

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ’NİN KEŞFÜ’L-HİCÂB VE’R-RÂN
‘AN VECHİ ES’İLETİ’L-CÂN ADLI ESERİNDE TASAVVUF**

Yüksek Lisans tezi

ZEKAİ ÇAPAŞ

AMASYA
Şubat – 2025

T.C.
AMASYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ’NİN KEŞFÜ’L-HİCÂB VE’R-RÂN ‘AN
VECHİ ES’İLETİ’L-CÂN ADLI ESERİNDE TASAVVUF**

Hazırlayan
Zekai ÇAPAŞ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mevlüt ÖZÇELİK

AMASYA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI

Zekai ÇAPAŞ tarafından hazırlanan “ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ’NİN KEŞFÜ’L-HÎCÂB VE’R-RÂN ‘AN VECHÎ ES’İLETİ’L-CÂN ADLI ESERİNDE TASAVVUF” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 05/02/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oyçokluğu ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri

İmza

Danışman : Doç. Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇINAR

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Salih EDİS

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. 26/02/2025

Doç. Dr. Hadi BELGE

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN SAYFASI

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

26/02/2025

Zekai ÇAPAŞ

ÖZET

ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ’NİN KEŞFÜ’L-HÎCÂB VE’R-RÂN ‘AN VECHÎ
ES’İLETİ’L-CÂN ADLI ESERİNDE TASAVVU

Zekai ÇAPAŞ

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans, Şubat/2025

Danışman: Doç. Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK

Bu çalışmanın nihai amacı, 16 yy. İslâm coğrafyasının meşhur sûfilerinden Abdülvehhâb Şa‘rânî’nin (ö. 973/1565) *Keşfü’l-hicâb ve’r-rân ‘an vechi es’ileti’l-cân* adlı eserindeki tasavvufî kavram ve müellifin bu konudaki görüşlerini tespit edip tasavvufî çerçevede değerlendirmek ve mukayese etmektir. Söz konusu kitap kaynaklarda her ne kadar kelam ilmiyle ilgili eser olarak kaydedilmiş olsada tasavvufun temel kavramları bakımından incelemeye değer bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada kelam âlimlerinin Kitap ve Sünnet ışığında ele aldıkları itikadî meselelerin sûfilerin kendilerine has ilim metodu olan ilham ve keşf yoluyla elde ettiği bilgilerle değerlendirilme imkânı doğacaktır. Bu çalışmayla İmâm Şa‘rânî’nin “*Keşfü’l-hicâb*” isimli eseri, birçok yönüyle ön plana çıkarılmakla birlikte özellikle kelam ve tasavvuf alanındaki araştırmacıların ilgisine sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şa‘rânî, Cin, Nefis, Mârifet, Fenâ, Bekâ.

ABSTRACT

SUFISM IN ABDULWAHHAB AL-SHA'RĀNĪ'S KASHF AL-HĪJĀB WA- AL-RAN 'AN
VAJH AS'ĪLAT AL-JĀN

Zekai ÇAPAŞ

Amasya University, Institute of Social Science

Basic Islamic Sciences, April /2025

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mevlüt Özçelik

The ultimate aim of this study is to identify, evaluate, and compare the sufi concepts and the author's views on these concepts within the work *Kashf al-hijāb wa- al-ran 'an vajh as'ilat al-jān* by Abdulwahhab al-Sha'rānī (d. 1565), one of the renowned sufis of the 16 th-century Islamic world. Although this book is classified in the sources as a work on Islamic theology, it emerges as a significant text worthy of examination from the perspective of fundamental sufi concepts. This study provides an opportunity to analyze theological issues, which theologians addressed in the light of the Qur'an and Sunnah, through the lens of knowledge attained by sufis via their unique methodological approaches of inspiration and unveiling. Additionally, this research brings to light a previously unexplored work of Imam al-Sha'rani, making it accessible to scholars interested in the fields of theology and sufism.

Keywords: Sufism, Sha 'rani, Genie, Nafs, Knowledge, Disappear, Survive

ÖNSÖZ

Tasavvuf, İslâm'ın manevî boyutunu anlamaya ve yaşamaya yönelik derin bir disiplin olarak yüzyıllar boyunca hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Bu disiplin, çoğu zaman insanın Allah (c.c.) ile olan ilişkisini merkezine alarak ahlâk, ibadet ve mârifet üzerine temellendirilen bir düşünce sistemiği ortaya koyar. Tasavvuf tarihi boyunca yazılan eserler, bu manevî yolculuğun farklı boyutlarını anlamamıza rehberlik etmiş çağın ve coğrafyanın özelliklerine göre şekillenmiş bir literatür oluşturmuştur. İşte bu literatürün önde gelen isimlerinden biri de XVI. yüzyıl tasavvuf düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan İmâm Şa'rânî'dir.

İmâm Şa'rânî (ö. 1492-1565), Osmanlılar ve Memlûk arasında köprü niteliği taşıyan bir dönemde yaşamış hem ilmî hem de tasavvufî düşüncelerinin etkisiyle döneminin önemli simalarından biri olmuştur. Mısır'da yaşayan ve çok yönlü bir âlim olan Şa'rânî, tasavvufî eserlerinde Allah-kul, tevhid, ahlâk, fıtrat ve birçok tasavvufî kavramı derinlemesine ele almış; düşüncelerini sade bir üslupla okuyucusuna aktarmıştır. Eserlerinde döneminin sosyal ve politik sorunlarına çözüm önerileri getirmesi, onu sadece bir sûfî ve yazar olarak değil, aynı zamanda bir toplumsal rehber olarak da öne çıkarmıştır. Çalışmamıza konu olan *Keşfü'l-hicâb ve'r-rân an vechi es'ileti'l-cân* isimli eseri de bunlardan birisidir.

Bu akademik çalışma İmâm Şa'rânî'nin tasavvufî düşüncelerine akademik bir pencereden bakmayı amaçlamaktadır. İçerik olarak onun manevî yolculuğunu, şahsiyetini ve eserlerindeki özgün yaklaşımları değerlendiren bir inceleme sunmaktadır. Aynı zamanda, Şa'rânî'nin düşünceleri ile modern dönemdeki tasavvuf anlayışı arasındaki köprüler kurarak okuyucunun çağdaş yorumlara da ulaşması hedeflenmiştir.

İmâm Şa'rânî'nin tasavvufa katkılarının ele alındığı ilgili eserine dair bu akademik çalışmada onun düşüncelerinin dönemine nasıl şekil verdiği ve sonraki nesiller üzerinde nasıl etkiler bıraktığı incelenmiştir. Eserlerini anlamak, sadece tarihsel bir çaba olmayıp aynı zamanda çağın tasavvufî sorunlarına çözüm arayanlar için bir ilham kaynağı niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, İmâm Şa'rânî'nin tasavvuf anlayışının hem tarihsel hem de manevî boyutlarını yeniden değerlendirme ihtiyacını hissettiren bu çalışmanın alanıyla ilgilenenlere az da olsa katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Bu çalışmayı hazırlarken desteğini esirgemeyen, başta danışman hocam Doç. Dr. Mevlüt ÖZÇELİK'e, değerli eleştirileriyle çalışmanın olgunlaşmasına katkı sağlayan jüri üyeleri; Dr. Nazım ÇINAR ve Dr. Mustafa Salih EDİS hocalarıma, sabır ve sebatla muvaffak

olmamı gözleyen aileme teşekkürü borç bilir, çalışmanın İmam Şa‘rânî ile ilgili yapılacak çalışmalara bir nebze de olsun katkı sağlamasını dilerim.

Zekai ÇAPAŞ

26/02/2025



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v

I. BÖLÜM

1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	1
1.4. Kaynakların Değerlendirilmesi	2

II. BÖLÜM

2. ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ.....	6
2.1. Hayatı	6
2.2. Tahsili ve İrşâdî Faaliyetleri.....	8
2.3. Tasavvufî Kişiliği ve Faaliyetleri	9
2.4. Mezhebi ve Meşrebi	10
2.5. Başlıca Eserleri.....	11
2.6. Kendisi ve Eserleri Hakkında Yapılan Bazı Akademik ve İlmi Çalışmalar	12

III. BÖLÜM

3. CİNLER	14
3.1. Cin Kavramı	14
3.2. Cinlerin Varlığı	15
3.3. Cinlerin Türü	16
3.4. Cinlerin Şekli.....	17
3.5. Cinlerin İsimleri	19
3.6. Cinlerin Doğal İhtiyaçları.....	20
3.7. Cinlerle İrtibat Kurmak	21

3.8. Bazı Âyet-i Kerîme ve Hadîs-i Şerîflerde Cinler	24
3.9. Cinlerin Tarihi ve Peygamberleri	27

IV. BÖLÜM

4. ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ’NİN KEŞFÜ’L-HİCÂB VE’R-RÂN ‘AN VECHİ ES’İLETİ’L-CÂN ADLI ESERİNDE TASAVVUF	31
4.1. Mârifet.....	31
4.2. Müşâhede	44
4.3. Mükâşefe ve Keşf.....	50
4.4. Muhabbet.....	56
4.5. Kurbiyet.....	61
4.6. Fenâ ve Bekâ	68
4.7. Nefis	72
4.8. Zikir.....	78
4.9. Tövbe.....	83
4.10. İlim	89
4.11. Velâyet	97
4.12. Ubûdiyyet.....	105
4.13. Vahdet-i Vücûd	113
SONUÇ	122
KAYNAKÇA.....	124
ÖZ GEÇMİŞ	133

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar	Açıklama
A.s.	Aleyhisselâm
A.l.	Aleyhilla‘neh
B.	İbn/Bin (Oğul)
Bk.	Bakınız
B.y.	Basım yeri yok
C.c.	Celle Celâlühû
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
H.	Hicrî
H.z.	Hazreti
K.v.	Kerrramallâhü vecchehû
R.a.	Radıyallâhü anh
R.h.	Rahmetüllâhi aleyh
S.a.v.	Sallâlu aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik eden
Ts.	Tarihsiz
Ö.	Ölüm
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayınları
Y.y.	Yayın yeri yok

I. BÖLÜM

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu; XVI. yüzyıla tasavvufi düşünce ve yorumlarıyla damgasını vuran ilim ve irşat faaliyetleriyle tüm dikkat ve teveccühleri üzerine çeken İmâm Şa‘rânî’nin “*Keşfü’l-hicâb ve’r-rân an vechi es’ileti’l-cân*” isimli eserindeki mârifet, müşâhede, keşf, muhabbet ve velâyet gibi birçok tasavvufi kavram ve bunlara dair görüşleridir. Eserdeki bu kavram ve görüşler tespit edilerek tasavvuf açısından değerlendirilmesi yapılacaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı; “*Keşfü’l-hicâb*” isimli eserindeki tasavvufi kavram ve terimler detaylı bir şekilde açıklamaya çalışarak sûfîlerin bu konuyla ilgili yaptıkları yorumlara yer verilecektir. Bu kavram ve terimlerin açıklamasında öncelikle bilimsel verilerden istifade edilecek ve ilmi değerlendirmeler ele alınacaktır. Ayrıca sadece eserdeki bilgilerle anlaşılması zor ve kapalı olduğu düşünülen konular başka eserlerden istifade edilerek açıklanmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada daha çok şu sorulara cevap aranmaktadır:

Mârifet, müşâhede, keşf, muhabbet kurbîyet, nefis, velâyet, halvet ve sekr gibi tasavvufi kavram ve terimler bu eserde nasıl ifade edilmiştir?

İleri gelen sûfîler bu kavram ve terimlere hangi anlamlar yüklemişlerdir?

Birbirleriyle bağlantılı olan kavramlar hangileridir?

Cinlerin tasavvufî alakaı daha çok merak ettiği konular hangi alanda yoğunlaşmaktadır?

Şa‘rânî bu eseriyle arzu ettiği maksadına ulaşmış mıdır?

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda öncelikle Şa‘rânî’nin “*Keşfü’l-hicâb*” isimli eserindeki tasavvufi kavram ve görüşlerine yer verilmiştir. Bu kavramların sözlük ve terim anlamlarını tahlil için ilgili sözlüklerden ve tasavvuf ıstılahları üzerine yazılmış eserlerden istifade edilmiştir. Gerek Şa‘rânî’nin ilgili eserin dışındaki eserlerinden gerekse diğer tasavvuf klasiklerinden faydalanmaya çalışılmıştır. Eser soru-cevap şeklinde olduğu için farklı konulara temas edilen sorular ve kısımları ilgili bölümlerde ayrı ayrı incelenmiştir. Tek soruda birçok konudan bahsedilmiş ise ilgili konular ilgili bölümlere tasnif edilmiştir. Ayrıca mümkün olduğu kadar

birbirine yakın kavramlar tek başlık altında incelenmeye çalışılmış ve gereksiz uzatmalardan uzak durulmuştur. Eser bir yönüyle kalamî eser olduğu için soruların muhteviyatını anlamak maksadıyla kelama dair; cinlerin varlığı, türü, rü'yetullah ve istidrâc gibi kavramlar ilgili kaynaklardan istifade edilerek gerek dipnotta gerekse metin üzerinde izah edilmeye çalışılmıştır.

1.4. Kaynakların Değerlendirilmesi

Araştırmamızı teşkil eden en önemli kaynak Şa'rânî'nin "*Keşfü'l-hicâb*" isimli eseridir. Müellifin üç yüze yakın diğer eserlerinden muhatabın cinler olması bakımından ayrılmaktadır. Soru-cevap şeklinde olduğu için konular arasında direkt bağlantı kurmak zordur. Bazı sorularda tasavvufun ve kelimanın ortak meseleleri birlikte tahlil edilmeye çalışılmıştır. Eseri sadece tasavvufi kaynaklarla veya sadece kalamî kaynaklarla incelemeye çalışmak mümkün değildir. Çünkü eserde kalamî ve tasavvufî meseleler iç içedir. Müellifin eserini oluştururken bağlı olduğu irtibat noktası Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın itikat noktasıdır. Meseleleri izah ederken başta İbnü'l-Arabî(ö.638/1240)olmak üzere Sünnî âlimlerin sözlerine yer vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra en çok şeyhi Ali el-Havvâs'ın(ö. 941/1534) tesiri görülmektedir. Eserin birçok nüshası vardır. Ama eser üzerine yazılmış şerh ve haşiye bilinmemektedir. Eser, ülkemizde Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın kayıtlarına göre297.7/Tasavvuf ve Tarikatlar bölümünde; Beyazıt, Nuruosmaniye, Ragıp Paşa kütüphanelerinde, 297.4/Akâid ve kelâm bölümünde ise; Süleymaniye, Topkapı Sarayı, Çorum Hasan Paşa ve Manisa kütüphanelerinde, Ankara Milli Kütüphane, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü ve Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde kayıtlı olarak bulunmaktadır. Ancak şu ana kadar Türkçe'ye tercüme edilip basılmamıştır. Böylesine kıymetli bir eser maalesef Şa'rânî'nin en az bilinen eserleri arasındadır.

Müellif, eserin içeriğinde muhatap kitlenin metni daha iyi anlayabilmesi amacıyla şiirsel anlatıma sıkça başvurmuştur. Bu bağlamda, eserde yer alan şiirler, nesirde ifade edilen anlamı destekleyici ve açıklayıcı bir işlev üstlenmektedir. Ancak şiirlerin olduğu gibi başka bir dile tercüme edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle, çalışmada şiirlerin yerine, yalnızca onlara yönelik yapılan açıklamalara yer verilmiştir. Ayrıca, metnin siyâk ve sebâkından dolayı yerine uymayan veya yazının silik olması nedeniyle okunamayan; ya da hatalı olarak yanlış yazılmış kelimelerin tashihinde, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi adına kayıtlı 1643 numaralı diğer bir nüshadan faydalanılmıştır.

Eserin elimizdeki mevcut nüshası, Muhammed b. Abdullah b. Abdurrezzak Efendi'ye (ö.?) aittir. Giriş kısmından anlaşıldığı üzere yazılmaya 2 Zilhicce 1353/1934 tarihinde

başlanmış ve 12 Rebûlevvel 1357/1938 tarihinde tamamlanmıştır. Bu bilgi, eserin istinsahının toplamda dört yıl sürdüğünü göstermektedir. Ayrıca, eser birçok kez neşredilmiş olup Kahire ve Beyrut baskıları mevcuttur. Abdurrezzak Efendi, istinsah ettiği bu nüshayı, zikrettiği silsile aracılığıyla İmâm-ı Şa'rânî'nin vefatından yaklaşık 50-60 yıl sonra kaleme alınan Bedreddin b. Şeyh Ahmet Akâri'ye(ö. ?) ait bir nüshaya dayandırmaktadır. Ancak, Abdurrezzak Efendi, kendisine ulaşan bu nüshada 24. soru ve cevabını bulamamıştır. Bu eksikliği gidermek amacıyla Mısır Kütüphanesi'ne başvurmuş ve cilt 92 ve 2286 numaralı eski bir el yazması nüshada aradığını bularak mevcut eksikliği tamamlamıştır.¹

Eserin içeriğine dair yapılan araştırmalar, İmâm Şa'rânî'nin bu eseri ellili yaşlarındayken kaleme aldığını ve eserin toplamda seksen sorudan oluştuğunu göstermektedir. Eserin başlangıcında, geleneksel besmeleye ek olarak yer verilen (و بِهِ تَقَى) “Yalnızca O'na güvenirim” ifadesi dikkat çekicidir. Her bir sorunun numarasının ardından “Bana bunu sordular” ve “Ben de şöyle cevap verdim” şeklindeki format, eserin sistematik bir düzen içerisinde sunulduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, birçok sorunun cevabının sonunda, en doğru bilginin Allah Teâlâ'nın ilmine havale edildiği, muhataplara çeşitli tavsiyeler ve nasihatlerde bulunduğu, “Allah sizi hidâyet etsin” gibi dua ifadelerine yer verildiği görülmektedir. Öte yandan bu eserde birçok konuya değinildiği; özellikle tasavvuf, kelam ve ibadet ile ilgili meselelerin öne çıktığı tespit edilmiştir. Eserin soru-cevap formatıyla oluşturulmuş olması, okuyucu ile yazarı arasında dinamik bir iletişim süreci kurmakta ve bilgi aktarımının interaktif bir niteliğe bürünmesini sağlamaktadır. Müellif, esere besmeleden sonra Felak ve Nas sûrelerini yazarak başlamış ve bu bağlamda, klasik dini eserlerde görülen bir gelenek olan Allah'a hamd edip Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) (ö. 10/632)ve ailesine salât ve selam getirmeyi de ihmal etmemiştir. Bu hususlar, eserin hem içerik zenginliği hem de şekil açısından kurumsal ve geleneksel bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.²

Şa'rânî, eserin yazılış amacını ve esere dair temel bilgileri sunmadan önce, meseleye dair kısa bir çerçeve çizmenin uygun olacağını düşünmüştür. Eserden elde edilen bilgilere göre Şa'rânî'nin bu eseri cinlere yardımcı olma niyetiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kendi ifadesine göre bir gün medresede bulunduğu esnada körfez yönünden medreseye sevimli bir çöl köpeği yavrusu sûretinde bir cin gelmiş ve ağzında taşıdığı yazılı kağıtları ona teslim etmiştir. Bu durumu gören bazı arkadaşları onu gerçek bir köpek olarak değerlendirmiş

¹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb* (Kahire: Hicaz Matbaası, 1992), 1-13.

² Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 6.

ve kovmaya teşebbüs etmişlerdir; ardından bu varlığın bastığı yerleri temizleme gereği duymuşlardır. Şa'rânî, meselenin aslını arkadaşlarına anlatma fırsatı bulmuş; bu nedenle arkadaşları hayrete düşmüş ve zahmet vermiş olma endişesiyle mahcubiyet duyarak pişman olmuşlardır. Kendisine ulaşan belgeleri inceleyen Şa'rânî, kağıtların Avrupa tarzına benzer bir görünüme sahip olduğunu, üzerinde toprak izi ile yazılmış Arapça rakamların bulunduğunu belirtmektedir. Kâğıdın iç kısmında ise çok sayıda soru ve bilgi yer aldığını ifade etmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak, cinlerin kendi şeyhlerinin tavsiyesi doğrultusunda Şa'rânî'ye müracaat ettikleri anlaşılmaktadır. Zira cinler, karşılaştıkları zorlukları ve içinden çıkamadıkları müşkül meseleleri kendi şeyhlerine sormak istemişler, ancak şeyhleri, bu konuların karmaşıklığını dile getirerek yanıtların yalnızca insan âlimleri tarafından bilinebileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla cinlerin, çözüm arayışları neticesinde Şa'rânî'ye yöneldikleri sonucuna ulaşılmaktadır.³

Şa'rânî'nin, cinlerin anlama kabiliyetlerinin nesir formundan ziyade nazım formuna daha yatkın olduğunu bilmesi dolayısıyla bu varlıklara yönelik yanıtlarını daha çok şiirsel bir üslup içerisinde vermeye çaba gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte, her türlü sihir ve karanlık unsurlardan etkilenmemek adına yalnızca Cenâb-ı Allah'a sığındığı, güvendiği ve sadece O'ndan yardım talep ettiği görülmektedir. Eserinin adını *Keşfü'l-hicâb ve'r-rân an vechi es'ileti'l-cân* olarak belirleyen müellif, bu çalışmanın cinlerin irşadına katkı sağlayacak bir mahiyette olduğunu ifade etmektedir. Şa'rânî, kendisine böyle bir irşat nimetini nasip eden Allah Teâlâ'ya hamd edip şükretmekte ve O'nun fetih ve nusretiyle gelen sorulara yanıt verme niyetinde olduğunu dile getirmektedir.⁴

Eserinin sonunda ise Şa'rânî, cinlere, soruların cevabının sona erdiğini bu nedenle soruların yanıtlarına dair derin bir değerlendirme yapılması gerektiğini vurgulamakta ve düşünme ve analiz etme çağrısında bulunmaktadır. Yine Şa'rânî, meselelerde tıkanıldığında kendisine veya başka bir ârifin ilmine müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Vaktinin el verdiğince kendisine yöneltilen suallere yanıt vermeye çalıştığını ifade etmekte ve bu çabalarının Allah Teâlâ tarafından mükâfatlandırılacağına olan inancını dile getirmektedir. Dileğinin, kendilerine Allah'ın (c.c.) daha büyük kapılar açması olduğunu ifade eden Şa'rânî'nin, son cümlelerini eserin başındaki gibi hamd, salât-ü selâm ve dua ile bitirdiği görülmektedir.⁵

³ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*6,7

⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 7.

⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 130-131.

Araştırmamızı oluşturan diğer kaynaklarımız şunlardır;

1. *Kitabü't-ta'rîfât, Mu'cem mustalahâtü's-sûfiyye, Lisânü'l-Arap, Tasavvuf Terimler Sözlüğü ve Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, gibi Türkçe ve Arapça klasik kavram ve terim sözlükleri,
2. *er- Risâle, er- Ri'âye, Hatmü'l-evliyâ, el-Lüma', et-Ta'arruf, Kûtü'l-kulûb, Keşfü'l-mahcûb, el-İhyâ, Avârifü'l-maârif ve Mektûbât-ı Rabbânî* gibi tasavvuf klasikleri,
3. Osmanlı zamanında ve son asırda yaşamış bazı sûfî kimlikli âlimlerin beyanları,
4. Bu alanda yazılmış çeşitli makale, dergi ve ansiklopedi verileri.



II. BÖLÜM

2. ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA'RÂNÎ

2.1. Hayatı

İmâm-ı Şa'rânî, önemli ilim merkezlerinden Mısır'da yetişen meşhur İslâm sûfilerindendir. 898/1493 yılında Kahire'ye bağlı Kalyûbiye bölgesinde bir yerleşim yeri olan Kalkaşende'de dünyaya gelmiştir. Doğduğu ev anne tarafından dedesinin evi olup kırkı çıktıktan sonra babasının memleketi Sâkiyetüebûşarâ 'ya getirildi. “Şa'rânî” nisbesinin bu beldeden geldiği söylenmektedir.⁶ Şa'rânî'nin kaynaklarda belirtilen tam ismi: Abdülvahhâb b. Ahmet b. Ali b. Ahmet b. Muhammed b. Zerka b. Mûsâ b. Sultan Ahmet Tilimsânî el-Ensârî'dir. Bazı kaynaklarda şeceresinin Peygamber Efendimize (s.a.v.) dayandığı iddia edilse de⁷ tabakât müelliflerinin çoğuna göre Şa'rânî'nin soyu Hz. Ali 'ye (k.v.) (ö. 40/661) dayanmaktadır. Bu durumda Şa'rânî, Hz. Ali'nin Hz. Fatıma' dan (r.a.) (ö. 10/632) sonra evlendiği Cafer el-Hanefiyye'nin kızı Havle'den oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin torunlarındanır.⁸

Şa'rânî, soyunun Hz. Ali'ye dayandığını *Letâifü'l-minen* adlı eserinde şöyle dile getirmiştir:

Ben Abdülvahhâb b. Ahmet'im. Sırasıyla dedelerim: Ahmed b. Ali, Ali b. Ahmed, Ahmed b. Ali, Ali b. Muhammed, Muhammed b. Zûfâ, Zûfâ b. Şeyh Mûsâ'dır. Bu zat Bilâd-ı Behnesâ'da Ebû'l-İmran diye de maruftur. Aynı zamanda altıncı göbekten dedem Sultan Ahmed'in oğludur. Bu dedemin soyu ise şu şöyledir: İbn-i Sultan Saîd, Saîd b. Sultan Fâşîn, Sultan Fâşîn b. Sultan Mehya, Sultan Mehya b. Sultan Zûfâ, Sultan Zûfâ b. Sultan Reyyan, Sultan Reyyan b. Seyyid Muhammed, Seyyid Muhammed b. Hanefiyye, Hanefiyye b. İmâm Ali, İmâm Ali b. Ebû Tâlib.⁹

Bu kaynaklardan da anlaşıldığı üzere Peygamber Efendimiz ile İmâm-ı Şa'rânî'nin nesebi dedeleri Abdülmuttalib'te birleşmektedir.

⁶ Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kevkebü's-şâhik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 5-7; “Şa'rânî”, *Temel İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 7/7/391; İlhan Apak, “Abdülvahhâb Şa'rânî”, *Evliyalar Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1992), 2/30.

⁷ Bk. Apak, “Abdülvehhâb Şa'rânî”, 2/30.

⁸ Hayri Kaplan, “Şa'rânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/347.

⁹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Letâifü'l-minen* (New York: Columbia Üniversitesi Kütüphanesi, 1896), 32.

Şa‘rânî’nin küçük yaşta ilim tahsiline başladığı, kısa sürede hafız olarak dikkatleri üzerine çektiği, kendisini ibadete adayıp özellikle gençlik yıllarından itibaren gece namazlarına devam ettiği ve bu namazlarda Kur’ân-ı Kerîm’i hatmetmeyi alışkanlık haline getirdiği; işlerinde son derece titiz olduğu, çalışkanlığı, zekâsı ve kabiliyetiyle hocalarının gözde talebeleri arasına girdiği bilinmektedir.¹⁰ Şa‘rânî, çocuk yaşta önce babasını sonra annesini kaybetmiştir. Babasının vefatından sonra bakımını Şeyh Hızır (ö.?) adında bir zat üstlenmiş kısa bir zaman sonra Şeyh Hızır, Şa‘rânî’yi de yanına alarak Kahire’ye göç etmiştir. Orada elliden fazla hocadan ders alan Şa‘rânî, on beş veya on altı yaşlardayken ilk haccını yapma fırsatını bulmuş, hac dönüşünde tasavvufa ilgisi arttığından tahsiline bir süre ara verip Mukattam dağı çevresinde ve Karafe harabelerinde bir müddet inzivaya çekilmiş, nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiyeyle meşgul olduktan sonra ilk olarak Ali el-Mersafî’ye (ö. 935/1528) intisap etmiş, daha sonrada tasavvufi açıdan kemale ermek için farklı meşreplere sahip şeyhlerden el alıp yirmi altıya yakın tarikatın hırka giymiştir. Bu zaman zarfında geçimini sağlamak için dokumacılıkla meşgul olmuştur.¹¹

İmâm Şa‘rânî, ahlâk-i Muhammedî ile vasıflanmış ve bu yönüyle çevresindekilerin dikkatini çekmiş bir sûfidir. Kaynakların belirttiğine göre o, helal-haram hususunda hassas, şüphelilerden hatta bazı mubahlardan bile kaçınan, makam-mevki elde etme hırsından uzak, mecbur kalmadıkça devlet ricali ile bir arada bulunmaktan hoşlanmayan, son derece cesur ve cömert birisidir. Üç yüze yakın eserinin her birini insanlığa faydası olsun için yazmış “*Keşfü’l-hicâb*” adlı eserini ise Müslüman cinlerin talepleri üzerine yazmıştır.¹² Tasavvufu, Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’in gereklerinin samimi bir şekilde yerine getirilmesinden ibaret gören Şa‘rânî, tasavvufa dair yazdığı eserlerinde daha çok ilimle birlikte amelin ve güzel ahlâkın önemini vurgulamıştır. Müslüman toplumlar için tarikatların önemine dikkat çekmekle beraber şeriata uymayan tasavvufi düşünce ve uygulamaları eleştirmekten geri durmamıştır. Şa‘rânî en çok Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin görüşlerinden etkilenmiştir. Bazı eserlerinde onun fikirlerini savunmuş, şeriata zâhirine aykırı gözüken cümlelerini tevîl ederek doğru anlaşılması için gayret göstermiş ve hakkında ileri sürülen menfî iddialara cevap vermeye çalışmıştır. Bununla beraber o, İbnü’l-Arabî’nin eserlerinden anlamadığı hususların bulunduğunu itiraf etmiş ve o konuda ulemanın görüşlerini arz etmeyi uygun görmüştür. Bir asra yakın yaşamında “Meyve veren ağaç taşlanır.” misali birtakım tenkitlere,

¹⁰ Apak, “Abdülvehhâb Şa‘rânî”, 2/30.

¹¹ Kaplan, “Şa‘rânî”, 38/347; “Şa‘rânî”, *AnaBiritannica*, ed. Philip W. Goetz (İstanbul: Ana Yayıncılık Sanat Ürünleri, 1990), 20/20/238.

¹² Heyet, *Ehl-i Sünnet İtikadî ve Mezhep İmamları* (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 2023), 259-279.

takiplere ve şikâyetlere maruz kalmıştır. Kimisi otuz binden fazla müridi var diye kendisini siyasi ve sosyal düzen için tehlikeli bulmuş, kimisi de onu mutlak müçtehattik iddiasında bulunmakla ve eserlerinde şeriatın zâhirine muhalif düşünceler sergilemekle itham etmiştir. Hatta bu konularda resmi makamlara hakkında şikâyet dilekçeleri yazılmıştır. Ancak söz konusu şeriata muhalif malumatların, Şa'rânî'nin düşmanları tarafından bilinçli olarak eserlerine sokuşturulduğu düşünülmektedir. Nitekim İstanbul'daki idareciler ona olan itimatlarından dolayı bu şikâyetler karşısında tahkikata bile lüzum görmemiş; hatta Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (ö. 974/1566) gibi Osmanlı padişahları, kendisine birtakım kıymetli hediyeler göndermişlerdir. Şa'rânî 5 Aralık 1565 tarihinde vefat etmiş, naaşı kendisine ait külliye'deki caminin özel bir bölümüne defnedilmiştir.¹³

2.2. Tahsili ve İrşâdî Faaliyetleri

Hocalardan okuduğu her bir kitabı ezberlemeye gayret eden Abdülvehhâb Şa'rânî, birçok İslâm âlimi gibi ilk eğitimini babasından almış,¹⁴ daha sonra farklı âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır: Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Burhâneddin el-Kalkaşendî, Fakih Şemseddin ed-Devâhilî, Fakih-i Şâfiî Şehâbeddin er-Remlî, Îsâ el-Ahnâî, Molla Ali el-Acemî, Muhaddis Emînüddin b. Neccâr, Nûreddin el-Mahallî, Nûreddin el-Cârihî, Nûreddin el-Üşmûnî, Nûreddin es-Senhûrî, Sadeddin ez-Zehebî, Şemseddin ed-Dimyâtî, Selâhaddin el-Kalyûbî, Şemseddin ed-Deyrûtî, Şeyhülislâm Zekerîya el-Ensârî. Kahire'de şehrin kadısı Muhyiddin Abdulkadir Özbekî (ö. ?) tarafından 1525 yılında kendisi için inşa edilen külliye'de müderris olarak vazifeye başlamış ve birçok talebe yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebelerinden bazıları Anadolu'da Şa'rânî'nin tasavvufi görüşlerinin yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu talebelerden bazıları şunlardır: Abdürrahîm b. Abdülmuhsin eş-Şa'rânî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Ali b. Ahmed en-Neccârî, Muhammed Hicâzî el-Kalkaşendî, Abdullah el-Acemî, Sirâceddin el-Hânûtî.¹⁵

Hayatını ümmet-i Muhammed'in irşadına adanmış Şa'rânî, Müslümanların birlik ve beraberliğini bozacak ve onları birbirine düşürecek ihtilafî mevzularda son derece hassas davranan, ifrat ve tefritten uzak durup orta yolda bulunmayı tercih eden temkin ehli bir sâfîdir. Aynı zamanda ümmetin bazı konularda farklı içtihatlarının rahmete vesile olduğunu

¹³ Kaplan, "Şa'rânî", 38/347-349.

¹⁴ Apak, "Abdülvehhâb Şa'rânî", 2/30; Kaplan, "Şa'rânî", 38/ 347.

¹⁵ Kaplan, "Şa'rânî", 38/347.

düşünmekle beraber bu farklılıkların ümmetin arasının açılmasına ve fitne sebebi olarak kullanılmasına müsaade etmemiştir.¹⁶

2.3. Tasavvufî Kişiliği ve Faaliyetleri

Önceki bölümde hac ibadetinden döndükten sonra tasavvufa ilgisinin arttığından bahsettiğimiz Şa'rânî, bu dönemde öncelikle kendisine zâhir olduğunu düşündüğü ilhamlar neticesinde nefsiyle mücadeleye girişmiş, tanınmış sûfîlerin tasavvufî ilgili eserlerini okuyarak öğrendiği hakikatleri hayatına tatbik etmeye çalışmış, ancak arzuladığı hedeflere ulaşmakta başarısız olmuştur. Bu durumun üstesinden gelebilmek için çareyi bir tasavvuf yoluna girmekte bulmuştur.¹⁷ Zira bir şeyhe bağlanmaksızın kendi başına nefsinin terbiye ederek tasavvufî kemale ermenin imkânsız olduğunu anlamıştır. Farklı tarikatlara mensup birçok şeyhle görüşüp ellerinden hırka giyen Şa'rânî, müritleri terbiye etme ve onlara zikir telkin etme hususunda sadece Şeyh Muhammed eş-Şinnâvî'den (ö.?) icazet almıştır. Ancak tasavvufî fikirlerinin gelişmesinde en çok ümmî şeyhi Ali el-Havvâs'ın etkisi olduğu söylenmektedir. Kendilerinden feyz alıp istifade ettiği başlıca mürşitleri şunlardır: Ali el-Mersafî, Ali el-Havvâs, Muhammed eş-Şinnâvî (ö. ?), Muhammed Demirtaşî (ö. 929/1523) ve İbrâhim Gülşenî'dir (ö. 940/1534). Başta Hocası Zekerîya el-Ensârî ve başkaları vasıtasıyla icazet alıp hırka giydiği tarikatlar şunlardır: Sühreverdiyye-Necîbiyye'den Büzgaşîyye ve Zeyniyye şubeleri, Arîfiyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, Ahmediyye (Bedeviyye), Metbûliyye, Desûkiyye, Şâzeliyye, Hanefiyye, Cezûliyye, Meymûniyye, Halvetiyye, Gülşeniyye, Demirtaşîyye, Cebertiyye, Şinnâviyye. Sühreverdiyye-Necîbiyye'nin Zeyniyye şubesinin şeyh silsilesine Şa'rânî'de dahil olmuş sonrasında bu silsile Ali b. Abdülkuddûs eş-Şinnâvî (ö. ?) ile devam etmiştir. Şa'rânî'nin tasavvufî faaliyetlerine bakıldığında onun dinî ve tasavvufî ilmi birlikte vermeye gayret ettiği, bir yandan tekkede dervişlerin manevî terbiyesiyle ilgilenirken diğer yandan da medresede talebelere dersler verdiği görülmektedir.¹⁸ Aynı zamanda avam halkında dinî duygularını diri tutmak için zaman zaman halka yönelik Gamri Camii'nde mahya yani Peygamberimiz (s.a.v.) üzerine salavât-ı şerîfe okuma programları düzenlemiştir. Ancak tüm bu çalışmalar neticesinde kendisine halkın rağbeti fazla olunca bundan birtakım çevreler rahatsız olmuştur. Şa'rânî de oradan ayrılıp

¹⁶ Abdurrahman Caner, "Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin Mizânü'l-kübrâ Adlı Eserine Göre Teşdîd ve Tahfîf", *İnegöl Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, (2014), 1.

¹⁷ Ali Namlı, *Abdulvehhâb eş-Şa'rânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 59-60.

¹⁸ Hayri Kaplan, "Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhâb eş-Şa'rânî", *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 02/02 (2002), 134-138.

tarikat faaliyetlerini Ümm-ü Havend Medresesinde icra etmeye başlamıştır. Sonra ihtiyaç üzerine Kadı Muhyiddin Abdulkadir Özbekî tarafından yaptırılan cami, tekke ve medreseden oluşan külliyyeye yerleşmiştir. Vefat edinceye kadar tekke ve medrese faaliyetlerini buradan devam ettirmiştir. İmâm Şa'rânî'nin vefatından sonra tarikat postuna oğlu Abdurrahman oturmuştur. Onunla birlikte Şa'râniyye veya Şa'râviyye adı altında bir tarikat tesis edilmiştir. Şa'rânî'nin birçok tarikatla bağlantısından dolayı kurduğu tarikatın bu oluşumların devamı olduğu sanılmıştır. Fakat İmâm-ı Şa'rânî Şâzeliyye ve Bedeviyye-Metbûliyye şeyhi olarak bilindiği için ondan sonra oluşan tarikatı, Sühreverdiyye ve Metbûliyye dışında herhangi bir oluşumun devamı saymak doğru bulunmamaktadır. Ayrıca bu tarikat benzer oluşumlardan farklı olarak sosyal hizmetleriyle de ön plana çıkmıştır. Kurmuş oldukları aşevleriyle fakirler ve yoksullar gözetilmiş, misafirhane faaliyetleriyle de yolculara gereken ilgi ve alaka eksik edilmemiştir. Şa'rânî'nin kurduğu bu tarikat bazı kaynaklara göre 18. yüzyıla, bazı kaynaklara göre de 19. yüzyıla kadar kendi bölgesinde varlığını devam ettirmiştir.¹⁹

2.4. Mezhebi ve Meşrebi

İmâm Şa'rânî'nin “el-Hanefî” nispesinden dolayı amelde İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) mezhebine mensup olduğu zannedilmektedir. Ancak bu doğru değildir. Çünkü Şa'rânî, bu unvanı hayatını anlatırken izah ettiğimiz gibi Hz. Ali (k.v) Efendimizin oğlu Hanefiyye ibn-i Ali'nin soyundan geldiği için almıştır. Doğrusu ise onun Şafii mezhebine mensup olduğu görüşüdür.²⁰ Hatta Şa'rânî Şafii mezhebine fikhî açıdan katkı sağlamış ve bu konuda “*Keşfü'l-ğumme an cemî'i'l-ümme* (Kahire 1281; Beyrut 1988), *Minehu'l-minne fi't-telebbüsi bi's-sünne* (Kahire 1399). *Hukûku uhuvveti'l-İslâm* (İstanbul 1975) gibi birçok eser kaleme almıştır.²¹

İmâm-ı Şa'rânî'nin Şafii mezhebine mensup olması onun, İmâm-ı Azam ve diğer müçtehit imâmlar hakkında nezih itikadına mâni değildir. Örneğin İmâm-ı Azam hakkında bir eserlerinde şöyle yazmaktadır:

İmâm-ı A'zam Ebu Hanife'nin (r.h) (ö. 150/767) üç mûsnedini de tahkik ettim. Gördüm ki her bir rivâyeti, Tâbiî'nin meşhur âlimlerinin sözleridir. İmâm-ı A'zam gibi selef-i sâlihine ve müçtehit imâmlara düşman olanlar aslında insaf ve vicdanlarını yitirmiş, kalpleri körelmiş bazı mezhepsizlerdir. Bu düşmanlıkları hasetlerinden kaynaklanmaktadır. Bu hasetle gözleri perdelendiğinden hakiki İslâm âlimlerinin fazilet ve güzelliklerini görememekte ve

¹⁹ Goetz, “Şa'rânî”, 20/238; Kaplan, “Şa'rânî”, 38/348.

²⁰ Aykut Avcı, “Fikhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Ana Bilim Dalı*, (2015), 5; Apak, “Abdülvehhâb Şa'rânî”, 2/30.

²¹ Kaplan, “Şa'rânî”, 38/ 349.

kendilerinin ulaşamadığı nimetlere başkalarının ulaşmasını istememektedirler. Bunun için de sürekli bu zatların üstünlüklerini inkâr etmek durumunda kalmakta ve kendilerini hasedin şirk ateşinin içine atmaktadırlar.²²

2.5. Başlıca Eserleri

İmâm Şa‘rânî’nin fıkıh, kelam, biyografi, tasavvuf, ansiklopedi ve tıp gibi birçok alanda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin sayısının üç yüzü bulduğu ancak günümüze sadece yüze yakının ulaştığı bilinmektedir.²³ Başlıca eserleri şunlardır:

1. Tasavvuf ve Ahlâka Dair Eserleri

- A) *el-Ahlâku ‘l-metbûliyye*.
- B) *el-Bahrü ‘l-mevrûd fî ‘l-mevâsîk ve ‘l-uhûd (‘Uhûdü ‘l-meşâyih)*.
- C) *Dürerü ‘l-gavvâs alâ fetâvâ Seyyidî Ali el-Havvâs*.
- D) *el-Kibrîtü ‘l-ahmer fî beyâni ‘ulûmi ‘ş-Şeyhi ‘l-Ekber*.
- E) *Levâkîhu ‘l-envâri ‘l-kudsiyye el-müntekât mine ‘l-Fütûhâtî ‘l-Mekkiyye*.
- F) *el-Feth fî te ‘vîli mâ sadara ani ‘l-kümmeli mine ‘ş-şatah*.
- G) *el-Ecvibetü ‘l-merżiyye ani ‘l-fukahâ ‘ ve ‘s-sûfiyye*.
- H) *en-Nefehâtü ‘l-kudsiyye fî beyâni kavâ ‘idi ‘s-sûfiyye*.
- İ) *Sohbetü ‘l-emîr li ‘l-fakîr ve aksüh*.
- J) *el-Cevherü ‘l-masûn ve ‘s-sırrü ‘l-merkûm*.
- K) *Mevâzînü ‘l-kâsırîn*.
- L) *Tenbîhü ‘l-muğterrîn evâhire ‘l-karni ‘l-âşir alâ mâ hâlefû fîhi selefihümü ‘t-tâhir*.
- M) *Edebü ‘l-mürîdi ‘s-sâdık maa men yürîdü ‘l-hâlik*.
- N) *Tathîru ehli ‘z-zevâyâ min habâ ‘îşi ‘t-tavâyâ*.
- O) *Medâricü ‘s-sâlikîn ilâ rûsûmi tarîkı ‘l- ‘ârîfîn*.
- P) *el-Kevkebü ‘ş-şâhik fî ‘l-fark beyne ‘l-mürîdi ‘s-sâdık ve ğayri ‘s-sâdık*.
- Q) *el-Envârü ‘l-kudsiyye fî beyâni kavâ ‘idi ‘s-sûfiyye*.
- R) *el-Envârü ‘l-kudsiyye fî ma ‘rifeti âdâbi ‘l- ‘ubûdiyye*.
- S) *el-Muhtâr mine ‘l-envâr fî sohbeti ‘l-ahyâr*.²⁴

2. Kelâma Dair Eserleri

- A) *el-Mizânü ‘z-zerriyyetü ‘l-mübeyyine li akâidü ‘l-fıraki ‘l-aliyye*.
- B) *el-Kavâ ‘idü ‘l-keşfiyyetü ‘l-muvazzîha (el-mûdîha) li-me ‘âni ‘s-sıfâtî ‘l-ilâhiyye*.

²² Ahmet Cevdet Paşa, *Fâideli Bilgiler* (İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları, 2014), 52-53.

²³ Kaplan, “Şa‘rânî”, 38/349; “Şa‘rânî”, ed. Hürrem Fila, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milliyet Yayın A.Ş, 1986), 21/11007.

²⁴ Kaplan, “Şa‘rânî”, 38/347-350.

- C) *el-Muhtasaru 'l-i 'tikâdi 'l-İmam Beyhakî*
 D) *el-Muhtasaru Kitabi 't-tezkire lil Kurtubî.*
 E) *el-Yevâkît ve 'l-cevâhir fî beyâni akâ 'idi 'l-ekâbir.*
 F) *Ferâ 'idü 'l-kalâ 'id fî 'ilmi 'l-akâ 'id.*
 G) *Mîzânü 'l-akâidi 'ş-Şa'râniyye el-müşeyyede bil-Kitâb ve's-Sünneti 'l-Muhammediyye.*²⁵

3. Biyografi Türü Eserleri

- A) *et-Tabakâtü 'l-kübrâ.*
 B) *Levâkihu 'l-envâri 'l-kudsiyye fî tabakâti 'l- 'ulemâ ' ve 's-sûfiyye.*
 C) *Letâ 'ifü 'l-minen ve 'l-ahlâk fî beyâni vüçûbi 't-tehaddüs bi-ni 'meti 'llâhi ale 'l-itlâk (el-Minenü 'l-kübrâ).*²⁶

2.6. Kendisi ve Eserleri Hakkında Yapılan Bazı Akademik ve İlmi Çalışmalar

İmâm-ı Şa'rânî'nin hayatını ele alan en eski çalışmalardan biri 17. yy. sonlarına doğru yazılan *Tezkiretü üli 'l-elbâb fî menâkibi 'ş-Şa'rânî Seyyidi Abdilvehhâb* isimli eserdir. Menâkıbnâme türündeki bu eser Muhyiddin Muhammed el-Melîcî tarafından yazılmış ve 1932 ve 2005 yıllarında Kahire'de basılmıştır. Daha sonra gerek Amerika ve Avrupa'da gerekse İslâm coğrafyasında birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. 1985 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde, Harvard Üniversitesi'nde Kathryn Virginia Johnson tarafından, *The Unerring Balance: A Study of The Theory of Sanctity (Wilayah) of Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*,²⁷
2. Kahire'de:1952 ve 1981 yıllarında Tâhâ Abdülbâkî Sürûr tarafından *eş-Şa'rânî ve 't-tasavvuf*,
3. 1985 yılında Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karanî tarafından *İmâmü 'l-karni 'l- 'aşir Abdilvehhâb eş-Şa'rânî*,
4. 1945 yılında *Tevfîk et-Tavîl tarafından eş-Şa'rânî: İmâmü 't-tasavvuf fî asrih*,
5. 2004 yılında Muhammed Sabrî Dalî, *el-Hitâbü 's-siyâsiyyi 's-sûfî fî Mısır: Kırâ 'e fî hitâbi abdilvehhâb eş-Şa'rânî*,
6. 1990 yılında el-Ezher Üniversitesi'nde Abdurrahman b. Râtib Umeyre tarafından *el-İmâm eş-Şa'rânî: Hayâtühû ve tasavvufuh*.²⁸

²⁵ Ali Namlı, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, 239-251.

²⁶ Avcı, "Fıkhi İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)", 42-43.

²⁷ Kaplan, "Şa'rânî", 38/349.

Ülkemizde yapılan bazı akademik çalışmalar şunlardır:

1. Prof. Dr. Mahmut Çınar, “*el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâ'idî'l-ekâbir* isimli eseri *Yevâkît ve'l-cevâhir İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri*” adı altında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından tercüme ettirilmiş ve 2019 yılında basılmıştır.²⁹
2. Aykut Avcı, “*Fıkhi İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı*” (Şa'rânî Örneği) (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Hukuku) Ana Bilim Dalı, Ankara, 2015),³⁰
3. Ferhat Gökçe, *Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi* (yüksek lisans tezi, 2004, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).³¹
4. Ali Karakoyunluoğlu, “*Allah'a Nispet Edilen Haberî Sıfatlar Ve İmâm Şa'rânî'nin Bunlara Yaklaşımı*” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlâhîyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2013),³²
5. Onur Berat Örer, “*Şa'rânî'nin Mizânü'l-Kübrâ İsimli Eserindeki İttifak Noktaları*” (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Edirne, 2019),³³

²⁸ Avcı, “Fıkhi İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)”, 2015, 49-52.

²⁹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin görüşleri*, çev. Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).2.

³⁰ Avcı, “Fıkhi İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)”, 1.

³¹ Ferhat Gökçe, “Şa'rânî Ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı*, (2004), 1.

³² Ali Karakoyunluoğlu, “Allah'a Nispet Edilen Haberî Sıfatlar ve İmâm Şa'rânî'nin Bunlara Yaklaşımı”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2013), 1.

³³ Onur Berat Örer, “Şa'rânî'nin Mizânü'l-kübrâ İsimli Eserindeki İttifak Noktaları”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı*, (2019), 1.

III. BÖLÜM

3. CİNLER

Tezin konusunu teşkil eden eser, müellifle cinler arasında geçen diyalogu konu edinmesi sebebiyle cinler hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Bu bağlamda öncelikle cin kavramı hakkında genel bir bilgi verilecek, ardından bu kavramın Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şerîflerde nasıl işlendiği üzerinde durulacaktır.

Cinler alemi Allah'ın insanlar gibi dinî emirlerle mükellef tuttuğu, akıl ve idrak sahibi varlıklardır.³⁴ Dolayısıyla dünya dışındaki gezegenlerde hayat olup olmadığının tartışıldığı günümüzde her ne kadar asıl sûretlerini göremesekte dünyada bizimle irtibat halinde bulunan birtakım varlıkların olabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim İslâm dışında birçok dinde, kültürde ve gelenekte cin ve benzeri birtakım varlıklara inanıldığı yadsınamaz bir gerçektir.

3.1. Cin Kavramı

“Cin” kelime olarak örtmek, örtünmek, gizli kalmak gibi birtakım anlamlara gelen (جَنَّ) kökünden gelmektedir. Örtmek ve gizlemek aynı zamanda muhafaza etmek ve saklamak mânasına da gelebileceği için bu anlama gelen bazı Arapça kelimeler bu kökten türetilmiştir. Örneğin, duyguların gizlenmesi bakımından kalbe; (جَنَّ), koruyucu olduğu için kalkan ve zırha; (مَجْنٌ) ve (جِنَّةٌ), aklî dengesi yerinde olmayana “aklı gizlenmiş” anlamında; (مَجْنُونٌ), ağaçlar arasında saklanan bahçelere, (جَنَّةٌ), rahimlerde gizlenen çocuklara (جَنِينٌ) denmiştir.³⁵

Terim olarak “cin”; hislerle idrak edilmeyen, akıl, şuur ve idrak gibi meziyetleri olan bu nedenle insanlar gibi ilâhî hitaba muhatap olup şer'î emirlerden mükellef tutulan birtakım varlıkları ifade etmektedir.³⁶ Cinler, tarih boyunca birçok kültürde ve medeniyette farklı isimlerle anılmış, farklı şekillerde tasvir edilmiştir. Örneğin cinler, Arapçada “cin” ve “hin”, Farsça'da “peri” ve “div”, Batı kökenli Latince dillerde ise “genie” veya “genius” terimleriyle ifade edilir. Ayrıca “cin” kelimesinin Arapça kökenli olduğu kabul edilmesine rağmen bu terimin Arapçaya başka bir dilden geçmiş olabileceği yönünde görüşler de dile getirilmiştir.

