



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

21.YÜZYILDA TÜRKİYE'DE TASAVVUFA YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE CEVAPLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

SÜNBÜL ALTUNTOP

BURSA-2024



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TASAVVUF BİLİM DALI

21.YÜZYILDA TÜRKİYE'DE TASAVVUFA YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE CEVAPLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

SÜNBÜL ALTUNTOP

Danışman:

ABDURREZZAK TEK

BURSA-2024

TEZ ONAY SAYFASI

TC

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim/ Bilim Dalı'nda 702223002 numaralı Sünbül ALTUNTOP'un hazırladığı "21. Yüzyılda Türkiye'de Tasavvufa Yönelik Eleştiriler ve Cevapları" başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili savunma sınavı, 01/08/2024 günü 12-00-13.00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonucunda adayın başarılı olduğuna oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Abdullah KARTAL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğretim Üyesi

Abdullah ÇAKIR



YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 04/07/2024

Tez Başlığı / Konusu: **21.Yüzyılda Türkiye’de Tasavvufa Yönelik Eleştiriler ve Cevapları**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 124 sayfalık kısmına ilişkin, 04/07/2024 tarihinde şahsım tarafından *TURNİTİN* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %0’dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Sünbül Altuntop
Öğrenci No:	702223002
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Tasavvuf
Statüsü:	Yüksek Lisans

Danışman

Prof. Dr. ABDURREZZAK TEK

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**21.Yüzyılda Türkiye’de Tasavvufa Yönelik Eleştiriler ve Cevapları**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

04/07/2024

Adı Soyadı : Sünbül Altıntop
Öğrenci No : 702223002
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tasavvuf
Tezin Türü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Sünbül ALTUNTOP
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitüsü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim/Anasanat Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim/Sanat Dalı	: Tasavvuf
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

21.Yüzyılda Türkiye’de Tasavvufa Yönelik Eleştiriler ve Cevapları

Tasavvufa dair sunulan eleştiriler, erken dönemlerden itibaren mevcut olmakla birlikte günümüzde tasavvufa yönelik eleştiriler varlığını korumaktadır. Kelam, fıkıh, hadis gibi ilimler yanında en çok eleştiriye ve önyargılara maruz kalan ilim olması sebebiyle de dikkatleri çekmektedir. Lehte ve aleyhte olmak üzere birçok kimsenin kendinden söz ettirdiği bir tartışma konusu olmaktadır. Günümüzde de tartışmalarla anılan, temkinli yaklaşılan bir ilim olarak varlığını korumaktadır. Bu sebeple özellikle günümüz Türkiye coğrafyasında tasavvufa bakışın nasıl olduğu, sergilenen eleştiri ve tutumlarda nasıl bir yol izlendiği, günümüz eleştirilerinde hangi kaynaklardan çıkarım yapıldığı soruları bu çalışmanın motivasyon kaynağı olmakla birlikte çalışmanın amacını da içermektedir. Tasavvufa yönelik eleştiriler geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu sebeple tasavvuf ile ilgili eleştirilerin doğruluğu yahut tutarlılığı belirli konular üzerinden işlenmiştir. Eleştiriler, tasavvuf klasikleri ve alanında önemli bir konuma sahip kimselerin eserleri başta olmak üzere çeşitli eserlerden yararlanılarak objektif bir tutumla araştırılmıştır. Yapılan bu çalışma, günümüz Türkiye’sinde mevcut olan tasavvuf algısının ortaya konması ve tasavvufa yönelik haksız suçlamaların bir nebze de olsa ortadan kaldırılarak alana katkı sunması ve geçmiş çalışmalarla birlikte bu çalışmadan istifade edildiğinde eleştiri yolculuğunun gözlemlenme kolaylığı sunması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Türkiye, 21.yüzyıl, Eleştiri, Menşei, Ritüel, Ahlaki Tutum, Sûfiler

ABSTRACT

Name and Surname : Sünbül ALTUNTOP
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Sufism
Degree Awarded : Master
Supervisor/s : Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Criticisms and Responses to Sufism in Turkey in the 21st Century

Although criticisms against the science of Sufism have existed since the early periods, criticisms against Sufism continue to exist today. Kalam attracts attention because it is the science that is exposed to the most criticism and prejudices, along with sciences such as fiqh and hadith. It is a subject of debate in which many people talk about it, both for and against. Today, it continues to exist as a science that is associated with debates and is approached with caution. For this reason, the questions of how the science of Sufism is viewed in today's Turkish geography, what kind of a path is followed in the criticisms and attitudes exhibited, and what sources are inferred from today's criticisms are the motivation of this study and include the purpose of the study. Criticisms against Sufism have a wide range. For this reason, the accuracy or consistency of the criticisms directed to the science of Sufism have been discussed on certain topics. The criticisms were researched in an objective manner, using various works, especially the classics of Sufism and the works of people who have an important position in the field. This study is important in terms of revealing the current perception of Sufism in today's Turkey, contributing to the field by eliminating unfair accusations against Sufism, and providing ease of observation of the journey of criticism when this study is used together with past studies.

Keywords: Sufism, Türkiye, 21st century, Criticism, Origin, Ritual, Moral Attitude, Sufis

ÖNSÖZ

Tasavvuf, dünyadan el etek çekme, zenginlik karşısında yer alma, zikir ve ibadet boyutuyla birlikte zamanla kendi konusunu, yöntemini oluşturmuş, ameli boyutu içeren zühd döneminden sonra daha çok nazari boyut başlığı altında yer alan a'yân-ı sâbite, vahdet-i vücûd, Hakikat-i Muhammediyye gibi konuların gün yüzüne çıkması, ilgi odağı olmasıyla dikkatleri daha çok çekmiştir. Tasavvuf, sadece dikkatleri çeken değil beraberinde eleştirilerin de yöneltildiği bir alan olmuştur. Öyle ki tarih sahnesinde, ilimler arasında en çok eleştirilen, haksız yargıların yer aldığı, geniş bir konu alanına sahip bir mesele haline gelmiştir. Tasavvuf her ne kadar kendini geliştirse, klasik dönemlerden farklı bir metotla karşımıza çıksa da İslâmî kimliğini hiçbir şekilde kaybetmemiş, İslâm kimliği inşasında geniş bir yer edinmiştir.

Dini değerlerin yayılması, öncü şahsiyetlerin yetişmesinde tasavvufun katkısı inkar edilemeyecek boyuttadır. Ancak tasavvufa yöneltilen eleştirilerde her ne kadar iç tenkit yer alsın da dıştan gelen tenkitler zaman zaman tehlikeli ve keskin bir boyuta ulaşmıştır. Günümüzde tasavvufa karşı eleştiriler devam etmekle birlikte fiili bir tehlike boyutuna ulaşmadığı gözlenmiş olsa da tasavvufa bakışın mahiyeti merak konusudur. Bu sebeple bu çalışma günümüz Türkiye'sinde tasavvufa yöneltilen eleştirilerin hangi tutumla değerlendirildiğini, eleştirilere sunulan dayanakların tutarlılığı, sunulan eleştirilerin hangi konu başlıklarında yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Buna binaen günümüz açısından daha çok önem arz eden tasavvufun menşesine ve yapısı, sûfilerin ahlaki tutumu, tasavvufi ritüellere karşı ileri sürülen eleştirilerin ne olduğu ve tüm bu eleştirilere nasıl bir dayanak sunulduğunu objektif bir şekilde değerlendirmek, yansıtılan tabloyu sunmakla birlikte çalışmanın amacı da bu doğrultudadır.

Bu süreçte desteğini, hoşgörüsünü ve sabrını hiçbir zaman esirgemeyen, her koşulda desteğini ve bana olan inancını hissettiren muhterem danışman hocam Prof. Dr. Abdurrezzak TEK'e, bu süreçte desteklerini esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Harun IŞIK'a ve bana benden çok güvenen, her koşulda destekçim olan kıymetli annem Nermin ALTUNTOP ve babam Vedat ALTUNTOP'a en kalbî şükranlarımı sunarım.

Sünbül ALTUNTOP

Bursa, 2024

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	v
YEMİN METNİ	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

A. TASAVVUFUN YAPISINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	4
1. Tasavvufun Bid‘at Olma İddiası	4
2. Hz. Peygamber’in ve Ashabının Yaşantısında Yer Almaması	8
a. Hz. Peygamber ve Tasavvuf İlişkisi	8
b. Ashab ve Tasavvuf İlişkisi	10
3. İslâmî Bir Zemine Dayanmama.....	13
4. Şirke Düşüren İnanç Algısının Benimsenmesi	19
5. Akli Pasif Kılan Din Algısı	21
B. TASAVVUFUN MENŞEİ İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER.....	23
1. TASAVVUFA FARKLI KÜLTÜR VE DİNLERİN ETKİSİ.....	24
a. Hinduizm-Budizm Tesiri	24
b. Hristiyanlığın Etkisi	31
c. Şaman Dini Etkisi.....	37
d. Mecusi Etkisi.....	39
2. Farklı Felsefî ve Mezhebi Düşüncelerin Etkisi.....	40
a. Kabala Felsefesi	40
b. İsrakiyye Felsefesi.....	40
c. Helenik Felsefe Etkisi	41
d. Yeni Platonculuk Etkisi	42
e. Şîîliğin Tasavvuftaki Tesiri.....	44
f. Tasavvufta Bâtınîlik İddiası	48

İKİNCİ BÖLÜM

SÛFÎLERİN AHLAKİ TUTUMLARINA DAİR ELEŞTİRİLER

A. SÛFÎLERİN NARSİST OLMA İDDİASI	53
B. SÛFÎLERİN EŞCİNSEL YÖNELİM ALGISI.....	67
C. SÛFÎLERİN KADINLARA BAKIŞ AÇILARI	69
1. Kadının Cinsel Obje Görülmesi.....	70
2. Kadın Aleyhtarlığı İddiası.....	71
3. Fesat Kaynağı Kabul Edilmesi	74
4. Kadınların Pasif Kılınması Eleştirisi	81
D. SÛFÎLERİN EVLİLİĞE YAKLAŞIMI.....	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFİ RİTÜELLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

A. ZİKİRLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER.....	96
1. Cehrî Zikir.....	96
2. Hafî Zikir	99
4. Zikir Sayısının Çok Olması	104
4. Zikir Esnasında Kendinden Geçme Durumu	107
5. Zikir Meclisleri	108
B. RÂBİTAYA DAİR ELEŞTİRİLER.....	109
1. Râbitanın Bid'at ve Şirk Kabul Edilmesi	110
C. UZLET-HALVET UYGULAMASINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	120
SONUÇ.....	129
KAYNAKÇA.....	132

GİRİŞ

Son zamanlarda tasavvuf daha fazla popülerlik kazanmasıyla müspet ya da menfi görüşler içeren kesimlerin radarına girmiştir. Bu sebeple çalışmanın konusu günümüz Türkiye'sinde tasavvufa yöneltilen eleştirilerdir. Çalışma, eleştirilerin yer aldığı bir muhtevanın yanında eleştiriler doğrultusunda cevap verme niteliği de taşımaktadır. tasavvufun günümüz coğrafyasında nasıl karşılandığını ortaya koymayı, bu ilme dair ileri sürülen eleştirilere genel bir hakimiyet kazandırmayı, eleştirilerin ne denli tutarlı/ tutarsız olduğu, haksız yöneltilen eleştirilere cevap sunabilmeyi gaye edinmekteyiz. Hedeflenen bu amaçlar aynı zamanda çalışmanın önemini de göstermektedir.

Yapılan çalışma daha çok günümüz açısından Türkiye'de tasavvufa bakış nasıldır? Tasavvufu reddedenler hangi delillere dayanmaktadır? Tasavvufa karşı ön yargı ile mi hareket edilmektedir? Tasavvuf din dışı mıdır? Günümüzde tasavvuf zihinlerde sadece sapkınlığı mı ifade etmektedir? Tasavvuf eleştirilerine karşı verilecek cevaplar ve cevapların dayandığı temeller nelerdir? gibi amaçları içeren birtakım soru cümleleri ekseninde oluşturulmuştur.

Çalışma, 21. yüzyıl zaman diliminde Türkiye coğrafyasında ileri sürülen eleştirilerin geniş bir kapsamda ele alınarak klasik kaynaklar ve alanında yetkin kimselerin eserleri doğrultusunda cevap dizini oluşturmayı amaç edinmektedir. Toplumun tasavvufa olan ön yargısını kırmakla birlikte ilk asırlardan beri var olan İslâmî bir tasavvufu hakikat adı altında benimsenen sapkınlıktan ve tasavvuf olarak sunulan şovlardan ayırt edilmesini sağlamak, tasavvuf şuurunu oluşturmak gibi topluma birtakım faydalar sağlayacağı kanaat ve amacı da hedeflenen noktalardan birisidir. İlk dönemde dahi var olan, sûfilere ve tasavvufa yöneltilen eleştiriler ile bugün geline nokta, konular üzerinden tasavvufun İslâm ile ne kadar örtüştüğü ve erkeklerin manevi anlamda aktif rol oynadıkları mekânlarda, konularda dahi kadına sunulan bakış açısının ne denli müspet olduğu, ritüellerin insana sağlayacağı ahlaki olgunlaşma gibi konularda kısmen de olsa okuyucunun zihninde bir yorum oluşturabileceği konusunda katkı sunması amaçlanmaktadır. Kendinden önce yapılan çalışmalara daha farklı ve önceki-sonraki döneme daha kıyaslamalı bir perspektif kazandırarak katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Tasavvufa yöneltilen eleştiriler, günümüzde hayli fazla ve benzer konularda tekrar etmekle beraber geçmiş zamandaki eleştirilerle de büyük bir benzerlik içermektedir. Ancak farklı bölümleri daha objektif bir şekilde ele almak ve haksızca eleştirildiği kısımlara bir cevap niteliği olması hasebiyle çalışmayı üç bölüm altında oluşturmuş bulunmaktayız.

Üç bölümden oluşan tezin birinci bölümünde tasavvufun yapısına ve menşesine yönelik eleştiriler ele alınmaktadır. Bu bölümde tasavvufun sonradan ortaya çıktığı, İslâmi olmadığı, asrı saadet zamanında mahiyet itibariyle dahi bulunmadığı, farklı dinlerin, kültürlerin ve felsefî unsurların etkisinde kaldığı, kökeninin bu unsurlarla dayandığı gibi birbirleriyle çelişen eleştirilere yer verilmiş ve eleştirilerin haksız ve tutarsız yönü ortaya konmuştur.

İkinci bölümde sûfî kesime yöneltilen narsisizm, eşcinsellik, kadına değer vermeme, evlilik sorumluluğundan kaçma gibi birtakım ahlaki tutumlar ele alınmış ve iddialarda yöneltilen eleştiriler objektif bir tutumla değerlendirilmiş, tasavvuf ve müntesiplerine yönelik haksız ve acımasız eleştirilerin günümüzde aynı düzlemde devam ettiği ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde tasavvufta benimsenen, kişiyi Hakk’a yaklaştıracak ibadet yanında birtakım metod ve usullere değinilmiştir. Diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de eleştirmenlerin olayı zorlama şekliyle yorumladıkları, ibadetten karaktere giden bir önyargının yer aldığı göze çarpmış ve objektif tutumla gerekli cevaplar verilmiştir.

Bu çalışma yönteminde daha çok eleştiri-cevap bağlamında ilerlemekle birlikte eleştirilerin sunulması konusunda birçok kimsenin eserlerine başvurulmuştur. Bu süreçte Abdulaziz Bayındır’ın *Kur’ân Işığında Aracılık ve Şirk*, *Kur’ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*, Halil Bayraktar’ın *İblis’in İslam’a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi*, Mehmet Erol’un *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*, Osman Karataş’ın *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, Kaan Polatlar’ın *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, Hamdi Kalyoncu’nun *Kerametın Ardındaki Büyük Sır*, *Liderlere Tapınma Psikolojisi-Yeryüzü Tanrıları II*, *Sufi’nin İmanı ve Kaderi*, *Fereç Hüdür’ün Tasavvuf’un Kur’an’a Arzı*, İlhami Güler’in *Kur’an, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu* gibi eserlerden yararlanılmıştır. Eleştirmenler, ilahiyatçı, yazar, psikiyatri uzmanı gibi değişik ünvanlara sahip kişiler

olması dikkat çekmekle birlikte eleştirileri ortaya koyma bazında kişilerin kimliği baz alınmamıştır. Tasavvufa karşı ön yargısını her fırsatta hissettiren ve önemli görülen meselelerde yeterli delil olmadan birtakım iddialar ortaya koymaya çalışan kimselerin eserlerinden hareket edilmiştir.

Eleştirilere karşı cevap dizininde, tasavvufun klasik eserlerinden olan Muhâsibî'nin *er-Riâye*, Sülemî'nin *Avârifü'l-Meârif*, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*, Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* eserleri gibi eserlerle birlikte Süleyman Uludağ'ın *Sûfî Gözüyle Kadın*, Mahir İz'in *Tasavvuf*, H. Kamil Yılmaz'ın *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ömer Türer *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Abdullah Kartal'ın *Tasavvufun Oluşumu Şariat-Hakikat Oluşumu*, gibi alanında uzmanlaşmış kimselerin eser ve makalelerinden yararlanılmış, her iki taraf açısından meseleye yaklaşılarak haklı ve haksız gerekçeler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

A. TASAVVUFUN YAPISINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Tasavvufa yönelik ileri sürülen eleştiriler asırlar boyunca varlığını sürdürmekle birlikte günümüzde de hala devam etmektedir. Bu eleştiriler önceki zamanlarla hemen hemen aynı düzlemde yer alsa da eleştirilerin dikkat çeken noktası günümüz eleştirmenlerinden bazılarının birtakım haksız ve temelsiz iddiaları oryantalistlerden çok daha fazla savunmasıdır.

1. Tasavvufun Bid‘at Olma İddiası

Tasavvufun İslâmiyet’in tarih sahnesine çıkmasından asırlar sonra ortaya çıktığını belirten Halil Bayraktar,¹ tasavvuf kavramının ve ıstılahî manasının İslâm’da yeri olmayan bir bid‘at kavramı olarak görmüştür. Öte yandan tasavvufun hicrî üçüncü asırdan itibaren “şeytani bir aş” olarak ifade ettiği vahdet-i vücûd prensibiyle yeni bir boyut kazanması sonucunda bid‘at olduğunu ileri sürmüştür.²

Tasavvuf ismi her ne kadar hicrî ikinci asırla ortaya çıksa da tasavvufun özünün İslâm’a dayandığı yapılan tasavvuf tanımlarında kendini göstermektedir. Bu tanımlardan bazıları şunlardır: Tasavvuf seçkin bir adamla, seçkin bir toplulukla güzel zamanda ortaya çıkan güzel ahlak, nefsi ilahi iradeye teslim etmek, hiçbir şeyin kişiye, kişinin de hiçbir şeye malik olamaması, bütün güzel hasletlerle donanıp, kötü hasletlerden beri olmak,³ Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak. Tasavvuf kavramı kişilerin yaşadığı tecrübe ve içinde bulundukları makama göre tanımlansa da genel çerçeveden ayrılmış, İslâm’a ters düşecek ve bid‘at olarak nitelendirilebilecek bir boyut göze çarpmamaktadır.

¹ Yazar hakkında bilgi bulunmamaktadır.

² Halil Bayraktar, *İblis’in İslâm’a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul: Tuva Yayıncılık, 2018), 23.

³ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 24.

Tasavvuf ve sûfî kelimelerinin bid'at olmadığı konusuna sunulabilecek bir diğer misal erken dönemlerden itibaren sûfî kelimesinin kullanılmasıdır. Başta Ebû Hâşim el-Kûfî es-Sûfî (öl. 150/767), Cabir b. Hayyân es-Sûfî (öl. 200/815) bu konuda örnek isimlerdir.⁴

Tasavvuf kelimesinin Kur'ân ve sünnetlerde yer almamasına binaen bid'at olduğu görüşünün savunulmasına karşı diğer ilim dallarının -tefsir, fıkıh, hadis- böyle bir duruma maruz bırakılmadıkları görülmektedir. Örneğin Kur'ân'da namaz ifadesi bizatihi geçmemesine rağmen namaz ibadeti yok sayılmaz yahut peygamber kelimesi yerine nebi, resûl kelimelerinin kullanılması eleştirilmez. O halde İslâm'daki zühd anlayışının özünü içeren tasavvufun⁵ bid'at kabul edilmesi, bu bağlamda değerlendirilerek eleştirilmesi bir çelişki barındırmaktadır. Tasavvufun gayri İslâmî olarak addedilmesi oryantalistlerin gayesi olmakla birlikte asıl hedeflenen İslâm'ın dış etkenlerin bir ürünü olduğu algısı oluşturmaktır. Bu sebeple dolaylı yoldan İslâmiyet'in konumuna zarar vermek ve onu geçersiz kılma isteğine rağmen günümüz eleştirmenlerinin, oryantalistlerin görüşlerini benimsemesi dikkat çeken bir meseledir.

Vahdet-i vücûd nazariyesi, tasavvufu bid'at kabul etmek için yeterli değildir. Bu yaklaşım tüm tasavvufi boyutu, tasavvufun kendine has şümulünü yok saymaktır. Ayrıca tasavvuf harici kaynaklara nispet edilemeyecek kadar İslâm ve Peygamberle bağlantılıdır. Bu konudaki geniş açıklamalara ileride yer verilecektir.

Eleştiren kimselerin öne sürdüğü bid'at kavramı doğrultusunda meseleye yaklaşarak tasavvufu kökten reddedecek olursak Hz. Ömer ile kılınmaya başlanan 20 rekâtlı teravih namazını hangi bağlamda değerlendirmek gerekir? Üstelik Hz. Ömer ve âlimlerin çoğu bu ibadeti bid'at-ı hasene kapsamında⁶ değerlendirmişken. Tasavvufun durumu da böyledir. Bu ilmin amacı ibadete, usule sınıksız sarılmak, takvaya ulaşmak gayesiyle dini hassasiyeti arttırmak ve İslâm'ın kullardan istediğini istikrarla gerçekleştirmekten başka bir usul ve amacı yoktur. Sûfîlerin benimsediği, birtakım fiiliyat ve tutumlar da öz itibarıyla dinden neşet etmektedir. Bu sebeple tasavvufun ismen ve müstakil bir dini ilim olarak zuhur etmesi bid'at olarak değerlendirilse de mahiyet açısından bunu söylemek

⁴ Mustafa Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2022), 62.

⁵ Can Ceylân, *Târîhî, Sosyal, Siyâsî ve Dinî Açısından Tasavvuf ve Tarikat Anlayışı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 52.

⁶ Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 80.

doğru olmamakla birlikte onu gayri İslâmî görme hakkını da doğurmaz. Zira o Resûlullah'tan beri var olagelen temel kaideleri benimseme ve yaşatma gayreti içerisinde olan bir ilimdir.

Sûfîlerin bid'at konusundaki yaklaşımları, tasavvufun bid'at bir yapı olduğunu öne süren eleştirileri geçersiz kılmaktadır. Bu konuda en güzel örneklerden biri Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî'dir (öl.1034/1624). O, sünnet ve bid'ati zıt ekseninde yer alan iki mesele olarak değerlendirmekte, ona göre birinin varlığı diğerrinin yokluğunu gerekli kılmaktadır. Bid'at konusunda ince bir titizlik sergileyen ve meseleye daha dar bir çember çizen Rabbânî, Resûlullah ve dört büyük halifeden sonra zuhur eden hiçbir şeyin bidat-i hasene olsa dahi kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁷

Şâzeliyye tarikatının Zerrûkiyye kolunun kurucusu Ahmed Zerrûk, (öl. 899/1493-94) bid'at konusunda Rabbânî gibi titiz davranarak naslara ters düşen, herhangi bir şariat aslına rücu etmeyen şeyleri bid'at kapsamında ele almıştır.⁸ İnsanların bid'at yanılışına düşmesinin en büyük sebebi olarak cahillik ve bilgisizliği gören Zerrûk, tasavvuf sahasında ortaya çıkan birtakım yanlışların ve sapkınlıkların karşısında yer almış, bid'at olgusuna tamamen karşı çıkmak yerine düzenleme gerektiren durumların halledilmesi gerektiğini benimsemiştir.⁹

Ahmed Zerrûk, sadece naslar ekseni dışında kalan değil şariatın sınır koymadığı esaslara da sınır koymanın, naslar eksenini daraltmanın da bid'atin kendisi olduğunu¹⁰ ifade etmesi oldukça mühimdir. Zira nasıl ki din adı altında yapılan çeşitli uygulamalar, nafîle ve sünnette arttırmaya gidilmesi aleyhtarlar tarafından bu kapsamda değerlendiriliyorsa kişinin imanına destek sağlayacak bazı davranışları sınırlandırıp bid'at kabul etmek de bid'atin ta kendisidir. Şariatın izin verdiği çerçeve genişletme kadar daraltma da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zerrûk' un sadece bid'at ehline yönelik değil, sûfî kesim

⁷ İmâm Rabbânî, *Mektûbat- Rabbânî*, çev. Abdulkadir Çiçek (İstanbul: Akit Yayınları, 1998), 1/423.

⁸ Yüksel Göztepe - Mesut Uzun, "Ahmed Zerrûk'un Bid'atlere Eleştirel Yaklaşımı", *AKADEMİK İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (Haziran 2019), 25. Şeyh Ahmed Zerrûk el-Fâsî, *Tasavvufun Esasları*, çev. Muhammed Uysal (İstanbul: Endülüs Kitap Yayınları, 2011), 125.

⁹ Göztepe - Uzun, "Ahmed Zerrûk'un Bid'atlere Eleştirel Yaklaşımı", 27.

¹⁰ Göztepe - Uzun, "Ahmed Zerrûk'un Bid'atlere Eleştirel Yaklaşımı", 29.

içinde bid‘at yolunu benimsemiş kimselere değinmesi¹¹ de bir nevi öz eleştiri olması hasebiyle önem arz etmektedir. Ona göre tasavvuf içerisindeki birtakım bid‘at ve bozulmaların sâliklerin Allah ve peygambere ittiba konusunda yeteri kadar bilgi sahibi olmamaları, bazı tarîkat pirlerinin usulden, şariat-hakikat ikileminden bihaber olması, tarîkatta öne çıkma arzusu vb. gibi çeşitli nedenlerden kaynaklandığını¹² belirtmektedir.

Bid‘at konusunda Hindistanlı âlim Tehânevî (öl. 1158/1745’ten sonra) ve Sühreverdîye tarîkatının Zeyniyye kolunun kurucusu Zeynüddin Hâfî’nin (öl. 838/1435) görüşleri konuyu genişletici ve destekler mahiyette olması açısından onların bu konudaki söylemlerini izah etmek gerekli görülmektedir.

Tehânevî, Ahmed Zerrûk gibi dinde olan bir şeyi bid‘at olarak yorumlamaz. O din adı altında dinin esasına dayanmayan sonradan ortaya çıkan şeyleri bid‘at olarak yorumlar.¹³ Zira dine hizmet etmek amacıyla birtakım tarîklerin gelişmesi, İslâm’ın gaye edindiği hedeflere ulaştıracak metotların ortaya çıkması kişiye sağlayacak faydayı arttıracığı için bid‘at kapsamında değerlendirilmemelidir. Anlaşılacağı üzere tasavvufun bid‘at sayılması konusunda güzel bir noktaya işaret eden Tehânevî, dini hizmet bağlamında yeni birtakım şeylerin varlık kazanmasının dinin temel esaslarına fayda sağlayacağı¹⁴ gerekçesiyle kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Zeynüddin Hâfî ise, sûfî kesimin naslara tabii olma hususunda büyük bir titizlik göstermeleri yanında bid‘atlardan kaçınmak hususunda da dikkatli olduklarını, tasavvuf kaynaklarında bu hassasiyet örneklerinin gözlemlendiğini belirtmiştir.¹⁵ Misal olarak Serrâc’ın “*el-Lüma*” adlı eserini kaleme alma sebebinin hak ile batılın, ciddi ile gayr-ı ciddiğin, sağlam ile sağlam olmayanın birbirinden ayrılmasını belirtmek olurken naslara sıkı sıkıya bağlı kaldığını¹⁶ örnek vermiştir. Zeynüddin Hâfî, her ne kadar tasavvuf içerisinde naslara bağlı kalınsa da yine de bu yolda mücahede eden tasavvuf müntesiplerinin bid‘atten sakınmak için naslar ekseninde her türlü açıdan kendilerini

¹¹ Göztepe - Uzun, “Ahmed Zerrûk’un Bid’atlere Eleştirel Yaklaşımı”, 30.

¹² Göztepe - Uzun, “Ahmed Zerrûk’un Bid’atlere Eleştirel Yaklaşımı”, 31.

¹³ Abdu’l- Bârî en-Nedvî, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş (İstanbul: İrfan Yayınları, 1996), 68.

¹⁴ Nedvî, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, 69.

¹⁵ Bekir Köle, *Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 391.

¹⁶ Tûsî, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 8.

denetlemeleri, naslara ters düşen şeylerden kaçınmaları gerektiğinin bilincinde olmalarını tavsiye etmiştir.¹⁷

Farklı çağ ve tarikatlara mensup tarikat üyelerinin bid‘at konusunda birtakım farklılık arz eden görüşleri, bid‘at konusundaki ciddiyetleri, tasavvuf ve ehline yönelik birtakım bozulmaları çekinmeden ifade etmeleri onların bu konuda taraflı davranmadıkları, öz eleştiriye zaman zaman kucak açtıkları, tasavvufun mahiyetine, bütününe yönelik bir bid‘at algısının varlığından yahut eleştirisinden söz edilmesini zorlaştırmaktadır. Bid‘at konusunda bu kadar mücadele eden, naslar çerçevesinde ilerleme gayretinde bulunan kimselerin din ve tasavvuf ekseninde sergiledikleri tutumlar göz önüne alındığında kabul edilmeyecek, şeriate aykırı olarak değerlendirilen bid‘atların önce tasavvufun kendi içinde kabul görmeyeceği düşüncesinin akıllara gelmesi gerekir. Bu sebeple her ne kadar birtakım durumlar ve olaylar üzerinden tasavvuf, bid‘at olarak kabul edilmek istense de mahiyeti İslâm’a dayanan, İslâm ilkelerinin teoriden pratiğe dökülmesini sağlayan, sünneti ihya eden bir ilim olduğunu ifade etmekte bir beis görülmemektedir.

2. Hz. Peygamber’in ve Ashabının Yaşantısında Yer Almaması

a. Hz. Peygamber ve Tasavvuf İlişkisi

Halil Bayraktar, bazı Türkçe ve Farsça şiirlerinde sûfî kelimesinin ‘münafık dindar’ anlamında kullanıldığına dikkat çekerek tasavvufun asr-ı saâdetten itibaren yaşam biçimi olarak dayandırılmasını reddetmiştir.¹⁸

Sûfî kelimesinin kökenleri önceki zamanlardan beri tartışılacagelmış, kökene dair birçok yorum yapılmıştır.¹⁹ Tasavvuf alanındaki klasik eserlerde, tasavvufa dair kaleme alınan eserlerde Türkçe ve Farsça’ya dayandığı hiçbir şekilde söz konusu olmamış ve münafık anlamında değerlendirilmemiştir. Halil Bayraktar’ın bu iddiasına dair bir kaynak belirtmemiş olması da eleştirisini zayıf kılmaktadır. Diğer yandan bir kelimenin başka mecrada farklı anlama gelmesi onun eleştirilmesine ne denli dayanak teşkil eder? Bu sebeple sadece bir isimden yola çıkarak yahut bütünü göz ardı ederek yorum yapmak, iddiayı delillendirmeye çalışmak uygun değildir. Sûfî isminden yola çıkarak erken

¹⁷ Köle, Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri, 392.

¹⁸ Bayraktar, İblis’in İslâm’a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi, 24.

¹⁹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2020), 67.

dönemlerden itibaren tasavvufun yer almadığını belirtmek meseleye tek yönlü, sığ bir bakışın sonucudur.

Galip Ayata,²⁰ tasavvuf adı verilen şeyin, mahiyetinin dahi Peygamber ve ashabı zamanında bulunmadığını, tasavvufta yer alan birçok uygulamayı-zühd hayatını-Resûlullah'ın reddettiğini bildirerek önceki iddiaya paralel safta yer almıştır.²¹

Tasavvufta sonraki zamanlarda takvayı korumak, kulluk şuurunun bilincini daim eylemek için birtakım uygulamalar yahut ibadetleri arttırmak için usuller benimsendiği yadsınamaz. Ancak mutasavvıfların uyguladığı birtakım uygulamalar bid'at olarak değerlendirildiğinde zikir, tevekkül, tezekkür, inziva hangi kapsamda ele alınmalıdır? Zira mutasavvıflar, çok zikir çekme, Allah'ın sürekli hatırdâ tutulması ve halvet gibi dini duyguları harekete geçirecek birtakım uygulamalara yönelmektedirler. Resûlullah'ın, nübüvvetle görevlendirmesinden önce dahi kalben zikir icra etme, güzel ahlak üzere bulunma, merhamet ve şefkat yanında bazı sıkıntılı durumlara, belaya katlanma, tevekkül, teslimiyet, fenâ ve bekâ, hali gibi durumları yaşamasının tasavvufta benimsenen ve uygulanan birtakım durumlar, zühd hayatının olduğunu göstermektedir.²² Bu nedenle tasavvufun kaynağının Hz. Peygamber'den beri var olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Süleyman Ateş, bu konuda peygamberlerin bidâyetlerinin -başlangıç mertebesi- velî kimselerin nihayetine- seyr u sülûkte son mertebe- denk olduğuna dikkatleri çekerek sûfîlerin bu konudaki öncüsünün Hz. Peygamber olmakla birlikte yollarının da onun yolu olduğunu ima etmiştir.²³ Aynı zamanda Ateş, dünyaya rağbet etmeme, haram şeylerden sakınma, huşu ve vecd halinde olma,²⁴ ibadete dair önem ve ciddiyeti gibi sûfîlerin benimsediği prensiplerin pratik olarak Resûlullah'ın amellerinde çoktan can bulduğunu, bu sebeple tasavvuf yolunda en büyük örneğin ve menşeyinin dolaylı olarak İslâm, doğrudan Resûlullah ve ashabının örnek yaşantısında yer aldığını ifade etmiştir. Bu

²⁰ 1945 yılı Kayseri doğumlu ilahiyatçı yazardır. 1970-1971 dönemi Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü mezunudur.

²¹ Galip Ayata, *Tasavvufa Reddiye* (İstanbul: İleri Yayınları, 2016), 183.

²² Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005), 15.

²³ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 12.

²⁴ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 18. Ateş, sûfîlerdeki vecd ve istiğrak hallerinin Peygamber'in çok ağlaması sebebiyle kaynakayan tencere sesine benzer hırıltılar, vahiy ve miraçta yaşadığı birtakım ruhi irtibatlar sebebiyle ilintili olduğu bu hallerin fenâ ve bekâyâ temel hazırladığını belirterek gayb alemiyle iletişim kurulduğu ve sûfinin yaşadığı cezbe halinin Resûlullah'ın hayatından bir miras olduğuna dikkatleri çekmiştir.

açıklamalar doğrultusunda tasavvuf, Resûlullah ve ashabın benimsediği yaşam tarzının devamı niteliğinde kabul edilebilir.²⁵

Ömer Rıza Doğrul, Hz. Peygamber'in yaşantısının birçok açıdan tasavvufla özdeşleştiğini Hz. Peygamber'in yaşantısında cömertlik, Allah'a tevekkül, rıza, zikir, kanaat, sabır, şükür, nafil ibadetler gibi çeşitli özelliklere sahip olduğu, yaşantısında yer aldığı gerçeğinden hareketle dile getirmiştir.²⁶ Tüm bu hasletler tasavvufta da benimsenmiş ve bu hasletleri elde etme, koruma, yaşatma girişiminde büyük bir önemi sûfi kesim göstermiştir. Muaz er-Râzî'nin (öl. 258/872), havf ve recâ arasında bulunmaya önem vermesi²⁷ bütün sûfilerin zikre önem vermesi, Muhâsibî'nin (öl. 243/857) nefis konusunda kişiyi teyakkuza yönlendirmesi,²⁸ mutasavvıfların kanaat, zühd ve takvaya erme gayesiyle bir yaşam sürmeleri, özellikle Mekkî'nin (öl. 386/996) ibadetlere önem vermesi ve bunu hadisler ve ayetlerle desteklemesi,²⁹ Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) Hz. Peygamber'in hoşgörü anlayışını prensip edinmesi gibi birçok örnek ve deliller, tasavvufun varlığını Resûlullah'a rücû ettirmek bakımından önem arz etmektedir.

Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) "*Risale*" eserinde tasavvufi kavramları açıklarken Resûlullah'ın yaşamından misaller getirerek ona bir dayanak oluşturması tasavvufta Peygambere ittibanın varlığını ortaya koymuştur.³⁰ Bu izahlar doğrultusunda kolaylıkla ifade edilebilir ki tasavvufun mahiyeti Resûlullah zamanına dayanmakla birlikte Hz. Peygamber yaşantı ve haliyle tasavvufa en büyük örnektir.

b. Aşhab ve Tasavvuf İlişkisi

Her ne kadar aşhab zamanında tasavvufun mahiyet itibarıyla dahi yer almadığı³¹ iddia edilse de durum böyle değildir. Tasavvufun, nefisle mücadele etme, dünyanın

²⁵ Ateş, İslam Tasavvufu, 20.

²⁶ Ömer Rıza Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2023), 15.

²⁷ Tek, Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar, 129.

²⁸ Tek, Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar, 100.

²⁹ Ebû Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003). Eser, ibadetler, ahlaki ilkeleri hadis ve ayetler çerçevesinde ele alması tasavvufun İslâmî yaşamın devamı olduğunu göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. 1-24 bölüm.

³⁰ Safinaz Pişkin, "Hz. Peygamber'in Hayatının Bazı Tasavvufi Kavramlara Kaynaklık Etmesi -Kuşeyrî'nin er-Risâle Adlı Eseri Özelinde-", *Hadis ve Sîyer Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 145. Detaylı bilgi için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2020), 2/121-411.

³¹ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 183.

aldatıcılığına karşı bilinçli olma, adaleti sağlama, kişinin emeğiyle kazanç elde etmesi gibi asr-ı saadette benimsenen gayeleri devam ettirdiğine³² ek olarak tasavvufun kökeninin Medine zühd ekolüne dayalı olduğu görüşüyle³³ hemfikirdeyiz. Nitekim dört büyük sahabe başta olmak üzere ahabın yaşantısında ve sözlerinde dünyaya değer vermeme, helal lokma yeme, zenginlik ve israftan kaçınma, takvayı merkeze alma gibi birtakım zühdi ve tasavvufi gayret ve tutumların mevcudiyeti haktır ki birtakım rivayetlerde bu görüşü desteklemektedir.

Tasavvufun önem verdiği konulardan biri olan îsâr konusunda örnek olarak akla Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Ebûbekir (öl. 13/634) gelmektedir. Hz. Ömer'in kendisine getirilen bir sepet helvayı diğer müminlere böyle bir imkân sunulamayacağı sebebiyle kabul etmeyerek sade ekmek ve tiritte yöneldiği,³⁴ Hz. Ebûbekir'in yardım toplanırken bütün malını Allah yolunda ihtiyacı olan kimselere hibe edip ailesine sadece Allah ve Resûlünü bıraktığını dile getirmesi bu konuda unutulmaz örneklerdendir.

Hz. Ömer başlı başına tasavvufta benimsenen ilkeler bağlamında birçok yönden örnek teşkil etmektedir. O, kişinin vaktini boş şeylerle geçirmesini hoş karşılamamış, Basra vâlisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye uyarı niteliğinde vakti boşa geçirmemeyi, eğlence yerine ok atma faaliyeti, konuşmak için de ferâiz hakkında bilgi alışverişi yapılmasının daha iyi olacağını bildiren³⁵ mektup göndermiştir. Sûfiler de aynı şekilde zaman konusunda kişinin çok dikkat etmesi gerektiğini, her vakitte vaktin gerektirdiği iş ile meşgul olunması (ibnu'l vakt-ebu'l-vakt) hususuna büyük bir ihtimam göstermişlerdir.³⁶ İsraftan kaçınıp dünyalık mala değer vermediği, çok yamalı elbise giyindiği,³⁷ Cuma namazına sırf bir elbisesi olduğu ve onun kurumasının beklemesi sebebiyle geç kaldığı rivayetleri de onun zühdi bir yaşam sürdüğünü göstermektedir.³⁸ Hz. Ömer'in harp alanında olmamasına rağmen ordu komutanı Sâriye'yi dağa doğru yönlendirmesi³⁹ tasavvuf ilminde önem verilen keramet konusuna da delil ve örnek teşkil etmektedir.

³² Altunkaya, Kur'an ve İrfân Sûfi Ekopolitiği, 206.

³³ Altunkaya, Kur'an ve İrfân Sûfi Ekopolitiği, 241.

³⁴ Murat Kaya, Adâlet Timsali Hz. Ömer'den 111 Hayat Ölçüsü (İstanbul, 2015).83

³⁵ Kaya, Adâlet Timsali Hz. Ömer'den 111 Hayat Ölçüsü, 110.

³⁶ Kaya, Adâlet Timsali Hz. Ömer'den 111 Hayat Ölçüsü, 116; Tûsî, el-Lüma' İslâm Tasavvufu, 122.

³⁷ Tûsî, el-Lüma' İslâm Tasavvufu, 145.

³⁸ Kaya, Adâlet Timsali Hz. Ömer'den 111 Hayat Ölçüsü, 119.

³⁹ Tûsî, el-Lüma' İslâm Tasavvufu, 144.

Hiz. Osman'ın (öl. 35/656) edep, haya, tevekkül konusunda Müslümanlara güzel örnek olmasıyla birlikte⁴⁰ dünya malına değer vermeden, tüm servetini Allah yolunda harcaması, kesb ve zühdü aynı anda yaşamında ihya etmesi, insanları güzel yiyeceklerle ağırlarken kendisi evinde sirke, zeytinyağı tüketmesi,⁴¹ zühd ve dünyanın geçiciliğine dair birtakım sözleri⁴² ifade etmesi, ashabın yaşamının tasavvufta zühd adı altında benimsendiğini göstermektedir. Hiz. Osman'ın sözlerinin birtakım tasavvufî unsurları zihinde çağrıştırdığı da aşikârdır. Hiz. Osman'ın Cennet ile Cehennem arasında arafta kalsa hükmün ne olduğunu öğrenmeden dahi toprak olmayı istediğini belirtmesi havf konusu,⁴³ takva sahibi olan kulun göstergelerinden biri olarak diğer insanları selamette kendini tehlikede görmesi gerektiği ifadesi⁴⁴ sûfilerin kişinin kendinde benlik görmemesi, oldum düşüncesinde bulunmaması düsturuna örnektir.

Hiz. Ebûbekir'in helal-haram konusunda titiz davranması,⁴⁵ Hiz. Osman'ın ahiret endişesiyle gözyaşı dökmesi, Hiz. Ali'nin (öl. 40/661) yün elbise giyip dünya malı ve zinetinden kendini koruması, kuru ekmek ve gece ibadetine büyük bir ehemmiyet göstermesi, nefsin arzusuna ket vurup fâluzec adında tatlıyı nefsinden dolayı yememesi⁴⁶ gibi dört büyük sahabenin yaşantısındaki kesitler ashabın Resûlullah'ın hal ve yaşantısına ittiba ettiği, tasavvufun da bu itibayı devam ettirme gayretinde olduğunu göstermektedir. Bu sebeple tasavvufun bid'at olmaktan beri olup İslâmî yaşamda var olan usullerin devamı olduğu âyandır. Bunun gibi konuya delil teşkil edecek rivayetler çoktur.

⁴⁰ Ebu Nuaym İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015), 1/53. ashabın hayatına dair tasavvufî değerler en güzel ve geniş şekilde bu eserde ele alınmıştır.

⁴¹ Kaya, *Adâlet Timsali Hiz. Ömer'den III Hayat Ölçüsü*, 113; İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 1/87.

⁴² Murat Kaya, *Hayâ Timsali Hiz. Osman'dan III Hayat ölçüsü* (İstanbul: 2015, ts.), 141. “Şüphesiz Allah Teâlâ, dünyayı, ona meyletmemeniz ve onunla âhiret yurdunu talep etmeniz için yermiştir. Muhakkak dünya fânî, âhiret ise bâkîdir. Fânî olan sizi şımartıp azdırmazın ve bâkî olandan alıkoymasın. Siz, bâkiyi fânî olana tercih ediniz! Dünya sonludur, dönüş Allah'adır. Allah'tan korkunuz.

⁴³ İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, 1/87.

⁴⁴ Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 143.

⁴⁵ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 22.

⁴⁶ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 26.

3. İslâmî Bir Zemine Dayanmama

Tasavvufa yönelik yapılan eleştiriler, tasavvuf içerisinde İslâm'a aykırı birtakım fikir ve ritüellerin yer aldığı düşüncesinden hareketle ele alınmış ve eleştiren kesim tasavvufun İslâmî bir zemine dayanmadığını öne sürmüştür.

Galip Ayata, şeyh-mürîd ilişkisi, velî, keramet algısı, işraki felsefî anlayış,⁴⁷ sûfilerin belirli bir makama erişme sonucu ibadet yükümlülüğünün kalktığı inancı, hiçbir dayanak gözetilmeksizin helallerin haram, haramların da helal yapıldığı durumu leş, kan, domuz, içki, livata gibi İslâm'a çok ters düşen şeylerin onaylanması⁴⁸ gibi birtakım şeylerin bilgisinden hareketle tasavvufun İslâm ve sünnete ters düşen uygulama ve davranışları bünyesinde barındırdığını dile getirmiştir.

Tasavvuf her ne kadar hicrî ikinci yüzyıla kadar zühd temelli bir yapıya bürünse de hicrî üçüncü asırdan itibaren birtakım gelişmelere, yeni usullere (şeyh, mürid, seyr u sülûk vb.) gebe olmuştur. Ancak zamanla usul değişse de hedeflenen gaye daimî kılınmıştır. Galip Ayata'nın eleştiriye konu aldığı ilkeler bizatihi İslâm yapısına, şeriate ters düşecek düşünceler değildir. İlerleyen bölümlerde bu konulara kısa şekilde cevap verilecektir. Ancak bazı açıklamaları yapmak gerekmektedir.

Şeyh-mürîd ilişkisi tasavvuf için olmazsa olmaz bir ikilidir. Her ne kadar ileriki bölümlerde şeyh-mürîd ilişkisine değinilecek olsa da birkaç hususu belirtmek gerekir. Tasavvuf yolculuğuna yeni başlayan birtakım vesveselerle, tereddütlerle bu yolda ilerlemek isteyen kimseler vardır. Ancak tecrübe geçirmiş, kişinin nefsin tuzak aşamalarını bilen ve şeytanın galeyana getirdiği birtakım durumları yaşamış kimseler bu yolun başındaki muhiplere yardımcı olmakta bir nevi muallim-talebe ilişkisi kurulmaktadır. Şeyhe duyulan ihtiyacın önemi ve ciddiyeti farklı eserlerde belirtilmiştir. Tirmizî'nin "*Hatmu'l- Evliya*," İbn Haldun'un "*Şifâus-sâil*" eseri başta olmak üzere bazı kaleme alınan eserlerde şeyh mürid ilişkisi, şeyhte aranması gereken birtakım şartlar ve özellikler, kişinin şeyhe tabi olmasındaki esaslar, mürîde gereken âdâb gibi farklı konularda bilgi verilmiştir. Bu konudaki eserlerden çıkarılan ortak payenin; kişilerin

⁴⁷ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 174.

⁴⁸ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 182-184.

dinlerini tahkik etmek, bu yolda bilinçli bir şekilde ve sürekli olarak ilerlemek için sünnet çizgisinde daha bilge bir kimseye tabi olma ihtiyacı olması onun İslâmî bir zemine dayanmasına engel teşkil etmez. Zira her dinde ve hayatın her alanında daha bilge, tecrübe sahibi, otoriter kimseye ihtiyacın var olması doğanın bir kanunudur.

Selçuk Eraydın, müridin bir şeyhe tabi olmasını tıpkı günlük hayatta farklı alanlarda ihtiyaç duyulan bir uzman misillemesinden hareketle ele almaktadır. Ona göre nasıl ki futbolcunun sağlıklı ve düzgün bir şekilde maça hazırlanması için bir antrenöre, Kur'ân'ın güzel ve hatasız bir tilavetle edası için fem-i muhsin vb. kimselere ihtiyaç duyulduğu gibi bu yoldaki müridlerin doğru bir şekilde yol katetmesi için şeyhe ihtiyaç duyması muhtemeldir.⁴⁹ Bilinen kural ve kaideler kişiyi bazen teoriden pratiğe geçirmede tek başına yetkisiz kılabilir. Örgü, el işleri, sanat inceliği, motorlu araçlar, alet kullanımı vb. düşünüldüğünde kişinin imkânı, sağlığı, vakti lazım olan malzemesi elinin altında da olsa bir usul gereklidir. Nitekim “vusulsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzdenidir” yahut “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” ifadelerini bu bağlamda değerlendirmek olması gereken bakış açısını bizlere kazandıracaktır. Bu sebeple tasavvufta benimsenen ilke ve nazariyelere yönelik gayri İslâmî iddiası küçük bir pencereden bütün bir manzarayı hayal etmek gibi olacaktır.

Eleştirilen işrâki, felsefî anlayış konusunda akla İbn Arabî (öl. 638/1240) gelmektedir. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı tasavvufta felsefî bir yeniliğin tezahürünü de beraberinde getirmiştir. Ancak bu yenilik tasavvufu İslâm dışı kabul edecek bir boyuta dayanmamaktadır. Tasavvuf ilmi tarihini, İbn Arabî geleneği öncesi ve sonrası⁵⁰ gibi iki kısımda inceleyenlerin görüşleri açısından bakmak meselenin anlaşılması açısından daha muteber olacaktır. İbn Arabî öncesi dönemde tasavvufun daha çok iman, ibadet, amel boyutunu esas alan zühd nitelikli bir yapı ön plandayken Arabî sonrası dönemde varlık, varlık olması bakımından varlığın Hak olması, birlik-çokluk vb. konular dolayısıyla daha sistematik, felsefî bir düşünce tarzı ön plana çıkmıştır. Abdullah Kartal, bu durumun tasavvufuna nispet edilen ihsan alanı dairesinden daha geniş bir alana çıkıldığı, tasavvufun İslâmî ilimlerin merkezinde bir konuma gelmesi olarak değerlendirmiştir.⁵¹

⁴⁹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1994), 31.

⁵⁰ Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şariat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 19.

⁵¹ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şariat-Hakikat İlişkisi*, 29.

Dini ilimler arasında kendisine yer edinmeye çalışan, fıkıh, hadis gibi ilimlerle bir tutulan tasavvuf artık din konusunda bir ölçüt, denetleyici bir üst haline gelmiştir. Aslında tasavvuf biçim olarak evrilsede öz olarak İslâmî asırların tohumunu barındırmaktadır. Tasavvufun felsefî boyutundaki amaç tasavvufta inanç- ibadet yanında kişiyi Hakiki/mutlak varlığın bilinçli bir şekilde idrakine yöneltmek ve bunu ortaya koymaktır.⁵² Tasavvufun felsefî tezahürlerle karşılaşmasıyla kendisine daha geniş ve sağlam yer etmesi tasavvufun hiçbir şekilde gayri İslâmî olduğunu göstermez.

