



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**EBÛ TALİB EL-MEKKÎ VE EBÛ HAMİD
MUHAMMED EL-GAZALÎ'DE MUHABBET
ANLAYIŞI**

Hazırlayan:
HATİCE ÇUBUKCU

Danışman:
Prof. Dr. ERHAN YETİK

Doktora Tezi

Samsun, 2010

T . C .
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**EBÛ TALİB EL-MEKKÎ VE EBÛ HAMİD
MUHAMMED EL-GAZALÎ'DE MUHABBET
ANLAYIŞI**

Hazırlayan:
HATİCE ÇUBUKCU

Danışman:
Prof. Dr. ERHAN YETİK

Doktora Tezi

Samsun, 2010

KABUL VE ONAY

Hatice ubukcu tarafından hazırlanan, “ Ebû Talib el-Mekkî ve Ebû Hamid el-Gazalî’de Muhabbet Anlayışı” başlıklı bu çalışma, 22.10.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Erhan YETİK

Üye : Prof. Dr. Muhsin KOÇAK

Üye : Doç.Dr.Erkan PERşEMBE

Üye : Doç. Dr.Halil İbrahim şİMşEK

Üye : Yard.Doç.Dr. Ali BOLAT

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

___/___/___

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım doktora tezinin, proje aşamasından sonuçlanmasına kadarki süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet ettiğimi, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

06 /08 /2010

Hatice ÇUBUKCU

Öğrencinin Adı-Soyadı	Hatice ÇUBUKCU
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Danışmanın Adı	Prof. Dr. Erhan YETİK
Tezin Adı	Ebû Talib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî’de Muhabbet Anlayışı

ÖZET

Muhabbet tasavvuf hareketinin odak kavramlarından biridir. Ebû Talib Mekkî ve Gazalî’de Muhabbet kavramına eserlerinde önem vermişler, onu, en yüksek tasavvufî makam olarak tanımlamışlardır. Ebu Talib Mekkî, Gazalî’den önce yaşamış, tasavvuf düşüncesiyle ve özellikle muhabbet anlayışıyla Gazalî’yi etkilemiş bir sufidir. Her ikisinin ortak kaygısı ehli sünnet sınırları içinde bir muhabbet anlayışı ortaya koymaktır. Biz de çalışmamızda onların söz konusu amaç doğrultusunda ortaya koydukları muhabbet anlayışını tespit etmeye çalıştık. Böylelikle ehl-i sünnet tasavvufunun muhabbet yorumunu da tespit etmiş olduk. Çalışmamızda ayrıca Mekkî’nin Gazalî’ye olan etkisi ve Gazalî’nin Mekkî’den farklı yönlerini ortaya koyduk. Bunlara ek olarak her ikisinin sonraki dönemlere olan etkisine de çalışmamızda yer verdik. Neticede tasavvuf hareketinin genel eğilimiyle paralel olarak Mekkî ve Gazalî’nin tasavvuf düşüncelerinin merkezinde muhabbet kavramının olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

Anahtar Sözcükler: zühd, muhabbet, korku, makam, rıza

Student's Name and Surname	Hatice ÇUBUKCU
Department's Name	Basic Islamic Sciences
Name of the Supervisor	Prof. Dr. Erhan YETİK
Name of the Thesis	Understanding of Love in the Works of Abû Tâlib al-Makkî and Abû Hamid Muhammed al-Ghazâlî

ABSTRACT

Love is one of the focal terms used in the movement of Sufism or Islamic Mysticism. In their works, such Islamic thinkers or sufists as Abû Talib al-Makkî and al-Ghazâlî put great emphasis on the term of love and defined it as the highest position or rank in sufism that can ever be reached. Abû Talib al-Makkî, who was the predecessor of al-Ghazâlî, was a sufi who influenced al-Ghazali with his ideas of sufism and his understanding of love in particular. One crucial concern or worry they had in common was that they both created a new understanding of love in parallel with the Holy Koran and the sunnah, the practices of the prophet. The aim of this study is to identify and discover their understanding of love which they displayed in their works in line with the aim in question. Namely, in this study was made the identification of sufism in terms of Ehli Sunnah. In addition, this study also focuses on the influence al-Makkî created on al-Ghazali and al-Ghazali's different aspects with respect to those of al-Makki. One other point emphasised in this study is their influence on their successors. The result obtained is that 'love' as a sufistic term is placed in the center of al-Ghazâlî and al-Makkî's sufistic ideas in paralel with the general tendency dominant in the movement of sufism.

Key Words: ascetism, love, fear, maqam (mystical station), satisfaction

ÖNSÖZ

Kur'an ve hadislerde sık geçen muhabbet kelimesi ve türevleri kavramlaşma sürecini büyük ölçüde tasavvuf hareketi içinde gerçekleştirmiştir. Zamanla tasavvufî düşüncede muhabbet kavramına öylesine derin bir anlam yüklenmiştir ki tek başına muhabbet, tasavvufî hayatın hedefi haline gelmiştir. Öneme binaen kaynaklarda adı geçen sufîlerin çoğu mutlaka ondan söz etmiş, düşüncelerini kaleme alan sufîler de eserlerinde muhabbete özel bölüm ayırmayı ihmal etmemişlerdir. Hatta tasavvufta muhabbet düşüncesinin bu denli önem kazanmasının bir neticesi olarak, İslam kültüründe muhabbet nazariyelerinden beslenen edebiyat ve güzel sanatlar gibi alanlar zaman içinde tasavvuf hareketine dahil olmuştur.

Tasavvuf hareketinin halk nezdindeki kabulüne paralel olarak, sufîlerce ortaya konan muhabbet anlayışı, halkın Hakk ile olan münasebetini tanımladığı ifade şekli haline gelmiştir. Nitekim, felsefenin akıl yürütmeler neticesinde salt zihinsel bir kavram olarak ortaya koyduğu muhabbet düşüncesiyle; kelamın dini kaygılar güderek kulu ve yaratıcısı arasına mesafeler koyan muhabbet anlayışı insanların gönlünü ısıtmaktan çok uzaktır. Dolayısıyla geniş kitlelerin teveccühüne mazhar olamamıştır. Oysa ki tasavvufî düşüncede Allah bizzat sevilen ve sevendir, dosttur, kuluna şah damarından daha yakındır, kulunun gören gözü, işiten kulağıdır. O'na duyulan sevgi de bütün sevgiler içinde gerçek olan tek sevgidir.

Çalışmamızda tasavvufun merkezindeki muhabbet kavramı, tasavvufun merkez şahsiyetlerinden Gazalî ve onun yetişmesinde büyük pay sahibi bir diğer büyük sufî Ebû Talib Mekkî'nin bakış açısından hareketle ele alınmıştır. Şüphesiz Gazalî tasavvuf hareketi içinde bir dönüm noktasıdır. Onunla birlikte sünnî tasavvuf meşruiyet sorununu büyük ölçüde çözmüş, böylelikle tasavvuf hareketi halk ve ulema nezdinde genel manada bir kabule mazhar olmuştur. Hucetü'l-İslam unvanına sahip olan Gazalî, ilmî dirayetinin bir neticesi olarak muhabbet kavramına gereken önemi vermiş, onu makamların en üstünü olarak nitelendirmiş, tasavvuf düşüncesini büyük ölçüde bu kavram üzerine bina etmiştir. Dolayısıyla tasavvuf hareketi içinde aktif rol oynayan

böylesine abide bir şahsiyetin tasavvuf düşüncesini anlamamanın yolu büyük oranda onun muhabbet nazariyesini kavramaktan geçmektedir, diyebiliriz.

Gazalî, yeni sentezler oluşturan zeki bir alim, ayrıca bilimsel ahlaka sahip iyi bir bilim adamı idi. Nitekim O, muhabbet düşüncesi de dahil, tasavvuf düşüncesinin oluşmasında Mekkî'nin rolünü itiraf etmekten çekinmemiştir. Dolayısıyla Gazalî'ye atfen söz edilen her konuda Mekkî'nin izlerine rastlamak mümkündür. Gazali muhabbet kavramının merkezdeki yerini sağlamlaştırırken bunu, büyük oranda Mekkî'nin yardımıyla başarmıştır.

Neticede yaptığımız çalışmanın; doğru kavramla, doğru şahısların bir araya gelmesinden oluştuğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, tasavvufî düşünceyi tanımanın yolu büyük oranda muhabbet kavramını bilmekten geçer. Dolayısıyla tasavvufî düşüncede Kur'an ve sünnet çizgisinde muhabbet anlayışını en iyi şekilde anlatabileceğimiz iki sufi müellif hiç şüphesiz; Mekkî ve Gazalî'dir. Ayrıca tasavvuf hareketi için bir hayli öneme sahip iki önemli şahsiyet Mekkî ve Gazalî'nin tasavvuf düşüncesini genel hatlarıyla anlatabileceğimiz bir kavramdan söz etmek gerekirse o da, muhabbetten başka bir kavram olamaz.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden meydana gelmiştir. Girişte araştırmanın konusu, amacı, önemi ve metodu üzerinde durulmuş, araştırmanın kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölüme muhabbetin lügat ve ıstılah anlamları konusuyla başlanmış, muhabbetle eş anlamlı kelimelerden bahsedilmiştir. Buna ilave olarak Kur'an'da, Hadislerde ve psikoloji alanında muhabbetin hangi anlamlarda kullanıldığı hususunda bilgi verilmiştir. Son olarak da Gazalî ve Mekkî öncesinde tasavvufî düşüncede muhabbet anlayışının gelişiminden söz edilmiştir.

İkinci bölümde ise Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet anlayışları üzerinde durulmuş, ilk olarak ruhsal açıdan sevgiyi ne şekilde değerlendirdikleri mevzuu ele alınmıştır. Ardından tasavvufî bir makam olarak ifade ettikleri muhabbetin, diğer tasavvufi

makamlarla olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Daha sonraki kısımda da muhabbet konusunda kelamcılarla sufilerin yaşadıkları fikir ayrılıkları konu edilmiştir. Ardından Mekkî ve Gazalî'nin muhabbeti ve muhabbet ehlini ne şekilde derecelendirdiğinden bahsedilmiştir. İkinci bölümün sonunda da muhabbetin tezahürleri alt başlıklara ayrılarak ele alınmıştır.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet anlayışlarının karşılaştırılması yapılmış, özellikle Mekkî'nin Gazalî'ye olan etkisi üzerinde durulmuştur. Gazalî'nin muhabbet yorumunda Mekkî'den farklı yönleri ve tespitlerine işaret edilmiş ve her iki müellifin sonraki dönemlere olan etkisi de yine bu bölümde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında da ortaya konan tespitler çerçevesinde araştırmanın genel bir değerlendirmesi yapılmış, bir kez daha muhabbet kavramının sahip olduğu önemin altı çizilmiştir.

Yukarıdaki plan dahilinde gerçekleştirdiğim çalışmam boyunca her türlü yardım ve teşviklerini esirgemeyen, tavsiyeleriyle yol gösteren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Erhan YETİK Beyefendi'ye şükranlarımı arz ediyorum.

Ayrıca değerli mesailerinden fedakarlık yaparak çalışmamla ilgili hususlarda görüş ve eleştirilerini beyan eden kıymetli hocalarım; Prof. Dr. Muhsin KOÇAK, Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE ve Yard.Doç.Dr. Ali BOLAT Beyefendilere teşekkürlerimi sunuyorum.

Hatice ÇUBUKCU

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
I.ARAŞTIRMANIN KONUSU, GAYESİ, ÖNEMİ VE METODU.....	1
II.ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	4

I.BÖLÜM

MUHABBET KAVRAMI VE MUHABBET ANLAYIŞLARI

I.MUHABBET KELİMESİNİN ANLAMI.....	10
A.Muhabbetin Lugat ve Istılah Anlamları.....	10
B.Muhabbetle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler.....	16
1)Aşk.....	18
2) Hullet	21
3)Şeğaf.....	23
4) Meveddet.....	24
5) Hevâ.....	25
6) Alâka.....	26
7)Ğaram.....	26
8) Sabâbe.....	27
9) Hanân.....	27
II.MUHABBET ANLAYIŞLARI.....	28
A.Kur'an'da Muhabbet.....	28
B.Hadislerde Muhabbet	35
C.Ruhsal Bir Duygu Olarak Muhabbet.....	41
D.Mekkî Ve Gazâlî Öncesi Dönemde Tasavvufî Düşüncede Muhabbet	52

II.BÖLÜM

EBÛ TALİB MEKKÎ ve GAZALÎ'DE MUHABBET

I.EBÛ TÂLİB MEKKÎ ve GAZALÎ'DE RUHSAL BİR DUYGU OLARAK MUHABBET.....	67
A.Ebû Talib Mekkî'ye Göre Muhabbeti Oluşturan Nedenler.....	67
B.Gazalî'ye Göre Muhabbeti Oluşturan Nedenler.....	72
C. Ebû Tâlib Mekkî'ye Göre Gerçek Muhabbet.....	84
D.Gazalî'ye Göre Gerçek Muhabbet.....	85
II.MUHABBETİN TASAVVUFÎ MAKAMLAR İÇİNDEKİ YERİ.....	90
A.Muhabbet –Tevbe İlişkisi.....	97
B.Muhabbet- Zühd İlişkisi.....	105
C.Muhabbet – Korku ve Ümit İlişkisi.....	112
D.Muhabbet- Marifet İlişkisi.....	121
E.Muhabbet – İhlas İlişkisi.....	131
F.Muhabbet-Üns İlişkisi.....	135
G.Muhabbet-Rıza İlişkisi.....	142
H.Muhabbet-Şevk İlişkisi.....	147
1)Semâ ile Şevk-Muhabbet İlişkisi.....	151
2)Vecd ile Şevk-Muhabbet İlişkisi.....	157
III.MUHABBETİN MAHİYETİYLE İLGİLİ FARKLI YAKLAŞIMLAR.....	162
A.Kelamcılarının Muhabbete Bakışı ve Sufilerden Ayrıldıkları Noktalar.....	163
B.Mekkî ve Gazalî'nin Muhabbet Konusunda Kelamcılara Cevabı.....	171

IV.MUHABBET EHLİNİN DERECELERİ.....	177
A.Muhabbeti Farklı Derecelerde Yaşamının Sebepleri.....	179
B.Mekkî ve Gazalî’de Muhabbet Ehlinin Derecelerine Göre Aldığı İsimler.....	183
V.MUHABBETİN TEZAHÜRLERİ.....	190
A. Allah’ın Kuluna Muhabbetinin Tezahürleri.....	191
1.Kulunu Musibete Uğratması.....	191
2.Kulunu Kıskanması.....	195
3.Kulun Allah’a Muhabbet Duyması.....	198
B.Kulun Allah’a Muhabbetinin Tezahürleri.....	199
1.Allah’a Kavuşmayı İstemek.....	199
2.Allah’ı Zikretmek.....	202
3.Allah’a İtaat Etmek.....	206
4.Muhabbeti Gizlemek.....	208
5.Allah’ın Sevdiklerini Sevip, Sevmediklerini Sevmemek.....	211
6.Îsar Sahibi Olmak.....	213
7.Muhabbet Sayesinde Diğer Makamlarla Bütünleşmek.....	216

III.BÖLÜM

EBÛ TÂLİB MEKKÎ VE GAZALÎ’NİN MUHABBET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMASI

I. MUHABBET KONUSUNDA EBÛ TÂLİB MEKKÎ’NİN GAZALÎ’YE ETKİSİ.....	221
II.GAZALÎ’NİN MUHABBET YORUMUNDA EBÛ TÂLİB MEKKÎ’DEN FARKLI OLDUĞU GÖRÜŞLERİ.....	231

III.EBÛ TÂLİB MEKKÎ VE GAZALÎ'NİN DAHA SONRAKİ DÖNEMLERE ETKİSİ.....	240
SONUÇ.....	252
KAYNAKÇA.....	258

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale/ madde
a.g.t.	:Adı geçen tez/ tebliğ
a.s.	:Aleyhisselam
AÜSBE	:Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: bin
bkz.	:Bakınız
bs.	:Basım
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
drl.	:Derleyen
DÜİFD	:Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	:Hicrî
haz.	:Hazırlayan
H.z.	:Hazreti
İA	:Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MEB	:Millî Eğitim Bakanlığı
MÜİFV	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE	:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	:Ölüm
s.	:Sayfa
sad.	:Sadeleştiren
SÜİF	:Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜSBE	:Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
t.y.	:Basım tarihi yok
tah.	:Tahkik eden
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
UÜİF	:Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
UÜSBE	:Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

v.d. :ve diğeri
y.y. :Basım yeri yok

GİRİŞ

LARAŞTIRMANIN KONUSU, GAYESİ, ÖNEMİ VE METODU

Dinî ilimlerin tedvin edilmeye başlanmasıyla beraber, tasavvuf literatürü de yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır. Tasavvufun ayrı bir disiplin olarak ortaya çıktığı dönemde muhabbet kavramı tasavvufî düşüncenin giderek merkezine yaklaşmaktaydı. Tasavvufun ferdiyetçi, sübjektif yapısından dolayı söz konusu dönemlerde birbirinden farklı muhabbet nazariyeleri ortaya çıkmıştır. Tasavvuf araştırmacısı Afifî, sufilerin ilahî sevgi nazariyelerini iki kısma ayırır: Birincisi felsefenin girmediği saf sevgi, ikincisi de vahdet-i vücud rüzgarından, hulül ve ittihad düşüncelerinden etkilenen sevgi nazariyeleridir.¹ Tezimizin konusu olan Ebû Talib Mekkî ve Gazalî'nin geliştirmiş oldukları muhabbet nazariyesini birinci kısma dahil edebiliriz. Nitekim her iki sûfî de sünnî çizgide bir tasavvuf anlayışını savunmuş, bunun için tasavvufî düşüncüyü mümkün olduğunca İslam'ın özüne aykırı unsurlardan temizlemeye çalışmışlardır. Her fırsatta tasavvufun Kur'an ve sünnet kaynaklı bir düşünce sistemi olduğunu vurgulamışlardır. Tasavvufun muhabbet anlayışını ortaya koyarken de aynı tutumu sergilemişler, konuyu özellikle ayet ve hadislerle dayandırarak açıklama yoluna gitmişlerdir. Nitekim söz konusu kaynaklarda hiç de azımsanmayacak derecede malzeme mevcuttur. Mekkî ve Gazalî muhabbet düşüncesini ayet ve hadislerle dayandırmakla birlikte diğer ilmî disiplinlerden farklı olarak, sûfî düşüncenin bu husustaki, kendine has yorumunu öne çıkarmayı da ihmal etmemişlerdir. Onlara göre Allah'a olan sevgiyi kelimelerde olduğu gibi sırf itaat olarak açıklamak yeterli değildir. Allah bizzat seven ve sevilendir. Dolayısıyla sevginin uzantısı konumundaki şevk, ünsiyet Allah ve kulu arasında yaşanan hakikatlerdir.

Mekkî ve Gazalî'nin savundukları muhabbet düşüncesinde yalnız olmadıklarını söyleyebiliriz. Şüphesiz onlar devam eden bir süreç içindeki önemli iki aktördür. Dolayısıyla kendilerinden sonra Kur'an ve sünnet çizgisinde muhabbet anlayışını benimsemiş sufiler olduğu gibi onlardan önce de benzer hassasiyetlere sahip sufiler mevcut idi. Rabiâtü'l-Adeviyye (ö.185/801), Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909), Ebu'l-

¹ Ebu'l-Alâ Afifî, **Tasavvuf:İslâm'da Manevî Hayat**, Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (çev.), İstanbul:İz Yayıncılık, 1999, s.181.

Hüseyin Nûrî (ö.295/907), Şiblî (ö.334/945) ve Zünnûn Mısri (ö.245/859) gibi sufilerle başlayan bu süreç, Muhasibî (ö.243/857), Ebû Talib Mekkî (ö.386/996), Kuşeyrî (ö.465/1072), Hucvirî (ö.465/1072), Herevî (ö.481/1089), Gazalî (ö.505/1111) gibi müellif sufilerin eserlerinde muhabbete özel bölüm ayırmalarıyla devam etmiştir. Diyebiliriz ki, zikredilen şahısların bu konuda gözettikleri ortak amaç Kur'an ve sünnet çizgisi dahilinde bir muhabbet anlayışı ortaya koymaktır.

İlk dönemde yazılan eserler arasında Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb'u muhabbete geniş yer ayırmasıyla ve ona özel önem atfetmesiyle dikkat çeker. Ona göre muhabbet tasavvufî makamlar içinde ulaşılması gereken en üst konumdur. Gazalî de büyük oranda Mekkî'den faydalanarak Kur'an ve sünnet sınırları dahilinde bir muhabbet anlayışı ortaya koymuştur. Şüphesiz kendinden önceki malzemeyi derleyip toparlamak ve arzulanan hedefe ulaştırmak büyük oranda Gazalî'ye nasip olmuştur.

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere çalışmamızın konusu; muhabbet hususunda dış tesirlerin en az hissedildiği iki sufi müellif olan Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet düşünceleri ve bu konuda Mekkî'nin Gazalî'ye, her ikisinin tasavvufî düşünceye olan etkileridir. Dolayısıyla çalışmamızın amacının, Mekkî ve Gazalî'den yola çıkarak sûfîlerin muhabbet konusundaki farklı yaklaşımını tespit edip, orijinal söylemlerini açığa çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet konusundaki etkilerini tespit etmek de çalışmamızın amaçlarından biridir. Zira Mekkî ve Gazalî'nin ortaya koyduğu muhabbet düşüncesini tüm yönleriyle doğru bir şekilde tespit edebilmek ilk dönem sufilerin bu konudaki görüşlerini yansıtmaya anlamına gelmektedir. Bu açıdan çalışmamız önem arz etmektedir.

Yukarıda da geçtiği üzere muhabbet konusunda Mekkî ve Gazalî'nin seçilmiş olması bir tesadüf değil, bu konuya verdikleri önemin sonucudur. Zira her iki müellif muhabbeti kişinin ulaşabileceği tasavvufî makamlar içinde en üst sıraya koymuş ve eserlerinde bu konuya detaylı bir şekilde yer vermişlerdir. Dahası onlar ilk dönem muhabbet düşüncesinin en geniş biçimiyle yorumlayan kaynakları kaleme almışlardır. Yazarlarımız hakkında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İslam kültürü içinde sevgi konusunu anlamlandırmada onların katkısı büyüktür. Keza onlar sufilerin yanında farklı

kesimler üzerinde de etkili olmuşlardır. Dolayısıyla sadece sufi düşüncede değil İslam medeniyeti içinde de sevginin rolünü tespit açısından yaptığımız çalışma önem kazanmaktadır. Nitekim son dönemlerde İslam ve terör kelimelerinin sıklıkla yan yana anılmasından dolayı İslam kültür ve medeniyetinin üzerine bina edildiği sevgi nazariyeleri göz ardı edilir olmuştur. Söz konusu durum İslam kültüründe Allah ve kul arasındaki münasebetin büyük oranda korku ve itaate dayandığı şeklinde yaygın bir kanının gelişmesine yol açmıştır. Oysa ki bu şekil önyargılara cevap olarak sırf Süleymaniye Camii'ni ya da Hamit Aytaç'ın bir levhasını göstermek yeterlidir. Zira ancak seven yaptığını güzel yapar, güzel olan ise her zaman sevilir. İşte bu şekil bir savunma yapabilmek için dahi Gazalî'nin muhabbet yorumunu bilmek gerekir. Çünkü O İslam kültüründe sevgi ve güzellik arasındaki bağı en iyi açıklayan alimlerden biridir. Görüldüğü gibi çalışmamız pek çok açıdan önem taşıyan bir mevzuyu konu edinmiştir, diyebiliriz.

Çalışmamızda hedeflenen amaç doğrultusunda kullanılan yöntem, özelden genele şeklindedir. Özelde Gazalî ve Mekkî'nin görüşlerine dayandırılan muhabbet anlayışından hareketle, genel anlamda sûfilerin bu konuya yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Konunun sınırları büyük oranda Mekkî ve Gazalî'ye dayandırılarak belirlenmiştir. Bu hususta onların en fazla yararlandığımız eserleri ise Kûtü'l-Kulûb ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn'dir. Her iki müellifin muhabbet görüşlerinin benzerliğinden dolayı konular, ortak başlıklar altında işlenmiştir. Tezin bölümlerinin ve başlıklarının tespitinde Gazalî'nin izlemiş olduğu metodun mühim katkısı olmuştur. Zira Gazalî, Mekkî başta olmak üzere önceki nesillerden kendi zamanına devrolunan ilmî mirası en iyi şekilde değerlendirmiş, konuları metodolojik ve ilmî bir üslupla gerçek bir bilim insanı hüviyetiyle ele almış, konuları işlerken basitten karmaşığa doğru bir yol takip etmiştir. Bu çerçevede oluşturulan tezin ilk kısmında muhabbetle ilgili genel mevzular konu edilmiş, sunulan ön bilgilerden sonra ikinci kısımda asıl mevzua geçilmiştir. Yani Mekki ve Gazalî'nin muhabbet anlayışları tespit edilmiştir. En son olarak da o zamana kadar sunulan bilgiler ışığında yazarların birbirlerine ve sonraki dönemlere olan etkisi üzerinde durulmuştur.

Hemen burada çalışmamızda kullandığımız yazı uslubuyla ilgili küçük bir parantez açmak yararlı olacaktır. Çalışmamızda Mekkî ve Gazalî isimlerini sıklıkla tekrar ettiğimizden dolayı ifadeleri ağırlaştırmaması adına isimlerin önüne “el” takısı getirmemeyi daha uygun bulduk ve çalışmamızın ismi dışında uygulamayı da bu şekilde yaptık.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızda Tasavvufî düşüncede muhabbet konusunu Ebû Talib Mekkî ve Gazalî'nin görüşleri çerçevesinde ele aldığımızdan dolayı onların bu husustaki eserleri çalışmamızın ana kaynakları durumundadır.

Mekkî'ye isnat edilen eserler içinde, kendisine aidiyeti tartışmalı olmayan ve günümüze dek gelen tek eseri Kûtü'l-Kulûb'tür.² Gazalî bu eserden yararlandığını bizzat ismini anarak ifade eder.³ Mekki'nin yaşadığı asır sufilerin çeşitli ithamlara maruz kaldığı bir dönemdir. Dolayısıyla Mekki eserini tasavvufun Kur'an ve sünnet çizgisinde bir ilim olduğunu ortaya koyma amacıyla kaleme almıştır. Bu amaç doğrultusunda konular anlatılırken önce ayet ve hadislerden deliller getirilmiş, ardından sahabe ve tabiin sözlerine başvurulmuş, bunların yanında sufilerin söz ve menkıbelerine yer verilmiştir. Eser çağdaşı diğer tasavvuf klasikleri Luma ve Taarruf'a göre oldukça hacimlidir.⁴ Kırk sekiz bölümden oluşan eserin çalışmamızda istifade ettiğimiz asıl bölümü yakîn makamları ve bunlar içinde muhabbet makamından söz edilen otuz ikinci fasıldır. Nitekim eserde sadece tasavvufla ilgili meselelerden değil şeriatle ilgili birçok konudan da bahsedilmektedir. Bu sebepten namaz, oruç, hac, zekat gibi fıkhnın alanına giren pek çok mesele eserde yer alır.⁵ Eser, tasavvufla şeriatî bütünleştirmesi sebebiyle ilgi görmüştür.⁶ Ayrıca eserde ahlak ve eğitim konularına da yer verilmiştir. Kûtü'l-

² Ramazan Muslu, “Klasiklerimiz/ IX Kûtü'l-Kulûb”, **Tasavvuf Dergisi**, 10, 2003, s.352; Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s.239; Tahsin Yazıcı, “Mekkî”, **İA**, c.7, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, s.643.

³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazalî, **el-Munkız mine'd-Dalâl**, Cemil Saliba-Kamil İyad (tah.), Beyrut:Darü'l-Endülüs, 1967, s.100.

⁴ Bilal Saklan, “Kûtü'l-kulûb”, **DİA**, c.26, TDV Yayınları, Ankara, 2002,s.501.

⁵ Tahsin Yazıcı, “Mekkî”, **İA**, c.7, s.643.

⁶ Saklan, **a.g.m.**, c.26, s.502.

Kulûb'ün kaynakları arasında Ebu Said İbnü'l-Arâbî (ö.341/952)'nin Tabakâtü'n-nüssâk'ı ile İbn Atâ (ö.369/979)'nın Şerefü'l-fakr-ı gösterilmektedir. Ayrıca Kûtü'l-Kulûb'da Ebü'l-Hasan İbn Sâlim (ö.350/960) ile babası Ebu Abdullah İbn Salim (ö.297/909) gibi Sâlimiyye'nin kurucularının etkisi de görülmektedir. Mekkî onlar vasıtasıyla Sehl et-Tüsterî (ö.273/887)'nin görüşlerinden faydalanmıştır.⁷ Nitekim eserinde sık sık onların adını anmaktadır.

Mekki'nin Kûtü'l- Kulûb'dan başka İlmü'l-Kulûb adında bir başka tasavvufî eserinin varlığından söz edilmiştir. Ancak Kûtü'l-Kulûb'a göre oldukça özet bilgiler içeren İlmü'l-Kulûb'un ona aidiyeti tartışmalıdır. Brockelman eserin Mekki'ye ait olduğunu bildirirse de İbrahim Medkur, Abdü'l- Hamid Abdü'l Mun'im gibi araştırmacılar ona ait olmadığı görüşündedir.⁸ Gazali'nin Mekki'nin bu eserinden hiç bahsetmeyip, “Mekki'nin Kûtü'l- Kulûb'ünü okudum” şeklinde açık beyanı nedeniyle çalışmamızda ağırlıklı olarak Kûtü'l-Kulûb'dan faydalanılmıştır. Kanaatimce İlmü'l- Kulûb, Mekki'nin eseri olarak kabul edilse de geniş bir muhtevaya sahip olan Kûtü'l-Kulûb, bu küçük esere ihtiyaç bırakmamaktadır.

Günümüzde Mekki ile ilgili araştırma yapanların başında Bilal Saklan'ın ismini zikredebiliriz. Diyanet İslam Ansiklopedisinde “Ebû Tâlib el-Mekkî” ve “Kûtü'l-kulûb” maddelerinin yazarı olan Saklan'ın doktora tezinin konusu, “Kûtü'l- Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri”dir. Ayrıca Saklan'ın “İhyau Ulumu'd-dîn'in Temel Kaynaklarından Kûtü'l-Kulûb” adlı bir makalesi de bulunmaktadır. Neticede Saklan Mekkî ile ilgili başvurduğumuz pek çok kaynağın yazarı konumundadır, diyebiliriz. Mekkî üzerine doktora çalışması yapan bir diğer araştırmacı Hüseyin Certel'dir. Din psikolojisi alanında yapılmış çalışma, “Kûtü'l-Kulûb - Ebû Talib el-Mekkî'de Dinî Yaşayışın Psikolojisi” ismini taşımaktadır. Ayrıca Melek Çelik'in, “Ebu Tâlib el- Mekkî'nin Zühhd Anlayışı” isimli yüksek lisans tezi mevcuttur. Konumuzla doğrudan ilgili olmayan bu çalışmalardan kısıtlı olarak istifade edilmiştir.

⁷ Saklan, **a.g.m.**, c.26, s.501.

⁸Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, **DİA**, c.10, s.239; Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.60.

Çalışmamızın ikinci ana kaynağı Gazalî'nin büyük oranda Kûtü'l- Kulûb'dan istifade ederek hazırladığı eseri İhyâü Ulûmi'd-Dîn' dir. Gazalî, dinî ilimlerin ihyası anlamına gelen eserinin yazılış amacını dinî ilimleri yaşatmak, ilk imamların kapanan yollarını açmak ve faydalı olan ilimleri anlatmak şeklinde ifade etmiştir.⁹ O, eserini İslam ümmeti için bir ıslah projesi niteliğinde kaleme almıştır.¹⁰ Eserindeki temel tez, İslam hakikatının geçerli ve kalıcı olarak hayata nasıl tatbik edileceğidir.¹¹ Bunun için de dinî ilimleri canlandırmayı ve bu canlılığın sürdürülebilir olabilmesi için manevî bir zemin oluşturmayı hedeflemiştir.¹² Gazalî'nin projesi büyük oranda halka yönelik bir harekettir. Dolayısıyla onun projesinin yazılı metni olan İhyâ da hitap ettiği kesimin bilgi ve kültür düzeyi esas alınarak yazılmış bir eserdir.¹³ Bu nedenle sade ve kolay anlaşılır bir usupla kaleme alınmış olan eserin, bölümleri oluşturulurken, halkın bilgi ve ihtiyacı dikkate alınmıştır. Şöyle ki, eser dört ciltten oluşmaktadır. Her ciltte on kitap başlığı bulunmaktadır. Toplam kırk kitaptan oluşan eserin ortasındaki yirminci kitap islamın merkez kişiliği Hz. Muhammed'e ayrılmıştır. Şüphesiz kırk sayısı tasavvufî gelenekte ayrı bir önemi haizdir. Eserin "Rub'ul-ibâdât" başlıklı ilk cildinde; ilim, akaid, temizlik, namaz, zekat, oruç, hac gibi ibadetle ilgili konulara yer verilmiştir. Görüldüğü gibi Gazali eserini sistematik bir şekilde önce inanç ile ibadet üzerine temellendirmeye çalışmıştır.¹⁴ Bu bölümü diğer fıkıh kitaplarından ayıran en önemli özellik, ibadetlerin sadece zahiri ile ilgili hususlarını vermekle yetinilmemiş olmasıdır. Fıkıh kitaplarından farklı olarak bu bölümde, ibadetlerin; ihlas ve huşu gibi -müellifin "kalbin amelleri" dediği- manevi şartları ve ahlakî boyutu üzerinde durulmuştur.¹⁵

İkinci cildin başlığı "Rub'ul-âdât"tır, adap ve ahlak konularını içerir. Bu ciltte Gazali'nin İslami bir aile, devlet, toplum ve iktisat düzeninin teorik temelini ortaya koymaya çalıştığı ve bunu büyük ölçüde başardığı görülmektedir.¹⁶ Gazali tasavvufî yönünü asıl üçüncü ve dördüncü ciltte göstermiştir. Üçüncü ciltte "Rub'ul-mühlikât" yani felakete götüren eylemler başlığı altında, kalbi hayatı öldüren meseleler ele alınır.

⁹ Gazalî, **İhya**, c.1, s.10.

¹⁰ Mustafa Çağrı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.10.

¹¹ Çağfer Karadaş, **Gazzâlî**, İstanbul: İnsan yayınları, 2004, ss.89.

¹² Karadaş, **a.g.e.**, s.92.

¹³ Suat Cebeci, "Yazılı Dini İletişim ve Gazalî'nin İhyâsı", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 3-4/13, 2000, s.472.

¹⁴ Aşkar, **a.g.e.**, s.78.

¹⁵ Çağrı, **a.g.m.**, c.22, s.10.

¹⁶ Çağrı, **a.g.m.**, c.22, s.10.

Mekki'nin ağırlıklı etkisinin hissedildiği cilt ise “Rub’ul-münciyât” yani kişiyi selamete götüren eylemler isimli son cilttir. Bu ciltte tasavvufî hal ve makamlar detaylı olarak işlenmiştir. Bunlar tevbe sabır, şükür, havf-reca, fakr-zühd, tevhid- tevekkül, muhabbet-şevk-üns- rıza, niyet-ihlas-sıdk, murakabe-muhasebe, tefekkür, ölümü ve ahireti hatırlama konularıdır. Tezimizin konusu olan muhabbet makamı da bu ciltte yer almaktadır.

İhyâ’da konular işlenirken önce ayet ve hadisler zikredilir, ardından Hulefâ-yi Râşidîn ile Abdullah b. Mesud, Selman-ı Farisî, Ebu Süleyman Dâranî, Ebû’l-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî, Hasan Basrî, Süfyân es-Sevrî gibi zühd ve takvalarıyla tanınan sahabî ve tabiîn alimlerinin; Cüneyd Bağdadî, Zünnûn Mısrî, Bâyezîd Bitâmî, Fudayl b. İyâz, Yahyâ b. Muaz gibi ilk dönem sufilerin sözleri aktarılır. İhyâ’nın Mekkî’nin dışında, tasavvufî konularda başlıca kaynakları ise; Abdullah b. Mübarek, Hâris Muhâsibî ve Kuşeyrî gibi mutasavvıfların eserleridir.¹⁷

Gazali’nin İhyadan başka tasavvufî alakalı eserleri şunlardır: Kimyâü’s-saade, Mizânü’l-amel, Minhâcü’l-âbidîn, el-Maksadü’l-esnâ, el-Mûnkız mine’d-dalâl, Mükâşefetü’l-kulûb, Ravzatü’t-tâlibîn, er-Risâletü’l-ledüniyye, ed-Dürretü’l-fahira, Me’âricü’l-kuds, Minhâcü’l-ârifîn. Mi’râcü’s-salikîn’dir. Çalışmamızda ağırlıklı olarak İhyâ’dan yararlanılmış, diğer eserlerde yer alan çalışmamızın konusuyla ilgili bölümlerden de istifade edilmiştir. İhya’nın Farsça özeti konumunda olan Kimyâü’s-saade Gazali’nin eserleri içinde İhyâ’dan sonra en fazla yararlandığımız kaynaktır. Özet bir eser olması, okuyucunun konuya daha kısa sürede hakim olmasını sağlamaktadır. İhyâ’dan farklı bilgiler içermese de bu yönüyle yarar sağlamaktadır. Gazali Mükâşefetü’l-kulûb, Ravzatü’t-tâlibîn adlı eserlerinde de muhabbet, şevk, üns gibi konulara yer vermiştir. Söz konusu eserlerde İhya’ya göre oldukça özet bilgiler mevcuttur. Minhâcü’l-âbidîn’de de muhabbet hariç tevbe, havf, reca, şükür gibi makamlara kısaca değinilmiştir. Adı geçen eserlerin ortak noktası ise, Gazali’ye aidiyetlerinin tartışmalı olmasıdır. Biz çalışmamızda İhya’yı ana kaynak olarak kullanmakla beraber, sözkonusu eserlerde geçen benzer bilgilere de atıfta bulunmayı

¹⁷ Çağrı, a.g.m., s.10.

uygun gördük. Nitekim bahsi geçen eserler, araştırmanın akışını değiştirecek farklı yaklaşımlar içermemektedir.

Hiç şüphesiz Gazali, hakkında en fazla araştırma yapılan İslam alimlerinden biridir. Öyle ki, O çok sayıda kitap, makale, tez, panel ve sempozyumun konusu olmuştur. Gazalî'nin tasavvufî görüşleri ve özellikle muhabbet düşüncesiyle ilgili yararlandığımız günümüz çalışmalarının başında Doç.Dr. Süleyman Derin'in "Love in Sufism From Rabia To İbn al-Farid" isimli kitabı gelmektedir. Eserde muhabbet anlayışları incelenen sufiler arasında Gazalî de bulunmaktadır. Derin'in eserindeki bu bölümün özeti niteliğinde "Gazalide Allah Sevgisi" isimli bir de makalesi mevcuttur. Tezimizin konusuyla doğrudan bağlantılı olan bu çalışmalardan önemli ölçüde istifade edilmiştir.

Şu bir gerçek ki tasavvuf tarihinde oynadığı büyük role rağmen Gazalî ile ilgili kaleme alınan makale, tez, ve kitapların çoğunluğu onun tasavvufî görüşlerinden ziyade kelim, fıkıh ve felsefeye dair yaklaşımları üzerinedir. Dolayısıyla Gazalî ile alakalı çalışmalar sayıca çok olsa da tezimizin konusuyla doğrudan ilgili çalışmalar oldukça azdır. Gazalî ile alakalı günümüz çalışmalarına örnek olarak İslamî Araştırmalar Dergisi'nin Gazzalî sayısını söyleye biliriz. Yine, Gevher Nesibe Enstitüsünün düzenlediği Gazalî Tebliğleri içerisinde de çok sayıda makale bulunmakta ise de bahsi geçen nedenden ötürü çalışmamızda çok azından faydalanılabilmektedir. Makalelerin yanında gerek Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde gerekse MEB İslam Ansiklopedisi'nde bulunan Gazalî maddeleri Gazalî'nin; hayatı, görüşleri, eserleri, etkileri hususunda yararlandığımız iki önemli kaynaktır. Özellikle Diyanet İslam Ansiklopedisi Gazalî maddesinin yazarlarından Prof. Dr. Mustafa Çağrı'ın, Gazalî konusunda yaptığı çalışmalar dikkat çekmektedir.

Genel olarak Gazali'nin yaşamı ve görüşleriyle ilgili: Şiblî'nin, Gazalî; Hüseyin Zerrinkub'un, Medreseden Kaçış; Çağfer Karadaş'ın, Gazzalî; Montgomery Watt'ın Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma); Yaşar Aydın'ın, Gazali:Muhafazakar ve Modern gibi çalışmalarından yararlanılmıştır.

Muhabbet konusunu Gazalî ve Mekkî ile sınırlandırmamakla beraber, İslam kültürü içinde muhabbet düşüncesini ele alan günümüz çalışmalarından Raşit Küçük'ün, Sevgi Medeniyeti; Ali Galip Gezgin'in, Kur'an'da Sevgi; Yusuf Çetindağ'ın, Doğuda Aşk Başkadır isimli eserlerinden istifade edilmiştir.

Mekki ve Gazali'nin muhabbet düşüncelerini daha doğru tespit edebilme adına ilk dönemlerde yazılmış diğer tasavvuf klasiklerinden de çalışmamızda faydalanılmıştır. Bunlar: Herevî'nin Menâzil'i, Muhasibî'nin Riaye'si, Serrac'ın Kitâbü'l-Lümâ'ı, Kelabâzî'nin et-Taarruf'u, Kuşeyrî'nin Risâletü'l-Kuşeyriyye'si, Hucvirî'nin Keşfu'l-Mahcub'u, Sühreverdî'nin Avarifü'l-Maârif'idir.

Muhabbet konusunu karşılaştırmalı olarak değerlendire bilmek için tasavvuf klasikleri dışında klasik dönem eserleri içinde sevgi konusunu işleyen kaynaklara bakılmış, bu hususta başta İbn Kayyim el-Cevzî (ö.751/1350) olmak üzere İbn Hazm (ö.456/1063), İbn Teymiyye (ö.728/1327), İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) gibi yazarların eserlerinden istifade edilmiştir.

Mekki ve Gazali'nin muhabbet konusunu psikolojik nedenleriyle birlikte ele almaları tespitinden hareketle çalışmamızda, sevginin psikolojik boyutuna da yer verilmiştir. Eric Fromm'un Sevme Sanatı, Leo Buscaglia'nın Sevgi, Jose Ortega Y Gasset'in Sevgi Üstüne, Muhammed Kutub'un İslam'a Göre İnsan Psikolojisi, Hugh La Follette'nin Kişisel İlişkiler Sevgi, Kimlik ve Ahlak adındaki eserleri bu hususta yaralandığımız kaynaklar arasında yerini almıştır.

Şüphesiz çalışmamızda kullandığımız kaynaklar yukarıda saydıklarımızla sınırlı değildir. Biz burada sadece araştırmamızda istifade ettiğimiz, belli başlı kaynaklardan söz etmiş olduk. Çalışmamızda konuları detaylandırırken, adı geçen eserlerin yanında farklı pek çok kaynaktan daha yararlandığımızı söyleyebiliriz.

I. BÖLÜM

MUHABBET KAVRAMI VE MUHABBET ANLAYIŞLARI

I. MUHABBET KELİMESİNİN ANLAMI

A. Muhabbetin Lugat ve İstılah Anlamları

Arapçada sevgiyi ifade eden çok sayıda kelime ve kavram bulunmaktadır. Bu çeşitliliğe dikkat çeken İbnü'l-Kayyim eserinde sevgi anlamını içeren kelimelerden altmış tanesini zikretmiştir.¹⁸ İlk dönem sûfîleri, bu kelimeler içinde, daha ziyade “muhabbet” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Böyle bir tercihte bulunmalarında, sevgi kavramının, Kur'an ve hadislerde hubb ve muhabbet kelimeleriyle ifade edilmiş olmasının payı büyüktür.¹⁹ Zira İslamî ilimlerin kurucusu pek çok âlim kullandıkları terimlerin Kur'an ve Hadiste geçmesine önem veriyordu. Hubb kelimesi de Kur'an'da sevgi kavramını dile getiren anahtar, odak bir kelime idi. Kuran'ın sevgi mesajları genellikle hubb kelimesiyle ifade edilmekteydi.²⁰ Benzer durumu hadisler hakkında da söylemek mümkündür. Şüphesiz ilk dönem sûfîlerinin muhabbet kelimesinde ısrar etmelerinde; ortaya koydukları muhabbet anlayışlarının, Kur'an ve sünnet çerçevesinde bir anlayış olduğu iddiasında bulunmalarının etkisi gözardı edilemez.

Tasavvufun sistematik bir disiplin olarak ortaya çıkışında ağırlıklı rolü olan şahısların başında sayabileceğimiz Mekkî ve Gazalî de aynı hassasiyeti göstermiş ve eserlerinde muhabbet kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla biz de Mekkî ve Gazalî'nin görüşleriyle sınırlandırdığımız araştırmamızda, sevgi kavramının karşılığı olarak muhabbet kelimesini kullanmayı uygun gördük.

Tasavvuf yanında felsefe, edebiyat gibi alanlarda yaygın kullanımı olan muhabbet teriminin gerek lugat, gerek ıstılah yönünden detaylı tarifleri yapılmıştır. Ancak söz

¹⁸Bkz., İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, **Aşıklar Kitabı**, Feyzullah Demirkıran-Savaş Kocabaş (çev.), İstanbul: Şule Yayınları, 2002, s.23.

¹⁹ Hikmet Selçuk, **Sevgi Kavramı**, İstanbul:Forum Dizisi, 2002, s.46.

²⁰ Ali Galip Gezgin, **Kur'an'da Sevgi**, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2003, s.98.

konusu tariflere geçmeden önce burada soyut bir kavramı tanımlamanın zorluğuna da işaret etmeliyiz. Böylece farklı tanımların yapılmış olma nedenini bir ölçüde açıklamış oluruz.

Kuşeyrî, Hucvirî, İbn Arabî (ö.638/1240) gibi sûfîlere göre muhabbet; tadılan, yaşanan bir haldir. Dolayısıyla o, sözlerin dar kalıbına sığmaz. Muhabbetten söz etmek muhabbet değildir.²¹ Kelimeler, ilahi armağan olan böylesi inanılmaz bir huşû ve derinliğin anlamını ifade edemez, kapsayamaz.²² Bu itibarla diğer sûfî haller gibi muhabbet de açıklama ve ifadeye güç yetmeyen zevkî bir haldir.²³ Kısaca, muhabbetin yaşanan iç tecrübe oluşu, onun tanımlanmasını güçleştirmektedir.²⁴ İbn Arabî'nin de belirttiği gibi belki onun tarifi, geride bıraktığı izleri vasıtasıyla yapılabilir.²⁵ Nitekim yapılan tariflerin birçoğunda da sevginin kendisi değil, tezahürleri dikkate alınmış,²⁶ böylelikle soyut bir kavram tezahürleriyle somut hale getirilmeye çalışılmıştır.

Muhabbeti anlamlandırmada karşılaşılan bir diğer zorluk; muhabbeti tarif etmeye çalışanların onu, şahsi idrâkleri ve içinde bulundukları manevî seviyeye göre tarif etmeleridir.²⁷ Sevginin tarifi, onu tanımlayanın hissedişine bağlı olarak değişmekte, subjektif bir karakter kazanmaktadır.²⁸ Muhabbeti tanımlayan sûfî, tarifini kendi manevî derecesine göre gerçekleştirme durumundadır. Nitekim sûfîler, muhabbetin farklı derecelerde yaşandığı hususunda hemfikirdirler. Muhabbetin başlangıç derecesinde olan sûfinin muhabbet tarifiyle, muhabbeti en üst seviyede yaşayan sûfinin muhabbet tarifi, elbette bir birinden farklı olacaktır. Dolayısıyla yapılan tariflerin herbiri meşhur fil hikâyesinde olduğu gibi, bir yönüyle muhabbet kavramını anlatsa da eksiklikten hâli değildir. Yapılan tariflerin yaşanmış tecrübeye dayanması, dünyada yaşayan insan kadar

²¹ Ebü'l-Kasım el-Kuşeyrî, **er-Risaletü'l-Kuşeyriyye**, Abdü'l-Halim Mahmud-Mahmud b. Şerif (tah.) Kahire: Darüş-Şa'b, 1989,s.520; İbn Arabî, **İlahi Aşk**, Mahmut Kanık (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, s.30; Mehmet Necmettin Bardakçı, **Sosyo Kültürel Hayatta Tasavvuf**, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2000, s.98.

²² Lynn Wilcox, **Sûfizm ve Psikoloji**, Orhan Düz (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s.226.

²³ Afifi, **Tasavvuf**, 178.

²⁴ Hülya Alper, **Bir kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s.115

²⁵ İbn Arabî. **a.g.e.**, 30.

²⁶ Alper,**a.g.e.**, 116

²⁷ İbnü'l- Kayyim el-Cevziyye, **Medâricü's-Salikîn**, Reşit Rıza Muhammed (tah.), Mısır: Matbaatü'l-Menâr, t.y., c.3, s.6.

²⁸ Alper, **a.g.e.**, 116.

sevgi tanımının bulunduğu fikrini doğrular.²⁹ Bu yüzden her bir anlatım, bu konuda tanımlı yapanın içinde bulunduğu zevk ve idrak seviyesine göre ortaya koyduğu bir terennümü ifade eder.

Muhabbeti tarif etmede karşılaşılan bir başka zorluk da, muhabbetin gizli yönlerinin anlatılanlardan daha çok olmasıdır. Sûfî inancında muhabbet Allah ile kul arasında yaşanan bir sırdır. Sûfîlerin çoğuna göre muhabbetin ulu orta konuşulmasının pek çok sakıncası vardır.³⁰ Muhabbeti tarif edenler büyük yanlış yapmaktadır. Bunun yanında böylesine güçlü bir duyguyu saklamaya güç yetirmek de olanaksızdır.³¹ Sûfîlerin bu ketum tutumu ve muhabbeten söz etmeye pek de hevesli olmamaları, muhabbet terimini bir buzdağı görünümüne sokar. O buzdağının ancak küçük bir bölümü gözle görülebilir. Asıl kısım ise buz dağının su altındaki bölümü gibi, sözcüklerin ötesinde, her sûfinin özel dünyasında gizlidir.

Muhabbeti tanımlamanın zorluğuyla ilgili bu kısa izahattan hareketle, asıl konumuz olan muhabbetin lûgat ve ıstılah anlamları mevzuna geçebiliriz.

Sözlükte, sevmek, beğenmek, rağbet etmek, istemek, meyletmek, hoşlanmak, tercih etmek gibi anlamlara gelen hubb ve muhabbet kelimelerinin³² hangi kökten türediğine dair farklı rivayetler mevcuttur. Söz konusu rivayetlere dayanılarak yapılan muhabbet tarifleri, bu terime ayrı bir zenginlik ve güzellik katmıştır. Bu konudaki rivayetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) İlk olarak muhabbet kelimesinin; duruluk, saflık, beyazlık anlamında hubb kökünden geldiğini iddia edenlerin görüşüne yer verebiliriz. Şöyleki, Araplar dişlerin parlaklık ve beyazlığını anlatmak için “hubabu’l-esnân” tabirini kullanırlar. Bu rivayetten hareketle, sevgi; samimi ve katıksız olduğu için ona muhabbet adı verilmiştir, denilebilir.³³

²⁹ Gezzin, **a.g.e.**, s.36.

³⁰ Yusuf Çetindağ, **Doğuda Aşk Bir Başkadır**, İstanbul:Emre Yayınları, 2005, s.40.

³¹ Çetindağ, **a.g.e.**, s.37.

³² Ebu’l-Fazl Cemalüddin Muhammed el-Ensârî İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, Yusuf Hayyad-Nadîm Mar’aşlı (tah.), Beyrut: Dâru Lisâni’l-Arab, 1980, c.1, ss.544-547.

³³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.520; Ebu’l-Hasan Ali b. Osman Hucvirî, **Keşfu’l-mahcûb Hakikat Bilgisi**, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1996, s.444; İbnü’l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.25; **Medaric**, c.3, s.6; Raşit Küçük, **Sevgi Medeniyeti**, İstanbul:Rağbet Yayınları,2000, s.17; Gezzin; **a.g.e.**, s.106.

2) Muhabbet, yükseklik ve ortaya çıkma manasına gelen “hubâb” kökünden türemiştir. Zira şiddetli yağmurlar sebebiyle yükselen su üstündeki kabarcıklara hubab denir. Suyun bu hali, sevgiliye kavuşma heyecanı duyan kalbin coşmasına benzer.³⁴

3) Muhabbet, bir şeyin özü manasında “hibbet” kökünden türetilmiştir. Arapçada sahra bitkisinin tohumuna hibbet denir. Tohum nasıl bitkinin özü ise sevgide hayatın özüdür.³⁵

4) Muhabbet, bir şeye bağlanmak sebat etmek manasında “ehabbe” kökünden gelmektedir. Ehabba, devenin çöküp, ayağa kalkmaya direnmesi için kullanılır.³⁶ Bu durum aşığın sevgilisini anmaktan bir an bile vazgeçmemesine benzemektedir.³⁷

5) Muhabbet; topraktan yapılan testi manasına gelen “hubb” kökünden türemiştir. Su testisi nasıl içindeki suyu koruyup tutuyorsa, seven kişide sevgisini kalbinde tutar ve muhafaza eder. Testi dolunca içine başka bir şey almayacağı gibi, kalp de sevgilinin sevgisiyle dolduğunda içine başka bir sevgi giremez.³⁸

6) Muhabbet; küpe manasına gelen “hıbb” kelimesinden türetilmiştir. Buna göre muhabbet yerinde duramayıp, hareket etme ve iç sıkıntısı manasına gelir. Nitekim kulakta sallanması ve hareket etmesi nedeniyle küpeye hıbb denilmiştir. Onun kulaktan ayrılmayıp ona eziyet vermesi, muhabbetin sevene verdiği eziyete benzetilmiştir.³⁹

³⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.520; Hucvirî, **a.g.e.**, s.444; İbnü'l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.25; **Medaric**, c.3, s.6; Küçük, **a.g.e.**, s.17; Gezgin; **a.g.e.**, s.106

³⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; Hucvirî, **a.g.e.**, ss.442-443; İbnü'l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.26; **Medaric**, c.3, s.7; Küçük, **a.g.e.**, s.18; Gezgin; **a.g.e.**, s.106

³⁶ Râgıp İsfahanî, **Müfredâtu Elfâz'ı'l-Kur'an**, Muhammed Seyyid Geylanî (tah.), Beyrut: Daru'l-Marife, t.y., s.106.

³⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.520.; İbnü'l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.25; **Medaric**, c.3, ss.6-7; Küçük, **a.g.e.**, 18; Gezgin; **a.g.e.**, s.106

³⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; Hucvirî, **a.g.e.**, s.443; İbnü'l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.26; **Medaric**, c.3, 1s.7; Küçük, **a.g.e.**, s.18; Gezgin; **a.g.e.**, s.106

³⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.25.

7) Muhabbet; üzerine kapların konulduğu tahta altlık anlamındaki “hubb”dan türemiştir. Altlığın üzerine konan yükleri taşıması gibi muhabbet de sevenin, sevgilisi sebebiyle dertleri yüklenmesidir.⁴⁰

8) Muhabbet; suyun büyük kısmı anlamına gelen “hubâbu’l- mâ” kökündendir. Çünkü kalbin büyük kısmını muhabbet kaplamaktadır.⁴¹

9) Muhabbet; kalbin siyah kısmı hıbbın tekil hali “habbe”den türemiştir. Kalbi kalp yapan “habbetü’l-kalp”tır. Böylece kalpte bulunan muhabbet, mahallinin adını almıştır.⁴² Bu durum kişinin sırtı ağrıdığına sırtım, başı ağrıdığına başım demesi gibidir. Ne var ki yukarıdaki fiillerde etki öznenen nesneye doğru iken muhabbet eyleminde tam tersine, etki sevende görülmektedir.⁴³

Kısaca toparlayacak olursak yukarda sayılan anlamlar bir bakıma muhabbet kelimesinin gerektirdiği özellikleri içermektedir.⁴⁴ Aktardığımız rivayetler bize, muhabbet kelimesinin ne denli geniş anlamlar yüklenmeye müsait bir terim olduğunu göstermektedir. Lugat yönünden böylesine geniş bir arka plana sahip olan muhabbet kelimesi, ıstılahi yönden de bir o kadar zengin yorumlara sahip ve açıktır.

Tezimizin konusu olan yazarlarımızdan Mekkî’nin, eseri Kûtü’l- Kulûb’da tasavvuf terimlerini tarif ve izah ettiği sıklıkla görülmez. O, daha ziyade tasavvufun yaşanış yönünü ele alır ve bunu izaha çalışır.⁴⁵ Bununla beraber muhabbet kelimesinin kökenine kısaca değinen Mekkî’ye göre muhabbet; kalpte bulunan taneye verilen isimden gelmektedir.⁴⁶ Diğer müellifimiz Gazalî de kelimenin kökeni hakkında Kuşeyrî ve Hucvirî’deki gibi detaylı açıklamalarda bulunmaz. Bununla birlikte Mekkî ve Gazalî muhabbetin ıstılahi manada tanımına eserlerinde yer verirler. Onlara göre muhabbet;

⁴⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; Hucvirî, **a.g.e.**, ss.443-444; İbnü’l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.26.

⁴¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.520.

⁴² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.520; Hucvirî, **a.g.e.**,s.444; Ebu Tâlib Mekkî, **Kûtu’l-Kulûb fî Muâmeleti’l-Mahbûb**, Mısır:Matbaatu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî,1971, c.2,s.135; Küçük, **a.g.e.**, s.18.

⁴³ İbnü’l-Kayyım, **Aşıklar Kitabı**, s.26.

⁴⁴ İbnü’l- Kayyım, **Medaric**, c.3,s.7.

⁴⁵ Hüseyin Certel, EbûTalib el-Mekkî’de Tasavvufî Yaşayış,(Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1993), s. 205.

⁴⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.135-136.

gönlün zevk aldığı şeye meyiletmesidir.⁴⁷ Aynı şekilde İslam alimlerinin bir çoğu muhabbeti; eğilim-meyil manasında irade ile eş tutmuşlar, muhabbete “kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi” anlamını yüklemişlerdir.⁴⁸

Muhabbet gibi subjektif bir kavramı tanımlamanın zorluğundan yukarda söz etmiştik. Bundan hareketle mevcut muhabbet tariflerini değerlendirdiğimizde, bunların daha çok muhabbetin; sebepleri, gerekleri, belirtileri, örnekleri, faydaları, hükümleri gibi yönleriyle ilgili olduklarını görürüz.⁴⁹ İbnü'l-Kayyim, çoğunluğu Kuşeyri'nin eserinde geçen otuz tane muhabbet tarifini Medaricüs-Salikîn isimli eserinde, bu şekildeki özellikleriyle sıralamıştır. Söz konusu tariflerden bir kaç şunlardır:

“Sevgiliyi tüm arkadaşlara tercih etmektir.”⁵⁰

“Sevgilinin isteklerine kalbin muvafakat etmesidir.”⁵¹

“Senden gelen çok şeyi az görmek, sevgilinden gelen az şeyi çok görmektir. (Bayezid Bistamî)”⁵²

“Hizmet etmekle birlikte hürmeti terk korkusudur.”⁵³

“Taata kucaklaşmak, ona muhalefetten uzak durmaktır.” (Sehl b. Abdullah)⁵⁴

“Sevenin sıfatlarının yerini sevgilinin sıfatlarının almasıdır.” (Cüneyd Bağdadî)⁵⁵

“Bütün benliğini sevdiğine vermektir artık sana senden hiçbir şey kalmaz.” (Ebu Abdurrahman Kureşî)⁵⁶

“Kalbinden sevgiliden başkasını yok etmektir.” (Şiblî)⁵⁷

“Sürekli kendini kınamandır.” (İbn Ata)⁵⁸

“Muhabbet dalları kalbe dikilen bir irade ağacıdır ve bu ağaç taat ve muvafakat meyvesi verir.”⁵⁹

“Muhabbet sevenin sevgilisinden gelen nasibini ve ona olan ihtiyacını unutmaktır.” (Yakub es-Sûsi)⁶⁰

⁴⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.320; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Beyrut:Dâru'l-Kalem,t.y.,c.4, s.275; **Kalplerin Keşfi (Mükâşefetu'l Kulûb)**, Abdulhalık Duran (çev.),İstanbul:Yeni Şafak, 2005, s.71.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s.386.

⁴⁹ İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.6.

⁵⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.8.

⁵¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.8.

⁵² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.8.

⁵³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.8.

⁵⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.8.

⁵⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.521; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.8.

⁵⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.522; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, ss.8-9.

⁵⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.522; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.9.

⁵⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.522; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.9.

⁵⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.522; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.9.

“Avunma iç tesellisinden her ne olursa olsun uzak durmaktır.” (Nasrabazî)⁶¹

“Kalpte sevenin muhabbetinden başka bütün muhabbetlerin düşmesidir.” (İbn Fazlî)⁶²

“Muhabbet bütün benliğine bir şeye meyiletmen, sonra onu kendine, ruhuna ve malına tercih etmen, sonra gizli ve aşıkane onunla birleşmen ve onun sevgisinde kendi noksanını bilmendir.” (Muhasibî)⁶³

“Muhabbet gücü sarfetmek, sevgiliye itiraz etmemektir.”⁶⁴

“Muhabbet sevgilinin kulu kölesi olmak ve fakat ondan başkasına köle olmamaktır.”⁶⁵

“Muhabbet cefa ile azalmayan iyilikle artmayan şeydir.” (Yahya b Muaz)⁶⁶

Az bir kısmını zikrettiğimiz muhabbet tariflerini sayfalarca yazmak mümkün. Görüldüğü gibi yapılan tariflerde muhabbetin doğurduğu sonuçlar, muhabbetin özellikleri, belirtileri gibi hususlar bizzat muhabbetin tanımı şeklinde sunulmuştur. Örneğin, yukarıdaki tariflerde, muhabbetin itaati doğurması, sevilenin kapte başka bir sevgiye yer bırakmaması gibi muhabbetin neticesi olan durumlar muhabbetin kendi gibi tarif edilmiştir. O halde muhabbet bu tariflerden hangisidir? Tek başına hiç biri değildir ancak tariflerin her biri onun farklı boyutlarını ortaya koymaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla muhabbet bir iki cümleyle ifade edilemeyecek kadar geniş bir kavramdır, diyebiliriz. Ayrıca onun subjektif yapısı herkesin tek bir tarif üzerinde birleşmesini olanaksız kılar. Muhabbeti anlamlandırmaya çalışan bir kimse, mevcut tariflerden birini benimseyebileceği gibi kendi tecrübelerine dayanarak farklı bir yaklaşım da ortaya koyabilir.

Bununla birlikte Mekkî ve Gazalînin; kalbin hoşlandığı, zevk aldığı şeye meyiletmesi şeklinde yaptıkları tarif, en fazla kabul gören muhabbet tariflerindendir, denilebilir.

B.Muhabbetle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

Arapçada sevgi anlamına gelen çok sayıda ismin olması, bu kültürde sevgiye verilen önemin bir göstergesidir. Zira Araplarda, saygı duyulan ve önemsenen bir mefhum

⁶⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.523; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.9.

⁶¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.523; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.9.

⁶² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.523; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.9.

⁶³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.524; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.10.

⁶⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.524; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.10.

⁶⁵ İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.10.

⁶⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.523; İbnü'l- Kayyim, **Medaric**, c.3, s.11.

⁶⁷ Veysel Sönmez, **Sevgi Eğitimi**, Ankara: Anı Yayıncılık, 2003,s.48.

birden fazla isimle adlandırılır.⁶⁸ Aslında bu, her dil için geçerli bir kuraldır. Örneğin Türkçede hala, dayı, amca, teyze gibi akraba isimlerinin detaylı bir şekilde yer alması, Türklerin akrabalık ilişkilerine verdikleri önemin göstergesidir.

Muhabbet sevgi isimleri içinde ana kavram niteliğindedir. Muhabbetten başka; aşk, şeğaf, hullet, meveddet, alâka, hevâ, ğaram, sabâbe, hanân, teteyyüm, teabbüd, irade, mika gibi isimler de sevgiyi ifade için kullanılmıştır. İbnü'l-Kayyim Arapçada eş anlamlı kelimeleri ikiye ayırır. Birincisi zatı itibariyle aynı şeye delalet eden eş anlamlı kelimelerdir. Örneğin (burr, hint, kemh) kelimelerinin üçü de buğday anlamına gelmektedir. İkinci grup eş anlamlılar ise aynı şeyin değişik sıfatlarına delalet ederler. Örneğin, Allah'ın; Rab, Rahman, Aziz, Kadir, Melik isimleri bir tek zata delalet etse de onun farklı sıfatlarını içermektedir.⁶⁹ Muhabbet ve diğer sevgi isimlerini bu kategoride düşünebiliriz. Muhabbetin haricindeki sevgi isimleri, muhabbetle doğrudan alakalı olsalar da sıfatları itibariyle farklılık arz eder. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse şöyle söyleye biliriz: Her aşk, aynı zamanda bir çeşit muhabbettir. Fakat her muhabbet aşk değildir. Muhabbet daha geniş bir cinsken, aşk onun bir türüdür.⁷⁰ Aşk muhabbetin bir dalıdır.⁷¹ Bu sebepten bazı alimler; aşk, şeğaf, hullet, vüdd, alâka, hevâ, ğaram, sabâbe, hanân, gibi sevgi isimlerini muhabbetin dereceleri şeklinde de adlandırmışlardır.⁷²

Bu bölümde muhabbetle ilintili isimler içinden daha ziyade aşk kavramı üzerinde durmayı uygun gördük. Çünkü muhabbet kelimesi kadar yaygın bir kullanıma sahip olan aşk kelimesi çoğu zaman muhabbet kelimesi yerine kullanılmıştır. Oysa ki yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu iki kavram birbirinden farklıdır ve birbirinin yerine kullanılmaması gerekir.⁷³ Konuyu daha fazla uzatmadan önemine binaen, diğer kavramlara geçmeden önce ilk ele alacağımız kavram aşk olacaktır.

⁶⁸ İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.23.

⁶⁹ İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.59.

⁷⁰ İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.146.

⁷¹ Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri**, Süleyman Ateş (çev. ve haz.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s.31

⁷² Bkz. İbn Arabî, **a.g.e.**, 71; İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, ss.18-19; İbn Hazm, **Ahlak**, Cemalettin Erdemci- Hasan Hüseyin Bircan (çev.), Van:Bilge Adam, 2005, s.101; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991, ss. 58-59.

⁷³ Gezgin, **a.g.e.**, s.39; Çetindağ, **a.g.e.**, s.19.

1- Aşk

Sarmaşık anlamındaki “aşeka” kelimesinden türediği varsayılan aşk, sarmaşığın kuşattığı ağacı kurutması gibi sevenin aşk yüzünden sararıp solmasına benzetilmiştir.⁷⁴ Bir rivayete göre de aşk bir dağın en yüksek noktası anlamına gelen “ışk” kelimesinden türemiştir. Buna göre de aşk, sevginin ulaştığı en son nokta anlamına gelmektedir.⁷⁵

Nitekim Gazalî aşkı tarif ederken, ifrat derecesinde sevgi ifadesini kullanır.⁷⁶ Onun bu tarifi Kuşeyrî, Hucvirî, Câhız, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Kayyim, İbn Hazm gibi pek çok âlimin üzerinde ittifak ettiği bir tanım olmuştur. Nevar ki Gazalî’de olduğu gibi aşkın “aşırı sevgi” şeklinde tarif edilmesi, aşk kelimesinin Allah ile kul arasındaki sevgiyi ifade etmede kullanılıp kullanılmayacağı ile ilgili tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu konudaki hassasiyetlerinden dolayı, daha sonraki dönemlerin aksine ilk sûfîler, Allah ile kul arasındaki sevgiyi ifade etmek için, aşk kelimesini kullanmayı tercih etmemiştir. Kuşeyrî şeyhi Ebu Ali ed-Dekkak’ı referans göstererek Allah sevgisinin, aşk kavramıyla ifade edilemeyeceğini söyler. Çünkü aşk aşırı sevgidir, yani bir bakıma sevgide ölçüyü kaçırmaktır. Allah için böyle bir aşırılık düşünülemeyeceğinden onun kuluna olan sevgisine aşk demek uygun olmaz. Öte yandan kulun Allah’a duyduğu sevgi ne kadar güçlü olursa olsun, bu durum onun Allah’ı yeterince ve layık olduğu ölçüde sevmesine yetmez. Dolayısıyla meseleye bu açıdan bakıldığında kulun Allah’a karşı olan sevgisini aşk diye adlandırmak doğru değildir.⁷⁷

Hucvirî, bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alır. Öncelikle o da yukardaki aşk tanımından yola çıkanların iddalarına yer verir. İsimlerini vermediği zamanındaki bir gurup alime göre aşk, haddi tecavüz etmektir. Oysa Allah Teala mahdud değildir. Bu sebeple kulun Allah’a aşkı caiz olmaz. Hucvirî’ye göre, bir grup sûfînin iddası ise, kulun Allah’a aşkı caizdir ama Hak Teala’nın kuluna aşkı caiz değildir, şeklindedir.

⁷⁴ İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, ss.786-787; Süleyman Uludağ, “Aşk”, **DİA**, c.4, TDV Yayınları, İstanbul,1991, s.11

⁷⁵ İbn Sinâ ve diğerleri, **Aşk Risaleleri**, M. Fatih Birgül (çev. ve derl.), İstanbul:Sır Yayıncılık, 2000, s.98.

⁷⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.258;**Kalplerin Keşfi**, s.71.

⁷⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.522; İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.11; Süleyman Uludağ, “Aşk”, **DİA**, c.4, s.12.

Çünkü onların aşk tanımına göre, aşta sevenin sevgiliye ulaşmasında engeller vardır. Allah hakkında böyle bir engeli düşünmek yanlış olduğundan, onun için aşık oldu demek doğru olmaz.⁷⁸ Allah Teala için aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkanların bir başka iddiasına göre: aşk; erkek kadın gibi iki karşı cins arasında olur. Oysa ki, Allah'ın zıttı yoktur. Dolayısıyla onun için aşk sözcüğünü kullanmak caiz olmaz.⁷⁹ Bu durumu dikkate alan İbn Teymiyye'nin, aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkma nedenlerinden biri de aşkın genelde kadın sevgisi için kullanılan bir tabir olmasıdır.⁸⁰

Hucvirî aşk yerine muhabbet sözcüğünü kullanmayı tercih eden sûfîlerin gerekçelerine de eserinde yer verir. Sûfîlerin birçoğuna göre, muhabbet sıfat seviyesindedir ve Allah için kullanılması caizdir. Çünkü biz onu sıfatlarıyla idrak ederiz. Oysa aşk, zatı idrak etmeyi ister. Allah Tealayı ise zatı ile idrak edemeyiz. Bu yüzden aşk tabirini kullanmak Allah Teala için uygun düşmez. Yine bu durumla bağlantılı olarak şu hususta eklenebilir. Aşk zatı gözle görmek ister, muhabbet ise işitme yoluyla da gerçekleşir. Dolayısıyla Allah'ı kimse dünyada göremeyeceğine göre aşk tabirini onun için kullanmak caiz olmaz. Ancak ondan haber aldığımız için ona muhabbet duyarız. Kısaca söylemek gerekirse, Allah Teala zatıyla idrak edilemeyeceğinden O'na kulun aşık olması gerçekleşmez, O sıfat ve fiilleriyle ihsanda bulunduğu için kul O'na ancak muhabbet duyabilir.⁸¹

İbnü'l-Kayyim da bu konuda farklı bir noktaya değinmiştir. İbnü'l-Kayyim, aşk kelimesinin Allah hakkında kullanılmayacağına dair cumhurun ittifak ettiği görüşündedir. Ona göre, cumhurun böyle bir yargıya varmasında en etkili sebep, Kur'an ve sahih hadiste muhabbet kelimesinin yerine, aşkla ilgili bir ifadenin geçmemesidir. Gerçekten de İslam'ın ilk dönemlerinde alimler tarafından aşk kelimesine rağbet edilmemesinin en önemli nedeni bu olmalıdır. Aşk kelimesi Kur'an'da hiç geçmez. Aşk kelimesini kullanmayı caiz gören sûfîler ise Kur'an da geçen 'İman edenler Allah'ı çok daha fazla severler'⁸² ayetindeki "daha çok sevgi" ifadesinden hareketle burada

⁷⁸ Hucvirî, **a.g.e.**, s.450.

⁷⁹ Hucvirî, **a.g.e.**, s.451.

⁸⁰ Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşısı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", **İslamiyât Dergisi**, 2/3, 1999, s.59.

⁸¹ Hucvirî, **a.g.e.**, s.450.

⁸² Kur'an, 2:165.

maksadın aşk olduğunu savunurlar. Delil gösterdikleri bir diğer ayette de müminlerin Allah'ı her şeyden çok sevmelerinin gerektiği belirtilmiştir.⁸³ Sahih hadislerde de aşk kelimesi geçmez, sadece “Kim aşık olur da namusunu korur, derdini gizler ve ölürse, şehitlik mertebesine erer” şeklinde bu kavramın geçtiği zayıf bir hadis rivayet edilmiştir.⁸⁴ Bu söz, hadis olarak kabul edilse bile aşıkardır ki, buradaki aşk tabiri Allah ile kul arasındaki sevgiyi tanımlamak için kullanılmış bir ifade değildir.

İbnü'l-Kayyım'ın belirttiği, Allah için aşk kelimesini kullanmaya karşı çıkanların dayandığı bir başka sebep de, aşkın değişiklik ve tağayyür anlamı içermesidir. Allah için ise her hangi bir değişikliğin meydana gelmesi söz konusu olamayacağından, onun hakkında aşık oldu demek doğru olmaz.⁸⁵

Buraya kadar ilk dönem İslam alimlerinin aşk kelimesinden uzak durma sebeplerini kısaca belirtmeye çalıştık. Benzer endişeleri taşıyan; Kuşeyrî, Hucvirî, Herevî, Serrac, Mekkî, Gazalî gibi sûfî müelliflerin büyük kısmı, sevgi kelimesi için, aşkın yerine muhabbet kelimesini tercih etmişlerdir. Oysa daha sonraki dönemlerde tasavvuf edebiyatının da gelişmesiyle aşk kelimesi etrafında oluşan bu çekinceler yavaş yavaş ortadan kalkmış ve aşk tabiri geçmişe nispetle yaygın bir kullanım alanına kavuşmuştur. Rabiâtü'- Adeviyye, Cüneyd-î Bağdadî, Hallâc-ı Mansûr, Şiblî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîlerle ilk kıvılcımları tutuşan aşk ateşi, Ahmet Gazalî, Hemadanî, Senâî, Attâr, İbnü'l- Fârız, Abdurrahman Camî, Mevlânâ Celâleddîn, Yûnus Emre, Niyâzi Mısrî gibi edebiyatçı sûfîlerle her şeyi kuşatan büyük bir yangına dönüşmüştür. Bu sûfîlerin nazarında her şey aşktan ibarettir. Varlık hakkında açıklamaları tamamiyle aşka dayanır. Yani onlar bir çeşit aşk merkezli bir metafizik anlayışının temsilcileri olmuşlardır.⁸⁶ Dolayısıyla zaman içinde gerek beşeri münasebetlerde gerekse Allah ile kul arasındaki ilişkilerde aşk tabiri çok rahat kullanılan yaygın bir tasavvufî kavram haline gelmiştir. Örneğin halk tasavvufunda söylenen dilden dile dolaşan ilahilerden, Sevanihu'l -uşşak , Nüzhetü'l- uşşak, Işk- name ,Mesneviler, Ahbaru'l- aşıkîn gibi eserlere kadar her yerde

⁸³ Kur'an, 9:24; Süleyman Uludağ, “Aşk”, **DİA**, c.4, s.12.

⁸⁴ İsmail b. Muhammed el-Cerrahî el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafa ve Müzîlû'l-İlbâs ammâ's-Tehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs**, 3. bs., Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1968, c.2, s.263; İbnü'l-Kayyım bu hadisi kritik etmiştir.Bkz, **Aşıklar Kitabı**,ss.89-192.

⁸⁵ İbnü'l-Kayyım, **Kalbin ilacı**, s.37.

⁸⁶ Uludağ, “Aşk”, **DİA**, c.4, ss.12-14.

aşk sözcüğü çekinilmeden zikredilir hale gelmiş, tasavvuf gerçek aşkın yaşandığı bir alan olarak insanların kabulüne mazhar olmuştur.

Muhabbetle eş anlamlı kelimelerden ikinci olarak “hullet” terimine yer vermeyi uygun gördük. Zira Ebu Talib Mekkî hullet kavramı üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur.

2- Hullet

Sevgide tekliği ifade eden bu kelime, ortaklık kabul etmeyen bir sevgiyi tanımlamak için kullanılır.⁸⁷

Kur'an ve hadiste geçen “Halil” kelimesi bu sözcükten türemiştir. Halil, dostluk birbirini sevmeye, sevgisini birleyen anlamına gelir.⁸⁸ Kur'an'da bu kavram “Allah İbrahim'i halil (dost) edindi” ayetinde⁸⁹ sözü edilen anlamda kullanılmıştır.

Mekkî'nin, hulletin muhabbet makamının da üstünde olduğunu söylemesi⁹⁰ bu kavrama verdiği önemi gösterir. Öyle ki Allah Rasulü muhabbet makamından sonra hullet derecesine yükseltilmiştir.⁹¹ Bunun delili de “Muhakkak ki Allah Teala İbrahim'i dost edindiği gibi -kendini kastederek- arkadaşınızı da dost edindi” hadisidir.⁹² Hulletin en büyük özelliği Allah'ın seçtiği Haliller dışında hiç kimsenin o seviyeye çıkamamasıdır. Örneğin âlemde çok sayıda sıddık ve şehitler olmasına rağmen, Halil olarak ayet ve hadiste sadece, Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed'in adı geçmektedir.⁹³ Hullet makamında Hz. Ebu Bekir'in dahi sahip olduğu büyük makam ve dereceye rağmen Allah Rasûlüne ortak olması uygun görülmemiş, bu konuda Allah Rasûlü “Eğer insanlardan birini Halil (dost) edinecek olsaydım Ebu Bekir'i dost edinirdim. Fakat sizin arkadaşınız Allah'ın

⁸⁷ İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, ss.894-895; İbnü'l-Kayyim, **Kalbin İlacı**, s.53; Küçük, **a.g.e.**, 21; Gezgin, **a.g.e.**, 126.

⁸⁸ İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.53.

⁸⁹ Kur'an, 4:125.

⁹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2,s.151.

⁹¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2,ss.154-155.

⁹² Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve Tirmizî, **Sunenu't-Tirmizî**, 50/Menakıb, 14.bab, c.5, ss.608-609.

⁹³ İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.19; **Aşklar Kitabı**, s.52; Küçük, **a.g.e.**, s.21; Gezgin, **a.g.e.**, s.128.

dostudur” buyurmuştur.⁹⁴ Halillik özel, habiblik ise genel bir durumdur. Yukarıdaki hadiste de geçtiği üzere Resülüllah her hangi bir halilinin olmadığını açıkca belirtmesine karşın, kadınlardan kendisine en sevimli olanın habibesi Hz. Aişe, erkeklerden ise Hz. Ebu Bekir olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵

Hulletin; ortaklık kabul etmeyen bir mertebe olması, bu mertebede Allah sevgisiyle kalbin tamamen dolması ve başka bir şeye yer kalmaması gibi özellikleri, Allah Teâla’nın İbrahim’e ikram ettiği sevginin misalidir.⁹⁶ Nitekim Hz. İbrahim bu konuda denenmiştir. Hz. İsmail, babası Hz.İbrahim’in kalbinde bir yer edinince Allah Teâla Hz. İbrahim’i, oğlunu kurban etmesini emrederek imtihan etmiştir. Allah Teâla bununla, Hz. İbrahim’in kalbini kendinden gayrisinden temizlemeyi murat etmiştir. Allah’ın emrine teslim olan Hz. İbrahim, Allah’ın muhabbetini, evlat muhabbetinden öne alarak bu makamı hak ettiğini göstermiştir.⁹⁷

Mekkî’nin onun üstünde peygamberlik derecesi dışında hiçbir makam yoktur dediği⁹⁸ bu yüce hali yaşayan kula Allah Teâla ilminin bir kısmını bildirir. Bu sayede kul gaybî sırlara vakıf olur. Geçmişte olanları bilir, gelecek şeylerin sonuçları da ona bildirilir. Bu durum İslam inancına ters değildir, çünkü ayette, “Onun dileği dışında ilminden hiç bir kimse her hangi birşey edinemez” buyrulur.⁹⁹ Yani bu ayette O dilerse ilminden bazı kimselere dilediği şeyleri bildirilebileceği belirtilmiştir.¹⁰⁰ Mekkî’nin ifadesiyle kısaca hullet makamı, kalbî sırlara arşın balkonlarından ve kuds çadırlarından göz atma makamıdır.¹⁰¹

⁹⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu’fî el-Buharî, **el-Câmi’us-Sahih**, Mustafa Deyyib el-Buğa (tah.), Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987, 88/Feraiz, 8. Bab, c.6, s.2478; Tirmizî, **Sünen**, 50/Menakıb, 15.bab, c.5, s.609; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **Müsned**, Ahmed Mahmud Şakir (tah.), Mısır. Daru’l-Maarif, 1950, c.6, s.2.

⁹⁵ İbnü’l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.55.

⁹⁶ Hucvirî, **a.g.e.**, s.443.

⁹⁷ İbnü’l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.53; **Medaric**, c.3, ss.19-20.

⁹⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.153.

⁹⁹ Kur’an, 2:255.

¹⁰⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.152.

¹⁰¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.153-154.

3- Şeğaf

Sevgi karşılığında kullanılan kavramlardan biri de şeğaf kelimesidir. Aynı zamanda şeğaf; Kur'an'da geçen, Mekkî'nin de tanımını yaptığı sevgi isimlerinden biridir. Kalbin iç zarına, yani kalbi perdeleyen şeye şeğaf denir. Üç şekilde tanımlanabilir: a)Sevgide kalp zarının parçalanması ve sevginin kalbe nüfuz etmesidir¹⁰² b)Sevginin kalp zarına kadar işlemesidir¹⁰³ c)Kalp zarının kalbe diğer sevgilerin girmesini engellemesidir.¹⁰⁴

Kur'an'da Züleyha ile Yusuf'un kıssası anlatılırken Züleyha'nın Yusuf'a olan tutkulu sevgisi, şeğaf kelimesiyle ifade edilmiştir. Yukardaki anlamları dikkate alırsak ayette geçen şeğaf kelimesine ;“Onun (Yusuf'un) sevgisi yüreğine işlemiş...”¹⁰⁵ , “ Onun sevgisi kalbinin zarına ulaştı”¹⁰⁶ ya da “Yusuf'un sevgisi kadının kalbini öyle perdeledi ki ondan başkasını göremez oldu”¹⁰⁷ şeklinde anlam vermek mümkündür.

Şeğaf kelimesi “ğayın” yerine “ayın” harfiyle “şe'af” şeklinde de okunmuştur. Bu durumda fiil, kalbin en üst noktasına ulaşmak anlamı kazanır.¹⁰⁸ Muhabbet, kulu en uzak yollara düşürmüş ve kul muhabbetin son noktasına ulaşmıştır. Bu durumda muhabbet kişiye tamamen hâkim olmuş, onu esiri haline getirmiştir.¹⁰⁹ Bu takdirde ayetin manası; “Sevgi kadını gidilecek her yere götürdü ve onu sevgisinin en yüksek mertebesine çıkarttı” şeklinde olur.¹¹⁰

Her türlü okuyuşun neticesinde de şeğaf kelimesinin, neredeyse aşka yakın anlamda aşırı derecede sevgiyi ifade ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁰² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.136; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s.59; Mikail Dumlu, “Tasavvufi Düşüncede Muhabbet”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, **AÜSBE**, 2002), S.35; Selçuk,**a.g.e.**, 32.

¹⁰³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.2, s.331, İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.18.

¹⁰⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.136; İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3,s.18.

¹⁰⁵ Kur'an, 12:30.

¹⁰⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.136; İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.18.

¹⁰⁷ İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.18.

¹⁰⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.136; İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.18; Gezgin, **a.g.e.**, s.134.

¹⁰⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.136; İbn Hazm, **Ahlak**, s.101.

¹¹⁰ İbnü'l-Kayyim, **Medaric**, c.3, s.18.

4- Meveddet

Saf, temiz, katıksız, latif bir sevgiyi ifade için kullanılan bir kelimedir.¹¹¹ Sevgide çokluğu ifade eder.¹¹² Ayrıca muhabbet halinin sürekli ve kararlı yaşanması da bu kelime ile ifade edilir.¹¹³ Kur'anı Kerim'de sevgi isimleri içinde vudd kelimesi ve türevleri, hubb kelimesinden sonra en çok geçen isimdir.¹¹⁴

Meryem suresindeki ayette iman edip Salih amel işleyenlere Rahman'ın bir sevgi (saf, latif, sürekli bir sevgi) yaratacağı belirtilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca Kur'an'da aynı kökten türemiş Allah'ın vedûd ismi geçmektedir. Vedûd kelimesine iki yönlü; hem seven, hem de sevilen anlamı verilmiştir.¹¹⁶ Yani Allah Teâla kullarını seven ve kulları tarafından sevilendir. Arapçada "faûl" vezni hem ismi fail, hem de ismi meful manasını ifade edebileceğinden bu vezindeki kelimeleri her iki şekilde de anlamak mümkündür.¹¹⁷ Ancak bu ifadelerin içinde vedûd kelimesinin seven şeklindeki fail anlamı daha fazla kabul görmüştür.¹¹⁸

Kur'an'da vedûd kelimesi Ğafûr ve Rahîm sıfatları ile beraber zikredilmiştir.¹¹⁹ Vedûdün Ğafûr ismi ile beraber anılması, Allah günahlardan tevbe edeni sever şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁰ Gazalîye göre vedûd ve rahîm isimleri birbirine yakın anlamlar taşır, aralarındaki fark ise Allah'ın merhameti zayıf ve muhtaç varlığa yöneliktir. Vedûd sıfatının yöneldiği varlık içinse böyle bir durum gerekmez. Esirgeme bir sevgi neticesinde meydana gelir.¹²¹

Vedûd kavramı, Kur'anî bir kavram olması ve özellikle Allah'a nispetle kullanılması nedeniyle önem arzeden sevgi kavramlarından biridir. Öyle ki Allah'ın sevilen ve

¹¹¹ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar kitabı**, s.53; Küçük, **a.g.e.**, s.21; Gezgini, **a.g.e.**, s.34.

¹¹² İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.3, ss.896-897.

¹¹³ İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, ss.78-79; Gezgini, **a.g.e.**, s.135.

¹¹⁴ Gezgini, **a.g.e.**, s.135.

¹¹⁵ Kur'an, 19:96.

¹¹⁶ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.52; Medaric, c.3, s.18; Gezgini, **a.g.e.**, s.137.

¹¹⁷ Suat Yıldırım, **Kur'an'da Ulûhiyet**, İstanbul:Kayhan Yayınları, 1987, s158; Gezgini, **a.g.e.**, s.276.

¹¹⁸ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.52.

¹¹⁹ Kur'an, 11:90; 85:14.

¹²⁰ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, ss.52-53; Medaric, c.3, s.18.

¹²¹ Gazalî, **Esmâü'l Hüsna Şerhi**, M. Feriât (çev.), y.y.:Feriât Yayınları, 2005, s.114.

bilhassa seven olduğu iddiasında bulunanların dayandığı delillerden biri de vedûd kelimesidir.

Tezin konusunu çok fazla dağıtmamak için sevgi karşılığında kullanılan diğerkavramlara kısaca değinmenin daha doğru olacağı kanaatindeyim.

5- Heva

Nefsin bir şeye meyli manasında, çoğunlukla olumsuz anlamdaki yönelişleri tanımlamak için kullanılan bir kelimedir. Övülen beğenilen sevgi için heva kelimesinin kullanımı şarta bağlıdır.¹²² Yaşanan sevgiye heva dendiğı gibi sevilen şey için de “heva” kelimesi kullanılır. Örneğın, bir kadına duyulan sevgiye de heva denir, kadın da heva olarak tanımlanır.¹²³

Hevanın kelime anlamlarından biri de düşüştür.¹²⁴ Heva ismine ayrı bir önem atfeden İbn Arabî’ye göre heva, sevginin kalbe düşmesidir. Bu şekil sevgi; bakış, duyuş ve ihsanla oluşur. Bunların en etkin olanı ise bakışın doğurduğı sevgidir.¹²⁵

Hevanın düşüş anlamı daha ziyade olumsuz manada kullanılmıştır. Bu manada manevî ve ahlakî bir düşüş söz konusudur.¹²⁶ Zira kişinin yanlış şeylere meyletmesi onun manevi derecesini alçaltır ve onu süflî konumlara düşürür. Kur’an’da da bu kavram çoğunlukla bu anlamda geçmektedir.¹²⁷

Heva kelimesi aynı zamanda insandaki tabî yönelişe işaret eden bir kavramdır. Kazanımı için özel bir yeteneğre ihtiyaç duyulmaz. Neticede heva kelimesiyle, ortalama her insanın varlığının devamı ve yetkinliğre ulaşması için gösterdiğre eğilimler kasdedilir

¹²² İbnü’l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.31.

¹²³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.3, ss.848-850; İbnü’l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.31; Gezgın, **a.g.e.**, s.19.

¹²⁴ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.3, ss.848-850.

¹²⁵ İbnü’l-Arabî, **a.g.e.**, s.74.

¹²⁶ Gezgın, **a.g.e.**, s.122.

¹²⁷ Bkz. Kur’an, 22:31.

6- Alâka

Alâka kelimesi kalbin sevgiliye bağlanması¹²⁸ anlamına geldiği için sevginin ilk basamağı olarak nitelenmiştir.¹²⁹ Aynı kökten gelen ve Kur'an'da geçen alak kelimesi¹³⁰ ana rahmine yapışan embriyon demektir. Bu yapışma ve tutunma anlamı alaka kelimesine de yansır ve kelimenin anlamı; seven sevgilisine (alakta olduğu gibi) ayrılmamak üzere tutku ile bağlanır şeklinde ifade edilebilir.¹³¹ Alak kelimesinin sevgi anlamı taşıması, insanın mayasında yaradılışında sevgi bulunduğunu göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Allah insanı sevgi ve şefkati ile yaratıp onun hamuruna sevgi katmıştır.¹³²

7- Ğaram

Ayrılmama, tutunma anlamına gelen ğaram, sevginin kalpten hiç ayrılmaması manasında kullanılır.¹³³ Alacaklı da borçluyu sürekli sıkıştırıp ondan ayrılmadığından “ğarım” diye isimlendirilmiştir.¹³⁴ Allah Teala'nın cehennem hakkında ki; “Doğrusu onun azabı gelip geçici bir şey değildir.”¹³⁵ ifadesinde de ğaram kelimesi devamlılık ve ayrılmazlık anlamında kullanılmıştır.¹³⁶ İbn Arabi ayetteki sürekli azap şeklindeki olumsuz ifadedden yola çıkarak ğaramı, daimi bir sevgiyle başlayan ve sevgilide helak olmayı isteme hali şeklinde anlamlandırmıştır.¹³⁷

¹²⁸ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.2, s.862.

¹²⁹ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.31; **Medaric**, c.3, s.18; **Kalbin İlacı**, Savaş Kocabaş (çev.), İstanbul:Elif Yayınları, 2003, s.231.

¹³⁰ Kur'an, 96:2.

¹³¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'an Dili**, İsmail Karaçam v.d. (sad.), İstanbul:Azim Dağıtım, t.y., c.9, s.324; **Gezgin, a.g.e.**, 115-116.

¹³² Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, c.11, s.6; **Gezgin, a.g.e.**, s.39.

¹³³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.2, s.981.

¹³⁴ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.55; **Medaric**, c.3, s.18; **Kalbin İlacı**, s.232.

¹³⁵ Kur'an, 25:65.

¹³⁶ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.55; **Medaric**, c.3, s.18; **Kalbin İlacı**, s.232

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, **a.g.e.**, s.90.

8-Sabâbe

Suyun yukarıdan aşağıya akması gibi kalbin sevgiliye akması meyletmesi anlamına gelir.¹³⁸ Kur'an'da da Yusuf'un "Onların hilelerini benden uzaklaştırmazsan, onlara meyleder (esbu) ve cahillerden olurum"¹³⁹ şeklindeki sözünde bu kelime "meyletmek" manasında kullanılmıştır, denilmektedir.¹⁴⁰

9- Hanân

Kalp yumuşaklığı, merhamet anlamına gelen kelime¹⁴¹ Kur'an'da Hz.Yahya için "Tarafımızdan ona bir rahmet, kalp yumuşaklığı (hanân) verdik."¹⁴² ifadesiyle geçer. Hanân ruhsal bir duygu olmanın yanında ses olarak da dışarı yansır.¹⁴³ Kelimenin bu anlamını içeren hadis ise şu şekildedir: Rivayete göre peygamberin üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğü yeni bir minber yapılıncaya bir kenara bırakılır. Mescidin bir kenarına bırakılan hurma kütüğü on aylık gebe deve gibi acıklı bir şekilde inlemeye başlar. Bu iniltiyi duyan Resulullah hurma kütüğünü okşayıp onu sakinleştirir.¹⁴⁴ Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere henan kelimesinde içten gelen bir sevgi ve şefkatten dolayı dışa yansıyan bir iç inleme anlamının olduğu görülmektedir.¹⁴⁵

Buraya kadar sayılan isimlerden başka Arapçada sevgi anlamı taşıyan çok sayıda kelime vardır. İbnü'l-Kayyim altmışa yakın sevgi ismi tespit etmiştir.¹⁴⁶ Biz burada "aşk" kelimesi hariç daha ziyade Kur'an'da geçen sevgi isimlerine değinmeyi uygun bulduk. Araştırmanın konusunun çok fazla dışına taşmama adına bu kadarını yeterli bulmaktayız daha detaylı bilgi sahibi olmak isteyenlerin dipnotlarda geçen kaynaklardan ve dil bilimcilerin eserlerinden yararlanmaları mümkündür.

¹³⁸ İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.32; **Medaric**, c.3, s.18; **Kalbin İlacı**, 231; Selçuk, **a.g.e.**, s.32.

¹³⁹ Kur'an, 12:33.

¹⁴⁰ İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.32; Küçük, **a.g.e.**, s.19; Gezgin, **a.g.e.**, s.133.

¹⁴¹ İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, s.741; İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.46.

¹⁴² Kur'an, 19:13.

¹⁴³ Ragıp İsfahanî, **a.g.e.**, s.133; Gezgin, **a.g.e.**, s.118.

¹⁴⁴ Buharî, **Sahih**, 65/Menakıb, 22.bab, c.3, ss.1313-1314.

¹⁴⁵ Gezgin, **a.g.e.**, s.119.

¹⁴⁶ Bkz. İbnü'l-Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.23.

II. MUHABBET ANLAYIŞLARI

A. Kur'an'da Muhabbet

İslam'ın muhabbete bakışını büyük oranda sûfîlerin belirlemiş olması akla şu soruyu getirir: “İslam sûfîzmindeki sevgi dili doğrudan, ana kaynak kabul edilen Kur'an metninden mi alınmış yoksa, Yeni Eflatunculuk, Maniheizim, Hıristiyanlık gibi dış tesirlerin etkisiyle mi ortaya çıkmıştır?”¹⁴⁷

Kur'an'daki sevgi konusu sûfî düşüncede olduğu gibi odak noktada olmasa da Kur'an'da muhabbet kavramını görmezden gelmek, bu konuyla bağlantılı ayetleri azımsamak ve olduğundan daha az gösterme çabası içine girmek, bilimsel bir tavırdan ziyade duygusal ve tutucu bir yaklaşımdır. Nitekim Kur'an'da sevgiyi ifade eden “h-b-b” kelimesi ve türevleri seksen üç yerde geçer ve bunlardan kırk dokuzunda sevginin öznesi Allah'tır.¹⁴⁸ Bundan başka Allah Teâla, vedûd olarak isimlendirilir ki önceki bölümde bahsettiğimiz üzere vedûd ismi hem seven, hem de sevilen anlamına gelmektedir.

Kur'an'ın muhabbete yaklaşımını anlamak için, öncelikle onun Allah ile insan arasındaki ilişkiyi tanımlama şeklini kavramak gerekir. Ayrıca Kur'an'ın ve Kitab-ı Mukaddes'in bu konudaki tavrını karşılaştırmak, meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Kur'anî dil açık bir şekilde “aşkın ve üstün Allah” fikri üzerine kurulmuştur. Bu fikir Allah'ı, yarattıklarına benzetecek herhangi bir şeyden (teşbih) tenzih etmeyi amaçlar.¹⁴⁹ Kitabı Mukaddes'te ise Tanrı ile insan arasındaki ontolojik fark çoğu yerde ortadan kaybolmaktadır. Örneğin; Kitab-ı Mukaddes'te Allah sevgisi, insan aşkının bütün renkleriyle doludur. Tanrı; baba, anne, eş, arkadaş ve aşık gibi sevginin şiddetli arzularını, elemelerini hisseder ve onlara tahammül eder.¹⁵⁰ Benzer mevzuu İslâm âlimleri Kur'an'daki aşkın Allah anlayışına dayanarak “Rabd-Abd” ilişkisi bağlamında yorumlamışlardır. Dolayısıyla muhabbet kelimesine Allah için

¹⁴⁷ Giuseppe Scattolin, “İslam Tasavvufu'nda Allah Sevgisi”, Ali Galip Gezgin (çev.), **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, s.234.

¹⁴⁸ Scattolin, **a.g.m.**, s.246.

¹⁴⁹ Scattolin, **a.g.m.**, 249

¹⁵⁰ Scattolin, **a.g.m.**, 250.

kullanıldığında farklı, kul için kullanıldığında farklı anlamlar yüklenmektedir. Kulun Allah'ı sevmesi; ona itaat edip, dînî görevlerini yerine getirmeye itina göstermesi şeklinde anlaşılırken, Allah'ın kulu sevmesi, onun söz, fiil ve davranışlarından memnun olması, yaptıklarını övmesi, ona nimet vermesi, onu kötülüklerden sakındırması ve koruması anlamında bir kabul içerir.¹⁵¹

Rab-abd ilişkisi bağlamında değerlendirebileceğimiz, Âl-i İmran suresinde: “Eğer Allah'ı gerçekten seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin”¹⁵² şeklinde geçen ve “muhabbet ayeti” olarak adlandırılan ayette, Allah'ı seven kulun, Allah'a itaatte, peygamber örneğine başvurması tarzında bir ön şart sunulur. Ancak bu surette kul, Allah'ın sevgisine mazhar olabilecektir. Keza bir sonraki ayette de Allah ve Resulüne itaat edilmesi açık bir şekilde vurgulanmıştır.¹⁵³

Kur'anî öğretilerde kul Rabbine, sevgisinin bir sonucu olarak itaat etmelidir. Aksi takdirde, sevgi unsuru göz ardı edilirse, insan-Allah ilişkisi, kuru bir köle-efendi ilişkisine dönüşür ki, böyle bir durumda insan sadece çaresiz kaldığı için isteksiz bir şekilde Allah'a boyun eğmiş olur. Bu şekil boyun eğişin neticesi de riya ve nifak olur, riya ile yapılan kulluğun kabul görmeyeceği ise Kur'an'da açıkça bildirilir. Eğer Allah'ın emir ve yasaklarına bürokratik kurallara uyar gibi uymak yeterli olsaydı, riya ile de olsa kulluk kabul olurdu.¹⁵⁴ “Dinde zorlama yoktur”¹⁵⁵ ayeti de kullukta itaatin sevgi temeline dayanması gerektiğine işaret eden başka bir delildir.¹⁵⁶

Allah; iyilik yapanları,¹⁵⁷ dine sadakatle bağlı olanları,¹⁵⁸ adil davrananları,¹⁵⁹ O'nu sevenleri,¹⁶⁰ kendilerini temizleyenleri,¹⁶¹ tevbe edenleri,¹⁶² sabredenleri,¹⁶³ ona

¹⁵¹ İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l- Beyân –Kur'an Meâli ve Tefsiri**, İstanbul: Erkam yayınları, t.y., c.2, s.133; Nesefî, **Nesefî Tefsiri**, Harun Ünal (çev.), İstanbul: Ravza Yayınları, 2003, c.3, s.250; Elmalılı, **a.g.e.**, c.2, s.342; İsmail Karagöz; “Allah, Sevgi Ve İnsan”, **Diyanet İlmî Dergi**, 1/40, 2004, ss.8,10.

¹⁵² Ku'ran, 3:31.

¹⁵³ Kur'an, 3:32.

¹⁵⁴ Zekeriya Pak, **Kur'an'da Kulluk**, İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999, ss.206,207.

¹⁵⁵ Kur'an, 2:256.

¹⁵⁶ Pak, **a.g.e.**, s.211.

¹⁵⁷ Kur'an, 2:195;3:134,148;5:13,93.

¹⁵⁸ Kur'an, 3:76; 9:4,7.

¹⁵⁹ Kur'an, 5: 42;49;9: 60;8.

¹⁶⁰ Kur'an, 3: 31;5:54.

¹⁶¹ Kur'an, 2: 222; 9: 108.

¹⁶² Kur'an, 2: 222.

güvenenleri,¹⁶⁴ O'nun yolunda savaşanları¹⁶⁵ sever: Allah; kafirleri,¹⁶⁶ haddi aşanları,¹⁶⁷ bozguncuları,¹⁶⁸ zalimleri,¹⁶⁹ günahkarları,¹⁷⁰ hainleri,¹⁷¹ gösteriş yapanları ve öğünenleri,¹⁷² büyüklük taslayanları,¹⁷³ israf edenleri,¹⁷⁴ şımaranları,¹⁷⁵ sevmez, şeklindeki ayetlerde de Allah Teala kullarını sevginin gücüyle iyiye ve güzele yönlendirmektedir. Zira sözü edilen ayetlerde dikkat edilmesi gereken ince bir nokta vardır. Burada Allah'ın sevmediği kulun bizzat kendi değil, onun kötü vasfıdır.¹⁷⁶ Allah olumsuz özelliklerini sürdüren kulunu, ona olan sevgisini yitirmekle tehdit etmektedir. Şu bir gerçektir ki, seven sevdiğinin, ona olan sevgisini kaybetmekten korkar.¹⁷⁷ Ayetlerde sevginin motive edici yönü üzerinde durulmuş, kulun; yaratanın sevgisini kazanma isteği veya kaybetme korkusuyla ona itaat etmesi amaçlanmıştır. Rabia'nın, meşhur söyleminde; bir elindeki suyla cehennemi söndüreceğini, diğer elindeki ateşle cenneti yakacağını dile getirmekteki¹⁷⁸ kastı, bu çeşit bir kulluk bilinci ortaya koymaktır.

Sevgi ve itaat bağlamında değerlendirebileceğimiz bir başka ayet de Maide suresinde geçer: “ Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, sevdiği ve kendisini seven, müminlere karşı alçak gönüllü (şefkatli), kafirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. (bunlar) Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah'ın dilediğine verdiği lütfudur. Allah'ın lütfu ve ilmi geniştir.”¹⁷⁹ Allah ile kul arasındaki sevgiyi açıkça dile getiren üç ayetten biri olan bu ayet, sevme ve sevilmenin Allah'ın vasfı olduğunu tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koyar. Ayette dikkat çeken bir ayrıntı da Allah sevgisinin kul sevgisinden

¹⁶³ Kur'an, 3: 146.

¹⁶⁴ Kur'an, 3: 156.

¹⁶⁵ Kur'an, 61:4.

¹⁶⁶ Kur'an, 2: 276; 3:32; 22: 38; 30:45.

¹⁶⁷ Kur'an, 2: 190; 5:87; 79:55.

¹⁶⁸ Kur'an, 2: 205; 5: 64; 28:77.

¹⁶⁹ Kur'an,3: 57, 140; 42: 40.

¹⁷⁰ Kur'an, 2: 276;49: 107.

¹⁷¹ Kur'an. 4: 107;8:58;22: 38.

¹⁷² Kur'an, 4: 36;31: 18; 57:23.

¹⁷³ Kur'an, 16:23.

¹⁷⁴ Kur'an, 6:141; 7:31.

¹⁷⁵ Kur'an, 28:76.

¹⁷⁶ Recep Şentürk, “İslam Sevgi Dinidir”, **Köprü Dergisi**, 101, 2008, s.31.

¹⁷⁷ Alper, **a.g.e.**, 114.

¹⁷⁸ Ahmed Eflakî, **Ariflerin Menkıbeleri**, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul:MEB Yayınları, 1995, c.1, ss.615-616.

¹⁷⁹ Kur'an, 5:54.

önce zikredilmiş olmasıdır. Ayette ki bu sıralama tasavvufta muhabbetin, kesbî değil, vehbî olduğu şeklindeki yaklaşımın da bir delilidir. Yani önce Allah kulu sever ve seçer daha sonra kul Allah'ı sever.