³⁴ “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009). Bk. ez-Zâriyât 51/56.

³⁵ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 6/20,21; Muhammed b. Mükerrrem Ebu'l-Fadl, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), “Cnn”, 1/290.

³⁶ Muharrem Çavuşoğlu, *Gizli İlimler ve Sırlar Alemi* (Samsun: Güven Ofset, 2007), 56.

Bunlardan yola çıkarak “Cin” kavramının farklı kültürel bağlamlardaki anlamları geniş bir coğrafyada yaygın ve ortak bir inanışa dayandığını göstermektedir. Öte yandan bazı kültürlerde, “cin” kavramının, çok daha geniş bir anlam taşımakta olduğu, gaybî varlıklar olarak bilinen ve insanın algısının dışında kalan tüm varlıkları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Hatta “Her melek cindir, ama her cin melek değildir.”³⁷ şeklinde bir söz meşhur olmuştur. Bu söz, cinlerin gaybî bir varlık türü olduğunu, ancak meleklerle birebir aynı tür olmadığını vurgulayan ifadeden başka bir şey değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de cinler, meleklerden ayrı olarak tasvir edilmektedir. Hz. Âdem’e secde hususunda İblis’e meleklerle birlikte hitap edilmesi,³⁸ iki türün birbirine benzerliğinden çok, İblis’in melekler arasında bir istisna olarak ele alındığını göstermektedir. Nitekim Allah Teâlâ’nın, cinleri ateşten, insanları topraktan,³⁹ melekleri ise nurdan⁴⁰ yarattığı belirtilmiştir. Bu yaratılış farkı, cin, insan ve melek gibi varlıkların yapısal olarak birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴¹

3.2. Cinlerin Varlığı

İslâm inancında, gaybî varlıklar arasında önemli bir yere sahip olan cinler, varlıkları pek çok âyet ve sahih hadislerle sabit olmasından dolayı Müslümanlar açısından gayba imanın bir şartı olarak kabul edilmiştir.⁴² Cinlerin varlığı, İslâm’ın yanında Yahudilik ve Hristiyanlıkta da yer bulmuş; bu dinlerin mensuplarının büyük bir kısmı da cinlerin varlığına inanmıştır. Bununla birlikte, bu konuda İslâm dünyasında tarih boyunca farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve tartışmalar yaşanmıştır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, cinlerin varlığını şer’î deliller ışığında kabul ederken, bazı filozoflar ve fırkalar inkâr etmişlerdir. Özellikle Kaderiyye, Mu’tezile ve Cehmiyye gibi mezhepler, cinlerin varlığını reddetmiş, cinleri hayali, mitolojik veya efsanevi varlıklar olarak tarif etmişlerdir. Bu görüşü savunanların bazıları da cinlerle ilgili âyetleri farklı yorumlayarak, cin lafzının belirli insan gruplarını kastettiğini

³⁷ Ebû’l-Kasım Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü fî garîbü’l-Kur’an* (Şam: Dâru’l-Kalem, 1992), 204.

³⁸ “Hani meleklerle, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştur.” Bk. el-Bakara 2/34.

³⁹ “Allah, insanı pişmiş çamur gibi bir balçıktan, cinleri de yalnız bir alevden yaratmıştır.” Bk. er-Rahmân 55/14,15.

⁴⁰ “Melekler nurdan, cinler dumansız ateşten, Adem (a.s) ise size bildirilenden (toprak) yaratılmıştır.” Bk. Ebû’l-Hasan Müslim b. Haccâc el-Kureysî en-Nişaburî, *Sahih-i Müslim* “Zühd ve’r-Rakâik”, (Kahire: Dar-u İhya’i’l-Kütübi’l-Arabiyye, 2010), 4/2294 (No.2996).

⁴¹ M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/5..

⁴² Elmalî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*, 1/225-230; Hasan Arıkan, *Resimli Muhtasar İlmihal* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2019), 42.

iddia etmişlerdir.⁴³ Aynı şekilde bazı modern akademik çalışmalarda da cinlerin varlığı tartışmaya açılmış ve bu varlıkların Arap cahiliye dönemi inançlarının bir kalıntısı olduğu öne sürülmüştür.⁴⁴ Ancak bu tür yaklaşımlar İslâm âlimlerinin çoğu tarafından kabul görmemiş, cinlerin varlığının inkârı (tamamen yok saymak) küfür olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre cinlerin varlığı İslâm'ın şer'î kaynaklarınca yani Kitap, Sünnet ve İcma-i ümmet ile sabittir ve bu konudaki tartışmalar, genel kabulün dışındaki marjinal görüşler olarak nitelendirilmiştir.⁴⁵

3.3. Cinlerin Türü

Cinlerin melek, insan veya üçüncü bir tür olduğu tartışması, İslâmî düşüncede önemli bir yer tutmakta ve özellikle İblis'in durumu üzerinden yoğun bir şekilde ele alınmaktadır. İblis'in meleklerle birlikte secde emrine muhatap olduğu âyetler, onun meleklerden olup olmadığı konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazı müellifler, İblis'in ateşten yaratılmış olmasının onun meleklerden olmadığı anlamına gelmediğini iddia etmiştir. Bununla birlikte, İslâm düşüncesinde genel kabul gören görüş, cinlerin insan ve meleklerden ayrı üçüncü bir tür olduğudur. Türk-İslâm düşüncesinin önemli temsilcilerinden olup Türk'lerin çoğunun itikatta mezhep imamı olan İmâm Maturidî (r.h.) (ö. 333/944) de bu görüşü benimseyenlerdendir. O, bu konuda seleften birçok alimin sözünü nakletmiş ve “*Şeytan cinlerdendi.*”⁴⁶ âyetini delil göstererek cinlerin melek ve insandan ayrı bir tür olduğunu vurgulamış cinlerin ateşten, meleklerin ise nurdan yaratıldığını dile getirmiştir. Ona göre cinler emir ve nehiy ile mükellef olup bu emirleri yerine getirip getirmeme hususunda serbesttirler. Bu nedenle haklarında isyan tasavvur edilmektedir. Ancak melekler böyle değildir. Çünkü onlar Allah'ın emirlerine hiçbir şekilde isyan etmezler ve ibadetlerinde yorulup usanmazlar.⁴⁷

⁴³ İmam-ı Şibli, *Cinler*, ed. Köksal Taşkın (Ankara: Yason Yayınevi, 2016), 22-29; Fatih Çelikel, “Cin ve Şeytan Hakkındaki Bazı Kur’ân Âyetlerinin Modernist Yorumunun Tahlili ve Tenkidi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/7 (2023), 518-528.

⁴⁴ Bk. Saadettin Merdin, “Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı*, (2019), 5.

⁴⁵ Halil İbrahim Erdoğan, “Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/ İmkansızlığı: Etimolojik Ve Epistemolojik Bir Analiz”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, (2019) 1954.

⁴⁶ el-Kehf, 18/50.

⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/423-425; Bayram Demircigil, “Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 1/26 (2022), 440-441.

Meleklerin nurdan yaratılmasına rağmen cinlerin yaratılışının ateşle ilişkili olduğu, birçok âyette açıkça belirtilmektedir. Örneğin, “*Cin taifesine gelince, daha önce de onu kavurucu ateşten yaratmıştık*”⁴⁸ ve “*Allah cinleri yalın bir alevden yaratmıştır*”⁴⁹ âyetleri, cinlerin, asıl unsurunun ateş olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, Allah’ın Âdem’e (a.s.) secde emrine karşı gelen İblis’in: “*Ben ondan hayırlıyım; beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın.*”⁵⁰ şeklindeki beyanı, bu yaratılış farkını vurgulayan bir diğer örnektir. Ancak burada, cinlerin ateşten yaratılmış olmasıyla özlerinin ateşten yaratıldığı kastedilmektedir. Nasıl ki insanın topraktan olması, doğrudan toprak olduğu anlamına gelmiyorsa cinlerin de ateşten yaratılmaları onların ısı yayan bir ateş olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle hadîs-i şerîflerde cinlerin bedensel yapısının ateşin yakıcı özelliklerini taşımadığına dair deliller bulunmaktadır. Örneğin Peygamber Efendimize (s.a.v.) bir namaz esnasında cinlerden bir ifrit gelmiş ve onun namazını bozmak istemiştir. Ancak Allah’ın yardımıyla Peygamberimiz, ondan kurtulmayı başarmış ve Hz. Süleyman’ın (a.s) duası olmasa herkese teşhir için onu mescidin direğine bağlamayı istediğini ifade etmiştir.⁵¹ Buna göre cinlerin insanlar tarafından bağlanma ihtimali onların vücudunda yakıcılık olmadığını göstermektedir.⁵²

3.4. Cinlerin Şekli

Cinlerin şekil ve sûretleri, İslâm literatüründe tartışılan önemli konular arasındadır. Cinlerin ateşten yaratılmış olmaları sebebiyle maddî bir forma sahip olup olmadıkları hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İslâm âlimleri, özellikle hadislerden hareketle, cinlerin çeşitli şekillere bürünebildiklerini ve farklı varlıkların sûretlerine girebildiklerini belirtmişlerdir. Bazı rivâyetlerde cinlerin insan şekline benzemekle beraber aslında üçgen bir formda olduğu iddia edilirken, diğer görüşler, cinlerin asıl şekillerinin insan sûretine benzese de cisimleri latif olduğu için belli bir şekli olmadığı yönündedir. Yine cinlerin latif cisimli olmaları, onları ruhaniler kategorisine sokmakta ve bu özellikleri dolayısıyla asıl şekillerinin yalnızca peygamberler ve bazı velî kullar tarafından görülebileceği belirtilmektedir. Ancak cisimlerinin ve şekillerinin bazı harfleri çıkarma yeteneğine uygun olmadığı, bu nedenle

⁴⁸ el-Hicr 15/27.

⁴⁹ er-Rahmân 55/15.

⁵⁰ Sad 38/76.

⁵¹ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Heyet-i Ulemâ (Mısır: es-Sultaniyye, Bulak Matbaası, 1311), 1/99 (No. 461).

⁵² Mustafa Aşûr, *Cinler Alemi Sırları ve Gizlilikleri*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 20-21.

insan sûretine girmeden insan sesi ile konuşamadıkları söylenmektedir.⁵³ Bu görüşler, cinlerin fiziksel yapılarına dair İslâm düşüncesindeki farklı yaklaşımları ortaya koymaktadır.

İmâm Şiblî'nin (ö. 769/1367) cinlerin doğası ve şekil değiştirme yetenekleriyle ilgili tespitleri, İslâm düşüncesinde dikkat çeken unsurlardan biridir. Ona göre cinlerin ilk atası Allah Teâlâ'dan yaşarken kendilerinden başkasına görülmemeyi, öldükten sonra ise toprağa nüfuz edip kaybolmayı dilemiş, Allah Teâlâ da bu duayı kabul etmiştir; bu nedenle cinler hayattayken asıl şekilleriyle görünmemekte, öldüklerinde ise toprağa karışarak kaybolmaktadırlar. Ayrıca, cinler yaşlandıkça bir süre sonra yeniden gençleşip güzelleşmekte ve at, sığır, deve, kedi, köpek ve kuş gibi evcil hayvanların yanı sıra yılan ve akrep gibi zararlı hayvanların şekillerine girebilmektedirler.⁵⁴ Ayrıca İmâm Şa'rânî'nin *Keşfü'l-hicâb ve'r-rân an vechi es'ileti'l-cân* adlı eserinde çöl köpeği kılığında gelen bir cinin kendisine bazı sorular getirdiğini söylemesi cinlerin hayvan sûretine girebildiği fikrini desteklemektedir.⁵⁵ Bu görüşler, cinlerin maddî dünyada farklı varlıkların sûretine bürünebilme kapasitesine sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

İmâm Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) cinlerin yarı insan, yarı hayvan kılığında olabileceklerini belirtmesi cinlerin insana benzeyen bazı formlarda tezahür edebileceğinin başka bir göstergesidir.⁵⁶ Bu tür anlatılar, cinlerin hayvan sûretine girebildiklerine dair klasik İslâm düşüncesini desteklemekte ve onların biçim değiştirebilen varlıklar olduğunu vurgulamaktadır.

Cinlerin insan şekline girebildiğine dair en dikkat çekici örneklerden biri, Kur'ân-ı Kerîm'de Bedir Savaşı'nın anlatıldığı Enfâl sûresinin 48. âyetinde yer almaktadır. Son devrin müfessirlerinden Ömer Nasuhi Bilmen'in (1883-1971) *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri* isimli eserine göre şeytan, Bedir Savaşı öncesinde müşrikleri savaşa teşvik etmek için Kinâne oğullarından Süraka b. Malik'in kılığına girmiş ve onlara moral desteği sağlamıştır. Müşrikler, savaş konusunda tereddüt içindeyken şeytan bu saygın şahsın kılığına girerek onların güvenini kazanmış ve savaşa devam etmeleri için onları ikna etmiştir. Ancak iki taraf karşı karşıya geldiğinde şeytan, Müslümanların üstün olduğunu fark etmiş ve

⁵³ Çavuşoğlu, *Gizli İlimler ve Sırlar Alemleri*, 60; Abdulvehhab Şa'rânî, *el-Yevâkidü ve'l-cevâhir fî beyân-i akâidi'l-ekâbir* (Beyrut: Dâr-u İhya'î't-Türâsi'l-Arabîyye, ts.), 632-660.

⁵⁴ İmâm-ı Şiblî, *Cinler*, 2016, 42-255; Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 7.

⁵⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb* 6,7

⁵⁶ Aşûr, *Cinler Alemleri Sırları ve Gizlilikleri*, 24-25.

müşrikleri terk ederek “*Ben sizin görmediklerinizi görüyor ve Allah’tan (helak olmaktan) korkuyorum*” diyerek geri çekilmiştir.⁵⁷

3.5. Cinlerin İsimleri

Cinlerin kendi aralarındaki farklı isimlendirmeler, onların yeteneklerine, güçlerine ve davranışlarına göre çeşitlilik göstermektedir. Bu isimlendirme sistemi, cinlerin kültürel ve teolojik anlamda sınıflandırılmasını sağlamış, özellikle İslâm literatüründe ve diğer dini metinlerde geniş bir yer bulmuştur. Cinlerin farklı türlerinin ve özel niteliklerinin isimlendirilmesi, onların doğasını anlamaya ve insanlar üzerindeki etkilerini açıklamaya yardımcı olmuştur. Bazılarının isimleri şöyledir: Âmir: İnsanlarla beraber yaşayan ve onlara musallat olmayan cinlere verilen addır. Evlerde veya insanların yaşadığı ortamlarda bulunan bu cinler, genellikle insanlarla aynı ortamda bulunmalarına rağmen, onların günlük yaşamlarına doğrudan müdahalede bulunmazlar. Ervâh: İnsanlara ve özellikle çocuklara musallat olan cinlerdir. Çocuklara yönelik zararlı etkilerle anılan bu cinler, çocukların sağlıklarına, uyku düzenlerine veya genel huzur hallerine olumsuz etki edebilirler. Bu bağlamda ervâh cinlerinin özellikle savunmasız veya korumasız durumdaki insanlara yöneldiklerini söylemek mümkündür. İfrit: Güçlü, kuvvetli ve hızlı olan cinlere verilen isimdir. İfritler, İslâm kaynaklarında üstün fiziksel güç ve hızla bilinen, diğer cin türlerinden daha etkili varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de, Neml sûresinin 39. âyetinde, Hz. Süleyman’a henüz yerinden kalmadan çok uzakta olan Belkıs’ın tahtını getirebileceğini söyleyen bir ifritten bahsedilmektedir. Bu âyet, ifritlerin gücünü vurgulayan önemli bir referans olarak kabul edilmektedir. Şeytan: Kötülükte aşırıya kaçan, isyankâr ve sapkın cinlere verilen isimdir. Mecaz olarak hem cinlerden hem de insanlardan gelen kötülüğün kaynağını temsil için de kullanılmakta ancak genel olarak “Şeytan” deyince akla Allah’a karşı isyan eden ve ahlâkî ve manevî çöküşlere neden olup insanları yoldan çıkarmaya çalışan cin gelmektedir. Çünkü bunlar insanları tuzaklarına düşürerek onları Allah yolundan saptırmaya çalışmaktadırlar.⁵⁸

Cinler için kullanılan lafızlardan birisi de “tâğût”tur. Cumhuriyet tarihinin ilk Türkçe tefsir yazarı Elmalî Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri* isimli eserinde tâğûtun, kulları hak istikametten saptıran, aşırı derecede azgın ve isyankâr

⁵⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Basım Yayın, ts.), 3:1196-1197.

⁵⁸ Aşûr, *Cinler Alemi Sırları ve Gizlilikleri*, 24-25.

olan cinlere verilen bir başka isim olduğunu söylemektedir. Ona göre tağut, “tuğyan” mastarından türetilmiş olup İslâm literatüründe genel anlamda insanları Allah yolundan alıkoyan varlıkları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kavram, sadece cinleri değil, aynı zamanda Allah’a isyan eden tüm kulları da kapsamakta; Firavun ve Nemrut gibi tarihsel şahsiyetler, tağutun insan sûretindeki temsilcileri olarak değerlendirilmektedir.⁵⁹

Genel olarak tüm cinlere “Meâric” ismi verildiğini söyleyen müellifler de vardır. Ancak bu ismin cinlerin ilk atası *Can*’ın karısı olduğu dile getirilmektedir.⁶⁰ Bunların dışında cinlere verilen diğer isimler şunlardır: Hayy, Hassî, Messî, Şâsır, Nâsır, Erd, İbyân, Ahkam, Erkam, Edres, Selît, Şâtır, Sürrak, Amr, Münşî, Mâşî, Zevba. “Zevba” Nusaybin cinlerinin en güçlü ve önde gelenleri için kullanılmaktadır.⁶¹

3.6. Cinlerin Doğal İhtiyaçları

Cinlerin yeme, içme ve cinsellik gibi hayatî ihtiyaçları hakkında İslâm düşüncesinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu konular, cinlerin tabiatı gereği insanlara benzer bazı özellikler taşıyıp taşımadığı sorusu etrafında şekillenmiştir. Özellikle yeme ve içme ihtiyaçları, İslâmî rivâyetler ışığında değerlendirilmiş ve üç ana görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüş cinlerin melekler gibi maddî ihtiyaçlardan azade, sadece ruhani bir varlık oldukları fikrine dayanmaktadır. Ancak cinlerin yemek yediği ve hatta insanların artıklarından yararlandığına dair bazı rivâyetler⁶² bu görüşün zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. İkinci görüş cinlerin bir kısmının yeme içme ihtiyaçları olduğunu, bir kısmının ise böyle bir ihtiyacı olmadığını savunmaktadır. Bu görüş, cinlerin kendi aralarında farklı tür ve tabiatlara sahip olabileceği fikrine dayanmakta ve farklı cin gruplarının farklı özellikler taşıyabileceğini kabul eden bir yaklaşımı temsil etmektedir. Üçüncü görüş ise bütün cinlerin insanlar gibi yeme ve içme ihtiyaçlarının oldu ileri sürülen görüştür. Bu görüşe göre cinler de insanlar gibi maddî beslenme ihtiyacı duyan varlıklardır. Ancak bu görüşü savunan âlimler, cinlerin yeme içme biçimleri üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre cinler, insanlar gibi fiziksel olarak yemekte ve içmektedirler. Diğer bir grup ise cinlerin açlıklarını ve susuzluklarını fiziksel yollardan değil, koklamak veya gönül huzuru sağlamak gibi manevî yollarla giderdiklerini savunmuştur. Hadislerde cinlerin yeme alışkanlıklarına dair rivâyetler

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 2:239-241.

⁶⁰ Çavuşoğlu, *Gizli İlimler ve Sırlar Alemi*, 58; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* (İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2007), 38-40.

⁶¹ Mahmut Yazıcı, “Hz. Peygamber’in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilafı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 815.

⁶² Müslim, “Âdâbu't-teâm ve's-şerâb”, 3/1597 (No. 2017).

fiziksel olarak yeme görüşü destekler niteliktedir; örneğin, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kemik ve tezек gibi maddelerin cinlerin yiyeceğı olduğunu⁶³ ifade etmiştir.⁶⁴

Cinlerin cinsellik ve üreme özellikleri konusunda da çeşitli deliller bulunmaktadır. Kaynaklarda cinlerin de insanlar gibi doğup büyüdüğü ve evlendikleri belirtilmektedir. Cinler arasında evlilik ve nesil meydana getirme kapasitesi olduğu, bu varlıkların biyolojik bazı özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, cinlerin biyolojik olarak insanlara benzer bazı özellikler taşıdığını göstermektedir. Cinlerin kendi aralarındaki evlenmeleri latif cisimlerinin karışmasıyla hamile kalmalarının ise hurma çiçeklerinin tozlaşması gibi olduğu düşünülmektedir. İslâm kaynakları, cinlerin insanlar ile evlenebileceklerini de tartışmıştır. Ancak, bu konuda İslâm'ın tavrı genelde menfi olmuş ve insanların cinlerle evlenmesinin yasaklandığına dair bazı fetvalar verilmiştir.⁶⁵ Bu yasak, çeşitli sebeplerle açıklanmıştır. Birincisi, insanlar ve cinler farklı türlerden oldukları için aralarında doğal bir ülfet ve sevginin olamayacağı düşüncesidir. Farklı türden varlıklar arasındaki evliliğin, uyumsuzluk ve huzursuzluk yaratacağı kabul edilmiştir. İkincisi, cinlerle evlenen bir insanın, kendi cinsinden bir kadınla bir daha hiç evlenememe riskinin bulunduğu, bunun da sosyal ve ahlâkî açıdan sakıncalı olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca, İslâmî perspektiften bakıldığında, cinlerle evlenmenin birçok açıdan mahzurlu ve karmaşık sonuçlar doğurabileceğı ortadadır.⁶⁶

3.7. Cinlerle İrtibat Kurmak

Cinlerle irtibat, tarih boyunca merak uyandıran ve zaman zaman istismar edilen bir konu olmuştur. İnsanlar, çeşitli sebeplerle büyücüler, kâhinler, sihirbazlar ve "cinci hocalar" aracılığıyla bu varlıklarla bağlantı kurmayı denemişlerdir. Bu eğilim hem psikolojik rahatsızlıklarına çözüm arayanların hem de meraktan kaynaklanan çabaların bir sonucu olarak gelişmiştir. Kur'an-ı Kerîm, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) risaletinden önce bazı insanların cinlerle irtibat kurduğunu, onlardan doğru ya da yanlış bilgiler aldığını bildirmiştir. Ancak Kur'an'ın nazil olmasıyla birlikte bu durumun sona erdiği ifade edilmektedir. Cinlerin göğe yükselip meleklerden bilgi almaları engellenmiş ve gök kapıları onlar için ebediyyen

⁶³ Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 5/46 (No. 3860)

⁶⁴ İzât Jabâr Salman, "el-Cin fi'l-Kur'an ve's-Sünne ve'l-İlmi'l-Hadis", *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı*, (2021), 40.

⁶⁵ Halil Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvâlar* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1998), 2/111.

⁶⁶ Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin görüşleri*, 632-656; Çavuşoğlu, *Gizli İlimler ve Sırlar Alemi*, 69-70.

kapandırmıştır.⁶⁷ Yine bazı âyetlerde cinlerin Peygamber Efendimizin (s.a.v.) ilettiği ilâhî mesajları dinledikleri ve bu hükümleri kendi kavimlerine tebliğ ettikleri açıkça ifade edilmektedir.⁶⁸

Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi cinlerin insanlara kendi asıl sûretlerinde görünmelerinin mümkün olmadığını hatırlatmakla beraber Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahabenin, cinlerle farklı sûretlerde karşılaştığına dair rivâyetler bulunmaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda İslâm âlimleri, cinlerin insanların karşısına kendi sûretleri dışında farklı şekillerde çıkabileceği, ancak Peygamberimizin (s.a.v.) gerçek sûretine bürünemeyeceği hükmüne varmışlardır. Çünkü bu mesele vahyin güvenilirliğinin korunması açısından önemli bir noktadır. Cinlerin Peygamber Efendimizin sûretine girememesi, ilahî mesajın doğruluğunu zedeleyebilecek bir tehlikeyi önlemektedir. Öte yandan İslâm hukukunda, insanlar ile cinlerin irtibatı konusunda çeşitli konuları tartışılmıştır. Bunlar arasında insanların cinlerle evlenip evlenemeyeceği, cinlerin insan bebeklere süt emzirmesi veya insanların cin çocuklarını emzirmesi durumunda oluşacak süt kardeşliği ilişkisi gibi meseleler bulunmaktadır. Ayrıca, cinlerin mesken edindiği evlerde, bu durumdan dolayı akdın tek taraflı feshedilip edilemeyeceği gibi fikhî meseleler de tartışılmıştır.⁷⁰ Cinlerle iletişim kurmanın imkânına dair bazı rivâyetler ve eserler de mevcuttur. Bu bağlamda bazı kaynaklarda, riyazet, oruç ve belirli zikirler yaparak cinlerle irtibat kurmanın mümkün olduğu ifade edilmektedir.⁷¹

Bazı müellifler, Müslüman cinlerin tıpkı insanlar gibi toplu ibadetlerde bir araya geldiklerini belirtmektedir. Hatta onlara göre bu ibadetleri (namaz, cihad, hac-umre gibi) cinler; Müslüman toplulukların bir parçası olarak insanlarla iç içe eda etmektedirler. Bu durum, cinlerin dinî pratiklerde insanlarla ortak hareket ettiklerini ve aynı sorumlulukları taşıdıklarını göstermektedir. Yine onlara göre cinler, insanlardan ilim öğrenmekte ve bu bilgiyi yine insanlara aktarabilmektedirler. Örneğin bazı cinler Peygamber Efendimizden (s.a.v.) hadis duyup bunları insanlara rivâyet etmiş ve bazı Müslüman cinler insanlar arasında

⁶⁷ “Doğrusu biz, melekleri dinlemek için göğe yükselmek istedik. Bir de ne görelim: Orası sert ve güçlü bekçilerle, alev fişkirtan mermilerle dopdolu. Oysa önceleri biz, haber dinlemek için orada oturacak yerler bulup otururduk. Fakat şimdi, Kur’an inmeye başladıktan sonra, artık kim göğe çıkıp melekleri dinlemeye kalksa kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşıyor” Bk. el-Cinn 72/8-9

⁶⁸ el-Ahkâf 46/29-31

⁶⁹ “Batn-ı Nahl denilen yerde, Nusaybin cinleri Müslüman olmak için Allah Resulünün yanına gelmişler ve ondan bir delil yani mucize istemişlerdir. Bunun üzerine Allah Resulü (s.a.v) bir ağaca yaklaşmasını emretmiş ağaç yerinden çıkıp gelmiş, sonra yine yerine gitmiştir. (Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, (No.32); Müslim, “Salât”, (No. 150); Ali el-Karî, Şerhu’ş-Şifâ, 1/619.

⁷⁰ Hasan Hüseyin İslam, “Kur’ân Bağlamında Cin Gayb İlişkisi ve Cinlerin Gaybı Bilmelerinin İmkânı”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2023), 99; Abdurrahman Cezeri, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993), 1/356.

⁷¹ Mustafa İloğlu, *Gizli İlimler Hazinesi* (İstanbul: Seda Yayınları, ts.), 4/989.

ilim tahsil edip yine insanlara fetva vermiştir. Bu, cinlerin insanlarla entelektüel düzeyde de iletişim kurabildiklerine işarettir. Ayrıca cinlerin uzaktaki olaylar hakkında insanlara haber verdiklerine dair bazı iddialarda bulunmaktadır. Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere'ye çok uzak olan Müslümanların Bedir Savaşı gibi önemli olayların sonuçlarını ve sahabîlerin (Hz. Osman ve Hz. Ali gibi) vefatlarını cinlerden öğrendikleri hakkındaki söylentiler bunlardan bazılarıdır. Bu söylentiler, cinlerin insanlara haberci olarak da hizmet ettiklerini ve belirli olaylar hakkında bilgi aktarımında bulunduklarını göstermiştir. Yine bazı kaynaklara göre cinler, insanlara bilerek ya da bilmeyerek zarar verebilmekte; hatta bazı durumlarda, insan bedenine girerek onların beden ve ruh sağlığını olumsuz etkileyebilmektedir. Bu musallat olma durumu, insanların cinlere farkında olmadan zarar vermesi veya cinlerin sırf zulüm amacıyla insanlara saldırması sonucunda meydana gelmekte ve insanların ruhsal ve fiziksel hastalıklarına neden olmaktadır. Bu nokta da âlimler, kötü niyetli cinlerden korunmak için bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Bir musibet karşısında devamlı Allah'a sığınmak, belli süre ve âyetleri okumak (Muavvizeteyn, Âyetü'l-kürsî, Bakara sûresi'nin son iki âyeti ve Mü'min sûresi'nin ilk iki âyeti gibi), sürekli abdestli olmak, namaz kılmak, gereksiz yere çok konuşmaktan ve insanlarla aşırı ilişkiler kurmaktan kaçınmak bunlardan bazılarıdır.⁷² Bu konuda dikkat çeken sorulardan birisi de cinlerin kendi aralarında ve diğer varlıklarla olan ilişkilerinde düzenin ne şekilde sağlandığıdır. Zira cinlerin görünmez olup belli bir fiziksel forma sahip olmamaları insan ve diğer canlılar için onları potansiyel bir tehdit haline getirmektedir. Bu bağlamda, cinlerin diğer varlıklara zarar vermesini engelleyen ve davranışlarını kontrol altında tutan mekanizmalar üzerine çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazı İslâm âlimleri, cinlerin, sokaklarda dolaşırken dahi özel görevli melekler tarafından kontrol edildiğini belirtmekte, onların bu durumda duydukları korku nedeniyle başlarını bile kaldıramadıkları ifade edilmektedir. Bu görüşe göre melekler, cinleri gözetim altında tutmakta ve onların itaatsizlik edip karşılık vermelerine fırsat vermemektedirler. Söz konusu melekler, cinler arasındaki düzenin ve asayişin korunmasından sorumlu olup en ufak bir aşırılık ve azgınlık durumunda müdahaleye hazır şekilde görev yapmaktadırlar.⁷³

Cinlerle iletişim kurabildiğini Kitap ve Sünnet'in dışında birkaç hadiseyle örneklendirmek de mümkündür. Zira İmâm Gazâlî'nin (ö. 505/1111) cinlerle irtibat kurduğu

⁷² Şibli, *Cinler*, 31-255.

⁷³ Mustafa Özgen, *İmam-ı Rabbânî Mebde' ve Me'ad Tasavvufi Meseleler* (Konya: Tablet Yayınları, 2007), 169.

ve onlardan bazı konularda istifade ettiği rivayet edilmektedir. İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Ruhu'l-beyan* isimli tefsirde anlatılan bir kıssaya göre İmâm Gazâlî, Zemahşerî'nin tefsir yazmakta olduğunu cinlerden öğrenmiş ve onlar vasıtasıyla Zemahşerî'nin tamamlanmamış tefsirinin bir kopyasını edinmiştir. Zemahşerî, herkesten gizlediği tefsirinin bir kopyasını Gazâlî'de görünce bu olaya hayret etmiş ve bu durumun yalnızca cinler aracılığıyla gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Çünkü o, henüz itikatta Mu'tezile mezhebi mensubu olduğu için cinlerin varlığına bile inanmaktadır.⁷⁴ Bu konuda diğer bir örnek Osmanlı döneminde, önemli bir şahsiyet olan Şeyhülislâm İbn-i Kemal olarak bilinen Ahmed İbn-i Kemâl'dir. (ö 940/1534) Ona, "Müftî's-sekaleyn" (cinlerin ve insanların müftüsü) unvanı verilmiştir. Bu unvan, onun hem insanlara hem de cinlere fetva verdiğini göstermektedir. İbn Kemal'e cinlerle nasıl irtibat kurduğu sorulduğunda, onların seslerini duyduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ Ayrıca İmam Şa'rânî, başka eserlerinde kendisine soru getiren cinlerin dışında başkalarıyla da muhatap olduğunu ifade etmekte; kıtlık günlerinde bazı cinlerin evini mesken tuttuğunu, onlarla yemek ve içeceklerini paylaştığını ve hiçbir Müslümana zarar vermemek üzere anlaştığını belirtmektedir. Bu olaylar tarih boyunca cinlerle irtibat kurmanın birçok âlim tarafından kabul edilen bir husus olduğuna dair delildir.⁷⁶

İslâm geleneğinde cinlerle irtibatın mümkün olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu irtibat, her zaman kontrollü bir alan içinde değerlendirilmiş ve özellikle vahyin güvenilirliği açısından dikkatle ele alınmıştır. Cinlerin insanlarla irtibatı, birçok yönden incelenmiş ve bu irtibatın sınırları çizilmiştir. Buna rağmen aslolan her cinsin kendi cinsiyle beraber yaşaması olup aksi bazı sıkıntıları barındırdığından hoş değildir. Bu yolla hayra ulaşan herhangi bir sâlih kimseye rastlanmamıştır. Çünkü onlar devamlı insanların özel hayatlarını merak edip öğrenmek istemekte ve bu nedenle devamlı fâsık insanlarla beraber olmaktadır.⁷⁷

3.8. Bazı Âyet-i Kerîme ve Hadîs-i Şerîflerde Cinler

Kur'an-ı Kerîm'in ifadesine göre hammaddesi ateş olan cinler⁷⁸ tıpkı insanlar gibi yalnızca ibadet için yaratılmış varlıklardır.⁷⁹ Bazıları, insanlar ve cinler tarafından Allah'a

⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyan Tefsirinden Büyük Dini Hikayeler*, çev. Hilmi Ömer Faruk (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2008), 5-8.

⁷⁵ Muhittin Eliaçık, "Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin Cinler Hakkında Manzum Fetvâsı ve Ahlât-ı Erbaa Açısından Tahlili", *Erdem Dergisi* 80 (2021), 35-39.

⁷⁶ Apak, "Abdülvehhâb Şa'rânî", 2/41.

⁷⁷ Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri* 632-654.

⁷⁸ "Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu ateşten yaratmıştık." el-Hicr 15/27.

ortak koşulan birer araç olmuşlar ve birçok kimsenin sapmasına sebep olmuşlardır.⁸⁰ Kendilerine peygamber gönderilmesine rağmen dünya hayatı onları aldatmış, neden dünyaya aldandıkları sorulduğunda kendi aleyhlerinde şahitlik yapmak durumunda kalmışlardır.⁸¹ Hz. Süleyman ile Belkıs kıssasında Belkıs'ın tahtının getirilmesi hususu anlatılırken Hz. Süleyman yerinden kalkmadan kilometrelerce uzaktan Belkıs'ın tahtını getirecek kadar güçlü bir cinden bahsedilse de⁸² aslında cinlerin de güçleri sınırlı olan aciz varlıklar olduğu,⁸³ tümü bir araya gelse dahi Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerinin bir benzerini getiremeyecekleri,⁸⁴ yaptıkları her şeyden hesaba çekilecekleri,⁸⁵ bir kısmının çok gafil ve günahkâr olup hakikati anlamak, görmek ve duymak istemedikleri; bazılarının bu konuda hayvanlardan bile daha aşağı oldukları bildirilmiştir.⁸⁶

Bazı âyetlere göre azgınları sebebiyle toplu halde ilâhî azaba müstahak olarak yok edilen cinler vardır.⁸⁷ Bazılarının zannettiğinin aksine gaybı bilmemektedirler. Nitekim Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinler, o vefat etmesine rağmen ölümünü bilememişler bir müddet daha emrinde çalışmaya devam etmişlerdir.⁸⁸ Bazıları Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemek için Peygamber Efendimize gelmişler, aralarındaki disiplin ve düzeni sağlayıp onu can kulağıyla dinlemişlerdir. İmanın inceliklerini anlayıp kavimlerini uyarmak üzere ayrılmışlar, söz verdikleri gibi de kavimlerini uyarmışlardır.⁸⁹ Yine cinlerden bir kısmı dinledikleri ayetlerin muciz kelamı karşısında hayrete düşmüşler; “Allah’a iman edip O’na hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarını” dile getirmişler, Ayrıca Peygamberimiz’e vahiy inmesiyle birlikte artık gökten yalan-yanlış haberler alamayacaklarını itiraf etmişlerdir.⁹⁰ Bazı cinlerin kalplere vesvese verdiği bildirilmiş ve inanlara, bu taifenin şerrinden Allah’a sığınmaları emredilmiştir.⁹¹

⁷⁹ ez-Zâriyât 51/56.

⁸⁰ el-En’âm 6/128.

⁸¹ el-En’âm 6/130.

⁸² “Cinlerden bir ifrit: “Sen yerinden kalkmadan önce sana onu getiririm, buna karşı güvenilir bir güce sahibim” dedi.” el-Neml 27/39.

⁸³ “Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz.” er- Rahmân 55/33.

⁸⁴ “De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.” el-İsrâ 17/88.

⁸⁵ “Yakında sizi de hesaba çekeceğiz, ey cinler ve insanlar!” er- Rahmân 55/31.

⁸⁶ el-A'râf 7/179.

⁸⁷ “İşte kendilerinden önce gelip geçen insan ve cin toplulukları ile birlikte bunlar hakkında Allah'ın azap sözü gerçekleşmiştir. Onlar gerçekten kaybedenlerden olmuşlardır.” el-Ahkâf 46/18.

⁸⁸ Sebe' 34/14.

⁸⁹ el-Ahkâf 46/29-32.

⁹⁰ el-Cin 72/1-14.

⁹¹ en- Nâs 114/1-6.

Cinlerle ilgili hadisler ise İslâmî literatürde geniş bir yer tutmakta ve bu varlıkların insanlarla olan münasebetlerine dair önemli bilgiler içermektedir. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) cinlerle olan irtibatına dair rivâyetler daha çok onların yaratılışları, yaşam alanları, yeme içme alışkanlıkları ve İslâm'a bağlılıklarını içermektedir.⁹² Örneğin Katâde'den (r.a.) yapılan bir rivâyete göre Abdullah b. Serces, (r.a.) Resûlullah Efendimizin (s.a.v.), cinlerin meskeni olabileceğinden dolayı küçük delik ve yarıklara abdest bozmayı yasakladığını belirtmektedir.⁹³ Bu hadis, cinlerin yaşadıkları mekanların, insanların dikkat etmesi gereken yerler olduğuna işaret eder. Ubeyy ibn-i Ka'b'dan (r.a.) yapılan bir rivâyete göre ise kendisi harmandaki hurmaların her gün azalması üzere nöbet tutmuş ve gece hırsız bir cinle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmada cinden elini uzatmasını istemiş teninin köpek patisi gibi kıllı olduğunu görmüştür. Cin, kendisinden sadaka almak üzere geldiğini belirtmiş ve "Âyet'el-Kürsî"yi okuyarak kendisinden korunabileceğini ifade etmiştir. Ubeyy, sabah olduğunda gece olanları Peygamber Efendimize (s.a.v.) anlatmış Peygamber Efendimiz: "*Pis mendebur doğru söylemiş.*" diyerek cinin söylediklerini tasdik etmiştir.⁹⁴ Bu hadîs-i şerîf cinlerin yaratılışını, girdiği şekli ifade etmesi ve korunma yollarını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Peygamber Efendimizin (s.a.v.) cinlerle olan doğrudan temasına dair önemli bir rivâyet, "Cin gecesi" olarak bilinen hadisedir. Alkâme (r.a.), İbn-i Mesud'a (r.a.) bu olayı sorduğunda, İbn-i Mesud, Resûlullah'ın bir gece gelen bir davet üzere cinlerle buluştuğunu ve onlara Kur'ân okuduğunu belirtmiştir. Bu olayda Peygamber Efendimiz, cinlerin yiyeceklerini sormuş hayvan kemikleri ve tersini yiyecek olarak kullandıklarını söylemişlerdir.⁹⁵ Bu nedenle Peygamber Efendimiz (s.a.v.), ashabına Müslüman cinlerin yiyecekleri olduğu için kemik ve hayvan tersi ile istincâ⁹⁶ yapmaktan sakınmalarını tavsiye etmiştir.⁹⁷ Bir başka rivâyet, İbn-i Mesud'un (r.a.) şahit olduğu bir olaya dayanmaktadır. Peygamber Efendimiz, onu bir dağın arka tarafına götürmüş ve dönene kadar yerinden ayrılmamasını söylemiştir. İbn-i Mesud uzaktan da olsa Peygamber Efendimizin etrafının bazı karartıların sardığını görmüş, ancak "Yerinden ayrılma!" emrine sadık kalmıştır. Bir müddet sonra Resûlullah (s.a.v.) geri dönmüş "*Eğer yerinden ayrılmış olsaydın, kıyamete*

⁹² Şibli, *Cinler*, 32.

⁹³ İmam Hafız el-Münzirî, *Hadislerle İslam (Tergib ve Terhib)*, çev. A. Muhtar Büyükçınar vd. (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2003), 1/202 (No.06).

⁹⁴ Münzirî, *Hadislerle İslam (Tergib ve Terhib)*, 2-87-88 (No.27).

⁹⁵ Buhârî, 5/46, "Bâb-u zikri'l-cin", (No.3860).

⁹⁶ İstincâ: Büyük abdest bozulduktan sonra yapılması gereken özel bir temizlik. Daha fazla bilgi için bk. Salim Ögüt, "İstibrâ ve İstincâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/320

⁹⁷ Buhârî, "Menakıbu'l-Ensar", (No. 32)

kadar beni bir daha bulmazdın” demiştir. Karartılardan sorulunca onların Müslüman olmak üzere gelen cinler olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸

Cinlerle irtibatın, Peygamber Efendimizin hayatında olduğu gibi İslâm’ın kültürel mirasında da önemli bir yeri vardır. Özellikle Taif’ten döndüğü ve en yalnız kaldığı anda zaman zaman cinlerden bazılarının gelip iman etmesi bir nebze rahatlmasına sebep olmuş her ne kadar gelen cinlerin ve günlerin sayısı tam olarak bilinmese de cinlerle görüşülen yerlerden birine “Cin Mescidi” adı verilmiştir. Bu da cinle olan temasların tarihi ve manevî önemini gösterir.⁹⁹

3.9. Cinlerin Tarihi ve Peygamberleri

İslâm kaynaklarında cinlerin yaratılışı ve onların yeryüzündeki rolleri üzerine çeşitli rivâyetler bulunmakta ve onların insanoğlundan önce yaratıldıkları belirtilmektedir.¹⁰⁰ Ancak bu yaratılışın zaman aralığı ve cinlerin atalarının kim olduğu konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bazı İslâm âlimleri eserlerinde bu konuya dair detaylı açıklamalara yer vermiştir. Onlara göre Allah, insanlardan önce cinleri yaratmış, ibadetle sorumlu tutmuş ve yeryüzünün imarı için vazifelendirip oraya yerleştirmiştir. Yedi bin yıl kadar sulh içerisinde yaşamışlar; fakat bir müddet sonra bazıları isyan etmiş ve bozgunculuk çıkarmışlardır. Ferdi olan bu isyanlar zamanla toplu isyana dönüşmüş ve yeryüzüne düzen getirmekle görevli olan Peygamber Yusuf’un (a.s.) şehîd edilmesine sebep olmuştur.¹⁰¹ Bunun üzerine Allah Teâlâ cinlerin isyanını bastırıp azgınlıklarından dolayı cezalandırmak için semadan bir ordu göndermiştir. Gelen orduyla birlikte asi cinler denize sürülerek yeryüzünde düzen tekrar sağlanmış ve gelenler de ait oldukları semaya geri dönmüşlerdir. O zaman sema ehli melekler ordusunun bir eri olan İblis ve birkaç arkadaşı yeryüzünü terk etmeyerek kalmayı tercih etmişlerdir. Öte yandan Allah Teâlâ, helak olan cinlerden boşalan kara parçalarına melekleri, adalara ise iblis ve neslini yerleştirmiştir. Bir müddet sonra İblis, ibadet ve itaatiyle dikkat çektiği için makbul bir kul sayılmış ve göğe kaldırılmış Allah’ın dilediği birçok alemi müşâhade etmiş ve cenneti görmüştür. Ancak yeni tesis edilen bu düzenden sonra Allah Teâlâ meleklerine yeryüzünde bir halife yaratacağını bildirmiş ve bu halifenin insanlardan olacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine melekler, cinlerin önceki

⁹⁸ Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşk İbn-i Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, (Dâru Tayyibe, 1999), 7/300. Bilim Kurulu, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 1/255-261.

⁹⁹ Muhammet el-Muntasar el-Kettânî, *Tefsiru’l-Muntasaru’l-Kettânî* (Durûsu Savtiyye, 2010), 6/335.

¹⁰⁰ “Cinleri de daha önce dumansız ateşten yaratmıştık.” el-Hicr 15/27.

¹⁰¹ Bazı kaynaklarda öldürdükleri peygamberin yüz yirmi olduğu dile getirilmektedir. Bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 38-41.

isyanına atıfta bulunarak Allah Teâlâ'ya yeryüzünde bozgunculuk yaparak kanlar akıtacak birilerini yaratıp yaratmayacağına dair bir niyazda bulunmuşlardır. Cenâb-ı Allah ise “*Ben sizin bilmediklerinizi bilirim*”¹⁰² buyurarak, insanı yaratma hikmetini sadece kendisinin bileceğine dikkat çekmiştir.¹⁰³

Bazı müellifler, Hz. Adem'in yaratıldığı dönemde İblis'in adının “Azâzil” olduğunu meleklerin başında bulunduğunu ve Allah'a secde emrine itaat etmediği için şeytan konumuna düştüğünü belirtir. Onlara göre İblis'in ve cinlerin ilk atasının kim olduğu konusu tartışmalıdır. Çünkü bazı araştırmacılar cinlerin ilk atasının “Cân” isimli cin olduğunu dile getirmekte, İblis'i ise cinlerin bir ferdi olarak saymaktadır. Bu araştırmacıardan birisi İmâm Cevherî'dir (ö. 400/1009). O, (الْجَانِّ) kelimesinden yola çıkarak cinlerin ilk atasına “Cân” isminin verildiğini; zira bu kelimenin çoğulunun (جِنَّ) vezninde geldiğini ve cinleri ifade ettiğini belirtmektedir. Diğer bazı araştırmacılar ise İblis'i, cinlerin ve şeytanların ilk atası olarak kabul etmekte, ancak bu noktada cinler ve şeytanlar arasında bir soy ayrımı yapmaktadır. Onlara göre İblis'in soyundan gelip iman eden cinlere “Cân” denirken, isyan edip Allah'a karşı gelenlere “Şeytan” denmiştir. Bu ayrım, İblis'in soyundan sadece kötü varlıklar türemediğini onların da insanlar gibi mü'min ve kafir olabileceklerini ifade etmesi bakımından önemlidir.¹⁰⁴ Bu takdirde birinci görüşün doğruya daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü cinlerin, şeytandan önce de yeryüzünde yaşadıkları dikkate alınırsa şeytanın cinlerin ilk atası olma ihtimalinin zayıf olduğunu ortadadır. Ancak cinlerin isyanının neticesinde denize sürüldükten sonra soylarının sadece şeytandan devam etme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Hz. Nuh'un (a.s.) tufandan sonra insanlığın ikinci babası kabul edilmesi gibi İblis de cinlerin ikinci babası olarak kabul edilme ihtimali vardır. Ancak bu husustaki rivâyetler ve tefsirler farklılık arz ettiği için bu konuda kesin bir yargıya varmak mümkün değildir.

İmâm Şa'rânî, cinlerin de kendi aralarında bazı kabile ve aşiretlere ayrıldığını belirtmekte ve aşiretler arasındaki anlaşmazlık ve rekabetten dolayı büyük savaşlar yaşandığını dile getirmektedir. Ona göre meydana gelen bazı hortum ve fırtına vakalarının sebebi cinler arasında süregelen bu savaşlar ve anlaşmazlıklardır.¹⁰⁵

¹⁰² “*Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacağın?” dediler. Allah “Şüpheli yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.*” el-Bakara 2/30.

¹⁰³ Şibli, *Cinler*, 2016, 31; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 38-44.

¹⁰⁴ Erdoğan, “Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/ İmkansızlığı: Etimolojik Ve Epistemolojik Bir Analiz”, 1950, İmâm-ı Şibli, *Cinlerin Esrarı* (İstanbul: Feriât Yayınları, 1974), 15.

¹⁰⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri*, 632-655.

Cinlerin de ibadet için yaratıldıkları¹⁰⁶ ilâhî emrinden yola çıkarak, onların insanlar gibi şer'î yükümlülüklere tabi tutulduğunu ve bu yükümlülüklerin peygamberler aracılığıyla tebliğ edildiğini söylemek mümkündür. Zira İslâm inancına göre Allah, peygamber göndermeden hiçbir toplumu şer'î emirlerle sorumlu tutmamaktadır.¹⁰⁷ Ancak, cinlere gönderilen peygamberlerin hangi türden olduğu konusu klasik İslâm literatüründe tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmamıştır. İslâm âlimleri arasında bu hususta farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre Hz. Âdem'e (a.s.) kadar olan dönemde onlara kendi içlerinden peygamberler gönderildiği düşünülmektedir. Bu dönemde, insanlar yaratılmadığı veya yaratılış sürecinde oldukları için, cinler arasında cin peygamberlerin bulunmuş olması mantıksal bir gereklilik olarak görülmektedir. Ancak, Hz. Âdem'den sonraki dönemde cinlere gönderilen peygamberlerin beşer türünden olduğu görüşü daha yaygındır. Bu görüşe göre Hz. Âdem'in yaratılışıyla birlikte peygamberlik vazifesi insanlara verilmiş ve bu durum, cinleri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Cinlerin, insan peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî mesajlara muhatap oldukları âyetlerde de yer bulmaktadır. Özellikle Ahkâf sûresi'nin 29-32. âyetlerinde, bir grup cinden bahsedilmekte ve bu cinlerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanarak ona tabi oldukları ifade edilmektedir. Öte yandan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin insanlarla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda cinleri de kapsadığı başka âyetlerde de açıkça belirtilmektedir.¹⁰⁸ Tüm bu âyetler, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin cinler üzerinde de etkili olduğunu ve onun hem insanlara hem de cinlere gönderilmiş evrensel tek bir peygamber olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁹

Sonuç olarak, cin kavramı hem İslâm dünyasında hem de diğer medeniyetlerde farklı şekillerde algılanmış, fakat her zaman gaybî varlıklar kategorisinde değerlendirilmiştir. Özellikle İslâm kültüründe, cinlerin varlığı Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilmiş ve onların insanlardan ve meleklerden farklı yaratılışlara sahip oldukları vurgulanmıştır. Bununla birlikte, tarih boyunca bazı felsefi yaklaşımlar ve mezhepler cinlerin varlığını inkâr ederek onları mitolojik ya da sembolik varlıklar olarak yorumlamışlardır. Yine bu bilgiler ışığında cinlerin tarihinin de insanlar gibi belli bir başlangıcı olduğu, insanlardan önce yaratılıp şer'î hükümlerle sorumlu tutulduğu, bir takım kabile ve aşiretlere ayrıldıkları için aralarındaki rekabetten dolayı sık sık anlaşmazlıklar ve savaşlar çıktığı, büyük savaşların hortum ve fırtına

¹⁰⁶ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/15.