Sûfiler çok önceki zamanlarda İbâhilerle karıştırılmış ve bu konuda haksız eleştirilere maruz kalmışlardır. Günümüzde de bu mesele üzerinden birtakım eleştiriler yöneltilmeye devam edildiğini Ayata, bizlere sunmuştur. Helallerin haram, haramların helal yapılıp birtakım ibadetlerin sakıt olması tasavvuf nazarında hiçbir şekilde yer almamıştır. Bu düşüncüyü benimseyenler “İbahiler” adı verilen batıl bir gruptur. Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hücvîrî, (öl. 465/1072 [?]) Serrâc (öl. 378/988) gibi sûfiler kendilerinin de bu kesimle karıştırılmasına tepki göstermiş bu konuda çeşitli izahatta bulunmuşlardır.⁵³

Osman Karataş,⁵⁴ tasavvufun İslâm dininden sapma bir merci olduğu iddiasını; peygamberlik karşısında kâmil insan anlayışının yer alması, velâyet algısı ile kişilerin peygamberlik makamından üstün bir konumda Allah’ın zat ve sıfatlarıyla donanmış yarı tanrı profiline girdirildiği düşüncesine dayandırmıştır.⁵⁵ Sûfilerin marifete ulaştıktan sonra bilgiden yoksun bir anlayışla amel ettiklerini, Bâyezid’in hulûl ve ittihad inancını tasavvufun temeline yerleştirdiği⁵⁶ gerekçesiyle tasavvufun gayri İslâmî anlayışa öncülük ettiğini dile getirmiştir.

Kâmil insan anlayışı, velâyet algısı, hulûl ve ittihad konusu tasavvufun menşei bölümünde ele alınarak Karataş’ın bu iddialarına cevap verilmiştir. Şunu belirtmek icab eder ki diğer günümüz eleştirenleri gibi Osman Karataş da tasavvufa önyargı ile

⁵²Kartal, Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi, 31.

⁵³ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 80-81. Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l- Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 72, 83-84 Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 493.

⁵⁴ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olan Osman Karataş, 1975 yılında Gümüşhane İmam Hatip Lisesi’nde öğretmenliğe başlamış, 2004 yılında Osmaniye Anadolu Kız İmam Hatip Lisesi’nden emekliliğe ayrılmıştır.

⁵⁵ Osman Karataş, *İslam Tasavvuf Çatışması* (İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2022), 40.

⁵⁶ Karataş, Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması, 47.

yaklaşmakta, hiçbir ilkeyi ve uygulamayı tasavvuf nazarından değerlendirmemektedir. Ayrıca sûfîlerin bilgidен yoksul bir amelde bulundukları iddialarını bütün bir kesime hasredemeyiz. Özellikle ilk dönem mutasavvıfları bu konuda hassasiyet göstermişlerdir. Sûfîlerin bilgi ve amel konusunda hassas olduklarını, bilgi ve amel birlikteliğini gözetip bilgisiz amelin bir değer taşımadığını en güzel Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde ele almıştır.⁵⁷

Halil Bayraktar, tasavvufun gayri İslâmî pek çok unsurdan mütevellit olduğu ve şeytanın tuzaklarıyla kaplı bir yol olduğu iddiasını İbn Arabî üzerinden ifade etmiştir. İbn Arabî'nin ahiret ve azabının olmadığı, cehennemliklerinde nimetleneyeceği, Firavun'un imanının sahih olduğu, Hristiyanların sadece İsa'yı değil her şeyin Allah veya onun bir yansıması kabul ettiklerinde kafir olmayacaklarını, eserlerinin peygamber tarafından vahyedilmesiyle yazıldığı, rüyada ve uyanık halde iken istenilen zamanda pîrleri görebilecekleri anlayışının İslâm düşüncesine aykırı olduğunu bildirmiştir.⁵⁸

İbn Arabî'nin görüşleri çok tartışılan bir meseledir. Onun görüşleri üzerinden meseleye yaklaşım sergilemek genelleme hatası olacaktır. Böyle bir iddiayı sunmak için İbn Arabî'nin görüşlerin tüm tasavvuf ehline benimsendiğinin ortaya konulması gerekir ki eleştiride böyle bir dayanak ortaya konulamamıştır. Sadece bir kişinin görüşleri üzerinden tüm tasavvufu topa tutmak, tasavvufa dair imada bulunmak etik değildir.

Tasavvufa karşı objektiflik sergilemeyen, alayvari söylemlerde bulunarak düşüncesini dile getiren İlhami Güler,⁵⁹ Allah ve Resûlü başta olmak üzere İslâm yöneticilerinin otoritesinin görmezden gelinerek, tasavvufta birtakım keramet ve kutsallıkla vasıflanmış kişilerin otorite kabul edildiğini, şeyh ve kutub olarak adlandırılan kimselerin ilahi sıfatlarla bezenmesini hoş gören ve bunun için çabalayan bir yapının yer aldığı, Allah'ın Celâl sıfatına karşı (Cabbar, Kahhar) Cemâl sıfatlarının (Rahman, Afv, Gafur) öne

⁵⁷ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l- Mahcûb*, 2014, 77.

⁵⁸ Bayraktar, *İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi*, 41.

⁵⁹ 1959 yılı Tortum doğumlu ilahiyatçı yazar, 1980 - 1985 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kelam Ana Bilim Dalı Profesörü olarak görevine devam etmektedir.

çıkarılmasıyla İslâm'a karşı paralel bir din anlayışı olarak tasavvufun ortaya konulduğunu iddia etmiştir.⁶⁰

Öncelikle belirtmek gerekir ki tasavvufta hiçbir şeyh ve gayb erenlerinin sevgi ve saygı ile karşılanmasına binaen Allah ile eş tutulduğu göze çarpmamaktadır. Klasik kaynaklarda hiçbir şekilde mesele bu manada ele alınmamıştır. Tasavvuf ehli Allah'ın rahmeti, affı yanında Celâl sıfatını, esmasını öne çıkarmaları kendilerine karşı duydukları kul olma yolunda yetersizlik, suçluluk, pişmanlık sebebiyle ve insanlara karşı teyakkuzun benimsenmesi sebebiyledir. Allah'ın rahmetini Cemâl ve Afûv isimlerini dile getirmeleri kullarına olan sevgi ve ikramının bol olması, sûfilerin Allah'a karşı duydukları aşk ve yaşadıkları kurbiyeti her fırsatta dile getirmeleri, O'nunla hemhal olma gayretleri ve yaşanan birtakım ilahi sarhoşluk ve özlem sebebiyledir. Anlaşılabileceği üzere kul üzerinde hangi ilahi esmanın tecelli ettiği ve kulun kendi içerisinde bulunduğu kulluk algısına göre durum değişmektedir. Bu sebeple tek bir esma tecellisini öne çıkarmayı hedeflemek doğru olmamakla birlikte mümkün de değildir. Havf yanında recâ anlayışı, gaybet yanında huzur gibi iki boyutta tasavvufta yer almıştır.

Hamdi Kalyoncu ve Mehmet Erol, İlhami Güler gibi tasavvufun İslâmî bir yapıdan ayrı olduğunu şeyh ve keramet ile ilişkilendirmektedir. Onlar keramet anlayışının kabul edilmesi ve Resûlullah'a atfedilmesinin doğru olmadığını,⁶¹ tasavvufun tarîkatçılık ve şeyhlik adı altında sahil bir dayanağı olmayan hurafe yapı olduğunu, her tarîkat mensubunun kendine has düzen ve normları olması sebebiyle dini parçaladıklarından⁶² ötürü tasavvufun İslâm dini ile ilişkisi olmayan uydurulmuş din olduğunu öne sürmektedirler.

Keramet algısı geçmişte olduğu gibi günümüz eleştirenleri tarafından da yanlış anlaşılmakta, Allah'ın kuluna nasip ettiği ilahi lütufları Tanrı kudreti olarak yorumlamalarından kaynaklanır. Aslında keramet inancının bazı kişi ve menkıbeler nedeniyle ifade edilen olağanüstülük, tanrı gibi her türlü kudrete sahip olup, ol deyince oldurma kuvveti şeklinde gösterildiği için haklılık payları bulunmaktadır. Ancak hataya

⁶⁰ İlhami Güler, *Kur'an, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu* (İstanbul: Otto Yayınları, 2014), 36.

⁶¹ Hamdi Kalyoncu, *Kerametın Ardındaki Büyük Sır* (İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 2019), 15.

⁶² Mehmet Erol, *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf* (İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 2015), 168.

düşülen nokta iyice araştırmadan, yüzeysel haberlerle yorumda bulunmalarıdır. Allah dilediği kuluna dilediği lütuf ve inceliklerde bulunabilir ve dilediği tasarrufu icra eder. Bu sebeple bazı kimselerin bu tarz şeylere vesile olmasını Allah'ın hikmeti olarak görmek gerekir. Hz. Ömer'in düşmanın hücumundan korunmak için Sâriye' ye yanında olmadığı halde dağa doğru gitmesini söylemesi kerametın varlığı konusunda sunulabilecek en meşhur örnektir.

Her tarikat mensubunun kendine has norm ve usullerinin olmasını İslâm dışı kabul etmek, mantıken bütün mezhepleri kendisine has usulleri olması sebebiyle reddetmekle eş değerdir. Ayrıca tarikatlarda benimsenen birtakım normlar, İslâm'a ters düşecek, itikadı zedeleyecek bir şekilde hiç olmamıştır. Benimsenen usuller daha çok ibadetlerin sayısında yahut kişinin maneviyatını yükseltmek ve nefsin hakimetini kırmak için yapılan zikir, râbıta, halvet gibi birtakım ritüellerin yapılışı açısından farklılık arz etmektedir.

Galip Ayata, sûfi tabakanın şeriatı geri planda bırakmaları sebebiyle tasavvufun İslâmî bir yapı arz etmediğini sunmayı hedeflemiştir.⁶³ Fereç Hüdür, meseleyi daha ileri boyuta taşıyarak tasavvufun İslâm'dan ayrı tamamen müstakil bir din olduğu ve tasavvuf ehlinin her ne kadar kendilerini Müslüman kabul etseler de İslam çatısı altında yer almadıklarını öne sürmüştür.⁶⁴

Sûfiler, şeriatı hiçbir zaman geri planda bırakmamışlar her daim rehber ve ölçüt olarak nasları benimsemişlerdir. İlk dönem sûfileri başta olmak üzere sûfilerin bu konudaki sözleri, davranışları ve mücadeleleri bunu açıkça göstermektedir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî'nin, (öl.297/909) sûfilerin benimsedikleri yolun Kur'an ve sünnetle mukayyet olduğu ancak hak yolun Resûle tabi olmakla elde edileceğini,⁶⁵ Ebu Hafs Haddâd Nisâbûrî'nin (öl. 260/874) naslara ittibasızlığın kalbi her an abluka altına alacak bir küfür oku olduğunu,⁶⁶ Hâfî, Ebu Süleyman ed-Dârânî'nin (öl.215/830), sûfilerin söz ve amellerinin meşrutiyetinin, Kur'an ve sünnetle mutabık olması halinde kabul edilebileceğini, Hâfî, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin (öl.295/907), kişinin kendinin ne kadar hal ve makam sahibi olarak görse de şeriate uygun düşmeyen tavırlar sebebiyle onun o

⁶³ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 98.

⁶⁴ Fereç Hüdür, *Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı* (İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 2018), 209.

⁶⁵ Tek, Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar, 107-108.

⁶⁶ Köle, Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri, 137.

mertebede görülmesi ve dahi iletişim kurulmasının doğru olmadığını,⁶⁷ belirtmesi örneklerden bazılarıdır.

Zeynüddin Hâfî, tasavvufun esasının Kur'ân, sünnet ve icmâ' olmak üzere üç esasa dayandığını, âlim dahi olsa kimsenin kendi aklı doğrultusunda ilâhî hakikatleri kavramayacağı, Kur'ân'ı aklına, sünneti kalbine yardımcı bilmesi gerektiğini belirterek sûfilerin de tasavvufta nasların yolunu takip ettiklerini onların açıklamaları üzerinden sunmuştur.⁶⁸ Bu meseleye ayrı bir önem veren Zeynüddin Hâfî günlük işlerde dahi (yeme, içme vb.) Resûlullah'ın sünnetini ihya etmek gerektiğini, kişinin yaşamın her alanında nasları kendisine ölçü kılması gerektiğini belirtir.⁶⁹ Kur'ân ve sünnete böylesine önem veren, her şeyde ölçüt olarak nasları baz alan tasavvufu yaşantı, hal, davranış ve usullerde İslâmî çizgiden ayrılmayan dini bir disiplin olarak tanımakla birlikte kaynağının İslâmî bir düzlemde yer almadığını belirtmek zor olacaktır.

4. Şirke Düşüren İnanç Algısının Benimsenmesi

Hamdi Kalyoncu, sûfilerin her ne kadar Allah'ın varlığını kabul etseler de O'nu yeterli bir konumda görmediklerini fakat tabi oldukları şeyhlerin şefaathet yetkisine tam ve hoşnutluk içinde teslimiyet gösterdiklerini bildirmiş,⁷⁰ gavs denilen kimselerin Allah'a karşı eş tutuldukları sebebiyle sûfilerin şirke saptıklarını dolayısıyla tasavvuf içerisinde şirk inancının yer edindiğini bildirmiştir.⁷¹ Osman Karataş ise meseleye vahdet-i vücûd inancı doğrultusunda yaklaşmıştır. O bu teorisinin İslâm'ın tevhid ilkesine açılan bir savaş olduğunu ifade ederek tasavvufun dolaylı yoldan şirk inancının tezahürlerini yansıttığı ve yaşattığı yorumunda bulunmuştur. Ayrıca velâyet algısıyla kâmil insan anlayışının Allah'ın zat ve sıfatlarıyla donanmış yarı tanrı profili oluşturulduğunu da belirterek şirk inancının tasavvufta yer aldığını iddia etmiştir.⁷² Halil Bayraktar, Karataş ile aynı düşüncede yer alarak İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı ile en büyük şirki işlediğini,

⁶⁷ Köle, Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri, 140.

⁶⁸ Köle, Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri, 135-136.

⁶⁹ Köle, Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri, 139.

⁷⁰ Hamdi Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi Yeryüzü Tanrıları-I* (İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 2016), 93.

⁷¹ Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi Yeryüzü Tanrıları-I*, 110-111.

⁷² Karataş, Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması, 39.

Hak ile halkı aynileştirmenin ancak ruh hastalarınca uygulanacağını bildirerek eleştirisini sunmuştur.⁷³

Şimdiye kadar yapılan izahlardan tasavvufa eleştiri yöneltten günümüz yazarlarının aynı meselelerden farklı şekillerde tasavvufa yönelik eleştirileri sıraladıkları dikkatleri çekmekle birlikte yöneltilen bu iddiaların asılsız olduğu, tasavvuf müntesiplerinin usullerinde kişiyi yanlışla, şirke düşürecek bir durumun olmadığı, sûfilerin de bu konularda titiz davranmakla birlikte hiçbir zaman Allah ile aynileşme hedefi gütmedikleri, peygamberi gavs, kutub, velî gibi manevi mertebedeki kimselerden üstün görmedikleri bilinen bir gerçektir. Her ne kadar dışarıdan bakılınca bazı uygulama ve anlayışlar ters gözüke de işin niyet, hedef ve hakikati bilinince tasavvufun bütününe yönelik eleştiride bulunmak ve bütünüyle reddetmek pek mümkün gözükmez. Tasavvufa yöneltilen bu eleştirilerin reddedilmesi sunulan iddialardan daha çok temel ve dayanak bulmaktadır. Bu durum bizlere bir kez daha tasavvufa yönelik büyük bir önyargı ve haksızlığın olduğunu göstermektedir.

Abdülaziz Bayındır,⁷⁴ seneler önce meşhur bir âlimin kendisine hurafe ve şirk olmadan tasavvufun ve tarikatların varlığını sürdüremeyeceğini söylemesinden⁷⁵ yola çıkarak tasavvufun şirk dolu olduğunu bildirmiş, bu konuda ricâlu'l- gaybın her yönden Allah'a benzetildiğini ileri sürmüştür.⁷⁶ Kutup inancının Allah'tan başka hükümler bulunmadığı ve O'nun bir yardımcıya ihtiyacı olmadığını bildiren ayete⁷⁷ gavs inancının kabulünün insanoğlunu yeryüzüne halife kılan ayete⁷⁸ ters düştüğünü belirterek mutasavvıfların şirk inancının içinde yer aldıklarını ifade etmiştir.⁷⁹ Abdülaziz Bayındır, her ne kadar tasavvuf ilkelerini Kur'an'a ters görse de sûfilerin, görüşlerini âyet-i kerimeye, hadis-i şerife isnad ederek hareket ettikleri, sonraki dönemlerde -hicrî dördüncü ve beşinci asırlardan itibaren- tasavvufun bünyesine sızmış birtakım yabancı kaynakların onu etkilemeyeceği, tasavvuf görünümü altında bazı bâtil yorum ve ekollerin zuhuruyla hakiki tasavvufun

⁷³ Bayraktar, İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi, 47-48.

⁷⁴ Abdülaziz Bayındır, 1951 yılında Tortum, Erzurum'da doğmuştur. İslâm Hukuku Profesörü olan Bayındır, 2018 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden emekliliğe ayrılmıştır.

⁷⁵ Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 75.

⁷⁶ Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, 86.

⁷⁷ El-İsrâ 17/ 111

⁷⁸ en-Neml 27/62

⁷⁹ Bayındır, *Kur'an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, 91.

inceliğinin göz ardı edilmemesi gerektiği Osman Türer tarafından beyan edilen önemli bir noktadır.⁸⁰

5. Akı Pasif Kılan Din Algısı

Hamdi Kalyoncu, tasavvufun muhakemeyi rafa kaldıran bir yapıda olduğunu iddia etmiştir. Ona göre tasavvuf ehli müridin akıl ve iradesini saf dışı bırakmak için çabalamaktadır. Bu iddiasını; Şemseddin Nakşibendi'nin "*Kalpplerin Anahtarı*" adlı eserinde üst bir makama erişen şeyhlerin, kişinin ölümüne ve dirilmesine etki edecek bir şerefe nail olduğu,⁸¹ şeyhe her koşulda -İslâm'a ters düşen durumda dahi- biat etmenin gerekli olduğu açıklamasına ve Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Abdülhakim Arvâsî'nin "*Minah*" adlı eserinde bir şeyhin isteği doğrultusunda müridlerini Lat putuna dahi secde ettirebileceği⁸² izahına dayandırmıştır. Tüm bu açıklamalarına ek olarak Kalyoncu, vahyin akı öne çıkaran bir imana yönlendirmesine rağmen tasavvufta gaybden gelen bilgilerin akıl süzgecinden geçirilmeden olduğu gibi kabul edildiğini tasavvufun 'hipnotik iman' olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Hamdi Kalyonu, ifade edilen şeylerin ne kastettiğini çarpıtmakla birlikte mecazi olarak kastedilen manayı gerçek bağlamda alıp yorumlamayı tercih etmektedir. Şeyhe tabi olma, onun söylediklerine karşı gelmemek yolun başındaki müridi doğru yönlendirmek, bu yol ve şeyhe dair vesvese ve kibrin etkisiz bırakılması içindir. Bu sebeple kişi bu yolda kendisine manevi rehberlik yapacak kişiye tabi olmalı ve sözüne itaat etmeli ki ne yolda kaybolsun ne de yolda başına zarar gelsin. Rehber olacak kişi bu yollardan geçmiş, yoldaki tehlikeleri bilen kimsedir. O yüzden rehber tabi olmak akı es geçmek değildir. Ancak rehber olan şeyh yanlış yola sapıp, kişileri itikadi açıdan ters düşecek şeylere yönlendiriyorsa bu kimsenin yoluna, sözüne tabi olmamak gerekir. Şeyh konusunda tasavvuf ehli şeriatî ölçü almış ve şeyh konusunda da seçici davranmıştır. Eleştirilerdeki gibi gözü kapalı bir yola girilmemiştir.

İlhami Güler, eleştirisini aynı şekilde şeyhlere yöneltilen mutlak teslimiyete dayandırmaktadır. Ona göre insan özgür bir varlık iken kendisine sağlanan bu özgürlük

⁸⁰Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2013), 27.

⁸¹Hamdi Kalyoncu, *Sufi'nin İmanı ve Kaderi* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2020), 55.

⁸²Kalyoncu, *Sufi'nin İmanı ve Kaderi*, 58.

ve irade tarikatlar eliyle şeyhin emrine amade edilmektedir. Tasavvuf dünyevi ve uhrevi sorumlulukları insanın üzerinden sıyrarak bir teşkilattır. Ayrıca tasavvufun benimsediği kişinin kendi kabuğuna çekilip riyazet ve zikirle meşgul olmak pasifliğe, insanları kesb ve tevekkülden uzaklaştırmak da miskinlik ve acizliğe sürüklemektedir. Fakat bu İslâm'ın ön gördüğü cihad ve infaktan çok uzaktır. Bu sebeple tasavvuf İslâm'a ters düşen öğretilere ev sahipliği yapmakla birlikte kişideki düşünce, irade ve tefekkürü saf dışı bırakmaktadır.⁸³

Tasavvuf yolunda ilerlemeye çalışan lakin doğru bir usule tabi olmayan kimselerin, kesbten kaçındığı, pasiflikle ömür geçirmesi büyük bir ihtimaldir. Ancak sûfilerin büyük bir çoğunluğu ibadet ve halvet yanında sosyal hayata da karışmışlardır. Ticaretle uğraşmış, aile hayatı kurarak maddi ve manevi sorumluluk üstlenmişlerdir. Sûfilerin bu konudaki tavırları iddia edilenin aksinedir. Öte yandan tasavvuf kişinin iradesini elinden almak değil, insana bahşedilen bu iradeyi açığa çıkarıp iki cihan saadetine vesile olacak hasenatlara yöneltmek ve kulluk şuurunu kazandırmaktır.

Fereç Hüdür, tasavvuf ehlinin sorgulama ve tefekkürden beri olma gerekçelerini Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as.) kıssaları sonucuna dayandığını belirtmiştir.⁸⁴ Şeyh kabul edilen kimselere hürmet gösterildiği, şeyhlerin davranış ve isteklerinin arkasında bir dayanak olmamasına rağmen herhangi bir sorgulamanın tezahür etmediği, bu durumun Kur'an'a ters düştüğünü bildirmektedir.⁸⁵ Ona göre tasavvuf ve İslâm'ın birbiriyle paralel bir yönde yer alması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla en iyi olarak nitelendirilebilecek şeyhin İslâmiyet'e uzaklığıyla bilinebileceğini, tasavvuf ehlinin icra ettikleri faaliyet gereği İslâmî çizgide sadece bir role büründüklerini, sûfilerin sabit bir duruş sergilemeyip hangi grubun içerisinde yer alıyorsa o grubun inanç ve öğretileriyle aynı eksende yer almaya gayret ettiklerini⁸⁶ iddia etmiştir.

Fereç Hüdür'ün tasavvuf ehline karşı ithamları ve tasavvufa karşı buğz etmesi açıkça kendini göstermektedir. Böyle bir tutum sonucu objektif görüş belirtmesi elbette beklenemez. Zira tüm sûfî ve şeyhlerin tefekkürü ve akletmeyi bir kenara bırakarak

⁸³ Güler, Kur'an, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu, 10.

⁸⁴ Hüdür, Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı, 187.

⁸⁵ Hüdür, Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı, 190.

⁸⁶ Hüdür, Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı, 271.

sorgusuz ve tefekkürsüz bir inanç ve yaşamı benimsediklerini kanıtlar nitelikte bir veri yoktur.

Son olarak Halil Bayraktar, diğer günümüz yazarları gibi tasavvuf ehlinin aklın önüne hissiyatı geçirerek bir sorgulamadan uzak olduklarını,⁸⁷ Osman Karataş ise Mevlânâ'nın “*Mesnevî*” eserinde aklı pasif kılma gayesiyle dinlemeye yönlendirdiğini,-Bîşnev-Dinle-aklı çamura düşmüş bir eşek olarak nitelediğini⁸⁸ sunarak tasavvufta aklın geri plana itildiğini savunmuştur.

Tasavvuf ehlinde akıl hiçbir zaman saf dışı olmamıştır. Hissiyata verilen önem sûfilerin yaşadıkları birtakım keşf, sezgi konusunda anlam kazanmaktadır. Ayrıca Mevlânâ'nın dinle ifadesinden kastı hiçbir şekilde pasifliğe, okumamaya kapı aralamaz. Dinle ifadesi edebi olarak bir şiirinde geçer. Muhatabına yaşanan ayrılık üzüntüsünden bahsederken dinle ifadesiyle dikkatini çeker. Osman Karataş, iddiasını hiç alakası olmayan bir konuya dayandırmaya çalışmaktadır. Tasavvuf müntesiplerinin aklı pasif kılmasına yönelik bu iddia tasavvufta karşı beslenen kinin, kabul edilmeyişin ve eleştirilerin tutarsızlığını yansıtmaktadır.

B. TASAVVUFUN MENŞEİ İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

Tasavvufu gayri İslâmî bir yapıya dayandırma oryantalistlerce benimsenmiş ve hedeflenmiş bir çabadır. Oryantalistler genelde tasavvufu; Hristiyan dini, (Ignaz Goldizher, Alfred, Von Kremer, Nicholson, Theodor Nöldeke) Hind tesiri,(Nicholson, Gabriel Blochet, Pieter Dozy ve Kremer) Yeni Eflatunculuk (Nicholson ve Schimmel) gibi farklı yapılara dayandırmışlardır.⁸⁹ Ancak onların bu isnad çabası bilimsel bir zeminden uzak olmakla birlikte bir tutarlılığa da sahip değildir. Zira oryantalistler yukarıdaki izahta da görüleceği üzere daha önce tasavvufun kaynağı olarak öne sürdükleri iddialarından vazgeçerek belirli bir zaman sonra farklı menşeilere değinmişlerdir.

⁸⁷ Bayraktar, İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi, 52.

⁸⁸ Karataş, Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması, 210.

⁸⁹ Mehmet Sami Sayar, *Tasavvufta Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 24; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996), 50.

Tasavvufun kaynağı konusunda günümüz yazarlarından bazıları da oryantalistlerin izinden giderek tasavvufu İslâm'a atfetmemiş, İslâm dışı olarak görmüşlerdir. Kimisi bu iddiasını tasavvufun gayri İslâmî unsurlardan etkilendiği üzerinden kimisi doğrudan menşei üzerinden ele almıştır. Her eleştiriyi ayrı ayrı değerlendirmek ve eleştirilerin dayanak sağladığı tasavvufun nazari boyutu tez kapsam amacını aşacağından meseleyi genel olarak iddia edilen menşeler bazında değerlendirmek ve sunulan iddialara cevap vermek daha uygun olacaktır. Gerekli görüldüğü yerde detay açıklamalarda bulunulacaktır.

1. TASAVVUFA FARKLI KÜLTÜR VE DİNLERİN ETKİSİ

a. Hinduizm-Budizm Tesiri

Kutub inancına dair ortaya delil olarak sunulan bütün hadislerin gerçeklikle hiçbir ilgisinin bulunmadığını savunan ve abdal-kutub meselesini bir mitoloji ekseninde değerlendiren Hamdi Kalyoncu, bu mitolojilerin Muaviye ve tabiri caizse onun sağ kolu olan Ka'b el- Ahbar tarafından uydurulduğu, kutub inancında imameyn, evlad, ebrar, nüceba, nükeba gibi sıralanan hiyerarşik yapının Vedalar'daki yarı tanrılar sisteminden hareketle tasavvufun içerisine yerleştiğini öne sürmektedir. Ona göre kutub inancının ne Kur'an'da ne sahih rivayetlerde hiçbir dayanağı olmaması hasebiyle tasavvufun İslâmî bir temelden ziyade Hint Mistisizmine dayandığını⁹⁰ dolaylı yoldan iddia etmiştir.

Kutub inancı her ne kadar hiyerarşik bir yapı olarak gözükse de Vedalar sistemiyle eş değer görmek yanlıştır. Kutub inancındaki yanlış anlaşılma Allah'ın birtakım kullarına sağladığı ihsanı ve O'nunla kurulan kurbiyeti yanlış yorumlamaktan ve ricâlü'l-gayba yüklenen yanlış aksettirmelerden kaynaklanır. Gayb erenleri hiyerarşisinde yer alan hiçbir zümrede ilahi kudrete vakıf olma, Allah'a ortak olma gibi bir iddia ve tavır bulunmamaktadır.

Tasavvufta yer alan meseleye sûfilerin ifade ettiği görüşler, yaptıkları tanımlar, kastedilen mananın ne olduğunu anlamaya çalışma açısından yaklaşmak daha sağlıklı ve objektif bir tutumu ortaya çıkaracak, tasavvufi ilke ve uygulamaları başka bir mercie giydirme gibi

⁹⁰ Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi-Yeryüzü Tanrıları II* (İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 2016), 70.

zor ve tutarsız bir durumun içinde yer alınmayacaktır. Nitekim Kalyoncu'nun tasavvufa dair şeylere olumsuz yaklaştığı görülmektedir. Bütün hadisleri reddetmesi, hiyerarşik yapının özü itibariyle farklı olduğunu göz ardı etmesi, bir konudan mütevellit tasavvufun öz değerlerini bütün olarak yorumlaması bunu göstermektedir. Bu durum sadece Hamdi Kalyoncu ile sınırlı değildir. Zira eleştirilerini sunduğumuz tüm yazarlar, tasavvufu kabul etmemiş, İslâm'dan ayrı, sapkın bir merci kabul ederek yorum ve eleştiride bulunmuşlardır. İlerleyen açıklamalarda bu durum kendini daha açık gösterecektir. Ancak bu bilinçle ilerlemek birtakım şeylere dikkat çekmek, farkındalık kazanmak açısından mühimdir.

Hamdi Kalyoncu, Hind kaynağına başka bir delil olarak keramet meselesini ele almıştır. O, kerametın h.300lü yıllardan sonra menkıbelerin kabul görüp benimsenmesinin ardından nüşû ettiğini, Peygamber zamanında keramet inanç ve algısının bulunmadığını dile getirmiştir. Kerameti olağanüstü davranış sergileme olarak görme ve kerametın arkasında cinlerle bir bağın bulunduğu inancı, onu tasavvufun dış etkenlerden mütevellit birtakım tesirlere maruz kaldığı, Hint mistisizmin benimsendiğine yöneltmiştir.⁹¹

Hamdi Kalyoncu hiçbir şekilde keramet olgusunu kabul etmediğini, kerametın mucizeyi göz ardı ettiğini, istidrac olayından hiçbir farkı olmadığını,⁹² farklı eserlerinde kaleme alan ve bu görüşü savunan bir yazardır.⁹³ Keramet inancını kabul etmeyen, Hz. Peygamber zamanında böyle bir şeyin olmadığını benimseyen kimsenin tasavvufu İslâm dışı görmesi çok tabiidir. Kalyoncu'nun tasavvufi anlayışları objektif ve sağlam bir delile dayanmadan başka kaynağa hasrettiği dikkatleri çekmektedir. İstidrac ve kerameti aynı görmesi Müslüman ve Kâfirin amelini bir terazide eşit gördüğünü, amelde ve hikmetlerdeki önemli görülen niyet kısmını es geçtiğini göstermektedir. Öte yandan keramet olgusunun sûfiler nazarında ne şekilde anlaşıldığı da meseleye doğru bir yaklaşım için önem arz etmektedir. Sûfiler kerameti bir üstünlük, güç, kudret ve ilahi yetki olarak görmemişlerdir. Onlar Allah'ın dilediği kimseyi vesile kılmasıyla birtakım şeylerin gerçekleşmesi, bazı tasarruflarda bulunma olarak yorumlamışlardır. Keramet inancını da şeriat ile sınırlamış, şeriata aykırı olan şeylerin kabul edilmeyeceği ve dahi

⁹¹ Kalyoncu, Kerametın Ardındaki Büyük Sır, 19.

⁹² Kalyoncu, Kerametın Ardındaki Büyük Sır, 20.

⁹³ Kalyoncu, Sufi'nin İmanı ve Kaderi, 104-108.

keramet gösteren kimsenin şeriatıtan ayrılmasıyla onun gösterdiği olağanüstülüklerin de hiçbir anlamı olmadığını ifade etmişlerdir.⁹⁴

Genel olarak dikkatleri çeken bir hususu ifade etmek gerekir ki sûfiler yaptıkları amelleri, benimsedikleri inançları ve ortaya koydukları birtakım tasavvufî görüşleri kendi içlerinde bu kadar büyütmemişler ve söz konusu yapmamışlardır.⁹⁵ Onlar için önemli olan şeriata uymaktır. Şeriata tabii olup hak yolda ilerlemek keramet göstermekten daha evlâ kabul edilmiştir.

Osman Karataş, Hind tesir iddiasını Bâyezid Bistâmî üzerinden ele almıştır. Bâyezid Bistâmî'nin hocası İmam Rabbânî'nin Hintli olması sebebiyle Bistâmî Vedalar tesirinde kalmakta ve tasavvufta Hind etkisi açıkça yer almaktadır.⁹⁶

Bu konuda böyle bir eleştiri sunmak için öncelikle Rabbânî ve Hind tesirlerinin hangi tarihte kesiştiği, Rabbânî'nin Hind mistisizminden ne kadar etkilendiği ve bunu Bâyezid'e ne ölçüde aksettirdiğini ortaya koymak gerekir. Böyle bir varsayımdan yola çıkmak; bir iddia ortaya koymak ve sunmak için yetersiz ve temelsiz kalmaktadır.

Bütün İslâm tarihçileri tarafından Hallâc'ın (öl. 309/922) Karmatî mensubu olarak kabul edildiğini bildiren Galip Ayata, Hallâc'ın bazı beyitlerinden hareketle kendi ruhuyla Allah'ın ruhunun kaynaşmış bir şekilde gördüğünü,⁹⁷ bu hulûl inancının Mevlânâ (öl. 672/1273) ve Şems Tebrîzî (öl. 645/1247 [?]) gibi meşhur sûfilerde de yer aldığını belirtmiştir. Sûfilerce benimsenen bu durumun Hint Brahmanizm'inde yer alan “*Aham Brahmasmi*” (Ben Brahma'yım-Ben O'yum) ile eşdeğer olduğunu, tasavvufta hulûl inancının bariz bir şekilde yer almakla birlikte İslâmî bir unsur taşımadığını, Hinduizm'in etkili olduğunu dile getirmektedir.⁹⁸

Tasavvuf ve İslâm'da hiçbir sûfî hulûl inancını benimsemişini beyan etmemiştir. Hulûl yaftası daha çok fenâ anlayışı sebebiyle olmuştur. Bu konuda Karataş, hulûl inancının

⁹⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Muhammed Coşkun, 2/56.

⁹⁵ Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/265-268.

⁹⁶ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 47.

⁹⁷ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 118.

⁹⁸ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 120.

Hallâc'ın ortaya koyduğu fenafillah ile olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Tasavvufta kastedilen fenâ anlayışı kişinin bütün beşerî sıfatlarından arınıp sadece Hakk'ın huzurunda bir tek O'nun varlığını bilmek olarak yorumlanmıştır. Bu yöndeki mananın doğruluğu sûfilerin yaşadıkları birtakım manevi hallerden ve fenâ anlayışına dair sunulan tanımlarından çıkarılmaktadır ki örneklerden önceki bölümlerde bahsedilmiştir. Mutasavvıflar hiçbir zaman Allah'ın sıfatlarına bürünüp bir bedende onunla birleşmeyi kastetmemişler ve böyle bir şeyi de amaçlamamışlardır.

Aynı zamanda Osman Karataş, fenâ anlayışı yanında bekâ anlayışının oluşumunda da Hint Mistik unsurların -Nirvana-etkisi olduğunu, Hallâc ve birçok sûfinin Hindistan ile sürekli etkileşim halinde olduklarını belirterek tasavvufun İslâm'a Hint mistisizminden girdiğini izah etmeye çalışmıştır. Allah'ın zatından başka hiçbir şeyin baki kalmayacağı ayetini¹⁰⁰ gerekçe göstererek sûfilerin bekâ ve fenâ anlayışlarının İslâm açısından bir izahatı olmayacağını ima yoluyla belirttiği anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Tasavvufta kastedilen bekâ anlayışı Budizm ve Hinduizm'de yer almamaktadır. Bekâ anlayışı daha çok Budizm nirvanasıyla karıştırılmaktadır. Nirvana ve bekâ anlayışı aynı ekseninde yer alamayacak kadar farklıdır. Nirvanada fenâyâ ulaşmak esas gayedir. Ancak bekâ anlayışı yaşanan birtakım manevi kurbiyette sadece Allah ile hemhal olup dış çevreden kendisini soyutladıktan sonra kulun tekrar yaşama dönmesi, dış çevreye karşı algılarını açmasıdır. Sûfilere göre fenâ halinin sürekli olması durumunda kişi mükellefiyeti yerine getiremeyecek -ibadetleri eda etme- hem dünyevi hem uhrevi işlerin dengesi bozulacaktır.¹⁰² Bu yüzden tasavvuf ehli tarafından olması gereken fenâdan sonra bekâda kalmaktır. İki kesim arasında farkın olduğu müsteşrikler tarafından da ortaya koyulmuştur. Ritter, fenâ ve nirvana arasında bir benzerliğin bulunmadığını, Nicholson, nirvananın olumsuz bir anlayış ifade ettiğini, fenâ halinin daima bekâ haliyle ele alındığını bildirmiştir.¹⁰³

⁹⁹ Karataş, Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması, 71.

¹⁰⁰ el-Kasas28/88.

¹⁰¹ Karataş, Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması, 86.

¹⁰² Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 1995), 12/333-335.

¹⁰³ Kara, "Fenâ", 12/333-335.

Ayrıca Karataş'ın Allah'ın baki kalacağı ayetiyle sûfî anlayışı tenkit etmesi meseleyi yanlış yorumladığını ve algıladığını göstermektedir. Zira sûfîlerin bekâdan kastettikleri ebedi olarak var olmak değildir. Yukarıdaki açıklamalarımızdan da böyle olmadığı aşîkardır. Fenâ-bekâ tasnif ve tarifini yapan ilk sûfî Ebû Saîd el-Harrâz'ın (öl. 277/890 [?]) fenâyı kulun kulluğunu görmekten fânî olması, bekâyı ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâkî olması şeklindeki tanımını da bu görüşümüzü desteklemektedir.

Osman Karataş, Hallâc'ın fenafillah anlayışını tasavvufa sokmakla birlikte Hindistan'da yoga, meditasyon, sihirbazlık gibi şeyler öğrendiğini öne sürerek benimsenen bu manevi eğitim ve huzurun Hind meditasyonuna dayandığını iddia etmiştir.¹⁰⁴

Hallâc'ın Hind yogasını öğrenip bu doğrultuda ilerlemesini savunmak olayı başka bir boyuta taşıyacaktı. Hallâc'ın nefsi terbiye etme ve manevî aleme yönelme yahut yaşadığı birtakım cezbe halleri İslâmî olma özünü kaybetmekle birlikte tasavvufa da bir yer açmayacaktır. Bu iddiayı öne süren kimselerin zaman ve mekân açısından bunu doğrulaması gerekir ki Patanjali'nin¹⁰⁵ yoga düsturunun tasavvuf ehlinin yaşadığı çağdan sonra ortaya çıkması¹⁰⁶ sebebiyle ihtimal dışıdır. Sonradan ortaya çıkan bir şeyin önceden var olan bir şeyi etkilemesi mümkün olmadığından¹⁰⁷ tasavvuftaki bu algının Hind yahut Budizm aslına dayandırılması gerçekte bağdaşmaz. Yaşanan birtakım halleri sağlam bir delil olmadan başka bir kaynağa yönlendirmeye çalışmakta bir araştırmacı için etik değildir.

Mehmet Erol'a göre her ne kadar tasavvuf adına İslâmî bir çerçeve çizilme gayretinde bulunulsa da o, nefsi ağır şartlar altında bırakmak olarak kabul ettiği zühd uygulamasının kaynağının Brahmanizm ve Budizm dininden olduğunu ifade ederek tasavvufta böylesine yer edinen yaşam biçiminin İslâmî olmadığını¹⁰⁸ dile getirmiştir.

Budizm'de benimsenen zühd hayatı aslında İslâm'da reddedilen ruhbanlıktır. Çünkü Budizm'de benimsenen zühd ruhbanlığı dünyadan tamamen el etek çekmek, bir tapınağa

¹⁰⁴ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 71.

¹⁰⁵ Patanjali, *Yoga Sutraları* adı verilen yogayı anlatan en eski kitabın yazarıdır.

¹⁰⁶ Mahir İz, *Tasavvuf* (İstanbul: Rahle Yayınları, 1969), 86.

¹⁰⁷ Sayar, *Tasavvufa Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları*, 113.

¹⁰⁸ Erol, *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*, 49.

kapanmak, hiç evlenmemek mahiyetini içermektedir.¹⁰⁹ İslâm dini ruhbanlığı kesinlikle kabul etmez. Aynı şekilde tasavvuf ehli de ruhbanlığı kabul etmemiştir. Onların zühd algısı evlenmeye, ticaretle uğraşmaya, sosyal yaşamda var olmaya engel değildir. Zühd daha çok dünya malına ve metâna meyletmeme, ebedi saadet yurdu olan ahireti unutmadan ona göre yaşama gayretinin adıdır. Akıllara evlilikten ve sosyal hayattan kendilerini soyutlayan bazı sûfî kesimin mevcut olduğu gelebilir. Bu cüz'î kesim, karşısındaki kişinin hakkına girmekten, nefsin hevasını alt edememe gibi kaygılardan hareketle bu yolu benimsemişlerdir. Kendileri bu şekilde olsalar da aksini savunmuş, İslâm'ın öngördüğü tavrın efdal olduğunu her seferinde dile getirmişlerdir. (Evlilik bahsinde bu konuya değinilecektir) Budist rahipler gibi ruhbanlığı savunmamışlardır. Öte yandan bu kesim cüz'î bir boyutta olmakla birlikte sûfî kesimin geneli izah ettiğimiz zühd anlayışı içerisinde hareket etmiştir. Tasavvufu benimseyen zühd hayatının örneklerinin Hz. Peygamber ve ashabında bizatihi mevcut olduğu önceki bölümlerde net bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca zühd meselesini tasavvufun ifade ettiği şekilde değerlendirecek olursak bu tavrı Hz. Peygamber'den önce yaşamış diğer Peygamberlerin zamanına kadar götürmek mümkündür.

Tasavvufun teşekkül ettiği kaynakları daha geniş şekilde ele alan Halil Bayraktar, kendi iddia ve eleştirilerine destek olması hasebiyle bu bölümde konuya dair oryantalistlerin görüşlerini sunarak; Von Kramer'in tasavvuf ve vahdet-i vücud düşüncesini Hallâc'ın etkisiyle ortaya çıkan bir düşünce akımı görmekle beraber tasavvufu Hind mistisizm kökenine dayandırıldığını, Max Horten'in tasavvufun kaynağını Hind vedalar felsefesine bağladığını,¹¹⁰ Nicholson'ın Bâyezid Bistâmî'nin fenâfillah' anlayışının Tanrı ile özde bir olmak için kendi benliğinde kaybolma olarak tarif edilebileceği ve bu düşüncenin kesinlikle Nirvana anlayışından elde edildiğini belirtmiştir.¹¹¹

Nitekim Bayraktar'ın bu izahları daha önce de belirttiğimiz gibi günümüz tasavvuf eleştirmenlerinin, oryantalistlerin izinden giderek yanlış bir tutum sergilediklerini, tasavvuf nazarından meseleyi ele almanın es geçildiğini göstermektedir.

¹⁰⁹ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 132.

¹¹⁰ Bayraktar, *İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi*, 37-38.

¹¹¹ Bayraktar, *İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi*, 38-39.

Bayraktar'ın dayanak olarak ifade ettiği fenafillah, nirvana anlayışının Hinduizm'e dayandırılmasının yanlışlığını sunmuştuk. Vahdet-i vücûd meselesine gelince yazar tarafından Hind kaynaklı olduğuna dair kesin bir delil sunulmamıştır. Ayrıca bu nazariyeyi Yunan felsefesine atfedenlerin olması da Hind köken iddiasını şüpheli kılmaktadır.

Gavsı imanının gelişim seyrini ele alan Hamdi Kalyoncu'nun, şeyh-mürîd ilişkisi bağlamında oluşturulan bu hiyerarşik yapının daha öncesinde Hristiyan ve Budist tarikatlarda da var olduğunu belirtmesine¹¹² ek olarak Galip Ayata, tasavvufun Budizm'in izlerini taşıdığına müzik ve ilahi sekrin Budizm'den geçtiğini iddia etmekle delil getirmeye çalışmıştır.¹¹³ Şeyh ve mürîd ilişkisi konusunda yeteri kadar izahlarda bulunarak bu ilişki bağlamını herhangi bir kaynağa isnad etmenin doğru olmadığını bir kez daha izah etmekle birlikte müzik ve ilahi sekrin de Budizm'den alındığı varsayımının yanlış olduğu kanaatindeyiz. Tasavvuf gibi çeşitli farklı ve çok yönlü olan bir ilmi tek bir kaynağa dayandırmak, temelsiz argümanlarla birtakım benzerlik ve uygulamayı bir kaynağa hasretmek hangi bilimselliğe dayanır? Ayrıca bu ikili yahut daha fazla kişiden oluşan hiyerarşik yapılar birçok dinde, kültürde kendini göstermektedir. Böyle bir hiyerarşiyi Hind ve Budist bir menşeiye hasretmenin mantıklı bir yanı yoktur.

Tasavvuf öğretileri ve Budizm ilkeleri arasında birtakım benzerliklerin olduğu göz ardı edilemez. Bu iki yapı arasındaki benzerlikleri büyük bir olasılıkla ilk ortaya koyan Hârizm doğumlu Ebu Reyhan el- Birûnî'dir.¹¹⁴ Birûnî (öl. 453/1061 [?]) bu benzerlikleri; İttihad, hulûl-tenâsüh-, marifet, Patanjali-halvet, vedantasara mektebi, nirvana gibi anlayışlar olarak belirlemiştir.¹¹⁵ Ancak bilinen odur ki İslâm dünyasının Hindistan ile ticari ve fikri etkileşimleri çok geç başlamış, tasavvuf bu etkileşimden önce çoktan temellerini atıp neşvü nema bulmuştur.¹¹⁶ Bu sebeple aradaki tesir ve benzeşimlerin kaynağını, hangi yapının kimden neyi aldığına tespiti çok güçtür. Bu tesirlerin herhangi bir etkileşim olmadan da yapıların kendisinde zuhur ettiği, fitrattan gelen ortak bir anlayış olması da muhtemeldir. Arada benzerlik olsa da tasavvuf menşeiini Budizm-Hinduizm'e

¹¹² Kalyoncu, *Sufi'nin İmanı ve Kaderi*, 125.

¹¹³ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 174.

¹¹⁴ İz, *Tasavvuf*, 86.

¹¹⁵ Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, 30-34.

¹¹⁶ İz, *Tasavvuf*, 87. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 51.

dayandırmanın doğru olmadığı bir kez daha ortadadır. Bu sebeple her benzerliği bir kaynağa dayandırmak özellikle kesin bir delil, veri yokken iddia etmek bilimsel olarak bir değer taşımaz. Son olarak belirtmeliyiz ki oryantalistlerden Horten ve Martino Mario Moreno tasavvufun Hind menşesine dayanmadığını delillerle ispat etmiştir.¹¹⁷

b. Hristiyanlığın Etkisi

Günümüz yazarlarından bazı bilinen isimler tasavvufun çeşitli nedenlerle Hristiyan dininden var olup geliştiğini iddia etmektedir.

İlk olarak tasavvuf denilen bir yapıya uygun olarak yaşanmadığından yakınan Abdülaziz Bayındır, işler zorlaştığında kabirdeki ölülerden yardım istenilme (tevessül) hadisinin Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından ölülerden ibret almak şeklinde yorumlansa da tasavvuf mensuplarınca bu hadisin tevessül olarak itibar gördüğünü ileri sürmüştür.¹¹⁸ Bayındır, tasavvuf ehlinin büyük bir önem verdiği bu inancın naslarda yer almaması sebebiyle kabul edilemeyeceğini, birtakım şeyh, gavs denilen kişilerden yardım istenmesinin Hristiyanların Hz. İsa'dan yardım istemesiyle aynı şey olduğunu bu sebeple tasavvufun gayri İslâmî unsurları barındırdığını savunmuştur.¹¹⁹

Sâlih ameller yahut salih kimseleri vesile edinerek Allah'a kurbiyet sağlama, O'ndan dilekte bulunma¹²⁰ anlamındaki tevessül farklı çeşitleri olsa da tartışmalara neden olan boyutu; ölen bir kimseyi vesile kılmaktır. Sûfiler tevessülün gerçekleşmesini Allah'ın iradesi doğrultusunda gördükleri için vesile olacak kimselerin ölü yahut diri olmasıyla ilgilenmezler. Ölüyü vesile kılma ashab zamanında da görülmemiş, Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in vefat etmiş olması sebebiyle amcası Abbas'a tevessül etmiştir. Ancak her şeye rağmen Hz. Peygamber'in, velîlerin ve sâlih kulların hayatta yaşarken yahut vefatlarından sonra vesile kılmanın şirk olarak kabul edilmemesi gerektiği de bildirilmiştir. Çünkü İslâm'da yer almayan şey; Allah'tan başkasına yönelerek dua istemektir ki ölü olan kimselerden dua istemek, yardım dilenmek Hristiyanlık âdetidir.¹²¹

¹¹⁷Mehmet Bayrakdar, "Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi", *Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Seha Neşriyat Yayınları, 1991), 96.

¹¹⁸ Bayındır, *Kur'ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*, 15.

¹¹⁹ Bayındır, *Kur'ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*, 17. Abdülaziz Bayındır, *Kur'ân Işığında Aracılık ve Şirk* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 172.

¹²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2012), 6-8.

¹²¹ Yavuz, "Tevessül", 6-8.

Teveessülün caizliğini ortadan kaldıran durum; Allah’tan başkasından medet umarak o şeye karşı duada bulunmak, vesile gördüğü kimselere ilahlık atfetmektir.¹²² Aradaki ince çizgiyi anlamak ve korumak her Müslüman için gereken bir şuurdur. Sûfilerin teveessülden kastı Allah katında kıymetli olan kimselerin dua etmelerini istemek, onların dualarında yer almaktır. Ancak şirk boyutuna kaçan nokta şeyh-gavs denilen kimselere aşırı tazim göstererek, onların eliyle bir şeylerin gerçekleştiğini düşünmektir. Bu algı yanlış olmakla birlikte sûfî kesim içerisinde bu yanlışla düşmüş kimseler olabilir. Hiçbir şekilde böyle kimselerin yer almadığını iddia etmek doğru değildir. İddia edilen teveessül anlayışı Hristiyanlık âdetinde bulunan anlayışa karşılık geliyorsa kaynağının o olduğu doğrudur; fakat bu görüşe sahip olan sûfilerin açıkça ortaya konması ve ne derecede bu anlayıştan etkilendiklerini sağlam delillerle sunmak gerekir. Ancak belirli bir kesimin yanlışlığını yahut bir görüş üzerinden böyle ithamların olması yakışı kalmamaktadır.

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak bu konudaki eleştirilerini sürdürmeye devam eden Bayındır’a göre inkültürasyon¹²³ çabasının Müslüman cemaat ve tarikatlar içerisinde de uygulandığını, bu çabanın en güzel ve en aşikâr Said Nursi’de (1878-1960) görüldüğüne dikkat çekmektedir.

Said Nursî’nin “Risale-i Nur” eserinin tabiri caizse sesini duyurabilmesi, geniş kitlelere ulaşması için şakirtlerin yumuşak ve anlayışlı bir tutum içerisinde bulunmaları gerektiği, İmam Rabbânî’nin (öl. 1034/1624) “*Bid’at olan yerlere girmeyiniz*” sözünden hareketle talebelerini Cuma namazına ve cemaatlara iştirak etmemeleri ve iştirak edenleri de bir tenkite tabi tutmamaları konusunda uyardığı örneğinden yola çıkan Bayındır, Said Nursi’nin Nurcuları kendi mescitlerini oluşturmaya yönlendirdiğini ifade etmiştir. Bu sebeple tarikatların Hristiyan inkültürasyon gayesinden etkilendiğini vurgulamıştır.¹²⁴

Kendi düşüncelerini yayma, toplumda egemen bir faaliyet oluşturma durumu birçok farklı ekolde, dini inançta kendini göstermektedir. Kişinin doğru bildiği yoldan ayrılmamak ve hak olarak benimsedikleri şeyler konusunda insanları da bilinçlendirme

¹²² Yavuz, “Teveessül”, 6-8.