Kur'an da; ana-baba, çocuk, eş, mal, meslek, ev, akraba, gibi farklı sevgi nesnelerinden bahsedilse de¹⁸⁰ Kur'anî ifadeye göre birinci sırada, Allah sevgisi gelmelidir. Bakara suresinde şu ayet bu duruma işaret eder. “İnsanlardan bazıları Allah’tan başkasını Allah’a denk tanrılar edinir de onları Allah’ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah’a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır.”¹⁸¹ Bu ayet gösteriyor ki ilahlıkta sevgi esastır. Hz. İbrahim’in “ben batanları sevmem”¹⁸² sözünde de ilahlıkta sevginin ana unsur olduğu anlaşılır.¹⁸³ O halde mü’min aynı zamanda muhibdir yani iman eden ve sevendir.¹⁸⁴ Mabut ise en yüksek seviyede sevilendir. Dolayısıyla en fazla sevilen şey ne olursa olsun, mabut edinilmiş olur.¹⁸⁵ Yani, sevgi Allah’tan başkasına doğru yoğunlaşınca şirk ortaya çıkmaktadır. Bir varlığa veya objeye beslenen aşırı sevgi onu kutsal hale getirmektedir. Kutsallık da onun öne geçirilip, Tanrı olarak kabullenilmesine neden olmaktadır.¹⁸⁶ Müşrikler de Allah’ı seviyordu. Fakat O’nun sevgisine ortak koşuyor, kutsal kabul ettikleri şeyleri, Allah’ı sevdikleri gibi seviyorlardı, yaratmada ve Rablıkta olmasa da, tazim ve sevgide Allah’a ortak koşuyorlardı.¹⁸⁷ Mü’minler ise Allah’a sevgilerinde hiçbir şeyi O’na ortak koşmayıp, sevgilerini sırf ona has kıldıklarından dolayı, onların Allah’a karşı olan sevgileri, müşriklerin sevgisinden daha kuvvetliydi.¹⁸⁸ Çünkü katıksız ve saf sevgi, böyle olmayan her türlü sevgiden daha kuvvetlidir.¹⁸⁹ Bu durum mü’minlerin Allah’tan başka hiçbir şeyi sevmedikleri anlamına gelmez. Mü’minler Allah için sevmekle, Allah’ı sever gibi sevmek arasındaki

¹⁸⁰ Kur’an, 9:24.

¹⁸¹ Kur’an, 2: 165.

¹⁸² Kur’an, 6:76.

¹⁸³ Pak, **a.g.e.**, 208.

¹⁸⁴ Hülya Alper, “Peygamber’i Sevmenin Anlamı”, **İnsan Sevgisi 2007Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, s.254.

¹⁸⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.292;Elmalî, **a.g.e.**, c.1, s.472.

¹⁸⁶ Bayraktar Bayraklı, **Kadın, Sevgi ve Temel Haklar**, İstanbul:İşaret Yayınları, 2000, s.89.

¹⁸⁷ İbnü’l- Kayyim Cevziyye, **Medaric**, c.3, s.13.

¹⁸⁸ İbnü’l- Kayyim Cevziyye, **Kalbin İlacı**, s.238.

¹⁸⁹ İbnü’l- Kayyim Cevziyye, **Medaric**, c.3, s.13.

farkın bilincindedirler.¹⁹⁰ Dolayısıyla kulluk; kul olunan varlığa karşı beslenen en ileri derecede sevgidir, şeklinde tarif edilmiştir.¹⁹¹

Ayrıca Allah ile kul arasındaki sevgiden bahseden ayetlerin, cihad konusuyla bağlantılı bir şekilde yer alması dikkat çekicidir. Cihad; kulun dünyevi şehvet, arzu ve hevalarla bağlarını kestiğini gösteren mühim bir sınavdır.¹⁹² Önceliği Allah sevgisi olan kul, her şeyini onun rızasını kazanmak uğruna feda eder. Bu yolda her şeyi vermek, sadece sahip olunan maddi şeylerle veya diğer sevgi nesneleriyle sınırlı değildir. Mü'min kendi varlığını da bu sevgi için feda eder. Buradaki sevgi, insandaki en temel güdülerden biri olan yaşama içgüdüsüne dahi baskın gelmektedir.¹⁹³

Kur'anı Kerim'de sevginin fiiliyata yansımış lütuf ve ihsana dönüşmüş şekli olan "rahmet" kelimesi ve türevleri muhabbet kelimesi ve türevlerine oranla daha sık geçmektedir.¹⁹⁴ Kur'an'da rahme (rhm) kökünden olan, Allah'ın Rahman ve Rahim sıfatları başta besmeleler olmak üzere, pek çok ayette sıkça tekrarlanır.¹⁹⁵ Özellikle Rahman sıfatı Kur'an'da sadece Allah'a atfedilir. Rahîm sıfatı ise Allah Teala dışında peygamberi tavsif için de kullanılmıştır.¹⁹⁶ Allah'ın merhameti onun Rahman ve Rahim isimleriyle tecelli eder. Bu isimler, Allah'ın mahlukatına karşı sonsuz sevgi ve merhametinin tezahürünü barındırır.¹⁹⁷ Rahman ve Rahim isminin tecellisi ise birbirinden farklıdır. Rahman ismindeki merhamet itaat ve isyana bakmaksızın bütün yaratıkları kapsar. Bu sıfat kainatı yaratmadan önce başlangıçtaki merhamet sıfatıdır. Rahman zati isim iken, Rahîm eylem sıfatıdır. Yani Rahman ulûhiyetin ikinci bir ismidir. Rahim ise mevsufsuz kullanılmamıştır. Varlıkların hepsi zorunlu olarak Rahman isminden faydalanır. Rahim isminden adaleti sonucu hak edenler faydalanır.¹⁹⁸

¹⁹⁰ Elmalı, **a.g.e.**, c.1, sss.476-477; c.2, s. 344; İsmail Karagöz, "Allah ve Peygamber Sevgisinin Mahiyeti", **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, s.206.

¹⁹¹ Dumlu, **a.g.t.**,s. 3.

¹⁹² Es'ad Sahmerânî, **Tasavvuf Menşei ve İstılahları**, İstanbul:İz Yayıncılık, 2000, s.109.

¹⁹³ Alper, **a.g.e.**, s.118.

¹⁹⁴ Scattolin, **a.g.m.**, s.243; Raşit Küçük, "İslâm Kültüründe Sevgi İçin Kullanılan Kavramlar: (Muhabbet, Meveddet, Rahmet ve Merhamet)"; **İslam Ahkaki ve Sevgi Kutlu Doğum Sempozyumu 2006**, Ankara: TDV Yayınları, 2007, s.80.

¹⁹⁵ Bkz.Kur'an,2:37,54,128,160,173,182,192,199; 3:31,89,129; 4:16,64,25; 5:3,24,39,74; 6:54,145,165; 7:153,167; 8:69,70; 9:5,27,91,99,104,118; 49:12 vd.

¹⁹⁶ Scattolin, **a.g.m.**, s.243; Gezgin, **a.g.e.**, s.208-209; Yıldırım, **a.g.e.**, s.112.

¹⁹⁷ Gezgin, **a.g.e.**, s.212; Karagöz, **a.g.t.**, s.220.

¹⁹⁸ Gezgin **a.g.e.**, ss.208-209.

Bu sebeple “Allah dünyanın Rahman’ı, âhiretin Rahîmî’dir” denir. Allah’ın dünyadaki tüm varlıklara karşı ayırım yapmadan göstermiş olduğu merhamet, insanlar için de bir nasihat niteliğindedir.¹⁹⁹ Zira sonsuz merhamet içeren ilahî kaynağa dayanarak davranışlarına şekil verecek insanlar sayesinde, dünya insanların kardeşliği ve dostluğu sağlanabilir.

Rahmet ve muhabbet arasındaki bağa değinen Kuşeyrî’ye göre rahmet muhabbeti de içine alan geniş bir tabirdir. Ona göre Allah’ın bir kuluna sevap ve nimet vermeyi irade etmesine rahmet, onun kuluna özel bir yakınlık ve yüce haller bahşetmeyi irade etmesine ise muhabbet denir.²⁰⁰ Kısaca Kur’an’daki rahmet kavramı; sevgi, şefkat, rıza gibi ilgili kavramları da içine alan genel bir çerçeveye sahiptir.²⁰¹ Rahmetin yukardan aşağı, Allah’tan kula şeklinde tezahür etmesi, Kur’an’ın bütününde hissedilen Rab-kul arasındaki ontolojik farkı büyük oranda yansıtmaktadır.²⁰² Bu sebepten Kur’anda Allah’ın kullarına sevgisi daha ziyade rahmet sıfatıyla nitelendirilmiştir. Zira muhabbet kelimesinde, ilişkinin karşılıklı olması nedeniyle, ufakta olsa iki taraf arasında bir eşitliğin varlığı düşünülebilir.²⁰³

Allah, Rahmân ve Rahîm oluşunun yanında Gafur ve Vedûd’tür. Kuluna dosttur (Halil) ve ona şah damarından daha yakındır. Kulların günahlarını bağışlayan, onlara nimet veren, kullarını himaye eden Mevla’dır. Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu ifadeler Kur’an’da Allah sevgisinin ifade biçimleridir. Şu hususu özellikle belirtmek gerekir, Kur’an da Allah sevgisi konusunu, sadece sevgi ifade eden kelime ve terimlerle sınırlandırmak meseleyi daraltmak anlamına gelir. Oysaki Kur’an da geçen farklı emir, yasak ve kıssaları derinlemesine tahlil edip, bunların teşriinin hikmetlerini sorgulamak, bizleri farklı açılımlara götürür ve Kur’anda sevgi konusunu daha geniş bir çerçevede değerlendirmemize yardımcı olur.²⁰⁴

¹⁹⁹ Küçük, **a.g.t.**, ss.81,86.

²⁰⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.519.

²⁰¹ Gezgin **a.g.e.**, s.213.

²⁰² Scattolin, **a.g.m.**, s.245.

²⁰³ Scattolin, **a.g.m.**, s.243.

²⁰⁴ Küçük, **Sevgi Medeniyeti**, s.52.

Buraya kadar olan açıklamalarımızdan, Kur'anın tek başına bir sevgi kitabı olduğu anlamını çıkarmak yanlış olur.²⁰⁵ Kur'an'da Allah'ın Rahmân, Rahîm, Vedüd gibi sıfatları yanında Cebbâr, Kakhâr, Mütekebbir, Müiz, Seriül Hisâb gibi Celal ifade eden sıfatları da zikredilmiştir. Bunun yanında Kur'anda, Kıyamet gününün şiddeti ve cehennemdeki azabın büyüklüğü detaylarıyla açıklanmıştır. Tüm bu ifadeler belli bir denge ve ölçü içinde, korku ve ümit aralığında sunulmuştur. Allah'ın kullarına sevgisi adalet prensibi ile sınırlandırılmıştır.²⁰⁶ Kur'an'ın insan hayatına ve olaylara karşı realist yaklaşımı, asla, marazi sonuçlar doğuran hak edilmemiş bir sevgiyi hoş görmez, bununla birlikte Kur'an, kulun hangi yolları takip ederek Allah sevgisine ulaşabileceğini detaylarıyla açıklar.

Yukarıda “Kur'an'da Muhabbet” bölümüne başlarken tasavvuftaki muhabbet anlayışıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu muhabbet anlayışının ne derece örtüştüklerini sorgulayarak giriş yaptık. Geldiğimiz noktada şunu rahatlıkla söyleye biliriz: Tasavvuftaki ilâhî sevgi düşüncesi, referanslarını büyük oranda İslamın birinci derecedeki kaynağı Kur'andan almıştır.²⁰⁷ Şu da var ki, kökeni Kur'an ve sünnete dayanmakla birlikte, zaman içinde ayrı bir sûfî ifade şekli ortaya çıkmıştır.²⁰⁸ Tasavvufî metinlerde, muhabbetin giderek öne çıkmasıyla sûfîler, Allah'la olan ilişkilerini, Kur'an'da sıkça vurgulanan “rab-abd” ilişkisi yerine, “seven-sevgili” ilişkisi tarzında ifade etmeyi tercih etmişlerdir.²⁰⁹ Zaman zaman sûfîlerin dışındaki ulemanın, sert tepkisini çeken, bu tarz yorumlar, geniş literatürüyle İslâmî düşüncüyü zenginleştirmiştir.²¹⁰ Böylece ortaya konan değişik yorumlar, Kur'an'ın verdiği mesajlardan, bir birinden farklı beklentiler içinde olan kesimlerin ihtiyaçlarına cevap vermiştir ve vermeye de devam edecektir.

²⁰⁵ Süleyman Derin, *Love In Sufism From Rabia To Ibn al-Farid*, İstanbul: İnsan Publication, 2008, s.71.

²⁰⁶ Scattolin, *a.g.m.*, s.247.

²⁰⁷ Afifi, *a.g.e.*, s.175.

²⁰⁸ Gezgin, *a.g.e.*, s.54.

²⁰⁹ Scattolin, *a.g.m.*, ss.252,240.

²¹⁰ Scattolina, *a.g.m.*, s.252.

B. Hadislerde Muhabbet

İslamî ilimlerin ikinci derece kaynağı konumundaki hadislerde muhabbetin ele alınış oranı, nitelik ve nicelik yönünden ayetlerden daha fazladır.²¹¹ Hadislerin önemli bir kısmı, benzer konudaki ayetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayan, onları tefsir eden bir içeriğe sahiptir. Bunun yanında muhabbetle ilgili ayetlerden farklı mevzulara değinen hadisler de mevcuttur. Ayrıca bilindiği üzere bizzat Hz.Peygamber'in yaşamı; sevgi, merhamet ve şefkat örnekleriyle doludur.

Muhabbetten bahseden hadislerin birçoğu Bakara suresindeki “İman edenlerin Allah’a sevgisi daha kuvvetlidir” ayetinin²¹² yorumu niteliğindedir. Ayette değinilen muhabbet-iman münasebeti hadislerde ısrarla vurgulanmış, Allah Resulü muhabbeti imanın şartı olarak zikretmiştir. Nitekim Kur’an’da bir başka ayette “Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi (meveddet) ve merhamet peyda etmesi de O’nun varlığının delillerindendir.” buyurulmuştur.²¹³ Bu ayetle Allah Teala insanlar arasında sevgi var etmesini kendi varlığının delili olarak göstermiş dolayısıyla sevgiyi bir inanç esası haline getirmiştir.²¹⁴ Sevgi ve iman arasındaki münasebete vurgu yapan hadislerden bazıları da şu şekildedir: Hz. Peygamber; “ Üç haslet vardır ki, bunlar kendisinde bulunan kimse imanın zevkini tadar: Allah ve Rasulünün kişiye başkalarından daha sevimli olması...” buyurur.²¹⁵ “ Hz. Peygamber’e, “iman nedir?” diye sorulmuş, O da kelime-i şahadeti zikrettikten sonra “Sana, Allah ve Rasulünün her şeyden daha sevimli olmasıdır” cevabını vermiştir.²¹⁶ Bir başka hadiste, “İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız” buyurur.²¹⁷ Hz. Ömer’in, “Ey Allah’ın Rasulü sen bana nefsimin dışındaki her şeyden daha sevimlisin” şeklindeki sözlerine peygamberimiz; “Hayır, nefsimi elinde tutan Zatı Zülcelal’e yemin ederim ki ben sana nefsenden daha sevgili olmadıkça (imanın

²¹¹ Afîfî, **a.g.e.**, s.176; Yaşar Nuri Öztürk, **Din ve Fıtrat**, İstanbul:Yeni Boyut, 1990, s.182.

²¹² Kur’an, 2:165.

²¹³ Kur’an, 30:21.

²¹⁴ Mustafa Ekici, “Hristiyanlık’ta ve İslam’da Sevgi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (AÜSBE)**, 2006), ss.103-104.

²¹⁵ Buhârî, **Sahih**, 2/İman, 8. Bab, c.1, s.14; Ebü’l Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, **el-Câmiu’s-Sahih**, Muhammed Fuad AbdülBaki (tah.), Beyrut:Daru İhyail Kütübil Arabiyye, 1956, 1/İman, 15.bab, c.1, s.66;Tirmizî, **Sünen**, 41/İman, 10.bab, c.5, s.15.

²¹⁶ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 11.

²¹⁷ Müslim, **Sahih**, 1/İman, 22.bab, c.1, s.74; Tirmizî, **Sünen**, 43/İsti’zan, 1.bab, c.5, s.52.

eksiktir)” buyurması üzerine Ömer; “Şimdi Sen bana nefsimden de sevgilisin” deyince Hz. Peygamber, “İşte şimdi (kâmil imana erdin) Ey Ömer” buyurmuştur²¹⁸. Sevgiyi imanın tamamlayıcı unsuru şeklinde gösteren hadisleri daha da çoğaltmak mümkündür. Bahsi geçen ayet ve hadisler bize muhabbet olmadan imanın olamayacağını, Allah ve Resulünü her şeyden daha fazla sevmeyen kişinin, O’na hakkıyla inanmış kabul edilemeyeceğini bildirir. Öyle ki, imanı unsurları içinde sadece biriyle ifade etmek zorunluluğu doğsa herhalde bu sevgi olurdu.²¹⁹ “Kur’an’da Muhabbet” bölümünde de belirttiğimiz gibi insanın Allah’a kulluğunda asıl olan sevgidir. Ve Allah aynı zamanda en çok sevilendir.²²⁰ Meselenin psikolojik arka planında, güven duyma ve iman kelimesinin birbiriyle yakın münasebetinin olması yatar.²²¹ İmanın içinde temel bir duygu olan güven ancak sevgi toprağında kök salabilir. Sevgi güvene zemin hazırlar. Sevgiye dayanmayan ve sevgiyle beslenmeyen bir güven her an yıkılabilir.²²² İman gücünü büyük oranda sevgiye dayanan güven duygusundan alır. Bu manada “Selam” için, müslümanın çevresindekilere güven duygusu veren bir formüldür, diyebiliriz. Dolayısıyla selam vermenin bizzat Müslümanlar arasında sevgiyi hakim kılacağını Allah Rasülü haber vermektedir.²²³

Hadislerde zikredilen Allah ve Rasulünün sevgide ilk sırada olması gerektiği, ayette geçen: “De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabalarınız, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah ve Rasulünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini yerine getirinceye kadar bekleyin.”²²⁴ şeklindeki ifade ile paralellik arzetmekte ve ayetin manasını pekiştirmektedir. Bu ayet ve Âl-i İmran suresindeki ayette geçtiği şekliyle, hadislerde de Allah ve Rasulünün sevgisi genelde birlikte zikredilmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamberin Hz. Ömer’le olan konuşmasında geçtiği gibi, kendisine muhabbet duymanın öneminden ayrı olarak da bahsetmiştir. Hz. Peygamber bu konuda: “Bir kul ben ona ailesinden, malından, bütün insanlardan, kendi nefsimden

²¹⁸ Buhari, **Sahih**, 86/Eyman, 2.bab, c.6, s.2445.

²¹⁹ Alper, **a.g.e.**, s.112.

²²⁰ Şentürk, **a.g.m.**, s.30.

²²¹ Selçuk, **a.g.e.**, s.44.

²²² Alper, **a.g.e.**, ss.112,113.

²²³ Halil Altuntaş, “En Asil Duygumuz Sevgi”, **Diyanet Dergisi**, 122, 2001, s.13.

²²⁴ Kur’an, 9: 24.

daha sevimli olmadıkça iman etmiş olmaz” buyurur.²²⁵ Burada dikkat edilmesi gereken nokta İslam inancında peygamber sevgisinde de bir ölçünün konulmuş olmasıdır. İslamda peygambere duyulan sevgi hiçbir zaman Hıristiyanlıkta Hz. İsa’ya duyulan sevgi gibi olmamış, peygamber asla ulûhiyet mertebesine çıkartılmamıştır. Müminler peygamberi Allah’tan dolayı ve Allah için severler. Zira bir elçiyi tanımak onun kendinden önce, onu gönderen makamı tanımak anlamına gelir.²²⁶ Dolayısıyla peygamberi Allah için sevmek Allah’ı sevmek manasına gelir.²²⁷ Neticede peygamber sevgisi de Allah sevgisi içinde değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

Hz. Peygamber’le müminler arasında, sevgiye dayalı bir münasebetin istenmesini O’nun insanlara yaptığı rehberliğin bir parçası şeklinde de yorumlayabiliriz. Çünkü sevginin iletişim alanında var olan motive edici etkisi inkar edilemez. İletişim kaynağının sevilen bir kimse olması önemlidir. Mesajını karşı tarafa kabul ettirmeye çalışan kişinin tutumu, açıkça belli olsa da eğer karşı tarafın sevdiği bir kimse ise, onun etkisini beğenerek kabul eder, hatta onu memnun edecek davranışlar sergilemeye özen gösterir.²²⁸ Sevilen, beğenilen iletişim kaynağı, karşı taraf için taklit edilebilecek ya da özdeşleşebilecek bir kişi olarak belirir. İnsanlar sevdikleri insanla aynı görüşü paylaşmak için tutumlarını değiştirebilir. Böylece sevgi kişinin tutum ve davranışlarını değiştirmede ve yenisini geliştirmede motive edici duygusal bir güç olarak fonksiyon icra eder.²²⁹ İlk Müslümanların hayatlarında yaptıkları köklü değişimlerde, peygambere duyulan sevgi ve hayranlığın payı büyüktür. Yalnız Hz. Peygamber zamanında değil, her devirde Hz. Peygamber ile müminler arasında kurulan sevgi bağı, onun mesajını doğru algılayıp hayata geçirmede ve onun örnekliğini benimsemeye en önemli unsur olmuştur.

Muhabbet ile ilgili hadislerde sık vurgulanan bir nokta da imanın tam olması için, müminlerin birbirini sevmeleri gerektiğidir. İnanların birbirini sevmesine Maide

²²⁵ Buharî, **Sahih**, 2/İman, 7.bab, c.1, s.14; Müslim, **Sahih**, 1/İman, 16.bab, c.1, s.67.

²²⁶ Elmalılı, **a.g.e.**, c.2, s.344.

²²⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.279.

²²⁸ Çiğdem Kağıcıbaşı, **İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş**, İstanbul:Cem Ofset Matbaacılık, 1979, s.172.

²²⁹ Ahmet Albayrak, “Duygusal Motif Olarak Sevgi Ve Korku”, **Köprü Dergisi**, 101, 2008, s.238.

suuresinde geçen ayette²³⁰ üstü kapalı değinilse de hadislerde mesele daha açık bir tarzda ortaya konmuştur. Yukarıda da işaret ettiğimiz bir hadisnde Hz. Peygamber: “Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız” buyurur.²³¹ Diğer bir hadiste, kıyamet günü, Allah’ın gölgesinde gölgelenme lütfuna nail olacak yedi grup kimse arasında, Allah için birbirini seven ve bu sevgi üzerine toplanan ve ayrılan kişiler sayılmıştır.²³² Bu konuda, benzer manayı kasteden farklı hadisler mevcuttur. Hadislerde sözü edilen sevgi, felsefî bir akım olan hümanizmin kuru ve yavan yaklaşımı ile eşitlenebilecek bir sevgi değildir. Bu sevgi; insana hizmeti, saygıyı, insanı irşadı ve gönüllere ulaşip onları imarı esas alan sevgidir. Bu sevgi; kardeşliği, dostluğu, bütünleşmeyi, birliği öngören ve önemseyen uygulama boyutu olan bir sevgidir.²³³

Yukarıdaki hadislerde geçen “Allah için sevmek” ifadesi üzerinde durmakta fayda vardır. Hz. Peygamber de dahil Yüce Allah dışındaki her şeyin, ne şekilde sevilmesi gerektiğini belirten bu tabir, diğer sevgilerin, Allah sevgisinin bir yansıması olduğuna işaret eder. Söz konusu tabir, gerçekte bir tek sevgi olduğu, diğer sevgilerin ondan neşet ettiği anlamını içerir. Bu durum, diğer sevgilerin zayıf nitelikte olduğu anlamına gelmez. Allah için sevmek düsturıyla, özellikle fertler arasındaki sevgi bağı, kolay kolay kopmayacak bir sebeple birbirine bağlanmıştır. Malumdur ki, Allah için sevmek yerine menfaat ve faydaya dayanan her sevgi, günün birinde bitme tehlikesiyle karşıkarşıyadır.

Tüm bunların yanında, sosyal bir varlık olan insanın diğer insanları sevmesi psikolojik bir zorunluluktur. Öyle ki, psikolojik rahatsızlığı olan hastaların tedavisinde hastanın toplum fertleri ile irtibatına ve aralarında sevgi bağının güçlenmesine önem verilir. İnsanın başkalarına sevgi duyması, topluma katılmayı güçlendirir. Kişi toplumun dışında kalarak yalnızlık duygusunun sebep olduğu endişeden kurtulur. İslamın insanları birbirine yardımlaşmaya ve birbirini sevmeye çağırmasındaki bir hikmet de

²³⁰ Kur’an, 5:54.

²³¹ Müslim, **Sahih**, 1/İman, 22.bab, c.1, s.74; Tirmizî, **Sünen**, 43/İstizan, 1.bab, c.5, s.52.

²³² Tirmizî, **Sünen**, 37/Zühed, 53. Bab, c.4, s.598.

²³³ Erhan Yetik, “Tasavvufî Gelenekte Sevginin Yeri ve İnsan Sevgisinin Önemi”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara: TDV Yayınları, 2008, s.77.

budur.²³⁴ Ayrıca insanların bir birine karşı sevgisi, şefkati aralarında ki toplumsal bağları güçlendirir. Toplumun birlik ve istikrarını sağlar. İslam toplumunun ayakta kalması için Müslümanların dayanışma içinde olmaları teşvik edilmiştir. Hz. Peygamber, müslümanları kardeşlik, sevgi, merhamet, şefkat ve yardımlaşmaya çağırmakla kalmayıp, bunu Hicret'ten sonra Medine'de kurduğu İslam toplumunda doğrudan doğruya uygulamıştır. Ensar ve Muhacirleri kardeş ilan edip, müslümanlar arasında kardeşlik, sevgi ve dayanışma duygularını güçlendirmiştir. Bu insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir sosyal dayanışma örneğidir.²³⁵

Hz. Peygamber, Müslümanların birbirleriyle dost olmaları için bizzat önderlik etmesinin yanında, Müslümanlara kendi aralarında, sevgiyi artıracak şeyler yapmalarını öğütlemiş, birbirleriyle, selamlaşmaya²³⁶, tokalaşmaya ve hediyeleşmeye önem vermelerini istemiştir. Bizzat Hz.Peygamber'in hayatı insanları ve diğer yaratılmışları sevmenin örnekleri ile doludur. O ashabına düşkün bir peygamber, kızına sevgi ile yaklaşan bir baba, torunlarını öpüp, sırtında taşıyan bir dede, hanımlarına sevgisini belli eden bir eş idi. Hz.Peygamber, bir köpek yavrusunu örnek vererek, muhtaç olan her mahlukata yardım etmenin mükafatı olduğunu belirtmiş, doğanın korunup güzelleştirilmesini öğütlemiştir. Onun misyonu adeta, insanlara, Allah Teala ve onun yarattığı varlıkları sevmeyi öğretmekti, O'nu kısaca sevgi öğretmeni olarak tanımlamak yanlış olmaz.²³⁷

Ayet ve hadislerde müminleri birbirine sevdirenin Allah Teala olduğu belirtilir. Ayette, iman edip salih amel işleyenler için Rahman'ın (gönüllerde) bir sevgi yaratacağından yani onları herkese sevdireceğinden bahsedilir.²³⁸ Ayetle bağlantılı hadiste şöyle buyrulur: “Allah bir kulu sevdiğinde Cebrail'e , “ Allah filanı seviyor, onu sen de sev!” diye emreder. Onu Cebrail de sever. Sonra O sema ehline: “ Allah filanı seviyor, onu siz de sevin” diye nida eder. Bunun üzerine bütün sema ehli onu sevmeye başlar. Sonra o kişi yeryüzünde kabul görür.²³⁹ Sevdirenin Allah olduğunun bilincinde olan Hz.

²³⁴ Muhammed Osman Necati, **Hadis ve Psikoloji**, Mustafa Işık (çev.), Ankara: Fecr Yayınevi, 2000, ss.84-85.

²³⁵ Necati, **a.g.e.**, ss.88-90.

²³⁶ Müslim, **Sahih**, 1/İman, 22. Bab, c.1, s.74; Tirmizî, **Sünen**, 43/İsti'zan, 1.bab, c.5, s.52.

²³⁷ Şentürk, **a.g.m.**, s.39.

²³⁸ Kur'an,19:16.

²³⁹ Buharî, **Sahih**, 100/Tevhid, 33. Bab, c.6, s.2721; Müslim, **Sahih**, 45/Birr, 48.bab, c.3, s.2030; Tirmizî, **Sünen**, 48/Tefsir, 20.bab, c.5, ss.317-318.

Peygamber duasında: “Allah’ım senden, senin sevgini, seni sevenlerin sevgisini, beni senin sevgine yaklaştıracak amellerin sevgisini istiyorum”²⁴⁰ sözleriyle yakarır. Ayrıca Kur’an’da müminlerin Allah’ın lutfuyla ülfet edip, kardeş oldukları ifade edilir.²⁴¹

Tasavvuf düşüncesinde vahdet-i vücud anlayışını benimseyen mutasavvıfların çokça zikrettiği Allah sevgisinden bahseden kutsi hadiste de şöyle buyrulur: “ Kulum bana en çok farz kıldığım şeyleri yapmakla yaklaşır. Nafile ibadetlerle de bana yaklaştırmaya devam eder. Nihayet o derece yaklaşır ki ben onu severim, ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.”²⁴² Sûfîlere göre hadiste geçen “işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum” ifadeleri kulun Allah’la birlik halini tanımlamaktadır. Sûfîlikte ibadete devam eden kul, kalbini masivadan temizleyerek sevgiyle doldurur. Kalbi hakkın esma, sıfat ve zilâl nurlarına ayna olur. Bu noktaya gelen kişi hadiste geçtiği üzere, kendi fiillerinin aslında hakkın fiilleri olduğunu idrak etmeye başlar.²⁴³ Sûfîler bu düşüncelerine Kur’andan “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı”,²⁴⁴ “Oysa sizi de yaptığınız şeyleri de Allah yaratmıştır”²⁴⁵ şeklindeki ayetleri delil göstermişlerdir.²⁴⁶

Hadiste, “lâm” edatı ile “benim için işitir, benim için görür” denmeyip, “bâ” edatının kullanılarak “benimle işitir, benimle görür” denmesi dikkat çekicidir. Buradaki bâ edatı birliktelik anlamını pekiştirir.²⁴⁷

Ruzbihan Baklî, İbn Arabî gibi isimlerle birlikte mutasavvıflar arasında meşhur olan “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim (sevdim), mahlukatı yarattım”²⁴⁸ şeklindeki “kenz-i mahfî” hadisinin sıhhati tartışma konusudur. Hiçbir sahih hadis kitabında geçmeyen bu rivayet için İbn Arabî’nin, “Keşfen sahîh fakat naklen sâbit değildir”dediği nakledilir. Özellikle İbn Arabî sonrasında konu edildiği tasavvuf

²⁴⁰ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, **Camîu’l Ehadis**, Abdul Halim Mahmud vd. (tah.), Kahire, t.y., c.2, s.96.

²⁴¹ Kur’an, 8:63; 3:103.

²⁴² Buharî, **Sahih**, 84/Rikak, 38. Bab, c.5, s.2387.

²⁴³ Hasan Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997, s.284.

²⁴⁴ Kur’an, 8: 17.

²⁴⁵ Kur’an, 37:96.

²⁴⁶ İbn Arabî, **a.g.e.**, 26.

²⁴⁷ İbnü’l Kayyim, **Kalbin İlacı**, s.236.

²⁴⁸ Aclunî, **Keşfü’l-Hafâ**, c.2, s.132.

literatüründe genellikle –sahih olup olmadığı sorgulanmaksızın- “kutsî hadis” olarak değerlendirme eğilimi belirmiş ve bu zamanla genel kabule dönüşmüştür.²⁴⁹ İçinde Gazalî ve Mekkî’nin de bulunduğu ilk dönem sûfî müellifler ise bu hadise eserlerinde yer vermemişlerdir. Bununla birlikte İbn Arabî ve sonrasında tasavvufta muhabbet kavramı, genelde bu hadisle açıklanır olmuştur. Kenz-i mahfî hadisine dayanılarak, kainatın yaratılışı muhabbet unsuru ile ilişkilendirilmiş, hadiste geçen bilinmekten maksadın marifet, istemekten maksadın da muhabbet olduğu belirtilmiştir. Buna göre Allah’ın sevgiyle tecelli etmesinden âlem meydana gelmiştir.²⁵⁰ Tasavvufî düşünce açısından oldukça önemli olan ve sonraki dönemler itibariyle yaygın bir biçimde kullanılan bu hadisi, Mekkî ve Gazalî eserlerinde kullanmamışlardır. Bu nedenle biz de çalışmamızda kenz-i mahfî hadisi konusunu detaylandırmadan, söz konusu hadise kısaca değinmeyi uygun gördük.

Buraya kadar hadislerde muhabbet kavramını, ayetlerle bağlantılı şekilde işlemiş olduk. Muhabbet konusunda geniş malzeme sunan hadisler, elbette burada zikrettiklerimizle sınırlı değil. Ancak yukarda geçen hadislerin, peygamberin mesajının rengini belli edecek nitelik ve nicelikte olduklarını düşündüğümüzden bu kadarı ile iktifa etmeyi uygun gördük.

C. Ruhsal Bir Duygu Olarak Muhabbet

İnsan hayatında oynadığı büyük role rağmen, psikoloji kitaplarında sevgi konusunun görmezden gelinmesi, oldukça şaşırtıcıdır. Bilim adamları, sevgiyle ilgilenme görevini, büyük oranda edebiyatçılara, filozoflara ve din adamlarına bırakmıştır. Maslow, Sorokin, Harlow gibi sevgi konusunda çalışmaları olan çağdaş araştırmacılar da bizzat bu durumdan yakınmışlardır.²⁵¹ Bunda modern psikolojinin daha ziyade problemleri mevzularla ilgilenmesinin payı büyüktür. Zira bir yerde sevgi varsa orada problem

²⁴⁹ Ahmet Ögke, “Tasavvufta “Kenz-i Mahfî” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, **Tasavvuf Dergisi**, 12, 2004, s.13.

²⁵⁰ Uludağ, “Aşk”, **DİA**, c.4, s.13.

²⁵¹ Leo Buscaglia, **Sevgi**, Nejat Ebcioglu (çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınları,t.y., ss.85-86; Lynn Wilcox, **Sûfizm ve Psikoloji**, Orhan Düz (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 2001, ss.221,226; Gezin, **a.g.e.**, ss.36-37.

yoktur. Bu sebepten araştırmamızın konusu sevgi değil de korku, kaygı gibi bir mevzu olsaydı muhtemelen, psikoloji kaynaklarında daha fazla veriye rastlamak m¼mk¼n olacaktı, diyebiliriz.

Psikolojinin sevgi konusunda yeterli bilimsel veri toplayamamasının en önemli nedeni kullandığı deney, gözlem, anket gibi yöntemlerin içsel bir tecrübe olan sevgiyi çözümlemede yetersiz kalmasıdır. Öyle ki bir sevgi ilişkisini, sadece kişinin eylemlerine ve sözlerine bakarak çözümlemek büyük hatalara neden olabilir. Çünkü bu eylem ve sözler; genellikle toplum tarafından yaratılmış, abartılı jestler, ayinler ve formüller birikimi olabilir. Sevgisini ifade etmek ihtiyacındaki bir kimse, bunları aradığı yerde hemen eline tutuşturulan ve kullanmak zorunda hissettiğı hazır bir araç olarak buluverir.²⁵² Kuşkusuz böyle bir durum da dışarıdan durumu gözleyen birinin yanıltıcı sonuçlara varmasına sebep olabilmektedir.

Bununla birlikte psikoloji kaynaklarında sevgi; duygu, heyecan türü ve motivasyonlar içinde ele alınmıştır. Heyecan; olumlu veya olumsuz çok şiddetli olarak duyulan ve organizmada gerginlik yaratan duygulara denir. Bunlar şiddetli ve kısa süreli duygulardır.²⁵³ Heyecan insan vücudunun bir parçasıyla değil bütünüyle ilgilidir. Yani heyecan insanın bütün varlığında birden duyulur. Bunlar hiddet, korku, sevinç, zevk, keder, nefret hadiseleriyle, ferdin hislerinin tahrik edilmesine veya heyecanlanmasına sebep olan diğer halleri ifade eder.²⁵⁴ Heyecanın gelip geçici bir duygu olması, sevginin süreklilik arz eden özelliğini ifadeden acizdir.²⁵⁵ Dolayısıyla sevgi heyecanın üstünde ruhi bir fenomendir, demek daha doğrudur.²⁵⁶ Birini sevmek sadece güçlü bir duygu değildir. Bir düşünce, bir yargı, verilen bir sözdür. Eğer sevgi sadece duygu olsaydı geldiğı gibi giderdi ve sonsuza dek süreceğinden emin olunamazdı.²⁵⁷ Ayrıca heyecan denildiğinde daha ziyade sevginin canlı üzerindeki fizyolojik etkisi akla gelmektedir.

²⁵² Jose Ortega Y Gasset, **Sevgi Üstüne**, Yurdanur Salman (çev.), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.123.

²⁵³ Feriha Baymur, **Genel Psikoloji**, İstanbul, 1978, s.74.

²⁵⁴ Küçük, **a.g.e.**, s.35.

²⁵⁵ Küçük, **a.g.e.**, s.36; Zeki Bıyık, “Din Eğitimi Açısından Sevginin Kur’an’daki Yeri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1998), s.115.

²⁵⁶ Rasim Adasal, **Tabi ve Hasta Cepheleri İle Cinsiyet, Aşk, Evlilik**, Ankara: Tarhan Kitabevi, 1963, s.331.

²⁵⁷ Erich From, **Sevme Sanatı**, Iştan Gündüz (çev.), İstanbul:Say Yayınları, 1995, s.61.

Fakat sevginin en büyük tesiri ruhî alanda gerçekleşmektedir. Bu nedenle sevgiyi sırf heyecan türü olarak ele almak, sevginin mahiyetini daraltmak anlamına gelmektedir.

Bir kişinin davranışlarını belirleyen, dinamik faktörlerin bütünü anlamına gelen motivasyonları, heyecanlardan ayırmak zordur. Sevgi kişinin motivasyonuna iki yönde etki eder; doğrudan ve dolaylı. Sevginin dolaylı etkisi kişide güven duygusunu geliştirmede, başarı hissini artırmada ve kişinin kendini tanıyıp olgunlaşmasında görülür. Sevginin dolaylı etkisi daha çok kişinin gelişme safhalarında olmaktadır. Sevginin doğrudan motive edici etkisi ise, daha çok iletişim alanında olmaktadır. Sevilen ve beğenilen iletişim kaynağı dinleyici için taklit edilebilecek ve özdeşleşilebilecek bir kişi olarak belirir. Böylece sevgi kişinin tutum ve davranışlarını geliştirmede motive edici duygusal bir güç olabilmektedir.²⁵⁸

Sevginin kökeniyle ilgili iki farklı kuram mevcuttur. Birinci kurama göre, sevgi sonradan kazanılır. Diğer kurama göreyse, sevgi insanoğlunun temel yapısında, “özgün doğasında” vardır ve ona kalıtımla geçmektedir.²⁵⁹ Şüphesiz her insanda az ya da çok sevmeye yönelik potansiyel mevcuttur. Psikologlar, eğitimciler sevgiyle ilgili bu durumu kabul etmekle beraber asıl onun öğrenilebilen, geliştirilmeye açık yönü üzerinde durmuşlardır. Dolayısıyla öncelikli olarak, çocuğun geçirdiği sevgi evrelerini tespit etmeye gayret göstermişlerdir.

Çocuğun hissettiği ilk sevgi, kendini emziren ve kucağına alan annesinedir. Sevgi ilk ortaya çıktığında meme ve kucak ile alakalıdır.²⁶⁰ Anneye dokunmak, sarılmak, hem biyolojik hem de psikolojik gereksinimi gidermek için kaçınılmazdır. Bu aşamada sevmek, bir bakıma dokunmaktır.²⁶¹ Eibl-Eibesfeldt, anneyle bebek arasındaki temel bağın, besinden ziyade temas ihtiyacına dayandığını vurgular.²⁶² Bu konuda en çok

²⁵⁸ Ahmet Albayrak, “Duygusal Motif Olarak Sevgi ve Korku”, **Köprü Dergisi**, 101, 2008, s.238.

²⁵⁹ Arthur T. Jersild, **Çocuk Psikolojisi**, Gülseren Günçe (çev.), Ankara:Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979, s.357;Ahmet Albayrak, “Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**.1995), s.40; Zeyniddin Aslan, “Sevgi Yoksunluğu ve Dinî Davranış”, (Yayınlanmamış yüksek Lisans Tezi, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1994), s.5.

²⁶⁰ Muhammed Kutub, **İslam’a Göre İnsan Psikolojisi**, Akif Nuri (çev.), İstanbul:Şamil Yayınevi, t.y.,s.118

²⁶¹ Sönmez, **a.g.e.**,s.57.

²⁶² Wilcox, **a.g.e.**, s.222.

bahsedilen araştırma, Harlow'un maymunlar üzerinde yaptığı deneydir: “Yavru maymunlar; biri telden, diğeri bezden yapılmış iki ayrı “sütanası” tarafından emzirilmektedir. Bezden annenin yapma göğüsleri vardır ve bunları gerçeğinden ayırmak çok zordur. Yavru maymunlar yalnız beslenmek için telden annenin yanına gitmekte, diğər zamanlarda bezden annenin yanından ayrılmamaktadırlar. Korktuğu zamanda ona sığınmakta ve onu bir üst gibi kullanmaktadırlar. Harlow, bu deneyden, bebeklerde sevgi bağlarının gelişimi için, dokunma duygusunun, ana sütü içmekten daha önemli olduğu sonucunu çıkarır.²⁶³

Çocuk, büyüme ve yürümeye başlamayla birlikte, sevgisini, babasına, kardeşlerine, sevgi veren her şeye yöneltir. Oyuncakları paylaşırken sevgiyi de paylaşmayı öğrenir. İlk sevgilisi kendisi, sonra annesi, sonra diğərleridir.²⁶⁴ Çocuk okul çağına geldiğinde sevgisini öğretmene ve diğər çocuklara yöneltir. Ergenlik yıllarında da sevgi objesi olarak karşı cinse yönelir. Normal bir çocuk, doğal olarak bu evrelerden sırasıyla geçer.²⁶⁵ Bu aşamada çocukların, sevgi bağlarının yoğunluğu bakımından farklılık arz ettikleri görülür. Scheffer ve Emerson'a göre bu şekil farkları incelerken yalnız çevresel etmenlerle yetinmeden, çocuğun doğuştan getirdiği nitelikleri de dikkate almak gerekir.²⁶⁶ Aksi takdirde, sevgi konusu bu kadar karmaşık olmaz, düz, sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanabilirdi.

Çocuğun hayatındaki ilk sevgi nesneleri; anne ve babasıyla olan ilişkisi, onun kişiliğini ve hayatı boyunca kurduğu sevgi ilişkilerini büyük oranda etkiler. Öyle ki, pek çok bilim adamı gibi Fromm da kişinin ana babasına duyduğu sevgiyle Tanrı sevgisi arasında paralellik kurar. Anne sevgisi koşulsuzdur. Baba sevgisi ise koşulludur ve kazanılması gereken bir sevgidir. Bu sevgide itaat en temel erdemdir. Buradan hareketle Tanrı sevgisi de dinin anaerkil ya da ataerkil oluşuna göre şekil alır. Ataerkil özde Tanrı baba gibi sevilir. Tanrı adaletli ve titizdir, cezalandırıp bağışlar. Sonuçta ise onun, insanı en iyi çocuğu olarak seçeceğine inanılır. Anaerkil dinin özünde ise kişi Tanrıyı kanatları altına sığındığı anne gibi sever o yoksul, güçsüz de olsa günah da işlese Tanrı

²⁶³ Jersild, **a.g.e.**, s.358; Wilcox, **a.g.e.**, ss.221-222.

²⁶⁴ Nevzat Tarhan, “Sevgi Odaklı Yaşam Ne Kazandırıyor?”, **Köprü Dergisi**, 101, 2008, s.88.

²⁶⁵ Cavit Binbaşıoğlu, **Eğitim Psikolojisi**, Ankara, 1992, s.158.

²⁶⁶ Jersild, **a.g.e.**, s.360.

onu sever. Fromm'a göre insanların çoğu, çocukluk evrelerini aşamamıştır. Tanrı olarak; yardımına koşan, onu denetleyen, cezalandıran, ona itaat ettiği zaman kendisini sevecek, dik başlılık ettiğinde ona kızacak bir babaya inanmışlardır.²⁶⁷ Eserinde benzer görüşe yer veren Pierre Bovet'e göre de pek çok gözlemci, çocuğun ana babasına karşı besledikleri duygu ile din duyguları arasında bir benzerlik olduğunu görmüştür. P. Girard'ın şu sözü benzer görüşleri özetler durumdadır. "Din ilkin görülen anne ile babaya karşı duyulan, sonra da göklere çevrilen, insanlık ailesinin görünmeyen babasına yönelen evlatlık sevgisinden başka bir şey midir?"²⁶⁸ Evlatlık duygusuyla din duygusu arasında bağlantı kuranların, din olarak daha ziyade Hristiyanlığı esas aldıkları görülmektedir. Bu kuram İslam dinindeki Tanrının aşkın yönünü ortaya koymada yetersiz kalmaktadır. Ayrıca bu kuram, diğer inanç sistemlerinde ve İslam'da inanın sadece tek bir motifini temsil eder. Söz konusu sistemlerde, Tanrı sevgisinin zahirî yorumundan farklı olarak; mistik, ruhanî boyutu da vardır ki, Tanrı sevgisinin sırf itaat şeklinde algılanması, bu boyuta ulaşmış sevgi anlayışında küçümsenmiş, Tanrı hiç bir menfaat beklemeden sırf zatı nedeniyle sevmeye layık görülmüştür.

Böylesi bir ayrımın farkında olan Fromm'a göre de Tanrı sevgisinin yapısını belirleyen bir diğer etmen, kişinin Tanrı kavramı ve sevgisi konusunda ulaştığı olgunluk derecesidir. Belli aşamalardan geçip olgunluk evresine ulaşan kişi, kendini anne babasının koruyucu ve hükmedici gücünden kurtarmış, annelik ve babalık ilkelerini kendi içinde oluşturmuştur. Yani Tanrı, dışsal bir güç olmaktan çıkıp, insanın içinde sevgi ve adalet ilkelerine dönüşmüştür.²⁶⁹ Dinî sistemlerin çoğunun amacı kişinin bu şekil bir olgunluğa erişmesidir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi sevgi konusuyla ilgilenen bilim adamlarının çoğu sevginin daha ziyade öğrenilebilen, geliştirilmeye açık olan yönü üzerinde durmuşlardır. Sevgiyi, öğrenilen duygusal bir tepkime olarak tarif eden Buscaglia²⁷⁰ konuyla ilgili olarak eserinde şu çarpıcı örneğe yer verir: XX. yüzyıl başlangıcında Fransız bir aile çocuklarını ölmesi için ormana bırakmış, mucize eseri çocuk ölmemiş, kurtulmuştur.

²⁶⁷ Fromm, **a.g.e.**, ss.48,49,70-74.

²⁶⁸ Pierre Bovet, **Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi**, Selahattin Odabaşı (çev.), Ankara:Türk Tarih Basımevi, 1958, ss.30-34.

²⁶⁹ Fromm, **a.g.e.**, ss.82-83.

²⁷⁰ Buscaglia, **a.g.e.**, s.88.

Ancak çocuk fiziksel yönden sağlıklı bir insan olmasına rağmen, insandan çok hayvana benzemiştir. Hayvanlar gibi bağırır ve dört ayağı üzerinde yürür. Yakın ilişki kurduğu hiç bir şey yoktur. Sağ kalabilme dışında hiçbir şeye aldırış etmez. Buscaglia'ya göre bu ve benzeri olaylardan çıkarılacak ortak sonuç; insanın, hayvan gibi yetiştirildiğinde hayvan gibi davranacağıdır. İnsan “insan olmayı öğrenir” bunun yanında insan gibi hissetmeyi, sevmeyi de öğrenir.²⁷¹ Bu konuda özellikle sevgi, yaşamak gibi bir sanattır diyen Eric Fromm'un²⁷² görüşleri dikkat çekicidir. Fromm'a göre nasıl ressam, müzisyen, marangoz, doktor, sanatlarını ve mesleklerini öğrenmek için çaba gösteriyorsa, insanların da sevgiyi öğrenmek için aynı çabayı göstermesi gerekir. Sevgi, bilgi ve çaba gerektiren bir sanattır. Bu gerçeğin farkında olmayan kişiler, sevgisizliğin bir yetenek sorunu değil, bir nesne sorunu olduğunu sanır. Sevmenin kolay, sevicek doğru nesneyi bulmanın güç olduğunu düşünürler. Onlara göre sevgi hoş bir histir ve şanslı isek başımıza aniden geliverir. Sanki sevmek her şeyden kolaydır, bilgi sadakat, çaba gerektirmez. Oysa ki sevmek etken olmaktır, o asla edilgen bir duygu değildir.²⁷³ Ayrıca kişinin sevgide edilgen değil de, etken olması yani sevmeye olayının kişinin iradesi dahilinde gerçekleşiyor olması, onu bu eyleminden dolayı sorumlu kılar. Dolayısıyla kişi sevgideki tercihleri nedeniyle din ve toplum tarafından kınanır veya övülür.

Aslında Fromm sevgiyi bir sanat olarak nitelendirerek sevginin fitrî boyutuna da işaret etmektedir. Zira sanat doğuştan gelen bir yeteneğe dayanır.²⁷⁴ Sahip olunan yetenek herkeste farklı ve özgün bir şekilde kendini gösterir. Söz konusu durum uygulamada da özgünlük ve farklılık doğurur. Örneğin, bir resim sınıfı öğrencilerine aynı eğitimi verseniz de her biri bu eğitimi eserlerine, istidadı ölçüsünde yansıtır. Çoğu kurallarına göre resim yapmayı öğrense de içlerinden ancak bir iki tane Picasso, Dali, düzeyinde ressam ortaya çıkar. Bu demek değildir ki, resmi üzerinde en çok çalışan en güzel resmi yapmıştır. Neticede çalışmayla beraber, sahip olunan yetenek de başarıya büyük oranda katkı sağlamıştır. Buradan hareketle asıl konumuza dönecek olursak Fromm, Jersild gibi bilim adamlarının çoğu, sevgiyi elde etmede, kişinin doğuştan getirdiği yeteneğin önemini göz ardı etmişlerdir. Daha ziyade sevginin sonradan kazanılan bir duygu

²⁷¹ Buscaglia, **a.g.e.**, ss.53-54.

²⁷² Fromm, **a.g.e.**, s.14.

²⁷³ Fromm, **a.g.e.**, s.12.

²⁷⁴ Bıyık, **a.g.e.**, s.117.

olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. İnsanların sevgi alanındaki başarısızlıklarını da sevgiyi yanlış anlamlandırmalarına ve bu konuda çaba sarfetmemelerine bağlamışlardır. Ortalama sevgi yaşantıları için bu durum kabul edilebilir olsa da Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi sevgi anlayışlarını zirvelere taşımış kişiler için eğitim ve çabanın yanında doğuştan sahip oldukları yeteneğin de en az diğer faktörler kadar etkisinin olduğu kanaatindeyim.

Sevgi mevzuunda tartışmalı meselelerden biri de sevginin, sırf cinsellik bağlamında değerlendirilmesidir. Şüphesiz bu tür yaklaşımın öncülüğünü, tartışmaların odağındaki isim Freud yapmaktadır. Freud, sevgiyi cinsel içgüdünün yansıması (yüceltilmesi) olarak görür.²⁷⁵ Freud cinsel içgüdü, vücutta kimyasal olarak üretilmiş, giderilmediği takdirde acı veren bir gerginlik olarak tanımlar. Cinsel isteğin amacı bu gerginliğin giderilmesidir.²⁷⁶ Fromm'a göre ise, cinsel isteğin amacı birleşmektir. Bir başka insanla aynı potada erimektir. Eğer bedensel birleşme arzusu, sevgiden doğmuyorsa, bu birleşme geçici hazza dayalı bir duygu olmaktan öteye gidemez. Dikkat edilmesi gereken nokta sevginin, cinsel arzuyu uyandıran heyecanlardan sadece biri olduğudur. Bunun yanında; yalnızlıktan doğan huzursuzluk, hükmetme ya da hükmedilme isteği, kendini beğenmişlik, incitme, yok etme isteği de cinsel arzuyu doğurur. Oysa ki insanların çoğu, cinsel arzuya iten tek saik olarak sevgiyi düşünür. Bir kimseye duyduğu bedensel isteği kolayca sevgi zanneder.²⁷⁷ Bu durumun farkında olan günümüz sinema ve reklam sektörünün bize aşk diye takdim ettiği şey çoğunlukla cinsel arzudur.²⁷⁸

Şunu da belirtmek gerekir ki, cinsel arzuyu uyandıran amiller arasında sevginin olması sevginin, cinsellikle eşitlenebileceği anlamına gelmediği gibi, erkek ya da kadının birbirlerine duydukları gerçek sevginin hiçbir cinsel yanının olmadığını söylemek de yanlış olur.²⁷⁹ Ortega Y. Gasset'e göre cinsel sevgiyle, cinsel içgüdü, birbirinden ayırmak gerekir. Cinsel içgüdü, türün korunmasını güvence altına alır. Burada cinsel arzu, nesneden önce vardır ve bu arzuyu her hangi biri doyura bilir, seçme yapmaz.

²⁷⁵ Fromm, **a.g.e.**, s.43 ;Sönmez, **a.g.e.**, 47.

²⁷⁶ Fromm, **a.g.e.**, s.43.

²⁷⁷ Fromm, **a.g.e.**, s.59.

²⁷⁸ Wilcox, **a.g.e.**, s.227.

²⁷⁹ Gasset, **a.g.e.**, s.66.

Oysa gerçek cinsel sevgi, diğer varlığın bedeni ve ruhuyla ayrılmaz bir biçimde kaynaşma arzusudur.²⁸⁰ Kişi bu sevgide bireyselliğini, diğerinde eritme yolunda garip bir itki duyar. Bu açıdan bakılırsa cinsellik varlığın sesini duyma ya da varlıkla iletişim kurmadır. Neticede cinselliğin kozmik ya da ontolojik bir anlamının olması, sevenlerin birbirlerini, birbirlerindeki dünyaları üleşmelerine olanak sağlayan bir (cinsel) duyarlılığı taşıması gerekir.²⁸¹

Gasset'i cinsel sevgi ve cinsel içgüdü şeklinde bir ayrım yapmaya iten şüphesiz Schopenhaur gibi bazı düşünürlerin kadın erkek arasındaki sevginin amacının, türün devamı olduğuna inanmalarıdır. Schopenhaur'a göre, kadın ve erkek bunun farkında olmasa da yaşanan aşk hikayelerinin amacı gelecek için çocuğun dünyaya getirilmesidir.²⁸²

Maslow da, insanın en önemli ihtiyaçlarını; fizyolojik, güven, sevgi, benimsenme, itibar görme, kendini gerçekleştirme şeklinde aşamalı olarak sıralamaktadır.²⁸³ Bunlar içinde sevginin, insan yaşamındaki önemini, sevgi yoksunluğunun sebep olduğu yıkımlar, en açık şekliyle ortaya koymaktadır. Bir şeyi zıddıyla beraber düşünmek o şeyi daha iyi anlamamıza neden olur. Sevginin gücünü fark etmek için de yokluğunun oluşturduğu yıkımı ve boşluğu gözlemlemek fayda sağlayacaktır

Sevgi yoksunluğundan kaynaklanan, kimsesiz çocukların bakıldığı kurumlarda "Hospitalization- Yuva Hastalığı" şeklinde adlandırılan bir hastalık vardır. Çocuğun beslenme ve barınma gibi ihtiyaçları karşılanırsa da fizikî temastan yoksun büyüyen çocukların sık sık rahatsızlandığı ve bu çocuklarda ani ölümlerin yaşandığı görülür. Yuva hastalığını engellemenin yolu, bir enerji olarak çocuğun sevgiye olan ihtiyacının mutlaka karşılanmasıdır.²⁸⁴

²⁸⁰ Gasset, **a.g.e.**, ss.28-29; Cihan Okuyucu, "İslam Kültüründe Aşk Anlayışının Tekamülü", **Karizma Dergisi**, 14,2003,s.56.

²⁸¹ Celal Türer, "Sevgi ve Aşkın Profan Alana İndirgenmesi (Cinsellik)", **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara: TDV Yayınları, 2008, ss.164-165.

²⁸² Schopenhauer, **Aşkın Metafizigi:Schopenhauer'in Felsefesi**, Selahattin Hilav (çev.), y.y.:Sosyal Yayınları, 1997, ss.13,15.

²⁸³ Abraham Maslow, **İnsan Olmanın Psikolojisi**, Okhan Gündüz (çev.), İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2001, ss.26-28.

²⁸⁴ Tarhan, **a.g.m.**, s.77.

Sevgi yoksunluğu konusunda ruh bilimci ve eğitimci Skeels'in uzun süreli bir araştırması mevcuttur. Araştırmada on iki çocuktan oluşan iki grup mevcuttur. Birinci grup çocuklar, sadece yetimhanede barındırılır. İkinci grup ise, her gün yetimhanenin yakınında oturan yaşlı bir kadının, yanına getirilir ve bu kadın çocuklara düzenli olarak sevgi ve özen gösterir. Yirmi yıllık incelemeden sonra Skeels, birinci gruptaki tüm çocukların, hiçbir kişisel sevgi görmemekten dolayı, geri zekalı ve akıl hastası olduklarını gözlemlemiştir. Oysa ikinci grupta özen ve sevgi görmüş çocukların hepsi, kendi kendine yetebilen, çoğu lise mezunu, biri dışında tümü mutlu evlilik yapmış yetişkinler olmuştur. Bu ve benzeri araştırmalar göstermektedir ki, bir çocuk, sevginin incelikli dinamiğini anlamasa da ona büyük gereksinim duymakta, bundan yoksun kaldığı zaman, gelişme ve olgunlaşması olumsuz yönde etkilenmektedir.²⁸⁵ Kısacası, yeterli sevgi gören çocukta güven duygusu yerleşir, çocuğun şahsiyeti normal bir şekilde gelişir. Çocuk ne sebeple olursa olsun, anne baba sevgisinden mahrum kalırsa, güven ve huzur duygularını kaybeder, endişeye kapılır, şahsiyeti yıpranır, daha sonraki dönemlerde psikolojik hastalıklara yakalanma riski artar.²⁸⁶ Zira sevgi bir eksikliğin doyurulması gereksinimidir. Sevgi açlığı, tuz eksikliği, vitamin eksikliği gibi bir noksanlık hastalığıdır. Bu açıdan daha sağlıklı insanların daha sevgi dolu oldukları söylenebilir.²⁸⁷ Duygusal yönden aç kalan çocukların, canlılıklarını, atılganlıklarını yitirdikleri, motor yeteneklerini geliştirmekte, zihinlerini olgunlaştırmakta ve toplumsal ilişkiler kurmakta geri kaldıkları saptanmış, içe dönük ve bencil kimseler haline geldikleri görülmüştür.²⁸⁸ Sevgi yoksunluğunu iyi anlayabilmek için otizmi bilmek gerekir. Otistik çocuklarda beynin sevgiyle ilgili alanları gelişmemiştir. Otistik çocuk kucağa alındığında tahtta oturuyormuş gibi durur. Vereceği tepkiler bakımından bir kutuyu kucağa almakla, otistik bir çocuğu kucağa almak arasında bir fark yoktur. Otistik çocuklar karşı tarafın sevgisini anlayamadıkları gibi acısını da anlayamaz. Tam otistik olanlarda hiçbir sevgi tezahürü görmek mümkün değildir.²⁸⁹ Otistik çocuk örneğinde olduğu gibi insanın sevgi duygusundan yoksun olması, adeta onun insan sıcaklığını kaybetmesi anlamına gelmektedir.

²⁸⁵ Buscaglia, **a.g.e.**, ss.77-78.

²⁸⁶ Necati, **a.g.e.**, ss.77-78.

²⁸⁷ Maslow, **a.g.e.**, s.49.

²⁸⁸ Jersild, **a.g.e.**, s.359; Binbaşıoğlu, **a.g.e.**, s.158.

²⁸⁹ Tarhan, **a.g.m.**, s.83.

Yukarıda geçen örneklerden de anlaşılacağı gibi her sağlıklı insan sevmeye ihtiyaç duyar, bunun yanında sevgi ihtiyacı nevrotik boyutta da yaşana bilir. Sevgiye karşı nevrotik ihtiyacın ortaya çıkma sebepleri: çaresizlik, kaygı, sevilmediğini hissetme, sevgiye inançsızlık ve tüm diğer insanlara düşmanlık beslemektir.²⁹⁰ Neticede sevgiye nevrotik derecede ihtiyaç duyma da yine, sevgi yoksunluğundan kaynaklanan marazî bir durumdur.

Bilim adamlarının bir kısmı sevginin insan hayatındaki önemini kabul etmekle beraber sevgi ve gelişim arasındaki bağlantıyı aşırı derecede basitleştirmeyi doğru bulmaz. Yani eğer çocuğun hayatında bir bozukluk varsa, bunun başlıca nedeni sevgi eksikliğidir ya da tersine, çocuğun hayatında her şey iyi gidiyorsa, bunun başlıca nedeni çocuğun gerekli kişiden, gereği kadar sevgi görmüş olmasıdır, demek, her zaman doğru olmaz. Burada unutulmaması gereken, çocukların esnekliğinin ve uyum yeteneğinin göz ardı edilmemesidir. Bunun yanı sıra çocuk başkalarıyla ilişkilerinde hep sevilen değil bazen de seven olarak rol oynamaktadır.²⁹¹ Konuya bu şekil yaklaşmanın haklı tarafları mevcuttur fakat araştırmacılar sevgi ve gelişim ilişkisini incelerken kesin ayrımlarda bulunmamış, genel eğilimlerden söz etmişlerdir. Şüphesiz, konunun insan olduğu her alanda, pek çok istisnai durumun ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Gazalî'nin detaylı bir şekilde ele aldığı “insan neden sever?” sorusunu çağdaş yazarlardan Hugh La Follette de sormaktadır. La Follette'ye göre bir sürü insanla tanışmamıza rağmen içlerinden yalnızca bir kaçını sever ve dost oluruz. Şüphesiz hepsiyle kişisel olarak ilişki kuracak zamanımız yoktur. Ama yine de yaptığımız tercihlerin bir nedeni olmalıdır.²⁹² Çağdaş psikologların çoğu, ampirik (deneyci) incelemelerin bize benzeyen insanlarla ilişki kurduğumuzu açığa çıkardığını iddia etmektedir. Dostlar birçok bakımdan bir birine benzerler, psikolog Steve Duck'a göre kişiler arası ilişkilerin ardındaki ana dürtü “kişilik desteğidir”. Yani insanlar dünyaya ait bilinç ve görüşlerine başkalarının onayıyla geçerlilik ararlar. Duck, kişiliğe destek bulmak adına, insanın dostluk için adım attığını savunurken, La Follette, Duck'un

²⁹⁰ Karen Horney, **Çağımızın Nevrotik Kişiliği**, Selma Koçak (çev.), Ankara: Doruk Yayınları, 2003, s.101.

²⁹¹ Jersild, **a.g.e.**, s.359.

²⁹² Hugh La Follette, **Kişisel İlişkiler Sevgi Kimlik ve Ahlak**, Femâ Lekesizalın (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s.71.

tersine ilişkinin, çoğu zaman benzerliğe sebep olduğu tezini savunur. Çünkü sevdiğimiz kişilerin görüşlerini daha kolay benimseriz, gerekirse kendi görüşlerimizde değişikliğe gideriz. Kısacası benzerlik bir hedef olmasa da yakın ilişkilerin bir sonucudur. Bizimle aynı fikirde dostlar edinmek daha rahatlatıcıdır. Ancak bu, böylesi ilişkilerin özellikle değerli olduğu anlamına gelmez. Aslında dostlarımızın çoğu, bize benzer olsaydı, yapıcı eleştiriden ve farklı bakış açılarını tanımaktan mahrum kalırdık ki bunlar bizim yetişmemiz ve olgunlaşmamız için önemli unsurlardır.²⁹³ Zira önceden belirlenmiş bir dizi özelliğe denk düşen dostlar aramayız, arasak bile büyük olasılıkla hayal kırıklığına uğrarız. Genelde ancak, birini sevdiğimizi fark ettikten sonra onu sevme nedenimizi keşfederiz.²⁹⁴

Sevginin sebepleri hususunda psikologlar arasında küçük bir azınlık tamamlayıcı ihtiyaçlar teorisini savunur. Onlara göre kişi kendi benzeriyle ilişki kurma özlemi içinde değildir. Daha çok, kendisini tamamlayıcı karakter özelliklerine sahip olanlar ilgisini çeker. Bu görüşe göre, baskın kişiliği olan iki kişi, sürekli çatışacaklarından, birbirini çekici bulmaz. Aynı şekilde itaatkar insanlar da sorumluluğu birbirlerine yükleyeceklerinden, birbirlerine çekici gelmez. Bunun yerine itaatkar biri, baskın birini ya da baskın biri itaatkar birini daha çekici bulur.²⁹⁵ Bu konuda İbn Hazm'ın yaklaşımı oldukça ilginçtir. Ona göre aşırı uçtaki zıtlar, aslında benzerdirler. Örneğin, insan uzun süre karı elinde tutsa ateş hissini verir, kahkahalarla gülmek kişiyi gözyaşlarına boğar vb.²⁹⁶ Öyle anlaşıyor ki zıt karakterlerin birbirine ilgi duyması, aslında benzer özellikteki kimselerin birbirine yakınlık hissetmesi anlamına gelmektedir.

Bazıları sevgiyi bir nedene bağlamayı doğru bulmaz sevmek bir seçim bir kişinin diğerine armağanıdır, bağışdır. La Follette'ye göre, bu iddianın da ucu açıktır. Zira belli tarzda kişiliğe, gülümsemeye, tavırlara ya da bedene sahip insanlara duyduğumuz çekim bilinçli bir seçim yoluyla olmaz. Yine de sevdiğimiz kişi ve sevme biçimimizi biraz kontrol etme gücüne sahibizdir. Örneğin, bizim için tehlikeli olan belli tipte bazı insanları çekici bulsak da buna kapılmayız. Aynı şekilde kiminle ilişki kuracağımıza

²⁹³ La Follette, **a.g.e.**, ss.73-78.

²⁹⁴ La Follette, **a.g.e.**, s.95.

²⁹⁵ La Follette, **a.g.e.**, ss.73-74.

²⁹⁶ İbn Hazm, **Güvercin Gerdanlı: Sevgiye ve Sevenlere Dair**, Mahmut Kanık (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.83.

karar verme konusunda bir parça yeteneğimiz vardır. Eğer karşıdaki kimse, dost olmamız gerektiğini düşündüğümüz tipte insansa, onu çekici bulma olasılığını arttıracak biçimde hareket etmeyi seçebiliriz. Kısacası kendi arzularımızı seçmesek de onlara nasıl yanıt vereceğimiz kontrolümüz altında olabilir.²⁹⁷ Bu sebepten duygularımızdan ziyade eylemlerimizle sorumlu tutuluruz.

Başkalarını severken nedenlerimiz olduğu gibi başkalarının da bizi bir takım nedenlerden ötürü sevmesini isteriz. Sonuçta hem seven hem de sevilen bir takım nedenlerden ötürü sevmek ve sevilme ister. Ancak bu noktada insanlar sevginin dayandığı bazı nedenleri meşru görürken, diğer bazı nedenleri uygun görmez. Örneğin, başkalarını sırf parası yüzünden sevmek, sevgiye temel teşkil edecek bir neden olarak görülmezken ya da çok sık bir neden olarak kabul edilirken, onları karakter ya da ahlakî duyarlılıkları yönünden sevmek, makbul görülmektedir. Çünkü sevginin gerçek nedeni, karşısındakinin kimliğini oluşturan karakter özelliklerine dayanmalıdır. Çoğumuz parayı gerçek kimliğimizin bir parçası olarak görmeyiz, yani, birisiyle parası yüzünden dostluk kurarsak, bu kişisel bir ilişki değil bir meta ilişkisidir.²⁹⁸ Dolayısıyla, dayandığı nedene bağlı olarak, hissedilen sevgi de gerçeklik kazanır.

Buraya kadar psikologların sevgi konusundaki kuramlarına, sevginin insan yaşamında kapsadığı alanın önemi hususundaki tespitlerine kısaca yer vermeye çalıştık. Çalışmamızda, bu içerikte bir bölüme yer vermemiz, sevgi bahsini işlerken meselenin psikolojik boyutlarına da değinen Mekkî ve özellikle Gazalî'nin, bu husustaki görüşlerini, daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilme amacına yöneliktir. Nitekim ilgili bölümde, çağdaş psikologlarla Gazalî'nin görüşlerinin pek çok noktada örtüştüğü görülecektir.

D. Mekkî ve Gazalî Öncesi Dönemde Tasavvufî Düşüncede Muhabbet Anlayışı

Sade bir zühd hayatı şeklinde başlayan tasavvuf hareketi içinde muhabbet düşüncesi, ilk olarak Basra mektebi içinde dile getirilmeye başlanmıştır. İbn Teymiyye'ye göre Basra,

²⁹⁷ La Follette, **a.g.e.**, s.80.

²⁹⁸ La Follette, **a.g.e.**, ss.81-82.

tasavvufun doğduğu yerdir.²⁹⁹ Nitekim, Medine merkezli kültür hayatı, H.I. asrın sonları ve II. asırda, Kufe ve Basra gibi merkezlere kaymıştır.³⁰⁰ Hatta araştırmacılara göre Irak bölgesinin bu ikiz şehirleri öylesine gelişmiştir ki söz konusu asırlarda bu merkezlerle rekabet edecek başka bir şehir yoktur.³⁰¹ Diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi yavaş yavaş şekillenmeye başlayan zühd hareketi de bu merkezlere doğru intikal etmiştir. Basra'da oluşan zühd hareketinin ilk dönemlerinde muhabbetten sıklıkla söz edilmez. Aksine, yaşanan siyasî çalkantıların toplum üzerinde meydana getirdiği etkiye paralel olarak, korku ve hüzn anlayışları, bu dönemde öne çıkmıştır. Korku ve hüzn ekolünün temsilcisi ise mutasavvıfların atası olarak nitelendirilen Hasan-ı Basrî (ö.110/728)'dir.³⁰² Basra'da Hasan-ı Basrî ve onun izinden gidenlerden sonra söylemleriyle onlardan ayrılan ikinci bir nesil meydana gelmiştir. Bunlar Mâlik b. Dinar (ö.131/748)'ın talebeleri; Utbe, Ribah, Rabiâtü'l- Adeviyye ve Abdülvahid b. Zeyd (ö.177/793)'dir.³⁰³ Bu ikinci neslin yaşadığı dönem, keyfi uygulamalarla, halka yapılan baskı ve zulümlerle anılan Emevî iktidarının son bulup, devrinde İslam kültür ve uygarlığının doruğa ulaştığı Abbasi devletinin iktidara geldiği zaman dilimine rastlamaktadır. Yaşanan gelişmelere paralel olarak Basra'daki zühd hayatının rengi giderek değişmiş, zahidlerin söylemleri farklılaşmaya başlamıştır. Bu dönemde muhabbet kavramı ilk olarak Rabiâtü'l-Adeviyye, Riyah b. Amr el-Kaysî, İbn Hibban el-Harirî, Ebu Habib el-Acemî (ö.120/739), Abdülvahid b. Zeyd, Meryem Basriyye, Şevane (ö.176/792), Reyhane Valihe gibi zahid ve zahideler tarafından dile getirilmeye başlanmış,³⁰⁴ böylece Basra'da korku ve hüzn dayanan zühd anlayışı, yerini muhabbete dayanan zühd anlayışına bırakmıştır. Hasan-ı Basrî nasıl korku ve hüzn ekolünün temsilcisi kabul edilmişse, muhabbet ekolünün temsilcisi olarak da Rabiâtü'l-Adeviyye

²⁹⁹ Takıyyu'd-Din Ahmed İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetavâ**, Abdurrahman b. Muhammed b.Kâsım (tah.), Riyad: Daru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1991, c.11, s.16.

³⁰⁰ Corci Zeydan, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Zeki Megamiz (çev.), İstanbul:Üçdal Neşriyat, c.3, 1976, s.344; Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi**, Salih Tuğ (çev.), İstanbul:Boğaziçi Yayınları, c.2, 1980, s.378-379.

³⁰¹ Wilhem Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Fuad Köprülü (ilave ve düzeltme), Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973, s.27.

³⁰² Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, Ergun Kocabıyık (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999, s.45; Yılmaz, a.g.e., s.105; Louis Massignon, **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, Mehmet Ali Aynî (çev.), Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu (haz.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2006, s.75.

³⁰³ Massignon, **a.g.e.**, s.82.

³⁰⁴ Afifi, **a.g.e.**, s.179; Süleyman Uludağ, "Muhabbet", **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s.386.

isminde birleşilmiştir.³⁰⁵ Şüphesiz Rabia Allah sevgisinden ilk bahseden kişi değildir fakat Allah sevgisini ısrarla vurgulaması nedeniyle muhabbet ekolünün öncüsü kabul edilmiştir.³⁰⁶ Rabia, “seni iki sevgi ile seviyorum” şeklinde başlayan meşhur rubaisinde, ruhunun Allah’a iki türlü muhabbeti olduğunu dile getirmiştir. Birisi tam olmayan muhabbet yani şahsi bir haz ve menfaate dayanan bir sevgidir. Diğeri ise Allah’ı şahsi amaçlardan uzak, bizzat zatı için sevmektir.³⁰⁷ Allah’ın, zatından dolayı sevilmesi gerektiğine inanan Basralı zahidlere göre bir müminin Allah’ın gazabından ve cehennem azabından korunmak veya cennete girmek için Allah’a ibadet etmesi makbul değildir. Hakiki manada ibadet, Allah’a sırf rab ve Mevlâ olduğu için ibadet etmek ve karşılığında O’nun rızasını kazanmaktan başka bir şey beklememektir.³⁰⁸

Bu dönemden zahidlerin zühd yaşamlarının görünüşünde pek bir değişiklik olmasa da asıl değişim zühd yaşamlarını üzerine bina ettikleri temel kabullerde gerçekleşmiştir. Öyleki Rabia başta olmak üzere onun yolundan giden zahid ve zahidelerden sonra ilahî sevgi, tasavvufî hayatın miğferi ve hedefi haline gelmiş,³⁰⁹ tasavvuf geneli itibariyle bir sevgi ve gönül mektebi halini almıştır.³¹⁰

Tasavvufun teşekkül evresi olan ve ferdî şekilde yaşandığı zühd döneminden sonra sözkonusu hareket, “tasavvuf” ismiyle H. III. asırdan itibaren diğer İslami ilimlerin yanısıra ayrı bir ilmî disiplin olarak yerini almaya başlamıştır. Bu şekilde tasavvufun kimliğini bulmada, fıkıh, kelam gibi diğer İslamî ilimlerle yaşadığı çatışmaların etkisi göz ardı edilemez. Çok sayıda sûfî önderin yetiştiği bu dönemde ilk tasavvufî eserler kaleme alınmış, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmıştır.³¹¹ Ruhî ve batınî bazı haller, kalp tasfiyesi, Allah’a vuslat, marifeti elde etme gibi konular, artık herkesin anlayamayacağı kelimelerle ifade edilmeye başlanmıştır.³¹² Muhabbet kelimesi de bu dönemde tasavvufî bir kavram hüviyeti kazanmıştır. Sufiler onun tarifini

³⁰⁵ Yılmaz, **a.g.e.**, s.106; Schimmel, **a.g.e.**, s.413; A. J. Arberry, **Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul:Gelenek Yayıncılık, 2004, s.40;Ali Özcan, “Hicri Birinci Asırda Zühd Hareketini Doğuran Âmiller”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE,2000), s.67.

³⁰⁶ Afifi, **a.g.e.**, s.180; Margaret Smith, **Râbia Bir Kadın Sufi**, Özlem Eraydın (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s.109.

³⁰⁷ Yılmaz, **a.g.e.**, s.106; Afifi, **a.g.e.**, s.180; Massignon, **a.g.e.**, s.98.

³⁰⁸ Uludağ, “Muhabbet”, **DİA**, c.30,TDV Yayınları, İstanbul,2005,s.386.

³⁰⁹ Afifi, **a.g.e.**, s.181.

³¹⁰ Yılmaz, **a.g.e.**, s.107.

³¹¹ Yılmaz, **a.g.e.**, s.109.

³¹² Hülya Küçük, **Tasavvuf Tarihine Giriş**. 2. Baskı, Konya : Nükte Kitap, 2004, s.67.

yaparak, tezahürlerinden ve çeşitlerinden söz etmişlerdir. Müellif sufiler de yazdıkları eserlerde muhabbet kavramına özel bölüm ayırmış, onunla ilgili hususları bu bölümlerde detaylı bir şekilde ele almışlardır.

Tasavvufun en parlak dönemi kabul edilen H. III. ve IV. asırlarda özellikle Mısır, Şam, Nişabur ve Bağdat Mektepleri ortaya çıkmışsa da³¹³ bunlar içinde özellikle muhabbet kavramının ağırlıkla konu edildiği yer Bağdat Mektebi olmuştur.

Bununla birlikte Mısır Mektebi'nin kurucusu Zünnûn Mısırî (ö.245/859)'de olduğu gibi diğer mektepler içinde de ağırlıklı olarak muhabbetten söz eden sufiler de mevcut idi. Zira Zünnûn Mısırî tasavvufta Rabiati'l-Adeviyye ile başlayan muhabbet konusunu devam ettirip geliştiren bir sûfidir.³¹⁴ Marifetten ilk sözeden sûfilerden biri olan Zünnûn, aynı zamanda muhabbeti marifete yaklaştırmıştır.³¹⁵ Ona göre muhabbet insanı Allah'a vuslata erdirecek mahiyettedir. İnsan bu sevgi ve birlik sayesinde kendisinin Hakk'ta mustağrak olduğunu hisseder.³¹⁶ Zünnûn muhabbetin uzantısı niteliğindeki ünsiyetten de bahsetmiştir.³¹⁷ Zünnûn'un muhabbet anlayışı ilâhî tecellileri temaşadan kaynaklanan zevke dayanır; bunun için o, başta benlik engeli olmak üzere Hak ile kendisi arasındaki perdelerin kalkması için niyazda bulunur.³¹⁸ Ona göre kulun Allah'ı sevmesinin belirtisi Hz. Peygamber'e tabi olmaktır.³¹⁹ O, ilâhî muhabbeti, avamın anlamakta zorlanacağı düşüncesinden hareketle üzerinde konuşulmaması gereken bir sır olarak değerlendirmiş, Allah aşıklarına sunulan "sevgi kadehinden" bahsetmiştir. Zünnûn'un sevgi kadehi şeklinde ifadelendirdiği remizli anlatım, daha sonraki sûfî şairler tarafından kullanılan ilâhî aşk sembollerinin ilk misallerindendir.³²⁰ Dolayısıyla muhabbet düşüncesinin bir uzantısı olan ve zahidlerde görülen şiirsel anlatımlara Zünnûn'da da rastlamaktayız.³²¹

³¹³ Yılmaz, **a.g.e.**, s.110; Afifi, **a.g.e.**, ss.82-84.

³¹⁴ Arberry, **a.g.e.**, s.50.

³¹⁵ Afifi, **a.g.e.**, s.190.

³¹⁶ Yılmaz, **a.g.e.**, 114.

³¹⁷ Ebu Abdurrahman Süleymî, **Tabakâtu's-Sûfiyye**, Mustafa Abdülkadir Ata (tah.), Beyrut: Daru'l-Kütüb İlmiyye, 2003, s.29

³¹⁸ Süleyman Uludağ, "Muhabbet", **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s.387.

³¹⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.45.

³²⁰ Raynold A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004 s.44.

³²¹ Schimmel, **a.g.e.**, s.58.

Nişabur mektebinde ise mektebin kurucuları arasında yer alan Bâyezîd-i Bistâmî (ö.261/875), mektebin genel eğilimi olarak görülen fütüvvet ve melâmet anlayışları yanında muhabbet düşüncesiyle dikkat çekmektedir. Bâyezîd, sünnî tasavvufun sınırlarını zorlayan sekre, cezbeye ve vecd hallerine ağırlık veriyordu. Sekri, sahvadan üstün gören Bâyezîd, ilahi sevgiden bahsederken, şathiyeler ve remizli bir üslup kullanmıştır. Şeriatın zahiriyle açıklamanın hayli zor olduğu bu ifadeler, kendinden geçmiş, beşeri sıfatlarından arınmış, zaman ve mekan bağından kopmuş, ilahi sevgi sarhoşu bir kimsenin sözleri olarak yorumlanmıştır.³²² Fenâ hakkında ilk konuşan sûfîlerden kabul edilen Bâyezîd'in³²³ Hakk'a doğru yaptığı manevî yolculuğu "mirâc" olayı gibi tasvir etmesi orijinal bir yaklaşımdır.³²⁴ Daha sonraki dönemlerde Bâyezîd ve Hallâc'ın tasavvuf anlayışları sürekli mukayese edilmiş; Bâyezîd, onun tasavvuf düşüncesini oluşturmada öncü isim olarak görülmüştür.³²⁵ Öyle ki, ilk vahdet-i vücûd terennümelerini onun seslendirdiği kabul edilmiştir.³²⁶

Bâyezîd'in, çağdaşı Nişaburlu sûfî Yahya b. Muâz (ö.258/8719) ile mektuplaşmalarında kullandıkları ifadeler, dönemin muhabbet anlayışını yansıtmaları açısından kayda değerdir. Yahya b. Muâz mektubunda, "O'nun muhabbet kadehi öylesine derin ki, içmekten sarhoş oldum" der. Bâyezîd ise "göğün ve yerin denizlerini içip tüketen ama gene de susuzluğu dinmeyen biri var: dili bir karış dışarı sarkmış, "daha yok mu" diye yakarıyor." şeklinde cevap vermiştir.³²⁷ Bâyezîd gibi sekr ifadesini kullanan Yahya b. Muâz'a göre muhabbet; iyilikle artmaz, kötülükle azalmaz.³²⁸ Ayrıca Yahya b. Muâz hardal tanesi kadar sevgiyi ve o sevgiyle yapılan ibadeti sevgisiz yetmiş yıllık ibadete tercih ettiğini belirtmesiyle³²⁹ kulluğun temelini muhabbete dayandırmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi söz konusu dönem içinde mensubu olduğu sufîlerin çoğunun muhabbetten bahsettiği tasavvufî merkez, hiç şüphesiz Bağdat mektebidir. Nitekim Abbasi devletine başkentlik yapan Bağdat siyasi bir merkez olmasının yanında

³²² Afifi, **a.g.e.**, ss.192-193.

³²³ Afifi, **a.g.e.**, s.193.

³²⁴ Massignon, **a.g.e.**, s.143.

³²⁵ Massignon, **a.g.e.**, 147-148.

³²⁶ Afifi, **a.g.e.**, ;192 Yılmaz, **a.g.e.**, s.111; Nicholson; Tasavvufun Menşei Problemi, s.63.

³²⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.525; Hucvirî, **a.g.e.**, s.298.

³²⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.523.

³²⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.527; Feridüddin Attar, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, Süleyman Uludağ (çev.),İstanbul:Mavi Yayıncılık, 2002, c.1, s.364

dönemin kültür ve bilim başkentidir. İlk zamanlarda Basra ve Kûfe’de görülen ilmî hareketlilik H.III. ve IV. asırlarda Bağdat’a intikal etmiştir.³³⁰

Basra’da Rabia’yla başlayan sevgi ağırlıklı düşünce H. III. asırda Bağdat’ta Maruf Kerhî (ö.200/815) ile devam ettirilmiş ve zamanla muhabbet, tasavvufi düşüncenin merkezine yerleşmiştir.³³¹ Kerhî: “Muhabbet insanlardan öğrenilmez o, Allah’ın bir ihsanıdır.” demiştir. ³³² Tasavvufu tarif eden ilk sûfîlerden olan Maruf, marifet ile muhabbet arasında ilgi kurmuş, tasavvufu hakikatlere sarılmak şeklinde tanımlayarak,³³³ tasavvufun marifet yönüne ağırlık vermiştir.³³⁴ Tasavvuf tarihindeki önemine binaen, daha sonra gelen Bağdat mektebi sûfîleri, kendilerini Maruf Kerhî’ye mensup addetmişlerdir.³³⁵

Araştırmacıların Bağdat mektebinin asıl kurucusu olarak gördükleri h. III. asrın en önemli sûfîsi hiç şüphesiz Hâris Muhasibî (ö.243/857)’dir. Kelamcılarının metodlarına hiç de yabancı olmayan Muhasibî, buradan hareketle eserlerinde kullandığı güçlü metoduyla kendinden sonra gelen sûfîlere büyük ölçüde etki etmiştir. Tezimizin konusu olan Gazalî’de de Muhasibî’nin açık etkisi görülmektedir.³³⁶ Kendi orijinal düşüncesidir diye Gazalî’ye atfedilen birçok fikir gerçekte Muhasibî’nin erken dönem öğretilerine dayanmaktadır ve onun kullandığı birçok örnek de doğrudan Muhasibî’den alınmıştır.³³⁷ Derin psikolojik tahliller içeren Riâye isimli eserinin yanında Muhasibî’yi konumuz açısından önemli yapan, muhabbet konusunda bir risale yazmış olmasıdır. Tasavvuf tarihinde muhabbet konusunda yazılan ilk eser olma özelliğine sahip bu risale, maalesef günümüze ulaşamamıştır. Ancak risalenin bazı bölümleri Ebu Nuaym’ın Hilye’si içinde geçmektedir. Bu eserinde Muhasibî; asıl muhabbetten, muhabbet ve şevk arasındaki ilişkiden, bunların herbirinin kalpte bir nur olduğundan, parladıktan sonra bu nuru

³³⁰ Hitti, **a.g.e.**, c.2, ss.601-613; Zeydan, **ag.e.**, c.3, ss.344-346.

³³¹ Yılmaz, **a.g.e.**, s.110.

³³² Attar, **a.g.e.**, c.1, s.320.

³³³ Attar, **a.g.e.**, c.1, s.320.

³³⁴ Nicholson, **a.g.e.**, s.41.

³³⁵ Massignon, **a.g.e.**, s.108.

³³⁶ Yılmaz, **a.g.e.**, s.117; Afîfî, **a.g.e.**, s.181; Arberry, **a.g.e.**, s.45; Massignon, **a.g.e.**, s.123; Muhammed Âbid el-Cabirî, **Arap Akılının Oluşumu**, İbrahim Akbaba (çev.), İstanbul:İz Yayıncılık, 1997,s.392.

³³⁷ Margaret Smith, “Gazâlî’nin Öncüsü el-Muhasibî”, Mesut Okumuş (çev.),**Tasavvuf Dergisi**, 9, 2002, s.417.

söndüren şeylerden ve bu sönmenin izlerinden bahsetmektedir.³³⁸ Böylelikle Muhasibî ilk defa ferdîleşmiş ve Allah tarafından bir lütuf olarak verilmiş sevgiden bahsetmiştir. Onun muhabbet anlayışı tasavvuf tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Muhasibî bu geçişin tek temsilcisi olmasa da en önemli temsilcisidir, diyebiliriz.³³⁹ Muhasibî sevginin başlangıcının itaat olduğundan bahseder ve Bakara suresindeki 165. ayeti delil göstererek sevgi ve iman arasında münasebet kurar.³⁴⁰ Muhabbeti, önce bütün mevcudiyetinle bir şeye meyletmen sonra onu; nefesine, ruhuna ve malına tercih etmen, sonra hem sırren hem alenen ona muvafakat etmen ve daha sonra sevginde kusurlu olduğunu bilmendir, şeklinde tarif etmiştir.³⁴¹ Muhabbet ve şevkin aynı şey olduğunu savunan Muhasibî,³⁴² Allah'ı sevmenin nefis ve bedenle cihadın neticesi olduğuna işaret eder yani O'na göre sûfî hayat ve onun içerdığı işrak, ilham ve muhabbet, masivaya karşı zühdün bir meyvesidir.³⁴³

Muhasibi'nin çağdaşı Bağdat'lı bir diğer sûfî Maruf Kerhî'nin müridi Serî Sakatî (ö.257/870)'dir. O, Bağdat'ta ilahî hakikat ve tevhiden söz eden ilk sûfî olarak gösterilir.³⁴⁴ Ayrıca ilk defa tasavvufî hallerden ve makamlardan bahsedenin de O olduğu belirtilmiştir.³⁴⁵ Onun tevhid alanındaki sözleri yeğeni ve talebesi Cüneyd tarafından geliştirilmiştir. Serî'nin meclisinde tasavvufî muhabbet konuları konuşulurdu. Şevk makamından da bahseden Serî'nin;³⁴⁶ “Biri diğerine “Ey ben” demedikçe, iki kişi arasındaki muhabbet salih ve sahih olmaz” şeklindeki sözleri³⁴⁷ insanla Allah arasında, karşılıklı ve gerçek sevginin tanımını yapan ilk sufilerden olduğunu göstermektedir.³⁴⁸

³³⁸ Afifî, **a.g.e.**, s.182.

³³⁹ Erol Güngör, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul:Ötüken Yayınları, 1996, ss.58-59.

³⁴⁰ Ebu Nuaym İsfehanî, **Hilyetü'l-Evliya ve Tabâkatu'l-Asfiyâ**, Beyrut: Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, 1988,c.10, s.78.

³⁴¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.524..

³⁴² İsfehanî, **a.g.e.**, ss.78-79; İbn Sinâ ve diğerleri, **Aşk Risaleleri**, M. Fatih Birgül (çev. ve derl.), İstanbul:Sır Yayıncılık, 2000, s.19.

³⁴³ Afifî, **a.g.e.**, ss.183-184.

³⁴⁴ Nicholson, **a.g.e.**, s.56.

³⁴⁵ Hucviri, **a.g.e.**, s.209; Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, **Ekev Akademi Dergisi**,1/1, 1997, s.58.

³⁴⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.535.

³⁴⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.524.

³⁴⁸ Schimmel, **a.g.e.**, s.66.

Herbiri ayrı bir ekol sahibi Bağdatlı sûfîlerden bir diğeri de Ebu Hamza Bağdadî (ö.269/882)'dir. Bağdadî zikir safası, cem'i himmet, muhabbet, kurb ve üns gibi konulardan ilk bahseden sufilerdendir.³⁴⁹

Serî Sakatî'nin müritlerinden Ebu'l-Hüseyin Nurî (ö.295/907) ise Rabia'nın dile getirdiği, Allah'ı zatından dolayı sevmek şeklindeki "saf sevginin" en büyük temsilcisidir.³⁵⁰ Nuri'ye göre muhabbet; perdeleri yırtmak, sırları keşfetmektir.³⁵¹ Allah'ı sevdiğini söyleyen Nurî, Gulam Halil'in propagandası sonucu zındıklıkla suçlanmış ve idam cezasına çarptırılmıştır.³⁵² Onunla beraber yargılanan arkadaşı Muhîb lakaplı Semnûn (ö.320/932)'dur. Hucvirî onun muhabbet konusunda bir mezhebi ve kendine has meşrebi olduğundan söz eder. Semnûn'a göre Allah'a giden yolun aslı muhabbettir. Salık, bu yolculuk esnasında farklı makam ve haller yaşasa da muhabbet makamı ondan hiç ayrılmaz.³⁵³ Semnûn ve Nurî'nin coşkulu, allegorik anlatımı esas alan muhabbet anlayışları, Hallac ve onun izinden giden sûfîlerin yolunu açmıştır.

Bağdatlı bir diğerk büyük sûfî, Serî Sakatî'nin yeğeni Cüneyd-i Bağdadî, (ö.297/909) tasavvufta tevhid konusuna yeni açılımlar getirmiş önemli bir isimdir. O tasavvufî tevhidi, insanî melekeye irca eder. Nefis; riyazet ve mücahedelerle, meşgale ve sıkıntılardan temizlendikten sonra, tevhidin manaları bu melekeye tecelli eder. Cüneyd'in tevhid anlayışındaki bir başka yenilik de onun tevhidi " mîsak ayetine" dayandırmasıdır.³⁵⁴ O, tevhidi: "Kadim ile hâdisin arasını tefrik etmektir" diye tarif ederek,³⁵⁵ insanın ezelde Rabbi ile yaptığı ve Kur'an'da geçen sözleşmeyi, çıkış noktası kabul etmekte ve böylece bütün tarihsel süreci, insanın o sözleşmeyi yerine getirme ve daha önce olduğu hale geri dönme, mücadelesi olarak görmektedir.³⁵⁶ Ona göre bu hal, Allah'ın kendi başına olduğu ve zamanın içinde yaratılanın henüz var olmadığı bir durumdur. İnsan ancak bu durumda tam tevhide erişebilir. Allah'ın ezelden ebede tek

³⁴⁹ Yılmaz, **a.g.e.**, s.118

³⁵⁰ Schimmel, **a.g.e.**, s.72.

³⁵¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.524. Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühed Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", **Ekev Akademi Dergisi**, 1/1, 1997

³⁵² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.419; Hucvirî, **a.g.e.**, s.302.

³⁵³ Hucvirî, **a.g.e.**, ss.447-448.

³⁵⁴ Afîfî, **a.g.e.**, s.140.

³⁵⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.495-496.

³⁵⁶ Arberry, **a.g.e.**, s.54.

olduğuna ancak o zaman tanıklık edilebilir.³⁵⁷ Cüneyd'in ilahî sevgi konusundaki nazariyesini anlayabilmek için onun tevhîd ve fenâ anlayışlarını iyi bilmek gerekir.³⁵⁸ İmtihan için dünyaya gönderilen insanın bütün amacı Allah'a verdiği söze vefa ve bu alemde yaratılmazdan evvel bulunduğu hale dönmektir. Tevhide ulaşıncı zamana bağı varlıklardan fenâ bularak sadece Allah'la bakî olur. Hak'ta gerçekleşen bu fenâda ilahî sevginin anlamı gerçekleşir.³⁵⁹ Çünkü sûfînin fenâsı ve ilahî sevgi, aynı hakikatin iki yönüdür. Hatta fani olan sûfî aynı zamanda, ilahi sevgide müstağrak olan kişidir.³⁶⁰

Bâyezîd'in sekr anlayışına muhalif olan Cüneyd, tasavvufta sahv anlayışını benimser. Cüneyd'e göre vecd sarhoşluğundan sonra insan "Hak ile birlikte olduğunun" bilincine yeniden varır: Dönüşmüş, manevileşmiş olarak bütün sıfatlar ona geri döner. Dolayısıyla son hedef fenâ değıl, bekâdır. Allah'ta yeni bir hayattır.³⁶¹ Nitekim Cüneyd tasavvufu; Hakk'ın seni senden öldürmesi ve kendisi ile dirilmesi şeklinde tarif eder.³⁶²

Fenâ ve bekâ kavramlarını kullanan Cüneyd'in çağdaşı bir başka sûfî Ebu Said Harrâz (ö.277/890)'dır. Harrâz, ruhun mistik birliğinin gerçekleşmesinin ancak dünya hayatında mümkün olduğuna inandığından "Allah'ta var olmak için fani olma" anlamında fenâ ve bekâ kavramlarını kullanmıştır. Harrâz, "aynül-cem" diye tabir ettiğı bu nihai hali, cevherden cevhere "zâtî birlik" olarak niteler.³⁶³ Onun tarifine göre fenâ; kulun ubudiyeti görmesinden fânî olması, bekâ; kulun uluhiyetin tecelliyâtı ile bâkî olmasıdır.³⁶⁴ Harrâz semâ yapmayı tasvip eder, onu bir nevi zihni sarhoşluk ve bizzat kendisi için bir vecd yolu olarak görür.³⁶⁵

Yine bu dönemde yaşamış konumuz için fevkaledede önemli bir diğeri sûfî, aşk şehidi olarak nitelendirilen Hallâc-ı Mansur (ö.310/992)'dur. O tasavvuf tarihinde muhabbeti ilk defa ızdırap ve elem şeklinde tarif etmiştir. Eseri Kitabüt-Tavâsin'de ilahî aşkı, pervane ve mum misali ile anlatmıştır. Pervanenin mum ışığını görmesi, ilme'l-yakîn,

³⁵⁷ Schimmel, **a.g.e.**, s.71.

³⁵⁸ Afifi, **a.g.e.**, s.185.

³⁵⁹ Afifi, **a.g.e.**, 186.

³⁶⁰ Afifi, **a.g.e.**, s.188.

³⁶¹ Schimmel, **a.g.e.**, s.71.

³⁶² Attar, **a.g.e.**, c.2, s.36.

³⁶³ Massignon, **a.g.e.**, s.163.

³⁶⁴ Hucviri, **a.g.e.**, s.369.

³⁶⁵ Massignon, **a.g.e.**, s.164.

ona yaklaşıp hararetini hissetmesi, ayne'l-yakîn, ateşin içinde yanıp kül olması, Hakka'l-yakîndir. Muhabbetin en son gayesi ise yana yakıla yok olmaktır.³⁶⁶ Muhabbet Hallâc için sırf bir boyun eğiş değildir. Bu aşkın bilincine ızdırapla varılır. İnsan ızdırap çekmeyi kabul ederek, dahası özlem duyarak ilahî iradeyle birleşebilir.³⁶⁷

Hallâc'ın hulûlü benimsediği idda edilmiştir. O, ilahî zatın beşerî zata girmesini, Hallâc'ın deyişiyle; lâhut'un nâsut'a girmesi fikrini, "ruhumu ruhunla mecz ettim", "Allah ve ben bir bedende iki ruhuz" sözleriyle dile getirmiştir.³⁶⁸ Hristiyan tesiri iddialarına maruz kalan Hallâc'a³⁶⁹ göre "Allah Âdem'i kendi sureti üzere yarattı",³⁷⁰ ifadesinde "ala suretihi" deki zamir, insana değil Allah'a racidir. Allah'ın sureti ezelde kendisinde çıkardığı ve onun vasıtasıyla cemal ve sırrının hazinesini izhar ettiği surettir. Bu suret harici görünümüyle beşerî taraf olan nasut ile ilahî taraf olan lâhuttan oluşur. Bu iki tabiat o derece mecz olunmuştur ki, " bu o, o da budur" demek, mümkündür.³⁷¹ Bu doğrultuda Hallâc'ın söylediği ve idamına neden olan "Ene'l-Hak" sözü Massignon tarafından "ben yaratıcı Hakk'ım" diye tercüme edilse de³⁷² Afîfi bu sözü " ben Hakk'ın suretiyim" yani "ben Hakk'ın zâhir olduğu hâricî mazharım, bu mazharla Hak bilinir, ve onun vasıtasıyla celâl ve cemali zahir olur" şeklinde yorumlamıştır.³⁷³ Bunlardan başka Hallâc'ın, "Hakikat-i Muhammedî'nin veya "Nur-i Muhammedî'nin ezeli olduğu ve onun âlemin yaratılmasına vasita ve vesile olduğu teorileri de mevcuttur.³⁷⁴

Vahdet-i vücûd anlayışının ilk izlerini gördüğümüz ve farklı tasavvufî teorileri savunan Hallâc; kendinden sonra gelen sûfîleri, özellikle İbn Arabî'yi büyük ölçüde etkilemiş tasavvuf tarihinin önemli isimlerindendir. Onun Gazalî üzerindeki etkisi ise daha ziyade Gazalî'nin Mişkâtü'l-Envâr isimli eserinde hissedilmektedir.³⁷⁵

³⁶⁶ Süleyman Uludağ, "Aşk", **DİA**, c.4, s.12.

³⁶⁷ Schimmel, **a.g.e.**, s.83.

³⁶⁸ Uludağ, "Muhabbet", **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005,s.387.

³⁶⁹ Nicholson, **a.g.e.**, ss.142-143; Afîfi, **a.g.e.**, s.75.

³⁷⁰ Buhari, **Sahih**, 82/İstizan, 1.bab, c.5, s.2299.

³⁷¹ Afîfi, **a.g.e.**, s.199.

³⁷² Nicholson, **a.g.e.**, s.142.

³⁷³ Afîfi, **a.g.e.**, s.201.

³⁷⁴ Ömer Rıza Doğrul, **İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf**, İstanbul: Kaknüs Yayınları,2008, ss.131-133; Gündoğdu, **a.g.m.**, s.59.

³⁷⁵ Öztürk, **a.g.e.**, s.161.

Hallâc idam edilirken yanında olan arkadaşı Şiblî Numânî (ö.334/945) de kendisinde muhabbet halinin galip olduğu sûfîlerdendi. Şiblî'nin tıpkı Hallâc gibi paradoksal imgelerin bolca kullanıldığı bir anlatımı vardı. Allah'ın birliğini kuvvetle hisseden Şiblî de muhabbet, sevgili dışında kalpte hiç bir şey bırakmaz.³⁷⁶ Sevgilinin iradesinden başka her şeyi yakıp yok eder. Şiblî'ye göre, lütufları için Allah'ı sevmek ona şirk koşturur. Tıpkı Rabia'da olduğu gibi, Allah, seven için biricik hedef olmalıdır. Aynı şekilde zikrin hakikati de zikri unutmaktır. Allah'ı zikir ettiğini unutmak yani Allah'tan başka her şeyi unutmaktır. Sevilecek tek ve sonsuz varlık, Allah olmalıdır.³⁷⁷

Hicrî III.ve IV. asırda yaşamış her biri ayrı nazariye sahibi sûfîler şüphesiz burada zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Biz sadece söz konusu dönemde yaşamış belli başlı sûfîlerin muhabbet anlayışlarına kısaca değinmiş olduk.

Çok sayıda kavramın kullanıldığı ve özgün nazariyelerin ortaya konduğu bu verimli dönemin hemen akabinde telif dönemi gelmiştir. Hicrî IV. asırda tasavvuf tarihinin ilk kaynakları yazılmaya başlanmış ve geçmiş dönemin zengin birikimi yazıya aktarılmıştır. Telif dönemine geçiş, tasavvuf ilminin geldiği doğal bir süreç olmasının yanında, bazı dış faktörlerin de bu hususta etkisi olmuştur. Şöyle ki, sûfîler çeşitli ithamlara maruz kalan tasavvuf ilmini doğru bir şekilde tanıtmaya ihtiyacı hissetmişler, eserlerinde, sûfîliğin, sünnî düşüncenin bir parçası olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Tasavvufu sadece bidat olarak görenlere cevap niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemde yazılmış eserlerin birçoğunda ele alınan konular, söz konusu çabadan dolayı ayet ve hadislerden deliller getirilerek anlatılmıştır. Neticede tasavvufun ayrı bir ilim hüviyeti kazanmasında fıkıh ve kelâm diğer fırkalarla arasındaki çatışmaların etkisi büyüktür, diyebiliriz. Hiç şüphesiz, bu dönemde sûfî müellifler tarafından yazılan eserlerin en önemli özelliği tasavvufu, zahir ulemasına karşı savunur mahiyette olmaları idi.³⁷⁸ Çünkü sufilerin eser vermeye başlamaları daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltilmesinden itibaren gerçekleşmiştir. Böylelikle yazdıkları eserlerle sufiler, hem kendi inançlarını beyan etmiş, hem de kendilerini

³⁷⁶ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.522.

³⁷⁷ Schimmel, **a.g.e.**, 89.

³⁷⁸ Hülya Küçük, **a.g.e.**, s.72.

eleştiren ve suçlayanlara cevap vermişlerdir. Ayrıca eserlerinde içe dönük restorasyonun yanında dışa dönük imaj düzeltmeyi de amaçlamışlardır.³⁷⁹

Bunun yanında iç tenkide önem veren sûfîler, içlerinden batıl yollara sapmaya meyilli zamane sûfîlerine, örnek teşkil etmesi, ilmin kaybolmaması adına, ilk sûfîlerin hayat hikayelerini ve sözlerini adeta bir hadisçi titizliğiyle derleme yoluna gitmişlerdir. Ortaya konan bu malzeme, sonraki sûfîlerin tartışmasız kabullerine mazhar olmuş, bunun yanında sûfî düşüncenin bel kemiğini oluşturmuştur. Dolayısıyla ilk dönemde yazılan eserler, bir taraftan sûfîliği savunurken, diğer taraftan da onu doğru bir şekilde tanıtmayı ve bu yola girmek isteyenlere rehberlik etmeyi amaçlamaktaydı, diyebiliriz.

Muhasibî'den sonra yukarıda söz edilen benzer endişeleri taşıyıp kaleme sarılan erken dönem sûfî müelliflerin başında Ebû Nasr Serrâc et-Tûsi (ö.378/988) gelir. el-Luma isimli eserinde tasavvuf kavramlarını açıklar. Bunlar içinde muhabbete de değinen Serrac, muhabbeti üç derecede ele alır; ilki halkın muhabbeti, ikincisi hakikat ehli dürüst müminlerin muhabbeti, üçüncüsü de sıddıklar ve ariflerin muhabbetidir.³⁸⁰

Serrâc'ın çağdaşı Kelâbâzî de (ö.380/990) eseri et-Taarruf'ta, tasavvufî meseleleri Kur'an ve Sünnet'e havale etmek suretiyle, tasavvufa sünnetî camiada meşruluk kazandırmaya çalışmıştır. Cabirî'ye göre et-Taarruf, tasavvufun helal hatta müstehap dairesine sokulmasını hedefleyen başarıyla hazırlanmış bir fıkıh fetvası konumundadır.³⁸¹ Hadis, fıkıh ve kelam alanında da bilgi sahibi olan Kelâbâzî, özellikle sûfî akaidini açıklayan imanî konularda sûfîlerin düşüncelerini derli toplu bir biçimde sunma başarısını göstererek, Taarruf'la, kendisinden sonra izlenen ve önemsenen bir çığır açmıştır.³⁸² Tasavvuf ve kelam arasında uzlaşmayı sağlayarak son noktayı koyan Gazalî'nin, yolundan gittiği sufilerden biri de hiç şüphesiz Kelabâzî'dir.³⁸³ Kelabâzî eserinde muhabbete, makamlar içinde yervermiş, ilgili bölümde önceki sûfîlerin muhabbet tanımlarından ve muhabbeti ne şekilde kısımlara ayırdıklarından söz etmiştir.