¹⁰⁸ el-Cin 1-28

¹⁰⁹ Nezir Maviş, "Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti", *Eskiye Dergisi* 50 (2023), 666.

gibi bazı felaketlere sebebiyet verdiği, kendilerine içlerinden birçok peygamber gönderildiği, buna rağmen azgınlıkları sebebiyle toplu azaba uğradıkları görölmektedir. Gönderilen peygamberlerin Hz. Âdem'den (a.s.) sonra beşer cinsinden olduğu görüşü ağır basmakta ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ise hem insanlara hem de cinlere peygamber olarak gönderilen son ve tek evrensel peygamber olduğu kabul edilmektedir.



IV. BÖLÜM

4. ABDÜLVEHHÂB EŞ-ŞA‘RÂNÎ’NİN KEŞFÜ’L-HİCÂB VE’R-RÂN ‘AN VECHİ ES’İLETİ’L-CÂN ADLI ESERİNDE TASAVVUF

Her ilim dalının kendisine has bazı kavramları vardır. Bir ilme vakıf olup meselelerini idrak edebilmek için o ilme ait kavramların bilinmesi lazımdır. Aynı durum tasavvuf için de geçerlidir. Dolayısıyla tasavvufî meselelerin tam mânâda anlaşılabilmesi için bu ilmin kavramlarının bilinmesi gerekir. Bu nedenle özellikle tasavvuf kavramlarını açıklamaya yönelik birtakım eserler telif edilmiştir.¹¹⁰ Öte yandan tezin konusunu teşkil eden eser, her ne kadar kalam ilmine dair bazı meseleleri ihtiva etse de müellifin sûfî kimliği sebebiyle birçok tasavvuf ıstılahını da içermektedir.¹¹¹ Konuların daha kolay anlaşılabilmesi için öncelikle bu kavramların tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda tezin bütünlüğü açısından farklı sorulardaki benzer kavramlar bir başlık altında değerlendirilmiş ve gereksiz izahlardan uzak durulmuştur. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi Şa‘rânî’nin eserindeki sıkça temas edilen tasavvufî kavramları incelemeye geçebiliriz.

4.1. Mârifet

Mârifet sözlükte ilim, irfan, tanıma, kültür, inkar etmemek, bir şeyin mahiyetinin idrak edilmesi ve Arapçada bilinen belli kelimeleri ifade için vaz olunan bir terim gibi manalara gelmektedir.¹¹² Tasavvuf ıstılahında ise sûfîlerin birtakım mertebe ve dereceleri katetmek suretiyle elde ettikleri ilâhî bilgiyi ifade etmektedir. Bu bilgiye “mârifetullah” yani Allah’ı bilme; bu ilme vâsıl olana “ârif-i billah” denmektedir.¹¹³ Ayrıca sûfîler zâhirî âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı olarak tasavvufa özel bazı bilgilerin varlığına inanmakta ve bu bilgiyi de “mârifet” olarak isimlendirmektedirler. Onlara göre ilm-i ledünnîden¹¹⁴ sayılan vehmin tesirinde kalmayan ve sâlikin elde edeceği en saf ve masum bilgi olan mârifetin başlangıcı ilim olup ilimsiz mârifet mümkün değildir.¹¹⁵

¹¹⁰ Mustafa Kara, “İstılâhâtü’s-sûfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/209.

¹¹¹ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 1-134.

¹¹² İsfahânî, *el-Müfredâtü fî garibü’l-Kur’an*, 560; Kadir Güneş, *el-Mu’cem Arabî- Türkî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), “Mârifet”, 775; Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitabü’t-ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 221.

¹¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012). “Mârifet”, 236.

¹¹⁴ İlm-i ledünnî: İsmi Kehf sûresinin 65. âyetindeki (مَنْ لَّنَّا عِلْمًا) kelimesinden almakta ve vasıtasız olarak elde edilen ilâhî ilimi ifade etmektedir. Araştırmamızın “İlim” bölümünde daha ayrıntılı olarak bilgi verilmiştir.

Mârifet ve türevlerini âyet ve hadislerde görmek mümkündür. Örneğin mârifet “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Hz. Muhammed’i) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.”¹¹⁶ âyetinde, tanıma; “(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirsiniz, şüphesiz Allah onu bilir.”¹¹⁷ âyetinde, bilme; “Hamd Allah’a mahsustur. O, âyetlerini size gösterecek, siz de onları bileceksiniz”¹¹⁸ âyetinde anlayıp idrak etme anlamında; “Bundan sonra (Deccâl ve Hz. İsa’dan sonra) İnsanların en şerlileri dünyada kalır. Onlar ne marufu tanır ne de kötülüklerini inkâr ederler.”¹¹⁹ hadis-i şerîfinde kabul etme anlamında kullanılmıştır.

Tasavvufta nihai hedef olan mârifet, aynı zamanda hakikate erişmeyi ifade etmektedir. Çünkü sûfî mânevî ve ilâhî hakikatleri tadararak, bazı ruhanî halleri yaşayarak gerçek anlamda Allah’ı tanımaktadır. En başta mârifet Allah’ın varlığını ve birliğini bilmeyi icap etmektedir. Sâlik, seyr u sülûk, riyâzet ve mücâhedeyle vuslat-ı ilahîye ulaşırsa o zaman mârifet kesin ve asıl bilgiyi ifade etmektedir. Bu dereceye erişen sâlik, aynı zamanda ebedî saadete de ulaşmış demektir.¹²⁰ Ayrıca sûfiler başta mârifetullah olmak üzere tasavvufun mahiyetine ilişkin söylemlerinin, bütünüyle Kur’an ve Sünnet’in zengin mânâ ve ruh boyutundan kaynaklandığını söylemektedirler.¹²¹

Bilinen ilk sûfî alimlerinden biri olan ve *el-Luma*‘ eseriyle kendinden sonraki sûfilere yol gösteren Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), mârifeti bâtinî ve kalbî ameller içerisinde zikretmiş ve bu hususta diğer sûfilerden birçok nakilde bulunmuştur. Bu nakillere göre mârifet Hakk’ı ve hakikati bilmek şeklinde iki kısımdır. Hakk’ı bilmek O’nun, esma ve sıfatlarından yola çıkarak vahdaniyetini kavramaktır. Hakikati bilmek ise Cenâb-ı Allah’ın hakikatiyle alakalı olup bunu bilmenin imkânı yoktur.¹²²

Fakat daha fazla bilgi için bk. Asiye Gül, Kur’ân’ın ve Tasavvufun İlme Verdiği Önem ve Kur’ân’da İlmi Ledün, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı*, (2014), 172-192.

¹¹⁵ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

¹¹⁶ el-Bakara 2/145.

¹¹⁷ el-Bakara 2/273.

¹¹⁸ en-Neml 27/3.

¹¹⁹ Müslim, "el-Fiten ve Eşrâtü's-sâat", 4/2258 (No.2940).

¹²⁰ Mevlüt Özçelik, *Sûfilerin Saadet Tasavvuru* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 77-78.

¹²¹ Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 240.

¹²² Ebu Nasr es-Serrâc et-Tusî, *Kitabü'l-luma* (Mısır: Daru'l-Kütübü'l-Hadis, 1960), 56-64.

Tasavvufun temel kaynaklarından *et-Ta'arruf* isimli eseriyle tanınan Muhammet b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Allah'ı bilme hususunda bazı nakillerden yola çıkarak aklın fonksiyonuna dikkat çekmektedir. Ona göre akıl, sonradan yaratılmış olması sebebiyle Allah'ın zatı hakkında delil olmaya kabil değildir. Çünkü sonradan yaratılan ancak kendi gibi muhdes varlıklara delil olabilir. Ancak sûfiler mârifetin sadece akıl sahipleri için vuku bulacağı hususunda hemfikirdirler. Çünkü akıl, kullar için Allah'ın mârifetine vesile olan bir araç ve O'nun varlığını ikrar konusunda tevhit nuruyla bezenmiş bir melekedir. Ebûbekir es-Sebbâk'tan (ö.?) naklen Allah, akli yarattığında ona “*Ben kimim?*” diye sormuştur. Akıl Allah'ın nusretiyle Allah'ı tanımış ve “*Sen kendisinden başka ilah olmayan Allah'sın*” diye cevap vermiştir. Yine Kelâbâzî'ye göre sûfiler, Allah'ı bilmek hakkında tek delilin yalnızca Allah olduğu fikrinde birlik içerisindeyler. Çünkü onlara göre Allah'ın ihsanı söz konusu olmadığı müddetçe hiçbir bir kuluna mârifet, vahdet, iman ve ihlas nasip olmamaktadır. Öte yandan Allah Teâlâ kullarını mârifetine ulaştırarak kendi mârifeti için delil kılmaktadır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın mârifetin tek sebebi bizzat Allah'tır. Varlığın başlangıcı dahi mârifetin sınırları içerisinde değerlendirilmektedir. Çünkü Allah “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*”¹²³ âyetinde işaret edildiği gibi kendisini mahlukatına “Rab” olarak tarif etmiştir.¹²⁴

Tabakâtüs-sûfiyye ve işârî tefsirin ilk örneklerinden *Hakâiku't-tefsîr* isimli eserlerin müellifi Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021), mârifeti Allah'ın kullarına kıldığı ilk farz olarak tanımlamaktadır. Çünkü ona göre “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.*”¹²⁵ âyet-i kerîmesinde ibadetle kastedilen mârifettir.¹²⁶

Tasavvuf alanındaki eserleriyle çığır açan ve tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından *er-Risâle* isimli eseri ile meşhur olan Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072), mârifetin çok özel bir ilim olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu ilimle sûfî Allah'ı bütün isim ve sıfatlarıyla tanımakta ve bütün işlerinde Allah'a karşı ihlaslı ve sadık olup kötü huylardan ve ahlâktan temizlenmektedir. Artık onda nefsin vesvesesi de söz konusu değildir. Çünkü onun kalbi hakikatin sırrına erişmiş sürekli Allah Teâlâ'ya niyaz halinde olup Hakk'ın dışındaki hiçbir sese kulak vermemekte ve bütün teveccühü yalnızca O'na yöneltmektedir.¹²⁷

¹²³ el-A'râf 7/172.

¹²⁴ Muhammet b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf limezheb-i ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 37-40.

¹²⁵ ez-Zâriyât 51/56.

¹²⁶ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufo Giriş*, ed. Ersan Güngör, çev. Ali Akay (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 39-44.

¹²⁷ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2016), 577-578.

Sühreverdiyye tarikatının kurucu olup tasavvuf alanında *Avârifü'l-ma'ârif* eseriyle bilinen aynı zamanda müfessir ve muhaddis olan Sühreverdî (ö. 632/1234), mârifetin vehbî yani Allah vergisi bir ilim olduğunu, sûfilerin ilminin kaynağı olmakla beraber tecrübeyle yaşanarak öğrenildiğini, ancak söz ve ibareyle ifade etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre mârifetin görevi kalbe gelen bilgiyi ayıklamaktır. Mârifete erişmek isteyen sâlikin niyetinin hâlis, kalbinin temiz ve amelinin sâlih olması şarttır. Ayrıca mârifeti elde etmek için erbaîn çıkarmak¹²⁸, riyazet ve ihlasla zikre devam etmek ve ledün ilmine vasıl olmak gerekmektedir.¹²⁹

İmâm-ı Şa'rânî' mârifeti her kulun Cenâb-ı Allah'ı (c.c.) gücünün yettiği nispetince tanınması olarak tarif etmektedir. Ona göre bu şekilde mârifet her kula vaciptir. Mârifetin vukuu ru'yetin vukuu gibi tahakkuk edicidir. Ancak mârifet insanların istidadına göre birtakım derecelere ayrılmakta olup her kul derecesine göre mârifet makamlarında yükselmekte ve en alt derecesine cehalet bile nispet edilmektedir. Öte yandan her yönüyle mükemmel bir mârifet kul için zaten mümkün değildir.¹³⁰ Mârifet ile ilim arasında bazı farklar vardır. Mârifet kalb-i selîm ile idrak olunan müşâhede dayanırken; ilim aklın bir mertebesidir. Bir kulda mârifetin vukuunun şartı, kalpten tüm hayallerin silinmesidir.¹³¹ Mârifet sınırları içerisinde değerlendirilen ve hoş görülmeyen cehaletten sadece Peygamberler (a.s.v) ve onların hakiki vârisleri emin olmuşlardır. Allah (c.c.) onlara âhirette diğer kullarına göstereceği mârifeti dünyadayken göstermiştir. Bu nedenle onlar, Allah hakkında tereddüt etmedikleri gibi bu hususta teemmül ve tefekküre de ihtiyaç duymamaktadırlar. Ancak avam zümresinde olanlar böyle değildir. Çünkü onlar Allah'a dair mârifet konusunda tek başlarına muvaffak olamamaktadırlar. Bu nedenle Kitap ve Sünnet'i iyi bilen ârif ve sadık bir şeyhin gözetiminde riyazet ve seyr u sülûk yapıp nefsanî ve şehvanî arzularını terk etmeleri lazımdır.¹³²

Cinlerin mârifet hakkında merak ettikleri konuları; marifetin hakikatini anlamak ve Allah'ı bazı sıfatlar üzerinden tanımak şeklinde iki başlık altında incelemek mümkündür. Örneğin marifetin hakikatine dair Şa'rânî, Allah'ın Peygamberlerinden bazılarına “*Beni bilen*

¹²⁸ Erbaîn, sûfilerin özel bir mekânda kırk gün inzivaya çekilip ibadet etmeleridir. bk. Süleyman Uludağ - Selçuk Eraydın, “Erbaîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/270-271.

¹²⁹ Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-ma'ârif)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Basım Yayın ve Dağıtım A.Ş., 2010), 698.

¹³⁰ Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, 1/41.

¹³¹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Mizânü'z-zerriyyetü'l-mübeyyine*, thk. Muhammed Ebu'l-Yezid el-Mehdî (Kahire: ed-Dârü'l-Cüdiyye, 2007), 61.

¹³² Namlı, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, 383-384.

âriflere de ki: “Dönüp benden bir şey isteyeceklerse mârifet istesinler. Benim mârifetime ersinler. Şâyet mârifet üzere kalmaya razı olurlarsa mârifet üzere kalırlar.”¹³³ hadis-i kudsîsini vahyettiğini bildirmekte ve mârifeti talep etmenin aslında Allah’ın bir emri olduğunu düşünmektedir.¹³⁴ Öte yandan kulların mârifetinin de bir sınırı vardır. Örneğin Allah’ın kulunu bildiği gibi, kulun Rabbini bileceği bir makama yükselmesi imkansızdır. Şa’rânî’ye göre bir kişinin derecesi ne kadar âli olursa olsun böyle bir makama yükselmek mümkün değildir. Zira Hak Teâlâ kuluna başka bir ilimle tesir eder ki bu makama hiçbir mukarreb melek, nebi veya velî yükselememiştir. Şâyet kul Allah’ın kendisini eksiksiz bildiği gibi rabbini bilebilseydi o zaman ilimde müsavi olurlardı ki buna imkân yoktur. Çünkü bu durum bazı sıkıntılara sebep olmakta ve bir taraftan Allah’a cehalet isnat etme tehlikesini doğurmaktadır. Ayrıca “O’nun ilminden, dilediği müstesna kimse bilgisi içine sığdıramaz”¹³⁵ âyeti, kulların bilgisinin sınırlı ve az olduğu hususunda bu geçeceği ifade etmekte ve kullara verilen ilmin son sınırının onun ilminin sadece bir zerresi olduğuna işaret etmektedir. Şa’rânî, bazılarının, “Allah (c.c.) kulunu ihâta edeceği zaman onu ilmiyle kuşatmaktadır.” sözünün farz ve takdir ifade ettiğini söylemektedir. Ancak âriflerden birinin: “Öyle bir Allah’ı (c.c.) tesbih ederim ki O’nun ilminin kaynağı diğerlerinin cehlin kaynağıdır. O’nun cehlin kaynağı diğerlerinin ilminin membaıdır. O, kullarının tarifine veya mârifetine sığmamaktadır.” sözünü nakleden Şa’rânî, bu sözden hareketle cin taifesine şöyle bir uyarıda bulunmaktadır:¹³⁶

“Ey Cinler! Allah’ın (c.c.) zatı hakkında mârifet hususunda kendi fikirlerinizle amel etmeyiniz. Çünkü bu fikir yürütme iki şekilde olur. Ya kul, oluşları yani mahlukatı Allah (c.c.) üzerine delil tutmak ister ki bu büyük bir cehalettir. Çünkü sen yaratılanı yaratan üzerine delil kılmış olursun. Ya da Hakk’ı kendisi üzerine delil tutarsın. Halbuki bir şey kendisi üzerine nasıl delil olabilir?! Bu da edebe uygun olmaz. Ârif olanlara şu malumatı anlamak zor değildir: Allah bizi zatı hakkında tefekkür etmekten şu kavli ile menetmiştir: ‘Allah, kendisi hakkında (tefekkür hususunda) sizi uyarmaktadır.’¹³⁷ Çünkü mahlukatın aklı Allah’ın zatının ne olduğunu anlamaya kabil değildir.”¹³⁸

Şa’rânî, Allah’ın sıfatlarının doğru anlaşılması ve yorumlanmasını mârifetin özü olarak değerlendirmektedir. Ona göre bazı sıfatlar akıl ve idrakimizin dışında olup tevil edilmemelidir.¹³⁹ Ayrıca mârifete eren sûfiler Allah hakkında değişik malumatlara sahip olabilirler. Şa’rânî’ye göre bu değişikliğin birtakım sebepleri vardır. Bunlardan biri kulların kalplerindeki tecelliyatın farklı manaları barındırmasıdır. Diğer sebebi ise bu alemde aklen

¹³³ Meşhur hadis kaynaklarında bu metinde bir hadîs-i kudsî bulunamamıştır.

¹³⁴ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 1992, 36-40.

¹³⁵ el-Bakara 2/255.

¹³⁶ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 32-33.

¹³⁷ Âl-i İmrân 3/30.

¹³⁸ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 34.

¹³⁹ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 68-69.

bazı şeylerin bazı şeylerle benzeşmesidir. Bununla beraber işin aslında böyle bir benzerliğin varlığı bile söz konusu değildir. Çünkü az da olsa birinin katettiği mesafeyi bir başkası bir adım öteye taşımaktadır. Âriflerin “Her bir ârifin kalbindeki tecelliyât-ı rabbâniyi müşâhede suretiyle ulaştığı mertebeye bir başkası ulaşamaz.” sözü de bu gerçeği işaret etmektedir. Çünkü müşâhede edilen bu tecelliyâtın her biri benzersiz yani kişiye özeldir. Mârifet vecihlerinin adedi yaratılmışların adedi kadar çoktur. İşte bu sebeple mârifet ehlinin irfanı değişiklik arz etmektedir.¹⁴⁰

Şa‘rânî, âriflerin bazen devamlı Allah’ın huzurunda oldukları halde namaz kılarken bile yanılabilirliklerini ifade etmektedir. Ona göre bu hadise kınanacak bir durum değildir. Onların şuuru kendi fiillerinden dolayı gitmemektedir. Ancak onların akılları, kalplerine Allah’ın (c.c.) azametinden bir tecelli olduğu zaman şaşırırmaktadırlar. Aslında zemmedilen şaşırma âriflerin mahlukata iltifatından dolayı gerçekleşen hatalarıdır.¹⁴¹ Ayrıca o, âriflerin seyr u sülûk sırasında hassas vazifelerine vurgu yapmakta kulun terakkisi için ârif şeyhlerin lüzumuna atıfta bulunmaktadır. Ona göre sâliklerin cezbeyle biranda terakkî etmelerinden, ârif şeyhlerin elinde yavaş yavaş sülûk ederek manevî derece kat etmeleri daha mühimdir. Çünkü ârif şeyhler makam sahibidir. Bu nedenle onlar her makamda o makamın illetlilerini ve bir üst makama geçmeye mani sebepleri tam olarak idrak edinceye kadar kalmış ve tecrübe sahibi olmuşlardır. Ancak cezbe ehli böyle değildir. Bir anda bir şehirden başka bir şehre örneğin Mekke-i Mükerreme’ye götürülmüş gibidir. Böylelerinin ilmi ile ihata edip menzillerinde bir müddet meşgul olmadığı makamlar, bir anda yok olabilmektedir. Bu durumda onu bir mürşidin hidâyet edip ona o makamın tehlikelerine karşı sabrı tavsiye etmesi gerekmektedir. Ancak cezbe ehli olan kişiler bu nimetten mahrumdur.¹⁴²

Şa‘rânî, âriflerin dünya ve ahrete dair kaybettiklerine üzülmeyen kimseler olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre kaçırılan ibadetler üzerine hüzünlenmek, kişinin Allah Teâlâ’ya değil de amellerine itimat ettiği iman ve hicap makamında övülmüştür. Ancak ârifler gelip geçici olduğu için hiçbir zaman yaptıkları ameller üzere itimat etmemektedirler. Örneğin onlar kalplerinde Hak Teâlâ’ya râci tazim ve hürmetlerin kaybolduğunu görseler şöyle düşünmektedirler: Allah Teâlâ’nın bizden olan tazim ve hürmette ihtiyacı yoktur. O, devamlı kâmindir. Bizim tazim ve hürmetimizin olması O’nu yüceltmediği gibi olmaması da O’nu alçaltmaz. Çünkü ârifler hiçbir zaman kaybolmayacak olana yani sadece Allah’a (c.c.)

¹⁴⁰ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 54-57.

¹⁴¹ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 76-77.

¹⁴² Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 77-78.

itimât etmekte ve amellerin ziyadesi ile ilgilenmemektedirler. Devamlı Allah Teâlâ'ya şükretmekte ve ibadete muktedir olurlarsa “Bana bu gece de bu kadarını veren Allah’a (c.c.) hamdolsun.” demektedirler. Eğer kendileriyle bir amel kaim olmazsa Allah Teâlâ'ya istiğfar etmekle meşgul olmaktadır.¹⁴³ Ayrıca Şa‘rânî, ârif kişinin mârifet konusunda elde ettiğine hiçbir zaman kanaat etmemesi gerektiğini dile getirmekte ve kuldân beklenen kanaatin dünyâ işlerinde geçerli olduğunu ve bu işlerin çokluğu sebebiyle âhiret işlerinden yüz çevirmenin zararlı olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre mârifetullah hususunda azlık ile kanaat zemmedilmiştir. Zira Allah Teâlâ Peygamber Efendimize (s.a.v.) hitaben “*Rabbim! benim ilmimi artır*” de.”¹⁴⁴ buyurmuştur. Bu âyetle kastedilen; “Sana ve senin hikmetinin esrarına dair olan ilmimi ziyadeleştire de seni daha çok mârifet edeyim.” demektir. Yoksa ona göre burada kastedilen “sorumluluklarımı ziyadeleştire.” anlamında değildir. Çünkü sorumlulukların artmaması konusunda hassas davranılmış ve ahkâma dair çok soru sormak mekruh görülmüştür. Zira Peygamber Efendimize (s.a.v.) sorulan lüzumsuz soruların vahyin gidişatını etkileyip kulların sorumluluklarını arttırmasından korkulmuştur. Örneğin Peygamber Efendimize (s.a.v.) birisi haccın tüm yıl boyunca farz olup olmadığını sormuş Peygamber Efendimiz “*Hayır*” diyerek onu susturmuştur. “*Evet, deseydim hac bir yıl boyunca farz olacak ve buna kimse güç getiremeyecekti*”¹⁴⁵ buyurmuştur.¹⁴⁶

Cinler, Şa‘rânî’ye marifetle alakalı olması bakımından Allah’ın zâtına ve sıfatlarına yönelik birçok soru yöneltmişlerdir. Örneğin Allah Teâlâ bize şah damarımızdan daha yakın olduğuna ve ahirette rû’yetullah¹⁴⁷ engel olmadığına göre dünyada O’nu görmemize neyin mani olduğunu sormaktadır. Şeyh Şa‘rânî, bu dünyada Allah’ın (c.c.) görülmemesinin sebebini, O’nun bize olan yakınlığının şiddeti ve keşfi sûretlerimizin ilâhî mârifet aynası üzerindeki etkisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre keşfi sûretlerimiz, ilâhî mârifet aynasına aksettiğinde aynayı kaplamakta ve onun hakikatini görmemize engel olmaktadır. Bu durum, aslında aynada kendi sûretlerimizi görüp aynanın kendisini göremeyişimize benzemektedir. Ahiret yurdunda ise bu şartlar farklıdır. Çünkü orada her birimiz ruh gibi

¹⁴³ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 115-117.

¹⁴⁴ Tâ hâ 20/114.

¹⁴⁵ el-Hüseyyin b. Muhammed Said el-Lâî, *el-Bedru’t-temâm şerh-u bulûği’l-merâm* (Dâru Hicr, 1994), 5/205 (No.559).

¹⁴⁶ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 108-109.

¹⁴⁷ Rû’yetullah: Allah’ın görülmesi demektir. İslâm âlimlerinin çoğuna göre dünya şartlarında Allah’ın zatını görmek mümkün değildir. Ancak Mü’minler Allah Teâlâ’yı cennette göreceklerdir. Ayrıca dünya şartlarından sayılmadığı için Allah’ın rüyada görülmesi mümkündür. Selefîn birçoğundan bunun vukuuna dair kıssalar anlatılmaktadır. O takdirde bu vakianın bir çeşit kalbî müşâhede olduğunu bilmek kimseye zor gelmeyecektir. Bk. Teftazânî, *Şerhu’l-akâid*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.),134; Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, 301.

olduğumuzdan Allah Teâlâ, keşfî sûretlerimizi latif kılmakta ve cesede dair keşiflerin hepsi yok olup kurbiyete mani olan hallerin hepsi ortadan kalkmaktadır. Bu konuda sûfilerin ileri gelenleri hem uzaklığın hem de kurbiyetin şiddetinin nedeninin hicap olduğunu söylemektedirler. Nasıl ki insan, gözünün içi hava dolu olduğu halde havayı ve berrak bir suya düştüğünde dışarıdan gördüğü gibi suyu görememektedir. İşte bu durumda böyle bir şeydir. Şa'rânî, şeyhi Ali Havvâs'tan işittiğine göre kulun Allah'ı görememesindeki engellerin kendisinden kaynaklandığını ama onun bunu bilmediğini, her şeyde Allah'ın zâhir olduğunu ifade etmesinden hareketle aslında kalbiyle Rabb'ini gördüğünü ama fark edemediğini nakletmektedir. Havvâs'a göre kul âhirette Rabb'ini şüphesiz bilip ebedî olarak O'nun tecelliyâtına mazhar olmaktadır. Ancak bu nimet, daha dünyada iken Allah'ı (c.c.) tanıyanlar içindir. Zira onlar Allah'ı görme anında ârifler makamına yükselmektedirler. Öte yandan dünyada Allah'ı bilip tanımayanların âhirette bu nimetten istifade etme şansları yoktur. Bu konuda sanki Rabbanî bir ses "İzzetime ve celâlime yemin olsun ki ben, başka hiçbir şeyle bir araya gelmem. Kim ki benimle beraber başka bir şey gördüğünü düşünüyorsa aslında o beni görmemiştir. Yine izzetime ve celâlime yemin olsun ki ben, âriflerin bildikleri bir zatım, bilmedikleri değil." buyurmuştur. Ayrıca Şa'rânî, bazı velilerin ruhen miraca yükselip Allah'ı gördüğünü iddia etmektedir. Ona göre Bâyezîd-i Bistâmî'nin miracında perdeler açılıp Allah'ı (c.c.) görünce "Ya Rabbi! Seni bu dünyada başka kimse gördü mü?" diye sormuş Allah Teâlâ da "Kulum Muhammed'den (s.a.v.) başka kimse görmedi." buyurmuştur.¹⁴⁸ Ayrıca rü'yetullahın vuku anında Allah'ın baş gözüyle mi yoksa yaratılmışlara has bir teşbihle mi görülüp idrak edilebileceği sorusu İmam Şa'rânî tarafından belirsiz bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Şa'rânî, bu konuda herhangi bir bilgiye sahip olunmadığını ve yeryüzünde bugüne kadar hiç kimseye böyle bir makamın nasip olmadığını ifade etmektedir. Ona göre eğer dünyada Cenâb-ı Allah'ı baş gözüyle veya başka bir biçimde görmek mümkün olsaydı, bu durum erişilebilecek en üstün makam ve zevk olurdu. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) ihsan makamındaki velilere yönelik "*Sen Rabbini görüyormuşçasına O'na ibadet et*"¹⁴⁹ ifadeleri, müşâhede makamlarına işaret etmektedir. Bununla birlikte, burada bahsedilen müşâhedenin Hak Teâlâ'yı doğrudan görmekten ziyade görüyormuş gibi hareket etmesini gerektirdiği vurgulanmıştır. Ayrıca, Şa'rânî, Mu'tezile'nin Allah'ın görülebilirliğini inkâr etmesini bu çerçevede değerlendirmiştir. Mu'tezile'nin mahlûkatın Rabbini görebilmesi için özel bir lütuf (iltimas) gerektiği; aksi takdirde, Cenâb-ı

¹⁴⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 36-40.

¹⁴⁹ Buhârî, "İman", 36 (No.50).

Allah'ın mahlûkatı tarafından görülmekten münezzeh olduğu yönündeki sözünü şuhûdî bir değerlendirme olarak ele almış ve bunun hakiki bir görüş olmadığını ifade etmiştir. Şa'rânî'ye göre doğru olan, mü'minlerin dünyada Cenâb-ı Allah'ı ancak kalp gözüyle idrak edebilecekleri; ahirette ise O'nu baş gözüyle görebilecekleridir.¹⁵⁰

Şa'rânî, rüyada kulun Allah'ı herhangi bir sûrette görmesine de açıklık getirmiştir. Ona göre bu konuda rüya ile hayal aynı kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü hayal ile cesedi olmayana ceset giydirebilir, ilmi kerpiç, İslâm'ı kubbe, manaları ceset gibi görebilirsin. Tüm bunlar hayal kurmanın şanındandır. Akıl, mana ile kaim olan bu sûretleri bir müddet kendinde tutmakta beraber bu sûretler bir zaman sonra yok olmaya mahkumdur. Kul için sadece o ana dair bir malumat kalmaktadır. Âhirette kul için olması sabit olan her bir şeyin dünyada yakaza halinde değil de uykudayken gerçekleşmesi yani Allah tarafından peşinen dilediği kişilere ihsan olunması caizdir. Dolayısıyla rüyada kulun, Allah'ı görmesi mümkündür. Bundan dolayı olsa gerek ki Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) bir gece rüyasında Allah Teâlâ'yı tüysüz bir genç sûretinde gördüğünü, başında altından bir taç, ayaklarında da altından nâlinler olduğunu belirtmiştir.¹⁵¹ Bu sözlerin tevili bize ulaşmadığına göre Resûlullah Efendimiz (s.a.v.) uykudayken bir nevi hayal aleminde olduğu için bu sözleri ashabına tevil etme gereği bile duymamıştır. Yoksa yakaza halinde olmuş olsaydı elbette o zaman bu sözlerini tevil ederdi. Bize ulaşan malumatlara göre hiç kimseye uyanık halde iken Allah (c.c.) hakkında sûretlere bürünmüş bir ru'yet vaki olmamıştır.¹⁵² Öte yandan Şa'rânî, Allah hakkında rüyada görülen bu keyfiyetleri kati olarak kullar nispet etmek gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre hiçbir şekilde Allah'a keyfiyet isnat etmek söz konusu değildir. Rüyalarda ru'yetin vukuunun hikmeti âhiret işlerine delalet içindir. Zira uyku halindeki bedende bulunan ruh âhiret alemine daha yakındır. Her an ruh bu alemde kurtulup perdeleri kaldırılıp Allah'ın (c.c.) zatına bir anda kavuşacak gibidir. Ayrıca Şa'rânî bu konuda dikkatli olunması gerektiğini belirtmekte ve Allah hakkında tenzih hususunda sûfileri uyarmaktadır.¹⁵³ Yine Şa'rânî, sadık rüyaların vahyin bir kısmı olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah Teâlâ uyuyan kişiye mârifetullahtan bilmediğini bildirebilir. Bu yüzden Resûlullah Efendimiz (s.a.v.), bazı sabahlar ashabına “Sizden biriniz

¹⁵⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 69-70.

¹⁵¹ Ahmet b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâü ve's-Sıfât li'l-Beyhakî*, thk. Abdullah b. Muhammed (el-Mektebetü's-Suvâdî, 1993), 2/363.

¹⁵² Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 53-54.

¹⁵³ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 126-128.

*bu gece rüya gördü mü?”*¹⁵⁴ diye sorardı: Zira o, ümmetinde bunu müşâhede etmeyi severdi. Ancak bazı insanlar Peygamber Efendimizin (s.a.v.) itina edip ehemmiyet verdiği ve her gün ashabına sorduğu bu mertebeyi bilmede son derece cahildiler. Hatta henüz imandan nasibi olmayanlar bu konuyu dillerine dolayıp onunla alay etmişlerdir. Halbuki uykuda vahyin, ilk âyetin inmesinden altı ay önce başladığı ve sadık rüyanın nübüvvetin kırk altı parçasından bir parça olduğu bildirilmiştir.¹⁵⁵

Cenâb-ı Allah'ın işletilmesine neyin mani olup olmadığına dair bir soru üzerine Şa'rânî, Allah Teâlâ'nın görülmesine engel olan sebeplerin, aynı zamanda O'nun işitilmesine de mani olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insanın beşerî varlığı ve buna bağlı olarak aradaki perdeler, Allah'ı görme imkânını engellediği gibi, O'nun kelamını doğrudan işitme imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Ancak bu beşeriyet perdeleri ortadan kalktığında elbette kul, Allah'ı işitip görebilmekte ve diğer ruhlar ile muhatap olabilmektedir. Şa'rânî, bu düşüncesini Cenâb-ı Allah'ın insanlarla ya vahiy suretiyle ya perde arkasından konuşarak ya da bir elçi göndererek muhatap olduğunu ifade eden¹⁵⁶ Şûra sûresinin elli birinci âyet-i kerîmesiyle desteklemekte, ayrıca Allah Teâlâ'nın kullardan bazılarına ilham yoluyla da hitap ettiğini bildirmektedir. Ona göre bu kullar, kalplerine gelen mananın Hakk'tan olup olmadığını kesin olarak seçme yeteneğine sahip olup bilirler ki ilham kanalıyla gelen mana haktır. Hiçbir şüphe ve tereddüde yer yoktur. Öte yandan alimler bu kanalla gelen ilâhî ilme “tahdîs”¹⁵⁷ demişler ve Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “*Ümmetimden muhaddesler vardır bunlardan biri de Ömer'dir (ö. 23/644).*”¹⁵⁸ hadisinin “tahdîs” kavramını ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre bu hadisin anlamı “Ümmet-i Muhammed'den kendileri sayesinde hak kelamın kaim olduğu, konuşunca sadece hakkı konuşan bazı kimseler vardır. Bunlardan biri de Hz. Ömer'dir.” demektir. Bu takdirde “Peygamberlerin her şeyin zâhirine yönelik apaçık ilâhî kelamı varken velîlerin için sırlara yönelik tahdîs vardır.” demek mümkündür. Elbette peygamberler için tahdîs de söz konusudur. Ancak evliya için vahiy yoluyla olan kelam söz konusu değildir. Peygamberlerin masumiyeti varken velîlerin manevî muhafazası vardır. Peygamberler bizzat vahiy meleşini görüp işitmişken velîler ise ilham meleşini ya

¹⁵⁴ Münzirî, *Hadislerle İslam (Tergib ve Terhib)*, 1/535 (No. 31)

¹⁵⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 75-76.

¹⁵⁶ “Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder. Doğrusu O yücedir, Hakim'dir.” Bk. eş-Şûra 26/51.

¹⁵⁷ Tahdîs: Ulvî âlemden birtakım bilgilerin ilham olması veya durumları ve vâkıaları önceden öngörebilen basiretine sahip olmaktır. Daha fazla bilgi için bk. Abdullah Usame Korkut, “Hz. Ömer'in ‘Muhaddes’ Olduğunu Bildiren Rivayetin Sened ve Metin Bakımından tahlili”, *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 2 (2021), 211.

¹⁵⁸ Ebû Yakub İshâk b. Râhûye, *Müsned* (Medine, 1991), “Mâ Yürvâ 'an Ebî Seleme”, 2/479.

görmüştür veya da kelimasını işitmiştir. İlham meleğine hem görüp hem de işitmek hiçbir veliye nasip olmamıştır.¹⁵⁹

Cinler başka bir soruda bazı âlimlerin sohbet ve vaaz esnasında “Cenâb-ı Allah (c.c.) şöyle şöyle buyurdu” diyerek, bunu ses, harf, dil ve geniz ile okuyup hem Allah'ın kelimasını sanki kendi kıraatiymiş gibi aktarmalarına hem de edebe uygun bir şekilde “Allah bizim dilimizle şu mânada böyle buyurdu” dememelerine dair eleştirilerde bulunmuş ve Allah'a kelim isnat noktasından hareketle söz konusu kişilerin durumunun makbul olup olmadığını sormuşlardır. Öncelikle Şa'rânî, halef ve selef dönemlerinden pek çok kimsenin bu meselede yanılğıya düştüğünü dile getirerek bu meselenin zorluğunu itiraf etmiştir. Ona göre Allah, o anda kişi kendi lisanı ile konuşmasına rağmen konuşan her bir kişinin lisanındadır. Ancak bu durumda konuşan kişinin şahitlik makamında bulunduğu ve iman sahibi bir insan olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Bu hususta Allah'ın “...*Ben onun işiten kulağı, konuşan dili olurum.*”¹⁶⁰ hadîs-i kudsîsi yol gösterici niteliktedir. Ancak Şa'rânî, tüm bu ilâhî mesajları vahiy meleğinin getirip peygamberlere lisanlarına göre okuması, peygamberlerin kavimlerine kendi dilleriyle tebliğ edip anlatması bu meseleyi daha da zorlaştırdığı kanaatinde. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın keliması olup mâna ve lafzıyla beraber indirilmiştir. Onun ibaresi normal bir ibare değildir. İçerisinde şüphe olmayan ilâhî bir söz olup sözlerin cevheri ve delillerin en kuvvetlisidir. Dil ile söylenenlerin ilâhî kelim olmayacağından yola çıkarak bu durumda onu okuyan kişinin sesi sadece bir nağmedir.¹⁶¹

Şa'rânî, cinlerin kendisine yönelttiği, Allah Teâlâ'ya açlık ve susuzluk gibi niteliklerin isnad edildiği hadislerin¹⁶² tevil edilip edilmemesi gerektiğine ilişkin bir soruya, meseleyi avam ve ârifler bağlamında değerlendirerek cevap vermiştir. Şa'rânî'ye göre avam tabakasına mensup kişiler için Hak Teâlâ'nın zâtına haram ve mahsurlu özelliklerin izafe edilmesini engellemek adına bu tür nasları tevil etmek vaciptir. Ancak, ârifler açısından durum farklıdır. Onların mükellefiyeti, mahlûkata isnad eder gibi Allah Teâlâ'ya herhangi bir

¹⁵⁹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 40-41.

¹⁶⁰ Buhârî, "Rikâk", 8/105 (No.6502).

¹⁶¹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 45-48.

¹⁶² Allah Teâlâ kıyamet gününde “Ey âdemoğlu! Hastalandım, Ben'i ziyaret etmedin” buyurur. Âdemoğlu: Sen âlemlerin Rabbi iken ben Sen'i nasıl ziyaret edebilirdim? der. Allah Teâlâ: “Falan kulum hastalandı, ziyaretine gitmedin. Onu ziyaret etseydin, Ben'i onun yanında bulurdun. Bunu bilmiyor musun? “Ey Âdemoğlu! Ben'i doyurmanı istedim, doyurmadın” buyurur. Âdemoğlu: “Sen âlemlerin Rabbi iken ben Sen'i nasıl doyurabilirdim?” der. Allah Teâlâ: “Falan kulum senden yiyecek istedi, vermedin. Eğer ona yiyecek verseydin, verdiğini Ben'im katımda mutlaka bulacağımı bilmez misin?” “Ey Âdem oğlu! Senden su istedim, vermedin” buyurur. Âdemoğlu: “Ey Rabbim! Sen âlemlerin Rabbi iken ben sana nasıl su verebilirdim?” der. Allah Teâlâ: “Falan kulum senden su istedi, vermedin. Eğer ona istediğini verseydin, verdiğinin sevâbını katımda bulurdun. Bunu bilmez misin?” buyurur. Bk. Müslim, “Birr”, 4/1990 (No. 2569)

şey izafe etmekten kaçınarak, söz konusu naslara tevil edilmeksizin iman etmektir. Bu yaklaşım, Allah Teâlâ'nın zâtının tüm yaratılmışlardan her yönüyle farklı olduğu ve onlarla herhangi bir benzerlik ya da ortak özelliğin bulunmasının mümkün olmadığı ilkesine dayanmaktadır. Bu bağlamda, selef-i sâlihîn de benzer bir metodu benimseyerek, bu tür nasları Allah'ın ilmine havale etmiş ve tevil etmeksizin oldukları gibi kabul etmişlerdir. Şa'rânî, selef-i sâlihîn ve âriflerin bu tutumunu, Allah'ın bu tür naslara iman etmeyi emretmiş olmasına ve onları tevil etme yükümlülüğü altına sokmamış bulunmasına bağlamakta; ayrıca bu tavrı imanın kemal noktasına ulaşmanın bir gereği olarak görmektedir. Şa'rânî, bununla birlikte bir nassın teville ihtiyaç duyuyor olmasını bir eksiklik veya zaaf olarak değerlendirmemekte ve bazı durumlarda tevilin gerekli olabileceğini ifade etmektedir. Örneğin, "*Allah dünya semasına tenzil eder*"¹⁶³ hadisinden kastedilenin, Allah'ın dünyaya bir melek göndermesi olabileceğini belirtmektedir. Ancak bu tür bir yorumda bulunan kişinin, Allah'ın zâtını bir meleklerle özdeşleştirmekten sakınması ve yaptığı tevili kesin bir hüküm olarak ileri sürmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu tür nasların, Allah'ın kullarının idrak seviyesine uygun bir dil kullanarak rahmetini ve kemalini sergilemesi olarak anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir.¹⁶⁴

Bu konuda başka bir örnek Şa'rânî'ye yöneltilen Allah Teâlâ'ya "gayret"¹⁶⁵ sıfatının isnat edilip edilemeyeceği sorusudur. Şa'rânî tarafından bu meselenin derin bir tahlile tabi tutulduğu görülmektedir. Şöyle ki Şa'rânî, Allah katında gayret sıfatının diğer sıfatlarla aynı hükme tabi olduğunu belirtmiş ancak bu sıfatın, zahirî manası itibarıyla mahlûkatın özelliklerine benzer bir anlamda ele alınacak olursa bu durum Hak Teâlâ'ya eksiklik isnat etme tehlikesini doğurabileceğini ifade etmiştir. Bu sebeple, böyle bir sıfatın zahirî anlamının tevili zorunlu hale gelmektedir. Ona göre bunu en doğru şekilde tevil eden kimse, imanının kemaline ulaşmış demektir. Çünkü doğru bir tevil ancak Allah Teâlâ'nın zâtını değil, indirdiği hakikatleri esas alarak yapılmalıdır. Aksi takdirde tevilin, insanı hata ve eksikliklere sevk etme riski bulunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki Allah Teâlâ, insanları bu hakikatler akılla kavranabilir olsun ya da olmasın her şeyden önce iman etmekle mükellef kılmıştır.

¹⁶³ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 1/522 (No. 758)

¹⁶⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 109-111.

¹⁶⁵ Gayret sözlükte kıskanma demektir. Tasavvufta ise bir kimsenin kendisine bazı özel hususlarda başkasının ortak olmasından veya ortak olmayı istemesinden rahatsız olması mânasına gelmektedir. Sevgilinin sevenini kıskanmasıdır ki bu kıskançlık aynı zamanda sevginin alameti ve nişanesidir. Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde ise Allah'ın velî kullarını sevmesi ve sevdiklerini gayrısından kıskanmasıdır. Bundan dolayı dostlarına ve dinine yapılan her türlü haksızlık ve kötü muamele için "gayret-i ilâhîye dokunmak" denmektedir. Buradan hareketle gayret, yapılan hata ve zulme dayanamamak ve celallenmek anlamına da gelmektedir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Gayret", 145.

Nitekim Allah Teâlâ'nın hakikati, yaratılmışların hakikatine zıt bir mahiyettedir. Bu mutlak zıtlık sebebiyle, Allah Teâlâ'ya isnat edilen sıfatların hiçbir şekilde mahlûkata benzetilmesi mümkün değildir. Öte yandan Şa'rânî, bir tevil ihtiyacı duyulmasının temelinde, insanlara yönelik ilmî ve aklî birtakım eksikliklerin yattığını belirtmektedir. Ona göre tevil ihtiyacının başlangıcındaki eksiklik, Allah Teâlâ'ya isnat edilen sıfatları akılla mahlûkata benzetme gayretidir; sonundaki eksiklik ise Allah Teâlâ'nın muradını dikkate almaksızın bu sıfatları yanlış bir şekilde yorumlamaktır. Şöyle bir gerçek vardır: "Allah Teâlâ, zaman zaman kullarını imtihan amacıyla zor emirler ortaya koymaktadır ancak bu durum, kulların imanlarının sınanması için sadece bir vesiledir." Nitekim Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de *"Ant olsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayıncaya kadar sizi imtihan edeceğiz."*¹⁶⁶ buyurmuştur. Bu bağlamda âlim bir kişi, Allah Teâlâ'nın her şeyi hakkıyla bildiğini ve O'na herhangi bir sıfat nispet etmenin mahlûkata sıfat isnat etmekle aynı olmadığını kavramalıdır. Buna karşılık, aklına tabi olan cahil bir kimse, bu hususta tereddüt yaşayacaktır. Ya Kur'ân-ı Kerîm'in hakikatlerini inkâr ederek küfre düşürecek ya da kendi eksik anlayışına dayanarak yanlış bir yol tutacaktır. Özetle Şa'rânî, gayret sıfatının esasının Allah'a iman olduğunu vurgulamakta ve bu sıfatın, Allah Teâlâ'ya vacip bir hâl olarak değil de Allah'ın yüce sıfatlarından biri olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca, mahlûkat ile Allah Teâlâ'yı aynı bağlamda değerlendirme noktasında ifrat ve tefritten sakınılması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Şa'rânî, İmâm-ı Şiblî'nin ezan sırasında (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) denirken "Ya Rabbi! Eğer Sen, Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) ismini kendi isminle zikretmemizi emretmeseydin, ben onun ismini Sen'in isminle anmazdım" şeklindeki ifadesini eleştirmekte ve doğru bulmamaktadır. Ona göre bu sözü Şiblî ya hataen ya da mârifetullaha ulaşmadan önce söylemiştir.¹⁶⁷

Özetle mârifet, tasavvufun temel taşlarından biri olarak Allah'ı bilme ve tanıma sürecinin derinlemesine bir tecrübesini ifade etmekte ve sûfilerin riyâzet, mücâhede ve seyr u sülûk ile manevî dereceleri katetmeleri sonucu elde ettikleri ilâhî bir bilgiyi içermektedir. Mârifet, kalp, sır ve ruh ile ilişkili olup ilham ve keşiflerle desteklenen bir bilme biçimidir. İlim ve mârifet arasındaki fark, mârifetin deneyimle kazanılan, yaşanılan ve hissedilen bir bilgi olmasıdır. Mârifet, nihai olarak Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilmek ve bu bilginin derinlemesine tefekkürü ile ilahî hakikatlere ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, mârifetin sonu yoktur ve kişi mârifet yolunda ilerledikçe Allah Teâlâ'ya olan yakınlığı ve

¹⁶⁶ Muhammed 47/31.

¹⁶⁷ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 94-97.

O'na duyduğu sevgi artmaktadır. Sûfilere göre mârifet, Allah'ın bir lütfu olup her kulun kendi istidadına göre ulaşabileceği bir bilgidir ve bu bilginin en mükemmel hali Allah tarafından kuluna bahşedilmektedir. Şa'rânî'nin kalemiyle cinlere vurguladığı gibi mârifet, her ne kadar derin ve kapsamlı olsa da nihai anlamda Allah'ın zatını tam anlamıyla kavramanın mümkün olmadığının idrakiyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla mârifet yolundaki bir sâlik, Allah'ı bilme yolunda derinleşirken, aynı zamanda bu bilginin sonsuzluğunun ve kendi sınırlı idrakinin farkında olmalıdır. Bu da sûfilerin mütevazı bir yaklaşımla mârifete ulaşmaya çalışırken, sürekli olarak Allah'a yönelmelerini ve O'na olan teslimiyetlerini artırmalarını sağlamaktadır.

4.2. Müşâhede

Müşâhede sözlükte görme, gözetleme, şahitlik etme ve idrak etme anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁸ Istılahta ise bir nesneyi tevhit gözüyle görüp hakikatine vakıf olma, kainattaki her şeyin zâhirinde Hakk'ı görebilme, Allah'tan gelen zuhurât ve tecelliyâtı seyir ve temaşa etmektir.¹⁶⁹ Bazılarına göre sûfilerin müşâhededeki kastı kalp ile Cenâb-ı Hakk'ı görmektir. Müşâhede ehlinin yalnız halde veya bir toplulukla olması bu müşâhedeğe mâni değildir.¹⁷⁰

“Müşâhede” kavramı, türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerim'de altmışa yakın âyette ve bazı hadis kaynaklarında geçmektedir. Örneğin “Allah gaybı ve şahâdeti bilicidir.”¹⁷¹ âyetinde “şahâdet” kelimesiyle gözle görülen âlem kastedilmektedir. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), buradan hareketle müşâhedenin hem maddî göz (basar) hem de kalp gözü (basîret) ile gerçekleşebileceğini, bununla beraber evlâ olanın, müşâhedenin hiçbir şeyle kayıtlanamaksızın mücerret halde olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre “Onlar Rahman'ın kulları olan melekleri dışı saydılar. Yoksa onların yaratılışına şahit mi oldular?”¹⁷² âyetindeki “şâhit mi oldular?” sorusu, göz ve basiret ile müşâhade etmek veya bu yolla ilim sahibi olmak anlamındadır.¹⁷³ Bu bağlamda “Kim Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun hiçbir ortağı bulunmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna diliyle ikrar edip kalbiyle de tasdik ederek şahitlik ederse Allah onu cennete

¹⁶⁸ Güneş, *el-Mu'cem Arabî- Türkî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), “Müşâhede”, 648.