¹²³ Inkültürasyon: Hristiyan yaşam ve inanç öğretilerinin Hristiyan olmayan toplumlara yayılmasını sağlamak ve İncil’in öğretilerinin başka milletlerin dinine, yaşamına uyum sağlatılması sürecidir.

Bayındır, *Kur’ân Işığında Aracılık ve Şirk*, 229.

¹²⁴ Bayındır, *Kur’ân Işığında Aracılık ve Şirk*, 230.

gayesi var olan bir durumdur. Bu sebeple herhangi bir öğretinin yayılmak istenmesi, kendi görüşlerine taraftar kazandırılmak istemesi Hristiyanlıkla özdeşleştirilmemelidir. Özellikle tasavvuf içerisinde bir grubun öne çıktığı konu üzerinden tüm tasavvuf tarihini yok saymak yapılan bir genelleme yanlıştır.

Tasavvufun en önemli meselelerinden olan Nûr-ı Muhammedî inancından yola çıkan günümüz yazarlarından Hamdi Kalyoncu, bu anlayışın Yunan felsefesinde logos, Hristiyanlıkta “İsa”, akl-ı evvel” inancına karşılık geldiğini, iki inanç düşüncesi arasında şaşırtıcı derecede benzerlik bulunduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Yuhanna konsillerinde yer aldığını dile getirdiği “*Her şey onun aracılığıyla onun için yaratılmıştır.*” sözü ile Peygamber olmasaydı kâinatın yaratılmayacağını bildiren Levlâke hadisi arasında bir benzerlik olduğunu öne sürerek eleştirisini sunmuştur.¹²⁵ Bu inanç doğrultusunda tasavvuf ehli, Katoliklerin Hz. İsa’ya yükledikleri Tanrı olma rolünü Hakikât-i Muhammediyye anlayışıyla Hz. Peygamber’e yüklemektedirler. Bu anlayış hakikat madalyasının ön ve arka yüzünü yansıtan, bir yönünde Allah bir yönünde Hz. Muhammed olduğu inancı sebebiyle Tanrı İsa anlayışıyla benzerlik addettiğini ifade etmiştir. Böylece tasavvufun genel anlamda dış tesirlerin etkisinde, özelde Hristiyanlık dininin etkisinde kaldığı savunulmuştur. Kalyoncu’nun bu düşüncesine ek olarak Abdülaziz Bayındır, Hakikât-ı Muhammediyye inancının Katoliklerin nazarındaki Hz. İsa algısını çağrıştırdığını öne sürmüştür.¹²⁶

Hz. Peygamber için söylendiği ifade edilen “*Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım*” hadisi sağlam bir delile dayanmamakla birlikte mana açısından doğru kabul edilmektedir. Bu sözü Hristiyanların Hz. İsa’ya yüklediği misyon nazarında algılamamak gerekir. Onlar Hz. İsa’yı bir Rab kabul ederken Müslümanlar açısından Hz. Muhammed’e böyle bir yakıştırma asla yapılmamış hatta düşünülmemiştir. Hz. Muhammed için atfedilen bu sözü, onun Allah’ı tanıtmada, anlatmada, insanlara doğru yolu göstermede en büyük delil ve rehber olma konumunda bulunması ve karakterinde taşıdığı o güzel nitelikler sebebiyle bir övme, gurur duyma şeklinde yorumlamak gerekir.

¹²⁵ Kalyoncu, *Kerametın Ardındaki Büyük Sır*, 29.

¹²⁶ Bayındır, *Kur’ân Işığında Aracılık ve Şirk*, 147.

Semâvî dinler arasında birtakım benzerliklerin olması özellikle İslâm açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Zira o kendinden önceki dinleri, ihtiva eden ve doğrulayan bir yapıya sahiptir.¹²⁷ Ancak her ne kadar benzer sözler, tavırlar olsa da amaç ve bunun doğrultusunda gidilen yol farklıdır. Bu sebeple aradaki benzerliği bir kökene hasretmek sağlam bir iddia olmayacaktır.

Galip Ayata, sûfilerin nefsi aradan kaldırıp Allah'a ulaşma gayesini bir hulûl ve ittihad inancı olarak kabul etmiş, bu inancın Hristiyanlıktaki Denys'ten tasavvufa geçtiğine değinmiştir. Tasavvufun Hristiyanlık etkisinde kalmakla birlikte hicrî dördüncü asırdan itibaren farklı kültür ve dinlerden etkilendiğini de ifade etmiştir.¹²⁸

İslâm ve tasavvufta hulûl inancının yer almadığını, gayenin bizatihi Allah ile bir olmak, O'na vücûden karışmak olmadığı, nefsin kötü vasıflarından arınıp, ilahi huzurda sadece Hakk'ı bilmek olduğu belirtilmekle birlikte böyle bir görüşün yanlışlığı da daha önceki açıklamalarla ortaya konmuştur. Ayrıca böyle bir algının günümüz yazarları tarafından Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık gibi farklı dinlerin kaynak olarak gösterilmesi, sunulan iddiaların tutarsızlığını ve hangi kaynağa dayandığının tam olarak temellendirilemediğini de göstermektedir.

Tasavvufun Hristiyanlıktan esinlendiği anlayışına destek çıkan bir diğer isim Osman Karataş, ilk tekkenin Müslüman ve Hristiyan kesimin iç içe yaşadığı Şam bölgesinde kurulmasına ve birçok yönden benzerlik gösterdiğini vurgulamakla birlikte aslında bir lokma bir hırka anlayışının da Hristiyan keşişlerden alındığını,¹²⁹ zühd algısının da Hristiyanlıktan geçme bir olgu olduğuna dikkatleri çekerek tasavvuf üzerindeki gayri İslâmî etkinin varlığını savunmuştur.¹³⁰

Hristiyan rahiplerinden önce Hz. Peygamber'in sûf giydiğine dair birtakım rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber'in yolundan ilerleyen ashab için sûf giymek daha manidar olmuştur. Artık onlar için sûf zenginliğe karşı tevazu ve kanaatkarlığın, kibir ve dünya sevgisine karşı alçak gönüllülük ve dünyaya meylin sınırını ifade etmekteydi. Özellikle

¹²⁷ Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 82.

¹²⁸ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 174.

¹²⁹ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 26.

¹³⁰ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 62.

Müslümanların zenginleşerek rahat bir dönem yaşadığı hicrî ikinci asırda zühd ve zühdün simgesi haline gelen sûf çok daha ince bir anlama işaret etmekteydi.¹³¹ Bu konuda Von Kremer, Goldizher, Nicholson gibi oryantalistler dahi sûf giyinme adetinin Hristiyanlığa atfedilecek kadar önemli bir olgu olarak görmemişlerdir.¹³²

Zühd konusunda Hristiyan rahiplerle bir benzerlik dile getirilse de zühd yaşamının Hz. Peygamber hayatında neşvünema bulduğu, onun tokluk yerine açlığı, zenginlik yerine fakirlik ve kanaati tercih ettiği, münzevi bir hayat yaşadığı ve ashabının da onun yolundan gittiği aşikâr olmakla birlikte Kur'ân'ı Kerim'in içerdiği mesajlarda kanaat sahibi olmak gerektiği, dünya hayatı ve malın insanoğlu için boş bir metaından başka hiçbir şey olmadığı¹³³ bildirilmektedir. İslâm, her konuda olması gereken mutedil bir tavır ortaya koymuş ve muhataplarını bu konuda bilgilendirmiştir. Bu sebeple kaynağının bir kolunu Kur'ân'dan alan tasavvufu İslâm kaynağına rücu ettirmek ve amelî konularda hiçbir dış kaynağa ihtiyaç duymayacak şekilde Kur'ân'dan beslendiğini algılamak gerekir. Bu durum tasavvufun doğal olarak ilerleyen zamanlarda belirli kültür ve dinlerden kendi bünyesine malzeme toplamadığı anlamına gelmez. Ancak bu etkileşim İslâmiyet'in gelişip köklerini sağlamlaştırdığı sonraki dönemlerde olmuştur.¹³⁴

Zahid kimselerle manastır rahipleri arasındaki benzerliğin Hristiyan menşesine addedilmesini doğru bulmayan Selçuk Eraydın, Cahiliye döneminde Araplar ile Yahudi ve Hristiyanların birlikte yaşamasına rağmen Arap kavminin Budist bir inanca sahip olduğuna, Arapların İslâmiyet'i benimsedikten sonra İslâm'dan beslenen, gelişen tasavvufun, harici unsurlara dayandırılmaya çalışılan tutarsızlığa dikkat çekmiştir.¹³⁵ Hristiyanlıkta benimsenen manastır hayatı ile İslâm'da benimsenen zühd hayatı arasında bir irtibat kurulması Adalbert Merx, (öl. 1909) Arent J. Wensinck, (öl. 1939) Tor Andrea, (öl. 1947) Margaret Smith (öl. 1970) gibi oryantalist yazarlar tarafından sağlanmıştır.¹³⁶ Ancak zamanla bu iddiadan vazgeçilip tasavvuf İslâm'a hasredilmiştir. Oryantalistlerin bu tutumundan hareketle tasavvufu Yunan, Hind mistisizmi, İran kültürü, Yahudilik,

¹³¹ Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme” 1 (2016), 33.

¹³² Ceylân, *Târihi, Sosyal, Siyâsî ve Dinî Açısından Tasavvuf ve Tarikat Anlayışı*, 44.

¹³³ el-Hâdîd 57/20.

¹³⁴ Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, 50.

¹³⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 58.

¹³⁶ Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfi Ekopolitiği*, 81.

Hristiyanlık dini vb. unsurlara dayandırmamak ve İslâm'ın köklü bir geçmişe sahip olması sebebiyle de tasavvuf aleyhine dayandırılan iddiaların asılsız olduğu Mustafa Altunkaya tarafından izah edilmektedir¹³⁷ ki kanaatimizce haklı bir beyandır.

Rahipler ile zahidler arasında benzerlik olduğu kadar farklı görüş ve yaşayış tarzlarının olduğu da aşikardır. Birtakım rahiplerin hayvan gibi el ve ayakları üstünde yürümeyi tercih etmesi, İslâm'ın öngördüğü temizlikten ve bakımdan kaçınmaları, kadınları günahkâr bir varlık olarak nitelendirerek onlardan tabiri caizse cüzzamlı gibi kaçmaları bu konuda önemli misallerdendir.¹³⁸ Eğer benzerlikten hareket edilerek bir noktaya varılmaya çalışılıyorsa, taban tabana zıt farklılıklar hangi bağlamda değerlendirilmelidir?

Görüldüğü gibi tasavvufun Hristiyan dinine nispet edilmesi tevessül, hulûl, velayet, Hakikât-i Muhammediyye gibi tasavvufun nazari boyutunu içeren birtakım meselelerdeki benzerliklere dayandırılmıştır. Ancak konunun kapsam amacını aşmamak adına nazari boyuta bu çalışmamızda değinmedik. Fakat tasavvuf algısında yeşertilen fikir, davranış ve usullerin amaç ve gayesini İslâmî çizgiden ayrılmadığı, fenâ inancında herhangi bir söz ve amelle Allah ile vücûden bir olmanın kastedilmediği birçok klasik eserde ifade edilmektedir.¹³⁹ Hakikât-ı Muhammediyye ve velâyet anlayışı da aynı şekildedir. Ne Hz. Muhammed'e tanrı vasfı yüklenir, ne de velîlere put nazarıyla bakılır. İddiaya dayandırılan benzerliklerin yüzeysel olması, bir örnekten genelleme yanlısına düşülmesi de Hristiyan menşei fikrini oldukça zayıflatmaktadır ki Andrea,¹⁴⁰ Nicholson gibi oryantalist yazarlar yaptıkları çalışma sonrası tasavvufun İslâm kaynaklı olduğunu bildirmiştir. İslâm ve Hristiyanlık dininin semavi olması arada birtakım benzerliklerin bulunmasını tabii kılmaktadır.

¹³⁷ Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 82.

¹³⁸ Muhittin Uysal, "Dünyayı Yeren Asılsız Haberler, Tasavvuf ve İslâm", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2001), 93.

¹³⁹ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 265-266.

¹⁴⁰ Bayrakdar, "*Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi*", 93; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 25.

c. Şaman Dini Etkisi

Galip Ayata, tasavvufta yer alan velîler ile Türk şamanlarının kılıktan kılığa girme, iyileri koruma, hastaları iyileştirme, ateşte yanmama, göğe yükselme gibi birtakım olağanüstü hallere sahip olma konusunda benzerlikler gösterdiğini dile getirmiştir.¹⁴¹ Ona göre bu benzerlik aslında İslâmiyet öncesi şamanların, İslâmiyet'in kabulüyle bir isim tebdiline giderek velî adı altında nitelenmesinden ibarettir.¹⁴² Ayrıca günümüz Türkiye'sinde de Mevlevî ve Rifaî tarikatları başta olmak üzere bazı tarikat yapılarında da bu inanç ve algının devam etmesi,¹⁴³ Şems-i Tebrîzî'ye nispet edilen ceset ve mezarın bulunmayıp vefat etmediği inancı, altı yaşından itibaren Allah'tan aldığı bilgileri/vahyi Mevlânâ'ya naklettiği düşüncesi, Şamanizm'e bir delil teşkil etmektedir.¹⁴⁴ Bu sebeple tasavvuf eski Türk kültür ve inancını benimseyip İslâmî bir teşekküle dayanmamaktadır.

Tasavvuftaki keramet ve velî algısı Şamanizm algısıyla benzerlik gösterse de bu iki dini yapı aynı merciye addedilemeyecek kadar bünyelerinde farklılık içermektedir. Tasavvuf temelde her zaman asli kaynak olarak Kur'ân ve sünnete tabiyken Şamanizm belirli kaynak ve normlar ekseninde ilerlemez.¹⁴⁵ Tasavvuf dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki yönlü bir amaca sahipken Şamanizm'de kesin bir ahiret inancından bahsedilemez. Tasavvufun benimsediği gaye sûfî açısından çok daha ulvî -ihlâs, takvâ, mârifet vb. mertebelere ulaştırmak- iken Şamanizm'de amaç şamanlık için gereken donanımı sağlamaktır. Salıklar, müşid olup doğru yolu göstermek; naslara bağlı olmak, emir ve yasaklara riayet etmek, hak yol üzerine olmak gibi kaidelerle şartlanırken Şamanizm'de herhangi uyulması gereken kural, şamanlığın hakikatini ölçecek bir ölçüt yer almamaktadır.¹⁴⁶ Tasavvufta müridin girdiği seyr u sülûk inancını nihayete erdirmesi kendi isteği doğrultusunda gerçekleşirken, irade söz konusuysa bir şamanın sadece seçilmesi bu yol için yeterli ve geri çevrilemez bir makamdır. Tasavvufta kalbin nefsanî arzulardan, nefsin kötü düşüncelerden arındırılması, akletme, düşünme hasletlerinden kopmama, seyr u sülûk ile mâsivâdan arınma gibi amaçlar ve yöntemler mevcutken

¹⁴¹ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 164.

¹⁴² Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 164.

¹⁴³ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 164-165.

¹⁴⁴ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 165.

¹⁴⁵ Emin Uykun, *Mukayeseli Bir Yaklaşımla Tasavvuf ve Şamanizm'de Eğitim* (Bartın: Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 62.

¹⁴⁶ Emin Uykun, *Mukayeseli Bir Yaklaşımla Tasavvuf ve Şamanizm'de Eğitim*, 64.

şamanlar için durum çok daha farklıdır. Onlar arınmayı manevi olarak değil kendilerine üstünlük atfedilerek toplumdan ayrışma, akıl yerine meczup bir şekilde ve sürekli baygın halde ruhlarla iletişim kurma, belirli bir amaç ve norm doğrultusunda eğitim yapısından uzak olmayı benimsemişlerdir.¹⁴⁷ Son olarak belirtmek gerekir ki tasavvuftaki mürşid ve müritlik için herhangi bir soya dayanma, saltanat sistemi yokken Şamanizm’de şamanlık soya dayanmakta, tasavvufta erişilen ve ilerlenen mertebeler sonucunda mârifet, cem, fenâ, vecd gibi birtakım manevi makamlara ulaşılırken şamanların daha çok şifacılık, sihir, seyahat gibi sonuçlara haiz oldukları söylenmektedir.¹⁴⁸

Tasavvufu aradaki birtakım görüş ve yöntemden dolayı Şamanizm’e hasretmek doğru kabul edilse de tasavvufun Şamanizm’den bu yönlü farklılık içermesi, bambaşka bir boyuta evrilmesi, Şamanizm’den aldığı temeldeki değerlerini koruyamaması nasıl izah edilmelidir? Her dinde din adamlarını üstün görme, onları sıradan halka göre farklı bir mevkide değerlendirme, dualarına nail olma, aracı olması için çabalama, Tanrı adamı görme gibi benzer durumlar insanlık tarihinden itibaren çeşitli dinlerde, ekollerde yer alan bir düşünsel olgudur.

Galip Ayata, tüm bu iddialarına ek olarak Yesevîlik kültürünün Şamanizm’den etkilendiğini, Yesevîlerin dinlerinin yüzeysel ve şekilcilikten ibaret olduklarını iddia etmiştir. Tasavvufun kökenlerinin Türk-Şamanizm ve Hint aslına dayandığı görüşü oryantalistlerden Marx Horten ve Richard Hartman gibi müsteşriklere dayanmaktadır. Onlar bu görüşlerine delil olarak birçok sûfinin (Şakîk Belhî, İbrahim Edhem, Bistâmî vb.) Arap kökenine mensup olmadığını sunmuş, Hacı Bektâş-ı Velî, Hacı Bayram Velî, Celâleddîn Rûmî, Hoca Yesevî gibi önemli Türkmen sûfileri vesilesiyle İslâm tasavvufunun yayıldığını belirtmişlerdir.¹⁴⁹ Türkistan sûfilerinin önem ve kıymeti inkâr edilemeyecek bir boyuttadır. Zira Mâverâünnehir’in İslâm ile şereflenmesi beraberinde tasavvufun Türkistan’da yaygınlaşmasını sağlamıştır. Türkler bu sayede tasavvufa, şeyhe büyük önem vermekle birlikte kendi içlerinden de önemli kimseler -Ali Ebû Hâris, Aynülkudât el-Hemedânî, Muhammed Hammûye ve Ahmed el-Gazzâlî gibi önemli

¹⁴⁷ Uykun, *Mukayeseli Bir Yaklaşımla Tasavvuf ve Şamanizm’de Eğitim*, 65-66.

¹⁴⁸ Uykun, *Mukayeseli Bir Yaklaşımla Tasavvuf ve Şamanizm’de Eğitim*, 67.

¹⁴⁹ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 72.

sûfilerin takdir ve gıpta ettikleri Ma'sûk-ı Tûsî-¹⁵⁰ yetiştirmişlerdir. Ancak her ne kadar böylesine önem ve ilginin varlığı tasavvufa bir dinamiklik kazandırsa da tasavvufun kökenini bu coğrafyaya hasretmek, Orta Asya'da İslâmiyet'in yayılmaya başlanırken tasavvufun Şamanizm pratikleri sebebiyle¹⁵¹ Türk kökenli olduğunu iddia etmek tarihi gerçeklikle uyuşmamaktadır. Türkistan'ın İslâmiyet'le tanışması tasavvufun doğuşundan çok sonra Talas Savaşı (751) ile olmuştur.

Tasavvufun özü, benimsediği yol, edindiği rol modeller ve uyguladığı yöntem ve uygulamalar Hz. Peygamber ve ashabına işaret etmektedir. Tasavvuf Resûlullah'tan beri gelen dini yaşama, yaşatma gayretidir. Tasavvuf, Türkistan bölgesine ulaşmadan önce Kufe, Arabistan'a komşu olan Basra, Horasan, Bağdat, İsfahan gibi şehirlerde İran, Irak gibi bölgelerde varlık kazanmıştır. Tıpkı İslâmiyet'in Arabistan bölgesinden yayılıp komşu şehirlere zamanla ulaşması gibi tasavvufta komşu ülkelere yayılmıştır.

d. Mecusi Etkisi

Osman Karataş, Kuşeyrî'nin *Risale*'sinde Bâyezid'in otuz senedir beline sardığı zünnarı koparıp atmak isteyen bir Mecûsi olduğu halde namaz kıldığını, on iki sene demircilik yaptıktan sonra iç aleminde bir zünnarı keşfettiğini ve bu zünnardan kurtulmak için beş senesini harcadığının belirtilmesinden hareketle onun Mecusîlikten vazgeçemediğini bildirmiş, onun gayri İslâmî bir anlayışın etkisinde bulunduğunu belirterek tasavvuf içerisinde Mecusîliğin etkisinin barındığı yorumunun kapısını açmıştır.¹⁵²

Karataş için her ne kadar durum böyle algılsa da ifadelerin kendi tarafınca yorumlandığı dikkatleri çekmiştir. Bâyezid, Kuşeyrî'nin *Risale*'sinde kendisinin namaz kılarken tam bir huşu içinde olamadığı, bu sebeple adeta Allah'tan başka her şeye yönelen bir Mecûsiye benzediği, Allah'tan başka yöneldiği şeylerle ilgisini tutan bu zünnarı koparmak istediğini ifade etmektedir.¹⁵³ Onun Mecusîlikten ve zünnardan kastı içinde bulunduğu duruma yaptığı benzetmeden ibarettir. Bayezid Bistâmî, her seferinde imana bağlı ve naslar doğrultusunda bir yaşam sürmeyi amaçlamaktadır. Öyle ki bir kimsenin

¹⁵⁰ Süleyman Uludağ, "Ma'sûk-ı Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/105.

¹⁵¹ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 174.

¹⁵² Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, çev. Muhammed Coşkun, 2/56.

¹⁵³ Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, çev. Muhammed Coşkun, 2/56.

doğruluğunu, dindeki samimiyetini, dinde istikamet üzere oluşunu gösterdiği keramette, sunduğu olağanüstülüklerde değil, Allah'ın belirlediği emir ve yasaklar karşısındaki tutumundan belli olacağını bildirmiştir.¹⁵⁴ Her seferinde Allah'ı bilmenin, O'ndan başkasıyla ünsiyet kurmamanın, O'nu anmaktan gafil olmamanın gerekliliğini ve bu konuda ölçütün ilim olmasını dile getirmesi¹⁵⁵ hem Allah'a karşı duyduğu sevgi ve özlemin hem de ilme verdiği önemin ne denli olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu sebeple Bâyezid' in ifadesinin çarpıtılarak tasavvuf aleyhinde yorumlandığı, Bâyezid'in dini konularda özellikle Allah'a karşı ibadette, O'nu tanımada samimi olma gayretine düştüğü göze çarpmakla birlikte tasavvufun Bâyezid ile benimsenen bir Mecûsîlik etkisinin söz konusu olmadığı ortadadır.

2. Farklı Felsefî ve Mezhebi Düşüncelerin Etkisi

Günümüz yazarları, tasavvufun farklı açılardan çeşitli felsefî akımlardan etkilendiklerini bildirmişlerdir. Eleştirilerin genel bazda Yunan felsefesi altında değerlendirilmesi daha uygun olacağından eleştirilere toplu cevap verilecektir.

a. Kabala Felsefesi

Vahdet-i vücûd anlayışına ayrı bir başlık açan Halil Bayraktar, bu anlayışın 'New Age' felsefesi ve Moşe Şem Tov'un Kabataş felsefesiyle, adam kodmon anlayışının insan-ı kâmil anlayışı ile aynı şeyleri ifade ettiğini belirterek tasavvufun İslâm dışı unsurlarla şekillendiğini öne sürmüştür.¹⁵⁶

b. İşrakîye Felsefesi

Galip Ayata'nın vahdet-i vücûd nazariyesinin filozof Sokrat'a dayandığı,¹⁵⁷ tasavvufun felsefî bir etkiye maruz kaldığını ileri sürmesine ek olarak Osman Karataş, tasavvufta yer

¹⁵⁴ Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, çev. Muhammed Coşkun, 2/56.

¹⁵⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakâtı's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018), 37.

¹⁵⁶ Bayraktar, İblis'in İslâm'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi, 45.

¹⁵⁷ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 173.

alan bilginin ancak riyâzet yöntemiyle elde edileceği inancının İşrakîyye felsefesine dayandığını¹⁵⁸ belirterek tasavvufun bazı felsefi tesirlere maruz kaldığını bildirmiştir.

Felsefî yönelimlerin zaman zaman kendini hissettirmesi sadece tasavvufa özgü bir durum değildir. Tarih boyunca felsefeden, önemli filozoflardan etkilenen kimseler mevcuttur.¹⁵⁹ Ancak çalışma gereği tasavvuf açısından meseleye odaklandığımızda tasavvufun İbn Arabî ile daha çok metafizik bir yöne eğilim kazandığı, İşrâkî felsefenin kendini hissettirdiği aşıkardır. İbn Arabî başta olmak üzere zaman içerisinde felsefî tesirleri benimseyen mutasavvıflar olmakla birlikte onlar tüm bu edindikleri fikri, bilgiyi İslâm hamuruyla yoğurmuşlar ve kendi düşünce sistemlerini ortaya koymuştur.¹⁶⁰

c. Helenik Felsefe Etkisi

İnsan-ı kâmil teorisinin insanı tanrılaştırmaktan başka bir kapıya çıkarmadığını belirten Galip Ayata, Mevlânâ, Celî, Neseî, Arabî gibi birtakım meşhur sûfilerin bu anlayışı benimsediğini, bu görüşün İhvân-ı Safâ'nın insan-ı fazıl anlayışından alındığını¹⁶¹ dolayısıyla Yunan felsefesinin tasavvufa kaynaklık teşkil ettiğini dile getirmiştir.

İnsan-ı kâmil anlayışına fenâ, vahdet-i vücûd bağlamında olduğu gibi yanlış ve önyargılı bir yaklaşım sergilenmiştir. Kâmil insan anlayışı, içerisinde bir şirk düşüncesi, iddiası ve hedefi barındırmaz. Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellisinin kâmil bir mertebeye ermiş kişide görülmesi sebebiyle tanrılaştırma düşüncesine varıldığı sanılabilir. Ancak hiçbir sûfî bu gayede hareket etmemiş olabildiği kadar bütün süflî arzu ve huylardan arınıp yüce bir manevi mertebeye varmayı hedeflemişlerdir.

İnsan-ı kâmil anlayışı ile insan-ı fazıl arasında her ne kadar benzerlik olsa da bu anlayışın İslâm'ın tohumlarıyla ortaya çıktığı, Kur'ân'da çeşitli yerlerde bu konuya işaret eden ayetlerin bulunması¹⁶² sebebiyle İslâm kaynaklı olduğu söylenebilir.¹⁶³

¹⁵⁸ Karataş, Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması, 107.

¹⁵⁹ Ateş, İslam Tasavvufu, 108.

¹⁶⁰ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 36.

¹⁶¹ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 133.

¹⁶² el-Bakara 2/30, el-İsrâ 17/70, el-Câsiye 45/13.

¹⁶³ Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2000), 330-331.

Hamdi Kalyoncu, tasavvuftaki felsefi tesire İbn Arabî ve Afîfüddin Tilimsânî'nin (öl. 690/1291) görüşleri üzerinden yaklaşım sergilemiştir. Tilimsânî'nin kelime-i tevhitte “La ilahe illallah” cümlesinin içerisinde Allah ve mahlukat olarak iki farklı varlığı barındıran bir ikilik/şirkin yer alması sebebiyle “la mevcude illa hu” anlayışını benimsemek gerektiği düşüncesini¹⁶⁴ ve İbn Arabî'nin puta tapanı dahi Allah'a tapmış olarak kabul etmesini¹⁶⁵ Heraklius, Fârâbî gibi önceki dönem filozoflara dayandırmıştır. Ebu Cehil'in bile bu durum içerisinde bulunan kimselerden daha yüksek mevkide olduğunu, onun sadece neden bir peygamberin kendi kabilesinden gelmediğinden dert yandığını ifade ederek bu konudaki görüşünü belirtmiştir.¹⁶⁶

Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) cennet ve cehennem konusunda avam için maddesel bir cennet, sûfilerin seçkin zümresi için ise marifetullah olan manevi bir cennet takdim edileceğini ifade etmesini dile getiren Osman Karataş, onun Meşşâî filozofları eleştirdiği ruhânî cennet görüşü içerisinde bulunduğuna dikkat çekerek sûfilerin felsefi tezahürlerden etkilendiğini dile getirmiştir.¹⁶⁷ Ayrıca gavs, kutup gibi kimseleri Apollo, Zeus, Afrodit gibi Antik Yunan tanrı inancıyla eş değer gören Karataş, gavs inancın Yunan felsefesinin tesirinden kaynaklı olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁸

d. Yeni Platonculuk Etkisi

Halil Bayraktar, tasavvufta zühd merhalesinden vahdet-i vücûd nazariyesine geçilmesinin Yeni Platonculuk felsefi tesiriyle olduğunu ifade etmekle birlikte tasavvufun Yeni Eflatunculuğa dayandığını oryantalist yazarların görüşleriyle desteklemeye çalışmıştır. Bayraktar, Goldizher'in marifet ve vecd konularının Yeni Platonculuktan kaynaklandığı, Hartman'ın tasavvufun kökenini Yeni Platonculuğa dayandırdığı açıklamalarına yer vermiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Kalyoncu, *Sufî'nin İmanı ve Kaderi*, 116.

¹⁶⁵ Kalyoncu bu konuda herhangi bir kaynak atfında bulunmamıştır. Ancak bizler kaynağın Füsûs eseri olduğunu düşünmekteyiz. Muhyiddin Arabî, *Fusûs ül-Hikem* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 285.

¹⁶⁶ Kalyoncu, *Sufî'nin İmanı ve Kaderi*, 115-116.

¹⁶⁷ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 116-117.

¹⁶⁸ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 134.

¹⁶⁹ Bayraktar, *İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi*, 37.

Tasavvufun felsefî tesirlerden etkilendiği, İslâmî bir yapıya sahip olmadığı konusunda oryantalistlerin görüşlerine yer verilse de onların da görüşlerinde, iddialarında ittifak hali olmadıkları bilinmektedir. Tasavvufun gayri İslâmî olarak addedilmesinin yanlışlığını bir oryantalist olan Nicholson, incelediği çalışmalar sonucu dile getirmiştir. O, bu yöndeki çalışmalarının ilk zamanlarında tasavvufu Hristiyanlık ve Yeni Platonculuk temelli görürken ilerleyen zamanlarda tasavvufun mayasının bizatihi İslâm kaynaklı olduğunu, tasavvufun İslâm'a atfedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁰

Yeni-Eflatunculuğun tesirini kabul etmemek mümkün değildir. İbn Arabî ile çok daha varlık kazanan Yunan felsefesi, Yeni Platonculuk özelinde kendisine yer bulmakla birlikte bu tesirlerin İslâm potası içerisinde, tasavvufun kendine has yapısına göre şekillendiğini belirtmiştik. Bu felsefî tesirler, tam bir zühd hayatının teşekkülünden, ruhu terbiye yollarının tespitinden hatta sistemleşmesinden çok sonra ve dolaylı şekilde gerçekleşmiştir.¹⁷¹ Bu sebeple bu etkiyi direk tasavvufun kaynağı olarak değerlendirmek doğru değildir. Çünkü ilk dönem sûfiler felsefeden uzak kalmış ve sıcak bakmamışlardır. Hücvîrî, Sofistleri ilhadî bir grup olarak değerlendirmiş,¹⁷² Gazzâlî, felsefenin yetersizliğini ortaya koyarak en doğru yolun tasavvuf olduğunu bildirmiş,¹⁷³ Ebu Hafs Sühreverdî ise Yunan filozofları başta olmak üzere onları takip eden İslâm filozoflarına karşı İslâm şeriatını savunmak üzere “*Reşfu'n-Nasayihî'l-İmanîyye*” ve “*Keşfu'l-Fadayihî'l-Yunaniyye*” adında eser kaleme almıştır.¹⁷⁴

Mahir İz'in, sûfiler nazarında felsefenin bir kıymeti olmadığını, Yunan felsefesiyle tasavvufun bir ilgisinin bulunmadığını bildirmesinde,¹⁷⁵ Osman Türer'in Yunan felsefesiyle etkileşiminin zühd döneminden sonraki dönemlerde tercüme faaliyetleriyle gerçekleştiğine dikkatleri çekmesinde haklılık payı büyüktür.¹⁷⁶ Yapılan bu izahlar

¹⁷⁰ Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, 28.

¹⁷¹ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 36.

¹⁷² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 2014, 81.

¹⁷³ İmam Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-dalal Delâletten Çıkış Yolu*, çev. Hamidullah Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 137.

¹⁷⁴ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 136.

¹⁷⁵ İz, *Tasavvuf*, 88.

¹⁷⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 36. Sayar, *Tasavvufa Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları*, 104.

neticesinde tasavvufunun kuruluş devrinden itibaren herhangi bir gayri İslâmî yapıya dayanmadığı temellerinin İslâm üzere kurulu olduğu ifade edilmelidir.

Genel olarak değerlendirecek olursak tasavvuf özü itibariyle İslâmî olmakla birlikte zaman içerisinde Yeni-Eflatunculuk, Yunan felsefesi gibi felsefî öğretilerden de etkilenmiştir. Ancak bu esinlenme tasavvufun nazari boyutuna yönelik olmakla birlikte tasavvufu Yunan felsefesine dayandıracak yapıda değildir. Öte yandan tasavvuf, hicrî ikinci asırdan itibaren tarih sahnesinde yer alırken Yunan felsefesinin hicrî dördüncü asırdan itibaren Sühreverdî tarafından gün yüzüne çıkarıldığı¹⁷⁷ varsayımından hareketle tasavvufun felsefî bir kaynaktan teşekkül etmesinden ziyade ondan etkilendiğini kabul etmek ve meseleyi böyle yorumlamak daha makuldür. Zira tasavvuf tarihine bakıldığında zühd olarak kabul ve tasnif edilen ilk dönemde herhangi bir felsefî tesirin bulunmadığı daha çok ameli yöne bir dikkat ve meylin olduğu, ilk dönem mutasavvıfların felsefeyle meşgul olmadığı, ancak tercüme faaliyetleriyle herhangi bir felsefî akımla irtibat kurulabileceği göz önüne alındığında bu çıkarım daha doğru olacaktır.

Tüm bu bilgilerden anlaşılmalıdır ki tasavvuf İslâm'ın temel prensiplerinden hiçbir zaman sapmamış, köklerinde daima İslâmiyet' i barındırmış, ondan beslenmiştir. Felsefî tesirler her ne kadar zarar olarak algılsa da tasavvufun teorik bir ilim olmaktan ziyade felsefî bir hüviyete bürünerek İslâm'ın düşünce yapısını genişlettiği, sabit ve dogmatik bir yapıdan beri kıldığı, bu durumun İslâm'ın yabancı inanç ve kültürlerden öne çıkmasına yol açtığı¹⁷⁸ bildirilmiştir.

e. Şiîliğin Tasavvuftaki Tesiri

Hamdi Kalyoncu, sûfilerin keşf ve mükâşefe yoluyla benimsedikleri hulûl ve vahdet-i vücûd inancının İmâmiyye ve Râfizîyye mezheplerine, kutub, abdâl hakkında benimsenen görüşlerin ise Şîa mezhebine dayandığını, mehdinin Hz. Fatıma (öl. 11/632) soyundan geleceği inancında da Şîîlerin tesirinin bariz bir şekilde yer aldığını belirtmektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Doğrul, İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf, 55.

¹⁷⁸ Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, 200.

¹⁷⁹ Kalyoncu, Liderlere Tapınma Psikolojisi-Yeryüzü Tanrıları II, 66.

Tasavvufun nazari boyutunun çalışmanın kapsam amacını aşması sebebiyle iddia edilen meselelerin ele alınmayacağı bölüm başında ifade edilmiştir. Ancak vahdet-i vücûd anlayışının daha çok İbn Arabî ile şekillendiği, hulûl olarak kastedilen şeyin fenâ anlayışı olduğunu ifade etmek gerekir. Fenâ anlayışı tasavvufta herhangi bir sûfi nazarında kötü sıfatlardan arınma,¹⁸⁰ O'nun huzurunda kendinde bir varlık görmemen,¹⁸¹ Hakk'a en saf halinle (elest bezmindeki haliyle) gelerek Allah ile ülfeti sağlama olarak nitelenmiştir.¹⁸² İddia edildiği gibi Allah ile birleşip tek beden olma, O olma gayesini taşımamaktadır. Her ne kadar bu anlayışlar birbirinden etkilense, benzerlik addedilse de öz olarak farklı olduğu ve hulûl inancının tasavvufta yer almadığı gözlerden kaçmamalıdır.

Gavs, kutub inancı ise başka yazarlar tarafından farklı yapılara dayandırıldığı işlenen konular içerisinde görülmektedir. Bu sebeple aynı meselenin farklı kökenlere yafta edilmesi o görüşlerin doğruluk ve bilimselliğine de gölge düşürmektedir. Her zaman olduğu gibi etkileşimin ihtimal dahilinde olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak mesele eleştirenlerin iddia ettiği doğrultuda olmadığını da bizlere göstermektedir.

Gavs, ricâlû'l-gayb anlayışının bir Şîî fırkası olan İsmâiliyye'den geçtiğini belirten Kalyoncu, Osmanlı şeyhülislâmlarından olan Sa'dî'nin bu inanca açıkça küfür hükmü verdiğini vurgulayarak görüşlerin temelsiz bir esasa dayandığını belirtmiştir.¹⁸³

Tasavvuf ehlinin, İsmâiliyye mezhebinin oluşturduğu manevi mertebelerden etkilenerek kendi kademelerini (kutub, gavs, abdal...) inşa ettikleri¹⁸⁴ doğrudur. Ancak eleştiri de dikkat çekilmek istenen nokta alınan ilham sebebiyle tasavvufu tamamen İslâm dışı görmek, harici bir temele dayandırmaktır.

¹⁸⁰ Kara, "Fenâ", 12/333-335. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl.816/1413) fenâyı "kötü huyların yok olması", bekâyı da "iyi vasıfların kazanılması" olarak ahlâkî anlamda tarif etmiştir.

¹⁸¹ Tûsî, *el-Lüma' Islâm Tasavvufu*, 249. Serrâc (öl.378/988) yeryüzünde bulunan bütün mahlukatın yok olacağı ayetinden hareketle (Rahmân,55/26) fenâ anlayışını sonunda kişinin kendinde bir aidiyetin olmaması olarak yorumlamıştır.

¹⁸² Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, 147, 153, 230. Cüneyd meseleyi daha çok tevhid nazariyesi üzerinden ele almıştır. Ona göre fenâ üç derece olmakla birlikte fenâ tevhidin en yüksek derecesini ifade etmekte ve üçüncü aşama olan fenâ sadece Hakk'ın mevcut olup kula istilasıdır.

¹⁸³ Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi-Yeryüzü Tanrıları II*, 71.

¹⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu", *Şiilikte Tasavvuf* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 520.

Velâyet teorisinin Şîa inancına dayandığını belirten Kalyoncu, görüşüne delil olarak Şîilerin ve sûfilerin hilafet ve imamette zahiri ve batini olmak üzere iki boyutlu -Hz. Ebûbekir, Hz. Ali- bir tasnifi benimsedikleri inancını sunmuştur. Aynı zamanda her iki mecrada benimsenen bir velayet anlayışının hicrî birinci asırdan itibaren yer almadığını bildirerek tasavvufta önemli bir yer edinen velâyet teorisinin İslâmî bir unsur taşımadığını öne sürmüştür.¹⁸⁵

Velâyet anlayışının, her iki kesimin de benimsediği manada hicri birinci asırdan itibaren yer almadığı görüşü doğrudur. Zira Kur'ân'da geçen veliyullah tabiri tüm inanan Müslümanlar için geçerliken Şîilik ve tasavvufta daha özel/dar bir manaya evrilmiştir. Bu dar manadaki kullanım ve niteleme ise ilk kez Şîa tarafından ortaya konulmuştur.¹⁸⁶

Velî algısı, tasavvuf ve Şîî düşüncesinde farklılığın olduğu kadar paralellik de arz etmektedir. Nitekim, tasavvufta da velî kimselerin keramet sahibi, duası makbul, şefaet yetkisi hak, ilahi rahmet ve koruma altında olduğuna inanılır. Ayrıca tasavvuf ve Şîiliğin zahir ve batın hilafet anlayışı, hilafeti Hz. Ali'ye dayandırma noktasında da ortak paydada buluştukları Süleyman Uludağ tarafından dile getirilmiştir.¹⁸⁷

Osman Karataş, bu konuda şeyh düşüncesinin Şîa'daki imamet algısının bir tezahürü olduğu, eş-Şeybî'nin, Bâyezid'in Şîa ile sıkı bir münasebetinin bulunduğu bilgisini sunarak tasavvufta Şîilik inancının yer aldığını dolaylı olarak iddia etmiştir.¹⁸⁸

Şeyh konusu her ne kadar imamet algısına benzese de birtakım farklılıklar sebebiyle şeyh-mürîd ilişkisini halife-ittiba eden ilişkisiyle eş değer görmemek gerekir. Tasavvufta şeyh, kişiyi doğru yola iletmek için kişiye rehber olan, şariat ölçüsünden ayrılmayan, günahlardan sakınan, sadece rıza-ı ilahiyi gözeten bir ruh terbiyecisi olarak kabul edilirken imamet algısında ulvi özellik daha öne çıkarılmış ve peygamberlerle tebliğ ve ismet sıfatında eşdeğer görülmüştür. Diğer yandan Bâyezid'in Şîa ile ilgisinin bulunması tamamen tasavvufu, tasavvufun nazârî boyutunu bir kaynağa dayandırmayı gerektirmez. Karataş'ın bu yönde getirdiği misal delil için yetersiz kalmaktadır. Tasavvufun bütünüyle

¹⁸⁵ Hamdi Kalyoncu, *Tasavvufun Üç Büyük Sırrı* (Anti Tasavvuf Yayınları, 2017), 19.

¹⁸⁶ Uludağ, "Şîilikte Tasavvuf", 518.

¹⁸⁷ Uludağ, "Şîilikte Tasavvuf", 519.

¹⁸⁸ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 47.

Şiîliğe atfedilmesinin yanlışlığını dile getiren Hâşim Maruf Hasan, Kâmil Mustafa eş-Şeybî'nin "*Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*" eserinde yapılan genelleme hatalarını ve mübalağalara dikkat çekerek tasavvuf adına yapılan haksız gayretlere karşı çıkması da görüşümüzü doğrular niteliktedir.¹⁸⁹

Tasavvuf ve Şiîliğin arasındaki benzerliğin imâmet, velâyet, şefa'at¹⁹⁰ gibi konulardan kaynaklandığı görüşlerini belirten Süleyman Uludağ'a ek olarak Osman Türer, bu yakınlığı Hz. Ali'nin tarikatların çoğunluğunda ilk silsilede yer alması, Cafer-i Sâdık'ın (öl. 148/765) tasavvufî çevrelerde "mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-nehreyn" (iki denizin birleştiği ve iki nehrin kavuştuğu yer) kabul edilerek ihtiram gösterildiği, On iki İmam'dan herhangi birinin bulunduğu tarikat silsilesine "silsiletü'z-zeheb" (altın silsile) ismi verildiği¹⁹¹ örneklerinden hareketle ifade etmiştir. Onların bu açıklamalarından hareketlerle etkileşimin, iletişimin inkâr edilemeyecek boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Şeyhlere tabii olma, ayetlerin batını yönü olduğunu savunma, mehdî anlayışı, ricâlü'l-gayb telâkkisi, Ehl-i Beyt sevgisi, velâyet anlayışı gibi birçok ortak noktada kesişmektedirler.¹⁹² Ancak bu durum sebebiyle tasavvufu harici olarak nitelendirmemek gerekir. İki hareket arasında var olan bu etkileşim tasavvufun doğuşundan ziyade gelişim ve ilerlemesinde kendini göstermektedir. Hacı Bektaş-ı Velî'nin (öl. 669/1271 [?]) Şiîlik'le hiçbir ilgisi bulunmadığı halde Bektâşî tarikatının ilerleyen zamanlarda on iki dilimli tacın, on iki tarikat kolunun Şiîlik'teki on iki imam inancından kaynaklandığı duruma güzel bir örnektir.¹⁹³ İlk dönem mutasavvıflar olabildiği kadar Şiîliği bid'at ve tehlikeli olarak değerlendirmiş, bu sebeple uzak kalmak için çabalamışlardır. Meşhur, kıymetli sûfî Abdulkadir Geylânî'nin (öl. 561/1166) Şiî muhalifi olması,¹⁹⁴ İmam-ı Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) Mektubât eserinde Şiîlere karşı sert ifade ve eleştirilerini sunması¹⁹⁵ Yesevîlik tarikatının Şiîlik ve Bâtınîlik'le mücadele etmesi¹⁹⁶ bu konuda verilebilecek örneklerdir.

¹⁸⁹ Uludağ, "Şiîlikte Tasavvuf", 521.

¹⁹⁰ Uludağ, "Şiîlikte Tasavvuf", 517.

¹⁹¹ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 109.

¹⁹² Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 110.

¹⁹³ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 109.

¹⁹⁴ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 243.

¹⁹⁵ Rabbânî, *Mektûbat- Rabbânî*, 1/184.

¹⁹⁶ Sayar, *Tasavvufa Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları*, 95.

Aynı durum Şîî kimselerce de benimsenmiştir. Cafer Sadık, Ebû Haşim el-Kûfî'yi (öl. 150/767 [?]) itikattan ayrılmış, Ali Naki (829-868) sûfileri şeytanın dostları olarak görmüştür.¹⁹⁷ Bu durum bazı Şîa kollarınca ilk dönemlerden itibaren değişmeyen ve artan bir sınıra ve karalamaya dönüşmüş, İmamiyye Şîî fırkası tasavvufa dair reddiyeler, aleyhinde bablar kaleme almışlardır.¹⁹⁸

Tasavvufun kökenine dair yapılan araştırmalarda Hristiyanlık, Mecusîlik, Hint Mistisizmi, Yeni Platonculuk gibi farklı dinler ve felsefi tesirlere dayandırılırken Şîilik olduğu araştırmacılar ve bilhassa Şîîli yazar ve araştırmacılar tarafından da değinilen bir husus olmamıştır.¹⁹⁹ Bu sebeple yapılan çalışmalar sonucu tasavvufu Şîîliğe dayandırmak boşa kürek çekmekten ibarettir. Uludağ'ın Şîîliğe nispet edilen bazı unsurların başka kaynaklardan neşet ettiğini, bu sebeple tasavvufa başka kaynaklardan bir unsurun rüçû etmesinin doğal olduğunu belirtmesi²⁰⁰ hem tasavvufun etkilendiği tesirleri hoş görmek hem de tamamen Şîî bir zemine dayanmadığını bir kez daha göstermesi açısından önemlidir.

Aslında tüm bu iddia ve tasavvufun girdiği çeşitli değerlendirmelere bakıldığında Abdullah Kartal'ın, tasavvuf söylem ve ıstılahın başka bir kaynağa dayandırılmaya çalışılması tasavvufun değerini, terminolojisini, özünü yok saymayı hedefleyen oryantalizm gayretlerinden başka bir şey olmadığını belirtmesi manidardır.²⁰¹

Günümüz yazarlarının, oryantalist kimselerin izinden gittikleri ve dahi zaman zaman onlardan çok daha fazla tasavvufa tepkisel yaklaştıkları göz önündedir. Bu sebeple tasavvufu kendi bağlam ve zamanında değerlendirmemenin tasavvufu haksız yere çok daha anlaşılmaz, karmaşık, temelsiz bir konuma hapsedmektedir.

f. Tasavvufta Bâtınîlik İddiası

Ledün/bâtın ilmi konusunda ilahiyatçı yazar Osman Karataş, bu ilmin herhangi bir kaynağa dayanmadığını, kafir olarak nitelendirdiği Bâtınî kesimin bir uydurması

¹⁹⁷ Uludağ, "Şîîlikte Tasavvuf", 521.

¹⁹⁸ Uludağ, "Şîîlikte Tasavvuf", 522.

¹⁹⁹ Uludağ, "Şîîlikte Tasavvuf", 525.

²⁰⁰ Uludağ, "Şîîlikte Tasavvuf", 520.

²⁰¹ Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şariat-Hakikat İlişkisi*, 347.

olduğunu Kur'ân'a yüklenen bâtinî mana üzerinden ifade etmiştir. Zira Kur'ân'ın bâtinî yönünü kabul etmek; Allah kelamını tahrif etme, manayı yok sayma ve kişilerin çıkarları doğrultusunda kelimetullahtan istenildiği gibi mana üretmekten başka gaye ve sonucu ortaya koymaz. Meseleye bu açıdan yaklaşım sergileyen Karataş, bu düşünce neticesinde bâtin ilminin başka kaynaklardan aktarılan masal ve efsaneden ibaret olduğunu ısrarla vurgulamıştır.²⁰² Bu görüşe destek çıkan Mehmet Erol, nasların bâtinî yorumlarını dikkate almada Bâtînlilik anlayışının reddedilemeyecek boyutta olduğunu savunarak tasavvufun kaynağının Bâtînlîliğe dayandığını belirtmiştir.²⁰³

Öncelikle Bâtîniyye olarak kastedilen grubun kim olduğu, ledün ilminden ne kastedildiğini kısaca izah etmek gerekir.

Hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Bâtîniyye kavramı, zâhiri manadan ziyade nasların bâtin anlamı olduğunu ve sadece kastedilen mananın batına göre hüküm kazanacağını belirten, dini düşünceleri İbâhî anlayışa yöneltten siyasi, itikadi fırkaya işaret etmektedir.²⁰⁴

Bâtîn ilminden kastedilen ise keşf yoluyla Allah'tan kulun kalbine gelen, ilahî/bâtînî bilgiyi konu alan ilim olarak nitelendirilebilir. Daha genel manada hakikatin gaybi yönünü ele alan ve bu sayede kişiyi manevi felaha kavuşturduğuna inanılan ilim olarak kabul edilmektedir.²⁰⁵

Tasavvuf müntesiplerine göre bu ilim, olayların, ibadetlerin, nasların arkasındaki hikmet perdesini ortaya çıkaran İslâmî bir ilimdir. Sûfilere göre ashabin Hz. Peygamber'den birtakım ilmi hakikatler öğrendiğini belirtmesi, Allah'ın kullarına verdiği nimetleri²⁰⁶ ve kendi zatına ait sıfatları zâhiri ve bâtinî olarak sınıflandırması,²⁰⁷ gibi durumlar İslâm temelli bir ilim olduğunu göstermektedir. Ancak bu ilim herkese rastgele öğretilen bir ilim olmaktan öte zeki, anlayış kabiliyeti yüksek ve kalp gözü açık kimselere öğretilmiştir.

²⁰² Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 182.

²⁰³ Erol, *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*, 148.

²⁰⁴ Avni İlhan, "Bâtîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/190-194.

²⁰⁵ Süleyman Uludağ, "Bâtîn İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/188-189.

²⁰⁶ el-Lokmân 31/20.

²⁰⁷ El-Hadîd 57/3. Konuya yönelik detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 358.