³⁷⁹ Çağfer Karadaş, "Sûfî İtikadının Dönemleri", **Marife Dergisi**, 2, 2001, ss.61-62.

³⁸⁰ Ebu Nasr Serrac, **el-Luma**, Abdulhalim Mahmud- Taha Abdalbaki Surur (tah.), Mısır: Darü'l-Kütübi'l-Hadis, 1960, ss.86-88.

³⁸¹ Cabirî, **a.g.e.**, s.396.

³⁸² Erhan Yetik, "et-Taarruf li-Mezhebi Eli't-Tasavvuf", **Tasavvuf Dergisi**, 6, 2001, s.262.

³⁸³ Arberry, **a.g.e.**, s.80.

Aynı dönemin bir diğer sûfîsi tezimizin konusu olan dolayısıyla muhabbet anlayışı çalışmamız açısından ayrı önem arz eden Ebu Talib Mekkî'dir. Kaynaklar kısmında da tanıttığımız üzere Mekkî'nin günümüze dek gelen en kapsamlı eseri Kutû'l- Kulûb'dür. Eserde tasavvufî makamlar tespit edilmiş, makamlar içinde özellikle muhabbet makamı, diğer makamların amacı, sûfinin ulaşması gereken nihai hedef olarak gösterilmiştir. Ayrıca bu eserde muhabbet konusundaki itirazlara cevap verilerek, muhabbet konusuna ayet ve hadislerden deliller getirilmiş, ilk sûfilerin görüşleri aktarılmıştır. Kendinden sonra yazılmış pek çok tasavvufî esere kaynaklık etmiş olan bu çalışma Gazalî'nin İhyâsını yazarken muhteva ve malzeme bakımından faydalandığı kaynakların başında gelir.³⁸⁴

Sûfilerin hayat hikayelerine yer veren tabakât türü kitapların başında Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021)'nin Tabakât'ı ve onun talebesi olan Ebû Nuaym İsfahanî (ö.430/1038)'nin Hilyetü'l- Evliya'sı gelir. Bu eserlerde de muhabbetten sözeden sufilerin konuya ilişkin görüşlerine rastlamak mümkündür.

Sülemî'nin bir diğer talebesi Abdu'l-Kerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072)'nin meşhur eseri Risâle'de ise, sûfî hayat hikayelerinin yanında tasavvufî kavramlara da yer verilmiştir. Risâle tasavvuf tarihi kadar İslam düşünce tarihi için de önemli bir eserdir. Eserin önemi, tasavvufun, ehl-i sünnet akidelerine uyduğunu ortaya koymasından ve tasavvufa İslam zemininde meşru bir yer kazandırmasından dolayıdır.³⁸⁵ Kuşeyrî, muhabbet konusunu işlerken, kul ile Allah arasındaki muhabbetin meşru olduğunu ayet ve hadislerden delil getirerek ispatlama yoluna gitmiştir. Ardından muhabbet kelimesinin tarifini yapmış ve hangi kökten geldiği üzerinde durmuştur. Daha sonra ilk sûfilerin muhabbet konusundaki görüşlerini yorumsuz bir şekilde sıralamış, muhabbet konusuyla bağlantılı olarak şevk konusundan da söz etmiştir. Risâlenin çalışmamız açısından önemine gelirse söz konusu eser, Gazalî'nin İhyâsını yazarken faydalandığı ana kaynaklar arasındadır. Kuşeyrî'nin Gazalî'ye bir diğer etkisi de şu yolla gerçekleşir:

³⁸⁴ Cabirî, **a.g.e.**, s.397; Saklan, Bilal Saklan, "İhyâu Ulumi'd-din'in Temel Kaynaklarından "Kûtü'l- Kulûb", **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, s.58.

³⁸⁵ Aşkar, **a.g.e.**, s.65; Ignaz Goldziher, **İslamda Fıkıh ve Akaid**, İlhan Başgöz (çev.), Ankara: Ardıç Yayınları, 2005, s.207.

Gazalî açıkca müşşidinin adını zikretmese de Kuşeyrî'nin talebesi Ebu Ali Farmedî (ö.477/1085)'nin Gazalî'nin tasavvuftaki üstadı olduğu rivayet edilmiştir.³⁸⁶ Dolayısıyla Gazalî'nin, Farmedî vasıtasıyla Kuşeyrî'yi daha yakından tanıma fırsatı yakaladığını söyleyebiliriz.

Kuşeyrî'nin çağdaşı bir başka sûfî Hucvirî (ö.465/1072)'dir. Eseri Keşfü'l-Mahcûb tasavvuf tarihinde ilk Farsça yazılan eser olma özelliğinin yanında, tasavvufun teorik ve pratik yönünü detaylı bir biçimde anlatan eserdir.³⁸⁷ Muhabbet konusunda Risale ile benzerlikler gösteren Keşfü'l-Mahcûb'da ondan farklı olarak aşk kelimesinin Allah ile kul arasındaki sevgi için kullanılıp kullanılamayacağı etraflıca tartışılmıştır.

Herevî, (ö.485/1094) Kuşeyrî ve Hucvirî ile çağdaş sûfî müelliflerdendir. Herevî'nin Menâzilü's-Sâirîn adlı eserinde tasavvufî makamlar sistematik olarak tasnif edilmiştir. Bu çalışma makamlar konusunda yazılmış ilk müstakil eserdir.³⁸⁸ Eserde seyr u sülûke başlamış bir sûfînin, kat edeceği merhaleler toplamda yüz makam şeklinde tespit edilmiştir. Bu makamlardan biri olan muhabbet de diğer makamlarda olduğu gibi ayet ve hadislerle açıklanmış ve muhabbetin dereceleri sayılmıştır.

Buraya kadar zikrettiğimiz sûfîlerin çoğunun ortak amacı olan sünnî tasavvuf anlayışını topluma yerleştirme işi, onların hemen akabinde gelen Gazalî tarafından büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir. Kendinden önceki ilmî mirası en güzel şekilde değerlendiren Gazalî'yle, sünnî tasavvuf kendini ilan etmiştir.³⁸⁹ Keza Gazalî, tasavvufu gayr-i İslamî unsurlardan temizleyerek onu, dinin bütünleyici bir parçası haline getirmiş ve sünnî İslâmı yeniden kurmuştur.³⁹⁰ Tasavvuf düşüncesi, Gazalî ile birlikte yeni bir döneme girmiştir.

Gazalî'nin en önemli eseri hiç şüphesiz İhyâ-u Ulûmiddîn'dir. O, İhyâ'yı yazarken Muhasibî, Ebu Talib Mekkî, Kuşeyrî başta olmak üzere pek çok sûfî müellifin

³⁸⁶ Mehmet Demirci, "Gazalî'nin Tasavvuftaki Üstatları", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DÜİFD)**, 2, 1985,s.65; Kasım Kufralı, "Gazzâlî: Gazzâlî ve Tasavvuf", **Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (İA)**, c.4, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, ss.754-755.

³⁸⁷ Aşkar, **a.g.e.**, s.71.

³⁸⁸ Aşkar, **a.g.e.**, s.76.

³⁸⁹ Aşkar, **a.g.e.**, s.78.

³⁹⁰ Fazlurrahman, **İslâm**, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), İstanbul:Fakülteler Matbaası, 1981, s.176.

eserlerinden faydalanmış, çok yönlü ilmî kişiliğini kendi eserine başarıyla yansıtmış, günümüze yakın bir metodla birikimini yazıya aktarmıştır. Eserinin gerek konularının seçimi gerekse işlenişinde, Mekkî'nin etkisi oldukça fazladır. Nitekim muhabbet mevzuunda da durum aynıdır. Mekkî'nin dağınık bir tarzda ele aldığı konuyu Gazalî az bir ekleme yaparak ilmi bir metodla, sistematik bir biçimde yeniden işlemiştir.

Neticede; görüldüğü üzere, Mekkî ve sonrasında Gazali'ye kadar, tasavvuf hareketi içinde muhabbet düşüncesi tasavvufî düşüncenin ve sufî hayatın merkezinde yer alan konuların başında olmuş ve bu anlayışın yansımaları İslâm kültürünü ve düşüncesini büyük ölçüde etkilemiştir.

BÖLÜM 2

EBÛ TALİB MEKKÎ VE GAZALÎ'DE MUHABBET ANLAYIŞI

LEBÛ TALİB MEKKÎ ve GAZALÎ'DE RUHSAL BİR DUYGU OLARAK MUHABBET

A. Ebû Talib Mekkî'ye Göre Muhabbeti Oluşturan Nedenler

Mekkî ve Gazalî muhabbet konusunu işlerken meselenin psikolojik boyutlarına da değinmeyi ihmal etmemişlerdir. Eserlerinde, “Bir kimse neden sever?” şeklinde, daha ziyade modern çağlarda dile getirilen bir sorunun cevabını bulmaya çalışmışlardır. Söz konusu problemi Gazalî daha net bir tarzda ortaya koyup adeta bir psikolog tavrıyla incelemiş olsa da Onun, meselenin psikolojik yönünü fark etmesinde Mekkî'nin etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Mekkî, Kûtü'l-Kulûb'unda insanların yedi sebepten dolayı sevgi hissettiklerini belirtir. Bunlar: Tabiat, cinsiyet, fayda, sıfat, arzu, merhamet ve bu sevgiyle Allah'a yakın olma.³⁹¹ Mekkî sevginin nedenlerini maddeler halinde zikretmiş, maddeleri açıklama yoluna gitmemiştir. Pek çok hususta olduğu gibi Mekkî'den aldığı ilhamla meseleyi detaylandırmak ise Gazalî'ye nasip olmuştur.

Mekkî'nin bahsettiği sevginin nedenlerinden tabiat, cinsiyet, sıfat şeklindeki maddeler, esasında, iki şey arasındaki benzeşme ve münasebetin sevgiyi doğurduğuna işaret etmektedir. Zira tabiatları, cinsiyetleri, sıfatları birbirine benzeyen varlıklar birbirlerine yakınlık duyar, meyleder ve birbirlerini severler. Konuyla ilgili Ahbar-ı Davud'da geçen bir kıssada Hz. Davud, Allah Teala'ya insanların kendini sevmesi için ne yapması gerektiğini sorduğunda, O, insanlara tabiatlarına göre yaklaşmasını tavsiye eder.³⁹² Mekkî ve ondan nakille Gazalî iki kişinin arkadaşlığının devamı için birinde bulunan sıfatın diğerinde de olması gerektiğini belirtir. Kuşlarda dahi aynı cins kuşlar beraber uçmaktadır. Malik b. Dinar bir karga ile güvercini birlikte görünce buna şaşırır. Daha

³⁹¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.104.

³⁹² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.444.

sonra her iki kuşun da topal olduğunu fark eder.³⁹³ Bahsi geçen durumu şu Arap sözü özetlemektedir: “Arkadaş, elbisedeki yama gibidir. Kumaşın cinsinden olmazsa sırttır.”³⁹⁴

Mekkî benzerlik teorisini daha da detaylandırır ve iki insan arasında; niyet, hâl, ilim, ve ahlak yönünden benzerlik olursa birbirlerine yakınlık duyabileceklerini belirtir. Yani iki kişi; niyetlerinde denk, hallerinde müşterek, ilim bakımından yakın ve ahlak bakımından müttefik olduklarında aralarında birlik ve kaynaşma meydana gelir.³⁹⁵ Bu konuda Mekkî ve Gazalî’nin eserlerinde zikrettikleri ve sahih hadis kaynaklarında yer almayan bir hadiste Hz.Peygamber: “Bir mecliste yüz münafık ve bir mümin bulunsa, o meclise sonradan gelen mümin, müminin yanına oturur. Bir mecliste yüz mümin bir münafık bulunsa, oraya gelen münafık münafığın yanına oturur” buyurmuştur. Hz. Peygamber’in bu sözü Mekke’de şakacı, attarlık yapan bir kadının Medine’ye geldiğinde yine kendi gibi şakacı attar bir kadının evinde konaklaması üzerine söylediği belirtilmiştir.³⁹⁶ Allah Rasulü, Muhacir ve Ensârı kardeş yaparken de benzer özellik taşıyanları birbiriyle kardeş ilan etmeye dikkat etmiştir.³⁹⁷ Benzerliğin sevgi doğurduğunun farkında olan Hipokrat’a düşük ahlaklı birinden söz edilir ve onun kendisini sevdiği anlatılır. Bu duruma üzülen Hipokrat; “Beni ancak onun bazı huylarına uygun davrandığım için sevmiştir” der.³⁹⁸ Mekkî ve ondan nakille Gazalî’ye göre iki kişi belli bir süre arkadaşlık ettikten sonra hal bakımından benzer değillerse muhakkak ayrılırlar. Bu hususta zikredilen beyit şöyledir: “Der ki niçin ayrıldınız? Ben de inşafı kendisine dedim ki: Benim mizacıma uygun değildi ayrıldık, çünkü insanlar binlerce mizaçtır.”³⁹⁹

Bir önceki bölümde değindiğimiz gibi çağdaş psikologların çoğu, ampirik incelemelerin, bize benzeyen insanlarla ilişki kurduğumuzu ortaya çıkardığını iddia ederler. Ne var ki bu benzerliklerin hangi noktalarda olduğu konusunda fikir birliği içinde değillerdir. Psikologların bir kısmı; bizimkine benzer kişilikte olanlara yakınlık

³⁹³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.485; Gazalî, **İhyâ**, c.2, ss.149-150.

³⁹⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.485.

³⁹⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.486.

³⁹⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.485; Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.149.

³⁹⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.487.

³⁹⁸ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.78; İbn Hazm, **a.g.e.**, s.77-78

³⁹⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.485; Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.150.

duyduğumuzu iddia eder. Diğer bir kısım psikolog da benzer ilgi alanlarına sahip kişilere veya benzer dünya görüşüne sahip olanlara karşı ilgi duyduğumuzu öne sürerler.⁴⁰⁰ Dikkat edilirse, bu konuda Mekkî'nin, çağdaş psikologlardan daha geniş bir çerçevede konuyu değerlendirdiği fark edilmektedir.

Psikolog Steve Duck'a göre insanlar genelde dünyaya ait bilinç ve görüşlerine, başkalarının onayıyla geçerlilik kazandırma isteği içindedirler, dolayısıyla insanların kişiliğe destek bulma arzusu, onları, kendileriyle benzer özellikteki kişilerle dost olmaya yönelten başlıca sebeptir. Burada unutulmaması gereken nokta, benzerlikler bir ilişkiyi, dostluğu başlatma nedeni olabileceği gibi, dostluğun sonucunda da yeni benzerlikler ortaya çıkabilmektedir.⁴⁰¹ Biriyle ortak amaçlarının olması da iki kişi arasında benzerlik ve uyum meydana getirir. Komşuluk, evlilik, ortaklık ilişkileri gibi, bu ilişkilerde amaçlar farklılaştığında aradaki uyum, o oranda kaybolur.⁴⁰²

İslam inancında sevgiyi doğuran asıl benzeşme ruhlar arasında uyumun olmasıdır. Ruhlar yaratılışta benzeşirse birbirlerini çekerler.⁴⁰³ Mekkî ve Gazalî de bu görüştedir. Onlara göre bazen iki kimse arasında dıştan bakıldığında anlaşılmayan gizli bir münasebet vardır. Bu yakınlık Hz. Peygamber'in şu hadisiyle açığa kavuşmaktadır: "Ruhlar bölüklere ayrılan askerler gibidir. (Ruhlar aleminde) birbirleriyle tanışmış olanlar dünyada kaynaşırlar; tanışmayanlar da anlaşılmaz, birbirini sevmezler."⁴⁰⁴ Mekkî'de yer alan bir rivayete göre; Allah Teala ruhları yarattığı zaman onlardan bazılarını bir çekirdeğin yarılmış haliyle, bazılarını da farklı bir biçimde yaratmış, sonra onların hepsini arşının çevresinde gezdirmiştir. Aynı çekirdekten yarılmış iki ruh karşılaştıkları zaman orada tanışmış ve onlar dünya hayatında da birbirleriyle kaynaşmışlardır. Ayrı yaratılan iki ruh veya biri çekirdekten yarılmış diğeri ayrı yaratılmış iki ruh karşılaştıklarında birbirlerine ısınamamış ve farklı düşmüşlerdir. Bu ruhlar bugün ortaya çıktıklarında yine aynı şekilde davranacak ve birbirinden ayrışacaklardır. Arşın çevresinde gezide tanışan ruhlar, dünyaya indiklerinde birbirleriyle karşılaştıklarında hemen ısınacak ve kaynaşacaklardır. Kaynaşma ve

⁴⁰⁰ La Follette, **a.g.e.**, s.73.

⁴⁰¹ La Follette, **a.g.e.**, ss.74-76.

⁴⁰² İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.73; La Follette, **a.g.e.**, s.77.

⁴⁰³ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.73.

⁴⁰⁴ Buharî, **Sahih**, 64/Enbiya, 3.bab, c.3, s.1213; Müslim, **Sahih**, 45/Birr, 49.bab, c.3, s.2031.

ısınma, buluşma ve biraraya gelmek değildir. Kaynaşmadan kasıt; hallerin kaynaşması ve ahlakın paylaşılmasıdır.⁴⁰⁵ Aynı görüşte olan İbn Hazm’a göre sevgi, asli öğeleri yüce varlık mertebesinde bulunan ve yaratıklar aleminde fertler arasında taksim edilen ruhî hasletlerin birleşmesinden ibarettir. Ancak söz konusu birleşmenin şartı, ruhsal uyumdur. Bu uyum ruhlar arasında; ilgi, yakınlaşma ve sevgiye yol açar. Erkek ve diğinin tek bir nefisten fakat birbirinin eşi olarak yaratıldığını bildiren ayet⁴⁰⁶ aslında bu fitrî gerçeğe işaret etmektedir.⁴⁰⁷

Ruhların ezelde tanıştığına inanan Gazalî ve Mekkî gibi alimlerin aksine İbn Kayyim örneğinde olduğu gibi, ruhların bedenle birlikte yaratıldığına inanan kesim, bu düşünceye karşı çıkar.⁴⁰⁸

Gazalî ve Mekkî bazı ruhların yaradılıştta birbirine benzeştiğini kabul etseler de Gazalî neden bazı ruhların benzeşip, bir kısmının farklılaştığını anlamının, beşer idrakinin üstünde bir konu olduğunu belirtir.⁴⁰⁹ Netice itibariyle Gazalî’nin, sevginin nedenleri arasında zikrettiği benzeşme ve münasebet kurmayı, büyük oranda Mekkî’den yararlanarak kaleme aldığını söyleyebiliriz. Bir sonraki bölümde bu hususa değinilecektir.

Mekkî’nin sevginin nedenleri arasında saydığı; fayda ve bu sevgiyle Allah’a yakın olma şeklindeki tespiti bir şeyi zatından dolayı değil de sağladığı menfaat ve yarardan dolayı sevme sonucunu doğurur. Dolayısıyla sağlanan faydanın değişmesiyle, ona bağlı olarak hissedilen sevgi de değişikliğe uğrar.⁴¹⁰ Bu hususta, İbn Miskeveyh ve Nasrüd-Din Tusî sevginin dayandığı nedene bağlı olarak ömürlerinin uzunluğunu tespit etmişlerdir. Onlara göre amacı “zevk” olan sevgi çabucak oluşur ve çabuk kaybolur. Sebebi “iyilik” olan sevgi çabucak oluşur ve yavaşça çözülür. “Menfaate” dayanan sevgi de yavaşça oluşur çabucak çözülür. Üçünü de amaç edinen sevgi yavaşça oluşur ve yavaşça

⁴⁰⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.485-486.

⁴⁰⁶ Kur’an, 7:189.

⁴⁰⁷ İlhan Kutluer, “Muhabbet (Felsefe-Ahlak)”, **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s.389.

⁴⁰⁸ Bkz. İbnü’l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, ss. 82-148.

⁴⁰⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.149.

⁴¹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.104.

çözülür.⁴¹¹ Kısaca sebebi; zevk, menfaat, iyilik olan sevgiler, her halukarda bitmeye mahkumdur.

Muhabbetullahta da Yüce Allah'ı ihsanından dolayı sevmek, O'na duyulan sevginin nedenlerindendir. Şüphesiz bu, pek arzu edilen bir neden değildir. Çünkü Yüce Allah zatından dolayı sevmeye layık yegane varlıktır. Şayet O verdiği sıhhat, servet gibi nimetler nedeniyle sevilirse, bunların elden çıkmasıyla sevgide gönülden çıkar, gider. Bu sebeple alimler Allah'ı, ihsanından dolayı havastan olan kulların değil, avamın sevebileceğini belirtmişlerdir.⁴¹² Rabia'nın meşhur şiirinde geçen; "Seni iki sevgi ile severim; hevâ sevgisi ve öyle bir sevgi ki ona senden başkası layık değildir" şeklindeki ifadeleri söz konusu duruma işaret eder. Mekkî ve ondan nakille Gazalî şiiri bu çerçevede açıklamışlardır. Yani Rabia, hevâ sevgisiyle Allah'ın in'am ve ihsânı nedeniyle sevilmesini kasteder. Layık olduğu için sevmekden ise kendisine keşfedilen celâl ve cemâli için Allah'ı sevmeyi kasteder.⁴¹³

Mekkî'nin sevginin nedeni olarak zikrettiği arzu/hevâ ve merhamet ise sevginin nedenlerinden ziyade kendini tarifte kullanılan kelimelerdir. Yukarıda da geçtiği üzere özellikle rahmet-merhamet kökenli kelimeler Kur'an'ı Kerim'de Allah sevgisini ifade etmek için kullanılmıştır.

Mekkî maddeleri açıklamadan sadece sevginin nedenlerini saymasıyla dahi Gazalî'nin böyle bir problemin varlığını fark etmesini sağlamıştır. Sırf bu yüzden de olsa onun tespitleri önem taşır. Bununla birlikte yapılan tespitler, tasavvufî düşüncenin ne denli insan merkezli bir sisteminin olduğunu göstermektedir. Netice olarak, Mekkî, konuları işlerken psikolojik tahlillerde bulunmasıyla, tasavvufî düşüncede bu şekil uslubun öncülerinden olan Muhasibi ile bu alanda zirveyi zorlayan Gazalî arasında köprü olmuştur, diyebiliriz.

⁴¹¹ İbn Miskeveyh, **Ahlakî Olgunlaştırma**, Abdülkadir Şener v.d.(çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, ss.122-123; Nasruddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Rahim Sultanov v.d. (çev.), Ankara:Fecr Yayınları, 2005, s.254; Kınalızade Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, Mustafa Koç (haz.), İstanbul:Klasik, 2007, ss.421-422.

⁴¹² Mekkî **a.g.e.**, c.2, ss.161-162.

⁴¹³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss. 114-115; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.287-288.

B.Gazalî'ye Göre Muhabbeti Oluşturan Nedenler

Gazalî, sahip olduğu haklı şöhretini büyük oranda eserlerinde kullandığı bilimsel metoda borçludur. Konuları işleyişinde takip ettiği mantıki silsile, okuyucunun mevzuu daha rahat kavramasını sağlamaktadır. Ayrıca onun Tasavvuf yanında Felsefe, Kelam, Ahlak, Psikoloji alanlarında da söz sahibi olması, ele aldığı mevzuları farklı açılardan değerlendirmesine etki etmiştir. Çalışmamızın konusu olan muhabbet mevzuunda da durum aynıdır. Gazalî muhabbet konusunu işlerken, bu konuda kendinden önce mevcut malzemeyi en güzel şekilde değerlendirip, ilmî bir üslupla kaleme almış, konuyu İslâm'ın ana kaynakları Kur'an ve Sünnet dairesinde işlemiş, konuyla ilgili kelamî tartışmaları gündeme getirmiş, bunun yanında konunun felsefî ve psikolojik yönüne değinmeyi de ihmal etmemiştir. Dolayısıyla biz de bu bölümde öncelikli olarak Gazalî'nin muhabbet konusuna psikolojik yaklaşımını tespit etmeyi amaçlamaktayız.

Yukarda da belirttiğimiz gibi eserinde “insan neden sever?” sorusuna cevap arayan Gazalî, sevgiyi meydana getiren beş neden tespit eder. Ancak, maddeler arasındaki benzerliklerden dolayı, bazı çağdaş yazarlar bu nedenleri dörde indirmişlerdir.⁴¹⁴ Bizim kanaatimize göre Gazalî'nin tespit ettiği nedenleri üç madde halinde zikretmek de mümkündür. Bununla birlikte çalışmamızda Gazalî'nin orijinal ayırımına sadık kalmak adına sevgiyi oluşturan beş nedeni ayrı ayrı ele almayı uygun gördük.

1) Gazalî'nin bahsettiği birinci sebebe göre; her canlı ilk başta, kendi varlığını, varlığının devamını ve kemalini sever. Bu durum doğuştan her canlının sahip olduğu bir duygudur. Dolayısıyla hiçbir canlı varlığının sonu olarak düşündüğü ölümden hoşlanmaz.⁴¹⁵ Kendini sevmenin, vücudu koruma dürtüsü ile irtibatı vardır.⁴¹⁶ Ben sevgisi olarak adlandıracağımız bu sevgi, her insanın tabiatında mevcuttur. İç güdüler ve organik ihtiyaçlar bu gerçeğe işaret eder.⁴¹⁷ Sadece insanların değil, yaşama ve

⁴¹⁴ Bkz. Ahmed A. Galwash, “İslam'ın Manevi Cephesi, Nefis Muhasebesi, Allah'ın Zikri ve Sevgisi”, Ekmelettin İhsan (çev.), **Diyanet Dergisi**, 13/6, 1974, s.326-327; Abdul Halık, **İslam Düşüncesi Tarihi (Ahlak)**, İbrahim Kalın (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, c.2, s.259; İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3, 1998, s.193.

⁴¹⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.275-276; **Kimyâ-ı Saâdet**, Ali Arslan (çev.), İstanbul: Merve Yayınları, 1992, s.684.

⁴¹⁶ Osman Necati, **Kur'an ve Psikoloji**, Hayati Aydın (çev.), Ankara: Fecr Yayınları, 1998, s.67.

⁴¹⁷ Abdü'l-Halık, **a.g.e.**, c.2, s.259.

hayatta kalma sevgisi, hayvanların da en güçlü içgüdüsüdür.⁴¹⁸ İnsan, varlığının devamının yanında, onun kemalini de arzular. Yani, kişi imkanlarını geliştirmeyi ister. Ona; güven, mutluluk ve fayda veren her şeyi sevdiği gibi; acı, eza ve zarar veren şeylerden de kaçınır.⁴¹⁹ Bu sebepten kişi, vücudunun azalarının sağlam ve sıhhatli olmasını ister, çünkü vücudunun kemal ve devamı azaların sağlıklı oluşuna bağlıdır. Benzer nedenlerden dolayı da O maddeye düşkünlük gösterir. Zira yaşamı sürdürmek için barınma, giyinme, yiyecek gibi ihtiyaçları gidermek gerekir. Aksi halde bunların yokluğu kişinin varlığının yokluğuna sebep olabilmektedir. Verdiği hayat mücadelesine rağmen ölüm gerçeğini fark eden insan, bu durumun yarattığı üzüntüden, varlığının devamı olarak gördüğü çocuğunun hayatta kalmasıyla teselli olur. Dolayısıyla Gazalî'ye göre, çocuk sevgisi de ben sevgisinin bir uzantısıdır.⁴²⁰ Gazalî açıkça belirtmese de eş sevgisini de bu kategoride ele almıştır, diyebiliriz. Zira kişinin karşı cinse duyduğu ilginin arkasında, varlığının devamına duyduğu istek yatmaktadır, dememiz çok da yanlış olmaz. Gazalî'nin tespit ettiği ben sevgisinin tezahürleri Kur'an'ın öğretisiyle paralellik göstermektedir. Kur'an'da kişinin karşı cinse, maddeye, çocuklarına düşkünlüğü,⁴²¹ iyi ve güzele meyledip kötü ve zararlı şeylerden hoşlanmaması⁴²² açıkça zikredilir.

Kendini sevme, farklı yorumlara neden olan bir konudur. Kişinin başkalarını sevmesinin erdem olduğuna inanılırken, insanın kendini sevmesi eleştirilmiş, kendini sevmek bencillikle eş tutulmuştur. Oysa Fromm'a göre bencillik ve kendini sevme aynı olmak bir yana birbirinin zıddıdır. Bencil kişi, kendini fazlaca seven değil, kendini çok az seven, hatta kendinden nefret eden kişidir. Onun görünüşte kendisiyle fazla ilgilenmesi aslında gerçek kimliğine ilgi göstermede ki beceriksizliğinin üstünü örtmek için yapılan başarısız deneylerdir. Bencil kişiler başkalarını sevmedikleri gibi onları aynı zamanda kendilerini de sevme yetisinden yoksun oldukları bir gerçektir. Oysa ki sadece başkaları değil kişinin kendi de duygu ve davranışlarının nesnesidir. Başkalarına karşı takınılan tavırla, kişinin kendisine karşı olan tutumu çelişmez. Yani başkalarını sevmekle, kendini sevmek asla bir araya gelmeyecek iki durum değil, tam

⁴¹⁸ Süleyman Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, s.150.

⁴¹⁹ Necati, **a.g.e.**, s.68.

⁴²⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.276; **Kimyâ**, s.684.

⁴²¹ Kur'an, 3:14; 100:8;

⁴²² Kur'an, 41:49; 42:48.

aksine, kendine karşı sevgi, başkalarını sevebilme yetisine sahip olanlarda görülmektedir.⁴²³ Fromm'un, sürekli vurguladığı gibi burada da sevme becerisi bir bütün olarak ele alınmalıdır. Kısaca, sevme yeteneğine sahip kişinin, kendi benliği de dahil sevilecek nesneler arasında bir ayrıma gitmeyeceği vurgulanmaktadır.

2) Gazalî'ye göre sevgiyi meydana getiren ikinci neden, kişinin bir şeyden iyilik ve fayda görmesidir.⁴²⁴ Yukarıda geçtiği üzere Gazalî'den önce Mekkî de “fayda” görmeyi sevginin nedenleri arasında saymıştır. Birini yaptığı iyilikten ve görülen faydadan dolayı sevmek de bir çeşit “ben sevgisi”dir. Başkalarını severiz çünkü şu veya bu şekilde onlar durumumuzu kolaylaştırırlar.⁴²⁵ Varlığımızın devamı ve yetkinleşmesi için katkı sağlarlar.

Bu şekil bir nedene dayanan sevgi de sebepler zinciri söz konusudur. Örneğin: doktoru severiz, çünkü sıhhatli yaşamamıza neden olur, sıhhati severiz çünkü sıhhat, vücudumuzun devamı için gereklidir. Hocayı severiz, çünkü bize ilim öğretir, ilmi severiz çünkü varlığımızın yetkinleşmesine katkı sağlar. Sonuçta insan bunların hepsini kendi için sever.⁴²⁶

Çocuğun varoluşundan itibaren kendisinin maddi ve manevi gereksinimlerini gideren anneye karşı duyduğu sevgiyi de bu kategoride zikredebiliriz.⁴²⁷ Çünkü çocuk büyümek için gerekli besini ve ilgiyi annesi vasıtasıyla elde eder.

Gazalî, yapılan iyiliğin, sevgi doğurduğundan bahseden hadislerle yer vererek bu konudaki iddialarını destekler. Nitekim Allah Rasülü “Kalplerin kendisine iyilik yapanı sevme kötülük yapanı sevmeme özelliği vardır”⁴²⁸ buyurmuştur.

Çağdaş düşünürlerden Fromm'a göre kişi verdikçe karşısındaki kişiyi zenginleştirir. Kendi içindeki yaşama sevincini coşturduğu gibi onun yaşama sevincini de coşturur.

⁴²³ Fromm, **a.g.e.**, ss.62-65.

⁴²⁴ Gazalî, **İhyâ**, sc.4, s.276; **Kimyâ**, s.684.

⁴²⁵ Abdul Halık, **a.g.e.**, c.2, s.259: Mevlüt Albayrak, “Gazalî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 13/3-4, 2000, s.354.

⁴²⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.276.

⁴²⁷ Necati, **Hadis ve Psikoloji**, s.79.

⁴²⁸ Ebu Nuaym, **Hilye**, c.4, s.121.

Vermekle insan karşısındakini de veren kişi yapar. Sevgi, sevgi üreten bir güç haline gelir.⁴²⁹ Fromm, Gazalî'den farklı olarak, alan tarafta oluşan sevgi üzerinde çok durmaz, o daha ziyade veren, ihsan eden, iyilik gösteren kişinin gerçek manada diğer canlıları sevebileceğini, sevmenin etkinlik gerektirdiğini ısrarla vurgular. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ihsanın, vermenin, hem sevginin sebebi, hem neticesi olduğudur. Daha açık ifadeyle seven insan doğal olarak ihsanda bulunur, ayrıca bu ihsan sevgi kaynaklı olmayıp, farklı beklentiler nedeniyle olsa da karşı tarafta hoşlanma, sevgi oluşturan bir etkinlik olarak gerçekleşir.

Bir kimseyi zatından dolayı değil de edinilen fayda, iyilik için sevmek sevgide istenen seviyeyi vermez. Zira edinilen fayda ve iyiliğin değişmesiyle sevgide de değişmeler meydana gelir, hatta sevgi ortadan kaybolabilir. Oysa ki bir kimse zâtı bakımından sevilirse, ondan iyilik ya da zarar görmek, ona duyulan sevgide çok büyük değişikliklere sebep olmaz. Ayrıca birini zatından dolayı sevmek, donanımlı olmayı gerektirirken, ben sevgisine sahip olmak, özellik gerektiren bir durum değildir. İnsan dışındaki canlılarda da görülür.⁴³⁰ Nitekim Serrâc sevenleri üçlü bir derecelendirmeye tabi tutar ve en alt derecede avamın muhabbetine yer verir sıradan kişilerin muhabbeti olan bu sevginin inâm ve ihsân neticesinde meydana geldiğini ifade eder.⁴³¹

Ayrıca menfaata dayanan sevginin bir olumsuz yönü de bu şekil sevgi sırf iyiler arasında olmayabilir, bu tür sevgiler kötüler arasında olabileceği gibi iyilerle kötüler arasında da cereyan edebilmektedir.⁴³²

3) Gazalî sevgiyi oluşturan üçüncü neden olarak yukarıda da kısaca değindiğimiz bir şeyi sağladığı faydadan dolayı değil de zatından dolayı sevmeyi zikreder. İnsan iyileri ve güzel ahlaka sahip olanları kendisine doğrudan bir faydası olmasa dahi tabiatı gereği sever. Değişmeyen tükenmeyen gerçek sevgi budur. Örneğin adil bir hükümdarı doğrudan bize sağladığı bir fayda olmasa da severiz. Tersi; zalim, haksızlık eden bir yöneticiyi de doğrudan bize bir zarar vermese de sevmeyiz. Tarihi şahsiyetleri de bu

⁴²⁹ Fromm, **a.g.e.**, s.32-33.

⁴³⁰ İbn Arabî, **a.g.e.**, s.66.

⁴³¹ Serrac, **a.g.e.**, ss.86-88.

⁴³² İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s.126.

sebepten severiz.⁴³³ Buradaki sevme nedeni sevilen kişinin karakter özelliklerine ve ahlaki duyarlılığına dayanmaktadır. Söz konusu karakter özellikleri içindeyse, kişinin kimliğini oluşturanlar önemlidir. Örneğin, çoğumuz parayı gerçek kimliğimizin bir parçası olarak görmeyiz. Dolayısıyla biriyle parası yüzünden ilişki kurmak gerçek dostluk değil, bir meta alışverişidir. Buna karşın zeka, kişilik, ahlaki iç görü gibi özellikleri, kimliğimizin aslî unsurları olarak görür ve bir birimizle bu yüzden dostluk kurarız. Bu şekil nedenlerden dolayı dostluk kurma ve sevme, övgüye değer bir tutum olarak görülür.⁴³⁴ Özetle bu madde de kast edilen, bir kimseyi ihsanda bulunduğu için değil, ihsan sahibi bir kişi olduğu için sevmektir.

4) Gazalî'nin zikrettiği dördüncü sebep, aslında bir önceki nedenden çok farklı değildir. Gazalî burada üçüncü sebebi hususileştirmiş, özel olarak, varlıklardaki güzelliğin onlara karşı sevgiyi doğurduğunu belirtmiştir.⁴³⁵ Estetik sevgisi olarak da adlandırabileceğimiz⁴³⁶ bu sevgi de Gazalî, güzelliği anlayan herkesin güzeli sevdiğini, çünkü güzelliğin haz verdiğini, hazzın da doğal olarak sevildiğini ifade eder.⁴³⁷ Benzer görüşü dile getiren Alexis Carrel: güzelliğin onu keşfetmesini bilenler için tükenmez bir neşe kaynağı olduğunu belirtmiştir.⁴³⁸

Peki güzel ne demektir? Güzellik kavramı sevgi gibi izafî bir kavram olduğu için tam bir tanımdan söz etmek hayli güçtür. İslam düşünce tarihi içinde kelam, felsefe ve tasavvuf disiplinleri güzellik meselesini sistematik bir problem olarak ele alıp, tanımlamaya çalışmışlardır. Bunlar içinde hiçbir itikadi endişe duymadan, daha özgür şekilde güzellik konusunda konuşan ve bunu hayat tarzı haline dönüştüren akım ise tasavvuf olmuştur. Özellikle Gazalî, İslâm düşünce tarihinde ilk defa kurumsal bazda İslam estetiğine eğilen İslam alimidir. Onun estetik teorisinin temelini ise sevgi oluşturur.⁴³⁹

⁴³³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.276, 280; **Kimyâ**, s.684.

⁴³⁴ La Follette, **a.g.e.**, s.82.

⁴³⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.277; **Kimyâ**, 684.

⁴³⁶ Mahmut Çamdibi, **Gazalî'de Şahsiyet Terbiyesi**, İstanbul: İFAV Yayınları, 1994, s.281.

⁴³⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.2, ss.149,150.

⁴³⁸ Alexis Carrel, **İnsan Denen Meçhul**, İstanbul: Hayat Yayınları, 1997, s.103.

⁴³⁹ Ramazan Altıntaş, **İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, s.60.

Düşünce tarihinde estetik ve güzellik mevzuunu ilk olarak, Yunan filozofları, özellikle Platon konu edinmiştir. İslam filozofları Grek felsefesinin bütün konularına ilgi duydukları ve bu alanda eserler verdikleri halde sanat felsefesini bir parça ihmal etmişlerdir. Farâbî ve İbn Sinâ eserlerinde güzellik konusuna değinseler de ilk defa Gazalî İhyâ'sında sanat felsefesine dair dikkat çekici tahliller yapmış, güzellik ve ahenk kavramlarını incelemiş, buradan hareketle de Allah'ın varlığını ispat yoluna gitmiştir.⁴⁴⁰ Gazalî'nin güzellik anlayışında büyük oranda Platon ve Plotinus'un etkisi görülmektedir.⁴⁴¹ Gazali güzellik konusuna değinmekle bu husustaki felsefî birikimini izhar etmiştir.

Gazalî güzelliği uyum ve orantıda gören felsefî görüşü benimser.⁴⁴² Gazalî ye göre bir şeyin güzel olması kendisinde bulunması mümkün ve kemaline delalet eden şeylerin, kendinde bulunması demektir. Bir şey kemalatı kendinde topladığı nispette yani türünün gerektirdiği mükemmelliğe yaklaşması ölçüsünde güzeldir. Yani bir şeyde kendisine özgü olan bütün yetkinlikler mevcut olduğunda, o şey güzelliğin son noktasına ulaşmış demektir. Örneğin, “güzel at” dediğimizde bir atta bulunması gereken; cüsse, şekil, renk, güzel burun, süratli olması gibi bütün vasıfları kendinde toplamış at kast edilir. Güzel yazı dendiğinde de yazı tekniğinin gerektirdiği harf uygunluğu, muvazene, istikamet, tertip, hüsnü intizam, nokta, cümle ve satır başı gibi özellikleri kendinde toplayan yazı kastedilir. Ayrıca her şeyi güzelleştiren özellikler farklıdır. Ata güzel demek için tespit ettiğimiz kıstaslar ile yazıya, sese, insana güzel derken dikkate aldığımız özellikler farklıdır.⁴⁴³

Gazalî güzelliği sadece maddî şeylerin niteliği olarak görmez. Bu nedenle güzelliği ikiye ayırır: Hissî (dış) güzellik, batınî (içsel) güzellik. Hissî güzellik: duyu organlarıyla algılanan şekil ve görüntü güzelliğidir. Ortalama her insanın anlayabileceği bu güzelliği çocuklar, hatta hayvanlar bile fark edebilir.⁴⁴⁴ Bu güzellikler de zatı için sevilir. Yani onlar da kendi başına birer amaçtır, menfaate dayanmaz. Örneğin insan

⁴⁴⁰ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemal”, **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.146.

⁴⁴¹ Albayrak, **a.g.m.**, s.361; Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.504.

⁴⁴² Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemal”, **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.146.

⁴⁴³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.277; **Kimyâ**, s.685.

⁴⁴⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.277-278

akan suları, yeşilliği, yeme içme arzusu olmadan ruhuna haz verdiği için sevebilmektedir.⁴⁴⁵

Bilim adamları duyularla algılanan güzellikleri yani Gazalî'nin hissî (dış) güzellik olarak adlandırdığı güzellikleri geliştirdikleri istatistikî metotlarla objektif ve kemmî bir biçimde ifadelendirmeyi denemişlerdir. Nitekim güzellik mevzuu bilimler arasında en fazla tartışılan konulardan biridir. Güzellik mevzuuna her bir disiplin, kendi açısından farklı sorularla yaklaşmıştır: Nesnenin kendisi mi güzeldir? Yoksa güzeli güzel yapan şey insanda var olan özel bir duygu mudur? Eğer böyleyse bu duygu nasıl bir şeydir? Bir şey hoşumuza gittiği için mi güzeldir yoksa güzel olduğu için mi hoşumuza gider?⁴⁴⁶ Ortak estetik yargı ve değerler var mıdır?⁴⁴⁷ Güzellik objektif ve subjektif değerleri aşan müteâl ve mutlak bir ideal midir?⁴⁴⁸ gibi sorular etrafında tartışmalar sürdürülmüştür. Ortak estetik yargıları tespit etme çabası içinde olan Psikolog Henry E. Gorret' e göre tecrübî estetiği kurabilmek için iki metot vardır: derecelendirme ve ikili mukayese. Derecelendirme metodunda, insanların eline verilen resimleri, seyrettikleri komik ve trajik sahneleri, dinledikleri müzik parçalarını, okudukları şiirleri belli bir zaman içinde güzellik sırasına konması istenir. Böylece binlerce insanın tercihleri toplanarak istatistik metoduyla değerlendirilir. Yine aynı psikologun uyguladığı ikili mukayese metodunda, deneye katılan insanlara iki resim verilir, yahut iki şiir okunur, veya iki müzik parçası dinlettirilir. Sonra hangisi daha güzel, hangisi daha çirkin diye sorulur. Böylece yüzlerce ve binlerce kişinin tercihleri, istatistik metoda göre değerlendirilir. Tecrübî estetiğin verilerine göre insanların ruhlar, sesler, formlar ve diğer estetik keyfiyetler karşısındaki ortak tavrı büyük oranda tespit edilmiş olur.⁴⁴⁹ Böylelikle insanlar için ortak sevgi nesneleri de belirlenmiş olmaktadır.

Gazalî'nin bahsettiği bir diğer güzellik türü olan bâtinî güzellik ise duyu organlarının ötesinde kalp gözüyle görülebilen güzelliklerdir. Güzel huy, güzel bilgi, güzel yaşayış, güzel ahlâk dediğimizde bâtinî güzelliği kast ederiz. Örneğin Hz. Ali'yi, Hz. Ebu Bekir'i sevenler, onları; ilim, din, sıdk, şecaat gibi batınî siretleri nedeniyle severler.

⁴⁴⁵ Gazalî, **Kimyâ**, s.684.

⁴⁴⁶ Gezgin, **a.g.e.**, s.71.

⁴⁴⁷ A. Kadir Çüçen, **Felsefeye Giriş**, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, ss.309-310.

⁴⁴⁸ S. Ahmet Arvasi, **Diyaletiklerimiz ve Estetiklerimiz**, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2001, s.77.

⁴⁴⁹ Arvasi, **a.g.e.**, ss.78-80.

Yoksa fizikî güzellikleri toprak olup gitmiştir.⁴⁵⁰ Gazalînin bu anlayışı, yok olmayan ideler anlayışına benzer. Bu anlayışa göre, görüntüler yok olurken, onun özünü, erdemini oluşturan özellikler yok olmamakta ve devam etmektedir.⁴⁵¹ Dolayısıyla onlara hissedilen sevgi de geçmişten bugüne süre gelmektedir. Bunun örnekleri; peygamberlere, alimlere ve ahlak kahramanlarına duyulan sevgidir. Onların fiziki görünüşleri çok farklı olduğu halde, batini sıretleri güzellikte ortaktır. Onlarda ki güzellikleri ancak erbab-ı kulub idrak edebilir.⁴⁵² Bu da manevi bir eğitim sürecinden geçmeyi gerektirir. Yaşanan eğitim süreci neticesinde, insanın kalp gözü açılır ve insan eşyanın diğer boyutunu da görmeye başlar.⁴⁵³ Dolayısıyla batinî güzellik elde edilmesi ve anlaması daha zor olan buna karşın dış güzelliğe oranla daha makbul olan güzelliiktir.

İnsanda ki güzellik duygusu; yaşa, kültüre, sosyal ve ekonomik çevreye, alınan eğitime, sahip olunan dinî ve felsefî inançlara göre değişiklik gösterse de⁴⁵⁴ her insan doğuştan güzellik duygusuna sahiptir.⁴⁵⁵ Şüphesiz Gazalî de bu görüştedir. Aksi halde güzellik sevgi için yeterli bir sebep olamazdı. Estetik ve güzellik duygusunun fitriliğini savunan Nusret Çam'a göre insanı tam olarak tanımanın yolu, dinî ve sosyal baskının en az olduğu 3-5 yaşındaki çocukların faaliyetlerini gözlemek olmalıdır. Hiçbir insan yoktur ki çocukluğunda sanat faaliyeti diyebileceğimiz işler yapmamış olsun. Örneğin; şarkı söylemiş, resim yapmış, müzik eşliğinde oynamış, çamurdan hayvan, bina v.b.yapmıştır. İşte bu faaliyetler insanda güzellik ve sanat duygusunun fitrî olduğunun işaretidir. Eğer insan da doğuştan güzellik duygusu olmasaydı bir elbise almak için, dükkan dükkan dolaşmaz, elbisenin yalnızca sağlamlığına soğuk ve ısıcağa karşı dayanıklılığına bakardı. Yemeklerin göze değil, yalnızca damağa hitap etmesi yeterdi. Binaların sağlam ve kullanışlı olması yeterli olur, arabalar, elbiseler çeşit çeşit modellerde yapılmazdı.⁴⁵⁶ Tüm bunlardan anlıyoruz ki insan güzele meyilli bir yapıda yaratılmıştır ve onun bu özelliği sevme becerisini kazanmada en büyük yardımcısıdır.

⁴⁵⁰ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.277-278.

⁴⁵¹ Albayrak, *a.g.m.*, s.354.

⁴⁵² Mustafa Çağrı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı Nazarî ve Amelî Olarak*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982, s.152.

⁴⁵³ Derin, *a.g.m.*, s.152.

⁴⁵⁴ Arvasi, *a.g.e.*, s.79.

⁴⁵⁵ Yılmaz Can-Recep Gün, *Anahatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, Samsun: Din Bilimleri Yayınları, 2005, ss.18-19.

⁴⁵⁶ Nusret Çam, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, ss.7-8.

Gazalî'nin güzelliğin fitrî olduğu yönündeki tespiti İslam'ın ana kaynakları ile paralellik göstermektedir. Nitekim gerek Kur'an ayetleri gerekse Hz. Peygamber'in hadisleri insanın estetiğe, güzele karşı istidadına, ona meyletmesine vurgu yapar ve insanı güzel olana yönlendirir. Sözgelimi Kur'an'da insanın en güzel biçimde yaratıldığı geçmektedir.⁴⁵⁷ Bu onun fizik bakımından kusursuz yaratılmasının yanında, insanın, güzellikleri kavrama, bunlardan zevk alma ve estetik değeri olan eserler yapma kabiliyetini haiz olduğunun da ifadesidir.⁴⁵⁸ Keza, Kur'an Allah'ın mutlak gerçekliğini anlatma bağlamında insan aklına hitap ettiği gibi, onun estetik duygu ve sezgilerine de hitap etmiştir.⁴⁵⁹ Kur'an'da; insanın evrendeki düzen ve intizama bakması, onlar üzerinde düşünerek, bütün bunları, uyumlu, oranlı, estetik olarak yaratan bir tek yaratıcının bulunduğu fikrine ulaşması hedeflenmektedir.⁴⁶⁰ Şu bir gerçek ki, şayet Kur'an, insanın estetik yönünü gözardı etseydi, ona eşsiz bir belagatle seslenmezdi.⁴⁶¹ Dünya ve ahiret nimetlerini sayarken iyi-kötü, faydalı-zararlı, helal-haram olmalarının yanında, onları güzel ve çirkin olarak tanımlamazdı. Oysa Kur'an dünya nimetlerindeki güzelliklerden bahsettiği gibi⁴⁶² Cennet'in iyi ve faydalı olmasından ziyade, onun estetik cephesinden ısrarla söz eder. Kur'an'da Cennet'te bulunan saraylardan, güzel konutlardan, yeşillikler, akarsular, güzel işlemeli döşekler, atlas yataklar, ipek elbiseler, altın ve gümüş bilezik, billur kaplar, incilerden uzun uzun bahsedilmektedir.⁴⁶³ Öyle anlaşıyor ki, Gazalî güzellik anlayışını oluştururken felsefenin verilerinden yararlanmış olsa da onun güzellik tanımında Kur'anî öğretinin payı gözardı edilmemelidir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde de benzer yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Bizzat kendisi “güzel örnek” olan peygamber, insanları iyi ve güzele yönelmeye teşvik etmiştir. Örneğin “Allah güzeldir ve güzeli sever” hadisinde⁴⁶⁴ geçen “güzeli sever” ifadesiyle, müminlere; güzel olun, derli toplu olun, güzel iş yapın ki Allah'ın da hoşuna

⁴⁵⁷ Kur'an, 95:4-5.

⁴⁵⁸ Çam a.g.e., s.10.

⁴⁵⁹ İbrahim Hilmi Karşı, “Kur'an'ın Güzellik Fenomenine Yaklaşımı”, **Marife Dergisi**, 5, 2005, s.74.

⁴⁶⁰ Gezgin, a.g.e., s.225.

⁴⁶¹ Çam, a.g.e., s.15.

⁴⁶² Kur'an, 6:99; 16:5-6.

⁴⁶³ Çam, a.g.e., s.15.

⁴⁶⁴ Müslim, **Sahih**, 1/İman, 39.bab, c.1, s.93; İbn Hanbel, **Müsned**, c.5, s.301.

gitsin mesajı verilmektedir.⁴⁶⁵ Nitekim bir başka hadiste “Allah her şeyde güzeli, zerafeti emretti; düşmanınızı dahi öldürürken zarif olunuz”, buyrulur.⁴⁶⁶ Yapılan işin güzel bir şekilde yapılmasını öğütlediği bir olayda da Allah Resulü bir mezarın içinde gördüğü kazılış hatasının düzeltilmesini ister. “Bu durum ölüyü rahatsız eder mi?” sorusuna şöyle cevap verir: “Gerçekte böyle şeyler ölüyü ne sıkar, ne de ona rahatlık verir, bu sadece sağ olanların gözlerine güzel görünmek içindir”.⁴⁶⁷ Bunun yanında Hz. Peygamber kişisel bakımına da özen gösterirdi. Örneğin; Hz. Aişe’nin bildirdiğine göre dışarıda onu bekleyen sahabilerinin yanına çıkmadan, su kabına bakarak, saçını sakalını düzeltir, her zaman temiz ve düzenli giyinir, saçın sakalın tertipli olmasını ashabına tavsiye ederdi. Fizik güzelliği oluşturan en önemli unsurlardan biri olan ses güzelliğine de önem veren Hz. Peygamber, Kur’an’ın ve ezânın güzel sesle okunmasını teşvik etmiştir.⁴⁶⁸

Kur’an ve hadislerde güzellik anlamında kullanılan kelimelerin başında “h-s-n” kökü ve türevleri gelmektedir. Hüsn, ahsen, hasene, hüsnâ, ihsân kelimeleri aynı kökten türemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta güzellik anlamında kullanılan kelimelerin, iyilik anlamı da içermesidir. Bu konuda İbn Şubrûme; “Güzellik (hüsn) sözcüğünün iyilik (hasene) sözünden türetilmiş olması, güzelliğin tanımı olarak sana yeter” der.⁴⁶⁹

Geleneksel İslam inancında güzellik ve iyilik birbirinden ayrılmaz.⁴⁷⁰ Özellikle Gazalî’nin bâtinî güzellik tanımlamasında bunu görmekteyiz. Bu konuda ilk çağ felsefecilerinin etkisi göz ardı edilemez. Platon, iyi ideasının, aynı zamanda güzellik ideası olduğunu ileri sürer. Platon gibi Sokrates ve Aristoteles de iyi ve güzel aynıdır. Estetik ahlaki değerlere sahip olduğu sürece değerlidir.⁴⁷¹ Estetik nesne sadece hâricî âlemde gözlenen veya duyulan bir olgu olmanın yanında insanın ahlakî eylemlerinde

⁴⁶⁵ Mehmet Aydın, “İslam Estetiği”, **Türk Yurdu**, 10/35, 1990, s.14.

⁴⁶⁶ Müslim, **Sahih**, 34/Sayd, 11.bab, c.3, s.1548; Tirmizî, **Sünen**, 14/Diyat, 14.bab, c.4, s.23.

⁴⁶⁷ Muhammed İbn Sa’d, **Tabakatü’l-Kübra**, Beyrut: Darû Sâder, 1985, c.1, ss. 142-143.

⁴⁶⁸ Buharî, **Sahih**, 100/Tevhid, 52.bab, c.6, s.2743.

⁴⁶⁹ İbnü’l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.248.

⁴⁷⁰ Turan Koç, **İslâm Estetiği**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, s.79; Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam’ın Kalbi**, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002, s.137.

⁴⁷¹ Çüçen, **a.g.e.**, s.308.

gözlemlenen bir fenomendir de.⁴⁷² S. H. Nasr'a göre bir birini tamamlayan Yin ile Yang'ın Tao'yla özdeşleşen bir çember oluşturması gibi, güzellik ile iyilik de birbirini tamamlar ve bir birinden ayrılmaz. İslami perspektifte dinin rolü, yalnızca iyiliğin pratiğini öğretmek değildir. Aynı zamanda manevi, entelektüel ve fiziki bütün düzeylerde güzelliği yaymaktır.⁴⁷³ Modern anlayışta ise iyi ve güzel bir birinden ayrı değerler olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre; güzel, bir temaşa duygusu ve duyularla ilgili bir konu iken; iyi, davranışlarla ilgili bir husustur. Turan Koç'a göre; iyi ve güzel olanı ayrı ayrı değerlendirirsek, mükemmel ve albenili şekilde yapılmış bir bombayı, yıkıcı etkilerinden veya kötü niyetle kullanılmasından bağımsız değerlendirmek gerekir. Yani böyle bir bombaya “güzel” demek durumunda kalabiliriz. Dolayısıyla güzelliği salt duysal ve görsel alana kaydırmak bizleri bu tür çıkmazlara sürükleye bilir.⁴⁷⁴ Modern anlayışta iyi ve güzelin ayrılması dış güzelliğin, batınî güzelliğe karşı kazandığı zaferlerden biridir, diyebiliriz. Bu da güzellik kavramının giderek yozlaşmasına neden olacak tehlikelerden biridir. Bu durumda güzelliğin sevgi üzerinde uzun süreli ve kalıcı etkisinden söz edemeyiz.

İslam'ın ortaya koyduğu ihsan anlayışını da bu çerçevede düşünölmelidir. Önceki maddelerde, iyilikte bulunmak anlamında kullandığımız ihsan kavramı; bir başkasına güzellikle iyilikte bulunmak ve başkasının iyilik yapmasına karşılık iyilikte bulunmak anlamlarına gelmektedir.⁴⁷⁵ “İhsan üzere düşün ve davran tıpkı Allah'ın sana ihsan üzere davrandığı gibi”⁴⁷⁶ emrinden murat edilenin; insanın güzeli istemesi, güzeli düşünmesi, güzel davranmasıdır, denilebilir. Hadiste geçen, “Allah'a, onu görüyormuş gibi ibadet etmen” şeklindeki ihsanın tarifini,⁴⁷⁷ mutlak güzelle her an beraber olma şuuruna ermek ve bu şuur içinde yaşamak, eşya ve olaylara bakmak, gerekli değerlendirmeleri yapmak şeklinde yorum getirmek mümkündür.⁴⁷⁸ Özetle ihsan, bütün davranışlarımızda Allah'ı hatırlayışı yansıtan bir olgunluk düzeyi ve Allah tarafından sürekli denetlendiğimiz bilincinde olarak, kullukta kusursuz olmaya ve güzel olanı

⁴⁷² Karşlı, **a.g.m.**, s.60.

⁴⁷³ Nasr, **a.g.e.**, 137.

⁴⁷⁴ Koç, **a.g.e.**, s.81.

⁴⁷⁵ Altıntaş, **a.g.e.**, ss.108-109.

⁴⁷⁶ Kur'an, 28:77.

⁴⁷⁷ Buharî, **Sahih**, 2/İman, 36.bab, c.1, s.27; Müslim, **Sahih**, 1/İman, 1.bab, c.1, s.36; Tirmizî, **Sünen**, 41/İman, 4.bab, c.5, s.6; İbn Hanbel, **Müsned**, c.4, ss.333-334.

⁴⁷⁸ Öztürk, **a.g.e.**, s.153.

yapmaya özen göstermektir diyebiliriz.⁴⁷⁹ Ancak bu şuurda yapılan bir davranış neticesinde güzel olan ve akabinde de sevgi ortaya çıkabilir. Gazalî'nin güzellik anlayışında da bu şekil bir ahlakî boyutun varlığı göz ardı edilemez.

5) Gazalî'nin, tespit ettiği sevginin beşinci nedeni, iki kişi arasında benzerliğin ve ruhî münasebetin olmasıdır.⁴⁸⁰ Önceki bölümde de geçtiği üzere Mekkî, sevginin nedenleri olarak zikrettiği; tabiat, cinsiyet, sıfat gibi alanlardaki benzerliklere ek olarak; niyet, hal, ilim ve ahlak yönünden denk olmayı kişileri yakınlaştıran sebepler olarak görür.⁴⁸¹ Örneğin; çocuk, yine kendisi gibi bir çocukla, yetişkin bir kimse, kendi gibi yetişkin biriyle daha kolay iletişime geçer. Bunun gibi benzer meslek grubundan kimseler örneğin; esnaf olan esnafa, âlim olan âlime daha fazla yakınlık hisseder. Bu kural hayvanlar için de geçerlidir. Aynı cins hayvanlar bir arada yaşarken, farklı cinsler arasında düşmanlıklar görülür.⁴⁸² Kuşların içinde dahi herkes kendi türüyle uçar.⁴⁸³ Gazalî seven ile sevilen arasında gizli bir münasebetin olmasını da sevginin nedenleri arasında zikreder. Yukarıda da bahsedildiği üzere bu, ruhların berzâh âlemindeki durumuyla ilgili bir husustur.⁴⁸⁴ Öyle anlaşıyor ki, Gazalî beşinci maddeyi tespitinde büyük oranda Mekkî'den faydalanmış, birebir alıntılar yapmıştır. Benzer hususu bir önceki bölümde etraflıca konu ettiğimiz için burada detaya girmenin tekrara sebep olacağını düşünmekteyiz.

Buraya kadar Gazalî'nin tespit etmiş olduğu sevgiyi oluşturan nedenlerden bahsettik. Bir kimseyi bu nedenlerin hepsine sahip olduğu için ya da sadece bir nedenden dolayı sevebiliriz. Şüphesiz birini sevmeye, nedenlerimiz ne kadar çoksa, sevgimiz de o nispette fazlalaşır. Bunun yanında, karşımızdaki kişiyi sevmeye neden olan vasfın, o kişideki yetkinlik derecesine göre sevgimiz azalır veya çoğalır.⁴⁸⁵

Gazalî muhabbet konusunu ilahî boyuta taşımadan önce, konuyu beşeri düzeyde akıl ve mantık çerçevesinde ortaya koymuştur. Gazalînin kullandığı bilimsel metodun güzel

⁴⁷⁹ Koç, a.g.e., 54.

⁴⁸⁰ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.278; Kimyâ, s.685.

⁴⁸¹ Mekkî, a.g.e., c.2, s.486.

⁴⁸² Gazalî, *İhyâ*, c.2, s.150.

⁴⁸³ Mekki, a.g.e., c.2, s.486.

⁴⁸⁴ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.278.

⁴⁸⁵ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.278.

örneklerinden biri olan bu durum, günümüz araştırmacısının geçmişle arasındaki mesafeyi yakınlaştırmaktadır. Nitekim Gazalî konunun üzerine bina edilecek olan temelleri büyük oranda tespit etmiş, geriye binanın ayrıntıları kalmıştır. Zira dikkat edilirse sevgi hususunda modern psikolojinin söyledikleri, Gazalî'nin tespitlerinin dışında farklı şeyler değildir. Kaldı ki psikolojinin çok da rağbet etmediği bir mevzuu Gazalî yüzyıllar öncesinden akılcı bir metotla ele almıştır. Hatta İslam düşünce tarihi içinde Gazalî, muhabbet konusunu işleyişinde kullanmış olduğu metot yönünden, bir ilktir diyebiliriz.

C. Ebû Talib Mekkî'ye Göre Gerçek Muhabbet

Modern psikoloji ile tasavvufî düşüncenin ayrıldığı en temel nokta başlıkta “gerçek muhabbet” şeklinde ifade edilen aşamadır. Psikoloji sevginin nedenlerini tespit ederken bunu bir amaca yönelik yapmaz. Oysa tasavvuf düşüncesinde akıl, tecrübe ve duyular yoluyla tespit edilen psikolojik nedenler, bir hakikatı ispatlamaya yönelik çıkarımlardır. Onlardan sözedilmesinin nedeni, hakikate ulaşmada aracı olmaları içindir. Bu sebepten, özellikle Gazalî’de, her bir neden tek bir amaca bağlanmıştır. Mekkî, bu işi Gazalî kadar sistemli bir şekilde yapmasa da benzer bir yöntemle hareket etmiştir. Onların, sevginin nedenlerini tespitteki amaçları, gerçek sevginin ancak Allah’a duyulan muhabbet olduğunu kanıtlamaktır. Örneğin Mekkî, iki şey arasındaki benzerlik ve münasebetin sevgi doğurduğunu tespit etmiş, buradan hareketle kulun sıfatları itibariyle Rabbine olan yakınlığının sevgiye sebep olacağı sonucuna varmıştır. Daha açık ifadeyle, kulun sıfatları yönünden rabbine benzerliği; onu, Rabbini sevmeye mecbur bırakır. Bu çıkarımdan hareketle Mekkî, Allah Teala’yı en çok sevenlerin, onun ahlakına en çok sarılanlar olduğu kanaatindedir. Allah Teala’nın ahlakının esasları da ilim, hilim, af, güzel davranış, halkın kusurlarını örtmek ve benzerleridir.⁴⁸⁶ Yani alim olan Allah’a, ilim sahibi kul daha yakındır. Ortak vasıfları neticesinde aralarında muhabbet bağı kurulmaktadır.

Mekkî bir şeyden sağlanan faydanın da o şeye muhabbeti ortaya çıkardığını kabul etmektedir. İnanan bir kul için Allah’tan başka nimet sahibi yoktur. Dolayısıyla

⁴⁸⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100.

müminler gördükleri ihsan ve inam karşısında Allah'ı sevmeye meylederler. Mekkî Allah'ın verdiği nimetler sebebiyle sevileceğini kabul etmekle beraber bu şekil sevgiyi pek makbul görmez. Ona göre aslolan Allah'ı kemal sıfatları ve güzel isimleriyle tanıyıp sevmektir.⁴⁸⁷ Ancak böylelikle asıl sevgiye layık olanın Allah olduğu fark edilebilir ve sevgisini sağlam temeller üzerine bina eder öyle ki kurulan bu bina az bir sarsıntıyla hemen yıkılmaz.

Şüphesiz Mekkî, neden-sonuç ilişkisi kurarak, meseleyi netleştirme işini büyük oranda Gazalî'ye bırakmıştır. O, sevginin nedenlerinde kullandığı net ifadelerin aksine, ulaşılan sonuçları açık bir dille ifadeden kaçınmıştır. Bu noktada, daha ziyade Gazalî'nin meseleyi değerlendirmesi üzerinde durmanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

D. Gazalî'ye Göre Gerçek Muhabbet

Gazalî kurduğu mantıkî silsilenin bir gereği olarak sevgiyi oluşturan beş nedeni tespit ettikten sonra ikinci bir aşamaya geçer. Bu aşamaya geçmede ön şart, bir Yaratıcı'ya inanmak ve onu kusursuz vasıflarıyla tanımaktır. Zira atılan ikinci adımda sevginin muhatabı, mahluk olan değil bizzat Yaratıcı'nın kendisidir. Gazalî'nin bu konudaki mantıkî önermesi oldukça sade ve anlaşılırdır: Bir şeyi sevmemize neden olan özellikler, o şeyde ne kadar mükemmel seviyede olursa, sevgimiz de o nispette kusursuz olur. Dolayısıyla sevgiye neden olan vasıflar kâmil manada yalnız Allah Teâlâ'da bulunduğundan, gerçek manada ancak Allah sevilebilir.⁴⁸⁸ Gazalî, iddiasını desteklemek için, sevgiye neden olan sebepleri bu açıdan tekrar değerlendirmeye tabi tutar.

Sevginin birinci nedeni her canlıda doğuştan bulunan “ben sevgisi”dir. Buna göre her canlı; kendini ve varlığının devam etmesini, yetkinliğe ulaşmasını sever. Varlığın devamı arzulanan bir şey iken, yokluğundan nefret edilir. Dolayısıyla insanlar, varlığını sürdürmek için gerekli eşyaya sahip olmayı, sıhhatli yaşamayı, türünün devam etmesini arzular. Bir yaratıcıya inanan kimsenin ise, sahip olduğu varlığından dolayı, öncelikle yaratıcısını sevmesi gerekir. Çünkü Yüce Yaratıcı onu yokluktan varlık sahnesine çıkarmıştır. Marifet sahibi bilir ki, Allah insanı sadece yaratmakla kalmamış varlığının

⁴⁸⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.161-162.

⁴⁸⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.278.

devamı ve yetkinliğe erişmesi için gerekli şartları da ona sağlamıştır. Dolayısıyla asıl sevilmesi gereken, yaşamımızı devam ettirmek için gerekli olan; barınak, giysi, yiyecek gibi eşyalar ve diğer şeyler değil, bunları insanın hizmetine sunan Yüce Allah'tır. Gazalî'ye göre, bu bilgiden yoksun kişinin durumu, sıcaktan kaçıp ağaç gölgesine sığınan bir kimsenin, gölgeyi sevip, ağacı sevmemesine benzer.⁴⁸⁹ Neticede her canlı hayatta kalabilmek için içgüdüsel olarak varlığını sevip onu sürdürmeye çalışsa da içlerinden sadece insanoğlu fitratındaki bu sevgiyi bilgi ve inanç desteğiyle bir adım öteye taşır ve yaratıcısının sevgisine ulaşır.

Sevgiyi doğuran ikinci sebep, insanın bir şeyden iyilik ve fayda görmesidir. Gazalî'ye göre, bu sebep de kişiyi gerçek manada yalnız Allah'ı sevmeye götürür. Çünkü insan, karşılaştığı iyiliklerdeki sebep zincirine takılmadan doğrudan ilk ihsan ve lütuf sahibini görürse, gerçekte yalnız O'nun sevmeye layık olduğunu anlar.⁴⁹⁰ Kendisine padişahın hediyesini getiren vezirin bir aracı olduğunu bilir ve hediyesi için sırf ona teşekkür etmekle yetinmez. Asıl şükürünü padişaha sunar.⁴⁹¹ Nitekim iyiliği, iyilik sebeplerini, iyilik yaparı yaratan Allah'tır.

Bir şeyde sevmeye neden olan vasıf ne kadar kusursuzsa ona duyulan sevginin o nispette tam olduğundan daha önce söz etmiştik. Buradan hareketle yaratılmışların lütuf ve ihsânını, yaratıcıyla kıyasladığımızda, onun ne denli kusurlu ve eksik olduğu görülür. Öncelikle insan başkasına verirken de yine kendi menfaatini düşünür. İyiliği; ahirette mükafat elde etmek, karşı tarafı minnet altında bırakmak, kendine bağlamak, cömertlikte ün salmak, böylece insanları kendine hizmet ettirmek, kendini saydırmak, vermenin hazzını yaşamak gibi nedenlerden dolayı yapar. Karşı tarafa iyilik yapar gibi görünse de aslında ben merkezli düşünerek hareket eder. Oysa Allah bu gibi durumlardan münezzehtir. Yaratıklara yaptığı iyiliği hiçbir karşılık beklemeden yapar. Sevgiyi doğuran gerçek ihsan ve cömertlik işte budur.⁴⁹² Buna rağmen gerek mahlukâtın gerekse Allah'ın sırf lütuf ve ihsanından dolayı sevilmesi makbul görülmez. Zira kişi sevdiğini, zâtından dolayı değil, yaptığı iyilikten dolayı sevmiştir ve iyilik

⁴⁸⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.279; **Kimyâ**, s.686.

⁴⁹⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.279-280; **Kimyâ**, s.686.

⁴⁹¹ Gazalî, **Kimyâ**, s.548.

⁴⁹² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.280.

kesildiğinde ya da azaldığında sevgi de yok olur veya azalır.⁴⁹³ Bu durumda yaşanan şey sevgi değil bir alışveriştir.

İnsanda mevcut bencil yapının farkında olan dinin; vermeyi, iyilik yapmayı, karşılığında mükafat vadederek teşvik etmesi, varlıklar arasında sevgiyi desteklemesi anlamına da gelmektedir. Söz konusu destekle, mahlukat arasında kurulacak iyilik zinciri, sevgi halkalarına dönüşerek, yaratılmışlardan yaratıcıya doğru uzanır.

Sevgiyi ortaya çıkaran üçüncü sebep iyilerin, ihsan sahibi kişilerin, bir menfaat olmaksızın sevilmesidir. Bir öncekine göre daha makbul görülen bu sebep de bir şey menfaat gözetmeden zatı nedeniyle sevilir, dolayısıyla daha kuvvetli, hasbi bir sevgi meydana gelir. O halde üstün vasıflarından dolayı yaratılmışları sevip onu yaratanı sevmemek doğru olmaz. Zira ilim, kudret, ihsan, hikmet gibi vasıflar, en kamil şekliyle Allah Teâlâ'da bulunur. Yaratılmışların övgüye değer vasıflarıysa ondan bir cüzdür.⁴⁹⁴

İnsanın varlığı, Allah'ın kesintisiz ihsanına bağlıdır ve iyilik, sürekli devam eder. Ta ki, kişi ahirette cennete değil de cehenneme gidene kadar. Dolayısıyla bir kişinin dünyada, Allah'ı sırf lütuf ve ihsanı nedeniyle mi yoksa zatı nedeniyle mi sevdiğini tespit etmek oldukça zordur. Ancak cennet-cehennem düşüncesi, sevgisinin dayandığı ana saiki belirlemede bir ölçüdür. Bu hususta Gazalî, Mekkî'den yararlanarak Zebur'dan alıntı yapar: “Cehennem'den kurtulmak veya Cennet'e girmek için bana kulluk edenden daha zalim kim olabilir? Acaba cennet ve cehennemi yaratmasaydım ibadet edilmeye layık olamayacak mıydım?” Bir diğer rivayette Hz. İsa kendilerini Allah'a ibadete adanmış bir topluluğa rastlar ve durumlarını sorar. Onlar: “Cehennemden korktuğumuz ve cenneti umduğumuz için bu haldeyiz” derler. Hz. İsa, “Yaratıktan korkup, yaratığı umduğunuz için çalışıyorsunuz” der. Aynı şekilde ibadet eden başka bir topluluğa daha rastlar, onlara durumlarını sorunca, “Sevip saydığımız için Allah'a ibadet ediyoruz” derler. Hz. İsa, “İşte siz Allah'ın dostları-sınız ben sizin yanınızda bulunmakla emrolundum” der.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.276.

⁴⁹⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.280-281.

⁴⁹⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.111-112; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.283

Sevgiyi oluşturan dördüncü sebep bir şeyi güzelliğinden dolayı sevmektir. İnsanda mevcut güzellik duygusu, bir yandan insanın çevresindeki güzellikleri fark etmesine neden olurken, diğer taraftan da onu, mutlak güzeli aramaya doğru iter.⁴⁹⁶

Allah'tan başka ontolojik, estetik ve ahlaki bakımdan kusursuz olan hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla mutlak güzel olarak nitelenmesi gereken varlık, sadece Allah'tır. Hz. Peygamber “Allah güzeldir ve güzeli sever” buyurur. Dolayısıyla bütün güzellikler Allah'tan gelmektedir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla da bundan çıkan sonuç, seilmeye layık mutlak manada güzelin, Allah olduğudur.

Güzelliği fark etmek onu şu veya bu şekilde ifade ve terennüm etmek, mutlak cemal sahibi Allah'ı tanımanın bir yoludur. Çünkü âlemde görülen güzellikler ilahî güzelliğin bir yansımasıdır.⁴⁹⁸ Güzelliği en açık şekliyle temaşa edebileceğimiz, sanat eseri de bizi asıl güzel olanla, ilahi güzellikle buluşturan ve onu hatırlatan bir araçtır.⁴⁹⁹ Nitekim İslâm estetiğinde sanatkar, güzeli Yaratan değil, keşfedendir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla bir şairin insan güzelliğini övmesi aslında onu yaratan Allah'ın güzelliğini ve kudretini övmek anlamına gelmektedir.⁵⁰¹ İslâm sanatkarına göre güzellik, Allah'ın cemal sıfatının lif lif, hücre hücre, tabiatın ve kainatın her noktasına işlenmiş nakışdır, sestir, ahenktir, figürdür, harekettir. İnsanoğlu da bu mesajları ve ayetleri sezmeye, duymaya, yaşamaya ve yakalamaya memur kabiliyetli bir muhataptır. Sanatkar ise bu işi en iyi şekilde başaran idrak sahibi kişidir. Eserde müessiri, itibari güzellikte, mutlak güzeli arayan ve yakalayan kimsedir.⁵⁰² Sadece sanatkarlara değil bütün insanlara düşen görev, eşyada görülen güzellik karşısında, bizatihi güzelliğe mahal olan nesnede yoğunlaşmak değil, onu aşarak mutlak güzele yol bulmaktır. Çünkü eşyadaki güzellik aynı zamanda bir imtihan vesilesidir. Farklı dinlere mensup alimlerin çoğu, ruhun güzellikle tuzağa düşebileceği, bu durumun Tanrıdan uzaklaşmaya neden olabileceği hususunda insanları uyarır. Bazı büyük mutasavvıflar da çevrelerinde güzel nesnelerin bulunmasından

⁴⁹⁶ Can, Gün, **a.g.e.**, s.20.

⁴⁹⁷ Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemal”, **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.146.

⁴⁹⁸ Titus Burckhardt, **Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler**, Volkan Ersoy (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s.236; Mehmet Demirci, “Tasavvuf ve San'at”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 1998, s.24.

⁴⁹⁹ Koç, **a.g.e.**, s.77.

⁵⁰⁰ Aydın **a.g.m.**, s.293.

⁵⁰¹ Ahmet Atilla Şentürk, “Osmanlı Şiirinde Aşka Dair”, **Doğu Batı Dergisi**, 26, 2004, s.64.

⁵⁰² Arvasi, **a.g.e.**, ss.77-78.

kaçınırlar. Bu endişenin sebebi olan kainattaki güzellik, ilahi gerçekliğin güçlü bir biçimde görülebilir tecellisi olduğundan, bu güzelliğin, ruhu kendine çekme gücü vardır. Bu durum insanın, o tecellinin, mümkün tüm tecelliler olduğunu zannetmesine yol açabilir. Güzelliği iki ucu keskin bıçak yapan şey, onun ruhu cezbetme yetisidir. Güzellik hem Tanrıya giden soylu bir yol hem de kendi içinde bizzat bir Tanrı olarak ele alınırsa, Tanrıya ulaşmaya engel olan şeydir. Eğer bu dünyada güzellik olmasaydı, ruh için dünyevi hiçbir çekim olmayacak, her ruh doğrudan Tanrıya yönelecekti. Oysa ki, manevi arayışı kahramanca kılan şey, ruhun bütün güzelliğin kaynağına ulaşmak amacıyla, güzel ve cezbedici dünyevi olandan, kendisini uzaklaştırmayı öğrenmek zorunda kalmasıdır.⁵⁰³

Tasavvufi düşüncede estetik boyut geliştikçe, Allah'ın sıfatları daha ziyade, celal ve cemal sıfatları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Celal sıfatı, onun aşkın doğasını, şiddet ve gazabını yansıtan ilahi sıfatları içine alırken, cemal sıfatı da onun, kerem ve rahmeti yansıtan bütün ilahi sıfatlarını içine alır. Aslında her ilahi sıfat, diğer tüm sıfatları içine alma özelliğine sahiptir. Çünkü bunların hepsi tek bir Zat'ı anlatır. İşte bundan dolayı, güzellik hakikati, hakikatte güzelliği ifade eder. İçinde hakikat barındırmayan bir güzellik olmadığı gibi güzellik taşımayan bir hakikat de yoktur.⁵⁰⁴ Geleneksel İslam sanatlarını bu açıdan değerlendiren Titus Burckhardt, “Eğer İslam yanlış bir dinse, ilahi bir mesaj değil de bir kişinin kafasından çıkan bir sistemse, sonsuz güzellikle donanmış bu kadar çok eser verebilir miydi?” diye sorar.⁵⁰⁵

Kısaca özetlemek gerekirse maddî âlemde görünen güzellikler mutlak güzelliğin çeşitli derecedeki tecellileri olduğundan bunları temaşa ede ede ilahi güzelliğe ve Hakka ermek mümkündür.⁵⁰⁶ Nitekim, güzele olan meylimiz bizi gerçek sevgiyi bulmaya götüren en önemli saiktir.

Sevginin oluşmasını sağlayan beşinci sebep seven ile sevilen arasındaki uygunluk ve benzerliktir. Kulun sıfatları itibariyle Rabbine olan yakınlığı sevgiye sebep olur. Gazalî,

⁵⁰³ Nasr, **a.g.e.**, ss.137-138.

⁵⁰⁴ Burckhardt, **a.g.e.**, s.326; Koç, **a.g.e.**, s.76.

⁵⁰⁵ Burckhardt, **a.g.e.**, s.237.

⁵⁰⁶ Süleyman Uludağ, “Cemâl”, **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s.296.

kulun Rabbine benzemesinin delilleri olarak; Allah Teâlâ'nın, insana ruhundan üfllediğini⁵⁰⁷ ve onu yeryüzüne halife kıldığını⁵⁰⁸ anlatan ayetleri gösterir. Ayrıca “Muhakkak Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır”⁵⁰⁹ hadisini de iddiasını desteklemek için kullanır. Hadiste “ala suretihi” kelimesindeki zamirin, Âdem'e değil de Allah lafzına ait olduğu kabul edilip, “sûret” kelimesine “sıfat” manası verilerek, istenen anlam elde edilmiştir. Bir başka kudsi hadiste, yaratıcıyla bir olma durumu açıkça belirtilmiştir: “Kulum nafîle ibadetlerle bana yaklaşır ve ben onu severim, onu sevdiğim zaman kendisiyle dinlediği kulağı gördüğü gözü konuştuğu lisanı olurum” buyrulur.⁵¹⁰ Yaratılmışların, yaratıcıya benzemesi oldukça hassas bir konudur. Çünkü bu düşünce Allah'ı insan şeklinde tasavvur etmeye, tecsim ve teşbih tehlikesine yol açabilmektedir. Oysa Gazalî'de, Allah'la kulun münasebetinde, şekil ve suret söz konusu değildir. İnsan, Allah'ın ahlakı ile ahlaklandığı vakit, yani emrolunduğu ilahi vasıflarla, gücü nispetinde vasıflandığında Allah'a yaklaşmış olur. Bu yaklaşma, mekan ve mesafe bakımından değil, vasıflar bakımındandır.⁵¹¹ Bu şekilde oluşan Allah sevgisi, en üst seviyede yaşanan sevgidir. Aklın ve fizik aleminin sınırlarını zorlayan bu mertebe, özellikle her sûfinin arzuladığı bir hedeftir.

Gazalî, tespit ettiği sevgi nedenlerini, kurduğu mantıkî silsilelerle, Allah sevgisininin, delilleri haline getirmiştir. Dolayısıyla onun kullandığı metot, ilahî bir amaca hizmet etmektedir. Ortaya konan deliller bize göstermiştir ki, akıl sahibi her insan, - bu, sıradan biri olabileceği gibi, yüksek vasıflara sahip biri de olabilir- yeteneği ve gayreti nispetinde Allah Teala ile sevgiye dayalı bir münasebet kurabilir.

II. MUHABBETİN TASAVVUFÎ MAKAMLAR İÇİNDEKİ YERİ

Mutasavvıflar manevî hayattaki ilerlemeyi meşakkatli bir yolculuk olarak tasvir etmişlerdir. Bu nedenle Allah'ı aramaya koyulan sûfiye, sâlik (yolcu) adı verilmiştir. Sâlik, Hakk'la bir olma hedefine götüren yolu (tarikât) takip ederek, bu yolda bir takım

⁵⁰⁷ Kur'an, 15:29.

⁵⁰⁸ Kur'an, 38:26.

⁵⁰⁹ Buharî, **Sahih**, 82/İstizân, 1.bab, c.5, s.2299; Müslim, **Sahih**, 51/Cennet, 11. Bab, c.4, s.2183.

⁵¹⁰ Buhari, **Sahih**, 84/Rikak, 38.bab, c.5, s.2387

⁵¹¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.284.

konaklardan (makâmât) geçer.⁵¹² Sûfinin sırasıyla katettiği bu makamlar, onun Hakk’a giden yoldaki menzilleri olduğu gibi, aynı zamanda ahlâkî olgunluğa erişmede geçirdiği aşamalardır.⁵¹³ Zira beden ve ruh eğitiminde kolaydan zora, basitten mürekkebe doğru gidiş esastır. Şayet, maddeye göre çok daha karmaşık bir yapıya sahip olan ruhu, belli bir düzen ve kademeleşme esasına dayanmadan eğitirsek, istenilmeyen neticelerle karşılaşmamız kaçınılmaz olur.⁵¹⁴ İnsandaki bu yapının farkında olan tasavvufun gayesi ise, takip edilen dini yaşayış programı ve terbiye edici yöntemlerle, bireyin şuur ve kişiliğinin istenilen istikamette yeniden yapılanmasını sağlamaktır. Söz konusu yöntemlerin başında makamlar gelir ve bu manada tasavvuftaki makamların her biri için insanın kişiliğinin yeniden inşası esnasında kazandığı kişilik özellikleridir, diyebiliriz.⁵¹⁵ Dolayısıyla ulaşılan her makam belli bir çalışma ve gayret gerektirir.⁵¹⁶ Nitekim Serrâc, makamı: “ Müminin yaptığı ibadet, mücahade ve riyazet ile Allah katında elde ettiği manevi yerdır” şeklinde tarif etmiştir.⁵¹⁷

Tasavvufta, sıkça beraber kullanılan “makâm” ve “hâl” terimi, anlamlarındaki yakınlıktan dolayı, birbirleriyle karıştırılmış, zaman zaman biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Hatta aynı kavram, bir sûfî tarafından hal, bir başka sûfî tarafından da makam olarak adlandırılmıştır.⁵¹⁸ Örneğin “muhabbet” Mekkî ve Gazalî tarafından makam olarak adlandırılırken, Herevî ve Serrâc onu hal olarak isimlendirmiştir. Bu karışıklıktan dolayı klasik sûfî kaynaklarında hal ile makam arasındaki farklılıklara dikkat çekilmiştir. Zira her ikisi beraber değerlendirmeye ihtiyaç duyan yakın kavramlardır. Kaynaklarda tespit edilen şekliyle hal ile makam arasındaki en önemli fark şudur: Makâm çalışarak elde edilir ve sürekli; hal ise uğraşma ve gayret olmaksızın, Allah’ın bir lütfü olan mevhibelerdir ve geçicidir.⁵¹⁹ Mekkî halin geçiciliğini ve sürekli değişmesini bulutlara ve mevsimlere benzetir.⁵²⁰ Gazalî ise halin

⁵¹² Raynold A. Nicholson, **İslam Sûfileri**, Mehmet Dağ vd. (çev.), Ankara: Çağlar Yayınları, 2004, s.29.

⁵¹³ Afifî, **a.g.e.**, s.117; Süleyman Uludağ, “Makam”, **DİA**, c.27, TDV Yayınları, Ankara, 2003, s.410

⁵¹⁴ Mustafa Kara, **Tasavuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998, s.10

⁵¹⁵ Certel, **a.g.t.**, s.187.

⁵¹⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.132; Ebû Hafs Sühreverdî, **Avarifü'l-Maarif**, Abdulhalim Mahmud-Mahmud Şerif (tah.), Kahire:Daru'l-Maarif, t.y., s265.

⁵¹⁷ Serrac, **a.g.e.**, s.65.

⁵¹⁸ Himmet Konur, “Makamlar ve Haller”, **DEÜİFD**, 9, 1995, s.319

⁵¹⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.133; Hucvirî, **a.g.e.**, s.289-290; Gazalî, **a.g.e.**, c.4, 135;İsmail Ankaravî, **Minhacu'l-Fukara**, Sadettin Ekici (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s.303; Kara, **a.g.e.**, s.10; Konur, **a.g.m.**, s.319

⁵²⁰ Mekkî, **a.g.e.**, .c. 2, s.163.

değişken, makamın kalıcı olmasını renklerden misal getirerek açıklar. Örneğin; sarı renk, altında kalıcı ve sabit iken, korku sebebiyle yüzde hasıl olan sarı renk geçici ve değişkendir. Hastanın yüzündeki sarı renk ise ikisi ortası bir durumdadır. Sarı rengin gerek kalıcı ve geçici gerekse koyu ve açık olmaları bakımından pek çok tonları bulunduğu gibi hal ve makamların da pek çok şekilleri vardır.⁵²¹ Gazalî'nin verdiği örnek hal ve makamın ne denli iç içe geçmiş kavramlar olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Hâl geçtiği zaman, onun yerini misli olan diğer bir hal alır veya almaz. Hal vehbî olduğu için kulun başına bir hâl geldiğinde onu kendi iradesi ve gayretiyle def edemediği gibi hali yaşamayı da zorla başaramaz.⁵²² Sûfilere göre hal şimşek ve kıvılcım gibidir parlar ve söner. Tasavvuf düşüncesini Kitap ve Sünnete dayandırma çabası içinde olan sûfiler, hallerin geçici olmasına ashabdan Hanzala el-Esedî'nin durumunu örnek gösterirler. Rivayete göre; Hz. Ebu Bekir, Hanzala'ya hatırlar: O da; “Hanzala münafık oldu! Hz. Peygamber'in yanına varıyor, cennet ve cehennem konusundaki vaazını dinliyor, adeta onları görüyormuş gibi oluyorum ama yanından ayrılıp çoluk çocuğumun yanına gelince, o hali unutup gidiyorum.” diye cevap verir. Aynı halden yakınan Hz.Ebu Bekir, Hanzala'yla beraber Hz. Peygamber'e durumlarını arz eder. Hz. Peygamber “Allah'a yemin ederim ki yanımdayken içinde bulunduğunuz hal sürekli olsa yatakta ya da yolda iken melekler gelir sizlerle musafaha ederlerdi. Ama bu hal zaman zaman olur Ey Hanzala” diye buyurur.⁵²³

Mekkî'ye göre insanın içinden geçen binlerce hâtır vardır. Bunlar hale dönüşebileceği gibi bunların tamamından bir hal dahi çıkmayabilir. Haller de zamanla makama dönüşebilmektedir.⁵²⁴ Yani, zamanla haller kalıcı ve sürekli bir şekil alırsa artık buna hal değil, makam denmesi daha doğru olur.⁵²⁵ Ancak bazı haller zamanla makama dönüşebileceği gibi bazısı da dönüşmeden hal olarak kalır.⁵²⁶ Bu nedenle; “ Hal devam

⁵²¹ Gazalî, **a.g.e.**, c.4, s.135; Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili II: Manevî Hâller**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007, s.71.

⁵²² Hucvirî, **a.g.e.**, s.289.

⁵²³ Müslim, **Sahih**, 49/Tevbe, 3.bab, c.4, s.2106; Tirmizî, **Sünen**, 38/Kıyamet, 59.bab, c.4, s.666.

⁵²⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.163.

⁵²⁵ Uludağ, **Tasavvufun Dili II**, s.21.

⁵²⁶ Sühreverdi, **a.g.e.**, s.268; İbn Haldun, **Mukaddime**, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1983, c.2, ss.1114-1115

eder de mülk olursa makam adı alır” denilmiştir.⁵²⁷ Örneğin tevbe hissi geçici olursa buna hal denir, bu duygu tekrarlanarak devamlılık kazanırsa makama dönüşeceği söylenmiştir.⁵²⁸ Ara sıra işlediği günahlardan dolayı pişman olan bir salik disiplinli ve düzenli çaba ile pişmanlık duygusunu sürekli ve kalıcı duruma getirirse onun bu hali makama dönüşmüş olur.⁵²⁹ Muhabbet için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Başta kesintili, düzensiz bir şekilde tezahür eden Allah’a muhabbet devamlı bir hal alırsa bu, onun makam seviyesinde yaşandığını gösterir.

Hemen burada belirtmek gerekir ki, halin sırf vehbî olduğu düşüncesine de itiraz edilmiştir. Zira vehbi olan bir halin devam etmesi neticesinde hasıl olan makamın da vehbi olması gerekmektedir. Oysa ki makamların kesbî, hallerin vehbî oluşu mutlak anlamda değildir. Makamların vehbî tarafı bulunduğu gibi, hallerin de kesbî tarafı vardır. Kulun durumunda kesbî taraf ağır basarsa makam; vehbî taraf ağır basarsa hal adını alır.⁵³⁰ Sühreverdî, konuyla ilgili olarak; “Makamda kulun gayret ve çalışması açıktır, ilahî hibe ise gizlidir; halde ise ilahî mevhibe açık iken, kulun kesbi gizlidir”, demiştir.⁵³¹ Yani olumlu hiçbir adım atmadan kulda herhangi bir halin ortaya çıkması söz konusu olamaz. Haller sıradan insanlara değil, belirli merhaleleri kat etmiş kullara ikram edilir. Zira sûfîler; “Haller amellerin mirasıdır, ameli sağlam olandan başkası hallere varis olamaz” demişlerdir.⁵³² Neticede hal ve makamlar için sırf vehbîdir demek, sufî bakış açısıyla bağdaşmaz. Burada esas üzerinde durulan nokta; hal ve makamların, vehbî taraflarıyla birlikte, kulun gayretine dayanan yönlerinin de olduğunu göz ardı etmemektir.

Makamın sürekli oluşu, onun ancak bütünüyle sahip olunduğunda ve bütün şartları yerine getirildiğinde oluşabileceği anlamına gelmektedir. Öte yandan bir üst makama ulaşmak, bir önceki makamla ilgiyi kesmek anlamına gelmez. Makamlar daima birbirleriyle münasebet içindedirler. Öyle ki makamlardan birisi aşılp geride bırakıldığında bile o makam, onu kat etmiş olan sâlikin daimi niteliği olmaya devam

⁵²⁷ Ankaravî, **Minhac**, s.227

⁵²⁸ Süleyman Uludağ, “Hal”, **DİA**, c.15, TDV Yayınları, İstanbul, 1997,s.217.

⁵²⁹ Uludağ, “Makam”, **DİA**, c.27, s.405.

⁵³⁰ Konur, **a.g.m.**, s.321.

⁵³¹ Sühreverdî, **a.g.e.**, s.268.

⁵³² Ebû Bekr Muhammed Kelabazî, **et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf**, Ahmed Şemseddin (tah.), Beyrut: Daru’l-Kutübi’l- İlmiyye, 1993, s.97.

eder.⁵³³ Mesela tevbe hem ilk, hem son makamdır. Sabır, şükür, rıza, zühd gibi makamlar da böyledir. Bir makam bazen iki veya daha fazla makamı içerir. Bazen de - muhabbet makamında olduğu üzere- bir makam bütün makamları kapsayacak kadar etkili ve belirgin olabilir.⁵³⁴ Bu sebepten makamları bir biri ardınca gelen merdiven basamakları şeklinde değil de merkezden dışa açılan iç içe geçmiş daireler şeklinde tasvir etmek daha doğru olur kanaatindeyim.

Tasavvufta ulaşılan her makamın kendine mahsus halleri vardır. Bir makamdaki diğer bir makama geçen salikin halleri değiştiği gibi makam içinde de halleri sürekli değişir.⁵³⁵ Allah Teala'nın kudreti dahilindeki lütuflar sonsuzdur. Son noktaya ulaşmak kul için mümkün olmadığından, salik haller yönünden sürekli ilerleme durumundadır. Zira Allah'ın, kuluna verdiği hiçbir aşama yoktur ki onun ilerisinde daha mükemmel başka bir aşama bulunmasın. Hz. Peygamberin dahi her gün tevbe istiğfar etmesini sûfiler; "Peygamber halleri itibarıyla sürekli ilerliyordu, bir halden onun üstünde diğer bir hale erdiğinde, önceki hali hatırına gelir ve içinde bulunduğu hale göre onu perde sayardı, bu yüzden de tevbe ederdi" şeklinde yorumlamışlardır.⁵³⁶ Salikin sürekli bir değişim ve ilerleme içinde olması tasavvufî yaşantının canlılığını gösteren hususlardır. Nitekim tasavvufun salike her dem yeni kapılar açması, salik için tasavvufî yaşantıyı çekici ve vazgeçilmez kılan sebeplerin başında gelir, kanaatindeyim.

Salikin ulaştığı makam ve halleri koruması gerekir. Onlara sahip olması bu durumun ölünceye kadar süreceği anlamına gelmez. Kazanılan hal ve makamların kaybedilmesi mümkündür.⁵³⁷ Zira havf makamında da bahsedeceğimiz üzere muhabbet makamındaki bir kulun korkularından biri de mevcut durumunu muhafaza edememe korkusudur.

Makam ve hallerin karmaşık ve sübjektif yapılarından dolayı sâfîler arasında makam ve hallerin sayısı hususunda tam bir ittifak görülmez. Makamların hallere göre kalıcı olması nedeniyle sayısının tespiti daha kolay olsa da 6'lı, 7'li, 8'li, 9'lu, 10'lu, 100'lü,

⁵³³ Konur, **a.g.m.**, s.322; Seyyid Hüseyin Nasr, **Tasavvufî Makaleler**, Sadık Kılıç (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 2007,s.88.

⁵³⁴ Uludağ, "Makam", **DİA**, c.27, s.410.

⁵³⁵ Kelabazî, **a.g.e.**, s.101.

⁵³⁶ Uludağ, "Hal", **DİA**, c.15, s.217.

⁵³⁷ Uludağ, **Tasavvufun Dili II**, s.28.

1000'li,1001'li şeklinde birbirlerinden farklı tasnifler kullanılmıştır. Örneğin ilk sûfî müelliflerinden Serrâc; tevbe, vera, takva, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza olmak üzere yedi makamı sıralar. Mekkî dokuzlu tasnifi benimser ve makamları; tevbe, sabır, şükür, reca, korku, zühd, tevekkül, rıza, muhabbet şeklinde düzenler. Yine ilk sûfîlerden Herevî ise yüzlü tasnifi benimser, Herevî eserinde makamları önce on ana grupta toplar, daha sonra her grubu kendi arasında onlu tasnife tabi tutarak bu rakama ulaşır. Sûfîler arasında Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi rakam vermeden hal ve makamları sıralayanlar da vardır. Araştırmacı S. H. Nasr, bu durumu bir dağa tırmanmak için atılması gereken adımların sayısının kesin olarak belirlenmek istenmesine benzetir. Yol üzerinde karşılaşılabilecek başlıca unsurlar, yolun başlangıcı ve sonu bilinmektedir. Fakat adımların gerçek sayısı yolculuğun seyri kadar araştırmacıya da bağlıdır.⁵³⁸ Bu sebeple kesin olarak sayı belirtmek müşkül bir durumdur. Tasavvuf tarihinde söz konusu tasnifler içinde en çok rağbet edilen onlu tasnif sistemidir.⁵³⁹ Bu şekil bir sınıflandırmayı ilk kullananın Gazalî olduğu iddia edilmektedir.⁵⁴⁰ Gazalî İhyâ'da Münciyat bölümünde on ayrı başlık kullanır ve bu başlıklar içinde bazen iki, üç, bazen dört terime yer verir: 1) tevbe 2)sabır-şükür 3)havf-reca 4)fakr-zühd 5) tevhid- tevekkül 6)muhabbet- şevk-üns- rıza 7) niyet- ihlas- sîdk 8) murakabe –muhasebe 9) tefekkür 10) zikr-ı'l-mevt

Gazalî salikin katedeceği makamları tespit ederken büyük oranda Mekkî'den faydalanmıştır. Mekkî'ye göre makamlar dokuz tanedir ve bunların ilki tevbe, sonuncusu muhabbet makamıdır. Muhabbet makamı bunlar içinde en üst makamdır. Diğer makamların hedefidir ve onları kapsar. Aslında, İslam'ın beş şartı gibi makamlar birbiriyle irtibatlıdır. Şöyle ki, Allah'a iman eden kul Allah'a yönelmiş olur ki bu "tevbe"dir. Ardından tevbe ettiği hususta "zühd" sahibi olmaya başlar. Zühdün hakikatine ulaşması için "sabır"lı davranması gerekir. Sabrın kemale ermesi için de ortaya konulan sabır sebebiyle "şükür" etmesi gerekir. Verdiği nimet ve sabır gücünden dolayı Allah'a şükreden kul, şükürünü arttırmak için Allah'ın lütfunu "ümit" eder. Kul ümit ettiği şeyin gerçekleşmemesinden veya şükürde kusur etmekten de "korku" duyabilir, çünkü gerekeni yapmamış olabilir. Allah'tan layıkıyla korkan bir kul O'na

⁵³⁸ Nasr, **Makaleler**, s.89.

⁵³⁹ Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitâbiyatında Makâmaların SayılarlaTasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği", **Fikir ve Sanatta Hareket**, 11-12, 1980, s.11.

⁵⁴⁰ Konur, **a.g.m.**, s.326.

“tevekkül” eder ve nefsinin O’na teslim eder. Hakkında dilediği gibi hükmetmesine “rıza” gösterir. Çünkü o, Rabbinin eşsiz hikmetini ve güzel tedbirini iyi bilir. Kul razı olduğu Rabbinin aynı zamanda sever, O’na “muhabbet” duyar. Muhabbetinse bir sonu yoktur. Görüldüğü gibi zikredilen makamlar birbiriyle bağlantılı tek bir makam gibidir. Mekkî’ye göre makamlardan herhangi birine nail olan kimseye kalan bütün makamların hâlleri de bahşedilmiş olur. Ayrıca bütün makamlar Allah’a imana dayanır.⁵⁴¹

Gerek Mekkî, gerekse Gazalî her makamı öncelikle ayet ve hadislerle dayandırarak açıklamışlar, daha sonra sûfî sözlerine yer vermişlerdir. Özellikle Gazalî makamları açıklarken derin psikolojik tahliller yapmış, her makamın hâl, ilim ve amelden meydana geldiğini yani bir anlamda geçmiş, hal ve gelecekle bağlantısının olduğunu tespit etmiştir.

Mekkî, Gazalî’den daha az makam sayısı belirtse de şevk, üns, sıdk gibi makamları muhabbet makamı başlığı altında eserinde zikretmiştir. Dolayısıyla Mekkî, makamların adlarını tespit ve makamlar içinde muhabbet makamına önem vermesiyle Gazalî’ye etki etmiştir, diyebiliriz. Nitekim Gazalî’de de muhabbet makamı, makamların sonu ve derecelerin en üstünüdür. Her makam ya muhabbetin mukaddimesi ya da onun tâbisî olan bir makamdır. Yani diğer makamların durumu muhabbet makamına göre şekil alır. Tevbe, sabır, zühd ve benzeri makamlar muhabbetin mukaddimesi olan makamlar iken; şevk, üns, rıza gibi makamlar ve benzerleri muhabbetin ürünü olan makamlardır.⁵⁴² Dolayısıyla Gazalî’nin makamları araç makamlar ve amaç makamlar diye ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Araç makamların görevi saiki amaç makamlara hazırlamasıdır. Bu nedenle kendi başlarına bir kıymet ifade etmezler. Örneğin tevbe, sabır, zühd, korku, reca gibi araç makamlar, kalbi temizleyerek saiki muhabbet makamına hazırlar ve ona götürür. Dolayısıyla muhabbet araç makamların hedefi, amaç makamların da temeli konumundadır. Amaç makamlar ise bizatihi değerlidir ve kendileri için istenir bunlar daimi makamlardır. Örneğin ahiret imtihan yeri olmadığından zühd ve tevbe makamı

⁵⁴¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.149-150.

⁵⁴² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.272.

orada yoktur. Oysa ki muhabbet, rıza gibi amaç makamlar bu alemde olduğu gibi ahirette de kulda bulunmaya devam edecektir.⁵⁴³

Görüldüğü üzere Mekkî ve Gazalî'nin seyr-i sülûk anlayışında muhabbet makamı merkezi bir yer işgal eder. Muhabbet makamı dışındaki diğer makamların da muhabbet makamından bakıldığında gerçek konumu ortaya çıkar.

Mekkî ve Gazalî'nin makamlar içinde muhabbete verdikleri önemi, daha net ortaya koyabilmek amacıyla, muhabbet makamının diğer makamlarla olan ilişkisini ayrı ayrı ele almanın yararlı olacağı kanaatine vardık. Bunu yaparken adı geçen her makamdan değil de Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet konusunu işlerken ısrarla üzerinde durdukları belli başlı makamlardan söz etmenin, tez konusunun sınırlarını aşmamak adına daha uygun olacağını düşünerek, muhabbetle; tevbe, zühd, korku-ümit, marifet, ihlas, üns, rıza, şevk makamlarının münasebetini ayrı başlıklar halinde vermeyi uygun bulduk. Söz konusu makamlarla muhabbetin münasebetini tespit etmenin, muhabbetin diğer makamlar içindeki konumunu kavramada yeterli olacağı kanaatindeyim. Dolayısıyla adı geçen makamlar dışında ki diğer makamlarla muhabbetin ilgisini yukarıda yaptığımız izahla yetinerek, ortaya koymaya çalıştık.

A. Muhabbet-Tevbe İlişkisi

Dönüş, yöneliş anlamlarına gelen tevbe; günahattan itaate, kulu yüce Allah'tan uzaklaştıran yoldan ona yaklaştıran yola dönmektir.⁵⁴⁴ Tevbe, kınanmış hareketlerin övülen hareketlere dönüştürülmesidir.⁵⁴⁵

Sûfîler, makamların sayısı ve isimleri konusunda fikir birliğine varmasalar da tevbenin salikin ilk başlangıç makamı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Sûfîlere göre tasavvuf yoluna tevbe kapısından girilir. Dolayısıyla tasavvufta tevbe; sıradan bir

⁵⁴³ Süleyman Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001,s.147; **Love in Sûfism**, s.138.

⁵⁴⁴ İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, s.336; Ragıb İsfahanî, **a.g.e.**, s.76; Gazalî, **Mecmuatü'r-Resaili'l-İmam Gazalî: Ravdatü't-Talibîn ve Umdetü's-Sâlikîn**, İbrahim Emin Muhammed (haz.), Mısır:Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y., s.161; **Kimya**, s.522.

⁵⁴⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.369.

müminin günahından ettiği tevbeden farklı olarak, bir irkilme, teyakkuz, cezbe ve şehevî arzuların kaynağı nefisten kurtularak, Hakk canibine yönelme anlamlarını içerir.⁵⁴⁶ Tabakat kitaplarında İbrahim b. Ethem (ö.161/777-778), Şakîk Belhî (ö.194/810), Bişr el-Hâfî (ö.227/841), Fudayl b. İyâz (ö.187/803), gibi ilk sûfîlerin tasavvuf yoluna girerken ettikleri tevbeler, çarpıcı hikayelerle anlatılmıştır.⁵⁴⁷ Sûfîlerin tevbe olarak nitelendirdiği bilinç hali, ruhi hayatın alışlagelen doğal akışını, yeni ve tanımadığı daha üst derecedeki bir hayata döndürür. Fakat bu kolay olmaz, çoğu zaman sûfî, idrakin öncesinde derin bir kriz ve şiddetli bir üzüntü yaşar. Gazalî'nin hayatı bu şekil tevbenin en açık örneğidir. Bizzat kendisi tasavvuf yoluna girmeden önce yaşadığı büyük buhranı 'el-Munkız mine'd-Dalâl' adlı eserinde kaleme almıştır. Uzun süre kendisiyle mücadele etmiş akabinde büyük üzüntüler ve hastalıklar yaşamış, en sonunda tasavvuf yoluna girmeye karar vererek huzura ermiştir. İşte Gazalî gibi sûfîlerin benliklerine sızıp, onları tasavvuf yoluna sevk eden bu özel hal, kalbi kuşatan derin ve müessir bir şuur hali, derin bir inkılaptır.⁵⁴⁸ Neticede tevbenin tasavvuf yoluna giriş anlamında kullanımı günümüzde de özellikle tarikat çevrelerinde devam ettirilen bir uygulamadır.