¹⁶⁹ Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 215; Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152.

¹⁷⁰ Ebu'l Hasan Ali b. Osman el- Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, (Kahire: Talât i's-Şâyib, 2007), 2/575.

¹⁷¹ es-Secde 32/6.

¹⁷² es-Zuhuruf 43/19.

¹⁷³ İsfahânî, *el-Müfredâtü fî garîbü'l-Kur'an*, 465.

koyar.”¹⁷⁴ hadîs-i şerîfindeki şahitlik etme eylemini kalbinde olan imanı dille ikrar ve şahitlendirme anlamında değerlendirmek mümkündür.

Müşâhedeyi anlamak bakımından sûfîlerin bu konudaki görüşlerine bakmak önem arz etmektedir. Örneğin Ebû Nasr es-Serrâc, bu konuda birçok sûfiden nakil yapmakta ve müşâhede ehlini üç sınıfa ayırmaktadır. Birincisi en aşağı derecede olanlardır. Bu kişiler Ebû Bekir el-Vâsîti’nin (ö. 320/932) ifadesiyle eşyayı ibret ve fikir gözüyle müşâhede edenlerdir. İkincisi orta derecede olanlardır. Bunlar Ebû Saîd el-Harrâz’ın (ö. 277/890) işaret ettiği gibi Allah’ı müşâhede etiklerinde onların vehminde Allah Teâlâ’dan başkası olmadığı gibi artık Allah’la aralarında sır da kalmayan kişilerdir. Onlara göre her şey Allah’ın mülkünde olup devamlı O’nun kontrolündedir. Üçüncü derece ise Amr b. Osman el-Mekkî’nin (ö. 297/910) ifade ettiği gibi kalpleri Allah’ı sabit bir şuhûd ile müşâhede eden âriflerlerdir. Bu ârifler için Allah’ın huzurunda vukuu bulan bu müşâhede hallerinde kâinattaki her şey vasıtasıyla Allah’ı, Allah vasıtasıyla ile de her şeyi müşâhede söz konusudur. Aslında bu kişiler bu haldeyken Hakk’ın tevhidi üzere olup bir açıdan gaybet halindeyken başka bir açıdan Allah’ın manevî huzurunda bulunmaktadırlar. Onlar aynı anda zâhiri, bâtını, evveli ve ahiri müşâhede etmektedirler. İşte böyle bir müşâhede imanı, yakînî hakikatlere ulaştıran ve ziyadeleştiren yüce bir makandır.¹⁷⁵

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet.”¹⁷⁶ âyetinde geçen zümrenin müşâhede halinde olan mü’minler olduğunu söylemekte ve bu âyetin manasının “Mâsivâyı¹⁷⁷ değil de sadece Sen’i müşâhede edenlerin yoluna ilet.” olduğunu belirtmektedir. Yani o, bu âyete “Müşâhede hali üzere sana ibâdet etmekle kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet.” şeklinde anlam vermektedir. Ona göre müşâhedeye ulaştıran yol takva olup bu yolda müşâhade ehli ise her şeye karşı sabır göstermelidir.¹⁷⁸

Abdülkerim el-Kuşeyrî, müşâhedeyi “kalbin dirilişi” olarak değerlendirmekte olup bu düşünceden hareketle, “Hiç şüphesiz biz diriltir, biz öldürürüz ve biz (her şeye gerçek)

¹⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* "Ahâdis-i ricâl min ashâbı'n-Nebîyyi", (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 38/491, (No. 23505).

¹⁷⁵ Ebu Nasr es-Serrâc et-Tusî, *Kitabü'l-luma'* (Leiden: Beril Matbası, 1914), 68-69.

¹⁷⁶ el-Fâtiha 1/7.

¹⁷⁷ Mâsivâ, Allah’tan başka her şey anlamında kullanılan tasavvufî terimdir. Bk. Süleyman Uludağ, “Mâsivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/76.

¹⁷⁸ Faysal Yıldırım, “Sülemî’nin Hakâiku’t-tefsiri ile Kuşeyrî’nin Letâifü'l-işârât’ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı*, (2022), 300-301.

vârisleriz.”¹⁷⁹ âyetini, “Biz onların kalplerini müşâhedeyle diriltir, nefislerini de mücâhedeyle öldürürüz.” diye tefsir etmektedir. Ona göre bazı müfessirler bu âyete “*Biz, onları müşâhedeyle fenâ makamına erdirerek diriltiriz, kendilerini maddî âlemlerinden almak suretiyle de öldürürüz*” anlamını vermekte ve müşâhedenin başka bir boyutunu dile getirmektedirler.¹⁸⁰

İlk sûfî müelliflerden *Keşfü'l-mahcûb* isimli eseriyle bilinen Ali b. Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) müşâhedenin iki hakikati olduğunu, bunların, yakîn hali ve muhabbetin galebesi şeklinde gerçekleştiğini belirtir. Ona göre bazı sûfîlerin “Her şeyde Allah’ı (c.c.) gördüm.” sözü yakînin kemale erdiğine işaret ederken, bazılarının “Her şeyi Allah (c.c.) gördüm” sözü müşâhedenin galeyanından ve muhabbetin galebesinden dolayı söylenmiştir. Zira muhabbetin galebesi durumunda kişi, kendisini her şeyde fânî görmektedir. Hücvîrî, bu mertebeye eren sâlikin tevhidinin onun fiilinde olduğunu, aslında sır gözüyle gördüğünü dile getirmekte ve bu durumdaki ârifin Allah’tan başkasına iltifat etmeyeceğini bildirmektedir. Ayrıca o, bazı sûfîlerin beyanlarından yola çıkarak, müşâhede halinden göz açıp kapayıncaya kadar gafil olan sâlikin artık bir ömür iflah olamayacağını, çünkü Allah’tan (c.c.) başkasına iltifatının neticesinin helak olduğunu ifade etmektedir.¹⁸¹

Eş’arî kelâmın önemli temsilcilerinden olup İslâm’ı bozuk felsefî düşüncelerden arındıran, *İhyâ* isimli eseriyle bilinen İmâm Gazâlî müşâhedeyi gözün, kalbin, sırrın ve ruhun müşâhedesini olarak dört gruba ayırmaktadır. Ona göre müşâhedenin ilk derecesi baştaki göz ile, bir ileri derecesi ise kalp gözüyle gerçekleşmektedir. Sûfî belli bir mertebeye erişse bile bir üst mertebeye ait olan halleri idrak edememektedir. Çünkü mertebeler arasında birtakım perdeler bulunmaktadır. Tasavvuftaki seyr u sülûkten maksat bu perdeleri aşım ardındaki ilâhî hakikatleri müşâhede edebilmektir.¹⁸²

Şa’rânî’nin hocası İbrahim ed-Desûkî (ö.676/1277) müşâhedeyi “mücâhede” kavramıyla ilişkilendirmiş, müşâhedenin tam mânada gerçekleşebilmesi için mücâhedeyi şart koşmuştur. Bu hususta şu sözleri dikkat çekmektedir:

“İşi gücü yatıp uyumak olan yolda kalır. Bu yolda hiçbir kimse, yaşının büyüklüğünden ve şeyhine intisabının kıdeminden dolayı mesafe kat edemez. Bu yolda mesafe katetmek; ancak

¹⁷⁹ el-Hicr 15/23.

¹⁸⁰ Yıldırım, “Sülemî’nin Hakâiku’t-tefsiri ile Kuşeyrî’nin Letâifü’l-işârât’ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı*, (2022), 300-302.

¹⁸¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/575-578.

¹⁸² Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152.

kalp gözünün açılmasıyla mümkündür. Aman ha! Kalp gözü açık olanınız da kibirlenip böbürlenmesin. Şeytanın, Allah'ın (c.c.) rahmetinden kovulup lanetine uğrama sebebinin unutulması.”¹⁸³

Müşâhede, Şa'rânî'den sonra da birçok sûfî tarafından tartışılmıştır. Bunlardan biri, Şa'rânî'nin vefat ettiği yıl henüz bir yaşında olan İmâm-ı Rabbânî'dir (ö. 1034/1624). Hindistan coğrafyasında İslâm'ın yayılması için mücadele eden ve *Mektûbât-ı Rabbânî* isimli eseriyle meşhur olan Nakşibendî şeyh silsilesinin yirmi üçüncü halkası İmâm-ı Rabbânî, müşâhedenin, dünya şartlarıyla değerlendirilmeyecek derecede sınırsız olduğunu söylemekte ve bu düşünceden hareketle maddî göz ile müşâhede edilen ve kalple hayal edilip vehmolunan bir ilâha asla kulluk yapılamayacağını savunmaktadır. Ona göre müşâhede edilebilen, yani baştaki gözlerle görülüp zâhirî ilimle bilinen, fânî kalpler ile hayal olunup vehmolunan her şey; kendisini müşâhede eden, gören, bilen, vehmedip hayal eden kişi gibi sonradan yaratılmıştır.¹⁸⁴

Sûfilerin bir kısmından Allah Teâlâ'yı müşâhede ettiklerine dair bazı sözler nakledilmiştir. Ancak bu müşâhedenin dünyevî mânada bir görme değil, İmâm-ı Rabbânî'nin belirttiği gibi manevî bir müşâhede olduğunu söylemek gerekmektedir. Bazı sûfiler müşâhedenin iman-ı kâmil ile vefat eden tüm mü'minler için gerçekleşeceğini dile getirmişlerdir. Örneğin son devrin sûfilerinden Süleyman Hilmi Tunahan (ö.1888-1959), tüm mü'minlerin Allah'ın cemalini müşâhede ederek ruhunu teslim edeceklerini belirtmektedir.¹⁸⁵

Şa'rânî, gerçek manada müşâhedenin zikirle mümkün olacağı kanaatindedir. Ona göre sâlik zikre başladığı anda her bir şeyden fani olup kendisini Cenâb-ı Allah'ın huzurunda hissedinceye kadar zikre devam etmelidir. Çünkü zikirden maksat bu müşâhadeye vasıl olmaktır. Tam müşâhade hali hasıl olduğunda ise zikri kesmelidir. Şâyet kesmeyecek olsa zaten zikir yapmaya takatinin olmadığını fark edecektir. Aynı zamanda müşâhade halinde zikir, sûfiler tarafından edebe aykırı olarak görülmüştür. Şa'rânî bu düşüncesini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “Hakk'ı müşâhede eden halkı göremez. Halkı gören de Hakk'ı müşâhede edemez. Ancak bu sözden bu makamı geçen kamiller istisna edilmiştir.” sözüyle desteklemektedir¹⁸⁶

¹⁸³ İmam Şârânî, *İbrâhim Düsûkî'den Öğütler*, çev. M. Erdoğan Baş (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 72.

¹⁸⁴ Özgen, *İmam-ı Rabbânî Mebde' ve Me'ad Tasavvufî Meseleler*, 99.

¹⁸⁵ Mustafa Özdamar, *Hâdimu'l-Kur'an Üztaz Süleyman Hilmi Tunahan* (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2015), 141.

¹⁸⁶ İmam Şa'rânî, *Tasavvuf Kaideleri Kudsi Nurlar*, çev. Şeyh Yahya el-Abbâsî, Süleyman Taş (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2023), 113-115.

Cinler tarafından yöneltlen sorularda müşâhede kavramının tenzih, teşbih ve takyit gibi birtakım kavramlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Örneğin Şa‘rânî’ye mahlukâtın, Cenâb-ı Hakk’ı tanıma konusunda neden tenzih ve müşâhede yerine teşbih ve takyide yöneldiklerini sormuşlardır. Anlaşıldığı kadarıyla cinler, “tenzih” ve “müşâhede” konusunu tam mânâda idrak edememekte ve meselenin hakikatini merak etmektedirler. Şa‘rânî, bazı kulların Allah tanıma hususunda teşbih ve takyide yönelmelerinin sebebini, kulların Cenâb-ı Hakk’ın zatını tam anlamda müşâhede edememelerine bağlamaktadır. Ona göre şâyet kullar beşerî sıfatlardan uzak olan Cenâb-ı Allah’ı tam olarak müşâhede edebilselerdi tıpkı melekler gibi olurlar, O’nu tanıma konusunda teşbih ve takyide yönelmezler ve yalnızca O’nun cemalini müşâhede etmekle yetinirlerdi.¹⁸⁷

Kulların müşâhedeyle elde edecekleri makamın sınırına da değinen Şa‘rânî, şu ana kadar hiçbir kulun, Allah’ın zatını müşâhede sebebiyle hiçbir kaydın olmadığı en yüce tenzih makamına ulaşamadığını belirtmekte ancak insanların şer’î ölçüler çerçevesinde “mutlak tenzih” hakkında birtakım bilgilere vasıl olduklarını ifade etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ hakkında ve onu müşâhede eden akılda, herhangi bir takyit bulunması söz konusu değildir. İnsanlar, Cenâb-ı Hakk’ı ancak takyîdin zıddıyla yani O’nu hiçbir hal ve sıfatta sınırlandırmaksızın anlayıp tanıyabilmektedirler.¹⁸⁸ Öte yandan Şa‘rânî, Allah (c.c.) ile hâzır ve gâip olmayı da müşâhedenin bir çeşidi olarak değerlendirmektedir. Ona göre sâlik, Hak Teâlâ’yı ya perdeler ardından müşâhede etmekte ya da O’na hak nazarla bakıp Resûlullah Efendimizin (s.a.v.); “*İhsan, Hak Teâlâ’ya sanki O’nu görüyormuşçasına kulluk yapmandır...*”¹⁸⁹ hadisinde buyurduğu gibi manen müşâhede etmektedir. Şa‘rânî, bu hususta ulemânın da aynı fikirde olduğunu belirtmektedir. Onlara göre Cenâb-ı Hakk’ı tenzih bakımından ilmî olarak müşâhede etmek, perde arkasından müşâhede etmekten çok daha mükemmeldir. Çünkü perde ardından müşâhede eden hakkında: “O, Rabb’ini müşâhede ettiğinden kendi lehinde iltimasta bulunuldu.” denmekte, oysa Allah Teâlâ böyle bir iltimastan münezzehtir. İlmiyle müşâhede eden hakkında da ise: “O, Rabbini görür gibi O’nu gıyabında müşâhede etti.” denir ki Allah’ın (c.c.) celaline layık olan da budur. Ayrıca burada kulun gaybetiyle kastedilen; onun Cenâb-ı Hakk’ı müşâhede esnasında gâib olması demektir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 6-7.

¹⁸⁸ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 57.

¹⁸⁹ Müslim, “İman”, 5, (No. 9); Bilim Kurulu, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 3/147.

¹⁹⁰ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 67-68.

Şa'rânî, iman ve yakîn nuruyla Rabb'ini müşâhede eden makamı yüce zatlar için halvetin¹⁹¹ meşrû olmadığını düşünmektedir. Çünkü bu mertebedeki ekabirinin kapılarında hicap perdelerinin olması doğru değildir. Ona göre halvetin meşrû olduğu zatlar da vardır ki bu kişiler halkla beraber iken Cenâb-ı Hakk'ın maiyetini müşâhede edemeyen kimselerdir. Bunlar halvet esnasında Cenâb-ı Hakk ile meşgul olup mahcubiyet içinde halktan uzak durmaktadırlar. Çünkü onların hem halkın arasında olup hem de Hakk'ın sırrını müşâhedeye güçleri yetmemektedir. Ayrıca onlar nefislerini terbiye için sakınmaları lazım olan yemek, içmek ve uyumak gibi hallerden de tam olarak kurtulmuş değildirler.¹⁹²

Bir soruda cinler, müşâhedenin farklı bir boyutuna dikkat çekmektedirler. Onlara göre Allah Teâlâ, müşâhede halindeki kulunun kalp gözünden perdeleri kaldırdığında o kul, kaderini müşâhede edebilmektedir. Cinler bu noktadan hareketle kula müşâhede ettiği o hadiselerin önceden içine doğup doğmadığını, içine doğması durumunda da olacakları iştiaqla bekleyip beklemeyeceğini sormaktadırlar. Şa'rânî, konunun kaderle alakası olması bakımından önemine dikkat çekmiş ve mevzuyu birçok açıdan değerlendirmeyi lüzumlu görmüştür. Ona göre kul bu şekilde bir müşâhede bulduğunda eğer kaderinde, olabilecek beklemek varsa onları bekleyip gözetlemesi mümkündür. Kaderinde olacakların içine doğması varsa o zaman direk içine doğmaktadır. Fakat böyle bir keşfte hata ve şaşırma ihtimali söz konusudur. Hatta kaderi müşâhede eden kişi zevk¹⁹³ ehlinde başka biriyse bu durumda işleyeceği hatalarından dolayı mazur sayılmış değildir. Ayrıca zevk ehli dışındaki kişilerin böyle bir müşâhede gördükleri hadiselerinin vukuunu beklemeleri edebe uygun olmayıp nefsânî arzularından kaynaklanmaktadır. Çünkü kaderlerin müşâhadesi övülenle yerilen arasının ayrıldığı ve her hak sahibine hakkının verildiği en kâmil makamdır. Ayrıca sâlik, kader hakkında kederi lüzumsuz görmeli ve ileri-geri konuşmaktan kendini alıkoymalıdır. Bu hususta Seyyid Abdülkadir Geylânî, (ö.561/1166) şöyle söylemektedir:

¹⁹¹ Halvet, sözcükte yalnız kalma, mahbup ile baş başa olma demektir. Tasavvufta ise tarikata giren müridin, şeyhinin emriyle belli bir müddet insanlardan uzaklaşarak halvethâne veya çilehane denilen özel bir bölüme yerleşmesidir. Mürid o özel mekânda inziva hayatına başlamakla kendisini tüm gayretiyle Hakk'a vermeye çalışmakta ve toplumla bağlantısını soyutlamaktadır. Tüm bunlardan maksat, kalpten mâsivâyı tamamıyla çıkarmak, gönlü Hakk'ın gayrisından temizlemek ve onun nimetlerini tefekkür edip kendinden geçebilmektedir. Ayrıca halvet aşkın, aşkıdan dolayı yemekten içmekten kesilmek suretiyle tenhalarda çekilmesini ifade etmektedir. Aşık olan mürit maşuku olan Hakk'a yönelmek için lüzumsuz uyku, yeme-içme ve dostluk gibi münasebetleri terk etmiş, kendi köşesine çekilmiştir. Bazı ufak farklar olmakla birlikte tasavvuf çokça zikredilen uzlet ve çile de halvet manasındadır. Daha fazla bilgi için bk. Yılmaz Hasan Kâmil, *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 195.

¹⁹² Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 73-74.

¹⁹³ Zevk, Allah Teâlâ'nın tecelli ettiği velî kullarının kalbine koyduğu hak ile batılı birbirinden ayırmayı sağlayan irfan nurudur. Bk. Cürcânî, *Kitabü't-ta'rifât*, 185;

Kader mi zikredildi şöyle bir durun. Bana bu hususta bir kapı açılır. Ben o kapıdan girerim. Bakarım ki hak olan kaderler hakkın tahakkuku için Hakk'a meylediyor. Bir adam da mezmum olan kaderiyle münazaa ediyor. Kendi kendime derim ki: "Yahu adam kaderi olduğu halde kaderiyle niye niza ediyor."¹⁹⁴

Başka bir soruda cinler müşâhede ile tevhit arasında irtibat kurmak istediklerini ancak kullar olarak kendilerini ruh ve cisimden öte düşünemediklerini; bu nedenle gerçek manada vahdet-i ilahînin nasıl akledceklerini tasavvur edemediklerini ifade etmekte ve bu konuda Şa'rânî'den yardım talep etmektedirler. Şa'rânî, kulların sadece iki şeyden yani ruh ve cisimden terkip ettiğini doğru bulmamaktadır. Ona göre bu konu her ne kadar dinde anlaşılması en zor meselelerden olsada burada latif bir teknikle beraber zâhirî ve bâtinî bir keşf söz konusudur. Çünkü ruh ve cisim her ikisi de mahlûk olması açısından tekdir ve bir olmaya yatkındır. Biz Rabb'imizi birleyince aslında yaratıcısı tek olan mahlûku da birleşmiş olmaktayız. Bu meseleyi iyice anlamak için hiçbir şey yaratılmadan önceki mahlukatın varlığını düşünmek yeterlidir. Çünkü o anda orada halik olan Allah'tan (c.c.) başkası yoktur. Allah hâlik olmakta tek olduğu gibi yaratılmışlarda mahluk olmakta tekdir. Böylece vahdeti anlamak mümkündür. Allahu alem ilm-i ilâhîde mukadder olan da budur.¹⁹⁵

Özetle, müşâhede kavramı, sûfilerin Allah'ın varlığını ve birliğini kalp gözüyle idrak etme ve kâinatta Hakk'ı görme yolunda kullandıkları derin bir manevî deneyimi ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de çeşitli bağlamlarda ele alınan müşâhede, maddî gözle (basar) ve kalp gözüyle (basîret) mümkün olabilme ihtimali ve sûfiler tarafından yakîn, muhabbet ve zikir gibi manevî pratiklerle ilişkilendirilmiştir. Görüldüğü üzere müşâhedenin farklı mertebeleri ve halleri, cinler tarafından detaylı bir şekilde tahkik edilmiş Şa'rânî ise her biri bu kavrama dair farklı perspektifler sunmuştur. Sonuç olarak, müşâhede, Allah'ı görme ve bilme yolunda derin bir manevî tecrübe olarak sûfilerin gönül dünyasında önemli bir yer tutmaktadır.

4.3. Mükâşefe ve Keşf

Keşf sözlükte perdelerin açılmasıdır. İstılahta ise sûfilerin gayb alemini görmelerine engel olan perdelerin kalkıp ardındaki gaybî manaları ve her işin hakikatini net bir şekilde görüp müşâhede etmeleri olarak tarif edilmiştir.¹⁹⁶ Başka bir ifadeyle keşf, kalp gözünün açılması demektir. Bu bağlamda birçok keşf türünden bahsedilmektedir. Kabir aleminin

¹⁹⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 83-85.

¹⁹⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 130-131.

¹⁹⁶ Cürçânî, *Kitabü't-ta'rifât*, 185; Abdulmunîm el-Hıfînî, *Mu'cemü mustalahâtü's-sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Mesire, 1987), 225.

hallerinin keşfi, insanların aklından geçen ve kalbine gelen hislerin keşfi, temaşa ve görmeye dayanan keşf, hakikî manaları keşf, rüyada veya yakaza halindeyken görünen şeylerin yorumuna dair keşf bunlardan bazılarıdır. Aynı kökten gelen mükâşefe ise beden ve his perdelerinin aşılıp ruh aleminin seyredilmesi olarak tarif edilmiştir.¹⁹⁷

Kur'an-ı Kerîm'de “keşf” ve türevlerinin birkaç âyette yer aldığı görülmektedir. Bazen sûfilerin ıstılahına yakın bir anlamda “perdelerin kalkması ve görüşün keskinleşmesi”¹⁹⁸ bağlamında kullanılsa da genellikle sıkıntı ve kötülüğün giderilmesi,¹⁹⁹ azabın kaldırılması²⁰⁰ ve çaresizliğin sona ermesi anlamını taşımaktadır.²⁰¹ Örneğin, Kâf sûresi 27. âyetinde kişinin gözündeki perdelerin kalkacağı ve bu sayede gerçeği net bir şekilde göreceği ifade edilmektedir. Bu kullanım, sûfilerin keşf kavramına yüklediği “bâtınî gerçeklerin ve ilâhî hakikatlerin açığa çıkması” anlamıyla benzerlik göstermektedir.

Keşf kavramı hadislerde de benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Bir hadîs-i şerîfte, mü'min kardeşinin ayıplarını örten kişinin, Allah tarafından kıyamet günü ayıplarının örtüleceği belirtilirken, başkasının ayıplarını ifşa eden kişinin ayıplarının keşf olup açığa çıkarılacağı bildirilir.²⁰² Bu bağlamda “keşf” kişinin sırlarının veya kusurlarının ortaya çıkması anlamında, örtülmesi gerekenin açığa vurulması olarak anlaşılmaktadır.

Keşf ve mükâşefe kavramlarını daha iyi anlayabilmek için sûfilerin bu kavramlara yükledikleri manaları bilmek lazımdır. Örneğin Ebû Nasr es-Serrâc, keşfi; üstü kapalı olan şeylerin açılıp gözle görünür hale gelmesi; mükâşefeyi ise keşfe dair yakînin hasıl olması şeklinde tanımlamaktadır.²⁰³ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, keşf ve mükâşefe kavramlarını tasavvufî bir perspektifle yeniden inşa etmeye çalışmış; bu bağlamda mükâşefeyi “kalpleri diriltten bir güç” olarak değerlendirmiştir. O, bu düşünceden hareketle, “*Siz ölü idiniz Allah*

¹⁹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213-214.

¹⁹⁸ “Ona: “And olsun ki, sen, bundan gafildin; işte senden gaflet perdesini kaldırdık, bugün artık görüşün keskindir” denir.” Kaf 50/22.

¹⁹⁹ “İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken gerek otururken gerekse ayakta iken (her hâlinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder. Ama biz onu keşfettiğimizde (onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı), sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider. İşte o haddi aşanlara, yapmakta oldukları şeyler, böylece süslenmiş (hoş gösterilmiş)tir.” Yunus 10/12. Ayrıca Bk. Yunus 10/97, en-Neml 27/62.

²⁰⁰ “Fakat biz onlardan azabı keşfedince (azabı kaldırıncı) bir de bakmışsın sözlerinden dönüyorlar.” ez-Zuhruf 43/50. Ayrıca Bk. ed- Duhân 44/12 .

²⁰¹ “Şayet Allah sana bir zarar dokundursa bunu O’ndan başka keşfedecek (giderecek) yoktur. Fakat sana bir hayır dokunduracak olsa onu da kimse gideemez. Bil ki O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” el-En’âm 6/17

²⁰² Ebû Abdullah Muhammet b. Yezîd el-Kazvîni İbn-i Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce* (Dâru İhya’i’l-Kütübî’l-Arabiyye, 2010), 2/850 (No. 2546).

²⁰³ Uludağ, “Keşf”, 25/315-316.

sizi diriltti.”²⁰⁴ âyetini “Siz zâhirleriniz ile ölüydünüz Allah, gönüllerinizi mükâşefesiyle diriltti.” şeklinde yorumlamakta ve Allah katında güven ile keşf arasında doğru bir orantı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre sırlar sadece güvenilir kimselere açılmaktadır.²⁰⁵

Ali b. Osman el-Hücvîrî, mükâşefe ve muhâdara kavramlarını birlikte değerlendirmiş ve farklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre mükâşefe, ayan yanında sırrın dikkat çekiciliği üzerine kurulu olup müşâhedenin de müşâhedesi olması yönünden muhâdaradan ayrılmaktadır. Mükâşefenin alameti, azamet-i ilâhiyede bulunan ve hayretler uyandıran sırlardır. Muhâdara ehli Cenâb-ı Hakk’ın fiillerini tefekkür ederken mükâşefe ehli O’nun celâl sıfatlarının sırlarını keşfetmektedir. Bu nedenle mükâşefe ehliyle muhâdara ehli arasında büyük bir fark olduğu ortadır.²⁰⁶

İmâm Gazâlî, keşf ile sabit olan ilmi âhirete taalluk eden ilimlerden saymakta; bu ilimle kastın, aslında kulun gözünden ve kalbinden perdelerin kalkıp her işin hakikatini ayan beyan görmesi olduğunu söylemektedir. Ona göre insan için böyle bir nimet mümkündür; ancak bunun için kalbin tam manasıyla dünyevî kirlerden arınmış olması şarttır. Ayrıca keşfi ilim, ilimlerin en son noktasıdır. Bu ilimden nasibi olmayan kimsenin akıbetinin kötü olmasından korkulmalıdır. Bu ilme sahip olanlar ise siddiklardan olup Allah’a yakın mukarreb kullar arasına girmektedirler. Bu ilmi elde etmek için kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye etmek lazımdır. Bu da kötü sıfatların iyi sıfatlara dönüştürülerek kalbin nurlanması anlamına gelmekte; keşfi ilim de bu nurdan ortaya çıkmaktadır. Öte yandan kalbin birçok manayı idrak eder hale gelmesi, kulun yer ve gök alemlerine dair birtakım sırlara vakıf olması, melekler ve şeytanlar arasındaki mücadelenin farkına varması, meleğin ilhamıyla şeytanın vesvesesini ayırt edilebilmesi gibi nimetler bu ilmin birer semeresidir.²⁰⁷

Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan, eserleri üzerindeki tartışmalar yüzyıllardır devam eden meşhur sûfî Şeyh İbnü’l-Arabî, keşfin velâyette önemli bir yeri olduğunu ancak keşf nurunun şariat nurunu bastıramamasından hareketle keşfin asla velî kimselerden dinî mükellefiyetleri kaldırmadığını ifade etmekte ve bunu söyle izah etmektedir: Örneğin bir velî, keşfinde bir adamın zina edeceğini veya içki içeceğini görse ve tüm çabalarına rağmen bu işin tahakkuk edeceğine inansa bile sair zamanda olduğu gibi ona

²⁰⁴ el-Bakara 2/28.

²⁰⁵ Yıldırım, “Sülemî’nin Hakâiku’t-tefsiri ile Kuşeyrî’nin Letâifu’l-işârât’ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi”, 299.

²⁰⁶ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 2/618.

²⁰⁷ Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn* (Cidde: Dâru’l-Minhâc li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 2011), 1/175-178.

iyiliği emretmek ve onu kötülüklerden sakındırmak zorundadır. Ona göre keşf, devamlı şeriatı destekleyici konumda olmalı ve hiçbir sûrette Cenâb-ı Allah'ın emir ve yasaklarının haricinde bir emir ve yasak barındırmamalıdır.²⁰⁸

Ruhu'l-beyân isimli işârî tefsiriyle bilinen Celvetiyye şeyhi İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), perdeler keşfolduğunda yakînin hasıl olacağını ve bu sayede keşf ehlinin dünyadayken ilme'l-yakîn derecesinden hakka'l-yakîn derecesine intikal edeceklerini söylemektedir. Ona göre kalpleri perdelenmiş olan kişiler için hakka'l-yakîn âhirette gerçekleşecektir. Bu durumda onların âhirete yönelik ilimleri ayne'l-yakînden öteye geçmemektedir. Bu nedenle “*İnsanlar uykudadırlar ölünce uyanacaklardır.*”²⁰⁹ hadîs-i şerîfi bu gerçeğe işaret etmektedir.²¹⁰

Şa'rânî, keşfi, her bir işi hakikatine uygun olarak haber vermekten ibaret görmekte ve sahih keşfle sabit olan hakikatlerin dünya ve âhirette değişmeyen yakîn bilgiler olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle o, keşif ehli olan sûfî müfessirlerin, ilmî tespitlerinin diğerlerinden üstün olduğunu,²¹¹ onların gelecekte gerçekleşecek olan ve birtakım mühim meselelere dair sahih keşifleriyle diğer alimlerden ayrıldıklarını dile getirmektedir.²¹² Ona göre keşfin kaynağı ilham olup kendisiyle elde edilen ilme “keşfi ilim” denir. Bu ilim rabbânî olduğundan elde etmek için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Keşfle sabit olan ilim, derece itibarıyla nakille sabit olan ilmin altında, rüyayla sabit olan ilmin üstündedir.²¹³ Şa'rânî, “keşfin” kemâle ermeyen nâkıs müritler için olduğu, kâmillerin keşfe ihtiyaç duymadığı yönündeki sözü şu şekilde izah etmektedir:

Kâmil kişi daima Rabbinin emirlerini yerine getirmekle meşgul olduğu için bunun dışında hiçbir şeye fırsat bulamaz. Şayet keşifle bir kişinin sırrına muttali olacak olsa utancından erir gider. Ancak nâkıs kişi keşfle başkalarının sırrlarına muttali olmak gibi sevdalar peşindedir. Kaldı ki yiyip içtiği helal olmayan nâkıs kişilerin havâtırlarının keşf kapsamında değerlendirilmesi söz konusu bile değildir.²¹⁴

Şa'rânî, *Latâifü'l-minen* adlı eserinde H. 923 senesinde Allah'ın, kendisine keşfinin (kalp gözünün) açılma nimetini ihsan ettiğini, o gün akşam namazından fecir vaktine kadar; çok uzaktaki insanların, cansız nesnelerin ve hayvanların tesbihini duyduğunu söylemektedir. O, bu keşf sayesinde namaz kıldığı caminin sütunlarının, duvarlarının ve hasırlarının Allah'a

²⁰⁸ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Letâifü'l-minen* (Dimeşk: Dâru't-Takva, 2004), 190.

²⁰⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1974), 7/52.

²¹⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dâru'l-Fikir, ts.), 4/337.

²¹¹ Şa'rânî, *Letâifü'l-minen*, 2004, 1/296.

²¹² Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Ecvibetü'l-merziyye* (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2010), 444.

²¹³ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 575.

²¹⁴ Şa'rânî, *Letâifü'l-minen*, 2004, 2/93-94.

yönelik hamd ve senalarını işittiğini, sonra keşfinin daha da genişleyerek önce Mısır'ın sonra da tüm dünyanın insanların konuştuklarını duymaya başladığını; hatta kendisine denizdeki balıkların, karadaki bitkilerin ve diğer canlıların Yüce Allah'a yönelik hamd ve tesbihlerinin ulaştığını iddia etmektedir. Ayrıca Şa'rânî, kendisinde vaki olan ve imanının güçlenmesini sağlayan bu halin tahammül sınırlarını zorlayıncaya kadar devam ettiğini bir müddet sonra Allah'ın merhametiyle sonra erdiğini belirtmektedir.²¹⁵

Cinlerin keşf ile ilgili sorularına geçmeden önce müşâhede kavramıyla ilgili bölümde, bir kulun keşf sayesinde kalp gözündeki perdelerin kaldırılmasıyla, kaderinde yazılan şeyleri ve ileride gerçekleşecek hadiseleri müşâhede edebileceğinden, bu nedenle de gördüklerinin meydana gelmesini iştiaqla bekleyebileceğinden bahsedildiğini hatırlatmak isteriz. Çünkü bu konuyu keşf konusundan ayrı düşünmek mümkün değildir. Öte yandan cinler tarafından yöneltilen bazı sorularda ve özellikle müellifin anlaşılması güç olduğunu düşündüğü konularda Şa'rânî, keşfin bilgi edinme yollarından olduğuna işaret etmekte ve konunun ancak sağlam bir keşf ile idrak edilebileceğini söylemektedir. Örneğin ona “kalpteki rabbânî tecelli sûretlerinin, Hakk'ın aynı olup olmadığı” meselesi sorulmuş o, bu konunun son derece zor ve sadece keşf ile anlaşılabilir bir mesele olduğunu dile getirmiştir. Çünkü ona göre bu konu, aklın müşâhede ve idrak kabiliyetinin ötesindedir. Bir kısmı, kulun ilmiyle anlaşılabilirse bile birçok yönünü sadece Allah'ın ihsanı olan ilimle idrak mümkündür. İşte bu ilim “sahih bir keşf” olup ancak onunla şüphe ve tereddüdü ortadan kalkmaktadır.²¹⁶

Şa'rânî, keşfi bilgilerin, zâhirî ilimler ile idrak edilmeyen birtakım bâtınî manalar ihtiva ettiğini söylemekte ve bu konuyu zâhir-bâtın ekseninde değerlendirmektedir. Ona göre keşf ehlinin birisinden naklen Hz. Adem'in kıssası bu konunun en güzel örneklerinden olup Hz. Adem'in cennette yasaklı meyveyi yemesinin zâhiren masiyet olsa da bâtinen farklı manalar ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Âdem cennetteyken sürekli ihsan²¹⁷ halinde idi. İhsan halindeki bir zatın gerçekte masiyet işlemesi söz konusu değildir. Masiyet ancak, kulun Allah'a karşı perdelenmesinden sonra işlenmektedir. Hak Teala'yı müşâhede eden zâtın O'na asi gelmesi ve O'nun yasak sınırlarını ihlal etmesi mümkün değildir. Ancak dünyaya imtihan için gönderilmesi mukadder olduğu için bir hikmet-i ilâhîye binaen Hz. Âdem söz konusu zelleyi işleyerek dünyaya indirilmiştir. Bu nedenle Hz. Adem'in ağlaması, pişmanlığı ve korkusu yalnızca zâhirdedir. Zira Allah Teâlâ, ileride gerçekleşecek

²¹⁵ Şa'rânî, *Letâifü'l-minen*, 328.

²¹⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 83-85.

²¹⁷ “İhsan: Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir. Çünkü sen O'nu görmeden de O seni görmektedir.” Bk. Müslim, “İman”, 5, (No. 9); Bilim Kurulu, *Hadislerle İslam*, 3/147.

her şeyin esmasını ona öğretmiştir. İbn-i Abbas'ın (r.a.): “Âdem (a.s.) çanak, çömleğe varıncaya kadar balta, sapan, tencere gibi her bir şeyi (daha cennetteyken) biliyordu.” sözü buna işaret etmektedir. Bu bağlamda Hz. Adem'in öğrendiklerini kullanmak için cennetten çıkarak dünyaya geldiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu zellenin işlenmesi Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e mağfiretiyle muamele etmesi, ilâhî kerem ve hilmin kullar için tezahür etmesi, kulun mutlak olarak acziyet ve fakrının temayüz etmesi gibi birtakım hikmetleri içinde barındırmaktadır. Bu nedenle Hz. Âdem'in, zellesi sebebiyle cennetten kovulduğunu, ilâhî azara layık olduğunu söylemek edeben doğru bulunmamaktadır. Çünkü keşf ile ortaya çıkan hakikat, Âdem'in hakikaten azarlanmış olmasını desteklememektedir. Hz. Âdem her ne işlediyse ilim ile müşâhede ederek işlemiştir. Bu noktadan hareketle bir âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'in ahdini unutması yönündeki ifadesi²¹⁸ de onun “gerçekten hata ederek unuttuğunu” değil “unutanların fiilini işlediğini” ifade etmektedir.”²¹⁹

Hulasa edecek olursak keşf ve mükâşefe, İslâm tasavvufunda derin bir öneme sahip olup gayb âleminin sırlarına erişim ve kalp gözünün açılması olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramlar, sûfîlerin manevî deneyimlerini ve ilâhî hakikatlere ulaşma çabalarını ifade etmektedir. Keşf, sûfîlerin gayb âleminin manalarını ve hakikatlerini görmelerine imkân tanırken, mükâşefe, bu deneyimin derinleşmesi ve ruhî tecrübelerin daha belirgin hale gelmesi anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de de geçen bu kavramlar, tasavvufun temel dinamiklerinden biri olup sûfîlerin manevî eğitim süreçlerinde önemli bir rol oynamıştır. Sûfîlerin önde gelen isimleri tarafından detaylandırılan bu kavramlar, onların Allah'a daha yakın olma yolundaki deneyimlerini ve manevî tecrübelerini açıklamada kritik bir öneme sahiptir. Keşf ve mükâşefe, sûfîlerin gaybî hakikatlere ulaşma çabalarının ve Allah'a yakın olma arayışlarının bir ifadesidir. Şa'rânî, keşf ehlinin ilmî tespitlerini diğer alimlerden üstün saymış, keşfin kaynağını ilham olarak tanımlamıştır. Ona göre kâmil kişiler keşfe ihtiyaç duymazken, nâkıs kişiler için keşif lazımdır. O, bu sorular vesilesiyle cinlere, zâhirî ve bâtinî ilimler arasındaki ilişkiyi keşf bağlamında değerlendirmiş, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesini ilahî hikmet çerçevesinde yorumlamıştır. Yine onlara keşfi, hakikatin doğrudan idrak edilmesi olarak gördüğünü ve sahih keşfin kesin bilgi kaynağı olduğunu, keşf ile kaderlerin müşâhede edilebileceğini ve keşfin bilinmeyen birçok manalar ihtiva ettiğini belirtmiştir.

²¹⁸ “Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık.” Tâhâ 20/115.

²¹⁹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 24-30.

4.4. Muhabbet

Muhabbet sözlükte buğzun zıddı olarak sevmek, hoşlanmak ve dostluk anlamına gelen duyguyu ifade için “hubb” mastarından türemiş²²⁰ aşk ve alaka mânasında bir isimdir.²²¹ Bazı müellifler muhabbet kelimesinin elde edildiği mastar ve kazandığı manalar hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Örneğin Kuşeyrî, muhabbetin; saf sevgi, kalbin galeyana gelmesi, kalbî faaliyetlerin en önemlisi ve büyüğü, kalbin özü, hayat kaynağı, sarılmak gibi anlamlarda kullanılabileceğini söylemiştir.²²²

İstılahta muhabbet, sûfilerin, seyr u sülûkleri esnasında meşgul oldukları tahakkuka dair kalbî bir haldir. Bu hal kulların, Allah Teâlâ’ya ve Resûlullâh’a (s.a.v.) olan sevgisini ifade etmekle beraber sûfiler bu terimi daha çok kulun Allah’a olan muhabbetiyle ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre tasavvufta muhabbet, Allah’ın sıfatlarına bürünmek, O’nun emirlerine uymak, O’nu tüm mahlukâta karşı tercih etmek, her daim kalben O’nunla olmak, O’na karşı sadakatten ayrılmamak ve Peygamber Efendimiz ve sünnetine tabi olup yine O’nun rızasına ermektir.²²³

Muhabbet ve türevlerinin Kur’ân-ı Kerîm’de birkaç âyette geçtiği görülmektedir. Bu âyetlerde muhabbet hem Allah’a hem de kullara nispet edilmekte²²⁴ ve birçok açıdan Allah ile kulları arasında sevginin mahiyetinden bahsedilmektedir. Örneğin muhabbet ile anlam ilişkisinde olan “vüdd” kökünden türeyen ve esmâ-i hüsnâ arasında yer alan “el-Vedûd” ismi, Allah Teâlâ’nın kullarına olan sevgisini ifade etmektedir.²²⁵ Bazı âyetlerde Allah’ın muhabbet ettiği kulların sıfatlarından bahsedilmekte ve onların, takvalı²²⁶, tevazu sahibi,²²⁷ iyilik seven,²²⁸ tövbe eden, maddî ve manevî temizliğine dikkat eden,²²⁹ tevekkül ehli, sabırlı,²³⁰ adaletli,²³¹ affedici,²³² mücahit²³³ ve mü’min²³⁴ kullar oldukları dile getirilmektedir.

²²⁰ Mükerrrem b. Ali vd. *Lisânü’l-Arap*, “Hubb”, 1/89-90.

²²¹ el-Hâc Mehmet Nuri Şemseddin- el-Nakşibendî, *Tam Miftâhü’l-kulûb* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 649.

²²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 590-591; Muhammed b. Yakup el-Firûz Âbârî, *Basâir-u zevit’t-temyîz fî letâifü’l-kitâbi’l-aziz* (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûnî’l-İslâmiyye, 1992), 2/416.

²²³ Yıldırım, “Sülemî’nin Hakâiku’t-tefsir’i ile Kuşeyrî’nin Letâifü’l-işârât’ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi”, 261-264.

²²⁴ el-Mâide 5/54.

²²⁵ Hûd 11/90.

²²⁶ Âli İmrân 3/76.

²²⁷ el-Mâide 5/54.

²²⁸ el-Bakara 2/195.

²²⁹ el-Bakara 2/222.

²³⁰ Âli İmran 3/146, 159.

²³¹ el-Hucurât 49/9.

²³² en-Nûr 24/22.

Muhabbet kavramı hadis kaynaklarında da geniş yer tutmakta, âyetlerde olduğu gibi Allah’a ve kullara isnat edilmektedir. Ancak daha çok Cenâb-ı Allah’a ve Resûl’üne (s.a.v.) olan bağlılığın ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlılık kerhen değil de samimi bir muhabbetle gerçekleştiğinde nebevî ahlâk ile ahlâklanmaya vesiledir. Örneğin Resûlüllâh’ın (s.a.v.) “Sizden biriniz, ben, kendisine anne-babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha fazla sevimli gelmediğim müddetçe (hakîkî manada) îmân etmiş olmaz.”²³⁵ hadîs-i şerîfi Peygamberimize olan muhabbetin imanın kemâle ermesinin şartlarından birisi olduğunu belirtmektedir. Sahabe-i Kirâm, Rasûlüllâh’a (s.a.v.) duydukları muhabbet ve ona gösterdikleri bağlılık sayesinde Ümmet-i Muhammed’in en hayırlıları olmuşlardır. Bu bağlamda, muhabbetle gerçekleştirilen tebaiyet, sahabelerin nebevî ahlâkî benimsemelerinde ve dinî vecibeleri yerine getirmelerinde belirleyici bir rol oynamıştır.²³⁶

Muhabbet tasavvufta vicdanî bir hal olarak karşımıza çıkmakta ve birtakım derecelere ayrılmaktadır. Birinci derece *fenâ fi’ş-şeyh* olarak adlandırılan ve müridin şahsî iradelerinden tamamen soyutlanarak mürşidinin iradesine tabi olduğu, onu canından, malından ve çoluk çocuğundan daha çok sevdiği derecedir. Samimiyet, ihlas ve saf bir muhabbet bu derecenin gereklerindendir. İkinci derece, *fenâ fi’r-resul* olarak adlandırılan ve kulun bütün benliğiyle Peygamber Efendimizi (s.a.v.) sevdiği ve her davranışında onun sünnetine tabi olduğu derecedir. Peygamber Efendimizin: “Bir kimseye ben ana-baba, çocuk ve tüm insanlardan daha sevimli gelmediğim müddetçe o kimse hakiki mânada iman etmiş olamaz.”²³⁷ hadisi bu derecedeki muhabbeti tarif etmektedir. Muhabbetin en son derecesi ise *fenâ fillâh* olarak adlandırılan ve kulun kalbini tamamıyla Allah Teâlâ bağladığı ve O’na hakkıyla kulluk yaptığı derecedir. Bu son makama erişen sâlikin, artık yegâne hedefi Cenâb-ı Allah’ın rızasını kazanmaktır. Bunun için sâlikin iradesi tamamen Allah Teâlâ’nın iradesine tabi olmalı, zikir, tefekkür, ibadet ve hizmetleriyle gayret etmeli, O’nun emirlerini noksansız olarak yerine getirmeli ve en önemlisi artık sadece O’nun sevdiğini sevmeli ve O’nun sevgisi içerisinde fani olmalıdır.²³⁸

²³³ el-Mâide 5/54.

²³⁴ Âli İmran 3/68.

²³⁵ İmam-ı Buhârî, *Sahih-i Buharî Tercüme ve Şerhi*, çev. Harun Yıldırım (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2009), 55, 56.

²³⁶ Mevlüt Özçelik, “Ahlâk ve Din Disiplinler Arası Bir Yaklaşım”, ed. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 121.

²³⁷ Müslim, “Muhabbet-i vücûb-i Rasûlillâh”, 16 (No.70)

²³⁸ S. Muhammed Saki Hâşimî, *Âriflerin Yolunun Edepleri*, ed. Selvi Dilaver (İstanbul: Semerkand, 2013), 34-35.

Sûfiler, muhabbet konusuna büyük önem vermişler ve bu hususta geniş açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin Ebû Nasr es-Serrâc muhabbeti, kulun baş gözüyle Cenâb-ı Allah'ın kendisine verdiği nimetleri görmesi; kalp gözüyle kendisini koruması ve yardım etmesi açısından O'na yakınlığını idrak etmesi, iman gözüyle ise O'nun inâyetini, hidâyetini ve kendisine yönelik muhabbetini görüp hakikatine yakînen inanması ve böylece Rabb'ini sevmesi şeklinde tarif etmektedir. Ona göre muhabbet üç türlüdür: Birincisi, Allah Teâlâ'nın kullarına karşı merhamet ve ihsanından kaynaklanan umumî muhabbettir. Bu muhabbetin şartı, dostlukta samimiyet ve sürekli zikir halinde bulunmaktır. Çünkü insan sevdiği şeyi çokça zikretmektedir. İkincisi, kalbin Allah Teala'nın zenginliği, azameti, ilmi ve kudretine bakmasından doğan muhabbettir. Sadıklara ve tahkik ehline (mütehakkık) ait olan bu muhabbetin şartı, gizlilikleri aşikâr etmek ve sırları gizlemektir. Üçüncüsü ise ârifler ve sıddıkların, sebepsiz olarak Allah Teala'nın, kendilerine râci olan kadîm muhabbetini bilmelerinden ibaret olan en ileri muhabbet seviyesidir. Bulanıklıktan uzak, saf ve arı bir sevgiyi ifade eden bu muhabbete sahip olan kimseler, sebepsiz olarak Cenâb-ı Allah'ı sevmektedirler.²³⁹

İlk sûfî alimlerinden olan ve *Kutü'l-kulûb* isimli eserin müellifi Ebû Talip el-Mekkî (ö. 386/996), muhabbetin sebeplerini; tabiat, cinsiyet, fayda, sıfat, arzu, merhamet ve Allah'a yakın olmak üzere yedi maddede özetlemekte ve Allah'ın yarattığı iki şey arasındaki sevginin kaynağının ise benzerlik ve münasebet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre birbirleriyle münasebet kuran ve ortak özelliklere sahip olan varlıklar birbirlerini sevmeye daha yatkındırlar. Örneğin, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) “*Bir mecliste yüz münaфіk, bir mü'min bulunsa o meclise sonradan gelen mü'min, mü'minin yanına oturur. Yine bir mecliste yüz mü'min bir münaфіk bulunsa oraya giren bir münaфіk, münaфіğın yanına oturur.*”²⁴⁰ buyurmuştur. Buradan hareketle muhabbet ve maiyette, münasebet ve benzerliğin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.²⁴¹

İmâm Şa'rânî, muhabbeti tasavvuf yolunda ilerlemenin ön koşulu olarak görmektedir. Ona göre muhabbetin yanı sıra ona sadakat de büyük önem taşımaktadır. Zira kişi, muhabbetteki sadakati sayesinde yüksek dereceler kat edip önemli görevler üstlenmektedir. Sadakatten ayrılması halinde ise gözden düşmesi ve tarikattan ihraç edilmesi haktır. Her ne

²³⁹ Serrâc, *Kitâbü'l-lüma'*, 85-87.

²⁴⁰ Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/162.