Avam denilen sıradan halkın yanlış anlamasına, doğru yoldan sapmasına sebep olma gibi düşünce ve kaygılarla hakikatin gizliliği korunmuştur.²⁰⁸

Bâtın ilmi ilk defa Şîîler tarafından zuhur etmekle birlikte meseleye Tasavvuf-Bâtınîlik nazarında bakıldığında daha çok grupların kendi yapısına göre şekillenmiştir. Tek bir düzlemde hareket etmeyen bu ilim anlayışı farklı, geniş bir manaya ve boyuta evrilmiştir. Bu farklılık sadece tasavvuf ve Bâtınîlik arasında değil bâtinî grupların kendi arasında da görülmektedir. Bâtın ilminin masum imamlar tarafından seçkin kimselere verildiği Şîî grupların kabul ettiği ortak bir görüş olmakla birlikte İsmâîlîyye mezhebi, elde edilen birtakım gizli hakikatler sonucunda kişiye yüklenen teklifin düştüğünü savunurken Ca'feriyye ve Zeydiyye mezhebi kişiden mükellefiyetin kalktığını reddetmektedir.²⁰⁹

Sûfilerin bâtin anlayışı Bâtınîler'den farklılık arz etmektedir. Sûfiler bâtin ilmini önemsemekle birlikte Bâtınîler gibi zâhiri anlamı hiçbir zaman geri plana atmamışlardır. Onlara göre zâhirî mana işin hak yönünü batını mana hakikat yönünü ortaya koymaktadır. Bu sebeple her iki manada kabul ve değer taşımaktadır. Nitekim bâtinî anlamın doğru şekilde ortaya konması için zahiri anlamdan hedeflenen manayı iyice anlama gayretinde olmak gerekir. Yani bâtinin ölçütü zahiri manaya uygunluktur. Zâhiri anlamla çelişen her yorum batıl atfedilmeye muhtaçtır. Bu konuda Zünnûn el-Mısırî (öl. 245/859), zahiri ilimle tenakuz eden bâtinî ilmin kabul edilemeyeceğini,²¹⁰ aynı tutumu sergileyen Ebû Said el-Harrâz (öl. 277/890) zâhirî, şer'i hükümlerle çatışan tüm bâtinî bilgilerin bir değer taşımadığını belirterek tavırlarını ortaya koymuşlardır.²¹¹

Kur'ân'ın bâtin anlamı ise sûfiler nazarında aynı düzlemde yer almakla birlikte bâtin ilmi ile Kur'ân ilişkisi daha çok işârî tefsir üzerinde şekillenmiştir. Ancak çalışma gereği bu meseleye değinilmeyecek olmakla birlikte belirtmek gerekir ki Sünnî mutasavvıflar ve Şîî grup arasındaki bâtin anlayış farkı da en iyi tasavvuftaki işârî tefsir ve marifet anlayışında kendini göstermektedir.

²⁰⁸ Uludağ, "Bâtın İlmi", 5/188-189.

²⁰⁹ Uludağ, "Bâtın İlmi", 5/188-189.

²¹⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 403. Salih Çift, "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 219.

²¹¹ Uludağ, "Bâtın İlmi", 5/188-189.

Mutasavvıflar, Kur'ân'ın zâhirle birlikte bâtinî yönü olduğunu İbn Abbas'ın cemaatin kendisini taşıma ve kafirlere benzetme düşüncesiyle bir ayeti kerimeyi Resûlullah'tan öğrendiği manayla açıklamadığı, Peygamber'in Kur'ân'ın zâhir-bâtın yapısı olduğu²¹² rivayetinden, samimi bir Müslümanın zâhir anlamla birlikte bâtına yönelerek manada derinleşmek gerektiği, zahirle yetinen kimselerin kendi aklına güvenerek şirke düştükleri anlayışından hareketle savunmaktadırlar. Yani zâhire bağlı kalmakla birlikte bâtını mana olan hakikatin kavranması da icap eder. Ancak söz konusu durum Şiîler için oldukça farklıdır. İmamiyye ve İsmailiyye kolları zâhiri tamamen yok sayarak asıl mananın ve hakikatin batında olduğunu²¹³ ve buna ulaşan kimseler için -keşf döneminde- Mehdi tarafından yükümlülüklerin kaldırılacağı inancı benimsenmiştir. Bu doğrultuda Kur'ân'ı da aynı bağlamda yorumlamışlardır. Onlar için artık ibadetler başka mana kazanmıştır. Namaz, imama ve yardımcılara tabi olma; zekât, mezhep mensupları arasında ilmi yayma; hac, imamı ziyaret etme anlamına gelmektedir.²¹⁴ Bu bağlamdan hareketle Şiî mensuplarının kendi benimsedikleri prensipler doğrultusunda nasları yorumladıkları, siyak sibak bağlamından uzak bir şekilde ayetleri te'vil ettikleri, Kur'ân'ın bütüncül olarak değerlendirilmesini göz ardı ederek parça parça istedikleri ayeti, istedikleri şekilde yorumladıkları söylenebilir.²¹⁵

Açıklamalardan hareketle tasavvuf ve Şîa anlayışının iki ayrı noktada yer aldığı göze çarpmaktadır. Tasavvuf müntesipleri işârî tefsiri benimsemekle birlikte zâhiri anlam bağlamında kalarak şer'i hükme ters bir yorumda bulunmazlar. Bununla birlikte sûfiler, Allah'ın bazı kulların kalbine birtakım gaybi hakikatlerin, sırların deruni manalarını ilkâ ettiklerine inanırlar. Ancak bu anlayış ve yorumlamalar Şiîler gibi kula yüklenen teklîfi kaldırmak, ayeti tahrif etmek gibi bir sonuç doğurmamıştır.²¹⁶

Yöneltilen eleştiriler konusunda gözden kaçan nüans bizatihi Bâtînîlik ile bâtin manayı kabul etmenin aynı şey olmadığıdır.²¹⁷ Bunun en net ayrımı da yukarıdaki bilgilerden hareketle gözler önüne serilmektedir. Tasavvuf müntesiplerinin zâhiri ve şerî anlama bağlı kalması yanında bâtin anlama ayrı bir kıymet vermesini böyle düşünmek gerekir.

²¹² Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 363.

²¹³ Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 368.

²¹⁴ Uludağ, "Bâtın İlmi", 5/188-189.

²¹⁵ Hüseyin Çelik, "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 27.

²¹⁶ Arif Yagyudan AY, "Batıniler ve Sufiler Arasındaki Farklar " (Erişim Mayıs 2024).

²¹⁷ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 110.

Tasavvuf içerisinde verilen önem zaman zaman zâhir-bâtın dengesini korumanın önüne geçememiştir. Sûfîler içerisinde bu dengeyi gözetemeyenlerin olması; Gazzâlî, Molla Câmî gibi önemli isimlerin Bâtınîlik ile mücadele etmesine; Muhammed İkbâl'in bu doğrultudaki sûfîleri tenkit etmesine,²¹⁸ İbnü'l-Arabî, Sülemî gibi mutasavvıfların Bâtınîlik'le suçlanmasına sebebiyet vermiştir.²¹⁹



²¹⁸ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 248.

²¹⁹ Uludağ, "Bâtın İlmi", 5/188-189.

İKİNCİ BÖLÜM

SÛFÎLERİN AHLAKÎ TUTUMLARINA DAİR ELEŞTİRİLER

A. SÛFÎLERİN NARSİST OLMA İDDİASI

Tasavvuf ve sûfî kesime yönelik çeşitli eleştiriler farklı konular üzerinden devam etmektedir. Günümüzde bu eleştiriler arasından ilk olarak dikkatleri çeken sûfilerin narsist bir kişiliğe sahip oldukları ve bu kişiliklerinin birçok alanda temayüz ettiği iddiası olmuştur. Bu konudaki eleştirileriyle dikkat çeken isim ise Kaan Polatlar'dır.

Varlık konusunda bir anlam arayışı içerisinde olmanın kişiyi narsisizmin kapısına getireceğini iddia eden Kaan Polatlar, bu iddiasını narsist kişilerin karşısında en büyük engel olarak Tanrı'nın varlığının görüldüğünü bildirmekle birlikte sûfilerin benliklerinde narsist bir karakter taşıdığını öne sürmüştür. Onlar içlerindeki narsisizmi önlemek adına bütün himmetleriyle Allah'a yönelerek bunu bastırma gayreti içerisindeyler.²²⁰

Halbuki insanın nerden geldim, nereye gidiyorum, ben kimim, alemden içre alem var mıdır, insan hâdis bir varlık mıdır, tanrı nedir, yaratıcı olabilir mi, benden beklenen şey nedir? gibi türlü sorgu ve arayışlar, insanlığın en başından beri devam etmiş, birçok filozof ontoloji konusunda türlü yargılarda bulunmuştur. Eğer insanın anlam arayışı içerisinde olması narsisizmin bir göstergesi varsayılırsa narsisizmin din anlayışından çok daha önce mevcut olduğu çıkarımı yapılabilir. İnsan her daim araştıran, merak eden, akleden bir varlık olmuştur. Kur'an'ın, bu bağlamda insan, alemin düzen ve yaratılışı, Yaratıcı, insanın kendi varlığına yönelme, ölüm, ahiret gibi konularda çeşitli ayetlerle²²¹ akletme, düşünme, sorgulama gibi zihni faaliyetlere insanı sevk ettiği bilinmektedir. Ayrıca eleştiride iddia edildiği üzere bireyin varlığını, kendi dışındaki mahlukatı sorgulama durumunun narsisizmle ilişkisi açık bir beyan ve sağlam bir delille ortaya konulamamıştır.

İnsanın fitratında, daima sığınacağı, korku, hüzn ve mutluluk anlarında, yalnız kaldığı zor durumlarda kendisini koruduğuna, yanında olduğuna inandığı bir Yaratıcı, Koruyucu,

²²⁰ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı* (İstanbul: Doğu Kitabevi Yayınları, 2022), 26.

²²¹ el-Mü'minûn 23/ 24,80. el-Bakara 2/ 164. En'am 6/ 107. Secde32 / 7. Yunus10 / 5.

Tanrı, Kutsal güç gibi ne adla anılırsa anılsın ilahi ve insanüstü bir gücün olduğuna inanma eğilimi yatar. Tanrı arayışında olmak, ontoloji üzerine araştırmalarda bulunmak, kutsala inanma fitrattan gelen bir duygudur. Bu durumu tasavvufa hasretmek insanlığın başından beri sorgulanan, araştırılan, oluşturulan dini ve felsefi gerçekliği yok saymak olacaktır.

Diğer yandan tasavvuf müntesiplerini genelleyerek onların kendi içlerindeki narsisizmi önlemek adına Hakk’a yöneldiklerini iddia etmek araştırma etiğine ters düşmektedir. Bu anlayış kendi benliğini, kibrini bastırmaya çalışıp kendi gücü üstünde bir Kâdir-i Mutlak’ı kabul ederek O’na yönelen kimseleri itham etmek olacaktır. Kesin bir sonuç ve yargıya varmadan, öncül ve sonuçlar arasında bir uyum olmadan bu kadar kesin bir eleştiri, yanlı bir tutumun varlığını hissettirmektedir.

Tasavvuf klasiklerinde ve sonraki dönemlerde yazılan kitap ve tabakât eserlerinde narsisizm betimlemeleri yahut sadece narsistik bir yapıdaki benliği kırmak gayesiyle tüm dikkatleri O’na yöneltmek gibi bir durumdan bahsedilmemiştir. Sûfilerin birbirlerine söyledikleri sözlerde, tavsiyelerinde ve kendi adına konuştuklarında kendinde bir benlik kalmayınca kadar Allah’a taat ve ibadeti gerekli gördükleri, kibir ve ucba ne denli karşı oldukları, tevazu ve kanaat ehli olmayı düstur edindikleri bilinen bir gerçektir. Burada dikkat edilmesi gereken mesele ne niyetle neyi icra ettikleridir.

Bu konudaki iddialarına devam eden Kaan Polatlar, Eric Fromm’un yetersizlik, kendini suçlama gibi duygularla ortaya çıkan melankoli durumunun olumsuz narsisizm kavramını ortaya çıkardığı ifadesinden²²² hareketle birçok sûfinin de melankolik tavır içerisinde bulunarak narsist olduklarını; İbrahim b. Edhem’in (öl. 161/778 [?]) bir kadını hak etmediği ve onu namahreme bakmaktan muhafaza edemeyeceği korkusuyla evlenmemesi,²²³ Atâ b. Abdullah’ın korku ve hüzn sebebiyle ağlamaktan âmâ olması, Hasan’ı Basrî’nin (öl. 110/728) çok ağlaması sebebiyle evin damını çökertmesi ve gözyaşlarını günahkar bir kimsenin gözyaşı olması sebebiyle temiz kabul etmemesi²²⁴ gibi örneklere dayandırmıştır.²²⁵

²²² Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman - Nalân İçten (Payel Yayınları, 1990), 70.

²²³ Ferîdüddîn Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 152.

²²⁴ İmam Gazzâlî, *İhyâu’Ulûmi’d-Dîn*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Karaoğlu Yayıncılık, 2000), 1183.

²²⁵ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 79-81.

Kişinin hakikatte var olmayan aşağılık ve değersizlik duygusuna kapılmasının negatif narsisizmi ortaya çıkaracağı²²⁶ melankolik kişinin ruhsal olarak kendini özgür hissedememesi sebebiyle hayatta olmayı da mantık ve anlam dışı bularak kendisine hayatını zindan ettiği²²⁷ açıklamaları dikkate alındığında sûfinin yaşadığı dini açıdan kendini yetersiz hissetme durumu kısmen benzerlik gösterse de sûfiler yaşamının, var olmanın anlamsızlığına sürüklendiklerini hiçbir zaman belirtmemişlerdir. Aksine onlar yaşamın ebedi hayat için bir köprü ve kişinin akıbetini belirleyen bir sınav yeri olduğu bilincindedirler. Yaşamayı manasız bulmakla, dünya hayatının aldatıcı süslerine kanmamak arasındaki çizginin farkına varmak gerekir. Kişinin kulluk, şuur ve taat konusunda kendini yetersiz hissedip, Yaradan’a mahcubiyet duyması bu sebeple üzülmesi, ağlaması onların negatif narsisizm denilen bir karaktere büründüğünü yahut narsisizmden dolayı melankolik olduklarını ne denli gösterir?

Aşağılık kompleksine değinmişken narsisizm ve melankoli ilişkisi bağlamında narsist kişilerin melankoli durumundan sonra maneviyatını yavaş yavaş kaybederek egosunun hakimiyeti altına girdiği, yenilmeyi kabullenemediği için aşağılık duygusuna sebep olacak tüm mağlubiyetlerden uzak durmayı hedeflediği²²⁸ bilgisine yer verilmiştir. Ancak sûfi kesimin manevi açıdan kendini yetersiz hissetmesi bir değersizlik algısına dönüşmekten ve kişiyi o maneviyat bağından koparmaktan ziyade tıpkı ayette belirtildiği üzere Allah’ın ipine daha sıkı sarılma,²²⁹ taat ve ibadet konusunda kendini güçlendirme durumunda olmuş ve egoyu harekete geçirecek ben bilincinden uzak olmaya, nefse karşı her daim uyanık ve dikkatli olmaya gayret edilmiştir. Sanılanın aksine sûfilerin maneviyatta kendisini yetersiz görmesi kişiyi bencillığe yöneltmekten ziyade, kişiyi aczini bilme, nefisten korunma ve Hakka layıkıyla kul olabilme gayretine meylettirmiştir.

Kişinin benlik algısını diri tutma gayreti, kendi üstünlük algısına dair sergilediği her türlü söz ve fiiliyatların da narsisizmin göstergesi olduğunu ve bu olguların da sûfilerde açıkça yer ettiğini belirten Kaan Polatlar, Bâyezîd-i Bistâmî’nin (öl. 234/848 [?]) kıyametin bir an önce kopup çadırının cehennem tarafına kurulup insanların rahat etmelerine yardımcı olmak istediğini belirtmek ve Mevlânâ’nın oğlu Sultan Veled’in (öl. 712/1312) “*Bir sır*

²²⁶Pandemos Psikoloji (PANDEMOS), “Melankolik Depresyona Kısa Bir Bakış İkinci Bölüm” (Erişim 24 Haziran 2024).

²²⁷Burag Olmak (BO), “Acıyla Devinen Narsizm ve Melankoli” (Erişim 24 Haziran 2024).

²²⁸BO, “Acıyla Devinen Narsizm ve Melankoli”.

²²⁹el- Âl-i İmrân 3/103.

*vardır ki o sırrı söylesem ne dünya kalır ne erkek ne kadın. Tanrı iki dudağımı da yummuştur. Beni anlatma, açıklama, gösterme demektedir adeta” sözlerini sunmak suretiyle iddiasını bir temele oturtmaya çalışmıştır.*²³⁰

Sûfîlerin benlik algısı ele alındığında hemen hemen her sûfinin olabildiği kadar benliği görmezden gelip Yunus Emre’nin (öl. 720/1320 [?]) “*Sen çekilirsən aradan kalır seni Yaradan*” usulünce hakikate, Hakk’a yöneldiği, bunu bir düstur edinme gayretinde oldukları rahatlıkla dile getirilmekle birlikte kendilerinde farklı açılardan -üstünlük, kudret, keramet ve ihsan ayrı olarak düşünölmelidir- bir varlık görmediği, kendi benlik algısına dair bir yücelik iddiası bulunan sözlerin dikkat çekmediğini belirtmek gerekir.

Bâyezîd-i Bistâmî’nin iddia edilen bu tutumuna değinilecek olursa bu durum kendinde bir kudret görmekten ziyade Hz. Ebûbekir’in cehenneme hiçbir iman ehli giremeyecek kadar bedeninin büyütölmesini Allah’tan niyaz etmesine benzer.²³¹ Buradaki amaç bir üstünlük görme ve meydan okuma değil îsâr düsturudur. İddia edilen bu örnekler kişinin kendi için istediğini mümin kardeşi içinde istemesini ön gören hadisi akla getirmektedir. Allah aşkıyla dolmuş bir gönöl rahatlıkla O’ndan gelen kahrı ve lütfu eşit görmekle birlikte mümin kimsenin zarar görmesini, cehennemın narında, zemherisinde kalmasını istemez. Zira böyle bir mertebeye ermiş kişi ilahi cezanın ne kadar çetin rahmetinin ne denli geniş olduğunun bilincindedir.

Aslında bu durum kişinin yüreğinde taşıdığı merhamet ve fedakarlığın bir yansıması, Hakk’ın rahmet sıfatından bir tecellidir. Resûlullah’ın ümmetini ateşe düşen pervanelere benzetmesi, gece gündüz ümmeti için ağlayıp, dua etmesi, başta Hz. Ebûbekir olmak üzere bazı zatların tüm ümmetin cennete girmesi karşılığında cehennemde yanmayı istemesi eleştirilen tutumun sadece sûfîlere has olmadığının en güzel örneklerindendir. Eğer başkasını düşünmek, öncelik konusunda kendisini geri plana atmak kişinin kendini üstün görmesi anlamına geliyorsa Resûlullah ve ashabı da bu kategoride mi değeriendirilmelidir?

Sultan Veled’in sözlerine gelince mecazi bir ifadenin olduğu açıktır. Onun anlatmak istediği kendi üstünlük iddiası değildir. İnsanların bilmediği bir sırda, hikmete vakıf

²³⁰ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 89.

²³¹ Şemseddin Sivâsî, *Dört Halifenin Menkıbeleri/Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-i Güzîn* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020), 24.

olduğunu bildirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in ümmeti içinde keşf ve ilhama, bazı gaybî sırlara nail olan kimselerin bulunduğu, Resûlullah'ın Huzeyfe'ye (öl. 36/656) (r.a.) münafık kimselerin isimlerini bildirdiği, Hz. Ali'ye kimsenin bilmediği ilimleri öğrettiği²³² örneklerinden hareketle kişinin nail olduğu faziletleri üstü kapalı mecazi yolla ifade etmesinde bir beis olmadığı söylenebilir. Bu sebeple sunulan bu örneğin narsisizm konusunda doğrudan bir delil teşkil etmediğini söylemek mümkündür. Ayrıca Veled'in bunu hangi açıdan hangi durum, söz üzerine söylediğini bilmeden görünüşe göre yorum yapmak iddia için eksik kalacaktır.

Öte yandan Hallâc-ı Mansûr'un "enel hak" ifadesinin²³³ yanında Bâyezid-i Bistâmî'nin kendisini noksanlıklardan tenzih edip şanınin yüce olduğunu ifade ettiği²³⁴ sözlerinin altında Tanrı ile bir bütünleşme arzu ve iddiasının yattığını²³⁵ belirten Kaan Polatlar, insanın Allah'a bu denli kavuşma isteğinin narsisizm ile bütünleşmeyi meydana getirdiğini ileri sürerek bütün tasavvuf mensuplarının kendileriyle çok meşgul olduğunu bu sebeple insanları anlayıp onlarla empati kurabilecek duygusal bir zekâ potansiyeline sahip olmadıklarını, hakiki bir tevazuyu da elde edemediklerini ve tabiri caizse sûfî kişilikte narsisizmin göz yumulamayacak bir boyutta olduğunu iddia etmiştir.²³⁶

Kaan Polatlar, diğer eleştirilerinde olduğu gibi bir olay üzerinden bütün sûfîleri baz almaktadır. Eleştirilerin sırası doğrultusunda ilerleyecek olunursa Mansûr' un enel hak sözü tartışmalı bir konudur. Mansûr'un bu sözü sûfî literatüründe şathiye olarak adlandırılmaktadır. Mutasavvıflar şathiye hakkında sûfinin vecd ve istiğrak hallerinde, bilinci yerinde olmadan söylenen, ilahi kelimadan damlayan ırfânî sözler olduğunu, başlangıç mertebesinde bulunan sâlikin bu durumları yaşadığı, vecd halinde söylenen bu sözlerin aslında Allah tarafından kul vasıtasıyla dile geldiği, nitekim insanoğlunun şaşkınlık, öfke, korku, sevinç gibi durumlarda yanlış ifadeler kullandığı, devesini bulan bedevinin "*Allah'ım sen benim kulumsun, ben senin Rabbinim*" sözlerini sarf ettiği²³⁷

²³² Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 19.

²³³ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019), 82.

²³⁴ Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 456.

²³⁵ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 127.

²³⁶ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 126.

²³⁷ Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

örneği gibi çeşitli beyanlarda bulunarak şatahâtın kabul görmesi gerektiğini bildirmişlerdir.

Tasavvuf tarihinde şathiyeleriyle ünlü olan sadece Mansûr değildir. Bayezid Bistâmî, Şiblî gibi sûfîlerin de birçok şathiyeye sahip olduğu bilinmektedir. Ancak bu sözler, âşığın mâşukuna karşı “*Ben oyum, o da ben*” diyerek kendi ve O’nun arasında varlık kabul etmemesi, aynaya bakan kimsenin aynadaki sûreti görmekle birlikte aynayı fark edememesi bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Bu konuda önemli bir mücadele gösteren Serrâc, varlığının bilincinde olmayan, kendi nefsinden geçmiş istiğrak halindeki sûfinin dilinden dökülen şathiyelerin zahiren ittihadı nispet edilse de hakikat manasıyla/hakikatte Allah’ın birliğine,²³⁸ işaret ettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Mansur’un kastettiğinin kendinde benlik görmeden hakiki tek varlığın Allah olduğu inancında olması, kendinin O’ndan bir parça olduğunu belirterek Hakk’a karşı bir tevazu sergilemesi ihtimal dahilindedir.²³⁹

Tüm bu açıklamalar göz önüne alındığında ve tasavvuf tarihinde çeşitli menkıbelerle vecd halinde olan kişinin kendinden geçip, kendisine ve mahlukata karşı algısını yitirdiği bilinmektedir. Kulun Allah ile hemhal olup kalben galeyana gelmesi ve içinde yaşadığı ilahi tecrübe karşısında ne söylediğini bilmemesine karşı mazur görülmesinin doğru bir tutum olduğunu kabul etmekle birlikte her ne kadar sanki bir aynileşme isteğinin yer aldığı düşünülse de aslında yaşadıkları manevi tecrübe ve Allah aşkı ve rızası gayesiyle bu yola baş koyduklarını idrak edip geniş bir çerçeveden olayı değerlendirince hiçbir sûfinin alenen bir Rablık yahut Rab ile bizatihi aynileşme istek ve iddiasında bulunmadığı kanaati ağır basmaktadır.

Sûfîlerin Tanrıyla bir olma/aynileşme gayesinde anlaşılan şekilde olmadığı yukarıda ifade edilmekle birlikte genellikle mutasavvıflar kendi benlikleri yok sayıp sadece Hakk’ın varlığını his ve idrak etme arzu ve gayretindedirler. Onlar yegâne mutlak varlığın Hakk’ın zatı olduğu bilincinde olarak Allah’a yönelmişlerdir. Dışarıdan yorumlayan birisinin bu durumu bir aynileşme olarak görmesi tabiidir. Burada konu Cüneyd Bağdâdî’nin (öl. 297/909) “fenafillah” teorisine kapı araladığı ve kapsam dışına çıkılmaması adına konuyu derinlemesine ele almak uygun olmayacaktır.

²³⁸ Tûsî, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 443.

²³⁹ Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 82.

Sûfilerin Allah’a yönelmelerinin bir narsisizm olarak değerlendirilme durumuna gelince narsist bir kimse kendisini çok üstün kabul eder, yenilmeye, hükümrânlık altında olmaya, kendinden başka üstün bir varlık kabul etmeye dahi tahammülü yoktur. Gururlu, kibirli bir yapıya sahiptir. Ancak sûfiler kendi benliklerine herhangi bir üst değer atfetmemiş, Allah’ı en yüce bilip O’nunla hemhâl olmaya, O’na karşı takva ve muhabbet içerisinde olmaya gayret göstermişlerdir. Her daim Hakk’ı övme, hayranlık duyma ve özlem duygularını gizlememişlerdir. Sûfilerin Allah’a yakın ve huzur-u ilahide olmaya gayret etmesi bunun en büyük göstergelerindendir. Bu sebeple O’nunla olma arzusunu kaba taslak narsisizm ve aynileşme olarak değerlendirmek sağlam bir iddia olmayacaktır.

Sûfilerin empati gücünden yoksun olduğu konusunda herhangi bir ayrıntıya yer verilmemesi, onların her alanda empatiden uzak, anlayışsız ve bencil kişiler olduğunu düşündürmektedir. Ancak sûfiler insanları dünya ve ahiret saadeti hakkında uyarıda bulunma, riya ve nefsin tuzaklarına dikkat çekecek çeşitli sözler sarf etme, sohbetler etme, gelecek nesillere eserler bırakma, insanların iyiliğini isteme, fakire yardım etme, îsâr, gibi durumları empati kuramama noktasındaki eleştirileri boşa çıkarmaktadır. Bîşr b. Haris’ in (öl. 227/841) kış gününde elbisesini çıkartıp titrerken kendisine bu işin aslını soran kimseye yoksul kimselerin durumunu, duygularını anlamak olduğunu belirtmesi bu konuyla ilgili önemli bir örnektir.²⁴⁰ Ayrıca Mevlânâ, “Mesnevi” eserinde gerek tasavvuf gerek insanlar ve gerekse psikoloji alanında²⁴¹ empati konusunda örnek olan ve başvurulmuş bir eser meydana koymuştur. Sûfiler halleriyle, sözleriyle ve eserleriyle narsisizmin karşısında durmayı başarmışlardır.

Kaan Polatlar tarafından sûfilere yöneltilen tevazu yoksunu iddiasını değerlendirecek olursak birçok sûfî hâl ve sözleriyle, eserleriyle riya, nefis muhasebesi, tevazu, kanaat, gibi konularda çeşitli nasları benimseyerek bu doğrultuda yaşama ve diğer müminlere örnek olma gayretinde bulunmuşlardır. Sûfilerin sürekli bir nefis muhasebesinde bulunması, riyaya karşı her daim teyakkuz halinde olma çabaları göz ardı edilemeyecek bir gerçekliğe sahiptir. Böylesine şefkatli, empati kuran, kendinden önce başkasını

²⁴⁰ Mustafa Kara, “Bîşr el-Hâfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/221-222.

²⁴¹ Mustafa Atak, “Empati ve Diğerkâmlığa Mevlânâca Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 110 (2024), 293.

düşünen, benliklerine herhangi bir değer atfetmeyen kesime karşı hakiki bir tevazu içerisinde yer almadıklarını iddia etmek biraz acımasızca bir tutumdur.

Sûfileri narsisizmden ayıran önemli noktalardan biri tevazu algısıdır. Kuşeyrî, tevazuyu alçak gönüllü olmayı şiar edinmek²⁴² olarak nitelerken Mansur bin Ammar'ın kula yakışan en güzel libasın tevazu olduğunu ifade etmesi²⁴³ Cüneyd'in şefkat kanatlarını halkın üzerine açma, onlara merhametli davranma²⁴⁴ olarak tanımlaması onların tevazu konusunda hassas olduklarını göstermektedir. Muhâsibî, kibir konusuna geniş yer veren klasik dönem sûfilerindendir. O ucbun çeşitli şekillerde farklı alanlarda kendini gösterdiğini bildirmiş bu konuya dikkatleri çekmiştir.²⁴⁵

Sûfiler, tevazuyu sadece Allah'a hasredilen bir erdem olarak görmezler. Onlar tevazu sahiplerinin hakiki sevgiyi Yaradan'a yönlendirmesi sonucu mahlukata da değer vererek her şeye karşı bir alçak gönüllülük sergilemiş, sahip oldukları tevazuyu Allah'a irca ettirmekle birlikte mâsivânın kusurlu olduğunu, kusursuzluğun bir tek Allah'a ait olduğunu can-ı gönülden benimsemişlerdir. Bu açıdan meseleye yaklaşıldığında sûfilerin kalplerinde Allah aşkıyla beraber O'nun tecellilerinin zuhur bulduğu mahlukatın sevgisinin²⁴⁶ yer aldığı ve bu denli geniş bir kalbe sahip olmakla narsist kişilerden farklılık arz ettikleri ifade edilebilir. Zira narsist kimse kendisinden başka kimseye dünyasında yer vermeyen, yüreğindeki sevgiyi sadece kendisine hasreden tabiri caizse yalnız ve bencil bir kişidir. Bu görüşümüzü destekler mahiyette Esmâ Sayın, Ertuğrul Köroğlu'ndan bir aktarma ile narsist kimselerin kendilerini çok önemsediklerini, kendilerine ait olan başarı ve yetenek hususunda mübalağalı bir tavır içerisinde yer aldıklarını, gün geçtikçe kendi benliklerine karşı da yabancı olup yalnız kaldıklarını ifade etmiştir.²⁴⁷

²⁴² Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 282.

²⁴³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*, 137.

²⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*, 285.

²⁴⁵ Hâris el-Muhâsibî, *Kalp Hayatı er-Ri'aye*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005).

²⁴⁶ Esmâ Sayın, "Modern Düşünce Akımları ve Tasavvufi Düşüncenin Önemi", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 18/35 (2023), 117.

²⁴⁷ *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*, çev. Ertuğrul Köroğlu (Ankara: Hekimler Yayın Birliği Yayınları, 2013), 334. Esmâ Sayın, "Modern Düşünce Akımları ve Tasavvufi Düşüncenin Önemi", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 18/35 (2023), 116.

Tasavvufta insanı merkeze koyan bir yaşam felsefesinden ziyade Hakk'ın merkezde yer aldığı, duygu, düşünce ve tutumların O'na göre şekillendiği bu sebeple kişinin benlikten uzaklaştırılarak samimi bir ihlas ve tevazu ile yaşam sürdüğü dikkatleri çekmektedir.²⁴⁸

Sûfîlerin narsistik bir karakterle bezendiği iddialarına hız kesmeden yer veren Kaan Polatlar, çalışıp rızık temin etmemek ve her türlü ihtiyacın kendinden sakıt olması durumunun narsisizm tezahürüne ortam hazırladığını savunmuştur. Polatlar, narsisizm ve kesb-tevekkül anlayışı arasında bağ kurmuş, bu görüşüne örnek olarak Süfyan-ı Sevrî'nin ölüm döşeğinde iken sadaka olarak dağıtılmasını istediği bir para kesesi çıkarmasıyla ihtiyaçtan beri olduğunu²⁴⁹ bildirerek eleştirisini sürdürmüştür.

Narsist insanların narsist karakterlerini devam ettirebilmek için muhtaçlık durumuna düşmeyecek şekilde çabaladığı ifadeleri narsist bir karakter için doğru olsa ve ilişkilendirilse dahi kişinin kendini ele muhtaç olmayacak şekilde bir birikim sağlamasını direk narsisizm ile bağdaştırmak, en basit örnekleri dahi bu amaçla ilişkilendirmek yanlıştır. Kişinin sahip olduğu varlıkla ne yaptığı ne amaç edindiği, sahip olduğu mala güvenerek kendine ve insanlara karşı nasıl bir tutum sergilendiği bildirilmeden, yeterince bir izah ortada yokken sığ bir örnekle böyle bir iddiayı delillendirip ortaya koymaya çalışmak pek bir anlam ifade etmemektedir. Ayrıca Süfyan şeytanın vesvesesini yok etmek için para kesesinde altın bulundurduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁵⁰ Niyet sanılandan çok farklıdır ve aksettirilen eleştiri gerçeği yansıtmamaktadır.

Kaan Polatlar, kesb ve tevekkül meselesine ek olarak kişinin insanlardan uzak kalması²⁵¹ ve evlenmemeyi de narsisizmin bir tezahürü olarak yorumlamıştır.²⁵² Ancak yaptığı açıklamalardaki misalde durum narsisizm algısını çağrıştırmamaktadır. Zira insanlardan uzaklaşma konusunda yaşanan dönemde şahit olunan birtakım bozukluklar ve durumlar sebebiyle Davud et-Tâi'nin halktan uzak durduğunu aynı şekilde evlenmeme nedeni sorulduğunda evleneceği kimseye karşı sorumluluğunu hakkıyla yerine getiremeyeceğinden korktuğu açıklamalarını sunmuştur.²⁵³

²⁴⁸ Sayın, “Modern Düşünce Akımları ve Tasavvufi Düşüncenin Önemi”, 120.

²⁴⁹ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 96. Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 265.

²⁵⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 265.

²⁵¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 297.

²⁵² Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 97.

²⁵³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 299.

Verilen örneklerde narsisizm yahut narsistik bir karakter olarak değerlendirilebilecek bir durum gözlenmemektedir. İnsanın hayatını birleştireceği insana karşı sorumluluk sağlayamayacağı korkusu yahut birtakım ahlaksızlıklar, çeşitli haller sebebiyle insanların şerrinden, zamanın fitnesinden kişinin kendini korumaya çalışmasının anlaşılabilir bir durum olduğunu kabul etmek bu tarz düşüncede olan kişiye narsistik bir karakter atfetmekten, amacı bizatihi ifade edilmesine rağmen başka şekilde zorlama bir tevilden daha mantıklı görülmektedir. Evlilikten uzak durmanın sûfiler açısından narsisizmi çağrıştıracak bir kısıntı yahut iddia edilen yönde bir gaye olmadığı sûfilerin evliliğe bakış açısında müstakil olarak işleneceği için ilerleyen bölümde daha iyi anlaşılacaktır.

Kaan Polatlar, narsist kimselerin herhangi bir dış gerçekliği algılamaya karşı bilinçlerini kapattıklarını, kişinin kendi benliğinden haberdar olmadığını dile getirmiştir. Ona göre çoğu zaman sûfiler de kendi hallerinden ve etrafındaki varlık âleminden haberdar değildir.²⁵⁴ Bu sebeple sûfilerin narsist oldukları açıktır.

Narsist kimselerin özelliklerine, tanımlarına bakıldığında çevreden gelen ilgi ve alaka ile mutlu olma ve bu ilginin ebediyen sürmesini bekleyen, yaşamın her alanında ve her koşulda her zaman kendisini önemseyen kendi duygu, düşünce ve problemlerine yoğunlaşıp onu öne çıkaran,²⁵⁵ kibirli, empati yoksunu, bencil bir yapıya büründükleri bildirilmektedir. Tüm bu tanımlardan hareketle narsist kimselerin bilinçli yahut farkında olmadan kendilerini merkeze yerleştirme, sadece at gözlüğüyle kendilerine bakma, diğer insanların duygu düşünce ve isteklerini göz ardı etme, en iyi, en güzel ve en değerli konuma sadece kendilerini layık görme, hayal dünyalarında sadece kendi varlıklarını kabul etme, dış dünyada da başka insanların kıymet ve varlığını kabul edememe, küçümseme ve aşağılayıcı tavır ve inanç içerisinde bulunma gibi özelliklere sahiptirler. Dolayısıyla narsist insan başkasının varlığından duygu ve tavır olarak haberdar değildir.

Sûfî kesim göz önünde bulundurulduğunda başkasının varlığından haber olmama durumu kendinden geçip dış dünyayı şuur olarak algılamama anlamında hakiki manadadır. Zira eleştiri olarak sunulan bu nokta sûfilerin zikir, tevekkül ve seyr u sülûk esnasında yaşadığı birtakım vecdlerden dolayı kulun yaptığı davranışların, söylediği sözlerin farkında

²⁵⁴Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 88.

²⁵⁵ Nesibe Aslan Akın - Saffet Kartopu, “Dindarlık Eğiliminin Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ile İlişkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2021), 486.

olamaması, bir nevi kendini kaybetmesidir. Dolayısıyla narsist bir kimsenin dış dünyayı algılamaması ile sûfilerin kendi ve gayrisinin bilincinde olmaması farklı amaçlarla, farklı sonuçlar tezahür eden, birbiriyle kıyaslanamayacak kadar açık bir konudur.

Bu konuda narsisizm ve tasavvufu birbirinden ayıran en temel noktalardan biri olan narsisizm de insan kendisine aşık iken tasavvufta ise insanın insan Rabbine âşık olmasıdır. Kulun, Allah’a duyduğu bu aşk,²⁵⁶ muhabbet sebebiyle kişi, kendi varlığıyla birlikte bütün insanlığı ve alemdeki tüm mahlukatı sevmeye, idrak etmeye, onlara karşı hoşgörü içerisinde olmaya nail olur. Nitekim Yunus Emre’nin yaradandan ötürü yaradılanın sevildiğini belirtmesi, Mevlânâ’nın hoşgörüyle vurgulaması buna örnektir.

Her ne kadar tasavvuf narsisizm karşısında yer alsın da tüm sûfilerin hiçbir şekilde narsist bir kişiliğe bürünmediğini iddia etmek, tüm sûfilerin narsist olduğunu iddia etmek kadar zor ve yanlış bir tutumdur. Zaman zaman tasavvuf içerisinde sûfi kisvesi altında tasavvuf ve İslâmî değerlere uygun hareket etmeyen ve sûfilerin töhmet altında kalmalarına sebep olan kimseler olsa da İslâm’ın hakikat ve güzelliklerini hakkıyla kavramış, hakiki sûfilerin narsisizmle ilişkilendirilmesi zordur. Bu sebeple İslâm’ın benimsediği ahlaki öğretilerin ve namaz ibadetinin narsisizm ile olan ters ilişkisini izah etmek konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

İslâm’ın, narsisizme karşı olduğu Allah’ın kullarına birtakım uyarılarda bulunduğu ayetlerde kendini göstermektedir. Maûn suresinde gösteriş içerisinde olan kimselere veyl ettiği, mallarını, insanlara sırf gösteriş olsun diye harcayanların -ahirette azaba düçar olurlar- şeytanın arkadaşı olduğu belirtilerek yerildiği,²⁵⁷ böbürlenene, kendisinden başka kimseleri küçük gören bir tavrın doğru olmadığı,²⁵⁸ Allah’ın kibirlenenleri sevmediği,²⁵⁹ insanoğlunun yeryüzünde böbürlenerek dolaşmaması gerektiği, insanın ne dağları yaracak kadar güce ne de dağlara erişecek kadar bir kudrete sahip olmadığı²⁶⁰ gibi hususlara dikkatleri çekerek insanın aslında ne kadar aciz olduğunu ve kibrin ne kadar boş, faydasız olduğuna vurgu yaptığı, verilmek istenen mesajın önemini ve İslâm’ın narsisizm karşısında net bir tavır sergilediğini göstermektedir.

²⁵⁶ Sayın, “Modern Düşünce Akımları ve Tasavvufi Düşüncenin Önemi”, 116.

²⁵⁷ en-Nisâ 4/38.

²⁵⁸ Aslan Akın - Kartopu, “Dindarlık Eğiliminin Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ile İlişkisi”, 500.

²⁵⁹ en-Nahl 16/23.

²⁶⁰ el-İsrâ 17/37.

İslâm'ın farz ibadetlerinden olan namazın da kişiyi narsisizmden uzaklaştıracığı²⁶¹ ben bilincinden biz bilincine yönlendireceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda Kunut dualarındaki biz ifadesi ve Rabbenâ dualarında kendi dışında herkese hayır istemenin de benlikten kişiyi uzaklaştırmada bir vesile olduğu, ibadetlerde de bu ince üslubun benimsendiğini dile getirmek mümkündür. Bu görüşümüzü destekler nitelikte namaz sayesinde kişinin tüm insanları eşit olarak algılamasının kolaylaştığı, kibir, bencillik, böbürlenme gibi duygularının oluşumuna set çekildiği,²⁶² secde alının yere konulmasıyla kalpte yer alan kibrin yerini tevazuya bırakmasının hedeflenmesi ve gerçekleştirilmesi yanında kişinin zihnen ve ruhen bir çatışmadan²⁶³ arındığı, nefsin ve varlığın çatışmasının dinginleştiği bildirilmiştir.

Narsisizmin dinin ahlaki ilke ve öğretileriyle taban tabana zıt düşmesinin yapılan araştırmalarla desteklendiği, araştırma sonucunda dini değerleri benimseyen ve dini değerleri yüksek olan kimselerin narsisizm gibi bir kişilik bozukluğu etkisinde kalmadığı, dindar kişilerde narsistik davranış ve düşüncelerin azalım gösterdiği bildirilmektedir.²⁶⁴ Bu sebeple İslâm'ın kişinin benlik görmemesi ve yaşadığı topluma karşı tevazuyla bakma gerçekliğini sağladığı söylenebilmektedir.

Yapılan araştırma sonuçlarında dikkatlerimizi çeken önemli bir nokta dindarlık eğiliminin sadece narsisizm değil karanlık üçlü olarak tabir edilen (narsist, makyavelist ve psikopatik) kişilik özellikleri ile dindarlık meyli arasında zıt orantı olduğudur.²⁶⁵ Dinin ön gördüğü, yasakladığı, tavsiye ettiği şeylerle narsist kişinin bünyesinde barındırdığı ve beslediği tutum ve davranışların İslâm diniyle özdeşleşmediği, taban tabana zıt olduğu da bunu ortaya koymaktadır.

Narsisizmi benmerkezcilik olarak tanımlayan Ali Rıza Bayzan, günümüzde en yaygın rahatsızlığın narsisizm olduğunu²⁶⁶ bildirmekle birlikte narsisizm ve tasavvuf arasında bir ilişki kurmuştur. Ona göre narsisizm bir nevi tasavvuftaki nefis katmanlarından en aşağı

²⁶¹ Aslan Akın - Kartopu, “Dindarlık Eğiliminin Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ile İlişkisi”, 497,500.

²⁶² İsa Özel, “Dindarlarda Narsizm: Yüksek Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 317.

²⁶³ Esmâ Sayın, “Tasavvuf Klasikleri Açısından Namaza Psikolojik Bakış”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2012), 52.

²⁶⁴ Aslan Akın - Kartopu, “Dindarlık Eğiliminin Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ile İlişkisi”, 507.

²⁶⁵ Aslan Akın - Kartopu, “Dindarlık Eğiliminin Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ile İlişkisi”, 502.

²⁶⁶ Ülkücü Yazarlar Derneği (UlkuYaz), “Ali Rıza Bayzan: Endişe, Anlamsızlık ve Narsisizm” (Erişim 24 Haziran 2024).

olan nefs-i emmâre derecesine denktir. Çünkü Bayzan' a göre şükürsüzlük, sabırsızlık, kin, haset, kibir, Allah'ı tanımama ve sevmeme gibi kötü duygular sebebiyle kalp türlü hastalıklarla kuşatılmıştır. Narsisizm de bu hastalıklar içerisinde yer almaktadır. Tasavvuf bu konuda psikoterapide olmayan bir tedaviye -aşk- sahip durumdadır. Buradaki tedavi yöntemi olarak gördüğü aşktan maksadın Yüce Allah'a duyulan, aşkın varlığa yönelmiş duygu, sevgidir. Bu sevginin gerçekleştirilmesi, kalplerdeki hastalıkların def'i için sûfilerin bir mürşide bağlandığını, psikoterapide de bu amaçla kişilerin terapistlere yöneldiğini bildirerek, durumun psikolojide normal karşılanırken tasavvuf söz konusuken kabul görmediğine dikkatleri çekerek serzenişte bulunmuştur.²⁶⁷

Son olarak tasavvufun narsisizmin gücünü kırmak noktasında etkin bir rol oynadığını²⁶⁸ söyleyen Rıza Bayan'a katılmak icap eder. Zira nefsin katmanlarını ele alan, nefsin yönlerinin iyileşmesi ve sebat kazanması konusunda kişiye destek olan tasavvuf ve mürşitlerin varlığının, insanı iyiye, doğruya, güzele yönlendirdiği, ben olmaktan biz olmaya evrilme gaye ve gayretinin olduğu dikkate alındığında görüşün doğruluk payı büyüktür.

Kendini gerçekleştirme, kişilik/ruhsal gelişimin tasavvufta insan-ı kâmil mertebesine denk geldiğini belirten Behlül Tokur, bu mertebenin insanın ahlak, edep, söz ve davranış konusunda istenilen en iyi seviyeye, mevkiye denk geldiğini bildirerek tasavvufta nefisle mücadele konusunda oluşturulan her aşamanın insan için önemli katkılar sağladığını²⁶⁹ ifade etmiştir. Ayrıca kişinin narsist istek ve arzularının farkında olarak bunların etkisini kırma hedefinin nefsi mülhime denilen aşamada gerçekleştirildiğini bildirerek tasavvufun bakışını, amaç ve gayesinin narsisizmden çok farklı olduğunu, narsisizme karşı bir teyakkuz halinin bariz olduğuna dikkat çekmiştir.²⁷⁰

Tasavvufun, narsisizmin etkinliğini kırma noktasına melâmetilik açısından da bakan Ali Bolat, Melâmetîliğin insan-Rab iletişimini gaye eden tasavvufi ekol olduğunu ve bünyesinde kınayanın kınamasından korkmama anlayışıyla birlikte²⁷¹ hakkı hakkına teslim etmek, zulmedenlere karşı vakur bir duruş sergilemek, nefsin tatmin olmasına yol

²⁶⁷ UlkuYaz, "Ali Rıza Bayzan: Endişe, Anlamsızlık ve Narsisizm".

²⁶⁸ UlkuYaz, "Ali Rıza Bayzan: Endişe, Anlamsızlık ve Narsisizm".

²⁶⁹ Behlül Tokur, "Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 155.

²⁷⁰ Tokur, "Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek", 157.

²⁷¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 18.

açabilecek her türlü şeyden uzak durmak, gösterişe özen göstermemek, başkalarını düşünme, fedakarlık gibi narsisizmin kökenlerini diri tutmaya engel olacak birçok ilkeyi benimsediğine dikkatleri çekerek tasavvufun da yapısında narsisizmle savaştığını hissettirmiştir.²⁷²

Melâmetîliğin narsisizmin karşısında yer aldığına dikkat çekenlerden birisi de İbrahim Gürses'tir. O her ne kadar bazı narsistlerin giyim kuşama önem vermeme konusunda Melâmetîlerle aynı duruşu sergilese de gaye yönünden çok zıt olduklarını bildirmiş, narsisizmin karşısında en güçlü şeylerden birinin mütevaziliği öne çıkaran Melâmetîlik olduğunu belirtmiştir.²⁷³ Melâmîler yollarını ihlâs sahibi olmak, riya, ucub ve iddiadan kaçınmak şeklinde dört temele oturturken narsist kimselerin kibir, ucub, riyakâr, benmerkezci gibi zıt temelde yer aldığını bildirmiştir.²⁷⁴

Genelden özele bakıldığında (İslâm, tasavvuf, ibadetler) kişiyi her türlü kötü ahlaktan, narsisizmle bağdaştırılan çoğu işaret ve tanımlardaki özelliklerden koruduğu, karşı çıktığı, yapı ve gaye olarak da ters düştüğü görülmektedir. Namaz kılan, İslâm dinini benimseyen, İslâm'ın öngördüğü incelikleri ve ahlaki tutumları göz ardı etmeyen, nas ve sünnetler doğrultusunda bir yaşam sürmeye ve nefsinin her daim kontrol altına almaya çalışıp sürekli nefis muhasebesi yapan, bu yoldaki önder kişileri idol olarak gören ve onların yolunda yürümeye çalışan çoğu kimsenin narsisizmden, narsistik bir karaktere bürünmekten uzak olacağı, ruhunun ve bedeninin kapılarını narsisizme kolay kolay açmayacağını düşünmek ve buna inanmak daha makuldür. Öte yandan bu yoldaki bütün kişilerin hiçbir zaman tam anlamıyla narsist bir karakterden uzak olacağı da düşünülmemelidir. Her ne kadar ibadet, İslâm ve tasavvuf kişiyi bencillikten kurtarmak için bir nimet olsa da bunun kişilere göre tesir etme durumunun muhayyer olduğu zihinlerden çıkarılmamalıdır. Ancak vurgulandığı üzere belirli örnekler, konuyla ilgi ve alakası olmayan meseleler, herhangi bir açıkça delile dayanmayan düşünceler üzerinden bir iddiada, eleştiri de bulunmak etik olmayacaktır.

²⁷² Fatıma Elif Kavasoglu, "Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 496.

²⁷³ Kavasoglu, "Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği", 498. İbrahim Gürses, *Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği* (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 73.

²⁷⁴ Gürses, *Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği*, 84. Kavasoglu, "Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmîler Örneği", 497.

B. SÛFİLERİN EŞCİNSEL YÖNELİM ALGISI

Kaan Polatlar, sûfilerin eşcinsel olduklarını Evhadüddîn-i Kirmânî'yi anlatan menâkıbnâmelerde ismi geçen Şeyh Ali Harirî ismindeki bir zatın hamamda erkeklerle çıplak bir vaziyette vakit geçirdiği, tarîkatına müntesip olacak çocukları incelediği ve onlarla livata edeceğini açıkça ifade etmesine rağmen böyle bir kimsenin normal karşılandığı ve ailelerin de bununla gurur duyduğu menkıbesine dayandırmaktadır.²⁷⁵ Aynı zamanda Kirmânî'nin genç erkek çocukların yüzünü seyre dalması ve bu simalarda aslında Tanrıyı müşâhede ettiği bilgisinden hareketle²⁷⁶ tasavvuf edebiyatında “sevgili” kelimesinden kastın erkek cinsi olduğunu, seyr u sülûkte üst makamlara ulaşmanın altında yatan psikolojik sebebin sûfilerin narsisizm ve eşcinselliğe meyletmesi olduğunu iddia etmiştir.²⁷⁷

İddia edildiği gibi Harirî'nin açıkça bundan bahsettiği bir rivayete rastlanmamakla birlikte genç oğlanlardan müridlerinin olduğu bilinmektedir. Buradaki genç erkekleri seyre dalma mahiyeti net iddia edilecek sağlam bir hüküm taşımamaktadır. Ancak hakiki mutasavvıfın böyle çirkin duygu ve icraattan beri olacağını bilmek gerekir. Bu sebeple sûfilerin her var olan mahlukatta Allah'ın tecellilerini görmeleri, baktıkları şeye o amaçla nazar etmeleri algısı daha makbul görülmüş ve bir nevi böyle yorumlanmıştır. Seyr-i cemâl konusu esnek bir konudur. İstenilen bakış açısına göre yorumlanabilir. Ancak hakikatteki niyetin ne olduğu, seyirden aldığı zevklerin bir faniye mi yoksa Bâkî olan Allah'a mı rücû ettiğini iyi analiz etmek gerekir.

İnsanın yaratılış gayesinin seyr-i cemâl ve kesb-i kemâl olduğunu bildiren İhsan Soysaldı, kâmil insanın bu yaratılış amacını okuyan, alemdeki her zuhuratta Rahmân'ın hikmet tecellilerini ve ulvi güzellikleri temâşa eden kimse²⁷⁸ olduğunu bildirmektedir. Bu bilgidен hareketle tasavvuf nazarında her şeyde Cemâl tecellisini kavramanın kul için üstün bir kazanım olduğu, eleştirilerde yer alan delikanlılara duyulan muhabbetin aslında Allah'a duyulan muhabbet ve o güzelliğin hakiki kaynağı olan Hakk'a nazar etmek olduğunu ifade etmek mümkündür.