Klasik kaynaklara baktığımızda birbirinden farklı tevbe tariflerine rastlamamız mümkündür. Şüphesiz bir makam olarak tevbenin kendi içinde birtakım şekilleri ve dereceleri vardır. Dolayısıyla sûfîler kendi derecelerine yahut da muhataplarının düzeylerine göre tevbeyi farklı şekillerde açıklamışlardır. Kimi sûfî tevbe sözüyle günahlardan, kötülüklerden tevbe etmeyi, başkası gafletten tevbe etmeyi; bir diğeri de kendinde hasenat ve taatı görerek bunlara takılıp kalmaktan tevbe etmeyi kast etmiştir.⁵⁴⁹ Her durumdaki kul için ayrı tevbe söz konusudur. Zira Gazalî'ye göre, avam olsun havas olsun durumlarına göre tevbe herkese vaciptir. Şöyle ki, insanların çoğu azaları ile isyandan uzak durmaz, şayet azası ile günah işlemese de kalbinde günah işleme düşüncesinden uzak kalamaz, böyle bir meyli olmasa da kendini Allah'ı zikirden alıkoyacak şeytanın çeşitli vesveselerinden uzak kalamaz. Bundan da korunursa Allah Teala'nın zat, sıfat ve efaline olan ilminde gaflet ve kusurdan kurtulamaz. Kısacası

⁵⁴⁶ Afifî, **a.g.e.**, s.26.

⁵⁴⁷ Yılmaz, **a.g.e.**, s.161.

⁵⁴⁸ Afifî, **a.g.e.**, ss.25-27.

⁵⁴⁹ Serrac. **a.g.e.**, s.69.

tevbe gerektiren durumlar derece derecedir ve bu durum da herkes için tevbenin gerekli olduğunu gösterir.⁵⁵⁰ Kaldı ki tevbe kişinin, sürekli iyiye doğru değişmesi gerektiğini fark edip, geçmişin bugüne göre eksikliğini anlayarak; bugününü dünden, yarınını bu günden daha ileriye götürme çabasıdır. Bunun için günahkar olsun ya da olmasın, müminler, veliler ve peygamberler tevbe eder.⁵⁵¹ Dolayısıyla tevbe, kulun devamlı surette sahip olması gereken vasfı olmak durumundadır.

Tasavvuf literatüründe özellikle tevbenin bir çeşidi olarak zikredilen inâbe kavramı Kur'an'daki anlamına paralel olarak çokça kullanılmıştır. İnâbe derecesindeki bir kimse günahlarından tevbe edip vazgeçerek ahlâkî bir kişilik teşekkülü konusunda kendini sürekli kontrol altında tutar.⁵⁵² Mekkî'nin, gerçek tevbe ederek Allah'a dönmek, şeklinde tanımladığı inâbeyi,⁵⁵³ Hucvirî muhabbetle irtibatlandırır. Hucvirî'ye göre inâbe, küçük günahlardan ilahî sevgiye yönelmektir.⁵⁵⁴

Mekkî ve Gazalî ise inâbeden ziyade genel olarak tevbe kavramını, tüm makamların hedefi olarak gördükleri muhabbet makamına göre anlamlandırmışlardır. Nitekim, Mekkî'ye nispet edilen İlmü'l-Kulûb'da kulun muhabbetteki dereceleri, tevbedeki durumuna göre tespit edilmiştir.⁵⁵⁵ Tévbe ve muhabbet arasındaki bağlantıya atfen yüce Allah Kur'an'da "Muhakkak Allah çok tevbe edenleri sever" buyurmuş,⁵⁵⁶ Allah Rasulü de benzer beyanlarda bulunmuştur. Bu ifadelerden günahın, Allah ile kul arasındaki sevgiyi olumsuz yönde etkilediği sonucunu çıkartabiliriz. Çünkü günahlar işlenmeye devam edildiği sürece yavaş yavaş kişinin kalbinin hissizleşmesine ve paslanmasına neden olur.⁵⁵⁷ Kul günahların sebep olduğu bu olumsuzluktan ancak tevbe ile arınarak kurtulabilir. Dolayısıyla kul, tevbe makamında Hz. Peygamber'in, "Pişmanlık tevbedir" hadisinde⁵⁵⁸ belirttiği üzere, günahından dolayı derin bir pişmanlık yaşar. Gazalî'ye göre bu pişmanlık sevgiliyi kaybetme acısından kaynaklanır. Zira kul gafletten uyanıp,

⁵⁵⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.12.

⁵⁵¹ Certel, **a.g.t.**, s.210.

⁵⁵² Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da "İnabe" Kavramı: Dinî Tecrübe Açısından Bir Yaklaşım", **Tasavvuf Dergisi**, 22, 2008, s.144.

⁵⁵³ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.174.

⁵⁵⁴ Hucvirî, **a.g.e.**, s.430.

⁵⁵⁵ Mekkî, **İlmü'l-Kulûb**, Abdul Kadir Ahmed Ata (tah.), Mısır:Mektebeti Kahire, t.y., s.270.

⁵⁵⁶ Kur'an, 2;22.

⁵⁵⁷ Kur'an, Muttaffin:14

⁵⁵⁸ Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, **Sünen**, Muhammed Fuad Abdül Bakî (tah.), y.y:Daru İhya-i Kütübi'l Arabiyye, 1952, 37/Zühd, 30.bab, c.2, s.1420; İbn Hanbel, **Müsned**, c.6, s.45.

günahın kendisiyle sevgilisi arasında bir perde olduğunu anladığı vakit, sevgilisini kaybedeceğinden endişelenerek, içinde derin bir acı duyar. Günahından dolayı büyük pişmanlık yaşar.⁵⁵⁹ Mekkî'ye göre mukarrebun zümresinden olanlar, Allah ile karşılaşacağı ana kadar aldığı her nefeste, yaptığı işlerden dolayı Allah'tan perdelenmekten yani ondan uzaklaşmaktan ve onun yüz çevirmesinden korkar.⁵⁶⁰ Hatta onların bu endişesi ahiret hayatını da kapsar. Muhabbet ehli cehennemi bir ayrılık yeri olduğu için istemez. Bu kimseleri korkutan vücutları yakan cehennem ateşi değil, gönülleri yakan ayrılık ve hasret ateşidir. Nitekim şair , “Aşığın gönlündeki hasret ateşi, o kadar şiddetlidir ki, cehennem ateşi onu soğutacak kadar serindir” der. Cehennemi ateş azabından değil de ayrılık yeri olduğu için istememek ancak muhabbet makamına ulaşmış kimselerin halidir. Gazalî bu hale sahip olmayanları çocukların durumuna benzettir. Şöyle ki bir çocuk, oyuncaktan mahrum kalmakla, hükümranlılık mevkiinden mahrum kalma şeklinde iki farklı durumla karşı karşıya olsa, hükümranlıktan değil de oyuncaktan uzak kaldığına üzülür. O, top oynamayı, saraylarda oturup halka hükmetmeye tercih eder. Benzer şekilde behimî sıfatlara haiz insanlar da Allah'tan uzak kalmaktan üzüntü duymadıkları gibi ona yaklaşmaktan da zevk almazlar.⁵⁶¹

Günah işlemek ve akabinde cehenneme gitmek dünya ve ahirette kul ile yaratıcısı arasındaki bağları zayıflatırsa da, Mekkî ve Gazalî, günahkar bir kul için, Allah'ı sevmiyor demenin hatalı olacağı görüşündedirler.⁵⁶² Gazalî, “İsyan muhabbetin aslının değil, kemalinin zıddıdır” der. Ona göre nice kimseler vardır ki sıhhatli olmayı arzu ettikleri halde bilerek sıhhatlerine zararlı olan şeyi yemekten geri kalmazlar. Onların bu davranışları kendi kendilerini sevmedikleri anlamına gelmez, ancak marifetleri zayıf, şehvetleri galip olduğu için sevgilinin hakkını yerine getirememektedirler.⁵⁶³ Her iki yazar da Sahabî Nuaym'ın halini bu iddialarına delil olarak sunar. Rivayete göre Nuaym, çok içki içer ve bu yüzden cezalandırılırdı.⁵⁶⁴ Yine bir defasında sarhoş olarak Resulullah'ın huzuruna çıkarılmıştı, bu sırada mecliste bulunan birinin ona lanet etmesi üzerine Resulullah; “Ona lanet etme, çünkü O, Allah ve Resulünü sever” buyurmuştur.

⁵⁵⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.6,35.

⁵⁶⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.388.

⁵⁶¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.27.

⁵⁶² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

⁵⁶³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

⁵⁶⁴ Buharî, **Sahih**, 89/Hudud, 4.bab. c.6, s.2488.

Görüldüğü gibi Allah Resulü o günahkarı, işlediği suçlara rağmen, Allah sevgisi dairesinden çıkartmamıştır.⁵⁶⁵ Tasavvufî düşüncede, peygamber hadisine dayandırılarak, günahkar kulların Allah sevgisi dairesinden çıkartılmaması, sufi hoşgörüsünün fikrî temellerinden biri olmuştur, kanaatindeyim.

Diğer makamlarda olduğu gibi tevbenin de dayandığı ana unsur, Allah’a imandır. Kul, ancak iman ettiği zaman Allah Teala’ya yönelir. “Lut ona iman etti ve “Ben Rabbime hicret ediyorum” dedi”⁵⁶⁶ ayetinde de işaret edildiği üzere Allah’a dönüş, O’na imandan sonradır.⁵⁶⁷ Dolayısıyla günahkar bir kimsenin durumunda ısrar etmesi imanındaki zayıflığa dayanmaktadır. Rasulullah’ın, “Zani, zina ettiği vakit mümin olarak zina etmez”⁵⁶⁸ sözü bu manadadır. Burada nefy edilen iman; Allah’ın varlığına, birliğine, sıfatlarına, kitaplarına ve peygamberlerine iman gibi, mukâşefe ilmine raci olan iman değildir. Buradaki murad, zinanın Allah’tan uzaklaştırıcı ve Allah’ın gazabını çektiğine dair olan imandır. Gazalî bu durumu şu örnekle açıklar: Doktor bir adama, “bu zehirdir bunu yeme seni öldürür” dediği halde, adam inanmayarak zehri yutsa, bu adam doktorun varlığına veya doktorluğuna inanmayarak zehri yuttu demek değildir. Yuttuğu şeyin kendini öldürecek düzeyde bir zehir olduğuna inanmayarak onu yuttu demek daha doğru olur. Zira onun zehir olduğunu bilen onu asla yutmaz. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi isyan edenin zaruri olarak imanı noksandır.⁵⁶⁹ Tevbe için zayıf da olsa iman gerekir. Kişi Allah’a inandığı için durumunu düzeltme ihtiyacı hisseder. Bu yüzden az da olsa imanı olan cehennemde cezasını çektikten sonra cennete gidebilecektir. Oysa imanı olmayan ebedi olarak cehennemde kalacaktır.

“Hadislerde Muhabbet” bölümünde de değindiğimiz üzere iman ve muhabbet arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü ikisi de güven temelinde sahip olunacak vasıflardır. İman, muhabbet, tevbe ilişkisini Gazalî’de yer alan şu rivayet özetlemektedir: “İman yalnız kalbin dış kısmına girebilmişse, bunun sahibinin Allah’a olan sevgisi orta derecedir. İman, kalbinin özüne girdiği vakit, bu kimse Allah’ı tam manasıyla sever ve isyanı terk

⁵⁶⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

⁵⁶⁶ Kur’an, 29:26.

⁵⁶⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.149.

⁵⁶⁸ Buharî, **Sahih**, 51/Mezalim, 31.bab, c.2, s.875; Müslim, **Sahih**, 1/İman, 24.bab, c.1, s.76.

⁵⁶⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.10.

eder.”⁵⁷⁰ Bu sözde ayrıca sevgi ve itaat arasında ki doğru orantıya da dikkat çekilmiştir. Allah’ı seven hiçbir zorlama olmadan ona itaat eder, isyan etmez. İbn Mübarek bir beytinde:

“Allah’a isyan ederken, onu sevdiğini açıklarsın, bu ise saçma bir iddiadır.

Eğer sevgin doğru olsaydı ona itaat ederdin çünkü seven sevdiğine itaat eder.”

sözleriyle düşüncesini dile getirmiştir.⁵⁷¹ Ebu Muhammed’ten de konuyla ilgili olarak, “Sevgili, sevgilisinin sevmediği şeyi yapmayandır.”sözü rivayet edilmiştir.⁵⁷²

Mekkî’ye göre muhabbet ehlinin sergilediği itaatte, salih amelleri çok işlemekten ziyade, yasaklardan uzak durmak daha önemli bir husustur. Zira bir rivayette de geçtiği üzere; iyi işleri, iyiler yanında, fasıklar, günahkarlar da yapabilir. Günahları ise ancak sıddıklar terk edebilir. Kul hevasını terk ederek nefsinin olumsuz isteklerini de terk etmiş olur ve Allah’ın muhabbetine layık hale gelir. Bu konuyla ilgili bir haberde Hz.Musa, Hz.Hızır’a bu mertebeye neyle ulaştığını sorar. O da, “Günahların tamamını terk ederek” der.⁵⁷³ Kuşkusuz korkudan değil de sevgiden dolayı masiyetlerden uzak duran kimseyi harekete geçiren, cezalandırılma endişesi değildir. Onlar cehennem ve cennet olmasa bile günah işlemekten, sevgiliye muhalefet etmekten çekinirler.

İnsanı günaha sevk eden amillerin başında sahip olduğu hevası gelir. İnsanlar birbirinden farklı şekil ve derecede heva sahibi olduğundan, tevbede de muhtelif makamlara sahiptirler. Çünkü her kul, sınandığı heva oranında mücahede etmek durumundadır. Kul için var olacak muhabbeti ilahi de sahih olan tevbesi kadardır.⁵⁷⁴ Yani bir kulun zaten yapamadığı için değil de kudreti dahilinde olduğu halde bir günahı işlemekten vazgeçmesi onun muhabbetindeki samimiyetinin en önemli göstergesidir.

Tevvab olan Allah Tealâ’nın tevbeleri kabul etmesinin ön koşulu kulunu sevmesidir. “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir” ayetinde,⁵⁷⁵ sevmek-bağışlamak

⁵⁷⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

⁵⁷¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

⁵⁷² Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.384.

⁵⁷³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.108.

⁵⁷⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.158.

⁵⁷⁵ Kur’an, 3:31.

kavramları birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Ayetten anlaşıldığı üzere Allah'ın mağfireti kuluna olan muhabbetinden ileri gelir, yoksa sevmeyen bağışlamaz.⁵⁷⁶ İki kul aynı günahı işlemiş olabilir. Fakat seçilme ve korunma bakımından birbirinden ayrılırlar. Örneğin Âdem ve İblis ikisi de günah işlemiştir. Ancak işin sonucunda İblis, Allah Teala'nın lanetine maruz kalırken, Âdem, daha önce seçilmiş olduğundan dolayı Rabbinin affına mazhar kılınmıştır.⁵⁷⁷ Mekkî, Hz.Süleyman'ın teyzesinin oğlu Asaf b. Berhiya'nın işlediği büyük günaha rağmen, mahbub makamında olduğu için tevbesinin kabul edildiğini bu konuya bir diğer örnek olarak vermiştir. Halbuki Asaf'a nazaran daha düşük seviyede isyan içinde olan Belam b. Baura ise yaptıklarından mazur görülmemiştir.⁵⁷⁸ “O dilediğine mağfiret eder, dilediğine de azap eder”⁵⁷⁹ ayetinde belirtildiği üzere Allah dilerse en büyük günahları dahi affeder, dilediğinin ise en küçük kusurlarını bile hesaba katar.⁵⁸⁰ Dolayısıyla tevbe hususunda kulu endişeye sevk eden durumlardan biri de budur. Günah işleyen bir insan hatalı olduğuna inanır ve bu inançla tevbe eder. Fakat tevbesinin kabulü için Hakk Teala'nın sevgisine layık olmak gerektiğine inandığından, tevbesinin kabulü konusunda şüphe eder. Çünkü vasıfları nedeniyle Allah'ın muhabbetini hak etmediğini düşünür ve ecel gelinceye kadar bu endişeyi taşır. Rabiâtü'l-Adeviyye'nin, “Günahım çok, tevbe etsem Allah kabul eder mi?” diye soran birine, “Hayır! O sana tevbeyi nasip ederse, ancak o zaman tevbe edebilirsin” demesi⁵⁸¹ bahsi geçen endişeye işaret etmektedir.

Gazalî'ye göre diğer makamlarda olduğu gibi tevbe makamı da ilim, hal ve fiilden oluşur. Tevbe imandan kaynaklanan bir ilme dayanır. İlim daha önce de söz ettiğimiz gibi, kulun günahı, Allah ile arasında bir engel olarak görmesi bilincine kavuşmasıdır. Bu aynı zamanda sevgiliden uzaklaşmak anlamına da gelmektedir. Bu hal kulda derin pişmanlık ve üzüntüye yol açar. Yaşanan pişmanlıktan sonra kul; geçmişini, şu anki durumunu ve geleceğini yeniden inşa etmeyi planlar. Önce içinde bulunduğu halde yapmış olduğu kusuru hemen terk eder. Gelecekle ilgili olarak da kendini sevdiğinden

⁵⁷⁶ Pak, **a.g.e.**, s.209.

⁵⁷⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.130.

⁵⁷⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.128-129..

⁵⁷⁹ Kur'an, 5:18.

⁵⁸⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.128.

⁵⁸¹ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.185.

ayıran bu kötü işi ebediyen yapmamaya azmeder.⁵⁸² Neticede tevbe geçmiş, gelecek ve yaşanan anla irtibatlı üç boyutlu bir eylemdir. Gerçek tevbe için kişi geçmişe pişmanlık duymalı gelecekte aynı hatayı işlememe kararı ile birlikte yaşadığı ortamda günahı terk etmelidir.⁵⁸³ Tevbede gelecekle ilgili boyut yerine gelemeyeceğinden ölüm anında yapılan tevbe makbul görülmemiştir. Zira kişi dünya hayatının sonuna geldiğinden tevbedeki samimiyetini gösterebileceği bir zaman dilimine artık sahip değildir.

Tevbenin gelecekle ilgili boyutuna vurgu yapan Allah Rasulü de nasuh tevbesini, “Sütün memeye dönmediği gibi, kişinin tekrar günaha dönmemesidir” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁸⁴ Tevbenin makam olabilmesi için de nasuh tevbesi olması gerekir. Zira, tevbe halinin manevi bir makam olabilmesi için gelip geçici değil, sabit ve devamlı bir beşeri vasıf olması gerekmektedir. Bu da ancak tevbe-i nasuh ile mümkündür.⁵⁸⁵ Ayette “Ey müminler Allah’a tevbe-i nasuh ile tevbe ediniz” buyrulur.⁵⁸⁶ Nasuh tevbesi her türlü şaibeden uzak ihlasla yapılan tevbedir. Rabia Adeviyye’nin “Tevbemiz dahi tevbeye muhtaç” sözünde kastettiği içtenlik ve samimiyettir.⁵⁸⁷ Muhabbetullah’ı ısrarla vurgulayan bir sufi olan Rabia’nın tevbeyi bu şekilde yorumlaması dikkat çekicidir. Onun bu ifadesi Allah ile arasına girecek en ufak bir hataya dahi tahammülünün olmadığını gösterir.

Buraya kadar bahsettiğimiz, tevbe ile ilgili hususları özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Tevbe salikin çıktığı yolda attığı ilk adımdır. Bu adımla beraber salik, yönünü Allah’a çevirmiş ve onu bu yoldan alıkoyan her şeye arkasını dönmüştür. Mekkî ve Gazalî’ye göre salikin bu yolda en önemli hedefi muhabbetullahtır. Bu hedefe yürüyen salik ilk olarak günahların kendisini Allah’tan uzaklaştırdığını fark eder ve bu durumu telafi amacıyla, bulunduğu zamanı, geçmişini ve geleceğini hedefi doğrultusunda yeniden düzenler. Böylelikle, onu Allah sevgisine ulaştıracak ilk adımları atmış olur. Salikin bu yolculukta kararlı olması gerekir. Zira tevbeye sadık kalmak

⁵⁸² Gazali, **İhya**, c.4, ss.35-36.

⁵⁸³ Nihat Dalgın, “İslâm’da Tevbe”, **Diyanet İlmî Dergi**, 32/3, 1996, s.63.

⁵⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c.1, s.446.

⁵⁸⁵ Certel, **a.g.t.**, s.212.

⁵⁸⁶ Kur’an, 66:8.

⁵⁸⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.385; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.47.

sevgiye zarar veren kirlenmeyi önleyen özelliğiyle ne kadar matlupsa, tevbeyi bozmak da sevgiyle bağdaşmayan kirlenme içermesi nedeniyle o ölçüde istenmeyen bir durumdur. Yapılan her hata, hedeflenen istikametten sapma anlamına gelmektedir.

B. Muhabbet-Zühd İlişkisi

Zühd; rağbet edilen bir şeyden yüz çevirip, onun yerine daha iyi ve güzel olduğu düşünülen şeye dönmektir. Yani bir sevgiliden daha sevgili olana yönelmektir.⁵⁸⁸ Vazgeçilen şeye nispetle, vazgeçene zâhid denir. Örneğin kelime anlamına göre dünyayı satıp ahireti alan herkese, dünyaya nispetle zahid, ahireti satıp dünyayı alan kimseye de ahirete nispetle zâhid denir. Birinci anlamın kullanışı daha yaygındır. Kur'an da sadece bir yerde geçen zahid kelimesi⁵⁸⁹ sözlük anlamında kullanılmıştır. Hz.Yusuf'un hikayesinde, Hz.Yusuf'u satanların ondan zahid oldukları ifadesiyle, Hz.Yusuf'a değer vermeyip, elden çıkardıkları kast edilmektedir.⁵⁹⁰ Ayette kelime sözlük anlamında kullanılmışsa da genel kullanımda zühd kelimesinin içerdiği terk etme ve yüz çevirme anlamı dinî bir hüviyeti içerir. Çünkü zühd, rağbet kelimesinin aksine genelde dinî manada kullanılır.⁵⁹¹

Mekkî ve Gazalî'ye göre bir kimseye zahid demenin bazı şartları vardır: Zahidin yüz çevirdiği şeyin heves edilecek bir yönünün olması gerekir. Zira taş toprak gibi şeyleri terk edene değil, altın gümüş gibi şeyleri terk edene zahid denir. Bir diğer şart zahidin rağbet ettiği şeyin, yüz çevirdiği şeyden daha iyi olduğuna inanmasıdır. Eğer böyle düşünmezse, terk ettiği şeyden hevesi geçmemiştir ki bu da ondan tam anlamıyla yüz çevirmediği anlamına gelir.⁵⁹²

Kelimenin ıstılah manası için Mekkî'nin "Bir kimse, dünyanın ne olduğunu öğrenmedikçe, zühdün ne olduğunu öğrenemez" sözü⁵⁹³ meselenin özüne işaret eder. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de sıkça geçen dünya ve dünya hayatıyla ilgili ayetler zühd

⁵⁸⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.203.

⁵⁸⁹ Kur'an, 12:20.

⁵⁹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s. 502; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.203.

⁵⁹¹ Abdullah Aydın, **Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis**, Ankara:Seha Neşriyat, 1986, s.35.

⁵⁹² Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.503; Gazalî, **İhyâ**, c.4, 398.

⁵⁹³ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.498.

kavramıyla yakından ilgilidir. Kur'an'daki dünya ve dünya hayatı kelimeleri coğrafi değil, ahlaki bir terim olarak kullanılmıştır.⁵⁹⁴ Kur'an'da dünyanın yedi şeyden ibaret olduğu bildirilir: “Kadınlara, oğullara, kantar kantar yığılmış altın ve gümüşe, güzel atlara, hayvanlara ve ekinlere duyulan şehvet duygusu insan için süslendi. Bunlar dünya hayatının metaidir.”⁵⁹⁵ Benzer ayetlerden de anlaşılacağı üzere dünya; nefsin heva denen arzularıdır.⁵⁹⁶ Hadid suresindeki ayette de dünyayı seven kimselerin sahip olduğu sıfatlardan söz edilir: “Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir.”⁵⁹⁷ Kur'an da sıkça tekrarlanan dünya ve dünya hayatı kelimelerine, yaklaşık elli ayette olumsuz, yedi ayette olumlu mana yüklenmiş, altmış ayette de tarafsız bir yaklaşım sergilenmiştir.⁵⁹⁸ Kur'an'ın dünya hayatıyla ilgili ağırlıklı olarak menfi bir tavır sergilemesi sûfi müelliflerin eserlerine de yansımıştır. Bu müelliflerden biri olan Gazalî İhya'sına, “Zemmü'd-Dünya” başlığı altında bir bölüm koymuştur. Gazalî'ye göre Allah için olmayan her şey dünyalıktır.⁵⁹⁹ Yani dünya bizatihi kötü değildir. Kalbi Allah'tan alı koyan her şey dünya olarak adlandırılmış,⁶⁰⁰ sözkonusu özelliğinden dolayı da dünyaya olumsuz gözle bakılmıştır. Neticede zühd, dünyadan rağbeti kesip, ahirete yönelmek hatta her ikisinden de rağbeti kesip sadece Allah'a yönelmektir, diyebiliriz.⁶⁰¹ Bu yönelişteki en kuvvetli itici güç hiç şüphesiz Allah sevgisidir. İnsanlar farklı nedenlerden dolayı zühd gösterse de zühdün en üst derecesi Allah sevgisinden kaynaklanmış olandır.⁶⁰² Zira bütün makamların en üstünü muhabbetin kemali için, kalbin bütün mevcudiyetiyle Allah'ı sevmesi gereklidir. Kalbi Allah sevgisiyle doldurmak için de onu başka her şeyden temizlemek gerekir. Nitekim dünya sevgisiyle Allah sevgisi bir kalpte toplanmaz. Ayette, “Allah insanın içine iki kalp koymamıştır.” buyrulur.⁶⁰³ Gazalî kalbi, içi dolu bardağa benzetir. Bardaktan su çıkmadıkça, içine sirke girmez. Başkası ile meşgul olan kalpte, o meşgale nispetinde Allah sevgisi azalır. Bardağa tamamen sirke doldurmak için suyu bütünüyle boşaltmak gerektiği gibi, kalbi

⁵⁹⁴ Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, **Tasavvuf Dergisi**, 16, 2006, s.67.

⁵⁹⁵ Kur'an, 3:14.

⁵⁹⁶ Mekki, **a.g.e.**, c.1, s.498-499; Gazalî, **İhyâ**, c.3, s.210.

⁵⁹⁷ Kur'an, 57:20.

⁵⁹⁸ Ömer Yılmaz, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, **Tasavvuf Dergisi**, 18, 2007, s.18.

⁵⁹⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.3, s.210.

⁶⁰⁰ Mekki, **a.g.e.**, c.1, s.542; Gazalî, **İhya**, c.4, s.190.

⁶⁰¹ Gazalî, **İhya**, c.4, s.204.

⁶⁰² Mekki, **a.g.e.**, c.1, s.539; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.203.

⁶⁰³ Kur'an, 33:4.

de tamamen Allah sevgisiyle doldurmak için başka her şeyden temizlemek gerekir.⁶⁰⁴ Aile, evlat, akraba, mal, akar, hayvan, bağ, bahçe sevgilerinin hepsi, Allah sevgisini azaltır. Kişi dünya ile ünsiyet ettiği nispette onun Allah sevgisi azalır. Mekkî'nin ifadesiyle, Allah Teala kıskançtır, başka kişi ve varlıkların kendi sevgisine ortak edilmesini istemez.⁶⁰⁵

O halde, mal, mevki gibi dünyalık şeylerden nefret mi etmek gerekir? Gazalî'ye göre nefsinin sevdiği ile kalbi meşgul olan Allah'tan perdelendiği gibi nefsinin hoşlanmadığı şeyle kalbi meşgul olan da Allah'tan uzaklaşır. Allah'tan başka her şey, seven ile sevilen arasına giren ve hazır bekleyen bir gözcü gibidir. Sevenin kalbi ister sevgiden, ister kızgınlıktan olsun, bu gözcü ile meşgul olursa, sevdiğinden uzaklaşmış demektir. Seven kişi eğer gönlünü tamamen sevgilisine bağlasaydı, araya girmek isteyenlerin hiç birinin farkında olmazdı. Sevgilisinden başka birini sevdiği için ona bakmak, sevgide şirk olduğu gibi, kızdığı için başkasına bakmak da aynı şekilde sevgiliye karşı bir eksikliktir. Sadece ikincisi, birincisinden daha ehvendir. Neticede gerçek sevgi, sevgiliden başkasına ne sevdiği ne de kızdığı için iltifat etmemektir. Çünkü dünyaya buğz ile kalbi meşgul olan, dünya sevgisiyle kalbi meşgul olan gibi Allah'tan gafilidir. Fakat dünyaya nefret ile Allah'tan gafil olan, dünyayı sevene nispetle Allah'a yakınlık yoluna girmiştir. Olur ki gün gelir bu gafleti ortadan kalkıp müşahade ile meşgul olur ve kemale erer. Dünyadan nefret insanı Allah'a ulaştıracak bir vasıttır. Yani dünyadan nefret etmek bizatihi istenen bir şey değildir. Gaye Allah'a vuslattır. Gazalî dünyayı seven ile dünyadan nefret eden kimselerin durumunu, hac yolunda bir konak yerinde karşılaşan ve bineklerinin bakımı ile meşgul olan, birisi Kâbe'ye giden diğeri aksi istikamete giden iki adama benzetir. İkisi de bineklerinin bakımını yapıyorlardır ve Kâbe'den başka şeyle meşguldürler. Bunlardan birinin geleceği, diğerine nispetle makbuldür. Fakat Kâbe'de bulunana göre her ikisinin seviyesi düşüktür.⁶⁰⁶

Görüldüğü gibi dünya sevgisinin alternatifi, ondan nefret etmek değildir. Çünkü sevginin zıttı nefret değil, ilgisizliktir. Nitekim muhabbetin zıttı olan buğz kelimesinin ilgisizlik anlamı da mevcuttur. Bu ayrımın farkında olan Rabiâtü'l-Adeviyye yanında

⁶⁰⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.292.

⁶⁰⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.110.

⁶⁰⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.180.

dünyayı kötöleyen kimseleri susturmuş, “Dünyayı kötöleyerek dahi olsa anmanız, ona olan düşkünlüğünüzü göstermektedir” demiştir.⁶⁰⁷ Yani zühdde asıl olan kalbin Allah’tan başka bir şeyle meşgul olmamasıdır. Meseleyi maddi varlık yönünden ele alacak olursak asıl zühd; varlığa sevinmemek, yokluğa üzülmemektir. Hiçbirine kıymet vermeyip, hiçbirisiyle ilgilenmemektir.⁶⁰⁸ Hem Mekkî hem de Gazalî bu kimselere “müstağni” adını verir. Müstağni olan için servetin ele geçmesi ya da elinden çıkması gibi hallerinin hepsi eşittir. O malın esaretinden kurtulmuş, hürriyete kavuşmuştur. Müstağni, kimseye ihtiyacı olmayan zengindir. Servetten dolayı üzülmez ki onu elinden çıkarmaya ihtiyacı olsun, servete sevinmez ki onu elinde tutmaya ihtiyaç hissetsin, onu kaybetmiş değildir ki eline geçmesine ihtiyaç duysun.⁶⁰⁹ Ayette geçen, “Elden çıkana tasalanmamak, ele geçen ile sevinip şırmarmamak”⁶¹⁰ ifadeleri bu durumun düsturu niteliğindedir. Mekkî söz konusu ruh haline sahip zahidin durumunu şöyle tanımlar: “Böyle kişiler mal sahibi olsalar da mal sanki kendinin değil de ailesinden ya da kardeşlerinden birinin ya da Allah Teala’nın gösterdiği yollardan birinin malıymışçasına yanında duranlardır.”⁶¹¹ Mekkî ve Gazalî Hz. Aişe’yi müstağni makamında görmüşlerdir. Nitekim bir defasında Hz. Aişe’nin eline yüz bin dirhem geçmiş, hemen hepsini dağıttıktan sonra hizmetçisine, “Git biraz ekmek al da iftar edelim” demiştir. Hizmetçi, “İsteseydin o paradan bir miktar et parası ayırırdın da şimdi et yemeği yerdik” diye söyleyince, Hz. Aişe “Bana hatırlatsaydın olurdu” demiştir. Hz. Aişe’nin, “hatırlatsaydın” sözü, para ile ilgili zihninde olumlu veya olumsuz hiçbir yargı taşımadığını göstermektedir.⁶¹² Görüldüğü üzere, Mekkî ve Gazalî’nin müstağni olarak adlandırdıkları zühd şekli, muhabbet ehlinin zühd anlayışına oldukça yakındır. Çünkü mal, mülk sahibi olmak bu şekil zahidlik gösterenleri Allah’ı anmaktan alıkoymaz. Dolayısıyla bu kimseler için maddi varlık sahibi olmak Allah sevgisini azaltan tehlikeli bir durum değildir.

Buraya kadar olan ifadelerimizden bir kişinin; çoluk-çocuğunu, eşini, bağları- bahçeleri, ağaçları, denizleri kısaca diğer mahlukatı, hiçbir şekilde sevmemesi gerektiği sonucunu

⁶⁰⁷ Gazalî **İhyâ**, c.3, s.197.

⁶⁰⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.505; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.212-213.

⁶⁰⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.180.

⁶¹⁰ Kur’an, 57:23.

⁶¹¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.506.

⁶¹² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.404; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.353.

çıkarmak hatalı olur. Burada dikkat edilmesi gereken, Allah dışında mahlukatı kişinin ne şekilde sevmesi gerektiğidir. Esas olarak kaynağını kutsaldan almayan her sevgi, sevgi değil tutkudur. Sevgi insanın özünü kuvvetlendirdiği için onu özgürleştirir. Tutku ise onu köleleştirir.⁶¹³ O halde öncelikle var olanın yalnız Allah olduğunu, diğer bütün varlıkların onun kudretinin eseri olup, ona bağlı olduğunu bilmek gerekir. Basireti kuvvetli olan, her şeyde Allah'ı görür. Bu tıpkı, şiir kitabını görenin, o eserdeki kağıdı, mürekkebi değil de şairi görmesi gibidir. Kainat olduğu gibi Allah'ın eseridir. Bunun farkında olan, kainatı sevmekle Allah'ı sevmiş olur. Hatta kendine bile, kendisi olduğu için değil, Allah'ın kulu olduğu için bakar.⁶¹⁴ Şayet bir kimse bu şekilde düşünmeden, sırf zatı nedeniyle diğer mahlukatı severse Allah'ın sevgisine ortak koşmuş olur. Oysa ki her şeyi Allah'ın eseri olarak görüp, bu nedenden dolayı sevmek, Allah sevgisine ortak koşmak anlamına gelmez. Hatta bu Allah sevgisinin bir gereğidir de diyebiliriz. Nitekim muhabbet kuvvetlendikçe sevgilisinin etrafında bulunan her şeye sirayet eder.⁶¹⁵ Birini ifrat derecesinde seven kimse onu seveni de, onun sevdiğini de sever. Onun komşularını, evini, mahallesini hatta köpeğini bile sever. Allah sevgisi de böyledir. Kuvvetlenip kalbi kapladığı zaman bu sevgi, Allah'tan başka bütün varlıklara da sirayet eder. Çünkü bütün mevcudat onun kudretinin eseridir. Resulü Ekrem meyvelerin turfandası takdim edildiği zaman onu sever, yüzüne gözüne sürer ve “Rabbimin yeni bir yarattığıdır” derdi.⁶¹⁶ Kişi her baktığında Allah'ı görürse malı ailesi onu Allah'tan uzaklaştırmaz, aksine yaklaştırır. Dolayısıyla kulun Rabbine sevgisi onun, diğer şeylere karşı sevgisini terk etmesini gerektirmez. Nitekim Rasulullah hanımlarını, arkadaşları Hz.Ebu Bekir'i, Hz. Ömer'i ve diğer sahabileri severdi. Bunlara sevgisi derece dereceydi. Bununla birlikte sevgisi tümüyle, Allah'a idi. Engin kalbe sahip olanlar, yaratıklarla Allah'a yürüyen, onlardan kaçmayan, dağlara çöllere ve uzlet yerlerine çekilmeyen, aksine onları da yanına alıp birlikte Allah'a yürüyen kimselerdir.⁶¹⁷ “Kur'an'da Muhabbet” bölümünde değindiğimiz gibi Allah'la beraber sevmekle, Allah için sevmek arasında fark vardır. Bir şeyi Allah için sevmek Allah sevgisini azaltmadığı gibi Allah sevgisinin de tabi bir neticesidir.

⁶¹³ Celal Türer, “Sevgi ve Aşkın Profan Alana İndirgenmesi”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, s.165.

⁶¹⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.297-298.

⁶¹⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307.

⁶¹⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.152.

⁶¹⁷ İbnü'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, ss.309-310.

Hemen burada bir parantez açmakta yarar vardır. İlk zahidlerle, İbn Arabî ve vahdeti vücud anlayışı sonrası sûfîlerin, Allah dışında mahlukata bakışında farklar mevcuttur. İlk zahidler Allah Teâla'yı daha ziyade tenzihî bir bakış açısıyla değerlendirdiklerinden mahlukata karşı daha olumsuz bir tutum sergilemişlerdir. Özellikle İbn Arabî ve sonrasında ise Mevlana örneğinde olduğu üzere sûfîler, yaratılmışları, Hakka götüren bir köprü olarak görmüş,⁶¹⁸ mecazî, beşerî aşk olarak nitelendirdikleri sevgiyi bir temrin gibi değerlendirmişler, ilahi sevgiye yol alırken, beşeri sevgi tecrübesinin yaşanılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁶¹⁹

Aslında kişinin mahlukata bakışının iki farklı evresi vardır. Birinci evrede, kişi ilahî sevgiye erişememiştir ve bu noktada mahlukat sevgisi, onun sevgiyi öğrenmesine yardımcı olur. Kişi ilahî sevgiye ulaştıktan sonra, bulunduğu noktadan mahlukata bakışı tamamen değişir. Artık her baktığında eserin sahibini görür ve onları bu yüzden sever. Muhammed Kutub bu durumu şu veciz ifadelerle özetlemiştir: “İnsandaki sevgi bağı en yakın çevreden, başlayarak genişleyip; tabiata, güzelliklere, hayata, bütün canlılara ulaşır. Sonra da en üstün tepeye, zirveye çıkar ve Allah’a ulaşır. Allah’a ulaşmış olan sevgi bağı ışıklarını bütün sevgi çeşitleri üzerine serper.”⁶²⁰ Neticede kamil manada Allah sevgisine ulaşamamış bir kul için mahlukatın sevgisi onun sevgiyi öğrenmede yararlanacağı bir alıştırma değildir. Burada mühim olan kulun bu merhalede kalmayıp bir sonraki adımı atabilmesidir. Aksi halde gerçek sevgiyi hiçbir zaman tatmamış olur.

Tekrar zühd makamının özelliklerine dönecek olursak, diğer makamlarda olduğu gibi zühd makamının da dereceleri vardır ve kulun zühdün en üst noktasına ulaşması gerçekten zordur. Kulun vazgeçebilme başarısı, onun için varlıkla yokluğun eşit olduğunun yani zahitliğinin en önemli ölçüsüdür. Bu konuda kulunu deneyen Allah ilk olarak ondan en sevdiği şeyden, canından vazgeçmesini ister. Kul eğer samimiye tereddüt etmeden Allah yolunda canını seve seve feda edebilmelidir. Bu yüzden İslam tarihinde mücahidler, cihadı zühd olarak görmüşlerdir.⁶²¹ Nitekim Hz. Peygamber, “Her

⁶¹⁸ Nicholson, **İslam Sûfîleri**, s.87.

⁶¹⁹ Afifi, **a.g.e.**, s.209

⁶²⁰ Kutub, **a.g.e.**, s.120-121.

⁶²¹ Afifi, **a.g.e.**, s.77.

ümmetin bir ruhbanlığı vardır. Benim ümmetiminki ise cihaddır” buyurmuştur.⁶²² Kur’an’da, “Şüphesiz Allah müminlerin; canlarını, mallarını (kendilerine cennet vermek karşılığında) satın almıştır” buyrulur.⁶²³ Yani bunlar dünyalarını ahiret için satmışlardır. Elbette satıcı sattığından hevesini kesmiş, onun sevgisini kalbinden çıkarmıştır.⁶²⁴ Aslında dünyayı sevmekten kastedilen dünya yaşamını sevmektir. Şöyleki, Allah Teala, dünyayı, hayat için sıfat olarak kullanmıştır. Dünya, hayatın kendisidir. Zira dünya, hayatı nitelediği için müennestir, müzekkeri ise “edna” kelimesidir. Daha aşağı, değersiz anlamına gelir. Yani burada asıl kelime “hayat” kelimesi olduğuna göre, gerçekte sevilen hayattır. Bu noktada içine düşülen çelişki ise kişinin hayatın sürmesini bu kadar isterken, bu dünya hayatı içinde geçici şeylere gönlünü bağlamasıdır.⁶²⁵ Nefsinin arzularına esir olan, onlara ulaşmak için dünya hayatının sonsuza kadar sürmesini ister. Keza ancak, hayatta kalabilirse arzularını gerçekleştirebilir. Hevasının sürmesi için yaşaması gerekir. Bu durumda bir kimse için ölüm, yaşadığı veya yaşayacağı birçok hazzın sonu demektir. Allah’ı seven kul için ise ölüm Allah’a kavuşmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle zühdün en yüksek seviyedeki tezahürü olan cihad, ancak, Allah’ı gerçekten seven bir kula zor gelmez.

Zühdde asıl olanın maddi şeylerin elden değil de gönülden çıkması olduğu halde, bu konuda sufilerin genel tavrı, maddeden uzak durmak şeklinde tezahür etmiştir. Onları böylesi bir tercihe iten, dünyanın kendilerini meşgul edeceği, kandıracağı yönündeki endişeleridir. Ayrıca sahip oldukları şeyler hususunda Allah’a verecekleri hesap da onları endişeye sevk eden bir başka nedendir. Zühdün hem kalbî hem de fiilî yönünün olması ondan bahseden sûfîlerin zühd hakkındaki yorumlarına da yansımıştır. Bazı sûfîler fiilî boyutunu öne çıkarırken, bazıları da kalbî boyutu üzerinde durmuştur. Söz konusu ifadeler zaman zaman kafa karışıklığına neden olabilmektedir. Bu konuda Gazalî, “Eşyanın hakikatini insanların sözlerinden anlamak isteyen, birbirine uymayan sözlerle karşılaşır ve şaşırıp kalır” der.⁶²⁶ Gerçekten de sûfîlerin zühd tariflerinde birbiriyle çelişen ifadelere rastlamak mümkündür. Benzer çelişkiyi bizzat Gazalî’nin ifadeleriyle, yaşamı arasında da gözlemlemek mümkündür. Zira Gazalî gerçek manada

⁶²² İbn Hanbel, **Müsned**, c.3, ss. 82, 266.

⁶²³ Kur’an, 9:111.

⁶²⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.169.

⁶²⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.501.

⁶²⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.214.

zühdün, Allah dışında kişiyi meşgul eden her şeyin kalpten çıkarılması olduğunu, cemiyet hayatı içinde de zühdün yaşana bileceğini ifade etse de bizzat kendi yaşamında işini, makamını, ailesini terk edip inzivaya çekilmiştir. Talebelerini okuturken veya çocuğuna sevgi gösterirken Allah'tan gafil kalmayacak seviyede ilmi birikime ve iradeye sahip bir kimsenin neden böyle bir tercihte bulunduğunu anlamak gerçekten zordur. Şu da var ki onun yüksek bir makamdan, güvenli aile ortamından vazgeçecek kudrette olması ve bunu gerçekleştirmesi onun zahitliği hususunda hiçbir şüpheye yer bırakmamıştır. Onun bu katıksız zahitliği, Gazalî'yi İslam tarihinin en önemli aktörlerinden biri yapan başlıca etkenler arasındadır diyebiliriz.

Zühd kavramı, derinlemesine düşünüldüğünde onun; muhabbet yanında sabır, kanaat, tevekkül, şükür gibi diğer makamlarla ortak duygulardan kaynaklandığı görülür. Dolayısıyla onlarla birlikte değerlendirilmesi gerekir. Şüphesiz bunlar içinde muhabbet makamı, suyun bulunduğu kabın şekline girmesi gibi zühd düşüncesini şekillendiren ana makamdır. Sonuç olarak Mekkî ve Gazalî diğer makamlarda olduğu gibi zühd makamını da büyük oranda muhabbet makamıyla ilişkilendirerek ele almışlardır. Onlara göre insan farklı nedenlerden dolayı zühde yönelse de onun en üst derecesi Allah'a muhabbetten kaynaklanan zühddür. Keza muhabbetten ışığını alan her makam ulaşabileceği en parlak görünüme kavuşmaktadır.

C. Muhabbet-Korku ve Ümit İlişkisi

Sözlükte; korkmak, kaygılanmak, endişe duymak anlamlarına gelen havf kelimesi, hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı şeklinde tarif edilmiştir.⁶²⁷ Gazalî, daha ziyade hoşlanılmayan kötü bir durumla karşılaşma düşüncesinin, insanda kaygı ve korku duygularını oluşturduğu görüşündedir.⁶²⁸

İslam Ansiklopedisindeki “Havf” maddesinin yazarı Mustafa Kara'ya göre, havf konusuna geniş yer veren ve onu sistematik olarak inceleyen ilk sûfî müellif

⁶²⁷ Ali b. Muhammed eş-Şerif Cürcânî, **Kitabu Ta'rifat**, Beyrut:Mektebetü Lübnan, 1985, s. 107.

⁶²⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.147.

Mekkî'dir.⁶²⁹ Daha sonra Gazalî, büyük ölçüde Mekkî'den faydalanarak, kendinden önceki sûfîlerin tariflerine yeni yorumlar getirmiştir.

Müellif sûfîler, eserlerinde geniş yer ayırdıkları havfın; makam mı yoksa hal mi olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁶³⁰ Örneğin Serrac'a göre hal olan korku, Mekkî ve Gazalî'ye göre makamdır. Mekkî ve Gazalî'nin böyle bir tercihte bulunmaları, korkunun devamlı olması gerektiği düşüncesinde olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Öyle anlaşıyor ki, onlara göre korku, tasavvufî yaşantının ayrılmaz bir parçasıdır.

Gazalî, diğer makamlarda olduğu gibi korku makamını da imana dayandırır ve onun; ilim, hal ve amelden meydana geldiğini söyler. İlk olarak, ilim ve marifet, korkunun oluşmasına neden olur. Kişi ya yaptığı hatadan dolayı kendi kusurunu bildiği için kötü bir durumla karşılaşmaktan korkar ya da sırf korktuğu şeyin vafından dolayı endişeye kapılır. Allah korkusu da kulda onun bu iki durumu fark etmesiyle oluşur. Kişi; kendi ayıplarını, günahlarını, isyanını görür ve Allah'ın vereceği cezayı –ki en büyük ceza kendisinden uzaklaştırmasıdır- düşünerek ondan korkabileceği gibi, Allah'ın zat ve sıfatlarını bilip, onun bütün âlemi dilediği anda helak edebileceğinin farkına varır ve ilahî kudretin heybet ve azametinden dolayı Allah'tan korkar.⁶³¹ Mekkî ve Gazalî Allah'ın celalinden, heybet ve azametinden korkmayı, bir insanın vahşi hayvandan korkmasına benzetmişlerdir. Şöyle ki, yırtıcı bir hayvan daha önce bize zarar vermemiş olsa da kuvveti, saldırganlığı, dilediğini yapabilecek güçte olması ve yaptığına aldırış etmemesi nedeniyle, ondan korkulur. Burada kişinin kendinden kaynaklı bir korku değil de karşı tarafın özelliklerinden kaynaklanan korku söz konusudur.⁶³² Bu şekil korku, Allah'ın zatından dolayı korkmaktır ve korkunun en üst derecesidir. Günahlardan arınmış peygamberler de bile bu korku mevcuttur. Neticede Allah'ı daha iyi tanıyan ondan daha çok korkar. Nitekim Rasulullah, “Allah'ı en iyi bileniniz ve ondan en fazla korkanınız benim” buyurmuştur.⁶³³ Yine Kur'an-ı Kerim'de korku anlamındaki haşyet

⁶²⁹ Mustafa Kara, “Havf”, **DİA**, c.16, TDV Yayınları, İstanbul,1997,s.530.

⁶³⁰ Schimmel, **a.g.e.**, s.133.

⁶³¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.147,150; **Kimyâ**, ss.574-575.

⁶³² Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.490; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.151; **Kimya**, s.575.

⁶³³ Buharî, **Sahih**, 2/İman, 11.bab, c.2, s.16.

kelimesi kullanılarak, “Allah’tan kulları içinde ancak alimler korkar (haşyet duyar)”⁶³⁴ buyurulmuştur. Sözkonusu ifade de korkunun ilme dayandığının delilidir. Zira Mekkî; “Korku sırf günahların çokluğundan kaynaklanan bir şey olsaydı, bizim korkumuz Hasan Basri’nin korkusundan daha fazla olurdu” diyerek⁶³⁵ Allah korkusunun günahların çokluğuyla değil, Allah’ı bilmekle orantılı olduğuna işaret etmektedir.⁶³⁶ Dolayısıyla korkunun en üstün derecesi arifin korkusudur. Allah Teala hakkında bilğimiz arttıkça ona olan korkumuzun artması onun büyüklüğünün göstergelerindendir. Zira mahlukata hissettiğimiz korkuyu bertaraf etmenin çaresi onun hakkında daha detaylı bilgiye sahip olmaktır. Nitekim Allah dışındaki şeyler hakkında bilğimiz arttıkça onlara karşı korkumuz da azalacaktır.

Allah Teala’yı marifetin O’na korkuyu arttırdığı gibi muhabbeti de arttırdığı bir gerçektir. Bu noktada bir şeye aynı anda hem sevgi hem de korku duymanın imkansız olduğu düşünülebilir. Zira insanlar arasındaki ilişkilerde sevgi ile korku genelde bir arada bulunmaz.⁶³⁷ Burada kişinin korkuyu hangi manada algıladığı önem kazanmaktadır. Sevgi ve korkunun asla birlikte olamayacağını ifade edenler korkuyu nefret anlamında kullanmaktadırlar. Sevgi ve nefretin bir arada bulunmaması daha doğrudur.⁶³⁸ Özellikle seven bir kulun Allah korkusunu nasıl değerlendirdiği mühim bir konudur. Şüphesiz farklı seviyelerde korku çeşitleri mevcuttur ve seven bir kul için Allah’a duyulan korku ile bir tehlike karşısında duyulan korku arasında büyük fark vardır. Muhabbet ehli bir kulun korkusu daha ziyade, seven bir kimsenin sevgilisinin, onu sevmekten vazgeçeceğini düşünerek endişe etmesine benzer. Dolayısıyla onun korkusu Allah sevgisini dizginler ama onu tamamen yok etmez. Tıpkı korku-ümit ilişkisinde olduğu gibi sevgisini daha dengeli yaşamasına katkı sağlar. Dolayısıyla sevgi korkudan, korku da sevgiden ayrı düşünülemez. Şayet sevgi tamamen üstün gelse buna beşer gücü tahammül edemez, korku ise kişiyi itidale sevk eder.⁶³⁹ Konuyla bağlantılı bir rivayette şöyle denilmiştir: “Allah Teala’yı korku olmaksızın sırf muhabbetle bilen kimse, sevinç ve şımarıklığından dolayı helak olur. Onu muhabbet olmaksızın sırf korku

⁶³⁴ Kur’an, 35:28.

⁶³⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.463.

⁶³⁶ Certel, **a.g.t.**, s.226.

⁶³⁷ Alper, **a.g.e.**, s.121.

⁶³⁸ Ekici, **a.g.e.**, s.7.

⁶³⁹ Gazalî, **a.g.e.**, c.4, s.310.

ile bilen kimse de uzaklık ve yalnızlık duygularıyla ondan kopar. Onu korku ve muhabbetle bilen ise Allah Teala sever, zatına yaklaştırır, ilim verir. Ayağını sağlam kılar.”⁶⁴⁰ Söz konusu rivayetten de anlaşıldığı üzere korku için, sevgi aşının tuzudur, demek yanlış olmaz kanaatindeyim.

Daha öncede değindiğimiz gibi Mekkî ve Gazalî’ye göre; tevbe, sabır, zühd, korku gibi makamlar muhabbet makamına hazırlayıcı araç makamlardır. Dolayısıyla bu makamların muhabbet makamından önce yaşanmaları gerekir. Mekkî; “Her muhîb aynı zamanda korku sahibidir. Her korku sahibi ise muhîb değildir” sözüyle⁶⁴¹ bu hususu kastetmektedir. Bununla birlikte makamlar iç içe ve birbiriyle bağlantılıdır. Bir makamdan başka bir makama geçmek, önceki makamdan tamamen ilgiyi kesmek anlamına gelmez. Salik amaç makam konumundaki muhabbet makamına yükseldiğinde de araç makamlar arasında değerlendireceğimiz korku makamının özelliklerini taşır. Yalnız muhabbet makamında yaşadığı korku ile o makama ulaşmadan önce yaşadığı korkunun mahiyeti farklıdır. Salik yolun başlangıcında sadece korku ehliendir. Muhabbet makamına ulaştığında ise yalnız o makama has bir takım korkular yaşar. Bu hususta Mekkî muhabbet makamına özel korku çeşitleri tespit etmiş, Gazalî de ondan olduğu gibi alıntı yapmıştır. Konumuz için hayli önem arzeden bu tespitler şu şekildedir: Muhabbet ehli öncelikle Allah Teala’nın ondan yüz çevirmesinden, Allah’la arasına bir engelin girmesinden ve nihayetinde Allah’tan uzaklaştırılmaktan korku duyar.⁶⁴² Hûd suresinde Allah’tan uzaklaştırılma anlamındaki ayetler⁶⁴³ peygamberi kocatmıştır. Uzaklık korkusu daha çok yakınlık zevkine varıp onunla ülfet edende görülür. Aksi halde uzaklığa alışkın olanlar için böyle bir korku söz konusu değildir.

Bu korkudan başka, müridin kazandıklarının, elinden çekip alınması ve bulunduğu manevi makamda kalıp ilerleyememe korkusu gelir.⁶⁴⁴ Bilindiği gibi Allah’a yakınlığın derecelerinin sonu yoktur. Mürit her an Allah’a biraz daha yaklaştırmaya gayret eder. Peygamber; “İki günü bir olan aldanmış, bugünü dünden kötü olan ise lanetlenmiştir.”

⁶⁴⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.117.

⁶⁴¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.118.

⁶⁴² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.115; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.309.

⁶⁴³ Kur’an, 11:60,68,95.

⁶⁴⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.115; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.309.

buyurmuştur.⁶⁴⁵ Yine onun, “Kalbime öyle şeyler gelir ki, gece gündüz yüz defa Allah’a istiğfar ederim” buyurması⁶⁴⁶ geride bıraktığı her kademe içindir. Zira geride kalan her kademe bir sonraki aşamaya göre Allah’a uzaktır.

Muhabet ehlinin bir diğer korkusu, kulun kaybettiği mevkiyi bir daha elde edemeyeceği korkusudur ki buna “fevt adı verilir.”⁶⁴⁷

Bu korkudan daha büyüğü ise rahatlayıp, avunma korkusudur.⁶⁴⁸ Seven kimse maksadına şevk ve aceleyle ulaşmak ister. Bu yüzden hep daha fazlasını talep eder. Sürekli kaydettiği yeni ilerlemelerle teselli olur. Aksi halde mevcut durumuyla yetinip, bununla teselli olursa, bu bir gerilemedir. Kişiye muhabbetin, bilmediği taraftan gelmesi gibi, mevcut ile yetinme tembelliği de bilmediği şekilde kendine gelebilir. Bu değişikliklerin gizli ve manevî sebepleri vardır. Allah Teala bir kulunu sınadığı zaman, ondaki tembelliğin sebebini kendisinden gizler. Gizliliği yüzünden kalp de bu duruma mani olamaz. Allah Teala’nın vasıflarından lütuf, rahmet, hikmet gibi niteliklerinin ortaya çıkması sevgi üzerinde; ceberût, izzet, istigna gibi vasıflarının da tembellik, mekr, şehvet, mahrumiyet üzerinde etkisi söz konusudur.

Bütün bu korkulardan daha da kuvvetli olanı değiştirilme korkusudur.⁶⁴⁹ Çünkü bu şaibe ve kapalılığı olmayan bir korkudur. Bu korku da Allah Teala’nın gazap, buğz ve uzaklaştırmasının son noktasıdır. Zira bu korkunun kapsamına Allah’ı severken, başkasını sevmeye başlamak girer. Yüz çevirme ve perdelenmeyle başlayan bu süreç, avuntu ve tembellikle devam eder ve kişi zikre devam etmekten bunalır hale gelir. İyilikler içini sıkar, bu durumun sonucunda da sevgi makamından gazap makamına geriler. Mekkî ve Gazalî’nin tespit ettiği muhabbet makamına has korkular kısaca bu şekildedir. Her ikisinin de korku mevzuuna böylesine farklı bir pencereden bakmaları ve yaptıkları tespitler; onların muhabbet makamına nedenli önem verdiklerini ve bunun bir

⁶⁴⁵ Aclunî, **Keşfü’l-Hafâ**, c.2, s.275.

⁶⁴⁶ Müslim, **Sahih**, 48/Zikir, 12.bab, c.4, s.2075.

⁶⁴⁷ İbn Sinâ v.d., **Aşk Risaleleri**, M. Fatih Birgül (çev. ve derl.), s.18; Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.115; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.310

⁶⁴⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.116; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.310

⁶⁴⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.116; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.310

neticesi olarak da diğer makamları, muhabbet makamındaki bir kişinin durumuna göre değerlendirdiklerini göstermesi adına önemlidir.

Mekkî ve Gazalî'nin korku türü olarak tespit ettikleri ve havfın eş anlamlısı olarak da nitelendirebileceğimiz takva,⁶⁵⁰ korku ve sevgi arasındaki bağı göstermesi yönünden konumuz için önem arz eden bir kavramdır. Lugatte; bir şeyden sakınmak, endişe edilen şeyden nefsi korumak, anlamına gelen takva,⁶⁵¹ geniş içerikli bir kavramdır. Allah Teala Kur'an'da, kendi nezdinde en değerli olanların takva sahipleri olduklarını ve takva sahiplerini sevdiğini beyan etmiştir.⁶⁵² Ayrıca muttakilerin Allah'ın dostu olduğu, birden fazla ayette bildirilmiştir.⁶⁵³ Buna ek olarak Hz. Peygamber de kendisinin gerçek dostlarının ve Allah'ın sevdiklerinin muttakiler olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵⁴ Ayet ve hadisler ışığında düşünüldüğünde takvanın Allah sevgisine engel olacak şeylerden nefsi korumak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca takvanın Allah ile kul arasında sevgi ve dostluğun oluşması ve sürdürülmesi esasına bağlı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.⁶⁵⁵ Nitekim takva kelimesi daha ziyade sevgi ve korkunun birleşmesinden doğan hürmet duygusudur; yani Allah'a saygısızlık etmekten ona karşı gelmekten sakınmaktır.⁶⁵⁶ Dolayısıyla takva Allah'a saygı duyarak sevmeyi ifade eder,⁶⁵⁷ diyebiliriz.

Yukarıda geçen rivayette Allah'ı sırf korkuyla bilmenin, uzaklık ve yalnızlık duygularına sebep olacağı ve neticede kulun Allah'tan tamamen uzaklaşacağı vurgulanmıştır.”⁶⁵⁸ Dolayısıyla ancak sevgiyle beraber yaşanan korku kişiyi harekete geçirir ve onun daha güzele ulaşma yolundaki çabasını artırır. Zira İslam inancında korku; insanı pısrık, uyuşuk ve çekingen hale getiren bir korku değil, tam tersine mümini; faal, müteşebbis ve cesur hale getiren bir korkudur. Bu korku, mümini “sonra yaparım, şimdilik dursun, yarın yaparım acelesi yok” gibi bahanelerden kurtarıp, onu

⁶⁵⁰ Toshikiko İzutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991, s.263.

⁶⁵¹ İbn Manzur, **a.g.e.**, c.1, s.324.

⁶⁵² Kur'an, 49:13; 3:76; 9:4,7,36,123.

⁶⁵³ Kur'an, 45:19; 8:34; 16:128.

⁶⁵⁴ İbn Hanbel, **Müsned**, c.3, s.1441.

⁶⁵⁵ Bekir Topaloğlu, **Allah İnancı**, İstanbul: İsam Yayınları, 2006, s.91.

⁶⁵⁶ Gezgin, **a.g.e.**, s.239.

⁶⁵⁷ Hatice Kelpetin, “İman Hayatı Açısından Kur'an-ı Kerim'de Sevgi ve Korku”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (MÜSBE)**, 1992), s.56.

⁶⁵⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.117.

derhal eyleme sevk eder.⁶⁵⁹ Modern psikolojide de korkunun motive edici yönü üzerinde durulmuş, uyandırılan korku derecesiyle bunun tutum ve davranışlar üzerindeki etkisi çeşitli araştırmalara konu olmuştur.⁶⁶⁰ Öncelikle kişi varlığı ve kemaliyle ilgili tehlikeleri korku sayesinde sezer ve bu sayede tedbirini alır. Dolayısıyla korku tedbirli olmaya teşvik eder, kişi bu sayede tehlikelere karşı hazırlıklı olur.⁶⁶¹ Örneğin, imtihanda başarısız olmaktan korkan öğrencinin, sınavına çalışması bu tarz bir korkudur. Burada dikkat edilecek nokta, korkunun kişinin ruh sağlığını bozacak, günlük faaliyetlerini aksatacak seviyede aşırı bir boyutta olmamasıdır. Korkunun yüksek düzeyde olmasının çocuklarda olumsuz yönde tesir yaptığı, yapılan araştırmalarla bilinmektedir. Çünkü çocuk korku ile oluşturulmak istenen davranış değişikliğinin sebebini bilmemekte ve bu durumu içselleştirememektedir.⁶⁶² Genel olarak hafif ya da normal seviyedeki duygular, bir tonik etkisi yaparak, davranışları olumlu yönde etkilemektedirler. Fakat duygular çok şiddetli oldukları zaman; faaliyetleri, düşünceyi ve uyumu zorlaştırabilmektedir. Organizmayı psikolojik ve fizyolojik yönden bütünüyle sarsan bir heyecan hali (korku da bir heyecandır) yapıcı ve olumlu faaliyete imkan vermemektedir. Şiddetli korku, kaygı, kıskançlık gibi heyecanlar, insanı bedenlen olduğu gibi zihnen de karışıklığa uğratmaktadır. Duyguların, beden ve ruhta meydana getirdiği gerginlik, bir dereceye kadar, davranışların duruma uygun olarak görünmesini sağlamaktadır. Belli dereceden fazlası ise, kaygı hali doğurmak suretiyle, zihnin ve bütün organizmanın karışmasına ve verimsiz davranışlara sebep olmaktadır.⁶⁶³ Gazalî korkuyu ilahi bir kamçıya benzetir. Sadece lüzumu ölçüsünde kullanıldığında vazifesini yerine getirdiği düşüncesindedir.⁶⁶⁴

Korkunun dikkatli kullanılması gereken bir araç olduğunun farkında olan İslam alimleri, korkunun ümitle (reca) beraber değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyler. Burada ümit, sevginin rolünü üstlenmekte ve özellikle korkuyla beraber yaşanması gereken bir sevgi şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶⁵⁹ Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili II**, s.61.

⁶⁶⁰ Ahmet Albayrak, “Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (UÜSBE)**,1995), s.56.

⁶⁶¹ Necati, **Hadis ve Psikoloji**, s.98; Küçük, a.g.e., s.198.

⁶⁶² Albayrak, **a.g.e.**, s.56.

⁶⁶³ Baymur, **a.g.e.**, s.80; Certel, **a.g.t.**, 230.

⁶⁶⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.149; **Kimya**, s.576.

Reca; insanın iradesinde olan bütün şeyleri hazırladıktan sonra sevdiği, istediği şeyi beklemesine denir.⁶⁶⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi, beklenen hoşla gitmeyen bir şey ise buna havf denir.

Ümit, korkuyu izleyen ve ondan sonra gelen bir duygudur. Korku ve endişeden sonra, bunlardan kurtulmak için ortaya çıkar. Yani korku temeline dayanır. İnsan ümit sayesinde, korkuyla birlikte ortaya çıkan sıkıntı ve kaygıdan kurtulur. Böylece bu iki duygu birlikte ve iç içe yaşanır.⁶⁶⁶ Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin zıttı değil birbirini tamamlayan kavramlardır.⁶⁶⁷ Nitekim Kur'an'da pek çok ayette yan yana kullanılmışlardır.⁶⁶⁸ Bunlar kuşun iki kanadı gibidir. Kanatlardan biri eksik olursa kuş uçamaz.⁶⁶⁹ Her iki makamın da amacı kişiyi harekete geçirmektir. Bunun için de insanı iyi işler yapmaya sevk eden korku ve ümidin oranının itidal ölçüsünde ve dengeli olması gerekir. Zira ümitsizliğe düşen, bir faydası olmayacağını düşünerek; haddinden fazla ümit besleyen de Allah'ın sonsuz rahmetine güvenerek, ibadetleri ve iyi işleri yapmayı terk eder. Etkili olmayan az korku da kişiyi günahlardan sakındırıp ibadete yöneltmez. Aşırı korku da kişiyi ümitsizliğe sevk eder.⁶⁷⁰ Kısaca bir kuşun uçsuz bucaksız gökyüzünde süzülebilmesi için iki kanada da ihtiyacı olduğu gibi kişinin de korku ve ümit halini beraber yaşamaya ihtiyacı vardır.

Ümit, korkuya nazaran muhabbete daha yakındır, hatta muhabbetle iç içe geçmiş bir kavramdır, diyebiliriz. Nitekim Mekkî; "Reca, ulema nezdinde muhabbet makamlarının ilkidir, kul muhabbet makamında, reca ve hüsnü zannındaki yükselmeye paralel olarak yükselebilir" demiştir.⁶⁷¹ Ayrıca müminlerin Allah'a duydukları sevgi onları ümitvar kılar.⁶⁷² Ümit içinde olan ise daha çok sever. Kısacası ümit ve sevgi birbirlerini karşılıklı olarak besler.

Ümidin muhabbete yakınlığı göz önüne alındığında, bazı noktalarda onun korkudan daha üstün olduğu kabul edilmiştir. Şöyle ki doğuş yerleri dikkate alındığında reca

⁶⁶⁵ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.135; *Kimya*, ss.565-566.

⁶⁶⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi", *Tasavvuf Dergisi*, 18, 2007,s.162

⁶⁶⁷ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.135-136.

⁶⁶⁸ Bkz. Kur'an, 32:16; 7:56; 13:12; 30:24.

⁶⁶⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.245; Mekkî, *a.g.e.*, c.1, s.439.

⁶⁷⁰ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.138.

⁶⁷¹ Mekkî, *a.g.e.*, c.1, s.446.

⁶⁷² Mekkî, *a.g.e.*, c.1, s.449; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.137.

korkudan daha makbuldür. Zira reca rahmet deryasından, korku ise gazap deryasından sulanır. Allah'ın lütuf ve rahmet gerektiren sıfatlarını düşünmek, gazap ve şiddet gerektiren sıfatlarını düşünmekten daha çok ona olan sevgiyi artırır. Dolayısıyla ümit halinde yaşanan muhabbet, korku halindeki muhabbetten çok daha üstündür.⁶⁷³ Bundan başka, amellerin saiki olarak korku ve ümit düşünüldüğünde de ümit hali daha üstün kabul edilir. Yani ümit ile amel etmek korku ile amel etmekten daha makbuldür. Çünkü ümit ile amel etmek severek amel işlemek anlamına gelir ki severek hizmet ettiğin hükümdar yanındaki mevkiin, korkarak hizmet ettiğin hükümdar katındaki mevkiinden daha üstündür.⁶⁷⁴ Ümit halinin korku haline üstün olduğu yerlerden biri de kişinin ölüm anıdır. Mekkî ve Gazalî korku mevzuunu işlerken en çok korkulan durum olarak su-i hatime (kötü son) yi tespit etmişlerdir. Su-i hatime korkusuyla kastedilen; son nefeste imansız veya dünya sevgisiyle dolu, dünyanın hasretini çekerek ölmekten korkmaktır.⁶⁷⁵ Mekkî ve Gazalî'ye göre kişiye, ölüme kadar korku hali, ölümü yaklaştığında ise ümit hali galip olmalıdır.⁶⁷⁶ Çünkü ölümden önceki korku, insanı amele teşvik eder. Ölüm anında ise, amel söz konusu değildir. Dolayısıyla korku canını daha da sıkmaktan ve kendini üzmetten başka bir işe yaramaz. Bununla birlikte ümit hali, Allah'a muhabbeti artırır. Bu dünyadan ayrılan Allah'ın muhabbetiyle ayrılmalıdır ki Allah'a kavuşmak onun için en büyük mutluluk olsun. Şüphesiz en büyük zevk sevgiliye kavuşmaktır. Bütün sevgisini Allah'a yönelten bir kimse için dünya bir cezaevindir ve ölümle beraber cezaevinden kurtulup sevgilisine kavuşur. Bunun için kişiye ölüm anında ümit telkin edilir. Allah'ın rahmeti hatırlatılır.⁶⁷⁷

Tasavvufi düşüncenin tarihi seyri dikkate alındığında, tasavvufi düşüncede muhabbet anlayışının öne çıkmasıyla, ilk sûfîlerin aksine, sonraki dönemlerde ümit ilkesi, korkudan daha güçlü hale gelmiştir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere ümit, muhabbete daha yakındır. Ancak bu, korku anlayışının, tasavvufi düşüncenin tamamen dışında kaldığı anlamına gelmez. Nitekim Mekkî ve Gazalî'de de görüldüğü üzere sûfîler havf terimini, muhabbet ehli açısından farklı bir tarzda yeniden ele almış, özgün

⁶⁷³ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.156.

⁶⁷⁴ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.137.

⁶⁷⁵ Mekkî, *a.g.e.*, c.1, ss.470,476; Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.164,169; *Kimya*, s.579.

⁶⁷⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c.1, s.445; Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.157-158; *Kimya*, s.585

⁶⁷⁷ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.157-158.

çıkarımlarda bulunmuşlardır. Neticede, sevgiyi engelleyen değil, dengeleyen bir korku anlayışı ortaya koymuşlardır.

D.Muhabbet-Marifet İlişkisi

Sözlükte; mastar olarak bilmek, tanımak, isim olarak; bilgi anlamına gelen marifet kelimesini,⁶⁷⁸ mutasavvıflar: “kalbin Allah’la olan hayatı”, “Allah’ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliği”, “Birbirini izleyen nurlarla Hakk’ın kalplere dolması”, “ilahi bir vasıf”, “kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hali”, “kalp gözüyle ilahi gerçekleri görmek” şeklinde tarif etmişlerdir.⁶⁷⁹ Gazalî’ye göre marifet; Allah’ın kuluna verdiği bir nurdur. O marifeti, Allah’ın kulunun kalbine attığı bir nurla, kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi şeklinde tanımlamıştır.⁶⁸⁰ Şüphesiz bunda bilmenin nesnesi Allah Teala’dır. Nitekim Mekkî, marifetullahı, Allah Teala’yı layıkıyla bilmek, şeklinde ifadelendirir.⁶⁸¹ Böylelikle marifetullah kavramının içine, Allah’ın zatı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki tüm bilgiler girmektedir.

Marifet düşüncesini, çalışmamız için mühim kılan, tasavvuftaki muhabbet anlayışıyla olan yakın münasebetidir. Nitekim sevme ve bilme, karşılıklı olarak birbirini var eden durumlardır. İnsan; idrak düzeyi yükselmeden, düşünme yeteneği yeterince gelişmeden ve buna bağlı olarak duyguları incelmeden nitelikli sevgiyi kazanamaz. Bilgiyle beslenmeyen sevgi, kalıcı ve insani olamaz. Sevmeye değer olana ilişkin bilgilenme düzeyi yükseldikçe bireyin o şeye karşı ilgisi, sevgisi artar ve bu sevgi giderek kökleşir. Bu süreçte hem bireyin sevme yeteneği gelişmekte hem de anlama/kavrama düzeyi yükselmektedir. Anlam(landırm)a düzeyi yükselen birey neleri, niçin, nasıl...seveceğini daha sağlıklı biçimde belirleyebilme imkanına kavuşmaktadır.⁶⁸² Bilme ve sevme arasındaki bu yakın münasebetin farkında olan sûfîler, ilahi sevgi ve marifetin aynı şey ve hakikatte bir olduğuna ittifak etmişlerdir. Allah sevgisinde fani olan kimseyi arif diye isimlendirmeleri buna delildir. Yani maruf ve mahbub bir şeyin iki ismidir, marifet ve

⁶⁷⁸ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.2, ss.745-746.

⁶⁷⁹ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, **DİA**, c.28, TDV Yayınları, İstanbul, 2003,s.55.

⁶⁸⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.1, ss.26-27.

⁶⁸¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100.

⁶⁸² M. Şevki Aydın, “Sevginin Eğitimdeki Yeri ve Sevgi Peygamberi”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, s.169.

muhabbet aynı hakikatin iki vechesidir.⁶⁸³ Çünkü Allah'ın bilinmesi her zaman muhabbeti doğurur, muhabbet de sevilenin bilinmesini gerektirir.⁶⁸⁴ Bu sebepten olsa gerek Mekkî ve Gazalî sadece muhabbet makamından bahsetmeyi yeterli görmüş, marifet makamını ayrı bir başlık altında ele almaya ihtiyaç hissetmemişlerdir.

Tasavvuf düşüncelerinin merkezine muhabbeti yerleştiren Mekkî ve Gazalî, marifeti, muhabbetin ön şartı olarak görmüşlerdir.⁶⁸⁵ Gazalîye göre insan ancak bildiğini, tanıdığını sever. Anladığı, zevk ve huzur duyduğu her şey idrak sahibi için sevimlidir. Söz konusu idrak, beş duyu ile değil kalple gerçekleşir. Kalple idrak edilen şeylerin zevki daha üstündür. Dolayısıyla insan tabiatı buna daha çok meyledir. Zaten sevginin anlamı anlaşılan şeyden alınan zevke, gönlün meyletmesidir.⁶⁸⁶ Gazalî'ye göre kulun Rabbini sevmemesi, kendi ve Rabbi hakkındaki cehaletinden ileri gelir. Zira muhabbet, marifetin meyvesidir. Marifetten sonra gelir, marifet olmasa muhabbet de olmaz.⁶⁸⁷ Hz. Ali konuyla ilgili olarak, "Bilmediği birini seven kimse, ancak kendisiyle şakalaşmış olur" demiştir.⁶⁸⁸

Görüldüğü gibi tasavvufi düşüncede Allah sevgisine götüren bilgi çeşidi marifet terimleriyle ifade edilmiştir. Marifetin; irfan, yakın, mukaşefe, zevk, keşf, ledün ilmi, batın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, ilhami bilgi, kalbî bilgi gibi farklı söyleniş biçimleri mevcuttur. Şu bir gerçek ki, tasavvuf düşüncesini diğer ilmî disiplinlerden ayıran en temel özelliği onun, bilginin kaynakları arasında akıl, duyular ve vahyin yanında ilhamı da kabul etmesidir. Sufilere göre kalbî bilginin sayesinde Allah Teala doğrudan kavranabilir.⁶⁸⁹ İlhamî, sezgisel bilgiyi kabul etmeyen kelimeler gibi tasavvuf dışı sistemlerde ise Allah epistemolojik yönden, yalnız ilmin bir objesi kabul edilir. Yani Allah insan tarafından, sadece endirekt yoldan bilinebilir. İnsan Allah'a çok yaklaşamaz, Allah'ı yalnız onun ayetleri ile bilir. Kainatın varlığı, kainatta meydana gelen olaylar, bütün eşya, Allah'ın varlığının, iyiliğinin, kudret ve adaletinin

⁶⁸³ Nicholson, **İslam Sûfileri**, s.82; Afîfî, **a.g.e.**, ss.210-211.

⁶⁸⁴ Titus Burckhardt, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Fahreddin Arslan (terc.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994, s.40.

⁶⁸⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.150; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.275-276, 279.

⁶⁸⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.275.

⁶⁸⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.279; İbrahim Âgah Çubukçu, "Tasavvuf ve Sevgi", **Cogito "Aşk:"**, 4, 1995, s.111.

⁶⁸⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.132

⁶⁸⁹ Osman Türer, **Ana Anlatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, İstanbul:Seha Neşriyat, 1995, ss.39-40.

belirtileridir. Buna karşın mutasavvıflar, direkt temas yoluyla Allah'tan bilgi aldıklarını iddia ederler. Böylelikle bilenle bilinen arasında bir birlik meydana gelmiş olur.⁶⁹⁰ Dolayısıyla gerçek anlamda Allah sevgisi ancak bu şekilde; Allah'ı doğrudan idrak ederek, onunla manevi birlik hali yaşayarak, onu bizat müşahade ederek ve bu hususta hiçbir şüphe duymayarak gerçekleşen bir tanımadan sonra ortaya çıkabilir.

Marifeti diğer ilmî disiplinlerden farklı kılan en önemli özelliği marifetin kaynağının akıldan ziyade kalp olmasıdır. Burada kalpten murad göğüsteki et parçası değildir. Bilakis kalp, insanın onunla varlığın hakikatini kavradığı, Hakk'ın kuluna tecelli ettiği ve onunla kulunu sevdiği latif, ilahî ve manevî bir şeydir. Bir başka ifadeyle insanda zevkî idrakin merkezidir.⁶⁹¹ Başka bir ifadeyle tasavvuf düşüncesinde kalp hem bilginin hem de sevginin mekanıdır. Bu yüzden marifet ve muhabbet makamları birbirine bu kadar yakındır. Bir kimse Allah'ın bilgisine kalp aracılığıyla ulaşır ve bundan zevk alır, onun zevk aldığı şeye ise kalbi meyleder, neticede sevgi meydana çıkar.

Kalbi bilginin özellikleri anlaşıldığında aklın Allah bilgisine dolayısıyla da Allah sevgisine ulaşmada ne denli yetersiz kaldığı fark edilir. Zira akıl sadece, duyu organlarının verilerini kullanır. Eşyanın sadece görüntüsünü verir, görüntünün arkasındaki asıl gerçeği yakalayamaz.⁶⁹² Dolayısıyla metafizik alanla ilgili konularda akıl yetersiz kalmaktadır.⁶⁹³ Sûfîler akıl bu yönüyle eleştirir. Onların eleştirdiği akıl, hissi ve maddi alemle ilgili olan tecrübi ve tabî akıl değil, bu alemin ötesine ait hükümler verme ve ilahî hakikati idrak etme iddiasında olan, nazarî ve teorik akıldır.⁶⁹⁴ Nitekim marifetin kalbi bir bilgi olması onun akıl dışı olduğu anlamına gelmez. Zira akla aykırı olmakla, akıl üstü olmak arasında fark vardır.⁶⁹⁵ Sûfîlerin akli küçümseyen ifadeleri yanlış anlaşılmamalıdır. Gazalî akli; insanı cehaletten kurtaran, onu burhan ışığı sayesinde şeytanın vesveselerinden koruyan, önemli bir insanî güç olarak görür. Akıl insana düşünme özelliğini kazandırarak, onu hem dinî hem de ahlakî sorumluluk

⁶⁹⁰ Toshihiko İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul:Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y., ss.62-63.

⁶⁹¹ Afifi, **a.g.e.**, s.217.

⁶⁹² Güngör, **a.g.e.**, s.97.

⁶⁹³ Türer, **a.g.e.**, s.44.

⁶⁹⁴ Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef / Kelam / Tasavvuf/ Felsefe**, İstanbul:Dergah Yayınları, 1999,s.137.

⁶⁹⁵ Mehmet Vural, "Gazalî'nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", **Tasavvuf Dergisi**, 9, 2002, s.182.

altına sokar.⁶⁹⁶ Aslında Gazalî bu tür terimlerin anlamlarını çok daraltmaz. Akıl terimini; nefis, kalp ve ruh terimiyle yakın bir ilişki içinde ele alır. Hatta bazen bunları müteradif terimler olarak da kullanır.⁶⁹⁷ Görüldüğü üzere Mekkî ve Gazalî gibi sufilerin akli küçümsemeleri onun Allahı tanıma ve sevmeye yeterli fonksiyon icra edememesinden kaynaklanır.

Marifet ile akla dayanan sistemler arasında, bilginin akış yönünde farklılıklar gözlenir. Tasavvufi bilgi, kuldun Allah'a doğru olmayıp aksine, kulun ruhi hazırlığından sonra, Allah'ın kendini kula tanıtmaya tarzında cereyan eder. Kulun yapacağı hazırlık, kalbin temizlenmesidir. Yapılan bu hazırlık "dışarıdakini bulmak için" değil, "geleni almak için" bir hazırlıktır.⁶⁹⁸ Zira kalbin bir bilgi vasıtası olarak kullanılabilmesi için önce onun temizlenmesi gerekir. Böylelikle bilme işinde esas rolü olan ruh, beden baskılarından kurtulabilir.⁶⁹⁹ Bu amaçla sûfî Allah Teâlâ'nın sıfat ve efalini bilmeye perde olan kir ve paslardan kalbi temizleyip, cilalandırır, nefis mücadelesine girer, kötü sıfatları atarak, şehvî ve behimî arzularını terk eder, her şeyden alakayı kesip, bütün mevcudiyetiyle Allah'a yönelir. Sonunda Allah Teala, kulun kalbine tecelli eder ve onu nurlandırır. Allah Teala kalbin hakimiyetini ele aldığı zaman, rahmetini o kalbe akıtır ve kalpte nur parlamaya başlar, melekut sırları kendine açılır, rahmet lütfuyla beraber kalbin yüzünden izzet perdesi kalkar ve ilahi esrarın hakikatleri kalpte parlamaya başlar.⁷⁰⁰ Mekkî marifetin vehbî yönüne vurgu yaparak onu, lütüfların en büyüğü olarak nitelendirir.⁷⁰¹ Yani yapılan ameller ve mücahedeler marifetin kazanılmasında birer hazırlık niteliği taşır onun kazanılmasını zorunlu kılmaz. Allah dilerse o kimseye marifeti bağışlar dilenmezse nasip etmez.⁷⁰² Gazalî her zamanki parlak üslubunun neticesi olarak anlaşılması zor bir konu olan marifetin elde edilmiş mevzunu meşhur iki örnekle açıklar; Çinliler ve Rumlar hükümdarın huzurunda güzel resim yapma ve nakış işleme konusunda iddialaşırlar. Her biri kendi sanatının daha üstün olduğunu savunur. Bunun üzerine hükümdar, aralarında bir yarışma düzenlemeye

⁶⁹⁶ Hüsamettin Erdem, "Gazalî'de Bilgi Meselesi", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, 13/3-4, 2000, s.200.

⁶⁹⁷ Servet Altuntaş, "Gazalî'de Tasavvuf Felsefesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (SÜSBE)**, 2006), s.29.

⁶⁹⁸ Güngör, **a.g.e.**, s.104.

⁶⁹⁹ Mehmet Bayrakdar, **İslam Düşüncesi Yazıları**, Ankara:Elis Yayınları, 2004, ss.108-109.

⁷⁰⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.3, s.21.

⁷⁰¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100

⁷⁰² Türer, **a.g.e.**, s.41.

karar verir. Bir odanın karşılıklı iki köşesini onlara tahsis edip, aralarına perde gerdirir. Böylelikle her iki grup bir birinin yaptığını göremez. Rumlar çok çeşitli ve değişik boyalarla süslü işlemler yapmaya başlar. Çinliler ise yanlarına hiçbir boya almadan, kendi taraflarındaki duvarı parlatmaya ve cilalamaya çalışır. Rumlar nakış işini bitirdiklerini ilan edince, Çinliler de işlerini bitirdiklerini söyler. Perdeyi kaldırdıklarında herkes Rumların sanatına hayranlıkla bakar. Çinlilerin tarafına döndüklerinde ise şaşkınlıkları daha da artar, çünkü Çinlilerin cilası sayesinde Rumların karşı duvardaki bütün sanatı, Çinlilerin köşesine yansımaktadır. Zira cila, ayna vazifesi yapmıştır. Çininin köşesi hiç lekelenmeden daha parlak ve daha cazip bir şekilde sanatı aksettirince Çinliler birinciliği alır.⁷⁰³ Bir diğer örnek de Gazalî, duyular yoluyla elde edilen ilimle, ilham neticesinde elde edilen marifetin farkını, havuz istiaresiyle anlatır. Buna göre, kalp bir havuza benzer. Bu havuza iki yoldan su gelme ihtimali vardır. Birisi yukardan akan derelerden gelen sular, diğeri de havuzun altından kazılan ve toprağı atılıp temizlenen kuyudan çıkarılan sulardır. Beş duyu ile elde edilen ilim, derelerden gelen sulara benzer. Bu sular, dıştan gelip, havuzu bulandırır. Oysa ki havuzun dibinden çıkan su hem sürekli, hem de daha saf bir sudur. Dereden gelen suların havuzu doldurmaları gibi kalpler de ilimle dolar. Ancak halvet ve uzlet ile gözü hariçten çekmekle yani derelerin yolunu kapayarak, kalbin derinliklerine dalıp, onu temizleyerek, kalbin içinden hikmet gözlerini akıtıp, kalbi doldurmak da mümkündür.⁷⁰⁴ Netice olarak tasavvufi bilgide, epistemolojik bilginin aksine, suje durumunda bulunan insanın, bilgi edinmede kullandığı güç ve vasıtalarının fonksiyonel olmasının gerekmediği gibi, zihnin akıl yürütme zorunluluğu da bulunmamış olur.⁷⁰⁵ Neticede Kul için marifeti elde etmek gerekli hazırlığın yapılmasından sonra büyük oranda Allah'ın bir lutfu olarak gerçekleşir ve bu noktada marifetin vehbî yönü ağırlık kazanır. Dolayısıyla marifetten doğan muhabbette de kulun gayretinden başka Allah'ın kulu için bu hali dilemesi ve ona ikram etmesi önem arz etmektedir.

Mekkî ve Gazalî kulun muhabbette farklı seviyelerde olmasının sebebi olarak, marifette farklı derecelere sahip olmalarını gösterir. Marifet zayıf olursa, muhabbet de zayıf olur.

⁷⁰³ Gazalî, **İhyâ**, c.3, s.24.

⁷⁰⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.3, ss.22-23; **Kimya**, s.30.

⁷⁰⁵ Necip Taylan, **Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-İman-Mantık**, İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (MÜİFV) Yayınları, 1989, s.94.

Marifet ne oranda kuvvetlenirse, muhabbet de o nispette kuvvetlenir. Zira çok bilen çok sever.⁷⁰⁶ Mekki'nin umum ve husus şeklinde sınıflandırdığı marifet derecelerini⁷⁰⁷ Gazalî örneklendirerek daha vazıh bir hale getirir. Gazalî'nin bu konuya verdiği misallerden biri şudur: Avam kısmı, “falan zat iyi bir musanniftir diye” duyar, fakat eserindeki incelikleri bilemez. Onu mücmel bir bilgi ile sever. Fakat basiret sahibi bilgin, eseri tetkik edip ondaki inceliklere vâkıf olur. Dolayısıyla onun musannife karşı sevgisi daha derindir. Aynı şekilde kainat bütün varlıkları ile Allah Teala'nın sanatıdır. Avam kısmı bunu böyle bilir ve buna inanarak Allah'ı sever. Basiret sahibi kimseler ise Allah Teala'nın sanatının ince teferruatına vâkıf olur. Bir sivrisinekte dahi akıllara durgunluk verecek incelikleri görür. Bu sebeple sevgisi kat kat fazlalaşır. Allah Teala'nın sanatının inceliğini bilmek sahili olmayan bir deryaya dalmaktır. Bu yüzden marifet erbabının sevgisi bir birinden farklı seviyelerde gerçekleşir.⁷⁰⁸

Marifete ulaşmada kullanılan yöntemler de marifetin derecelerine etki eder. Şöyle ki, Gazalî'ye göre marifeti elde etmenin iki yolu vardır. İlk olarak, eserden müessire, fiilden faile ulaşarak yani tümevarım metoduyla Allah'ı tanımak, mümkündür. İkinci yöntem ise, müessirden esere, sanatkardan sanata intikal etmeyi esas alan, tümdengelim metodudur.⁷⁰⁹ Birincisine göre hayli zor olan bu yöntemi arifler, daha sağlıklı bulur. Çünkü onlara göre kamil bir varlıktan yola çıkarak eksik ve kusurlu bir varlık olan âlemi tanımaya çalışmak, kusurlu bir varlıktan hareketle kamil bir varlığı tanımaya çabalamaktan daha iyidir.⁷¹⁰ İnsanların çoğunluğu içinse eserden müessire varmak daha kolay bir metottur. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim insanları ekseriya bu yolla düşünmeye sevk eder. Bu noktada insana düşen nefsin arzularına ve dünya şehvetlerine dalıp tefekkürü ihmal etmemesidir.⁷¹¹ Neticede marifeti elde etmede tümdengelim metodunu kullananların marifetleri daha sağlam olduğuna göre marifetlerinin neticesi olarak elde ettikleri muhabbetleri de o oranda yüksek bir dereceye sahiptir, dememiz yanlış olmaz kanaatindeyim.

⁷⁰⁶ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.100; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.279,295,296.

⁷⁰⁷ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.103.

⁷⁰⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296.

⁷⁰⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.293.

⁷¹⁰ Uludağ, **Tasavvufun Dili III**, s.151.

⁷¹¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.293.

Herkes en üst seviyede marifete ulaşmayı istese de bazen kişinin kendinde bazen de malumun durumundan kaynaklanan zorluklar ortaya çıkar. Neticede karşılaşılan zorluklara paralel olarak farklı marifet dereceleri ortaya çıkar. Gazalî kişinin kendinden kaynaklanan ve marifete engel olan durumları beş kısımda ele alır. Birincisi, kişinin zatında noksanlık olmasıdır. Bunlar çocuk kalbinde marifetin parlayamayacağı gibi kişinin kendinden kaynaklanan eksikliklerdir. İkincisi, kalpte biriken kötülük ve kirlerin marifete engel olmasıdır. Çünkü şehvi hislerle paslanan kalpte Hakk zuhur etmez. Kalbi arındırmak için Allah'a itaat edip şehvetlerden uzak durmak gerekir. Ayrıca yapılan bir kötülüğe bedel olarak bir iyilik yapılmalıdır ki, yapılan günahın izi kalpten silinsin. Üçüncüsü, kalbin bu bilgiyi talep etmemesidir. Kalp saf ve temiz olsa da yönünü bilgiye çevirmeyip, onu arzu etmezse, hakikat onda zuhur etmez. Düşüncesini teemmüle ve gizli hakikatlere döndürmeyen, günlük meşgalelerle oyalananlara, bu bilgi kendini açmaz. Dördüncüsü, kişinin çocukluğundan itibaren taklitle edindiği kanaatler ve inançların bu bilginin kalpte doğmasına perde olmasıdır. Kelamcıların taklit yoluyla aşıladıkları mezhep görüşleri bu durumun örneğidir. Beşincisi, aranan şeyin hangi yönden elde edileceğini bilmemektir.⁷¹² Görüldüğü üzere marifete ulaşmada şahsiyet, merkezî rol oynar. Halbuki ilim elde edilmesinde âlimin dinî ve ahlakî şahsiyetinin fazlaca önemi yoktur. Onun ilim elde edebilmesi için dinî yaşama zarureti yoktur. Zira âlim, zihni faaliyetle mutlak suretle bilendir. Ârif ise, ahlâkî ve manevî arınma sayesinde, sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır.⁷¹³ Dolayısıyla kişinin, kendinden kaynaklı eksiklikleri gidermesi marifete ulaşmada atacağı önemli bir adımdır.

Marifete ulaşmada kişinin kendinden kaynaklanan engeller yanında, bilginin konusundan kaynaklanan engeller de söz konusudur. Gazalî'ye göre bir şeyi anlayamamanın iki sebebi vardır. Birincisi, anlaşılması gereken şeyin çok gizli olmasıdır. İkincisi de çok açık olmasıdır. Bir şeyi, çok açık olduğu halde anlamamaya şaşmamalıdır. Çünkü her şey zıttı ile açığa çıkar. Zıttı olmayan şeyi anlamak zordur. Eğer eşya ihtilaf etse, biri delalet edip diğeri delalet etmese o zaman fark kolaylıkla anlaşılır. Fakat hepsi birden bir hedefe delalet ettiğinde o şeyi anlamak zorlaşmaktadır. Gazalî bu duruma misal olarak güneşi vermiştir. Güneşin doğup batması sayesinde

⁷¹² Gazalî, *İhyâ*, c.3, ss.15-16; Taylan, *a.g.e.*, ss.102-103; Servet Altuntaş, *a.g.e.*, ss.49-50.

⁷¹³ Çelik, *a.g.m.*, s.31.

ziyasının varlığını bilmiş oluruz. Şayet hiç batmasaydı, ziyanın ondan geldiğini çok zor anlardık. Çünkü, o zaman cisimleri değişik renklerde değil, aynı şekilde müşahade etmiş olurduk ve bunu kendi özellikleri zannederdik. Güneş kendisi açıkta olduğu gibi başka şeyleri de açığa çıkarmaktadır. Buna rağmen, eğer batması olmasaydı, kendisinin bile anlaşılması zor olacaktı. Örnekten konumuza dönecek olursak, Allah Teala'nın bilinenlerin içinde en açık şey olduğunu söyleyebiliriz. Bütün eşya onunla açığa çıkmaktadır. Eğer ona yokluk arız olsaydı veya kaybolsa veyahut bir değişikliğe uğrasa, yer ve gökler yıkılır, mülk ve melekut âlemi yok olurdu. Ancak o zaman iki hal arasındaki fark anlaşılırdı. Eğer eşyanın bir kısmı onunla, diğer bir kısmı da başkasıyla mevcut olsaydı, eşyaya delalette iki şey arasındaki fark ortaya çıkardı. Fakat onun delaleti bütün eşyada umumidir. Her halükarda varlığı daim, bunun aksi muhaldir. Bu sebepten onu anlamak zordur. Tabi bu zorluk basireti kuvvetli olanlar için geçerli değildir.⁷¹⁴ Öyle anlaşılıyor ki, sağlıklı bir bilginin ortaya çıkabilmesi için hem süje hem de objenin belirgin bazı özellikler taşıması gerekmektedir. Çünkü objenin bilinebilir olması yanında, süjenin de bu bilme işlemini bilgiye dönüştürmesi için bir takım niteliklere haiz olması lüzumludur.⁷¹⁵ Neticede bir kul, gerek kendinden kaynaklanan gerekse Allah Teala'yı bilmede karşılaşılan zorlukları ne oranda aştıysa Allah sevgisini ancak o seviyede yaşayabilir, diyebiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz marifeti elde etmede karşılaşılan zorluklar, marifetin varlığını kabul edenlerin dikkate alacağı meselelerdir. İlhamî bilgiyi kabul etmeyenler ise daha baştan bu bilginin varlığına karşı çıkmaktadırlar. Şöyle ki, sufilere göre marifette Allah, kulunu bilgilendirir. Bu iddiayı kabul etmeyenler, normal bir bilgi alışverişinin gerçekleşebilmesi için, iki taraf arasında ontolojik eşitlik bulunması gerektiğini⁷¹⁶ karşı delil olarak sunarlar. Muhabbeti inkar edenlerin gerekçeleri de aynı şekildedir. Muhabbeti inkar edenler; seven ve sevilen arasında ontolojik birliğin olmaması nedeniyle Allah ile kulu arasında karşılıklı sevginin olamayacağı görüşündedirler.

Mekkî ve Gazalî marifetin muhabbeti doğurduğunu söylese de aslında bu iki kavram birbiriyle iç içedir. Kesin olarak, önce ve sonra şeklinde sıralamak, çok da mümkün

⁷¹⁴ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.296-298.

⁷¹⁵ Erdem, *a.g.m.*, s.294.

⁷¹⁶ Şakir Gözütok, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", *Tasavvuf Dergisi*, 6, 2001, s.97.

değildir. Çünkü Allah'ı tanırsan seversin, O'nu da ancak sevgi yoluyla daha iyi tanıyabilirsin. Sevgi, insanın düşünce gücünü, özellikle sezgi gücünü keskinleştirir. Öyle ki bir aşk anında her şeyi kavraya bilirsin.⁷¹⁷ Bu sebepten, sevgi bir farkındalık halidir,⁷¹⁸ demek yanlış olmaz. Muhabbetin önceliğinin bilincinde olan Gazalî, verdiği misalde muhabbeti ağaca benzetir. Bu ağacın kökü sağlam, dalları göklere doğru yükselmiş, meyveleri ise kalpte, dil ve azalarda görülür. Bu meyveler sırasıyla marifet, zikir ve ameldir. Bunlar dumanın ateşe, meyvenin ağaca delaleti gibi muhabbete delalet eder.⁷¹⁹

Marifet ve muhabbet amaç makamlardandır. Onların faziletlerinin en önemli göstergesi ahiret hayatında da devam edecek olmalarıdır. Ancak marifetin ahiretteki yansıması dünyadan farklıdır. Dünyada Allah'ı tanıyıp, sevmenin ahiretteki mükafatı Allah'ı görmektir. Dünyada marifet olarak ekilen tohum, ahirette müşahade olarak biçilir.⁷²⁰ Şu bir gerçek ki, seven kişi her daim sevdiğini görmeyi arzu eder. Hatta sevdiğini bir an bile görebilmek için nice tehlikelere göğüs gerer. Oysa Allah'ı seven bir kulun O'nu dünyada görebilmesi mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ Hz. Musa'ya “Beni göremezsin” buyurmuştur.⁷²¹ Enam suresinde de “O'nu gözler idrak edemez” buyrulmaktadır.⁷²² Gözün kapakları görmeye engel olduğu gibi, dünya hayatı da Allah'ı rüyete perdedir. Ancak ölüm ile aradan perde çekilir, marifet müşahadeye dönüşür. Cennete giden kula Allah Teala tecelli eder. Allah Teala ahirette de, tahayyülden, düşünceden, suret, şekil, miktardan, cihet, mekan ve mesafeden münezzeh olarak tecelli eder. Dünyada Allah Teala'yı marifet etmekle, suret ve cihet düşünülmediği gibi ahirette de marifet kemale erdirilirken durum aynıdır. Neticede marifet, müşahadenin sebebidir ve dünyada Allah'ı bilmeyen bu zevki tatmayan ahirette de onu göremeyecek ve görmenin zevkini yaşayamayacaktır. Nitekim kişi dünyada hiç sahip olmadığı bir şeye ahirette de sahip olamaz. Çünkü Kur'an'da defterleri sağlarından verilenler ancak,

⁷¹⁷ Pierre Burney, **Aşk**, Afşar Timuçin (çev.), İstanbul:Gelişim Yayınları, 1976, s.44.

⁷¹⁸ Kenan Gürsoy, “İnsan Sevgisinin Anlamı Nedir?”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara: TDV Yayınları, 2008, s.50.

⁷¹⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304.

⁷²⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.290.

⁷²¹ Kur'an, 7:143.

⁷²² Kur'an, 6:103.

“Rabbimiz ışıgımızı tamamla”⁷²³ diye dua etmektedir. Dünyada herkes neyi ekmişse, ahirette onu biçecektir. Herkes yaşadığı gibi ölecek, öldüğü gibi dirilecektir.⁷²⁴

Müşahade marifetten üstün olduğuna göre müşahadenin lezzeti, marifetin lezzetinden daha fazladır. Gördüğü resimden zevk alan aşığın, bu resmin sahibini bulduğunda zevki daha da artacağı gibi, marifet ehlinin zevki de müşahade sayesinde son haddine varacaktır.⁷²⁵ Gazalî, ahiretteki müşahadenin dünyadaki marifete üstünlüğünü şöyle bir örnekle açıklar: Bir aşık sabahın alacakaranlığında ve aşkı zayıf haldeyken ince bir perde arkasında sevgilisine bakmakta, bu sırada onu akrepler ve arılar sokmaktadır. Bu adam o kadar engelin arasında sevgilisine bakmaktan yine, bir miktar zevk alır. Sonra birden perde ortadan kalksa, güneş doğsa, akrep ve arılardan kurtulsa, sevgiliyle karşı karşıya gelse, aşığın bu halden duyduğu zevk kat kat artar. Marifet zevki ile müşahade zevki arasındaki fark da böyledir. İnce örtü bedendir, akrep ve arılar, insana musallat olan açlık, susuzluk, öfke, gam, hüzn ve şehvet düşkünlüğü gibi şeylerdir. Sevgi azlığı da nefsin dünyada mele-i alaya olan hevesindeki noksanı demektir.⁷²⁶ Şüphesiz görmek, bilmenin en ileri şekli olduğu için zevki bu denli fazladır.

Müşahade ancak muhabbet ve marifet neticesinde olabileceğinden, ölümü ancak muhabbet ve marifette üstün dereceye sahip olanlar ister. Ölümü istemeyen muhabbet ehli gibi ölümü istemeyen arif de uzun ömrü sayesinde marifetini arttıracağını ümit ettiği için ondan hoşlanmaz. Marifetini kemale erdirmek için yaşamak ister.⁷²⁷ Zira dünyada Allah’ı marifet muhtelif derecelere ayrıldığı gibi ahiretteki ilahî tecelli de farklıdır. Marifetin farklılığına nispetle tecellinin ihtilafı, tohuma göre, mahsulün farklı olması gibidir. Nitekim, tohum ne kadar kuvvetli ve çok olursa mahsul de o nisbette bol olur. Allah Teâlâ zatını, sıfatını, efalini ve mülkündeki sırlarını bilmek ne kadar yüksek düzeyde olursa, ahiret nimetleri de o nispette büyük olur.⁷²⁸ Kaldı ki, şevk bölümünde de geçeceği üzere Allah’ı tam anlamıyla bilmek diye bir şey söz konusu değildir. Allah’ı marifet, sahili olmayan bir deryadır. Allah Teâlâ’nın celâlini ihata ve O’nu tam

⁷²³ Kur’an, 66:8

⁷²⁴ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.289-291; *Kimya*, ss.692-693.

⁷²⁵ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.289-291; *Kimya*, ss.692-693.

⁷²⁶ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.291, *Kimya*, s.695.

⁷²⁷ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.291.

⁷²⁸ Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss. 290- 291.

manasıyla anlamak gibi bir durum söz konusu değildir. Allah'ı tanımak sonu olmayan bir süreçtir, dolayısıyla ilahî tecelliler ahirette de artarak devam eder. Bu duruma bağlı olarak Allah'a duyulan şevk ve muhabbet de sonsuza değin sürüp gider.

Netice olarak rüyetullahın yani müşahedenin, marifetin ahiretteki uzantısı olduğunu söyleyebiliriz. Marifetin dünyada onu tadan kula verdiği zevk, ahirette rüyet sayesinde katlanarak büyür. Bu ise bilen, bildiğini seven kulun mükafatıdır.

Sonuç olarak Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet ve marifeti beraber ele alıp değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Onlara göre tanımak ve sevmek aynı hakikatin iki farklı veçhesidir. Çünkü tanımadığını sevemezsin, sevmediğini de tanımak istemezsin. Özellikle Gazalî, marifet konusu üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur. Hatta O tasavvufa marifet penceresinden bakmaktadır, diyebiliriz. Nitekim fikrî dönüşümünü kaleme aldığı el-Munkız mine'd-Dalâl'da diğer sistemlerle tasavvufu, kullandıkları bilgi kaynakları açısından karşılaştırmış ve bunlar içinde tasavvufun kabul ettiği ilhamın en güvenilir bilgi kaynağı olduğuna karar vermiş, tasavvufî hayata da bu nedenle yönelmiştir. Dolayısıyla o ele aldığı her mevzuyu marifet boyutu ile açıklama yoluna gitmiştir. Bu yüzden sisteminin merkezine koyduğu muhabbet ile sisteminin ana temeli konumundaki marifete ayrı bir önem vermiştir. Neticede Gazalî ve Mekkî için tasavvufî hayatın hedefi hem marifet hem de muhabbettir, diyebiliriz.