²⁴¹ Çubukçu Hatice, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazalî'de Muhabbet Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı*, (2010), 67-69.

kadar davranışları ve görünümü itibarıyla sûfilerden gibi gözüke de herkes onun tarikattan atıldığını bilmektedir. Bu düşünceden hararetle Şa'rânî, müridin şeyhine olan muhabbetinde de sadık olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü takip edilecek yol karanlık olup bu yolda rehberlik yapacak tek kişi şeyhtir. Müridin, şeyhine olan muhabbetinin alameti, ona itaat etmesidir. Aksi durum muhalefete ve o da kişinin helakine sebeptir.²⁴²

Şa'rânî, muhabbetin tarikatın adabından olduğunu, ancak bu muhabbetin dünyevî bir aşk gibi doğal değil, şer'i olması gerektiğini, zira doğal muhabbetin, nefsânî heveslerden kaynaklandığını ve bu heveslerin peşinden gidenlerin Cenâb-ı Hak'tan perdelenmiş sayıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu sebeple bazı şeyhler müritlerine güzel kadınlarla evlenmeyi bile yasaklamıştır. Çünkü güzel kadına olan muhabbet, şehvetin en büyük zararlarından biridir.²⁴³ Ayrıca muhabbet, sûfilerin kalplerini hiçbir hususta insanlarla hasımlaşmaya fırsat bırakmayacak derecede kapladığında onları diğerlerinden ayıran önemli bir meziyet olmaktadır.²⁴⁴

Cinler, Şa'rânî'ye "Hak Teâlâ'ya kalben muhabbet eden kulların, O'nu müşâhade ettiğini ancak birçoklarının O'ndan uzak kalmaktan şikayetçi olduğunu söylemekte ve Cenâb-ı Allah kulun kalbindeyken ve kul da O'nu müşâhade ediyorken O'ndan uzak olmanın mümkün olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, söz konusu kişilerin hem Allah Teâlâ'ya muhabbet edip hem de uzaklıktan şikâyet etmelerini Allah (c.c.) hakkındaki cehaletlerine bağlamaktadır. Ona göre eğer onlar Yüce Allah'ı cemal ve celâl sıfatlarıyla tanımış olsalardı, elbette ki nefislerinin O'na fânî gözle bakmalarına müsaade etmezlerdi. Çünkü o gözler, ağyar (mâsivâ) ile meşgul olup kirlenmiş ve günahlara bulanmıştır. Bu bağlamda hakikati tam manasıyla idrak edememiş her göz sahibi bu muhabbetle Cenâb-ı Allah'ı görmeye layık değildir. Örneğin Rabb'ini görmek isteyip istemediği sorulan İmâm-ı Şiblî, bu gerçeğe işaret ederek, "O'nun harika cemalini benim gibi aciz birinin görmesinden tenzih ederim"²⁴⁵ sözleriyle Cenâb-ı Hakk'ı muhabbetle müşâhade etmenin herkese layık olmadığını ifade etmiştir.

Cinler, sâdık bir muhib için mahbubuna kavuşmak ve kavuşmamaktan hangisinin daha faziletli olduğu sorusu üzerine Şa'rânî, muhibbin mahbubundan ayrı düşmesinin daha faziletli olduğunu düşünmektedir. Ona göre kul için her visalde nefse ve hazlarına köle olmak

²⁴² Şa'rânî, *Tasavvuf Kaideleri Kudsî Nurlar*, 75-76.

²⁴³ Abdulvehhab eş-Şa'rânî, *Âdâbu's-sohbet* (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Fârâbî, 2008), 119.

²⁴⁴ Şa'rânî, *el-Ecvibetü'l-merziyye*, 438.

²⁴⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 41-43.

söz konusudur. Buna karşı mahbubundan uzak düşen kişi, efendisinin kölesi ve kuludur. Kul, Allah'tan (c.c.) gelen tecelliyât ve lütuflarla lezzet alıp haz duyar. Ancak Hak Teâlâ için böyle bir haz söz konusu değildir. Çünkü O, yarattıklarından hiçbirisine hiçbir konuda benzer değildir. Ayrıca bu mesele, âbidler ve zâhitlerin hataya düştükleri meselelerdendir. Onlar hata ederek, "Allah'a (c.c.) kavuşmayı istemek, mutlak manada tenzih edilen Allah (c.c.) için vaciptir ve Allah (c.c.) bu amellerden razıdır." zannediyorlar. Şa'rânî, bu sözlerini Hz. Dâvûd'dan naklen bir kıssa ile desteklemektedir. Kıssaya göre İsrailoğullarından sadece Allah'a kavuşmak niyetiyle geceleri ibadet eden âbid bir zat vardır. Allah (c.c.) Hz. Dâvûd'a bu âbidin şahsi lezzet için ve insanlar onu geceleri ibadette bulsun diye ibadet ettiğini, halbuki kendisinin bu durumdan razı olmadığını vahyetmiştir. Çünkü Allah, kulun kendisine celalinden, muhabbetinden ve emrine imtisalden dolayı ibadet etmesini arzulamaktadır. Hz. Dâvûd tarafından ikaz edilen âbid, hemen tövbe etmiş ve o fani lezzetlerden kurtulmuştur.²⁴⁶ Bu kıssadan yola çıkarak Şa'rânî, insanlara Allah Teâlâ'ya sadece emre imtisal için ibadet etmeyi, amellerinle de fani lezzetleri istememeyi tavsiye etmekte ve âhirete götürülecek sevapların sadece bu dünyada biriktirildiğini hatırlatmaktadır.

Başka bir soruda cinler, muhip için şevk ve iştiyaktan²⁴⁷ hangisinin daha mükemmel olduğunu sormaktadırlar. Şa'rânî, muhib için iştiyakın daha faydalı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre iştiyakta devam sıfatı vardır. Şevk ise böyle değildir; bir zaman sonra kesilme tehlikesi vardır. İmâm-ı Şiblî'nin: "Ya Rabbi! Senden tövbenin vukuunu değil şehvetini (iştiyakını) istiyorum." sözü de bu gerçeği ifade etmektedir. Çünkü tövbenin şehvetini (tesirinin devamını) istemek sürekli Allah korkusunu gerektirmekte ve sahibini günaha düşmekten alıkoymaktadır. Ama tövbenin kendisi böyle değildir; onun hemen akabinde nefsin zilleti ve başka günahlara iştiyakı vardır. Bu durumda sadece (iştiyaksız) makbul tövbe istemek onlara göre ehlullahın günahlarının büyüğüdür.²⁴⁸

Sonuç olarak, muhabbet tasavvufi literatürde hem kalbî bir hâl hem de ilâhî yönüyle insânî ilişkilerin temel bir unsuru olarak büyük bir öneme sahiptir. Sûfilerin Allah'a, Peygamber Efendimize (s.a.v.) ve birbirlerine duydukları sevgi, sadece bir duygusal bağlılık

²⁴⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 49-51.

²⁴⁷ Şevk ve iştiyak kelimeleri aynı kökten gelmekte olup kalpteki arzu ve özlemi ifade etmektedir. Tasavvufta şevk, mahbubuna kavuşma tasavvuruyla kalbin daralması veya mahbubun ismi anıldığı zaman kalbin heyecanlanmasıdır. Şevk, lambadaki fitile, aşk ise ateş içerisindeki yağa benzetilmiştir. Allah'a iştiyak duyanın O'na yaklaşacağı, yaklaşan neşeleneceği, neşelenenin de sonunda vuslata ereceği söylenmiştir. İştiyakın şevkten farkı; şevk, sahibinin vuslata erince sükunete kavuşmasıdır. Ancak iştiyak sahibinde böyle bir sükunet söz konusu değildir. Daha fazlası için bk. Etem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Yy: İnka Yayınları, ts." Şevk", 321.

²⁴⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 81-82.

değil, aynı zamanda ibadet, samimiyet, sadakat ve ahlâkî erdemlerle yoğrulmuş derin bir bağlıdır. Bu sevgi, Allah'ın rızasını kazanmak, O'nun emirlerine uymak, O'nun sıfatlarına bürünmek ve peygamberin sünnetine tabi olmak suretiyle olgunlaşmaktadır. Dolayısıyla muhabbetin tasavvufta vicdanî bir hâl olarak kabul edilmesi, sûfilerin ilâhî aşk yolundaki seyr u sülûklerinin merkezinde yer aldığını göstermektedir. Genel olarak Şa'rânî'nin muhabbet hakkında önceki sûfilerin görüşlerinden istifade ettiği, sonraki sûfilerin de onun görüşlerinden etkilediğini söylemek ve muhabbet konusunda cinlerin, Şa'rânî'den muhabbet-i ilâhîye kavuşanların Allah Teâlâ'dan uzak olma şikayetinin cehaletten kaynaklandığını, O'na kavuşma arzusuyla yanıp tutuşan mühiblerin ayrılık halinin kavuşmasından daha üstün olduğunu, muhabbette iştîyakın şevkten daha mühim olduğunu öğrendiklerini söylemek mümkündür.

4.5. Kurbiyet

Kurbiyet, “bir şeyin yakın olması” anlamına gelen “kurb” mastarından türetilmiştir. Bu yakınlık maddî olarak mesafeyi ifade edebileceği gibi manevî olarak nesep yakınlığını da ifade etmektedir.²⁴⁹ İstilahta ise kurbiyet “kulun mâsivallahla ilgisini kesip kalbî bir müşâhede ve mükâşefe ile Allah'a yakın olması, bütün vakitlerini O'na ibadete hasretmesi ve her ân O'nunla (mânen) beraber olmanın şuuruyla yaşaması” olarak ifade edilmektedir. Farz ve nafileleri eda etmek suretiyle elde edilen bu kurbiyetin iki mertebesinden bahsetmek mümkündür. Birincisi, kulun, farzları eda ile ulaştığı derecedir ki kul, bu derecede nefsinin ve şuurunu bir tarafa bırakıp külliyyen Allah'ın zatında fani olmaktadır. Artık onun nazarında Cenâb-ı Hakk'ın varlığından başka hiçbir şey yoktur. İkinci derece ise kulun, nafilelerle elde ettiği derece olup burada tüm beşerî sıfatlar kendisinden yok olmuş onların yerine rabbânî sıfatlar ortaya çıkmıştır. Bu derecede Cenâb-ı Allah'ın izniyle kul ölüyü diriltmekte, diriye öldürmekte, çok uzakları görmekte ve iştîmektedir. Zira bu mertebe kulun, Allah'ın sıfatlarında fani olduğu mertebedir. Artık o kul *fenâfillâh* makamına ermiştir.²⁵⁰

Kurb ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette geçtiği ve bunların çoğunda lügat anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.²⁵¹ Bununla beraber kurbiyetin bazı âyetlerde Allah'a karşı mânevî yakınlığı,²⁵² nesep yönünden akrabalığı,²⁵³ Allah'a yakınlık için

²⁴⁹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sıhhâh* (Mısır, 1911), 41-42.

²⁵⁰ Hıfî, *Mu'cemü mustalahâtü's-sûfiyye*, 216; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 2016, 222-223.

²⁵¹ “Artık onlar (Müşrikler) bu yılan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar.” Bk. et-Tevbe 9/28.

²⁵² “O, (Meryem) Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır.” Bk. Âli İmrân 3/45.

kesilecek kurbanı²⁵⁴ ifade ettiği göze çarpmaktadır. Kurb kavramı hadis kaynaklarında da geniş yer tutmakta ve bunların çoğunda Kur'ân'da olduğu gibi sözlük anlamında²⁵⁵ kullanılmakta ve yer yer de yakınlık için kesilen kurbanı²⁵⁶ işaret etmektedir. Ancak “Allah'ım senden cennetini istiyorum sözü kadar kulu Allah'a yaklaştıran amel ve söz yoktur.”²⁵⁷ hadisiyle “Kulun Rabbine en yakın olduğu hal secde halidir. İşte bu sebeple secdede çok dua etmeye bakın!”²⁵⁸ hadisi manevî kurbiyeti ifade açısından sûfilerin ıstılahına yakın anlam taşımaktadır. Ayrıca Peygamberimize (a.s.) vadedilen makâm-ı mahmûdun Allah'a mutlak yakınlığı ifade ettiği, Resûlullah'ın (s.a.v.) Livâü'l-hamd sancağı altında yapacağı şefaatin de bu yakınlıkla ilgili olduğu belirtmiştir.²⁵⁹

Klasik tasavvuf eserlerinde sûfilerin, kurbiyetin anlamından ziyade bu makamının özellikleri ve elde edilme yolları üzerinde durdukları görülmektedir. Örneğin Serrâc, kurbiyeti bir “hâl” olarak değerlendirmiş ve kulun Allah'a yakınlığının müşâhadesi olduğunu dile getirmiştir. Ona göre bu yakınlığın derecesi kulun gece-gündüz, gizli-aşıkâr eda ettiği ibadetlerdeki gayretleri neticesiyle doğru orantılıdır. Ayrıca o, sûfilerin ulaştığı birçok makamın kurbiyetle alakalı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu alaka sebebiyle bazıları “müşâhade” ile kurbiyeti kastetmişler ve kurbiyet olmaksızın muhabbet ve havf gibi makamlara ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmişlerdir.²⁶⁰

Ebû Tâlib el-Mekkî, kurbiyet makamını Allah Teâlâ'nın rubûbiyet sıfatıyla tecelli ettiği bir makam olarak görmekte ve bu tecellilere mazhar olan sâlikin yüksek derecelere ulaştığını bildirmektedir. Ona göre kurbiyet makamına erişen sâlikin zikir ve tefekkür gibi amelleri birtakım noksanlıklarını telafi etmektedir. Onun bu makamdaki müşâhadesi tüm amellerinden daha faziletlidir. Hatta müşâhade halindeki ibadetleri Kadir gecesinde yapılan ibadetler mesabesinde değerlendirilmektedir. Bu nedenle “ârifler için her gece kadir gecesini” denmiştir. Mekkî, bu makama eren zatlara “mukarreb” dendiğini ve bunlara öleceği zaman

²⁵³ “Birinize ölüm yaklaştığı vakit eğer geride mal bırakıyorsa; anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir şekilde vasiyette bulunmak size farz kılındı.” Bk. el-Bakara 180.

²⁵⁴ “Onlar, “Allah, bize, ateşin yiyeceği bir kurban getirmediği hiçbir peygambere inanmamamızı emretti” dediler. De ki: “Benden önce size nice peygamberler, açık belgeleri ve sizin dediğiniz şeyi getirdi. Eğer doğru söyleyenler iseniz, niçin onları öldürdünüz?” Bk. Âli İmrân 3/183.

²⁵⁵ “Kıyamet gününde kullar diriltildiği zaman bir sesle mahşer yerine çağrılırlar. Bu sesi kişi uzakta bile olsa yakındaki gibi duyar” Bk. Buhârî, “Tevhid”, 9/141. (No.7480).

²⁵⁶ “Cuma günü cünüplükten gusledip bir saat içerisinde mescide giden kimse deve kurban etmiş gibidir.” Bk. Malik b. Enes, Muvatta-ü İmam-ı Malik “Sehv” (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 2/139. (No.334).

²⁵⁷ Müsned-i Ahmed, “Müsned-i bâki'l-Aşera-i Mübeşşere” 3/80. (No.1483).

²⁵⁸ Müslim, “Salât”, 1/350 (No.482)

²⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 2009, 2/5/495-497.

²⁶⁰ Serrâc, *Kitabü'l-luma'*, 1960, 84-104.

huzur, güzel nasip, nimetlerle dolu cennet vaat olunduğunu söylemektedir.²⁶¹ Ayrıca Allah Teâlâ'ya yakın olmak nefislerin boyunduruğundan kurtulan mukarreblerin sıfatıdır. Çünkü mukarreb olmadan ünsiyet-i ilâhî²⁶² ve muhabbet makamına erilememektedir. Bu iki makam arasında kuvvetli bir münasebet bulunması hasebiyle bazıları “muhabbet”i kurbiyet olarak adlandırmışlardır.²⁶³

Abdülkerim el-Kuşeyrî, kurbiyetin hem dünyada hem de âhirette gerçekleşebileceğini söylemektedir. Ona göre kul, dünyada kendisine ihsan edilen mârifet ile; âhirette ise cennette O'nun cemâlini müşâhede etmek sûretiyle bu kurbiyete ulaşmaktadır. Kurbiyet-i ilâhîye ile kastedilen, beden ve zât itibarıyla değil kalbî yakınlıktır. Söz konusu yakınlıkla ilgili olarak Kuşeyrî, Cenâb-ı Hakk'ın “*Biz insana şah damarından daha yakınız.*”²⁶⁴ âyetini ve “*Kulum farz kıldığım şeyleri eda etmek sûretiyle bana yaklaştığı gibi daha fazla hiçbir şeyle yaklaşmamıştır. Kulum nafile ibadetler ile de bana yaklaştırmaya devam eder ve nihâyet Ben onu severim. Ben kulumu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*”²⁶⁵ hadis-i kutsîsini delil getirmekte ve burada Allah'ın, kulunun gözü, kulağı, dili, eli ve ayağı olmasını; o, kulun Allah tarafından kendisine verilen nurla görmesi, işitmesi, konuşması ve tutması olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu yakınlığa nail olmak isteyen kulun, Allah'a iman etmesi, O'nun emirlerini yerine getirmesi ve ihsanına mazhar olması, tüm bunların neticesinde hakiki mertebeye ermesi gerekmektedir.²⁶⁶

Şa'rânî, kurbiyet kelimesinin yakınlık manasına gelmesinden hareketle bu yakınlığın tabîî ve dinî olarak iki kısma ayrıldığını, tabîî olan yakınlıktan (akrabalıktan) dinî olanın daha makbul olduğunu dile getirmektedir. Ona göre hak yolun taliplerinin asıl maksadı, dinî kurbiyete erişmektir.²⁶⁷ Ayrıca o, kurbiyeti kulun devamlı Allah'ın huzurunda olduğunu idrak etmesi şeklinde tarif etmektedir. Ona göre bu idrakte maddî bir yakınlık veya uzaklık söz

²⁶¹ “Şayet o, Allah'a yakın olanlardan ise; Ona huzur, güzel nasip ve nimetlerle dolu cennet vardır.” el-Vâkıa 56/88-89.

²⁶² Ünsiyet sözlükte ülfet etmek, cana yakın olmak, dost canlısı olmak gibi birtakım anlamlara gelmektedir. Tasavvufta ise bir neşe halidir. Üns makamında bulunan bir sâlik, ateşe atılsa veya kılıçtan geçirilse bile içerisinde bulunduğu ruhi lezzetler sebebiyle bunu hissetmemektedir. Hz. İbrahim'in ateşe atılması gibi. Daha fazla bilgi için bk. Abdullah Yıldız, “Meybûdi ve Keşfü'l-esrar Adlı Tefsirinde Tasavvufî Kültür”, *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı*, (2000), 158; Uludağ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), “Üns”, 368.

²⁶³ Ebû Talip el-Mekkî, *Kutu'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (Semerkand, 2003), 352-1975.

²⁶⁴ el-Kâf 50/16.

²⁶⁵ Buhârî, “Rikâk”, 8/105 (No.6502).

²⁶⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 222-223,225.

²⁶⁷ Şa'rânî, *el-Kevkebü's-şâhik*, 34,204.

konusu değildir. Kul bu yakınlığın adabına riâyeti sebebiyle saîdler zümresine ulaşırken, aksi davranışlarından dolayı da şakî²⁶⁸ olabilmektedir.²⁶⁹

Şa‘rânî, kurbiyet makamının siddîkiyet ve nübüvvet arasında olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu makama sadece Hızır²⁷⁰ (a.s.) ulaşmıştır. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî ve bazı sûfiler dışındaki çoğunluk, kurbiyetten herhangi bir zevk alamadıkları için bu makamı inkâr etmişlerdir. Şa‘rânî’ye göre sûfilere yakışanın bu makamı inkar etmektense “Biz bilmiyoruz” demeleridir. Çünkü var olan hiçbir şey inkâr sebebiyle yok sayılmamaktadır.²⁷¹

Cinler Şa‘rânî’ye “*Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır.*”²⁷² âyetine göre Allah ile kurbiyet bağı olmayan kulların neden yok olup gitmediklerini sormaktadırlar. Şa‘rânî, âyetteki (بَرِيءٌ) lafzı ile kastedilenin dinî açıdan olduğunu belirtmekte ve bu uzaklığın mutlak olmayıp bazı fiillere has olduğunu dile getirmektedir. Netice olarak Allah Teâlâ elbette her kulunun tüm hallerini idare edicidir.²⁷³ Öte yandan kurbiyetle kastedilen asla maddî-fiziki bir yakınlık değildir. Cinler Peygamber Efendimizin (s.a.v.): “*Allah’ım! yolculukta arkadaş sensin.*”²⁷⁴ hadîs-i şerîfinden yola çıkarak madden yakınlık mümkün olmayan bir zat ile arkadaşlığın nasıl mümkün olacağını sormaktadırlar. Şa‘rânî, söz konusu hadîs-i şerîfte arkadaşlıkla kastedilenin edep itibarıyla Allah’ın (c.c.) haklarına riâyet olduğunu, yoksa aklın madden Cenâb-ı Hakkın arkadaşlığı kavrayamayacağını belirtmektedir. Çünkü Allah cins, tür ve şahıs olarak yarattıklarından tamamen farklıdır. Bu nedenle Allah’a yönelik maddî bir yakınlık asla söz konusu değildir.²⁷⁵

Şa‘rânî ibadetlerdeki *huşû* halinin avamdan birisiyle mukarreb zatlar arasında farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Ona göre mukarreb zatlar, ihsan makamında bulundukları için kalplerine tecelli eden Hakk Teâlâ’nın tenzîhinin şiddetinden dolayı namazdaki huşûları tamamen bozulmakta ve O, kalplerine tecelli edince artık huşûdan zevk alamamaktadırlar. Dolayısıyla onun mârifetine eriştikten sonra varacak oldukları huşûyu cehaletten

²⁶⁸ Saîd, cennete girerek ebedî mutluluğa eren sâlih kişidir. Şakî ise cehenneme girerek bedbaht olan kafir veya fasık kişidir. Daha fazla bilgi için bk. İlyas Çelebi. “Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/543-544. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

²⁶⁹ Şa‘rânî, *el-Ecvibeti’l-merziyye*, 74.

²⁷⁰ Hz. Hızır, Hz. Mûsâ’nın zamanından ahir zamana kadar yaşama nimeti ihsan edilen özel bir insandır. O, yeryüzünün askeri, âlimi ve abdalların reisidir. Tasavvufta kinaye olarak “Hızır” kelimesiyle bast halinden “İlyas” kelimesiyle de kabz halinden bahsedilir. Daha fazla bilgi için bk. Zafer Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), “Hızır-İlyas”, 372.

²⁷¹ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 87.

²⁷² et-Tevbe 9/3.

²⁷³ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 53.

²⁷⁴ Muhammet b. İsa et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, “Daavât” (Mısır: Şirket-i Mektebe ve Matbaây-ı Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5/374 (No.3439).

²⁷⁵ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 82-83.

saymışlardır. Ancak Cenâb-ı Hakk’a karşı perdelenmiş avam için böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü onlar bu durumda huşûdan zevk almaktadırlar. İşte bundan dolayı avam için “mü’min” tabiri kullanılmıştır. Şâyet ihsan derecesine çıkan ya da muhsin olan kullar da namazda huşûdan onlar gibi zevk almış olsaydı Cenâb-ı Hak namazda huşû içinde olan mü’minlerin kurtulduğunu bildirdiği âyet i kerîmede²⁷⁶ “mü’minler” yerine “muhsinler” tabirini kullanırdı. Ayrıca Şa’rânî “*Ben kulumun gören gözü, işiten kulağı olurum...*”²⁷⁷ hadis-i kutsîsinde ifade edilen kurbiyet makamındaki bu âriflerin, namazda huşûda bulunamamasını rubûbiyet sıfatlarının kendilerini kuşatmasına bağlamakta; hatta bazı kere bu halin galebesinden dolayı onların aşırıya kaçarak hatayla: “Ben Hakk’ım” dediklerini belirtmektedir. Ona göre bu haller Allah Teâlâ’nın kendilerini Peygamberleri (a.s.) desteklediği gibi desteklemediği zaman vuku bulmuştur.²⁷⁸

Şa’rânî, görüldüğü üzere huşûnun avam ile mukarreb zatlar arasında farkı olduğunu dile getirmekte hatta kendisine, peygamberler (a.s.) ve büyük zatların tamamının huşû sahibi olduğu söylenmesi hâlinde ona şu şekilde cevap verilebileceğini ifade etmektedir:

Peygamberler ümmeti için şâriidir. Onların huşûsu sûrî bir nitelikte olup onu ümmetlerine öğretmek için kuşanmışlardır. Bu tıpkı peygamberlerin (masum oldukları halde) ümmeti bir günaha girdiğinde ne duruma düştüklerini öğretmek ve bu durumda ağlayıp pişman olmalarını göstermek için ağlamaları gibi bir şeydir. Yoksa peygamberler (a.s.) kesin olarak Allah’ın tuzaklarından emindirler. Bu nedenle onların huşû ile bizim huşûmuz kıyas kabul etmeyip sadece isim benzerliği vardır. Alaka ve tesir alanı bile bir değildir.²⁷⁹

Şa’rânî’nin kurbiyete erişenlerin doğruluk üzere olan istikametini değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre kurbiyet makamında olan kişi bazı sebeplerden dolayı, tam mânasıyla müstakim olamamaktadır. Çünkü istenen düzeyde müstakim olmak günahsızlık anlamına geleceği için²⁸⁰ Allah’a karşı edebe mugayir bir durumdur. Dolayısıyla kurbiyet makamına çıkıp bu makamın hakkını tam olarak veren ve çıkabileceği başka bir makam kalmayan kişi için de aynı şey söz konusudur. Çünkü istikamet üzerinde bulunmak son derece zor bir iştir. Bu nedenle Peygamber Efendimiz (s.a.v.) istikamet üzere olmayı emreden âyetlerin²⁸¹ kendisini yaşlandırdığını bildirmiştir.²⁸² Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi birçok

²⁷⁶ “Mü’minler kesinlikle kurtuluşa ermiştir. Ki onlar, namazlarında derin bir huşû hali yaşarlar.” Bk. el-Mü’minûn 23/1-2.

²⁷⁷ Buhârî, “Rikâk”, 8/105 (No.6502).

²⁷⁸ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 1992, 112-114.

²⁷⁹ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 1992, 114.

²⁸⁰ “Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah günah işleyen ve günahlarından tövbe ve istiğfar eden bir topluluk yaratır da onları bağışlardı.” Bk. Müslim, “Tevbe”, 9, 10 (No. 2748).

²⁸¹ “Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar.”, Bk. Hüd 11/112; “Rabbimiz Allah’tır!” diye ikrarda bulunup, sonra da özde ve sözde dosdoğru olarak inanç, amel ve

âlimin görüşleri de bu doğrultudadır. Ayrıca Şa'rânî, bu durumdaki mukarreb kişinin tam müstakim olamamaktan dolayı mahcubiyet duyup ürpermesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre kişi, Allah'a yakın olmak istiyorsa O'ndan şiddetli korkması lazımdır. Zira bu korku kurbiyet makamın hususiyetlerinden olup heybetiyle bilinen birçok melek bile o makamda korku halindedir. Yoksa hiç kimse nazlanarak kurbiyet makamına ulaşmış değildir. Kim ilgili makama böyle ulaştığını iddia ediyorsa onun kurbiyetinde hayır yoktur. Aksi takdirde Allah'a karşı nazlanmak ve O'ndan gereği gibi korkmamak emredilen istikametten daha tesirli bir kurbiyet vesilesi olurdu.²⁸³ Şa'rânî, Peygamberimize hitap sadedinde indirilen “Eğer Allah'a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın.”²⁸⁴ âyetinden yola çıkarak mukarreb zatların, istikamet üzere bulunamama korkusunun dışında ayrıca isyana düşme korkusunu da taşıdıklarını söylemektedir. Ona göre bu âyet ve benzeri âyetlerde kastedilenin kim olduğunu anlamak çok önemlidir. Çünkü burada muhatapın Resûlullah Efendimizin (s.a.v.) kendisi olduğunu söylemek doğru değildir. Böyle bir şeyin olduğunu tefekkür etmek bile edebe muhaliftir. Şirk ve batıl ehli ile ilgili olan âyetler de bu hükümdedir. Ancak bu kapsamda zikredilen bazı âyetler farz ve takdir kapsamındadır. Örneğin “Şâyet sana indirdiklerimizden şüphelen varsâ sende önce kitabı okuyanlara sor. Rabbinden sana gelen, gerçeğin ta kendisidir, sakın şüphelenenlerden olma!”²⁸⁵ âyeti gibi. Şüphesiz ki mukarreb zatların efendisi olan Peygamberimiz, (s.a.v.) herhangi bir isyan korkusundan emin kılınmıştır. Onun korkusu dilediğini affedip de dilediğine azap eden Allah'a karşı başka bir korkudur. Yoksa Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ismet sıfatına sahip olduğu halde Allah (c.c.) onun şirke düşmesine göz yumup onu ziyana uğratacak değildir.²⁸⁶

Şa'rânî, kurbiyete erişen kişilerin Allah'a yakınlık derecelerinin kötü sıfatlardan arınmakla doğru orantılı olduğunu dile getirmekte ve bu konuda Bâyezid-i Bistâmî'den nakilde bulunmaktadır. Rivâyete göre Bâyezid-i Bistâmî, bir gece rüyasında Allah Teâlâ'yı görmüş ve O'na en yakın olan kulların kimler olduğunu sormuştur, Allah Teâlâ ise kendisine en yakın kulların “kötü sıfatlardan en çok arınanlar” olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Şa'rânî,

ahlâkta sapmadan doğru yolu tâkip edenlerin üzerine melekler iner ve şöyle derler: “Korkmayın ve üzülmeyin! Size va'dolunan cennetle sevinin!” Bk. Fussilet 41/ 30-32.

²⁸² “Benî, Hud, Vâkia, Mürselât, Amme yeteselûn ve İze's-şemsü küvvirat ihtiyarlattı.” Bk. Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 5/402 (No. 3297).

²⁸³ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 21-22.

²⁸⁴ ez-Zümer 39/65.

²⁸⁵ Yûnus 10/94.

²⁸⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 57-58.

Allah'ın hususi ihsanına erişip mukarrebûn zümresine dahil olan kullar için edebin önemine değinmekte ve edebe riâyet edenlerin hiçbir zaman mahcup olmayacağını, doğru yoldan sapmayacağını, şaşırıp taşkınlık çıkarmayacağını belirtmektedir. Ona göre kul itaatsizlik edip gururlanması halinde edep sınırlarını aşmış ve günaha girmiştir. Böylece kalbine pişmanlık dolmuş ve Rabbi ile arası açılmıştır. Bu nedenle O'nun huzurunda boynu bükük ve zelil olacaktır. Şa'rânî, bu duruma düşme tehlikesinin varlığını ifade eden en sağlam delilin; insanların grup grup yeryüzüne dağıldığını içlerinden bazılarının iyi bazılarının da kötü olduğunu, hayra dönüş yapmaları için imtihan edildiklerini belirten âyet-i kerîme²⁸⁷ olduğunu söylemektedir.²⁸⁸ Öte yandan Şa'rânî, kurbiyet makamında kulun terakkîsi için imtihanın şart olduğunu dile getirmekte ve bu konuda melek ile insan arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Bu bağlamda o, haklarında imtihan söz konusu olmayan melekler için terakkinin olmadığını, bunun sadece dini emirlere muhalefet etme seçeneği bulunan kullar için geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre terakkiden bahsedebilmek için bir şeyin aşağıdan yukarı doğru yükselmesi gerekmektedir. Bu takdirde melekler hakkında terakkiden söz edebilmek için onların manen aşağı derecede bulunmaları gereklidir. Oysa melekler her türlü kötü fiillere düşmekten masumdurlar. Cebrâil'in (a.s.): *"Bizim için mâlum (sabit) bir makam vardır."*²⁸⁹ sözü bu gerçeği işaret etmektedir. Ayrıca Şa'rânî'ye göre terakki, gerçekte her şeyi bilen Allah Teâlâ ve Resûl'ünün davetine' icabet edenlere veya O'na ihanet ederek ateşe düşenlere nazar etmesi için bir imtihan vesiledir. Yine ona göre Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleriyle ifade edilen terakkî sahipleriyle kastedilen sadece Ümmet-i Muhammed olup başkaları için herhangi bir terakki söz konusu değildir. Zira Ümmet-i Muhammed kurbiyet mertebelerini herhangi bir sınırlama olmaksızın hızlıca aşmaktadırlar.²⁹⁰

Allah ile kulları arasında ünsiyetin gerçekleşme imkanına dair bir soruda ise Şa'rânî, böyle bir ünsiyetin madden mümkün olmadığını dile getirmekte; ancak kurbiyet makamına nail olan kulların, ibadet halindeyken Cenâb-ı Hakk tarafından tecelli eden ilahî lütuflarla ünsiyet kurabileceklerini belirtmektedir.²⁹¹

Sonuç olarak kurbiyet, tasavvufî literatürde önemli bir yer tutmakta ve kulun Allah'a yakın olma sürecini kapsamaktadır. Bu süreç kulun, maddî olarak değil de ibadetleriyle

²⁸⁷ "Onları grup grup yeryüzüne dağıttık. İçlerinden bazıları iyi kimselerdir, bazıları da böyle değildir. Bu sonuncuları, belki dönüş yaparlar diye, iyi durumlarla da kötü durumlarla da imtihan ettik." Bk. el-A'râf 7/168.

²⁸⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 22-32.

²⁸⁹ es-Sâffât 37/164.

²⁹⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 57-58.

²⁹¹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 70-71.

Allah’a yaklaşması ve O’nun tecellileriyle hakikat mertebesine ulaşması olarak değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle kurbîyet, ilim, amel ve manevî arınma ile elde edilen bir hal olup kulun Allah’ın varlığında erdiği bir *fenâfillâh* mertebesidir. Özetle, cinlerin bu konuda Şa’rânî’den kurbîyet ile kastedilenin maddî yakınlık olmadığını, hakiki manada kurbîyet için imtihanın şart olduğunu, kurbîyet makamının sıddîkiyet ve nübüvvet arasında olduğunu, kurbîyet bağı olmayan kulların yok olup gitmeyişiinin nedenlerini, kulun kurbîyet makamında ne kadar yükselirse yükselsin tam anlamıyla müstakim olamayacağını, huşûnun avam ile mukarreb zatlar arasında farkı olduğunu, kurbîyet ile ünsiyet arasında ince bir bağ olduğunu öğrendikleri görülmektedir.

4.6. Fenâ ve Bekâ

Fenâ, sözlükte yok olmak, kaybolmak, bitmek veya tükenmek;²⁹² bekâ ise kalmak, hayatın devam etmesi ve bir şeyin asıl çıkış yeri anlamlarındadır.²⁹³ Fenânın yok olmak, bekanın ise varlığının devam etmesi anlamından yola çıkarak dünyaya; dâru’l-fenâ, âhirete ise dâru’l-bekâ dendiği bilinmektedir.²⁹⁴ Bu iki terim, genel olarak sûfilerin ıstılahında birlikte kullanılan kavramlar olup genellikle iyi sıfatların sabit kalıp kötü sıfatların yok edilmesi olarak değerlendirilmiş ve Cenâb-ı Allah’a vuslat yolculuğunu ifade eden seyr u sülûkün nihaî merhalesi sayılmıştır. Bazı sûfîler fenâyı, kâinattaki her şeyin Allah’ın zatına nazaran gerek zâhir-bâtın, gerek dünyevî-uhrevî bakımdan varlığa dair hiçbir delilin kalmayacak şekilde yok olması olarak tarif etmişler ve bu yokluğu "fakr-ı hakiki" olarak nitelendirmişlerdir.²⁹⁵

Fenâ ve bekâ kavramlarının bazı âyetlerde farklı sığılarıyla (باق- بقی- فان) geçtiği görülmektedir. Bunların bazısında; yalnızca celal ve ikram sahibi Cenâb-ı Hakk’ın bâki kalıp yeryüzünde her şeyin fânî olacağı,²⁹⁶ kullara ait her şeyin fânî olmasına karşılık Allah’ın katındaki nimetlerin bâki kalacağı²⁹⁷ bildirilmektedir. Ayrıca esmâ-i hüsnâdan “el-Bâkî” ismi i şerîfî de bekâ kökünden gelmekte ve “hiçbir zaman varlığı son bulmayacak olan zat”

²⁹² Mahmut Abdurrezzak, *el-Mu‘cemu’s-sûfî* (Kahire: Dâru’l-Ulûm, ts.), 947-950.

²⁹³ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru’s-sıhhâh*, 574.

²⁹⁴ Adem Ergül, “Gözün ve Gönlün Vatan-ı Aslıde Olsun”, *Altınoluk Dergisi* 429 (2021), 33-34.

²⁹⁵ Cürcânî, *Kitabü’t-ta’rîfât*, 119-159.

²⁹⁶ er-Rahman 55/26-27.

²⁹⁷ en-Nahl 16/96.

anlamını taşımaktadır. Yine “es-Samed” ve “el-Âhir” ism-i şerîflerinin de bazı açılardan bekâ anlamına delalet ettiği ifade edilmektedir.²⁹⁸

Hadis kaynaklarına bakıldığında, genel olarak fenâ ve bekâ kavramlarının lügat anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Örneğin bir hadîs-i şerîfte; ümmetin dört büyük imtihana tabi tutulacağı bunlardan en sonuncusunun fenâ (manen yok olup gitmek) olacağı,²⁹⁹ başka bir hadiste ise cehennemde ebedî bâki kalanlar dışında herkesin şefaât olunacağı ifade edilmiştir.³⁰⁰ Ancak bunula beraber bazı hadislerin³⁰¹ sûfilerin fenâ ve bekâ anlayışını desteklediğini söylemek mümkündür.

Tasavvuf klasiklerine bakıldığında fenâ ve bekâ kavramını ilk dillendirenlerden birisinin Ebû Saîd el-Harrâz (ö.277/890) olduğu görülmektedir. Ona göre fenâ Cenâb-ı Hakk'ta yok olmak, bekâ ise Allah ile var olmaktır. Dolayısıyla fenâ ve bekâ ehli, bu makamdaki kurbiyetin şiddetinden dolayı hem Hakk'tan gelen hem de Hakk'a giden yolda bir yolcu gibidir.³⁰² Sûfilerin fenâ halinden bekâyâ ulaşmakla maksadı ebedî saadete kavuşmak olduğu açıktır. Çünkü onlar hayatı; zikir, mârifet ve fâni bir bedenden ibaret saymakta; zikirle ünsiyete, mârifetle huzur ve sükunete, bedenle ise fenâ ve bekâyâ ermeye çalışmaktadırlar.³⁰³ Bazı sûfiler, fenâyı dünyadan fani olup yok olmaya; bekâyı ise âhirette bâki olup ebedî kalmaya delalet eden bir ilim olarak görmekte ve bu ilmin kalpteki ihlas ve ubûdiyetteki sıhate dayandığını dile getirmektedir.³⁰⁴ Ayrıca bu iki kavramın, ilk dönem sûfilerinin beşerî münasebetlerine yansıdığı görülmektedir. Örneğin, Hasan-ı Basrî (r.h) (ö. 110/728), Râbia el-Adeviyye'ye (r.h) (ö. 185/801) evlenme teklifinde bulununca, Râbia, ona hiçbir şeyi seçme hürriyetinin olmadığını, kendi şahsî kıymetinin Allah'ın emrinin gölgesinde fâni olduğunu bildirmiştir.³⁰⁵

²⁹⁸ Bekir Topaloğlu, “el-Bâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/533-534.

²⁹⁹ “Şu ümmet hakkında dört büyük imtihan olacaktır. Sonuncusu fenâdır. (yok oluşturmaktır).” Bk. Ebû Davut Süleyman b. Eşas b. İshak, *Sünen-i Ebî Davut, "Zikrül-fiten ve Delâilihe"*, (Mektebetü'l-Asrıyye, 2009), 4/94. (No.4241).

³⁰⁰ “Cehennemde ebedî bâkî olanlar dışında kimse kalmayınca kadar şefaetimle herkesi çıkaracağım.” Bk. Buhârî, “Tevhid”, 9/131. (No. 7440).

³⁰¹ “Uyanık olun, Allah'ın dışında her şey fânidir (boştur).” Müsned-i Ahmed, “Müsned-i Ebî Hüreyre”, 16/98 (No.10075)

³⁰² Kübra Mıcık, “Tasavvufta Fenâ ve Bekâ”, *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı*, (2022), 185-190.

³⁰³ Yıldız, “Meybûdi ve Keşfü'l-esrar Adlı Tefsirinde Tasavvufî Kültür”, 185.

³⁰⁴ Yıldırım, “Sülemî'nin Hakâiku't-tefsiri ile Kuşeyrî'nin Letâifü'l-işârât'ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesi”, 286.

³⁰⁵ Margaret Smith, , *Bir Kadın Sûfî Râbia*, çev. Özlem Eraydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 150.

Sûfiler, fenâyı bazı sınıflara ayırmıştır. Onlara göre sâlikin kendi varlığından geçip sadece Allah'ın varlığını görmesi “fenâ-i zat”, beşerî huy ve sıfatlardan arınması “fenâ-i sıfat”, fiil ve hareketlerinden tamamen fâni olması ise “fenâ-i fiil” olarak isimlendirilir. Ayrıca sâlik için fenâ makamında dört mertebenin bulunduğu söylenmektedir. Şöyle ki sâlikin, müntesip olduğu tarikat kardeşlerinin arzularını kendi arzularına tercih etmesine “fenâ fi'l-ihvân”; kendi isteklerinden tamamen vazgeçip şeyhinin isteklerine göre hareket etmesine ve onun düşüncelerini kendi düşüncelerinden daha üstte görmesine “fenâ fi's-şeyh”; Resûlullah'ın ahlâkıyla ahlâklanıp sünnetine uymak sûretiyle ona olan sevgisinde benliğinden geçmesine “fenâ fi'r-Resûl”; ilâhî sıfatlarla bezenip nefsinden tamamen fâni, Cenâb-ı Hakk ile bâki olmasına ise “fenâ fillâh” denmektedir.³⁰⁶

Fenâ ve bekâ kavramlarını daha iyi anlayabilmek için sûfilerin bu alandaki yazılmış eserlerine bakmak lazımdır. Örneğin Ebû Nasr es-Serrâc'ın, sûfilerden naklettiğine göre fenâ hali; kulun, Allah Teâlâ'nın varlığında kendi yokluğunu görmesi; bekâ ise Allah'ın varlığıyla kulluk hükümlerinin devam etmesidir.³⁰⁷ Kuşeyrî ise “güzel sıfatları edinme ve kötü sıfatlardan arınma” şeklinde ifade edilen fenâ ve bekânın herkes için geçerli olduğunu, dolayısıyla kulun, güzel sıfatlar edindikçe kötü sıfatlardan kurtulduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre kötü sıfatların hâkim olduğu kişide güzel sıfatlar, güzel sıfatların hakim olduğu kişide çirkin sıfatlar zamanla kaybolmaktadır.³⁰⁸ İmâm Rabbânî, kulun fenâ ve bekâ durumundaki seyrini şöyle özetlemektedir: “Ona göre Allah, karanlıklarla yoğrulmuş insanın bedenini aslında nur olan ruha sevdirmiştir. Çünkü ruhun kutsiyet aleminde yükselmesi için bedenle birleşmesi lazımdır. Ruh sevdiğiyle birleşince hem kendisinin hem de bedenın kıymeti artmıştır. Ancak parlak olan nur, karanlık cesede sevgiyle bağlanınca daha önce elde ettiği Allah Teâlâ'ya olan yakınlığı, varlığını ve özelliklerini unutup kıymetini kaybetmiştir. Ruhun eski haline dönmesi için tekrar bedenden yüz çevirip mukaddes olan Sevgili'yi müşahedeye dalması, O'na bağlanması, karanlık bedeni de o mukaddes makama sürüklemesi gerekmektedir. Hakk'a olan sevgisi, karanlık bedene olan bağlılığını unutturacak kadar çoğalınca beden ilâhî nurlarla aydınlanıp O'nu müşâhedeye dalmakta ve kendini bile unutmaktadır. Artık onun için Allah'ın huzurundayken perdeler kalmış, bu mertebedeki insan da hem cesedin hem ruhun fenâsına kavuşmak nimetiyle şereflenmiştir. Bu fenâdan sonra,

³⁰⁶ Yılmaz, *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar*, 216.

³⁰⁷ Serrâc, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, 284-285.

³⁰⁸ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Beyrut: Dar-u İhyai'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/78, 2/285.

aynı müşâhede sayesinde bekâ hali de elde edilirse fenâ ve bekâ tamamlanmış olmakla beraber böylece o kişi “velî” vasfını almayı hak kazanmış demektir.”³⁰⁹

Şa‘rânî, fenâ ve bekânın evliyaya verilen özel bir ilim olduğunu dile getirmekte; onların “istinat” da denilen bu ilimle, kainattaki her bir sözün mesnedini bildiklerini ve her konuda Allah’ın ilmine müracaat ettiklerini belirtmekte ve sûfilerin, tasavvuf makamlarında yükselip fenâyâ ermelerinden maksadın bu ilme ulaşmak olduğunu söylemektedir. Ona göre fenâ, varlığı mecazen olan tüm varlıkların gerçekte yok olması ve buna dair sonu gelmeyen bütün vehim ve itirazların bitip tükenmesidir.³¹⁰ Ayrıca Şa‘rânî, İbnü’l-Arabî’den naklen fenânın rû’yetullah esnasında da gerçekleşebileceğini belirtmekte ve Yüce Allah’ın, kul fenâyâ ermediği müddetçe kendisini kuluna göstermeyeceğini söylemektedir. Çünkü ona göre rû’yetullahın gerçekleşmesi için kulun tecellî anında kendisini müşâhede ederken fenâyâ ermesi gerekir ki melekleri gördüğü gibi Allah’ı görebilsin. Ayrıca bu anda gerçekleşen fenâ halinde tüm his ve lezzetlerinin kaybolması da lazımdır. Zira aciz kul iki şeyi aynı anda elde etme kudretinde olmadığından hem müşâhedeyle fenâyâ erip hem de birtakım lezzetlerle meşgul değildir. Zira bir bütün olarak rû’yeti idrak etmeye veya kabul etmeye yönelmesi icap etmektedir.³¹¹

Cinler bir soruda sâlik için fenâ ve bekâ makamlarından hangisinin daha emniyetli ve üstün olduğunu sormuşlardır. Şa‘rânî, kulun bekâ makamında vukûfiyetinin fenâ makamından daha üstün olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre Allah Teâlâ o makamdaki kuluna rahmet ve ihsanından daha fazla akıtmaktadır. Kul ise bunun farkına varmakta ve O’na daha çok hamd edip şükretmektedir. Fakat fenâ makamı böyle değildir. Çünkü bu makam, arzu edilen bir şeyin aniden yok olmasına benzemektedir. Üstelik bu konuda kulun herhangi bir tercih hakkı yoktur. Bunu bir örnekle anlatmak gerekirse fena makamında olan sâlik, sultanın sarayında iş bulan, o iş sayesinde görmeyi arzu ettiği sultanlar ve emirlerle beraber olma şansı elde eden, ancak tam onları göreceken azlolanup işi bırakmak zorunda kalan kişi gibidir. Ayrıca Allah, sanki bu makamdaki kuluna melekler vasıtasıyla birtakım hediyeler göndermiş sonra kul, hediyelerin arasında şükür bile edemeyecek seviyede kendini kaybetmiştir. Bu halden uyandığında ise verilen ihsanları yanında bulamayınca edep sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Halbuki ihsan-ı ilâhî kulun ihtiyacın kadar olmuştur. Şa‘rânî, bu konun böyle bilinmesi gerektiğini düşünmekte ve bu sebeplerle kulun, hiçbir

³⁰⁹ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1/44-46.

³¹⁰ Abdulvehhab eş-Şa‘rânî, *İrşâdü’l-tâlibîn ilâ merâtib-i ulemâi’l-âmilîn* (Kahire: Dâru’l-Kürz, 2006), 36.

³¹¹ Şa‘rânî, *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir; İbnü’l-Arabî’nin görüşleri*, 580.

sûrette fenâ makamını istememesi gerektiğini dile getirmektedir.³¹² Öte yandan Şa‘rânî, seyr-i ilallahın sonunda ulaşılan son noktanın da fenânın bir parçası olan “fenâ fillâh” makamı olduğunu, buna “velâyet-i suğrâ” da dendiğini dile getirmektedir.³¹³ Ayrıca o, fenâ ile elde edilen seyr-i ilallâhın her ne kadar “seyir” olarak ifade edilse de gerçekte seyirsiz birtakım emirlerin inkişafı olduğunu düşünmekte ancak buna rağmen kulların bununla Allah’tan (c.c.) bazı ayrıcalıklar elde ettiğini belirtmektedir.³¹⁴

Özetle, fenâ ve bekâ kavramları, sûfilerin manevî yolculuğunda, kişinin nefsi ve dünyevî arzularından arınarak Allah'a tam anlamıyla yönelmesini ve O'nunla kalıcı bir bağ kurmasını ifade etmektedir. Bu yolculuk, kişinin kötü sıfatlarını terk edip ilahî sıfatlarla bezenmesi ve dünyevî varlıklardan fânî olarak, yalnızca Allah’ın varlığında bâki kalmasıdır. Sonuç olarak, fenâ ve bekâ, Hakk’ı ve hakikati idrak etmenin nihai aşamasıdır ve sûfiler için bu makam, ebedî saadete ulaşma gayesini temsil etmiştir. Ayrıca bu bölümde cinlerin, bekâ makamının fenâdan daha üstün olduğunu, fena makamının son derecesinin seyr-i ilallâh olduğunu ve kendisine velayet-i suğrâ dendiğini, ancak hakikatte seyirsiz bir makam olduğunu öğrendikleri görülmektedir.

4.7. Nefis

Nefis sözlükte ruh, kan, ceset, göz,³¹⁵ insan, hayat, hayatın ilkesi, nefes, heves, beden ve bedenden kaynaklanan süflî arzular gibi anlamlara gelmekte ve bir şeyin varlığını ifade etmektedir.³¹⁶ Terim olarak “nefis”, hayat, hareket, irade ve sevgi emarelerini taşıyan gözle görülemeyen bir cevherdir.³¹⁷ Tasavvuf ıstılahında ise her ne kadar bazı sûfiler nefsi, kötü sıfatların, kınanan tüm ahlâk ve fiillerin toplanma mahalli olan latif bir varlık olarak tarif etse de³¹⁸ ıstılahta “nefis” denilince akla insana sürekli kötülüğü emreden manevî bir varlık olan *nefs-i emmâre* gelmektedir.³¹⁹

³¹² Şa‘rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 43-45.

³¹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, "Seyr-illallah", 302.

³¹⁴ Şa‘rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 78-80.

³¹⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-luga ve's-sihâhu'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1157.

³¹⁶ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529.

³¹⁷ Cürçânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 334; Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cemü ıstılâhâtü's-sûfiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 115.

³¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 2016, 231.

³¹⁹ Mevlüt Özçelik, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 33.