²⁷⁵ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 64.

²⁷⁶ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 64; Nihat Azamat, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

²⁷⁷ Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 65.

²⁷⁸ İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998), 188.

Bu konuda en güzel örnekler sûfîlerin şiirlerinde, musikilerinde hat yazılarında, ebru ve tezhib sanatlarında ve daha nice sanat dallarında kendini göstermektedir. Sûfî sanatkârlar eserlerinde Allah'ın tecellisini işlemişlerdir. Mine Akar'ın, tasavvufun sanat anlayışının Kur'ân ve Sünnet'ten aldığını belirtmesi, alemin bütünüyle Allah'ın Cemâl sıfatının tecellisi olduğunun²⁷⁹ altını çizmesi bizler için önem arz etmektedir.

Hakikati okumayı bilen bir müminin baktığı her şeyde yüce sanatçının sanatını görmesi pek tabiidir. Çünkü ne kadar çeşitli eserler olsa da ulaşılan nokta hep tek bir sanatkara işaret eder. Bu durum zihinlerde “فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ” insanoğlunun yüzünü nereye dönerse dönsün orada Allah'ı bulacağı ayetini²⁸⁰ çağrıştırmaktadır.

Polat'ın sevgiliden kastın erkek cinsi olduğu iddiasına Mücahit Kaçar'ın düşünceleri cevap mahiyetinde olmaktadır. Divan şiirinde görülen erkek sevgili anlayışının tasavvuftaki aşk anlayışına dayandığı zira Allah'ı anımsatan anlatan mutlak güzellik ölçüsünün erkekte ortaya konduğu dile getirilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda şehevi yöndeki haz ve duyguların oluşmasını engelleyen profili kadından ziyade genç erkekte buldukları ifade edilmektedir.²⁸¹

Eşcinsellik konusunda eleştirilerine devam eden Polatlar, Sadettin Merdin'in söyleminden hareketle sûfîlerin eşcinsel kimseler arasındaki hissin kadın-erkek arasındaki aşk ile aynı mahiyette gördüğünü, sûfîler nazarında Allah'a ulaştıran her aşkın güzel ve makbul olduğu kabulünden hareketle sûfîlerin eşcinselliği normal karşılayarak eşcinsel bir yönelime sahip olduğu algısını ortaya koymaktadır.²⁸²

Mücahit Kaçar, mecazi aşkın hakiki aşka bir merdiven oluşturduğunu, cinsi bir arzu uyandırması tedirginliğiyle karşı cinsten ziyade delikanlılara yönelmenin tercih edildiğini izah etmiştir.²⁸³ Kadın ve erkeğin birbirine sevgi duymasından ziyade hemcinslerinin birbirine sevgi beslemesinin herhangi bir çıkar gözetmemek maksadıyla daha efdal olduğunu, genç oğlanları sevmek, onlarla bir arada bulunarak ilgi duymayı ifade eden

²⁷⁹ Ayşe Mine Akar, “Kur'ân ve Sünnete Bağlılığı Açısından Tasavvuf”, *Diyanet İlmî Dergisi* 57 (2021), 1191.

²⁸⁰ el-Bakara 2/115.

²⁸¹ Mücahit Kaçar, “Divan Şiirinde ‘Erkek Sevgili Tipi’ Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 37/37 (2007), 67.

²⁸² Polatlar, *Tasavvuf ve Narsisizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*, 38.

²⁸³ Kaçar, “Divan Şiirinde ‘Erkek Sevgili Tipi’ Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller”, 67.

mahbupçuluk ifadesinin başka yerlere çekilmesinden ziyade bu manada anlaşılması gerektiğini²⁸⁴ savunmuştur.

Son olarak divan şiirlerindeki eserlerin dikkatle incelenmesi sonucunda herhangi bir eşcinsellik algı ve amacının yer almadığının rahatlıkla ortaya konulacağını²⁸⁵ belirten Mücahit Kaçar, tasavvufta her aşkın hakiki aşka olan bir tezahürden ibaret kabul edildiği ve bu sebeple şehrengiz şairlerin şiirlerinde bu durumu göz önünde bulundurup övülen güzellerin Allah'ın yaratmasındaki o estetiğe duydukları güzellikler olduğunu belirtmiştir.

Son olarak Kaçar, divan şiirlerinde eşcinselliği barındıran birtakım şiirlerin mevcut olduğunu kabul etmekle birlikte bunun hiçbir zaman normal görülecek bir boyuta ulaşmadığını, bütün bir divan şiirini suçlamanın doğru olmayacağını vurgulamıştır. Tasavvufun aşka dair bakışı, kadın erkek arasındaki mahremiyete dikkat etme gayesi, şiirin kendi içinde oluşturduğu algı gibi birçok sebebin var olmasıyla birtakım farklı anlayışların oluştuğunu ancak bu şiirlerin eşcinsellik yargısıyla değerlendirilmemesi gerektiğini, anlatılmak istenenin günümüzden ziyade kendi dönem ve şartları içerisinde değerlendirmenin doğru olacağını, yargılarla hareket etmenin ilim ahlakına ve bu yönde sunulan araştırmalara ters düştüğünü²⁸⁶ ifade ederek benimsenmesi gereken usulü izah etmiştir.

C. SÛFÎLERİN KADINLARA BAKIŞ AÇILARI

Tasavvuf ve müntesiplerinin en çok eleştirildiği noktalardan birisi, sunulan iddia ve itirazlardan da bilindiği gibi kadına karşı sergilenen tutum olmuştur. Günümüzde tasavvufa yönelik eleştirilerde; kadının bir cinsel obje ve erkeği aldatma için bir fitne olması, tasavvuf ehline yerilen ve aşağılanan bir varlık olarak görülmesi, tarîkatlarda pasif bir konumda yer alması gibi çeşitli olumsuz tutumların sergilendiği iddiaları yer almaktadır.

Her ne kadar günümüz algısında kadının değer görmediği, toplumdan geri plana atıldığı, cinsel bir obje görülmekle birlikte evlenmekten kaçınılacak bir mahlukat algısı olmak üzere eleştirilerin ardı arkası kesilmese de tarihi kaynak ve belgeler ışığında tasavvuf ve

²⁸⁴ Kaçar, “Divan Şiirinde ‘Erkek Sevgili Tipi’ Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller”, 68.

²⁸⁵ Kaçar, “Divan Şiirinde ‘Erkek Sevgili Tipi’ Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller”, 75.

²⁸⁶ Kaçar, “Divan Şiirinde ‘Erkek Sevgili Tipi’ Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller”, 82.

ehlinin kadına bakış açısında yatan temel düşünce ve sebepler, objektif ve müsbet bir yaklaşımla eleştirilere karşı bir cevap dizini oluşturulmaktadır.. Eleştiriler doğrultusunda bu konuda yapılan çalışmalardaki açıklama ve örneklerin sunulması okuyucu açısından önem arz edecektir.

1.Kadının Cinsel Obje Görülmesi

Kadının bir cinsel obje olarak görüldüğü konusunda günümüz yazarlarından Galip Ayata, “*Makamât-ı Jendebil*” adlı eserde Ahmed Cam Nâmekî adında seksen yaşında bir şeyhin, on dört yaşında bir kızla evlenerek cinsel gücüyle iftihar duyduğunu, bunun mazur görülecek bir şey olmadığını belirtmiştir.²⁸⁷

Ahmed Cam Nâmekî’nin örnek gösterildiği bu tarz duruma karşı Süleyman Uludağ, tüm bunların bir menkıbe olması sebebiyle, ister istemez göz ardı edilemeyecek şekilde mübalağanın da yer aldığını bildirmiştir. O, bu tarz durumlarda asıl anlatılmak istenenin; Allah dostlarının cinsi münasebet konusunda da bir yeterlilik ve kemâliyetle sahip olduklarını ancak ulvi ve ruhi bir hazzın daha çok amaç edindiği ve bu meşguliyetle diğer beşerî hazzın giderilmesinin es geçildiğini ifade etmektedir.²⁸⁸ Uludağ’ın açıklamaları konuya yaklaşım açısından daha makul gözükmektedir.

Galip Ayata, “*Tasavvuf ve Cinsellik*” başlığı altında Mevlânâ’nın da şehvet duygusunu bastıramaması sebebiyle hanımını evin damına kadar rahatsız edip kovaladığına onun azgın bir kimse gibi gösterildiğine dikkat çekerek sûfilerin kadını bir cinsel obje olarak gördüklerini ima etmektedir.²⁸⁹

Ancak Galip Ayata’nın tasavvuf aleyhtarlığı yaptığını Süleyman Uludağ’ın kaleme aldığı açıklamalar²⁹⁰ sayesinde rahatlıkla ifade etmek mümkündür. Süleyman Uludağ, “*Menâkıbü’l-ârifin*” eserinde Mevlânâ’nın eşi Kira Hatun’un Mevlânâ’nın gıyabında uzun zamandır onunla ilgilenmediği, bedeni arzularını yerine getirmediği, çok az yemesi ve çok az uyuması dolayısıyla insani istek ve fiillerinden arınma tabiri caizse melek gibi bir mertebeye erdiği düşüncesinin Mevlânâ’ya mâl olduğunu, bu sebep üzerine Mevlânâ’nın eşini memnun etmek istediği, çoğu zaman vecd hali sebebiyle cinsi

²⁸⁷ Galip Ayata, *Tasavvufa Reddiye* (İstanbul: İleri Yayınları, 2016), 149.

²⁸⁸ Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 35.

²⁸⁹ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 144,145.

²⁹⁰ Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 34.

münasebetten kaçındıklarını dile getirmiştir.²⁹¹ Bu açıklamalarına ek olarak Süleyman Uludağ, Hz. Âişe ve Hz. Peygamber arasında da böyle bir durumun yaşandığını, Hz. Âişe'nin Efendimize iki serçeyi göstererek imada bulunduğunu, Efendimizin onun isteğini karşılayıp daha ulvi bir hazza erdikleri için bir birlikteliğin olmadığı, bu durumun yetersizlik vb. durumlarından kaynaklanmadığını bildirdiği örneğini²⁹² vermiştir.

Bu tarz menkıbelerde cinsellik ve cinsel gücün bir keramet sayılması düşüncesiyle bir mübalağa ve uydurmanın yer almış olabileceği kanaati de ağır basmaktadır. Zira daha önce Uludağ'ın da menkıbelere ihtiyatla yaklaşmak gerektiği, her şeyi ilk anlamda anlamının bazı yerlerde uygun olmadığı görüşü konu açısından uygun bir tutum olacaktır. Zira hiçbir şeyhin, Hakk'ı layıkıyla idrak etmiş Allah adamı kimselerin böyle bir davranışta bulunması, böyle bir şeyi düşünmesi dahi edep ve adap açısından kabul edilebilir bir şey değildir. Üstelik nam şalmış, şeyhlik gibi bir manevi mertebede olan kimselerin toplumda böyle bir davranış sergileyeceği ve tutum içerisinde bulunacağını kabul etmek de aklın alacağı şey değildir.

2. Kadın Aleyhtarlığı İddiası

Tasavvufa yönelik Gazzâlî, Mevlânâ, Câmî gibi birtakım meşhur sûfilerin kadına karşı çok büyük bir düşmanlık beslediği eleştirileri dikkatleri çekmektedir. Gazzâlî'nin "*İhya*" adlı eserinde kadını çeşitli yönlerden maymun, köpek, yılan, fare vb. gibi türlü hayvanlara benzetmesini²⁹³ dile getiren günümüz yazarlarından Osman Karataş, onun bu düşüncesine karşı Allah'ın huzur bulmak için eşler yarattığını ve araya bir muhabbet bağınyı koyduğunu bildiren ayeti²⁹⁴ delil getirerek bu görüşe karşı olduğunu belirtmiştir.²⁹⁵

Öncelikle bahsedilen şekliyle öyle bir bilgi Gazzâlî'nin *İhya*'sında bulunamamıştır. Nitekim Gazzâlî'nin kişiliği açısından böyle bir ithamın olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Gazzâlî, kadının çekiciliği, aldaticılığı üzerinden dünyaya değer vermeyi sorgulatmıştır. Ancak bu benzetimler bir kadının şahsına yönelik olmamakla birlikte

²⁹¹ Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 34.

²⁹² "Ey Ayşe, bizim bunlardan aciz olduğumuzu veya kuvvetimize bir gevşeklik geldiğini zannetmeyesin. Biz gönlümüzün arzusu ile bu lezzeti terk etmiş ve ebedi lezzetin arayıcısı olmuşuz." Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 35.

²⁹³ İddia edildiği aksine Gazzâlî'nin *İhya* eserinde böyle bir bilgi bulunmamaktadır.

²⁹⁴ el-Rûm/21

²⁹⁵ Osman Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 117.

kadına karşı bir düşmanlık ve yerme algısına da kapı aralamaz. Kadının sahip olduğu bazı kötü vasıflarından, kötülüğe teşhir eden hallerinden dolayı bir benzetme yer almaktadır.

İzah ettiğimiz bu konuda Karataş'ın düşüncesine ek olarak Gizem Songüler, Gazzâlî'nin dünyayı yeri gelince çirkin, mekkare (hileci), gaddare (hain), sehmare (cadı/sihirbaz) gibi sıfatlarla bezenen bir kadına benzetmesinden ve kadını dünyadan daha kötü ve kabih görmesinden hareketle kadına olan bakış açısının olumsuz olduğuna dikkat çekmektedir.²⁹⁶

Gazzâlî'nin bu şekilde nitelendirmesinden kasıt aslında kötülüğü emreden, dinin özüne zarar veren, insanı aldatan kadınlar üzerinden dünyaya karşı bir benzetim yapmaktır. Zira Gazzâlî'nin sehmarenden kastı kişinin dünyaya karşı, sevgi, muhabbet duymasına rağmen dünyanın kişinin yanında hiçbir zaman yer almadığı, dünyanın aldatan güzelliğinin ona kapılan kişi farkında olmadan yavaş yavaş silinmesidir. Nasıl ki güzelliğe bürünen cadı aslında çirkindir, güzelliğiyle insanları etkileyip onların canına kastetmek ister, dünyada tıpkı cadı gibi aldatıcı bir güzelliğe bürünüp, kendisine yönelen kimselere yâr olmaktan ziyade onların ölümünü (mecazi) ister.²⁹⁷

Dünyayı mekkare bir kadına benzeten Gazzâlî, mekkare bir kadını uzaktan bakıldığında cezbedici, ihtışamlı bir kadının kişiyi kendine bağlayıp yavaş yavaş zehrini akıtırken insanın o kişinin gerçek, çirkin yüzünü idrak edip aldatıcı bir kadından başka bir vasfa sahip olmadığına uyanması olarak niteler.²⁹⁸ Tıpkı dünyanın da böyle olduğunu, insanın dünyanın süsüne, ihtışamına, metainan aldandığı, ancak bu güzellikler altında nice tehlikeler barındırdığını bildirmenin yanında kişinin kendini dünyaya kaptırdıktan sonra nasıl ki dünyanın süsünden ziyade çirkinliği, koca bir hiç olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kaldığını bildirmiştir. Gaddare olan bir kadının nasıl ki insanları zarafetine ve güzelliğine inandırdığı, ancak yüzünden maske düşünce gerçekte onun koca bir yaşlı hanım olduğu, insanları bir aldatmanın içine sürükleyen kadın vasfından hareketle dünyanın da güzel, insanların âşık olduğu bir yapıdayken üzerindeki örtü kalkınca bütün o ihtışamın silinip ne kadar yaşlı ve çirkin bir koca karıya benzediğini bildirir.²⁹⁹

²⁹⁶ Gizem Songüler, *Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 42.

²⁹⁷ İmam Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999), 119.

²⁹⁸ İmam Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, 119.

²⁹⁹ Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, 120.

Aslında Gazzâlî'nin açıklamalarına bakıldığında kadının aldatıcı bir yönü olduğu, insanı gaflete düşüren, cezbedici bir fitrata sahip olduğu ve bununla insanoğlunu gaflete sürükleyecek bir yapıda olduğu aynı şekilde dünyanın da aldatıcı yönü bulunup insanların onun güzelliğine, ihtişamına, yararlandığı nimetlere kanarak asıl hakikat yurdunu unuttuğu, onun da tıpkı kadın gibi cezbedici ve aldatıcı bir yapıda olduğuna dair bir örnek, benzetme üzerinden insanları uyarmayı amaçladığı ortadadır. Bizatihi kadının şahsına, vasfına yönelik bir hakaret ve suçlama yoktur.

Zira Gazzâlî bu konuda dünyanın nimetlerine karşı açgözlülük yapan, onun tehlikeli yanına kanan kimseleri yahut kişilerin bu aldatıcılığa kanmaması için çok fazla yemek yiyen ve bir süre sonra yediği bu fazla yemek sebebiyle rahatsızlık ve pişmanlık duyan kimseye benzetmekle birlikte deniz suyunu içtikçe kanmak bilmeyen, doyumsuz kimsenin ölmesine benzediğini de örnek³⁰⁰ göstermiştir. Olaya tek yönlü bakıp, geniş açıdan değerlendirmemek, ince noktayı kavramadan eleştiriye odaklanmak doğru bir tutum olmayacaktır. Bu konu ekseninde bu misallerle birlikte kadının vasfı üzerinden örnek vermesi kadını kötülediği anlamına gelmez.

Bu açıklamayı destekler mahiyette Vildan Güloğlu, Kelâbâzî'nin birtakım sûfilerin imandaki artma ve eksilmenin kadının varlığından ziyade kadına yüklenen sıfatı özelliklerin, delaletle saptırma konusundaki misyonu doğrultusunda karar kıldığını bildirmektedir.³⁰¹ Aynı şekilde Hatice Çubukcu, Kur'ân'da kadının “dünya hayatı/metâi” şeklinde ifade edildiğini, insanı aldatan oyun ve eğlenceden ibaret olmakla³⁰² birlikte ayette³⁰³ sayılan metalar içinde bir erkeğin en zorlandığı imtihanının kadın cinsi olduğunu bu yüzden erkek yazarlar tarafından kadının dünya gibi bir aldanıcı surete büründüğünü dile getirmiştir.³⁰⁴ Kadın-dünya bağlamında açıklamasını genişleten yazar, bu konuda Süleyman Uludağ'ın, zuhuratta dünyanın müzeyyen, cilveli, alımlı bir geline benzerken dünyanın üzerinde bulunan incecik örtünün kalkması sonucu suratı buruşmuş, kazma

³⁰⁰ Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, 122.

³⁰¹ Nazife Vildan Güloğlu, *Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Muteabbdât's-Süfiyyât Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 27. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 134.

³⁰² el-Ankebût 29/64.

³⁰³ el-Âl-i İmrân 3/14.

³⁰⁴ Hatice Çubukcu, “Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/2 (2020), 203.

dişli, tabiri caizse çirkin, yaşlı bir cadı olduğu açıklamasıyla³⁰⁵ düşüncelerini desteklemiştir.

Dünya-kadın benzetiminde son olarak Yahya b. Muâz, dünyanın bir geline benzediği, dünyaya meyleden kimsenin gelini süsleyen bir berber konumunda iken dünyaya değer vermeyen zahidin o gelinin saçını başını yolup, onun sahte güzelliklerini ortadan kaldırmayı amaçlayan kişiye benzediği³⁰⁶ örneğini sunarak dünyayı farklı açıdan kadına benzetmiştir.

Örneklerden anlaşıldığı üzere sûfilerin bu açıdan meseleye yaklaşımı kadına karşı sergilenen herhangi bir olumsuzluktan ziyade öne çıkan belirli ve benzer vasıflar üzerinden kişileri uyarmaktan ibarettir.

3. Fesat Kaynağı Kabul Edilmesi

Osman Karataş, kadına yöneltilen bir diğer eleştiri noktası olarak bazı kesimlerin Allah'ın kadınları iblisin kullarını yoldan saptırması için bir sebep olarak var ettiğini bildirmiş ve bu izahı sunmakla kadının bir fitne, fesat kaynağı olarak görüldüğünü ima etmiştir.³⁰⁷

Kadın erkeği cezbeden bir varlık, kişinin günaha girmesine sebep olacak bir neden olsa da bizatihi bu gaye ile yaratılmadığı naslar ışığında bilinmektedir. Allah kadını sadece bu amaçla yaratmamıştır. Kur'ân'da bir nimet olmakla birlikte kişinin huzur bulması sebebiyle yaratıldığı,³⁰⁸ naslardaki bilgilerden hareketle kadının ne kadar kıymetli olduğu, onlara değer verildiği bilinmektedir. Kadının bir fitne aracı olarak görülmesi bazı yönlerden doğru olmakla birlikte sadece bu amaçla yaratılmış olması düşüncesi İslâm için de kabul edilecek bir ifade değildir.

Hatice Çubukcu, (قُيِّنَ النَّاسُ حُبُّ الشَّوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَيْتِ وَالْقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّيْبِ وَالْخَيْلِ) kadınlar, erkek evlatlar, biriktirilen yığınla altın ve gümüş, salma atlar, salma hayvanlar, ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeylerin insanoğluna çekici kılınmasını bildirildiğine ve kadının bunların başında geldiğini,³⁰⁹ nefsin kadına karşı meyyal olsa da bu konudaki hiçbir kadının şahsına yönelik bir vurgu yahut uyarıyla ele

³⁰⁵ Uludağ, *Suî Gözüyle Kadın*, 25.

³⁰⁶ Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 36.

³⁰⁷ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 445.

³⁰⁸ el- Rûm 30/21.

³⁰⁹ el-Âl-i İmrân 3/14.

alınmadığına, kadının zillet yönüne, nefis karşısında bir aldatmaca olduğu bilgisine Kur'ân'ın değindiğini ortaya koyması³¹⁰ görüşlerimizi desteklemektedir.

Kadının fesat kaynağı olarak görüldüğünü ifade edenlerden biri de Gizem Songüler'dir. Songüler, tasavvuf nazarında nefis ne ise kadının da o bağlamda değerlendirildiğini, Uludağ'ın ifadeleriyle kadın ve nefsin aynı kötülüğü barındırdığını ve “zen-i nefis” kavramının tasavvufta büyük bir şöhrete ulaştığını ifade etmekle birlikte kadının aşağı bir varlık olarak görüldüğünü bildirmektedir. Bu görüşünü Mevlânâ'nın dünyayı tıpkı dışardan işveli, giyinmiş kuşanmış ancak içine dalınca rezaletinin gözler önüne serildiği bir kocakarıya benzetmesine dayandırmıştır. Ona göre Mevlânâ kadın aleyhinde bir imada bulunmakta ve kadını Allah ile kul arasında bir engel olarak görmektedir.³¹¹

Kadının nefis için bir fesat kaynağı olduğu doğrudur. Özellikle günümüz açısından bakıldığında kadının ne denli gereksiz ve yersiz reklamlarda oynatıldığı, eğlence mekanlarında çalıştırıldığı, her konuda kadın üzerinden para kazanma gayreti inkâr edilemeyecek kadar üst boyuttur. Kadının alımlı olması, cezbedici olması fitraten onda mevcuttur. Sûfiler de bu noktaya dikkat çekerek kişinin imanını zedeleyecek, harama düşmesine sebep olacak bu duruma dikkat çekmek istemektedir.

Kadının nefis ile eşdeğer görülmesine gelince Hatice Çubukcu, kaleme aldığı yazının girizgâh kısmında kadınların farklı menkıbelerde yüceltilmiş, onlara yüksek bir değer atfedilmiş olsa da nefis ile eş değer görme algısının olduğunu bildirmektedir. Ona göre nefis benzetmelerinde sembolik bir dil kullanılmakta ancak hikayelerde kullanılan bu sembol dilin (mecaz anlamın) yeterince anlaşılmamasından kaynaklı kadının aşağılandığı ve küçümsendiği algısı oluşmaktadır³¹² ki bu doğru bir tespittir. Aynı zamanda İslâmî gelenek içerisinde anlatılan ve betimlenen tasvirlerin hiçbir şekilde çarpıtılarak kadına düşmanlık algısının oluşturulmadığını, hikayedeki imgelerin vermek istediği mesaj bağlamında yorumlandığını,³¹³ ne anlatıldığından ziyade ne anlatılmak istendiğini kavramak gerektiğini Mevlânâ'nın şu sözüyle ifade etmektedir: *"Ey kardeş! hikâye bir*

³¹⁰ Çubukcu, “Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, 194-195.

³¹¹ Songüler, Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği, 43.

³¹² Çubukcu, “Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, 193.

³¹³ Çubukcu, “Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, 203; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991), 2/278.

ölçü kabı gibidir. / Mânâ ise içindeki dane misalidir/ Akıllı adam mânâ danesini alır/ Ölçü kabı var mı yok mu bakmaz!"

Tasavvuf açısından genel olarak kadın erkek ayrımı gözetilmeden kişilerdeki nefsin terbiye edilmeye müsait, törpülenebilen bir yapıyı arz ettiği, Hz.Yusuf-Hz.Züleyha, Leylâ-Mecnûn kıssalarındaki gibi kadının kemâliyetine ulaşmada bir vesile olabileceği beyanı önemlidir.³¹⁴ Hatice Çubukcu, Kur'ân'da iffet sahibi Hz. Meryem'in, nefs-i kâmileye örnek teşkil edildiği, Hz. Yûsuf ve Züleyhâ kıssalarında Hz. Züleyhâ'nın nefsin en aşağı derecesi olan emmâreden, mutmainne noktasına ulaşmayı başaran en güzel örneklerden olduğunu, tasavvuf edebiyatında yaygın bir şekilde bu işlenişin yer aldığını -Salâmân ü Ebsâl, Hüsn ü Aşk- belirterek sûfî şairlerin nefsin tekâmül yolculuğunu kadını bir vesile kılarak işlediklerine değinmiştir.³¹⁵ Gelecek diğer izahlarda kadının izzet tarafının da baskın ve geniş alanlarda kendini göstereceğine şahit olacağız. Bu sebeple sunulan eleştirilerin objektif olmadığını ifade etmekle yetinmeliyiz.

Sûfilerin kadın ve nefsi eş değer görmesi konusunda Mekkî, olaya farklı bir açıdan yaklaşarak kadının da tıpkı nefis gibi çeşitli kademelerde yer aldığını, nefsin kademelerini bilen kişinin kadınları daha rahat tanıyacağını ifade etmiş, nefis ve kadın arasında olumlu yönden bir çağrışım oluşturmuştur.³¹⁶

Kadının nefis yönüne değinilirken bizatihi belirli kimselerin şahsına yönelik bir vurgulama yoktur. Bu kadınların kişiliklerinden ziyade sahip oldukları vasıfları göstermektedir. Nitekim kadınlara değer verilmesi gerektiği, kadınların din ve iyilik, takva konusunda öncü olduğu özellikle tasavvuf müntesiplerince kolaylıkla ifade edilmiştir. Onlar kadını övmekten, fazilet sahibi kimseleri öne çıkarmaktan kaçınmamışlardır. Bu görüşümüzü destekler mahiyette çeşitli örnekler mevcuttur.

Nüseyye binti Selman, eşi Yûsuf b. Esbât'a Allah'ın yarın Hak divanında kendisini sorgulayacağını bu sebeple eşinin kendisine helal bir kazanç temin etmesi gerektiğini bildirmiştir.³¹⁷ Ebû Amr b. Nüceyd, en az hocası Ebû Osman Hîrî kadar eşi Fahraveyh'ten

³¹⁴ Çubukcu, "Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru", 204.

³¹⁵ Çubukcu, "Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru", 204.

³¹⁶ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi - Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 4/427.

³¹⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Zikrun-Nisveti'l-Müteabbdâtî's-Sûfîyyât*, thk. Muhammed Mahmud Tanâhî (Kahire, 1413/1993), 37. Güloğlu, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbdât's-Sûfîyyât Adlı Eseri, 53.

istifade ettiğini dile getirmiş, Zünnûn Mısırî, Fâtıma Nîsâbüriyye'nin kendisine bir tavsiyede bulunmasını istemiş³¹⁸ ve kendisine sorulan en faziletli zât olarak yine Fâtıma'yı göstermiştir.³¹⁹ Said b. Abdülaziz, Zecle el-Abide gıyabında Şam ve Irak beldeleri başta olmak üzere hiçbir belde, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ümmü Harun gıyabında Şam beldesinde ondan daha erdem sahibinin olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca Dârânî,³²⁰ Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn gibi zatlara rağmen Hafsa binti Sîrîn'in başka bir konumda olduğunu dile getirmiştir. İbn Arabî'nin manevi yolculuk ve yaşamında kendisine öncü olan Kurtubalı Fatıma binti Müsennâ'yı “manevi/ilahi annem” olarak nitelendirmesi, onu övgüyle anması, eşi Meryem'in keramet ve faziletini gururla dile getirmesi,³²¹ hadis rivayetinde önemli bir zât olan Süfyan Sevrî'nin Râbia el-Adeviyye için tâcû'r-ricâl olarak nitelendirmesi³²² gibi çeşitli durumlar bu konuda ifade edilebilecek en güzel örneklerden bazılarıdır.

Görüldüğü üzere sûfiler, hiçbir komplekse girmeden yeri geldiği zaman kadının konum ve önemine dair duygu ve düşüncelerini ifade etmişler, kadının izzet tarafını rahatlıkla belirterek nefsi iyiye yöneltme, kişinin dini değerlerine destek olma, dini yaşamda örnek ve öncü olduklarını gözler önüne sermişlerdir.

Kadının bir fitne aracı olarak görüldüğünü destekleyenlerden bir de Galip Ayata'dır. Mevlânâ'nın kadını Allah ile kul arasında bir engel olarak görmesini ifade eden Galip Ayata, bu konuda onun gökten arza inmesine annesinin sebep olduğunu bildirerek kadınların insanın manevi mevkisini düşüren bir konumda olduğunu ima etmekle birlikte kadınların sûfiler nazarında hem semada hem arzda bir fesat kaynağı kabul edildiğini (Hz. Âdem-Hz. Havva, Harut- Marut, Habil-Kabil örneğinden hareketle) dile getirmiştir.³²³

Mevlânâ'nın Mesnevî'sindeki menkıbelerin birçoğunda, cinayet ve kötülüklerin kadın yüzünden meydana geldiğini, insanoğlunun cennetten çıkarılmasına ve Hz. Adem'in elmayı yemesine, yeryüzünde ilk kan akıtılmasına kadının neden olduğunu, bir kadının

³¹⁸ Güloğlu, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Mûteabbidât's-Sûfiyyât Adlı Eseri, 54. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Kendilerini İbadete Adıyan Sûfi Kadınlar (İlk Harf Yayınları, 2012), 72; Sülemî, *Zikrun-Nisveti'l-Mûteabbidât's-Sûfiyyât*, 62.

³¹⁹ Sülemî, Kendilerini İbadete Adıyan Sûfi Kadınlar, 72.

³²⁰ Çubukcu, “Sûfi Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru”, 196.

³²¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 2/346.

³²² Hülya Küçük - Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2007), 34/380-382.

³²³ Galip Ayata, *Tasavvufa Reddiye* (İstanbul: İleri Yayınları, 2016), 144.

hile ve zaafına yenik düşen adamın uğrayacağı sıkıntılar dile getirilmiştir.³²⁴ Bununla beraber Kitabullahta kadınların hilesine dikkat çekildiği, şeytanın hilesinin kadının hilesi yanında zayıf kaldığı, Yûsuf'un (a.s) gömleğinin arkadan yırtılması karşısında Züleyhâ'nın eşinin “إِنَّ لَهَا كُنْ عَظِيمَ” ifadesiyle³²⁵ kadınların hilesinin pek büyük olduğuna dikkat çekilmiştir.³²⁶ Bu konuda hadislerden de örnek veren İsmail Yakıt, Efendimiz'in kendisinden sonra ümmeti adına en korktuğu şeyin kadınların fitnesi olduğu ve kişinin imtihan olmasına sebep olduğu gerekçesiyle kadınlardan sakınmak gerektiğini bildiren bir hadisi misal sunmuştur. Bu hadislerde bütün kadınların fitne sebebi sayılmadığına dikkat çeken yazar aynı şekilde Mevlânâ'nın da bütün kadınları kastetmediğini belirtmektedir.³²⁷

Mevlânâ'nın kadına bakışında dile getirilen bu yorumlar doğru olmakla birlikte eksiktir. Zira Mevlânâ, kadına bakışı iki yönden ele alarak konuya yaklaşmış yeri geldiğinde de kadının önem ve yüceliğine dikkatleri çekmiştir. Onun bu tutumuna karşı şu bilgilerin izahı yerinde olacaktır: Genel anlamda kadını övüp onun kıymet ve değerini ifade eden tasavvuf erlerinin en meşhurlarından birinin de Mevlânâ olduğuna tekrar dikkatleri çekerek bu konuda onun;

پرتو حقست آن معشوق نیست

خالقست آن گویا مخلوق نیست

“Perteve-i Hakkest, ân ma'suk nîst/ Hâlık-est ân gûiyâ mahlûk nîst” (Kadın Hak nurudur, sevgili değil, sanki yaratıcıdır, yaratılan değil” ifadelerine³²⁸ yer vermesiyle birlikte bunu tasdikler mahiyette Hz. Îsâ'ya ve Hz. Muhammed'e (sav) inanan ilk kimselerin bir kadın olduğuna dikkat çekmesi,³²⁹ Allah hakkından sonra en önemli hakkın anne hakkı olduğunu bildirerek kadının önem ve yüceliğinin altını çizdiği sunulabilir.³³⁰

Tüm bunların yanında Mevlânâ'nın kadına bakış açısında ayette³³¹ kadının varlığıyla huzur bulunması için bir nefisten yaratıldığı, hadiste cennetin annelerin ayakları altında

³²⁴ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 144.

³²⁵ el-Yûsuf 12/28.

³²⁶ İsmail Yakıt, “Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana”, *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2004), 141.

³²⁷ Yakıt, “Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana”, 142.

³²⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mesnevi-i Şerîf*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Ankara: Emav Yayınları, 2014), 1/118.

³²⁹ Yakıt, “Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana”, 138.

³³⁰ Yakıt, “Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana”, 138.

³³¹ A'râf suresi 189

olduğu, en hayırlı kimsenin ailesine karşı hayırlı olan, kadınları kerem sahibi kimselerin övdüğü ve veda hutbesinde Resûlullah'ın kadınların Allah'ın emaneti olduğunu bildirdiği çeşitli nasları kendisine şiar edindiğini izah etmek sadece kendi algı ve dünyasından duruma bakmadığını belirtmek için de önem arz etmektedir.³³²

Bu açıklamalardan hareketle sûfilerin kadına tek yönlü bakış açısının olduğunu söylemek asılsız olacaktır. Sûfilerin kötülediği ve uzak durulması gerektiğini söylediği kadınlar, kişiyi kötülüğe meylettiren, kişinin dinini zedeleyen kadınlardır. Bu konuda kadının şahsına yönelik algılar ve bunu aleyhte yansıtmak kaostan başka bir şeye imkân sunmayacaktır.

Bu konuda Galip Ayata, bir diğer eleştirisini Soner Yalçın'ın tasavvuf anlayış ve algısının, sadece kadınlar ve kadınlardan yararlanma gayesi üzerine kurulduğunu ifade eden açıklamalarından hareketle dile getirmiştir. Rifâî dergahında kadın müritlerin çok fazla olması ve onların modern çağa uygun bir şekilde giyinerek alışlagelmişin ve dini çerçevenin dışında bir tablo oluşturulduğunu beyan etmiştir. Galip Ayata, bu açıklamalara ek olarak Refik Halit Karay tarafından kaleme alınan "*Kadınlar Tekkesi*" isimdeki romandan hareketle şeyhlerin nefis ve egolarını tatmin etmek için mürid-mürşid ilişkisi bağlamında kadınlardan yararlandıkları, Allah'ın Şeyh Baki'nin sevdiği kadın Neşide'nin şeklinde tecelli ettiği ifadesinden hareketle kadınlara yönelik bu yolda bir algının oluşturulması,³³³ Safiye Erol, Nezihe Aras gibi önemli kişilerden sonra günümüz Türkiye'sinde Samiha Ayverdi ve onun ölümüyle Cemalnur Sargut'un Rifâî dergahının otoriterliğini üstlenmesinin gözler önünde olması gibi örnekleri sunarak tasavvuf içerisinde kadına cinsel bir kimlik biçildiğini dile getirmiştir.³³⁴

Refik Halid Karay'ın "*Kadınlar Tekkesi*" romanını her ne kadar gerçek bir yaşama dayandırsa da hikâyesini romancı taktiği ile yazıldığını ve konusunun hayali kabul edilebileceğini ifade eden Şamil Baş, yazarın kendisine yöneltilebilecek eleştirilere karşı da bir nevi önlem aldığına dikkatleri çekmektedir. Çünkü daha önce Yakup K. Karaosmanoğlu'nun "*Nur Baba*" romanına toplumsal birtakım eleştiriler sunulması dikkatleri üzerine çekmiştir.

³³² Yakıt, "Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana", 139.

³³³ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 121.

³³⁴ Ayata, Tasavvufa Reddiye, 122-123.

Şamil Baş, eserin dikkatli bir şekilde incelendiğinde açıkça bir kurgudan ibaret olduğunu bildirmektedir.³³⁵ Bu konuda farklı örnekler sunan Baş, Yakup Kadri'nin 1941'de bir hikâyenin gerçek olduğunu dile getirmekle birlikte 1950 seçimlerine yer vermesinin tarihi gerçekliğe uymadığını, bu sebeple eserde gerçekten bir romancı taktığının mevcut olduğunu, eserin hayali bir konuyla çevrelendiğini dile getirmenin bu önemli noktadan hareketle doğru olacağını belirtmiştir.³³⁶

Bununla birlikte romanın içerisinde kahramanların yaşları ile ilgili verilen bilgilerin çelişmesi özellikle ana karakterlerden biri olan Neşide'nin iki sene önce yaşının on sekiz on dokuza tekabül ettiği, dört sene evvel yaşının on beşe tekabül etmekle birlikte romanın ilerleyen bölümlerinde Neşide'nin yirmi veya yirmi bir yaşında olması gerekirken on beşten çıkamamasını kurguda sergilenmiş bir hata olarak yorumlayan Baş, eserde yer alan bir çok zaman ve yaş ve ifadelerin çelişmesi sebebiyle romanın bir kurgudan ibaret olduğunu dile getirmiştir.³³⁷

Şamil Baş sonuç kısmında esere dair görüş ve delillendirmelerini maddeler halinde sıralayarak konu hakkında önemli çıkarımlarda bulunmaktadır. Şamil Baş,

“Yeşil Gece”, “Nur Baba”, “Vurun Kahpeye” gibi çeşitli romanlara ek olarak *“Kadınlar Tekkesi”* nin de din ve din adamlarına karşı olumsuz tutumun sergilendiği romanlara bir misal teşkil ettiğini bildirmiştir. Romanın zaman dilimleri konusunda ciddi tezatların olduğunu; metinde 1941 yılında gerçek bir hikâyeden bahsedilirken 1950 seçimlerine dair bilgilerin bulunmasına ve 1952 yılında eserin tamamlanması, ilk yayın tarihinin 1956 yılında olmasından yola çıkarak ifade etmiştir. Baş, Halid Karay'ın bu eserinde din konusunda okuyucuya olumlu bir algının yansıtılmadığı, okuyucunun doğruya yönlendirilmediği, özelde yapılan yanlışların faturasının din ve tasavvuf geneline hasredildiği gibi hususları beyan ederek yöneltilen ithamların geçersiz ve temelsiz oluşunu ortaya koymuştur.

³³⁵ Mehmet Şamil Baş, “Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Din Anlayışı”, *Mîzânü'l Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 171.

³³⁶ Baş, “Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Din Anlayışı”, 172.

³³⁷ Baş, “Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Din Anlayışı”, 173.

Tekke ve zaviyelere karşı sergilenen olumsuz tutumun Cumhuriyet ilke ve ideolojilerini koruma algısının okura bilinçli bir şekilde yansıtılmaya çalışıldığını dile getirmektedir.³³⁸

Romanda gözlemlenen bu kadar belirsizlik ve çelişkiden hareketle roman üzerinden yöneltile eleştirilere karşı temkinli olunması, kabul yahut red konusunda geniş bir açıdan ve farklı deliller üzerinden meseleyi değerlendirmek gerekmektedir. Ayrıca günümüzde bazı tarikatların temsilciliğini yapan kadınların cinsel obje olarak gösterilmesine aleyhte eleştirenlerin katkısı olduğu da bildirilmelidir.

4. Kadınların Pasif Kılınması Eleştirisi

Bilal Sambur, konuya farklı yönden bir eleştiri getirerek tarikatların ataerkil bir yapıyı benimsediği, kadınların tarikatlarda hiçbir şekilde ismen ve fiilen yer almadığını, kadınların tarikat mensuplarına tabi olmaları için birtakım kural ve davranışları onlara dayattıklarını kadınların tarikatlarda pasif konumda olduğunu iddia etmiştir. Ancak tarikatlar hakkında elde edilen bilgiye bakınca durumun iddia edildiği gibi olmadığı bilinmektedir.³³⁹

Kadının tasavvuf sahasında gerek tarikat ayinlerine katılma gerek kadın erkek demeden maddi ve manevi bir rol üstlenme ile aktif bir konumda yer aldığını örnekler üzerinden ifade etmek mümkündür.

Nitekim en çok hanım mürideye sahip olduğu bilinen Mevlevîlik tarikatının³⁴⁰ kurucusu olan Mevlânâ'nın sohbet meclislerinde ve semâ ayinlerine hanımların aktif ve öncü olarak katılımına izin vermiş, onun tarikat ortamında kadınlara her zaman yer ayrıldığı gözlenmiştir. Sultan II. İzzeddîn Keykâvus'un nâibi Emüniddin Mikâil'in evinde toplanan hanımlara Mevlânâ'nın sohbet ve nasihatlerde bulunduğu, geceyi semâ ayinleriyle geçirdikleri³⁴¹ bilinen örnekten sadece bir tanesidir.

Mevlânâ'ya intisap eden sadece halktan bir kesim değildir. Saray erbabı gibi üstün tabakadan kişilerde ona tabi olup yolunda faaliyet göstermişlerdir. Bu konuda akla gelen

³³⁸ Baş, "Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay'ın Kadınlar Tekkesi Romanında Din Anlayışı", 174-175.

³³⁹ Bilal Sambur, "Tarikatlarda Seks Skandalları Niçin Var?", *Şarkul Avsat* (2020).

³⁴⁰ Merve Devecioğlu, "Eflaki'nin Menakib'ul Arifin Adlı Eserine Göre Anadolu Selçukluların Toplum Yapısında Kadının Durumuna Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 124/245 (2020), 367.

³⁴¹ Yakıt, "Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana", 139. Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 1/445.

meşhur iki isim Gumac Hatun ve Gürcü Hatundur. Sultan IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın eşi olan, saray erbabında önemli bir konumu bulunan Gumaç (Gömeç) Hatun Mevlânâ'nın müridesi olmakla birlikte onun yolunda önemli hizmetlere imza atmıştır.³⁴² Muînüddin Süleyman Pervâne'nin karısı Gürcü Hatun ise eşiyle birlikte Mevlânâ'yı görmek için yollara düşmüş,³⁴³ ona duyduğu saygı ve kıymet kendini hissettirmiştir.³⁴⁴

Sadece Mevlânâ'ya karşı değil, diğer tarikat mensuplarına da saray erbabından ilgi ve ihtimam eksik olmamış, tarikat ehli de bu saygı ve ihtimamı karşılıksız bırakmamıştır. Erzincan Hâkimi Fahrettin Behram Şah'ın karısı İsmeti Hatun da Gürcü Hatun gibi Bahaeddin Veled'in gelişini duyar duymaz atına binerek Baha Veled'in arkasından gitmiştir.³⁴⁵ Anlatıldığına göre zamanının şeyhlerinin çoğunun sohbetine katılan Vehediyye hanımın ömrünün ahir zamanında Şeyh Ebû Abdullah b. Hafî'e ittiba için yolculuk yapmıştır.³⁴⁶ Bu örnekler kadınların erkek sûfilerden istifade etmek için çabaladıklarını, tarikatlarda yer edindiklerini ve sûfî kesimden kendilerine yönelik herhangi bir olumsuzluğun tezahür etmediğini de göstermektedir.³⁴⁷ Seyr u sülûk sürecinde -müridin tasavvuftaki manevi mertebeleri tamamlayıncaya kadar geçirdiği bütün safha- bulunan hanımların, erkek sûfilerin sohbet meclislerine katılarak onlardan da istifade ettikleri,³⁴⁸ Ebû Saîd Harrâz'ın müridesi Cüveyriye'nin hocasından dinlediği sözleri rivayet etmesi³⁴⁹ Fâtıma binti Ahmed Hacâfiyye, Âişe Merveziyye, Fâtıma binti Ahmed b. Hânî Kuseyme, Fâtıma binti İmrân, Ümmü Ali, Ümmü Hüseyin Kureşiyiye gibi sunulan çeşitli örneklerden³⁵⁰ tarikat mensuplarınca hiçbir şekilde bu yolda ilerlemek isteyen hanımlara sırt çevrilmediği kolaylıkla dile getirilmektedir.

³⁴² Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, 1/227.

³⁴³ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/400.

³⁴⁴ Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, 1/367.

³⁴⁵ Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, 1/120.

³⁴⁶ Hatice Çubukcu, "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 8 (2019), 109.

³⁴⁷ Sülemî, *Zikrun-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyât*, 106; Güloğlu, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbidât's-Sûfiyyât Adlı Eseri, 46.

³⁴⁸ Güloğlu, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbidât's-Sûfiyyât Adlı Eseri, 44.

³⁴⁹ Sülemî, *Zikrun-Nisveti'l-Müteabbidâtî's-Sûfiyyât*, 78; Güloğlu, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbidât's-Sûfiyyât Adlı Eseri, 46.

³⁵⁰ Güloğlu, Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbidât's-Sûfiyyât Adlı Eseri, 45.

Yesevîlik tarîkatında kadınların zikir meclislerine katılmış, Bektaşîlikte hanımların cem ayinlerine iştirak etmiş,³⁵¹ Mevlevî tarîkatında kadınların mahrem konusuna dikkat ederek kendi aralarında semâ etmesine izin verilip desteklenmiştir.³⁵² Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî'nin zevcesi Helva Bacı, müridlere yemek, helva pişirerek eşine ve müritlerine destek olmuş, Cerrâhi tarîkatında Fatma Bacı adındaki hanım müşid, mürideleri ağırlayıp ikramda bulunmuştur. Kenan Rifâî'nin öğretilerinin yayılmasında ondan ilim ve terbiye alan hanımların³⁵³ vesile olmasıyla birlikte Fâtıma binti Ahmed b. Hânî'nin, Ebû Osman'ın sohbetine devam etmesi yanında onun ve ashabının uğrunda çok mal infak etmiştir.³⁵⁴ Şebeke Basriyye, öğrenci ve müridleri için evinin altında odalar barındırmış, onlara mücâhede ve seyr u sülûk yolculuğunda yardımcı olmuştur. Sohbet ve nasihat konusunda kıymeti mühim olan Râbia Adeviyye'nin ve aynı şekilde kendisinden, tavsiye ve dua isteyen müridlere yardımcı olan Meryem Basriyye gibi hanımların tasavvufta yer edinmiştir.³⁵⁵ Sunulan bu örneklerle hanımların, sadece zikir ve ayin meclislerinde değil tekkelerin ve müridlerin maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanmasında, yemek ve hizmette, eğitim ve terbiyenin sürdürülmesinde aktif ve başarılı bir rol oynadıkları, tekkeler ve müşidler tarafından herhangi bir zorlanma ve dışlanmaya, hakaret ve küçümsenmeye maruz kalmadıkları bu veriler ışığında rahatlıkla söylenebilmektedir.

Bu izahata ek olarak Abdülbaki Gölpınarlı'nın Mevlevî tarîkatında kadınlara şeyhlik makamına kadar yükselme yetki ve imkanının sağlandığına, Mevlevîlerin çoğu kesiminin Mutahhare Abide Hatun'dan (Sultan Veled'in kızı) devam eden "İnas Çelebileri" denilen bir koluna mensup olduğuna dair sunduğu bilgi de kadınların aktif bir yaşantı içerisinde olduğunu göstermektedir.³⁵⁶

Tüm bu anlatılanlardan, sûfi hanımların tasavvuf yolunda mürid, hizmetkâr, terbiye edici, yol gösterici olarak çeşitli vasıflarla kendilerine bir yer buldukları, gösterdikleri gayret neticesinde türlü makamlara erişip kendilerinin de sohbeti dinlenen, mürid/mürideleri

³⁵¹ Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 113.

³⁵² Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 120.

³⁵³ Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 123.

³⁵⁴ Sülemî, *Zikrun-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât*, 91.

³⁵⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 1/33. Güloğlu, *Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbidât's-Sûfiyyât Adlı Eseri*, 51.

³⁵⁶ Ömer Yılmaz, "Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2012), 57.

olan, daha önem gösterilen, nasihat ve tavsiye konusunda kendisine başvuru, önemli bir şahsiyet kabul edilme gibi türlü başarıyı elde ettikleri çıkarılmaktadır.

Bu konuya getirilecek örnek ve izahlar daha çok olmakla birlikte konu açısından yeterli görülmektedir. Verilen misaller kadınların aktif bir rol oynaması yanında tarikatların kadınlara karşı tutumu bazında genel olarak değerlendirildiğinde de kadınlara verilen kıymet ve emeğin ne kadar mühim olduğu da dikkatleri çekecektir.

Yapılan çalışmalarda ilk olarak hemen her tarih sahnesinde kadına karşı bakış açısının yüceltme ve yerilme gibi ifrat ve tefrit içeren durumlarla karşı karşıya kaldığını ancak İslâmiyet ile değer gören kadının değerinin tasavvufla bir nevi pratiğe döküldüğü,³⁵⁷ İslâm bilimleri arasında kadına en çok değerinin yine tasavvuf içerisinde verildiği gözlemlenmektedir.³⁵⁸ Tasavvuf ehli arasında gözde ve ilk kadın sûfî olan Râbia el-Adeviyye'den bahsedilmesi ve onun methedilmesi, Rabia eş-Şamiye, Cafer-i Sadık'ın kızı Aişe, Nişâburlu Fatıma gibi hanım sûfilerinde oldukça meşhur olup önemli bir mevkide yer edinmeleri³⁵⁹ iddia edildiği gibi bir kadın düşmanlığının tasavvufta yer almadığına sunulabilecek çeşitli delillerden sadece birkaçıdır. Batı dünyasının önemli isimlerinden olan Oryantalist Annemarie Schimmel, için de bu algının yadsınamaz bir gerçek olduğu ve tasavvuf alanında erkek sûfilerle kadınlar arasında tam bir eşitliğin haiz olduğu³⁶⁰ kendisi tarafından bizzat bildirilmektedir. Özellikle hanımlara duyulan iftihar ve onlardaki kemâliyetin erkek sûfiler tarafından rahatlık ve gıpta ile dile getirilmesi de dikkatleri çekmektedir. Bu konuda Güloğlu'nun sunduğu; Bîşr Hafî gibi alanında nam salmış öncü bir sûfinin hakka girmeme inceliğini kız kardeşinden öğrenmesi, Zünnûn Mısırî'nin (ö. 245/860) Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî'nin refİKası Fâtıma en-Nisâbü'rî (ö. 223/838) için veliyullahtan bir zat olduğunu ve kendisinin de ondan feyz aldığı bir mürşidi olduğunu dile getirmesi iddia ve eleştirilerin aksini yansıtmaktadır. Aynı şekilde Hüseyin en-Nûrî'nin (öl. 295/907) Fâtıma Zeytûne'yi gıyabında veliyullah olarak nitelendirmesi, İbn Arabî'nin Mekînuddîn Ebû Şucâ'nın kız kardeşini âlime, Hicaz şeyhesi ve Fahrünnisâ (kadınların övünç kaynağı), Fahrürricâl ve'l-ülemâ (erkeklerin ve

³⁵⁷ Güloğlu, *Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemi'nin Zikru'n-Nisvet'i'l-Müteabbdât's-Sûfiyyât Adlı Eseri*, V. Önsözde yer almaktadır.