E. Muhabbet-İhlâs İlişkisi

İhlâs sözlükte; arınmak, saflaşmak, kurtulmak manasındaki hulûs / halâs kökünden türetilmiş olup, kendisine başka bir şeyin karışması düşünülen bir şeye, o şey karışmamış ise, ortaya çıkan bu safî ve katışıksız işe denir.⁷²⁹ Kur'an'ı Kerim de geçen: "Doğrusu davarlarda da size deliller vardır. Zira size onların karınlarındaki işkembe ile kan arasında hâlis bir süt (lebenen hâlisen) içiriyoruz ki, içenlerin boğazından afiyetle

⁷²⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.349; Cürcânî, **a.g.e.**, s.12; İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.1, s.877.

geçer.” ayetinde⁷³⁰ ihlâs, sözlük manasında kullanılmıştır. Buradaki hâlis süttten maksat yabancı maddelerden arınmış, katışıksız saf süttür.⁷³¹

Gazalî, ihlâsın anlamının bir işi, tek bir niyetle yapmak olduğu düşüncesindedir. Yani niyet iyi de olsa, kötü de olsa başka hiçbir şey karıştırmadan, tek maksatla yapılan iş halistir. Yapılan şey ya halis kötülük ya da halis iyiliktir. Fakat kelime terim anlamıyla, yalnız Allah rızasına niyet edilerek yapılan işler için kullanılmıştır.⁷³²

Mekkî; ihlâs ehline, muhibbana, muvahhidlere, sıddıklara göre farklı ihlâs tarifleri yapmıştır. İhlâs ehline göre ihlâs; Hâlık ile muamelede, mahluku devreden çıkarmaktır. Muhibbana göre ihlâs; hiçbir ameli nefis için yapmamak, yapılan amele menfaat katmamaktır. Muvahhidlere göre ihlâs; fiilleri yaparken halkın bakışından uzaklaşmak, hallerde ise onlara yaslanıp, onlarla huzur bulmayı bırakmaktır. Sıddıklara göre ihlâs; insanların kalplerine bekçiler konmasını istemektir. Halinin, amellerinin onlardan gizlenmesini istemektir.⁷³³ Mekkî’nin böyle bir sıralama yapmasında; muhabbet, ihlâs, tevhid, sıdk kavramlarının birbiriyle yakın irtibat içinde olmalarının rolü büyüktür. Örneğin, ihlâs-tevhid ilişkisine değinecek olursak, katışıksız saf bir niyetle hareket etmeyi gerektirdiğinden dolayı ihlas, tevhid inancının özüdür, diyebiliriz. Bu sebepten Allah’ın birliğini en güzel ve özlü biçimde anlatan sureye ihlâs adı verilmiştir.⁷³⁴ Hatta kelimada sıkça kullanılan tevhit terimi yerine, tasavvufta ihlâs kavramı daha çok tercih edilmiştir, denilebilir.⁷³⁵ İhlâs eşittir tevhit olduğuna göre, ihlâsın zıddı da tevhidin zıttı olan şirk olmaktadır.⁷³⁶ Şirkin açık olanı Allah’ı ulûhiyette ona ortak koşmaktır. Gizli şirk ise kişinin amelinde riyanın karışmasıdır. Şu halde amelde ihlâsı bozan şey, ona riyanın, bir dünya menfaatinin veya hevanın karışmasıdır.⁷³⁷

⁷³⁰ Kur’an, 16:66.

⁷³¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.327; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.349; Yunus Ekin, “İhlas Kavramının Semantik Analizi”, **Tasavvuf Dergisi**, 9, 2002, s.148.

⁷³² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.349.

⁷³³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.144..

⁷³⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.332; Yılmaz, **a.g.e.**, s.169; Süleyman Ateş, “İhlâs”, **DİA**, c.21, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.536.

⁷³⁵ Ekin, **a.g.m.**, s.152.

⁷³⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.349.

⁷³⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.327; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.349.

İhlâsın muhabbetle olan münasebetine gelecek olursak Mekkî ve Gazalî, seven kulun ihlâsını, sevgide Allah’a hiçbir şeyi ortak koşturmak şeklinde yorumlamışlardır. “İhlâs ile Lailahe İllallah diyen cennete girer”⁷³⁸ hadisinden hareketle Gazalî ihlası; kalbinde Allah’tan başkasına yer bırakmamak, kalbini Allah’a ortaklık şaibesinden uzaklaştırıp, onu arındırmak, kalbinin sevgilisinin, maksudunun ve mabudunun yalnız Allah olması şeklinde tanımlamıştır.⁷³⁹ Muhibbana göre ihlâsın anlamını açıklayan Mekkî, amellerin sadece zatı ilahiye tazim için yapılması gerektiğini belirtir. Muhibban celal ve kerem sahibi Rabbi’nin muhabbetine hiç kimseyi ortak koşturmamalıdır. Kalbini gözüne takılan herhangi bir güzelliğe bağlamamalıdır. Çünkü kalbi sonsuz güzellikle dolmuştur.⁷⁴⁰ Ayrıca Mekkî, peygamberden rivayet edilen üç farklı hadiste imanı kemale ermiş kişilerin özelliklerinin zikredildiğini, bu hadislerden birinde yer alan; hiçbir kınayıcısının kınamasından korkmayan, amelinde riya göstermeyen, dünya ve ahiretle ilgili bir tercih yapması gerektiğinde ahiret için olana tercih eden gibi özelliklerin Allah Teala’yı seven “muhib” ve muamelesinde samimi olan “muhlis”in vasıfları olduğunu belirtir.⁷⁴¹ Neticede muhabbet ehli için ihlas; kalbini sadece Allah sevgisiyle doldurmayı ve yapılan her işte sadece onun sevgisini kazanmayı amaçlamaktır. Ayrıca bu durumun adı ihlas olduğu kadar tevhiddir; sıdktır, kısaca gerçek muhabbetir.

Nitekim, “İnsanlardan bazıları Allah’tan başkasını, Allah’a denk tanrılar edinir de onları Allah’ı sever gibi severler” ayetinde⁷⁴² belirtildiği üzere, müşrikler de Allah’ı seviyorlardı fakat diğer kutsal kabul ettikleri şeyleri de Allah’ı sever gibi seviyorlardı. Buradan hareketle, muhabbet ehli için ihlas, Allah sevgisi hususunda, söz konusu ayette geçen inceliğin farkında olabilmektir, diyebiliriz. Yani, ihlas sahibi bir kul, yalnız Allah’ı sever, Allah dışında diğer her şeyi ise yalnız Allah için sever. Neticede Allah’a sevgide hiçbir şeyi O’na ortak etmez.

İhlastaki riya tehlikesi nedeniyle muhabbeti gizlemek de muhabbetteki ihlasın belirtisidir. Mekkî’ye göre muhabbet, kalbi amellerden biri olup, onu orada tutmak ve

⁷³⁸ Aclunî, **Keşfü’l-Hafâ**, c.2, ss. 269-270.

⁷³⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.292.

⁷⁴⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.144.

⁷⁴¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.149.

⁷⁴² Kur’an, 2:165.

muhabbetin sürekliliğini sağlamak esastır.⁷⁴³ Zira riya, ruyetten gelir ve iyi görünerek, insanların kalbinde yer almak istemektir. Yani Allah’a yaptığı ibadette kulları kast etmektir. Riyada murâî, iyi hasletlerini, insanların gönlünü kazanmak için özellikle izhar etmek ister,⁷⁴⁴ yaptığını izhar ederek bununla gösteriş yapmayı amaçlar. Bu sebepten muhabbet ehli, riyayı kendi silahı ile vurarak yok etmeyi amaçlamıştır. Şöyle ki riyayı herkes için tehlikeli hale getiren şey, onun gizlilik özelliği taşımasıdır. Zira riya, gece karanlığında, siyah taş üzerinde yürüyen siyah karıncanın ayak sesine benzetilmiştir.⁷⁴⁵ Muhabbet ehline göre böylesine sinsi bir düşmanı yenmenin yolu, onun gibi gizlilik yoluna başvurmaktır. Halini makamını insanlara ulu orta açıklamamak, yapılan ibadetleri onlardan gizlemektir. Hatta riya endişesi taşıyan bazı sûfiler o denli derin kaygılar yaşamışlar ki, halkın nazarında zilleti riyaya tercih etmiş, halk nezdinde makam ve derecelerini özellikle düşürme gayreti içine girmiş, nefislerini türlü kınama şekilleriyle ezmişlerdir.⁷⁴⁶ İhlâs hususunda bu şekil karamsar yaklaşımı benimseyen kesimler zamanla melametî olarak adlandırılmıştır.

Riya tehlikesinden ancak ince görüş sahibi, Allah’ın tevfiğ ve hidayetiyle saadete ulaşan kimseler korunabilir. Bu yüzden, “Âlimin iki rekat namazı, cahilin bir yıllık ibadetinden hayırlıdır.” denilmiştir. Buradaki âlimden kastedilen; amellerin afetlerinin inceliklerine vakıf olup, onları bu afetlerden koruyarak ihlâs ile amel eden âlimler kast edilmiştir. Cahil ise amelinin dış görünüşüne bakar ve onunla mağrur olur.⁷⁴⁷ Görüldüğü üzere yapılan işe riyanın karışıp karışmadığını tespit etmek oldukça zor bir iştir. Bu sebepten, ömrünün en kısa anında bile ihlâs üzere olabilen kurtuldu, denilmiştir. Ne kadar ihtiyatlı davranılsa da ihlâsın kesinliğini tespit etmek müşküldür. İhlâsın tam anlamıyla gerçekleşip gerçekleşmediğini, ancak amellerin kabul mercii olan Allah Teala bilir. Cüneyd Bağdadî’ye göre ihlâs, o kadar gizlidir ki melek onu bilemediği için sevap hanesine yazamaz, şeytan bilemediği için bozamaz, nefis bilemediği için şımarmaz.⁷⁴⁸ Kişi ihlâs hususunda ümitsizliğe dahi sürüklenebilir. Bu yüzden bazı âlimler; tevhid, marifet, muhabbet ve ihlâs makamlarının hakikatlerinin avama anlatılmaması gerektiği

⁷⁴³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.221.

⁷⁴⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.3, s.280.

⁷⁴⁵ el-Muhasibî, **er-Riaye (Nefis Muhasebesinin Temelleri)**, Şahin Filiz-Hülya Küçük (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s.294 ; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.352-353..

⁷⁴⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.145-146.

⁷⁴⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.348.

⁷⁴⁸ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.362.

görüştüğüdür.⁷⁴⁹ İhlâs hususunda kulun yapması gereken, elinden gelen gayreti gösterdikten sonra ibadetleri hususunda havf ve reca arasında bir his taşımasıdır.⁷⁵⁰ Görüldüğü üzere gizlilikten kaynaklanan tehlike yine gizlilik yoluna başvurularak giderilmeye çalışılmıştır. Muhabbet makamında yaşanan hallerin sufi tarafından gizlenmesi de bu sebeptendir.

İhlâslı bir kulun durumunu gizlemek dışında riyaya kapılmasını önleyecek bir başka yöntem de, işlediği iyi amellerin Hakk'ın bir lütfü olduğunu düşünmesidir. Dolayısıyla kişi bu işleri yapmaya ehil kılındığı için sevinir ve bunların şükrünü yerine getirmekle meşgul olurken, yaptığı iyi işleri göstermek, onlara karşılık beklemek gibi şeyleri düşünmeye dahi fırsat bulamaz.⁷⁵¹ Muhabbet ehli de ulaştığı muhabbet makamının kendi çabası yanında büyük ölçüde Allah'ın bir lütfü olduğunu düşünür ve böylelikle kendini riya tehlikesinden alıkoyar.

Muhabbet ehli için ihlâs Allah Teala'yı saf bir sevgiyle sevmektir. Yani Muhabbet ehlinin ihlâsı onun sevgisinin saflığıyla doğru orantılıdır. Salikin Allah sevgisi diğer etkenlerden ne oranda arınmış ise ihlâsı da o denli saf ve katışıksızdır.

F. Muhabbet-Üns İlişkisi

Üns makamı başlı başına ayrı bir makam olmaktan ziyade muhabbet makamına tabi onun eseri bir makamdır.⁷⁵² Mekkî ve Gazalî'de eserlerinde üns makamını muhabbetin bir yan ürünü olarak zikretmişlerdir.

Sözlükte; ülfet ve ahabplık etmek, bir nesne veya bir kimseye olan alışkanlık içli dışlı, senli benli, samimi olma hali şeklinde tanımlanır. Bir kimseyle üns halinde olmak, onun sohbetinden hoşlanmak, onunla birlikte sükun ve huzur içinde bulunmaktır.⁷⁵³

⁷⁴⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.135.

⁷⁵⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.355.

⁷⁵¹ Sülemini, **a.g.e.**, s.25

⁷⁵² Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.272,313.

⁷⁵³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.1, s.112; Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili II (Manevî Haller)**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007, s.89.

Gazalî büyük oranda Muhasibi’den yararlanarak⁷⁵⁴ ünsü; Allah’ın cemalini, yakınlığını düşünmekle kalbin ferahlayıp sevinmesi, şeklinde tarif eder.⁷⁵⁵ Mekkî’ye göre üns; ilahi kudretin lütufları sayesinde, müşahede sahibinde, sıfatların yakinen görülmesinden kaynaklanan yakınlık halidir ve bu durum mutluluk ve esenlik içerir.⁷⁵⁶

Mekkî’nin tespit ettiği, ondan da Gazalî’nin aldığı Allah Teala’yla ünsiyetin alametleri şu şekildedir: Öncelikli olarak, Allah ile ünsiyet kuran kimse, halvetten zevk alır ve halk arasına karışmaktan hoşlanmaz. Sevgi ve ünsiyetin kendine hakim olduğu kimseler için تنها yerler ve gizli görüşmeler arzu edilen yerlerdir. Nitekim dağdan indiği vakit İbrahim b. Edhem’e,”Nereden geliyorsun?” diye sorduklarında, “Allah’la ünsiyetten geliyorum” demiştir. Ünsiyet eden, Allah’a yakarmanın onu zikretmenin tadına varır. Mekkî ve Gazalî’ye göre, Allah ile ünsiyet edenin, İbrahim b. Edhem gibi dağa çıkmasına da gerek yoktur. O toplum içinde bulunsu dahi, bedeniyle insanlar arasında olsa da kalbiyle Allah’ı hatırlayıp, onun zikriyle meşgul olur.⁷⁵⁷ Bu yüzden ünsiyet sahibi giderek başkalarından uzaklaşır. Bu uzaklaşma bedenlen olabileceği gibi sadece kalben de olabilir. Öyle ki ünsiyet eden, sevgilisinden başka her şeyi gönlünden atar. Çünkü O, Allah’tan başkasıyla ünsiyet ettiğinde, bu ünsiyetiyle Allah’tan uzaklaşmış ve muhabbet derecesinden düşmüş olur. Nitekim Mekkî ve Gazalî’de yer alan rivayetlere göre, Allah Teala kulunun seher rüzgarından, kuş sesinden zevk almasını kendisiyle kulunun arasındaki bir engel olarak nitelendirmiştir.⁷⁵⁸ Allah Teala haricinde bir kimseyle ünsün tek istisnası hak dostlarıyla olan ünstür. Zira hak dostlarıyla üns, Allah’la üns gibi görülmüştür. Bunun dışındakiler hoş karşılanmamıştır. Üns hali muhabbette ulaşılacak en üst makamlardan olduğu için bu makamda, muhabbetin en ince haliyle yaşanması dikkat çekicidir. Bu sebepten Allah’la ünsiyet eden kulun bir anlık kuş sesinden hoşlanması dahi muhabbetinde noksanlık olarak değerlendirilmiştir.

Dolayısıyla gerçek anlamda ünsiyetin tezahürü, kulun akıl ve fehimini, münacatın zevkine kaptırıp, ona dalmasıdır. Namazda iken evinin yandığını, hasta ayağının

⁷⁵⁴ Margareth Smith, “Gazalî’nin Öncüsü Muhasibi”, Mesut Okumuş (çev.)*Tasavvuf Dergisi*, 9, 2002, s.426.

⁷⁵⁵ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.313; *Ravdatü’t-Talibîn*, s.131.

⁷⁵⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.126.

⁷⁵⁷ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, ss.127; Gazalî, *İhyâ*, c.4, 307, 313-314.

⁷⁵⁸ Mekkî, *a.g.e.*,c.2, s.107; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.307.

kesildiğini fark etmeyenleri bu konuda örnek olarak zikredebiliriz.⁷⁵⁹ Üns hakkında en çok görüş beyan eden sûfîlerden olan Zünnûn'un bu hususta, “Ünsün en aşağı derecesi, kulun ateşin içine atılması, fakat bu halin bile onu ünsiyet ettiği zattan gaip kılmamasıdır” demiştir.⁷⁶⁰ Cüneyd ise üns halini anlatmak için Serî Sakatî'nin şöyle dediğini nakleder: “Kul o hale ulaşır ki kılıç ile yüzüne vurulsa acısını hissetmez”⁷⁶¹ Bu gibi tezahürleri, ünsün, ne denli rıza makamına yakın olduğunu göstermesi yönünden öneme haizdir, kanaatindeyim. Nitekim bir sonraki bölümde bu husus üzerinde detaylı durulacaktır. Gerek üns gerekse rıza, muhabbetin neticesi olan makamlar olduğu için aralarında benzerliklerin olması gayet doğaldır.

Üns, sevinç coşkunluk içeren, resmiyetin ortadan kalktığı bir kavram olduğu için, havf ve reca makamlarında olduğu gibi tek başına istenen neticeyi veremez. O nedenle ünsün tamamlayıcı bir kavrama ihtiyacı vardır. Söz konusu bu kavram da “heybet”tir. Heybet sözlükte, saygıyla karışık korku hissi anlamına gelir.⁷⁶² Hak Teâla kulun kalbine cemal sıfatıyla tecelli edince üns, celal sıfatıyla tecelli edince kulun bu tecelliden nasibi heybet hissidir.⁷⁶³ Heybet, Hakka yakınlığın meydana getirdiği endişe hissidir, O'nun yakınlığından mahrum olma korkusudur.⁷⁶⁴ Kuşeyri'ye göre, heybet haline daima gaybet hali (kendini kaybetme hali) eşlik eder.⁷⁶⁵ Gaybet hali şu duruma benzer; bazen insan büyük ve önemli bir kişinin huzurunda bulunduğu zaman onun heybetinin etkisinde o kadar kalır ki ne söylediğini, ne yaptığını bilemez. Hatta kendi varlığını bile kaybeder. Hiç bir şeyin farkında olmaz. Sûfîler gerek Yüce Allah'ın huzurunda gerekse sıfatların tecellileri karşısında böyle bir hal yaşar.⁷⁶⁶ Kuşeyri'ye göre heybet- üns; havf-reca, kabz-bast hallerinden sonra gelen onlardan daha üstün ve daha latif iki haldir. Eğer derecelendirmek gerekirse en altta havf ve reca, onun üstünde kabz ve bast, en üstte de heybet ve üns bulunur.⁷⁶⁷ Tasavvufi düşüncede birbiriyle bağlantılı bu gibi kavramların bir arada kullanılması onun şahsiyet terbiyesinde yakaladığı başarıyı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Zira salikin his ve heyecanları belli bir denge içinde

⁷⁵⁹ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.307.

⁷⁶⁰ Kelabazî, *a.g.e.*, s.125.

⁷⁶¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 138.

⁷⁶² Uludağ, *Tasavvufun Dili II*, s.85.

⁷⁶³ Hucvirî, *a.g.e.*, s.526.

⁷⁶⁴ Yılmaz, *a.g.e.*, s.211.

⁷⁶⁵ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.138.

⁷⁶⁶ Uludağ, *Tasavvufun Dili II*, s.88.

⁷⁶⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.138.

yönlendirilmiş, böylelikle onun hedefine daha rahat bir şekilde ulaşması temin edilmiştir.

Muhabbeti bilmeden ünsü bilmek imkansızdır. Üns ancak muhabbetin oluşmasından sonra ortaya çıkar, dolayısıyla Allah ile kul arasında muhabbeti inkar edenler, Allah ile kul arasında ünsün de olamayacağını iddia etmişlerdir. Kelamcılardan bazıları, teşbihe delalet eder korkusuyla üns, şevk ve muhabbeti inkar ederler.⁷⁶⁸ Çünkü muhabbet gibi ünsün de aynı cinsler arasında olabileceğini iddia ederler. Dolayısıyla kulun Hakk ile aynı cins ve şekilde olması imkansız olunca, onunla beraber üns hali tasavvur edilemez. Onlara göre Şayet üns mümkün olursa ancak Allah'ın zikriyle ünsiyet edilebilir. Zikir ise O değil, O'ndan başkadır. Çünkü zikretmek kulun sıfatıdır. Dolayısıyla bu iddia sahiplerine göre kulda üns hali değil, heybet hali galip olmalıdır.⁷⁶⁹ Mekkî ve Gazalî'nin de içinde bulunduğu sûfîlerin büyük kısmı ise, muhabbet için aynı cinsten olmanın şart olmadığı gibi üns için de böyle bir şartın söz konusu olmadığı görüşündedirler. Gazalî muhabbet ve ünsü inkar edenleri, kabuğu ileri geçemeyen, öze inemeyen kimseler olarak tanımlar.⁷⁷⁰ Hucvirî, şeyhinin: "Kullarım benden soracak olurlarsa, deki ben onlara yakınım",⁷⁷¹ "Muhakkak ki kullarım",⁷⁷² "De ki kullarım",⁷⁷³ "Ey kullarım bugün sizin üzerinize korku yoktur, sizler mahzun olacak da değilsiniz."⁷⁷⁴ ifadelerinden sonra Hakk ile üns imkansızdır diyenlere şaştığını rivayet eder. Zira kul bu lütfü görünce mutlaka onu sever, onu sevince de onunla ünsiyet eder. Çünkü dosttan heybet bîganeliktir. Üns ise vahdettir, birliktir. İnsanoğlunun sıfatı kendisine nimet verenle üns halinde olmaktır.⁷⁷⁵ Eserinde üns halinin baskın olması gerektiğini düşünenlerle, heybet halinin üstün olması gerektiğini düşünen kesimin iddialarına karşılıklı yer veren Hucvirî, kendi görüşlerini de şöyle açıklar. Ona göre, her iki kesimin haklı olduğu taraflar vardır. Zira herkes, içinde bulunduğu hale göre yorum yapmıştır. Bu da cemal ve celal tecellileri arasında ki farktan kaynaklanır. Sonuçta, fena sahibi

⁷⁶⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.126; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.314.

⁷⁶⁹ Hucvirî, **a.g.e.**, ss.526-527.

⁷⁷⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.314.

⁷⁷¹ Kur'an, 2:186.

⁷⁷² Kur'an, 15:42.

⁷⁷³ Kur'an, 14:31.

⁷⁷⁴ Kur'an, 43:68.

⁷⁷⁵ Hucvirî, **a.g.e.**, s.527.

olanlar, “heybet öncedir” der. Beka ehli olanlar ise “üns üstündür” der.⁷⁷⁶ Bu durum büyük oranda tasavvufi düşüncenin subjektif yapısından kaynaklanmaktadır ve ilk bakışta sufi sözleri arasında bir çelişki olduğu kanısını uyandırmaktadır. Bu sadece üns makamında değil diğer tasavvufi makamlarda da sık karşılaşılan bir durumdur.

Muhabbetin neticesi olan üns kulda rahatlık ve naz (inbisat) haline sebep olur. Şöyle ki, kulda ünsiyet devam edip sağlamlaştığında, değişiklik ve hicab korkusu kalmaz. Bu hal kulun sözlerinde, fiillerinde ve münacatında serbestliğe, neşeye sebep olur. Üns makamındaki kul, kendinde heybetin ve korkunun az olması nedeniyle, tazim ve saygıya yakışmayan bazı sözler ve hareketlerde bulunur. Allah Teala bu durumu, sadece üns makamına yücelttiği kulları için hoş görür.⁷⁷⁷ Zira Yüce Allah, bazı kimselerin yaptıkları bir işten razı olur; aynı işi yapan başkasına gazap eder. Bu onların hallerinin ve makamlarının farklı oluşundan ve haklarında önceden takdir edilmiş bir hikmetten dolayıdır.⁷⁷⁸ Örneğin, daha önce de geçtiği üzere Hz.Adem ve İblis emre muhalefet ederek aynı günahı işlemişlerdir. Ancak iblis, Allah Teala’nın lanetine maruz kalırken, Âdem daha önce seçilmişliği ve hakkındaki güzel sözden dolayı Rabbi tarafından af edilmiştir.⁷⁷⁹ Peygamberler arasında da makamlarındaki farklılıktan kaynaklanan, benzer durumlar söz konusudur. Hz. Musa ve Hz. Yunus Peygamberleri, karşılaştırdığımızda Hz. Musa’nın sözlerinden birçoğunun, üns makamındaki bir kimsenin ifadesi olduğu anlaşılır. Hz.Musa’nın: “Bu senin imtihanından başka bir şey değildir. Bununla dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletirsin”,⁷⁸⁰ “Rabbim doğrusu beni yalanlamalarından korkuyorum göğsüm daralıyor, dilim açılmıyor”,⁷⁸¹ “Rabbimiz onun bize kötülük etmesinden veya azgınlığının artmasından korkarız”,⁷⁸² gibi ifadeleri, bir başkası için edebe aykırıdır. Allah Teala onun bu gibi sözlerini hoş görmüştür. Çünkü onu üns ve yakınlık makamına yerleştirmiştir. Bu yüzden O, bu tarz ifadeler kullanabilmiştir. Oysa ki, Yunus Peygamber zihninden geçirdiği bir fikirden dolayı kabz ve heybet makamına yerleştirilmiş, balığın karnına hapsedilmiştir.⁷⁸³

⁷⁷⁶ Hucvirî, **a.g.e.**, ss.527-528.

⁷⁷⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.127; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.314.

⁷⁷⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.316; **Ravdatü’t-Talibîn**, s.131.

⁷⁷⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.130; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.315.

⁷⁸⁰ Kur’an. 7:155.

⁷⁸¹ Kur’an, 26:12,13.

⁷⁸² Kur’an, 20:45.

⁷⁸³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.127; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.315-316

Benzer ayırım Hz. İsa ve Hz. Yahya için de sözkonusudur. Şöyle ki İsa Peygamberin nazlanması kendi kendine selam vermesidir: “Doğduğum günde, öleceğim günde, dirileceğim günde bana selam olsun”⁷⁸⁴ demesi üns makamında müşahade ettiği ilahi lutuflardan kaynaklanır. Oysaki Yahya, heybet ve haya makamında olduğu için Allah Teala onu övüp, “Doğduğu günde, öleceği günde, tekrar dirileceği günde, ona selam olsun”⁷⁸⁵ buyurmuştur.⁷⁸⁶

Mekkî ve Gazalî’nin eserlerinde, makamlarından ve önceden seçilmiş olmaktan kaynaklanan ayırımların sebep olduğu başka örnekler de yer almaktadır. Allah Teala kendisiyle nazlanabilen, ünsiyet kuranlarla arasındaki mesafeyi kaldırmıştır. Hatta onların söyledikleri birtakım sözler, avam nezdinde küfür olarak nitelendirilebilmektedir. Oysa onlar, Allah’ın kendilerini sevdiğini ve onun nezdinde itibar ve mevki sahibi olduklarını bilirler. Cüneyd-i Bağdadî onların durumu için: “Üns sahiplerinin yalnızken öyle münacatları olur ki, bunlar avam arasında küfür sayılır” demiştir.⁷⁸⁷ Mekkî ve ondan nakille Gazalî bu tür münacatlara örnek olarak Süleyman peygamberin teyze oğlu Asaf ile Berah-ı Esved’in münacatlarına eserlerinde yer vermişlerdir. Okuyanı gülümseten bu münacatlar tasavvufî düşüncenin esnek yapısını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Rivayete göre Allah Teala Hz.Süleyman’dan, teyze oğlunu, günahları konusunda uyarmasını ister. Süleyman durumunu Asaf’a bildirince, Asaf kum tepelerinin üstüne çıkar ve ellerini kaldırarak Allah’a şöyle yalvarır: “Yüce Allah’ım sen sensin, ben benim, aciz bir kulunum. Sen bana imkanları bahşetmez ve beni bağışlamazsan ben nasıl tevbe edebilirim. Sen beni korumazsan, ben nasıl korunabilirim ve sana nasıl yönelirim”. Bunun üzerine Allah Teala: “Doğru söylüyorsun, sen sensin, ben benim, bana tevbe ile yönel, tevbeni kabul ettim” buyurur.⁷⁸⁸ Asaf’ın münacatından daha çarpıcı ifadeleri Berah-ı Esved’in yakarışında görmekteyiz. Rivayet edildiğine göre; İsrail oğulları, uzun bir kuraklık dönemi geçirmiştir. Musa Peygamber yetmiş bin kişiyle yağmur duasına çıksa da Allah Teala sadece Berah’ın yağmur duasına çıkmasını

⁷⁸⁴ Kur’an, 19:33.

⁷⁸⁵ Kur’an, 9:33.

⁷⁸⁶ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.316.

⁷⁸⁷ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.153; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.315.

⁷⁸⁸ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.129; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.316

ister. Bunun üzerine Musa, Berah'ı arayıp bulur, kendileri için yağmur duasına çıkmasını ister. O da dağa çıkar ve şöyle dua eder: “Allah’ım bu senin işin olamaz. Senin hilmine bu yakışmaz. Sana ne oldu? Yağmurların mı bitti? Yoksa esen yeller emrine itaat mi etmiyor? Yoksa katındaki hazinen mi tükendi? Yoksa günahlara fazla mı kızdın? Sen günahları çok bağışlayan (Gaffar) değil miydin? Günahları yaratmadan önce rahmeti yaratmadın mı? Bizlere şefkati sen emretmedin mi? Yoksa imtina ettiğin bir şeyi mi bize emrediyorsun? Ya da zaman geçer kayboluruz diye bir an önce bizi cezalandırmak mı istiyorsun? Nedir bu?”. Berah’ın duası biter bitmez İsrail oğullarının toprakları yağmura kavuşmuştur.⁷⁸⁹ Şüphesiz Berah’ın sözleri avam nezdinde isyan şeklinde algılansa da aslında, Rabbiyle latifeleşen, ondan yine ona sığınan bir kulun ifadeleridir.

Hucviri’de yer alan bir menkıbede; Hâce İmam Hizamî bir ağaca çıkmış dal keser. Oradan geçen Ebu Fadl Hasan, onu görmeden Allah’a şöyle yakarır; “Ya İlahî bir seneden fazla bir zaman oldu ki başımdaki saçları tıraş ettirebilmem için bana bir akçe bile vermedin, dostlarına böyle mi muamele edeceksin?” Bu sözü söyler söylemez oradaki ağacın bütün yaprakları, dalları ve gövdesi altın haline geliverir. O zaman da şöyle der: “Acayip bir iş! yaptığımız tarizler, tümüyle îrazdan ibaret oldu (yüz çevirme haline geldi) acaba gönlün ferahlaması için seninle konuşamayacak mıyız?”⁷⁹⁰

Neticede çalışmamızda yer verdiğimiz bu menkıbelerle anlatılmak istenen; ünsiyet neticesinde, niyazlarda ortaya çıkan naz halinin açıklanmasıdır. Şüphesiz bu ve benzeri ifadeler sûfîler nezdinde de ihtiyatla karşılanan, hassasiyet gerektiren sözlerdir. Söyleyenin özel durumu neticesinde sözün isyan anlamı kaybolup, söz latifeye dönüşür. Gazalî Rabbiyle yakınlığı olmadan bu ifadelerde bulunanları uyarır ve bu tarz sözlerin, söyleyeni küfre götürebileceğini hatırlatır.⁷⁹¹ Gazalî’nin bu husutaki hasasiyeti onun ehli sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışı geliştirme çabasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, tasavvufun özgün yapısını muhafaza etmek adına, sözkonusu rivayetlere eserinde yer vermekten de kaçınmamıştır.

⁷⁸⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.129; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.314-315.

⁷⁹⁰ Hucviri, **a.g.e.**, s.345.

⁷⁹¹ Gazali, **İhyâ**, c.4, s.314.

Üns hakkında söylenebilecek bir başka husus da ünsiyette, sıkıntılardan kurtulma, sükunet ve kalp huzurunun olmasıdır.⁷⁹² Seven ancak sevdiği ile itminana ulaşır. “Kalpler ancak Allah’ı anmakla itminana (huzura) kavuşur” ayeti⁷⁹³ Allah’la ünsiyet etmekle huzura kavuşur, şeklinde tefsir edilmiştir.⁷⁹⁴ Zira kulun Allah dışında her şeye sırtını dönebilmesi ancak ulaştığı bu tatmin sayesinde mümkün olabilir.

Buraya kadar ancak seçkin bir azınlığın sahip olabileceği kadar latif bir makam olan üns makamını kısaca tanıtmaya çalıştık. Heybet makamıyla beraber değerlendirdiğimiz üns makamı, muhabbet makamının bir uzantısıdır, hatta onun alametlerinden biridir. Dolayısıyla ünsün ön şartı muhabbettir. Yani Allah’la ünsiyet kurabilmek için öncelikle ona muhabbet duymak gerekir. Ayrıca tıpkı muhabbet makamında olduğu gibi ezelde bu makama seçilmiş olmak gerekir. Yani kişinin yaratılış gereği bu makama istidadının olması gereklidir.

G. Muhabbet-Rıza İlişkisi

Memnuniyetle kabul etmek, hoşnut olmak, sızlanmamak gibi manalara gelen rıza;⁷⁹⁵ kaderin tecellileri karşısında kalbin huzur ve sükûn halinde olması, Allah’ın ezeli takdirinin kendi tercihindan daha hayırlı olduğuna inanarak, sızlanma ve şikayeti bırakıp, her şeyi kalp huzuruyla karşılamak, şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁹⁶

Rızanın üns, şevk, bast, kabz, fena gibi tasavvufî kavramlardan farkı, Kur’an ve hadislerde sık sık geçen, üzerinde ümmetin icmain olduğu bir kavram niteliği taşımasıdır.⁷⁹⁷ Tasavvufî düşüncenin rıza kavramına en önemli katkısı hiç şüphesiz onu muhabbetle ilişkilendirmesidir. Yazarlarımızdan Mekkî ve Gazalî’nin öncüleri Muhasibi’de olduğu gibi rızayı muhabbetin neticesi, ondan türeyen bir makam olarak görürler.⁷⁹⁸ Her ne kadar Mekkî ve Gazalî rızayı bir makam olarak kabul etse de, klasik kaynaklarda rızanın hal mi makam mı olduğu tartışılan bir konudur. Hucviri’ye göre

⁷⁹² Mekkî, **a.g.e.**, c.4, s.469.

⁷⁹³ Kur’an, 13:28.

⁷⁹⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.127; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307.

⁷⁹⁵ Cürçânî, **a.g.e.**, s.116.

⁷⁹⁶ Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, ss.396-397.

⁷⁹⁷ Hucviri, **a.g.e.**, s.284.

⁷⁹⁸ Hucviri, **a.g.e.**, s.288; Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.135; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss. 272, 317.

Muhasibiyye ekolü rızayı bir hal kabul etmiş ve Horasanlılar da bu görüşünü benimsemişlerdir. Irak ekolü ise rızayı bir makam olarak kabul etmiştir.⁷⁹⁹ Kuşeyri ise, Hucvirî'nin tam tersi bir iddia ileri sürerek; Horasanlıların rızayı makam, Iraklıların hal olarak kabul ettiğini belirtir. Her iki yaklaşımı telif çalışan Kuşeyri; “Rıza başlangıçta kulun çalışmasıyla elde edildiği için makam sayılır. Sonu itibariyle kazanılan bir şey olmadığından hal olarak kabul edilir” görüşünü dile getirir.⁸⁰⁰ Afifi'ye göre, Kuşeyri'nin bu tespiti en makul olandır. Zira rızayı bütünüyle kulun amellerinin katkısının olmadığı vehbî bir hal saymak mübalağadır. Çünkü bu yaklaşım riyazet ve mücahadenin değerini ortadan kaldırır. Rızayı bütünüyle kulun kesbine bağlamak da Allah'ın dilediğine bahşettiği ilahî inayet yolunu gölgeleyeceği için yine abartılı bir yaklaşım olur. Dolayısıyla rızanın başlangıçta kesbi, nihayetinde vehbi olduğunu söylemek daha doğrudur. Ayrıca rıza sûfî hayatın özü ve sembolü kabul edilen bir kavramdır. Dolayısıyla böyle bir tartışma tasavvufî hayatın mahiyetini ortaya koyması adına da önem taşır.⁸⁰¹ Nitekim tasavvuf araştırmacısı Nicholson, ilk zahidlerin yaşantılarını en iyi tasvir eden kavramın rıza olduğu kanaatiyle⁸⁰² bu hadiseye işaret eder.

Kur'an'da, “Allah onlardan razı olmuştur. Onlar da Allah'tan razı olmuşlardır” şeklindeki ayetlerden⁸⁰³ rızanın; biri Allah'ın kulundan razı olması, diğeri kulun Allah'tan razı olması şeklinde, iki yönünün olduğunu çıkarmak mümkündür. Ayetlerdeki sıralamadan da anlaşılacağı üzere Allah'ın rızası, kulun rızasından öncedir. Allah'ın kulundan razı olması, onu, emirlerine uyan ve yasaklarından kaçan bir halde görmesidir. Kulun Allah'tan razı olması da, kulun Allah'ın koyduğu hükümlerden ve mukadderattan rahatsız olmamasıdır.⁸⁰⁴ Özellikle kulun Allah'tan, onun kazasından razı olması, derin ve kapalı bir mevzudur. Gazalî, rıza konusunda tezat gibi görünen hususları ancak Allah'ın dinde fakih kıldığı kimselerin anlayabileceğini söyler.⁸⁰⁵ Örneğin çoğu kimse, insanın arzu etmediği bir şeye rıza göstermesini inkar etmiştir.

⁷⁹⁹ Hucviri, **a.g.e.**, ss.287-288.

⁸⁰⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.339.

⁸⁰¹ Afifi, **a.g.e.**, s.237.

⁸⁰² Reynold Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7, 1998, s.691.

⁸⁰³ Kur'an, 5:119; 9:100; 58:22; 98:8.

⁸⁰⁴ Süleyman Uludağ, **Tasavvufun Dili- III: Makam ve Marifet**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007, s.77.

⁸⁰⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.317.

Onlara göre, insan başına gelen bela ve musibetlere ancak sabredebilir, rıza gösteremez. Zira sabırda tahammül etme, hazmetme anlamı vardır. Rızada ise bundan öte, gönül hoşluğuyla kabullenme ve içine sindirme bahis konusudur.⁸⁰⁶ Oysa ki Mekkî ve Gazalî gibi muhabbeti sistemlerinin ana unsuru haline getirmiş sûfîler için, musibetlere rıza göstermek hiç de muhal bir durum değildir. Çünkü seven sevdiğinin her yaptığına razı olur.⁸⁰⁷ Görüldüğü gibi rızayı sabırdan ayıran en önemli fark, onun muhabbetle daha yakın bir bağının olmasıdır.

Gazalî, Mekkî'den de yararlanarak, muhabbet ehlinin hoşlanılmayan bir durumla karşılaştığında, ne şekilde rıza gösterdiğini maddeler halinde açıklar. Rıza-muhabbet ilişkisini ortaya koyması yönünden onların bu tespitleri bir hayli önem arzeder: Buna göre öncelikle muhabbet ehli olan kişi, hissettiği derin sevgi nedeniyle acıyı hissedemez hale gelir, sevgi acıyı örter.⁸⁰⁸ Bu hal savaş esnasında yüksek öfke ve korkudan dolayı kişinin yaralandığını fark etmeyip, bunu ancak kanı görünce anlamasına benzer. Aynı şekilde bir kişi, kendisi için önemli bir şey düşünürken, ayağına diken battığını fark etmeye bilir. Bütün arzusu sevgilisi ve onu görmek olan mahbubun hali de buna benzer. Onu üzecek pek çok olayla karşılaştığı halde, aşırı derecedeki sevgisi nedeniyle üzüntüyü hissetmez. Eğer bu sıkıntı başkasından değil de sevdiğinden geliyorsa, sıkıntıları hiç duymaz. Sûfîler içinde bu durumun örneği çoktur: Sehl'in bir hastalığı vardı, fakat tedavisiyle ilgilenmezdi. Neden böyle yaptığını soranlara; "Ey dost, sevgilinin darbesi acıtmaz" demiştir.⁸⁰⁹ Bir rivayette; Cüneyd, Serî Sakatî'ye, "Seven kimse, belanın acısını duyar mı?" diye sorar. Serî, "Hayır" der. Cüneyd, "Kılıç darbesi dahi olsa da mı?" diye sorusunu tekrarlayınca Serî; "Evet kılıç yarası olsa da acısını duymaz" diye cevap vermiştir. Mısırlı kadınların Yusuf'un güzelliğinin karşısında ellerini kestiklerini fark etmemeleri de bu durumun örneklerindendir.⁸¹⁰ Daha önce geçen üns makamında da benzer durumlar zikredilmiş, üns halinin rıza haliyle olan yakınlığından söz edilmiştir.

⁸⁰⁶ Uludağ, *Tasavvufun Dili -III*, s.78.

⁸⁰⁷ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, ss.109, 141; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.320.

⁸⁰⁸ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.133; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.320.

⁸⁰⁹ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.320.

⁸¹⁰ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.321.

Seven kişi, sevgiliden gelen eziyet ve sıkıntıyı, sevgisinin yoğunluğundan hissetmeyeceğı gibi sevgiliden gelen her şey -buna sıkıntı ve eziyetler de dahildir- muhabbet ehline hoş gelir. Rabia, “Kul ne zaman Allah Teala’dan razı olur” sorusuna, “Musibete duyduğı sevinç, nimete duyduğı sevinç kadar olduğı zaman” demiştir.⁸¹¹ Rabia’nın öncüsü zahidelerden Muaze Adeviyye eşi ve oğlunu bir gazada aynı gün içinde kaybeder, yakınları taziye için geldiklerinde onlara, “Merhaba eğer beni tebrik etmeye geldiyseniz hoş geldiniz, sefalar getirdiniz. Yok başka bir gaye için geldiyseniz, haydi dönün geldiğiniz yere” dediğı rivayet edilmiştir.⁸¹² Ruveyr’in; “Rıza hükümleri (musibetleri) sevinçle karşılamaktır”,⁸¹³ Ömer b. Abdü’l-Aziz’in, “Kaderin tecelli edeceğı anları beklemekten başka bir mutluluğum kalmaz oldu”⁸¹⁴ şeklindeki sözleri sözkonusu hale işaret etmektedir.

şüphesiz musibetler karşısında sıkıntı duymamak, hatta bundan zevk almak, muhabbetin ileri derecesine sahip olanlar için mümkün bir durumdur. Bununla birlikte, elemin acısını hissettiğı halde, rıza gösteren muhabbet ehli de vardır. Bu şekil rıza iki yolla mümkündür: Birincisi, kişinin gelecekteki istifadesinden dolayı şu anki acılara rıza göstermesidir. Örneğın kan aldırın, bunun acısını duyduğı halde ona razı olur, hatta bu işi isteyerek yapar. Kan alan kişiye teşekkür eder. Çünkü bunun kendi yararı için olduğunu bilir. Aynı şekilde, tedavi için ilacın acılığına, ameliyatın sancısına dayanır.⁸¹⁵ Nitekim şakık Belhi; “Sıkıntının mükafatını bilen, ondan kurtulmaya heves etmez” demiştir. Rivayete göre Feth Mevsilî’nin hanımı yolda giderken düşer ve tırnağı kopar. Hemen gülmeye başlayan kadın, “Acımıyor mu?” diye soranlara; “Buna karşı alacağım mükafat, bana acısını unutturdu”, diye cevap verir.⁸¹⁶

Acıyı hissettiğı halde buna tahammül ve rıza göstermenin ikinci yolu, hiçbir karşılık beklemeden, sırf sevgilinin gönlünü hoş etmek, arzusuna sahip olmaktır. Bişr’in naklettiğı bir rivayette, kendisi Abadan’da cüzzamlı, saralı ve kör bir adamla karşılaşır. Adamın sarası tutmuş, karıncalar vücuduna üşüşmüş, etini yemektedir. Adamın başını

⁸¹¹ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.340; Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.80; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

⁸¹² Cümâlüddin Ebu’l-Ferec Abdu’r-Rahman İbnü’l-Cevzî, **Sıfatu’s-Safve**, Mahmud Fahurî-Muhammed Kal’acî (tah.), Beyrut: Daru’l-Marife, 1979, c.4, s.23

⁸¹³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.341.

⁸¹⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.79; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.319.

⁸¹⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.323.

⁸¹⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss. 320-321.

kaldırır, kucağına alır. Adam ayıldığında; “Benimle Rabbim arasına giren bu boş adam kimdir? Rabbim beni parça parça yapsa benim ona ancak sevgim artar” demiştir.⁸¹⁷

Görüldüğü gibi musibetlere gönülden rıza göstermek, ancak muhabbet halini yaşamakla mümkündür. Yukardaki örneklerde musibet tanımlamasıyla; malda eksilme, dünyevi bakımdan zarar görme, sevdiklerini yitirme, hastalık gibi kişiye ağır gelen, onun tarafından hoş görülme halleri kast edilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken ince bir nokta vardır. Rıza makamında bir kişinin başına gelen musibetler, onun günahları neticesinde kendisine dünyada verilen cezalar değildir. Bu musibetler, onun için bir rahmet, bir imtihandır.⁸¹⁸ Örneğin, içkili araba kullanıp kaza yapanla, karşı tarafın hatası yüzünden kaza yapan iki kişiyi karşılaştırdığımızda, bunlardan ikincisinin durumu, rıza makamına daha uygundur. İçkili araba kullanan kişinin, uğradığı musibet için, Allah’ın muradı böyleymiş deyip, rıza göstermesi bir nevi kendi kendini kandırmadır. Bu yolla kendi kusurunu görmezden gelir. Oysa ki kusurlu davranmadığı halde kaza yapan için, Allah’ın muradı daha açık ve net görülmektedir. Ayrıca ceza olarak başa gelen musibet karşısında sükuneti korumak daha kolaydır. Oysa ki, kendi eliyle kötü bir durumla karşılaşmaya zemin hazırlamadığı halde, böyle bir durumla karşılaşan, bu halde iken sükunetini muhafaza etmesi, onun bulunduğu makamın göstergesidir.

Bir sufi olduğu kadar kelamcı vasfını da haiz olan Gazalî, İhya’da rıza hususunda tartışmalı mevzulara değinmiştir. “Dua rızaya ters bir durum mudur?”, “Günaha rıza göstermek doğru mudur?” gibi problemleri detaylı bir şekilde ele almıştır. Biz konumuzun sınırları dışında kaldığı için bu mevzulara çalışmamızda yer vermeye gerek duymadık.

Daha önce de değindiğimiz üzere makamlar, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaz. Kesiştikleri pek çok noktalar mevcuttur. Muhabbet ve rıza makamları da aralarında neden sonuç ilişkisinin olduğu iki önemli makamdır. Nitekim bu iki makamın faziletinin göstergelerinden biri, kul için yalnız dünyada değil ahirette de devam eden makamlar olmasıdır. Rıza makamı, muhabbetin yanında tevekkül, kanaat, zühd, sabır, şükür gibi makamlarla yakın temas halindedir. Mekkî; “Rıza makamının başı sabırdır,

⁸¹⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.321.

⁸¹⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.85,89.

sonra kanaat gelir, ardından sırasıyla zühd, muhabbet ve tevekkül gelir” demiştir.⁸¹⁹ Sâlik başına olumsuz bir durum geldiğinde sabır gösterir, daha kötüsü olmadığı için şükreder. Varlık da yokluk da onun için birdir. Çünkü salık zühd sahibidir. O nedenle varlığa sevinmez yokluğa üzülmez, bu manada lehte ve aleyhte tercih ve istekte bulunmaz. Çünkü Rabbinin hikmetini ve tedbirini iyi bilir. Bütün sebepleri yerine getirip, sonuçta Allah’ın takdirine itiraz etmez, kanaat ve tevekkül eder. Tüm bu iyi nitelikler kulu, Allah’ın takdir ettiği her şeyden hoşnut olmaya götürür. Zira gerçek manada Allah’ı seven bir kul için bu durum, doğal bir sonuçtur.

H. Muhabbet-Şevk İlişkisi

Şevk, kelime olarak; arzulamak, nefsin ve kalbin bir şeye istek duyması anlamlarına gelir.⁸²⁰ Sûfîlerin ıstılahi manada sıkça kullandığı şevk terimini, Mekkî ve Gazalî, benzer ifadelerle tarif etmişlerdir. Tarife geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, her iki müellif de şevki, muhabbetin bir sonucu ve eseri olarak görür.⁸²¹ Şüphesiz onların bu görüşü benimsemelerinde şevkin aslının, muhabbetin bir parçası, muhabbetin nurundan bir kandil olduğunu söyleyen Muhasibî’nin⁸²² açık etkisi vardır. Mekkî ve Gazalî’ye göre şevk; gönlün, gayb perdesinin ardından cemalin son mertebesini görmeyi arzuladığı ve celalin tamamına ermekten kusurlu olduğunu anladığı vakit, onu aramaya meyledip endişe ve hüznün duymasıdır.⁸²³ Kuşeyri şevki; sevgiliyi temaşa için kalbin coşması ve heyecanlanması, şeklinde tarif etmiştir.⁸²⁴

Şevk kelimesi Hz. Peygamber’in duasında; “ ... Mübarek vechine bakma lezzeti tattırmanı niyaz ederim. Şevk içinde zatınla karşılaşmayı arzularım.”⁸²⁵ ifadeleriyle geçmektedir. Kelime Kur’an’da yer almasa da sûfîler, “Kim Allah’ın likasını ve didarını

⁸¹⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.89.

⁸²⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.2, s.383; Cürcânî, **a.g.e.**, s.135; Gazalî, **İhyâ**, c.4.,298; İbn Kayyim, **Aşklar Kitabı**,s.38.

⁸²¹ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.532; Mekkî, **a.g.e.**, c2, ss.120,126;Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.313; **Ravdatü’t-Talibîn**, s.132.

⁸²² İsfahanî, **Hilye**, c.10, s.78; İbn Sinâ v.d., **Aşk Risaleleri**, M. Fatih Birgül (çev. ve derl.), s.19-20.

⁸²³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.126; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.313.

⁸²⁴ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.532.

⁸²⁵ Suyûtî, **Camî’ü’l Ehadis**, c.2, s.108.

ümit ederse, şüphesiz ki Allah'ın vadi yakındır"⁸²⁶ ifadesini, “Yakında iştîyak duyduğunuz varlığa kavuşacaksınız” şeklinde yorumlamışlardır.⁸²⁷

Şevk; özlem duymak ve kavuşmayı arzulamak olduğundan dolayı, uzaktakine hissedilen bir duygudur.⁸²⁸ Bu uzaklık, mesafeden ziyade, bir şeyi tanıyıp bilme anlamındadır. Bir şeyi tam manasıyla anlamak, tanımak için ise, onu görmek gerekir. Bir kimse hiç tanımadığı birine kavuşmayı arzulamadığı gibi her yönüyle bildiği ve sürekli gördüğü birine de iştîyak duymaz. Dolayısıyla şevk bazı yönlerden idrak edilip, diğer bazı yönlerden bilinmeyen şeye karşı olur.⁸²⁹ Örneğin bir kimse sevgilisini karanlıkta gördüğünde onu tam anlamıyla görmek ister, ama bunun için etrafın aydınlanmasını beklemek zorundadır. Bununla birlikte aydınlıkta sevgilisinin yüzünü görse de iştîyakı son bulmaz. Çünkü, sevgilisinin saçları gibi, teferruatını bilemediği onun diğer güzelliklerini de görmeyi arzu eder. Örnekten hareketle bu iki husus Allah Teala hakkında tasavvur olunabilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki dünyada Allah'a şevk sona ermez, çünkü kulun Allah Teala'yı dünyada tam anlamıyla müşahade etmesi mümkün değildir. Bu ancak ahirette gerçekleşir. Bu hususta rivayet edilen menkıbede İbrahim b. Edhem şunları söyler: “Bir gün Rabbime, ‘Yarabbi eğer sevdiklerinden birine, sana kavuşmasından önce, kalbini teskin edecek bir şey verdiysen bana da aynısını ver. Zira bu kaygı bana zarar veriyor’ diye dua ettim; gece rüyamda beni huzuruna alarak, ‘Ey İbrahim bana kavuşmadan sükun ve huzur istemekte benden utanmıyor musun? Sevgiliye ulaşmadan hiç huzura kavuşulur mu?’ buyurdu. Bunun üzerine ben, ‘Senin muhabbetinle aklımı kaybettim, ne dediğimi bilemez oldum, beni bağışla ve nasıl demem gerektiğini bana öğret’ dedim. O zaman şöyle buyurdu, ‘Allah’ım beni kazandan razı ve imtihanına karşı sabırlı kıl beni nimetlerine şükretmeye alıştır’ diye dua et. Zira bu arzu ve iştîyak ancak ahirette sona erer” buyurdu.”⁸³⁰

Şevkin ahirette son bulacağını düşünen sûfîler için ölüm arzu edilen bir durumdur. Öyle ki iştîyak sahipleri, Allah'a vasıl olmak için ölüm kadehini dikler ve bir yudumda

⁸²⁶ Kur'an, 29:4,15.

⁸²⁷ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.535; İbn Kayyim, **Kalbin İlacı**, s.233.

⁸²⁸ Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî Herevî, **Menâzilü's-Sâirîn**, Mısır:Şirketü'l-Mektebe, 1966, s.33.

⁸²⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.298-299; **Kimya**, s.705.

⁸³⁰ Mekî, **a.g.e.**, c.2, s.121; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.299.

içerler.⁸³¹ Nitekim seven bir kimse için; sevgilisine kavuşmak, onu görmek, onunla sohbet zevkini tatmak uğruna vatanından yola çıkmak, kendisine ağır gelmez.⁸³² Sufiler için ölümün arzu edilir olması zamanı hususunda müdahil olmak anlamına gelmez. Ecel hususunda kaderin takdirine boyun eğilir ve zamanı geldiğinde ölüm gönül hoşluğu içinde karşılanır. Bu konuda muhabbetin tezahürleri bölümünde daha detaylı bilgi verilecektir.

Allah'a duyulan şevkin ikinci yönü de onun dünyada sona ermeyeceği gibi ahirette de nihayet bulmayacağıdır. Çünkü şevkin sona erebilmesi için kulun Allah'ı cemel ve celal sıfatlarıyla tam anlamıyla bilmesi gerekir. Oysa bunların sonu olmadığından, Allah hakkında ne kadar çok şey bilinirse bilinsin, bilmedikleri, bildiklerinden daha çok olacaktır. Dolayısıyla bir kula ne kadar tecelli olsa da o, Allah'ın celal ve cemalinin tamamının tezahür etmediğini bilir ve Allah'a karşı iştiyakı hiç sükun bulmaz.⁸³³ Nitekim cennette bıkkınlığın olmamasının sebebi, ahiret hayatında da şevkin artarak devam etmesidir. Allah'ı seven kul her an yeni tecellilerle karşılaşır ve böylelikle, şevk ve muhabbet içinde bıkkınlık yaşamadan ahiret hayatını sürdürür.

Devamlılık özelliği şevk ve ünsün ayrıldığı noktalardan biridir. Ünste kul, nazarını sevgilinin kendisine açılan güzelliğine bağlar ve kendine gizlenen taraflara bakmaz. Şevkte ise kul mevcutla yetinmez, geride kalan güzellikleri de arzular. O susuzluğunu denizlerin gideremediği susamış kişiye benzer. Kulu, devamlı terakki ettirmesi nedeniyle şevk, ünsten daha faziletlidir.⁸³⁴ Bu sebepten muhabbetin devamlılığı için ünsten ziyade şevkin devamlı olması daha önemlidir. Şevkin devamlılığı da büyük oranda sevilenin vasıflarının mükemmelliğiyle bağlantılıdır. Beşeri sevgide de durum aynıdır, yani sevdiğimiz kişiye şevkin devam etmesi onun durumuyla ilgilidir. Şöyle ki, sevilen kişi; yaşam deneyimi derin, kişiliği sınırsız ise onu tam anlamıyla tanımak mümkün olmaz. Her gün onunla ilgili yeni bir durum keşfedilir ve bu da ona karşı şevki sürekli kılar. Lakin insanların çoğu bu niteliklere haiz olmadığı için karşı taraf onu kısa zamanda tanır ve tüketir,⁸³⁵ ona karşı şevki kısa zamanda son bulur. Dolayısıyla esas

⁸³¹ Kuşeyri, **a.g.e.**, ss.535.

⁸³² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304-305.

⁸³³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.299; **Kimya**, s.705.

⁸³⁴ Gazalî, **Ravdatü't-Talibîn**, s.132.

⁸³⁵ Fromm, **a.g.e.**, s.58.

olarak sadece Hakk aşıklarında sonsuza kadar fazlalaşarak devam eden, sevgiliye yakınlama vardır.⁸³⁶ Neticede en sevgili bildiklerimize duyduğumuz sevgi dahi, bir gün bitebilir. Sadece Allah’a duyduğumuz sevgi, söz konusu özellikleri taşımasından dolayı sonsuza kadar artarak sürer.

Şevkin ahirette de artarak devam ettiğine dair sufiler, “Işıkları önlerinde ve defterleri sağlarında verilmiş olarak yürürler ve Yarabbi bizim nurumuzu tamamla, derler” ayetini,⁸³⁷ delil olarak gösterirler. Ancak, Hadid suresindeki ayette: “Münafık erkek ve kadınlar müminlere, “Bizi de gözetin, nurunuzdan faydalanalım” dedikleri gün, onlara, “Ardınıza dönün de nur arayın” denir”⁸³⁸ ifadesi, dünyadan nurun aslının getirilmesinin zaruri olduğuna işaret etmektedir. Dünyadan getirilen bu nur ahirette çoğalır, nurun aslını dünyadan getirmeyenlerin, nurunun yenilenmesi ve çoğalması diye bir şey söz konusu değildir.⁸³⁹ Sufiler için dünya hayatı sırf bu yüzden önemlidir. Zira salık dünyada marifete, muhabbete, şevke ulaşmış olmalıdır ki ahirette bunları yaşamaya devam etsin. Bu sebepten onlar dünyada kalmayı sadece bu vasıflarını kemale erdirmek için isterler.

Şevk her daim yeni lütuflara iştiaak duymak anlamına geldiği gibi, kaybedilen yakınlığın tekrar elde edilmesi için de hissedilir. Nitekim Mekkî’ye göre Allah Teala muhibbanını şevk duymaya sevk etmek için, kendini onlardan perdeleyerek, yüz çevirir. Böylelikle muhibbanın bu halde nasıl davrandığını sınar. Hakiki anlamda muhib olan da edebini muhafaza ederek, onun huzurunda hiçbir aşırılıkta bulunmaz ve bu halde sükunetini korur. Mekkî Allah Teala’nın Musa’ya vahyettiği :“Beni uğrumda kalbi kırılmış kimselerin yanında ara” ifadesinde geçen kalbi kırılmış kimselerden maksadın, Rableri tarafından perdelenen şevk ehli olduğunu belirtir.⁸⁴⁰ Allah’tan perdelenenlerin şevki, ona yakın olanların şevkinden daha düşüktür. Nitekim bir beyitte, “Şevkin en çok olduğu gün, çadırın çadıra yaklaştığı gündür” denmiştir.⁸⁴¹ Konuyla alakalı bir başka rivayette Cüneyd’e, “Seven sevdiğine kavuştuğunda neden ağlar” diye

⁸³⁶ İbn Sinâ v.d., **Aşk Risaleleri**, M. Fatih Birgül (çev. ve derl.), s.50.

⁸³⁷ Kur’an, 66:8

⁸³⁸ Kur’an, 57:13.

⁸³⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.299.

⁸⁴⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.120.

⁸⁴¹ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.535; İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.39.

sorulur, O da “Sevinçten ve ona olan iştıyakının, şiddetinin yüreğine verdiği histen dolayı” demiştir.⁸⁴² Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Allah’a muhabbetin dereceleri olduğu gibi O’na şevkin de dereceleri vardır. Kulun şevkteki derecesi Allah’ın kendini tâbi tutuğu imtihanlar neticesinde açığa çıkar.

Mekkî ve Gazalî, şevk ve muhabbet konusuyla bağlantılı olarak sema ve vecd mevzularına değinmişlerdir. Biz de meselenin daha vazıh hale gelmesi için, söz konusu hususların, muhabbet ve şevkle olan münasebetinden kısaca bahsetmeyi uygun gördük.

1)Sema ile Şevk-Muhabbet İlişkisi

Sufilerin çoğunda olduğu gibi Mekkî ve Gazalî de eski Yunan kökenli ‘musikî’ kelimesi yerine; işitmek, dinlemek anlamına gelen “sema” kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Tasavvufta sema, musikîden daha şümullü bir kavramdır. Öyle ki sema, ölçülü hoş sesleri tanımladığı gibi, bağırma, nara atma şeklinde ölçüsüz sesleri de içine alır. Mistik muhayyile, tabiatla işitilen bütün seslerde bir musikî ahengi görmüştür.⁸⁴³ Dolayısıyla sema; Kur’an, ezan, ilahi, kaside, şiir, çalgı aletleri dinleme, raks etme gibi oldukça geniş anlamlar içerdiğinden onun sınırını tespit etmek oldukça zordur. Sema terimi sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve ahenkli seslerin, musiki nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûfîlerin tertip ettiği musiki ve zikir meclislerine sema meclisi denilmiştir. Özellikle tarikatlar sonrası dönemde semâ terimi tarikat mensuplarının icra ettiği zikrin adı olarak yaygınlaşmıştır.⁸⁴⁴

Sufilerin semayı önemsemelerinin başlıca sebebi, semanın şevk üzerindeki olumlu etkisiyle alakalıdır. Zira Mekkî, sema için; “Muhibbandan bazıları tarafından takip edilmiş bir yol, şevk ehlerinden bazıları için de bir haldir”, demiştir.⁸⁴⁵ O, sema bahsini, muhabbet makamı içinde, şevkle bağlantılı olarak ele alır. Gazalî ise “sema ve vecd adabı” adıyla, ayrı bir başlık altında konuyu inceler. O da semanın, muhabbeti ve şevki artıran bir unsur olduğu kanaatindedir.⁸⁴⁶ Gazalî, konuyu bir örnekle açıklar. Şöyle ki;

⁸⁴² İbn Kayyim, *Aşıklar Kitabı*, s.469.

⁸⁴³ Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema*, Bursa: Uludağ Yayınları,1992, s.229

⁸⁴⁴ Semih Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, c.36,TDV Yayınları, İstanbul, 2009, s.455.

⁸⁴⁵ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.122.

⁸⁴⁶ Gazalî, *a.g.e.*, c.2, s.258.

ateşin taş ile demirde gizli olması gibi insanlarda da gizli ilahî bir sır vardır. Taş ile demir birbirine vurulduğunda nasıl ateş çıkarsa, ahenkli sesleri dinlemekle de insanın kalbi harekete geçer. Bunun sebebi ise, insanın yüce âlemle olan ilişkisidir. Buna ruhlar âlemi denir. Bu âlemin aslı güzelliştir. Güzelliğin aslı da ahenktir. Bu âlemde görülen her güzellik ve ahenk bütün olarak o âlemdeki cemalin semeresidir ve bütün bunlar Hakk’a râcidir. Bu yüzden vezinli ve ahenkli ses, o âleme benzediğinden, insanın kalbi ona karşı uyanır ve elinde olmadan ona karşı bir şevk duyar, harekete geçer. Muhabbetle dolu kalpler, vezinli ve ahenkli sesleri dinlediklerinde körüklenip alevlendirilen ateş gibi harekete geçer, ateşi alevlenir. Kişinin kalbi sevgiden boşsa, böyle bir şevkin nereden geldiğini anlayamaz. Zira sema ancak kalbe hâkim olanı harekete geçirir.⁸⁴⁷

Görüldüğü üzere, sema ve bunun neticesi olan vecd, şevk ve muhabbet konusuyla yakından ilgilidir. Sema konusunda Mekkî’nin müsamahakar tavrını benimseyen Gazalî, meseleyi ilmi bir üslupla, detaylı bir şekilde ele almış, yaptığı tespitlerle kendinden sonra gelenlere ışık tutmuştur. Öyle ki onun tespitleri üzerine çok fazla yeni şeyler eklenememiş, onun çıkarımları bilahare tekrarlanıp durmuştur. Mekkî ve Gazalî’nin eserlerinde olduğu gibi klasik kaynaklarda, semanın şekil ve muhtevasından ziyade meşruiyeti üzerinde durulmuştur.⁸⁴⁸ Sûfîler sema konusuna ihtiyatla yaklaşp, helal semanın sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Fıkıh mezhepleri ve kelimcilerin çoğu ise çalgı eşliğinde makamlı şiir okumak şeklindeki müzik yapmaya, dinlemeye ve raks etmeye olumsuz yaklaşmışlardır. Nasr’a göre, müzik sadece fıkî ve kelâmî bir mesele olarak ele alınmamalıdır. Çünkü müzik daha ziyade İslam’ın maneviyatıyla ilgili bir mevzudur. Dolayısıyla bu konudaki son sözü tasavvufun söylemesi daha doğrudur.⁸⁴⁹ Zira tartışma konusunun hukuki yargılardan ziyade, ahlaki yorumlara yönelik olduğunun bilinmesi gerekir.⁸⁵⁰

Yapılan tartışmalara paralel olarak Mekkî ve Gazalî sema konusunu işlerken daha ziyade semanın meşruiyetini ispatlamaya çalışmış konuyla ilgili deliller getirmişlerdir.

⁸⁴⁷ Gazalî, *İhyâ*, c.2, ss.247-248; *Kimya*, s.291.

⁸⁴⁸ Tahsin Yazıcı, “Sema”, *İA*, c.10, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul,1988, s.464.

⁸⁴⁹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Ahmed Demirhan (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları,1992,s.196.

⁸⁵⁰ Louis L. Farukî, *İslam’a Göre Müzik ve Müzisyenler*, Ü. Taha Yardım (çev.), İstanbul:Akabe Yayınları,1985,s.11.

Kendinin de sema yaptığına dair rivayetler bulunan Mekkî,⁸⁵¹ semayı bütünüyle inkar edenlere karşı çıkmış, onu inkar edenlerin ümmetin hayırlılarından doksan zatı da inkar etmiş olacaklarını belirtmiştir.⁸⁵² Bununla birlikte semayı mutlak mubah olarak görmemiş, onun cevazına sınırlama getirmiştir. Ona göre sema, musikî dinlediği zaman, nefsanî sıfatları öne çıkan ve şarkılar kendisine dünyevi hazları hatırlatan kimse için kesinlikle caiz değildir. Ancak dinlediği şey, onun Rabbini daha çok zikretmesine sebep oluyorsa, dinlediği mübah olur. Zira musikiyi iyi bir anlam çıkarmak, ilmî gerçek sıfatların manaları üzerinde müşahade etmek, düşünmek için dinleyen kimse sevap kazanmıştır. Bu kişi sema yoluyla müşahade mertebesine ulaşır. Sema'nın asıl amacı budur. Onunla oyun eğlence olsun diye veya dünyalık geçimlerini sağlamak için meşgul olanlar ise hata etmiştir.⁸⁵³

Sema hususunda Gazalî'de, Mekkî'yle benzer sonucu tekrarlamıştır. Ancak ilmî şahsiyetinin gereği, meseleyi etraflıca incelemiş ve uzun tartışmalar neticesinde bu sonucu ortaya koymuş, Kur'an ve hadislerden getirdiği delillerin yanında, mantığa dayanan aklî deliller de öne sürmüştür. Sema'nın meşruiyetiyle ilgili tartışmaların konumuz açısından bir başka önemi, semayı caiz görmeyenlerin Allah ile kul arasında karşılıklı muhabbetin olamayacağını iddia eden grupla aynı olmasıdır. Gazalî sonrasında İbn Kayyım, İbn Teymiyye, İbn Cevzî'de olduğu gibi bu tarz muhabbeti kabul etmeyen İslam âlimleri, sema'nın Allah'a muhabbeti arttırdığını da bu düşünceleriyle paralel olarak inkar etmişlerdir. Dolayısıyla onlar için sema, oyun, eğlence hükmünde, faydasız hatta zararlı sonuçlar doğuran bir eylem niteliğindedir.

Meseleye felsefenin açtığı pencereden bakacak olursak; sema ile ilgili görüş farklılığının temelindeki şeyin, Gazalî'de olduğu gibi sûfîlerin, neoplatoniğin "eros" doktrinini; Hanbeli-Ehli sünnetine mensup olanların ise 'nomos' doktrinini benimsemeleri olduğunu görürüz. Eros doktrini, ruhun ilahî olması sebebiyle insanın Allah ile irtibatının var olduğu esasına dayanır. Bu şekilde ruh, insanın Allah'ı özlemesine imkan tanır. Nihai kurtuluş, ruhun Allah'a yeniden yükselmesiyle olur. Eros

⁸⁵¹ Ramazan Muslu, a.g.m., s.351; Bilal Saklan, "Ebu Talib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakış", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD)**, 6, 1996, s.75.

⁸⁵² Mekkî, a.g.e., c.2, ss. 123-124.

⁸⁵³ Mekkî, a.g.e., c.2, ss.122-123.

doktriniyle ilgili Pisagorik ve Platonik anlayış şudur: Müzik, ruhun Allah'tan ayrılmadan önce işittiği ilahî armoniyi hatırlamasıdır. Nomos doktrinine bağlı kalanlara göre ise, ruh daha önce ilahî bir varlığa sahip değildir. Aksine bedenden sonra veya onunla yaratılmıştır. Bundan dolayı fukaha, sûfîlerin müzikle ilgili görüşlerini onaylamazlar; onların Allah'la ilgili, tevhid, şevk, muhabbet terimlerini kullanmalarını kesinlikle kabul etmezler.⁸⁵⁴ Görüldüğü üzere Gazalî sema konusundaki tespitlerini büyük oranda felsefenin, özellikle yeni eflatunculuğun verilerinden istifade ederek oluşturmuştur.

Gazalî sema hususunda felsefeyle birlikte psikolojinin verilerini de kullanarak meseleyi geniş bir çerçevede ele almıştır. Gazalî'ye göre musiki ve sema, yani vezinli nameler, çalgı aletlerinden çıkan sesler, ruh ve kalp üzerinde tesirler meydana getirir. Bazı sesler kalbi neşelendirir, bazıları mahzun eder, bazıları uyutur. Güzel sesin ruh üzerindeki etkisini, beşikteki çocukta, hatta hayvanlar üzerinde dahi görmek mümkündür. Ağlamakta olan çocuğun kulağına giden güzel ses onu susturur. Develer, katı tabiatlarına rağmen sürücülerinin nağmelerinden hoşlandıkları için, ağır yük kendilerine hafif, uzak mesafe de yakın hale gelir. Ruhî hastalıklara tutulanlar da güzel sesle tedavi edilmiştir.⁸⁵⁵ Dolayısıyla sema, kalpte bulunan bazı duyguları harekete geçirme özelliği sebebiyle, çok farklı alanlarda kullanılmıştır. Bunlardan biri de sevgiliye duyulan aşkı heyecanlandırmak, hevesi, şevki arttırmak için sema yapılmasıdır. Bu yolla kişi maşuk ile buluştuğunda zevki artar. Ayrılık zamanında ise, sevgiliye kavuşma için şevkini artırır. Sevgiliye iştihak duymak her ne kadar acı olsa da içinde vuslat ümidini barındırdığı için zevklidir. Dolayısıyla Allah'ı seven kul için de sema, onun Allah'a olan şevkini kuvvetlendirir, muhabbetini artırır. Allah'ı seven kişi bu yolla vecde gelir yani kendinde öyle haller yaşar ki semadan önce böyle bir şeye rastlamamıştır. Zira kalp yanarak temizlenir. Bu sayede kişi müşahade ve keşf makamına yükselir. Bu hal, diğer durumlar içinde, musikinin ruhu, kalbi etkileyebileceği en üst merhalelerdir.⁸⁵⁶ Sûfîler için semayı değerli yapan, işte bu özelliğidir. Yani onun, Allah'a muhabbet ve iştihak

⁸⁵⁴ Arthur Gribetz, "Sema Tartışması (Sûfîler Fıkıhçılara Karşı)", *Tasavvuf Dergisi*, 10, 2003, ss.407, 409.

⁸⁵⁵ Serrac, *a.g.e.*, s.340; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.543; Hucvirî, *a.g.e.*, 554; Gazalî, *İhyâ*, c.2, s.254.

⁸⁵⁶ Gazalî, *İhyâ*, c.2, ss.254-258.

duymak için kalbi harekete geçiren, yardımcı bir araç olmasıdır. Sema mübah, hatta müstehab yapan şey hizmet ettiği bu yüce amaçtır.

Burada dikkat edilmesi gereken ince bir husus vardır, o da, sema kalbi harekete geçirir ancak kalpte olmayan bir şeyi kalbe koyamaz.⁸⁵⁷ Bu da, semanın kulda şevki artırması için öncelikle onun Allah'ı seviyor olması gerektiği anlamına gelmektedir. Aksi halde sema kul için boş bir eğlence olur, hedeflenen amaca hizmet etmez. Bu sebepten sûfilerin bir kısmı seyr-ü sülûkünün başlangıcında olan bir mürit için semanın doğru olmayacağına kanaat getirmiştir. Musiki ve sema nefsin gelişme ve mükemmelleşmesindeki ilk evrenin ötesine geçenler için mübahtır. Sema ancak ilk evreyi aşan sûfî için, ruhun aşkın dünyaya yükselmesinin bir aracıdır. Manevi yolun ilk evresine ulaşmadan musikiden hoşlananlar, bir anlığına aşkın dünyada gezinseler de musiki sona erdiğinde bu durum son bulur ve bu kimseler manevi makamlarını sürdüremez.⁸⁵⁸ Semanın istenen neticeyi verebilmesi için, sema dinleyen kişinin yüksek ruhi olgunluğa sahip olması gerekir. Gazalî'ye göre genel bir hüküm olarak, güzel ses olmasından dolayı sema mübahtır, ancak onu dinleyen durumuna göre haram veya helal olabilmektedir. Yani haram olması harici bir arıza sebebiyledir. Örneğin, bal helaldir ancak mizacı hararetli ve asabi olanlara zarar verdiği için bu kimselere haramdır.⁸⁵⁹ Bu noktadan hareketle Gazalî değişkenleri tartışarak sema için mutlak tek bir hüküm vermenin imkansız olduğu görüşüne varır ve semaa; haram, mübah, müstehab şeklinde farklı hükümler verir. Sema karşıtları ise ısrarla dinleyen durumundan hareketle hüküm vermenin hatalı sonuçlar doğuracağını vurgulamışlardır.

Musiki üzerinde icmanın olmamasının bir nedeni de İslam'ın ana kaynakları Kur'an ve sünnette musiki ile ilgili açık beyanların bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu durumun başlıca nedeni Arap toplumunda müziğin, sonraki dönemlerde Hint, İran gibi yabancı tesirlerin etkisiyle gelişme gösteren bir alan olmasıdır. Hz. Peygamber döneminde müzik oldukça basit şekliyle icra ediliyordu.⁸⁶⁰ Dolayısıyla Kur'an'da bu konuda açık bir ifadenin olmaması gayet doğal bir sonuçtur. Nasr, sema ile ilgili açık

⁸⁵⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.2, ss.254.

⁸⁵⁸ Nasr, **İslam Sanatı**, s.214.

⁸⁵⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.261.

⁸⁶⁰ Ahmet Hakkı Türabî, "Hz. Peygamber Döneminde Musiki ve Türk Din Musikisinde Hz. Peygamber", **Diyanet Aylık Dergi**, 221, 2009, s.2

bir hükmün bulunmamasını; “Hem içselleştirme ve hatırlatma, hem de zihni dağıtma ve oyalama aracı olan müziğin ikili etkisini düşünerek, Allah bu konuda kesin bir yasal görüş belirtmek istememiş gibi görünüyor”, şeklinde yorumlamıştır.⁸⁶¹

Şu bir gerçek ki mevcut durum bize konunun Kur'an'ın temel ilkeleri açısından ele alınması gerektiğini göstermektedir.⁸⁶² Yine de Kur'an'dan delil getirme ihtiyacı hissedenler, Lokman suresinde; “İnsanların kimi var ki, bilgisizce Allah'ın yolundan insanları saptırmak ve alay etmek için eğlence sözleri (lehve'l-hadis) satın alırlar. İşte onlara küçük düşürücü bir azap vardır”⁸⁶³ şeklinde geçen ayetteki lehve'l-hadis tanımlamasını, müzik olarak yorumlamışlardır.⁸⁶⁴ Oysa ki bu ayet, şarap içmenin, domuz eti yemenin bile haram kılınmadığı Mekke devrinde nazil olmuştur. Kaldı ki güzel nağmeleri ve musikiyi yasak etmiş olsun.⁸⁶⁵ Bahis konusu ayet sema karşıtlarının endişelerini bir ölçüde dile getirmektedir. Şöyle ki onlar semanın kişiyi Allah'ı tefekkürden, Kur'an ve namazdan alıkoyabileceği endişesi taşımaktadırlar. Örneğin İbn Teymiyye, helal sema sadece Kur'an dinlemektir der ve sûfîlerin sema uğruna Kur'an'ı ihmal ettiklerini belirtir.⁸⁶⁶ Gazalî, Kur'an dinlemenin kalbi Allah sevgisiyle dolu bir kişiyi vecde getirebileceğini ifade etmekle beraber Kur'an'ın ihmali hususundaki endişeleri haklı çıkaracak şekilde sema meclislerinde teganni edip şiir söylemenin, Kur'an dinlemekten farklı olarak kişiyi daha çok vecde getirdiğini maddeler halinde izah eder.⁸⁶⁷

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse başta Gazalî olmak üzere, Mekkî, Kuşeyrî, Hucvirî, Serrâc, Sülemî gibi sûfî müelliflerin çabalarına rağmen İslam toplumunda musikî ve sema üzerinde icma sağlanamamıştır. Bununla birlikte sûfîler sema konusuna katı yaklaşım sergileyenlere karşı kendi delillerini sunmuş, bu konuda orta yolu bulmaya çabalamışlardır. Özellikle Gazalî'nin sema mevzuuna katkılarını değerlendiren araştırmacı Farukî, “Gazalî semanın ortamdan ve şartlardan bağımsız ele alınamayacak

⁸⁶¹ Nasr, **İslam Sanatı**, Dipnot9, s.204.

⁸⁶² Pehlül Düzenli, “Klasik İslam Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, **Marife Dergisi**, 2, 2001, s.57.

⁸⁶³ Kur'an, 31:6.

⁸⁶⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.122; Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.262; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, **Telbîsü İblîs**, Beyrut:Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1989, s.206.

⁸⁶⁵ Uludağ, **İslam Açısından Musiki Sema**, s.46.

⁸⁶⁶ Sırajul Haq, “Dervişlerin Sema ve Rakı”, Hüseyin Akpınar (çev.), **Tasavvuf Dergisi**, 16, 2006, ss.374-378.

⁸⁶⁷ Bkz. Gazalî, **İhyâ**, c.2, ss.275-277.

bir olay olduğunu göstermiştir” der. Ayrıca Gazalî’nin müslümanların yaşamlarından her türlü estetik ve yapıcı unsurları kaldırmak isteyen püriten tavırlara karşı mücadele ettiğini, sema hususundaki uyarılarıyla meselenin meşru sınırlarını belirlediğini, sûfî ve sûfî olmayan kesimler arasında bir köprü vazifesi gördüğünü belirtir. Bunun yanında Farukî, Gazalî’nin, müziğin kendi karakteristik yapısı üzerine fazla ilgi göstermemesini, onun sema konusunda eksik bıraktığı bir husus olarak dile getirir.⁸⁶⁸

Farukî’nin tespit ettiği eksikliklere rağmen Mekkî ve Gazalî gibi sûfî müellifler, İslam kültür ve medeniyeti içinde musiki ve semanın kabul görmesinde mühim katkı sağlamışlardır. Hiç şüphesiz Onların bu husustaki mücadelelerinde ellerindeki en önemli tezleri, semanın Allah’a şevki artıran ve muhabbete götüren bir araç olmasıdır.

2)Vecd İle Şevk-Muhabbet İlişkisi

Bulmak, hüznlenmek gibi anlamlara gelen vecd kelimesi,⁸⁶⁹ klasik kaynaklarda; tevaciüd, vecd, vücud şeklinde üçlü bir derecelenmeyle zikredilir. Mekkî ve Gazalî’ye göre vecd, semanın doğurduğu bir keyfiyettir. Semanın akabinde Hakk’tan gelir ve dinleyen onu içinde hisseder.⁸⁷⁰ Yani vecdin doğurduğu haller kazanılmaz, lütfedilir. Sema neticesinde insanda hasıl olan sükun, tüylerin diken diken olması, teninin ürpermesi, korku ve kalp yumuşaklığı gibi hallerin hepsi vecddir.⁸⁷¹ Başka bir ifadeyle vecd, beşeri tabiatından soyutlanmaktır.⁸⁷² Tasavvufta ruhun zahiri duyu ve duygularının etkisinden sıyrılarak güçlenmesi için duyuların ruh üzerindeki his ve idrakinin zayıflatılmasına çalışılır. Bu suretle kişi ruhi değişiklikler geçirerek bir miktar insanî vasıflardan sıyrılmış olur. Mutasavvıflar bunu genelde vecd yoluyla gerçekleştirirler.⁸⁷³ Yani Allah’a vasıl olabilmek için benlik bağlarından sıyrılıp, fena haline yükselmek, sonra da O’nda baki olmak gerekir.⁸⁷⁴ Aslında sema ve bunun akabinde vecd, kişide iki türlü etki yapar: Kul, vecdin neticesinde ya müşahade ve mükaşefe yoluyla ilim sahibi olur ya da sadece iştiaak, korku, hüzn, ızdırap, neşe, esef,

⁸⁶⁸ Farukî, **a.g.e.**, s.51-52.

⁸⁶⁹ İbn Manzur, **a.g.e.**, c.3, s.880.

⁸⁷⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.122; Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.270.

⁸⁷¹ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s. 273.

⁸⁷² Sülemini, **Risale**, s.28.

⁸⁷³ Gözütok, **a.g.m.**, s.97.

⁸⁷⁴ Bardakçı, **a.g.e.**, s.106.

pişmanlık, ferahlık, sıkıntı gibi bazı haller ve değişiklikler yaşar.⁸⁷⁵ Mekkî vecd hususunda daha çok, vecd neticesinde elde edilen ilimler üzerinde durur. Ona göre vecd gayb alemine ait bilgilerin keşfolunduğu bir vuslat halidir. Yani vecd, ilahi aleme ait bilgileri keşf yoluyla öğrenme vesilesidir.⁸⁷⁶ Esasında vecd halinde salikin yaşadığı haller İslam geleneğine çok da yabancı değildir. Zira vecd halinde, ilhama mazhar olan sûfide gözlemlenen durumlar, peygamberin ilahi vahyi alırken yaşadığı halleri hatırlatmaktadır.

Nicholson, sûfliğin; ferdî nefis kaybolunca küllî nefse ulaşılacağı, yani ruhun doğrudan doğruya Allah'la irtibat kurup onunla birleşmesinin vasıtalarını sadece vecdin hazırlayacağı inancına dayandığını belirtir.⁸⁷⁷ Bu da sûfiliği diğer sistemlerden ayıran onun en önemli özelliğidir.

Sema gibi vecd de Allah sevgisine ve şevkine dayanır. Gazalî hak olan vecdin; aşırı derecede Allah sevgisinden, irade doğruluğundan ve Allah'a olan aşktan meydana geldiğini belirtir.⁸⁷⁸ Ebü'l-Hüseyin Nurî ise vecdi, “Şevk sebebiyle insanın sırrında meydana gelen bir alevdir. İçine vecd ateşi düşen bir kimsenin vücudu sevincinden veya üzüntüsünden sallanmaya başlar” şeklinde tarif etmiştir.⁸⁷⁹ Benzer tariflerde vecdin, talep ettiği şeyi kaybetmek nedeniyle kalbe gelen hüznün, anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁸⁰ Hüznün hakikati ve mahiyeti sevgiliyi yitirmek ve murattan men olunmaktır. Esasında hüznün ve vecd arasındaki fark şudur: Bir kimsenin kendi şahsı ile ilgili üzüntüsüne hüznün, sevdiği bir zatla ilgili üzüntüsüne vecd denir. Vecd sevgiliden uzak kalmadaki elemidir.⁸⁸¹ Netice olarak, coşkun Allah sevgisinin ve ona kavuşma iştiağının, semanın yardımıyla vecdi doğurduğunu söyleyebiliriz. Vecdde de ağırlıklı olarak hüznün hali galiptir.

Gazalî vecdi kısmen farklı bir tasnife tabi tutar ve onu ikiye ayırır: Külfetsiz ve meşakkatsiz meydana gelen, tabi vecd; külfetli, zorlama ile meydana gelen, tevaciüd.

⁸⁷⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.270.

⁸⁷⁶ Certel, **a.g.t.**, ss.201-202.

⁸⁷⁷ Nicholson, **İslam Sûfileri**, s.51.

⁸⁷⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.273.

⁸⁷⁹ Kelabazî, **a.g.e.**, s.132.

⁸⁸⁰ Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul.İz Yayıncılık, 2004,s.577.

⁸⁸¹ Hucviri, **a.g.e.**, s.567.

Tevacüd kısaca vecde kalkışmaktır. Kişinin zorlama gayret ve çabaya bürünmesidir. Vecd ehline benzemeye çalışması, dini his ve heyecanını artırmaya çabalamasıdır.⁸⁸² Gazalî tevacüdü; mezmum ve makbul şeklinde ikiye ayırır. Kişi müflis olduğu halde riya ederek kendini iyilerden göstermek için kendini zorlayarak vecde geliyorsa bu mezmumdur. Fakat iyi hallere sahip olabilmek için kendini vecde zorlaması makbuldür. Nitekim Resulü Ekrem Kur'an okurken içinden coşup ağlayamayanlara "Ağlar gibi yapın" buyurmuştur.⁸⁸³ Bazı güzel halleri kazanmak başlangıçta külfetli olabilir fakat zamanla bu tabiat haline gelir.⁸⁸⁴ Kişinin sema edip kendini vecde zorlaması, Allah'a muhabbet ve şevk gibi iyi halleri kazanabilmek için uygulayacağı vasıtalarındandır. Zira vecd hali de tıpkı muhabbet makamında olduğu gibi yaşayanın varoluşsal bazı özelliklere sahip olduğunda erişebileceği durumlardandır. Hristiyan bir mistiğin; "Halk dağın eteğine kadar gelir, fakat ona yalnız Musa çıkabilir"⁸⁸⁵ sözünde de geçtiği üzere, tevacüd gibi vecd alıştırmaları yapmanın faydası ancak bir noktaya kadar yarar sağlar. Kişinin bu hususta istidatlı olması daha belirleyici bir özelliktir.

Gazalî'nin haricinde Kuşeyrî'nin vecdi; tevacüd, vecd, vücud şeklinde derecendirmesi ise hayli kabul görmüştür. Kuşeyrî'ye göre tevacüd; vecdin kemaline sahip olmayan salikin bir nevi irade ile vecdi davet etmesidir. Yani vecd halinin başlangıcıdır. Vecd; kasıt ve zorlama olmaksızın salike gelen ve kalbine tesadüf eden şeydir. Vucud ise vecd halinden yükselenlerin ulaştığı mertebedir. Hakk'ı bulmak ancak beşeri his ve sıfatlar kaybolduktan sonra mümkün olur. Hakikat zuhur edince beşeri varlık için beka tasavvur edilemez. Neticede tevacüd, bidayet; vücud nihayettir. Vecd ise bidayetle nihayet arasında bir mertebedir.⁸⁸⁶ Bu haller şöyle bir misalle anlatılmaktadır: "Tevacüd deniz kıyısına varmak; vecd, denize girmek, vücud da denizde boğulmaktır."⁸⁸⁷ Söz konusu durumu "bil-bul-ol" şeklinde özetleyenler de vardır.⁸⁸⁸

⁸⁸² Kadir Özköse, "Tasavvufî Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", **Tasavvuf Dergisi**, 18, 2006, s.71.

⁸⁸³ İbn Mâce, **Sünen**, 5/İkameti's-Salat, 176.bab, c.1, s.424.

⁸⁸⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.273.

⁸⁸⁵ Peyami Safa, **Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm**, İstanbul:Tokar Yayınları, 1968, s.162.

⁸⁸⁶ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.140-141.

⁸⁸⁷ Yılmaz, **a.g.e.**, s.205.

⁸⁸⁸ Uludağ, **Tasavvufun Dili II**, s.118.

Gazalî, Peygamber ve ashabının Kur'an dinlerken yaşadıkları birtakım halleri, vecd hali olarak yorumlasa da onların itidali koruyan hallerinin, sûfîlerin el çırpma, çığlık atma, göğüslerine vurma, elbise yırtma gibi vecd halleriyle bir tutulamayacağı yönünde eleştirilmiş, o nedenle Gazalî'nin özellikle vecd esnasında elbiselerin parçalanması husunda yaptığı detaylı savunmanın, ilmi şahsiyetini gölgelediği iddia edilmiştir.⁸⁸⁹ Gazalî vecd konusunda geniş çapta Hucvirî'den faydalandığı gibi hırka yırtma mevzuunda da onun görüşlerinden istifade etmiştir.

Gazalî, Kur'an okuma ve dinlemenin, vecd üzerindeki tesirini kabul etmekle beraber, teganni ve okuyucuların anlattıklarının, Kur'an'a nispetle, kişiyi daha kolay vecde getirdiğini iddia etmektedir. Bu husustaki delillerini maddeler halinde sıralar.⁸⁹⁰ Şüphesiz Gazalî, selef ulemasının tepkisine rağmen, teganninin Kur'an'dan daha kuvvetli bir vecd vasıtası olduğunu ispata kalkışmakla, sûfîyane bir cesaret sergilemiştir.

Vecdin açığa çıkan yahut gizlenen hallerinden hangisinin daha makbul olduğu tartışılmıştır. Vecd esnasında hareketin mi yoksa sükunun mu daha efdal olduğunu tespit etmek çok da mümkün değildir. Kendini yerlere atan kimsenin vecdinin, sakin durandan daha fazla olduğunu söylemek zordur. Çünkü kişinin vecd esnasında hareketsiz durmasının farklı nedenleri olabilir. Örneğin salık, semadan müteessir olmadığından hareket etmeyebilir ki bu onun noksanlığından kaynaklanabilir. Vecd bazen içte beklenen tesiri yapar, fakat kişi azalarını kontrol altında tutmaya muktedir olur ki bu bir kemali ifade eder. Bazen de sema dinleyen her halinde vecd içindedir ancak sema onun üzerinde fazla bir tesir icra edemez. Bu ise kemalin son mertebesidir. Örneğin; Cüneyd ilk anlarda semada hareket ederdi, sonraları hareket etmez oldu. Sebebini soranlara, "Dağları gördüğün zaman yerinde durur gibi zannedersin, halbu ki bulutların gitmesi gibi havada süratle giderler, bu her şeyi sağlam yapan Allah'ın sanatıdır"⁸⁹¹ ayetini okudu. Bununla kalbinin melekut âleminde cvelan ettiğini, buna karşın bedeninin görünüşte sükunet halinde olduğunu kast ederdi. Kulun vecde geldiği halde azalarını zabta muktedir olmasının sebebi devamlı müşahade içinde olmasından

⁸⁸⁹ İbnü'l-Cevzi, **Telbîs**, s.235.

⁸⁹⁰ Bkz. Gazalî, **İhyâ**, c.2, ss.275-277.

⁸⁹¹ Kur'an, 27:88.

yani halinin değişmemesinden, sabit olmasından kaynaklanır. Sehl'in, "Benim namazdan evvel ve sonraki halim arasında bir değişiklik yoktur" ifadesi bu hale işaret eder. Çünkü o daima vecd içinde ve aşk susuzluğu çekerek, sürekli muhabbet şerbetini içmektedir. Öyle ki sema onun aşkına hiçbir şey katamazdı.⁸⁹² Sema ve vecd bir araç oldukları için ancak o araca ihtiyaç hissedenler tarafından kullanılır. Dolayısıyla onların mutlak olarak kullanılmaları gerekir şeklinde bir yargıda bulunmak doğru olmaz.

Dışarıdan gözlemlenebilen vecd hali çoğu zaman oldukça kısa bir andır. Ani ve tesadüfen gerçekleşen vecd halleri, saliki kendinden geçirir. Onu ötelere taşır ve kişi vecdle sermest, bahtiyar olmaya başlar. Kabı kabına sığmaz olur. Patlamaya hazır bir volkan gibi gelen varidatın etkisiyle, sakinken taşkın ve yerinde duramaz hale gelir. Vücudunda titremeler, kasılmalar, cevelan, heyecan ve hararet belirtmeye başlar. Farkına varmadan bir takım hareketlerde, aşk terennümlerinde, coşkun hallerde bulunur. Ya da gelen varidat onun çok hareketli iken donup kalmasına, sükuna ermesine, hüzne gark olmasına yol açar. Vecd ehlinin bu durumlarda aklının başından gitmesi mazur karşılanır. Onun taşkınlıkları doğal kabul edilir.⁸⁹³ Salik bu halin kaybolmasıyla normal yaşantısına ve sorumluluklarına geri döner. Ancak artık eski benliğin izleri kalmaz; onda sabit bir şuur haline gelen Allah arzusu, diğer bütün insani arzuları etkisiz ve önemsiz hale getirir. Bir başka deyişle sufî kendinde yok olmuş, fakat Allah'da varolmuştur. Bu durumda iken onun bütün davranışlarının motivasyonunda Allah arzusu ve sevgisi tek etkin faktör haline gelmiştir. Sufî bu gelişmeler sonunda kendini tam bir ruh sukuneti, huzur ve tatmin içinde bulur. Bu onda her şeyin yerli yerine oturduğu ahenkli bir dünya algısı ve temkin içinde bir kişilik doğurur.⁸⁹⁴

Yukarıda geçen vecd halinin tasvirlerinden de anlaşılacağı üzere benzer haller, dini olmayan sebepler neticesinde de yaşanabilir. Örneğin uyuşturucu ilaç kullananlarda, anestezi halindekilerde ve marazî hastalıklar yaşayanlarda görülen haller vecde benzetilmiştir. Oysa ki benzerlik sadece şekildedir. Sûfî vecdinin sebep ve sonuçları ise tamamen farklıdır. Ayrıca sadece müslüman sûfîler değil hristiyan mistiklerde de vecd hali görülmektedir. Ancak aralarında farklar vardır. İslam mistisizmi pasif olmaktan

⁸⁹² Gazalî, *İhyâ*, c.2, s.279.

⁸⁹³ Özköse, *a.g.m.*, s. 84.

⁸⁹⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s.328.

ziyade aktif tarafıyla dikkat çeker. Sûfî vecd halinde Allah'ın iradesine teslim olmuştur ve pasiftir, fakat o noktaya gelmek için aktif bir şekilde hazırlanmış ve kendisini ilham alabilecek hale getirmiştir. Hıristiyanlıkta ise böyle bir ilahi lütfun kime nasip olacağı bilinmez, bilgisiz hatta imanı şüpheli birinin vecd haline girmesi ve ilahi ilhamlar alması, İsa'yı, Meryem'i diğer kutsal şeyleri görmesi mümkündür.⁸⁹⁵

Buraya kadar şevkin, muhabbetin bir unsuru olduğundan, semanın ise salikin şevkini ve muhabbetini artıran bir vasıta olduğundan kısaca bahsetmiş olduk. Görüldüğü üzere Allah'a şevk duyan, şevkini artırmak için sema eder, sema edip vecde gelen ve ruhen yükselen her salikin tek muradı vardır, o da marifetullahı ve muhabbetullahı elde edebilmektir. Vecd ve sema gaye değil vasıtaadır. Bunları orijinal kılan ise İslamî disiplinler içinde sadece sûfilîğin itibar ettiği birer araç olmalarıdır.

III. MUHABBETİN MAHİYETİYLE İLGİLİ FARKLI YAKLAŞIMLAR

İslam düşünce tarihi içinde en tartışmalı mevzulardan biri de muhabbet konusudur. Muhabbetin hakikat veya mecaz olduğu yönünde tartışmalar yapılmış, özellikle Allah ile kul arasında karşılıklı sevgi konusu, aşk tabirinin ve muhabbetin unsurları arasında sayılan; şevk, üns, rıza gibi tanımlamaların, Allah sevgisi için kullanıp kullanılamayacağı hususu tartışılmıştır. Bilindiği üzere zahir uleması bazı konularda sûfîlerin karşısında yer almışlardır. Bu kesim birçok yönüyle sûfilîği eleştirmiş, hatta sûfîlerin düşünceleri ve söylemleri nedeniyle yargılanıp, ceza almalarına neden olmuşlardır. Muhabbet konusunda ise, özellikle kelamcılar, sûfîler ile karşı karşıya gelmiştir. Şüphesiz tartışmaların temelinde her iki tarafın ulûhiyet telakkilerinin farklı olması yatmaktadır. Sûfîler; seven, şevk duyan, ünsiyet eden bir Allah inancına sahip iken; kelamcılar, hiçbir surette yaratılmışlara benzemeyen, onların çok uzağında, tenzihî bir Allah inancına sahiptirler. Biz bu bölümde, konunun İslâm düşüncesi içindeki yerini belirlemek ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, öncelikle kelamcılarının muhabbet hususundaki iddialarına yer vereceğiz. Ardından başta Mekkî ve Gazalî

⁸⁹⁵ Güngör, a.g.e., ss.128-129.

olmak üzere sûfîlerin, kelamcılarının iddialarına verdikleri cevapları ilgili bölümde değerlendireceğiz.

A. Kelamcılarının Muhabbete Bakışı ve Sûfîlerden Ayrıldıkları Noktalar

Muhabbetin Kur'an ve hadislerde sık geçen bir terim olması nedeniyle, Allah ile kulun arasındaki muhabbeti inkar edenler, muhabbetin lafzını kabul edip, içerdği manayı tevil etmişlerdir. Muhabbeti inkar edenlere göre kul, bizzat Allah'ın zatını sevemez, kulun Allah'ı sevmesinden kast edilen, ona itaati sevmesidir. Allah'ın kulunu sevmesi de onu övmesi ve ona ihsanda bulunmasıdır.

Mekkî ve Gazalî'nin muhabbeti inkar edenler içinde bizzat zikrettikleri isim, Ahmed b. Halil'den ders alan ve bu nedenle Gulam Halil (Halil'in kölesi) adıyla meşhur olan, nahiv ve kelam alimi Ahmed b. Galib (ö. 275/888)' dir.⁸⁹⁶ Gulam Halil, zühdü ve tesirli vaazlarıyla hem halk hem de devlet adamları üzerinde büyük nüfuz kazanmış, sûfîlerin muhaddisler tarafından beğenilmeyen bazı hallerini, özellikle onların Allah'ı çok sevdikleri, Allah'ın da kendilerini sevdiği ve gönüllerindeki ilâhi korkuyu giderdiği yönündeki iddialarını şiddetle reddetmiştir.⁸⁹⁷ Sûfî düşmanı olarak bilinen bu şahıs, Cüneyd-i Bağdadi, Ebu Hüseyin Nuri, Ebu Hamza Bağdadî, Semnûn Muhîb gibi Allah sevgisinden bahseden pek çok sûfînin yargılanıp, ölüm cezasına çarptırılmalarına sebep olmuştur.⁸⁹⁸ Onun öncülük ettiği bu kışkırtmalara Gulam Halil Fitnesi denir.⁸⁹⁹ Gulam Halil'in, bu denli etkin olmasında Halife Mûtemid-Alellah'ın üvey kardeşi ve veliahtı Muvaffak'ın annesinin, onun hayranı olması ve böylelikle sarayın desteğini arkasına almasının payı büyüktür.⁹⁰⁰ Gulam Halil, sûfîlerle olan mücadelesinde mevcut yönetimi de söz konusu tartışmalara dahil etmiştir. Dolayısıyla mesele basit bir fikir ayrılığından daha farklı ve ciddi boyutlara taşınmıştır.⁹⁰¹ Halen yazma şekliyle mevcut olan “Kitabü Şerhi's -Sünne” isimli eseri olan Ahmed b. Galib, eserinde; “Sevgi ve iştîyaka çağıran

⁸⁹⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.126; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.314.

⁸⁹⁷ M. Yaşar Kandemir, “Gulâmu Halîl”, **DİA**, c.14, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.187.

⁸⁹⁸ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.419; Hucviri, **a.g.e.**, ss.239,302.

⁸⁹⁹ Süleyman Uludağ, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiye'nin Tasavvuf Felsefesi”, **İslamiyât**, 3/2, 1999, s.45.

⁹⁰⁰ Kandemir, “Gulâmu Halîl”, **DİA**, c.14, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.187.

⁹⁰¹ Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlahla Suçlanan İlk Sûfîler”, Abdurrezzak Tek (çev.), **UÜİF Dergisi**, 2/12, 2003, s.372.

ve kadınlarla baş başa kalmaktan hoşlanan topluluklardan sakının” şeklinde ifade kullanmıştır.⁹⁰²

İbn Teymiyye, mücadeleci karakterini muhabbet hususunda da sergilemiştir. Öyle ki bizler bu husustaki tartışmaların detayını, onun aracılığıyla öğrenmekteyiz. Allah’ın zatından dolayı sevilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, kelamcılarının bu konudaki iddialarına cevap verir. O ve talebesi İbn Kayyîm muhabbete karşı olan kelamcılardan; Ca’d b. Dirhem (ö.124/742) ve Cehm b. Safvan (ö.128/745-46) üzerinde durmuşlardır. İbn Teymiyye’ye göre fikirleriyle Cehm b. Safvan’ı etkileyen Ca’d b. Dirhem, muhabbeti inkar eden ilk kişidir.⁹⁰³ İtikadi konuları akılcı bir yaklaşımla değerlendiren Ca’d b. Dirhem, Kufe’de Cehm b. Safvan’la karşılaşmış, kendisiyle ilmi sohbetlerde bulunmuş, özellikle ilahî sıfatlar konusunda Cehm’i etkilemiştir.⁹⁰⁴

Her ikisinin, muhabbeti inkara götüren yönleri, Allah’ın sıfatları hususunda takındıkları tavidir. Ca’d b. Dirhem Allah’ın sıfatlarını nefyeden (ta’til) ilk kişidir.⁹⁰⁵ Ca’d’a göre; Allah Teala’nın zatı dışında kadim olan sıfatları yoktur. Eğer bu tür sıfatları bulunsaydı Allah’ın birliği (tevhit) ilkesi ortadan kalkardı. Allah’ın yaratıklara benzemesi düşünülemeyeceğine göre, nasslarda ona izafe edilen yed, vech , ayn gibi kavramların teşbih ve tecsime götüren zahiri anlamlarından farklı manaları bulunmalıdır. Bu sebeple ilahi sıfatları konu edinen nasslar, aklın ışığı altında yoruma tabi tutulmalıdır.⁹⁰⁶ Allah’ın sıfatları hususunda aşırı tenzihci olan Ca’d; Allah’ın Musa ile konuşmadığını, İbrahim’i dost edinmediğini savunur. Ca’d’ın Allah’ın sıfatları hususunda bu nedenli hassas olmasının nedeni olarak, İslam’ı, Maniheizm ve Yahudiliğin etkisinden arındırmak istemesi gösterilmektedir. Ca’d’ın, “Allah Musa ile konuşmadı” derken kast ettiği, Yahudi Allah telakkisini reddetmektir. O, böyle söyleyerek, Yahudilerin tasavvur ettikleri cismani suretteki konuşma biçimini reddetmek istemiştir.⁹⁰⁷ Ca’d’ın Allah’ı yaratıklara ait sıfatlardan tenzih etmesi, doğal olarak muhabbeti inkar etme sonucunu

⁹⁰² Josef Van Ess, (çev. Zafer Erginli), “Tasavvuf ve Muhalifleri, Uygulamalar Üzerindeki Yansımalar, Mihneler, Dönüşümler”, **Marife Dergisi**, 3/1,2003, ss.165-180.

⁹⁰³ Tıblavi Mahmud Sa’d, **İbn Teymiyye’de Tasavvuf**, Ali Durusoy (çev.),İstanbul:İnsan Yayınları, 1989, s.206; Ali Sami en-Neşşar, **İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, Osman Tunç (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1999, c.2,s.144.

⁹⁰⁴ Mustafa Öz, “Ca’d b. Dirhem”, **DİA**, c.6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s.543.

⁹⁰⁵ Neşşar, **a.g.e.**, c.2, ss.91-92.

⁹⁰⁶ Öz, **a.g.m.**, c.6, s.543.

⁹⁰⁷ R. İhsan Eliaçık, **İslam’ın Yenilikçileri**, İstanbul:Söylem Yayınları, 2001, c.1, ss.142-143.

doğurmuştur. İbrahim'in Allah'ın dostu olduğunu inkar etmesi de bu yüzdendir. Çünkü dostluk da muhabbet gibidir.⁹⁰⁸ Dolayısıyla Mekkî ve İbn Kayyim'in hullet makamına ayrı bir önem atfetmelerinde Cehmiyye'ye karşı tepki duymalarının etkisi olduğu kanaatindeyim

Allah'ın sıfatlarını nefy ettiği için Muattıla adıyla da anılan Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan, daha önce de değindiğimiz gibi Allah'ın sıfatları hususunda büyük oranda Ca'd b. Dirhem'den etkilenmiştir. Cehm tıpkı Ca'd gibi akılla nassın çatışması halinde, aklın esas alınması ve nassın buna göre tevil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelimcilerdendir. Cehm'e göre Allah, yaratıklara has hiçbir sıfatla nitelendirilemez. Çünkü bu teşbihi gerektirir. Allah'a ancak kadir, halik, fail denebilir. Yaratıklar ise bu sıfatlarla tavsif edilemez.⁹⁰⁹ Allah için “şey” dahi denilemez. Allah'tan başka her şey hadis olduğuna göre ezelde ilahi ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir obje mevcut değildir. Bu bakımdan Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah arş gibi belli bir yerde mekan tutmayan, sınırsız ve sonsuz bir varlıktır. Ona subutî ve haberî sıfatlar nisbet edilemez.⁹¹⁰ Görüldüğü üzere, Allah'ın sıfatları hususunda, “Ona, şey demek bile olmaz” diyecek kadar tenzih yanlısı olan Cehm b. Safvan, “İnsan rüzgarın önündeki yaprak gibidir” diyecek kadar da cebr yanlısıdır. Bu nedenle O, Cebriye'nin kurucularından kabul edilir.⁹¹¹

Cehmiyye; müşebbihe ve mücessimeye tepki olarak doğan bir fırkadır.⁹¹² Cehm'in yaşadığı çevre Sebeiyye, Sümeniyye (Budizm) gibi muhtelif inanç sistemlerinin merkezi konumundaydı. Cehm yaşamı boyunca bu görüşlerle mücadele etmiştir.⁹¹³ Cehm b. Safvan, özellikle çağdaşı Mukatil b. Süleyman ile, başta Allah'ın sıfatları konusu olmak üzere, tartışmalara girmiştir. Cehm aslında Mukatil'le mücadele ederken bir yönden de İsrailiyatla mücadele etmiş oluyordu. Çünkü Mukatil b. Süleyman'ın,

⁹⁰⁸ Tıblavî, **a.g.e.**, s.206.