Kur'an-ı Kerîm'de 'nefis' ve türevleri üç yüz'den³²⁰ fazla âyette geçmekte ve çoğunlukla "kişi, zat ve varlığın özü" anlamında,³²¹ bazen de "ruh" mânasında kullanılmaktadır.³²² Bazı âyetlerde ise nefis, insanın mizacına kötülük duygusu yerleştiren,³²³ Hz. Yakup'un oğullarını aldatarak kardeşlerini kuyuya atmaya sevk eden,³²⁴ Sâmirî'ye put yapmayı hoş gösteren,³²⁵ ve aşırı derecede kötülüğü emreden³²⁶ bir varlık olarak ifade edilmektedir. Yine bazı âyetlerde nefsin ve yaptığı kötülüklerin kınandığı görülürken³²⁷ sakinleşip mutmain olmuş nefisten Allah'ın razı olduğu ve onu cennetine koyacağı bildirilmektedir.³²⁸ Ayrıca nefsin hakkında çok az bilgiye sahip olunan "ruh" gibi bazı terimleri içermesi³²⁹ ve birçok zıt anlama gelen sözcükler yerine kullanılması, tanımlanmasını zorlaştırmış; bazen müsbet yönünü, bazen da menfi yönünü öne çıkaran tanımların yapılmasına sebep olmuştur.³³⁰

Hadis kaynaklarında sıkça rastlanan *nefis* hem sözlük hem de ıstılah anlamlarında kullanılmıştır. Örneğin, "*Zenginlik, çok mala mülke sahip olmak değil, nefsin hiçbir şeye muhtaç olmamasıdır.*" ³³¹ hadîs-i şerîfinde, can ve kişi; "*Nefsine (muhalefet ederek) düşmanlık et. Çünkü o, bana düşmanlık için karşıma dikildi.*"³³² hadîs-i kudsîsinde "her kötülüğü yapabilecek düşman" anlamında kullanılmıştır. Başka hadislerde ise genel olarak nefis, Peygamberimizin (s.a.v.) şerrinden Allah'a sığındığı³³³, onu en şerli arkadaş³³⁴ ve en azgın düşman³³⁵ olarak tanıtip kendisiyle mücadeleyi en büyük cihat saydığı³³⁶ son derece tehlikeli bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

³²⁰ Fatih İbiş, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum Bilimler Dergisi* 6/12 (2012), 239.

³²¹ el-Bakara 2/57, Âl-i İmrân 3/28, 30, el-Mâide 5/45.

³²² el-En'âm 6/93.

³²³ eş-Şems, 91/8.

³²⁴ Yûsuf, 12/18.

³²⁵ Tâ hâ 20/96.

³²⁶ Yûsuf 12/53.

³²⁷ el-Kıyâmet 75/2.

³²⁸ el-Fecr 89/27.

³²⁹ el-İsrâ 17/85.

³³⁰ Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/529.

³³¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Beşâr Avvâd Maruf, Mahmud Muhammed Halil (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991) "el-Câmi", 2/180, (No. 2113).

³³² Hz. Dâvut'a indirilen bir vahiydir. Bk. Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik ve Şerh-u kenzü'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313/1895), 2/85; İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*, ts., 1/98.

³³³ Alaaddin Ali b. Hüsameddin, *Kenzü'l-ummâl*, (Müessesetü'r-Risâle, 1971), "ed-Dua" 2/186 (No. 3668).

³³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 9/210.

³³⁵ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 1/143 (No. 412).

³³⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li'bni Battâl*, thk. Ebû Temîm Yâsin b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 10/210; İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*, ts., 2/130.

Sûfilerce nefse, edinmiş olduğu sıfatların durumuna göre birtakım isimler atfedilmiştir. Şöyle ki; eğer nefs-i nâtika³³⁷ nefs-i şehvânî ile karşılaşır, onunla uyum içinde olur ve emri altına girerse “emmâre”; şer’î emirlerin altında sükûnete ererek Allah’a itaat edip boyun eğmesine rağmen yine de şehvî arzulara meyilecek halde olursa “levvâme”; şâyet nefs-i nâtıkadaki şehvî arzulara olan meyli ortadan kalkıp nefs-i şehvânîye muhalefet etme gücü artarsa ve kutsiyet âlemine meyli ziyadeleşir ve birtakım ilhamlar almaya başlarsa “mülheme” diye adlandırılmıştır. Nefs-i emmâreye olan yakınlığı sebebiyle nefs-i mülhemede hâlâ birtakım elemeler olabilmektedir. Eğer ondaki elem, sıkıntı ve ıstıraplar sükûnete erer, nefs-i şehvânîye ait arzulardan tamamen kurtulursa “mutmainne”; nefs-i mutmainne, içinde bulunduğu halden daha yukarı yükselerek her türlü makam tutkusundan ve nefsânî arzulardan arınırsa “râziye”; nefs-i râziye içinde bulunduğu hali iyice mükemmelleştirip hem halk hem de Hakk nezdinde razı olunan bir makama yükselirse “marziyye”; bu makamdaki nefis, kendilerini irşad edip kemale erdirmek üzere halkın arasına dönmekle memur olursa “kâmile” diye isimlendirilmiştir.³³⁸

Sûfiler, nefsin mahiyetini araştırmaktan ziyade kötülüklerle bezenmiş nefsi tezkiye etmenin yollarını aramışlardır. Çünkü arzularına uyulan nefis bir zaman sonra velayet ve nübüvvet davası güdecek kadar azgınlaşmaktadır.³³⁹ Bu nedenle nefsi tanıyıp nefsânî lezzetlerden uzak durmayı gerçek sûfilerin vasıflarından saymışlardır. İlk sûfilerden olup sûfilîği ile ön plana çıkan ancak aynı zamanda tefsir hadis ve kelam alimi olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), nefisle mücadelenin yakîn mertebesine erişmekle mümkün olacağını dile getirmekte ve buna muvaffak olanların “sadık insan” vasfını elde ettiklerini belirtmektedir. Ona göre sadık insan; baktığında ibret alan, sustuğunda tefekkür eden, konuştuğunda zikreden, verildiğinde şükreden, verilmediğinde sabreden, belaya uğradığında Allah’a sığınan, kaba davranışla karşılaştığında yumuşak huylu olan, bildiklerinde mütevazı, niyeti amelinden daha üstün, ameli sözünden daha tesirli olan sadık bir dost ve iyi bir sığınaktır. Kulun bu makama ulaşabilmesi için nefsiyle mücadele etmesi, ibadetlerinde ihlaslı olması, tüm hallerinde Allah’tan korkması ve uzun yaşama arzusundan uzak durması gerekmektedir.³⁴⁰ Muhâsibî, kulun, nefsi konusunda aldanıp aldanmadığını anlayabilmesi için

³³⁷ Nefs-i nâtika, maddeden bağımsız olan ancak maddeyle faaliyette bulunan cevherdir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Nefs", 275.

³³⁸ Mevlüt Özçelik, “es-Seyru ve’s-Sülûk İlâ Meliki’l-Mülûk İsimli Eser Bağlamında Nefsin Mertebeleri”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10-19 (2023), 279-280.

³³⁹ Ali Erol, *Hatıratım* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018), 35.

³⁴⁰ Hâris el-Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, çev. Faruk Beşer (İstanbul: Risale Dizgi Merkezi, 1990), 34-36.

kendisini hesaba çekip zühd ve ibadet içinde geçirdiği günleri göz önüne getirmesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Ona göre sâlik, organlarını Allah'ın hoşlanmayıp nehyettiği şeylerden alıkoyduğu ve farz kıldığı şeyleri yerine getirdiği bir günü olup olmadığına bakmalıdır. Sûfilik iddiasında bulunan niceleri vardır ki cehalet dönemi bir yana, seyir hallerinde bile böyle bir gün bulamamışlardır. Sâlik, şâyet Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde bir gün geçirdiyse bu sefer kalbine yönelmelidir. Eğer o günü, Allah'ın razı olmadığı riya, gaflet ve nefsanî arzulara dalmadan geçirebildiyse bu takdirde işte bu sâlik, ihlas sahibi bir zat olup nefesine aldanmamış demektir.³⁴¹

Ebû Nasr es-Serrâc, tasavvuf yoluna girmekten maksadın Allah'ın murat ettiği gibi nefsi terbiye etmek olduğunu dile getirmektedir. Ona göre kulun, nefsin terbiye etmeden gerçek anlamda vahdete ulaşması mümkün değildir. Çünkü vahdet için uluhiyet davasından kurtulmak ve beşerî özelliklerden sıyrılmak lazımdır. Beşerî özelliklerden kurtulmak ise sadece nefsi terbiye mümkündür.³⁴²

Ebû Talip el-Mekkî ise vera³⁴³ sahibi olmadan nefsin hesaba çekilemeyeceğini, ayne'l-yakîn dercesine çıkmadan da nefsin dengede tutulamayacağını söylemektedir. Ona göre Hz. Ömer'in (r.a.) "Hesaba çekilmeden nefsinizi hesaba çekin. Amelleriniz mizanda tartılmadan önce tartın, Allah'a arz olunmadan önce (güzel amellerle) kendinizi süsleyin"³⁴⁴ sözü buna dikkat çekmektedir. Ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın emirlerine uymak, nefsin hevasına ve kötü arzularına muhalefet etmekle mümkün olur. Gerçek kurtuluş işte bu ameldedir. Çünkü nefsin hevasına uymak, kalbin fesadını beraberinde getirmektedir.³⁴⁵

Şa'rânî, nefisle mücadele etmenin gerçek sûfî olmanın bir gereği olduğunu, bu nedenle sâlikin, nefsanî arzularına uymaması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre sûfilerin ana sermayesi nefsanî, heveslere gem vurmak ve asla nefsin kontrolünü elden bırakmamaktır. Zira nefesine sahip çıkamayan sâlik, yok olmaya mahkûmdur. Şa'rânî, bu konuda bazı sûfilerden naklen; nefsin kınamayan, istemediği şeyleri yaptırarak onu zorlamayan ve arzularına gem vurmayan kişilerin aldandıklarını belirtmekte ve nefesine tabi

³⁴¹ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye Kalp Hayatı*, çev. Abdulhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 53-55.

³⁴² Serrâc, *Kitabü'l-luma'*, 30-52.

³⁴³ Vera' sözlükte sakınmak, kaçınmak ve çekinmek anlamındadır. Terim olarak haram ve günah olma ihtimali olan hususlardan özenle kaçınıp bu niyetle helâl ve mubahların bir kısmından feragat etmeyi ifade etmektedir. Bu sebeple vera' takvânın ileri ve özel bir şekli kabul edilmektedir. Takvâ mahzurlu olanı, vera' ise şüpheli olanı terk etmektir. Daha fazlası için bk. Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013.) 43/49.

³⁴⁴ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Muhâsebetü'n-nefs libn-i Ebi'd-Dünyâ*, thk. Mutasım Billâh Ebû Hüreyre Mustafa b. Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 22 (No.2).

³⁴⁵ Ebû Talip el-Mekkî, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kâtu'l-kulûb]*, çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek (İstanbul: Semerkand, 2004), 312-314.

olan kulun Allah'ı müşâhede etmesinin de mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca ona göre nefisle mücadele süreklilik arz etmelidir. Nitekim bazı sûfilerin, uzun süre nefsleriyle cihat edip arzularına gem vurmalarına rağmen bir müddet sonra bu hususta zafiyet gösterdikleri için Allah tarafından cezalandırıldıkları nakledilmektedir. Bazı sûfiler sevap umarak veya azaptan korkarak ibadet etmeyi nefesine uymak olarak değerlendirmişler ve bu niyetle ibadet edenlerin Allah'tan uzaklaştıklarını belirtmişlerdir. Zira Yüce Allah, sadece cennete girme veya cehennemden sakınma gayesiyle ibadete layık görülen bir zat değildir. Şa'rânî, kulların yaz gecelerinde gece ibadetlerini aksatmalarını da bu kapsamda değerlendirmiş ve böyle kimselerin muhabbetüllâh davasındaki iddialarının gerçek olmadığı ifade etmiştir. Zira Allah'a gerçek anlamda muhabbet eden kul, ufak bir zorluk gördüğünde O'na olan ibadetinde zafiyet göstermemelidir.³⁴⁶

Cinler, Şa'rânî'ye nefsin helak edici sıfatlarından bahsetmişler ve kul için riyazetle bu sıfatların yok edilip edilemeyeceğini sormuşlardır. Şa'rânî, fitrî olan bu sıfatların riyazet yoluyla ortadan kalkmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Ancak ona göre kul, Allah'ın yardımıyla amellerini helak edici sıfatlardan korumakla mükelleftir. Bu nedenle ilâhî mesajlara kulak vermeli, itaat etmeli ve kendi iyiliği için Cenâb-ı Hakk'a isyandan sakınmalıdır. Şa'rânî, bu iddiasını *“Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”*³⁴⁷ âyetiyle desteklemektedir. Ona göre bu âyet, kötü sıfatların tamamen yok edilemeyeceğini açıkça ifade etmekte ve söz konusu sıfatlardan da korunmak gerektiğini dile getirmektedir. Öte yandan bazı sıfatlar nefsânî nitelikli olmakla beraber istisnai bir hükme bağlanarak farklı bir çerçevede değerlendirilmiştir. Örneğin haset sıfatı nefsanî bir fiil olmasına rağmen ilim ehline gıpta manasında teşvik edilmiştir. Nitekim Peygamber Efendimiz *“Yalnız şu iki kimseye haset (gıpta) edilmelidir: Biri, Allah'ın kendisine verdiği malı hak yolunda harcıyıp tüketen kimse, diğeri, Allah'ın kendisine verdiği ilimle yerli yerince hükmeden ve onu başkalarına öğreten kimsedir.”*³⁴⁸ buyurmaktadır. Görüldüğü üzere bu hadîs-i şerîfte haset insanlardan yok edilmesi temenni edilen bir sıfat anlamında kullanılmamıştır. Benzer şekilde *“çalımlı yürümek”* de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Çünkü çalımlı yürümek esasen kınanan bir fiilken³⁴⁹ harpte düşmana karşı mubah³⁵⁰ kılınmıştır.³⁵¹

³⁴⁶ Şa'rânî, *Tasavvuf Kaideleri Kudsî Nurlar*, 85-87.

³⁴⁷ et-Teğâbun 64/16.

³⁴⁸ İbn-i Mâce, “Zühd” (No.22).

³⁴⁹ *“Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez.”* Bk. Lokmân 31/18.

Başka bir soruda cinler, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “*Açlık ne kötü bir arkadaştır.*”³⁵² buyurmasına rağmen sûfilerin açlığı niçin övdüklerini sormaktadırlar. Şa‘rânî, açlığın övüldüğü kişilerin, şehvî arzularından kurtulması gerekenler olduğunu belirtme ve nefsin ancak bu yolla tesirsiz hale getirilip dizginlenebileceğini dile getirmektedir. Ona göre ancak bu yolla nefsini tezkiye eden kul, hak ve batıl, karanlık ve nur arasındaki farkı idrak etme kabiliyetine sahip olmaktadır. Ayrıca bu kişiler için açlık zâhirde her ne kadar zulüm olsa da aslında onları Mevla'ya ulaştıran bir vasıtaadır. Açlık, nefislerin tezkiye edilip manevî olgunluğa ulaşmasına kadar tavsiye edilmiş olup maksat hasıl olunca artık o kişiler için de övülen sınıftan çıkmaktadır. Şa‘rânî, bu meseleye bir başka örnek olarak îsârı³⁵³ vermektedir. Ona göre Allah Teâlâ tarafından kullar için îsâr yani başkalarını kendi nefsine tercih etme methedilmiştir. Çünkü nefsin yaratılış icabı kendisinde gizli olan şerlerden kurtulması gerekmektedir. Nefis bu hırslardan ve kötülüklerden arınınca artık kul için îsâr mecburiyeti ortadan kalkmış ve nefsin önceliğini talep mubah olmuş demektir.³⁵⁴

Nefsin tezkiyesi hususunda dünya ve nimetlerinden uzak duran zâhid ile mârifetullaha ermiş ârifi karşılaştıran Şa‘rânî, şeriatın, dünya hırsından kurtulmak için zühdü tercih eden kulları methettiğini, ancak avam zatlar gibi dünyalık olarak gördükleri her şey için bu benim deyip isteyen, bırakacaksa da kahrederek ve acziyetinden bırakanların dünya ile alakalarını kesemediklerini belirtmektedir. Ayrıca zâhitlerin mâsivâyı müşâhededen tamamen sıyrılıp sadece Allah'ı müşâhede etmedikleri müddetçe gerçek anlamda müşâhededen uzak olduklarını, onların bu konudaki durumlarının, kıymetli evladı vefat ettiği için ızdırabından dolayı taziyesine gelen birkaç kişiyi orda olmasına rağmen hiç görmediğini ifade eden kişi gibi olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre dünyevî arzulardan tamamen sıyrılammış ve gerçek müşâhedeyi tadammamış zahitlerin âriflere nazaran hiçbir kıymeti yoktur. Zira ârifler kendilerine dünyalık olarak, taksimattan bir şey düşüyse onu almamanın mümkün olmadığını, herhangi bir şey düşmediyse onu da almanın çaresi olmadığını çok iyi bilmektedirler. Onlar bu konuda müsterihtirler. Çünkü dünya nimetleri gözlerinde herhangi

³⁵⁰ “*Gurur ve çalımla yürümekten Allah, savaş meydanı hariç başka hiç bir yerde hoşlanmaz*” Bk. İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî mârfeti's-Sahâbe*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1989), 2/299 (No. 2235).

³⁵¹ Şa‘rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 74-75.

³⁵² İbn-i Mâce, “*et-Teavvüz mine'l-cûi*” (No. 3354).

³⁵³ İsâr sözlükte bir şeyi veya bir kimseyi diğerinden üstün tutma ve tercih etme manasındadır. İstilahta ise bir kimsenin kendisi ihtiyaç içinde bulunsu bile sahip olduğu imkanları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması ve başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması demektir. Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “İsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/490.

³⁵⁴ Şa‘rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 114-115.

bir karşılığı hak edecek kadar süslenmemiştir. Bu nedenle bu makama ermiş kişiler için zühed bir makam bile değildir. Öte yandan dünyaya dair her şey âriflerin gözünde yok olduğu için dünya ve içindekilere tazimleri yoktur. Onlar zamanla Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmakta, varlığın tamamında Allah'ın (c.c.) şiarını görmekte ve hiçbir şeyde zâhid olmadıkları gibi Allah'ın (c.c.) kendileri için yarattığı her şeyi kullanmaktadırlar. İşte bunlar ümmetin en kamilleridirler.³⁵⁵

Şa'rânî, ilham ile nefsi tezkiyesinin mümkün olup olmadığına dair bir soru üzerine böyle bir tezkiyenin ilhamî amelle mümkün olduğunu bildirmektedir. Ancak ona göre ilham ile yapılacak ameller önce Kitap ve Sünnet'e arz olunmalı ve bu ikisine muvafık olmadığı müddetçe böyle bir şeye cesaret edilmemelidir. Çünkü bu konu önemli olup birçok kişinin bu meselede ayağa kaymış, sapmış ve saptırmıştır.³⁵⁶

Sonuç olarak, sûfilerce nefis, insandaki kötü sıfatların, arzuların ve kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de farklı anlamlar taşıyan "nefs" kavramı, zat ve öz varlık anlamında kullanılsa da genellikle olumsuz yönüyle öne çıkmıştır. Tasavvuf öğretisinde nefisle mücadele, kulun ruhsal yolculuğunda önemli bir yere sahiptir. Sûfiler nefsi terbiye etmeyi, kötü arzularından arındırmayı ve çirkin sıfatlarını yok etmeyi hedeflemektedirler. Bu, açlık, az konuşma, az uyuma ve yalnız kalma gibi yöntemlerle yapılmalıdır. Nefsin terbiyesi, ilâhî huzura erişmek, vahdete ulaşmak ve manevî olgunluğu elde etmek için esastır. Sûfiler, nefisle mücadeleyi ilahî bir vazife olarak görmüş, nefsi kötülüklerden arındırmayı Allah'a yakınlaşmanın şartı saymışlardır. Bu süreçte nefisle sürekli bir hesaplaşma, riyazet ve dünya nimetlerinden uzak durma önem taşımaktadır. Nefisle mücadelenin başarısı ancak kişinin sürekli Allah'ın yardımıyla ve ilahî rehberliğe uygun bir yaşam sürmesiyle mümkündür. Çalışmanın içeriği açısından özetle bu bölümde cinler, nefsani sıfatlardan tamamen kurtulmanın mümkün olmadığını, nefis terbiyesinde açlığın kimler için övüldüğünü, bu konuda zâhid ile ârif arasında bazı farklar olduğunu, ilham ile nefis tezkiye edildiğini ancak birtakım şartlara riayet edilmesi gerektiğini öğrenmişlerdir.

4.8. Zikir

Sûfilerce tasavvufun en önemli rükünlerinden birisi sayılan zikir sözlükte; hatırlamak, zihinde tutmak, unutmamak, yad etmek, söylemek gibi birtakım manalara gelmektedir.

³⁵⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 117-119.

³⁵⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 123-124.

İstılahta ise düzenli bir şekilde günlük olarak yapılan dersleri ifade etmektedir.³⁵⁷ Zikir kalbi gafletten uyandırma hususunda en tesirli ilaçtır. Gönlünü Allah'a bağlayarak ebedî huzura ulaşmaktır. Zikrin en büyük meyvesi kalplerin ancak kendisiyle mutmain olması ve zikreden sâlikin Allah'ın huzurunda özel olarak zikredilmesidir.³⁵⁸

Zikir ve türevleri birçok âyeti kerîme ve hadîs-i şerîfte geçmektedir. Bazı âyetlerde Allah'a dil ile hamd,³⁵⁹ tekbir ve tespih ile sena etmek,³⁶⁰ O'nun nimetlerini hatırlamak,³⁶¹ kulluğun icabını yerine getirmek,³⁶² ve namaz kılmak³⁶³ gibi anlamlarda kullanılmış, bazılarında ise zikrin samimi bir şekilde Allah'a yalvararak sabah akşam alçak sesle çokça yapılması emredilmiş³⁶⁴ ve Allah'ın zikrinin her şeyden üstün olduğu dile getirilmiştir.³⁶⁵ Bu ayetlerin çoğunda zikirle kulun Rabb'ini hatırlaması söz konusuyken bazılarında da Cenâb-ı Hakk'ın kulunu andığı bilinmektedir.³⁶⁶

Hadis kaynaklarında ise zikrin hem lugavî hem ıstılâhî anlamlarda kullanıldığı ve faziletine dikkat çekildiği görülmektedir. Örneğin "*Peygamber Efendimiz bir gün namaz için kalktı. Sonra gusletmediğini hatırladı ve güsletti*"³⁶⁷ hadisinde "hatırlamak", "*Zikrin en faziletlisi "Lâ ilahe illallah"tır.*"³⁶⁸ ve "*Yer yüzünde Allah Allah dendiği müddetçe kıyamet kopmayacaktır*"³⁶⁹ hadislerinde "dille tekrar edilen tesbih" anlamında kullanılmıştır.

Sûfilere göre zikir, kalbî, lisanî ve amelî olmak üzere üç ana kısma ayrılmaktadır. Zikrin kemali, kalbin, dilin ve beden zikrinin zâkirin manevî haline ve içsel durumuna göre gerçekleşmesiyedir. Kalbin zikri, insanın her durumda ve davranışında Allah'ı hatırlaması, O'na karşı sürekli bir bilinç ve farkındalık içinde olmasıdır. Dilin zikri ise Allah'ın isimlerinin, sıfatlarının ve yüce vasıflarının tesbih, dua ve benzeri şekillerde tekrar edilmesiyle gerçekleşmektedir. Bedenin zikri ise kişinin davranış ve eylemlerinde Allah'ın

³⁵⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü-ıstılâhâtî'l-fünûn ve 'l-ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1992), 825.

³⁵⁸ S. Muhammed Saki Hâşimî, *Âriflerin Yolunun Edepleri*, ed. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2013), 96.

³⁵⁹ el-Bakara 2/114.

³⁶⁰ el-Bakara 2/196.

³⁶¹ el-Bakara 2/40, 47, 231.

³⁶² el-Bakara 2/203.

³⁶³ "*Beni zikretmek için namaz kıl.*" Tâ hâ 20/14.

³⁶⁴ el-A'râf 7/205, el-Ahzâb 33/41-52.

³⁶⁵ el-Ankebût 29/45.

³⁶⁶ el-Bakara 2/52.

³⁶⁷ Ebû Davut, "Tahâret", 1/61 (No. 235).

³⁶⁸ Tirmizî, "Deâvât", 5/462 (No. 3383).

³⁶⁹ Müslim, "İman", 1/131 (No. 141).

iradesine ve rızasına uygun bir yaşam sürmesi, ibadet ve ahlâkî yaşamla bu zikri tamamlamasıdır.³⁷⁰

Bazı sûfiler zikri, zikreden kişinin manevî derecesine göre üçe ayırmışlardır. Zâhirî ilim sahiplerinin zikri, şeriatın zâhirî emir ve yasaklarına riâyet ederek bilinen ibadetleri yerine getirmekle ilgilidir. Bu zikir şekli, şeriatın sınırlarına bağlı kalınarak yapılan ibadet ve duaları kapsamaktadır. Sûfilerin zikri ise sürekli olarak Allah'a ulaşma arzusu ve niyeti ile yapılan zikirlerdir. Bu tür zikirde, kişinin gönlü her an Hak Teâlâ ile meşgul olup kul bu manevî yolculukta O'na vasıl olma yani yakınlaşma gayreti içindedir. Âriflerin zikri ise nefsânî arzulardan ve dünyevî tasavvurlardan arınarak, Allah'ın sonsuz nuru olan âleme yönelmek ve bu ilahî hakikati idrak etmektir. Bu zikir türü, kişinin nefsinden geçerek ilahî gerçekleri müşâhede ettiği yüksek bir manevî farkındalık halidir.³⁷¹ Bunun yanı sıra bazı sûfilere göre Allah'ı sürekli zikretmek kişiyi derin bir tefekkür hâline sevk etmektedir. Bu tefekkür hali, sûfi irfanının yolunda, özellikle son aşamalarda esas olan bir haldir. Sürekli tefekkür ve zikir hâlinde olan kişi, nefisini terbiye etmeli, dünya meşguliyetlerinden uzaklaşmalı ve Yüce Allah'a olan yakınlığını artırarak mârifetullahı ulaşmayı hedeflemelidir. Bu zikir anlayışı, sûfi düşüncesinde manevî terakki ve irfan yolunun en temel uygulamalarından biri olarak değerlendirilmektedir.³⁷²

Abdülkerim el-Kuşeyrî, zikrin Allah Teâlâ'ya ulaştırıcı en kuvvetli yol olduğunu dile getirmektedir. Ona göre kul zikrettikçe Allah'a ulaşmaktadır. Kul önce diliyle zikretmeye başlamalı, bir müddet sonra kalbin zikrine ulaşmalıdır. Zira bir müddet sonra artık manevî terbiyesinin en kâmil mertebesine ulaşmış olacaktır. O, üstadı Ali Dekkâk'ın (ö. 405/1015) da zikre büyük önem verdiğini ve zikri velîliğin diploması olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre zikirde muvaffak olan kişiye velâyet diploması verilmekte ancak zikirden uzak kalan kişi ise velîlikten azledilmektedir.³⁷³

İmam Gazâlî “zikir ibadetlerin özüdür.” demektedir. Çünkü ona göre imandan sonra en önemli ibadet olan namazla kastedilen Allah Teâlâ'yı zikirdir. Kur'ân-ı Kerîm'i okumanın fazileti Allah'ın zikrine sebep olmasından kaynaklanmaktadır. Oruç ibadetinin hikmeti kalbi zikre hazırlamaktır. Hac ibadetinde mukaddes beldelerin sahibini hatırlayıp canı gönülden ona kavuşma arzusu vardır. İmanın hakikati olan kelime-i tevhit söylemek zikrin aslıdır.

³⁷⁰ Bünyamin Albayrak (ed.), *Asr-ı Saadet'ten 365 Güne Bir Ayet Bir Hadis Bir Kıssa Bir Hisse* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 968.

³⁷¹ Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/410.

³⁷² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 300-338.

³⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 433-434.

Diğer tüm ibadetler de bu zikri kuvvetlendirmek içindir. Senin Yüce Allah'ı zikretmen Allah katında anılman demektir. Ayrıca Gazâlî, zikrin çok ve devamlı olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre insanın kurtuluşu Allah'ın zikrine bağlanmıştır. Cennete girecek olanlar en çok dünyada zikirsiz olarak geçirmiş oldukları vakte üzüleceklerdir. Ayrıca zikrin dört derecesi vardır. Birincisi, dil zikreder ama kalp gafildir. İkincisi, kalp zikreder ama zikir kalbe yerleşmemiştir. Üçüncüsü zikir kalbe yerleşmiş ancak kalpte başka manalar da bulunmaktadır. Dördüncüsü, zikir artık kalbi kaplamıştır. Bu durumda zikirden elde edilen en yüksek derece hasıl olmuş demektir. Zira zikrin semeresi kulun günahlardan uzaklaşmasıdır. Eğer zikreden kişi Allah'ın emirlerini yerine getirilmesi hususunda gevşek davranıp günah işlerden elini çekmiyorsa aslında o, zikrin hakikatini anlamaksızın birtakım hayallerle meşgul olmuş demektir.³⁷⁴

Şehâbeddin es-Sühreverdî, zikrin, tasavvufun temelindeki en önemli unsur olduğunu söylemektedir. Ona göre devamlı zikir halinde olan kalbe şeytan musallat olması mümkün değildir. Şöyle ki zikreden kalp nurlanmakta, nurlanan kalp gökyüzünün yıldızlarla süslenmesi gibi manen süslenmekte ve kuvvetlenmektedir. Bu şekilde nurlu kalbe şeytan vesvese vermekten acizdir. Ayrıca o, dört çeşit zikirden bahsetmektedir. Bunlar: Dil, kalp, sır ve ruhun zikridir. Ona göre ruhun zikri esnasında diğerleri susmak zorundadır. Çünkü bu, müşâhede makamının zikridir. Sır zikrederken kalp ve dil susmuştur. Bu zikir de heybet makamının zikridir. Kalp zikredince dilin konuşmaya mecali yoktur. Bu zikir de Allah için lütuf ve nimetlerin zikridir. Kalp zikirden gafil olduğunda dil zikre yönelir ki bu devamlı yapılan zikirdir.³⁷⁵

Şa'rânî, zikrin tasavvuf yolunun esası ve velâyet fermanı olduğunu belirtmektedir. Ona göre zikr-i ilâhîye muvaffak kılınan kimse aynı zamanda Allah'ın velisi olmaya layık görülmüş demektir. Bu fermanan mahrum kalanlar velâyetten azledilmektedirler. Ayrıca zikir hayırları cezbetmekte, yalnızların yoldaşı olup sahibinin manevî dağınıklığını gidermekte olup müritleri her türlü kötülükten muhafaza eden bir kılıç mesabesindedir. Zikirden tam mânasıyla istifade edebilmesi için zâhirî ve bâtinî hallerin hepsinin Kur'ân ve Sünnet'e uygun olması lazımdır. Zikirde esas olan kalbi huzurun temin edilmesidir. Bunu gerçekleştiremeyen kimse aslında zikredememiştir. Yine zikir keramet veya keşfe ermek gibi nefsânî gayeler için de yapılmamalıdır. Zikir iki türlüdür. Lisanın zikri ve huzur zikri. Zikrin

³⁷⁴ Hüccetü'l-İslâm Zeynü'd-din Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011), 183-186.

³⁷⁵ Fikret Can, "Şihâbeddin Sühreverdî'nin Avârifü'l-maârif Adlı Eserindeki Tasavvufî Kavramlar", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bölümü*, (2020), 60-62.

terki de iki türlüdür: Huzur ve dehşetten dolayı terk etmek, hicap ve gafletten dolayı terk etmek.³⁷⁶ Şa‘rânî, zikirle elde edilmek istenen maksatlarının tam olarak hasıl olabilmesi için zikirden önce zikir esnasında ve zikir sonrasında bazı edeplerin yerine getirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre sûfiler, bu edepi bin olarak belirtmişler ancak bunları yirmi maddede özetlemişlerdir. Zikirden önceki edep, kalbi zikre hazırlayan unsurlar olarak görülmektedir. Nasuh bir tövbe, abdest üzere olmak, kalp zikre hazır hale gelinceye kadar sükût etmek, şeyhin manevî huzuruna çıkarak kalben ondan himmet talep etmek ve şeyhten gelen yardımın kaynağının esasen Resûlullah(s.a.v.) olduğunu bilmek bunlardan bazılarıdır. Zikir esnasındaki edep, zikre odaklanmayı sağlayan ve menfaatini arttıran unsurlar olup temiz bir yerde kibleye doğru teşehhüde oturur gibi oturmak, cemaat halinde ise halka yapmak, giysilerin temiz, güzel kokulu ve helal olmasına dikkat etmek, gözleri yumup şeyhin yanında olduğunu tefekkür etmek, Allah’tan başka tüm varlıkları kalpten çıkarmak, zikirde ihlas ve samimiyetten asla ayrılmamak bunların başlıcalarıdır. Ayrıca o, zikirden sonra sâliklere huşû ve huzur içerisinde zikrin meyvesi olan varidâtı beklemeyi, nefis ve şeytandan gelen havâtırın kesilmesi için bazı nefes kontrollerini ve zikrin hararetini söndürmek için soğuk su içmeyi tavsiye etmektedir.³⁷⁷

Cinler, Allah Teâlâ’nın huzuruna ulaştıran en kısa yolu sormuşlardır. Şa‘rânî, Cenâb-ı Allah’ın huzuruna kavuşturan en kısa yol zikir olduğunu söylemiş ve bu düşüncesini şu sözleriyle açıklığa kavuşturmuştur:

Kulu huzuru ilâhîye kavuşturan en kısa yol Allah’ın zikrinin çoğaltılmasıdır. Çünkü isim müsemmadan ayrılmamaktadır. Rabbini zikreden kul için zeval yoktur. Onun zikriyle yavaş yavaş kul ile Rabbi arasındaki perdeler yırtılmakta ve neticede kul kalp ile O’nu müşâhedeye başlamaktadır. Zikir ile tam müşâhede hasıl olunca artık zikre gerek yoktur. Çünkü kulun Rabbinin huzurundayken zikirle meşgul olması edep olarak da uygun değildir. Bir kişi düşünün ki o kişi devletin sultanın huzuruna çıkıyor ve sesli bir şekilde devamlı sultanın ismini söylüyor. O kişi için “Bu delidir.” deyip sultanın huzurundan çıkarmazlar mı? Şu da apaçık bir bilgidir ki: Zikir bir delildir ve medlul üzerine sizi toplamaktadır. O delil kalplerimize müşâhedeyle düşmektedir. Bizim Allah Teâlâ’nın zatiyla muradımız mesafe kabul eden cinsten değildir. Bizim muradımız aramızdaki hicap perdelerinin aralanması ve onun manevî huzuruna varmamızdır.³⁷⁸

Cinlerin zikirle tefekkürden hangisinin daha kapsamlı olup olmadığına dair bir soru üzerine, Şa‘rânî’nin Allah’ın (c.c.) zatiyla alakalı zikirle tefekkür arasında değerlendirme yaptığı görülmektedir. Şa‘rânî’ye göre Allah Teâlâ’nın zatının dışında zikir, tefekkürden daha faziletlidir. Çünkü insan, zikir halindeyken hayatını kaybetmiş olsa Allah’ın (c.c.) huzurunda

³⁷⁶ Namlı, *Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, 342-46.

³⁷⁷ Abdülvehhab eş-Şa‘rânî, *el-Envârü’l-kudsiyye fî beyânî kavâ’idi’s-sûfiyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Maârif, 1988),1/ 35-40.

³⁷⁸ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 97-99.

ölmüş gibidir. Ancak tefekkür halinde vefat etmiş olsa şeran Allah'ın zatı hakkında tefekkür caiz olmadığı için³⁷⁹ huzur-i ilâhîde değil, tefekkür ettiği varlıkların huzurundayken ölmüştür. Çünkü bu hususta Allah Teâlâ buyurdu ki: *“Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile kendi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister. Yine Allah, sizi zatına karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah, kullarını çok esirgeyicidir.”*³⁸⁰ Öte yandan mahlukatı tefekkürde herhangi bir sınır yokken Yaratıcı hakkındaki tefekkür için ise başlangıç söz konusu değildir. Örneğin insan, Allah'ın yaratmadığı bir şeyi düşünmeye kalkışsa düşünemez; çünkü akıl, buna güç yetirememektedir. Allah Teâlâ bütün mahlukatın hâlikıdır; O, asla mahlûk değildir. Bu nedenle akıl O'nun zatına keyfiyetler atfedip asla tefekkür edecek kudrette değildir. Ancak kalpler birçok perdelerin ardından O'nu hissetme kabiliyetine sahiptir.³⁸¹

Sonuç olarak zikir, tasavvufun temel direklerinden biri olarak, kalbi gafletten uyandıran ve kişiyi Allah'a yaklaştıran en güçlü ibadetlerden biridir. Sözlükte hatırlamak, zihinde tutmak anlamlarına gelen zikir, sûfiler için günlük düzenli yapılan ibadetleri ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de zikir ve türevlerine birçok âyette rastlanmaktadır; Allah'a hamd, tekbir, tesbih gibi ifadelerle O'nu anmak, nimetlerini hatırlamak ve kulluk görevlerini yerine getirmek zikrin kapsamına girmektedir. Zikrin kalp, dil ve amel olarak üç türü vardır ve her biri kişinin Allah ile bağıını kuvvetlendiricidir. Gazâlî, Kuşeyrî, Sühreverdî ve Şa'rânî gibi önemli sûfî âlimler, zikirle Allah'a ulaşmanın yollarını ve zikirde elde edilecek manevî mertebeleri detaylandırmışlardır. Dolayısıyla bu bölümde cinler, zikrin Allah'ın huzuruna kavuşturan en kısa yol olduğunu, tefekkürden üstünlüğünü, kullar için ibadetin vazgeçilmez bir parçası olduğunu, tüm ibadetler, aslında Allah'ı zikretmeyi ve O'nunla sürekli bir bağlantı içinde olmayı amaçladığını öğrenmişlerdir.

4.9. Tövbe

Tövbe sözlükte kişinin işlemiş olduğu günaha bir daha geri dönmemesidir.³⁸² Istılahta ise şeriatın kerih gördüğü tüm işleri terk edip güzel gördüğü işlere yönelmek, günahlarını

³⁷⁹ Bu hususta Peygamber Efendimiz (s.a.v): *“Allah'ın zatını değil nimetlerini tefekkür ediniz.”* buyurdular. Bk. *Kenzü'l-ummân*, "Ahlâk", 3/106, (No. 5707).

³⁸⁰ Âli İmran 3/30.

³⁸¹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 99-100.

³⁸² Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sıhhâh*, 19.

unutmak, tövbeden tövbe etmek, Allah Teâlâ'nın dışında her şeye tövbe etmek olarak tanımlanmaktadır.³⁸³

Tövbenin geçerli olabilmesi için kulun günah işlemeye yönelik inadı terk edip kalben pişman olması, dille istiğfar etmesi, bedenle tövbesinde sebat göstermesi, asla aynı günaha geri dönmeyip Cenâb-ı Allah'ın haklarına riâyet etmesi gerekmektedir. Ayrıca tövbenin nasuh (saf) olması lazımdır. Bunun için tövbekâr olan sâlik, ameline gizli ya da açık gûnahtan bir eser kalmayınca kadar çalışmalıdır. Çünkü onu ancak nasuh tövbe bir anda veya peyder pey kurtuluşa ulaştırmaktadır. Sûfiler tövbede üç unsurun bulunması gerektiğine dikkat çekmektedirler. Bunlar; kulun işlediği günaha pişman olması, bir daha geri dönmeye azmetmesi ve kul haklarından kurtulmaya gayret etmesidir.³⁸⁴ Günahın türüne göre tövbeyi birkaç kısma ayırmak mümkündür. Örneğin inkardan imana dönmek kafirlerin, seyyiattan hasenata dönmek fasıkların, süfli huylardan ulvi ahlâka dönüp Allah'a yönelmek nebi ve velîlerin tövbesidir.³⁸⁵

Tövbe, türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de en çok geçen kavramlardandır. Bunların bazısında Yüce Allah'a nispet edilerek "tövbeleri kabul ettiğine" işaret edilmektedir.³⁸⁶ Başka âyetlerde daha çok kulların hallerini düzeltip tövbe etmeleri durumunda affedilecekleri, önce iman edip sonra inkar eden ardından inkarında ısrar edenlerin tövbelerin asla kabul edilmeyeceği,³⁸⁷ tövbeleri kabul edenin sadece Allah Teâlâ olduğu³⁸⁸ tövbenin kabul edilebilmesi için günahın cehaletle işlenmesi ve gûnahtan hemen dönülmesi gerektiği,³⁸⁹ iman-ı ye's³⁹⁰ halinde tövbenin geçersiz olduğu,³⁹¹ gerçek mü'minlerin tövbeye devam ettikleri³⁹² huzur içinde yaşamak için tövbekar olmak gerektiği,³⁹³ tövbe edip sâlih amel işleyenlerin kötülüklerinin iyiliğe çevrileceği³⁹⁴ dile getirilmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın güzel isimlerinden "et-Tevvâb", "el-Gaffar" ve "el-Gafur" ism-i şerîfleri tövbeleri bağışlayıcı anlamında olup tövbe ile doğrudan alakalıdır.³⁹⁵

³⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 240-244; Serrâc, *Kitabü'l-luma'*, 38-340.

³⁸⁴ Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 70.

³⁸⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Tevbe", 355-356.

³⁸⁶ el-Bakara 2/160.

³⁸⁷ Âli İmrân 3/90.

³⁸⁸ Âli İmrân 3/135.

³⁸⁹ en-Nisa 4/17.

³⁹⁰ Firavun'un (a.l) ölürken yaptığı tövbe gibi. Daha fazla bilgi için Bk. Mustafa Çağrı, "Yeis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/397-398.

³⁹¹ en-Nisa 4/18.

³⁹² et-Tevbe 9/112.

³⁹³ Hûd 11/3.

³⁹⁴ el-Furkân 25/70.

³⁹⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, 159-160.

Tövbe kavramı hadis kaynaklarında da geniş yer tutmakta, Kur'ân'da olduğu gibi Allah'a ve kullara isnat edilmektedir. Örneğin bazı hadislerde insanoğlunun aç gözlü olduğu ancak tövbe etmeleri durumunda Cenâb-ı Allah'ın kabul edeceği, tövbe kapısının kıyamet sabahına kadar açık olduğu,³⁹⁶ tövbenin; kalbi, günah kirlerinden arındırdığı,³⁹⁷ cennetin kapılarından birisinin tövbe kapısı olup kıyamete kadar açık kalacağı, tövbe üzerine ölmenin mü'min kul için en mutlu son olduğu³⁹⁸ haber verilmektedir. *Tirmîzî*'de geçen bir hadîs-i şerîfe göre Peygamber Efendimiz, (s.a.v.) Kifl adında bir adamın, maddî imkânsızlık sebebiyle kendisiyle birlikteliğe razı olan bir kadınla zina etmeye azmetmişken bundan vaz geçip pişman olduğunu, Allah'ın da onun tövbesini kabul ettiğini bildirmektedir.³⁹⁹

İnsanoğlu, tabiatına yerleştirilen nefis sebebiyle, günah işlemeye elverişli bir varlıktır.⁴⁰⁰ Bu itibarla tövbe, insanın hayatı boyunca Rabb'ine karşı acziyetinin bir göstergesi ve günah kirlerinden arınma vesilesidir. Elette insanın bu zaafiyeti, ilâhî takdirin bir sonucudur.⁴⁰¹ Bu nedenle insandan beklenen hiç günah işlememesi değil, işledikleri günahlardan pişman olup tövbe etmeleridir. Cenâb-ı Hak, kasıtsız olarak işlenen günahlar için yapılan tövbeyi kabul edeceğini müjdelemiş; içten ve samimi bir tövbenin, günahların bağışlanmasına, altlarından ırmaklar akan cennetlere girilmesine, dünyada güzel nimetlere kavuşulmasına ve nihâyetinde kurtuluşa vesile olacağını bildirmiştir. Bu nedenle, insanı iki cihan saadetine erdirmek gayesiyle gönderilen tüm peygamberler, öncelikle kavimlerine Allah'tan bağışlanma dileyip tövbe etmelerini öğütlemişlerdir.⁴⁰²

Sûfîler, tasavvuf yolunda tövbeyi aşılması gereken makamların ilki olarak kabul etmişlerdir. Bu sebeple, tasavvuf yoluna giren kişiye öncelikle tövbe etmesi telkin edilmiştir. Nitekim, bazı sûfîler tövbenin “sâliklerin ilk menzili ve taliplerin ilk makamı” olduğunu ve “şeriatla kınanmış olan şeylerden, övülmüş olan şeylere dönmek” anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, gönül erbabı zatlar, tövbenin sahih olabilmesi için mevcut günahın derhal terk edilmesi, işlenen günahlardan pişmanlık duyulması ve aynı günahlara bir daha dönmek üzere kararlılık gösterilmesi gibi şartlara riâyet edilmesi gerektiğini

³⁹⁶ Müslim, "Kitabu't-tövbe", 725, (No.2076).

³⁹⁷ İbn-i Mâce, "Zikrî't-tevbe", 1415, 1418.

³⁹⁸ Münzirî, *Hadislerle İslam (Tergib ve Terhib)*, "Kitabu't-tövbe ve'z-zühed", 5, 9

³⁹⁹ Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyamet ve'r-rekâik", 4/657 (No.2496).

⁴⁰⁰ Nitekim bir hadis-i şerifte “Eğer insanlar hiç günah işlemeseydi Allah Teâlâ onları yok edip yerine günah işleyen, ardından tövbe eden ve tövbeleri kabul edilen başka bir kavim yaratacağını bildirmiştir.” buyrulmuştur. Müsned-i Ahmed, “Müsned-i mükessirîn mine's-sahâbe”, 13/445, (No.8082)

⁴⁰¹ “O Allah'a yemin olsun ki nefse iyi ve kötü olma yeteneklerini vermiştir.” eş-Şems 91/8.

⁴⁰² Özçelik, *Sûfîlerin Saadet Tasavvuru*, 155-156.

vurgulamışlardır.⁴⁰³ Ayrıca sûfiler maksadı itibariyle tövbeyi üç dereceye ayırmışlardır. Birinci derece, Allah'ın azabından korkarak günahları terk etmekten ibaret olan mü'minlerin tövbesidir. İkinci derece, kulun Allah'ın sevap ve mükâfatına bel bağlayarak tam manasıyla O'na yöneldiği derece olup evliyanın tövbesidir. Tövbenin üçüncü ve en yüksek derecesi ise sadece Allah'ın rızasını kazanmak ve O'na teveccüh etmek kastıyla yapılan tövbedir. Peygamberlere ait olan bu derece tam manasıyla Allah'a yönelmenin ve O'nun rızasını kazanmanın bir sembolüdür. Bu üç derece sûfilerce sırasıyla “tövbe”, “inâbe” ve “evbe” olarak bilinmektedir.⁴⁰⁴

Sufiler tövbeyi sadece günahlara pişman olmaktan ibaret görmemektedirler. Örneğin Ebû Nasr es-Serrâc; sûfilerden naklen tövbeyi, Allah'ın kitabına sarılmak, Rasûlullah'ın sünnetine tabi olmak, helal yemek, eza ve cefaya sabretmek, günahlardan kaçınmak gibi tarikatın esaslarından saydıklarını ve tövbeden daha etkili bir şefaathçi bilmediklerini, tövbeye sadık olup günahlara pişman olmanın kalp gözünün açılıp gayp alemine dair birtakım sırların müşâhede edilmesine vesile olduğunu, dile getirmektedir. Ayrıca o, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tövbeyi “günahları unutmak” olarak tanımlamasını tahkik ehlinin tövbesi olarak tarif etmektedir. Çünkü ona göre tahkik ehlinin kalbi Allah'ın azametinden ve devamlı zikir halinde olmasından dolayı tüm günahlarını unutabilmektedir. Bazı sûfilerin “tövbe, tövbeden tövbe edebilmektir”, “Allah'ın dışında her şeye tövbe etmektir”, “avamın tövbesi günahlardan havâssın tövbesi ise gaflettendir.” gibi sözleri “Ebrar'ın hasenâtı Mukarribûn'un seyyiatı” kabilindendir. Yine o, günahlara tövbe edenle, zelle ve gaflete tövbe eden arasında; zelle ve gaflete tövbe edenle, kendini hakiki abidlerden ve muhsinlerden saymaya tövbe eden arasında büyük farklar olduğunu düşünmektedir.⁴⁰⁵

Ebû Talip el-Mekkî, tövbeyi; sabır, şükür, recâ, havf, zühd, tevekkül, rıza ve muhabbet olarak dile getirdiği yakîn makamının dokuz derecesinden birincisi olarak görmekte ve istikamet üzere olup tövbe makamında olan kişilerin, muhipler derecesine yükseltileceğini söylemektedir. Ona göre hak yolcusu olan müridin sahip olması gereken en önemli hasletlerden birisi tövbe-i nasuhtur. O, geçmiş günahlarına tövbe edebileceği gibi gelecekte işleyeceği günahlara da tövbesi mümkündür. Ayrıca tövbe etmenin; kalp gözünün açılmasına, ibadetlerden zevk alınmasına, gece ibadetlerinin kolaylaşmasına, rıza halinin devam etmesine ve duaların kabul olmasına vesile olması gibi birçok faydası bulunmaktadır.

⁴⁰³ Özçelik, *Sûfilerin Saadet Tasavvuru*, 160-161.

⁴⁰⁴ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *e'r-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 1/211.

⁴⁰⁵ Serrâc, *Kitabü'l-luma*, 68-340.

Tövbesinde sebat edip ahdini bozmayanlar, ahde vefa göstermiş demektir. Kişinin, nefsânî arzuları terk edip hevasına uymadığı müddetçe bu hali sürdürmesi mümkündür. Mekkî, kişinin günahlardan uzaklaşıp günaha karşı direnmesini tövbenin olmazsa olmaz şartı olarak değerlendirmekte; kulun peş peşe günah işlemesini tövbenin geciktirilmesine ve pişman olup af dilememesine bağlamakta; mal kazanma arzusu, harcamalarına dikkat etmeme ve sürekli dünya malı biriktirmekle meşgul olmak gibi sebeplerin de tövbeyi geciktirdiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁶

Şa‘rânî, tövbeyi bilinen tanımına uygun olarak “dinde kötü sayılan her şeyi terk edip övülen şeylere dönme” olarak tarif etmektedir. Ancak o, övülen şeylerden kastın kişinin tövbesinin derecesine göre değişebileceğine dikkat çekmekte ve kişinin manevî durumuna göre bazı hasenatın seyyiât gibi tövbe icap edeceğini söylemektedir. Ayrıca o, tövbe edilecek kusurların sırasıyla büyük günahlar, küçük günahlar, mekruhlar, evla olanı terk etmek, sadece kendi iyiliklerini görmek ve kendini zamanın makbul sûfilerden saymak” gibi bir tertip üzere olmasını önemsemekte ve tövbeyi sûfilerin genel kabulüne mutabık olarak tarikata girmenin şartlarından birisi görmektedir. Ona göre kulun zâhirî ve bâtinî tüm günahları terk edip hasım ve düşmanlarıyla da helalleşmedikçe bir şeyhe bağlanması sahih değildir. Şeyhin huzuru Cenâb-ı Allah’ın huzuru gibi sayıldığından tövbesiz tarikata girmek Allah’ın huzuruna tövbesiz girmeye ve abdestsiz namaz kılmaya benzemektedir. Tövbesiz olan kişi, şeyhi ne kadar büyük velî olursa olsun, tövbe ederek günahlardan arınmadıkça Allah dostlarının yolunda bir adım bile mesafe kat edememekte ve günaha daldıkça bu yolla arasındaki mesafe açılmaktadır. Ayrıca sûfî olmaya niyetlenen kişi için tövbe kadar tövbesindeki sadakati de önemlidir. Sâlik her an nefesine karşı aldanma ihtimali olduğundan şeyhi tarafından sadakatine şahitlik edilmediği müddetçe sadık mürid değildir. Mürid sadık olduğunda Allah Teâlâ’ya tazim makamlarının zirvesine çıkmaktadır. Şayet bu makamda Yüce Allah’ın nurundan bir an gözünü ayıracak olsa bu gafletine bile hemen tövbe etmektedir.⁴⁰⁷

İmâm Şa‘rânî, cinlerin tövbe hakkındaki bir sorusuna cevap olarak günahın sebepleri üzerinde durmuş, şeytanın ilâhî kudretin tuzağına düştüğünü ve kullara vesvese verip onları aldatmayı görev edindiğini, bu nedenle şeytanın insanın ebedî düşmanı olduğunu ve kendisinden şiddetle uzak durmak gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre işlenen günahlarda ısrar etmeyip tövbe etmek ve tövbe de acele etmek Allah dostlarının bir vasfıdır. Ancak günah ve tövbe bağlamında peygamberler diğer kullarla aynı kategoride

⁴⁰⁶ Mekkî, *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtu’l-kulûb]*, 1/47-442.