³⁵⁸ Mustafa Aşkar, "Ebu Abdurrahman Sülemi'nin Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâtî's Sûfiyyat Adlı Eserinde Kadın Sûfilerin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 404.

³⁵⁹ Hatice Çubukcu, "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı", 98.

³⁶⁰ Annemarie Schimmel, *Rûhum Bir Kadındır*, çev. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 18.

âlimlerin övünç kaynağı) olarak bahsetmesi, Bâyezid Bistâmî'nin Fâtıma Nisâbüri için bahsettiği her makamdan haberdar olduğunu belirterek ona gıpta etmesi, kadın kıyafetine bürünen bir er görmek isteyen kimseye karşı onun örnek gösterilmesi³⁶¹ genelde kadın özelde hanım sûfilere karşı olan ihtimam ve gıptanın yer aldığı en önemli göstergelerindendir.

Kadın algısının zihinlerde genelde olumlu bir yapıda tezahür ettiğini yapılan izahlar ve tasvirler üzerinden de görmek mümkündür. Örneğin Bâyezid Bistâmî Allah'ın velî kullarını Allah'ın gelinleri gibi tasvir etmiştir.³⁶² Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Allah'ın gelini ifadesi yüce Allah'ı damat olarak görmek, ona birtakım yakışmayan sıfat ve durum yakıştırmak anlamında değildir. Bâyezid'in burada açıkça bir teşbih yaptığı ve teşbihte mecazın kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. Ayrıca kadının sûfî sembolizmdeki durumu çok yönlü ele alınması gereken bir husustur ki, gerçek anlam bağlamında değerlendirmek açıkça hedeflenen art niyetin bir göstergesidir.

Menkıbelerin geneli düşünüldüğünde hanım sûfiler hakkında olumlu bir dil³⁶³ kullanıldığı, hanım sûfilerin tasavvuf tarihinde önde gelen, erkek sûfiler tarafından nasihat, dua gibi durumda kendisine başvurulup, adından söz ettirdikleri, gerek maddi gerek manevi alanda sahada aktif bulundukları, kadının önem ve mevkisinin korunmasına dikkat edildiği, kadının sadece cezbedici yönüyle insanı aldatmada bir etken olabileceği değil aynı zamanda izzet yönüyle kişinin, eşinin imanını kuvvetlendirme noktasında yardımcı olan bir yönün var olduğu söylenebilmektedir.

Tasavvuf tarihi içerisinde kadının bizatihi şahsına yönelik bir aleyhtarlığın olmadığı, imanın kalpteki parıltılarının azalması, kişiyi dünyevi ve uhrevi aldatmaya sürüklemesi, kişinin rıza-ı ilahiye ters düşecek bir davranış yahut günaha düşer olmaktan korkması sebebiyle temkinli yaklaşıldığı, asıl maksatın kadın varlığını küçümsemekten ziyade kişinin bilincini, iradesini nefesine ve dünya metainin en büyük cazibelerinden biri olan kadına karşı teyakkuz halinde tutmak olduğu her fırsatta göze çarpan bir husustur.

Kadının varlığını erkeklerden üstün gören, kadının önemini dizeleriyle, menkıbeleriyle belirten sûfiler olmakla birlikte anlatılmak istenen noktayı vurgulamak için Molla

³⁶¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 383.

³⁶² Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 428.

³⁶³ Çubukcu, "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı", 98.

Câmî'nin şu sözlerine yer vermek daha uygun olacaktır: “Erkeklerin kadınlara üstünlüğü olseydi, şemse (güneş) müennes/dişil, kamere (ay) müzekker/eril demek ayıp olurdu. Müzekkerlik de erkekler de bir üstünlük değildir”³⁶⁴

D. SÛFİLERİN EVLİLİĞE YAKLAŞIMI

Sûfilerin evlilikte birliktelikten kaçınma meselesine bakışında tek bir perspektifin olmadığı rahatlıkla dile getirilebilir. Günümüz yazarları tarafından cinsel yönelimden kaçınanlar kadar cinsel yönelimlerin yoğun olduğu ve bununla övünmekten geri durmayan sûfilerin varlığı da birtakım menkıbeler üzerinden eleştirilmiştir. Özellikle bu konuda günümüz yazarlarından Galip Ayata, cinselliğe düşkün olan ve cinsel gücüyle övünen, birçok kadınla evlenen ve çocuk sahibi olan sûfi kesimin varlığına rağmen evlendiği halde birliktelikten kaçınan, kendisini hadım eden, hatta bu isteğine ket vurmak için avret yerine halka takan bir kesimin olduğunu belirterek sûfilerin büyük bir tezatın içerisinde yer aldığını ifade etmiştir.³⁶⁵

Bu konuda Uludağ'ın açıklamalarına yer veren Gizem Songüler, Ayata'nın açıklamalarını destekler mahiyette edep ve haya duygusuna ters düştüğü gerekçesiyle evli sûfilerin birliktelikten kaçındıklarını, Haydarî, Kalenderî, Edhemîyye tarikatına mensup dervişlerin evliliği kendilerine yasakladıkları, Bektaşî tarikatlarında mücerretliğin tercih edildiği, izdivaç yapmak isteyen kimselere karşı genç güzel, hür, bakire, doğurgan bir yapıda olmasından ziyade yaşlı, yetim, çirkin, cariye, dul ve kısır kadınların tercih edilmesinin tavsiye edildiğini dile getirmiştir.³⁶⁶

Sûfiler, güzel, alımlı, genç bir hanımla kurulacak izdivaçtan ziyade yaşlı, ihtiyar bir kadınla kurulacak evliliği zühd kapsamında değerlendirdikleri için böyle bir tercihin zühd yaşamına daha uygun olduğuna inanmışlardır. Nitekim Ebû Talip Mekkî, böyle bir seçimin zühd kapılarından bir kapı olduğunu, Ebu Süleyman Darânî ise zühdün birçok şeyi ihata etmesiyle birlikte yaşlı ve çirkin kimseyle kurulan yuvanın da bir zühd göstergesi³⁶⁷ olduğunu savunmuştur.

³⁶⁴ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds*, ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lâmi'î Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 844.

³⁶⁵ Ayata, *Tasavvufa Reddiye*, 144-145.

³⁶⁶ Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 25. Gizem Songüler, *Sufi Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği*, 73.

³⁶⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/448.

Ayata ve Güler'in sûfilerin ağrıya giderek kendini dünya me  galesinden uzak tutmak amacıyla bedenine yönelik birtakım fiiliyetlerde bulunduğu a  klamaları doğru olmakla birlikte bu c  z'   bir kesimi kapsamaktadır. Genel kesimin evlilikten ka  nmamı  , evlat sahibi olmuş, helal birlikteliğe önem vermiştir.

Evli kimselerin kadını bu ihtiyaçtan menetmeleri elbette doğru değildir. İnsanın Allah'ın helal kıldığı şeyi kendisine haram kılması doğru bir tutum olmamakla birlikte sûfilerin büyük bir çoğunluğu evliliği ve kadının da hakkı olan bu birlikteliği Kur'ân ve hadisler ışığında kendilerine d   ar edinerek bu muhabbetten kendilerini ve hanımlarını mahrum etmemişlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki daha önce de belirtildiği gibi belirli bir kesimin tercih ve tutumlarını b  t  n tasavvuf alanına hasredip tasavvufu bu yönden eleştirmek, kişilerin d    nce ve davranışındaki farklılıklarını tasavvufun yapısına yönelik bir tezatlık gibi göstermek objektif bir tutumun sergilenmedi  inin açık bir göstergesidir.

Sûfî kesimde bilinçli olarak evlilik birlikteliğinden uzak duran kimselerin yanında ilahi aşk sebebiyle farkında olmadan ki  şinin eşini ihmal ettiği de bilinmektedir. Bu konuda Uludağ, Mevlânâ'nın vecd hali sebebiyle cinsi münasebetten kaçındıklarını, Resûlullah'ın daha ulvi bir hazza erdikleri için bir birlikteliğin geri planda kaldığına değinmiştir. Ancak bu durum tamamen kadının o yöndeki isteklerinin ihmal edildiğini göstermez. Nitekim Hz. Peygamber gerek söz gerek davranışlarıyla bu konuda ümmetine örnek olmuş, onun sünnetine tabi olan birçok sûfî de evlenme ve   ocuk sahibi olma, aileye ihtimam gösterme konusunda özenli davranmıştır.

S  f  ler sadece cinsel ihtiyaçları karşılamak değil, evliliğin getirdiği hak ve sorumluluklara riayet etmede çeşitli izahlarda bulunmuşlardır ki kadının göz ardı edilmemesi noktasına da dikkatleri çekmişler, evli olan kimsenin ailesine karşı sorumluluklarını yerine getirmemesini, aile bireylerine karşı ihmalk  r davranmasını edebe aykırı bulmuşlar, bu durumun kulu Rabbinden uzaklaştıran ve ahirette hesap vermeyi zor eyleyen bir tavır olarak kabul etmişlerdir.³⁶⁸ Mekkî, bu anlamda aileye karşı sorumluluk konusundaki bilinçlendirici yaklaşımıyla   ne çıkan önemli bir isim olmuştur. O peygamberin ki  şinin boynuna günah olarak aile efradını ziyan eylemesinin yeterli olacağı hadisi ile yakıtı insanlar ve ta  lar olan cehennem narından ki  şinin kendini ve

³⁶⁸ Emrah Sa  mak, *  lk Dönem S  filerinde Evlilik ve Aile Hayatı* (  stanbul:   stanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56.

ailesini koruması gerektiği ayetinden hareketle³⁶⁹ yadsınamaz bir sorumluluğun olduğuna dikkatleri çekmiştir.

Mekkî, evliliğin beraberinde getirdiği birtakım ahlaka kişilerin uyması gerektiğini bildirmekle birlikte ailesini terk edip sorumluluğu üstlenmeyen kişinin, efendisinden kaçması sebebiyle namaz, oruç gibi temel ibadeti kabul edilmeyen köleye benzetmekte³⁷⁰ kişinin ibadetlerinin ancak ailesinin sorumluluğunu karşılamasıyla makbul olacağını bildirmiştir. Ayrıca ona göre mürid geçimiyle sorumlu olduğu ailesinden kendisi gibi açlığa dayanıp, fakirliği tercih etmesini beklememelidir.³⁷¹

Tasavvuf müntesiplerince dikkat edilmesi gereken edeplerden biri de kişinin eşine ve çocuklarına hayırla muamelede bulunması ve onlara hoşgörü ile yaklaşmasıdır. Mekkî, sûfîlerin hanımlarına karşı şefkatli ve hoşgörülü davranmaları gerektiğini dile getirirken Hz. Peygamber'e atıfta bulunarak konunun önemini vurgular.³⁷²

Aile bağlarına önem veren, evliliğin bir yargı ve tutumdan ziyade kişi algısına ve içinde bulundukları döneme karşı değişen bir mesele olduğu, çoğu sûfînin evliliği gerekli gördüğü, kadına karşı bir değer atfedildiği ve ihmalkarlığın benimsenmediği bu izahlarda anlaşılmaktadır. Her ne kadar evliliği benimseyen, birliktelikten kaçınmayan, bunu teşvik eden sûfîler olsa ve yaşamlarında bunu hissettirseler de bundan kendini alıkoyan kimselerin olduğunu da belirtmek gerekir. Ancak azınlık olan böyle bir durumu genele hasredip bir delillendirme olmadan eleştiri ve yargı da bulunmak karşı çıkılan esas noktadır.

Evlilik konusunda iki zıt tutumun sergilenmesi, özellikle Ebu Süleyman ed-Dârânî, (öl. 830) Cüneyd-i Bağdâdî, (öl. 910) Bîşr el- Hâfî (öl. 841) gibi sûfîlerin evlilikten uzak durması hakikati yansıtmakla birlikte sûfîlerin izdivaçtan kaçınmalarının temel nedenini anlamaya çalışmak, meselenin menfî tarafına odaklanmak yerine olumlu yönde örnek teşkil eden bir kesimin de tarih sahnelerinde yer aldığını unutmamak, meseleye etraflıca bakış açısı kazanmak için önem arz etmektedir.

³⁶⁹ et-Tahrîm66/6. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/454.)

³⁷⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/453.

³⁷¹ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 3/83.

³⁷² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/459-460.

Sûfilerin evlilikten kaçınmasının altında yatan sebeplere gelince birçok farklı bakış açısının olduğu gözlenmektedir.

Evliliğin benimsenmesi yahut reddi konusunda kişinin içinde bulunduğu uzlet ve sohbet makamının etkisinin büyük olduğunu belirten Hücvîrî, uzleti tercih eden sûfî kesimin içinde bulunduğu hal sebebiyle evlilik müessesinden uzak durduğu, sohbet makamında olan kesimin aile kurmakta bir sakınca görmeyerek izdivaca yöneldiğini³⁷³ bildirmektedir. Bu sebeple evlilik tercihini yönlendiren etkenlerden bir tanesinin kişinin içerisinde bulunduğu hal ve makam olduğu bilinmektedir.

Abdülkâdir Cîlî'nin belirli bir süre evlenmeyi erteledikten sonra dört hanımla evlendiği ve bunu güzel bir sabrın karşılığı olarak değerlendirdiği³⁷⁴ bazı sûfilerin seyr ilallah yolculuğunda henüz yeni olanların himmetlerinin dağılmaması için belirli bir süre sonra evlenmesinin uygun olacağı görüşünde olmaları sûfilerin içerisinde bulunduğu, eriştiği makam neticesinde bir tutum sergilediği, kadına olumsuz bakıştan ziyade kendi içlerinde oluşturmaya çalıştıkları bir takvadan kaynaklandığını göstermektedir.

Bişr b. Hâris'in farzlarla meşgul olmanın sünnet olan evlilikten daha mühim olduğu, farz ibadetlerle iştigal ederken sünnetleri icra edemediğini belirterek evlenmeme hususunda kendisine yöneltilen sorulara cevap vermesinin yanında³⁷⁵ evlendiği hanıma karşı gereken sorumluluk ve hakları layıkıyla yerine getiremeyeceğinden korkması sebebiyle evliliği tercih etmediğini dile getirmiştir.³⁷⁶ Her ne kadar Bişr b. Hâris evliliğe karşı olup evlenmemiş olsa da evliliğin mesuliyetlerini yerine getiren İbn Hanbel gibi kimselerin evlenmesini fazilet sebebi sayarak destek olmuştur.³⁷⁷

Bişr'in bu görüşüne ek olarak Mekkî de bekârlığın evvel sebebi olarak evlilik hayatının kişiye mecburi olarak birtakım mesuliyetler yüklediği³⁷⁸ ve bu sebep doğrultusunda kişiyi dünya ile gereğinden fazla hemhâl olacağını bildirmiştir.

³⁷³ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l- Mahcûb*, 2014, 422.

³⁷⁴ Güloğlu, *Tasavvufî Kadın ve Ebû Abdurrahman Süleimî'nin Zikru'n-Nisvet'l Mûteabbât's-Sûfiyyât Adlı Eseri*, 40.

³⁷⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/402.

³⁷⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/403.

³⁷⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/415; Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 43.

³⁷⁸ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/405.

Bu durumda bazı sûfilerin zihinlerinde Allah'a yaklaştıracak daha önemli ibadetlerin tercih edilmesi gerektiği, kadının Allah katında önemli ve kıymetli olmakla birlikte onun hakkına girmekten korkulduğu, işlenecek bir birliktelik sevabından ziyade sorumlulukları yerine getirememek korkusunun daha ağır bastığını belirtmek yanlış olmayacaktır.

Bazı sûfiler Allah'ın kendisine iman eden kimseler için eşinin, çocuğunun kendisine karşı bir düşman ve imtihan vesilesi olduğunu bildiren ayet³⁷⁹ gereğince bekâr bir yaşam sürdürmeyi tercih etmişlerdir ki Hasan Basrî'nin Allah'ın hakkında hayır dilediği kulunu aile ve mal ile meşgul etmeyeceğini, bir nevi hakkında hayır dilenmeyen kimsenin aileyle meşgul olduğunu ifade etmesi³⁸⁰ de bu düşüncüyü destekler mahiyettedir. Zira sûfiler eş, evlat ve bunların getirdiği sorumluluğu gerçekten ilahi aşk konusunda ayağa takılan bir çelme olarak görmüşlerdir. Bu durumun en güzel örneklerinden biri evlilik müessesini reddeden meşhur hanım sûfilerden ilk akla gelen Basralı Râbia el-Adeviyye'dir (öl. 185/801 [?]). Onun evlenmemesinin en büyük nedeni ilahi aşkın önünde bir engel teşkil edeceği³⁸¹ zühd yaşamından kişiyi alıkoyacağı yönünde bir kaygı duymasıdır. Bu sebeple "mücerred" (bekâr) yaşamayı daha faziletli, manevi nikâhı evlilikten daha sevimli görmüştür.

Ebu Süleyman Darânî'de (ö. 215/830) Râbia'nın düşüncelerine destek mahiyetinde sûfilerin evlilikten kendilerini menetmelerinin yegâne sebebinin kalplerini sadece Allah'ın zikriyle meşgul etmeleri olduğunu, evlenen dostlardan kimsenin ulaştığı mertebeyi koruyamayıp, manevi açıdan olumsuz bir tebdil içerisinde yer aldıklarını, eskisi gibi kimseyi olduğu hal üzere bulamadığını belirtmiştir.³⁸²

Alim zatlardan biri evlilik hayatının kalbi ve zihni Allah ile meşguliyetin önünde bir perde görevi görüp evlilik birlikteliğinde yaşanacak sorumluluk ve problemlere gösterilecek sabrın bekar yaşamda katlanılan zorluklardan daha zor olacağı sebebiyle bekârlığa öncelik verildiğini ifade etmiştir.³⁸³

³⁷⁹ et-Tegâbün 64/14-15.

³⁸⁰ Süleyman Derin, "Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 221; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/447.

³⁸¹ Yılmaz, "Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", 60.

³⁸² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/438.

³⁸³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/410.

Zahid ve sûfileri evlilikten uzak durmaya yönelten nedenlerden biri de evlilik hayatının insanı dünyevi nimetlerin peşinde koşmaya ve ihtiyaç fazlası mal biriktirme gayretine sevk etmesi olmuştur. Zira bir kimsenin tek başına yaşadığında temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar mala sahip olmakla yetinebilirken bir aile kurduğunda eşinin ve çocuklarının isteklerini, onlara karşı olan mesuliyetlerini yerine getirmek için daha fazla kazanmaya, kazanmak için de daha çok dünya işleriyle meşgul olmaya ihtiyaç duyacaktır.

Bek rlık tercihlerinin nedenlerden birine değinen Mekkî, yukarıdaki izahlara ek olarak biraz farklı ancak haklı bir neden olarak zenginlerin tutumunun etkili olduğuna değinmiştir.³⁸⁴ Zenginlerin evlenmek isteyen fakir kimselere maddi destek sağlamaması sebebiyle fakir kimsenin ailesinin geçimini sağlamak için rıza-ı ilahiye ters düşen birtakım yollara başvurma tehlikesi olduğunu bildirmiştir. Nitekim Abdullah b. Ömer'e ( l. 73/693) en şiddetli belanın ne olduğu sorulduğunda aile efradının çok malın az olması cevabını vermiştir.³⁸⁵

Bazı zahid kimseler de içinde bulundukları zaman ve toplum gereği helal rızık elde etmenin zorlaşması sebebiyle evliliği geri plana attıkları, Huzeyfe Mar'aşı'nın fitneye d  ar olunan bir zamanda evlenmek ve idam arasında seçim yapacak kişinin ölümden yana olmasının mantığa uygun bir hareket olacağını bildirmesi³⁸⁶ anlaşıldığı üzere sûfilerin helal rızık elde etme ve bunu istimrar etme konusundaki endişeleri, çağın bu konuda kişiyi zora sokacak bir yapıda olması da bekârlığa iten bir etken olmaktadır.

Her ne kadar bazı gerekçeler sebebiyle evliliğe yanaşmayan, bekârlığın daha efdal olduğunu söyleyen kesim olsa da evliliğe sıcak bakan, evlenip, çoluk  ocuk sahibi olan kesimin varlığı mevcuttur. Hatta evliliği hoş görmemekle birlikte birtakım sebepler yüzünden evliliğin gerekli olduğu da bildirilmektedir. Bu konuda örnek olarak şu hususları zikretmek konu açısından faydalı olacaktır.

şehevî arzular sebebiyle harama düşmekten korkan kimselerin evlenmesi gerektiği büyük sûfiler tarafından benimsenmiş bir husustur.³⁸⁷ Hücûrî, Mekkî gibi mutasavvıflar

³⁸⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Aızı*, 2004, 4/405.

³⁸⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Aızı*, 2004, 4/405.

³⁸⁶ Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, 25.

³⁸⁷ Sağmak, * lk Dönem S  filerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 41.

öncelikle riyazetle şehvi arzuların zayıflatılması gerektiğini, buna güç yetirilemediği takdirde evlenmek gerektiğini belirtir.³⁸⁸

Sûfiler için evliliğin savunulmasında tercih edilen sebeplerden bir diğeri nefsanî arzulara engel olamamak, himmetin dağılması ve kalbin kadın düşüncesiyle meşgul olmasının önüne geçmektir. Böyle halde olan bekâr kimselerin dağılan himmetini yeniden Allah’a yönlendirebilmesi için evlenmesi gerekli görülmüştür.³⁸⁹ Evliliği destekleyen önemli isimlerden Abdullah b. Mübarek kalbini şehvi arzulardan korumak için çok evliliği tercih etmekle birlikte³⁹⁰ çocuğu olan ve ona bakan ebeveynin durumunu cihattan daha efdal bir amel olarak nitelemiştir.³⁹¹

Sâlikî Allah’a ibadetten alıkoyan ve nefsanî arzularına meyletmesine neden olan engellerin tümü bekârlığın afetleri³⁹² arasında yer alır. Doğal olarak bekarlık kişiyi yalnızca yönlendirecekse evliliğin o kimse için daha hayırlı bir iş olacağına dikkat çekmek gerekir ki nitekim Mekkî’nin amacının bu olduğu da ihtimal içerisindedir.

Öte yandan her ne kadar bazı gerekçeler olsa da birtakım naslar ve manevî faydalar doğrultusunda evlilik teşvik edilmiştir. Evlilik gerekçelerinden belki de en önemli neden Resûlullah’ın sünnetidir. Mekkî bu konuda evliliğin sadece Hz. Muhammed’e atfedilen bir sünnet olmadığını, Kûr’ân’da ismi belirtilen diğer bütün peygamberlerinde şiarı olduğuna dikkat çekmiştir.³⁹³

Sehl b. Abdullah Tusterî (öl. 283/896) de nas açısından meseleyi ele alıp kadınların Resûlullah’a sevdireldiğini bildirerek evliliği olumlu karşılamıştır. Süfyan Sevrî (öl. 161/778), meseleye ashab açısından bakıp Resûlullah’ın halifelerinden olan Hz. Ali’nin ashabın en zahidi olduğunu, bununla birlikte dört hanımı ve ondan fazla cariyesinin bulunduğunu belirterek kadının yaşamda bir zühd engeli olmayacağı dolayısıyla evliliğin hoş karşılanması gerektiğini bildirmiştir.³⁹⁴ Mekkî, Hz. Peygamber’in rıza-ı ilahî için evlenen ve evlenmek isteyenleri evlendiren kimsenin Allah’ın velayetine nail olacağı

³⁸⁸ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşful-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 420. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/409.

³⁸⁹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/409.

³⁹⁰ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/413.

³⁹¹ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/442.

³⁹² Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 43.

³⁹³ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/485. Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 43.

³⁹⁴ Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 45.

hadisinden hareketle evlilik ve velayet arasında irtibat kurmuş, velayetin en alt basamağı da olsa velayet sebebiyle tavsiye etmiştir.³⁹⁵

Mevlânâ, evliliğin gerekli görüldüğünü ve eşlerin birbirlerinin sıkıntılara katlanmak olduğunu, olgunlaşmasına vesile olacağını bildirmiştir.³⁹⁶ Aynı zamanda Mevlânâ peygambere ince yol olarak Allah'ın kadınların kötülüklerine katlanmayı yani evlenmeyi gösterdiğini bildirerek evliliğin kişinin ahlakının düzelmesine vesile olacağını söyler.³⁹⁷ Ebu'l-Hasan Harakânî'nin durumunu anlatan menkıbeyle birlikte sûfîlerin evlilikteki krizi dahi fırsata çevirecek bir algıyla duruma yaklaştıkları bu sebeple kadın ve evliliğe karşı olmadıkları da anlaşılmaktadır.³⁹⁸ Sühreverdî, insanların eziyetlerine sabır göstermenin üstünlüğünü belirten hadisi bu konuda örnek sunarak aynı kanaati benimsediğini göstermiştir.³⁹⁹

Bu konuda Ömer Yılmaz, evliliği tercih etmeyen kesimin varlığın hak olmasına rağmen sûfîlerin evlenmeyi faziletli ve müsbet bir iş kabul ettikleri, çoğunluğun evlilik ve aile hayatını nafile ibadetten daha efdal gördüklerine dikkat çekmiştir⁴⁰⁰ ki verilen örnekler ışığında bu yaklaşımı desteklemek mümkündür.

Evlenmeyen mutasavvıflar, zihinde kadına karşı kötü bir algı, yerme, küçümsemeyi barındırmaktan ziyade kadının ve ailenin zühd ve takvaya engel olacağı, kullukta istenilenin yerine getirilemeyeceği, ilahi aşkın perdeleneceği, kulluk şuurunun sarsılacağı, kadın ve çocuğa karşı birtakım hak ve sorumlulukların eda edilemeyeceği kaygısı ile hareket etmişlerdir. Sûfîler, evliliğin gerçekten bir ciddiyet, ilgi ve meşgaleyi beraberinde getirdiğini idrak etmeleri sebebiyle evliliğe çekimser kalmışlardır. Bununla birlikte tarikatlarda kadına ve evlenmeye bakış açısının kadının zatından değil seyr u sülûk yolculuğunun daha başında olan müridin ilgi ve himmetinin dağılmaması, dünyevi meşguliyet ve sorumlulukların onun kalbinde yer etmemesi adına olduğu defalarca farklı

³⁹⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2004, 4/402.

³⁹⁶ Osman Nuri küçük, *Fihi Mâ Fih Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Rumî Yayınları, 2006), 164. Tülay Tokmak, *Mevlana Düşüncesinde Kadın* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 24.

³⁹⁷ Rûmî, *Fihi Mâ Fih*, 119.

³⁹⁸ Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın*, 32. Menkıbe detayı için bk. Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 78-79;

³⁹⁹ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l- Meârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 313.

⁴⁰⁰ Yılmaz, "Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", 60.

kimseler tarafından vurgulanmakta ve araştırma sonucunda bu bilginin doğru olduğu kanaatine varılmaktadır.

Sûfilerin evliliği terk etme konusunda kendilerince haklı sebepleri bulunsa da evliliğe tamamen karşı olmadıkları bunun bir peygamber sünneti olduğu, erkeğin evlilikte riayet etmesi gereken birtakım özellikler olduğuna dikkat çekilmiş ve ev halkını garip bırakmanın kabul edilecek bir şey olmadığı ifade edilmiştir. Sûfiler arasında yaşanan bu muhayyerlik günümüzdeki evlilik algısında sergilenen tutum ile özdeşdir. Tamamen evliliği, aileyi kötüleyen, durumun özüne laf söyleyen, olumsuz yaklaşan sûfiler yoktur. Ancak sûfilerin içerisinde Resûlullah zamanında işin mutedil boyutunu aşan bazı sahabeler gibi nefsine helalleri haram kılanların varlığı haktır. Böyle bir ihtimalin mevcudu göz ardı edilmemekle birlikte tüm tasavvuf ehlini topa tutmak da yersiz bir tutumdur.

Şüphesiz İslâm kültüründe bekârlık tercihinin sadece sûfilere mahsus bir durum olarak onlar üzerinden değerlendirmenin objektif bir tavır olmadığını ifade eden Ömer Yılmaz, tarih içerisinde ilim amacıyla Taberî, er- Râzî, Fârâbî, Nevevî , İbn Teymiyye, İbn Cerir et- Zemaşerî gibi birtakım meşhur İslâm bilgini, filozof ve hukukçuların da bu ekseninde yer aldığını belirtmekle beraber günümüz açısından Said Nursi, Sezai Karakoç gibi adından söz ettirmiş şahsiyetleri de bu konuda örnek göstererek sûfilerin bu mesele üzerinden eleştirilmesini doğru bulmamıştır.⁴⁰¹ Ömer Yılmaz'ın açıklamalarını destekler mahiyette Vildan Güloğlu, evlilikten beri duran hanım sûfilerin erkek sûfilere yönelik algıdan kaynaklandığını iddia etmenin doğru olmadığı gibi evliliğe karşı olan erkek sûfilerin de hanımlara karşı sergilenen olumsuz tutumdan kaynaklandığını belirtmenin de doğru olmayacağını ifade etmektedir.⁴⁰²

Evlilik konusunda ruhbanlık meselesine de değinmenin gerekli görülmesi hasebiyle aradaki farka işaret etmek ve bu konuda kısa bir izah yapmak gereklidir.

Tasavvuf sahnesinde cinsellikten ve evlilik hayatının getirdiği yükümlülüklerden uzak durulmasını abartan ve aşırı bir zühd anlayışını benimseyen kişi ve grupların olması cinselliğin terki ile iffet erdemine sahip olmak arasında doğrudan bir ilişki kurularak

⁴⁰¹ Yılmaz, “Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış”, 61.

⁴⁰² Güloğlu, *Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbât's-Sûfiyyât Adlı Eseri*, 41.

Hristiyan ruhbanların evlilik ve cinsellikle ilgili yaklaşımlarından etkilendikleri de belirtilmiştir.⁴⁰³

Her ne kadar kişilerin bu tutumu ruhbanlığı çağrışırsa da tasavvuf hiçbir zaman mutlak manada kadınlardan tamamen uzaklaşmayı reddeden, ruhbanlığın benimsediği ömür boyu bekâr kalmayı ve bunun bir sevap kazandıracağı algıyı baz alan bir yapıda olmamıştır.⁴⁰⁴ Sûfiler belirli bir makama erdikten sonra yahut bu yolun başında olmaya rağmen nefsi adına korkan kimsenin evlenmesini mecburi görmüşlerdir ki gerekli şartlar sağlandığında evliliğin de gerekli olduğu büyük bir kesim tarafından vurgulanmıştır. Bu sebeple tasavvufla ruhbanlığı eş görmek, birkaç örnekten hareketle bunu genele hasretmek doğru değildir. Ruhbanlık etkisinde düşünen sûfilerin var olma ihtimaline rağmen genelde sûfilerin evlenmeme nedenleri de açıkça görüldüğü üzere bir ruhbanlık zihniyetini yansıtmamaktadır. İslâm'da evlilik kişilerin tercih meselesiyken ruhbanlıkta evlilik kesin bir yasak halini alır ve evlenen kimseler bir yaptırımla karşı karşıya kalır. Bu konuda Baldick'in de sûfilerin evliliği tercih etmesi nedeniyle tasavvufun mistisizmden farklı olduğunu belirtmesi sûfilerle birlikte batı dünyasında da bazı kimselerin bu görüşte olması, sûfiler ve rahiplerin evliliğe bakışında farklılığın vurgulanması açısından önem arz etmektedir.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016), 279; Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, 36.

⁴⁰⁴ Süleyman Uludağ, "Ruhbanlık ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2004), 20.

⁴⁰⁵ Baldick Julian, *Mistik İslam*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu (İstanbul: Birey Yayınları, 2002), 29.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFİ RİTÜELLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

A. ZİKİRLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

1. Cehrî Zikir

Günümüzde zikir konusunda eleştiride bulunan yazarların daha önceki eleştiri noktalarını dile getirdiği ve eleştirilerin genelde birbirini tekrar etmekten öteye gitmediği gözlemlenmektedir.

Zikir konusunda eleştirileriyle öne çıkan günümüz yazarlarından Osman Karataş, zikir konusunda ilk olarak zikrin riyaya yol açma tehlikesi sebebiyle açıktan/cehrî (Rifaî ve Kadirî tarikatının tercih ettiği zikir biçimi) olarak söylenmesinin caiz kabul edilmediğini, cehrî zikrin melekler tarafından duyulmasının sevap yazıldığı bir zikir çeşidi olarak görüldüğünü bildirerek bu zikir türüne karşı çıkmıştır.⁴⁰⁶ Beraberinde ise hafi/gizli zikri tercih edenlerin (Melametî ve Nakşibendî tarikatının benimsediği) meleklerin duymadığı, kul ve Allah arasında gizli bir amelden mükafat verileceği gerekçesiyle benimsendiğini öne sürmekte,⁴⁰⁷ Sa'd b. Malik'ten (öl. 55/675) nakledilen en hayırlı zikrin gizli (hafi) olduğu hadisini sened açısından problemli ve geç döneme ait bir konu olarak değerlendirdiğini ifade ederek zikir konusundaki eleştirisini dile getirmiştir.⁴⁰⁸

Zikir kelimesi, anmak, zikretmek, hatırlamak gibi anlamlara gelen zekera fiilinden türemiştir. Kur'ân-ı Kerim'de iki yüz küsürden fazla yerde geçen zikir kelimesi, anmak, Kur'ân, nasihat, düşünmek⁴⁰⁹ gibi geniş, farklı anlamları karşılamaktadır. Ancak zikir daha çok Allah'ı anma, O'nun esmalarını zikretme şeklinde daha dar bir manaya bürünmüştür. Özellikle tasavvufta farklı ayinler, lafızlar ve metotlarla uygulanması zikri başka bir boyuta taşıyarak daha özel bir anlam kazandırmıştır. Genel olarak tasavvuf ıstılahında zikir daha çok mâsivâdan zahiren ve bâtinen beri olup, her daim Allah'a

⁴⁰⁶ Osman Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf* (İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2022), 209.

⁴⁰⁷ Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 209.

⁴⁰⁸ Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 214.

⁴⁰⁹ Omir Tuyakbayev - Talgat Zholdassuly, "Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Türk Tarihi ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 100 (2021), 339.

yönelerek O ve davasıyla meşgul olmak⁴¹⁰ bir mürşid rehberliğinde şariat ve tarikat adabına uyarak usul ile Allah'ın çeşitli esmasını anmak⁴¹¹ şeklinde yorumlanmıştır. Cehrî zikir, zikrin dil ile açık ve yüksek sesle yapılmasını ifade ederken hafî zikir kalben, sessiz, içten yapılmasına denmektedir.

Konuya dair bir giriş yaptıktan sonra eleştiride bahsedilen cehrî ve hafî meselesine gelelim. İlk önce cehrî zikri ele almak daha münasip olacaktır.

Zikrin dil ve kalp ile yapılması gibi ikiye ayrılmada kişilerin kültürleri, yaşadıkları coğrafya, hadis ve sünnet bağlamında benimsedikleri usulün etkili olduğunu söylenebilir. Ancak en çok etkenin naslar bağlamında olduğu göze çarpmaktadır. Cehrî zikri savunan, zikir çeşidi olarak bu metodu benimseyen kimseler, Allah'ın kendisine “tazarruan” ve “hufyeten” dua edilmesini belirttiği ayet⁴¹² bağlamında hareket etmişlerdir. Tazarruan ifadesinden hareketle cehrî zikri gerekli görmüşlerdir. Aynı zamanda Allah'ın çokça zikredilmesini belirten ayette⁴¹³ kesîrân ifadesinin gramer olarak dolaylı yoldan cehre işaret ettiği bu sebeple kastedilenin cehrî zikir olduğu da ifade edilmektedir.⁴¹⁴ Cehrî zikrin Allah'a yönelik alenen methetme amacı taşıdığı,⁴¹⁵ açık bir şekilde yüksek sesle zikrin huzur bulma ve kalbi diri tutmaya vesile olduğu bu sebeple bid'at olarak değerlendirilmemesi gerektiği⁴¹⁶ dile getirilmiştir.

Kur'an'ın harekelenmesi, cilt cilt tefsir kitaplarının telifi, İslâm'ı geliştirecek, yayılmasını sağlayacak faaliyetlerin olması nasıl ki bid'at olarak kabul edilmiyorsa tasavvufta benimsenen ilkelerin ve icraatlerin direk yok sayılmaması, cehrî zikrinde bid'at olarak görülmemesi gerekir. İnsanı hayra, güzele ve Allah'a yakınlaştıracak şeylerin diğer ilim dallarında olduğu gibi değerlendirilmesi, direkt yok saymanın olmaması gerekir. Aynı

⁴¹⁰ Mustafa Altunkaya, *Kur'an ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 146.

⁴¹¹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2011), 108.

⁴¹² el-A'râf 7/55.

⁴¹³ El-Ahzâb 33/ 41.

⁴¹⁴ Tuyakbayev - Zholdassuly, “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 338.

⁴¹⁵ Tuyakbayev - Zholdassuly, “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 339. İshak Hoca İbn İsmail Ata bu fikri savunmuştur.

⁴¹⁶ Tuyakbayev - Zholdassuly, “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 339.

şekilde Kur'ân'ın açıktan okunması, peygambere açıktan vahiy inmesi Allah yolunda yapılan zikirlerinde gizli yapılmasını gerektirmez.⁴¹⁷

Sûfilerden cehrî zikri öne çıkaran kimseler mevcuttur. Misal olarak Muhammed Parsa'ya (Muhammed el-Miskin el-Buhari) namaz sonrası yapılan cehrî zikrin tabiri caizse çirkin bir bid'at olup olmadığı sorulduğunda bunun aksi şeklinde cevap vererek bu ibadette bulunan kimseleri kınayanların günaha girdiklerini bildirmiş, cehrî zikrin lehine izahlarda bulunmuştur.⁴¹⁸

Kuşeyrî'de bu konuda kişinin kalbinin her ne kadar gaflet halinde olsa da cehrî olarak zikre devam edilmesi gerektiğini⁴¹⁹ zikir yaparken gafil olmanın zikri terk etmekten daha efdal olduğunu bildirmiştir.

Tarîkat şeyhleri bu görüşlerini kendi görüşleriyle meşrulaştırmanın yanında Hanefi alimlerin görüşlerine başvurarak onların görüşlerini esas almışlardır. Cehrî zikrin hükmü için, tekbir, telbiye getirmek, ezan okunması, Allah'ın adını anmak gibi farklı ibadet ve durumlardan yola çıkarak istihsana başvurmuşlar ve cehrî zikrin uygulanmasında bir beis olmadığı ve şeriate ters düşmediği bildirilerek bir meşrutiyet kazandırılmıştır.

İnsanoğlunun zahiri ile batını arasında bir uyum vardır. Zahiren yapılan amel ve ibadetler bir süre sonra ruhu da etkilemeye, onların tesiri kalbe nakşolmaya başlar. Cehrî zikre bu açıdan bakıldığında zikrin tekrarlanmasıyla ruh üzerinde kuvvetli bir melekenin hâkim olduğu,⁴²⁰ bu melekeyi henüz kazanamasa da dilin boş, çirkin sözlerle meşgul olmasının önüne geçildiği, bir süre sonra kalbi etkileyerek onu öze döndürmeye vesile olduğu, bir süre sonra dilden kalbe yerleşen zikirlerin kalpten tekrar dile nüfuz ettiği⁴²¹ gibi imkanlardan hareketle cehrî zikrin gerekli ve eleştirilerin aksine faydasının çok olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁴¹⁷ Tuyakbayev - Zholdassuly, "Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 339.

⁴¹⁸ Tuyakbayev - Zholdassuly, "Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 341.

⁴¹⁹ İbn Atâullah el İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hikem'ül Atâiyye El-Muhkem Fi Şerhi'l Hikem* (İstanbul: Kurtuba kitap Yayınları, ts.), 89.

⁴²⁰ Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 225.

⁴²¹ Abdu'l- Bârî en-Nedvî - Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî, *Tasavvuf ve Tarîkatın Yenilenmesi*, çev. Yusuf Ertuğrul - İsmet Ersöz (Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1992), 88.

Ayrıca cehrî zikir uygulamasında herhangi bir kimseyi sıkıntıya sokma, bir müşkül yahut tehlike arz etmiyorsa o vakit zikrin açıkça yapılmasında bir sakınca olmadığı zira zikir çekerken bazen insanı meşgul eden vesveselerden kişinin zihnini uzaklaştırmak⁴²² gibi faydası olduğu dikkate alındığında kulağın düzenli zamanlarda işittiği seslerin kulun kalbine tesir etmesi sebebiyle vesvese ve cehrî zikir arasında ters orantılı ilişki de kurulabilmektedir. Sesli kitap okumanın anlamayı aktif hale getirdiği gibi kulağın duyduğunu beyne iletmesinden hareketle kişinin farkındalığını arttırmak ve istenilen konsantreyi sağlamak adına cehrî zikrin kullanılan doğru ve uygun metotlardan olduğu da söylenebilmektedir. Nitekim cehrî zikrin Allah'ı akıldan çıkarmama, kalp ve beden o zikir halinin sır ve tecellilerine ermenin amaçlandığı bu açıklamaları destekler niteliktedir.⁴²³

Cehrî zikrin tercih edilme sebeplerine bakıldığında zaman daha çok konsantre olmak, dikkati Allah'a yöneltmek, kalbi ve bedeni gafletten uzaklaştırmak gibi farklı amaçlarla benimsenen bir metod olduğu ortadadır. Herhangi bir melekler tarafından sevap yazılma umudu dile getirilmemiştir. Ancak bu amaçla sevap ummak amaçlı bir ibadet olarak icra edilmesi de gayet tabii ve mümkündür. Böyle bir amacın olmadığını iddia edecek kadar bir araştırma gerçekleştirilmemekle birlikte düşünce olarak da hiç böyle bir kimsenin olmadığı iddiasını savunmamaktayız. Ancak genel anlamda zikirden amaçlananın iddia edildiği gibi tek yönde bir amaç olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

2. Hafî Zikir

Cehrî zikrin tam zıddı olan hafî zikir, sessiz bir sesle, içten Allah'ı anmanın yanında kalben, zihnen O'na yönelmeyi ifade eder.⁴²⁴ Zikir usulünde hafî-sessiz zikri benimseyen kimselerde kendilerince görüşlerine dayanak sunmuşlardır.⁴²⁵ Onların bu konudaki en temel delili Allah'ı gizli, açıktan olmayan bir şekilde zikredilmesinin önerildiği ayettir.⁴²⁶ Abdülkâdir Geylânî, kalbin huzura erip mutmain olmasının zikirle sağlandığını, kalb ile zikreden insanın hakiki zâkir olduğunu, kalbin dile tabii olmasından ziyade kalbi, dile

⁴²² Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarikatın Yenilenmesi*, 97.

⁴²³ Mehmet Kasım Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 221.

⁴²⁴ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 109.

⁴²⁵ Tuyakbayev - Zholdassuly, "Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 338.

⁴²⁶ وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً

öncelik eden bir anne olarak görmüştür.⁴²⁷ Geylânî, Allah'ın hakiki manada anılmasının kalben icra edilen zikirle olacağını ifade etmiştir.⁴²⁸ Geylânî'nin kalbî zikre verdiği önem ortada olmakla birlikte Resûlullah'ın insanın kalbi bozulduğunda bütün azanın bozulacağını bildirmesi de bu konuda bir dayanaktır.⁴²⁹

Kalbî zikir konusunda Geylânî'ye destek çıkan bir diğer isim Muhasîbî'dir. O, nefsi zorlamayacak güzel ameller olarak kalben zikre değinmiş, kalbî zikrin nefsin arzularına ket vurmada ve dünyaya meyletmekten alıkoyma gibi bir faydaya vesile olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁰ Muhasîbî, kişilerin zikir meclislerine gitmesini, o mekanlardan istifade edilmesi gerektiğini de tavsiye etmiştir.⁴³¹ Onun bu tavsiyesi üzerine cehrî ve toplu yapılan zikirleri de kabul ettiği çıkartılabilir.

Feridüddîn Attar, kişinin özümseyerek kalben icra ettiği zikrin kalbe tesir edeceğini bildirmektedir.⁴³² Zikrin kalp, dil, kalp ve dil ile yapılan çeşitleri olduğunu en makbulünün dil ve kalp birlikteliğinde yürütülen zikir olduğunu⁴³³ ifade etmesi cehrî ve hafî zikir türlerini makbul gördüğünü göstermektedir.

Hasan en-Nedvî, daha çok kalbî zikrin benimsenmesi gerektiğini, cehrî zikrin Allah'a yakınlıştırmaktan ziyade bir sapma oluşturacağını düşünür. O, açıktan yapılan zikri herhangi bir kimseyi rahatsız etmemesi, bir probleme yol açmaması⁴³⁴ sonucunda makbul görmekle beraber insanı esir alan gafleti kaldırmaya zaman zamanda yardım edeceğini⁴³⁵ bildirerek cehrî zikre kökten karşı çıkmamıştır. Öte yandan Nedvî, ilerleyen sayfalarda dil ile zikrin mümkün olmadığı yerde kalben yapılan zikir nasıl makbul görülüyorsa mümkün olmayınca dil ile zikretmenin de hoş karşılanması gerektiğini bildirmektedir.

⁴²⁷ Abdülkadir Geylânî, *İlahi Armağan Fethu'r-Rabbanî*, çev. Abdülkadir Çiçek (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2000), 43.

⁴²⁸ Geylânî, *İlahi Armağan Fethu'r-Rabbanî*, 143.

⁴²⁹ İbrahim Öztürk, *Tasavvufî Zikir ve Tarikatlere Göre Toplu Zikir Çeşitleri* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bitirme Ödevi, 2020), 11. "İnsan vücudunda öyle bir parça vardır ki, o iyi olduğu zaman bütün beden işleri iyi ve güzel olur. O bozulduğu zaman, bütün vücut bozulur. Dikkat edin o parça kalptir"

⁴³⁰ Hâris el-Muhâsibî, *Kalp Hayatı er-Ri'aye*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 2/378.

⁴³¹ Muhâsibî, *Kalp Hayatı er-Ri'aye*, 2/567.

⁴³² Feridüddîn Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 96.

⁴³³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 497.

⁴³⁴ Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarikatın Yenilenmesi*, 96.

⁴³⁵ Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarikatın Yenilenmesi*, 97.

Onun bu açıklamaları daha çok cehrî zikrin insanlar adına birtakım tehlikeler oluşturacağı korkusuyla tedbir alma gayretinde olduğunu göstermektedir.⁴³⁶

Nitekim Alâüddevle Simnânî'nin cehrî zikrin riyaya yol açması, aklı bulanıklaştırması, ihlase engel olması⁴³⁷ gibi düşünceler sebebiyle hafî zikri benimsemesi bu açıklamalarla örtüşmektedir.

Hafî zikri benimseyen bir diğer önemli mutasavvıf Gazzâlî'dir. O kişi için en faydalı zikrin devamlı ve kalp ile yapılan zikir olduğunu, kalp gafil iken dil ile yapılan zikrin faydasının da yeterli olmayacağını izah etmektedir.⁴³⁸

Hafî zikrin kalpte tam ve şuurla yer edinmesi kulun ihsan ve istikâmetini daim eyleyeceği, zikrin faziletinin bu yolla gerçekleşeceğinin benimsendiği göze çarpmaktadır. Buna izafen mutasavvıfların hafî zikri sadece Allah ve kul arasında gizli kalan bir sevap olarak görmedikleri, amacın bundan öte Allah'a ulaştırma ve hikmetlere vakıf olma, kulluk şuurunu sağlama gibi niyetlerin olduğunu öne sürmek çok daha tutarlıdır.

Açıktan ve kalben yapılan zikir türünün mutasavvıflarca oluşturulmuş bir bid'at olmadığı birtakım naslarla izah edilmiş ve edilebilir de. Nitekim kişinin otururken, ayakta hatta yanları üzerine yatarken Allah'ın anıldığı⁴³⁹ ve Hakk'ı gizli ve içten yalvararak anılmasının emredildiği⁴⁴⁰ ayetler ve zikrin en hayırlısının gizli olduğu,⁴⁴¹ hafî zikrin yetmiş kat daha faziletli olduğu⁴⁴² hadisler bu konudaki örnek delillerden birkaçıdır.

Görüldüğü üzere mutasavvıflar, iddia edildiği gibi cehrî zikri meleklerin duyması hafî zikri de gösteriştan kaçınma gibi bir amaçla benimsememişlerdir. Onlar kişinin kalbini tatmin eden, meşrebine uygun düşen ve kişiyi bu yolculukta Allah'a yakınlaştıracak bir yol aramışlardır. Diğer benimsedikleri yollar gibi zikirde de seyr ilallahı amaç edinmiş, bu amaca ulaştıran metoda sarılmaya çalışmışlardır. Düşüncemizle paralel olarak Tahanevî, zikrin kalbi boş meşguliyetlerden, çeşitli kuruntu ve vesveselerden arındırıp,

⁴³⁶ Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarikatın Yenilenmesi*, 90.

⁴³⁷ Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 263.

⁴³⁸ Huriye Topcu, *Nakşebendi Harekette Zikir-i Hafî'nin Kaynakları, Etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 51.

⁴³⁹ El-Âl-i İmrân 3/191.

⁴⁴⁰ el-A'râf 7/55.

⁴⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-Zühed*, çev. Yunus Sevik (Konya: Neda Yayınları, 2020), 32.

⁴⁴² Orhan, *Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 261.

kişinin dünyaya olan meylini azaltma noktasında önemli bir konuma sahip olduğunu bildirmekte, kişinin kendisine en iyi gelen, mutmain olduğu zikir çeşidini benimsemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca kendisi cehrî-hafî zikir türü arasında herhangi bir ayırım yapmadığı⁴⁴³ zikrin bir amaçtan ziyade seyr-ilallaha bir vesile mesabesinde görüldüğü için bu zikir türleri arasında herhangi birinin mutlak olarak seçilmesi gerekmediğini⁴⁴⁴ beyan etmiştir. Cehrî-hafî olarak benimsenen iki farklı usul ayrımının, sûfîlerin asıl amaçlarının sadece Allah'ın rızasını kazanmakta feyiz aldıkları bir yolu seçmelerinden ve onu öne çıkarmalarından kaynaklandığı ifade edilebilir. Bu kadar imkân sağlayan bir şeye teşvik etmek yerine sesli sessiz, toplu yahut yalnız yapılan zikrin eleştirilere tabi tutulması, bu yönünün öne çıkarılması çok yakışı kalmamaktadır.

Nitekim eleştiri yönelten kesimlerden bazısı, zikir konusunda farklı açılardan iddia ileri sürmüş, zikrin faydalı yönünü yahut zihinde ve kalpte Allah'ı unutmaya engel olarak zikirde yapılan çeşitli yolları görmezden gelmiştir. Örneğin bu konuda zikir yaparken söylenilen 'hû, Allah' gibi kelimelerin kullanılmasının bir zikir olmadığı,⁴⁴⁵ Budist meditasyonu ile Nakşilikte zikir yaparken bir süre nefessiz kalmak, zihinleri yoğunlaştırarak dikkatleri tek bir noktada buluşturmak gibi farklı uygulamaların aynı olduğunu ve bu zikir metotlarının naslarda yer edinmeyip Budistlerden geçtiği⁴⁴⁶ eleştirisinde bulunmuşlardır.

Kur'ân'da hangi lafızlarla Allah'ın anılacağı bildirilmemiştir. Bu şekilde Allah'ı anmanın doğru olup olmadığını tartışmak alan dışı hakimiyeti gerektirmekle birlikte râbîta gibi haram kılınmayan şeylerde asıl olanın mübah olduğu da dikkatlerden kaçmamalı, her fırsatta tenkite başvurmaktan kaçınılmalıdır.