⁹⁰⁹ Muhammed Abdül-Kerim eş-Şehrîstânî, **İslam Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihal)**, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s.90.

⁹¹⁰ Şerafettin Gölcük, “Cehm b. Safvan”, **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s.234.

⁹¹¹ Eliaçık, **a.g.e.**, c.1, s.158.

⁹¹² Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s.234.

⁹¹³ Osman Aydın, **İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf**, Ankara:Ankara Okulu, 2001, ss.77-78.

israiliyatın tefsir kitaplarına girmesinde önemli payı vardır.⁹¹⁴ Mukatil alabildiğince tecsimi savunurken, Cehm de buna karşın alabildiğince tenzihi benimsemişti. Mukatil, Cehm'i Allah'ı sıfatlarından soyutlayıp bir hiç haline getirmek ve yokluğa ibadet etmekle suçluyor, Cehm de Mukatil'i, Allah'a ezeli sıfatlar isnat edip, onu somutlaştırmakla, yaratılmışlara benzetmekle itham ediyordu. Yani Mukatil somut düşünce, Cehm de soyut düşünce mantığıyla tebarüz etmişlerdir. Daha sonraları Müşebbihe, Mücessime, Haşeviyye, Kerramiyye diye bilinen gruplar Mukatil'in somutçu mantığını; Muattıla, Mutezile vs. diye bilinen gruplar da Cehm'in soyutçu mantığını sürdürmüşlerdir.⁹¹⁵ Şu da var ki, Cehmiyye, kökleşmiş bir itikadi mezhep olmaktan çok, hür bir akılcılıkla iman esaslarını yorumlama çığırını açan ve çeşitli ekollere tesir eden bir akımdır.⁹¹⁶ Cehmiyye'nin sıfatlar hususunda en açık tesirini Mutezile'de görmekteyiz. Mutezile Allah'ın ezeli sıfatlarını, ezeli varlıklar çoğaltıyor (taaddüdü'l-kudema) düşüncesiyle inkar etmiş, Allah'ın kelim sıfatını mahluk saymış (halku'l- Kur'an), Ruyetullah'ı inkar etmiştir. Bu da onun ne denli Cehmiyye'nin etkisinde kaldığını göstermektedir.⁹¹⁷ Yine Mutezile aklî tevil metodunu kullanarak çoğu dini tasavvurati mecazen izah etmiştir ki; bu, daha önceleri Cad b. Dirhem ve Cehmiyye tarafından dile getirilmiş bir durumdur.⁹¹⁸ Cehmiyye ve onun uzantısı Mutezile'nin Allah'ın sıfatları hususundaki yaklaşımları onları; Allah'ın seven ve sevilen olduğu fikrinin teviline itmiştir. Mutezile'nin muhabbet hakkındaki görüşlerini Zemahşeri, Maide suresinin 54. ayetinin tefsirinde net olarak ortaya koymuştur. Burada sûfiler hakkında oldukça ağır ithamlarda bulunan Zemahşeri, ilahi muhabbetten bahseden mutasavvıfları, insanların en cahili, ilmin ve alimlerin azılı düşmanı, şeriat yolunun en rezil kişileri olarak tavsif eder. Ona göre kulun Allah'ı sevmesi; O'na itaat etmesi, rızasını gözetmesi, gazabını gerektirecek hal ve hareketlerden sakınmasıdır. Allah'ın kulunu sevmesi ise; amel ve ibadetine karşılık ona en güzel şekilde mükafatlandırması, ona yüksek makamlar vermesi, onu övmesi ve kendisinden razı olmasıdır.⁹¹⁹

⁹¹⁴ Neşşar, **a.g.e.**, c.2, s.146.

⁹¹⁵ Eliaçık, **a.g.e.**, c.1, s.159.

⁹¹⁶ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", **DİA**, c.7, TDV Yayınlatı, İstanbul, 1993, s.236.

⁹¹⁷ Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, İstanbul:Ensar, 1993, s.307.

⁹¹⁸ Neşşar, **a.g.e.**, c.2, ss.146,147.

⁹¹⁹ Ebu'l Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, **el- Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl**, Beyrut: Daru'l-Marife, t.y., c.1, ss.621-622; Süleyman Uludağ, "Aşk", **DİA**, c.4, s.16.

Muhabbetin hakikatini savunan İbn Teymiyye bu konudaki iddiaların çoğunu Mutezile ve Cehmiyye gibi gruplara izafe etse de sonraki Eşariler arasında da muhabbeti Allah'a izafe etmekten kaçınanlar mevcuttu. Hatta sevgi doktrini büyük ölçüde İbn Teymiyye'ye Eşari yoluyla ulaşmıştır denilebilir.⁹²⁰ İbn Teymiyye muhabbeti inkar eden Eşariler arasında Bakillanî, İbn Akil, Cüveynî gibi isimleri sayar. Bu isimler içinde özellikle Cüveynî konumuz açısından ayrı bir önemi haizdir. Zira bilindiği üzere kendisi de bir Eşari olan Gazalî'nin hocasıdır. Gazalî'nin muhabbet hususunda hocasının görüşlerini sürdürmediği açıktır. Nitekim Cüveynî, diğer anılan Eşariler gibi, Allah sevgisi ile iradesini birbirine eşitlemiştir.⁹²¹ Şunu belirtmek gerekir ki sevgi ve iradenin aynı kabul edilmesi, bütün Eşarileri bağlayan bir düşünce değildir. Ayrıca İbn Akil, Cüveynî gibi Eşari kalamcılar, muhabbeti inkar eden Mutezileden farklı olarak ruyeti kabul etse de Allah'ın bir sevgi nesnesi olamayacağını savunduklarından, ruyetin sonunda zevk duyulamayacağını iddia ederler.⁹²²

Muhabbet konusunda dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da gerek İslam âlimlerinin, gerekse sûfîlerin, muhabbet ve aşk tabirlerini farklı manalarda kullanmış olmalarıdır. Çalışmamızda aşk başlığı altında belirttiğimiz üzere, Mekkî ve Gazalî de dahil ilk sûfîlerin çoğu, Allah ile olan ilişkilerini ifade etmek üzere aşk yerine muhabbet tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Onlar, Allah'la kulun muhabbetine olumlu bakarken, Allah'a aşık olma veya Allah'ın aşık olması gibi bir ifadenin kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Benzer hassasiyeti Hanbelî ve Zahirî mezhebine mensup âlimlerde de gözlemlemek mümkündür. Eserlerinde muhabbet konusunu işleyen İbn Davud ez-Zahiri, İbn Hazm, İbn Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim Allah'a aşık olunamayacağını açık bir şekilde vurgularken, bu konuda muhabbet tabirini kullanmayı daha doğru bulmuşlardır. Onlara göre aşk ancak, beşeri ilişkiler için kullanılabilir. Bunun yanında Cahız gibi Mutezile âlimlerinde olduğu gibi Hanbelî ve Zahirî alimlerin çoğu, eserlerinde daha ziyade beşeri sevgiye geniş yer ayırmışlardır. Özetle belirtmek

⁹²⁰ Joseph Norment Bell, **İslâm'da Aşk Tasavvuru: Hanbelilik Örneği**, Yücel Âşıkoğlu (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s.97.

⁹²¹ Bell, **a.g.e.**, ss. 94-95.

⁹²² Bell, **a.g.e.**, ss.87,133.

gerekirse, ilk dönem sûfîleri ve diğer İslam alimleri açısından Allah'la kul arasında muhabbete karşı olmakla, aşka karşı olmak arasında farklar vardır.

Bu kısa izahtan sonra tekrar konumuza dönecek olursak, muhabbete karşı olan kelamcıların, hangi açılardan itirazlarını dile getirdiklerine değinmek yararlı olacaktır. Kelamcılar bu hususta öncelikle, muhabbetin ancak cinsler arasında olması gerektiğini, kul ile Allah arasındaki ontolojik farklılık nedeniyle karşılıklı muhabbetin olamayacağını iddia etmişlerdir.⁹²³ Zira muhabbet ancak mahbuba münasip olmakla gerçekleşir. O nedenle kadim ile hâdis, hâlik ile mahluk, vacip ile mümkün arasında böylesi bir münasebet yoktur.⁹²⁴ Öyle anlaşıyor ki, kelamî bakış açısına göre, Allah'ın kulunu sevmesi, onun bir bakıma insan seviyesine inmesi demektir.⁹²⁵ Çünkü muhabbet kelimesi; meyl etmek, heva, arzu etmek, ünsiyet kurmak, kalbin temenni etmesi, sevgiliyi irade etmek gibi anlamlar içermektedir. Bu manaların kadim olan Allah ile alakalı olması caiz değildir. Bunlar mahlukatın bir birine duyduğu sevgi için geçerlidir. Yani aynı cinsten olanlar için bu manalar söz konusudur.⁹²⁶ Böyle bir sevgi; meyl, hudut, ihata içerir ki, bu ancak cisimler için mümkündür.⁹²⁷ Dolayısıyla kelamcılar, Allah'ın kuluna muhabbetini tevil etmiş, bu manaları ondan tenzih etmişlerdir. Neticede kelamcıların muhabbet, şevk ve ünsü inkar etmelerindeki en büyük çekinceleri, teşbihe delalet eder endişesidir.⁹²⁸ Mekkî'ye göre onlar, ilahi muhabbeti inkar ederken bu muhabbetle, beşeri sevginin tezahürlerini tasavvur etmişlerdir. Bu kimselere göre muhabbet ancak, yaratılmışlar için telaffuz edilebilir.⁹²⁹

Kelam âlimlerinin muhabbete itiraz etmelerinin en önemli nedeni, yukarıda belirtildiği üzere, sevgiyi iradenin bir çeşidi olarak görmeleridir. Sûfîlerin ise muhabbet tabirinden muratları irade değildir. İrade ancak mümkün olan şeylerle alakalıdır. Buna göre

⁹²³ Gazzâlî, **İhyâ**, c.4, s.272; Pak, **a.g.e.**, s.210; Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", **Tasavvuf Dergisi**, 2/5, 2001, s.143.

⁹²⁴ Suad Yıldırım, **Kur'an'da Uluhiyet**, s.162.

⁹²⁵ Süleyman Derin, "Mevlana Celaleddin Rumî'nin Sevgi Anlayışı", **Doğu Batı Dergisi**, 28, 2004, ss.280-281.

⁹²⁶ Hucviri, **a.g.e.**, s.445.

⁹²⁷ Kuşeyri, **a.g.e.**, ss.519-520; Hucviri, **a.g.e.**, ss.446-447.

⁹²⁸ Gazzâlî, **İhyâ**, c.4, s.314.

⁹²⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.126.

muhabbetin Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili olması imkansız olur.⁹³⁰ Bir irade sahibi ancak var olmayan ve var olması mümkün olan bir şeyin var olmasını irade edebilir veya varlığı son bulabilecek bir şeyin varlığının son bulmasını irade edebilir. Fakat ezeli ve ebedi olan bir varlık iradenin hükmü altına girmez. Dolayısıyla O, sevgi nesnesi de olmaz.⁹³¹ Kısaca irade, ancak sonradan, zaman içinde var edilen makdûra taalluk eder. Kadim hakkında murat edilmesi muhaldir. Dolayısıyla da insanların, meleklerin, enbiyanın, Allah'ı sevmesi mümkün değildir. Cüveyni'ye göre ezeli ve ebedi olanı iradenin nesnesi yapmak, öyle olması gereken bir durumun, öyle olmasını irade etmek gibi bir saçmalığı gerektirir. İrade sahibi çelişen iki şeyin birden var olmasını isteyemez. Çünkü bu, kendi içinde imkansızdır. Siyahın zaten siyah olduğunu bilen biri, o siyahın, siyah olmasını irade edemez. Çünkü bu zaten olan bir durumdur.⁹³²

Muhabbetin aslını inkar eden kelimcılara göre kulun muhabbeti, onun ibadetini sırf Allah Teala'ya münhasır kılmak iradesi anlamına gelir. Yani bu düşüncede olanlara göre; “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun” ayetinin tefsiri, “Eğer Allah'a itaat etmeyi, yahut onun mükafatını seviyorsanız, buyuracağım ve yasaklayacağım konularda bana uyun” olmalıdır.⁹³³ Onların Allah'a itaat ve ibadeti muhabbet lafzı ile nitelemelerinin sebebi, onunla sevap ve ecir elde etmeleri yüzündendir. Öyle anlaşıyor ki, muhabbeti tevil eden kelimcılara göre; üstün sevap, kendiliğinden (bizatihi) mahbubdur. Rab Teala ise vesileler sevgisi ile başkası dolayısıyla (li gayrihi) mahbubdur.⁹³⁴

Muhabbeti irade olarak düşünen kelimcılara göre, kulun Allah'ı sevmesi, teville ihtiyaç duyduğu gibi, Allah'ın kulu sevmesi de şu şekilde açıklanmalıdır: Hak Teala'nın kuluna muhabbeti, ona hususi surette bir nimet vermeyi irade etmesidir. Allah Teala'nın iradesi, onun tek bir sıfatıdır. Bu sıfat taalluk ettiği şeylerin farklı oluşuna göre değişik isimler alır. İlâhi irade cezalandırmaya taalluk ederse, buna gadap, umumi bir şekilde nimetlere taalluk ederse buna rahmet, özel surette nimetlere taalluk ederse buna

⁹³⁰ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.519; Fahrüddin er-Razi, **Tefsir-i Kebîr Mefatihü'l-Gayb**, Suat Yıldırım v.d.(çev.), Ankara:Akçağ Yayınları, 1989,c.4, s.184.

⁹³¹ Bell, **a.g.e.**, s.95.

⁹³² Bell, **a.g.e.**, ss.95-96.

⁹³³ Yıldırım **a.g.e.**, ss.162-163.

⁹³⁴ İbn Kayyim, **Medaric**, c.3, s.12.

muhabbet adı verilir.⁹³⁵ Bir başka grup ise muhabbeti, Allah'ın fiili sıfatlarıyla ilişkilendirir. Bu durumda Allah'ın sevmesi, kuluna ihsanda bulunmasıdır.⁹³⁶ Kısaca belirtmek gerekirse, kelamcılar Allah'ın kulunu sevmesini; bazen, bizzat onlar için yaptığı işlerle yani ihsanda bulunması, övmesi ve benzeri şeylerle, bazen de bu gibi şeyleri murad etmesi, bu konudaki iradesi ile yorumlamışlardır.

Bu noktada, kelamcıların ısrarla üzerinde durdukları husus, Allah'ın değişime konu olmayacağıdır. Örneğin Bakillanî'ye göre, "Allah iradesiyle sevdiklerini, hoşnut olduklarını ödüllendirir, öfkeli olduklarını, sevmediklerini cezalandırır" demek onda bir değişim olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Allah'ın hoşnutluğu, öfkesi, sevgisi değişmez. Onun bulduğu çözüme göre, bu sıfatların tecelli edişinde belirleyici olan, onların muhatabı olan insanın son durumudur. Allah, öldüğünde mümin olarak ruhunu teslim edeceğini bildiği birinin inkar içinde olmasından dolayı hoşnutsuzluk duymaz veya son nefesini kafir olarak verecek birinin itaatinden de memnunluk duymaz.⁹³⁷

Allah'ın kuluna muhabbetini, onu güzel bir şekilde medh-ü sena etmesi manasında yorumlayanlar da muhabbeti kelam sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir.⁹³⁸ Ehli sünnete göre; kelam sıfatı, Allah'ın zatıyla kaim, ezelî sıfatlarındandır. Oysa Cehmiyye, kelam sıfatını kabul etmez ve Allah'ın Musa (a.s.) ile konuştuğunu inkar eder.

Kuşeyrî ve Hucvirî'nin bildirdiğine göre; kelamcılardan bir taifeye göre, Allah'ın kuluna muhabbeti, sıfat-ı haberiyyedendir. Onlara göre, Hakk'ın bize haber verdiği şekildeki muhabbetullah yani Allah'ın kuluna dair sevgisi; vech, yed, istiva (Allah'ın yüzü, eli, istivası) gibi sem'i ve naklî sıfatlardandır. Şayet Kur'an ve hadisler, Allah'ın muhabbeti olduğunu bildirmemiş olsaydı, Hak Teala hakkında böyle bir muhabbeti kabul etmek, akıl yönünden imkansız olurdu. Onlar, Allah'ın muhabbetinin varlığını kabul edip, ona inanır, fakat kelimedeki tevil, tevcih ve izah suretiyle tasarrufta bulunmaktan geri dururlar. Yani muhabbet kelimesini mutlak şekilde kullanıp, tabiri tefsir cihetine gitmemişlerdir. Bu taifenin muradı, mutlak olarak muhabbet sözünü Yüce

⁹³⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.519; İbn Kayyim, **Medaric**, c.3, s.12.

⁹³⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.519; Hucvirî, **a.g.e.**, s.446.

⁹³⁷ Bell, **a.g.e.**, ss. 92-93.

⁹³⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.519; Hucvirî, **a.g.e.**, s.446

Allah için caiz görmemektir, kayıtsız şartsız olarak “Allah sever” demekten sakınmaktır.⁹³⁹

Kelamcılar ve sûfîlerin muhabbet hususunda ortaya çıkan ayrılıklarının temelinde, kelamcıların akılcı yaklaşımı benimsemeleri yatmaktadır. Oysa sûfîler, Allah’ı tanımada duyular ve aklın yeterli olmayacağı kanısındadırlar. Marifete ve muhabbete erebilmek için beş duyunun ötesinde, altıncı duyu olarak da tanımlayabileceğimiz, bir bilgiye ihtiyaç vardır. Sûfîlere göre, kelamcılar gibi insanın bilme imkanları akıl ve beş duyuyla sınırlandırılırsa, elbette Allah’ı bilmeyi ve sevmeyi, inkar etmek kaçınılmaz olur.⁹⁴⁰

Görüldüğü gibi bazı itikadi mezhepler ve kelamcılar; Allah Teala’nın uluhiyetine aykırı olduğu gerekçesiyle, Allah’ın zatından dolayı sevimemeyeceğini iddia etmiş, Allah’a muhabbetin mecazî bir anlamının olduğunu ve tevil edilmesi gerektiğini ısrarla dile getirmişlerdir.

B. Mekkî ve Gazalî’nin Muhabbet Konusunda Kelamcılara Cevabı

Tasavvuf literatürünün oluşmasında yaşanan fikri çatışmaların payı büyüktür. Klasik dönem ilim adamlarının çoğunda olduğu gibi sûfîler de yapılan itirazlar neticesinde düşüncelerini savunmak gayesiyle harekete geçmiş, cevap niteliğinde eserler kaleme almışlardır. Muhabbet hususunda da benzer durum söz konusudur. Bu konuda özellikle kalamî kesimden gelen itirazlara karşı sûfîler ya Muhasibî gibi muhabbet hususunda müstakil eser yazmış, yahut da Mekkî, Kuşeyrî, Hucvirî, Serrac, Herevî ve Gazalî gibi eserlerinde muhabbete özel bir bölüm ayırmışlardır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mekkî ve Gazalî muhabbeti inkar eden kesim içinden Halil’in kölesi olarak tanınan Ahmed b. Galib adlı kelamcının ismini vermişlerdir. Bazen de muhabbeti inkar edenler için, özel bir isim vermeden, kelamcıların, muhabbeti inkar ettiğinden söz etmişlerdir. Söz konusu kişi ve fırkaların bu husustaki iddialarını dile getirerek ne denli yanlış olduklarını ispatlamaya çalışmışlardır. Öncelikle, Kur’an ve hadislerden deliller getirerek, kulun Allah’ı, Allah’ın da kulunu sevdiğini

⁹³⁹ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.519; Hucviri, **a.g.e.**, s.445.

⁹⁴⁰ Gazalî, **a.g.e.**, c.4, s.275.

ispatlamaya çalışmışlarsa da bu yeterli olmamıştır. Çünkü kelamcılar muhabbeti lafzen kabul etmekte, ayet ve hadislerde geçen muhabbetin de mecazî olduğunu düşünmektedirler. Önceki bölümde de geçtiği üzere, sûfîlerle kelamcıların bu mevzuda ayrı görüşte olmalarının temelinde; kelamın akılcı ve rasyonalist bir sistem olması buna karşın sûfîliğin ise sezgiye dayanan bir sisteme sahip olması gerçeği vardır. Sûfîlere göre, sevgiyi elde etmek için duyular ve aklın verilerinden daha fazlasına ihtiyaç duyulur. Allah ancak ilhami bilgiyle, keşf yoluyla, kalple bilinebilir. Gazalî'ye göre, marifet sırf beş duyuya indirgenirse, insanın hayvandan bir farkı kalmaz. Sevgi, anlaşılan şeyden alınan zevke gönlün meyletmesidir. İnsan için beş duyu ile idrak edilenden ziyade, kalp ile idrak edilenin zevki daha büyüktür. Gazalî'ye göre, bu zevki ve muhabbeti ancak insanlık derecesinden hayvanlık derecesine düşen ve beş duyudan başka bir şey bilmeyenler inkar eder. Bunlar kabuğu aşıp öze varamayan kimselerdir.⁹⁴¹

Kelamcıların bu konuda taşıdıkları en büyük endişe, muhabbetin teşbihe yol açmasıdır. Çünkü yukarıda muhabbetin tarifinde de geçtiği üzere yapılan tanımlarda; meyil, hudud, idrak gibi ifadeler kullanılmaktadır. Örneğin; muhabbet, mülayim ve müvafık bulunduğu şeye nefsin meylidir, dememiz Allah hakkında muhaldir. Çünkü bu ancak noksan olan nefisler için düşünülür ki, o kendine muvafık olan şeyi kaybetmiştir. Onu elde etmekle de kemale ulaşır, sevinir ve bundan zevk alır, dolayısıyla böyle bir durum Allah hakkında muhaldir.⁹⁴²

Söz konusu çelişkinin farkında olan Gazalî de kulun Allah'a sevgisinin mecazî değil, hakikat olduğunu, fakat Allah'ın kulunu sevmesinin tevil gerektirdiğini düşünür. Ona göre isimler Allah'a ve başkasına nisbet edildiklerinde, her iki taraf için de aynı manada kullanılmazlar. Örneğin “vücut” kelimesini ele alırsak, kelime insan için de Allah için de kullanılır fakat vücut kelimesinin mahlukattaki anlamı ile Halık'taki anlamı aynı değildir. Çünkü Allah'tan başka her şeyin vücudu ve varlığı Allah'tandır. Dolayısıyla başkasına tabi olan vücut, var olmakta muhtaç olduğu kimse gibi olamaz, eşitlik yalnız isimdedir. İlim, irade, kudret ve benzeri sıfatlarda da durum aynıdır. Buradan hareketle, muhabbetin; Allah'a nispetle anlamı ile kula nispetle anlamı arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. Allah'ın kuluna muhabbeti; meşgale ve masiyetleri ondan uzaklaştırmak

⁹⁴¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.275,314.

⁹⁴² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.303.

için onu dünya lekelerinden temizlemesi, kalbinden perdeyi kaldırmak suretiyle kalbi ile müşahade imkanlarını ona bahşetmesi, onu kendine yaklaştırmasıdır. Kulun Allah'ı sevmesi ise kaybettiği kemal derecesini elde etmeye yönelmesidir.⁹⁴³ Muhabbet ancak bu şekilde tanımlandığında teşbihe yol açmaz. Gazalî'nin üslubu olduğu üzere, anlaşılması hayli zor olan bu mevzuu, daha vazıh hale getirmek için örneklendirir. Buna göre, örnek olarak bir hükümdarı düşünersek; bu hükümdar, kölelerinden birini; ona meyletmek, ondan hoşlanmak, ona yardım etmek, onunla istişare etmek veya yiyeceğini ona hazırlamak gibi bir sebepten dolayı, yanına alırsa, bunu görenler; "Hükümdar köleyi sevdi" der. Bununla kast ettikleri, hükümdarın köleyi gönlüne ve tabiatına uygun bulduğu için ona meylettiğidir. Bir başka durumda da hükümdar köleyi, yukarda ki sebeplerin hiç biri olmadan, köle yalnız kendisine yaklaşacak fazilet ve güzel huya sahip olduğu için, kendine yaklaştıır ki, bu, onun iyi vasıflarına ihtiyacı olduğu anlamına gelmez. Hükümdar aradan perdeyi kaldırıp, köleyi sohbetine aldığı zaman görenler, "Hükümdar onu sevdi" der. Köle de olgunlaşıp bu iyi nitelikleri kendinde topladığı vakit, "Kendini hükümdara sevdirdi" denir. Allah'ın kulunu sevmesi birinci örnekteki gibi değil, ikinci örnekte olduğu şekildedir.⁹⁴⁴ Örnekte dikkat edilmesi gereken nokta muhabbet neticesinde kul ile Allah arasında bir yakınlaşma olur, bu durum Allah'ta bir değişiklik meydana geldiği vehmine yol açmamalıdır. Zira uzakta iken yakınlaşanda bir değişiklik meydana gelir. Oysa ki Allah Teala'nın zatında ve ilminde bir değişiklik olmaz. O ezelde olduğu gibi la yezalde de aynı kemal, celal ve azamet içindedir. O halde burada yaklaşan Allah değil, kul olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca yakınlaşma da mesafe bakımından değil, sıfat bakımındandır. Bu da şeytanî ve behimî hasletleri atıp, ilahî hasletlerle mevsuf hale gelmekle olur. Gazalî bu durumu da hoca ve öğrencisine benzetir. Öğrenci ilmin kemalindeki hocasının derecesine yükselmek ister, hocanın derecesi ise sabittir, ilmini kemale erdirmiştir. Öğrenci hocasına ulaşınca kadar uğraşır, durur. Kulun Allah'a yakınlığını da bu şekilde anlamak gerekir. Ancak şu da var ki, bazı talebe hocasına yetişir, hatta onu geçer kulun ise kemal derecesine erişmesi sınırlıdır, Çünkü kemalin son mertebesi Allah Teala'dır. Kul ancak belli bir yere kadar yükselebilir. Bundan dolayı Allah ile eşitlik hiçbir zaman düşünülemez.⁹⁴⁵

⁹⁴³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304.

⁹⁴⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.303.

⁹⁴⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.303-304.

Değişikliğin tek taraflı olduğuna dair bir diğer örnek de şu şekildedir: Karşılıklı olarak iki adam birbirlerine doğru yaklaştıklarında değişiklik her iki tarafta da olur; biri sabit durup, öteki ona doğru gittiğinde ise değişiklik tek tarafta olmuş olur.⁹⁴⁶

Mekkî'ye göre de değişiklik mahluklar arasında geçerlidir. Çünkü onların sevgisi; tabiat, cinsiyet, fayda, sıfat, arzu, merhamet ve bu sevgiyle Allah'a yakın olma gibi sebeplere bağlıdır. Bunlar da zamanın ve sıfatların değişmesiyle değişir. Oysa Allah Teala'nın muhabbeti, onun güzel kelimesinden kaynaklanan, bütün sebeplerin evvelinde var olan, hadisattan çok önce kıdem sıfatını taşıyan bir sevgidir. Onun yüce inayetiyle var olan bu muhabbet, ebediyen değişmez ve yeni gelişmelerle şekil değiştirmez.⁹⁴⁷

Kelamcıların muhabbeti, iradeyle bir gördüklerinden bahsetmiştik. Gazalî iradenin muhabbetle ilgisini şu şekilde açıklar: “Allah Teala'nın kulunu sevmesi ezeli iradesine taalluk ettiği vakit ezeli, kulun kalbinden perdeyi kaldırmaya nispetle de sebebinin hadis olmasıyla hadistir”.⁹⁴⁸ İbn Teymiyye muhabbetin irade olarak tanımlanmasını bir çelişki olarak görmez. Ona göre kadim, muhabbetle mevsuf olabilir. Çünkü muhabbet eksiklik değildir, kemal sıfatıdır. Muhabbet iradenin aslı sayılır. Her irade de sevgiyi gerektirir. Çünkü bir şey mahbub olduğu için yahut mahbuba vesile olduğu için murad olunur. Eğer muhabbetin madum olduğu farz olunursa irade mümteni olur.⁹⁴⁹

Kelamcıların sevgi ve iradenin aynı şey olduğunu söylemeleri, hayır ve şer problemini de beraberinde getirmiştir. Şöyle ki, ayette geçen, “Allah adaletsizliği sevmez.”⁹⁵⁰ ifadesinin ne şekilde açıklanacağı problem teşkil eder. Sevgi ve iradenin aynı şey olduğunu kabul ettiğimizde, şayet şer Allah'ın irade ettiği bir şeye onun tarafından sevilen bir şey olduğu anlamına gelir. Bu durum da Kur'an'la çelişmektedir.⁹⁵¹ Mutezile Allah'ın zulmü irade ettiğini kabul etmez ve Kur'an'ın bütün bunların Allah'ın isteği üzerine vuku bulduğunu bildiren ayetlerini metaforik şekilde veya teville açıklama

⁹⁴⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.303.

⁹⁴⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.104.

⁹⁴⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.303.

⁹⁴⁹ Yıldırım, **a.g.e.**, s.164.

⁹⁵⁰ Kur'an, 2:205.

⁹⁵¹ Bell, **a.g.e.**, s.93.

yoluna gider. Cüveynî, Bakıllanî gibi bir kısım Eşariler de Mutezile gibi ilgili ayetleri tevil yoluna gitmişlerdir. Örneğin Cüveynî'ye göre Kur'an'da yer alan, Allah'ın zulmü ve küfrü sevmediği, buna rıza göstermediği yargısı sadece bu fenalığın henüz gerçekleşmediği kimseler için söylenebilir. Allah insanın muhtemel hareketleri içerisinde vuku bulmayanları sevmez (veya irade etmez).⁹⁵² Bakıllanî'ye göre ise "Allah adaletsizliği sevmez" ayetinin anlamı, "Allah adaletsizliği emretmez, takdir etmez ve ödüllendirmez" şeklindedir. Muhabbet tabiri sadece takdir edilecek veya ödüllendirilecek işler yapanlar için geçerlidir. Bakıllani aynı fikri bir başka şekilde de dile getirir. Ona göre Allah adaletsizliği dini bir kural, bir ibadet şekli ve ahlaki bir davranış olarak sevmez.⁹⁵³ Tevil çabalarına rağmen Eşari alimlerin tüm bu yorumları sonuçta "Allah kötülüğü irade ettiği gibi onu sever de" yargısına yol açar.⁹⁵⁴ Gazalî'ye göre hem iyi hem de kötü ilahi iradeden neşet eder. Fakat iyi olan istenir ve onaylanırken kötülük istenmez onaylanmaz. Kötülüğün Allah'tan gelmediğini söylemek cehaletten kaynaklanır.

İbn Teymiyye bu duruma cevap olarak; Allah'ın iradesinin, irade edilen şeylerle aynı olduğu görüşünün yanlışlığının altını çizer. Ona göre böyle bir irade, kamil vasıflar arasında yer almaz. İradenin kamil olabilmesi için ilim ve hikmete uygun olarak iyi ile kötüyü ayırması gerekir. İbn Teymiyye burada öncelikli olarak Eşariler'in Allah'ın iki mümkünden birini sebebe veya zorlayıcı bir itkiye bağlı kalmadan irade ettiğini veya seçtiğini öne süren görüşlerine itiraz ediyordu. Fakat arka planda ikinci bir düşünce daha yer almaktadır. Neden Kur'an'da iradeye dair ifadeler değil de, Allah'ın sevgisi ve nefretine dair olanlar teville tabi tutuluyordu? Zira Kur'an'da rahmet, sevgi, ululuk ile meşiet ve irade vasıfları arasında metin yönünden çok fark yoktur. Öyleyse niçin rahmet ve sevgi geriye atılıp iradeye tabi kılınırken, tersi yapılmaz? Şayet rahmetin insan nezdinde karşılığı yufka yürekliliktir ki (rikkat), bu da Allah'a yakıştırılamaz denirse; iradenin insan ölçüsündeki karşılığı da meyl, Allah'a yakıştırılamaz, denir. Eğer Allah'ın iradesinin mahlukatın iradesiyle aynı türden olmadığı itirazı öne sürülürse, o takdirde onun rahmetinin de yaratıklarınkiyle aynı olmadığı cevabı verilir. Aynı şey onun sevgisi için de geçerlidir. Allah'a iradenin öncelikle akıl tarafından kabul edilir

⁹⁵² Bell, **a.g.e.**, ss.100-101.

⁹⁵³ Bell, **a.g.e.**, s.93.

⁹⁵⁴ Bell, **a.g.e.**, s.103.

olması öne sürülürse Allah'ın mümkünlerden belirmesi onun iradesini yansıtıyorsa onun lutfu da merhametini, cömertliği de sevgisini yansıtır. Sonuç olarak İbn Teymiyye sevgiyi irade ile eşitlemek için, onu geri plana itme girişiminin aynısını ters yönde, iradeye de uygulanabilir olduğunu ortaya koyarak bu iddiayı geçersiz kılmaya çalışmıştır.⁹⁵⁵

Kelamcılarının muhabbeti; Allah'a itaati, hizmet etmeyi, onun ihsanını sevmek şeklinde tevil etmelerine sûfîler karşı çıkmıştır. Sûfîlere göre Allah zatından ötürü sevillebilir. Onu mükafatından dolayı sevmek ise aşağı bir derecedir.⁹⁵⁶ Çünkü bu kulun Allah'a sevgisini mükafat sevgisine bağlamak, o mükafatı kendi zatı için sevilen asıl gaye, Allah'ı ise vasıta sevgisi ile sevilen bir duruma düşürmektir. Halbuki bir şeyi sevmeyen ona yaklaştıracı şeyi de sevmez yani Allah'ı sevmeyen ona ibadet ve taatı da sevmez. Zira yaklaşma bir vesiledir ve vesileyi sevmek gayeyi sevmeye tabidir. Yani yaklaşılmak istenene yaklaştıracı sevgi, yaklaşılmak istenen şeyi sevmeye yakın olmanın bir aracıdır.⁹⁵⁷ Ayrıca sırf ücret için çalışan kimse, çalışmasında yorgunluk duyar, zahmet çekerken mümin, ibadetinde sevgi ve şevk hisseder.⁹⁵⁸ İbn Teymiyye'ye göre yapılan işlerde ahirette elde edilecek mükafattan başka Allah'a ve peygambere duyulan sevgi yoksa dünyada imanın zevki tadılamaz. Zira imanın tatlılığı henüz ele geçirilmemiş olan bir ödülünden dolayı hissedilmez.⁹⁵⁹ Sûfîlere göre itaat sevginin kendisi değil neticesi, tezahürü olan bir durumdur. Yani kul, doğal olarak sevdiğine itaat eder, onun istek ve arzularını, kendi arzularına tercih eder. Ayrıca, her şey hakkında, o bir başka sebepten ötürü sevilmiştir, denilemez. Aksi halde teselsül ve devri fasit oluşur ki bunun, bizzat sevilen bir şeyde son bulması gerekir. Kemal bizatihi mahbuptur. Kemalın kemali, Hak Teala'ya aittir. Öyleyse bu durum Allah'ın lizatihi mahbub olmasını gerektirir.⁹⁶⁰

Sûfîlere göre itaat, irade gibi şeyler doğrudan muhabbet olarak isimlendirilemez. Çünkü kulun Allah'a muhabbeti, onun kalbinde bulduğu ve duyduğu bir şey olup, kelimelerle

⁹⁵⁵ Bell, **a.g.e.**, ss.105-106.

⁹⁵⁶ Razi, **a.g.e.**, c.4, s.184; Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'an'ın Temel Kavramları**, İstanbul:Yeni Boyut Yayınları, 1997.s.190; Yıldırım, **a.g.e.**, s.163.

⁹⁵⁷ Tıblavi, **a.g.e.**, s.207.

⁹⁵⁸ Yıldırım, **a.g.e.**, s.163.

⁹⁵⁹ Bell, **a.g.e.**, ss.131-132.

⁹⁶⁰ Razî, **a.g.e.**, c.4, s.184; c.6, s.260.

ifade edilemeyecek kadar latif bir histir. Bu hal ve his insanı Allah Teala'yı tazim etmeye, onun rızasını her şeye tercih etmeye, ondan ayrı kalınca sabırsızlanmaya, onsuz yapamamaya, onsuzken kararsız hale gelmeye, ünsiyet ve ülfetini devamlı suretle kalbi ile onu zikrederek bulmaya ve ona karşı içinde bir heyecan duymaya sevk eder.⁹⁶¹

Âlûsi, muhabbetin cinsler arasında olması gerektiğini savunan kelimcılara, yine kelmî bir üslupla cevap vermiştir: “Muhabbet seven ile sevilen arasında cins benzerliğini gerektirir dolayısıyla Allah Teala'ya taalluk etmez, demek boş bir sözdür. Çünkü sevgi, arazlara taalluk eder, halbuki araz ile cevher arasında cinsiyet yoktur”.⁹⁶² Gazalî'ye göre Allah ile kul arasındaki yakınlık ve benzerlik sıfatlar yönündendir. Hatta O, söz konusu benzerliği sevginin oluşması için gerekli şartlar içinde zikreder. Gazalî Kur'an'da ruh ile ilgili ifadeleri delil getirerek, insan ruhunun rabbani bir öze sahip olduğunu ve kulun bu yolla Rabbine yakınlık duyup benzeştiğini belirtir.

Sûfîlerin genelinin benimsediği gibi, Mekkî ve Gazalî de Allah'ın zatından dolayı sevilmesi gerektiği inancındadırlar. Her ikisi de nasslardan getirdikleri delillerin yanında, akli deliller de kullanarak, gerçek anlamda, zatı nedeniyle, yalnızca Allah'ın sevilbileceğini ispatlamaya çalışmışlardır. Görüldüğü üzere Mekkî ve özellikle Gazalî, Allah sevgisi konusunu çok boyutlu olarak ele almıştır. Meselenin felsefî ve kelmî yönünü de ihmal etmemiş, bu şekilde muhabbet konusunu sağlam aklî ve naklî temellere oturtmuşlardır. Gazalî bu yönden kelim ve felsefeye de ışık tutmuş, onlara yeni açılımlar kazandırmıştır. Aksi halde İbn Arabî'nin de ifade ettiği gibi, eğer kendimizi kelimcilerin ve felsefecilerin aklî delilleriyle sınırlandırsaydık, kimse Allah sevgisini tadamazdı.⁹⁶³

IV. MUHABBET EHLİNİN DERECELERİ

Salik Allah'a giden yolda farklı makamlardan geçerek ilerlediği gibi, her makam içinde de ayrı bir yolculuğa çıkmaktadır. Tariflerden de anlaşılacağı üzere, her sûfî bu yolculukta farklı bir noktadadır ve bulunduğu makamı tanımlarken bu noktadan

⁹⁶¹ Kuşeyrî, a.g.e., s.519.

⁹⁶² Yıldırım, a.g.e., s.163.

⁹⁶³ Derin, “Gazzalî'de Allah Sevgisi”, *Tasavvuf Dergisi*, c.5, s.159; *Love İn Sufism*, s.163.

seslenir. Dolayısıyla aynı makam için, birbirinden farklı onlarca tanım ortaya çıkar. Söz konusu tanımlar bazen birbiriyle çelişir şekilde görünür, oysa tanımların hepsi o makamın farklı derecelerdeki anlatımlarıdır. Sûfîlerden biri, o makama ilk giren kişinin halini tasvir ederken, bir başkası onda hayli yol almış bir salikin durumunu dile getirir.

Salik bir yönüyle vehbî, diğer taraftan kesbî olarak elde ettiği muhabbet makamında, birbirinden farklı haller yaşar. Onun bir üst dereceye ulaşması, kendi çabasına bağlı olduğu kadar, Allah'ın ona bahsettiği istidad ile de irtibatlıdır. Zira Allah katında derecelerin nihayeti yoktur. Bu hususta Bayezîd Bistamî, “Allah Teala sana Musa peygamberin münacatını, İsa peygamberin ruhaniliğini ve İbrahim peygamberin dostluğunu verse de sen ondan daha fazlasını iste. Çünkü onun katında bunlardan kat kat daha fazlası vardır.” demektedir.⁹⁶⁴ Kemal sahibi Allah'ın marifetin bir sonu olmadığı gibi ona muhabbetin ve şevkin de bir sonu yoktur. Dolayısıyla Allah'a muhabbet duyan kişi kadar ve sonsuza uzanan bir derecelendirmeden söz edebiliriz. Yine de sûfî müelliflerin birçoğu düşük, orta, en yüksek şeklinde üçlü ve ikili derecelendirmeler yaparak meseleyi daha somut hale getirmeye çalışmışlardır.

Sûfînin muhabbetteki derecesinin farkında olup olmadığına dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Mekkî'de yer alan bir rivayete göre, ariflerden bir kısmı, derecesini ve ona göre bulunduğu konumdaki eksiklikleri fark eder ve haline tevbe eder. Kimileri de bulunduğu hali göremez. Bunun sebebi ise yine derecesinin eksikliğinden kaynaklanır.⁹⁶⁵ Oysa Muhasibî'ye göre, kendi durumunun farkında olmamak, derecenin ve yakini imanın zayıflığından kaynaklanmaz. Zira kalpte olan bir şeyi ölçmek, ancak nefsin işe karışmasıyla yapılabilir ki bu da onun ifsat olduğunu gösterir. Çünkü nefis bir işe karışmışsa o işi bozar.⁹⁶⁶ Zaten böyle olmasa, sûfî kendi durumundan hareketle “muhabbet şudur” diye bir tanım ortaya koymaktan çekinir. Ya da kendi tarifinde ısrarcı olmaz.

Mekkî ve Gazalî muhabbetin farklı derecelerde yaşandığına dair nasslardan delil getirmişlerdir. Allah Teala Kur'an'da müminleri, zatına karşı aşırı sevgi ile vasfetmiş ve

⁹⁶⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.143.

⁹⁶⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.161.

⁹⁶⁶ İsfahanî, **a.g.e.**, c.10, s.78.

şöyle buyurmuştur: “İman edenler ise en çok (eşedd) Allah Teala’yı severler.”⁹⁶⁷ Ayette geçen “eşedd= en çok” kelimesi, onların muhabbet bakımından farklı derecelerde oluşlarına delalet eder.⁹⁶⁸ Mekkî bu ifadeyi, “Allah katında en değerliniz, en takvalı olanınızdır.”⁹⁶⁹ ayetine benzetir. Bu ayette de müminlerin tavırlarındaki ayrışmayla orantılı olarak, farklı değerlerinin olduğu belirtilir. Nitekim Allah Teala ayetinde “Değerli takva sahipleri” ifadesini kullanmamıştır.⁹⁷⁰

Mekkî ve Gazalî’nin muhabbetin farklı derecelerde yaşandığına dair ikinci delilleri, Sahabi Salim hakkındaki hadistir. Rivayete göre Kureyş’in asillerinden Ebu Huzeyfe, kız kardeşini azatlı kölesi Salim’le evlendirir. Kureyş onu bu sebepten kınamıştır. Bunun üzerine Huzeyfe, Allah Resulünün; “Allah’ı bütün kalbiyle seven kimseye bakmak isteyen Salim’e baksın” buyurduğunu söyler.⁹⁷¹ Bu hadis de, müminlerin Allah sevgisi noktasında, değişik makamlar üzerinde olabileceğini göstermektedir. Nitekim hadisten Allah’ı bütün kalbiyle seven müminler olduğu gibi, onu kalplerinin bir kısmıyla seven müminlerin de var olduğu, anlamı çıkarılabilir.⁹⁷²

Çalışmamızın bu kısmında; muhabbetin hangi sebeplerden dolayı farklı derecelerde yaşandığına ve muhabbet ehlinin derecelerine göre aldığı isimlere yer vereceğiz.

A. Muhabbeti Farklı Derecelerde Yaşamamanın Sebepleri

Allah’a inanan her mümin, Allah’ı sever. İnsanlar imanın aslında müşterek oldukları gibi sevginin aslında da ortak özelliklere sahiptirler.⁹⁷³ Ne var ki Mekkî ve Gazalî’ye göre, imanın dereceleri olduğu gibi, muhabbetin de dereceleri vardır. Üst derecedeki bir kul da alt derecedeki bir kul da muhabbetten mahrum değildir.⁹⁷⁴ Ancak aralarındaki fark, yerle gök kadar büyüktür.

⁹⁶⁷ Kur’an, 2:165.

⁹⁶⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.99-100; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.273

⁹⁶⁹ Kur’an, 49:13.

⁹⁷⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100.

⁹⁷¹ Aclunî, **Keşfü’l-Hafâ**, c.2, s.323.

⁹⁷² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.305.

⁹⁷³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296.

⁹⁷⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.99.

Kulun sevgide farklı derecelerde olması birtakım sebeplere dayanır. Zira Gazalî'nin ifadesi ile, şeyler arasındaki ayrılık, sebepler arasındaki ayrılıktan kaynaklanır.⁹⁷⁵

Yukarıda sevginin imana benzetilmesinin sebebi, diğer makamlar gibi muhabbetin de öncelikle, Allah'a imana dayanmasındandır. Özellikle Peygamber hadislerinde sevgi ve iman ilişkisine dikkat çekildiğinden, çalışmamızın ilgili bölümünde bahsetmiştik. Sevgi, kamil imandan sonra gelir. İmanın makamları, ziyade ve noksanlıktaki derece farkları ise sayılamayacak kadar çoktur.⁹⁷⁶ Bu durum da doğrudan muhabbetin derecesini etkilemektedir. Mekkî ve Gazalî'de yer alan bir rivayette ariflerden bir zat şöyle demiştir: “İman kalbin dışında olduğu zaman mümin, Allah Teala'yı orta derecede sever. İman kalbin özüne girdiği zaman Allah'ı en yüksek derecede sever.”⁹⁷⁷

Kulun sahip olduğu sevgi derecesini doğrudan etkileyen bir diğer faktör de kişinin marifetinin ve müşahadesinin farklı olmasıdır.⁹⁷⁸ Marifet ve muhabbet ilişkisinden söz ettiğimiz bölümde de bahsedildiği üzere, Allah'ı marifet, O'na muhabbeti doğurur. Kişi ancak bildiğini sever. Allah'ı marifetin de dereceleri vardır. Örneğin, insanların bir kısmı Allah Teala'nın sıfat ve isimlerini, yakînî olarak bilir, bunlar ilahî hakikatin farkındadırlar. Bazıları ise, ilahi hakikatleri anlayamazlarsa da fasid manalar düşünmezler. “Allah'ın sıfat ve isimlerine olduğu gibi iman ettik” deyip, amel ile meşgul olurlar. Gazalî bu durumu şuna benzetir. İmam Şafî'nin mensuplarından olan fakih ve avamın hepsi, imama karşı sevgilerinin aslında ortaktırlar. Çünkü hepsi, onun faziletini marifette müşterektir. Fakat avam, onun fazilet ve ahlakını mücmel, fakih ise mufassal olarak bilir. Bu yüzden fakihin sevgisi avamın sevgisinden fazladır. Aynı şekilde kainat bütün varlıkları ile Allah Teala'nın sanatıdır. Avam kısmı bunu böyle bilir ve buna inanarak Allah'ı sever. Fakat basiret sahibi Allah Teala'nın sanatının ince teferruatını vakıf olur, bir sivri sinekte dahi akıllara durgunluk verecek incelikleri görür. Bu sebepten sevgisi kat kat fazlalaşır. Allah'ın sanatının inceliklerini bildiği nispette sevgisi çoğalmış olur. Allah Teala'nın sanatını inceliğini bilmekte sahili bulunmayan bir deryaya dalmaktır. Bu sebepten marifetin sonu gelmeyen dereceleri vardır. Derecelere

⁹⁷⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296.

⁹⁷⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.331.

⁹⁷⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

⁹⁷⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296.

nispetle marifet kuvvetli ve zayıf olabilir. Marifetin neticesinde ortaya çıkan muhabbet de ona bağlı olarak kuvvetli ve zayıf olur. Gazalî'nin de belirttiği gibi çok bilen çok sever.⁹⁷⁹ Kısaca Allah sevgisinin derecesi Allah'ı bilme miktarıdır, diyebiliriz.⁹⁸⁰ Bu sebepten Allah'a muhabbetini, şevkini arttırmayı isteyen salikin öncelikli hedefi, marifetteki kusurlarını fark edip, onu kuvvetlendirmek olmalıdır. Zira Allah sevgisinin en üstünü marifet ve müşahededen kaynaklanan sevgidir.

Kulun Allah sevgisinde farklı derecelerde olmasının bir nedeni de kulların zühdünün farklı seviyelerde olmasıdır. Şöyleki, dünya sevgisi, Allah sevgisini zayıflatan sebeplerden biridir. Dünya sevgisinin içine; aile, evlat, akraba, mal, akar, hayvan, bağ, bahçe sevgileri dahildir. Bunlara duyulan bağlılık, Allah sevgisini azaltır. Kişi dünya ile ünsiyet ettiği nispette, onda Allah sevgisi azalır. Zira kalp, içi su dolu olan bir bardak gibidir. Su çıkmadan sirkeyi içine almaz. Ayette, “Allah insanın içine iki kalp koymamıştır” buyurulmuştur.⁹⁸¹ Kamil sevgi, kalbin her tarafını kaplayıp, başka bir şeyin ona girmesine boşluk bırakmayan sevgidir. Kalp başkasına iltifat ettiği nispette, onda başkası ile meşgul olan bir boşluğu var demektir. Bardağı tamamen sirkeyle doldura bilmek için suyunu tamamen boşaltmak gerektiği gibi, kalbi de tamamen Allah sevgisi ile doldurmak için masivadan temizlemek gerekir. Kalbi temizlemek muhabbet için ön hazırlıktır. Salik kalbinde Allah'tan başka her şeyi çıkarırsa, kalbi Allah'ı bilmeye ve O'na muhabbet duymaya hazır hale gelir. Bu da toprağı temizleyip, nadas ettikten sonra tohumu atmaya benzer.⁹⁸² Allah sevgisinin kalbe hakim olması için o kalbin Allah'ı hatırlamaya engel olan sevgi, duygu ve hislerden arındırılması lazımdır.⁹⁸³ Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir, “Kulun dünya sevgisini kalbinden tamamen çıkarmamış olması, Allah Teala'yı hiç sevmediği anlamına mı gelmektedir?” Elbette bu kimse için, “Allah'ı hiçbir surette sevmiyor” demek hatalı olur. Doğrusu Allah sevgisiyle, başka şeylerin sevgisini karıştıran Allah'a olan sevgisi nispetinde istifadede bulunur.⁹⁸⁴ Nitekim ayette,⁹⁸⁵ müminler gibi müşriklerin de Allah'ı

⁹⁷⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296

⁹⁸⁰ Mansur Gökcan, “Tasavvufta Allah Sevgisi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1/1, 2001, s.189.

⁹⁸¹ Kur'an, 33:4.

⁹⁸² Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.292-293.

⁹⁸³ Gökcan, **a.g.m.**, s.190.

⁹⁸⁴ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.308.

⁹⁸⁵ Kur'an, 2:165.

sevdiklerinden bahsedilmiş, ancak müminlerin sevgisinin, herhangi bir ortaklık içermediğinden dolayı daha kuvvetli olduğu belirtilmiştir. Hemen burada küçük bir parantez açmamız yararlı olacaktır. Yukarıda geçen, Allah sevgisini azaltan diğer şeylerin sevgisi, Allah’la beraber sevmek şeklinde tezahür eden sevgidir. Oysa Allah dışında diğer her şeyin, Allah için sevilmesi, Allah sevgisini eksiltten bir durum değil, hatta, onun sevgisinin bir parçası olma özelliğine sahip olur.

Bilindiği üzere Mekkî ve özellikle Gazalî, sevgiyi oluşturan farklı sebepler tespit etmiştir. Kulun söz konusu sebeplerden, hangisinden dolayı Allah’ı sevdiği de sevginin azalıp çoğalmasını etki eder. Örneğin, Allah Teala’yı zatı için değil de verdiği nimetlerden dolayı seven kimsenin, ihsandaki derecesi sebebiyle sevgisi de değişir. Örneğin bolluk ve refahtaki sevgisi ile darlık ve bela anındaki sevgisi aynı olmaz. Oysa ki sevgiyi gerçek zeminine oturtan niteliklerden biri kalıcılıktır.⁹⁸⁶ Bunun yanında, “Kemal, cemal, ululuk ve azamet bakımından sevgiye layık olan ancak Allah’tır” diyerek, Onu zatından dolayı sevenlerin sevgisinde değişiklik olmaz. O, Allah Teala kendisine ihsan etse de ihsan etmese de, Onu sever.⁹⁸⁷ Şüphesiz Allah sevgisinde amaçlanan nokta da budur.

Mekkî ve Gazalî, sevginin sebepleri içinde, seven ile sevgili arasında gizli bir münasebetin ve benzerliğin olmasını sayar. Kulun Allah ile münasebeti ve ona benzemesi ancak insanların vasıflanmakla emir olundukları ilahi vasıflarla mevsuf olduklarında gerçekleşir. Nitekim “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanın” buyrulmuştur. Allah sevgisinde derecesi yüksek olan muhabbet ehli de onun ahlakına en çok sarılanlardır. Onun ahlakının esasları ise; ilim, hilim, af, güzel davranış, halkın kusurlarını örtmek ve benzerleri güzel vasıflardır. Onun sıfatlarının manalarını en iyi bilenler, sıfatları noktasında onunla mücadeleden en çok kaçınan ve onu en çok sevenlerdir. Onlar; Allah’a has sıfatlara meyletmek suretiyle Ona şirk koştuktan uzak dururlar.⁹⁸⁸ Öyle anlaşıyor ki sevgiyi ortaya çıkaran neden, sevginin derecesine doğrudan etki etmektedir. Sevginin dayandığı temel, ne kadar sağlam olursa sevgi de o nispette güçlü

⁹⁸⁶ Şaban Ali Düzgün, “Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, ss.180-181.

⁹⁸⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296..

⁹⁸⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100.

olmaktadır. Şayet sevgi arizî sebeplere dayanırsa, sürekli değişim içine girer ki bu da onun zayıflığını gösterir.

Muhabbetin vehbi yönü düşünüldüğünde de Allah'ın lütfü ve bağışı nispetinde muhabbette artma ve eksilmenin olması kaçınılmazdır. Allah Teala'nın önceden seçtiği kendilerine muhabbetle marifet hususunda yüksek istidad bahşettiği kulları, elbette sahip oldukları muhabbeti en yüksek noktaya taşımayı başaracaklardır. Allah'ın ancak seçkin kullarının yüksek derecelere ulaşabilir olması ilk bakışta, onun adeleti ile çelişir bir görüntü vermektedir. Sonuçta her kul böylesi bir dereceye sahip olmayı arzu eder. Mekkî ve Gazalî anlaşılması zor bu gibi meseleleri ilahi sır olarak nitelendirir ve ancak basiret sahiplerinin ondaki hikmeti anlayabileceğini savunurlar.

Buraya kadar muhabbet ehlinin farklı derecelere sahip olmasının nedenleri üzerinde durmuş olduk. Kısaca belirtmek gerekirse müminlerin imanlarının, marifetlerinin dereceleri, dünya sevgisi gibi hususlarda ayrışıyor olmaları, onların muhabbeti farklı derecelerde yaşamalarına neden olmaktadır.

B. Mekkî ve Gazalî'ye Göre Muhabbet Ehlinin Derecelerine Göre Aldığı İsimler

Muhabbetle eş anlamlı kelimeler bölümünde zikrettiğimiz; aşk, hullet, şeğaf, vudd, heva, alaka, ğaram sababe, hanan, teteyyüm, valeh, irade gibi pek çok ismi; İbnü'l-Cevzi, İbn Teymiyye, İbn Kayyım, İbn Davud, İbn Arabî gibi muhabbet üzerine eser kaleme almış İslam alimleri, muhabbetin dereceleri olarak sınıflandırmışlardır. Mekkî ve Gazalî'nin muhabbetin dereceleri konusunda bu gibi açık bir tasnifi yoktur. Bu hususta Gazalî sadece aşkın muhabbetin ileri bir derecesi olduğunu dile getirir. Mekkî'nin ise muhabbetin derecelendirilmesine daha fazla önem verdiğini görmekteyiz. O, özellikle hullet makamı üzerinde durur. Hulletin altında; safa, muhib, mahbub gibi derecelerden söz eder. Buna rağmen Mekkî ve Gazalî'nin, muhabbetin derecelerini isimlendirmekten ziyade; muhabbet ehline, derecelerine göre ad vermeyi tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

Muhabbet ehlinin dereceleri hususunda en basit tasnif; avam ve havas şeklindeki ikili ayrımıdır. Söz konusu sınıflandırma Cüneyd-i Bağdadî'nin şu sözüne dayanır: “Muhabbet hususunda insanlar avam ve havas olmak üzere ikiye ayrılır. Avam Allah'ı sayısız nimet ve ihsanından dolayı sever ki bu sevgi ihsanın azlığı ve çokluğuyla değişir. Havâssa gelince onların Allah sevgisi, O'nun kadrinin yüceliği, kudret, ilim, hikmet ve mülkün tek gerçek sahibi olması bakımındandır. O, bütün nimetlerini kendilerinden alsa dahi onlar sahip oldukları marifet nedeniyle, Allah'ın muhabbete layık olduğunu iyi bilirler.”⁹⁸⁹

Mekkî'ye göre mukarrebun, mahbuplar, korku ehli, tevekkül ehli ve rıza ehli, havas arasındadır. Müritler, amel ehli, reca ehli, tevbekarlar, ashabı yemin ise, avam arasında yer alır. Allah Teala'yı sıfatları müşahade etmek suretiyle seven havasın muhabbeti, asla değişmeyecek bir kalp ve vecd ile olur. Onlar Allah Teala'ya kavuşuncaya kadar bu hal üzere sabit kalırlar, onlar en yüce makama sahiptirler. Avam ise, Allah Teala'yı, fiili vecdler olan; nimet, ihsan, lutuf ve kudret sıfatlarının tezahürleriyle severler. Onların sevgisi yaşadıkları sıhhat ve afiyete bağlıdır. Zorluk ve sıkıntıyla karşılaştıklarında sevgilerinin yerini başka duygular alır. Onlar Allah Teala'ya arzu, alışkanlık ve ihtiyaç yoluyla hizmet ederler. Onu bazı çıkar ve ihtiyaçları temin etmek, sahip olduğu mülkünden istifade etmek için severler. Bunların muhabbeti hükümlerin değişimine bağlı olarak değişiklik arz eder. Bunların sevgisi heva sevgisidir. Onların sevgisi kalbin çevresinde dolanır. Çünkü uğruna sevdikleri fiillerin değişimi halinde onların duyguları da değişir.⁹⁹⁰ Söz konusu ayrım Rabia'nın “Seni iki sevgi ile seviyorum; biri heva sevgisi, diğeri de senin bu sevgiye layık olmandır”⁹⁹¹ ifadesinde de dile getirilmiştir.

Mekkî avamı, yani Allah'a fiilleri nedeniyle muhabbet duyanları da iki kısma ayırır. Bunlar içinde, derecesi diğere göre yüksek olan grup, Allah Teala'yı fiilleri nedeniyle sever. Bunlar fiilleri Allah Teala'dan bilen, mücahede yolunda çaba sarf ederek, halleri üzerinde kalmaya çabalayan kimselerdir. İkinci kısımdakiler ise maruz kaldığı fiiller sürekli değişim gösteren kimselerden oluşur. Bu fiiller onları, alışkanlık dairesinden çıkardığı gibi sürekli imtihana maruz bırakır. Mal ve can bakımından eksikliğe itilerek

⁹⁸⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.161-162; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

⁹⁹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.160.

⁹⁹¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.114; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.287.

gerçek sıfatları ortaya çıkarılan bu kimseler, Allah Teala'nın takdirini, öfke ve can sıkıntısıyla karşılarlar. İşte bunlar, sevgi iddialarının asılsızlığı herkese ifşa edilen kimselerdir. Allah Teala, önceden örttüğü bu kimselerin kusurlarını bu yolla herkese göstermiş olur. Bunların muhibban arasında zerre miktarı ağırlığı bulunmaz. Bunlar ehli dünya olarak bilinir.⁹⁹²

Mekkî ve Gazalî; avam,-havas ayrımını, mukarrebun ve ebrar-ashabı yemin adlarıyla daha da detaylandırır. Mukarrebunun muhabbeti, sıfatların manalarını müşahade etmekten kaynaklanır. O'nun ahlakının bilinmesiyle ortaya çıkar. Muhabbetin bu şekli Allah Teala'nın havastan olan kullarına mahsustur.⁹⁹³ Muhabbetin ilk kademesinde olanlara ise ashabı yemin veya ebrar demek uygundur. Mukarrebun ve ebrarın dünyadaki durumlarına göre ahiretteki halleri de farklıdır. Sevgisi kemale ermiş mukarrebunun, ahiretteki şerbeti de halis ve tatlıdır. Fakat Allah sevgisiyle başka şeylerin sevgisini karıştıranlar, Allah'a sevgileri nispetinde bu içecekten istifade ederler. Nitekim ayette ebrarın (iyilerin) içtiği misk kokulu güzel içeceğin kaynağının mukarreblerin içeceği kaynaktan geldiği belirtilir.⁹⁹⁴ Yani iyilerin şerbetlerinin temiz olması, mukarrebun için olan halis şerbetle karışmış olmasındandır. Yine ayette ebrarın kitabının illiyyinde olduğu belirtilir. Ayetin devamında da o kitabı mukarrebunun gördüğünden söz edilir.⁹⁹⁵ Yani ebrarın ilimlerinin yüceliği, amellerinin duruluğu ve defterlerinin yüksekliği, ancak Allah Tealaya yaklaştırılmış olan mukarrebunun şahitliği ile mümkün olabilmiştir. Neticede Allah Teala onları ahirette dünyadaki sıfatlarına uygun olarak ağırlayacaktır. Buna göre bir kimsenin dünya yurdundaki nimeti, mülkün güzelliklerinden olduğu zaman, yarın da ahirette, dünya mülkünün nimetleriyle karşılaşacaktır. Dünyadaki sevinci, Allah Teala olan kimse de ahirete vardığı zaman, o padişahın huzurunda doğruluk koltuğuna oturacaktır.⁹⁹⁶ Kısacası ebrar, cennet bahçelerinde hurilerle zevklenirken, mukarrebler Allah Teala'nın civarında, ilahi mecliste, Allah'a yönelir ve gözlerini ona dikerler. Onlar cennetin tüm zevklerini ilahi tecellinin bir zerresine bile değişmezler.⁹⁹⁷

⁹⁹² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.161.

⁹⁹³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.103.

⁹⁹⁴ Kur'an, 83:25-28.

⁹⁹⁵ Kur'an, 83:18,21.

⁹⁹⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.112-113; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.308-309.

⁹⁹⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.309.

Mekkî muhabbeti kişinin marifetine göre ikiye ayırır: Ta'rif Makamı, Ta'arruf Makamı. Tarif makamı, avamın bilgi ve marifetidir. Bu hususi muhabbetten önce gelen bir muhabbet makam ve derecesidir. Ta'arruf makamı ise havasın bilgi ve marifetidir. Bu makam avamın muhabbetinden daha sonra olup, muhabbet bakımından daha üstün bir makam ve derecedir.⁹⁹⁸

Mekkî'ye özgü farklı ikili tasnifte; muhabbet ehlini mahbub (sevilen) ve muhib (seven) şeklinde yaptığı tasniftir. Mekkî'ye göre bunların, mürit (isteyen) ve murad (istenen) gibi dereceleri birbirinden farklıdır. Mahbub makamı, muhibden üsttedir. Mekkî her iki derecenin farkını, Hz. Muhammed ile Hz. Musa'yı karşılaştırarak ortaya koyar. Ona göre muhib açısından mahbub, Musa peygamberin makamı açısından, Allah Rasulünün makamı gibidir. Örneğin Hz. Musa, "Rabbim yüreğimi aç"⁹⁹⁹ diye dua ederken; Allah Rasulu için, "Senin yüreğini açmadık mı?"¹⁰⁰⁰ buyrulmuştur. Musa, "Bana kardeşim Harun'u ailemden bir vezir kıl"¹⁰⁰¹ demiş, Allah Rasulu'ne ise, "Senin zikrini yükselttik"¹⁰⁰² buyrulmuş, yani bu beyanla Allah Rasulünün adının, kelimeyi şahadet ve ezanda, Allah Teala'yla birlikte zikredilme keyfiyetine işaret edilmiştir. Keza Allah Teala bununla, "sana benden başka yardımcı kılmam" demeyi murad etmiştir. "Seni zikrimle yardımcı, yoldaş kıldım. Destekçin de yardımcın da benim" demek istemiştir. Musa Rabbine şöyle dua eder: "Rabbim kendini bana göster de sana bakayım."¹⁰⁰³ Allah Rasulu içinse, "Gözü şaşmadı ve sınırı aşmadı... O'nunla arasındaki mesafe iki yay kadar yahut daha az kaldı."¹⁰⁰⁴ Söz konusu ayetlerde muhib ile mahbub arasındaki mekan farklılığına işaret vardır. Gördüğü şeyi kendi dünyasında gören ile gördüğü Rabbini onun katında huzurunda gören arasında çok büyük fark vardır. Yani rabbini kendinden razı etmek için duyduğu şevkle acele eden biriyle, Rabbinin kendinden razı olduğunu bilerek ona duyduğu şevkle acele eden biri arasında elbette büyük fark vardır. Gördüğünde sebat edemeyip darlığından dolayı ilahi nurları dışarı yansıyan biriyle, gördüğünde sebat ederek genişliğinden dolayı nurların içine taşıdığı biri elbette aynı

⁹⁹⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.125

⁹⁹⁹ Kur'an, 20:25.

¹⁰⁰⁰ Kur'an, 94:1.

¹⁰⁰¹ Kur'an, 20:29.

¹⁰⁰² Kur'an, 94:4.

¹⁰⁰³ Kur'an, 7:143.

¹⁰⁰⁴ Kur'an, 53:9,17.

değildir. Neticede Allah Rasülü mekan bakımından Musa Peygamberden önde olduğu gibi mahbub da muhib makamını aşmıştır.¹⁰⁰⁵

Mekkî'nin ayetlerle delillendirdiği bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Zira O bu konuyu oldukça geniş olarak ele alır. Mekkî muhibbin sıfatları hakkında yeterince bilgi bulunmasına rağmen mahbubun sıfatları hakkında gaybiliğinden dolayı yeterli bilginin bulunmadığını belirtir. Mahbubun hali tavsif edilemeyecek kadar ulvî olduğu için anlatılması zordur. Zira sevdiğini işiten, gören ve sevdiğine mani olabileni tavsif etmek elbette zor bir iştir. Mahbub Allah Teala'nın, şu kudsi hadiste belirttiği kişidir: “Ben onu sevdiğimde işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, akleden kalbi olurum. Benden istediğinde ona verir, sukut ettiğinde ise onun için biriktirim.”¹⁰⁰⁶ Mekkî'ye göre Allah Teala'nın mahbub kullarına, henüz dünya hayatında iken, cennet ehlinin ahiret hayatında ilk hediyesi olan “Kün (ol)” emrini verir. Onlar da bu hediye, ölene dek kendilerinde kalması için onu çok az kullanırlar. Hatta Rablerine duydukları muhabbetin büyüklüğü sebebiyle bu emri kullanmak istemezler. Nitekim rivayete göre zenci isyanı sırasında isyancılar şehirde, insanları öldürüp mallarını talan ettikleri zaman, Sehl'e dostları bu konuda dua etmesini, isyancılara beddua etmesini söylerler. Sehl, “Bu belde Allah Teala'nın öyle kulları vardır ki, eğer zalimlerin helak edilmesi için dua ederlerse bir gece içinde yer yüzünde tek bir zalim dahi kalmayıp hepsi ölür. Ama onlar bunun için dua etmez. Çünkü onlar O'nun istemediği birşeyi istemezler” demiştir. Neticede Kün emrine sahip olsalar da Rablerinin kudretiyle icra ettiği tasarruflarına rıza gösterirler.¹⁰⁰⁷ O nedenle Allah da onlardan razıdır. Zira Âdem ile İblisin hikayesinde geçtiği gibi Allah sevdiği kulunu mazur görürken, düşmanın hiçbir özrü kabul edilmez. Mahbub hesaba çekilmezken gazaba uğrayan için hiçbir hafifletici sebebe bakılmaz.¹⁰⁰⁸

Kün emri ile istidrac hadisesi birbirine karıştırılmamalıdır. Allah Teala bir gurubu muhabbet makamına ulaştığı yönünde zan sahibi kılarken, dostlarına yakın nasip eder. Kalbi hastalıklardan dolayı bir kimseye istidrac verirken, tahkik sahibi ve mahbub

¹⁰⁰⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.130-131.

¹⁰⁰⁶ Buharî, **Sahih**, 84/Rikak, 38.bab, c.5, ss.2384-2385.

¹⁰⁰⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.140.

¹⁰⁰⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.142.

makamında olana apaçık işaretler, yakînî deliller nasip eder. Kalplerindeki “kevn” açığa çıkıncaya kadar onları, “kün” emrine muttali kılmaz Kur’an’da zikredilmesi uygun düşmeyen, enfes varlıklar ve rağbet edilen şeyler vardır. Nefsani afetler, dünya süsü, avamın kalplerinin perdesi olduğu gibi; akli hazlar, melekuta dair ruhani şehvetler de havasın kalplerinin perdesidir. Kişi nefsanî şehvetleri aşınca, akli perdeleri ortadan kalkar. Ruhi arzuları aşır, nur perdelerinin açılması için ise Allah Teala’nın zatı ile yüzleşir, sıfatına nazar etmesi gerekir. Bunu başarır ise hedefe ulaşır. Aksi halde resmi bozar, mührü değiştirirler. Makamlar açığa çıktığı ve faziletler kesildiği, mütalalar tahkik edildiği, mevki ve dereceler sakıt olduğunda talep eden küçülüp, talep edilen büyür. Rağbet eden fena bulup, rağbet edilen baki olur. Sonuçta kul, talep edilenin tamamına bakmadığı ve rağbet edilenin yapısına vakıf olmadığı zaman, Rabbi onu mahbub makamına yüceltir, onu sığındırır, şefkat gösterir, onu gözler, zatı ile onunla yüzleşir. Kul da ona yönelir, böbürlenmeden onun yakınlığına koşar. Yüzünde başka bir yüz, elinde başka bir el görmeksizin kayyumiyetini müşahade ederek, şahidliğini ifa eder. İşte bu, ariflerden talep sahibi olanların varmak istedikleri son noktadır.¹⁰⁰⁹

Mahbubun bir özelliği de kevn ve mekanın ötesinde var olan gerçekleri, kıyametten önce insanlara ifşa etmemesi, eriştikleri ilahi hakikatleri gizli tutmasıdır.¹⁰¹⁰

Mekkî muhib derecesinin üstünde mahbubu, mahbub derecesinin üstünde de halili yani hullet makamını zikreder. Daha önce aynı başlık altında konuyu incelediğimiz için mevzuaya burada kısaca değineceğiz. Şüphesiz Mekkî ve İbn Kayyım gibi muhabbetullahı kabul eden alimlerin, hullet makamı üzerinde ısrarla durmaların da muhabbetullahı kabul etmeyen Ca’d b. Dirhem’in, İbrahim’in, Allah’ın Halili olduğunu inkar etmesinin etkisi göz ardı edilemez. Mekkî’ye göre Allah Rasulu muhabbet makamındayken hullet derecesine yükseltilmiştir. O bundan önce de muhib makamından, mahbub makamına nakledilmiştir. Makamların ilki ise safa (seçme-hevadan arınma) dır. Nitekim Allah Rasulu bu hususta, “Muhakkak Allah Teala Musa’yı safiyy (arınan-seçilen), beni ise mahbub (sevilen) edinmiştir.” buyurur.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.147.

¹⁰¹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.140.

¹⁰¹¹ Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, **Sünenü’ d-Dârimî**, Muhammed Ahmed Dehman (tah.), Beyrut: Daru İhyau Sünneti’n-Nebiyye, t.y., c.1, s.29.

Neticede Mekkî'ye göre; ilahi lutfun başı safâ makamıdır. Ardından muhib, sonrasında mahbub, en üstünde de hullet makamı vardır.¹⁰¹² Hullet makamına bu denli önem atfedilmesi, tek olmasından kaynaklanır. Bu makam, peygamber hadisinde de geçtiği üzere, sadece Hz. İbrahim ile Allah Resulu tarafından idrak edilmiştir. Hz. Ebu Bekir'in sahip olduğu büyük makam ve derecesine rağmen, hullet makamında Allah Resulüne ortak olması uygun görülmemiştir.¹⁰¹³ Dolayısıyla hullet kul için ulaşılması mümkün olmayan ruhani bir hedeftir.

Yukarda geçen ikili tasniflerin yanında, muhabbetin derecelerini daha da detaylandırmak isteyen Herevî, Serrac gibi sûfî müellifler, üçlü tasnif yoluna gitmiştir. Avam, havass, havass'ül-havas şeklinde özetleyebileceğimiz bu derecelere, Serrac farklı isimler vermiş, birinci olarak, avamın muhabbetinden bahsetmiştir. Avam, inam ve ihsan nedeniyle Allah'ı sever. Serrac'ın derecelendirmesinde ikinci sırada, Sadıkların ve Tahkik erbabının muhabbeti gelir. Bu kimselerin muhabbeti kalbin, Allah'ın celaline, gani oluşuna, ilmine ve kudretine nazar etmesinden meydana gelir. En üst derecede de Ariflerin ve Sıddıkların muhabbeti vardır. Arifler ve Sıddıklar Allah'ın illetsiz olan kadim sevgisini bilip, ona nazar ederler. Onların Allah'a olan sevgisinin bir illeti yoktur.¹⁰¹⁴ Mekkî de sıddıkları muhabbetinde en üst dereceye sahip olan mukarrebun içinde zikreder.

Herevî'nin üçlü tasnifini ise İbn Kayyâm, Medaric'inde olduğu gibi aktarır. Herevî, muhabbet ehlinin durumundan ziyade, bizzat muhabbetin derecelerinden bahseder. Birinci sıradaki muhabbet; vesveseleri kesen, hizmet etmeyi sevdiren, musibetler karşısında teselli veren muhabbettir. Böyle bir muhabbet mihneti görmekten doğar. sünnete tabi olmakla sabitleşir ve kulun muhtac oluşunu benimsemesiyle büyür. İkincisi; Hakkı başkasına tercih etmeye sevk eden, dili onu anmaktan geri bırakmayan, kalbi onun şuhuduna bağlayan muhabbettir. Bu muhabbet, sıfatları görmekten, ayetlere bakmaktan ve makamlarda gezinmekten ortaya çıkar. Üçüncüsü ve en üst derecedeki

¹⁰¹² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.154.

¹⁰¹³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.155.

¹⁰¹⁴ Serrac, **a.g.e.**, ss.86-88.

ise; kapıp götüren, kelimelere dökülmeyen, işaretlerin inceldiği ve vasıflarla nihayetine ulaşamayan bir muhabbetir. Böyle bir muhabbet bu durumun kutbudur.¹⁰¹⁵

Neticede, muhabbet ehli belli başlı isimler altında gruplandırılrsa da esas olan, yaşanan tecrübenin, kişiye özel olduğudur. Yani Allah’a inanan herkes, muhabbeti farklı seviyelerde yaşamaktadır. En üst derecede olandan en alt derecedekine kadar her mümin, muhabbetin rengini alır. Özde aynı rengi paylaşmakla beraber, sayısız renk tonlarına ayrılırlar.

V. MUHABBETİN TEZAHÜRLERİ

Muhabbetin tariflerine yer verdiğimiz bölümde, söz konusu tariflerin daha çok muhabbetin tezahürlerini dile getirdiğinden söz etmiştik. Zira kalbî ve sübjektif bir duygu olan muhabbetin, objektif olarak ifadesinde zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu nedenle sûfîler, muhabbeti tanımlarken, onun, kişinin düşünce ve davranışlarında meydana getirdiği değişiklikler üzerinde durmuşlardır. Nitekim Gazalî muhabbeti; kökü derinlerde olan, dalları göklere yükselmiş ve dallarında meyveleri olan bir ağaca benzettir. Meyveler nasıl ağacın varlığına delalet ederse; kişinin kalp, dil ve azalarında görülen marifet, zikir ve amel de muhabbete delalet eder.¹⁰¹⁶ Dolayısıyla muhabbet; sadece sözde kalan kuru bir iddianın ötesinde, ona sahip olanın kişiliğinde değişikliklere yol açan bir bilinç halidir. Gerçek anlamda muhabbet sahibi olmanın zorluğuna değinen Fudayl b. iyâz; “Allah’ı seviyor musun? diye sorduklarında sus, zira sevmiyorum demek küfürdür, seviyorum dersin de seven kişinin sıfatlarına sahip değilsen Allah’ın gazabına uğrayabilirsin” demiştir.¹⁰¹⁷

Sûfîler tarafından tespit edilen muhabbetin tezahürleri, muhabbetin doğal neticeleridir. Seven istemese de sevgisini belli eder. Kuşadalı; “Aşkî yutkunmak olmaz” demiştir.¹⁰¹⁸ Birtakım belirtilerin belli bir hastalığın habercisi olması gibi, muhabbet ehlinde görülen bazı ortak tutum ve davranışlar da onlardaki muhabbetin kanıtıdır. Kulun muhabbetinin

¹⁰¹⁵ Herevi, **a.g.e.**, s.32; İbn Kayyim, **Medaric**, c.3, ss.23-26

¹⁰¹⁶ Gazalî, **a.g.e.**, c.4, s.304.

¹⁰¹⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.104; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

¹⁰¹⁸ Yılmaz, **Din ve Fitrat**, s.188.

tezahürü olarak zikredilen özelliklerden bir kısmı, aynı zamanda, muhabbet makamına yükselmeyi düşünen kulun uyması gereken temrinlerdir. Dolayısıyla gerek Mekkî, gerekse Gazalî muhabbetin belirtileri üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır.

Muhabbet; Allah'ın kula, kulun Allah'a muhabbeti şeklinde iki yönlü olduğundan, muhabbetin tezahürlerinin hem Allah'ın kula, hem de kulun Allah'a muhabbetinin tezahürleri tarzında, değerlendirilmesi gerekmektedir. Kulun Allah'ı sevmesinin tezahürleri nispeten daha detaylı bir mevzudur. Zira Gazalî gerçekte, din ve ahlak güzelliklerinin hepsinin muhabbet alameti olduğu düşüncesindedir.¹⁰¹⁹ Bununla birlikte muhabbet ehlinde öne çıkan bazı özellikleri ortak başlıklar altında gruplandırmak mümkündür.

Bizler de muhabbet kavramını daha iyi anlamak adına Mekkî ve Gazalî'nin muhabbetin tezahürleri konusundaki tespitlerinin birkaçına burada değinmeyi uygun gördük Gazalî bu mevzuda büyük oranda Mekkî'den alıntılar yapmıştır. Her ikisinin dile getirdiği ortak vasıflar başlıklar halinde aşağıda sıralanmıştır.

A.Allah'ın Kuluna Muhabbetinin Tezahürleri

1-Kulunu Musibete Uğratması

Allah Teala bir kulunu veya bir topluluğu sevdiğinde onları musibete uğratar. Allah'ın sevdiği kuluna bela vermesinin farklı amaçları vardır. Öncelikle kulunun sevgisindeki samimiyetini ortaya çıkarmayı amaçlar.¹⁰²⁰ Attar'ın naklettiği bir kıssada Semnun Muhîb'e muhabbetin niçin belayla beraber anıldığını sorarlar. O da, "Herkes muhabbet davasında bulunmasın, belayı görsün, ondan kaçsın diye muhabbet belayla anılır" şeklinde cevap verir.¹⁰²¹ Yani bela saf altınla, karışık olanı belirleyen bir mihenk taşıdır.¹⁰²² Öyle ki kulun zorlukları yaşarken Allah'a olan sevgisinde bir değişiklik olup olmadığına bakılır. Nitekim Yahya b. Muaz; "Gerçek sevgi iyilikle artmayan kötülükle

¹⁰¹⁹ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.312.

¹⁰²⁰ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.109-110.

¹⁰²¹ Attar, *a.g.e.*, c.2, s.102.

¹⁰²² Çetindağ, *Doğuda Aşk Başkadır*, s.114.

eksilmeyendir” demiştir.¹⁰²³ Bir kimseyi zatından dolayı sevmenin gerçek sevgi olduğunun farkında olan Şiblî de bu konuda arkadaşlarına bir ders verir. Hapsedildiği yerde onu ziyarete gelen arkadaşlarına taş atan Şiblî, arkadaşları kaçışmaya başlayınca onlara; “Hani beni seviyordunuz, sevdiğiniz doğru ise benim size yaptığım bu eziyete katlanmanız lazım değil mi?” diyerek çıkmıştır.¹⁰²⁴

Mekkî’ye göre musibetlerle imtihan etmek ve kullarını bu yolla seçmek Allah Teala’nın ahlakındandır.¹⁰²⁵ Sûfîler bu husustaki düşüncelerini peygamber hadisine dayandırır. Rivayete göre bir kimse peygambere gelerek; “Ey Allah’ın Resulü seni seviyorum” der. Bunun üzerine Allah Resulü: “Fakirliğe hazır ol” buyurur. Adam; “Allah Teala’yı da seviyorum” deyince, peygamber; “Öyle ise imtihana hazır ol” buyurmuştur.¹⁰²⁶ Bir diğer hadiste; “Allah Teala bir kavmi sevdiğinde onları imtihan eder” buyurmuştur.¹⁰²⁷

Mekkî ve Gazalî’nin naklettikleri konuyla ilgili bir rivayette, müridlerden biri şeyhine, muhabbetten bir bahse muttali kılındığını söyler. Bunun üzerine şeyh, “Ey oğul seni kendinden başka bir sevgi ile sınavıp sen de Allah Teala’yı ona tercih edebildin mi?” diye sorar. Mürid, “hayır” deyince şeyh; “Öyle ise muhabbete tamah etme, Allah Teala imtihan etmediği kuluna onu bahşetmez” der.¹⁰²⁸ Zira gerçek sınavlarla denenmedikçe, erdemlerimizin sahidan var olduğundan emin olamayız. Allah Teala’nın sevgisinin alametlerinden biri de sevdiğinin malını ve canını istemesidir. Allah Teala müminlere doğruluklarını ve sevgilerindeki samimiyeti ispat etmeleri için cihadı farz kılmıştır.¹⁰²⁹ Buradan da anlıyoruz ki Allah sevgisi uğruna, musibete rıza göstermek kadar belaya talip olmak da gerekmektedir. Şu da var ki Allah Teala malının ve canının tamamını ancak özel bir muhabbetle sevdiği kullarından ister. Allah Teala kulundan malını, canını satın alır. O bunları aldığı anda kulun bunlardan hevesi kalmaz.¹⁰³⁰

¹⁰²³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.523.

¹⁰²⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.525; Hucvirî, **a.g.e.**, s.453; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.323.

¹⁰²⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100.

¹⁰²⁶ Tirmizî, **Sünen**, 37/Zühd, 36.bab, c.4, ss.576-577.

¹⁰²⁷ Tirmizî, **Sünen**, 37/Zühd, 56.bab, c.4, s.601.

¹⁰²⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s. 105; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304.

¹⁰²⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101.

¹⁰³⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.110.

Allah Teala'nın sevdiği kuluna musibet vermesini bir diğer nedeni de onu başkalarından uzaklaştırmak, kalbinin onlarla ilgisini tamamen kesmek içindir.¹⁰³¹ Bilindiği üzere günahların birçoğu dünyaya olan aşırı düşkünlükten kaynaklanır. Dünya ve şehvetlerine düşkün kimse için dünya hayatı cennet gibidir. Ondandır ayrılmak istemez. Ahiret hayatı, Allah'a kavuşmak, onun için arzu edilen şeyler değildir. Bu vasıfta ki kişiler, dünyadan ancak karşılaştığı belalar sayesinde soğur ve nefret eder. Dolayısıyla her bela Allah Teala tarafından kula gönderilen bir terbiyecidir.¹⁰³² Allah Teala gerçek dostlarından, mallarını ve canlarını son katresine kadar vermelerini ister ki kendinden başka bir sevdikği olmasın ve yalnız ona kulluk etsin.¹⁰³³ Konuyla ilgili hadiste Rasulü Ekrem; "Allah Teala kulunu sevdiği vakit onu iptila eder, dert verir, fazla sevdiği vakit onu iktina eder yani mal ve evlat diye kendisinde bir şey bırakmaz" buyurmuştur.¹⁰³⁴ Allah'ın sevdiği kuluna bela vermesinin amacını alimlerden biri; "Sen Allah'ı sevdin, Allah da seni belalarla imtihan ettiği vakit bil ki o seni temizlemeyi kast etmiştir" sözleriyle yorumlamıştır.¹⁰³⁵ Kuşeyri'ye göre Âdem, kendinin cennette ebedi olduğuna kanaat getirip sükunet bulunca, Hak onu kıskanmış, cennetten çıkarmıştır. Aynı şekilde İbrahim, oğlu İsmail'i sevince, Allah onu boğazlamasını emretmiştir. İbrahim'in sırrı, İsmail'in ruhundan temizlenip saf hale gelince Allah, oğlu yerine fidye vermesini emretmiştir.¹⁰³⁶ Benzer bir duruma Rabia'da da rastlıyoruz. Hasta olan Rabia'ya nedenini sorduklarında; "Kalbimle cennete bakmış ve iltifat etmişim. Onun için beni edeplendirdi. Tabi azar ve tedip hakkıdır bir daha hatamı tekrar etmeyeceğim" şeklinde cevap vermiştir.¹⁰³⁷ Görüldüğü üzere sûfilere göre, Allah Teala, kulunun bir an bile, bir başka şeyle ünsiyet etmesinden hoşlanmamaktadır.

Allah Teala'nın kulunu musibetlerle terbiye etmesinin bir diğer nedeni, dünya hayatında karşılaşılan zorluklarla, güç durumların kişilerin olgunlaşmasına katkı sağlamasıdır.¹⁰³⁸ Sanatçı, heykel yaparken, vurduğu her darbeye eserini daha mükemmel hale getirir. İnsan da aldığı her darbe ile biraz daha güçlenir ve eğitilir. Bir kimse Resulullah'a gelip;

¹⁰³¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4; s.304.

¹⁰³² Gazalî, **Kimya**, s.562.

¹⁰³³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.110.

¹⁰³⁴ Aclunî, **Keşfü'l-Hafâ**, c.1, s.77.

¹⁰³⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.105; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304.

¹⁰³⁶ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.430; İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, ss.323,331.

¹⁰³⁷ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.431.

¹⁰³⁸ Soysaldı, **a.g.m.**, s.199.

“Malım kalmadı, bedenim güçsüz düştü” der. Resulullah, “Zayi olmayan malda, çürümeyen cesette hayır yoktur, zira Allah Teala kulunu sevdiği zaman onun üzerine bela yağdırır” buyurmuştur.¹⁰³⁹ Bir diğer hadiste; “Cennette çok dereceler vardır ki kul kendi çabasıyla onlara erişemez. Allah Teala ona bir bela musallat edip, öylece onu, o dereceye eriştirir.” buyurmuştur.¹⁰⁴⁰ Mevlana aşıkların halini tenceredeki nohut misaliyle anlatır ve belayla aşığın olgunlaşması arasındaki ilişkiye dikkat çeker:

“Tenceredeki nohuta bak, ateşten canı yanınca nasıl yukarı doğru sıçramaya başlar. Tencere kaynamaya başlayınca nohut yukarılara doğru sıçramaya, yüzlerce coşkunluk göstermeye koyulur. Niçin beni ateşlere salıyorsun? Madem beni satın aldın, ne diye bu hallere uğrattırıyor, benim canımı yakıyor, beni horluyorsun? Evin hanımı da nohuta kepçeyle vurarak der ki; “Hayır iyice kayna adam akıllı piş de ateşten sıçrayıp kaçmaya çalışma. Ben seni hor gördüğümünden, istemediğimden, sevmediğimden ötürü kaynatmıyorum. Bir tat bir lezzet elde edesin de gıda haline gelesin, yenesin, cana karışasın diye kaynatıyorum. Yoksa seni mihnetlere salmak seni horlamak için değil. Sen bostanda su içtin yeşerdin tazeleştin işte senin o suları içmen bu ateşe düşmene sebep oldu. Çünkü o su, bu ateş içindi. Bir müddet yedin, içtin, kendini besledin, şimdi sevgi ateşi, yeme ve içme ile elde edilen semizliği, hamılığı senden gidermeye çalışıyor.” Allah’ın rahmeti kahrını ve öfkesini geçmiştir, bu yüzden de birini imtihan etmesi belalara uğratması rahmetindendir. Çünkü onun kahrında gizli bir lutuf vardır. Var oluşumuz sağlansın, varlık sermayesi elde edesin diye rahmeti kahrından ileridir, üstündür.”¹⁰⁴¹

Din felsefesinin en tartışmalı mevzularından biri hiç şüphesiz kötülük problemidir. David Hume gibi bazı ateist filozoflar, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan tanrının varlığı ile yeryüzünde kötülüğün mevcut olması arasında bir çelişki görmüşlerdir.¹⁰⁴² Teistler kötülük problemini değişik şekillerde ele alarak, söz konusu çelişkiyi çözmeye çalışmışlardır. Örneğin yukarda da temes ettiğimiz gibi bazıları kötülüklerin insanın olgunlaşmasında bir araç olduğu şeklinde savunma

¹⁰³⁹ Ebu Bekir Abdullah Muhammed b. Ebi’-d-Dünyâ, **Hadislerde: Sabır**, Enes Mermer (çev.), İstanbul: Ocak Yayınları, 2007, s.126.

¹⁰⁴⁰ İbn Hanbel, **Müsned**, c.5, s.272.

¹⁰⁴¹ Mevlânâ Calâleddin, **Mesnevî Tercümesi**, Şefik Can (haz.), İstanbul:Ötüken Yayınları, 2003, c.3, ss.4160-4170.

¹⁰⁴² Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, Ankara:Selçuk Yayınları, 1996, s.208.

yoluna gitmiştir. Bir kısım teist, kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak, bazıları da sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek Hume'un ortaya koyduğu dilemi çözmeye çalışmışlardır.¹⁰⁴³ Şüphesiz sûfilerin Allah'ın kötülüğe müsaade etmesini, O'nun öfkesinin değil de sevgisinin bir tezahürü olarak değerlendirmeleri bu konudaki en farklı yaklaşımlardan biridir.

2- Kulunu Kıskanması

Bizzat Hz. Peygamber'in hadisinde Allah Teala'nın kıskanç olduğu ifade edilmiştir. Resullullah; "Siz Sad'ın kıskançlığına şaşırıyor musunuz? Şüphesiz ki ben ondan daha kıskancım. Allah ise benden daha kıskançtır." buyurmuştur.¹⁰⁴⁴ Kıskançlık sevenin özelliğidir. Sûfiler sevginin kul ve Allah arasında karşılıklı olduğuna inandıklarından hem Allah'ı, hem de onu seven kulunu kıskançlık ile vasıflandırmışlardır. Yalnız kul ile Allah Teala arasında pek çok ortak sıfatta olduğu gibi kıskançlıkta da kul için farklı, Allah için farklı anlamlar söz konusudur. "Kulun Allah'ı kıskanması" ifadesini, "Allah için kıskanması" şeklinde ifadelendirmek daha doğru olacaktır.¹⁰⁴⁵ Kulun Allah için kıskanması; Allah'ı, ona eş koşan, onun haramlarını çiğneyen, emirlerine aykırı hareket eden, onu gafletle zikredenden kıskanmasıdır. Böylesi kıskançlık gösteren seven kul, hem bu kişilere kızar, hem de bu kimselerle mücadeleye girer.¹⁰⁴⁶ Kuşeyri'nin şeyhi Ebu Ali Dekkak bu tür kıskançlığı peygamber zamanında geçen bir olayla açıklar: Söz konusu rivayete göre bir bedevi Rasullah'ın mescidine girmiş ve orada bevl etmiştir. Bunu gören ashap öfkelenmiş ve onu camiden atmaya teşebbüs etmiştir.¹⁰⁴⁷ Ona göre buradaki ashabın durumu kulun kıskançlığına misaldir. Ashab, edebe uymayan hareketler yapan kimseden Allah'ı kıskanmıştır. Edebe uymayan, kötü davranan bedavidir; fakat bu hareketten mahcup olan ashaptır. Bu nevi saygısızca hareketi görmek onların gücüne gitmiştir. Tıpkı bunun gibi bir kul, Hak Teala'nın şanını, büyüklüğünü ve azametini idrak ederse, gaflet içinde Allah'ı zikredenleri dinlemek ve ona hürmetle ibadet etmeyenlerin taatını görmek kendisinin gücüne gider.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴³ Aydın **a.g.e.**, s.208.

¹⁰⁴⁴ Buharî, **Sahih**, 100/Tevhid, 20.bab, c.6, s.2698; Müslim, **Sahih**, 19/Lian, 1.bab, c.2, s.1132.

¹⁰⁴⁵ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.430.

¹⁰⁴⁶ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.313.

¹⁰⁴⁷ Buharî, **Sahih**, 4/Vudu, 58.bab, c.1, s.89.

¹⁰⁴⁸ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.432.

Kıskançlığın kul için caiz olmayan şekli ise sevgiliyi başkasından kıskanmaktır. Yani böyle kıskanan kişi sevdiğinin sadece ona has olmasını ister ve bir başkasının sevdiğine ilgi duymasından hoşlanmaz. Kul bu kıskançlığı sadece kendisi gibi mahluklar için hissedebilir. Yaradan hakkında böyle bir kıskançlık düşünülemez. Bilakis Rabbini seven kişi, tüm insanların onu sevmesini, anmasını ve ona kulluk edip şükretmesini ister.¹⁰⁴⁹ Dolayısıyla kul açısından Allah'ı kıskanmak değil, Allah için kıskanmak vardır.

Allah Teala ise kulunu kıskanır. Kulunun sevgisinin sadece kendisine ait olmasını ister. Kulunun, başka kişi ve varlıkların sevgisini, kendi sevgisine ortak etmesini istemez.¹⁰⁵⁰ Allah Teala kulunun kalbinin ona sevgiden ümitten ve ondan korkudan uzak olmasını, kulun kalbinde ondan başkasının olmasını kıskanır. Çünkü Allah onu kendisi için yaratmış, yarattıkları arasında onu seçmiş ve seçkin kılmıştır.¹⁰⁵¹ Allah'ın kulunu sevmesi, onu başka bir şeyle meşgul olmayacak derecede kendisine müptela kılmasıdır. “Çünkü ben seni kendime (elçi olarak) seçtim” ayeti¹⁰⁵² bu manada yorumlanmıştır.¹⁰⁵³ Allah Teala'nın sevdiği kullarına musibet vermesi de onları kıskanmasından kaynaklanır. Evliyasını kendinden başkasıyla meşgul olduğunu gördüğünde onu tekrar kendine döndürmek için kalbine çeşitli azap ve acılar musallat eder. Allah Teala evliyasının kalpleri tekrar halisane kendisinin olana kadar, sükunet buldukları şeyden tamamen ayrılana kadar, evliyasını kıskanır.

Allah'ın sevdiği kullarını kıskanmasının tezahürü, onları koruması ve kayırmasıdır.¹⁰⁵⁴ Bu durumda kulunun, düşmanlarına karşı üstün gelmesini sağlar. Kulunun düşmanları ise, nefsi ve şehvetidir. Allah Teala kulunu terk edip, onu şehvetiyle tek başına bırakmaz, ona yardımcı olur.¹⁰⁵⁵ Nitekim ayette “Allah düşmanlarınızı çok iyi bilir. Allah size dost olarak da yardımcı olarak da yeter” buyurulmuştur.¹⁰⁵⁶ Hz. Peygamber, “Allah bir kulu sevdiğinde, sizden birinizin hastasını sudan koruduğu gibi onu

¹⁰⁴⁹ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.290.

¹⁰⁵⁰ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.110.

¹⁰⁵¹ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.323.

¹⁰⁵² Kur'an, 20:41.

¹⁰⁵³ Kelabazî, **a.g.e.**, s.129.

¹⁰⁵⁴ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.314; Bıyık, **a.g.e.**, s.135.

¹⁰⁵⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

¹⁰⁵⁶ Kur'an, 4:45.

dünyadan korur.” buyurmuştur.¹⁰⁵⁷ İlgili ayet ve hadislerden hareketle sâfiller, Allah Teala’nın sevdiği kulunun gizli ve açık hallerini koruduğuna inanır. Bunun için, Allah kuluna işaretle bulunur, onu sevk ve idare eder, ahlakını güzelleştirir sıkıntılarını giderir, dünyadan nefret ettirir, tenhalarda münacat zevkiyle onu ünsiyet ettirir. Marifetiyle kendi arasındaki perdeyi kaldırır.¹⁰⁵⁸ Ayrıca kullarını, sıfatlarının manalarına muttali kılması, gizli sırlarını onlara bildirmesi, kulunu güzel işlere muvaffak kılması, onların fikirlerini nimetlerinin batınî yönlerine açması, onlara halis şükür ve zikrin hakikatini nasip etmesi de muhabbet-i ilahînin alametlerindendir.¹⁰⁵⁹ Allah Teala kulunu korumasının gereği olarak onun ahiretine zarar verecek şeyleri yapmaktan men eder. Hadiste “Allah Teala kıskanır, mümin de kıskanır. Allah Teala’nın kıskançlığı kişinin kendine haram olan şeyi yapmasıdır, Allah’tan daha kıskancı yoktur, bu yüzdendir ki, açık gizli tüm çirkinlikleri haram kılmıştır.” buyrulur.¹⁰⁶⁰ Seven kulların Allah’ı sevdiklerini iddia ettikleri zaman, kötülük yapmalarını Allah’ın onlara haram etmesi de Allah’ın kıskançlığındandır.¹⁰⁶¹

Allah Teala’nın kıskanmasının tezahürü olarak, mümin kulunu koruyup kolladığı, onu kendine yaklaştırdığı gibi ehil olmayan kimselerle arasına mesafe koyar. Tevhidine, dinine, kelamına, ehil olmayan kişilerin ulaşmasını kıskanır, kıskançlığından dolayı onlarla, bu kişiler arasına engel koyar.¹⁰⁶² Nitekim ayette, “Biz onu anlamalarına engel olmak için, kalplerin üstüne perdeler, kulaklarına ağırlık verdik” buyrulur.¹⁰⁶³ Serî Sakatî; “Kur’an’ı okuduğun zaman biz onu seninle ahirete inanmayanlar arasında kapalı bir perde kılarız.”¹⁰⁶⁴ ayetindeki “perdeyi” kıskançlık örtüsü şeklinde yorumlamıştır. Bu konuda Ebu Ali Dekkak şöyle der: “Allah Teala’ya ibadet konusunda ihmalkar davranan tembel kimselerin ayaklarına Allah Teala, hızlan buıklarını bağlar. Bunların kendisinden uzak kalmalarını tercih eder. Kurb (Allah’a yakınlık) mahallinden ırak olmalarını ister. Bunun için onlar da ibadet ve hizmetten uzak kalırlar.”¹⁰⁶⁵

¹⁰⁵⁷ Tirmizî, **Sünen**, 29/Tıb, 1.bab, c.4, s.381.

¹⁰⁵⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307.

¹⁰⁵⁹ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.104-105.

¹⁰⁶⁰ Buharî, **Sahih**, 100/Tevhid, 20.bab, c.6, s.2698; Müslim, **Sahih**, 19/Lian, c.2, s.1132.

¹⁰⁶¹ İbn Arabî, **a.g.e.**, s.161.

¹⁰⁶² İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.324.

¹⁰⁶³ Kur’an, 6:25; 17:46.

¹⁰⁶⁴ Kur’an, 17:45.

¹⁰⁶⁵ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.428.

Netice olarak, Allah Teala'nın sevdiği kulunu kıskanması, kulunun sadece kendini sevmesini istemesi anlamına gelmektedir. Kendi dışındaki diğer şeyleri de yine, ondan dolayı sevmeleri gerektiğini bildirir. O sevgisine layık olan kullarına yardımcı olduğu gibi, buna ehil olmayanlara bir takım engeller koyar. Çünkü sevgi karşılık bulduğunda anlam ifade eder. İlahi sevgiden nasip almayanların karşılık vermesi; karşılık vermeyen, sevgiye ehil ve layık olmayanların ise ilahi sevgiye ulaşmaları mümkün değildir.

3- Kulun Allah'a Muhabbet Duyması

Mekkî ve Gazalî'ye göre Allah'ın bir kulunu sevmesinin alametlerinden biri de kulun Allah'ı sevmesidir.¹⁰⁶⁶ Ayette, “Allah onları, onlar da Allah'ı severler”¹⁰⁶⁷ ifadesinde de anlaşıldığı üzere Allah'ın sevmesi kulun sevmesinden öncedir. Mekkî'ye göre, Allah Teala'nın sevgisi, onun güzel kelimesinden kaynaklanan, bütün sebeplerin evvelinde var olan, hadisattan çok önce kıdem sıfatını taşıyan bir sevgidir. Onun yüce inayeti ile var olan bu muhabbet, ebediyen değişmez ve yeni gelişmelerle şekil değiştirmez. “Ama bizden kendilerine güzellik geçmiş olanlar” ayeti¹⁰⁶⁸ güzel makamları kesinleşmiş olanlar, şeklinde tefsir edilmiştir. Allah Teala'nın önceden belirlenmiş olan hükmünü kulların değiştirmesi mümkün değildir. Onun hükmü, bütün hükümlerin öncesinde yer alır. Allah Teala'nın ameli, malumdan öncedir. Dolayısıyla onun dostlarına olan muhabbeti de onların kendisine sevgilerinden ve gösterdikleri amellerden çok öncedir.¹⁰⁶⁹ Bu anlaşılması zor ve kaderin sırlarından bir sırdır. Böylelikle Yüce Allah önceden seçtiği kulunu kendine yakınlaştırır ve ona özel bir yakınlık ve yüce haller bahşeder, onda muhabbetin ortaya çıkmasına neden olur. Bu sebeptendir ki, eğer bir kul Allah'ı seviyorsa, bu onun Allah tarafından önceden seçilip sevildiğini gösterir.

Sonuçta önce Allah insanları sever, sonra da insanlar Allah'ı sevmeye başlar. Onlar bir kez O'nu sevmeye başlayınca, Allah'ın onlara karşı sevgisi; peygambere uymaları, nefislerini arıtıp terbiye etmeleri, Allah'ı aralıksız anmaları ve mükemmel insan olmaları ölçüsünde artar.¹⁰⁷⁰ Dolayısıyla kişide sevme yeteneğinin olması, Allah

¹⁰⁶⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.125; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.304,306

¹⁰⁶⁷ Kur'an, 5:54.

¹⁰⁶⁸ Kur'an, 21:101.

¹⁰⁶⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.104.

¹⁰⁷⁰ William Chittick, **Tasavvuf Kısa Bir Giriş**, Turan Koç (çev.), İstanbul:İz yayıncılık, 2003,s.142.

Teala'nın önceden onu seçtiğinin ve bu istidadı kendisine bahsettiğinin en önemli alametidir.

B. Kulun Allah'a Muhabbetinin Tezahürleri

1-Allah'a Kavuşmayı İstemek

Sevgi üzerine kitap yazan İbn Hazm, dünyada ayrılığa denk başka bir felaketin olamayacağını söyler. Ona göre yaşanabilecek zevklerin en üstünü de sevgiliye kavuşmanın verdiği zevktir. Nitekim o, eserinde; “Bütün zevkleri denedim, acı tatlı her şeyi tattım: Sultanlarla birlikte olma, elde edilen mal, yokluktan sonra varlık, uzun bir yolculuktan sonra dönüş, tehlikeden sonra güven, ailemden çok uzaklara sürgünden sonra yeniden özgürlük... Bunlardan hiçbirisi seven üzerinde, kavuşmanın bıraktığı etkiyi veremez” demiştir.¹⁰⁷¹

Seven kişi sürekli sevgilisinin yanında, yakınında olmayı, onu görmeyi ister. Sabredemeyeceği tek şey sevdiğinden ayrı kalmaktır.¹⁰⁷² Dolayısıyla sevgilisinden ayrı kaldığında, aradaki engelleri kaldırmaya çabalayıp, sevgilisine kavuşmanın çarelerini aramaya başlar.

Sûfîlere göre, kulun Allah'a kavuşmasındaki başlıca engel, dünya hayatıdır. Marifet konusunda da değindiğimiz üzere; kul gerçek anlamda Allah'la kavuşmanın, onu müşahade etmenin zevkini ancak ahiret hayatında gerçekleştirebilir. Şu halde, dünya hayatının sonu demek olan ölüm, Allah'a kavuşmayı isteyen kulun arzusudur ve onun Allah'a karşı muhabbetinin, şevkinin en önemli alametlerinden biridir.¹⁰⁷³ Ölüm, sevgili ile karşılaşma ve vuslat anıdır. Bu yüzden korkulan değil arzu edilen bir şeydir. Nitekim, Kur'an da şöyle buyrulur, “Kim Allah'a karşılaşmayı ümit ediyorsa bilin ki, Allah'ın belirttiği vakit gelecektir”.¹⁰⁷⁴ Burada zikredilen sadece ölüm değildir. Nitekim ayetin sonrasında, “Daha sonra bize döneceklerdir” denilmektedir.¹⁰⁷⁵ Demek ki ölüm

¹⁰⁷¹ İbn Hazm, **a.g.e.**, s.165.