⁴⁰⁷ Şa‘rânî, *Tasavvuf Kaideleri Kudsi Nurlar*, 77-79.

değerlendirilmemelidir. Çünkü bu hususta enbiyanın halleri haklarında vaki olan tevfik-i ilâhînin devamı için sürekli daha yüksek makamlara doğru terakki etmekte ve bu terakki göz açıp kapayıncaya kadar bile gerilememektedir. Öyle olduğu halde Hz. Âdem'in (a.s.) zillet ve iftikâr yurdu olan dünyaya inmesi ve işlediği zellesine karşı tövbe etmesi kendisi hakkında izzet ve iftihara sebep olmuştur. Çünkü kullar ancak zillet ve iftikâr elbisesini giyerek izzet ve iftiharın kemal mertebesine ulaşmaktadırlar.⁴⁰⁸

Cinlerin, kullara günah işleme hissinin nereden geldiğine dair sorusu üzerine Şa'rânî, günah işleme hissinin kaynağının şakavete sebep olan fiillerin işlenmesi olduğunu ifade etmekte ve kul için asıl lazım olanın tövbe olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre kul birçok günah işlediği halde tövbe etmezse hem dünyada hem de âhirete zelil ve rezil olacaktır.⁴⁰⁹ Ayrıca o, isyan ehlinin hemen tövbe etmesi gerektiğini dile getirirken, müşâhede ehlinin tövbelerinin müşâhedededen koptuğu an mümkün olacağını belirtmektedir. Çünkü ona göre tövbe zaten Allah'ın (c.c.) zatına yönelmektir. O makamda kişi zaten Hakk'ın huzurunda olduğundan herhangi bir muhalefet ve tövbe söz konusu değildir. Öte yandan müşâhede halindeki kul rıza makamındadır. Masiyet halindeki kul ise kendisinden muhalefet sadır olduğu için müşâhede ve rıza makamında olması mümkün değildir. Bu bağlamda "Müşâhede ehli tövbeyi (tamamen) terk eder." sözünün de bir hükmü yoktur. Çünkü Peygamberlerin bile af talebine dair nakiller olduğu bilinmektedir.⁴¹⁰ Ayrıca nasuh tövbe için gerektiğinde haya bile terk edilmelidir. Çünkü haya, her ne kadar mü'min için günah ve edebe mugayir hallerde lazım olan güzel bir vasıf olsada tövbe-i nasuh, emir bi'l ma'ruf ve nehiy ani'l-münker gibi hususlarda gerektiğinde hayayı terk etmek de ilâhî sıfatlardandır.⁴¹¹

Hülâsa edecek olursak tövbe, insanoğlunun yaratılışından gelen zaaflar nedeniyle işlediği günahlardan dolayı Allah'a dönüş yapması ve O'nun rahmetine sığınmasıdır. İslâm'da tövbe, Allah'ın rahmetine sığınarak manevî arınma ve âhiret saadetini kazanma yolunda önemli bir adımdır. Sûfilere göre tövbe Allah'a manen yaklaşmanın ilk adımıdır ve bu yolculukta kul, tövbesinde samimi ve kararlı olmalıdır. Genel olarak Şa'rânî'nin kendinden önceki sûfilerin görüşlerine katıldığı ve bazı açılardan görüşleriyle tövbe kavramını zenginleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla cinler ondan peygamberlerin tövbelerin diğerlerinden farklı olduğunu, genel olarak günahların varlık sebeplerini, günah işlemeye

⁴⁰⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 22-32.

⁴⁰⁹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 51-52.

⁴¹⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 120-122.

⁴¹¹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 100-101.

götüren nedenleri, müşahede ehlinin tövbesinin müşahede anında mümkün olmadığını ve tövbeyi nasuh için gerektiğinde hayânın bile terk edilebileceğini öğrenmişlerdir.

4.10. İlim

İlim sözlükte bir şeyi bilmek ve tanımak anlamındadır.⁴¹² İstilahta ise her bir kavrama özel olarak yüklenen mana,⁴¹³ doğruya uygun kesin inanç, akılda bir şeyin aslının bilinip sûretinin meydana gelmesi, bir şeyin tarif edilmeyecek kadar açık olup gizliliğinin kalmaması, malumun olan her şeyin kendisiyle idrak edildiği meleke, akleden kişi ile akledilen eşya arasında ki özel bağ ve Allah'ın zâtî sıfatlarından bir sıfattır.⁴¹⁴ İlim, kalp ve akıl ile idrak edilip dille zikredilme özelliğine sahip olan her şeyin kendisiyle bilinip açık seçik hale geldiği bir vasıftır. Kâinatta var olan veya olmayan şeyler onunla ifade edilmekte ve sağlam hisler, sâdık haber ve akılla elde edilmektedir. Kendiliğinden elde edilen “zarûfî ilim”, çalışma ve gayretle elde edilene “istidlâlî ilim”dir.⁴¹⁵

İlim, türevleriyle birlikte birçok âyette geçmektedir. Sadece (العلم) lafzıyla geçtiği âyet sayısı yirmi dokuzdur. Bu âyetlerde ilim, bir şeyi bilme, farkına varma, hatırlama gibi sözlük anlamında kullanılmakla birlikte genel olarak ilahî bilgi ve vahyi ifade etmektedir. Söz konusu âyetlerde İsrail oğullarının Sebt gününün kutsallığını başlarına gelen bir cezadan sonra bilip hatırladıkları,⁴¹⁶ ilâhî bilgiye muhatap olanların bu bilgilerin doğruluğuna inanındıklarında ilim sahibi oldukları,⁴¹⁷ ilimden mahrum olanların zanlarına tabi olup akıbetleri kötü olacağı,⁴¹⁸ azap vakti geldiğinde azaba dair ilmin ilm-i yakîn olduğu,⁴¹⁹ bilenlerle bilmeyenlerin hiçbir zaman eşit olmadığı⁴²⁰ belirtilmektedir.

Hadis kaynaklarında ilmin üstünlüğüne dair birçok haber vârid olmuştur. Bunlardan bazısında ilim öğrenmenin kadın-erkek tüm Müslümanlara farz olduğu,⁴²¹ âlimlerin peygamberlerin vârisleri sayıldığı,⁴²² ilim talep etmenin nafil ibadetten daha üstünlüğü,⁴²³

⁴¹² Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sıhhâh*, 217.

⁴¹³ Tehânevî, “Keşşâf-ı istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm”, 2/1216.

⁴¹⁴ Cürcânî, *Kitabü't-ta'rifât*, 155.

⁴¹⁵ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, çev. Uludağ Süleyman (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 90-103.

⁴¹⁶ el-Bakara 2/65.

⁴¹⁷ el-Bakara 2/245, Âli İmrân 3/19, el-İsrâ 17/107.

⁴¹⁸ en-Necm 53/28.

⁴¹⁹ et-Tekâsür 102/5-7.

⁴²⁰ ez-Zümer 39/9.

⁴²¹ İbn-i Mâce, “Fazlül-ulemâ” 1/81 (No. 224).

⁴²² İbn-i Mâce, “Fazlül-ulemâ”, 1/81 (No. 223).

⁴²³ İmam-ı Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammet b. İdris, *Müsnedi Şâfiî* (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 249.

ilim tahsili için yola çıkan kişiye cennet yolunun kolaylaştırıldığı,⁴²⁴ geri dönünceye kadar Allah yolunda sayıldığı,⁴²⁵ kendisinden istifade edilen ilmî eserlerin sadakayı cariye sınıfında değerlendirildiği⁴²⁶ belirtilmektedir.

Sûfiler, ilimle genellikle sevaba teşvik eden ve gûnahtan sakındıran emir ve nehiyleri ihtiva eden ilimleri kastetmişlerdir. Onlara göre ilmin birçok çeşidi bulunmaktadır. Hâl, havâtır, yakîn, ihlas, nefis ve mârifete dair ilimler bunlardan bazılarıdır. En önemlisi mârifet ilmidir. Sûfilerden ilmin, mârifetten bir parça olduğunu söyleyenler olduğu gibi mârifetin ilmin bir kısmı olduğunu söyleyenler de vardır. Avam halk bu ilimle mukarrebûn zümresine ulaşmanın yolunu öğrenirken, havâs zümresinde olanlar ise nefsin hallerini ve hidâyetin inceliklerini öğrenmektedirler.⁴²⁷ Öte yandan ilim tahsilinde oldukça titiz olan sûfiler, ilmi erbabından öğrenmeye özen göstermiş ve elde ettikleri bilgiyi kaynağından araştırıp doğrulamadan itimat etmemişler ve çok iyi bilseler dahi kaynağını belirtmeden bir bilgiyi başkasına aktarmamışlardır.⁴²⁸ Onlara göre ilimle kastedilen rızâ-i ilâhîye kavuşmaktır. Bunun için önce ilmi tahsil edip amel etmek sonra da bu ilimle cehalet bataklığına düşmüş Ümmet-i Muhammed'i kurtarmak için gayret etmek lazımdır.⁴²⁹

İlmin bazı yönleri dikkate alınarak birtakım kısımlara ayrıldığını söylemek mümkündür. İlim, genel olarak şer'î ilimler ve aklî ilimler olmak üzere ikiye ayrılmaktayken,⁴³⁰ hüküm itibariyle farz, mendup ve mekruh olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Farz ilim, Müslümanca yaşayabilmek için lazım olan ve herkes tarafından öğrenilmesi gereken bilgilerdir. Temel olarak tevhit, ahlâk, fıkıh kısmen de olsa tefsir, kıraat, hesap, sarf, nahiv bu ilimlerden bazılarıdır. Mendup ilim, farz ilmin dışında toplumun menfaatine olan Mühendislik, Matematik, Astroloji, İlahiyat ve doğa bilimleri gibi ilimleridir. Mekruh ilim ise öğrenildiğinde takdirde kişiye ve topluma zararlı olma potansiyeline sahip ilimlerdir. Örneğin kişi kelim ve felsefe ilminde derinleştğinde inancına, yıldız ve astroloji ilminde derinleştğinde aklına, yazı, sihir, büyü gibi ilimlerde derinleştğinde çevresine zarar veriyorsa bu ilimleri öğrenmek mekruhtur. Ayrıca bu hüküm zararın seviyesine göre harama

⁴²⁴ Müsned-i Ahmed, "Müsned-i Ensâr", 36/45(No. 21715).

⁴²⁵ Tirmizî, "Fazl-u talebi'l-ilmi", 5/29 (No. 2647).

⁴²⁶ Müslim, "el-Vasiyye", 3 (No. 14).

⁴²⁷ Tehânevî, "Keşşâfü-ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm", 2/1216; Hafnî, *Mu'cemü mustalahâtü's-sûfiyye*, 186-187.

⁴²⁸ Ebu'l-Abbas Ahmet Zerrûka'l-Fâsî, *Kavâidü't-tasavvuf ve şevâhidü't-ta'arruf* (el-Merkezü'l-Arabî li'l-Kütübi's-Şârika, ts.), 110-111.

⁴²⁹ Abdulkadir Dedeoğlu, *Altun Silsile* (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1999), 568.

⁴³⁰ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-112.

dönüşmektedir.⁴³¹ Bir de sayılanların dışında Allah'ın bazı kullarına özel olarak ihsan ettiği ledün ilmi vardır. Adını Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır kıssasının hikaye edildiği (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) âyetinden⁴³² almakta olan bu ilim, öğretim biçimi yönünden diğer türlerden farklıdır. İlmi ledün daha çok gaybî bir ilim olup ilâhî sırları kavramaya yöneliktir. Nitekim bir hadîs-i şerîfte Hızır (a.s.), Ey Mûsâ (a.s.)! “Ben senin dahi bilemeyeceğin Allah'ın ilimlerinden bir ilme sahibim; onu bana Allah öğretti.”⁴³³ diyerek buna işaret etmiştir. Âyet ve hadislerde geçen bu ilim ilham ve keşf yoluyla elde edilip şüphe içermeyen gerçek bilgiyi ihtiva eden ilâhî bir ilimdir. Allah Teâlâ'nın kuluna hususi bir ikramı olduğu için çalışarak veya zaruri olarak, hislerle veya fikir, zihin ve düşünceyle idrak olunarak elde edilen ilim değildir. Başka bir ifadeyle bizzat eserden müessire, vücuttan vicdana doğru akıtılan keşfi bir ilimdir.⁴³⁴

Ebû Nasr es-Serrâc, tasavvufu dinî ilimlerin önemli bir unsuru olarak değerlendirmekte ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vârisi olan âlimleri; muhaddis, fakîh ve sûfiler olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır. O, bu verasete layık olmak için bazı şartların bulunması gerektiğini söylemekte, bu bağlamda ilim talep edenlerin Allah'ın âyetlerine, Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine ve evliyanın kalbine doğan hikmetlere sadık kalmasını gerekli görmektedir.⁴³⁵ Ayrıca Serrâc, sûfilerin cahil olduğunu, tasavvuf ilminin Kur'ân ve Sünnet'te bulunmadığını iddia edenlere reddiyeler yazmıştır. Ona göre Allah, birçok âyette huşû, ihsân, ihlâs, havf, takva gibi tasavvufî kavramları zikretmek suretiyle bu vasıflara haiz sûfilerin üstünlüğüne işaret etmiştir. Ayrıca, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) ümmetinden bazılarının ilham ve keşfe mazhar olduklarını,⁴³⁶ ifade etmesi tasavvufun İslâmî bir ilim olduğunu göstermektedir.⁴³⁷

Abdülkerim el-Kuşeyrî, ilmi “yakîn”⁴³⁸ kavramıyla birlikte değerlendirmekte ve yakîni kesin bilgiyi ifade eden bir sıfat olarak görmektedir. Ona göre her ne kadar yakîn, tek başına ilâhî sıfatlardan sayılmasa da Allah Teâlâ'nın “ilim” sıfatını onsuz düşünmek mümkün

⁴³¹ İmam Burhanuddin ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim*, çev. Adem Şener (İstanbul: Fatih Enes Yayınları, ts.), 55-59.

⁴³² el-Kehf 18/65.

⁴³³ Buhârî, “Tefsîr”, 6/89 (No. 4726)

⁴³⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, “İlm-i Ledün ve Keşf”, *Altınoluk Dergisi* 105 (1994), 31.

⁴³⁵ Serrac, *Kitabü'l-luma'*, 1960, 18-25.

⁴³⁶ Buhârî, “Ashâbü'n-Nebî”, 6.

⁴³⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Klasikleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 52-53.

⁴³⁸ Yakîn, sözlükte kesin ve apaçık bilgiyi, şüphe ve tereddüde ihtimali olmayan doğru ve gerçeği ifade etmektedir. Tasavvufta ise vakıya uygun olup başka bir türlü imkânsız olan ve değişmeyen inançları içermekle beraber iman gücüyle apaçık olarak görmek ve saf kalple gaybî temaşa etmektir. Yakîni müşâhede eden kişi, hiç düşünmeden yanmayacağına inandığı için ateşe girebilmekte ve batmayacağını inandığı için su üstünde yürüyebilmektedir. Yakîn sahiplerine yöre bela bir nimet, rahatlık ise musibettir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, “Yakîn”, 386.

değildir. Sûfîler yakînî “ilme’l-yakîn”, “ayne’l-yakîn” ve “hakka’l-yakîn” olmak üzere üç mertebe olarak ifade etmişlerdir. Bu mertebelerin her biri temelde kesin bilgiyi ifade etmekle beraber bazı ufak farklar ihtiva etmektedir. Örneğin ilme’l-yakîn, tüm akıl sahiplerine; ayne’l-yakîn ilim erbabına; hakka’l-yakîn ise mârifet ehline has bir mertebedir.⁴³⁹

İmam Gazâlî, haddinden fazla ilimle meşgul olmanın bazı tehlikelere sebep olabileceğini dile getirmiş ve sûfîlerin “İlim bu yolda perdedir.” sözünün dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre tehlikelerden biri gereğinden fazla zâhirî ilimle meşgul olmak tasavvufta terakkiye mâni olmasıdır. Öte yandan sâlik öğrendiği ilmin içeriğine de dikkat etmelidir. Çünkü bazı ilimler içerikleriyle kalbin kirlenmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla kalbi kirleten ilimler tam manasıyla kalpten çıkarılmadıkça kalbin tasfiyesi mümkün değildir. Kişinin, elde ettiği zâhirî ilimlerle kalbine doğan bâtinî ilimleri birbirinden ayırması ve gerçekte zâhirî ilmin bâtinî ilmi elde etmeye vesile olmaktan ibaret olduğunu idrak etmesi lazımdır. Çünkü zâhirî ilimle elde edilen şey, hakikatlerin sûreti, bâtinî ilimle elde edilen ise hakikatin kendisidir. Gazâlî, hakikate ulaşmak için bâtinî ilimle meşgul olan sâliklerin kalp gözünün açılacağını, bu durumda zâhirî ilimlerin sâliklere perde olmaktan çıkacağını söylemektedir.⁴⁴⁰

Şa‘rânî, tasavvuf erbabı için ilmin önemine dikkat çekmekte ve şer’î ilimlerde henüz olgunlaşmamış şeyhlere intisap edilmemesi konusunda sâlikleri uyarmaktadır. Ona göre ilmi açıdan yetersiz bir şeyhe intisap ettiğini fark eden müridin, eski şeyhini bırakıp bu konuda yeterli olduğunu düşündüğü başka bir şeyhe müracaat etmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak ilminde mütehasıs olan şeyhi bırakıp başkalarına gitmesi doğru değildir. Şa‘rânî, bazı sûfîlerin, sâlikin mezhebinin şeyhin mezhebi ile aynı olması durumunda, eğer şeyh müçtehit ise müritlerin onu taklit etmesinin zorunlu olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Çünkü bu mertebedeki bazı tasavvuf erbabı mürşitlere, ilmî meselelerde müçtehit imâmların bile müracaat ettiği bilinmektedir. Örneğin Ahmet b. Hanbel’in (ö.241/855) (r.h) içinden çıkamadığı bazı zor meseleleri Ebû Hamza el-Bağdâdî’ye (ö.289/902) arz ettiği, Cüneyd-i Bağdâdî’nin ilim halkasında ise birçok kâdının bulunduğu söylenmektedir. Ayrıca Şa‘rânî, sûfî müçtehitlerin ilim ve delillerinin keşif yoluyla teyit edilmesi sebebiyle diğer âlimlerin ilim ve delillerinden daha tesirli olduğunu söylemektedir. Ona göre her asırda bunun farkında olan âlimler, müçtehit konumunda olan şeyhlere hürmet etmiş, müşkül meselelerde onlardan

⁴³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 2016, 229-230.

⁴⁴⁰ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 34-36.

aldıkları işaretlerle amel etmişler, sıkıntıya düştüklerinde ise kurtulmanın çarelerini yine onlardan öğrenmişlerdir.⁴⁴¹

Şa'rânî, ilmiyle amel eden âlimlere ve hamele-i Kur'ân'a saygı ve hürmeti, Peygamber Efendimize (s.a.v.) olan muhabbetin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu tavır aynı zamanda gerçek sûfilerin âdâbından birini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Şa'rânî, ilmiyle amel etmeyen ve “kötü âlimler” olarak nitelendirilen kimselerden şiddetle uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır. Bazı sûfilerin görüşlerine dayandırarak, kötü âlimlerin şeytandan bile daha tehlikeli olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşe göre bir mü'mine şeytan musallat olduğunda, mü'min şeytanı düşmanı olarak bilecek; vesvesesine uyarsa dahi hataya düştüğünü fark edip tevbe ve istiğfar edecektir. Ancak kötü âlimler bu noktada farklı bir tehlike arz etmektedir. Çünkü onlar, hakikati batıl bir elbiseyle örterek avam mü'minleri saptırmakta ve bu yanlış yönlendirme, avam tarafından genellikle fark edilememektedir.⁴⁴²

Şa'rânî, cinlerin ilim kavramını çeşitli yönlerden irdelediklerini ve kendisine kesin bilgiye ulaşılıp ulaşılamayacağını sorduklarını belirtmektedir. Şa'rânî'ye göre kesin bilgiye ulaşmak mümkün olmakla birlikte, bunun için belli şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Ona göre kişinin kalbindeki muallim Allah Teâlâ olursa akıl ve fikir manevî bir gücün yardımıyla kutsal alemlere yükselmektedir. Bu sayede kul, vehimlerle karışık (vehmî) ilimden kurtularak Allah Teâlâ'nın kendisine ilham yoluyla akıttığı kesin (vehbî) ilme ulaşmaktadır. Ancak, kulun kalbine ilham yoluyla herhangi bir şey nakşedilemiyorsa bu durum kalbin tamamen evhamla dolduğuna ve bu nedenle Allah'ın kuluna ihsanı olan kesin ilimden nasiplenemediğine işarettir. Şa'rânî'ye göre Allah bu haldeki bir kuluna kesin ilimden bir miktar vermeyi murat ettiyse önce onun kalbini fikir ve nazar yoluyla gelen her türlü etkiden temizmiş ve bu temizliğin ardından, dilediği kadar vehbî ilmi o kula ihsan etmiş demektir. Ayrıca bu ilmin ilâhî bir nitelikte olması nedeniyle, vahiyle gelen diğer ilimlerle uyum içerisinde olduğu ve aralarında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı belirtilmektedir. Şa'rânî, vehbî ilmin elde edilmesi hususunda sadece kulun gayretinin yeterli olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda İmam Gazâlî'nin şu çabasını en güzel örnektir. Gazâlî, vehbî ilmi elde etmek için bir süre vehbî ilimden nasibi olan bir toplulukla birlikte olmuş, kendi arzularından ve fikirlerinden uzaklaşarak onların yöntemlerini benimsemeye çalışmıştır. O, gerekli ibadetleri yerine getirip bir süre inzivaya çekildikten sonra, her ne kadar kendisinde büyük bir

⁴⁴¹ Şa'rânî, *Tasavvuf Kaideleri Kudsi Nurlar*, 88-90.

⁴⁴² Şa'rânî, *Âdâbu's-sohbet*, 109-111.

rahatlama ve ferahlık hissetse de bu topluluğun ulaştığı seviyeye ulaşamamıştır. Şa'rânî, Gazâlî'nin bu maksatla söz konusu topluluk arasında üç kez inzivaya girdiğini, bu süreçte ibadetlerini artırarak farklı yöntemler denediğini vurgulamış ancak, nihâyetinde onun, kendisinde manen ciddi değişiklikler görmesine rağmen, o topluluğun elde ettiği vehbî ilim seviyesine hiç ulaşamadığını söylemiştir. Ayrıca o, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den naklen vehbî ilmin fikirlerin tesir alanında olmaması ve akıl kantarıyla tartılamayacak kadar latif bir mahiyete sahip olması sebebiyle elde edilmesinin zorluğunu aktarmaktadır.⁴⁴³

Şa'rânî, cinlere yakîn halinin gelip geçici olmadığını bildirmektedir. Ona göre ileri gelen sûfiler bu hususu mârifetullah ile ilişkilendirmişler ve mârifetin ehl-i mârifetten yok olup gitmediği gibi yakîn de yok olmayacağını ifade etmişlerdir. Ancak Şa'rânî, yakîn elde eden fakat henüz ârifler derecesine ulaşamayanların hallerinde birtakım değişiklikler olabileceğini belirtmekte ve bu kulların halden hale girmesini bir elbiseyi çıkarıp diğerini giyen bir kimseye benzetmektedir. Bu konuda hocası Ali Havvâs'ın sözlerini nakleden Şa'rânî, hocasının bu makamdaki kişileri denizde rüzgâr iyi estiğinde hızlanan, rüzgâr kesildiğinde ise hemen duruveren yelkenli bir gemiye benzettiğini, buna karşın, yakîn ehlinin kâmil ârif olmasını, onun bâkî kerameti olarak nitelendirdiğini nakletmektedir. Ayrıca henüz yakîne erememiş hal ve noksanlık erbabı olanların gece ibadetini terk edip gevşeklik gösterdiklerinde mahlûkat üzerindeki etkilerini kaybettiklerini ifade eden Şa'rânî, yakîn ehli nafile ibadet ve hayırları terk etse bile tasarrufunun devam edeceğini belirtmektedir.⁴⁴⁴

Bir soruda cinler, cehalet sebebiyle kulların ölü sayılıp sayılamayacağını öğrenmek istemişlerdir. Şa'rânî, bazı meselelerin en iyi zıtlarıyla kıyaslanarak değerlendirilebileceğini ifade etmiş ve bu sorunun da bu yöntemle ele alınması gerektiğini dile getirmiştir. Şa'rânî'ye göre kul, ilmiyle diri, cehaletiyle ise manen ölü kabul edilebilmektedir. Bununla birlikte, her iki halden de nasibi olan kulların varlığına dikkat çekmiş. bir kulun ruh açısından âlim ve diri, ceset açısından ise câhil ve ölü olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁵ Ayrıca, elde edilen her şeyin ilimle ilâhî bir bağlantısı olduğuna işaret ederek, kulun bazen bilgisizliğinden dolayı istidrac⁴⁴⁶ düşebileceğini belirtmektedir. Kulun yaptığı bir işin istidrac olup olmadığını

⁴⁴³ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 63-66.

⁴⁴⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 105-106.

⁴⁴⁵ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 66-67.

⁴⁴⁶ İstidrâc, sözlükte basamak basamak yükselmek ve adım adım yürümektir. Tasavvuf ıstılahında ise Hak Teâlâ'nın makbul bir kulu olduğunu iddia eden kafir kişilerden iddialarını desteklemek için harikulade hallerin zuhur etmesidir. Makbul olmayan kulun peyderpey Allah'ın rahmetinden uzaklaşıp derin bir uçuruma sürüklenmesidir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "İstidrâc", 192. Kelam ıstılahında ise istidrâc, kâfir ve fâsık kişilerin ellerinden zuhur eden birtakım olağanüstü hallerdir. Onlar sırf kibir, inat, itiraz ve benlik

anlaması için, bu işi şariat-ı mutahharanın ölçüleriyle değerlendirmesi gerektiğini vurgulayan Şa'rânî, kişinin ilme dayalı bir hayat sürmesinin önemini ortaya koymaktadır.⁴⁴⁷

Şa'rânî, cinlere kulun varlığını ilm-i ilahînin kendisine taallukuyla açıklamakta ve kulun varlıkta mertebesinin var oluş ile yok oluş arasında olduğunu, bu nedenle kelimat-ı âlimlerinin kulu “mümkün varlık” olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Ona göre aslında kul, mevcut ve mahluk olmaktan öte geçmemektedir. Çünkü ilm-i ilahî kendisine taalluk ettiği için mevcuttur. Ancak her daim yoklukla kuşatılıp bir zaman sonra yok olmaya mahkûm olduğu için de ma'dûmdur. Yaratılmadan önce yok olduğu gibi yaratıldıktan sonra da yok olacaktır.⁴⁴⁸

Şa'rânî, ilm-i ilâhî ile ilgili kendisine yöneltilen bir soruya cevaben, Allah'ın zâtının her şeyi bilici ve kadim olması gibi, ilim sıfatının da kâdem ve ezelilik niteliklerine sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre her şey, Allah'ın ilmine muvafık olarak tezahür etmekte ve O'nun ilmi herhangi bir nizam üzerine teceddüt edip yenilenmemektedir. Çünkü Allah, her bir şeyi, küllîyâtı ve cüzîyâtıyla beraber bilendir. Şa'rânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinden alıntı yaparak, Allah'ın kelamının da kadim olduğunu ifade etmektedir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, kullarının akıl ve idrak seviyelerine göre hitap etmiştir. Başta “Kün” kavli olmak üzere, Allah'ın tüm kelamı kadimdir. Allah'ın ‘Ol’ sözü, mâdûma hitap edilen sözün ta kendisidir ve kadimdir. Bir şey için ‘Ol’ dendiğinde, bu emirden zâhir olan olma sıfatı hemen vukuu bulmaktadır.⁴⁴⁹

Başka bir soruda cinler, âriflerin kendi aralarında sır olan ilimleri olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, onların sırda dair ilimlerini; Allah yolundaki gayretleri ve insanları Cenâb-ı Hakk'ı mârifete davet etmeleri olarak ifade etmektedir. Ona göre bunun dışında bazı âriflerin aralarında gizli ilimleri vardır. Onlar bununla müridlerin irşadını sonra da onların tasavvuf yolundaki seyr u sülûklerinin devamını kastetmişlerdir. Ancak bu ilimlere tüm incelikleriyle vakıf olmak istikameti doğru olan ehil birisinin rehberliğiyle mümkündür. Sâlik, şeyhinin rehberliğinde böyle bir yola adımını atınca o, yolun rumuzlarını kendi koymuş gibi bilmektedir. Yoksa bunu elde etmek için mütâlâ edip de faydalanacağı ilmî bir kitap yoktur. Ayrıca sâliklere elde ettikleri bu gizli ilimler esrar-ı ilâhîden hiçbir şeyi açığa vurmamak şartıyla ârifler makamıyla şereflenince teslim edilmektedir. Çünkü bu nedenle

arzuları sebebiyle hak yola gelmek istememektedirler. Birtakım hikmetlerden dolayı Allah (c.c.), onlara bazı harikuladeler vermektedir. Bk. Teftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 253.

⁴⁴⁷ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 71.

⁴⁴⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 19-21.

⁴⁴⁹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 61-63.

birçok kişi ehl-i tarikin gizli ilimlerinin şifrelerini anlayamadıkları için helak olmuşlardır. Ancak mürid bu konuda şeyhine çok ısrar ederse şeyhi de sırrı açmakta bir fayda görürse müridi için istisna söz konusudur. Öte yandan bu rumuzları bilen âriflerin kemali bâkidir. Onlar ancak Cenâb-ı Allah'ın (c.c.) kendilerini tekzip etmesinden ve mârifete dair tarikat ehline yakışmayan her türlü halden korkmaktadırlar. Sahip oldukları bu özel ilimleri muhafaza etmek için de her türlü tedbiri almışlardır. Örneğin Hasan-ı Basrî, Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16[?]), Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ve Cüneyd-i Bağdadî gibi zatlar Allah'ın (c.c.) zatına dair ilmi meseleleri takrir ederken, evlerinin kapılarını kapatır, anahtarlarını alıp dizlerinin dibine koyarlardı. Çünkü Allah'ın (c.c.) zatına dair sırların başkaları arasında ifşa olmasından korkarlardı. Bu bağlamda bu zatlar hakkında hiçbir kimseye ileri geri konuşmak caiz değildir. Çünkü onlardan şeriata muhalif hiçbir şey sadır olmamıştır.⁴⁵⁰

Sonuç olarak, İslâm düşüncesinde "ilim" kavramı, sadece zihinsel bir bilgi edinme süreci olarak değil, aynı zamanda insanın varoluşunu anlamlandırma ve manevî bir derinlik kazanma süreci olarak değerlendirilmiş hem aklî hem de kalbî boyutlarıyla insanı Allah'a yaklaştıran bir araç olarak kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde sıkça vurgulanan ilim, insanın hem bireysel gelişimine hem de toplumsal sorumluluklarına rehberlik etmiştir. Bu bağlamda, ilim edinmenin yalnızca entelektüel bir faaliyet olmadığı, bilakis insanın içsel dünyasında da bir dönüşüm meydana getirdiği ifade edilmektedir. Tasavvufî düşüncede ise ilim, hakikati arama sürecinde derin bir anlam kazanmıştır. Bir kısmı mârifet ilmi olarak bilinen bu kavram, kişinin sadece zâhirî bilgiyle yetinmeyip bâtinî bilgilere yönelmesidir. Bu perspektiften bakıldığında, ilim, bireyin ruhsal ve manevî gelişimi için vazgeçilmez bir unsurdur ve yalnızca dış dünya ile değil, içsel gerçekliklerle de bağlantılıdır. Bu bilgiler ışığında Şa'rânî'nin ilim konusunda birçok sûfiden etkilendiği, cinlerin de ondan; Cenâb-ı Allah'ın ilim sıfatı için kıdem ve ezeliğin söz konusu olduğunu, bu sıfatın sadece var olana taalluk ettiğini, şartlar yerine geldiğinde kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu, bu bilginin gelip geçici olmadığını, ilmî durumlarına göre kulların ölü veya diri sayılabileceğini, cehaleti sebebiyle istidrâca bile düşebileceklerini, ariflerin aralarında sır olan bazı ilimlerin olabileceğini öğrendikleri görülmektedir.

⁴⁵⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 128-130.

4.11. Velâyet

Velâyet sözlükte yakınlık, yardım,⁴⁵¹ muhabbet, rubûbiyet,⁴⁵² gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise Cenâb-ı Hakk'ı ve sıfatlarını mümkün olduğunca bilmek, ilâhî lütuf ve iyiliklere mazhar olmak, itaati gözetip her türlü günah ve nefsanî arzulardan kaçınmak, esmâ ve sıfatlarıyla tecelli etmesi anında Allah'ın huzurunda fâni olmak,⁴⁵³ bazı kullara ihsan edilen ilâhî yakınlık,⁴⁵⁴ Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi, dostluk ve vekâlet⁴⁵⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

Velâyet ve türevleri birçok âyet-i kerîmede geçmekte olup bunların çoğunda dostluk, yardım, yakın akraba manasına kullanılmıştır. Allah'ın, mü'minlerin velîsi ve yardımcısı, olduğunu,⁴⁵⁶ “şeytanların mü'minlerle mücadele için dostlarına vesvese verdiklerini,”⁴⁵⁷ “Allah'ın muttakilerle zâlimlerin ise birbirleriyle dost olduklarını,”⁴⁵⁸ bildiren âyetler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca aynı kökten gelen ve esmâ-i hüsnâ arasında yer alan “el-Velî” ismi ise Allah'ın kullarını sevmesi, din düşmanlarına karşı dostlarına yardım etmesi,⁴⁵⁹ kulunu zat, sıfat ve efâline yaklaştırması anlamındadır.⁴⁶⁰

Hadis kaynaklarında ise âyet-i kerîmelerde geçtiği gibi genel olarak lügat anlamlarıyla kullanılmakla beraber bazen ıstılah manasında kullanıldığı da görülmektedir. Velîsinin (yakının) izni olmadan kıyılan nikâhının geçersizliğini,⁴⁶¹ Allah için buğzetme, sevmeye ve dostluk yapmanın imanın en sağlam kulpu olduğunu,⁴⁶² velî, siddîk, şehîd ve sâlihlerin cennete gireceğini⁴⁶³ ifade eden hadisler bunlardan bazılarıdır.

Sûfiler, velâyeti birtakım sınıflara ayırmıştır. En genel tasnife göre velâyet, “velâyet-i âmme” ve “velâyet-i hâssa” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Allah Teâlâ'nın, bütün mü'minlerin velîsi olduğunu bildiren âyetten⁴⁶⁴ hareketle velâyet-i âmme, bütün mü'minleri

⁴⁵¹ Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 254; Muhammed b. Yakup el-Firûz Âbârî, *Basâiru zevit't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-aziz*, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 5/281.

⁴⁵² Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/443.

⁴⁵³ Hıfînî, *Mu'cemü mustalahâtü's-sûfiyye*, 268-269.

⁴⁵⁴ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*, ts., 2/214.

⁴⁵⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 378.

⁴⁵⁶ el-Bakara 2/257.

⁴⁵⁷ el-En'âm 6/121.

⁴⁵⁸ el-Câsiye 45/19.

⁴⁵⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, thk. Bisâm Abdülvehhâb el-Câmî, *el-Maksadü'l-ünsâ* (Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî, 1987), 129-130.

⁴⁶⁰ Abdurrahman Sami, *Şerh-i esrar-ı esmâi'l-hüsnâ* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1971), 19.

⁴⁶¹ Müsned-i Ahmed, “Müsned-i Abdillâh b. Abbâs”, 4/121 (No. 2259).

⁴⁶² Süleyman b. Ahmet Ebû'l-Kasım Tabarânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr li't-Tabarânî*, thk. Hamdi b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts.), “Bâbü'l-ayn”, 10/171 (No. 10357).

⁴⁶³ Abdülmelik b. Habîb, *Edebü'n-nisâ*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 141 (No.10).

⁴⁶⁴ el-Bakara, 2/257.

kapsamaktadır. Ancak bu dereceye yükselebilmek için “sâlih kul” olmak; sâlih kul olabilmek için de sâlih ameller işlemek gerekmektedir. Bu nedenle bazı sûfiler, “velâyet-i âmme”ye ulaşmak isteyenlerin, farz ve vacib derecesindeki şer’î emirleri ifa etme konusunda gayretli olmaları gerektiğini, Allah’ın velâyetini, sadece bu gayreti gösterenlerin hak edeceğini dile getirmektedir. Onlara göre velâyet-i âmme, Allah’ın hukukuna riâyet eden, O’nun razı olduğu şeyleri yapıp kerih gördüğü şeyleri terk eden mü’minlere ait bir velâyettir. Bu velâyetin elde edilmesi bid’atları terk edip şerîata uyma şartına bağlıdır. Aksi takdirde kulun, Allah’ın velîsi olması imkânsızdır. Velâyet-i hâssa ise Yüce Allah’ın, özel olarak herhangi bir kulunu kendine velî olarak seçmesi neticesinde gerçekleşen velâyettir. Bu velâyete sahip olan velîler hakkında ezelde iken ilahî bir muhabbet vaki olduğu ve bu muhabbetin, onlarda ebediyyen zuhur edeceği söylenmektedir.⁴⁶⁵

Velâyet, “velî” olan zatın bir sıfatıdır. Kitap ve Sünnet’le ispat edildiği için bütün sûfiler, hatta Mu‘tezile ve Haşviyye dışındaki bütün Müslümanlar tarafından “evliyâ” denen bir zümrenin varlığı hakkında ittifak edildiği nakledilmiştir. Mu‘tezile, sûfilerin anladığı şekilde müstakil bir velâyet makamının olmadığını, onun bütün Müslümanların ortak vasfı olduğunu, Haşviyye ise velâyetin tarihsel bir vaka olduğunu, sahâbe devrinden sonra “velâyet” diye bir makamın bulunmadığını iddia etmiştir.⁴⁶⁶ Velâyeti kabul etmekle beraber onu, sadece Ehl-i beyt’e hasreden Şia’nın bu görüşüne velâyet konusundaki görüşleriyle tasavvuf tarihinde çığır açan Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932), karşı çıkmıştır. Ona göre “Ehl-i beyt” kavramını sadece Rasûlullah’ın neslinden gelenler değil, onun (s.a.v.) tebliğ edip hayata tatbik ettiği Kur’ân-ı Kerîm’in diğer ehlini de kapsamaktadır. Bu durumda Kur’ân’a sımsıkı sarılmış kişi, Rasûlullah’ın ehl-i beyti arasına girmeyi hak kazanmış demektir.⁴⁶⁷

Ebû Tâlib el-Mekkî, velîlerin birtakım vasıflarının olduğunu söylemiş ve bunları; kulun dünyevî meşguliyetlerden sıyrılarak tüm benliğiyle Allah’a yönelmesi, O’nun hizmetinde bulunması ve tüm duygu ve düşüncelerini Mevlâ’ya adaması olarak sıralamıştır. Ona göre bir kul, hakikat ehlinin özelliklerini benimseyip takva sahibi olursa bu durum Allah Teâlâ tarafından övgüyle karşılanmaktadır. Böyle bir kimse nefsanî arzularını terk ederek Allah’a yakınlık kazanmış ve ilahî rızayı elde etmiştir. Mekkî, bu vasıfları edinen kimseleri “Allah tarafından kurtuluşa erdirilen sâlih dostlar” olarak nitelendirmiş ve bu kimseleri,

⁴⁶⁵ Mevlüt Özçelik, “Tasavvuf” (İstanbul: Assum Basım ve Mücellid, 2021), 342-343.

⁴⁶⁶ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 2/443-447.

⁴⁶⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Matba’atü’l-Kasûlikiyye, ts.), 345-346.

mârifetullah ile Allah'ı tanıyan ârifler, Allah sevgisiyle dolup taşan muhipler ve O'na karşı derin bir saygı ve korku duyan muttakiler olarak sınıflandırmıştır.⁴⁶⁸

İmâm-ı Rabbânî, velâyet derecelerinin en yüksekini "sıddîkiyet" makamı olduğunu ve bu makamın sâlikinin, tarikat ve hakikatin mârifetlerine dair tüm bâtınî ilimleri, gerçekte şeriatın zâhirine tam bir uygunluk içerisinde gördüğü bir mertebeyi teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ona göre diğer velâyet makamlarında sekr⁴⁶⁹ hâli etkili iken, sıddîkiyet makamında bu durum söz konusu değildir. Bu makamda, peygamberlere (a.s.) vahiyle gönderilen ilimler, velîlere ilham yoluyla ihsan edilmektedir. Ancak vahiy ile ilham arasında niteliksel farklar vardır. Vahiy, kesin bilgi (yakîn) ifade ederken, ilham ise zannî bilgi niteliğindedir. Bu farklılığın temel kaynağı, vahyin ve ilhamın geliş şekliyle ilgilidir. Şöyle ki vahiy, hata ve yanılmadan korunmuş olan masum melekler tarafından iletilmektedir. Dolayısıyla vahiy için mutlak bir güvenilirlik söz konusudur. Buna karşılık ilhamın kaynağı, insanın kalbidir ve bu kalp, âlem-i emirden gelen bir özellik taşımakla birlikte akıl, şeytan ve nefis gibi unsurların etkisine açıktır. Bu durum ilhamda hata veya yanılma ihtimalini doğurmaktadır.⁴⁷⁰

İmam Şa'rânî, velîlerin, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) vârisleri olarak mânevî hal ve ilimlerde belirli menzillere ulaşmaları gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu menzillerde velîlere sayısız ilimler ihsan edilmekte ve her menzile özgü zevkler tattırılmaktadır. O, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den naklen bu menzillerin yalnızca Ümmet-i Muhammed'e özgü olduğunu, geçmiş ümmetlerin velîleri için bu tür menziller bulunmadığını ifade etmiştir. Şa'rânî, her velînin Resûlüllâh'ın (s.a.v.) izinden giden bir vâris olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu vârislik hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerin korunmasını gerektirmektedir. Velîler, zâhirî ilim ve hükümleri muhafaza ettikleri için âlim, bâtınî hâl ve hükümleri korudukları için velî sıfatıyla tanımlanmışlardır. Ancak insanların çoğu, velîlerin yalnızca zâhirî yönlerine odaklanarak onları sadece âlim olarak tanımaktadırlar. Halbuki onlar aynı zamanda Allah katında özel bir mertebeye sahip olan velîlerdir. Ayrıca şeriat-ı Muhammediyye'nin, önceki tüm peygamberlerin (a.s.) şeriatlarını kapsadığına dikkat çeken Şa'rânî, Resûlullah'a (s.a.v.) imanın, önceki peygamberlere inanmayı da içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu anlayış, Muhammedî şeriata tabi velîlerin, diğer peygamberlerle

⁴⁶⁸ Mekkî, *Kutu'l-kulûb*, 1/447-448.

⁴⁶⁹ Sekr: Seyrüsülûk esnasında gelen feyz sebebiyle sâlikin kendinden geçmesidir. Daha fazla bilgi için bk. Abdullah Kartal, "Sokr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/334-335.

⁴⁷⁰ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*, ts., 1/81-82.

(a.s.) mânevî bir bağıllık içinde bulunmalarını gerekli kılmaktadır. Velîler, bu şuurla tüm peygamberlerin öğretilerine ve manevî mirasına saygı duyup onları örnek almışlardır. Bununla birlikte hiçbir velî peygamberine tam anlamıyla vâris olmuş değildir. Çünkü kâmil mânada verâset, velînin aynı zamanda bir nebi veya resul gibi şariat sahibi olmasını gerektirir ki bu durum, velâyet ile nübüvvet arasındaki temel farklardan biridir. Peygamberlik makamı, ilâhî vahiy ile doğrudan bağlantılıdır ve bu nedenle velâyet, nübüvvetin ötesine geçmesi mümkün değildir.⁴⁷¹

Şa‘rânî, cinlerin, velâyet ve risâlet mertebeleri arasında başka bir mertebenin bulunup bulunmadığı yönündeki sorusuna cevaben bu iki mertebe arasında “nübüvvet makamı” olduğunu ifade etmiştir. Ona göre nübüvvet, velâyeti de içinde barındırmakta birlikte nübüvvet ve velâyet birbirine zıt ya da tamamen bağımsız kavramlar olarak değil, birbiriyle ilişkili mertebeler olarak görülmektedir. Ancak velâyet, nebi olmayan kulları da kapsadığı ve kıyamete kadar süreklilik arz edeceği için nübüvvetten daha genel bir anlam ifade etmektedir. Şa‘rânî’nin bu görüşü tasavvufta sıkça vurgulanan “ilâhî inâyetin kesintisizliği” anlayışıyla uyumlu bir şekilde, velâyetin kıyamete kadar devam edeceğini ifade etmekte, buna karşılık nübüvvetin sona ermesi bu mertebenin hususiyetini ve sınırlılığını ortaya koymaktadır. Şa‘rânî, bu meselede son derece dikkatli olunması gerektiğini vurgulamış ve bu konunun yanlış anlaşılması neticesinde birçok kişinin yanılgıya düştüğünü belirtmiştir. Ona göre nübüvvet, Allah ile kul arasındaki iletişimin melek vasıtasıyla gerçekleştiği bir mertebedir. Buna karşın velâyet, Allah ile kul arasında doğrudan bir bağlantıya dayanır ve herhangi bir aracı söz konusu değildir. Tüm bu açıklamalara rağmen Şa‘rânî, nübüvvet makamının velâyet makamından daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Bunun temel gerekçesi, nübüvvet makamının masumiyetle (ismet) nitelenmiş olmasıdır. Nebiler, Allah tarafından korunan ve günah işlemekten uzak kılınmış kimselerdir. Bu durum, nübüvvetin otorite ve bağlayıcılığını güçlendiren bir unsurdur. Şa‘rânî, vahiy kanalıyla elde edilen bilgilerin, ilham yoluyla alınanlara kıyasla daha mükemmel ve sahih olduğunu dile getirmiş bu bağlamda, hadis kanalıyla bize ulaşan şer‘î hükümlerle amel etmenin, ilhamlarla amel etmekten daha doğru ve güvenilir bir yol olduğunu savunmuştur.⁴⁷² Ayrıca Şa‘rânî, nübüvvet ve velâyetin birkaç farkına daha değinmiş bazen aklın imanı kaplayabileceğini, bu durumun nebi ve velî için farklı sonuçlar doğurabileceğini ifade etmiştir. Ona göre bir velî “Bir gencin sûretindeki güzellikte Rabb’imi gördüm.” diyerek Allah’ın sıfatları hakkında bir haber vermiş olsa bu

⁴⁷¹ Şa‘rânî, *el-Yevâkid ve l-cevâhir fî beyân-i akâidi l-ekâbir*, 2/464-470.

⁴⁷² Şa‘rânî, *Keşfü l-hicâb*, 87-89.

sözden aklının imanını gölgelediği anlaşılmaktadır. Bu gibi zor mesellerin idrak edilebilmesi için aklının nurunun, imanının nurunda fâni olması gerekmektedir. Ancak nebilerin vahiy yoluyla (a.s.v) getirdikleri haberler için aynı durum söz konusu değildir.⁴⁷³

Şa'rânî, nübüvvet ve velâyetin sadece insanlara ve cinlere özel olmadığını söylemekte melekler içinde geçerli olduğunu dile getirmektedir. Ona göre meleklerin de velîsi ve nebisi vardır. Onların velîsi, herhangi bir emir veya nehiy olmaksızın kulların menfaatini istemek ve onlardan zararları defetmek kastıyla kendilerini parçalarcasına secdeye kapananlardır. Nebisi ise: Allah Teâlâ'nın kendilerine özel olarak vahiy gönderdiği bir emir geldiğinde itaat edip derhal emre imtisal eden meleklerdir.⁴⁷⁴

Cinler, Şa'rânî'ye başka bir soru yönelterek, nebiden velîye bazı sıfatların intikal ettiğini ifade etmişler ve bu bağlamda Rasûlüllâh (s.a.v.) Efendimiz'den sonra halifelerine sınırsız olarak dilediğini yapabileceği bir makama ulaşmanın nasip olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, Allah Teâlâ'nın hiç kimseye, birini diğerine halef kılmasından dolayı dilediğini yapıp dilediğine hükmedeceği bir makamın verildiğine dair bilginin kendilerine ulaşmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Şa'rânî, peygamberlerin (a.s.) bile sınırsız olarak dilediğini yapıp hükmetme hususunda tam yetkili olmadıklarından hareketle halifelerin nispeten sınırlı ve kısıtlı bir zata halife olduklarını belirtmiş ve Cenâb-ı Allah'ın Dâvûd (a.s.) hakkındaki; nefsânî arzularına uymaması ve insanlar arasında adaletle hükmetmesi⁴⁷⁵ yönündeki emrinin bu konuda delil olduğunu savunmuştur. Ancak ona göre tüm bunlarla birlikte Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) halifeleri emin bir makamdadırlar. Buna rağmen kendilerine izin verildiğinde kılıçla cihat etmişler, gerektiğinde esir veya şehîd düşmüşlerdir.⁴⁷⁶

Kulların dilediğini yapıp dilediğine hükmedeceği bir makamın olup olmayacağı cinlerin başka sorularına da yansımış ve Şa'rânî'ye mutlak olarak sebepler aleminin tesirinden kurtulup tamamen hür olan bir velî olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, böyle bir makamın hiçbir velîye nasip olmadığını belirtmiştir. Çünkü böyle bir hürriyet sadece Hakk Teala'nın hususiyetlerindendir. Bu nedenle Allah *"Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise (sizden) müstağnidir, övülmeğe layık olan da O'dur."*⁴⁷⁷ buyurmuştur. Şa'rânî'ye göre mutlak hürlük iddiası hayatını sürdürmek için yeme-içme gibi basit ihtiyaçlardan bile kurtulamamış nefsin hiçbir şeye muhtaç olmamak gibi rubûbiyet sıfatlarının peşine

⁴⁷³ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 34-36.

⁴⁷⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 91-93.

⁴⁷⁵ Sad 38/26.

⁴⁷⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 59-61.