Hû ve hay esması sadece Allah'a ithafen kabul edilebilir. Nitekim Hû deyince akla sadece Hakk gelmektedir. Kur'ân'da Hüvel hayyul kayyum, Hüve Allah, Hû Samed gibi ifadelerde hû zamiri Allah'a karşılık gelmektedir. Hû ifadesi Allah'ın bütün sıfatlarını kendinde toplayan bir isim olarak kabul edilmiştir.⁴⁴⁷ Ayrıca sûfîler nazarında Hû ismi Allah'tan bir istekte bulunma amacı içermeyen, zatına has bir isim olması sebebiyle ism-

⁴⁴³ Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarikatın Yenilenmesi*, 66.

⁴⁴⁴ Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarikatın Yenilenmesi*, 67.

⁴⁴⁵ Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 208.

⁴⁴⁶ Osman Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 243.

⁴⁴⁷ Tuyakbayev - Zholdassuly, "Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", 337.

i a‘zam arasında yer alan ve fazileti yüksek, en efdal zikir kabul edilmiştir.⁴⁴⁸ La ilahe illallah zikrinde Allah kelimesindeki (الله) elif harfini çıkarınca lillah (لله) lam harfini çıkarınca lehû (له) tekrar lam harfini çıkarınca hû (هو) zamirinin kaldığı ve hepsinin Rahmân’ın zatına işaret ettiği göz önünde bulundurulduğunda hû zamiri ile zikretmenin şeriate bir aykırı durum olduğu düşünülmemektedir. Nitekim Nakşiler başta olmak üzere diğer tarîkatlarda uygulanan bu tarz zikirlerin kişinin ruhaniyeti ve bedeni üzerinde bir etki oluşturduğu, zihnin belirli bir sesi belirli aralıklarla ifade etmesinin kişiyi manevi olarak güçlendirip, rahatlatmasından hareketle benimsendiği söylenebilir.⁴⁴⁹

İnsana Allah’ı hatırlatan, O’nu anmak ve yüceltmek amacıyla O’na işaret eden isim ve zamirlerin söylenmesi hatırlama, anma anlamında bir zikir niteliği taşımaktadır. İnsan güzel şeyler düşündüğünde, hayal kurduğunda istemsizce gözlerini kapatarak o ana odaklanarak dalar, gider. Kişinin tefekkür ederken gözleri kapayarak bir yere odaklanması tabii bir durumdur ve şeklen başka kültürlerin uygulamalarıyla benzerlik gösterse de Hind meditasyonu ile eş değer görmek çok yanlış bir yaklaşım biçimi olacaktır. Öte yandan zihni, kalbi dini mevzulara odaklamak, düşünmek zikirdir, tefekkürdür. Tefekkür ise Kur’ân’da mevcuttur. Bu açıdan meseleye yaklaşıldığında gözleri kapayarak düşünceleri bir noktada toplamanın İslâmî bir yapı ve dahi fitrat olduğu da iddia edilebilir. Bu konuda Mehmet Özgen’in, sûfilerin Allah’ı, esmasını ve tecellilerini derin bir teemmül ve tefekkür etmekle Hakk’a ulaşır, insan-ı kâmil mertebesine yükseleceğine inandıklarını belirtmesi de görüşlerimizle paraleldir.⁴⁵⁰

Burada kastedilen sadece zikir konusunda nefsi hapsetmek ise o konuda net bir dayanağın olduğunu söylemek zordur. Ancak Hasan Nedvî, zikir esnasında nefesi tutmanın yogilerden alındığını ifade etmekle birlikte sunulan eleştiriden farklı olarak bu davranışın tasavvufta yer almasını sakıncalı görmemiş, mutasavvıfların bunu zikir esnasında zihni toplamak için yararlandıkları bir metot olarak gördüklerini belirtmiştir.⁴⁵¹

Nefesi hapsetmek, dikkati toplamak belirli yönlerden farklı yapılara dayandırılması kesin bir netliğin sağlanmadığını göstermekle birlikte kanaatimizce herhangi bir dinin

⁴⁴⁸Osman Türer, “Hû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/260-261.

⁴⁴⁹ Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı”, 218.

⁴⁵⁰ Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı”, 218.

⁴⁵¹ Nedvî - Nedvî, *Tasavvuf ve Tarîkatın Yenilenmesi*, 68,69.

benimsemediği veya herhangi bir kitlenin simgesi ya da sembolü sayılmayan bir davranıştır. Bu sebeple bu tarz davranışı seçerek onu uygulamak ya da o doğrultuda hareket etmekte herhangi bir sakınca görülmemektedir. Mademki nefesi kesmek, kalpteki kuruntuyu gidermek ve parça parça olan düşünceleri kafadan atmak için tıbbın uyguladığı bir metod gibidir, amaçtan ziyade araçtır. Öyleyse bu yöntemin kabul edilip uygulanması eleştirilecek bir boyut taşımamaktadır.

4. Zikir Sayısının Çok Olması

Eleştiriye konu olan noktalardan bir tanesi zikir sayısı ile ilgilidir. Osman Karataş, Nakşibendî tarikatında çekilen zikirlerin sayısının çok olduğu ve bunun İslâmî olmadığı belirtmekte,⁴⁵² tarikatlarda bulunan 75 bin-90 bin gibi rakamlar ekseriyetinde zikir çekmenin Allah'ın kula yüklemediği bir yük olduğunu belirterek aynı görüşü savunmaktadır.⁴⁵³

Allah'ı zikretmek belirli bir sayı üzerinden değerlendirilmemelidir. Zikri bir sayıya indeksleme ibadetin manasını sınırlandırmaktan öteye geçmez. Bu konuda her ne kadar tasavvuf ehline bir sayı şartı belirlense de sayının hiçbir zaman bir amaç olmadığı da ortadadır.⁴⁵⁴ Attar, çok zikirden maksadın sayı olarak değil gafletsiz ve tefekkürle geçirilen zikir olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁵ Zikrin belirli bir vakti ve sınırının olmamasını da göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Zira müridin bu kadar çok zikirle meşgul edilmesi zikrin devamlılık gerektiren, her an Allah'ı anma bilinci sağlayan, Rahmân ile kul arasında bir sıra oluşturan bir ibadet olduğu ile ilişkilendirmek de yanlış olmayacaktır. Nitekim Kur'an'da Hakk'ı çokça anmak buyrulmuştur.⁴⁵⁶

Öte yandan tarikatlarda müridin çok fazla zikir çekmesi her ne kadar kişiye yüklenen bir yük olarak görülse de kişinin nefesine galebe çalıp her daim Hakk'ı hatırlamasına, şükür ve kulluk şuurunun gelişimine katkı sağlamak amaç edinilmiş olabilir. Yani zikrin sayısından ziyade sık sık uzun soluklu oluşu makbul görülmüş olabilir. Çünkü zikir klasik yazarlar tarafından insanı olgunlaştıran, ahlaki tekamülün oluşumuna sirayet eden şeyin daimî zikir olduğu bildirilmektedir.

⁴⁵² Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 243.

⁴⁵³ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 139.

⁴⁵⁴ Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", 234.

⁴⁵⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 232.

⁴⁵⁶ el-Ahzâb 33/41.

Mutasavvıfların bu kadar çok zikirle meşgul olması, müride günlük olabildiği kadar azami derecede zikir ödevi, gerçekleştirilmesi imkânsız olmayan bir faaliyet olmakla birlikte kanaatimize göre asıl hedeflenen şey, kişiyi lisanen ve kalben Hakk ile meşgul etmek, birtakım feyzlere erdirmektir. Bu sebeple müride azami ölçüde günlük zikirler veriliyor ve tarikatlarda bu konuya hassasiyet gösteriliyor. Bu görüşümüzü destekleyecek bazı izahat şunlardır:

Zikrin devamlılığı konusunda Tehânevî, devamlı zikirle meşgul olmanın kalbi ulvi değerlerle iştigal eylediğini, tasavvufta en yüce makama ulaşmak için daimî zikrin gerekli olduğunu dile getirmesi,⁴⁵⁷ İbrahim Hakkı Efendi'nin (öl. 1194/1780), kalbi zikir ve tefekkürle meşgul eyleyen, arındıran kulun Rahmân tarafından gaybi sırlara vakıf olacağı, basiretinin açılacağını bildirilmesi,⁴⁵⁸ Ferîdüddin Attar (öl. 618/1221), muhabbetullahın sürekli ve fazla zikirden doğacağını bildirmesi,⁴⁵⁹ Allah'ın kendisinin çokça anılmasını buyurduğu ayetin daima zikirle meşgul olan saf dostluklarla ilişkilendirmesi,⁴⁶⁰ kişiyi kurtuluş yöneltmek üç şeyden birinin devamlı zikirle yürütülen sabır olduğunu belirtmesi,⁴⁶¹ Necmeddin- Kübra'nın (öl. 618/1221) daimî yapılan zikirle hedeflenenin mâsivâdan başkasına gönülde, dilde yer vermemek olduğunu bildirmesi,⁴⁶² Zünnûn'un (öl. 245/859 [?]) tevazu sahibi olmak isteyen bir kimsenin sürekli zikir halini gözetmesini tavsiye etmesi,⁴⁶³ bu konudaki örneklerden birkaçıdır.

Bu örnekler dikkate alındığında Allah'ı anmanın sürekli hale gelmesi ve kalbi O'na yöneltip beden ve ruhen birtakım incelikler kazanmasından sonra sayı, şekil, lafız ne şekilde ne miktarda olursa olsun bu tarz şeylerin bir önemi olmadığı, amaçtan ziyade kul için bir araç mesabesinde olduğu aşikârdır. Allah'ın kendisini zikredenlerin yanında olacağını bildirmesi onların insanlarla iletişiminden ziyade zikirlerini güçlendirmiştir.⁴⁶⁴ Diğer yandan mutasavvıflar, zikirsiz geçen ânı kalbin ölmesiyle eş değer görmüşlerdir.⁴⁶⁵

⁴⁵⁷ Abdu'l-Bârî en-Nedvî, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş (İstanbul: İrfan Yayınları, 1996), 73.

⁴⁵⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 3/275.

⁴⁵⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 595.

⁴⁶⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 548.

⁴⁶¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 756.

⁴⁶² Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", 224.

⁴⁶³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 66.

⁴⁶⁴ Geylânî, *İlahi Armağan Fethu'r-Rabbânî*, 36.

⁴⁶⁵ Öztürk, *Tasavvufta Zikir ve Tarikatlere Göre Toplu Zikir Çeşitleri*, 7.

Nitekim sûfîlerin bu uygulamaları sadece kendi düşünceleri doğrultusunda değil naslar ekseninde benimsediklerini de ifade etmek gerekir. Seçkin kulların ticaret ve alışverişte dahi Allah'ı zikretmekten geri durmadıkları,⁴⁶⁶ gece gündüz O'nu andıkları,⁴⁶⁷ otururken, ayakta, yanları üzerine yatarken Allah'ın anılması,⁴⁶⁸ Rahmân'ın zikrinden yüzünü çeviren kimselerin ahirette kör olarak haşredileceği,⁴⁶⁹ Allah'ı anmada kalplerin katılaştan kimselere veyl edilmesi,⁴⁷⁰ Allah'ı anmayan kimselerin ölüye benzetilmesi, kişinin öldüğü hal üzere dirileceği hadisleri⁴⁷¹ bu konuda onları yönlendiren çeşitli naslardır.

Mustafa Altunkaya, zikrin nimeti arttırma, kulu Rabbine velî kılma, rahmet ve bağışlanma, ahiretin hatırlanıp nefsin önündeki gaflet perdesinin kalkması, birtakım kerametlere erişme gibi faydalara vesile olduğu⁴⁷² bu sebeple Allah'ı zikreden, O'nu anan kimselerin mâsivâdan beri olduğunu⁴⁷³ bildirerek sürekli bir zikir halinde kalmanın faydasını belirtmiştir. Ayrıca Mehmet Özgen, unutma, kuruntu gibi hastalıkların giderilmesinin⁴⁷⁴ ve Hakk'a kurbîyet ve ünsiyetin daimî zikirle elde edildiğini bildirmiştir.⁴⁷⁵ Onların bu açıklamaları sûfîlerin yaptıkları metotları daha anlaşılır kılmaktadır.

İnsanın kalben manevî zikre ulaşabilmesi, zikrin gerektirdiği o hoş halin ve huzurun devam etmesi için ilk önce dilin zikre alışması, sonra kalbe inmesi gerektiği birçok sûfî tarafından vurgulanmaktadır. Dil ile yapılan zikirde sadece mekanik tekrarlar değil; insanın Rabbine karşı acziyetini anlaması ve O'nun kudretini idrak ederek kalben bir teslimiyetin oluşması hedeflenmektedir.⁴⁷⁶

Ne amaç ve niyetle ne kadar zikrin çekildiği, zikrin sayısının hedeflendiği bildirilmediği halde bir yorum ve çıkarımda bulunmak temelsiz bir iddiadır. Bu yüzden altta yatan sebepleri iyice araştırdıktan sonra bir iddiada bulunmalıdır.

⁴⁶⁶ en-Nur 24/37.

⁴⁶⁷ en-Enbiyâ 21/20.

⁴⁶⁸ el-Âl-i İmrân 3/191.

⁴⁶⁹ et-Tâhâ, 20/124.

⁴⁷⁰ ez-Zümer 39/22.

⁴⁷¹ Öztürk, *Tasavvufta Zikir ve Tarikatlere Göre Toplu Zikir Çeşitleri*, 14.

⁴⁷² Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 147.

⁴⁷³ Altunkaya, *Kur'ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 148.

⁴⁷⁴ Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", 218.

⁴⁷⁵ Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", 222.

⁴⁷⁶ Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", 224.

4. Zikir Esnasında Kendinden Geçme Durumu

Zikir meclislerinde kullanılan kudüm, def, gibi aletlerin çalınması, insanların kendilerinden geçip bağırması, raks, sema gibi birtakım uygulamalarla şaklabanlıklar yapıldığı, sûfilerin bu ibadetleri kesbîlikten ziyade vehbî kabul etmeleri bir diğer eleştiri noktasıdır.⁴⁷⁷

Zikir yaparken kişinin kendisini kaybedecek bir konumdan kendisini sakınması gerektiği, kula yakışan en iyi halin bir şuur, uyanıklık hali içerisinde olması gerektiği tasavvuf ehlinin ilk temsilcilerinden itibaren dile getirilmektedir. Nitekim Cüneyd Bağdâdî, kendi sohbet meclisinde nara atıp kendinden geçen genci uyardığı bir süre sonra da meclisinden kovduğu, sekr karşısına sahvı temellendirmeye çalıştığı en bariz ve basit örneklerden biridir. Tasavvuf tarihi içerisinde her ne kadar mutedili koruyamayıp, bağırma, üst yırtma, kendini ve çevresini bilemeyecek kadar şuurunu yitirme durumunda olan kimselerin mevcudiyeti hak olsa da öncü olan çoğu mutasavvıfların bu konuda İslâmî usule uygun tutumu benimsediği aşikardır. Mutasavvıfların da eserlerinde⁴⁷⁸ günahın en kabih türü olarak Allah'ı unutma, O'ndan gafil olmayı görmelerinden hareketle zikrin kalbi ve bedeni bir bilinç halinde yapılmasını savundukları söylenebilir.

Nitekim Geylânî'nin ilimsiz, fikirsiz, düşünmeden Hakk'ı zikretmenin batıl olduğunu bildirmesi,⁴⁷⁹ Süyûtî'nin *el-Câmi 'u's-sağîr*, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, eserlerinden hareketle cehrî zikir yapılırken kişinin dönüp durması, tepinmesinin hükmü sorulduğunda tahrîmen mekruh olduğunu bildirmesi⁴⁸⁰ mutedil yolun benimsenmesi gerektiğini ve tasavvuf camiasında da buna dikkat edildiğini gösterir. Fakat eleştirenlerin dediği gibi bütün raks ve oyunların haram olduğuna dair net bir hüküm yoktur. Zikir esnasında gerçekleşen dönme, raks gibi birtakım hareketler namaz edasında yapılan oturma, kalkma ve eğilme gibi fiiller caiz görülmüştür.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 61.

⁴⁷⁸ Bilgiz, “Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı”, 226.

⁴⁷⁹ Geylânî, *İlahi Armağan Fethu'r-Rabbânî*, 415.

⁴⁸⁰ Tuyakbayev - Zholdassuly, “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 337.

⁴⁸¹ Tuyakbayev - Zholdassuly, “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 339.

5. Zikir Meclisleri

Osman Karataş, insanı galeyana getirecek, kendinden geçip bayılmasına, benliğini kaybetmesine sebep olacak zikir meclis ve halkalarının kabul edilir boyutunun olmadığını⁴⁸² belirtirken tasavvuf mensuplarının kendi görüşlerini kabul etmeyenleri dışlayarak ayrı bir birlik, zikir meclisleri kurmanın yanlış olduğunu belirten Mehmet Erol, bu konuda müminlerin kardeş olduğunu, dinde bir ayrımın yapılmamasının emredildiği ve din konusunda itiraz ve karşı gelmekten sakınmanın tavsiye edildiğini ifade eden ayetleri (Hucurat/10, Şura/13, Enfal/46) sunmuştur.⁴⁸³

Zikir meclislerinde yapılan toplu zikirlerde İslâm'a ters düşecek, şariat açısından kişiyi günaha sürükleyecek, edeben hoş olmayan şeylere zikirleri bilerek yönlendiren, buna yönelik faaliyetler sergileyen meclisler konusunda Karataş ve Erol haklı olmakla birlikte zikir meclislerine yöneltilen eleştirilerin daha çok sûfilerin meclislerinin baz alındığını hissetmekteyiz.

Karataş, kişinin kendinden geçmesine sebep olacak, İslâm'a ters düşecek zikir meclislerine eleştiri yöneltmekte haklı olmakla birlikte sûfilerin icra ettiği zikir meclislerinin yanlış olduğunu iddia etmek temelsizdir. Bütün bir topluluğun bir yerde zikir yapması mümkün değildir. Ayrıca herkesin anlaşması, topluma uyum sağlaması, fikirlerin uyuşması, zaman ve mekânda sorun yaşamaması hayatın olağan akışına terstir. Bu sebeple Allah rızası için bir araya toplanarak O'nu anan kimseleri ve meclisine okları yönlendirmemek lazım.

Zikir meclislerinin meşruluğu şeyh Ahmed Zerrûk (öl. 899/1493-94) tarafından belirtilmektedir. Cehrî zikrin toplulukla birlikte işlenmesinin dinen makbul olduğunu belirten Zerrûk, cahiliye döneminde müşriklerin babalarını (atalarını) andıkları gibi hatta çok daha fazla Allah'ı anmaları gerektiği ayet⁴⁸⁴ ile Allah'ın kulunu kendi halinde zikretmesiyle kendi nefsinde zikredeceği, topluluk önünde zikrederse kendisinin de kulunu topluluk önünde anacağı hadisine dayandırmıştır.⁴⁸⁵

⁴⁸² Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 217.

⁴⁸³ Mehmet Erol, *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*, 179-180.

⁴⁸⁴ el-Bakara/200.

⁴⁸⁵ Şeyh Ahmed Zerrûk el-Fâsî, *Tasavvufun Esasları*, çev. Muhammed Uysal (İstanbul: Endülüs Kitap Yayınları, 2011), 145.

Zikir için bir araya gelmenin dua ve tilavet için bir araya gelmekten daha efdal ve anlamlı⁴⁸⁶ olduğunu bildiren Zerrûk, bu görüşüne delil olarak Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) nakledilen, meleklerin, zikir meclislerini, topluluğunu gezerek kullardan O'nu zikredenlerin olduğunu Allah'a bildirdiği hadisi belirtmiştir. Ona göre bu hadis, insanların zikir için toplanmalarına dair bariz bir haberdur. Aynı şekilde Müslüman kimselerin bir araya gelerek Allah'ı andıkları, zikrettikleri zaman meleklerin Hakk'ın rahmet ve sekinetini üzerlerine indirdikleri, Hakk'ın o kulları yanındaki toplulukla andığı rivayeti de Zerrûk'a göre zikir için toplanmada, bir topluluk oluşturmada bir beis olmadığını gösterir.⁴⁸⁷ Bir mecliste kişilerin münferiden yaptıkları zikrin sessiz olması halinde topluma fayda sağlamayacağı, sesli zikir halinde bir karmaşanın yaşanacağı sebebiyle toplu halde belirli bir zikir lafzı icra etmenin daha mantıklı ve mendup bir hareket olduğunu belirtir.⁴⁸⁸ Abdülkâdir-i Geylânî, bu konuda Hz. Peygamber'in insanoğlunun kalbinin paslandığı ancak bu pası gidermenin de Kur'ân okumak, ölümü hatırlamak ve zikir meclislerine katılmaktan geçtiğini belirtmektedir.⁴⁸⁹ Sûfilerin zikre ve zikir meclislerine verdiği önemin bir diğer delili Hz. Peygamber'in ashabına zikir meclislerini cennet bahçeleri olarak tasvir etmesi, meleklerin zikir ehli yanına birbirlerini çağırdıkları hadis de önem arz etmektedir.⁴⁹⁰ Kur'ân'da Resûlullah'a zikredenlerle beraber olmasının emredilmesi⁴⁹¹ sırf Allah rızası için toplanarak Allah'ı zikreden herhangi bir topluluğa bir meleğin günahlarının bağışlandığını bildirmesi de tarîkat mensupları için önemlidir.

B. RÂBİTAYA DAİR ELEŞTİRİLER

Râbıtaya yönelik ciddi eleştiriler, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Hindistan'da Ahmed Şehîd Birîlvî, (Nakşibendî Müceddidî) Sıddîk Hasan Han Kannevcî'nin râbıtayı bid'at olarak nitelendirmesi ve İstanbul'da Hâfız Seyyid Hoca'nın bid'at, şirk ve putperest âdetlerine benzediğini ifade etmesiyle birlikte birtakım kimselerin bu yöndeki eleştirileriyle başlamıştır.⁴⁹²

⁴⁸⁶ Fâsî, *Tasavvufun Esasları*, 146.

⁴⁸⁷ Fâsî, *Tasavvufun Esasları*, 147.

⁴⁸⁸ Fâsî, *Tasavvufun Esasları*, 148.

⁴⁸⁹ Geylânî, *İlahi Armağan Fethu'r-Rabbanî*, 142.

⁴⁹⁰ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 51. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 359.

⁴⁹¹ el-Kehf 18/28.

⁴⁹² Necdet Tosun, "Râbîta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2007), 34/378-379.

1.Râbitanın Bid‘at ve Şirk Kabul Edilmesi

Günümüzde râbitayla ilgili eleştirilerin önceki eleştirilerle aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Eleştiriler, râbitanın putperestlik olduğu, bid‘at ve şirk olması şeklinde vücut bulmuştur. Bu eleştiriler şu şekildedir:

Abdülaziz Bayındır, râbitanın putperestlikle aynı şey olduğunu öne sürmektedir.⁴⁹³ Mürşidin putlaştırılması, ilahlaştırılması gibi bir algının oluştuğu ve böyle bir durumun var olması halinde eleştirisinde haklı olmakla birlikte tasavvufun amaçladığı ve uygulanan râbita bu manada değildir. Ancak böyle bir tehlikeyle karşı karşıya kalma ihtimali diğer ritüellere göre yüksektir.

Râbita konusunu farklı açılardan değerlendiren Bayındır, bu uygulamanın hiçbir dayanağı olmadığını, bir şirkin uygulandığını⁴⁹⁴ dile getirmiştir. Ayrıca mürşidin mürid ve Allah arasında bir vesile olduğunu⁴⁹⁵ belirtmiştir. Râbita kulu Allah’a yaklaştırmada, iyiliğe yönelmede bir vesiledir. Bu manada bir vesile doğru olmakla birlikte putların aracı kılındığı şekliyle değerlendirmemek gerekir. Zira bu konuda mutasavvıflar naslar ekseninde hareket etmişler ve şeriata göre ritüelin sınırlarını çizmişlerdir.

Mehmet Erol, râbitanın kişiyi gözleyenin Allah değil mürşidi olduğu algısını oluşturduğunu ve namazda yapılan râbitanın şeyhe yapılan secdeyle eşdeğer olduğunu,⁴⁹⁶ bu uygulamanın modern zamanda sergilenen putperestlik olduğunu⁴⁹⁷ ileri sürmektedir.

Râbita uygulamasının hicri yedinci yüzyıla kadar tasavvufi eserlerde ve sûfilerin uygulamalarında yer almadığını belirten Osman Karataş, bunun Mevlânâ Hâlid Bâğdâdî (öl. 1242/1827) ile Hindistan’dan diğer tasavvufi tarikatlara yayılan bir şirk, bid‘at olduğunu,⁴⁹⁸ kabir ve ölüm râbitası konusunda sunulan hadisleri reddederek râbitanın bütün türlerini reddetmiş⁴⁹⁹ ve bunun İslâm’da yeri olmadığını,⁵⁰⁰ peygamber döneminde yer almayan hurafe olduğunu⁵⁰¹ öne sürmüştür.

⁴⁹³ Abdulaziz Bayındır, *Kur’ân Işığında Tarikatçılığa Bakış* 159.

⁴⁹⁴ Abdulaziz Bayındır, *Kur’ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*, 159.

⁴⁹⁵ Bayındır, *Kur’ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*, 172.

⁴⁹⁶ Erol, *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*, 96.

⁴⁹⁷ Erol, *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*, 182.

⁴⁹⁸ Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 163; Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 317.

⁴⁹⁹ Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 164-165.

⁵⁰⁰ Karataş, *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*, 166.

⁵⁰¹ Karataş, *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*, 397.

Günümüz yazarlarından Fereç Hüdür, râbitanın, mürşidlerin, talebelerini hayal alemine yöneltmeleri için seçtikleri bir yol olduğunu ve herhangi bir temele dayanmadığını,⁵⁰² râbitanın insanları Kur'ân'dan uzaklaştırmak için bir yöntem⁵⁰³ olduğunu belirterek ağır ithamda bulunmuştur.

Râbitaya yönelik eleştirilere bakıldığında tenkitleri; şirk/putperestlik ve bid'at bir uygulama olarak iki sınıfta toplamak mümkündür. Bu sebeple yapılan eleştirilere bu iki başlık ekseninde cevap verilecektir.

Ribât, murâbata kelimeleriyle aynı kökten gelen⁵⁰⁴ râbîta, iki şeyi birbirine bağlayan ip, bağ, alaka, münasebet anlamına karşılık gelen bir kelimedir. Tasavvufta râbîta, bir müridin seyr u sülûk mertebelerinde ilerlemek için kâmil, müşahade makamına ermiş bir şeyhin çehresini, ahlaki amellerini hatırında tutmayı,⁵⁰⁵ şeyhin karşısında sergilediği tavrı gıyabında da sürdürmeyi ifade eder. Müridin şeyhinin amellerindeki tutumunu ve onun varlığını hayal edip şeyhi sanki yanındaymış gibi davranışlarına özen göstermeye çalışmasını şeyhin bedenlen müridin yanında mevcut olup bizatihi etkileşimin bulunması olarak düşünmemek gerekir.⁵⁰⁶ Şeyhe intisap ederek ondan feyz alma, şeyhe bir muhabbet besleme, rol model edinme gibi kazandığı anlam çerçevesinden bakmak daha doğrudur.

Râbitada amaç her an Allah'ın huzurunda olduğu şuurunu diri tutmak ve muhabbetin daim olmasını sağlamaktır. Ancak bu gaye daha çok sûfiler tarafından önce mürşidlerine, sonra Resûl'e en sonunda murâkabe râbîta şeklinde uygulanmaktadır. Çünkü direk Hakk'a yönelik bir sureti düşünmek imkansızdır. Allah'ın neye benzediğini düşünmek, suretini düşünerek şuuru canlı tutmak imkansız olmakla birlikte ne şekilde düşünülürse düşünülün bu durum Allah'ın sıfat ve zatına karşı hep bir ifrat ve tefrit boyutunu körükleyecektir. Bu nedenle hedeflenen asıl şeyin mürşid olmadığı ve mürşidin hayaline takılıp kalmak değil onun yolundan giderek ruhu güzel hasletlerle bezemek, ahlaki tekamüle erdirmek olduğu bir kez daha kendini göstermektedir. Nitekim Mısırlı alim ve

⁵⁰² Hüdür, *Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı*, 167.

⁵⁰³ Hüdür, *Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı*, 170.

⁵⁰⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 333.

⁵⁰⁵ Necdet Tosun, "Râbîta", 34/378-379.

⁵⁰⁶ Kadir Taşpınar, *Tasavvufta Mürşid Râbitası* (Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 34.

sûfî olan Şa‘rânî, (öl. 973/1565) râbıtada mürşidin şahsına değil onun vesilesiyle Hakk’a bağlandıklarını açıkça dile getirmiştir.⁵⁰⁷

Anlaşılabacağı üzere râbîta, amaç değil araçtır, ibadet değil kalbi tasfiye, tezkiye yöntemidir. Kula kul olmaktan ziyade salih, takvalı kimseleri rol model alıp onları hatırdâ tutarak İslâm’ın öngördüğü iyi bir Müslüman olmaya vesile bir araç olarak kabul edilmiştir. Dünyadaki birçok toplum ve dini yapılarda da öncü şahsiyetleri ön plana çıkarma, onları kendilerine rol model edinme,⁵⁰⁸ idol görülen kimselere benzeme, onlarla kendilerini özdeşleştirme arzu ve amacı görülmektedir. İnsan özellikle sevdiği, güvendiği insanların davranışlarından etkilenecek ona benzemeye, onunla özdeşleşmeye başlar. Böylece kişiliği sevdiği insanın özelliğine doğru evrilir. Râbıtada da aynen bu durum gibi bir taklit ve özdeşleşme isteği vardır. Psikoloji alanında da aynileşme olarak ifade edilen aynı durum yer almakta, bu sebeple râbîtanın ilim ve psikoloji açısından dayanakları bulunmaktadır.⁵⁰⁹ Bu hususta Peygamber’in (sav) sevenin sevdiğine benzediğini bildirdiği hadis akıllara gelmektedir. Ancak bahsedilen yahut olması amaçlanan sevgi bağı hiçbir şekilde Allah’ı sever gibi olmamalıdır. Herhangi bir şeyi Allah sevgisinin önüne geçirmek haddi aşmak ve şirke götüren bir durum olmakla beraber sûfîler, Allah ve peygamber sevgisine ayrı bir hassasiyet göstermişlerdir.

Râbîtanın kişiyi murakabe ve ihlâsa hazırlamakla birlikte bir nevi tefekkür hali⁵¹⁰ olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Allah’ın zatı dışında alemdeki diğer varlıklara tefekkür etmenin mümkün olduğu bilinmektedir. Tasavvufta da bu iş kendisine bakılınca Allah’ı anımsatan, maneviyatından ötürü saygı duyulan bir kimseye karşı yapılmaktadır. Çünkü tasavvufta kâmil insanın kalbi Allah’ın en fazla nazar ve tecelli ettiği bir yer olarak kabul edilmekte, kâmil insanın gönlünde yer edinen Hakk’a yönelik aşk, zikir, nur ve ilimden tefekkür ve tezekkürle müridin nasipleneceği böylelikle kalben bir bağın oluşacağı düşünülmektedir. Allah’ın sevdiği, Allah’ı seven kulları düşünerek hareket etmede bir feyz akışının kalben ve manen gerçekleştiği noktasında normalde makasın toplu iğneleri çekmezken mıkna-tısa sürtülmüş bir makasın iğneleri çektiği mıkna-tısa sürtülmüş makasın başka bir makas teması sonucu o makasın da iğnelerinin çektiği yahut

⁵⁰⁷ Mehmet Fevzî Efendi, *Aynü’l-Hakika fî Râbitati’t-Tarika*, çev. Halis Ece, ts., 77.

⁵⁰⁸ Altunkaya, *Kur’ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*, 197.

⁵⁰⁹ Ali Hoşafçı, *Selefîler ve Tasavvufçuların Görüşleri* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2009), 341.

⁵¹⁰ Dilaver Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 27.

demirin yakma özelliği yokken ateşte bir süre bekletilen demirin de yakmaya başlaması gibi aynı durumun râbıtada⁵¹¹ kişiler arası gerçekleştiği, feyz sahibi olan kimselerle kurulan münasebetin kişiye de yansıyacağı bu sebeple râbıtanın reddinin haksızlık olduğu dikkatleri çekmektedir. Başta peygamberler olmak üzere salih, siddik gibi Allah yolunda olan kimselere kalben bir muhabbet duymak, onları düşünüp onlara bağlanmak bir nevi Allah'a kalpte duyulan sevgiyi ve iştiağı canlandırıp güçlendirdiği günlük yaşantımızda da inkâr edilemeyecek şekilde kendini göstermektedir.

Râbıta, Allah'a, Resûl'e, Hakk'ın velî kullarına duyulan sevgi, muhabbet bağı şeklinde cereyan ettiğini belirtmiştik. Bu sebeple arada oluşan sevgi, seven ve sevileni birbirine çeken bir güç olması hasebiyle iki taraf arasında bir kavuşma, birlik hali doğurur.⁵¹² İrfan Gündüz, bu konuda salih kimselerin hatırlandığında Hakk'ın rahmetinin ineceği hadisi bu bağlamda değerlendirmiş, ilahi rahmetten kastın salih kimselere gönülden tabii olma ve kişinin kendindeki eksiklerini giderme ihtiyacı duyması olarak yorumlamıştır.⁵¹³ Râbıta, bu açıdan bakıldığında fitri bir durum olup her insanda bulunan bir özelliktir. Nitekim kişilerin birbirinden feyz alınmasını İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Vahşî'nin (öl. 23/644'ten sonra) üstünlüğü açısından değerlendiren Orhan Çeker, üstünlüğün Vahşî'nin ilminin ve ibadetinin Ebû Hanîfe'den geri olmasına rağmen Resûlullah ile olan muhabbetinden kaynaklandığını ileri sürer.⁵¹⁴

Kâmil bir mürşide yapılan râbıtanın Allah'a şirk koşulduğu, kişinin Allah'ı değil râbıta yaptığı kişiyi sevdiğini düşünen, savunan kimselere karşı sevenin sevdiğini çokça anması, hatırlaması, bütün sevgilerin Allah'a rücû ettiği şuuruyla hareket etmesinin sonucunda Allah'tan gayrısının sevgisini gönlünde yeşertmediği, bütün sevgilerin yine O'na döndüğü bilinir. Bu bağlamda kişi Allah'a yaklaşmak için O'nun sevdiğini yine O'nun için severse sevgisine, muhabbetine şirk karışmaz ve hakiki sevgiyi elde eder. Nitekim Allah için Peygamberi, peygamber için evliyalı sevmek bizi hep tek bir kaynağa (Allah) götürmektedir.

⁵¹¹ Orhan Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fıkhî Bakış* (Konya: Burç Yayınları, 2011), 56.

⁵¹² İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 38.

⁵¹³ Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta", 39.

⁵¹⁴ Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fıkhî Bakış*, 55.

Her ne kadar nefsi terbiye etme, Rahmân'a kurbiyet vesilesi olsa da birtakım ehil olmayan kimselerin yanlış tutum ve algılarından dolayı şirk şüphesi uyandıran durumlarla⁵¹⁵ karşı karşıya kalınmasının da ihtimal dahilinde olduğu unutulmamalıdır. Râbitanın şirke kaymasındaki o ince çizgi kerameti kuldan sanmaktan kaynaklanmaktadır. Bu hususta yardımcı olan şeyhlerin vesileden ziyade amaç kabul edilmesi hedeflenen amaçtan sapmak olur ki bu artık benimsenen ve ifade edilen râbita olmaktan çıkar, bambaşka bir boyuta evrilir. Bu açıklamalarımızı destekler mahiyette Mevlâna Halid Bağdâdî'de⁵¹⁶ konunun, ince çizginin amaç ve vesilenin birbirine karıştırılmasında gizli olduğunu belirtmektedir. Bu ihtimali göz önünde bulundurmakla birlikte birtakım uygulanan ve benimsenen yanlış tutumlar üzerinden râbitayı bid'at ve şirk olarak konumlandırmak da haksızlık olacaktır. Mürşid Allah ve kul arasında daimi bir yer edinmez. O kulun belirli bir seviyeye gelmesini sağladıktan sonra gerisini müride bırakır.

Râbitanın meşrutiyetini kabul eden kimseler tarafından insana, eşyaya, her şeye karşı aslında bir râbita yapıldığı belirtilse de bu durum tasavvufta üç başlık altında sınırlandırılmıştır.⁵¹⁷

Râbita-i Mevt: Adından da anlaşılacağı gibi Peygamber'in (sav.) ölmeden önce ölmeyi tavsiye ettiği hadis gereğince ölüm üzerinde çok düşünmek ve ölümün varlığını anmakla hal ve davranışları düzeltme gayretinde olmak ve bu tefekkür ile beden ruh üzerindeki ağırlığı gidermektir.

Râbita-i Mürşid: Râbita yaparken düşünülen mürşidin ruhaniyetinden, güzel ahlâk ve hâllerinden feyiz aldığı, onda olan bu hasenatın kendisine de geçtiğini hayalinde canlandırmaktır.

Râbita-i Huzur: Masivâdan başka her şeyi gönül ve zihinden atıp, Hakk'ın huzurunda olduğunu tahayyüldür.

Her ne kadar ölüm râbitası eleştirilse de kişinin ölümü, ahireti hatırlaması, dünyevi zevk ve emellere karşı temkinli olması konusunda bir yarar sağlamakta ve gerekli görülmektedir. Ancak Allah'ı unutup sadece ölümlerden bir yardım beklemek ve sadece onlardan feyz almaya çalışmak doğru olmamakla birlikte bu yönde bir eleştiri

⁵¹⁵ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 343.

⁵¹⁶ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 343.

⁵¹⁷ Altunkaya, *Kur'an ve İrfân Sûfi Ekopolitiği*, 231.

kastediliyorsa doğrudur. Ancak bir yönden meseleye bakıp faydalı olan ve bazı olumsuz durumların oluşabilme ihtimalinden dolayı meselenin büyük bir kısmını reddetmek doğru değildir.

Eleştirileri sınıflandırdığımızda yer alan sınıflamadan biri şirk iddiası yanında râbitaya yöneltilen bid‘at eleştirisidir. Râbitanın ismen olmasa da mahiyet olarak Resûlullah zamanında yer aldığı sahabenin Hz. Peygamber’e duyduğu sevgi, hürmet ve itaatte kendini gösterdiği⁵¹⁸ bildirilmekle birlikte Hz. Ebûbekir ve Hanzala isimli bir sahabinin Hz. Peygamber’in yanında olup sohbetlerinde bulununca bir şevke geldiklerini ancak onun sohbet meclisinden ayrı olunca böyle bir şevki hissetmediklerinin bildirilmesi⁵¹⁹ râbitanın mahiyetini ortaya koymuştur.

Râbitanın bid‘at olarak görülmesindeki en büyük sorun râbitanın tasavvuf ehlince naslarda dayanağı olmayan bir şeyin ibadet olarak kabul gördüğü yanılgısıdır. Ancak sûfiler nazarında râbita hiçbir zaman bir ibadet boyutu kazanmamış aksine mürşid ile mürid arasındaki huzura varmak için sevgi, feyiz alışverişine bir vesile yöntemi kabul edilmiştir. Ayrıca râbitayı eleştirenler genellikle onu itikad açısından değerlendirirken sûfiler seven kimsenin sevdiğini gıyabında düşünmesi gibi normal bir durum olduğunu belirtmişlerdir.⁵²⁰

Akif Dursun, râbitanın Allah’a değil şeyhe karşı yapılan bir ibadet olduğunun iddia edilmesinin tasavvuf müntesiplerinin dile getirilmeyen ve şeriata reddettiği birtakım şeylerin gizlice uyguladıkları algısı oluşturulduğunu,⁵²¹ râbita yapan kimseleri müşrik, bid‘at ehli gibi ağır bir ithama tabi tuttuklarını, bunun ilmi bir etik değer taşımadığı gibi nötr bir duyguyla da hareket edilmediğini bildirmiştir ki bizim görüşlerimiz de bu yöndedir.⁵²²

İmâm Şâfî’nin şeriattan dayanağı bulunan bir şeyin selef ehlince uygulanmasa dahi bid‘at olarak nitelendiremeyeceği açıklamasını sunan Ali Hoşafçı, şer‘î olarak râbitanın küfür⁵²³ ve bid‘at olarak kabul edilmesini mümkün görmemekle birlikte görüşünü naslara

⁵¹⁸ Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita*, 271.

⁵¹⁹ Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fıkîhî Bakış*, 53.

⁵²⁰ Tosun, “Râbita”, 34/378-379.

⁵²¹ Akif Dursun, “Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkîhî Hükümü”, *Sufiyye Dergisi* 10 (2021), 115.

⁵²² Dursun, “Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkîhî Hükümü”, 123.

⁵²³ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 301.

ters düşen bir yapısının olmadığını, zikre vesilesi olduğu, şer‘î delillerin umum çerçevesinde bir dayanağının olması⁵²⁴ gibi nedenlere dayandırmıştır. Ona göre Kur‘ân ve sünnetten, râbıtaya yönelik ibare yahut mantûk açısından bir delil olmadığı iddiası doğru olmakla birlikte hiçbir tasavvuf ehli bu yönden bir delil bulunduğunu iddia etmemişlerdir.⁵²⁵ Nitekim uygulanan şekliyle râbıtaya açıkça delil getirmek zor olmakla birlikte maneviyatı geliştirme ve tasavvuf ehlinin râbıtanın kastettiği şekliyle naslardan deliller ortaya koymak mümkün olmuş ve sûfiler de bu doğrultuda hareket etmişlerdir.

Râbıtanın vesvese ve gafleti giderme, kişiye iyi gelme, birçok iyi şeyde kişiye vesile olduğu, bunu tecrübeyle sabit olduğu bildirilmekle birlikte bu konuda Hoşafçı, râbıtanın bid‘at ve şirk olduğunu iddia edenlerin aksine bir delil getirmediği Hz. Peygamber‘in iyiliğe öncü olan, güzel bir yol açan kimsenin onu yapan kadar sevaba nail olacağı hadisin hükmü bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini, umurun delaletiyle sevap elde edilecek, mübah bir amel olduğu bildirilmiştir.⁵²⁶

Râbıtanın tanım ve sanılanın aksine bid‘at, şirk olmadığını ifade ettikten sonra bu ritüele dair naslardan çıkarılan delilleri izah etmek yerinde olacaktır. Ancak tekrar etmek gerekir ki râbıtaya delil olarak sunulan naslar doğrudan râbıtayı işaret etmemekle birlikte râbıtanın mahiyeti dikkate alındığında, nasların râbıtaya delil teşkil etmediğini öne sürmek taraftar ve önyargıyla hareket edilen bir tutumu gösterir.

Râbıtanın meşrutiyyetine dair sunulan naslar konusunda şunları söylemek mümkündür:

Ayetlerden getirilen delillerin başında sadık kimselerle hemhal olma,⁵²⁷ Allah‘a yaklaşımda vesile aranmasının buyrulması,⁵²⁸ Hz. Peygamber,⁵²⁹ Hz. İbrahim ve onunla beraber olan kimselerin insanlar için güzel bir örnek olduğunun belirtilmesi,⁵³⁰ Hz. Yûsuf kıssasında bahsedilen burhan⁵³¹ durumu gibi çeşitli konuları içeren ayetler delil olarak sunulmuştur.

⁵²⁴ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 307.

⁵²⁵ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 308.

⁵²⁶ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 311.

⁵²⁷ et-Tevbe 9/119.

⁵²⁸ el-Mâide 5/35.

⁵²⁹ el-Ahzâb 33/21.

⁵³⁰ el-Mümtehine 60/4.

⁵³¹ el-Yûsuf 12/24.

Delil olarak gösterilen ayetlere baktığımızda sadık kimselerin yanında bulunmakla birlikte tasavvuf ehli, cismen bulunmakla birlikte yeri geldiği zaman ruhen bulunmanın da kastedildiğini düşünmüş ve sadık kimselerle olmaya, lisanen zikretmek, fikren onları düşünmek hatırlamak, hayalinde canlandırmak ve öncü kişileri bu yolla örnek almak olarak nitelemiştir. Zira günümüzde Peygamberimiz ve ashabının, velî kimselerin yanında olmak, dizinin dibine oturup onlardan ilim, takva, güzel hasletler konusunda bizatihi feyiz almak mümkün değildir. Bu sebeple Allah dostlarını hatırd tutarak, saygı ve şuurla hareket etmekte tarafımızca bir sakınca görülmemektedir.

Vesile kelimesi herhangi bir kayıt ve işaretle sınırlandırılmamış olmakla beraber müfessirler ayette kastedilenin kişiyi Allah'a yaklaştıracak, rıza-i ilahiye ulaştıracak her türlü ibadet ve eylem⁵³² olduğunu açıklamışlardır. Râbîta uygulaması da kişiyi bu amaç ve sonuca ulaştırıyorsa ayetteki vesile kelimesi kapsamında yer alabileceği ifade edilmelidir. Zira Ali Hoşafçı'nın da belirttiği gibi vesilenin hükümleri farz, sünnet, mendub gibi herhangi bir hükümle belirlenmediğine, râbitanın da mübah olması⁵³³ hasebiyle de bu kapsamda yer almalıdır.

Tasavvuf ehli ise ayette bahsedilen vesileyi mürşid olarak kabul etmiştir ki herhangi bir mürşitten ziyade bu yolda nefsini tezkiye edebilmiş, huzur makamında bulunan, irşadını almış mürid şart koşulmuştur. Aksi halde yeterliliğe sahip olmayan kimseye râbîta yapılması yapan ve yapılan için tehlikelidir. Hz. Peygamber'e tabi olmak Allah'ın sevgisini kazanmaya ulaştıracaksa, Allah'ı ve Hz. Peygamber'i seven, onların emir ve yasaklarına tabi olan, bir nevi O'nun ahlakıyla ahlaklanan kimselere de itaatın, onların yolundan gitmenin Allah'ın sevgisine ulaştıracağı söylenebilir. Bu durumun râbîta ile bağlantısı ise bu metot da böyle kimselere manen tabi olmak ve Allah'a kurbîyetin amaçlanmasındandır. Allah'ın sevdiğini sevmek, sevdiği kişideki hal ve davranışları düşünmek, onlara gıpta ederek, kendi davranışlarına çeki düzen vermek kişiyi sonunda Allah'ın rızasına ve sevgisine erdirtmede en güzel yollardan biridir. Bu sebeple râbîta bu aşamada kişiye istenilen şeye ulaşmada kolaylık sağlayabilir.

⁵³² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/264.

⁵³³ Hoşafçı, *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 309.

Ayet-i kerimede bahsedilen Yûsuf’a (as.) gelen burhan çoğu müfessirce Allah’tan bir ilham olarak yorumlanmakta ancak râbıtayı savunan kimseler için bu burhan Hz. Ya’kûb’un Hz. Yûsuf’a temessül etmesidir. (gözünün önünde bir an babasının suretini görmek) Bunun râbıtaya delil teşkil ettiğini savunmuşlardır.⁵³⁴

Râbıtaya delil gösterilen ayetler yanında birtakım hadislerin de bu yönde delil olduğu ifade edilmektedir. Bu konuda şu izahatta bulunmak mümkündür:

Resûlullah’ın kişinin muhabbet ettiği en hayırlı kişinin kendisine bakıldığında Allah’ı hatırlatan kelimeleri ilimleri arttıran, fiiliyatıyla ahireti hatıra getiren kimseler olduğu,⁵³⁵ iyi kimselerle arkadaşlık edenlerin misk satanlarla beraber olup misk kokusunun bulaşacağı, kötü kimselerle arkadaşlık edenlerin de demirci çırağıyla beraber olup üstüne is ve kirin bulaştığı kimseler benzetmesi, kişinin, dostunun dini üzerine olacağı, Hz. Ali’ye bakmanın ibadet kabul edildiği,⁵³⁶ Hakk’ın seçkin kullarının zikredilmesiyle Allah’ın hatırlanacağı,⁵³⁷ Hz. Ebûbekir’in sürekli hayalinde, gözünün önünde Resûl’ün suretinin bulunduğunu dile getirmesi gibi çeşitli hadisler râbıtaya delil kabul edilmiştir. Hz. Ebûbekir’in bu durumu ile sevenin sevdiğiyle beraber olduğu hadisi arasında bir irtibat kurulabilir. Zira seven sevdiğini zaman, mekân fark etmeksizin yüreğinde ve aklında istemsizce taşır ve ona benzemek ister. Sadece zâhirî olarak değil bâtınî olarak baktığımızda böyle olduğu günlük yaşantımızdan, kendi his ve duygularımızdan, önder şahsiyetlerin birbirlerine olan muhabbettinden dolayı bu durumun hakikatini kabullenmek gerekmektedir.

Râbıtanın meşruluğu sadece naslara dayandırılmamış, tasavvufla meşgul olan alimler, onun meşruluğuna dair icmâda da bulunmuşlardır.⁵³⁸ Râbıtanın icmâ yanında kıyasla da varlığı kabul görmüştür. Namazın bütününde olmasa da belirli bir bölümde huşunun zorunlu olmasından hareketle râbıtanın mâsivâdan başkasına ilgi ve düşünceyi önlediği, dikkati topladığı ve naslarda, icmâ ve kıyasta râbıtaya yönelik herhangi bir yasağın

⁵³⁴ Abdullah İbn Abbas, Rabbinin burhanını görmeseydi âyetin tefsirinde şöyle dedi: Ya’kûb (as) bir şekle büründü ve onun göğsüne vurdu da şehvet parmak uçlarından çıktı. Hz. Ya’kûb’un Hz. Yûsuf’a çok uzaklardan bir şekle bürünerek görünmesi rivayeti, Hâkim, Zehebi, Suyûtî ve diğer büyük hadis hâfızlarınca da sahih bulunmuştur. Hoşafçı, *Selefilere ve Tasavvufçuların Görüşleri*, 323.

⁵³⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlib ul-Âliye*, çev. Hüseyin Kaya - Adem Yerinde (İstanbul: Ocak Yayınları, 2010), 595.

⁵³⁶ Bu hadis, sahih, hatta bazı âlimlerin mütevâtir tariflerine uyan mütevâtir bir hadistir.

⁵³⁷ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, hadis no: 15634.

⁵³⁸ Fevzi Efendi, *Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika*, 68.

olmadığı⁵³⁹ dolayısıyla râbitanın da dinde kendine yer bulmasının hak olduğu bildirilmektedir.

Hadislerdeki delillere bakıldığında; Allah'ın Kur'an da helal ve haram olanları bildirdiği bu iki kategori dışında kalanın ise mübah olduğu ve mübah dairesinin çok geniş olduğu, râbitada amacın huzur-ı ilahiye ulaşmak olduğu, kişinin nefsinin zabt altında tutmaya yardımcı, öncü olduğu bu nedenle güzel bir yol olduğu gönül rahatlığıyla dile getirebiliriz. Ancak Allah'ın önüne kimseyi geçirecek derecede bir bağlanma ve ihtirama kaymayacak sınırı korumak gerektiğinin farkında olarak hareket etmeliyiz.

Nasıl ki bedenimizin birtakım ihtiyaçları var ve bunu yemek, içmek ve dinlenmek ile yapıyorsak ruhumuzun da ihtiyaçları vardır ve ruhu besleme, manevi doyuma ulaştırma, ahlaken gelişme birtakım ibadet ve uygulamalarla oluyor ki bunlardan biri de râbitadır. Râbitanın kişiye birçok faydası vardır. Örneğin râbita kişiye her an Allah'ın gözetimi altında olduğu bilincini uyandırdığında kişinin amel ve ahlak bütünlüğü oluşturmamasını ve iyiye yönelme konusunda istikrar kazandırdığını söyleyebiliriz. İnsanoğlu bazen içinde bulunduğu ortam, yaşam koşulları, sıkıntılı dönemler geçirme gibi anlarda bu ihlası korumakta zorlanır. Bu noktada râbita kişinin her an kayıt altına alındığını kişinin zihnine yerleştirme, davranışlarında bir alışkanlık kazandırma hususunda önemli bir rol oynar. Gazzâlî'nin, sâlih kimselerle beraber olmanın veya onların hatırlanmasının kişilerin eğitimi açısından yararlı olduğuna dikkat çekmesi, Son devir sûfilerinden Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin, Yaradan ile iletişim kurmasını sağlayacak râbitanın akıl üstü bilgileri elde edilmesine katkı sağlayacağını sunması⁵⁴⁰ râbitanın da bu yönde fayda sağladığının altını çizmeyi gerektirir.