¹⁰⁷² İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.280.

¹⁰⁷³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.304-305.

¹⁰⁷⁴ Kur'an, 29:15.

¹⁰⁷⁵ Kur'an, 29:57.

dönüş ve kavuşma vesilesidir. Ayette hem ölüm hem de o çok özel kavuşmanın müjdesi vardır.¹⁰⁷⁶ Nitekim rivayete göre; Hz. İbrahim, canını almaya gelen meleğe, “Bir dost nasıl olur da bir dostun canını alır” şeklinde itirazda bulunur. Bunun üzerine Hakk katından, “Bir dost nasıl olur da dostuna kavuşmayı istemez” şeklinde cevap verilmiştir.¹⁰⁷⁷ Bu hususta Bîşr Hafî de benzer bir yaklaşım sergilemiş, “Ölümü ancak şüphede olan kimseler sevmez, zira ne pahasına olursa olsun, dost dostuna ulaşmayı çirkin görmez” demiştir.¹⁰⁷⁸ Mekkî ve Gazalî’ye göre ölüm; Allah Teala’ya kavuşmanın anahtarı, onu bizzat görme makamına girmenin kapısıdır.¹⁰⁷⁹ Sûfî için dünya, meşakkat ve üzüntü yeridir,¹⁰⁸⁰ onun tutuklu bulunduğu yerdir. Dünya sevgilisini görmesine manidir. Ayrıca dünyada sürekli nefis ile mücadele, şehvetlerine karşı riyazet ve şeytanın saldırısına karşı savunma halindedir. Ölüm, tüm bu zorlukları sona erdirir.¹⁰⁸¹ Ruhu, kalbi, beden kafesinde mahpus olmaktan kurtarır.¹⁰⁸² Rivayete göre, ölüm anında gülen Şamlı Mekhul’e, neden güldüğü sorulmuş, O da, “Neden gülmeyeyim ki sakındığımdan (dünya, şeytan, nefisten) ayrılma zamanı yaklaşmıştır. Arzum olan sevgilimin huzuruna hızla çıkmak üzereyim” demiştir.¹⁰⁸³ Kul, yaratıcısına kavuşmayı istediği gibi yaratıcısı da ona kavuşmayı istemektedir. Bu konudaki kudî hadiste, “Kulun bana kavuşmayı arzu ederse, ben de ona kavuşmayı isterim, o bana kavuşmak istemezse ben de kendisine kavuşmak istemem” buyrulur.¹⁰⁸⁴ Ölümü istemek, Allah’ı seven kulun en ayırıcı vasfı olduğuna göre Allah Teala, kulların sevgilerindeki samimiyetini ölümle ölçmüştür.¹⁰⁸⁵ Sevgiyi ispatta, kuru bir iddia yeterli değildir. Allah Teala, “Yapmadığınız şeyleri niçin söylersiniz?” buyurmaktadır.¹⁰⁸⁶ Dolayısıyla O, kendisini sevdiğini iddia eden kullarını sınamak için cihadı farz kılmıştır.¹⁰⁸⁷ Ayette, müminlerin birbirlerine kenetlenerek, tek bir vücut gibi saf bağlayarak savaşmalarını istemektedir.¹⁰⁸⁸ Allah sevdiği kulun canını ve malını cennet karşılığında satın

¹⁰⁷⁶ Mehmet Demirci, “Ölümdeki Hayat Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, **Tasavvuf Dergisi**, 4, 200, s.13.

¹⁰⁷⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.273.

¹⁰⁷⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.305.

¹⁰⁷⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.305.

¹⁰⁸⁰ İbn Arabî, **a.g.e.**, s.136.

¹⁰⁸¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.292,411.

¹⁰⁸² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.286; İbn Arabî, **a.g.e.**, s.136.

¹⁰⁸³ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.501.

¹⁰⁸⁴ İbn Hanbel, **Müsned**, c.18, s.117.

¹⁰⁸⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101-102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.305; İbn Arabî, **a.g.e.**, s.137.

¹⁰⁸⁶ Kur’an, 61:2.

¹⁰⁸⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.305.

¹⁰⁸⁸ Kur’an, 61:4.

almıştır.¹⁰⁸⁹ Allah yolunda canını veren kulun cennette gözünü diktiği en büyük nimetse, sevdiğiyle buluşmak ve onu yakından görebilmektir. Neticede Allah yolunda cihad etmek ancak şüphede olan Allah sevgisi tam olarak kalbine yerleşmemiş kimseye zor gelir. Hayatı hiçe saymak; mal, evlat, aile, makam ve mevki gibi her şeyin varlığından alakayı kesmektir. Çünkü bunlar hayat için istenir. Kişi, cihadla Allah'tan başka her şeyle alakayı keserek, bütün mevcudiyetiyle Allah'a yönelmiş olur. Şehit lisan-ı hal ile de "Lailahe illallah" der. Cihad ederken şehit olmak, ölüm şekilleri içinde en arzu edilenidir. Çünkü dünya ile alakayı kesip sırf Allah'a teveccüh ederek ölmenin en güzel yolu, cihad ederek ölmektir. Dolayısıyla şehidin dünyadan ayrıldıktan sonra yaradanına kavuşması kesindir. Aksi takdirde cihad esnasında ölmezse zamanla dünya şehvetlerine kapılıp dünya sevgisi içindeyken ölme tehlikesi, onun için her zaman mevcuttur.¹⁰⁹⁰

Öyle anlaşıyor ki ölüm, Allah'a kavuşmak için istenmelidir. Yoksa sıkıntı ve ızdırap çeken birinin bunlardan kurtulmak için ölümü istemesi makbul değildir. Bu kimse Hz. Peygamberin, "Sizden hiç biriniz ölümü temenni etmesin"¹⁰⁹¹ uyarısının muhatabıdır.¹⁰⁹² Ölümü gerçek anlamıyla arzu etmek, muhabbet ve marifet makamının en üst derecesini yaşayan bir kulun özelliğidir.¹⁰⁹³ Nitekim muhabbet makamına henüz yükselmiş bir kimse ölümü arzu etmeyebilir. Çünkü Allah'a kavuşmaya gereği gibi hazırlanamadığını düşünür. Hazırlık için zamana ihtiyacı vardır. Gazalî bu duruma şöyle bir misal getirir: Bir kimseye sevdiği bir zatın gelmekte olduğu müjdelendir. O, buna son derece sevinir fakat, dostuna uygun bir yer hazırlamak için biraz gecikmesini ister. Maksudı telaşsız ve sıkıntısız, huzur içinde onu karşılayabilmektir. Buradaki samimiyeti ise hazırlığında gayretli olmasıyla anlaşılır.¹⁰⁹⁴ Kısacası kulun ölümü istemesi, onun her halükarda Allah'ı sevdiği anlamına gelmediği gibi istememesi de her zaman için, kulun Allah'ı sevmediği anlamına gelmez.

¹⁰⁸⁹ Kur'an, 9:111.

¹⁰⁹⁰ Gazalî, *İhyâ*, c.1, s.269.

¹⁰⁹¹ Buharî, *Sahih*, 78/Merdâ, 19.bab, c.5, s.2146; Müslim, *Sahih*, 48/Zikir, 4.bab, c.4, s.2064.

¹⁰⁹² Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.305.

¹⁰⁹³ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.102; Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.305-306.

¹⁰⁹⁴ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.305-306.

Özetle, Allah’a kavuşmayı istemek ona olan sevginin göstergelerindendir. Seven kul için dünya hayatı Allah’la kavuşmasının engellerindendir. Çünkü gerçek anlamda Allah Teala ile ancak ahirette karşı karşıya gelinebilir. Marifet ve muhabbete erişmiş bir kul, dünyanın ağırlıklarından kurtulup, ahiret yurduna girebilmek için ölüm kapısından geçmeyi temenni eder.

2- Allah’ı Zikretmek

Mekkî ve Gazalî’ye göre, Allah’ı sevmenin alametlerinden biri de Allah’ı çok zikretmektir.¹⁰⁹⁵ Nitekim bir şeyi sevmenin belirtisi; sürekli onu düşünüp, ondan bahsetmek,¹⁰⁹⁶ sevdiğinin adını kendi kendine tekrarlamaktan hoşlanmaktır.¹⁰⁹⁷

Unutmamak, zihinde tutmak anlamına gelen zikir; Kur’an’da Allah’ı anmak, onu daima hatırlamak, hiç unutmamak manasında kullanılmıştır.¹⁰⁹⁸ “İçinden yalvararak ve korkarak aşikare olmayan hafif bir sesle Rabb’ini an da gafillerden olma”,¹⁰⁹⁹ “Unuttuğunda hemen Rabbini an (zikret)”,¹¹⁰⁰ ayetlerinde zikir, gafletin zıttı olarak geçmektedir. Bir diğer ayette, dünya malı ve çoluk çocuğun kişiyi, Allah’ın zikrinden gaflete düşürebileceği uyarısında bulunulmuştur.¹¹⁰¹ Asıl unutulması ve gafil olunması gereken, Allah’ın dışındaki şeylerdir. Ayette geçen, “Unuttuğun zaman Rabbini zikret” ifadesi, “Allah’tan başka bütün varlıkları ve eşyayı unutarak, sadece Rabbini an” şeklinde de yorumlanmıştır.¹¹⁰²

İki çeşit zikir vardır: Dilin zikri, kalbin zikri. Birincisi dilin, mezkuru ifadesi, yani konuşmasıdır. İkincisi ise mananın düşünülmesidir.¹¹⁰³ Tesirli olan kalp zikri olmakla beraber sülukun kemale ermesi için her ikisi de gereklidir.¹¹⁰⁴ Bir hadisinde Hz.

¹⁰⁹⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307.

¹⁰⁹⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307; İbn Kayyim, **Aşklar Kitabı**, s.276.

¹⁰⁹⁷ İbn Hazm, **a.g.e.**, s.84.

¹⁰⁹⁸ Yılmaz, **a.g.e.**, s.162.

¹⁰⁹⁹ Kur’an, 7:205.

¹¹⁰⁰ Kur’an, 18:24.

¹¹⁰¹ Kur’an, 63:9.

¹¹⁰² Necmüddin Kübra, **Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere/Risâle ile’l-haim/Fevâihu’l-cemâl**, Mustafa Kara (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1996, s.58.

¹¹⁰³ Afifi, **a.g.e.**, s.220.

¹¹⁰⁴ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.382.

Peygamber, Allah'ı zikreden ve etmeyeni diri ile ölüye benzetmiştir.¹¹⁰⁵ Buna göre zikir; sürekli bir hatırlamayı, anmayı ya da gönülden hiç çıkarmamayı gerektirmektedir. Çünkü diri olmanın gereği budur. “Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere yatarak, Allah'ı anarlar” ayeti de¹¹⁰⁶ her durumda Allah'ın zikrinin kesintisiz devam edebileceğini ifade etmektedir.¹¹⁰⁷ Zira Şiblî ve Cüneyd; “Seni zikrettim fakat bir an bile unuttuğum için değil...” şeklinde başlayan bir şiir terennüm ederler.¹¹⁰⁸ Öyle anlaşıyor ki sevgiliyi anma ve hatırlama, bir unutmadan sonra anımsama ve hatırlama değildir. Bilakis anma, bilfiil olmasa da bilkuvve sevenin içinde daima vardır.¹¹⁰⁹ Tabi bu hal zikrin en üst derecesidir. Zira zikrin başlangıç ve tamama ermiş şekilleri mevcuttur. Zikrin başlangıcı muhabbeti gerektirir. Zikrin sonu da üns ve muhabbeti doğurur. Şöyle ki mürid başlangıçta kalp ve lisanını vesveseden kurtarıp, Allah Teala'nın zikrine bağlamakta zorluk çeker. Eğer başarırsa zikir ile ünsiyet peyda eder ve kalbinden zikrettiği şeye karşı bir muhabbet uyanır. Gazalî bu duruma şöyle bir misal getirir: Bir adam yabancı birisinin güzel vasıflarını başka birine sürekli anlatsa, sonuçta anlatan adamın gönlünde ona karşı gıyabi bir aşk uyanır, ona platonik şekilde aşık olur. Sonra da bu aşkın neticesi olarak onu anmadan duramaz hale gelir. Çünkü bir şeyi seven daima onu anar. Bir şeyi çok anan da ne olsa onu sever. Allah Teala'yı zikir de örnekteki gibidir. Başlangıçta zikreden kişi Allah ile ünsiyet peyda edip ona karşı muhabbet duyuncaya kadar biraz sıkıntı çeker, sonrasında ise onu anmadan duramaz hale gelir. Mûcib, mûceb olur.¹¹¹⁰ Yani buna göre zikir, sevginin bir sonucu olduğu gibi, sevgi de anmanın, zikretmenin bir sonucudur.¹¹¹¹ Bu yüzden Kur'an'ı Kerim ve hadislerde ısrarla müminlerin Allah'ı çok zikretmeleri emredilmiştir. Hatta peygamber, “Allah Teala'yı o kadar çok zikredin ki, sizin için deli desinler” buyurmuş,¹¹¹² “Ağzın sürekli zikrullah ile ıslak olmasını” emretmiştir.¹¹¹³

¹¹⁰⁵ Buharî, **Sahih**, 83/Da'avat, 66. Bab, c.5, s.2353.

¹¹⁰⁶ Kur'an, 3:191; 4:103.

¹¹⁰⁷ Küçük, **a.g.e.**, ss.160-161.

¹¹⁰⁸ Kelabazi, **a.g.e.**, s.122; Kuşeyri, **a.g.e.**, s.384.

¹¹⁰⁹ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.278.

¹¹¹⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.1, s.268.

¹¹¹¹ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.278.

¹¹¹² İbn Hanbel, **Müsned**, c.3, ss.68,71.

¹¹¹³ Tirmizî, **Sünen**, 49/Daavat, 4.bab, c.5, s.458.

“Beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim” ayeti kerimesinde¹¹¹⁴ ifade edildiği üzere zikrin özelliklerinden biri de Rab ile kul arasında müşterek bir eylem olmasıdır.¹¹¹⁵ Allah Teala kulun zikrine zikirle karşılık vermektedir. Bir kudsi hadiste, “Kulum beni zikrettiği ve iki dudağı benim için kıpırdadığı müddetçe ben kulumla beraberim” buyurulmaktadır.¹¹¹⁶ Yine bir başka kudsi hadiste, “Ben kulumun zannı üzereyim, beni zikrettiğinde ben onunla beraberim. Yalnız iken beni zikrederse ben de onu yalnız zikrederim. Beni bir cemaatle zikrederse ben de onu daha hayırlı bir cemaatte zikrederim. Bana bir adım yaklaşırsa ben ona bir kulaç, o bana bir kulaç yaklaşırsa ben de ona daha fazla yaklaşıyorum. Bana yürüyerek gelirse ben de ona koşarak giderim.” buyurulmuştur.¹¹¹⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere zakir ile mezkur, mezkur ile zakir yer değiştirmektedir.¹¹¹⁸ Zikrin iki yönlü bu özelliğinden dolayı Mekkî, zikrullahın aynı zamanda, Allah’ın kuluna duyduğu sevginin de delili olduğu sonucunu çıkarır.¹¹¹⁹

Zikir kelimesi Kur’an’ı Kerim’de namaz ve Kur’an anlamlarında da kullanılmıştır.¹¹²⁰ Esasında namaz başta olmak üzere her nevi ibadet, Allah’ı hatırlattığı için zikir olarak kabul edilebilir.¹¹²¹ Bazı sûfler zikri, farz namazdan daha üstün kabul ederler. “Ey Muhammed kitapta sana vahyolunanı oku, namaz kıl çünkü namaz hayasızlıktan ve fenalıktan engeller. Allah’ı zikretmek ise en büyüktür.”¹¹²² ayetini iddialarına delil olarak getirirler. Şu halde ayette kast edilen şey; ya mutlak anlamda zikrin namazdan üstün olduğudur veya namazdaki en üstün şeyin zikir olduğudur.¹¹²³

Yukarıda belirttiğimiz üzere zikrullah terimi, ibadetler için, bilhassa Kur’an okunması ve dinlenmesi anlamında da kullanılmıştır.¹¹²⁴ İbn Kayyim sevginin alametlerinden birinin, sevgilinin konuşmasını can kulağıyla dinlemek olduğunu belirtir. Eğer seven kişi kendi kendine konuşmak isterse bu durumda da en çok sevgilisinden bahsetmekten

¹¹¹⁴ Kur’an, 2:152.

¹¹¹⁵ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.385; Afifi, **a.g.e.**, s.226.

¹¹¹⁶ Buharî, **Sahih**, 100/Tevhid, 43.bab, c.6, s.2736.

¹¹¹⁷ Buharî, **Sahih**, 100/Tevhid, 15. Bab, c.6, s.2694; Müslim, **Sahih**, 48/Zikir, 6.bab, c.4, s.2067-2068; Tirmizî, **Sünen**, 49/Daavat, 132.bab, c.5, s.581.

¹¹¹⁸ Necmeddin Kübra, **a.g.e.**, s.62.

¹¹¹⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101.

¹¹²⁰ Bkz:Kur’an, 29:45; 62:9; 15:9.

¹¹²¹ Küçük, **a.g.e.**, s.161.

¹¹²² Kur’an, 29:45.

¹¹²³ Afifi, **a.g.e.**, s.222.

¹¹²⁴ Martin Lings, **Tasavvuf Nedir**, Veysel Seviçen (çev.), İstanbul:Vural Yayıncılık, 2007, s.83.

hoşlanır. Özellikle onun kelimıyla konuşmaktan daha da mutlu olur. Çünkü bu durumda onun sözlerini tekrarlayarak, sevgilisini kendisiyle yüz yüze konuşuyormuş gibi hisseder. Bu sebeple Allah'ı seven kul için onun keliması Kur'anı okumak ve dinlemekten daha büyük bir zevk yoktur.¹¹²⁵ Bir çok sûfî Kur'an'ı, sevgililerinden gelen bir aşk mektubu gibi okumuştur.¹¹²⁶ Dolayısıyla Allah'a muhabbetin belirtilerinden biri de onun kelimasını sevmek ve onu sürekli olarak dil de ve kalpte tekrarlamaktır.¹¹²⁷ İbn Mesud'a göre kişi kendini Kur'an ile sınamalıdır, eğer Kur'an'ı seviyorsa, Allah Teala'yı da seviyor demektir. Şayet Kur'an'ı sevmiyorsa Allah Teala'yı da sevmiyor demektir. Hem Mekkî ve hem de Gazalî'de yer alan bir rivayette müritlerden biri gece gündüz Kur'an okurken kendisine tembellik arız olur ve Kur'an okumayı bırakır. Sonra bir gece rüyasında “Beni sevdiğini iddia ediyorsun, o halde neden kitabımı kapattın? Ondaki kınamaları görmüyor musun?” sözleriyle uyarılır ve uyanır uyanmaz tekrar eski haline döner.¹¹²⁸

Seven kimse nihai gayesi ve maksadı olan sevgilisine ve onun sözüne doymaz. Peygamber bir gün Abdullah b. Mesud'a, “Bana Kur'an oku” der. Abdullah, “Kur'an sana indirildiği halde ben mi sana okuyayım” der. Peygamber, “Ben onu başkasından dinlemekten hoşlanırım” buyurur.¹¹²⁹ Sahabiler bir araya geldiklerinde güzel sesli Ebu Musa'dan Kur'an okumasını isterlerdi.¹¹³⁰

Netice olarak Allah'ı daima hatırdan tutmak anlamına gelen zikrin, bu amaç doğrultusunda yapılan; ibadet, şükür, tesbih, dua etmek, münacatta bulunmak gibi pek çok faaliyeti içerdiği bir vakıdır. Keza zikir, kulu Allah sevgisine götüren bir araç olduğu gibi Allah sevgisinin de doğal bir tezahürüdür.

¹¹²⁵ İbn Kayyim, **Aşklar Kitabı**, ss.280-281.

¹¹²⁶ William C. Chittick, **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, İstanbul:İz Yayıncılık, 2003, s.234.

¹¹²⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.105; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307

¹¹²⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.105-106; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307.

¹¹²⁹ Buharî, **Sahih**, 69/Fedailü'l-Kur'an, 35.bab, c.4, s.1927; Müslim, **Sahih**, 6/Misafirîn, 40.bab, c.1, s.551.

¹¹³⁰ Buharî, **Sahih**, 69/Fedailü'l-Kur'an, 31.bab., c.4, s.1925.

3-Allah'a İtaat Etmek

Mekkî ve Gazalî'ye göre, Allah'ı sevmenin bir başka tezahürü de O'na itaat etmek, taati zahmet çekerek değil, zevkle yapmaktır.¹¹³¹ İbn Hazm, muhabbette şaşılacak durumlardan birinin sevenin sevgilisine boyun eğmesi olduğunu söyler. Ona göre aşk, kendi şahsiyetini, karakterini, sevdiğinin karakterine zorla bağlar. Nice hırçın, söz anlamaz, dik kafalı, inatçı, gururlu kimselerin muhabbet denizine daldıktan sonra huyları yumuşamış, keskin bıçakları körelmiş, kibirleri alçak gönüllülüğe dönüşmüştür.¹¹³²

Daha önce de değindiğimiz üzere tasavvuf dışı sistemlerde kulun Allah'ı sevmesinin, ona itaat etmek anlamına geldiği kabul edilmiştir. İnsanla Allah arasında seven-sevgili tarzında bir münasebetin Allah'ın yüceliğine uygun düşmeyeceğini savundukları için, söz konusu münasebetin Rab-kul şeklinde ifade edilmesini daha doğru bulmuşlardır. Nitekim ayette de, “De ki eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin”¹¹³³ şeklindeki ifadelerle, Allah'ın sevgisi itaat şartına bağlanmıştır. Yine, “Biz Allah'ın sevgilileriyiz” diyen, ancak Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan; Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili olarak Kur'an da, “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz dediler. (Ey peygamberim) De ki! o halde niçin günahlarınızdan dolayı Allah size azap ediyor.” buyrulmuştur.¹¹³⁴ Görüldüğü üzere, “Ben Allah'ı severim fakat emrini ve yasağını dinlemem” demek, Kur'an'ın Allah sevgisi anlayışıyla bağdaşmamaktadır.¹¹³⁵ İbn Mübarek bir beyitte, “Allah'a isyan ederken onu sevdiğini açıklarsın, bu ise saçma bir iddiadır. Eğer sevgin doğru olsaydı ona itaat ederdin. Çünkü seven sevdiğine itaat eder.” demiştir.¹¹³⁶ Ebu Muhammed de, “Sevgili sevgilisinin sevmediği şeyi yapmayandır” diyerek, bu konudaki görüşünü dile getirmiştir.¹¹³⁷

Allah Teala Kur'an'ı Kerim de; sabır, şükür, takva, ihsan, tevekkül gibi kulların sahip olmasını istediği vasıflarla; küfür, kibir, fık, zulüm, ihanet gibi kulun da hoşlanmadığı

¹¹³¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.106,110; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.308.

¹¹³² İbn Hazm, **a.g.e.**, s.115.

¹¹³³ Kur'an, 3:31.

¹¹³⁴ Kur'an, 5:18.

¹¹³⁵ İsmail Karagöz, “Allah, Sevgi ve İnsan”, **Diyanet İlmî Dergi**, 40, 2004, s.9.

¹¹³⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

¹¹³⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.112.

tutumları, sevgi ile ilişkilendirmiştir. Allah; sabredenleri, şükredenleri, muhsinleri, muttakileri, mütevekkileri sever ifadesiyle;¹¹³⁸ sabredin, şükredin, muhsin, muttaki, mütevekkil olun, demek istemiş; kafirleri, zulmedenleri, fasıkları, kibirlenenleri, ihanet edenleri sevmez ifadesiyle de;¹¹³⁹ şirk koşmayın, zulmetmeyin, kibirlenmeyin, ihanet etmeyin, doğru yoldan dönmeyin demek istemiştir. Neticede açıkça bahsi geçen ayetlerde, Allah Teala kulunu; şayet ona itaat ederse seveceğini, aksi takdirde itaat etmezse, onu sevgisinden mahrum bırakacağını kastetmiştir, diyebiliriz.

Sûfîler itaati, seven kulun özelliği olarak zikretmişlerdir, ancak itaat hususunda onların ısrarla üzerinde durdukları nokta, kulda muhabbet arttıkça, itaatte meşakkatin azaldığıdır.¹¹⁴⁰ Zira seven sevdiğinin isteklerini yerine getirmekten bir an bile yorulup usanmaz. Zorluklarla karşılaşsa bile sevgilisinin hizmetinde bulunmak, kendisine zevk verir. Bir gün sevgilisinin isteklerini yerine getirmekten aciz düşerse, bu halde iken en çok, tekrar sevgilisine hizmet edecek imkanlara sahip olmayı arzu eder.¹¹⁴¹ Cüneyd bu konuda; “Sevmenin alameti, neşenin devamı, bedeni yoracak ve fakat kalbi yormayacak şekilde ciddiyetle ibadete devamdır” demiştir. Bir başka rivayette, “Sevgi üzerine yapılan amele tembellik girmez” denilmiştir.¹¹⁴² Muhabbet ehli bir kulu Allah’ın emirlerine itaat etmeye yönelten, cennet ümidi; ona isyandan sakındıran da cehennem korkusu değildir. Onlar cennet karşılığı taatte bulunmayı ücret karşılığı çalışan işçinin durumuna benzetirler.¹¹⁴³ Muhabbet ehli ceza tehdidi olmasa bile Allah’a isyan etmez. Çünkü onun tek gayesi Allah’ın rızasını kazanmaktır.

İbn Arabî, her zamanki cesur tavrını bu hususta da göstermiştir. Ona göre sevgili, aşığa bir emir verirse, aşık bunu, sevgilinin kendine yaptığı bir iyilik olarak görür. Onun emir vermesi aşığına yardımdır. Her ne kadar aşık onu göremiyor ve kendisini meşgul eden işte onu müşahade edemiyorsa da o, efendisinin izni ile bu şekil bir tutum içinde olmanın verdiği zevk ve nimetler arasında bulur kendini. Şayet seven Allah olursa sevdiği kulun ona vereceği emir; dua ve yakarış şeklinde tezahür eder. Hatta bazen

¹¹³⁸ Bkz: Kur’an, 2:222; 3:146; 3:144; 3:76; 2:195; 3:159.

¹¹³⁹ Bkz: Kur’an, 3:146; 3:57; 5:108; 16:23; 8:58.

¹¹⁴⁰ Hucviri, **a.g.e.**, s.452; İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.290.

¹¹⁴¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.308.

¹¹⁴² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.110; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.308.

¹¹⁴³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.112; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.283.

istemediği durumların başına gelmemesi için dua eder. “Rabbimiz bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi saptırma”,¹¹⁴⁴ “Rabbimiz bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yükler yükleme, Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme”¹¹⁴⁵ gibi kulun efendisi için vereceği emir ve yasaklar ancak bu tarzda ifade edilebilir. İbn Arabî’ye göre Hakk’ın böyle söyleyen kulunun isteğine, onu seven olarak karşılık vermesi, kulun Hakk’ın emirlerine uyması, yasaklarından kaçması gibidir.¹¹⁴⁶

Sonuç olarak muhabbetin tezahürlerinden biri de Allah’ın emirlerine uyup, onun istek ve iradesi doğrultusunda tercihte bulunmaktır. Dolayısıyla itaat, muhabbetin bizatihi kendisi değil, onun tabî bir neticesi ve tezahürüdür.

4- Muhabbeti Gizlemek

Mekkî ve Gazalî’ye göre, kulun Allah’a muhabbetinin tezahürlerinden biri de, Habib’i tazim, ondan haya ve takdir babında, kulun muhabbetini gizlemesidir.¹¹⁴⁷ Muhabbet, kalplerin derununda mahbuba ait bir sır ise onu ifşa edip, pazara çıkarmak muhabbete ihanettir. Muhibbin kendisine sevgilisinden gelen sırları ifşa etmesi, sevgiliye saygısızlıktır.¹¹⁴⁸ Sufîler, “Hür ve asil kişilerin kalpleri, sırların mezarıdır” derler.¹¹⁴⁹ Rivayete göre ariflerden birisi, “Allah’a en çok işaret edenler, Allah’tan en çok uzak olanlardır” demiştir. Bu sözüyle; yapmacık hareketlerle Allah’ı çok anan, iman yoluyla ondan dem vuranların, gerçek muhipler ve âlimler yanında, değersiz kimseler olduklarını anlatmak istemiştir. Konuyla ilgili bir diğer rivayette, Zünnun Mısırî sürekli muhabbeti anlatan bir arkadaşının yanına gider ve onu bir belaya müptela olmuş görür. Bunun üzerine arkadaşına; “Onun darbesinden elem duyan Allah Teâla’yı seven olamaz” der. Arkadaşı, “Bence onun darbesinden zevk almayan, onu hakkıyla seviyor olamaz” şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine Zünnun, “Daha doğrusu onu seviyorum

¹¹⁴⁴ Kur’an, 3:8.

¹¹⁴⁵ Kur’an, 2:286.

¹¹⁴⁶ İbn Arabî, **a.g.e.**, ss.144-145.

¹¹⁴⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.311.

¹¹⁴⁸ Derin, “Gazzalî’de Allah Sevgisi”, **Tasavvuf Dergisi**, s.157.

¹¹⁴⁹ Kuşeyri, **a.g.e.**, s.176.

diye kendini teşhir eden, onu sevmiş olmaz” der ve arkadaşı sözlerinden dolayı tevbe eder.¹¹⁵⁰

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Muhabbet makbul bir makam olduğu halde onu açıklamak neden doğru olmaz? Öncelikle, kişi muhabbetini açıklarken haddi aşabilir. Bu da cezayı gerektirir. Çünkü iftira etmiş olur ve bu nedenle ahirette büyük îkâba dünya da çeşitli ibtilâlara uğrar.¹¹⁵¹ Ayrıca, Allah Teala sevgisinin açıklanması hususunda kıskançtır, muhabbetinin açıklanmasını istemez.¹¹⁵² Bir diğer husus, kişi muhabbetini açıkladığında, işin içine gösteriş, böbürlenme karışır. Halk arasında muhabbetiyle şöhet bulur. Şöhret olmakta da; muhabbet iddiasında bulunma, kibirlenme gibi pek çok kusur saklıdır.¹¹⁵³ Oysa sevenin vazifesi, sevgisini sözle açıklamak değil, iş ve halini, gizli olan sevgisine uydurmaktır. Zira muhabbeti gizlemek ondaki ihlas ve samimiyetin alametlerindendir.¹¹⁵⁴

İhlas sahibi muhib, açıkça sevgisini dile getirmese de onun tutum ve davranışları, sevgisine delalet edebilir. Nitekim çok gizli tuttuğu sırrı, yüreğinde kor gibi beslediği sevgisi, hareketlerinde ve gözlerinde açığa çıkar. Ateşin kömürde, suyun kuru toprakta yayıldığı gibi yayılır.¹¹⁵⁵ Gazalî, muhibbin sevgisini gizlediği halde tutum ve davranışlarında onu belli etmesinin bir sakıncası olmadığı kanısındadır.¹¹⁵⁶

Sevgiyi ifşa etmenin bir diğer sakıncası ise şudur: Seven kişi, meleklerin Allah’a devamlı sevgi ve iştiyaklarını, gece gündüz onu tesbih edip bundan yorulmadıklarını, asla isyan etmeyip emrolundukları şeyleri yerine getirdiklerini bilen âriflerden ise kendi sevgisini açıklamaktan utanır. Sevgisinin ne kadar düşük olduğunu anlar.¹¹⁵⁷ Muhabbeti açıklamamanın bir başka sebebi de, muhabbet ehlinin, sevgisiyle ilgili çeşitli korkular yaşamasıdır. O, muhabbetin kendinden alınması, halinin değiştirilmesi korkusuyla,

¹¹⁵⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.132; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.311.

¹¹⁵¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.311.

¹¹⁵² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133.

¹¹⁵³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.132; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

¹¹⁵⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133.

¹¹⁵⁵ İbn Hazm, **a.g.e.**, s.108.

¹¹⁵⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

¹¹⁵⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.135; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

muhabbetini açığa vurmaktan çekinir.¹¹⁵⁸ Ayrıca muhabbetle ilgili sırları açıklamak, bu makama erişememiş kimselere, haksızlık yapmaktır. Bu, onlara kaldıramayacakları bir yük yükleme, anlamına gelmektedir. Muhabbet makamını ve ondaki sırları ancak ona istidadı olanlar kavrayabilir. Her seviyede kişinin bu duruma özenmesi, dünya hayatının düzeni bakımından doğru olmaz. Sabık takdirden dolayı, düzen bozulacaktır. Böyle bir durumda hükümler sakıt olup, insanların helake düşmeleri söz konusu olacaktır. Muhibban bu durumu gördüğü için Allah Teala'nın kendileri için koyduğu istisnaları idrak eder. Onun açığa çıkardığını olduğu gibi bırakır, gizlediği hususları da açıklama hususunda cimri davranır.¹¹⁵⁹

Muhabbeti saklamak sevgiden sarhoş olmayanların başarabileceği bir durumdur. Ancak sekr ve vecd halinde bulunan kişi iradesine hakim değildir ve yaptıklarından mazur görülür. Rivayete göre, Ebu Mahfuz muhibbanın birinde, yadırgadığı bir hal gördüğünü Maruf Kerhi'ye anlatmış, o da tebessüm ederek, “Ey kardeşim! Allah Teala'nın büyük, küçük, mecnun ve akıllı birçok muhibbanı vardır. Gördüğün kimse muhibbanın mecnunlarından biridir” demiştir.¹¹⁶⁰ Sevgisini gizlemekten aciz olanlar şu şiiri okur:

“ Ben onu gizlemeye çalışırım fakat, vecd ve gözyaşlarım ona açığa çıkarır”

“ Kalbi başkasına bağlı olanın hali nice olur?”

“Sırrı gözünün kapaklarında olan, onu nasıl gizleye bilir?”¹¹⁶¹

Sıhhati tartışmalı bir hadiste de beşeri aşkın gizlenmesi övülmüştür. “Kim aşık olurda namusunu korur, derdini gizler ve ölürse, şehitlik mertebesine erer”¹¹⁶² sözünde, ilahi boyutta olduğu gibi beşeri boyutta yaşanan sevgi için de gizliliğin önemine işaret vardır.

Sonuç olarak muhabbet bir sırdır. Muhib sırrını kendi iradesiyle açığa çıkarmak istemez ancak aşırı sevgi neticesinde, aşk sarhoşu olup, iradesine olan hakimiyetini kaybettiğinde, sırrını saklamayacak noktaya gelir ve onu ifşa eder.

¹¹⁵⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133.

¹¹⁵⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.140.

¹¹⁶⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

¹¹⁶¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.311.

¹¹⁶² Aclunî, **Keşfü'l-Hafâ**, c.2, s.263.

5- Allah Teâlâ'nın Sevdiklerini Sevip, Sevmediklerinden Hoşlanmamak

Mekkî ve Gazalî'ye göre, Allah'ı sevmenin alametlerinden bir diğeri; Allah'a kulluk eden dostlarına karşı alçak gönüllü, düşmanlarına karşı izzetli davranmaktır.¹¹⁶³ Konuyla ilgili ayet-i kerime; “Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki, Allah öyle bir toplum getirecek ki o onları sever, onlar da onu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı onurludurlar” buyrulur.¹¹⁶⁴ Bir diğ ayetde, “Kafirlere karşı şiddetli, kendi aralarında merhametlidirler.”¹¹⁶⁵ sözleriyle müminler vasıflandırılmıştır.

Söz konusu ayetlerde, yaratılmışlar içinde insanların, ne düzeyde sevilmesi gerektiğinin ipuçları vardır. Daha önce de geçtiği üzere, zatı nedeniyle sevilen sadece Allah Teala'dır. Onun dışında tüm mahlukat ise Allah için sevilir. Dolayısıyla Allah Teala, Kur'an'ı Kerim'de açıkça bir kulda sevmediği vasıfları zikretmiştir. Sevgisinde Allah'a tabi olan bir kişi, iyi vasıflarından dolayı bir kimseyi Allah için sever, kötü vasıflarından dolayı ondan yine Allah için buğz eder. Gazalî, “Allah için seven her kula vacip olan, Allah Teala'nın kızdığına kızmak, onun huzurundan uzaklaştırdıklarına düşmanlık etmektir” demiştir.¹¹⁶⁶ Bir şeyden nefret ve ona buğz etmek, o şeyin, yüce sevgiliye ters düşme derecesine göre, değişiklik gösterir. Herhangi bir şey; fiil, irade veya başka bir şey olsun, Allah sevgisine ne kadar ters düşüyorsa, ondan o derece nefret edilir. Bu adil bir ölçüdür.¹¹⁶⁷

Sevgi bir tavır takınma işidir. Seven kimse sevdiği adına tavrını ortaya koyar.¹¹⁶⁸ Sevgi, sevene güç verir. Kendini sevdiğiyle özdeşleştiren kişi, sevdiğine haksızlık edenlerden hoşlanmaz. Ona yapılan olumsuz davranışları, kendine yapılmış gibi kabul eder, sevdiği adına tepki gösterir. Neticede, muhabbetin şartı; sevdiğinin sevdiğiyle dost, sevdiğinin düşmanıyla düşman olmaktır.¹¹⁶⁹

¹¹⁶³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.106; **İlmu'l-Kulûb**, s.270; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.308.

¹¹⁶⁴ Kur'an, 5:54.

¹¹⁶⁵ Kur'an, 48:29.

¹¹⁶⁶ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.326.

¹¹⁶⁷ İbn Kayyim, **Kalbin İlacı**, s.245.

¹¹⁶⁸ Bıyık, **a.g.e.**, s.128.

¹¹⁶⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.325-326.

Allah'ın sevdikleri ise; iyi vasıflı müminler, peygamberleri, kitapları, melekleri, veli kullarıdır. Dolayısıyla bir kulun; veli kulları, Allah'ın peygamberini, kitabını, meleklerini kısaca Allah'a nispet edilen her şeyi sevmesi, Allah sevgisinin tezahürüdür. Sevgiliye nispet edilen her şey sevimlidir. Tüm bunları sevmek, muhabbette ortaklık, şirk anlamına gelmez. Allah için sevmekle, Allah'la beraber bir başka şeyi sevmek, farklı anlamlar içerir. Zira sevgilisinin elçisini ve mektubunu seven bir kimse, gerçekte sevgilisini sevmektedir. İbn Kayyım'a göre sevilenler iki kısma ayrılır: Biri kendisi için sevilen, diğeri başkası sebebiyle sevilen sevgilidir. Başkası sebebiyle sevilenin sevgisi, eninde sonunda seveni, kendisi için sevilene ulaştırır. Aksi takdirde bu sebep zinciri sonsuza kadar devam eder. Kendisi ve zatı için sadece Allah sevildiğine göre, onun dışında sevilen her şeyin sevgisi onun sevgisine tabidir.¹¹⁷⁰ Nitekim bir kişi; Allah Teala peygamberini sevdiği için peygamberini, peygamber namazı sevdiği için namazı ya da ehli beytini sevebilir. Sonuçta bütün sevgiler zincirin ta en başına Allah sevgisine döner. Ebu Said Harraz'dan rivayet olunan bir söz de şu şekildedir: “Nebiyi rüyamda gördüm, Ya Resullullah! beni mazur gör, zira Allah'ın muhabbeti, senin muhabbetinle meşgul olmama imkan vermiyor, dedim. Bunun üzerine Resullullah şöyle buyurdu, “Ya Mübarek! Bilmez misin ki Allah Teala'yı seven beni sevmiş olur.”¹¹⁷¹ Bu sebeple, Allah sevgisi kalbinde galip olanlar, Allah'ın bütün yarattıklarını sever. Çünkü sevgi kuvvetleştikçe sevgilinin etrafındaki her şeye yayılır.¹¹⁷² Özellikle onun kelamı olan Kur'an'ı, evi olan Kabeyi, peygamberini, meleklerini, veli kullarını sevmek Allah sevgisinin alametlerindendir. Ayrıca, Allah'ın sevdiğini seven, sevmediklerinden nefret eden birini sevmek de Allah sevgisinin tezahürlerindendir, diyebiliriz.

Bahsettiğimiz söz konusu durum, kulun Allah için kıskanmasıyla yakından ilgilidir. Daha önce de değindiğimiz üzere, kıskançlık iki çeşittir: Sevgili için kıskançlık ve sevgiliyi kıskanmak. Kulun kıskançlığının şekli olan, sevgili için kıskançlık; sevenin, sevdiğine taraftar olması, onun hakkı çiğnenip, yasakları işlendiğinde ya da ona düşmanından bir zarar geldiğinde kızmasıdır. Bu durumda seven kişi hem kızar, sinirlenir hem de ona, durumu değiştirme ve sevgiliye eziyet edenle savaşma şevki gelir. Peygamber ve ona uyanların Allah'ı, ona eş koşan, haramlarını çiğneyen ve

¹¹⁷⁰ İbn Kayyım, **Kalbin ilacı**, s.245.

¹¹⁷¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.528-529.

¹¹⁷² Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.307.

emirlerine aykırı hareket edenlerden kıskanması bu tür bir kıskançlıktır. Seveni, hoşlanmadığı şey ortadan kalkana kadar canını, malını ve şerefini sevgilisi için ortaya koyup feda etmeye iten kıskançlık budur. Bu kişi sevdiğine, onun hoşlanmadığı, nefret ettiği bir vasfın nisbet edilmesinden veya onu kızdıracak bir hareketin yapılmasından sevdiği adına rahatsızlık duyar. Ayrıca sevdiğinin, başkasında bulunmasını istemediği ve nefret ettiği bir vasfın o kişide bulunmasından dolayı da rahatsız olur. Din tümüyle bu tür kıskançlıktır, hatta din budur. Zira mümin kendi nefsiyle ve dış düşmanlarıyla ancak bu kıskançlık duygusuyla cihad eder. İyiliği emir kötülükten nehyi ancak bu duyguyla yapar.¹¹⁷³ Şu da var ki, sûfilerden bazısı, kulun kıskançlığını, yolun başında olanların sıfatı olarak görür. Muvahhid olan ise kıskançlığı, başkalığı görmez, irade ile muttasıf olmaz. Âlemde cereyan eden hususlarda hüküm verme yetkisini kendinde bulmaz. Ne şekilde hüküm verilmesi gerektiğini en iyi bilen Hak Teâlâ olduğuna inanır. Neticede ondaki tevhid makamı, kıskançlık makamının yerini almıştır.¹¹⁷⁴

Yukarıda söz edilen sevginin bu tarz tezahürü, bize seven ve sevgilinin vasıflarında, bir birine nedenli benzeştiklerini göstermektedir. Sevgideki bu birlik hali, Allah Teala'da mevcut olduğu şekliyle, kulun da sevgide adaleti gözetmesine yardımcı olur. Zira muhabbet, Allah'ın kuluna bir lütfü olduğu kadar, elde etmek için çabalanması, hak edilmesi gereken bir vasıftır.

6- Îsâr Sahibi Olmak

Îsar; vermenin, cömertliğin en üst derecesidir. Öyle ki kişi, kendisi muhtaç olduğu halde başkasını tercih eder.¹¹⁷⁵ Allah Teala muhabbet edenleri îsar ile vasıflandırmıştır: “Daha önce Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler, onlara verilenlerden içlerinde bir çekememezlik hissetmezler, kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerinden önde tutarlar.” buyurmuştur.¹¹⁷⁶ Îsar sahiplerinin durumu İnsan suresinde daha net açıklanmaktadır. “Onlar kendi canları çekmesine rağmen, yemeği yoksula yetime ve

¹¹⁷³ İbn Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, s.314.

¹¹⁷⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.124; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s.430.

¹¹⁷⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.3, s.243.

¹¹⁷⁶ Kur'an, 59:9.

esire yedirirler. Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz, derler.”¹¹⁷⁷ Ayette geçen “alâ hubbihî” kısmına “kendi canları çekmesine rağmen” yerine, “Allah sevgisiyle” manasını uygun görenler de mevcuttur.¹¹⁷⁸

Çağdaş yazarlardan Eric Fromm’a göre sevmek, almak değil vermektir. Oysa vermek edimi çoğu zaman yanlış anlaşılmaktadır. En yaygın yanlış anlama, bencil kişilerin vermeyi; birşeyden vazgeçme, yoksun kalma, bir başkasının uğruna kurban olma şeklinde değerlendirmesidir. Onlara göre, birşey almadan vermek, kandırılmaktır. Ana yönelimi üretici olmayan kişiler, verme sonucu yoksullaşma duygusuna kapılır. Dolayısıyla karşılıksız vermeyi reddederler. Bazıları da vermeyi bir özveri gibi görüp onu erdem sayar. Bunlara göre ise vermek, bir şey uğruna özveride bulunmak, acı çekmek olduğu için erdem sayılır. Eric Fromm’a göre üretici bir kişilik için vermek, tüm bu yaklaşımlardan çok farklıdır. Vermek, taşınan gücün en üst düzeyde anlatımıdır. Kişi verme edimi sırasında gücünü, zenginliğini, kudretini hisseder. Böylesine üst düzeyde yaşanan canlılık ve taşınan güç, kişiyi sevinçle doldurur. Dolayısıyla vermek, almaktan çok daha coşku vericidir. Yoksulluk maddi alanda vermeyi olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle yoksulluk kişiye sadece doğrudan acılar verdiği için değil, aynı zamanda onun elinden verme sevincini aldığı için de mutsuz eder.¹¹⁷⁹ Fromm’un bahsettiği vermenin insanın şahsiyetinde, ruhi gelişimindeki olumlu katkısını Kur’an’ın ifadesiyle de açıklamak mümkündür. Bakara suresinde, “Allah’ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayra sarfedenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile bir çisenti düşer (yine de ürün verir). Allah yaptıklarınızı görmektedir.” buyrulmuştur.¹¹⁸⁰ Ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için “tesbiten min en füsihim” ifadesinde geçen “tesbit” kelimesi kuvvetlendirmek ve iyilik yapmak anlamına gelir. İnsan verirken, nefsinin en üst aleme yükselişini kuvvetlendirir. Nitekim Teğabün Suresindeki, “Nefislerinizin iyiliği için veriniz”¹¹⁸¹ ifadesi bu yorumu desteklemektedir. Tesbit kelimesi; yüceltmek, bereketlendirmek

¹¹⁷⁷ Kur’an, 76:8-9.

¹¹⁷⁸ Bıyık, **a.g.e.**, s.131.

¹¹⁷⁹ Fromm, **a.g.e.**, ss.30-32.

¹¹⁸⁰ Kur’an, 2:265.

¹¹⁸¹ Kur’an, 64:16.

anlamını da içermektedir. Buna göre vermek, insan ruhunu ve şahsiyetini yüceltir ve onu zenginleştirir. Tesbit kelimesi; belirlemek, bulmak anlamında da kullanılır. Bu anlamıyla düşünüldüğünde kişi, vermeyle kendini belirliyor, kendini buluyor, kendisinin manevi oluşumlardaki yerini tespit ediyor demektir. Ayetin bu şekildeki zengin anlamı Fromm’un vermeyi; “Kendi gücümü, zenginliğimi, üstünlüğümü hissederim ve coşku içinde yüzdüğümü anlarım” şeklinde tarif etmesine benzete biliriz.¹¹⁸²

Vermenin insana hissettirdikleriyle ilgili İbn Hazm; “Cimri iken bir anda malını başkasına dağıtmaya başlayan kişinin bu hareketi, onun aşık olduğu anlamına gelir. Çünkü artık bağış yapan, mutlu olması gereken bir insan olduğunu düşünür. Başkasına verme onun iyi ve arzu edilen biri olduğu duygusunu tatmin eder.” diyerek,¹¹⁸³ seven kişi ile veren kişinin aslında bir olduğunu tespit etmiştir.

Vermek sırf maddeyle ilgili bir durum değildir. Nitekim Allah Teala, “Güzel söz ve bağışlama, arkasından incitme, gelen sadakadan daha iyidir.” buyurmaktadır.¹¹⁸⁴ Fromm’a göre gerçek anlamda vermek, maddi dünyadan ziyade, insana özgü dünyadan yani sevinçlerinden, ilgisinden, anlayışından, bilgisinden, nüktesinden, üzüntüsünden bir şeyler vermektir. Böylece veren kişi, yaşamından bir şeyler vererek karşıdaki kişiyi zenginleştirir. Böylece O kendi içindeki yaşama sevincini coşturduğu gibi onunkini de coşturur. Bu kimse almak için vermez çünkü vermek, başlı başına doyulmaz bir sevinçtir. Verirken karşıdakinin yaşamına birşeyler aktarmaktan kendini alamaz. Bu aktardığı şey ona yansır. Sonuçta vermekle insan, karşıdakini de veren kişi yapar. Böylelikle sevgi, sevgi üreten bir güç haline gelir. Sevgide vermek tek taraflı bir eylem değildir. Örneğin öğretmen, öğrencilerine pek çok şeyi öğrettiği gibi onlardan da çok şey öğrenir. Tiyatro oyuncusu da izleyicileriyle birlikte başarıyı tadar. Fakat tüm bunlar, kişilerin bir birini nesne olarak görmeyip, aralarında sıcak, üretken bir ilişki kurdukları zaman gerçekleşir.¹¹⁸⁵

¹¹⁸² Bıyık, **a.g.e.**, s.120.

¹¹⁸³ İbn Hazm, **a.g.e.**, s.82.

¹¹⁸⁴ Kur’an, 2:263.

¹¹⁸⁵ Fromm, **a.g.e.**, ss.32-33.

Vermenin tek taraflı bir fedakarlık anlamına gelmediğinin farkında olan sūfîler, ortaya koydukları îsar ve fütüvvet anlayışlarıyla, bir kimsenin vermede nedenli uç noktalara ulaşabileceğini göstermişlerdir. Onların vermesi; kendi ihtiyacından artanı vermek veya karşılık beklemek şeklindeki vermenin çok ötesindedir. Şüphesiz onlar bu seviyeye, muhabbetten aldıkları güç ile yükselirler.

7- Muhabbet Sayesinde Diğer Makamlarla Bütünleşmek

Muhabbet makamını diğer makamlarla karşılaştırdığımız bölümde bahsettiğimiz üzere makamlar salikin seyr-ü sulûku esnasında katettiği merhalelerin adıdır. Tasavvufî hayatın sübjektif yapıda olması nedeniyle, makamlarla ilgili sūfîlerin farklı tasnifleri mevcuttur. Mekkî çok sayıda makamdan söz etse de hususi başlık altında dokuz makamdan bahseder. Bunlar; tevbe, sabır, şükür, reca, korku, zühd, tevekkül, rıza ve muhabbettir. Bunların haricinde, yeri geldikçe; ihlas, sıdk, üns, şevk, tevhit gibi makamlardan da kısaca bahseder. Gazalî makamları tespit ederken büyük oranda Mekkî'den yararlanır ve eserinde şu makamlardan söz eder: Tevbe, sabır, şükür, havf, reca, fakr, zühd, tevhit, tevekkül, muhabbet, şevk, üns, rıza, niyet, ihlas, sıdk, murakabe, muhasebe, fıkır ve zikr-ü'l-mevt. Gerek Mekkî, gerekse Gazalî, muhabbet makamına diğer makamlar içinde ayrı bir önem atfederler. Onlara göre, tevbe, sabır, şükür gibi makamların bir kısmı saliki muhabbet makamına hazırlayan, ona götüren makamlardır. Üns, şevk, rıza gibi makamların bir kısmı da muhabbet makamının uzantısı, onun neticesi olan makamlardır. Dolayısıyla Mekkî ve Gazalî'ye göre makamlar içinde muhabbet makamı, kişinin asıl hedefi olan merkezdeki makamdır. Salikin bu makama ermesi, muhabbet ehlinin olması, diğer makamların özelliklerine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Zira, salik muhabbetten önce veya sonra, o makamları yaşamak zorundadır. Sistemlerinin merkezine muhabbet makamını yerleştiren Mekkî ve Gazalî, her bir makamı açıklarken, söz konusu makamı bir de muhabbet açısından değerlendirmeyi ihmal etmemiştir. Daha önce bazı makamlar, ilgili bölümde bu şekil bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bölümde de, muhabbet ehlinin diğer makamlarla olan münasebetine, bu makamların ona kazandırdığı vasıflara, birkaç cümleyle değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyim.

Muhabbet ehli yaptıklarından, gafletinden sürekli “tevbe” eder. Zira yaptığı hataların, isyanın, onu Allah’tan uzaklaştırdığının farkındadır.¹¹⁸⁶ Muhabbet ehli için cehennemde yaşanacak en büyük azap, sevgiliden ayrı kalmanın verdiği acıdır.¹¹⁸⁷

Masiyeti Allah ile arasında bir perde olarak gören muhabbet ehli, kötü şeyler yapmamak için “sabır” gösterir. Aynı sabrı iyi işler yapmakta da sergiler.¹¹⁸⁸ Şüphesiz, söz konusu işlerin içine Allah’ı sevmek de girmektedir. Muhabbet ehli verilen sabır nedeniyle Allah Teala’ya “şükür” eder.¹¹⁸⁹ Şükür hali sabra nazaran muhabbete daha yakındır. Muhabbet gibi ahiret hayatında da devam eden makamlardandır.

Allah’tan “korkmak”, muhabbet ehlinin sevgisini daha itidalli yaşamasına vesile olur.¹¹⁹⁰ Muhabbet ehline has korku şekilleri de mevcuttur. O öncelikle, Allah Teala’nın ondan yüz çevirmesinden, Allah’la arasına bir engelin girmesinden ve nihayetinde Allah’tan uzak düşmekten korku duyar. Bundan başka; bulunduğu manevi makamda kalıp ilerleyememe korkusu, kaybettiği manevi mevkii bir daha elde edememe korkusu, rahatlayıp avunma korkusu, değiştirilme korkusu vardır.¹¹⁹¹ Muhabbet ehli, kendisinde korkunun oluşturduğu bu gerginlikten “ümit” ile kurtulmaya çalışır. Ümit korkuya nazaran sevgiye daha yakın bir kavramdır. Müminlerin Allah’a duydukları sevgi onları ümitvar kılar.¹¹⁹²

Muhabbet ehli, Allah dışında her şey zahittir, “zühd” ehlidir. Nitekim kalbi tamamen Allah sevgisiyle doldurmak için onu başka her şeyden temizlemek gerekir.¹¹⁹³ Onun nazarında varlık ile yokluk birdir, masiva düşüncesi onu meşgul etmez.

Mahbub Teala’dan başkasına yaslanmamak, yalnız Allah’a “tevekkül” etmek de muhabbet ehlinin vasıflarındandır. Sûfilere göre Allah katında sevenin ihaneti;

¹¹⁸⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.388; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.6,35.

¹¹⁸⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.26-27.

¹¹⁸⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.110.

¹¹⁸⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.149.

¹¹⁹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.117-118; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.310.

¹¹⁹¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.115-117; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.309-311.

¹¹⁹² Mekkî, **a.g.e.**, c.1, s.449; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.137.

¹¹⁹³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.292.

Allah'tan başkasına dayanmak, ondan başkasından aşinalık beklemektir.¹¹⁹⁴ Tevekkülün aslı “tevhid” inancına dayanır. Tevhit inancına sahip muhabbet ehli, herşeydeki fail-i hakikin, gerçek kuvvet ve kudret sahibinin, Allah olduğunu bilir ve yalnız ona dayanır. Tevekkül gibi “ihlas” da tevhid inancına dayanır. Çünkü ihlas, katıksız saf bir niyetle, yani sırf Allah rızasını niyet ederek bir işi yapmaya denir.¹¹⁹⁵ Dolayısıyla muhabbeti sırf Allah Teala'ya has kılmak da muhabbet ehlinin vasfıdır.¹¹⁹⁶ O, muhabbetinde ve diğer bütün işlerinde “sıdk” sahibidir. Muhabbetinde sadakat gösterir.¹¹⁹⁷

Muhabbet ehli aynı zamanda “marifet” ehlidir. Kişi tanıdığını sever, sevdiğini bu yolla daha yakından tanır.

“Üns”, “şevk”, “rıza”, muhabbetin neticesi olan makamlardır. Dolayısıyla muhabbet ehli ulaştığı muhabbet sayesinde; üns, şevk, rıza sahibi olur. Bunlar aynı zamanda muhabbetin tezahürleridir. Allah ile ünsiyet eden muhabbet ehli, yalnız başına kalmaktan, Allah'ı zikretmekten zevk alır. Bu yüzden geceleri uyuyamaz, namaz kılıp, Kur'an okur. Halk arasına karışmaktan hoşlanmaz.¹¹⁹⁸ Muhabbet ehli kaderin karşısında sabır gösterdiği gibi rıza da gösterir. Çünkü seven sevdiğinin her yaptığına razı olur.¹¹⁹⁹ Muhabbet ehli hoşlanılmayan bir durumla karşılaşsa bile bu durumdan hoşnut olur, zira hissettiği derin sevgi nedeniyle acıyı hissedemez hale gelir.¹²⁰⁰ Yahut ilerideki istifadeyi düşünür ya da sevgilisinin gönlünü hoş etmek amacıyla ondan gelen her şeye rıza gösterir.¹²⁰¹ Ayrıca onun rıza gösterdiği hususu gizlemesi de muhabbetin sıfatlarındanıdır.¹²⁰² Muhabbet ehli Allah'a kavuşmaya şevk duyar. Ona duyduğu şevk, dünyada sona ermeyeceği gibi ahirette de sona ermez, dolayısıyla muhabbet ehlinin Allah'a olan iştiağı hiç sükun bulmaz.¹²⁰³

¹¹⁹⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.107.

¹¹⁹⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.326-327; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.349.

¹¹⁹⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.144; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.292.

¹¹⁹⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.360.

¹¹⁹⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss. 126-127; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.313-314.

¹¹⁹⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss. 109,141; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

¹²⁰⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

¹²⁰¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

¹²⁰² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133.

¹²⁰³ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.299.

Sürekli Allah Teala'yı “tefekür” etmek de sevginin alametlerindendir.¹²⁰⁴ Zira sevenin bütün düşüncesi sevgilisi ve kendisidir. Salık sevdiğini iki şekilde düşünür: Ya onun zatındaki güzellikleri ya da onun iyi huy ve vasıflarına delalet eden güzel işlerini düşünür. Kendisiyle ilgili olarak da ya onu sevgilisinin gözünden düşüren vasıfları ve ondan kurtulma yollarını ya da kendisini sevgilisine yaklaştıracak vasıfları düşünür. Bunlardan başka şeyleri düşünmek muhabbetin hududunu aşmak olur bu da noksanlıktır. Allah'ı seven kişinin bütün düşüncesi mahbubuyla ilgilidir.¹²⁰⁵

Buraya kadar, muhabbet ehlinin, diğer tasavvufi makamların özelliklerini taşıdığından kısaca bahsetmiş olduk. Muhabbet ehlinin tüm bu iyi vasıfları taşıması bize, belli bir olgunluk düzeyine erişmeden, kişinin sevgiye ulaşamayacağını gösterir. Dolayısıyla muhabbetin kamilen zuhuru ancak kamil bir insanda gerçekleşebilir.¹²⁰⁶ Gazalî, “Din ve ahlak güzelliklerinin hepsi, muhabbet alametidir” diyerek,¹²⁰⁷ bu konuda söylene bilecek son sözü söylemiştir.

Mekkî ve Gazalî eserlerinde muhabbetin tezahürlerini özetleyen iki şiire yer verir. Bu bölümü, söz konusu şiirlerle bitirmek yerinde olacaktır kanaatindeyim.

Ebu Turab Nahşebî'nin şiiri şu şekildedir:

“Sakın kanma! bil ki seven için alametler vardır. Sevgilinin armağanları vardır.”

“Acı veren imtihanlar ve sevenin tüm bu belalara sevinmesi gibi”

“Sevgilinin bir şeyi men edip vermemesi, onun için makbul bir bağış, yoksulluk ise peşin ve iyi bir ikramdır.”

“Kınayanlar ısrarcı olsa da Habib Teâla'ya itaatte azimkar olmak, onun emarelerindendir.”

“Alametlerinden birisi de tebessüm eder görüldüğü halde, sevgi yolunda kalbinin yaralı olmasıdır.”

“Alametlerden birisi de nazarında sevgi sahibi olan bir soranın sözüne karşı anlayışlı görünmektir.”

¹²⁰⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.108.

¹²⁰⁵ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.394.

¹²⁰⁶ Mustafa Demirci, “Aşkın Hükümrânlığı”, **Karizma**, 14, 2003, s.28.

¹²⁰⁷ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

“Diğer bir alamet de söylenen her sözden çekinerek fakir kalmaktır.”

Yahya b. Muaz’dan rivayet edilen beyitler şu şekildedir:

“Alametlerden birisi de sahil kenarında iki hırkaya bürünmüş olarak sallana sallana yürüdüğünü görmendir.”

“Alametlerden birisi de cihad ve her faziletli iş için onu yola çıkmış görmendir.”

“Alametlerden biri de yok olacak olan dünya ve içindekilerden yüz çevirdiğini görmendir.”

“Alametlerden biri de sanki bir kusur işlemiş gibi onu ağlar görmendir.”

“Alametlerden biri de bütün işlerinde adil bir hükümdar olan Allah’a teslim olduğunu görmendir.”

“Alametlerden biri de Allah’ın her hükmüne razı olduğunu görmendir.”

“Alametlerden biri de halk içinde güler görüldüğü halde, annesini kaybeden çocuk gibi kalbinin yaralı olmasıdır.”¹²⁰⁸

¹²⁰⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.125; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.313.

III.BÖLÜM

EBÛ TÂLİB MEKKÎ VE GAZALÎ'NİN MUHABBET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

I. MUHABBET KONUSUNDA EBÛ TÂLİB MEKKÎ'NİN GAZALÎ'YE ETKİSİ

Mekkî'nin tasavvuf anlayışının Gazalî'ye etkisi tartışılmaz. Zira Gazalî düşünce dünyasında verdiği mücadeleyi anlattığı eseri Munkız'da, tasavvuf ilmini öğrendiği kaynakların başında Mekkî ve onun bu husustaki en kapsamlı eseri Kûtü'l-Kulûb'u, açıkça ismini vererek zikretmiştir. Gazalî bizzat böyle bir itirafta bulunduğu göre bizlere düşen, söz konusu etkileşimin boyutlarını tespit etmektir. Mekkî'nin özel olarak muhabbet hususunda Gazalî'ye etkisine geçmeden önce, genel manada, Gazalî'nin tasavvuf düşüncesine etkisi üzerinde durmak gerekir, kanaatindeyim.

Mekkî, Gazalî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış müellif bir sûfidir. Yaşamlarıyla ilgili ortak noktaları her ikisinin aynı coğrafyada, İran bölgesinde doğmuş olmasıdır. Muhtemeldir ki her ikisinin de ana dili Farsça'dır. Mekkî ve Gazalî'nin yaşadıkları dönemler; İslami ilimlerin oluşup, olgunlaştığı, canlılığını muhafaza ettiği devirlerdir. Nitekim gerek inanç, gerekse ameli yönden çok sayıda fırkalar bu dönemlerde ortaya çıkmış, söz konusu grupların birbirleriyle olan mücadeleleri, ilim ve fikir dünyasına, yüksek düzeyde canlılık getirmiştir. Daha önce muhabbet hususunda sûfilerle, kelimcilerin tartışmasından söz etmiştik. Grupların karşılıklı olarak birbirlerini ithamları ve her bir grubun kendi görüşlerini savunmak için çaba sarfetmesi, beraberinde İslam toplumuna, ilmî alanda, hareket ve enerji kazandırmıştır. Söz konusu gruplardan biri de şüphesiz mutasavvıflardı. Diğer akımlar gibi onlar da İslam'ın özüne aykırı bir sistem oldukları yönünde itirazlara maruz kalıyorlardı. İthamlar karşısında sûfî müellifler, tasavvufun İslam'ın ana kaynaklarına ters bir yapıya sahip olmadığını, telif ettikleri eserlerinde açıklama cihetine gitmişlerdir. Mekkî'nin Kutü'l-Kulûb'u da bu amaçla yazılmış ilk eserlerdendir. Mekkî tasavvuf ve İslam şeraiti arasında köprü

kurmaya çalışan ilk sûfî müelliflerdendir.¹²⁰⁹ Mekkî bu amaç doğrultusunda eserinde ele aldığı konuları öncelikle ayet ve hadisler ışığında açıklamaya çalışmıştır. Öyle ki eseri neredeyse bir hadis mecmuası gibidir.¹²¹⁰ Şüphesiz Gazalî için Mekkî'yi birinci derece kaynağı durumuna yükselten onun taşıdığı bu endişedir. Nitekim Gazalî gibi bir âlimin, dinin ana ilkelerinden uzak bir tasavvuf anlayışını benimsemesi düşünülemezdi. Onun geliştirdiği ihyâ projesinin temelinde tasavvufla Sünnî İslam'ın birleştirilmesi hedefi vardı.¹²¹¹ Gazalî bir yandan tasavvufu, ehl-i sünnet çizgisine çekmeye çalışırken, diğer yandan ehl-i sünnet çizgisindeki oluşumları tasavvufa yaklaştırmaya gayret eder¹²¹² ve bunu büyük ölçüde başarır. Öyle anlaşıyor ki Gazalî'nin ehli sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışına sahip olmasında Mekkî'nin etkisi büyüktür. Mekkî'de bulunan dini endişe ve korumacı ruh, Gazalî'ye aynen sirayet etmiştir.

Gazalî İhyâ'sını yazarken dini samimiyetine güvendiği Mekkî'nin eserinden azamî derecede yararlanmakta bir beis görmemiştir. Konuların seçimi ve konuları işlerken kullanılan malzeme, neredeyse birebir aynıdır. Mekkî üzerine araştırmaları olan Bilal Saklan, Gazalî'nin İhyâ'yı yazarken Kûtü'l-Kulûb'dan ne şekilde yararlandığını tespit etmiştir: Öncelikle Gazalî, İhyâ'nın "Kitap" başlıklarını tanzimde, Kutü'l- Kulûb'un "Fasıl"larından faydalanmıştır. Çoğu zaman İhyâ'nın kitapları Kutul Kulub'un fasıllarının şerhedilmiş şekli durumundadır. Aradaki fark, Gazalî'nin kitaplarını alt başlıklar halinde bablara ve bölümlere ayırmış olmasıdır.¹²¹³ Cabirî de bu hususla ilgili olarak, Gazalî'nin İhyâ da yaptığı işin sadece Riâye ve Kûtül-Kulûb'un malzemesini alıp, yeniden düzenlemek ve bablara ayırmakla sınırlı olduğunu savunur.¹²¹⁴ Saklan'ın tespitine göre, Gazalî özellikle İhyâ'nın Münciyat bölümünde zikrettiği makamları oluştururken, gerek başlık gerekse içerik yönünden Mekkî'den geniş ölçüde faydalanır. Saklan'ın tespit ettiği bir diğer etkileşim; Kutü'l-Kulûb'un, Gazalî'nin İhyâ'da nakletmiş olduğu pek çok hadis, haber ve âsârın kaynağı olmasıdır. Öyleki İhyâ'daki

¹²⁰⁹ Bilal Saklan, "İhyâ Ulumi'd-din'in Temel Kaynaklarından "Kûtü'l-Kulûb", **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, s.58; "Kûtü'l-Kulûb'daki Tasavvufi Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, **SÜSBE**, 1989), s.30; "Ebû Tâlib el-Mekkî", **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s.239; Tahsin Yazıcı, "Mekkî", **İA**, c.7, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, ss.643-644.

¹²¹⁰ Muslu, **a.g.m.**, s.359.

¹²¹¹ Çağfer Karadaş, **Gazzâlî**, İstanbul: İnsan yayınları, 2004, ss.8-9.

¹²¹² M, Said Şeyh, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Mustafa Armağan (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1990, c.2, s.242.

¹²¹³ Saklan, "İhyâ Ulumi'd-din'in Temel Kaynaklarından "Kûtü'l-Kulûb", **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, s.58; **a.g.t.**, s.66

¹²¹⁴ Câbirî, **a.g.e.**, s.397.

hadislerin yarıdan fazlası (%61) Kutü'l- Kulûb'tan alıntıdır.¹²¹⁵ Dolayısıyla eserinde zayıf hadisler kullanmakla suçlanan Mekkî gibi Gazalî de bu konudaki eleştirilerden payına düşeni almıştır. Şu bir gerçek ki, İhyâ'nın en fazla eleştirildiği nokta, içinde çok sayıda zayıf haber ihtiva etmesidir. Bunda Gazalî'nin Kutü'l-Kulûb'taki hadislerin sıhhatini araştırmadan, onları doğrudan eserinde kullanmasının payı büyüktür. Mekkî'nin eserinde zayıf hadislerle yer vermesinin en önemli sebebi fedâil, tergîb, terhîb konularında, zayıf hadisle amel taraftarı olmasından kaynaklanır.¹²¹⁶ Hadisler hususundaki tutumundan, Gazalî'nin de bu konuda Mekkî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Hadis alanında fazla bir mesaisi olmayan Gazalî'nin, bu husustaki ölçüsünün, başvurduğu hadislerin, sünnetin genel espirisine uygunluğu olduğu anlaşılmaktadır.¹²¹⁷ Neticede Gazalî'nin zayıf hadislerle eserinde yer vermesi, Mekkî'nin ona olan etkisinin sonuçlarından biridir, diyebiliriz.

Mekkî sûfî hoşgörüsünü eserine de yansıtmış ve eserinde çokça İsrâiliyata yer vermiştir. Yalnız bunu yaparken, haberin Yahudi kültürü kökenli oluşuna dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir.¹²¹⁸ Gazalî de eserinde bu gibi malzemeyi kullanmakta bir sakınca görmemiş, İhyâ da İsrâiliyat kaynaklı haberlere yer vermiştir.

Gazalî, Mekkî'den yaptığı iktibaslarda sadece nakille yetinmemiştir. Kendi fikir ve düşüncelerine destek olarak zikrettiklerinin yanında, yeri geldiğinde Mekkî'nin kanaatlerine katılmamış, onları eksik bulmuş veya lüzumsuz görmüştür.¹²¹⁹ Örneğin Gazalî; Mekkî'nin, ameli imandan cüz sayan görüşünü tenkit etmiş,¹²²⁰ büyük günahların sayısını on yedi olarak tespit etmesini yetersiz bulmuş, iman ve İslam kavramlarının muhtevasını uzun ve çetin ibarelerle tartıştığını, bu tartışmaların lüzumsuz olduğunu belirtmiştir.¹²²¹ Mekkî ve Gazalî'nin namaz oruç gibi ibadetlerle ilgili hususlarda ayrıldıkları en temel mesele fikhî hükümlerdir.¹²²² Zira Malikî mezarlığına gömülen Mekkî, fikhî hususlarda bu mezhebin görüşlerine yakın bir tavır

¹²¹⁵ Saklan, **a.g.m.**, ss.59-60; **a.g.t.**, ss.66,68

¹²¹⁶ Saklan, **a.g.t.**, s.28

¹²¹⁷ Çağrı, **Gazalî'ye Göre İslam Ahlakı Nazari ve Ameli Olarak**, s.66.

¹²¹⁸ Saklan, **a.g.t.**, s.29

¹²¹⁹ Saklan, **a.g.m.**, ss.61-62.

¹²²⁰ Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekkî", **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, s.239; Muslu, **a.g.m.**, s.360.

¹²²¹ Saklan, **a.g.m.**, s.62.

¹²²² Saklan, **a.g.t.**, s.66.

sergilerken Gazalî Şafî mezhebine mensup olduğu için tercihini bu yönde izhar etmiştir. Nitekim her iki eserde ibadetler, ayrıntılarıyla yer almıştır. Bu bakımdan her iki eser de adeta ilmihal görünümündedirler. Ancak normal bir fıkıh kitabından farklılıkları ibadet konularını bir de tasavvufî açıdan değerlendirmeleridir.¹²²³ Her iki müellif, amellerin zahirî hükümleri kadar batınî taraflarından da söz etmişlerdir.

Hemen burada Mekkî'nin mensup olduğu Sâlimiyye ekolü ile ilgili bir parentez açmakta yarar vardır. Salimiyye, hicrî III.-IV. asırlarda Malikiler arasında teşekkül etmiş, sufiyane temayüle sahip bir kelim mektebidir.¹²²⁴ Mekkî, mektebin kurucusu Sehl Tüsterî'nin görüşlerine eserinde sıklıkla yer vermiştir. Bu mekteb etkisini Gazalî'nin zamanına kadar sürdürememiştir.

Mekkî yazı üslubu olarak da Gazalî'ye etki etmiştir. Bilindiği üzere Mekkî'nin asıl görevi vaizliktir. O, mesleğinin de etkisiyle ele aldığı konuları, konuşma üslubunun okuyucuya verdiği zevkle, uzun uzun anlatmıştır. Diğer sûfî müelliflerin dört-beş sayfada özetlediği bir mevzuyu o, sayfalarca, kapsamlı bir şekilde izah etmiştir. Vaizlerin çoğunda görülen düzensiz anlatım tarzı, Mekkî'nin eserlerine de yansımış, bu yüzden o, konuları dağınık bir şekilde kaleme almıştır. Keza aynı başlık altında zikredilmesi gereken konuları, farklı başlıklar altında düzensiz olarak zikretmiştir. Bu dağınıklığı toparlayan ise Gazalî olmuştur. Gazalî eserlerini, Mekkî gibi, kopuk ifadelerden oluşmayan, akıcı daha anlaşılır ve tatlı bir üslupla yazmıştır. Bunun yanında Mekkî'nin zengin konu anlatımını Gazalî'de de görmekteyiz. Öyleki Kutû'l-Kulûb ve İhyâ, muhabbet de dahil olmak üzere, tasavvuf ıstılahları hususunda en fazla malzeme bulabileceğimiz iki temel kaynaktır, diyebiliriz.

Genel manada Mekkî'nin tasavvuf anlayışıyla, Gazalî'ye olan etkisine kısaca değindikten sonra, sözkonusu etkileşimi daha spesifik bir boyuta indirgeyip, asıl konumuz olan Mekkî'nin muhabbet anlayışının Gazalî'ye olan tesiri üzerinde durmamız yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mekkî ve Gazalî, Allah sevgisini tanımlamak için “muhabbet” tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Her ikisi de muhabbet kelimesi yerine “aşk” terimiyle Allah sevgisinin tanımlanamayacağı

¹²²³ Arrbery, **a.g.e.**, s.65.

¹²²⁴ Louis Massignon, “Salimiye”, **İA**, C.10, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s.133.

kanaatindedir. Bununla birlikte her iki müellif de muhabbet kelimesinin lügat ve ıstılah anlamları üzerinde detaylı bir şekilde durmazlar. Bu hususta sadece, muhabbetin; hoşlanılan şeye meyletmek, şeklindeki tarifi her ikisinin de eserinde yer alır.¹²²⁵ Gazali söz konusu tarifi muhabbet konusunun içinde zikrederken, Mekkî her zamanki dağınık anlatımının bir tezahürü olarak muhabbetin tarifini, niyet konusunu anlattığı bölümde zikreder. Onlar, Hucvirî, Kuşeyrî, İbn Kayyim gibi muhabbet kelimesinin kökeniyle ilgili ince tahliller yapma yoluna gitmezler. Nitekim bu şekil bilgiler halk seviyesindeki okuyucunun ilgisini çekmekten uzaktır. Eserlerinin okuyucu kitlesini oldukça geniş tutan Mekkî ve Gazalî, eserlerinde kelime ve kavram tahlillerinden kaçınmışlardır.

Tasavvuf terimlerini İslam'ın öz kaynaklarına dayandırma çabasında olan Mekkî eserinde Allah'ın seven ve sevilen olduğuna dair Kur'an'dan deliller getirir. Benzer çabayı Sünnî tasavvufun kurucularından Gazalî'de de görmekteyiz. Bu konuda özellikle Al'i İmran suresi 31. ayeti, Maide Sûresi 54. ayeti, Bakara Sûresi 165. ayeti, delil olarak getirirler. Ayetlerden sonra, ikinci sırada hadisleri zikrederler. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gazalî İhyâ'daki hadislerin büyük çoğunluğunu doğrudan Mekkî'nin eserinden alır. Muhabbet mevzuunda da durum aynıdır. Mekkî'nin muhabbetle ilgili kullandığı zayıf hadislerle Gazalî de eserinde yer vermiştir. Bu hadislerden bir kısmı şu şekildedir: “Allah Teala şöyle buyurdu; “Gece olduğunda benden gaflet ederek uyuyan kişi, beni sevdiğini iddia ediyorsa yalan söylüyordur”, “Sakın korkmadan çalışmayan kötü köle veya almadan çalışmayan kötü işçi gibi olmayın”, “Cennet ehlinin çoğu safdil insanlardır, Ala-i illiyyin yüksek makamlar basiret sahipleri içindir”.¹²²⁶

Mekkî eserinde sevginin psikolojik nedenlerini fazla detaya girmeden maddeler halinde sıralar. Ona göre insan; tabiat, cinsiyet, fayda, sıfat, arzu, merhamet ve bu sevgiyle Allah'a yakın olma gibi sebepler nedeniyle sever.¹²²⁷ Gazalî ise Mekkî'den aldığı işaretlerle eserinde, insanın hangi sebeplerden dolayı sevdiğini beş madde halinde detaylı bir şekilde anlatır. Gazalî'ye göre her insan ilk olarak kendini sever, kendine iyilik yapanı sever, bir şeyi zatından dolayı sever, bir şeyi güzel olduğu için sever, o şeyle

¹²²⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.320; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.275.

¹²²⁶ Daha detaylı bilgi için Bkz: Saklan, **a.g.t.**, ss.318-330.

¹²²⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.104.

arasında benzerlik ve münasebet olduğu için sever.¹²²⁸ Gazalî sevginin nedenleri içinde özellikle benzeşme ve münasebet maddesini tespitte büyük oranda Mekkî'den yararlanmıştır. Mekkî'nin bu hususta zikrettiği; beyitleri, hadisleri ve örnekleri, İhyâ'sında birebir nakletmiştir. Bu mevzuda her ikisi de benzer yapıda olanların birbirini sevdiği ve Alem-i Berzah'ta tanışan ruhların dünyada da birbirinden hoşlandığı yönündeki görüşü benimserler.¹²²⁹ Her iki müellif de nedeni menfaat olan sevgiyi makbul görmemiş, bir şeyin ancak zâtı nedeniyle sevilmesinin gerçek sevgi olduğunu belirtmişlerdir.¹²³⁰ Allah sevgisini de bu açıdan değerlendirip Rabia'nın "Seni iki sevgi ile seviyorum" şeklinde başlayan şiirini bu çerçevede, benzer ifadelerle açıklamışlardır.¹²³¹ Neticede Gazalî pek çok yerde olduğu gibi sevginin nedenleri hususunda da Mekkî'nin kısaca değindiği konuyu daha ileri noktalara taşır. Öyle ki konuyu işlerken sergilediği ustalıklı, ilim adamı hüviyetini ortaya koyar. Her iki müellif de sevgi hususunda akli delilleri kullanarak gerçek muhabbetin Allah sevgisi olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Özellikle Gazalî İhyâ'sında bu hususa ısrarla vurgu yapmıştır.

Mekkî için muhabbet, tasavvuf terminolojisinde bir makam adıdır. O, muhabbetle birlikte sūfînin Hakk'a giden yolda aşması gereken dokuz makam adı zikreder, Bunlar: tevbe, zühd, sabır, şükür, ümit, korku, tevekkül, rıza ve muhabbetir. Gazalî eserinin Münciyât bölümünde zikrettiği makamları tespit ederken büyük ölçüde Mekkî'den faydalanmıştır. Onun Münciyât bölümünde zikrettiği makamlar da şu şekildedir: Tevbe, sabır-şükür, korku-ümit, fakr-zühd, tevhid-tevekkül, muhabbet-şevk-üns-rıza, niyet-ihlas-sıdk, murakabe-muhasebe, tefekkür ve zikr-ı l-mevt. Gazalî'nin fazladan zikrettiği makamları Mekkî ayrı başlık altında zikretmese de diğer konular içinde o makamlarla ilgili hususlara da değinmiştir. Dolayısıyla Gazalî'nin, bu makamları tespit ederken yine Mekkî'den faydalanmış olduğu aşîkardır. Bunun yanında Gazalî'nin makamları işlerken kullandığı malzeme de büyük oranda Mekkî'ye aittir. Makamlar hususunda asıl etkileşim ise Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet makamına atfettikleri önemde gözlemlenmektedir. Zira kulun ulaşacağı en üst makam olan muhabbet makamı, diğer makamların hedefi

¹²²⁸ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.275-278.

¹²²⁹ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.485; Gazalî, *İhyâ*, c.2, s.149-150.

¹²³⁰ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, s.104; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.276.

¹²³¹ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, ss. 114-115; Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.287-288.

durumundadır. Ondan önce gelen makamlar kişiyi muhabbet makamına hazırlar, sonra gelen makamlar da muhabbet makamının uzantısı konumunda olan makamlardır. Nitekim Mekkî ve Gazalî muhabbet dışında diğer makamları işlerken her bir makamı bir de muhabbet ehli açısından değerlendirmeyi ihmal etmemişlerdir. Örneğin her ikisi de tevbe makamını işlerken, günahların Allah sevgisine perde olduğu düşüncesine vurgu yapmışlardır.¹²³² Bununla birlikte Sahabî Nuaym'ın durumunu örnek göstererek gühahkar bir kul için Allah'ı sevmiyor demenin de doğru olmayacağı kanaatindedirler.¹²³³ Zühd makamıyla ilgili olarak her iki müellif de Allah sevgisi ve Allah için sevgi dışında hiçbir sevginin kalpte olmaması hususunda hemfikirdirler. Nitekim Mekkî'nin zühd anlayışının Gazalî üzerindeki etkisi bir hayli fazladır.¹²³⁴ Korkunun muhabbetle münasebeti konusunda da; korkunun muhabbet için gerekli olduğu onun daha itidalli yaşanmasına katkı sağlayacağı düşüncesini paylaşıyorlar.¹²³⁵ Ayrıca Gazalî, Mekkî'nin muhabbet ehline has korkular olarak tespit ettiği maddeleri eserinde birebir nakletmiştir.¹²³⁶ Korkuyla beraber anılan ümit makamını her iki müellif de muhabbete daha yakın bir makam olarak değerlendirmiştir. Zira Allah'ı seven bir kulun, O'ndan korkan bir kuldan daha fazla ümit içinde olması doğal bir durumdur.¹²³⁷ Marifet muhabbet ilişkisi hususunda da hem Mekkî hem de Gazalî marifetsiz muhabbetin olamayacağı görüşündedir.¹²³⁸ Mekkî'nin, umum ve husus şeklinde sınıflandırdığı marifet derecelerini Gazalî daha da detaylandırarak işlemiştir.¹²³⁹ Mekkî ve Gazalî; ihlas konusunu niyet ve sıdk ile beraber ele alır. Onlara göre muhibbanın ihlası sevgide Allah'ı hiçbir şeye ortak koşmamaktır.¹²⁴⁰ Muhabbet ve ünsiyet münasebetiyle alakalı Mekkî'nin tespit ettiği ünsiyet alametlerini Gazalî olduğu gibi İhyâ'da nakletmiştir.¹²⁴¹ Üns konusunda örnek olarak her ikisi de İbrahim b. Ethem'in hikayesini zikretmiş, üns makamına göre Hz.Musa ile Hz. Yunus, Hz. İsa ile Hz. Yahya Peygamberin durumlarının karşılaştırmasını yapmışlardır.¹²⁴² Üns

¹²³² Mekki, **a.g.e.**, c.1, s.388; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.6,35.

¹²³³ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.306.

¹²³⁴ Melek Çelik, "Ebû Talib el-Mekkî'nin Zühd Anlayışı", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, 2000), s.78.

¹²³⁵ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.117; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.310.

¹²³⁶ Mekki, **a.g.e.**, c.2, ss.115-117; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.309-311.

¹²³⁷ Mekki, **a.g.e.**, c.1, s.449; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.137.

¹²³⁸ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.150; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.274,279.

¹²³⁹ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.103; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.296.

¹²⁴⁰ Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.455; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.292.

¹²⁴¹ Mekki, **a.g.e.**, c.2, ss.126-127; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.309,313-314.

¹²⁴² Mekki, **a.g.e.**, c.2, s.127; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.315-316.

makamıyla bağlantılı inbisât makamıyla ilgili olarak Mekkî’de yer alan Berah Esved¹²⁴³ ve Hz.Süleyman’ın teyze oğlu Asaf’ın hikayelerini¹²⁴⁴ Gazalî de eserinde zikretmiştir. Bu durum ayrıca Gazalî’nin de Mekkî gibi İsrailiyyat kaynaklı haberleri kullanmada bir sakınca görmediğini gösterir. Rıza ve muhabbet bağlantısıyla ilgili olarak her iki müellif de rızayı muhabbetin neticesi olarak görür.¹²⁴⁵ Zira seven sevdiğinin her yaptığından razı olur.¹²⁴⁶ Bu nedenle de muhabbet ehli musibet esnasında acıyı hissetmez.¹²⁴⁷ Gazalî, rıza hususunda da verdiği örneklerle konuyu daha anlaşılır hale getirmiştir. Mekkî şevk mevzunu işlerken konuyla bağlantılı olarak sema hususundaki düşüncelerine de yer verir. Zira sema, muhabbeti ve şevki arttıran bir araçtır. Mekkî sema konusunu açıklarken daha ziyade onun meşruiyeti üzerinde durmuş, semanın mübah olması için birtakım esaslar tespit etmiştir.¹²⁴⁸ Gazalî’nin sema hususunda hoşgörülü yaklaşmasında Mekkî’nin etkisi büyüktür. Gazalî, bizzat Mekkî’nin ismini zikrederek bu konuda ondan alıntılara yer verir. Gazalî de Mekkî gibi semanın şevkle ve muhabbetle bağlantısına değinir, ancak semanın şevk konusuyla beraber değil ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun görür. Gazalî meselenin ana fikrini Mekkî’den almışsa da konuyu işlerken izlediği yol ve kullandığı ilmi metot bakımından Mekkî’nin çok üstündedir. Sonuçta Gazalî de Mekkî gibi sema’ya mutlak mübah gözüyle bakmaz, bu hususta dinleyenin durumunu kriter olarak alır.¹²⁴⁹ Görüldüğü üzere Mekkî ve Gazalî, normal salikin yanında, muhabbet ehli için; tevbe, sabır, şükür, zühd, reca, rıza gibi makamların ne anlama geldiğini, ayrıca belirtmişlerdir. Kûtü’l- Kulûb ve İhyâ’nın bu özelliği onları diğer tasavvuf klasiklerinden ayıran orijinal taraflarıdır. Neticede Gazalî makamları işlerken hem başlıkların tespiti hem de içerik hususunda Mekkî’den azamî ölçüde faydalanmıştır. Zira makamlara yer verdiğimiz bölümde her iki eserde rastladığımız birebir eşleşen malzeme, aynı dipnotta hem Gazalî hem de Mekkî’nin eserlerine atıfta bulunularak verilmiştir. Bu şekilde dipnotların çokluğu ise Gazalî’nin Mekkî’den, ne denli büyük oranda istifade ettiğini ortaya koymaktadır.

¹²⁴³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.129; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.315.

¹²⁴⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.129; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.316.

¹²⁴⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.135; Gazalî, **İhya**, c.4, s.272.

¹²⁴⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.109, 140-141; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

¹²⁴⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.133; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

¹²⁴⁸ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.121-123

¹²⁴⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.2, s.282.

Mekkî'nin, Allah'ın seven ve sevilen olduğu görüşünü savunurken karşısına aldığı kesim, büyük oranda kelamcılardır. Onlar arasında özellikle Gulam Halil adıyla meşhur olan Ahmet b. Galib'in adını zikredebiliriz ki¹²⁵⁰ Gazalî de Mekkî'den aldığı bu şahsı eserinde anar.¹²⁵¹ Mekkî'ye nispetle daha münazaracı yapıya sahip olan Gazalî, bu hususta da kelamcılarla mücadeleden çekinmemiş, ortaya koyduğu naklî ve aklî delillerle Allah'ın zatından dolayı sevilebileceğini ispatlama yoluna gitmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki gerek Mekkî gerekse Gazalî'nin muhabbet konusunu işlerkenki benimsedikleri üslupları bir iddianın cevabı gibi değil de meselenin tanıtımına yönelik bir tavır şeklindedir. Yani onlar muhabbet konusunu sadece kısır tartışmaların içine hapsederek ele almamışlar, aksine tasavvufun bu konudaki orijinal yaklaşımını anlatma çabası içinde olmuşlardır.

Mekkî ve ona dayanarak Gazalî, muhabbet ehlinin farklı derecelere sahip oldukları kanısındadırlar. Gazalî bu hususta Mekkî'nin getirdiği delilleri olduğu gibi eserine alır. Ayette geçen “eşedd” kelimesini ve Sahabi Salim hakkındaki hadisi her ikisi de muhabbetin derecelerinin varlığına delil olarak sunarlar.¹²⁵² Mekkî kişilerin muhabbetin farklı derecelerinin olmasının başlıca nedenini onların marifette farklı konumlarda olmalarından kaynaklandığını belirtir.¹²⁵³ Gazalî de eserinde benzer görüşü paylaşır, ancak Mekkî'den farklı olarak marifet muhabbet ilişkisine geniş yer verir.

Muhabbet ehlini derecelendirmede; avâm, havâss şeklindeki ayrım Cüneyd-i Bağdadî'ye dayandırılarak her iki müellifin eserinde de yer alır.¹²⁵⁴ Gazalî, Mekkî'nin avâm ve havâsı mukarrebûn ve ebrar-ashab-ı yemin adıyla daha detaylı sınıflandırmasını benimsemiş ve bu tespitleri eserinde olduğu gibi nakletmiştir.¹²⁵⁵ Sınıflandırma hususundaki titizliğine rağmen Gazalî, muhabbet ehlini derecelendirme konusunda, Mekkî kadar ayrıntıya girmemiştir. Örneğin Mekkî, muhabbet ehlini muhib ve mahbub şeklinde bir ayrıma tabi tutarken,¹²⁵⁶ Gazalî bu sınıflandırmaya eserinde yer vermemiştir. Keza Mekkî, Gazalî'den farklı olarak muhabbetin derecelerinden hullet

¹²⁵⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.126.

¹²⁵¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.314.

¹²⁵² Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.102; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.305.

¹²⁵³ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.100.

¹²⁵⁴ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.161-162; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.312.

¹²⁵⁵ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.112-113; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.308-309.

¹²⁵⁶ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.130-131.

makamı üzerinde ısrarla durmuş ve bu makamı bütün derecelerin üstünde kabul etmiştir.

Mekkî ve Gazalî'nin eserlerinde muhabbet bölümünde birebir benzerliklerin görüldüğü alanlardan biri de muhabbetin tezahürlerinden bahsedildiği kısımdır. Her iki eser arasındaki benzeşme o kadar açıktır ki etkileşim hususunda okuyucunun ilk anda dikkatini çeken, bu bölümdür. Gazalî, Mekkî'nin muhabbetin alametleri hususundaki tespitlerinin birçoğunu olduğu gibi eserine nakletmiştir. Mekkî, Allah'ın, kuluna sevgisinin alameti olarak, onu musibete uğratmasını sayar. Ona göre bu durum Allah'ın, kulunu sınamak veya onun başka şeylere olan ilgisini kesmek amaçlı olabilir.¹²⁵⁷ Gazalî de Mekkî'deki bu yorumlara eserinde yer verir.¹²⁵⁸ Mekkî'de ve ondan naklen Gazalî'de mevcut ifadeye göre, Allah'ın, kulunu sevmesinin bir başka alameti de kulun Allah'ı sevmesidir.¹²⁵⁹ Yani bir kişi Allah'ı seviyorsa bu, onun Allah tarafından sevildiğinin en önemli delilidir. Kulun Allah'a muhabbetinin en başta gelen tezahürü ise, ona kavuşmayı istemesidir. Mekkî ve Gazalî'ye göre Allah'a gerçek anlamda ancak ahiret hayatında kavuşulabileceğine göre ölümü istemek muhabbetin alametlerinden biridir.¹²⁶⁰ Mekkî ve ondan nakille Gazalî'ye göre Allah'ı sevmenin diğer alametleri; onu zikretmek, ona itaat etmek ve itaati zevkle yapmak, Allah Tealaya muhabbeti gizlemek, ona kulluk eden dostlarına alçak gönüllü düşmanlarına karşı izzetli davranmak, isar sahibi olmak, zühd sahibi olmak, şükretmek, sabretmek, tevekkül etmek, tefekkür etmek gibi muhabbet dışında diğer makamların vasıflarını taşımaktır. Gazalî, Mekkî'de yer alan muhabbetin alametleri hususunda iki uzun şiiri eserinde olduğu gibi yer verir.¹²⁶¹

Sonuç olarak Gazalî'nin tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde Mekkî'nin çok büyük tesirinin olduğunu söyleyebiliriz. Zira Gazalî Mekkî'nin tasavvuf alanındaki görüş ve tesbitlerine o denli güvenmektedir ki eseri İhyâ'yı yazarken, Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb'undan pek çok bölümü kitabına olduğu gibi nakletmekte bir beis görmemiştir. Araştırmacı Şiblî Numânî, benzerlikle ilgili olarak, iki kitabı karşılaştıran bir kimsenin

¹²⁵⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, ss.105,110.

¹²⁵⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304.

¹²⁵⁹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.125; Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.304,306.

¹²⁶⁰ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.101; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.304-305.

¹²⁶¹ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.125; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.313.

Gazalî hakkında çalma sui zannına kapılabileceğini belirtir.¹²⁶² Eserler arasındaki bu benzeşme bizim çalışmamızı da etkilemiştir. Şöyle ki başta çalışmamızın bölümlerinin; “Mekkî’de Muhabbet Anlayışı”, “Gazalî’de Muhabbet Anlayışı” şeklinde iki ana başlık olarak hazırlanması düşünülmüş, ancak, çok fazla tekrara düşülebileceği endişesinden her iki bölüm birleştirilerek “Ebu Talib Mekkî ve Gazalî’de Muhabbet ” şeklinde tek bir başlık altında konuyu ele almanın daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır. Netice olarak Mekkî’nin en büyük eseri Kûtü’l- Kulûb’tür, ancak ondan daha önemli asıl eseri ise, büyük İslam alimi İmam Gazalî’dir dememiz yanlış olmaz kanaatindeyim.

II. GAZALÎ’NİN MUHABBET YORUMUNDA EBÛ TÂLİB MEKKÎ’DEN FARKLI GÖRÜŞLERİ

Eserini yazarken yararlandığı kaynakları açık yüreklilikle dile getiren Gazalî, söz konusu kaynaklardan eserinin farkını yine kendisi maddeler halinde tesbit etmiştir. Gazalî’ye göre eserinin farkı şunlardır: Diğer müelliflerin muğlak ifadelerini açıklamak, özetledikleri konuları detaylı bir şekilde anlatmak, karışık mevzuları tertipleyip düzene koymak, lüzumsuz uzunluktaki meseleleri kısaltıp toparlamak, tekrarı atıp yazdıklarını intizama koymak ve anlaşılması zor konuları çözümlemeye çalışmak.¹²⁶³

Zikredilen maddelerden de anlaşılacağı gibi Gazalî’nin farkı büyük oranda kullanmış olduğu bilimsel metotta ortaya çıkmaktadır. O, ele aldığı bilimsel malzeme hususunda, yeni olanı araştırmaktan ziyade mevcut malzemeyle yeni sentezler oluşturan bir âlimdir.¹²⁶⁴ Örneğin O, sekr, sahv fena, beka gibi her hangi bir tasavvufî kavramı ilk kullanan kişi olarak zikredilmez, araştırmalarını önceden tespit edilmiş kavramlar üzerinden sürdürür. Bu nedenle onu tasavvufun nazariyatını derleyen bir teorisyen olarak adlandırmak mümkündür.¹²⁶⁵ Gazalî’nin uyguladığı bilimsel metod, eserlerinde, özellikle İhyâ’sında açık olarak gözlemlenebilmektedir. Eserine başlarken okuyucuya;

¹²⁶² Mevlânâ Şiblî Nûmanî, **Gazâlî**, Yusuf Karaca (çev.), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008, s.87.

¹²⁶³ Gazalî, **İhyâ**, c.1, s.11.

¹²⁶⁴ Yaşar Aydın, **Gazalî: Muhafazakar ve Modern**, Bursa: Arasta Yayınları, 2002, s.161.

¹²⁶⁵ Hasan Şahin, “Gazalî ve Tasavvuf”, **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî” Tebliğleri**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.97.

onu yazmaktaki amacı, hangi konular üzerinde duracağı, eserin bölümleri, bölümler içinde yer alacak konular hakkında bilgi verir. Böylece okuyucu daha baştan eserin muhtevası hakkında bilgi sahibi olur. Bu duruma klasik eserlerde pek rastlanmaz.¹²⁶⁶ Gazalî, işlediği her konuda muhteva ve şekil yönünden standart bir düzen uygulamıştır. Alt başlıklar değişse de her konu şu dört aşamada ele alınıp hiyerarşik bir düzen içinde işlenmiştir: Konunun takdimi (tanımı, dini hüküm, ittifak ve ihtilaf edilen yönleri); konunun kısımları ve bunlara dair ayrıntılar; konunun faydaları ve bu faydaları temin etmenin yolları; konunun sakıncaları ve bunlardan korunmanın yolları. Bu yöntemle okuyucu; basitten karmaşığa, genelden ayrıntılara doğru zihinsel bir seyir izleyerek konuyu mantıki bir silsile içinde kolayca kavrar.¹²⁶⁷ Muhabbet konusunu işlerken de Gazalî söz konusu yöntemi kullanmıştır. Şöyle ki muhabbet kitabına mukaddime ile başlar ve burada; muhabbet makamının öneminden, bu kitabı muhabbeti inkar edenlere cevap niteliğinde kaleme aldığından, kitapta hangi konular üzerinde duracağından bahsederek yirmi alt başlık zikreder. Böylelikle okuyucu, bölümü okumaya başlamadan içeriği hakkında bilgi sahibi olur. Ardından muhabbet hakkında naklî ve aklî delilleri sırasıyla zikreder. Muhabbetin herkeste farklı yaşanmasının sebeplerini tartışır. Kulun muhabbeti konusunu etraflıca ele aldıktan sonra Allah'ın muhabbeti konusuna geçer. Kul gibi Allah'ın da kulunu sevdiğini savunur ve bunun tezahürlerini zikreder. Kitabın sonuna doğru muhabbet makamının uzantısı olan şevk, üns, rıza makamlarından söz eder. Okuyucunun kafasını karıştırmamak için muhabbetle ilgili muhtelif rivayetleri bölümün sonunda bir başlık altında toplar ve sınıflandırmadan olduğu gibi aktarır. Görüldüğü gibi Gazalî'nin muhabbet kitabının işlenişinde izlediği seyir, meselenin daha rahat anlaşılmasına büyük oranda katkı sağlamaktadır.

Gazalî, eserinde ele aldığı problemleri önem ve öncelik sırasına göre zikreder. Onun metodunun en önemli yanlarından biri de meseleleri dikkatli bir şekilde tahlile tabi tutmasıdır. Öyle ki, her problemi bizzat kaynağından öğrenerek neticede konu hakkında bir senteze ulaşmıştır.¹²⁶⁸ Örneğin, Gazalî muhabbet hususunda tasavvufun temel

¹²⁶⁶ Suat Cebeci, “Yazılı Dini İletişim ve Gazalî'nin İhyâsı”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, 3-4/13, 2000, ss.469-470.

¹²⁶⁷ Cebeci, **a.g.m.**, 3-4/13, 2000, s.470.

¹²⁶⁸ Hasan Şahin, “Gazâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı”, **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî”** Tebliğleri, Kayseri:Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.102.

kaynaklarını incelemenin yanında kelimcilerin iddialarını da araştırma gereği hissetmiş; netice de sufilerin muhabbet yorumlarının hakikate daha yakın olduğu sonucuna varmıştır.

Gazalî'nin ilmi metodunun yanı sıra kullandığı dil ve üslup da dikkat çekmektedir. Gazalî fikrî düzeyde eleştirilere maruz kalsa da herkesin üzerinde ittifak ettiği husus, eserlerindeki üslubun parlaklığı, ifade tarzındaki samimiyet ve sadakattir. Zerrinkub, onun üslubu ile ilgili olarak; "Nasıl Kur'an okuyan bir kimse sanki Allah'tan bir ses işitiyormuş hissine kapılırsa, Gazalî'nin sözlerine kulak veren kimse de sanki sessizliğe ve sukûta çağıran birisinin sesini işitiyormuş duygusuna kapılır. Bu sukût çağrısı konuşan Kur'an'ı dinlemek içindir. Bu seste ne acı var, ne de ümitsizlik. Huzur ve gönül okşayıcı melodi havası veren de budur" ifadelerini kullanmıştır.¹²⁶⁹ Ona göre Gazalî'nin nesrine kendine özgü bir tatlılık, akıcılık ve çekicilik veren büyük oranda onun şairlik istidadıdır.¹²⁷⁰ Gazalî'nin üslubunun letafetinin sebebiyle ilgili olarak onun İhyâ'yı İlahi tesirlerin neşesi ile sarhoş bir halde kaleme aldığı yönünde tespitler de mevcuttur.¹²⁷¹ Biz ise Gazalî'nin üslubunda diğer faktörlerin yanında, yararlandığı ana kaynak konumundaki Mekkî'nin de akıcı bir üsluba sahip olmasının daha etkin bir unsur olduğu kanaatindeyiz. Gazalî'nin farkı mevcut akıcı üslubu sistematik bir metodla birleştirmesidir. Ayrıca Mekkî'den farklı olarak felsefe, mantık, kelam gibi değişik alanlarda mesai harcamış olan Gazalî'nin çok yönlülüğü, üslubunu olumlu yönde etkilemiş ve ona zenginlik kazandırmıştır.

Gazalî'nin üslubu veciz ile ayrıntılı tafsilat arasında yer alan bir ifade şeklidir. Felsefecilerin karmaşık tarzı ile hadisçilerin tekrarlarla dolu üslubu arasında bir tarzdır. İfade tarzı sade, tatlı, süslemeden uzak, ayrı bir letafete ve çekiciliğe sahiptir. İşlediği konular genelde, sıradan halk düzeyinin çok üstünde olmasına rağmen, hoş ve cazip ifadesi bunları halkın idrak edeceği sadeliğe kavuşturur.¹²⁷² O, eserlerinde özellikle İhyâ'da hikmet ve mevziayı (nasihat ve derin bilgiyi) birlikte meczetmiş, kaynaştırmıştır. Böylelikle ayrı bilgi düzeyinden ve çeşitli sınıftan insanlara hitap

¹²⁶⁹ Hüseyin Zerrinkub, **Medreseden Kaçış: İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri**, Hikmet Soylu (çev.), İstanbul:Anka Yayınları, 2001, ss.280-281.

¹²⁷⁰ Zerrinkub, **a.g.e.**, s.191.

¹²⁷¹ Şibli, **a.g.e.**, s.85.

¹²⁷² Zerrinkub, **a.g.e.**, ss.191-192.

edebilmiştir.¹²⁷³ Zira Gazalî İhyâ-u Ulûmi'd-Din'i hem halk hem de alimler için yazmıştır. Onun halk için yazdığı eserlerinin bir özelliği de ele almış olduğu konuları, günlük yaşamdan seçilmiş örneklerle açıklamasıdır.¹²⁷⁴ Bu da eseri kolay anlaşılır hale getirmektedir. Neticede Onun eserlerini, ilmî derinliği olan bir din bilgini de halktan sıradan bir kimse de aynı oranda zevkle okuyabilmektedir.

Gazalî söz konusu bilimsel metodunu ve orijinal üslubunu, yukarda belirttiğimiz gibi muhabbet konusunu işlerken de ortaya koymuştur. Nitekim muhabbet kavramının beşeri ve metafizik boyutlarıyla sistematik biçimde en iyi incelendiği eserlerin başında İhyâ gelir.¹²⁷⁵ Eserdeki muhabbet bölümü, muhteva olarak büyük oranda Kûtü'l-Kulûb'a dayanmaktadır. Ancak bahsi geçen makam Kûtü'l-Kulûb'da, sistematik bir düzen içinde değil, karışık bir tarzda verilmiştir. İhyâ için; oldukça dağınık tarzda yazılmış Kûtü'l-Kulûb'un, ilmî bir metodla yeniden değerlendirilmesidir, diyebiliriz. Şibli Numânî, İhyâ'nın, devrine ait olan bir eser (Kûtü'l-Kulûb'u kastederek) hakkında tarihî araştırmayı karara bağladığını söyler.¹²⁷⁶

Meseleyi genel ifadelerden ziyade daha spesifik bir boyutta ele almamız Gazalî'nin farkını anlamamıza katkı sağlayacaktır. Bunun için özellikle muhabbet konusunda Gazalî'nin Mekkî'den farklı olarak ne şekil yaklaşım sergilediğini ortaya koymamız yerinde olacaktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Mekkî ve Gazalî'ye göre muhabbet bir makamdır. Mekkî muhabbet makamını fasıl başlığında tek başına zikreder. Gazalî ise Mekkî'nin muhabbet makamı içinde zikrettiği şevk ve üns makamlarını başlığa taşır, bunlara bir de rıza makamını ekler ve kitap başlığını, “el-Muhabbet ve’ş-Şevk ve’l-Üns ve’r-Rıza” şeklinde düzenler. Zira Mekkî ve Gazalî'ye göre; üns, şevk ve rıza muhabbetin unsurlarından onun uzantısı olan makamlardır. Gazalî bu sebepten hepsini aynı kitap başlığında toplamayı uygun bulmuştur. Mekkî muhabbet ana başlığı altında hiçbir alt başlık kullanmazken, Gazalî muhabbet kitabını alt başlıklara bölmüştür. Her ikisi de konuya muhabbet makamının öneminden bahsederek başlamıştır.¹²⁷⁷ Gazalî muhabbet bölümünün hemen başında kelimcilerin

¹²⁷³ Şibli, **a.g.e.**, s.88.

¹²⁷⁴ Mehmet Vural, “Gazzâlî’de Metodolojik Yaklaşımlar”, **İslâmî Araştırmalar**, 3-4/13, 2000, s.284.

¹²⁷⁵ İlhan Kutluer, “Muhabbet (Felsefe-Ahlak)”, **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s.389.

¹²⁷⁶ Şibli, **a.g.e.**, s.87.

¹²⁷⁷ Mekkî, **a.g.e.**, c.2, s.99; Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.272.

muhabbet hususundaki itirazlarını dile getirir. Mekkî ise bundan çok sonra bahseder. Ardından her iki eserde de konuyla ilgili ayet ve hadisler sıralanmıştır. Şüphesiz bu durum, Mekkî ve Gazalî'nin sünnî bir tasavvuf anlayışı inşası için ortaya koydukları çabayı yansıtmaktadır. Mekkî ayet ve hadislerden sonra hemen muhabbetin dereceleri ve muhabbetin alametleri konularına girerken; Gazalî ise sistemini, basitten mürekkebe doğru sıralamıştır. Allah'ın seven ve sevilen olduğu hususta şerri delillerini ortaya koyduktan sonra meseleyi bir de, aklî deliller getirerek açıklar ve elde ettiği sonucu pekiştirir. Mekkî'nin sözün arasında bir cümle ile zikrettiği insanı sevgiye iten sebepleri, farklı bir düzenlemeye tabi tutar ve beş madde halinde detaylı bir şekilde ele alır. Mekkî'nin eserindeki dağınık şekilde yer alan pek çok rivayete de bu maddeler içinde yer verir. Her bir maddeden çıkan sonuç, asıl sevgiye layık olanın Allah olduğudur. Böylelikle Gazalî okuyucuyu her yönden iknaya çalışır, kurduğu mantıkî silsile ile, şerî delillerden sonra, aklî deliller de getirerek, muhabbetini ikna etme yoluna gider. Burada kısa bir parantez açmakta yarar vardır. Gazalî'nin sevginin nedenlerini işlediği bölüm, derin psikolojik tahlilleri içermesiyle dikkat çeker. Gazalî'nin ilmi dirayetini ve çok yönlülüğünü sergilediği, okuyucunun ruh dünyasına inmeyi başardığı bölümlerden biridir. Zira Gazalî'nin İslam psikoloji tarihinde başkalarıyla kıyaslanamayacak derecede önemli bir yeri vardır. Onun eserlerinde psikolojik derinlik ve muhteva hemen göze çarpar. O iç gözleme dayanan davranış tahlillerine aklî ve nazarî düşüncelerden daha fazla önem verir. Bizzat kendisinin yaşadığı ruhî sarsıntı ve şüpheler belki de onu insanın iç dünyası ve ruhî tecrübeleri üzerinde yoğunlaşmaya sevkeden bir faktör olmuştur. Neticede psikoloji konusunda ortaya koyduğu düşünce ve teorilerinin bir çoğu kendi şahsî iç tecrübelerine dayanmaktadır.¹²⁷⁸

Gazalî'yi, muhabbet yorumunda Mekkî'den ayıran en önemli fark ise onun muhabbete marifet boyutu kazandırmasıdır. Şüphesiz aynı şeyi Gazalî'nin tasavvufun geneline yaklaşımı için de söyleyebiliriz. O, tasavvufi bilgiyi, bir bilgi çeşidi olarak kabul etmiş ve diğer fırkalara karşı bu kabulüne dayalı mücadele vermiştir. Keza onun sistemleşmesine katkı sağladığı sünnî tasavvuf, bilgi ve marifet temeline dayanmakta idi. Bu da nas ve duyuların yanında kalp aracılığı ile elde edilen üçüncü bir bilgi kaynağının varlığını kabul etmek anlamına geliyordu. Zira kişi ilahi hakikatleri ancak

¹²⁷⁸ Hökelekli, a.g.e., s.39.

bu yolla anlayabilirdi. Tasavvufun diğer ilmi disiplinler karşısında hüviyet kazanmasında ve ayrı bir ilim dalı olarak anılmasında, sade zühd yaşantısının, marifet temelli bir doktrine dönüşmesinin katkısı büyüktür. Eğer Muhasibî, Kelâbâzî, Serrac, Mekkî, Kuşeyrî, Hucvirî ve Gazalî gibi sûfîler tasavvufta marifet düşüncesini geliştirmemiş olsalardı, tasavvuf, İslam düşünce tarihi içinde, teorik boyuttan yoksun, kısa zamanda kaybolan basit bir zühd hareketi olarak kalmaya mahkum olurdu. Sistemini sağlam temellere bina eden Gazalî'ye göre muhabbet de duyular ve aklî çıkarımların ötesinde, ancak marifet yoluyla elde edilebilmektedir. Şöyle ki, kişi ancak bildiğini sever. Allah'ı bilmek de marifet yoluyla olur. Gazalî muhabbet konusu içinde kalbi bilginin diğer bilgi türlerinden ne denli üstün olduğu ve kişiye zevk verdiği hususunda açıklamalarda bulunur. Mekkî gibi o da marifet konusuyla bağlantılı olarak ruyet meselesine değinir ve Allah'ı ahirette ancak marifet sahiplerinin görebileceğini savunur.¹²⁷⁹ Gazalî bu konuda Mekkî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Marifet konusunu detaylandıran Gazalî Allah'ı marifetin zorlukları üzerinde durur ve anlaşılması hayli zor bu mevzuyu örnekler vererek anlatır. Örneğin, Allah Teala'nın varlığını Güneş'e benzeten Gazalî, şayet güneş hiç batmasaydı onun varlığını anlamakta zorlanacağımızı belirtir.¹²⁸⁰ Müşkil mevzuları basit örneklerle anlatmak daha önce de belirttiğimiz gibi Gazalî'nin uslubunun en önemli yanıdır. Bu şekilde o anlaşılması güç konuları, verdiği örneklerle sade bir hale getirerek yanlış anlamalara meydan vermemeye çalışır. Müşkil mevzuları kolaylıkla anlayan okuyucu da rahatlar ve bu durum onun kitapla olan bağına güçlendirir.

Gazalî sevgide farklı derecelerin olmasını da marifetin derecelerinin olmasına bağlar. Onun bu düşüncesi Mekkî ile örtüşmektedir. Gazalî burada da örneklendirme metodunu kullanır ve bir fıkıh alimi ile halktan birinin İmam Şafî'yi sevmesini karşılaştırır.¹²⁸¹ Gazalî, insanların sevgide farklı olmalarının bir diğer sebebi olarak zahidliklerinin farklı olmalarını gösterir. Buna göre kalpte bulunan dünya sevgisi Allah sevgisini azaltır. Gazalî bu durumdaki kalbi su bardağına benzetir, ona göre kalb içi su dolu bardak gibidir, su çıkmadan sirke bardağa girmez. Bardağı tamamen sirkeyle doldurmak için,

¹²⁷⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, ss.290.

¹²⁸⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.297.

¹²⁸¹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.296.

suyu tamamen boşaltmak gerekir.¹²⁸² Zühdün sevgiyi etkilediği konusunda Mekkî ve Gazalî aynı görüşü paylaşıyorlar da Gazalî, konuyu izah tarzıyla, meseleyi adeta okuyucunun zihnine nakşetmektedir. Bunda onun aynı zamanda iyi bir eğitimci olmasının da katkısı göz ardı edilemez. Zira meseleleri örneklerle o denli kolay anlaşılır hale getirmiştir ki, okuyucuya, onu doğru bilgilendirmekle yükümlü olduğu bir öğrencisi gibi muamele etmektedir.

Yukarıda da geçtiği üzere, Mekkî de muhabbet makamı kapsamında şevkten bahsetmiştir. Ancak Gazalî gibi onu muhabbetle birlikte başlıkta zikretmemiştir. Mekkî eserinde şevkle ilgili rivayetleri dağınık bir şekilde verirken, Gazalî öncelikle şevkin tarifini yapmış, sonra da onu iki bölüme ayırmıştır. Meselenin daha iyi anlaşılması için, beşeri sevgide bir kimsenin sevgilisini göremeye duyduğu şevkten örnekler vermiştir.¹²⁸³ Gazalî şevk konusunda Mekkî’de yer alan Hz. Davut’la ilgili rivayetleri olduğu gibi İhyâ’ya nakletmiştir.¹²⁸⁴ Bu durum bize Gazalî’nin de en az Mekkî kadar İsrailiyat hususunda hoşgörülü davrandığını göstermektedir. Mekkî şevk konusundan söz ederken bir parantez açar ve semanın şevkle olan ilişkisi üzerinde durur. Gazalî ise meseleye atfettiği öneme binaen sema konusunu bu şekilde geçiştirmeyip, eserinin ikinci cildinde, ayrı bir başlık altında bu konuyu tüm boyutlarıyla ele alır. Burada meseleyi o kadar net ortaya koyar ki, ondan sonra semai savunan her müellif sûfi, büyük ölçüde onun çalışmasından yararlanmışlardır.

Gazalî, muhabbet bölümünün ilk kısmını bir kulun Allah’ı sevebileceği hususuna ayırdıktan sonra, Allah’ın da kulunu sevmesinin hakikat olduğu konusuna değinir. Öncelikle Allah’ın mümin kullarını sevdiğine dair ayet ve hadisleri zikreder. Bu kısımda daha ziyade kelamcılarının itirazlarına cevap niteliğinde açıklamalarda bulunur, problemleri noktaları çözmeye çalışır. Allah’ın, kulunu sevmesindeki anlaşılması zor noktaları, hükümdarın kölesini sevmesine benzeterek açıklar. Aynı şekilde Allah ile kulun yakınlaşmasına bir kimsenin duran bir kimseye doğru ilerlemesini misal veren Gazalî, kulun vasıflarıyla Allah’a yaklaşmasını, talebenin ilmini arttırarak hocasına

¹²⁸² Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.292.

¹²⁸³ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.298-299.

¹²⁸⁴ Mekkî, *a.g.e.*, c.2, ss.124; Gazalî, *İhyâ*, c.4, ss.300-302.

yaklaşmasına benzetir.¹²⁸⁵ Meselenin sonunda Allah'ın kuluna sevgisinin tezahürlerini sıralar. Allah'ın sevdiği kulunu ibtila etmesi, kıskanması, kulun Allah'ı sevmesi gibi zikrettiği alametleri tespitite Mekkî'den yararlanır. Sevginin tezahürleri konusuna devam eden Gazalî bu hususta ikinci olarak, kulun Allah'ı sevmesinin alametleri konusuna yer verir. Mekkî, muhabbet bölümünün başından itibaren muhabbetin alametlerini saymaya başlar, arada başka konulara girerse de her seferinde tekrar alametler konusuna döner. Gazalî bu şekilde dağınık olarak zikredilmiş maddeleri bir araya getirmiştir. Bir önceki bölümde de belirttiğimiz üzere bu, muhabbetin alametleri konusu her iki eserin en çok benzeştiği mevzudur. Gazalî'nin zikrettiği maddeler nerede ise Mekkî'nin eserindeki maddelerle birebir aynıdır. Ayrıca bu bölüm okuyucunun kendini sınama imkanı bulduğu, onun dikkatini ve ilgisini arttıran bir bölümdür. Yalnız Gazalî ve Mekkî değil, İbn Hazm gibi sevgi üzerine eser kaleme alan pek çok yazar da, sevginin belirtileri konusunun esere kattığı canlılığı fark ettiklerinden, çalışmalarında bu konuya yer vermeyi ihmal etmemişlerdir.

Gazalî, Mekkî'den farklı olarak tıpkı şevk gibi ünsü de başlığa taşır. Ünsen bahsettiği bölümde konunun daha iyi anlaşılması için şevkle karşılaştırır. Bu konuda Mekkî'de yer alan rivayetlerin çoğunu eserine alan Gazalî'nin, bu arada Abdülvahid b. Zeyd'den gelen bir rivayete eserinde yer vermesi sûfi hoş görüsünü kanıtlamaktadır. Zira rivayette Abdülvahid b. Zeyd, inzivaya çekilmiş bir rahiple ünsiyet konusunda konuşmuş, ondan işin hakikatini öğrenmiştir.¹²⁸⁶ Gazalî şevk ve üns konusuyla ilgili olarak kelamcılarının bu husustaki itirazlarına da değinir. Nitekim, şevk ve üns muhabbetin bir uzantısı olduğundan, muhabbeti inkar edenler doğal olarak şevk ve ünsü de inkar etmişlerdir.¹²⁸⁷ Mekkî ve Gazalî ünsiyet konusuyla bağlantılı olarak inbisat ve idlâl hallerinden söz etmiştir. Gazalî söz konusu duruma örnek niteliğinde Berh Esved ve Belam b. Baura'nın hikâyelerini ve peygamberlerin karşılaştırılmasını Mekkî'nin eserinden olduğu gibi nakletmiştir. Ancak Gazalî, Berh Esved ve Belam b. Baura'nın hassas yaklaşılması gereken ifadeleri konusunda açıklama yapmayı ihmal etmemiş ve endişelerini dile getirmiştir. Ona göre bu tür ifadeleri ancak üns makamındaki kimseler

¹²⁸⁵ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.303

¹²⁸⁶ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.314.

¹²⁸⁷ Gazalî, *İhyâ*, c.4, s.314.

kullanabilir. Diğer insanlar için ise bu gibi ifadeleri kullanmanın, onları küfre götürebileceği ihtimali bilinmelidir, uyarısında bulunmuştur.¹²⁸⁸

Gazalî, muhabbet kitabının en sonunda rıza makamından söz eder. Bilindiği gibi Mekkî, rıza makamını, muhabbet makamından önce ayrı bir başlık altında zikreder. Gazalî ise muhabbetin uzantısı olarak gördüğü rıza makamını muhabbet kitabının başlığına koyar. Gazalî'nin rıza makamını ele alırken daha ziyade kelamcı yönünü ortaya çıkardığını görmekteyiz. Örneğin bu bölümde duanın rızaya engel olup olmadığı, isyana rıza göstermenin Allah'ın kazasına rıza göstermek anlamına gelip gelmediği gibi tartışmalı mevzulara yer vermiştir. Gazalî rıza konusunda Mekkî'den farklı olarak bela ve musibetlere sabırdan ziyade rıza da gösterilebileceğini maddeler halinde, muhabbet bağlamında zikreder. Anlaşılması hayli zor olan bu mevzuyu yine örneklendirme metodunu kullanarak açık hale getirir. Örneğin kişinin sevgi nedeniyle acı duymamasını, savaş esnasında hiddet ve korkusundan aldığı yaranın acısını duymayan askere benzetir.¹²⁸⁹ Aynı şekilde elemin acısını duyduğu halde buna razı olan kimseyi; kan aldırın kişinin, acı duyduğu halde buna razı olmasına ve kar etmek isteyen tüccarın çektiği sıkıntılara rağmen durumundan şikayet etmemesine benzetir.¹²⁹⁰

Gazalî muhabbet kitabının sonunda muhabbet ehlinin söz ve keşifleriyle ilgili çok sayıda rivayeti sınıflamaya tabi tutmadan zikreder ve böylece muhabbet kitabını bitirmiş olur.

Görüldüğü gibi Gazalî'nin Kûtü'l- Kulûb'den farklı olarak İhyâ'da yaptığı işlem tam da kendisinin tespit ettiği şekildedir. Yani O, anlaşılması zor mevzuları örneklendirerek anlaşılır hale getirmiş, özet geçilen önemli konuları detaylandırmış, lüzumsuz teferruatı özetlemiş ve tekrarları ortadan kaldırmıştır. Bunu yaparken öylesine düzgün bir metod kullanmıştır ki çağdaş bir yazar, Mekkî'den yola çıkarak muhabbet konusunu ele alsa, Gazalî'nin çalışmasının üstüne çıkamaz kanaatindeyim. Mekkî usul ve metod olarak yaşadığı dönemi yansıtsa da, Gazalî usul ve metoduyla asırlar öncesinden günümüzü yakalamıştır. Onun eserleri okuyucuda sanki yüzyıllar önce yazılmış bir kaynağı değil

¹²⁸⁸ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.315.

¹²⁸⁹ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

¹²⁹⁰ Gazalî, **İhyâ**, c.4, s.320.

de günümüzde yapılmış bir çalışmayı okuyor hissi uyandırmaktadır. Zira halen de O çok satan yazarlardan biri olarak, günümüz araştırmacı yazarların okur kitlesine ulaşmada, en güçlü rakiplerinden biri olma başarısını sürdürmektedir.

İbn Teymiyye; Riâye ve Kûtül- Kulûb'un Gazalî'nin İhyâ'sına gerek bırakmadığı görüşündedir.¹²⁹¹ Kanaatimce bu iddianın tersi, daha doğrudur. Yani İhyâ, Kûtül- Kulûb ve Riâye'ye ihtiyaç hissettirmemiştir. Şu bir gerçek ki Kûtü'l-Kulûb, içerdiği eşsiz tasavvufî malzemeye rağmen, İslam düşünce tarihinde, bir ölçüde kenarda unutulmuş bir eserdir. Kanaatimce Kûtü'l-Kulûb'ün ihmal edilmesinin en önemli sebebi, benzer mevzuların İhyâ'da daha derli toplu bir şekilde yer almasından dolayı, İhyâ'nın, Kûtü'l-Kulûb'e ihtiyaç bırakmamasıdır. Şayet İhyâ yazılmamış olsaydı, Kûtü'l-Kulûb'ün durumu daha farklı olurdu düşüncesindeyim. Şu bir gerçek ki anlaşılması için çaba gerektiren bir eserden ziyade, metod ve üslubuyla okuyucunun anlamasını kolaylaştıran bir eseri okumak elbette daha çok tercih edilir. İşte Kûtü'l-Kulûb ve İhyâ'nın en büyük farkı buradadır. Her iki eser birbirinin kaderini, yani zaman içindeki yolculuğunu karşılıklı olarak etkilemiştir.

III. EBÛ TÂLİB MEKKÎ VE GAZALÎ'NİN DAHA SONRAKİ DÖNEMLERE ETKİSİ

Mekkî, sünni İslam tasavvufunu kurmaya gayret eden ilk sûfî teorisyenlerdendir. Mekkî ile beraber benzer çabayı gösteren Kelabazî, Kuşeyrî, Hucvurî gibi sûfîlerin çalışmalarını mükemmelleştirmek ve sonuca ulaştırmak büyük oranda Gazalî'ye nasip olmuştur. Dolayısıyla Mekkî, kendinden sonraki dönemlerde etkisini, büyük ölçüde Gazalî üzerinden sürdürmüştür, diyebiliriz. Bununla birlikte Abdülkadir Geylanî, el-Gunye'yi; Şehâbeddin es-Sühreverdi, Avârifü'l-Maarif'i; Yahya b. Ahmed el-Baharî, Evradü'l-Ahbab ve Fusûsü'l-Âdâb'ı; İzzettin el-Kaşı, Misbâhu'l-Hidâye'yi yazarken Kûtü'l-Kulûb'den yararlanmıştır.¹²⁹²

Gazalî ise sünî gelenek ile tasavvufu birleştirmeyi, kurmaya çalıştığı İhyâ projesinin bir parçası olarak görüyordu. Nitekim O, İhyâ hareketini tasavvuf zemininde

¹²⁹¹ Câbirî, **a.g.e.**, s.397.

¹²⁹² Saklan, "Kutu'l-Kulûb", **DİA**, c.26, TDV Yayınları, Ankara, 2002, s.502.

gerçekleştirmeye çalışmıştır.¹²⁹³ Gazalî, projesinin teorik çerçevesini İhyâ Ulumi'd-Dîn adlı eseriyle ortaya koymuştur. Eserdeki temel tez; İslam hakikatının, geçerli ve kalıcı olarak hayata nasıl tatbik edileceğidir. O öncelikle, kadîm dinî geleneği yeniden canlandırma (İhyâ) ve bunun sürdürülebilir kılınması için de iyi bir ahlakî zeminin oluşturulması inanç ve gayreti içindedir. Gazalî bu projede, manevi yöne ağırlık vermenin yanında, halka inmeyi amaçlıyordu. İlimlere derunî bir destek bularak yeniden canlandırmayı, ulemanın ahiret kaygısıyla hareket etmesini ve toplumun manevî yönden takviye edilmesini hedefliyordu. Bu da ancak zahir ve batın arasındaki dengenin sağlanması, tasavvufun sünnî dünyadaki yer edinmesiyle mümkün olabilirdi.¹²⁹⁴ Gazalî'nin sisteminde tasavvuf, kelam ve fıkıh yardımıyla dışı tamamlanmış binanın, iç düzenlemesini tesis etme yöntemidir.¹²⁹⁵ Neticede Gazalî, İhyâ projesini büyük ölçüde hayata geçirmiş, tasavvufu dinin bütünleyici parçası haline getirerek, sünni anlayışı yeniden yorumlamıştır. Gazalî oynadığı bu rolle uzun bir tarihi gelişme çizgisinin son noktasını temsil etmektedir. Sûfilik onun etkisiyle geniş kitlelerin kabulüne mazhar olmuş, İslam yeni bir yaşama canlılığına kavuşmuştur.¹²⁹⁶ O, tasavvufu sıradan bir kimsenin erişebileceği bir şey haline getirmiş,¹²⁹⁷ onunla sûfilik, mümin hayatının normal bir unsuru olmuştur.¹²⁹⁸ O tasavvufu dinin bütünleyici bir parçası haline getirirken, tasavvufta yanlış bulduğu bir takım hususları ayıklama cihetine gitmiş, daha sonra onu sünnîliğin hizmetine sunmuştur.¹²⁹⁹ Bu yaklaşımı ile Gazalî oldukça rasyonel bir tasavvufu savunmuştur. O bu çerçevede bir tasavvufu savunurken; cehaletle, hurafelerle, batıl inançlarla ve bağınazlıkla mücadele etmiş, eleştiri oklarını cahil ve sahtekâr sofular üzerinde yoğunlaştırmaktan çekinmemiştir.¹³⁰⁰ Böylece O, tasavvuf etrafında oluşan tereddütleri gidererek, bu harekete resmiyet ve toplum nezdinde bir mazhariyet kazandırmıştır. Ondan sonra tasavvuf, ehl-i sünnet muhitinde kendisine sağlam bir zemin bulmuş, bu zeminde emin bir şekilde gelişmiş ve güçlenmiştir.¹³⁰¹

¹²⁹³ Uludağ, "Gazzâlî -Tasavvufî Görüşleri", **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.516.

¹²⁹⁴ Karadaş, **a.g.e.**, s.8-9.

¹²⁹⁵ Karadaş, **a.g.e.**, s.92.

¹²⁹⁶ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s.176.

¹²⁹⁷ W. Montgomery Watt, **Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)**, Hanifi Özcan (çev.), İzmir: DEÜ Yayınları, 1989, s.133.

¹²⁹⁸ Goldziher, **a.g.e.**, s.210.

¹²⁹⁹ Şahin, "Gazalî ve Tasavvuf", **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen "Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî" Tebliğleri**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.98.

¹³⁰⁰ Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazalî", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, 3-4/13, 2000, s.253.

¹³⁰¹ Uludağ, "Gazzâlî -Tasavvufî Görüşleri", **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, ss.515-516.

Gazalî itikat, ibadet ve ahlak konularını tasavvufî bir çerçevede derunileştirerek yorumlayınca, eskiden beri var olan tasavvuf karşıtlığı, gücünü yitirmiştir. Gazalî'nin fıkıh, kelam ve hikmet sahasında çok değerli ve seviyeli eserlerinin bulunuşu, İslam adına filozofları ciddi bir şekilde eleştirmesi, zahir uleamasının tasavvufa karşı gösterdiği direnci geniş ölçüde kırmış, mutasavvıfları ise rahatlatmıştır. Bu da tasavvuf akımının hızlı bir şekilde yayılmasını ve güçlenmesini sağlamıştır.¹³⁰² Gazalî'nin ölümünden sonra da tedricen icmanın tasvibini kazanan sûfîlik, ulemadan birçok kişiyi kendine çekmiştir.¹³⁰³ Nitekim Gazalî'den sonra uleama ve sûfî diye ayrı zümrelerin yanında âlim-sûfîler veya sûfî-alimler ortaya çıkmıştır.¹³⁰⁴ İbn Haldun'un da tespit ettiği gibi özetle Gazalî, tasavvufu müdevven bir ilim haline getirmiştir.¹³⁰⁵

Gazalî'nin ıslahatçı yapısı dini gelenek içinde bulunduğu asrın müceddidi (yenileyicisi) olarak anılmasına neden olmuştur. Müceddidlik; Hz. Peygamberden, her asırda bir müceddid geleceğine dair rivayet edilen hadise dayanmaktadır.¹³⁰⁶ Bu anlayışa göre müceddidler topluma canlılık getirir, hataları düzelterek doğruyu göstermeye çalışır. Ancak bu hareketin korkaklık, çekingenlik, takdir eksikliği, kötüleme, hased gibi ciddi engelleri mevcuttur. Gazalî bu engelleri aşabilen nadir kişilerden biridir. O alışlagelmiş şeylerin dışına çıkan, yeni şeyler söyleyebilen, farklı usul ve metodlar geliştirerek onları uygulayan bir âlimdir.¹³⁰⁷ O bir toplum ıslahatçısı olup, yaşadığı toplumu çok iyi gözlemlemiş, yaşanan problemleri ve sebeplerini tespit etmiştir. Nedvî onun ıslah çalışmalarını iki bölüme ayırır: İlki felsefeyi tenkit ve kelam ilmini yenileme, ikincisi çağdaş İslam toplumunu murakabe ve İslamî ahlaka maneviyata gerçeklerle süslenmeye davettir.¹³⁰⁸

Goldziher ise, Gazalî'nin müceddidliğinin yenilik fikrinden uzak olduğu görüşündedir. Ona göre Gazalî, sonraki değişmeler yüzünden bozulmuş olan İslamiyet inancına bağlı,

¹³⁰² Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazalî", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, s.252.

¹³⁰³ Fazlurrahman, **a.g.e.**, s.186.

¹³⁰⁴ Güngör, **a.g.e.**, s.66.

¹³⁰⁵ İbn Haldun, **a.g.e.**, c.2, s.1116.

¹³⁰⁶ Bekir Karlığa, "Gazzâlî-Tesirleri", **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.524.

¹³⁰⁷ Celal Kırca, "Dinî İlimleri İhyâ Hareketi İçinde Gazalî'nin Yeri", **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen "Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî" Tebliğleri**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.33.

¹³⁰⁸ Ebu'l-Hasan en-Nedvî, **İslam Düşünce Hayatı**, Sait Şimşek (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1977, s.192.

basit bir ıslahatçıdır.¹³⁰⁹ Aslında Gazalî'nin yeniliğinin, var olanı, geleneği en güzel şekilde değerlendirmek olduğu hepimizin malumudur.

Gazalî etkisinin büyüklüğüyle orantılı olarak olumlu eleştiriler kadar olumsuz yaklaşımlara da muhatap olmuştur. Gazalî'yi eleştirenlerin, dile getirdikleri argümanların niteliği ve amacı birbirinden farklıdır. Kimi, İbn Teymiyye'de olduğu gibi, selef mezhebinden uzaklaştığı için; Bir diğeri İbn Rüşd örneğinde olduğu üzere flogofları reddettiği için; Bir başkası İbnü'l-Cevzî ve Ebu Bekr İbn'l-Arabî'nin yaptığı gibi fıkihtan uzaklaşıp felsefeye daldığı için; kimileri de tasavvufa yöneldiği ve kurtuluş yolu olarak bu alanı önerdiği için Gazalî'yi eleştirmiştir.¹³¹⁰ Klasik dönemdeki eleştirilerden başka, son dönemlerde özellikle Gazalî'nin İslam'daki düşünce hayatının gerilemesine ve çöküşüne yol açtığı yönünde eleştiriler gündeme gelmiştir. Gazalî'yi akılcılığın bir muhalifi olarak yaftalamak VI./XII. yy'dan bu yana süregelen ümmetin gerilemesinden, büyük ölçüde onu sorumlu tutmak, neredeyse bir moda haline gelmiştir.¹³¹¹ Örneğin, araştırmacı Şahin Filiz; Gazalî'nin eserlerinde mantık, akıl, aklî düşünce ve bilimselliğe önem vermesine rağmen; felsefî düşüncenin ilerlemesi bir tarafa, olduğu gibi dahi devam etmemesini şu nedenlere bağlar: İlki Gazalî bunu yaparken bile dini kodlamalar ve teolojik yöntem kullanmaktadır. İkincisi ilmi ve yaşantısıyla hem devlet hem de halk arasında karizmatik bir kişiliğe sahip olması nedeniyle, hayatının sonuna doğru mistik yaşam felsefesini benimsemesi ve bu tavrın en yetkin bilgiye ulaştırabileceğini öne sürmesidir. Üçüncü neden, bilimleri kendinden önce hiç rastlanmadık şekilde dinî ve aklî bilimler olarak ikiye ayırmış olmasıdır.¹³¹² Bir diğeri çağdaş araştırmacıya göre; Eyyühe'l-Veled'i, İhyâ'yı okuyan bir gencin, felsefe yahut diğeri dini olmayan ilimlerin tahsiline yönelmesi, onlarla didişmesi veya böyle bir etkinliği başkalarına önermesi oldukça güçtür.¹³¹³ Fazlurrahman'ın bu konudaki yorumu ise hayli ilginçtir. Ona göre Gazalî'nin başlattığı ve sünnî çevrelerin sürdürdüğü şiddetli hücum kaşısında aklî felsefe ölmemiş, fakat yer altına çekilmiştir. Orada tasavvuf felsefesi kılığına bürünmek suretiyle hazır ve güvenilir bir barınak bularak kendisine yapılanın öcünü almış, burada zapt edilmesi imkânsız bir kale haline gelmiştir.

¹³⁰⁹ Goldziher, **a.g.e.**, s.211.

¹³¹⁰ Uludağ, "Bir Düşünür Olarak Gazalî", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, ss.252-253.

¹³¹¹ M. Said Şeyh, **İslam Düşünce Tarihi**, Mustafa Armağan (çev.), c.2, İstanbul:İnsan Yayınları, s.246.

¹³¹² Şahin Filiz, **İslam Felsefesinin Serüveni**, İstanbul:Öz Eğitim Yayınları,1996, ss.218-219.

¹³¹³ Aydın, **a.g.e.**, s.163.

Kazandığı yeni felsefî sūfîlik şekli içinde aklî tenkitten korunmuş, yanılmaz bir sezginin ürünü olduğunu iddia etmişlerdir. Böylelikle Gazalî'nin savunduğu ve sūnnî sūfîlerin benimsediği tasavvuf metodolojisinin şekli yapısı, yeni tasavvuf felsefesi tarafından hiçe sayılmıştır.¹³¹⁴

Yukarıda geçtiği üzere Gazalî, felsefî hayatın gerilemesine sebep olarak görülse de İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi ünlü filozoflar, Gazalî'den sonra yetişmiştir. Özellikle İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt isimli eseri Gazalî'ye verilmiş başarılı bir cevaptır. Yine Gazalî'den sonra yetişen Fahreddin Razî, Nasiruddin Tusî gibi kelimcilerin daha çok filozoflara atıfta bulunmaları, onların eserlerini okumaları ve şehr etmeleri, felsefeye duyulan ilginin devam ettiğini göstermektedir. Esasında İslam'da akla dayanan özgür düşüncenin kısırlaşmasının; felsefî, siyasî, iktisadî, tarihî ve kültürel pek çok sebebi vardır. Gerileme döneminde Gazalî'nin aklî ve felsefî düşünceye karşı bir delil olarak kullanılması daha sonraki döneme ait olup, bu durum gerilemenin bir sebebi değil, sonucudur.¹³¹⁵ Bu hususta Ülken, Gazalî'nin ilk defa tasavvufu bir ahlak yolu ve felsefî anlayışla uzlaşabilecek bir dünya görüşü gibi gören kelimci filozof olduğu kanısındadır.¹³¹⁶ Bize göre neticede Gazalî'nin olumlu veya olumsuz bu denli yoruma konu olması onun etkisinin yaygınlığını kanıtlayan bir durumdur.

Gazalî'nin bir özelliği de batı dünyasına en fazla etki eden İslam âlimlerinden biri olmasıdır. Hiçbir İslam düşünürü Batılı bilginlerin dikkatini Gazalî kadar çekmemiştir.¹³¹⁷ İsmail Hakkı İzmirli, Gazalî'nin; “Kuşku gerçeğe iletir” ilkesini formüle ederek Descartes'a, “Deney ancak olaylar zinciri arasında bir bağlantı bulunduğunu gösteriyor; ama onlar arasında zorunlu bir bağıntı olduğu sonucu çıkarılamaz” sonucuna ulaşır, akıl yoluyla ulaşılan bilgilere güvenilemeyeceğini ortaya koyarak Hume'a, felsefeyi inceleyerek aklın istenilen tüm bilgileri kavramada bağımsız olmadığı, anlaşılması güç tüm sorunlar üzerindeki perdeleri kaldırmadığı, sonucuna ulaşarak, zaman ve mekanın dışsal bir gerçeği olmadığını açıklamasıyla Kant'a; en

¹³¹⁴ Fazlurrahman, a.g.e., s.182.

¹³¹⁵ Uludağ, “Bir Düşünür Olarak Gazalî”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, s.253.

¹³¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, Ankara:Selçuk Yayınları, t.y.,s.239.

¹³¹⁷ Schimmel, a.g.e., s.106.

sonunda sezgiye dönerek Bergson'a öncülük ettiği görüşündedir.¹³¹⁸ Şüphesiz bu örnekleri daha da çoğaltabiliriz.¹³¹⁹

Şurası bir gerçektir ki, Gazalî etkinliği yönünden tasavvuf tarihinde dönüm noktası olan bir şahsiyettir. Şöyle ki onun geliştirip sistematize ettiği tasavvuf, ondan sonra müessese bazında faaliyet göstermeye başlamıştır.¹³²⁰ Bu yeni dönemde tasavvuf, müslümanların çoğunluğunun benimsediği bir yaşam felsefesi haline gelmiş, tasavvufun kendine özgü prensipleri ve özel merasim şekilleri yaygınlaşmıştır. Gazalî'den önce farklı bölgelerde ortaya çıkan şeyhler, ondan sonra bir bütünlük ve iletişim içine girmiştir. Gazalî'nin; tarikatın merhaleleri, riyazet şekilleri ve ameli metodlar hakkındaki tasavvuru, kendinden sonra gelen ve kendisini beğenen tarikat şeyhleri üzerinde büyük etki yapmıştır. En önemli etkiyi ise ilk tarikat kurucusu Abdülkadir Geylanî üzerinde olmuştur diyebiliriz. Geylanî tasavvufu, kitap ve sünnetle irtibatlandırması usul ve furu açısından iyi bir fakih olması yönüyle imam Gazalî'ye benzemektedir.¹³²¹ Geylanî'nin üzerinde Gazalî ile birlikte Mekkî'nin tasavvuf anlayışı da etkili olmuştur.¹³²² Sadece Kadiriyye değil; Sühreverdiyye, Şazeliyye, Ayderusiyye tarikatlerine de etki etmişlerdir.¹³²³

Gazalî'nin ana eseri İhyâ, kendinden sonra yazılan pek çok eserin kaynağı konumundadır. Râzî'nin, Kitâbü'n-Nefs'i; Nasîrüddin-i Tûsî'nin, Ahlak-ı Nâsırî'si; İbn Haldun'un, Mukaddime'si; Sühreverdi'nin, Avarifü'l-Ma'arif'i; Birgivî'nin, et-Tarikatü'l-Muhammediyye'si gibi tanınmış eserler dahil olmak üzere sonraki dönemlerde yazılmış pek çok kitapta İhyâ'nın farklı ölçülerde etkisi olmuştur.¹³²⁴

Buraya kadar genel anlamda etki alanından söz ettiğimiz Mekkî ve Gazalî'nin, özellikle muhabbet konusunda da kendinden sonraki dönemler üzerindeki tesiri hayli fazladır.

¹³¹⁸ İsmail Hakkı İzmirli, **İslâm'da Felsefe Akımları**, N. Ahmet Özalp (haz.), İstanbul:Kitabevi, 1995, s.201.

¹³¹⁹ Bkz. Karlığa, "Gazzâlî-Tesirleri", **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, ss.526-530.

¹³²⁰ Yılmaz, a.g.e., s.127.

¹³²¹ Ebu'l-Vefâ Taftazânî, "Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatler", **AÜİFD**, Mustafa Aşkar (çev.), 36, ss.471-473.

¹³²² Muslu, **a.g.m.**, s.360.

¹³²³ Muslu, **a.g.m.**, s.360; Zerrinkub, **a.g.e.**, ss.278-279; Uludağ, "Gazzâlî- Tasavvufî Görüşleri", **DİA**, s.517.

¹³²⁴ Mustafa Çağrı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.12.

Tasavvufî düşüncedeki muhabbet hususunda araştırmalarıyla tanınan Süleyman Derin, Gazalî'nin ilk defa ilahî aşk konusunu sistemleştiren kişi olduğu görüşündedir.¹³²⁵ Gerçektede Gazalî, muhabbet hususunda Mekkî ağırlıkta olmak üzere, kendinden önceki malzemeyi sistemli hale getirerek, ilim dünyasının hizmetine sunmuştur. Gerek üslup gerek içerik olarak, kendinden sonra sevgi üzerine yazılmış eserlere etki etmiştir. Onun, marifete dayanan, bununla birlikte ehl-i sünnet sınırları içinde kalma hassasiyeti taşıyan muhabbet düşüncesi; Gazalî'nin tarikatlar üzerindeki etkisiyle paralel olarak, sûfî şeyhlerinin ve müridlerinin resmî söylemi haline gelmiştir. Tarikatların toplumun her kesimini kucaklayan faaliyetleri neticesinde, Gazalî'nin sistemleştirdiği muhabbet anlayışı, halkın muhabbet düşüncesini de büyük oranda şekillendirmiştir. Zira O eserlerinin bir kısmını halkın anlayacağı seviyede yazmaya gayret etmiş, bu yolla eserleri geniş halk kitlelerine ulaşmıştır.

Mekkî ve Gazalî'nin muhabbet makamına verdikleri önem, sonraki dönemlerde tasavvuf içinde daha da belirginleşmiş, bu konuda geçen zamana rağmen muhabbet tasavvufî düşüncenin merkezindeki yerini korumuştur. Mekkî ve Gazalî'nin merkezî bir kavramı, diğer sûfî müelliflerden farklı olarak, her yönüyle ve detaylı bir şekilde, toplum tarafından kabul gören bir görüş olarak ele almaları ve bu konudaki başarıları onların tasavvuf içindeki etkisini tartışılmaz hale gelmiştir.

Mekkî ve Gazalî ehli sünnet çizgisinde bir muhabbet anlayışını ortaya koymak suretiyle sadece sûfî yazarlara etki etmekle kalmamış benzer kaygıları taşıyan selefî yazarlar üzerinde de tesir icra etmişlerdir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi selefi âlimler zaman zaman tasavvufa sert eleştirilerde bulunsalar da Gazalî'nin güçlü ilmî otoritesi karşısında teslim olmuşlardır.¹³²⁶ Bu durumu muhabbet konusunda daha açık görmekteyiz. Örneğin İbn Teymiyye, Kur'an ve hadislerde geçen tasavvufî kavramlara eserlerinde yer vermiştir. Şüphesiz muhabbet de bu kavramlardan biridir. İbn Teymiyye tıpkı Gazalî ve Mekkî'de olduğu gibi kelimcilerin muhabbet hususundaki iddialarını ve tevillerini reddetmiş, Allah'ın şanına layık bir şekilde kullarını hakikaten sevdiğini ifade

¹³²⁵ Derin, **Love in Sufism**, s162; "Gazalî'de Allah Sevgisi", **Tasavvuf Dergisi**, s.158.

¹³²⁶ Louis Massignon, "Tasavvuf", **İA**, c.12/1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979,s.28.

etmiştir.¹³²⁷ Ayrıca O, Allah dışındaki varlıkların sevgisi hususunda da sûfîlerle paralel düşünmektedir. Ona göre Allah'ın zatında ve sıfatlarında şirk bahis konusu olduğu gibi sevgide de şirk söz konusudur. İnsan en çok Allah'ı sever, diğer şeyleri ise Allah'ı sever gibi ve onun kadar sevmesi halinde bu durum sevgideki şirki meydana getirir. Allah sevgisi esastır ama Allah'ın sevdiklerini Allah için sevmek, iyi işleri ve iyi insanları sevmek de Allah sevgisini tamamlar.¹³²⁸ İbn Teymiyye, Allah sevgisinden bahsederken aşk tabirinin uygun düşmeyeceğini belirtmesiyle de¹³²⁹ Mekkî ve Gazalî'yle benzeşir. Ayrıca Teymiyye'nin hulul makamına önem vermesi Mekkî'nin bu husustaki açık tesirinin göstergesidir. İbn Teymiyye muhabbet konusuyla bağlantılı olarak Mekkî ve Gazalî'de olduğu gibi Allah Teala'nın ahirette görüleceğini ve müminlerin bundan haz alacağını savunmaktadır.¹³³⁰ İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı muhabbet anlayışı ise Hallâc, Bayezîd, İbn Arabî gibi sûfîlerin dile getirdiği muhabbet anlayışıdır. Çünkü İbn Teymiyye onları hulul ve ittihat ile suçlamaktadır. Gazalî ise Allah sevgisi konusunda Hallac ve Bayezid gibi sûfîlerde tezahür eden, şatahat yönü öne çıkan fikirleri yumuşatmış, bunları kabul edilebilir bir forma sokmaya çalışmıştır. Bu, Gazalî'nin cezbe ve duygu tarafı ağır basan bir ilahî sevgi anlayışını, sisteminden tamamen dışladığı anlamına da gelmemektedir. Ancak o, tatışılan bir sevgi anlayışını dizginlemiş, aklileştirmiş ve ehli sünnet çizgisine yaklaştırmıştır, diyebiliriz.¹³³¹ Bu sebepten onun muhabbet anlayışı geniş kabul görmüştür.

İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyım da muhabbet üzerine eserleri olan müelliflerdendir. Muhtemeldir ki, İbn Kayyım eserlerini yazarken, Mekkî ve Gazalî'nin çalışmaları yanında, İbn Hazm'ın Tavku'l-Hamame'sini de elinde bulundurmuştur. Zira onun büyük oranda İbn Hazm'ın eserinden yararlandığı gözlemlenmektedir. Bu sebepten o, eserinde Allah sevgisinden bahsederken, yer yer beşeri sevgiyle ilgili konulara da yer vermiştir. İbn Kayyım de Mekkî ve Gazalî'nin içinde bulunduğu sûfîler gibi Allah sevgisi hususunda aşk teriminin kullanılmasını doğru bulmaz. Onun selefi bir âlim olarak bu görüşü savunmasının en önemli nedeni, aşk kelimesinin Kur'an ve

¹³²⁷ Tıblavî, **a.g.e.**, ss.201,206-207; Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", **İslâmiyât Dergisi**, 3/2, 1999, s.58.

¹³²⁸ Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", **İslâmiyât Dergisi**, 3/2, 1999, ss.58-59.

¹³²⁹ Tıblavî, **a.g.e.**, ss.207-208.

¹³³⁰ Tıblavî, **a.g.e.**, ss.170-172.

¹³³¹ Derin, **a.g.m.**, s.159.

Hadiste geçmemesidir.¹³³² Hocası İbn Teymiyye gibi o da Allah'ın; seven, sevilen ve halil olduğu kanısındadır.¹³³³ Bu hususta her ikisi üzerinde hullet makamına ayrı bir önem veren Mekkî'nin etkisi gözlemlenmektedir, diyebiliriz. İbn Kayyım sevginin nedenleri arasında; menfaati, güzelliği,¹³³⁴ münasebeti ve benzerliği¹³³⁵ saymasıyla Gazalî'nin bu husustaki görüşlerini sürdürmektedir. Yine o, Allah için sevmek ve Allah'la beraber sevmek şeklinde bir ayrıma gitmekle sûfîlerin yolunu takip etmektedir.¹³³⁶ İbn Kayyım, sevginin alametlerini tespitte büyük oranda İbn Hazm'dan yararlanmışsa da Mekkî ve Gazalî'de yer alan muhabbetin belirtileriyle onun tespitleri arasında ortak noktalar mevcuttur. Sevginin alametleri hususunda özellikle Mekkî'nin dile getirdiği, Allah'ın kıskanç olması meselesini İbn Kayyım detaylı bir şekilde açıklamıştır.¹³³⁷ İbn Kayyım musiki konusundan bahsederken Gazalî'nin; bazı kimselerin, oyun, eğlence türü birtakım zevk ve haz yaşadıklarında, diğer görevlerini yerine getirmede daha azimli ve gayretli hali gelebileceklerine dair görüşünü tekrarlamaktadır.¹³³⁸ İbn Kayyım hocası gibi ruyetullahı ve ondan duyulacak zevki kabul eder ve ruyetullah ile muhabbeti inkar edenlere karşı çıkar.¹³³⁹ Görüldüğü üzere Mekkî ve Gazalî'nin Kur'an ve sünnet çizgisinde bir muhabbet anlayışı geliştirmeleri onların sadece sûfîler üzerinde değil, selefi alimler nezdinde de kabul görmelerine neden olmuştur.

Gazalî üslup olarak da kendinden sonraki sûfî müellifleri etkilemiş bir yazardır. Onun meseleleri izah ederken çok fazla teşbih ve temsil kullanması, Attar ve Mevlana'nın eserlerinde ihtişamının doruğuna ulaşan beyan tarzının öncüsüdür. Genellikle insani özellikleri ve maceraları, gülün, bitkilerin, dağın, taşın ve hayvanların maceralarıyla mukayese eden bu istiare ve teşbihler, Gazalî'nin eserlerinin dünyasını, tıpkı Mesnevî'nin dünyası gibi, orada adeta her şeyin ruhunun bulunduğu ve her şeyin insan ile konuştuğu bir dünyaya dönüştürmektedir.¹³⁴⁰ Gazalî, Mevlânâ ve Attar gibi

¹³³² İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, s.36.

¹³³³ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, ss.53.

¹³³⁴ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, s.233

¹³³⁵ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, ss.71-72,75.

¹³³⁶ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, ss.212,310.

¹³³⁷ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, ss.288,313.

¹³³⁸ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, ss.172,308.

¹³³⁹ İbn Kayyım, *Aşıklar Kitabı*, s.454.

¹³⁴⁰ Zerrinkub, *a.g.e.*, s.194.

yazarların günümüzde de çok sayıda okuyucuya ulaşmalarında bu tarz bir usluba sahip olmalarının katkısı büyüktür.

Yukarıda geçtiği üzere Gazalî şeriata aykırı düşmeyen ılımlı bir tasavvuf anlayışını benimsese de Bâyezid-i Bistamî, Hallâc-ı Mansur gibi coşkulu tasavvuf anlayışına da yabancı değildir.¹³⁴¹ Onun eserlerinde vahdet-i vücudun ilk terennümlerini görmek mümkündür. Mişkâtü'l-Envâr'da gerçek anlamda sadece Allah'ın var olduğunu, hakikatlerin hakikatine ulaşan ve ruhî miraçlarını tamamlayan ariflerin, Allah'tan başka bir varlığın bulunmadığını apaçık gördüklerini ve Allah'tan başka varlık yoktur (Lâ mevcude illallah) dediklerini söyler.¹³⁴² Ona göre avamın tevhidi, "Lâ ilahe illallah"; havassın tevhidi "Lâ mevcûde illallah" veya "Lâ ilahe illa hû" sözleridir.¹³⁴³ Ayrıca İhyâsında tasavvufu; muamele ve mûkaşâfe ilmi olarak ikiye ayırır. Onun mûkaşâfe ilmi ile vahdet-i vücudu kastettiğini ileri sürenler olmuştur.¹³⁴⁴ Gazalî İbn Arabî'nin varlıkta birlik teorisini yaklaşık yüzyıl önce seslendirmiş; zat, sıfat ve fiil anlayışında ona öncülük etmiştir.¹³⁴⁵ İbn Arabî vahdeti vücud nazariyesini sistematize eden ilk kişi olmakla beraber Gazalî gibi ondan önce yaşamış sûfîlerin sözlerinde de bu nazariyeye öncülük eden birtakım yönelimleri hatırlatan ifadeler bulmak mümkündür.

Şu bir gerçek ki İbn Arabî'nin el- Fütûhatü'l- Mekkiyye'sini yazarken faydalandığı kaynaklardan biri İhyâu Ulumi'd-Dîn'dir. Zira O Mekke'de İhyâ'yı okutmuş yine aynı yerde Fütûhât'ını kaleme almıştır. Dolayısıyla eserinin yazımında İhyâ'nın etkisinin olması kuvvetle muhtemeldir.¹³⁴⁶ Nitekim, İbn Arabî'nin telifatı içinde en fazla adını zikredip atıfta bulunduğu kişi Gazalî'dir. Her ikisi de, Meşşai felsefesini, Eşari kelimasını ve tasavvufu bir potada eritmeleri ve eserlerinde bütün disiplinlerin hakikatlerini bir perspektif altına toplamaları gibi bütünleştirici vasıflarıyla benzeşmektedirler.¹³⁴⁷

¹³⁴¹ Uludağ, "Gazzâlî -Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, s.516.

¹³⁴² Gazalî, *Mecmuatü'r-Resaili'l-İmam Gazalî: Mişkâtü'l-Envâr*, İbrahim Emin Muhammed (haz.), Mısır: Mektebetü'l-Tevfikîyye, t.y., s.294.

¹³⁴³ Gazalî, *Miškât*, s.296.

¹³⁴⁴ Uludağ, "Gazzâlî -Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, s.517.

¹³⁴⁵ Karadaş, *a.g.e.*, s.106.

¹³⁴⁶ Karadaş, *a.g.e.*, s.108.

¹³⁴⁷ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul:Sûfî Kitap, 2009, s.152.

İbn Arabî Fütûhât'ının bir bölümünü muhabbet makamına ayırır. Onun sevgi nazariyesi vahdet-i vücud sisteminin bir bölümüdür. Hatta bu sistemin bir gereği ve neticesidir.¹³⁴⁸ İbn Arabî sevginin nedenleri olarak; benzerlik, güzellik ve ihsanı zikretmesiyle Gazalî'nin izinden gittiğini göstermektedir. İbn Arabî'ye göre bütün sevgilerin sebebi güzelliktir. O güzellik nazariyesinde büyük oranda İbn Sîna'dan etkilense de¹³⁴⁹ Gazalî'nin bu husustaki tesiri de inkar edilemez. İbn Arabî, Gazalî'den farklı olarak güzellik teorisini, vahdeti vücut anlayışı çerçevesinde ele almıştır. Ona göre maddi ve manevi bütün varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Var olan her şeydeki güzellik onun "Cemil" isminin bir yansıması, bu güzele yönelik muhabbet de yine onun "Vedüd" isminin bir tecellisidir. Şu halde hakiki mahbub sadece Hakk'tır. Sevilen diğer güzel şeyler, onun güzelliğini yansıttığından, bunlara yönelik sevgi de aslında İlâhî kaynaklıdır.¹³⁵⁰ Kısacası, bütün sevilen şeylerde hakiki sevilen sonsuz güzellik suretlerinde tecelli eden Hakk'tır. O; Leyla'nın aşkından bahsettiğinde bu isimle gerçek sevileni kastetmektedir.

İbn Arabî de aşk sözcüğünün Allah sevgisi için kullanılmasını tercih etmez.¹³⁵¹ Gazalî'de olduğu gibi o da hikayelere geniş yer verir. İbn Arabî'nin muhabbet ehlinin sıfatlarını saydığı maddelerde, Gazalî ve Mekkî'nin bu husustaki tespitlerinin etkisi görülmektedir hatta pek çok madde benzeşmektedir. Örneğin; muhabbet ehlinin sırrını saklaması, Allah'a kavuşmak için ölümü arzulaması, geceleri uyuyamaması, sürekli sevdiğini anması, sevdiğine itaat etmesi, sevdiğini her şeye tercih etmesi, sıfatlar yönünden sevgiliye benzemesi, sevdiğini kıskanması gibi. Ayrıca İbn Arabî, Gazalî gibi muhabbet düşüncesini marifet anlayışıyla temellendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken kullandığı yöntem ise Gazalî'den tamamen farklıdır. Onun bu husustaki delili hadis olarak nakledilen, "Gizli bir hazine idim, tanınmayı istedim; âlemi yarattım" ifadesidir.¹³⁵² Bu sözde "tanınma" marifet, "isteme" de muhabbet kavramıyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla âlemin var olma sebebi, Allah'ın tanınmaya duyduğu bu

¹³⁴⁸ Afifi, **a.g.e.**, s.201.

¹³⁴⁹ Ebu'l-Alâ Affîfî, **Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet Dağ (çev.), İstanbul: Kırkambar Yayınları,1998, s.166.

¹³⁵⁰ Uludağ, "Muhabbet", **DİA**, s.387.

¹³⁵¹ İbn Arabî, **a.g.e.**, s.71.

¹³⁵² Aclunî, **Keşfü'l-Hafâ**, c.2, s.132.

muhabbettir.¹³⁵³ Görüldüğü üzere, İbn Arabî tasavvuf anlayışını, ilim ve marifet temeline oturtma çabasıyla Gazalî'nin yolunu izlese de bunu tatbik şekli Gazalî'den tamamen farklıdır.

Sonuçta İbn Arabî, temelini, Hallâc, Mekkî, Gazalî, Şiblî, Bâyezid gibi sûfîlerden aldığı muhabbet düşüncesini farklı noktalara ulaştırmış olsa da kendinden önceki ilmi birikime çok şey borçludur. Muhtemeldir ki onu, Hallac'la benzer akıbeti yaşamaktan kurtaran, Gazalî'den sonra gelen bir sûfî olmasıdır. Zira Gazalî kurduğu tasavvuf sistemiyle sûfîler üstündeki şaibeleri öylesine berteraf etmiştir ki ondan sonra gelen sûfîler, kendilerini ifade ederken daha güvenli ortamlara sahip olmuşlardır. İbn Arabî'nin şansı Gazalî sonrası tasavvuf hareketi içinde yer alması olduğu kadar, Hallac'ın şanssızlığı da Gazalî'den önce yaşamış, erken dönem sûfîlerinden olmasıdır, diyebiliriz.

Tasavvuf î düşüncenin merkezinde bir kavram olan muhabbet, İbn Arabî sonrası, büyük oranda onun geliştirdiği nazariye çerçevesinde şekillenmişse de Mekkî ve Gazalî gibi sûfîlerin muhabbet anlayışları, Kitap ve sünnete uygunluk endişesi taşıyan kimselerin sığınağı olmuştur. Onların geliştirdiği muhabbet düşüncesi kurdukları Sünni tasavvufun bu konuda ortaya konan güzel bir örneğidir. Bu suretle onlar, ehl-i sünnet öğretilerinin benimsendiği tasavvuf düşüncesinin muhabbet teorisini başarıyla bina etmiş ve eserleri bu hususta başvurulacak ana kaynaklar arasında yer almıştır.

¹³⁵³ Uludağ, "Muhabbet", **DİA**, s.387.

SONUÇ

Kur'an ve hadislerde sıklıkla geçen muhabbet kelimesi, İslam âlimlerinin sevgiyi ifade etmek için kullandıkları kelimeler içinde en fazla tercih ettikleri sözcük olmuştur. Şüphesiz onların böyle bir tercihte bulunmalarında, muhabbet kelimesinin kutsal metinlerde devamlı surette tekrarlanmasının yanında kelimenin, kendisine derin anlamlar yüklemeye müsait bir kökene sahip olmasının etkisi gözardı edilemez. Ancak, muhabbetin soyut ve sübjektif bir kavram olması onun tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Söz konusu zorluktan dolayı muhabbet tariflerinin çoğunda muhabbetin kendinden ziyade belirtilerinden, çeşitlerinden, sebeplerinden, gereklerinden, örneklerinden, faydalarından vs. bahsedilmiştir. Tezimizin konusu olan Mekkî ve Gazalî de muhabbeti; gönlün zevk aldığı şeye meyiletmesi şeklinde tanımlayarak kısmen muhabbetin aslına yakın bir tarif ortaya koymaya çalışmışlardır.

Arapçada muhabbetle eş anlamlı çok sayıda kelime olmasına rağmen bunlar içinde özellikle “aşk” kelimesi muhabbetle rekabet edebilecek derecede önem kazanmış, hatta zamanla muhabbetin saltanatını sona erdirmiştir, diyebiliriz. Aşkın aşırı derecede sevgi anlamına gelmesi onun Allah sevgisi için kullanılıp kullanılamayacağı tartışmalarına neden olmuştur. Mekkî ve Gazalî'nin de içinde bulunduğu ilk dönem sufilerin çoğu söz konusu çekincelerden dolayı aşk kelimesini kullanmayı uygun görmemişlerdir. Kanaatime göre, bu durum onların Kur'an ve sünnet çizgisinde bir sevgi anlayışı oluşturmada ne denli hassas olduklarının göstergelerinden biridir. Mekkî aşk kelimesinden ziyade Kur'an da geçen hullet kavramı üzerinde durmuş ve ona ayrı bir önem atfetmiştir.

Muhabbet kelimesi kavramlaşma sürecini daha ziyade tasavuf disiplini içinde gerçekleştirmiş, dolayısıyla İslam'ın muhabbete bakışını büyük oranda tasavvuf hareketi belirlemiştir. Sufiler muhabbetin önemine Kur'an'dan getirdikleri delillerle vurgu yapmışlardır. Muhabbet Kur'an'da sufilikte olduğu kadar merkezî bir kavram olmamakla beraber, ihmal edilen bir husus da değildir. Kur'an'da ısrarla vurgulanan aşkın/müteal Allah düşüncesi, Kur'an'ın muhabbet yorumuna da yansımıştır. Bu nedenle sufiler dışında zahir uleması, muhabbeti rab-abd bağlamında değerlendirmiş,

kulun Allah’a sevgisini O’na itaati sevmesi, Allah’ın kulunu sevmesini ise kulunu övüp ona ihsanda bulunması şeklinde yorumlamışlardır. Nitekim Kur’an’da Allah sevgisi çoğu yerde Allah ve peygamberine itaat şartına bağlanmış, Kur’anda geçen; Allah, iyilik yapanları, sabredenleri, tevbe edenleri sever gibi beyanlarla da kul, Allah’a itaate teşvik edilmiştir.

Hiç şüphesiz hadislerde muhabbet kelimesi ve türevleri Kur’an’a nisbetle daha fazla geçmektedir. Hz. Peygamberin ifadelerinde muhabbet ve iman arasındaki münasebet ısrarla vurgulanmış, muhabbet Allah’a imanın şartı olarak öne sürülmüştür.

Temellerini Kur’an ve hadisten alan muhabbet kavramı hicri ikinci asrın ortalarından itibaren tasavvufî düşüncenin odak kavramlarından biri haline gelmeye başlamıştır. Basra’da; Rabiâtü’l-Adeviyye başta olmak üzere, Abdülvahid b. Zeyd, Riyâh b. Kays, İbn Hibbân, Meryem Basriyye, Şevâne gibi sufîlerle başlayan bu süreç; Mısır’da Zünnûn Mısırî, Nişabur’da Bâyezid-i Bistâmî, Yahya b. Muâz gibi sufîlerle devam etmiştir. Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren özellikle Bağdat Mektebi’nde yetişen sufîlerde muhabbet düşüncesinin öne çıktığını görmekteyiz. Her biri ayrı bir ekol sahibi bu sufîlerden bazıları; Maruf Kerhî, Hâris Muhasibî, Serî Sakatî, Ebû Hamza Bağdâdî, Ebû’l-Hüseyn Nûrî, Cüneyd-i Bağdadî, Ebu Saîd Harrâz ve Hallâc-ı Mansûr’dur. Telif döneminin başlamasıyla da Herevî, Kelabâzî, Kuşeyrî, Serrac, Hucvirî, Mekkî, Gazalî gibi müellif sufîlerin eserlerinde muhabbet konusuna geniş yer ayırdıkları hatta Muhasibî ve Hallâc gibi bazı sufîlerin de muhabbet mevzuunda müstakil eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Bizler bu çalışmamızda bahsi geçen müellifler içinde özellikle Mekkî ve Gazalî’nin, muhabbet mevzuuna ayrı bir önem attettiklerini ve konuyu etraflı bir şekilde ele aldıklarını tespit etmiş bulunmaktayız.

Gazalî muhabbet hususunda kendinden önce ortaya konan ilmî birikimi en iyi şekilde değerlendirmekle beraber, muhabbet konusunda daha çok Mekkî’den etkilenmiştir. Çalışmamızda söz konusu etkileşim, ilgili bölümlerde örneklendirilerek ortaya konmuştur. Nitekim yukarıda ismi geçen diğer müellif sufîler gibi her ikisi de Kur’an ve sünnet ekseninde bir muhabbet anlayışı oluşturmaya gayret etmişler ve bunu büyük oranda başarmışlardır.

Mekkî ve Gazalî muhabbet konusunu işlerken muhabbeti doğuran psikolojik nedenler üzerinde de durmuşlardır. Asırlar öncesinden modern psikolojinin günümüzde dâhi çok fazla rağbet etmediği bir hususu ele almış, böylelikle muhabbet konusunu dinî olduğu kadar aklî temeller üzerine de bina etmişlerdir. Sevgi, modern psikolojide duygu, heyecan ve motivasyonlar içinde değerlendirilmiştir. Psikolog ve eğitimcilerin çoğuna göre sevgi, öğrenilen bir şeydir ve sevgi ile gelişim arasında kuvvetli bir bağ vardır. Sevgi yoksunluğu üzerine yapılan araştırmalar, bizlere sevginin insan yaşamında oynadığı büyük rolü kanıtlamaktadır. Mekkî ve Gazalî'nin üzerinde durduğu sevginin nedenleri hususunda da çağdaş araştırmacılar benzerlik ve tamamlayıcılık ilkelerini tespit etmişler, nelerin bir şeyi sevmemizde kabul edilebilir bir sebep olabileceği üzerinde durmuşlardır.

Mekkî'nin; tabiat, cinsiyet, fayda, sıfat, arzu, merhamet ve bu sevgiyle Allah'a yakın olma şeklinde tespit ettiği sevginin nedenlerini Gazalî daha da geliştirerek beş madde halinde ele almıştır. Ona göre, bir kişi ilk olarak kendi varlığını, varlığının devamını ve kemalini sever. İkinci olarak kendine iyilik yapanı sever. Sevgiyi oluşturan bir diğer neden ise bir şeyi sahip olduğu özellikler nedeniyle zatından dolayı sevmektir. Gazalî'nin tespit ettiği dördüncü sebep güzelliğin sevgiye neden olmasıdır. Son olarak sevgiyi oluşturan nedenler arasında, şeyler arasındaki benzerlik ve ruhî münasebeti saymıştır. Gazalî'ye göre sevgiye neden olan tüm bu sebepler bizi, asıl sevgiye layık olanın Allah olduğu ve insanın zorunlu olarak Allah'ı sevmesi gerektiği sonucuna götürür.

Mekkî ve Gazalî için muhabbet sufînin Allah'a ulaşmak için katettiği yoldaki makamlardan yani duraklardan biri, hatta en önemlisidir. Öyle ki, muhabbet makamından önce yaşanan tevbe, zühd, havf-reca, sabır-şükür gibi makamlar kişiyi muhabbet makamına hazırlar: Muhabbet makamından sonra gelen şevk, üns, rıza gibi makamlar ise onun uzantısı olan makamlardır. Dolayısıyla muhabbet, diğer makamlar içinde temel makam konumundadır. Muhabbet makamının önemine binaen diğer makamlar da büyük oranda bu makama göre şekil alır. Çalışmamızda, Mekkî ve Gazalî'nin diğer makamları, muhabbet makamı penceresinden değerlendirmeleri onları diğer sufi müelliflerden ayıran özgün bir yön olarak tespit edilmiştir.

Neticede Mekkî ve Gazalî için muhabbet ana makam niteliğindedir ve diğer makamların konumu ve onlara atfedilen önem de büyük oranda muhabbete göre belirlenir. Örneğin; muhabbet yönü daha ağırlıkta olduğu için sabra göre rıza makamı daha makbul görülmüştür. Aynı şekilde sevgiye yakınlığından dolayı ümit bir çok yönden korkudan üstün bir makam olarak kabul edilmiştir. Kanaatime göre; Mekkî ve Gazalî'nin, muhabbeti böylesine yüce bir amaç haline getirmeleri ona ulaşmada tartışmalı bir araç olan sema hususunda daha hoşgörülü bir tavır sergilemelerine neden olmuştur.

Esasında sema konusundan önce, bizzat muhabbetin kendisi İslam alimleri arasında en çok tartışılan mevzulardan biridir. Yaptığımız araştırma göstermiştir ki, Allah ile kulu arasındaki muhabbetin mahiyetiyle ilgili tartışmanın tarafları daha ziyade, sufiler ile ağırlıklı olarak Cehmiyye, Mutezile ve Eşariyye ekollerine mensup kelimcilerdir. Muhabbetin hakikatini inkar eden kelimciler Allah ve kulu arasındaki ontolojik fark nedeniyle Allah'ın zatından dolayı sevimemeyeceğini, O'na olan sevginin itaat bağlamında algılanması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre muhabbet iradenin bir çeşidir ve irade de ancak mümkün şeylerle ilgilidir. Mekkî ve Gazalî'nin de içinde bulunduğu sufiler ise bu iddialara karşı çıkmış, itaatin sevginin kendisi değil, sevginin neticesi olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Onlara göre Yüce Allah hem seven, hem de sevilendir.

Muhabbet makamı yürümekle tükenmeyen bir yol gibidir. Sâlik her adımda farklı bir halle karşılaşır ve önüne yepyeni kapılar açılır. Her sufî muhabbeti bulunduğu noktaya göre anlamlandırır. Mekkî ve Gazalî'ye göre bu yolda kula hızla mesafe kat ettirecek iki binek vardır: Marifet ve zühd. Zira bir kimsenin marifeti ne denli fazla olursa muhabbeti de o oranda artar. Aynı şekilde Allah dışındaki şeylerle kalbinin ilgisini kesmede ne kadar başarılı olursa o nisbette Allah'ı sevmeye muvaffak olur. Ayrıca bunları uygulayabilecek kabiliyette yaratılmış olması da önemlidir. Yani önceden seçilmiş olması gerekir. Bunun yanında kulun hangi sebepten dolayı Allah'ı sevdiği de onun sevgisini artıran yahut eksilten durumlardan biridir. Dolayısıyla söz konusu etkenler neticesinde muhabbet yolunda bir adım giden de kilometrelerce yol alan da mevcuttur.

Gazalî, muhabbetin tezahürleri neticesinde anlaşılabilceğini, onu derin kökleri olan dalları göğe uzanmış bir ağaca benzeterek anlatır. Meyveler nasıl ağacın varlığına delalet ederse; kişinin kalp, dil ve azalarında görülen marifet, zikir ve amel de ondaki muhabbetin delilleridir. Neticede soyut bir kavram olan muhabbet ancak somut belirtilerle anlaşılabilir. Muhabbetin Allah'tan kula ve kuldan Allah'a şeklinde çift yönlü olması muhabbetin tezahürleri konusunu iki yönüyle de ele almayı zorunlu kılmıştır.

Çalışmamızda dikkat çekici bir başka boyut da Mekkî'nin ve Gazalî'ye ve her ikisinin kendilerinden sonraki dönemlere tesirleri meselesidir. Mekkî'nin Kûtü'l-kulûb'ü, Gazalî'nin İhyâ'sını yazarken yararlandığı kaynakların başında gelir. Gazalî İhyâ'nın konularını tespit ve konuları işlerken hadis, haber, âsar gibi kullandığı malzemede büyük ölçüde Mekkî'den faydalanmıştır. Yaptığımız çalışma göstermiştir ki, Mekkî'nin Gazalî'ye etkisi muhabbet konusunda da açık bir şekilde görülmektedir. Her iki müellif Kur'an ve sünnete dayanan bir muhabbet anlayışı ortaya koymaya gayret etmiş, bu amaçla Kur'an ve hadislerden muhabbetle ilgili deliller getirmişlerdir. Gazalî, Mekkînin kısaca değindiği muhabbeti oluşturan sebepleri daha da detaylandırmıştır. Bununla birlikte Gazalî makamları tespit ve Mekkî'den yararlanmış ve onlar içinde muhabbet makamına önem vermesiyle de Mekkî'den etkilenmiştir. Her ikisi de zahir ulemasına karşı muhabbetin hakikat olduğunu savunmuş, Allahın seven ve sevilen olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. Bu hususlara ek olarak Mekkî, muhabbetin dereceleri ve tezahürleri konusunda Gazalî'yi büyük oranda etkilemiştir. Bu denli etkileşime rağmen Gazalî'nin Mekkî'den farklı olarak muhabbet konusuna getirdiği yenilik, ele aldığı diğer konular gibi buna da ilmî bir çerçeveden bakmasıdır. Nitekim, Gazalî'ye dinin müceddidi, Hücetü'l-İslam gibi unvanları kazandıran en temel özelliği mevcut malzemeyi kullanarak yeni sentezler oluşturacak kabiliyette bir âlim olmasıdır. Dolayısıyla O, Mekkî'nin dağınık bir tarzda ele aldığı konuları bilimsel bir metot kullanarak yeniden yorumlamıştır. Tespitlerimize göre, Gazalî, Mekkî'den farklı olarak muhabbetin marifet boyutunu öne çıkarmış, konuyu basitten mürekkebe, aklî ve naklî deliller getirerek, anlaşılması zor mevzuları örneklendirerek, konuyu alt başlıklara bölerek ve en önemlisi konuyu dağıtmadan işlemiştir. Mekkî, kendinden sonraki nesiller üzerindeki etkisini büyük oranda Gazalî aracılığıyla sürdürürken, bu hususta Gazalî

daha yaygın bir tesire sahiptir, diyebiliriz. Nitekim onunla birlikte sünnî tasavvuf meşruiyetini ilan etmiş ve geniş bir kabule mazhar olmuştur. Gazalî'nin tasavvuf tarihinde oynadığı bu büyük rolle bağlantılı olarak Mekkî ve Gazalînin ehli sünnet sınırları dahilinde tuttıkları muhabbet düşünceleri yalnız sufîler üzerinde değil, benzer kaygıları taşıyan zahir uleması üzerinde de etkili olmuştur. Gazalî'den sonra gelen ve fikirleriyle tasavvuf düşüncesini derinden etkileyen İbn Arabî de Gazalî'nin tesirini görmek mümkündür. Tasavvuf hareketi içinde muhabbet kavramı İbn Arabî sonrası, büyük oranda onun yorumladığı felsefî şekliyle sürdürülmüş olsa da Mekkî ve Gazalî'nin ortaya koyduğu muhabbet düşüncesi; her devirde dinî kaygıları ağır basan kesimlerin teveccühüne mazhar olmuştur.

Netice olarak yaptığımız bu çalışmayla Mekkî ve Gazalî'nin, ortaya koydukları muhabbet düşünceleriyle, bu hususta, sadece sufîlerin değil, genel olarak İslam'ın muhabbet yorumunu büyük oranda belirlediklerini tespit etmiş bulunmaktayız.

KAYNAKÇA

- ABDU'L-HÂLIK, **İslam Düşüncesi Tarihi:Ahlak**, I-II, İbrahim Kalın (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- ACLUNÎ, İsmail b. Muhammed el-Cerrahî, **Keşfü'l-Hafa ve Müzîlû'l-İlbâs ammâ's-Tehera mine'l-Ehâisi alâ Elsineti'n-Nâs**, I-II, 3. bs., Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1968.
- ADASAL, Rasim, **Tabi ve Hasta Cepheleri İle Cinsiyet Aşk Evlilik**, Ankara:Tarhan Kitabevi, 1963
- AFİFÎ, Ebu'l-Alâ, **Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet Dağ (çev.), İstanbul: Kırkambar Yayınları,1998.
- _____, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (çev.), 2.bs., İstanbul:İz yayıncılık, 1999.
- ALBAYRAK, Ahmet, “Duygusal Motif Olarak Sevgi Ve Korku”, **Köprü Dergisi**, 101, 2008, ss.233-245.
- _____, “Ergenlerin Dini Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**.1995).
- ALBAYRAK, Mevlüt, “Gazalî'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 13/3-4, 2000, ss.354-363.
- ALPER, Hülya, “Peygamber'i Sevmenin Anlamı”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzekereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, ss.252-257.
- _____, **Bir kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı**, İstanbul:Rağbet Yayınları, 2002.
- ALTINTAŞ, Ramazan, **İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi**, İstanbul:Pınar Yayınları, 2002.
- ALTUNTAŞ, Halil, “En Asil Duygumuz Sevgi”, **Diyanet Dergisi**, 122, 2001, ss.12-15.
- ALTUNTAŞ, Servet, “Gazalî'de Tasavvuf Felsefesi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2006)
- ANKARAVÎ, İsmail, Minhacu'l-Fukara, Sadettin Ekici (haz.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1996.
- ARBERRY, A. J., **Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul:Gelenek Yayıncılık, 2004.
- ARVASÎ, S. Ahmet, **Diylektiğimiz ve Estetiğimiz**, İstanbul:Babıali Kültür Yayıncılığı,2001.

- ASLAN, Zeyniddin, “Sevgi Yoksunluğu ve Dinî Davranış”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1994)
- AŞKAR, Mustafa, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- ATEŞ, Süleyman, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, I-XIII, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- _____,”İhlâs”, **DİA**, c.21, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, ss.535-537.
- ATTAR, Feridüddin, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, Süleyman Uludağ (çev.),İstanbul:Mavi Yayıncılık, c.2, 2002.
- AYDIN, M. Şevki, “Sevginin Eğitimdeki Yeri ve Sevgi Peygamberi”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008,ss.167-175.
- AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, 5.bs., Ankara:Selçuk Yayınları, 1996.
- AYDIN, Mehmet, İslam Estetiği, **Türk Yurdu**, 10/35, 1990, ss.11-15.
- AYDINLI, Abdullah, **Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis**, Ankara:Seha Neşriyat, 1986.
- AYDINLI, Osman, **İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mutezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf**, Ankara:Ankara Okulu, 2001.
- AYDINLI, Yaşar, **Gazalî:Muhafazakar ve Modern**, Bursa:Arasta Yayınları, 2002.
- AYVAZOĞLU, Beşir, “İlmü’l-Cemal”, **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, ss.146-148.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, **Sosyo Kültürel Hayatta Tasavvuf**, Isparta:Fakülte Kitabevi, 2000.
- BARTHOLD, Wilhem, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Fuad Köprülü (ilave ve düzeltme), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973.
- BAYMUR, Feriha, **Genel Psikoloji**, İstanbul, y.y.,1978.
- BAYRAKLI, Bayraktar, **Kadın, Sevgi ve Temel Haklar**, İstanbul:İşaret Yayınları, 2000.
- BELL, Joseph Norment, **İslâm’da Aşk Tasavvuru –Hanbelilik Örneği-**, Yücel Âşıkoğlu (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- BIYIK, Zeki, “Din Eğitimi Açısından Sevginin Kur’an’daki Yeri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1998).
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit, **Eğitim Psikolojisi**, Ankara, y.y.,1992.

- BOVET, Pierre, **Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi**, Selahattin Odabaşı (çev.), Ankara:Türk Tarih Basımevi, 1958.
- BÖWERİNG, Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfîler”, Abdurrezzak Tek (çev.),**UÜİF Dergisi**, 2/12, 2003, ss.361-384.
- BUHARÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, **el-Câmi'us-Sahih**, I-VI, Mustafa Deyyib el-Buğa (tah.), Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987
- BURCKHARDT, Titus, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Fahreddin Arslan (terc.), İstanbul: Kitabevi Yayınları,1994.
- BURNEY, Pierre, **Aşk**, Afşar Timuçin (çev.), İstanbul:Gelişim Yayınları, 1976.
- BURCKHARDT, Titus, **Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler**, Volkan Ersoy (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1994.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Rûhu'l- Beyân: Kur'an Meâli ve Tefsiri: Ruh'u'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an**, H.Kamil Yılmaz v.d. (redaksiyon), Ömer Çelik v.d. (çev.), İstanbul: Erkam yayınlari, 2005,c.12.
- BUSCAGLIA, Leo, **Sevgi**, Nejat Ebcioğlu (çev.), İstanbul: İnkılâp Yayınları,t.y.
- CABİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap Aklının Oluşumu**, İbrahim Akbaba (çev.), İstanbul:İz Yayıncılık, 1997.
- CAN,Yılmaz –GÜN, Recep, **Anahatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği**, Samsun:Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- CARREL, Alexis, **İnsan Denen Meçhul**, İstanbul:Hayat Yayınları, 1997.
- CEBECİ, Suat, “Yazılı Dini İletişim ve Gazalî'nin İhyâsı”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 3-4/13, 2000, ss.467-472.
- CERTEL, Hüseyin, **EbûTalib el-Mekkî'de Tasavvufî Yaşayış**,(Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, 1993).
- CEVZİYYE, İbnü'l- Kayyim, **Medârici's-Salikîn**, I-III, Reşit Rıza Muhammed (tah.), Mısır:Matbaatü'l-Menâr, t.y.
- _____, **Aşıklar Kitabı**, Feyzullah Demirkıran-Savaş Kocabaş (çev.), 2.bs., İstanbul:Şule Yayınları, 2002.
- _____, **Kalbin İlacı**, Savaş Kocabaş (çev.), 2.bs., İstanbul:Elif Yayınları, 2003.
- CEYHAN, Semih, “Semâ”, **DİA**, c.36,TDV Yayınları, İstanbul, 2009, ss.455-457.

- CHİTTİCK, William, **Tasavvuf: Kısa Bir Giriş**, Turan Koç (çev.), İstanbul:İz yayıncılık, 2003.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerif, **Kitabu Ta’rifat**, Beyrut:Mektebetü Lübnan, 1985.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Gazzâlî”, **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, ss.489-505.
- _____, “İhyâü Ulûmi’d-Dîn”, **DİA**, c.22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, ss.10-13.
- _____, **Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı Nazarî ve Amelî Olarak**, İstanbul:Ensar Neşriyat, 1982.
- ÇAM, Nusret, **İslâmda Sanat Sanatta İslâm**, 3.bs.,Ankara:Akçağ Yayınları, 1999.
- ÇAMDİBÎ, Mahmut, **Gazalî’de Şahsiyet Terbiyesi**, İstanbul:İFAV Yayınları, 1994.
- ÇELİK, Melek, “Ebû Talib el-Mekkî’nin Zühd Anlayışı”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **SÜSBE**, 2000)
- ÇETİNDAG, Yusuf, **Doğuda Aşk Bir Başkadır**, İstanbul:Emre Yayınları, 2005.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, “Tasavvuf ve Sevgi”, **Cogito “Aşk:”**,4,1995, ss.103-112.
- ÇÜÇEN, A.Kadir, **Felsefeye Giriş**, Bursa:Asa Kitabevi, 2001.
- DALGIN, Nihat, “İslâm’da Tevbe”, **Diyanet İlmi Dergi**, 32/3,1996, ss.39-63.
- DARİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, **Sünenü’-d-Dârimî**, I-II, Muhammed Ahmed Dehman (tah.), Beyrut: Daru İhyau Sünneti’n-Nebiyye, t.y.,
- DEMİRCİ, Mehmet, “Gazalî’nin Tasavvuftaki Üstatları”, **DÜİFD**, 2, 1985, ss.75-80.
- _____, “Ölümdeki Hayat Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, **Tasavvuf Dergisi**, 4, 200, ss.9-16.
- _____, “Tasavvuf ve San’at”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 1998, ss.18-32.
- DERİN, Süleyman, “Gazzâlî’de Allah Sevgisi”, **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001,ss.143-159.
- _____, “Mevlana Celaleddin Rumî’nin Sevgi Anlayışı”, **Doğu Batı Dergisi**, 28, 2004, ss.280-281
- _____, **Love In Sufism From Rabia To Ibn al-Farid**, İstanbul:İnsan Publication, 2008.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, **İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf**, İstanbul: Kaknüs Yayınları,2008.
- DUMLU, Mikail, **Tasavvufî Düşüncede Muhabbet**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, AÜSBE, 2002)

- DÜZENLİ, Pehlül, “Klasik İslam Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, **Marife Dergisi**, 2, 2001, ss.27-58.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, ss.176-194.
- EFLAKÎ, Ahmed, **Ariflerin Menkıbeleri**, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul:MEB Yayınları, 1995, c.2.
- EKİCİ, Mustafa, “Hıristiyanlık’ta ve İslam’da Sevgi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **AÜSBE**,2006)
- EKİN, Yunus, “İhlas Kavramının Semantik Analizi”, **Tasavvuf Dergisi**, 9, 2002,ss.147-160.
- ELİAÇIK, R. İhsan, **İslam’ın Yenilikçileri**, İstanbul:Söylem Yayınları, c.2, 2001.
- ERDEM, Hüsamettin, “Gazalî’de Bilgi Meselesi”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, 13/3-4, 2000, s.293-297.
- ESS, Josef Van, Zafer Erginli (çev.), “Tasavvuf ve Muhalifleri, Uygulamalar Üzerindeki Yansımalar, Mihneler, Dönüşümler”, **Marife Dergisi**,3/1, 2003,ss.165-180.
- FARUKÎ, Louis L., **İslam’a Göre Müzik ve Müzisyenler**, Ü. Taha Yardım (çev.), İstanbul:Akabe Yayınları,1985.
- Fazlurrahman, **İslâm**, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), İstanbul:Fakülteler Matbaası, 1981.
- FİLİZ, Şahin, **İslam Felsefesinin Serüveni**, İstanbul:Öz Eğitim Yayınları,1996.
- FROMM, Erich, **Sevme Sanatı**, Işıtan Gündüz (çev.), İstanbul:Say Yayınları, 1995.
- GALWASH, Ahmed A., “İslam’ın Manevi Cephesi, Nefis Muhasebesi, Allah’ın Zikri ve Sevgisi”, Ekmelettin İhsan (çev.), **Diyanet Dergisi**, 13/6, 1974, ss.323-329.
- GASSET, Jose Ortega Y, **Sevgi Üstüne**, Yurdanur Salman (çev.), 6.bs.,İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, I-IV, Beyrut:Dâru’l-Kalem,t.y.
- _____, **el-Munkız mine’d-Dalâl**, Cemil Saliba-Kamil İyad (tah.), Beyrut:Darü’l-Endülüs, 1967
- _____, **Kimyâ-ı Saâdet**, Ali Arslan (çev.), İstanbul:Merve Yayınları, 1992.

- _____, **Kalplerin Keşfi (Mükâşefetu'l Kulûb)**, Abdulhalık Duran (çev.), İstanbul:Yeni Şafak, 2005.
- _____, **Esmâü'l Hüсна Şerhi**, M. Feriât (çev.), y.y.:Feriât Yayınları, 2005.
- _____, **Mecmuatü'r-Resaili'l-İmam Gazalî: Mişkatü'l-Envâr**, İbrahim Emin Muhammed (haz.), Mısır: Mektebetü'l-Tevfigiyye, t.y.
- _____, **Mecmuatü'r-Resaili'l-İmam Gazalî: Ravdatü't-Talibîn ve Umdetü's-Sâlikîn**, İbrahim Emin Muhammed (haz.), Mısır:Mektebetü't-Tevfigiyye, t.y.
- GEZGİN, Ali Galip, **Kur'an'da Sevgi**, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2003.
- GOLDZİHER, Ignaz, **İslamda Fıkıh ve Akaid**, İlhan Başgöz (çev.), Ankara: Ardıç Yayınları, 2005.
- GÖKCAN, Mansur, "Tasavvufta Allah Sevgisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1/1, 2001, ss.181-206.
- GÖLCÜK, Şerafettin, "Cehm b. Safvan", **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, ss.233-236.
- _____, "Cehmiyye", **DİA**, c.7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, ss.234-236.
- GÖZÜTOK, Şakir, "Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi", **Tasavvuf Dergisi**, 6, 2001, ss.91-103.
- GRİBETZ, Arthur, "Sema Tartışması (Sûfîler Fıkıhçılara Karşı)", **Tasavvuf Dergisi**, 10, 2003, ss.399-415.
- GÜNDOĞDU, Cengiz, "Doğuş Dönemi Zühhd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", **Ekev Akademi Dergisi**,1/1, 1997, ss.41-61.
- GÜNGÖR, Erol, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, 5.bs., İstanbul:Ötüken Yayınları, 1996.
- GÜRSOY, Kenan, "İnsan Sevgisinin Anlamı Nedir?", **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara: TDV Yayınları, 2008, ss.49-52.
- HEREVÎ, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, **Menâzilü's-Sâirîn**, Mısır:Şirketü'l-Mektebe, 1966.
- HİTTİ, Philip K., **Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi**, I-II, Salih Tuğ (çev.), İstanbul:Boğaziçi Yayınları, 1980.
- HORNEY, Karen, **Çağımızın Nevrotik Kişiliği**, Selma Koçak (çev.), Ankara: Doruk Yayınları, 2003.
- HÖKELEKLİ, Hayati, **Din Psikolojisi**, Ankara:TDV Yayınları, 1993.

- HUCVİRÎ Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1996.
- İBN ARABÎ, **İlahi Aşk**, Mahmut Kanık (çev.), 11.bs., İstanbul:İnsan Yayınları, 2006.
- İBN EBÎ'D-DÜNYÂ Ebu Bekir Abdullah Muhammed, **Hadislerde: Sabır**, Enes Mermer (çev.), İstanbul: Ocak Yayınları, 2007.
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, I-II, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1983.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed, **Müsned**, I-XVIII, Ahmed Mahmud Şakir (tah.), Mısır. Daru'l-Maarif, 1950.
- İBN HAZM, **Ahlak**, Cemalettin Erdemci- Hasan Hüseyin Bircan (çev.), Van:Bilge Adam, 2005.
- _____, **Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair**, Mahmut Kanık (çev.), 4.bs., İstanbul:İnsan Yayınları, 1998.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, **Sünen**, I-II, Muhammed Fuad Abdül Bakî (tah.), y.y:Daru İhya-i Kütübi'l Arabiyye, 1952.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed el-Ensârî, **Lisânu'l-Arabi'l-Muhît**, I-III, Yusuf Hayyad-Nadîm Mar'aşlı (tah.), Beyrut: Dâru Lisânî'l-Arab, 1980.
- İBN MİSKEVEYH, **Ahlaki Olgunlaştırma**, Abdülkadir Şener v.d.(çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İBN SA'D, Muhammed, **Tabakatü'l-Kübra**, I-VIII, Beyrut:Darû Sâder, 1985.
- İBN SÎNÂ v.d., **Aşk Risâleleri**, M. Fatih Birgül (çev.ve drl.), İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000.
- İBN TEYMİYYE, Takıyyu'd-Din Ahmed, **Mecmû'u Fetavâ**, I-XXXVII, Abdurrahman b. Muhammed b.Kâsım (tah.), Riyad: Daru'l-Âlemi'l-Kütüb,1991.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddin Ebu'l-Ferec Abdu'r-Rahman, **Sıfatu's-Safve**, Mahmud Fahurî-Muhammed Kal'acî (tah.), Beyrut:Daru'l-Marife, 1979.
- _____, **Telbîsü İblîs**, Beyrut:Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1989.
- İSFEHANÎ, Ebu Nuaym, **Hilyetü'l-Evliya ve Tabâkatu'l-Asfiyâ**, I-X, Beyrut:Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, 1988.
- İSFEHANÎ, Râgıp, **Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'an**, Muhammed Seyyid Geylanî (tah.), Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslâmda Felsefe Akımları**, N. Ahmet Özalp (haz.), İstanbul:Kitabevi, 1995.
- İZUTSU Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul:Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- _____, **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, İstanbul:Pınar Yayınları, 1991.
- JERSİLD, Arthur T., **Çocuk Psikolojisi**, Gülseren Günçe (çev.), Ankara:Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, **İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş**, İstanbul:Cem Ofset Matbaacılık, 1979.
- KANDEMİR, M. Yaşar, “Gulâmu Halîl”, **DİA**, c.14, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.187.
- KARA, Mustafa, “Havf”, **DİA**, c.16, TDV Yayınları, İstanbul,1997, ss.528-531.
- _____, “Tasavvuf Kitâbiyatında Makâmların SayılarlaTasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği”, **Fikir ve Sanatta Hareket**, 11-12, 1980, ss.10-14.
- _____, **Tasavuf ve Tarikatler Tarihi**, 4.bs.,İstanbul:Dergah Yayınları, 1998.
- KARADAŞ, Cağfer, **Gazzâlî**, İstanbul:İnsan yayınları, 2004.
- _____, “Sûfi İtikadının Dönemleri”, **Marife Dergisi**, 2, 2001, ss.59-71.
- KARAGÖZ, İsmail, “Allah, Sevgi Ve İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1/40, 2004, ss.7-40.
- _____, “Allah ve Peygamber Sevgisinin Mahiyeti”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, ss.201-227.
- KARLIĞA, Bekir, “Gazzâlî-Tesirleri”, **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, ss.524-530.
- KARSLI, İbrahim Hilmi, “Kur'an'ın Güzellik Fenomenine Yaklaşımı”, **Marife Dergisi**, 5, 2005, ss.55-74.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman, “Kur'an'da “İnabe” Kavramı: Dinî Tecrübe Açısından Bir Yaklaşım”, **Tasavvuf Dergisi**, 22, 2008, ss.137-159.
- _____, “Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi”, **Tasavvuf Dergisi**, 18, 2007,ss.155-176.
- KAŞANÎ, Abdürrezzak, **Tasavvuf Sözlüğü**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul.İz Yayıncılık, 2004.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed, **et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, Ahmed Şemseddin (tah.), Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l- İlmiyye, 1993

- KELPETİN, Hatice, “İman Hayatı Açısından Kur’an-ı Kerim’de Sevgi ve Korku”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **MÜSBE**, 1992)
- KILAVUZ, Saim, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul:Ensar, 1993.
- KILIÇ, Mahmud Erol, **Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, İstanbul:Sûfî Kitap, 2009.
- KINALIZADE, Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, Mustafa Koç (haz.), İstanbul:Klasik, 2007
- KIRCA, Celal, “Dinî İlimleri İhyâ Hareketi İçinde Gazâlî’nin Yeri”, **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî” Tebliğleri**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.31-36.
- KOÇ, Turan, **İslâm Estetiği**, İstanbul:İsam Yayınları, 2008.
- KONUR, Himmet, “Makamlar ve Haller”, **DEÜİFD.**, 9, 1995, ss.319-328.
- KUFRALI, Kasım, “Gazzâlî:Gazzâlî ve Tasavvuf”, **İA**, c.4, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, ss.748-760.
- KUŞEYRÎ, Ebü’l-Kasım, **er-Risaletü’l-Kuşeyriyye**, Abdü’l-Halim Mahmud-Mahmud b. Şerif (tah.) Kahire:Darüş-Şa’b, 1989.
- KUTLUER, İlhan, “Muhabbet (Felsefe-Ahlak)”, **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, ss.388-389.
- KUTUB, Muhammed, **İslam’a Göre İnsan Psikolojisi**, Akif Nuri (çev.), İstanbul:Şamil Yayınevi, t.y..
- KÜÇÜK, Hülya, **Tasavvuf Tarihine Giriş**. 2. Baskı, Konya : Nükte Kitap, 2004.
- KÜÇÜK, Raşit, **Sevgi Medeniyeti**,İstanbul:Rağbet Yayınları,2000.
- _____, “İslâm Kültüründe Sevgi İçin Kullanılan Kavramlar: (Muhabbet, Meveddet, Rahmet ve Merhamet)”; **İslam Ahkalı ve Sevgi Kutlu Doğum Sempozyumu 2006**, Ankara: TDV Yayınları, 2007, ss.73-90.
- LA FOLLETTE, Hugh, **Kişisel İlişkiler Sevgi Kimlik ve Ahlak**, Fermâ Lekesizalın (çev.), İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 1997.
- LİNGS, Martin, **Tasavvuf Nedir**, Veysel Sevigen (çev.), İstanbul:Vural Yayıncılık, 2007.
- MASLOW, Abraham, **İnsan Olmanın Psikolojisi**, Okhan Gündüz (çev.), İstanbul:Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- MASSIGNON, Louis, “Salimiye”, **İA**, C.10, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, ss.133-134.

- _____, “Tasavvuf”, **İA**, c.12/1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, ss.26-31.
- _____, **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, Mehmet Ali Aynî (çev.), Osman Türer ve Cengiz Gündoğdu (haz.), İstanbul:Ataç Yayınları, 2006.
- MEKKÎ, Ebu Tâlib, **Kûtu’l-Kulûb fî Muâmeleti’l-Mahbûb**, I-II, Mısır:Matbaatu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî,1971.
- _____, **İlmu’l-Kulûb**, Abdul Kadir Ahmed Ata (tah.), Mısır:Mektebetü’- Kahire, t.y.
- MEVLANA, **Mesnevî Tercümesi**, I-III, Şefik Can (haz.), İstanbul:Ötüken Yayınları, 2003.
- MUHASİBÎ, **er-Riaye (Nefis Muhasebesinin Temelleri)**, Şahin Filiz-Hülya Küçük (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1998.
- MUSLU, Ramazan, “Klasiklerimiz/ IX Kûtu’l-Kulûb”, **Tasavvuf Dergisi**, 10, 20003, ss. 349-362.
- MÜSLİM, Ebü’l Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, I-V, Muhammed Fuad AbdülBaki (tah.), Beyrut:Daru İhyail Kütübil Arabiyye, 1956
- NASR, Seyyid Hüseyin, **İslam Sanatı ve Maneviyatı**, Ahmed Demirhan (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları,1992.
- _____, **İslam’ın Kalbi**, İstanbul:Gelenek Yayıncılık, 2002.
- _____, **Tasavvufî Makaleler**, Sadık Kılıç (çev.), 2.bs., İstanbul.İnsan Yayınları, 2007
- NECATİ, Muhammed Osman, **Hadis ve Psikoloji**, Mustafa Işık (çev.), Ankra: Fecr Yayınevi, 2000.
- _____, **Kur’an ve Psikoloji**, Hayati Aydın (çev.), Ankara:Fecr Yayınevi, 1998.
- NECMEDDİN KÜBRA, **Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere/Risâle ile’l-haim/Fevâihu’l-cemâl**, Mustafa Kara (haz.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1996.
- NEDVÎ, Ebu’l-Hasan, **İslam Düşünce Hayatı**, Sait Şimşek (çev.), İstanbul:Dergah Yayınları, 1977.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Nesefî Tefsiri: Medarikü't-tenzil ve hakaikü't-tevil.**, I-VII, Harun Ünal- Şerafettin Şenaslan (çev.), Mustafa Kasadar (haz.), İstanbul:Ravza Yayınları, 2003.
- NEŞŞAR, Ali Sami, **İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, I-III, Osman Tunş (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1999.

NICHOLSON, Raynold A., “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, **AÜİFD**, 7, 1998, s.689-708.

_____, **İslam Sûfileri**, Mehmet Dağ vd. (çev.), 2.bs., Ankara:Çağlar Yayınları, 2004.

_____, **Tasavvufun Menşei Problemi**, Abdullah Kartal (çev.), İstanbul:İz Yayıncılık, 2004.

OKUYUCU, Cihan, “İslam Kültüründe Aşk Anlayışının Tekamülü”, **Karizma Dergisi**, 14,2003,ss.53-61.

ÖGKE, Ahmet, “Tasavvufta “Kenz-i Mahfî” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, **Tasavvuf Dergisi**, 12, 2004, ss.9-24.

ÖZ, Mustafa, “Ca’d b. Dirhem”, **DİA**, c.6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, ss.542-543.

ÖZCAN, Ali, “Hicri Birinci Asırda Zühhd Hareketini Doğuran Âmiller”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **AÜSBE**,2000).

ÖZKÖSE, Kadir, “Tasavvufî Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd”, **Tasavvuf Dergisi**,18, 2006, ss.65-85.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Kur’an’ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, **Tasavvuf Dergisi**, 16, 2006, ss.65-86.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Din ve Fitrat**, İstanbul:Yeni Boyut, 1990.

_____, **Kur’an’ın Temel Kavramları**, İstanbul:Yeni Boyut Yayınları, 1997.

PAK, Zekeriya, **Kur’an’da Kulluk**, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.

RAZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, **Tefsir-i Kebîr Mefatihü'l-Gayb**,I-XXIII, Suat Yıldırım v.d.(çev.), Ankara:Akçağ Yayınları, 1989.

SAFA, Peyami, **Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm**, İstanbul:Toker Yayınları, 1968.

SAHMERÂNÎ, Es’ad, **Tasavvuf Menşei ve Istılahları**, İstanbul:İz Yayıncılık, 2000.

SAİD ŞEYH, M, **İslam Düşüncesi Tarihi**, I-IV, Mustafa Armağan (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1990.

SAKLAN, Bilal, “Ebu Talib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakış”, **SÜİF Dergisi**, 6, 1996,ss.67-89.

_____, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, **DİA**, c.10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss.239-240.

_____, “İhyâu Ulumi’d-din’in Temel Kaynaklarından “Kûtü’l-Kulûb”, **Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, ss.57-62.

- _____, “Kûtu’l-Kulûb’daki Tasavvufi Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 1989).
- _____, “Kûtu’l-kulûb”, **DİA**, c.26, TDV Yayınları, Ankara, 2002,s.501.
- SCATTOLİN, Giuseppe, “İslam Tasavvufu’nda Allah Sevgisi”, Ali Galip Gezgin (çev.),**Tasavvuf Dergisi**, 5, 2001, ss.233-252.
- SCHİMMEL, Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları**, Ergun Kocabıyık (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- SCHOPENHAUER, **Aşkın Metafiziği:Schopenhauer’in Felsefesi**, Selahattin Hilav (çev.), y.y.:Soysal Yayınları, 1997.
- SELÇUK, Hikmet, **Sevgi Kavramı**,İstanbul:Forum Dizisi, 2002.
- SERRAC, Ebu Nasr, **el-Luma**, Abdulhalim Mahmud- Taha Abdalbaki Surur (tah.), Mısır: Darü’l-Kütübî’l-Hadis, 1960.
- SIRAJUL HAQ, “Dervişlerin Sema ve Raksı”, Hüseyin Akpınar (çev.), **Tasavvuf Dergisi**, 16, 2006, ss.373-393.
- SMİTH, Margaret, “Gazâlî’nin Öncüsü el-Muhasibî”, Mesut Okumuş (çev.),**Tasavvuf Dergisi**, 9, 2002, ss.417-426.
- _____, **Bir Kadın Sufi: Râbia**, Özlem Eraydın (çev.), 2.bs., İstanbul:İnsan Yayınları, 2007.
- SOYSALDI, İhsan, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3, 1998, ss.187-216.
- SÖNMEZ, Veysel, **Sevgi Eğitimi**, Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Camîu’l Ehadis**,I-IX, Abdul Halim Mahmud vd. (tah.), Kahire, t.y.
- SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs, **Avarifü’l-Maarif**, Abdulhalim Mahmud-Mahmud Şerif (tah.), Kahire:Daru’l-Maarif, t.y.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyin, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri**, Süleyman Ateş (çev. ve haz.), Ankara: AÜ Basımevi, 1981.
- _____,**Tabakâtu’s-Sûfiyye**, Mustafa Abdülkadir Ata (tah.), Beyrut:Daru’l-Kütüb İlmiyye, 2003
- ŞAHİN, Hasan, “Gazâlî ve Tasavvuf”, **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî” Tebliğleri**,Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.87-100.

- _____, “Gazâlî’nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı”, **Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî”** Tebliğleri, Kayseri:Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1998, s.101.
- ŞEHRİSTANÎ, Muhammed Abdül-Kerim, **İslam Mezhepleri (el-Milel ve’n-Nihal)**, Mustafa Öz (çev.), İstanbul:Ensar Neşriyat, 2005.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla, “Osmanlı Şiirinde Aşka Dair”, **Doğu Batı Dergisi**, 26, 2004, ss.55-68.
- ŞENTÜRK, Recep, “İslam Sevgi Dinidir”, **Köprü Dergisi**, 101, 2008, ss.27-49.
- ŞİBLÎ, Mevlâna Nûmanî, **Gazâlî**, Yusuf Karaca (çev.),İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.
- TAFTAZANÎ, Ebu’l-Vefâ, “Gazzâlî’nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî’den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatler”, **AÜİFD**, Mustafa Aşkar (çev.), 36, ss.471-479.
- TARHAN, Nevzat, “Sevgi Odaklı Yaşam Ne Kazandırıyor?”, **Köprü Dergisi**,101, 2008, ss.75-99.
- TAYLAN, Necip, **Gazalî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri Bilgi-İman-Mantık**, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1989.
- TIBLAVÎ Mahmud Sa’d, **İbn Teymiyye’de Tasavvuf**, Ali Durusoy (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 1989.
- TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve, **Sunenu’t-Tirmizî**, I-V, Mısır:Matbaa Mustafa Babî, 1975.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Allah İnancı**, İstanbul:İsam Yayınları, 2006.
- TUSÎ, Nasreddin, **Ahlâk-ı Nâsirî**, Rahim Sultanov v.d. (çev.), Ankara:Fecr Yayınları, 2005.
- TÜRABÎ, Ahmet Hakkı, “Hz. Peygamber Döneminde Musiki ve Türk Din Musikisinde Hz. Peygamber”, **Nağmeden Gönüle Musiki: Diyanet Aylık Dergi’nin Ücretsiz Eki**, 221,2009, ss.1-8.
- TÜRER, Celal, “Sevgi ve Aşkın Profan Alana İndirgenmesi”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008,ss.158-166.
- TÜRER, Osman, **Ana Anatlariyla Tasavvuf Tarihi**, İstanbul:Seha Neşriyat, 1995.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Bir Düşünür Olarak Gazalî”, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, 3-4/13, 2000, ss.249-254.
- _____,**Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul:Marifet Yayınları,1991.

- _____, “Gazzâlî:Tasavvufî Görüşleri”, **DİA**, c.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, ss.515-518.
- _____, “Muhabbet”, **DİA**, c.30,TDV Yayınları, İstanbul, 2005.
- _____, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi”, **İslâmiyât Dergisi II**, 3/2, 1999, ss.39-66.
- _____, **İslam Açısından Musiki ve Sema**, 2.bs., Bursa:Uludağ Yayınları,1992, s.229
- _____, “Aşk”, **DİA**, c.4, TDV Yayınları, İstanbul,1991, s.11-17.
- _____, “Hal”, **DİA**, c.15, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, ss.216-218.
- _____, “Makam”, **DİA**, c.27, TDV Yayınları, Ankara, 2003, ss.409-410.
- _____, “Mârifet”, **DİA**, c.28, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, ss54-56.
- _____, “Muhabbet”, **DİA**, c.30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, ss.386-388.
- _____, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef / Kelam / Tasavvuf/ Felsefe**, 4.bs., İstanbul:Dergah Yayınları, 1999
- _____, **Tasavvufun Dili -II (Manevî Haller)**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007
- _____, **Tasavvufun Dili- III (Makam ve Marifet)**, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, Ankara:Selçuk Yayınları, t.y.
- VURAL, Mehmet, “Gazalî’nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham”, **Tasavvuf Dergisi**, 9, 2002, ss.179-186.
- _____, “Gazzâlî’de Metodolojik Yaklaşımlar”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 3-4/13, 2000, ss.283-291.
- WATT, W. Montgomery, **Müslüman Aydın (Gazalî Hakkında Bir Araştırma)**, Hanifi Özcan (çev.), İzmir: DEÜ Yayınları, 1989.
- WILCOX, Lynn, **Sûfizm ve Psikoloji**, Orhan Düz (çev.), İstanbul:İnsan Yayınları, 2001.
- YAZICI, Tahsin, “Mekkî”, **İA**, c.7, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, ss.643-644.
- _____, “Sema”, **İA**, c.10, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul,1988, s.464-467.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dîni Kur’an Dili**, I-X, İsmail Karaçam v.d. (sad.), İstanbul:Azim Dağıtım, t.y.

- YETİK, Erhan, “et-Taarruf li-Mezhebi Eli’t-Tasavvuf”, **Tasavvuf Dergisi**, 6, 2001, s.255-264.
- _____, “Tasavvufî Gelenekte Sevginin Yeri ve İnsan Sevgisinin Önemi”, **İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara:TDV Yayınları, 2008, ss.74-83.
- YILDIRIM, Suat, **Kur’an’da Ulûhiyet**, İstanbul:Kayıhan Yayınları, 1987.
- YILMAZ, Hasan Kamil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- YILMAZ, Ömer, “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, **Tasavvuf Dergisi**, 18, 2007, ss.191-203.
- ZEMAŞERÎ, Ebu’l Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer, **el- Keşşaf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekâvil fî Vucûhi’t-Te’vîl**, I-IV, Beyrut: Daru’l-Marife, t.y.
- ZERRİNKUB, Hüseyin, **Medreseden Kaçış: İmam Gazzâlî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri**, Hikmet Soylu (çev.), İstanbul:Anka Yayınları, 2001.
- ZEYDAN, Corci, **İslam Medeniyeti Tarihi**, I-III, Zeki Megamiz (çev.),İstanbul:Üçdal Neşriyat, 1976.

ÖZGEÇMİŞ

Hatice Çubukcu

Ordu/Ünye doğumlu. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Tasavvuf Hareketi İçinde Yer Alan Bayan Mutasavvıflar (h.I-V./m.VII-XI. Yüzyıllar)" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. Yüksek lisans tezi, "İlk Dönem Hanım Sûfiler" adıyla yayımlandı. Aynı enstitüde yaptığı doktora çalışmaları çerçevesinde "Ebû Talib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî'de Muhabbet Anlayışı" isimli doktora tezini hazırlamıştır. Halen, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında kurs öğreticiliği görevini sürdürmektedir.