Her daim Hakk ile olmayı amaçlayan kimse, kendisini Allah'a yaklaştıracak bir kimseyi sevmesi bir şirk olarak görülmemeli,⁵⁴¹ bu sevgi sayesinde kişinin birçok boş sevgilerden ve masîvâdan gönlünü koruduğu bilinmelidir.⁵⁴²

Kötü şeyleri düşünmek bir süre sonra insanı oraya çeker, düşünceler amel ve karaktere yansır, bu sebeple iyiye, doğruya örneklik teşkil eden kimselerin yanında bulunmak, imkân dahilinde değilse onu ve iyiliğini, takvasını hatırd tutarak hareketlerini, nefsinin

⁵³⁹ Fevzî Efendi, *Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika*, 71.

⁵⁴⁰ Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", 42.

⁵⁴¹ Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita*, 270.

⁵⁴² Selvi, *Tasavvuf Metodu Olarak Rabita*, 272.

kontrol etmeye çalışılarak yapılan bir metodun meşrutiyetini ve faydasını bu açıdan kabul etmek gerekmektedir. Ayrıca iddia edilenin aksine mahiyet olarak râbitanın mevcut olduğu, naslar, icmâ ve kıyasla da meşruluğunun ortaya konulduğu, kişiye birçok yönden fayda sağladığı, özellikle amacın bir şeyhten ziyade şeyh rehberliğinde Allah ile kurbiyet sağlamak olduğu, her daim amacın Allah olduğu gözler önüne serilmiştir.

C. UZLET-HALVET UYGULAMASINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Uzlet ve halvet konusunda öne sürülen eleştirilerden önce konuya dair kavramların izah edilmesi gerekli görülmektedir.

Uzlet, azletmek, bertaraf etmek, uzaklaştırmak gibi anlamlara gelen azele fiilinden türemiş olup⁵⁴³ yalnızlık, inzivaya çekilme, ayrılma gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁴⁴ Tasavvufi ıstılahta bir sûfinin zihnen ve bedenen kendini Hakk’a adamasıdır. Uzlet kavramı için vahdet, halvet, tebettül, inzivâ, infirâd (teferrüd), inkitâ gibi terimler de kullanılır.⁵⁴⁵ Halvet, yalnız başına kalmak, تنها yere çekilmek anlamına gelen halâ fiilinden türemiştir. Tasavvufi ıstılahta ise bir kimsenin günahlardan arınmak yahut ibadette huşuyu yakalamak maksadıyla insanlardan uzak تنها yere çekilmesi anlamındadır.⁵⁴⁶

Halvet manasında inzivâ, tecerrüd, i’tikâf, riyâzet, perhîz, terk-i dünyâ⁵⁴⁷ gibi tabirler de kullanılmakla birlikte halvet kelimesi Farsça’da kırk anlamında çihil kelimesinden gelen çile, erbaîn kelimesiyle ifade edilir. Çilenin ıstilahî anlamıyla ilk kullanımı Hücvîrî’nin “*Keşfu’l-mahcûb*” adlı eserinde ortaya konulmuş, çile yönteminin Hz. Mûsâ’ya dayandığını, Muhammed b. Hafif’in (öl. 371/982) her sene arka arkaya dört defa çile çıkarttığını, bir pîrin iki erbain oruç tuttuğunu belirtmiştir.⁵⁴⁸

Hicrî ilk yıllarda daha çok birbiri yerine kullanılan uzlet ve halvet uygulaması arasında birtakım farklılıklar vardır. Uzlet daha genel bir mana içermekle birlikte yalnız kalmanın belirli bir süresi yoktur. Planlı değildir ve daha çok manevi anlamda halktan ayrı kalmayı içermektedir. Halk içinde Hakk ile olmaktır. Halvet ise daha dar bir manada belirli süreye

⁵⁴³ Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 18.

⁵⁴⁴ Mahmud Esad Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2019), 23.

⁵⁴⁵ Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/256-257.

⁵⁴⁶ Süleyman Uludağ, “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/386-387.

⁵⁴⁷ Nedvî, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, 96.

⁵⁴⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşful-Mahcûb*, 2020, 111.

sahip, sistemli bir yapıdadır. Halvet somut olarak halktan uzaklaşmayı, belirli bir süre insanlarla iletişimi kesmeyi ifade eder.

Günümüz eleştirilerine baktığımızda tasavvuf yolunda çile çekerek manevi mertebelerin basamaklarını birer birer çıkacağına inan kimselerin düşüncesini doğru bulmayan Hamdi Kalyoncu, nefsin kâmil bir yetkinliğe ulaşması için başvurulmuş çile yönteminin, Gnostik felsefede ve Hind mistisizminde tasavvuftan çok daha önce yer aldığını⁵⁴⁹ zira insanların kendini aç bırakmak ve M.Ö. II. yüzyılda Menü yasalarında vatandaşlara et, tatlı yememe, güzel kokular sürünmeme, toplumdan uzak bir hayat yaşama, saç, sakal bakımının reddi gibi önerilerinin bulunduğunu belirtmekle birlikte tasavvuf yolunda benimsenen çilede Kur'ân'ın yeme ve içmeyi gerekli görmesine rağmen bedeni yeme ve içme eyleminden mahrum etmenin nefse karşı büyük bir ezâ olduğunu, İslâm'ın her türlü zulmü haram kılmasıyla bu yöntemin başta Kur'ân olmak üzere Hz. Peygamber'in yaşantısına da ters düştüğünü ve çilenin bir sonu olmadığını belirterek eleştirisini dile getirmiştir.⁵⁵⁰

Çile yönteminin yüzyıllar önce başka semavî dinlerde, kültürlerde görülme ihtimali çok yüksektir. İnsan nefsin arzularına ket vurmak için yemek yemekten, uykudan, hoşça giden şeyleri yapmaktan feragat edebilir, tefekkür halinde olup insanlardan uzaklaşabilir. Bu konuda bir uzletin gerçekleştirilmesi fitratın ihtiyaç duyduğu bir durum olması hasebiyle erken dönemlerden itibaren varlığı gayet tabiidir. Ancak bu durumu sadece Gnostisizm'e ve Hind mistisizmine dayandırmak doğru bir tutum olmayacaktır. Ayrıca bu durum sadece önceki din ve kültürlerde değil İslâm'da da mevcuttur. Eleştirilerde Hamdi Kalyoncu, az yemek, az içmek, nefsin istekleriyle mücadele etmeyi her ne kadar uzlet olarak ifade etse de aslında tasavvufta riyâzet olarak adlandırılmaktadır. Uzlet ve riyâzet nefsin kontrol altına alınması adına benzerlik gösterse de uygulama olarak farklı nüanslar içerirler. Yazarın çile adı altında bulunduğu eleştiriye yönelik cevap niteliğinde şunları söylemek mümkündür: Hz. Peygamber'den çok önceki zamanlardaki peygamberlerin de (Hz. Davud) oruç ile yüksek mevkilere ulaştığının bilinmesi, aç kalmanın, oruç tutmanın emredildiği ve tavsiye edildiğinin İslâm dininde belirtildiğini göstermektedir. Ayrıca kişinin nefis hakimiyetini kontrol etmesi için başta Resûlullah olmak üzere ashabı da bu konuda birer örnektir. Haddi aşmadan nefsin arzusuna ket vurmak bir nevi Resûlullah'tan

⁵⁴⁹ Hamdi Kalyoncu, *Tasavvufun Üç Büyük Sırrı*, 61.

⁵⁵⁰ Kalyoncu, *Tasavvufun Üç Büyük Sırrı*, 66.

bizlere gelen bir sünnettir. Kendisinin aç kaldığı, bir hasır üzerinde yattığı, gösterişten uzak kaldığı bilinmekle birlikte sahabilerin tatlı yemekten, koku sürünmekten vazgeçtiği, yamalı elbiseyle dolaştıkları da hadislerle sabittir. Ayrıca aşırıya kaçmadan nefsin arzusuna ket vurmak Kurân'da teşvik edilen bir durumdur. Kur'ân'da kafir kimselerin hayvanların yediği gibi yiyip içtiklerinin, siddîkların sırf ayakta ibadet etme gücü için yemek yediklerinin belirtilmesi,⁵⁵¹ insanoğlunun doldurduğu en şerli kabın kendi midesi olduğu ve kişilerin karnını doyurması ve doyurduğu şeyler hususunda dikkatli olunması gerektiği ifade ettiği hadisi,⁵⁵² kişinin az yemesi konusunda bir delildir. Müminlerin geceleri az uyduğu,⁵⁵³ secde ve kıyamla vakitlerini geçirdikleri,⁵⁵⁴ Hz. Peygamber'e gecenin bir kısmında uzun bir müddet Allah'a secde edip, O'nu zikretmesini buyurduğu,⁵⁵⁵ ayetler az uyumaya delildir. Peygamberimiz az konuşma konusunda ümmetini uyarmış ve az konuşmanın imandan olduğu, dilini tutanın kurtulduğunu, hayır bir kelim edilmedikçe en güzelinin susmak olduğunu bildirmiştir.

Genel olarak sûfîler, Resûlullah ve ashabının örnek teşkil ettiği az yemek, az uyumak ve az konuşmak ile nefsin hakimiyetini kırmayı hedefleyen riyâzet metodu olarak benimsemişlerdir. İlk dönem mutasavvıflarından, açlık üzerine bina edilmiş bir zühd yaşamı benimseyen, “*bündârü'l-câiîn*” (açların önderi) lakabıyla anılan Suriyeli mutasavvıf Dârânî, sakınılması gereken yedi uzuvdan biri olarak mideyi ön plana çıkaran Tirmizî,⁵⁵⁶ kötülük ve tokluk arasında bir ilişki olduğunu belirten Mekkî,⁵⁵⁷ kişinin açlıkla nefsanî kuvvetlerin zayıflayacağını ifade eden Hücvîrî bu konuda örnek şahsiyetlerdendir.

Her ne kadar riyâzet konusunda hassas olsalar da mutasavvıflar ölçüyü aşmama konusunda uyarıda bulunmuşlardır. Örneğin sûfîler kişiyi güçten düşürecek, ibadetini engelleyecek, başkasının yardımına muhtaç bırakacak durumları ve açlığı hoş

⁵⁵¹ el-Muhammed 47/12. Keşfu'l Mahcûb'ta zikredilmiştir.

⁵⁵² “Bir gün Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına: ‘Allâh’tan hakkıyla hayâ ediniz!’ demişti de ashab: ‘Elhamdülillâh hayâ ediyoruz yâ Resûlallah!’ şeklinde cevap vermişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: ‘*Hakiki hayâ o değildir. Gerçek manada Allâh’tan hayâ eden, başını ve başındakileri (baştaki duyu organlarını) korusun, karnını ve karnının ihtivâ ettiğini (yeme içmesini) kontrol etsin, ölümü ve musibetleri hatırlasın. Ahreti isteyen, dünya hayatının ziynetini terk etsin. Böyle yapanlar gerçek anlamda Allah’tan hayâ etmiş olurlar.*’

⁵⁵³ ez-Zâriyat 51/17.

⁵⁵⁴ el-Furkân 25/64.

⁵⁵⁵ el-İnsân 76/26.

⁵⁵⁶ Hakîm Tirmizî, *Nefs Terbiyesi: Riyâzetü'n-Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014), 26.

⁵⁵⁷ Ebû Talib el-Mekkî, *Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 1/383.

görmemişlerdir.⁵⁵⁸ Serrâc, eserinde yemek ve açlık konusunda müstakil bir başlık açmış,⁵⁵⁹ Hücvîrî, insanın yemek yemeyen bir ceset kılınmadığı ayetinden⁵⁶⁰ hareketle yemek yemenin fitraten bir ihtiyaç olduğu olduğunu bildirmiştir.

Hamdi Kalyoncunun çile adı altında riyâzete yönelik eleştir sunması sebebiyle bu izahatta bulunmayı gerekli gördüğümüzü yeniden belirtmek isteriz.

Uzlet konusundaki eleştirilerini dile getiren Fereç Hüdûr, tasavvuf ehlinin kendilerini tabiri caizse bir ağaç gibi görüp üstüne düşen birçok sorumluluğu (cihat, tebliğ) yerine getirmediklerini, çeşitli mağara ve dağlara çekilerek sadece kendi imanlarını kurtarmaya çalıştığını, tabiri caizse bana dokunmayan yılan bin yaşasın mantığında⁵⁶¹ olduklarını belirtmiştir.

Tasavvuf tarihindeki bilgilere bakıldığında durumun tamamen iddia edildiği yönde olmadığı da ortadadır.

Mutasavvıflar kişinin başkasına faydalı olabilmesi için önce kendini eğitmeyi, sonra topluma da yararı bulunmasını amaç edinmekle birlikte⁵⁶² belirli bir dönem uzlet/halvete çekilmeyi manevi açıdan gerekli görmüş, birtakım farklı sebeplerin de etkili olduğuna dikkat çekmişlerdir. Hz.Peygamber'in fitne zamanında kişinin evinde oturmasının, halkın arasına karışmama ve evlilik gibi önemli bir sünnetin terk edilmesinde hayır olacağını ifade eden hadisleri bu konuda kendilerine rehber kılmışlardır.⁵⁶³

Tebliğ ve cihad konusunda durumun sadece mutasavvıflara has olmadığı, Sıffîn ve Cemel savaşlarında Zeyd b. Sâbit, (öl. 45/665 [?])⁵⁶⁴ Muhammed b. Mesleme, (öl. 43/663) Sa'd b. Ebû Vakkas, (öl. 55/675)⁵⁶⁵ Velîd b. Ukbe (öl. 61/680-81)⁵⁶⁶ gibi meşhur sahabelerin de o günün şartlarında bir nevi uzlete çekilip, herhangi bir tarafta yer alma veya tebliğde bulunma gibi bir tavır sergilemedikleri ortadadır.

⁵⁵⁸ Sultan Adanır, *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 40-41.

⁵⁵⁹ Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 232.

⁵⁶⁰ el-Enbiyâ 21/8. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşful-Mahcûb*, 2020, 384.

⁵⁶¹ Hüdûr, *Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı*, 269-270.

⁵⁶² Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 14.

⁵⁶³ Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 45.

⁵⁶⁴ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 84.

⁵⁶⁵ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 88.

⁵⁶⁶ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 90.

Bazı zamanlar uzlet daha efdal olmuştur. Nitekim Ca‘fer es-Sâdık zamanının bozulması, insanların değişmesiyle uzleti benimsemiştir.⁵⁶⁷ Ancak uzlet ve halvet hayatında hiçbir zaman sûfiler ruhbanlığı benimsememişlerdir. Hristiyanlıkta benimsenen ruhban hayatı kişinin tüm mahlukattan soyutlanarak ömür boyu bekar, yalnız ve insanlardan uzakta manastırda ibadetle meşgul etmeyi ifade ederken uzlet ve halvet süresiz, ömürlük değildir. Bu izahattan anlaşılacağı üzere kul Allah ile ünsiyet sağlayıp manevi mertebeye erdikten sonra halkın arasına karışmak gerekli görülmüştür. Tasavvufta benimsenen ve İslâm’ın hoşgördüğü uzlet ruhbanlık gibi katı ve zor bir süreç değildir.

Hız. Peygamber’in zaman zaman i‘tikâfa girmesi, inzivaya çekilmesi ancak İslâm’da ruhbanlığın olmadığını bildirmesi süresiz bir uzlet anlayışına karşı olduğunu göstermektedir. Tasavvuf müntesipleri de Peygamber’in izinden giderek ruhbanlıktan berî olmaya çalışmışlar, halvetten sonra celveti benimsemişler, halk içinde Hak ile olmayı daha mühim kabul etmişlerdir. Nitekim sûfi kesimden ticaretle, çiftçilikle⁵⁶⁸ uğraşan, aile hayatı kuran ve celveti benimseyen kimseler çoğunluktadır. İbrâhim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî ve Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) gibi zâhidlerin halveti benimsemelerine rağmen Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve Şa‘bî (öl. 104/722) gibi sûfiler daha çok sohbetin daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶⁹

Mevlâna Hâlid, belirli bir tasavvufî eğitim gördükten ve manevi açıdan geliştikten sonra mutasavvıfların, insanlara faydalı olmak yerine uzlette riyâzetle meşgul olmalarını günah olarak nitelemiş, sosyal hayattan kişinin kendisini uzaklaştırarak uzleti benimsemesini bencillik olarak nitelemiştir.⁵⁷⁰ Halid Bağdâdî’nin bu görüşlerini destekler mahiyette Gazzâlî’de asıl olması gerekenin kişinin kendisiyle birlikte başkasını da kurtarması, yardım etmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁷¹ Kişinin kalpte Allah’ın zikriyle yer edinmesiyle birlikte dünyayla da meşgul olması ancak kalpte Allah’ın ağır basması gerektiğini bildirmesi⁵⁷² de celveti benimsediğini göstermektedir.

⁵⁶⁷ Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*, 56.

⁵⁶⁸ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 385.

⁵⁶⁹ Uludağ, “Halvet”, 15/386-387.

⁵⁷⁰ Abdülcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 59.

⁵⁷¹ Sait Çetkin, *Tasavvufta Uzlet* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 66.

⁵⁷² İmam Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d Dîn*, ed. Siraceddin Önlüer, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2023), 76.

Fereç Hüdür, çile ve uzlet uygulamasının gayri İslâmi temelsiz bir uygulama olduğunu, halvetin sûfilerin övülmesi için insanların önüne atılan bir yem olduğu⁵⁷³ iddiasını ileri sürmüştür.

Mutasavvıflar halvet ve uzletin dayanaklarını Hz. Peygamber'den önceki peygamberler, Hz. Peygamber, ashabı ve tabiîn üzerinden örneklerle göstermeye çalışmışlardır. Hz. İbrahim'in manevi doyumunu uzletle elde edip celvet halini yaşaması, Hz. Dâvûd'un kırk gün ibadet ve tövbe ile gün geçirmesi, Hz. Mûsâ'nın Sînâ dağında kırk gün kırk gece kalması,⁵⁷⁴ Hz. Yusûf'un kuyuya atılması ve Mısır'da zindanda kalması bir uzlet olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷⁵ Sait Çetkin bu süreci Hz. Yusûf'un kendisini manevi açıdan olgunlaştırması ve nübüvvetle birlikte devlet yöneticiliğine hazırlanması olarak yorumlanmıştır.⁵⁷⁶ Hz. Eyyûb'un uzletinin kendisine Hakk'ın verdiği hastalık sebebiyle olduğunu, insanların ondan uzak durmasıyla gerçekleştiğini belirtmiştir.⁵⁷⁷

Tasavvuf ehli uzlet ve halvet uygulamasını Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi Hira mağarasında geçirdiği zaman dilimleri ile nübüvvet sonrası ramazan aylarının son on gününde girdiği i'tikâf sünnetine de dayandırmaktadırlar.⁵⁷⁸ Bu konuda Sait Çetkin, i'tikâfın yalnızlığı, tefekkürü, ruhen yücelmeyi içinde barındırmakla birlikte sınırlı ve süreli bir uzlet hali olduğunu, her iki uygulamada da toplumdan uzaklaşıp belli bir süre ibadet ve taât ile Allah'a kurbiyetin esas kabul edildiğini, bu sebeple i'tikâfın gönül rahatlığıyla bir dayanak teşkil etmesi gerektiğini bildirmiştir.⁵⁷⁹

Uzletin, sadece Hz. Peygamber'in yaşantısında kalmadığı, Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde siyasi çekişmeler ve dünyevi meylin karşısında zühde yönelmenin etkisiyle sahabe ve tâbiîn hayatında yaygınlaştığı görülmektedir. Bu uygulama, sonraki dönemlerde de devam ederek tarikatların teşekkülü ile sistematik bir erbaîn uygulamasına dönüşmüştür.⁵⁸⁰

⁵⁷³ Hüdür, *Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı*, 163-164.

⁵⁷⁴ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 384.

⁵⁷⁵ Sait Çetkin, *Tasavvufta Uzlet*, 46.

⁵⁷⁶ Çetkin, *Tasavvufta Uzlet*, 49.

⁵⁷⁷ Çetkin, *Tasavvufta Uzlet*, 54.

⁵⁷⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 77.

⁵⁷⁹ Çetkin, *Tasavvufta Uzlet*, 33.

⁵⁸⁰ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 393.

Sahâbelerden Hz. Ömer'in uzletten nasip alınmasını ve uzletin insanı kötülükten koruduğunu belirtmesi,⁵⁸¹ Hz. Ali'nin lisanen ve bedenen halk içinde yer alıp kalben ve amelen insanlardan uzak kalınması gerektiğini belirtmesi⁵⁸² Sa'd b. Ebî Vakkas, (öl. 55/675) Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674) gibi sahâbelerin uzlete çekilmesi,⁵⁸³ tâbiînden Veysel Karanî'nin (öl. 37/657) selâmetin yalnızlıkta olduğunu bildirmesi,⁵⁸⁴ Sâid b. Müseyyeb'in (öl. 94/713) uzletin bir ibâdet olduğunu bildirmesi ve uzleti tavsiye etmesi, ve Hasan-ı Basrî'nin kişinin uzlete çekilmesiyle selâmet bulacağını bildirmesi ve uzlet hayatı yaşaması,⁵⁸⁵ Mesrûk b. Ecda'nın (öl. 63/683 [?]) kişinin günahlarını düşünüp onlardan tevbe etmesi için bazı zamanlarda uzlete çekilmesinden yarar olacağını ifade etmesi,⁵⁸⁶ çok ibadet etmesiyle ünlü bir zâhid, vaiz olan İbrâhim et-Teymî'nin (öl. 92/710-11) ilim öğrendikten uzlete çekilme tavsiyesi, Mekhûl b. Ebû Müslim'in (öl. 112/730) faziletin cemaatle selâmetin (uzlet) yalnız kalmakla elde edileceğini bildirerek uzlete teşvik etmesi⁵⁸⁷ sâhaben ve tâbiînin konuya bakışını yansıtmada önemlidir.

Sahâbe ve tabiînin, yaşanan birtakım siyasi olaylar, dünyevileşme yanında kendilerini daha rahat ibâdet edecek, Hak ile olma şuurunu diri tutacak bir gaye sebebiyle uzlete, halvete yöneldikleri ve zaman zaman bu yönde tavsiyede bulunduklarını bahsedilen izahat doğrultusunda görmektediriz. Mutasavvıflarda başta Allah ile kurbîyetin oluşturulması gayesiyle hareket etmişler ancak zaman zaman yaşanan birtakım sebepler doğrultusunda uzlet ve halvete daha önem vermişlerdir.

Örneğin uzlet ile nefsin selâmetini bir gören Ebû Bekir Verrâk, (öl. 280/893) ancak insanlardan uzaklaşarak Allah ile ünsiyet kurulabileceğini, Necmeddîn-i Kübrâ, insanın yalnız başına daha çok şevk ve ihlas ile kendini ibâdete ayırarak Rahmân ile kurbîyet sağladığını⁵⁸⁸ belirtirken; Süfyân es-Sevrî, dönemin getirdiği birtakım bozulmalar sebebiyle din, gönül, beden rahatlığı isteyen kimselerin uzlete çekilmesinin hayırlı olduğunu belirtmiştir.⁵⁸⁹ Sevrî'yi destekler mahiyette Cüneyd-i Bağdâdî'de zamanın bozulması hasebiyle beden, din, gönül selameti için uzleti tercih eden kimselerin doğru

⁵⁸¹ İmam Gazzâlî, *Uzlet*, çev. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Ehil Yayınları, 2017), 7.

⁵⁸² Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufî Halvet ve Uzlet*, 48.

⁵⁸³ Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufî Halvet ve Uzlet*, 49.

⁵⁸⁴ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 68.

⁵⁸⁵ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 83.

⁵⁸⁶ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 105.

⁵⁸⁷ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 107.

⁵⁸⁸ Çetkin, *Tasavvufî Uzlet*, 61.

⁵⁸⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 370.

tercihte bulunmuş olacaklarını, Ebûbekir eş-Şiblî, (öl. 334/946) iflasın uzletten uzak kalarak insanlarla bir arada bulunmak olduğunu dile getirmektedir.⁵⁹⁰ Aynı şekilde Mekkî, kötülüğün iyiliğe oranla çok ilerlediğini bu sebeple manevi hazzın uzlette daha iyi elde edildiğini belirtmiştir.⁵⁹¹ Dâvûd et-Tâî, (öl. 165/781 [?]) aslandan kaçır gibi insanlardan kaçmak gerektiğini belirtmesi de dönemde yaşanan bozulmaların olduğunu göstermektedir.

Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki mutasavvıflar benimsenen bu uzlet, halvet anlayışı yanında herkesin uzlet yapmasını ve uzletin devamlı olmasını hoş karşılamamıştır. Ebû Yâ'kûb es Sûsî, uzletin herkes tarafından uygulanmasını doğru bulmamış, manevi açıdan güç kazanan kimselerin tercih etmesi gerektiğini bildirmiştir.⁵⁹²

İnsanlardan uzaklaşmakla birlikte yeniden halk arasına karışmak olan celvet gerekli görülmüştür. Bu konuda Bahâeddin Nakşîbend, (öl. 791/1389) en hayırlısının sohbetinde olduğunu, Muhâsibî, insanlara el açmamak ve sünneti ihya etmek için insanlarla bir arada bulunmak gerektiğini bildirmiştir. Mevlânâ bu konuda çok güzel bir benzetme yaparak insanın bir pergel görevi görmesi gerektiğini, bir ayağının Hakk'ta sabit olup diğer ayağının halk arasında dolaşması gerektiğini ifade etmiştir.

Uzlet ve halvetin dünyevi meşguliyetlere kısa bir ara verip nefsin terbiyesi ve Allah ile kurbiyetin sağlanması, kulluk şuurunun arttırılması, zihnin tefekkür ile kötü düşünce ve kaygılardan arındırılması yanında ahlaki güzel kazanımların edinilmesi ve bu sayede topluma yararlı olma,⁵⁹³ kişiyi günahlardan özellikle gıybet ve riyâdan arındırma, ahireti hatırlatma, fitneden kurtulma, insanların kişiye, kişinin insanlara karşı hırs oluşturmalarını engelleme, kalbin paslanmasına neden olacak günah ve pis işlerden kalbi koruma gibi faydaların yer alması bu uygulamaya ehemmiyet göstermek⁵⁹⁴ için yeterlidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus işin içine riyâ ve şirk karışmamasıdır. Gaye sadece nefsin terbiye edilmesi ve Allah ile hemhal olup gönülde ondan başkasına yer vermemek

⁵⁹⁰ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, 242.

⁵⁹¹ Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 1/399.

⁵⁹² Tûsî, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 239.

⁵⁹³ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 395.

⁵⁹⁴ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 142-144. Gazzâlî, *Uzlet*, 8-19.

olmalıdır. Nitekim Abdülkâdir-i Geylânî, halvette Allah rızasının öncelenmesi gerektiğini bildirmiştir.⁵⁹⁵

Konunun geneline bakıldığında tasavvufa yönelik eleştirilerde genel bir çerçevenin çizilmediği, riyâya yol açması, kişiyi toplumdan uzaklaştırması sebebiyle haklılık payı bulursa da direk bid'at ve şirk olarak değerlendirmenin, temelsiz bir uygulama olduğunu iddia etmenin haklı yönü yoktur. Mutasavvıfların önceki peygamberlerin yaşantısından uzlet ve halvet konusunda dayanak sunması zaman ve mekana bir atıf olmaksızın kişinin sadece zikir ve ibâdetle vaktini geçirmesi yönünde kabul edilebilir olmakla birlikte bizce daha makul delil Hz. Mûsâ'nın Sinâ dağında ibadete yönelmesi ve Hz. Peygamber'in inzivaya çekilmesi, her Ramazan ayında i'tikâfa girmesidir. Bu bilgilere göre halvet uygulamasının sistemleşerek bir mürşid öncülüğünde gerçekleştirilmesi her ne kadar hicrî altıncı asırda vücut bulsa da hicrî ilk asırlardan itibaren, önem verilen bir uygulama olduğu dikkatleri çekmektedir.

Uzlet ve halvetin faydaları göz önüne alındığında uygulamayı bir bütün olarak reddetmek yerine gerekli görülen düzeltmelerin yapılması yahut iyileştirilebilecek taraflara odaklanarak bir öneride bulunması daha etik olacaktır. Mutasavvıfların yaptığı her şeyi eleştirmek ve ön yargıyla hareket etmek ne yazık ki insanların özellikle günümüz dünyasında kişiyi iyiye, doğruya yönlendirecek, manevi açıdan gelişip güçlenme ve rahatlamasını sağlayacak faaliyetlerin önüne de taş koymaktadır. Bir bütünden ziyade parça olarak analiz edilmesi, etraflı düşünülerek hareket edilmesinin birtakım gelişmelerin, güzelliklerin zuhur etmesine daha çok katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

⁵⁹⁵ Erkaya, *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 171.

SONUÇ

Yapılan bu çalışmada tasavvufa yöneltilen eleştirilerin çok geniş bir yelpazeye sahip olduğu, önceki zamanlarda tasavvufa yöneltilen eleştirilerle aynı düzlemde yer almakla birlikte eleştirilerde birtakım önyargılarla hareket edildiği, günümüz yazarlarının, oryantalist kimselerden daha çok tasavvuf aleyhinde görüş belirtmelerinin yer aldığı dikkatleri çekmiştir. Tasavvufun menşesine nispet edilen gayri İslâmî yapıların tarih, mekan ve usul olarak gerçeği yansıtmadığı, her ne kadar birtakım benzerlikler bulunsa da tasavvufun İslâmî olduğu ve mutasavvıfların benimsedikleri usullerin, yolun Kur'ân ve sünnette dayandığı ortadadır. Ancak İslâmî çizgiyi her koşulda ölçü kabul eden tasavvufun kendine has bir kültürü oluşturduğu da gözlenmektedir.

Bunun yanında sûfilere yönelik tenkitlerin çok daha acımasız olduğu, birtakım gayri ahlaki vasıfların yakıştırılmasıyla beraber onların İslâm'a ve İslâmî düzene hiç saygı duymadıkları, yaşamlarında yer vermedikleri şeklinde bir algının oluşturulmaya çalışıldığı da dikkatleri çeken önemli bir noktadır. Kadının pasif olması, cinsel bir obje olarak görülmesi, takdir edilmemesi, nefis ile aynı kabul edilip hor görülmesi gibi eleştirilerin tasavvufa karşı beslenen menfi duyguları ve ön yargıyı bir kez daha gözler önüne sermiştir. Nitekim tasavvuf kadına değer veren, kadınlara hürmet ve muhabbetin sağlandığı, sosyal hayatta kadının bir rol kazandığı bir alan sağlamıştır. Tasavvufta önemli konuma sahip sûfilerin, hanımlardan dua ve nasihat istemeleri, her koşulda üstün zat olarak hanım sûfilerden bazı kimseleri sunarak ve onları takdir etmekten gocunmamaları bunun en güzel örneklerindendir. Kadın ve nefis ilişkisinde kadının cazibesinin olması, kişiyi günaha sürükleyecek ve karşı cins için en tehlikeli imtihanlardan olduğuna işaret etmek bağlamında sunulan bir benzetmedir. Yapılan çalışma sonucunda hiçbir kadının nefisine karşı bir hakaret ve küçümsemenin yer almadığı, kadınlara duyulan hürmet ve gıptanın her seferde dile getirildiği ve tarîkatlarda mürideler yetiştirme, yemek ve temizlik yapma, maddi ve manevi destekte bulunma, sohbet ve ayinlere katılma gibi farklı alanlarda yer buldukları rahatlıkla söylenebilir.

Evlilik meselesinde kadına karşı olumsuz bakışın yer alması yahut sünneti terk etme gibi bir durumun varlığından ziyade sûfiler kadına karşı gereken sorumlulukları yerine getirememesi, onları mağdur etme, dünya hengamesine dalıp birtakım manevi yetkinliklere ulaşamama, dünyaya meyiletme gibi endişe ve korkuları etkin olmuştur. Ancak belirli bir

manevi merteye kazanan yahut evlilik isteğinin ibadetlere engel olması, dikkatinin dağılması, gücü yeten kimselerin evlilik yapmasının sünnet olması gibi sebeplerden dolayı evlilik hiçbir zaman göz ardı edilmemiş, reddedilmemiş tam aksine teşvik edilen bir mesele olmuş, bu tarz durumlarda geciktirilmemesi de tavsiye edilmiştir. Bu konuda da mutasavvıflar sünneti reddetmemiş dönemin getirdiği bazı şartlar yahut düşünce sebebiyle birtakım sünnetleri erteleme ihtiyacı duymuşlardır. Tasavvuf müntesiplerinin iddia edildiği gibi bir kadın aleyhtarlığı sergilemediği, eleştiren kesimlerin olayları parça parça değerlendirdikleri için kendi görüşleri doğrultusunda olay ve amaçları saptırdıkları dikkatleri çekmektedir.

Ritüeller konusunda zikir, râbıta, uzlet ve halvet gibi uygulamaların belirli açılardan İslâm'da yer almadığı, şirk olduğu iddiaları yapılmıştır. Zikrin sesli ve sessiz icra edilmesi, az zikirden çok sevabın umulması, gece gündüz kişiyi zikirle meşgul edecek çok sayıda zikir çekmekle mükellef olması gibi hususlar eleştirilere konu olmuştur. Mutasavvıflar cehrî ve hafî olarak benimsenen zikirleri Hz. Ebûbekir, Hz. Ali'ye birtakım ayetler ve hadislere dayandırmaktadır. Kişinin başkasını rahatsız etmeyecek şekilde yahut bir riyaya mahal vermeyecek ortam ve durumda istediği şekilde sesli zikir yahut içinden istediği lafızla Allah'ı anabilmesi gayet tabiidir. Ancak eleştiren kesim birçok mesele de olduğu gibi tasavvufun aleyhine yönelik bir perspektif oluşturmayı amaç edinmiş ve kişiye yardımcı olacak, güzelliklere ulaştıracak durumların faydasını görmezden gelmişlerdir.

Mutasavvıflar, her daim Allah'ı hatırlama, O'nun zikrinden yüz çevirmeme gayesiyle çok sayıda zikirle hemhal olmuşlar, Hz. Peygamber'in cennet bahçeleri olarak tasvir ettiği zikir meclislerinde, birlikte zikir icra etmeye önem vermişlerdir. Kısacası her ne kadar bu konuda da eleştiriler sıralansa da zikrin icra ediliş kaynağının naslar başta olmak üzere ashabın hayatına dayandığı, İslâmî bir usulle hareket ettikleri de ortadadır. Ancak unutmamak gerekir ki tasavvuf, birçok konuda kendi ruhundan birtakım şeyleri de sunmakla birlikte İslâmî yapıya aykırı bir fiiliyat ve düşüncede hareket etmeme hassasiyeti göstermiştir.

Halvet, uzlet ve râbıta konusunda bu uygulamaların putperestlik ile eşdeğer olduğu, şirk ve bid'at bir yapıyı barındırdıkları ileri sürülmüştür. Ancak mutasavvıflar bu uygulamalarda benimsedikleri amaç ve gayeleri her fırsatta dile getirmişler, şeriate uygun

düşmeyecek hususları belirtmişlerdir. Onlar Allah'a şirk koşmak yahut iddia edildiği üzere bir şahısperestliği benimsememiş, bu yolculukta kendisine yardımcı olacak bir rehber arayışında olmuşlardır. Tüm bu uygulamalardan mutasavvıfın hedeflediği şey Allah ile kurbiyet sağlama, zihni ve kalbi mâsîvadan arındırma, manevi yönünü güçlendirmektir.

Günümüz yazarlarının süregelen eleştirilerini çeşitli meselelerde devam ettirmekle birlikte tasavvufu kabul etmemek adına Resûlullah ve asrı sadetten beri devam eden birtakım gelenekleri, ilim ve ibadet yolunda kişiyi güzelliğe sevk edecek birtakım yöntem ve ilkeleri reddettikleri gözlemlenmiştir. Tasavvufa yönelik eleştirilerde bazı haklı gerekçeler yer almakla birlikte büyük bir kısımda taraftarlık ve önyargı kendini ortaya koymaktadır.

Öte yandan eleştiride bulunan kesimin Ferit Aydın, İbrahim Sarmış, Caner Taslaman, Hamdi Kalyoncu gibi taraflı yazarların görüşleriyle hareket ettiği, klasik eserleri detaylı bir şekilde inceleme ve anlama yargısı gütmekten yargıya vardığı gözlenmiştir. Ayrıca klasik eserleri bir bütün olarak değerlendirmek yerine fanatizm ile mananın siyak-sibak değerlendirmesinden yoksun kalmışlar, yanlış ve sığ bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Bu sebeple mananın hakikatini kavrayamamış, bahsedilen dönemler ve tasavvuf perspektifinden olayları incelemek, tasavvuf müntesiplerini o koşullarda değerlendirmek yerine objektif olmayan görüşlerini her konuya, kişiye ve duruma uydurmaya çalışmışlardır. Yapılan yapıcı eleştirilerin ve objektif bir tutumun her zaman yanında olmakla birlikte benimsenen taraflı görüşü her kılıfa uydurmaya çalışmak, sunulan ana kaynakları, delilleri gelişigüzel reddetmek bilimsel etikten uzak bir değer taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Adanır, Sultan. *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akar, Ayşe Mine. “Kur’ân ve Sünnete Bağlılığı Açısından Tasavvuf”. *Diyanet İlmî Dergisi* 57 (2021).
- Altunkaya, Mustafa. *Kur’ân ve İrfân Sûfî Ekopolitiği*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2022.
- Arabî, Muhyiddin. *Fusûs ül-Hikem*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Arabi, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Askalânî, İbn Hacer el-. *el-Metâlib ul-Âliye*. çev. Hüseyin Kaya - Adem Yerinde. İstanbul: Ocak Yayınları, 2010.
- Aslan Akın, Nesibe - Kartopu, Saffet. “Dindarlık Eğiliminin Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ile İlişkisi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2021).
- Aşkar, Mustafa. “Ebu Abdurrahman Sülemi’nin Zikru’n-Nisveti’l-Müteabbidâti’s Sûfiyyat Adlı Eserinde Kadın Sûfîlerin Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3 (1997).
- Atak, Mustafa. “Empati ve Diğerkâmlığa Mevlânâca Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 110 (2024).
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Radikal- Yeni ufuklar Neşriyat, 2005.
- Attar, Ferîdüddîn. *Tezkiretü’l-Evliya*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- AY, Arif Yagyudan. “Batıniler ve Sufiler Arasındaki Farklar”. 27 Mayıs 2024. Erişim 27 Mayıs 2024. <https://arifyagyudan.blogspot.com/2016/07/batiniler-ve-sufiler-arasindaki-farklar.html>
- Ayata, Galip. *Tasavvufa Reddiye*. İstanbul: İleri Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2000.
- Azamat, Nihat. “Evhadüddîn-i Kirmânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 11/518-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Baş, Mehmet Şamil. “Gerçekle Kurgu Arasında: Refik Halid Karay’ın Kadınlar Tekkesi Romanında Din Anlayışı”. *Mizânü’l Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022).
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur’ân Işığında Aracılık ve Şirk*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur’ân Işığında Tarikatçılığa Bakış*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Bayraktar, Mehmet. “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”. *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Seha Neşriyat Yayınları, 1991.

- Bayraktar, Halil. *İblis'in İslam'a Tuzağı Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: Tuva Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006).
- BO, Burag Olmak. "Acıyla Devinen Narsizm ve Melankoli". Erişim 24 Haziran 2024. <https://www.buragolmak.com/tr/yazilardetay2/aciyla-devinen-narsizm-ve-melankoli>
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. çev. Lâmi'î Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Celâleddîn-i Rûmî, Mevlânâ. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.
- Ceylân, Can. *Târihî, Sosyal, Siyâsî ve Dinî Açından Tasavvuf ve Tarikat Anlayışı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Çeker, Orhan. *Tasavvufî Meselelere Fıkhî Bakış*. Konya: Burç Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Çelik, Hüseyin. "Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (2023).
- Çetkin, Sait. *Tasavvufî Uzlet*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çift, Salih. "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.
- Çubukcu, Hatice. "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 8 (2019).
- Çubukcu, Hatice. "Sûfî Hikayelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/2 (2020).
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabi Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Derin, Süleyman. "Tasavvufî Yolda İlerlemeye Bir Engel Olması Açısından Evliliğin Reddi ve Manevi Evlilik". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001).
- Devecioğlu, Merve. "Eflaki'nin Menakib'ul Arifin Adlı Eserine Göre Anadolu Selçukluların Toplum Yapısında Kadının Durumuna Bakış". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 124/245 (2020).
- Doğrul, Ömer Rıza. *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*. Ankara: Dorlion Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Dursun, Akif. "Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fıkhî Hükümü". *Sufiyye Dergisi* 10 (2021).
- Eflâkî, Ahmet. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1. Basım, 1973.

- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Mânevî Eğitim Metodu Olarak Halvet*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Erol, Mehmet. *Tevhid Dini Karşısında Şeytanın Dini Tasavvuf*. İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Fâsî, Şeyh Ahmed Zerrûk el-. *Tasavvufun Esasları*. çev. Muhammed Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Fâsî, Şeyh Ahmed Zer'uk el-. *Kavâidu't-Tasavvuf-Tasavvufun Esasları*. çev. Muhammed Uysal. İstanbul, 1. Basım, 2011.
- Fevzî Efendi, Mehmet. *Aynü'l-Hakika fî Râbitati't-Tarika*. çev. Halis Ece, ts.
- Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. çev. Yurdanur Salman - Nalân İçten. Payel Yayınları, 5. Basım, 1990.
- Gazzâlî, İmam. *el-Munkız Mine'd-dalal Delâletten Çıkış Yolu*. çev. Hamidullah Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Gazzâlî, İmam. *İhyâu' Ulûmi'd-Dîn*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Karaoğlu Yayıncılık, 2000.
- Gazzâlî, İmam. *İhyâu Ulûmi'd Dîn*. ed. Siraceddin Önlüer. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Gazzâlî, İmam. *Ölüm ve Ötesi*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999.
- Gazzâlî, İmam. *Uzlet*. çev. Osman Yolcuoğlu. İstanbul: Ehil Yayınları, 2017.
- Geylânî, Abdülkadir. *İlahi Armağan Fethu'r-Rabbanî*. çev. Abdülkadir Çiçek. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2000.
- Göztepe, Yüksel - Uzun, Mesut. "Ahmed Zerrûk'un Bid'atlere Eleştirel Yaklaşımı". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (Haziran 2019).
- Güler, İlhami. *Kur'an, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu*. İstanbul: Otto Yayınları, 2014.
- Güloğlu, Nazife Vildan. *Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisvet'l Müteabbdât's-Sûfiyyât Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Mârifetnâme*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.
- Hanbel, Ahmed b. *Kitâbu'z-Zühed*. çev. Yunus Sevik. Konya: Neda Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Hoşafçı, Ali. *Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2009.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi Keşful-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.

- Hüdü, Fereç. *Tasavvuf'un Kur'an'a Arzı*. İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İşitan, İbrahim. "Ebu'l Hasan Harakânî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2013).
- İlhan, Avni. "Bâtînîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul, 1992.
- İsfahânî, Ebu Nuaym. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İskenderî, İbn Atâullah el. *Tasavvufî Hikmetler Hikem'ül Atâiyye El-Muhkem Fî Şerhi'l Hikem*. İstanbul: Kurtuba kitap Yayınları, ts.
- İz, Mahir. *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yayınları, 1. Basım, 1969.
- Kaçar, Mücahit. "Divan Şiirinde 'Erkek Sevgili Tipi' Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 37/37 (2007).
- Kalyoncu, Hamdi. *Kerametın Ardındaki Büyük Sır*. İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kalyoncu, Hamdi. *Liderlere Tapınma Psikolojisi-Yeryüzü Tanrıları II*. İstanbul: Anti Tasavvuf Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kalyoncu, Hamdi. *Sufi'nin İmanı ve Kaderi*. İstanbul: Yediveren Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kalyoncu, Hamdi. *Tasavvufun Üç Büyük Sırrı*. Anti Tasavvuf Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kara, Mustafa. "Bışr el-Hâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 12. İstanbul, 1995.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Karaaziz, Meryem - Erdem Atak, İrem. "Narsisizm ve Narsisizmle İlgili Araştırmalar Üzerine Bir Gözden Geçirme". *Nesne Psikoloji Dergisi* 1/3 (2013).
- Karadeniz, Hatice Gargu. *Ebû Abdurrahman Es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karataş, Osman. *İslam Âleminin Kadim Sorunsalı Uydurma Hadisler ve Tasavvuf*. İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2022.
- Karataş, Osman. *Kaynaklarına Göre İslam Tasavvuf Çatışması*. İstanbul: Ortak Akıl Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat Oluşumu*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihi Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Kavasoğlu, Fatıma Elif. "Sûfî Kişilik Psikolojisi- Melâmiler Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020).

- Kaya, Murat. *Adâlet Timsali Hz. Ömer'den 111 Hayat Ölçüsü*. İstanbul, 2015.
- Kaya, Murat. *Hayâ Timsali Hz. Osman'dan 111 Hayat ölçüsü*. İstanbul: 2015, ts.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Köle, Bekir. *Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: Hekimler Yayın Birliği Yayınları, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Risâletü'l-kuşeyriyye: Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2020.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul.
- Küçük, Hülya - Ceyhan, Semih. "Râbia el-Adeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 34. İstanbul, 2007.
- Küçük, Hülya. "Tasavvufta Kadın". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997).
- Küçük, Osman Nuri. *Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rumî Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Mekkî, Ebû Talib el-. *Kalplerin Azığı*. Cilt 1. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Mekkî, Ebû Talib el-. *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*. Cilt 3. çev. Dilaver Selvi - Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Mekkî, Ebû Talib el-. *Kûtu'l-Kulûb Kalplerin Azığı*. Cilt 4. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Muhâsibî, Hâris el-. *Kalp Hayatı er-Ri'aye*. çev. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Nedvî, Abdu'l- Bârî en-. *Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*. çev. Mustafa Ateş. İstanbul: İrfan Yayınları, 1996.
- Nedvî, Abdu'l- Bârî en- - Nedvî, Ebu'l-Hasen Alî en-. *Tasavvuf ve Tarîkatın Yenilenmesi*. çev. Yusuf Ertuğrul - İsmet Ersöz. Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Orhan, Kübra Zümrüt. *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Özdemir, Hasan Rıza. *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özel, İsa. "Dindarlarda Narsizm: Yüksek Din Eğitimi Alan Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014).

- Özgen, Mehmet Kasım. “Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013).
- Öztürk, İbrahim. *Tasavvufta Zikir ve Tarikatlere Göre Toplu Zikir Çeşitleri*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bitirme Ödevi, 2020.
- PANDEMOS, Pandemos Psikoloji. “Melankolik Depresyona Kısa Bir Bakış İkinci Bölüm”. Erişim 24 Haziran 2024. <https://www.pandemospsikoloji.com/melankolik-depresyona-kisa-bir-bakis-ikinci-bolum#:~:text=Melankolide%20mazo%20t%C3%BCrevlerine%20objenin%20i%C3%A7e,negatif%20narsistik%20tutuma%20kar%C5%9F%C4%B1l%C4%B1k%20gelebilir>
- Pişkin, Safinaz. “Hz. Peygamber’in Hayatının Bazı Taavvufî Kavramlara Kaynaklık Etmesi -Kuşeyrî’nin er-Risâle Adlı Eseri Özelinde-”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018).
- Polatlar. *Tasavvuf ve Narsizm Tasavvufta Aşk Sorunsalı*. İstanbul: Doğu Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Rabbânî, İmam. *Mektûbat- Rabbânî*. çev. Abdulkadir Çiçek. 4 Cilt. İstanbul: Akit Yayınları, 1998.
- Rufâî, Seyyid Ahmed. *el-Burhânü’l-Müeyyed Kurtarıcı Öğütler*. çev. Sıdkı Güllü. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2013.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin. *Fîhi Mâ Fîh*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin. *Mesnevi-i Şerîf*. çev. Veled Çelebi İzbudak. Ankara: Emav Yayınları, 2014.
- Sağır, Cemile. “Sûfî Psikolojisi: Sülemi’ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2018).
- Sağmak, Emrah. *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sayar, Mehmet Sami. *Tasavvufta Gayr-i İslâmî ve Gayr-i Sünnî Kaynak Arama Çalışmaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Sayın, Esmâ. “Modern Düşünce Akımları ve Tasavvufî Düşüncenin Önemi”. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 18/35 (2023).
- Sayın, Esmâ. “Tasavvuf Klasikleri Açısından Namaza Psikolojik Bakış”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2012).
- Schimmel, Annemarie. *Rûhum Bir Kadındır*. çev. Ömer Enis Akbulut. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Selvi, Dilaver. *Tasavvuf Metodu Olarak Rabîta*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Sivasî, Şemseddin. *Dört Halifenin Menkıbeleri/Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-i Güzîn*. İstanbul: Sufî Kitap Yayınları, 5. Basım, 2020.

- Songüler, Gizem. *Sufî Gelenekte Kadın Algısı: Mevlana Örneği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Soysaldı, İhsan. “Tasavvufta Aşk ve Marifet”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1998).
- Sühreverdî, Şihâbuddîn. *Avârifü'l-Meârif-Gerçek Tasavvuf*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn. *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l- Meârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 11. Basım, 2016.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman es-. *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakâtı's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman es-. *Kendilerini İbadete Adıyan Sûfî Kadınlar*. İlk Harf Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman es-. *Zikrun-Nisveti'l-Müteabbidâtı's-Sûfiyyât*. thk. Muhammed Mahmud Tanâhî. Kahire, 1413/1993.
- Şarkul Avsat, Bilal. “Tarikatlarda Seks Skandalları Niçin Var?” 2020
- “Şark-İslâm Klasiklerinde Eşcinsel Kültür”. Erişim 24 Haziran 2024. Şark-İslâm Klasiklerinde Eşcinsel Kültür (ibnistan.net)
- Taşpınar, Kadir. *Tasavvufta Mürşid Râbitası*. Rize: Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Tirmizî, Hakîm. *Nefs Terbiyesi: Riyâzetü'n-Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Tokmak, Tülay. *Mevlana Düşüncesinde Kadın*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tokur, Behlül. “Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013).
- Topcu, Huriye. *Nakşbendi Harekette Zikr-i Hafî'nin Kaynakları, Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Tosun, Necdet. “Râbîta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul). 34/378-379. İstanbul, 2007.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Tuyakbayev, Omir - Zholdassuly, Talgat. “Yesevilikteki Cehri Zikrin Koşul ve Kuralları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”. *Türk Tarihi ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 100 (2021).
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Türer, Osman. “Hû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 18/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- UlkuYaz, Ülkücü Yazarlar Derneği. “Ali Rıza Bayzan: Endişe, Anlamsızlık ve Narsisizm”. Erişim 24 Haziran 2024. Ali Rıza BAYZAN: ENDİŞE, ANLAMSIZLIK VE NARSİSİZM – ulkuyaz.org.tr
- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Halvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Kerâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Ma‘şûk-ı Tûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Ruhbanlık ve Tasavvuf”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 13 (2004).
- Uludağ, Süleyman. *Sufî Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “Şathiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Şîlikte Tasavvuf”. İstanbul: İlmi Neşriyat Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. “Uzlet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul, 2012.
- Uygun, Emin. *Mukayeseli Bir Yaklaşımla Tasavvuf ve Şamanizm’de Eğitim*. Bartın: Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Uysal, Muhittin. “Dünyayı Yeren Asılsız Haberler, Tasavvuf ve İslâm”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2001).
- Yakıt, İsmail. “Batı Düşüncesi ve Mevlana’da Kadın / Woman in Western Thought and Mevlana”. *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2004.
- Yaman, Hikmet. “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme” 1 (2016), 15-48.
- Yaran, Rahmi. “Bid‘at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 6. İstanbul, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Tevessül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 10. Basım, 2004.
- Yılmaz, Ömer. “Hristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2012).