⁴⁷⁷ el-Fâtır 35/17.

düşmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁸ Bu konuda aksini söylemek iddiadan öte geçmemektedir. Çünkü kullar her şeyden önce Allah’a muhtaçtır. Örneğin kul acıktığında açlığı giderecek kudret halk olunmasa helak olmuştur. Şa’rânî, bu sorunun Cüneyd-i Bağdâdî’ye de sorulduğunu, onun şu ana kadar dünya esaretinden kurtulup gerçekten hür olan kimsenin olmadığını, “Mükâtep⁴⁷⁹ de olsa kişi aslında köle değil midir.” sözüyle belirttiğini nakletmektedir.⁴⁸⁰

Cinler, Şa’rânî’ye belli bir dereceye ulaşmış havf makamına eren kullar için, düşmekten emin oldukları sabit bir makamın olup olmadığını da sormuşlardır. Şa’rânî, sâlik hangi makama ererse ersin, onun için emin bir makam olmadığını dile getirmiştir. Ona göre böyle bir makam, peygamberler (a.s.) müstesna, bu dünyada hiçbir velîye nasip olmamıştır. Peygamberler için söz konusu olan emniyet diğerleri için geçerli değildir. Ayrıca Şa’rânî, sâlikin elde ettiği havfiyetin, cennete doğru ayak attıkları bu yolun her bir mertebesinde gerekli olduğunu belirtmektedir. Havf sadece velîler ve sâlikler için değil peygamberler için de geçerlidir. Ancak peygamberlerin kalplerinde olan havf-i celâlî ve tâzîmî, kıyamet gününde ümmetleri için duydukları endişeden ibarettir ve Allah (c.c.) onları bu havf ile tedirgin etmeyecektir.⁴⁸¹

Şa’rânî’ye kerametın çokluğu veya azlığının velînin üstünlüğüne etkisinin olup olmadığını sorulması üzerine Şa’rânî, bu konuyu birkaç yönüyle ele almıştır. Ona göre zikredilen faziletin iki boyutu vardır: Birincisi, velînin kendi nefesine ilişkin boyut; ikincisi ise velînin yaşadığı toplumla ilgili boyut. Şa’rânî’ye göre velî, kendi nefsinde Kitap ve Sünnet’e sımsıkı bağlıdır ve ondan bir karış bile sapması mümkün değildir. Ancak velînin yaşadığı toplum, onun kerametinin çokluğunu ya da azlığını etkileyebilir. Eğer halk, velîyi yalanlıyorsa kerameti artmakta; eğer tasdik ediyorsa kerameti azalmaktadır. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) mucizelerle delalette olanlara hidâyetini ispat etmek üzere gönderilmiş olması gibi, velîler de benzer bir bağlamda kerametle toplumu irşad etmektedirler. Ancak velînin keramet göstermesi, toplumu Allah’a davet etmesi bakımından sadece bir araçtır; esasında halk için şeriatın doğruluğunu anlamak bağlamında keramete ihtiyacı yoktur.⁴⁸²

⁴⁷⁸ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 58-59.

⁴⁷⁹ Mukâtebe, belli bir para karşılığında elde edeceği tam hürriyeti için anlaşmalı olarak çalışan yarı hür ve fiilleri kısıtlı köledir. Daha fazla bilgi için bk. Fahrettin Atar, “Mukâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/530.

⁴⁸⁰ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 101-102.

⁴⁸¹ Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 72-73.

⁴⁸² Şa’rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 80-81.

Cinler, evliyanın semaya isrâsının mümkün olup olmadığını ve bu bağlamda ulaşılan makamların sınırını sormuşlardır. Şa‘rânî, muhakkikûn âlimlerinin görüşlerine dayanarak cevap vermiştir. Onlara göre evliyanın semaya ruhen isrâsı mümkündür ve bu durum, bir insanın gördüğü rüya mesabesindedir. Ancak ulaşılan makamların sayısı ve dereceleri sayılamayacak kadar çoktur. Bu makamlar, mârifet perdelerinin aralanmasıyla ortaya çıkmakta ve dünya semasında yerle gök arasındaki bölgede gelişmektedir. Evliyanın ruhları, sidre-i muntehaya, arşa ve kürse kadar da yükselebilmektedir.⁴⁸³

Velâyet makamlarında seyreden velîlerin şükürün icabından kurtulacağı bir mertebenin olup olmadığına dair bir soru üzerine Şa‘rânî, bu durumu şükür lafzıyla kastedilen mânâyla ilişkilendirmektedir. Ona göre eğer şükür lafzıyla Allah’ın (c.c.) nimetlerine tazim olarak itiraf kastediliyorsa bu mânada şükürün sorumluluğundan kimse kurtulası söz konusu değildir. Eğer şükürle Allah’ın nimetlerinde ziyadelik talebi kastediliyorsa bu hususta ise mü’min, ihtiyaç duyduğu ilim ve amele dair lüzumlu şeyleri elde etmek için emrolunmuştur. Çünkü kulun, üzerine lâzım olan bu şeylerin ziyadeleşmesini talep etmeye ihtiyacı vardır. Bu haldeki kul mahcup yani Hakk’tan (c.c.) perdelenmiştir. Bu sebeple müşâhedesinin daha iyi olmasıyla emrolunmuş değildir. Artık elinde ne varsa (mükâtep köle misali) efendisininindir. Elinde olanların dünyalık olması veya olmaması bir şeyi değiştirmemektedir. Böyle bir kul, kendisini Allah Teâlâ’ya sevdinceye kadar ihsân dairesine giremese de ancak Rabb’ine fakrını ispata ihtiyacı varsa Cenâb-ı Allah’a fakrının izharını ziyadeleştirmeyi taleple emrolunmuştur. Allah Teâlâ’nın buyurduğu İbrahim sûresi 7. âyet-i kerîmesinde şu hitap bu makamın sahiplerinin dışındakileredir: “*Şükrederseniz, and olsun ki size karşılığımı artıracam; nankörlük ederseniz bilin ki azabım pek çetindir.*”⁴⁸⁴

Şa‘rânî, velîler belâ ile denendiklerinde, şükür ve sabrın durumunu şu şekilde özetlemektedir: Sabır, nasıl ki elem ve ızdırapla imtihan olunan içinse aynı şekilde şükür de sadece “nimet” diye isimlendirilenler üzerine olduğu malûmdur. Ancak belâ ile imtihanı tadan velî zatlar için şükür de vaciptir. Çünkü eleme rağmen şükretmek bu kullara mahsustur. Zira şükür, belâyı belâ olmaktan çıkarmaktadır. Sabır ise başka insanlar içindir. Sabredenler nefislerinde bulduklarını iddia ettikleri bir kuvvetle belalara karşı müsamaha etmektedirler. Onlar aslında nefislerinde zafiyetten başka bir şey bulmuş değillerdir.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 52.

⁴⁸⁴ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 106-107.

⁴⁸⁵ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 104-105.

Cinler, velînin velâyetten önceki istidrâcının velâyet vasfına dahil edilmesinin mümkün olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, önceki istidrâcının velâyet vasfına dahil edilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hak Teâlâ bu konumdaki velîye, rahmet sıfatıyla tenezzül etmiş o da O'nun merhametinden istifade etmiştir. Ancak bir istidrâcın velâyete dahil olması, üst makamlara erişenler için geçerlidir. Çünkü bu makam, Allah'ın fazl-ı keremiyle değil, yalnızca istihkak ile elde edilmektedir. Bu konunun iyi anlaşılabilmesi için istidrâcın muhalefet dairesinde olmasının yalnızca dünya şartlarında geçerli olduğunu unutmamak gerekmektedir.⁴⁸⁶

Hulasa edecek olursak, İslâm tasavvufunda velâyet, derin manevî bir makam olarak önemli bir yer tutmaktadır. Velâyet ve türevleri, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîfte dostluk, yardım ve yakın akrabalık anlamlarıyla sıkça vurgulanmakta, Allah'ın mü'minlerin velîsi ve yardımcısı olduğu, şeytanların ise mü'minlerle mücadele için dostlarına ilham ettiği belirtilmektedir. İmâm Şa'rânî gibi önde gelen âlimler, velâyet ile nübüvvet arasındaki farkları netleştirerek, velâyetin tasavvufta özel bir makam olduğunu ve bu mertebeye ulaşanların Allah'a yakınlaşmış, takva sahibi bireyler olduğunu ifade etmişlerdir. Velâyetin evrensel bir vasıf olduğunu savunan görüşler, bu makamın belirli bir zamana, zümreye veya soya mahsus olmaması gerektiğini vurgularken, her Müslümanın şeriat ve iman gerekliliklerini yerine getirerek bu mertebeye ulaşabileceğini belirtmektedir. Şa'rânî'nin cinlere yönelik bu değerlendirmeleri, velâyetin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde manevî bir rehberlik ve korunma mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, velâyetin melekler arasında da geçerli olduğu ve bu meleklerin Allah'ın emirlerine bağlı olarak görevlerini yerine getirdikleri ifade edilmiştir. Cinlerin velâyet ve risâlet mertebeleri arasındaki sorularına verilen yanıtlar, bu makamların ne kadar derin ve kapsamlı olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, velâyet kavramı, İslâm düşüncesinde hem kelâm hem de tasavvuf bağlamında merkezi bir öneme sahip olup mü'minlerin manevî yolculuklarında rehberlik eden vazgeçilmez bir ilke olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda, velâyet üzerine yapılan tartışmalar, İslâm'ın zengin manevî geleneğini ve ilâhî rehberliğe olan derin bağlılığını yansıtmaktadır.

⁴⁸⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 93-94.

4.12. Ubûdiyyet

Ubûdiyyet sözlükte kulluk, itaat, boyun eğme⁴⁸⁷ anlamındadır. İstilahta ise Allah’a verilen ahde, vefa gösterme, O’nun hudûduna riâyet etme, elde olana razı olma, elde olmayana sabretme,⁴⁸⁸ sadık bir niyetle seyr u sülûk yaparak Allah (c.c.) ile olan manevî irtibatını kuvvetlendirip O’nu müşâhede edebilme⁴⁸⁹ anlamındadır. Ayrıca avam için ibadet havâs için Allah’tan gelene razı olma, Mevlâ’nın emirlerine itaat edip nefsânî arzulara uymama,⁴⁹⁰ her hususta zarûrî olarak Cenâb-ı Hakk’a müracaat etme gibi⁴⁹¹ anlamlara geldiği de görülmektedir.

Cenâb-ı Hakk’ın, kullarıyla olan tüm münâsebetlerini konu edinmesi bakımından ubûdiyyet hakkında birçok âyet bulunmaktadır. İnsanlar ve cinlerin yalnızca ibadet için yaratıldığını,⁴⁹² sadece Allah’a ibadet edilmesi gerektiğini,⁴⁹³ O’na kulluğun şükrü icap ettiğini,⁴⁹⁴ kulun kıymetinin yaptığı dualarla ölçüldüğünü,⁴⁹⁵ ölüm gelinceye kadar ibadet edilmesi gerektiğini,⁴⁹⁶ ibadetten kaçıp kibirlenenlerin huzur-u ilâhîde hesaba çekileceğini⁴⁹⁷ ifade eden âyetler bunlardan bazılarıdır. Ubûdiyyet hakkında birçok hadîs-i şerîf bulunmaktadır. İbadet olunmanın Allah’ın kulları üzerinde hakkı olduğunu,⁴⁹⁸ Peygamber Efendimizin “melik peygamber” yerine “kul peygamber” olmayı seçtiğini,⁴⁹⁹ geceleyin ayakları şişinceye kadar ibadet ettiğini,⁵⁰⁰ İslâm’ın beş ibadet esası (kelime-i şahâdet, namaz, zekat, oruç, hac) üzerine kurulduğunu,⁵⁰¹ Allah katında amellerin en sevimsisinin az da olsa devamlı ameller olduğunu⁵⁰² bildiren hadisler bunlardan bazılarıdır.

Sûfiler, zâhirî ve bâtinî açıdan Allah’a tam kulluğu ifade eden *ubûdiyyet* ile daha sınırlı bir anlam taşıyan *ibadet* arasında belirgin farklar bulunduğunu dile getirmişler ve genel çerçevede ibadetin, Allah’a karşı tevazu, hürmet, sevgi ve itaat duygularıyla gerçekleştirilen ve rızasını kazanmayı amaçlayan dinî fiilleri ifade ettiğini; ubûdiyyetin ise hayatın her anını

⁴⁸⁷ Hammad, *Tâcu’l-luga ve’s-sihâhu’l-Arabiyye*, 724-725.

⁴⁸⁸ Cürcânî, *Kitabü’t-ta’rîfât*, 146.

⁴⁸⁹ Kâşânî, *Mu’cemü’l-istilâhâtü’s-sûfiyye*, 125.

⁴⁹⁰ Hıfînî, *Mu’cemü’l-mustalahâtü’s-sûfiyye*, 183.

⁴⁹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 363.

⁴⁹² ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁹³ Nûh 71/3.

⁴⁹⁴ el-Bakara 2/171, en-Nisâ 4/174.

⁴⁹⁵ el-Furkân 25/77.

⁴⁹⁶ el-Hicr 15/99.

⁴⁹⁷ en-Nisâ 4/172.

⁴⁹⁸ Buhârî, “Cihad”, 7/170 (No. 5967).

⁴⁹⁹ Müsned-i Ahmed, “Müsnedi Ebû Hüreyre”, 7/13 (No.7160).

⁵⁰⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 2/50 (No. 1130).

⁵⁰¹ Müslim, “İman”, 1/45 (No. 16).

⁵⁰² Müslim, “Salâtü’l-müsâfirin”, 1/541 (No. 783)

Allah’a karşı derin bir saygı, bilinç ve itaat şuuruyla yaşama durumunu belirttiğini söylemişlerdir. Sûfî anlayışa göre ibadet, belirli fiillerin yerine getirilmesine odaklanırken, ubûdiyyet bu fiillerin insanda meydana getirdiği ahlâkî durum ve mânevî özü ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda sûfiler, ubûdiyyet kavramına daha fazla vurgu yapmış ve bunun ibadetten üstün bir makam olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ibadetin nihai gayesi, insanın ubûdiyyet makamına ulaşmasıdır. İbadetlerin bâtinî ve ruhanî boyutlarını ele alan sûfiler, Allah’a kulluğu, yalnızca insanın yapmakla veya yapmamakla sorumlu tutulduğu zâhirî fiillerden ibaret görmemiş; aksine, kulun ruhen kemale ermesine ve nihâyetinde Allah’a yaklaşmasına vesile olan kalbin her türlü amelini ve halini de ibadet kapsamına dahil etmişlerdir. Bu kapsamlı yaklaşımı özellikle ubûdiyyet kavramı ile ifade etmişlerdir. Sûfiler, bu bağlamda *âbid* (zâhirî ibadetleri yerine getiren kimse) ile *abd* (zâhirî ve bâtinî anlamda kul) arasında bir ayrım yapmışlardır. Onlara göre ubûdiyyet sıfatıyla nitelenen *abd*, zâhirî ibadetleri yerine getiren *âbidd*en daha üstün bir konuma sahiptir. Bu görüşlerini, Hz. Peygamber’e Kur’ân’da *abd* sıfatıyla hitap edilmesini⁵⁰³ delil getirerek temellendirmişlerdir.⁵⁰⁴

Kuşeyrî, ubûdiyyet konusunda “*Sana ölüm gelene kadar rabbine ibadet et*”⁵⁰⁵ âyetini zikretmekte ve Peygamber Efendimizin Allah’ın emirlerine riâyet eden bazı kullara kıyamet gününde özel muamele edeceğini bildirdiğini belirtmektedir.⁵⁰⁶ O, sûfilerden naklen Mevlâ’ya boyun eğip nefsin emrine teslim olmamak manasındaki ubûdiyyetin sırf ibadet etmekten daha mükemmel olduğunu, kulun ibadet ede ede önce ubûdiyyete sonra kulluk makamının zirvesi olan Cenâb-ı Hakk’ta fânî olma ve ilâhî tecellilere mazhar olma anlamındaki ubûdet makamına ulaştığını bildirmektedir. Ona göre avam tabakasında olan ibadet ehli Hakk için nefsinden geçerek ilme’l-yakîne, havâs tabakasında olan ubûdiyyet ehli kalbinden geçerek ayne’l-yakîne, havâssü’l-havâs tabakasında olan ubûdet ehli ise ruhundan geçerek hakka’l-yakîne ermektedir. Ayrıca Kuşeyrî, sûfilerin ubûdiyyete birtakım anlamlar yüklediklerini söylemektedir. Başına gelen her bir şeyi ilâhî tecelli ve takdire havale edip

⁵⁰³ el-İsrâ 17/1; en-Necm 53/10.

⁵⁰⁴ Semih Ceylan, “Ubûdiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/33-34.

⁵⁰⁵ el-Hicr 15/99.

⁵⁰⁶ Peygamber Efendimiz (s.a.v): “*Yedi sınıf insan vardır ki, Allah Teâlâ onları kendi (arşının) gölgesinden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı (Kıyamet) gününde arşının gölgesinde gölgelendirecektir. Bunlar: Adaletli yönetici, Allah’a ibadetle büyüyen genç, kalbi camilere bağlı kimse, Allah için birbirini seven, bu uğurda bir araya gelip bu sevgi ile ayrılan iki kimse, mevki sahibi olan güzel bir kadın tarafından birlikte olmaya çağrıldığı halde, “Ben Allah’tan korkarım” cevabı ile karşılık veren, sağ elinin verdiği sadakayı sol eli duymayacak şekilde gizli sadaka veren, تنها yerde Allah’ı anarak gözleri yaşla dolup taşan kimsedir.*” buyurdular Bk. Buhârî, “Ezan” 36, “Zekat” 16, “Rikâk” 24; Müslim, “Zekat” 91. Ayrıca bk. Tirmizî, “Zühed” 53; Nesâî, “Kudât” 2.

iradeyi terk etmek; kendi güç ve zenginliğinin aslında Allah'tan olduğunu itiraf etmek; emredilen şeylere sınıksız sarılmak ve yasaklardan şiddetle kaçınmak; bütün şartlarını yerine getirerek ibadetlerin hakkını vermek; nefsinden gelen her bir şeyi kusurlu bulmak; başına gelen her şeyin ilâhî takdirle gerçekleştiğini müşahade edip musibetlere sabretmek; açlık, yoksulluk, zillet gibi korkulardan emin olmak; tedbiri terk etmek ve her şeyi ilâhî takdire havale etmek ve her daim Allah'ın kulu olduğunu idrak etmek bunlardan bazılarıdır.⁵⁰⁷

Hâris el-Muhâsibî, ubûdiyyeti kulun bir vasfı olarak görmekte, kişinin kendisi için aslında hiçbir mülk edinemediğini ve nefsine zarar ya da fayda sağlayamadığını idrak etmesi olarak tarif etmektedir. Ona göre Allah'a ibadet eden kul, takva makamına ermesi için Peygamber Efendimizin: “*Kul mahsurlu olana düşerim korkusuyla mubah olanı da terk etmedikçe muttakilerden olamaz*”⁵⁰⁸ hadisini dikkate almalı, Allah'a karşı olan yükümlülüklerini yerine getirmelidir. Bu takdirde kul, ubûdiyet görevini yaparak ıslah olunca onun sebebiyle başkaları da hidâyet bulmaktadır. Aksi durumda kul, ibadette gevşekliği sebebiyle fâsid olur ve başkalarını da ifsat etmektedir. Ayrıca zühdü tercih eden kişinin zühdü, mârifeti; mârifeti, aklı; aklı ise imanı kadardır.⁵⁰⁹ Yine ona göre ubûdiyyet Allah'ın haklarındanıdır. Kul bu hakkı eda ederken Allah'ın önceliklerine de dikkat etmelidir. Nitekim Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer'e yaptığı vasiyette “Bil ki! Allah'ın gündüz vaktinde yapılması gereken ve gece kabul etmediği hakları olduğu gibi, gece yapılması gereken ve gündüz kabul etmediği hakları vardır.” demiştir. Öyle ise kula düşen şey Allah'ın başladığıyla işe başlamak yani önce kalbiyle O'nun haklarını gözetmektir. Çünkü kişiye ilk önce tesir eden ve diğer organlara da yön veren kalptir. Onun için kişinin kalbi, Allah hakkına riâyet noktasında hassas olmalı ki, O'nun emrettiklerine uysun ve O'na kulluk görevini yerine getirsin. Kalbiyle Allah'ın haklarını korumayı üç şarta bağlayan Muhâsibî, bunları iman ederek küfürden, sünnete sarılarak bidatten, ibadete sarılarak Allah'ın razı olmadığı bütün düşünce ve fikirlerden arınmak olarak ifade etmektedir.⁵¹⁰

İmam Rabbânî, ubûdiyyeti kulun Allah'ın zatını bilemediği bir acizlikle ilişkilendirmekte, bu acizliği marifette aciziyet saymakta ve bunun büyük velilerin sıfatı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre marifetin olmayışı cehalet, marifette acizlik ise ilimdir. Bu ilim bazen bir şeyi bilmeyi ifade ederken bazen de bir şeyin azameti ve büyüklüğünden dolayı tam olarak ne olduğunu bilmemeyi gerektirmektedir. Bir insanın acizini ve kusurunu

⁵⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 2016, 398-404.

⁵⁰⁸ İbn-i Mâce, “Zühd”, 2/1409 (No. 4215)

⁵⁰⁹ Muhâsibî, *Selefi Tasavvuf*, 21,25.

⁵¹⁰ Muhâsibî, *er-Riâye Kalp Hayatı*, 99.

bilmesini de bu ilme dahil eden Rabbânî, bu bilginin kulun abdiyyet ve ubûdiyyet makamındaki durumunu göstermesi bakımından önemli olduğunu söylemektedir.⁵¹¹ Ayrıca Rabbânî, ubûdiyyet makamındaki kulun yeme-içme ve giymesinin nefsânî arzuları için değil de ibadet kastıyla olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre kul Allah’a karşı ibadetlerine dikkat etmeli, şâyet eksik ve noksanları varsa bu durumu telafi etmek adına en azından kusurlarını bilip mahcup olmalıdır. Bu haldeki kul af ve mağfiret talep edip Cenâb-ı Allah’a sığınması lazımdır. Şâyet pişmanlık duyup Allah Teâlâ’ya sığınmazsa hiçbir şeye nail olması söz konusu olmayıp zamanla Allah’a kulluk dairesinden çıkması ve ubûdiyyet bağlarını koparması tehlikesi vardır.⁵¹²

Şa’rânî, *ibadeti* zahirî olarak bedenle, *ubûdiyyeti* ise bâtinî olarak kalple gerçekleştirilen eylemler şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre kulun kıyamet gününde Allah Teâlâ’nın kendisinden isteyebileceği her şeyi bilmesi, ubûdiyyetin edebinden sayılmaktadır. O, âriflerin ibadet anlayışının Allah’ın haklarını yerine getirmek ve ubûdiyet yoluyla sıddikîyyet makamına ulaşmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ubûdiyyetin hakikati, kulun kendi makamını idrak ederek, yücelme arzusundan uzaklaşması ve tevazu göstermesidir. Bu hedefe ulaşabilmek için kulun, zat ve sıfat bağlamında herhangi bir yakınlık, uzaklık, yükseklik veya alçaklık gibi kavramlardan bağımsız bir şekilde *fenâ* makamına erişmesi gerektiğini belirtmektedir. Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’den naklen, ona peygamberlere özgü olan ubûdiyet makamından çok az bir pay verildiğini ancak bu makamın gereklerini yerine getiremediği için bu payın kendisinden alınmasını talep ettiğini aktarmaktadır. Şa’rânî, ubûdiyyetin kulluk makamı, rubûbiyyetin ise ilâhî makam olmasından hareketle bir kişi hataen rubûbiyyeti kendisine, ubûdiyyeti ise Allah Teâlâ’ya nispet ederse bu durum küfre düşmesine sebep olmadığını belirtmektedir. Bu görüşünü Peygamber Efendimizin (s.a.v.) bir hadîs-i şerîfi ile temellendiren Şa’rânî, Sahâbe-i Kirâm’dan birinin çölde yiyecek yüklü devesini kaybettiğini, arayışının sonuçsuz kalması üzerine ümidi kesip uykuya daldığını, uyandığında devesini yanı başında bulmasıyla büyük bir sevinçle “Ya Rabb’i! Sen benim kulumsun, ben de Sen’in Rabb’inim” dediğini nakletmektedir.⁵¹³ Şa’rânî, bu olayda Peygamber Efendimizin (s.a.v.) söz konusu kişinin hatasını şiddetli sevincin etkisine yordüğünü, bununla birlikte, o kişinin kalbinde tevhid inancından başka bir niyet bulunmadığını açıkça belirttiğini ve ona küfür isnat etmediğini aktarmaktadır. Çünkü ona

⁵¹¹ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*, ts., 2/404.

⁵¹² İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*, ts., 2/290.

⁵¹³ Kenzü’l-ummâl, "Tövbe", 4/204 (No. 10160).

göre bu hadise sadece rubûbiyyet ve ubûdiyyet kavramlarının lafız olarak yer değiştirmesinden ibarettir.⁵¹⁴

Şa'rânî, hocası Desûkî'den naklen, ubûdiyyet makamında bulunan bir kulun, kendi başına bir şey yapabildiği zannına kapılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre kulun gerçekleştirdiği tüm ameller, gerçekte Allah Teâlâ'nın lütfu ve ihsanından ibarettir. Desûkî, bütün iyiliklerin kaynağının Cenâb-ı Allah olduğunu, buna karşın kulun özünün ise isyanla yoğrulmuş olduğunu belirtmektedir. Ancak ubûdiyyet makamında gayret gösteren ve Allah'ın birliğine (vahdâniyet) ulaşan kullar, Allah'ın celâl ve azamet sırlarına vakıftırlar. Bu makamda bulunan kullar, sürekli Allah ile beraber olup O'nun zatında fenâyâ ulaşarak Allah'ın hususi koruması altına girmişlerdir. Bu kimselerin nihai amacı, yalnızca ubûdiyyet makamının gereklerini yerine getirmek, nefsânî arzulardan tamamen arınmak ve nefslерinden fânî olmaktır. Ancak bu yüce makama erişebilmek için ahlâkî güzelleştirmek, kötülöklere iyilikle karşılık vermek, her türlü eza ve cefaya sabır göstermek, helal rızıkla beslenmek ve sâlih kimselerle dostluk kurmak gereklidir. Bunun aksine, haram yiyen ve fasıklarla arkadaşlık eden bir kulun basîreti (kalp gözü) ve fikrî yetileri kapanıp dinî hassasiyetleri zayıfladığı için hayırlı amelleri Cenâb-ı Allah'ın katına yükselmemektedir.⁵¹⁵

Cinler, Şa'rânî'ye ibadet ve hükümlerine dair birçok soru yöneltmişlerdir. Örneğin bir kula ibadet etmek maksadıyla insanlar arasında kalmak veya insanlardan uzaklaşıp evine kapanmak ya da sahraya çıkmak gibi hallerden hangisinin daha üstün olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, bu durumun kişiden kişiye değişeceğini dile getirmekte, kul için bu söylenen üç halden hangisi daha menfaatli ise onu tercih etmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak ona göre her ne kadar feza muhabbeti (geniş bir boşlukta olmak isteğı) nefsin arzularından olsada aslında insan sahrada bir cisme hapsolunmuştur.⁵¹⁶ Ayrıca kul için, nerede olursa olsun asıl önemli olan tüm amellerinde ihlasa riayet etmektir. Şa'rânî, ihlasın nebi, ârif, velî ve mü'min açısından farklı anlamlar kazanabileceğine vurgu yapmakta ve ibadetlerde ihlasın, derecesine göre her makam sahibine lazım olduğunu söylemektedir. Ona göre bu konuda Hak Teâlâ'nın hitabı,⁵¹⁷ şer'î olarak tüm kullarını kapsamaktadır. Örneğin tüm peygamberler ihlas ile aldıkları manevî tadın kalplerini etkilememesini; ârifler yaptığı ibadetlere, zül ve iftikârdan başka karşılık beklememeyi; mü'minler ise ihlas ile riya ve

⁵¹⁴ Şa'rânî, *el-Ecvibeti'l-merziyye*, 8, 59, 66, 208, 300, 375.

⁵¹⁵ Şârânî, *İbrâhim Düsûkî'den Öğütler*, 16-20.

⁵¹⁶ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 1992, 122-123.

⁵¹⁷ "(Resûlüm!) Şüphesiz ki Kitab'ı sana hak olarak indirdik. O halde sen de dini Allah'a has kılarak (ihlâs ile) kulluk et." Bk. ez-Zümer 39/2.

makam-mevki sevgisinden kurtulmayı kastetmektedirler. Peygamberler, hakikaten veya isnaden Allah'tan (c.c.) başkasının varlığını hiçbir zaman müşâhede etmedikleri için fiillerindeki ihlas, onlara özel olup diğerleri için bu konuda söylenecek söz yoktur. Eğer bir velî bu hususta konuşacak olursa sadece veraset hasebiyle konuşmaktadır. Bunun gibi mü'min ile ârifin ihlası arasında da bazı farklar vardır. Şöyle ki: Mü'min amellerinde Allah'a (c.c.) karşı bir ortaklık sezdiğinde “(Rabbimiz!) *Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”⁵¹⁸ diye niyaz etmektedir. Ancak ârifler böyle değildir. Onlar böyle bir ortaklığın neşet edeceği makamı geçtikleri için yalnızca bu âyeti, âyet olduğu için tilavet etmektedirler.⁵¹⁹

Cinler, başka bir soruda bozuk inanç ve kötü amelleri sebebiyle kulun ahirette karşılaşabileceği azap durumundan ve cehennemin şu anki halinden sormuşlardır. Şa'rânî, muhakkikûn âlimlerinin birisinden naklen; cehennem ve meleklerinin şu anda mevcut ve mahluk olmakla birlikte içinde günahkar kimse olmadığı müddetçe serin ve selamet yurdu olduğunu, asiler cehenneme girince devamlı alt üst olarak (devrederek) yenilenen ateşin bir parçasıyla azap olunacaklarını belirtmekte; masiyetin yakıcı etkisinden dolayı günahı çok olanların şiddetle azap çekeceğini, günahlarla beraber ibadeti olanların itaatin söndürücü etkisiyle daha az azap çekeceklerini söylemektedir. Ona göre Ehl-i sünnet ve'l-cemaat alimlerinin itikadı da bu yönde olup buna böyle inanmak lazımdır.⁵²⁰

Cinler, Şa'rânî'ye “*İnsan üzerine öyle zaman gelecek ki ölüm onlar için hediye olacaktır*”⁵²¹ hadîs-i şerîfinden yola çıkarak ölüm kullara hangi fiilleri nedeniyle hediye olacağını sormuşlardır. Şa'rânî ölüm kendilerine hediye olanların zamanın sıkıntılarına sabredemeyip yaşama arzusundan vaz geçenler ve kaderlerine küskün olanlar olduğunu dile getirmiştir. Çünkü ona göre kaderine razı olan mü'min hayat dolu olup hep yaşamak istemektedir. Bu durumda elbette onun yaşaması ölümünden daha güzel, onun yaşama arzusu ise şu zamanda kibrit-i ahmerden⁵²² daha kıymetlidir. Ancak Şa'rânî, insanların çoğunun ubûdiyyet davasından uzaklaşmış sahibinden kaçan köle gibi olduğunu, hayatlarını hep korku endişe ve sıkıntıyla perişan bir şekilde geçirdiklerini dillendirmekte ve Allah'ın (c.c.) rahmeti

⁵¹⁸ el-Fâtiha 1/5.

⁵¹⁹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 102-103.

⁵²⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 54-55.

⁵²¹ Şa'rânî'nin kitabında zikrettiği lafızla hadisın kaynağı bulanamamıştır. Ancak hadis kaynaklarında “*Ölüm mü'min için hediyedir*” anlamında birçok hadis bulunmaktadır. Bk. *Kenzü'l-ummân*, 15/ 551, (No. 42135)

⁵²² Kibrit-i Ahmer, toprağı altın yapan bir çeşit iksirdir. Daha fazla bilgi için bk. Feyza Ketenci, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Kibrit-i Ahmer in Peşinde”, *İstanbul Üniversitesi Yayınevi* 2/33 (ts.), 639-645.

gazabını geçmemiş⁵²³ olsaydı bu taifeyi her şeyiyle beraber yerin dibine geçirebileceğini ifade etmektedir. Ona göre kul kendisine ihsan edilen ömrü, ebedî saadetini kazanmaya vesile olan bir ganimet bilmeli, saadetinde, hüsrânında ona bağlı olduğunu unutmamalı, cenaze üzerine namaz kılan kişi gibi her ne kadar yakınının kaybı sebebiyle üzüntülü olsada musallada yatmadığına şükretmelidir.⁵²⁴

Başka bir soruda cinler, kulun iyi- kötü tüm amellerin yaratıcısının Allah olduğunu, kul niyet etmekle sadece amelleri birbirinden ayırdığını dile getirmekte; bu takdirde amellerde niyetin vacip olmasının sebebini anlayamadıklarını ifade etmektedirler. İmâm Şa'rânî, cinlerin bu sözlerinden yola çıkarak bu konudaki görüşlerinin bazı itikadi sıkıntılara yol açtığını düşünmektedir. Çünkü ona göre bu anlayış yani tüm fiilleri sadece Allah'a isnat edip kulu etkisiz ve tesirsiz kılmak onu tüm yönleriyle kısıtlamaktadır. Aslında bu görüş Cebriye mezhebinin görüşü olup bütün alimlerin icmâsıyla reddolunmuştur. Çünkü özellikle Ehl-i sünnet ve'l-cemaat görüşünde olan alimlere göre kulun tüm fiillerinde Allah (c.c.) hâlik; kul ise kâsib (çalışıp elde eden) konumunda olduğu için söz konusu fiilleri kula isnat etmek caiz, bu nispetle niyet vacip olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ'nın *"Sizler sadece kazandığınızın karşılığını göreceksiniz."*⁵²⁵ *"Allah amellerinizden gâfil değildir."*⁵²⁶ *"Muhakkak ki Allah yaptığınız her bir işten haberdardır."*⁵²⁷ âyetlerinde işaret ettiği gibi kulun amelleri bazı yönlerden kula bağlamıştır. Ancak fiillerin yaratma bakımından kullara isnat edilmesi mümkün değildir. Bu konu dinin önemli mevzularından olduğu için hata yapmaktan kaçınmak gerekmektedir.⁵²⁸

Kulların fiillerinde niyetin gerekli olduğunu öğrenen cinlerin, bu gerekliliğin Peygamberimiz (s.a.v.) için de geçerli olup olmadığını sormuşlardır. Şa'rânî, amellerde niyetin vacip olmasının Peygamberimizin (s.a.v.) fiillerinde geçerli olmadığını kaydetmektedir. Ona göre Resûlullah Efendimiz (s.a.v.) hiçbir fiilde niyete muhtaç değildir. Çünkü niyet ameller ve kesp ile elde edilene mahsustur. Nübüvvet ise amel ve kesp ile elde edilmemektedir. O mevhibe-i ilâhî olup hususi bir ayrıcalıktır. Şa'rânî, bu ayrıcalık sebebiyle peygamberlere riyazet ile tezkiye-i nefsin de şart olmadığını, kendilerine peygamberlik verilince onların nefsinin yaratılışındaki tüm kötülüklerden cezbe ile bir anda

⁵²³ Bir hadîs-i kudsîde Allah (c.c.) *"Rahmetim gadabımı geçti"* buyurdu. Bk. Keşfü'l-hafâ, "Harfû'l-hemze" 1/448 (No. 1463)

⁵²⁴ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 124-125.

⁵²⁵ Yûnus 10/52.

⁵²⁶ el-Bakara 2/74.

⁵²⁷ en-Nahl 16/91.

⁵²⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 125-126.

kurtuluverdiğini belirtmektedir. Ona göre risâlet, vahiy sebebiyle kıymetlenerek onunla alakalı olan kutsi değerlerle şereflenmiştir. Çünkü o tüm insanların ve cinlerin mükellef oldukları teklifi hükümleri ihtiva etmektedir. Eğer vahiy insanlardan ve cinlerden mücerret olsaydı o zaman nebiler sadece risâlet ile şereflenirdi. Bu durumda arı ile enbiyaya (a.s.v) yapılan vahyin fazileti eşit olurdu. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Burada arının zikredilmesinin sebebi Allah'ın (c.c.) arıya vahyedildiği⁵²⁹ yönündeki ifadesine işaret içindir.⁵³⁰

Cinler yine benzer bir soruda kulların bütün amellerinin yaratma bakımından Allah Teâlâ'ya ait olduğundan yola çıkarak Allah'a yönelen herkesin saîd olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Şa'rânî, Allah'a her müracaat edenin saîd olmadığını düşünmektedir. Ona göre ancak istikamet sıfatı üzere olanlar saîddirler. Bu sıfatın ilerdeki tecellisine muvafık olarak insanların ezelde saîd ve şakî diye ikiye ayrılmış olması farklı bir mana ifade etmemektedir.⁵³¹

Sonuç olarak ubûdiyyet, tasavvuf ve İslâm düşüncesinde bireyin Allah'a tam anlamıyla bağıllık ve teslimiyet biçimini ifade eden derin bir kavramdır. Bu kavram, sadece dışsal ibadet doluluğuyla sınırsız olmayıp kalp ve ruhun Hakk'a yönelmesi, nefsin terbiyesi, ahlâkın güzelleştirilmesi ve sonuçta ilahî huzurda kemâl bulma çabasıyla ilişkilidir. Sûfiler, ubûdiyyeti ibadetten daha üstün bir makam olarak değerlendirmiş; bu makama erişenlerin zâhirî ve bâtınî ölçüde Hakk'a kul olma bilincine erişimini savunmuşlardır. İlgili eserlerde ubûdiyyet makamının, kulun nefis ve dünya arzularından arınarak tam bir Hakk'a yönelmeyi ifade ettiği, bu hâlin ise hem insanın manevî tekâmülü hem de Allah'a yakınlık açısından bir gereklilik olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, ibadet ile ubûdiyyet arasındaki farkları bulma çabaları, bu anlayışın ahlâkî ve ruhsal boyutlarını araştırma çalışmaları, İslâm düşüncesinin kulluk anlayışına zenginlik kazandırmıştır. Neticede, ubûdiyyet, insanın yaratılış gayesi olan Hakk'a kulluk bilincini, sadece bir fiil değil, bir hâl ve öz olarak içselleştirme çabasını temsil etmektedir. Ayrıca Şa'rânî'nin bu konuda cinlere; kulluk için mekanın öneminin kişiden kişiye değişeceğini, amellerde niyetin kimlere gerekli olup olmadığını, tüm amellerin yaratma bakımından Allah Teâlâ'ya ait olduğunu ancak kulların ilgili fiilleri işlemek veya işlememek sebebiyle saîd veya şakî olacaklarını izah etmiştir.

⁵²⁹ en-Nahl 16/68.

⁵³⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 89-91.

⁵³¹ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 103-104.

4.13. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i Vücûd, “vahdet” ve vücûd kelimelerinin terkiibinden meydana gelmiş “varlığın birliği” anlamında bir kavramdır.⁵³² “Vahdet” sözlükte birlik ve parçalanamayan en küçük zerre⁵³³ anlamına gelirken “vücûd” ise bulmak ve var olmak anlamına gelmektedir. İstılahta ise vahdet-i vücûd, Hakk’ın mevcudiyetiyle birlikte kulun beşeri sıfatlardan sıyrılıp kaybolmasıdır. Çünkü Cenâb-ı Hakk’ın mevcudiyeti beşeri sıfatların tezahürüne manidir. Kul devamlı müşahede neticesinde kendi varlığını yok edip tamamıyla Allah’ın varlığında kaybolarak bu mertebeye ulaşmaktadır.⁵³⁴ Kendilerine “Ehl-i keşf ve’l-vücûd” denilen sâliklerin bu aşamada seyr u sülûk yoluyla hissî, aklî ve hayalî varlık şekillerinden tamamen kurtularak bekâ makamına erdikleri söylenmektedir. Vahdet-i vücûdu varlığı mümkün ve vâcib diye ayırmadan tek olarak değerlendiren Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin⁵³⁵ (ö.736/1335) bu konudaki görüşleri dikkat çekmektedir: O, “vücûd”u şuhûd mertebelerinin en saf hali olarak görmekte ve onu “bir şeyin hakikatini idrak etmek” olarak tanımlamaktadır. Ona göre sâlikler derecelerine göre vücûdu idrak etmektedirler. Örneğin mübtedi olan sâlik kendi varlığıyla, velâyete eren sâlik, sıfatların ötesinde, hakikate eren sâlik ise işaretli olarak bizzat Allah’ın zatının varlığını idrak etmektedirler.⁵³⁶

Araştırmacılara göre bu görüşün İmâm-ı Şa‘rânî’nin de görüşlerini savunduğu ve sıkı bir müdavimi olduğu meşhur sûfî İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu bir öğretisi olduğu anlaşılmaktadır.⁵³⁷ Ancak “Vahdet-i vücûd” tabirinin ilk olarak Sadreddin Konevî (ö.673/1274) tarafından kullanıldığı söylenmekte fakat tam olarak kimin kullandığı bilinmemektedir.⁵³⁸ Bu öğretisi, belli bir kesim tarafından savunulurken, bazı âlim ve sûfilerce birçok yönden tenkit edilmiştir. Tenkitçi âlimlerden biri hiç şüphesiz İbn Teymiye’dir (ö. 728/1328). O, İbnü’l-Arabî’yi bu konuda tekfir etmektedir. Ünlü mutasavvıf Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 826/1422) kısmen tenkit etmekle beraber onun birçok görüşüne mutabık kalmıştır. İbnü’l-Arabî’yi eleştirenlerden biri de Nakşibendî sûfî olan Alâuddevle Simnânî’dir (ö. 736/1336). Onun bu konudaki ifadeleri de oldukça keskindir. Simnânî’nin takipçilerinden biri olan İmâm-ı Rabbânî, İbnü’l-Arabî’ye gereken saygıyı göstermekle beraber ortaya koyduğu

⁵³² Erginli, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1160.

⁵³³ İsfahânî, *el-Müfredâtü fî garîbü’l-Kur’an*, 857.

⁵³⁴ Hıfî, *Mu’cemü mustalahâtü’s-sûfiyye*, 265.

⁵³⁵ Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 42/431.

⁵³⁶ Kâşânî, *Mu’cemü istilâhâtü’s-sûfiyye*, 371-372.

⁵³⁷ Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 42/431.

⁵³⁸ H. Hüseyin Tunçbilek, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2008), 15.

vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirmiş ve bu düşünenin onun iddia ettiği gibi tasavvufi makamların sonu değil de bir aşaması olduğunu dile getirmiş ve buna alternatif olarak kendine has vahdet-i şuhûd⁵³⁹ öğretisini geliştirmiştir.⁵⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini benimseyip savunan ve bu düşüncenin izaha muhtaç noktalarını tevil eden müellifler de vardır. Bunlardan birisi de İmâm-ı Şa'rânî'dir. Konuyla ilgisi olması bakımından Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ifade eden ilk bakışta Hakk ile halkı tek bir şeymiş gibi gösteren ve "ilhâd"⁵⁴¹ fikrini düşündüren: "O bana hamd etti, ben de O'na hamd ettim; O, bana kulluk yaptı bende O'na kulluk yaptım" sözünü Ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadına uygun şekilde tevil etmektedir: Ona göre Allah'ın kullarından herhangi birisine hamd etmesi kulu O'na itaat ettiği zaman O'nun kuluna teşekkür etmesi manasındır. O, bu düşüncesini "*Beni zikredin ki bende sizi zikredeyim.*"⁵⁴² âyetiyle delillendirmektedir. Allah'ın kullarından herhangi birine kulluk yapması ise kulun ibadetine karşılık kullarının dualarını kabul edip cevap vermesi anlamındadır. O bu düşüncesini de "*Bana dua edin, ben de size icabet edeyim.*"⁵⁴³ âyetiyle delillendirmektedir. Şa'rânî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin (r.h) bu sözündeki kulluk kelimesiyle maksat aslında itaattir. Dolayısıyla "O, bana kulluk yaptı. Ben de O'na kulluk yaptım." cümlesinin manası "Ben O'nun emirlerine itaat ederek kendisine kul oldum, O da benim dualarıma icabet ederek "Rab" olmasının gereğini yerine getirdi." demektir. Şa'rânî, ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Hakk ile halkı bir kabul etmediğini ve iddia edilen mânada vahdet-i vücûdçu olmadığını söylemektedir.

⁵³⁹ Vahdet-i şuhûd, seyr ü sülûk esnasında erişilen iki tür tevhidi ifade etmektedir. Birincisi, şuhûdî tevhîd, ikincisi ise vücûdî tevhîddir. Şuhûdî tevhîd, "Bir'in (vâhid) müşâhedisi"dir. Yani bu makamda sâlikin, Bir'den (vâhid) başka bir şeyi müşâhede etmesi mümkün değildir. Vücûdî tevhîd ise varlığın bir olduğuna ve onun dışındakilerin mâdûm olduğuna yönelik sâlikin itikâdıdır. Söz konusu tevhîde inananlar, bütün varlıkları, bir olan zâtın tecellisi ve zuhuru olarak görmektedirler. Vücûdî tevhîd, ilme'l-yakîn; şuhûdî tevhîd ise ayne'l-yakîn derecesindedir. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, 1/83-85. Bu öğreti, vahdet-i vücûd anlayışından; varlığı ve sıfatları zata zait görmesi, hakiki ve gölge varlık kavramını ispat etmesi, sûfilerin elde edeceği nihai makamın tevhid değil de kulluk olduğunu ifade etmesi bakımından ayrılmaktadır. Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2005, 60-65.

⁵⁴⁰ Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 2005, 60-61.

⁵⁴¹ İlhâd, sözlükte gerçekten sapmak, hakikatten meyledip başka bir şeye yönelmek, emredileni yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek gibi birtakım anlamlara gelmektedir. Tasavvuf ıstılahında ise Allah'ın varlığı ve birliği dahil dinin temel hükümlerini inkâr etmek, dinî kuralları hafife almak ve dinin temel hükümleri hakkında şüpheye düşmek anlamındadır. Bunu işleyen kimseye mülhit denir. İlhâd, bazı âyetlerde kendisine atıfta bulunulan bir kavram olup Allah'ın esmasını tağyir ve tahrif etmek suretiyle onu inkara kalkışmak, Allah'ın ilâhî kitap gönderdiğine inanmamak veya ilâhî kitabı başka birine nispet etmek, onun âyetlerini yalanlamak veya sapıkça yorumlar yaparak asıl mânasından uzak mânalara yönlendirmek gibi birtakım anlamlarda kullanılmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/90.

⁵⁴² el-Bakara 2/152.

⁵⁴³ el-Mü'min 40/60.

O, bu düşüncenin *Fütühât-ı Mekkiye*'nin 557. yedinci babında etraflıca müzakere edildiğini bildirmekte ve İbnü'l-Arabî'nin şu sözlerini ilave ederek konuyu açıklığa kavuşturmaktadır: “Bunca açıklamalardan sonra anlaşıldı ki mahlukat Hakk'ın aynısı değildir. Eğer aynısı olmuş olsaydı Allah'ın bütün bu alemlerin hâlık olması caiz ve mümkün olmazdı.”⁵⁴⁴

Burada esasen vahdet-i vücûd ile ilgili olmamakla birlikte, zaman zaman onunla aynı ya da benzer bir anlayışmış gibi sunulan hulûl kavramına dikkat çekmek gerekir. Zira birçok sûfî, haksız yere hulûl inancına sahip olmakla suçlanmıştır. Ayrıca bu kavram, çalışmanın ana kaynağını teşkil eden eserde cinler tarafından en çok merak edilen konulardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle, eleştirileri sunmadan önce hulûl kavramına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Hulûl sözlükte iki cisimden birinin diğerinin bir tarafı olması,⁵⁴⁵ bir şeyin başka bir şeyin içerisine girmesi,⁵⁴⁶ suyun güle sirâyet edip gülle aynı madde haline gelmesi gibi bir şeyin diğerinde çözülmesi veya bir yerden alınıp başka bir yere konulup oraya yerleştirilmesi gibi manalara gelmektedir.⁵⁴⁷ İstılahta ise Yaratıcı'nın eşyaya veya mahlukattan herhangi bir kişiyi seçip onu beşerî sıfatlardan arındırarak nüfuz etmesi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁴⁸

Hulûl inancının esas olarak İslâm dininde hiçbir karşılığı bulunmamaktadır. Ancak bu inanca İslâm'dan önceki birçok kültür ve de dinde rastlamak mümkündür. Şöyle ki eski İran düşüncesinde, Hint dinleri, Budizm, Zerdüştlük, Sabîlik ve Eski Mısır (Firavunlar) inançlarının temelinde hulûl inancının bulunduğu düşünülmektedir. Aynı şekilde “Ehl-i kitaptan Hristiyanların büyük çoğunluğu ve bazı çağdaş yazarlara göre Yahudilerin bir kısmı hulûl inancına sahiptir. Ehl-i sünnet, Mutezile ve aşırı olmayan bazı Şîî âlimleri hulûl inancının İslâm'a aykırı bir inanç olduğunu dile getirmiş ve tekfir⁵⁴⁹ sebebi olarak saymışlardır.⁵⁵⁰

⁵⁴⁴ Halim Gül, “Hukukçu Bir Sûfinin İbnü'l-Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9 (2013), 60-61.

⁵⁴⁵ Cürcânî, *Kitabü't-ta'rîfât*, 92.

⁵⁴⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 173.

⁵⁴⁷ Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340.

⁵⁴⁸ Hıfî, *Mu'cemü mustalahâtü's-sûfiyye*, 82.

⁵⁴⁹ Tekfir: Kişinin dinin esaslarından birisini inkar etmesi sebebiyle dinden çıkmasıdır. Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/350. İslâm'da tekfir meselesi bazı şartlara bağlanmıştır. Bir kimsenin Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr etmesi, Allah'ın bir nesneye hulûl ettiğini iddia etmesi, Peygamberimizin (s.a.v) peygamberliğini yalanlaması, onunla alay edip aşağılamaya çalışması, haramları helal kabul etmesi, farzları inkâr etmesi bunlardan bazılarıdır. Bk. Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 169.

⁵⁵⁰ Demirci, “Hulûl”, 340; Karaağaç, “Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 169.

Özetle her ne kadar İslâm kimliği altında ortaya çıkmış bir takım dinî oluşumlarda rastlamak mümkün olsa da Ehl-i sünnet ve'l-cemaat alimleri başta olmak üzere birçok mezhep âlimlerince hulûl inancı İslâm'a aykırı bulunmuştur. Bu nedenle İslâm düşüncesinde ve özellikle tasavvufta hulûl anlayışı varmış gibi nakledilen görüşlerin doğru olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bu çalışmanın sınırlılığı söz konusu inancı tüm ayrıntılarıyla incelemeye müsait değildir. Bu itibarla hulûlle ilgili belli konulara temas edilip geçilecektir.

Araştırmalar bu inancın İslâm'la ve tasavvufla ilişkilendirilmesinin Şîî-İsmailiyye fırkasına mensup bazı düşünürler ve mutasavvıflar vasıtasıyla intikal ettiği, onların da bu düşüncüyü Yeni Eflatuncu filozoflardan öğrendiklerini göstermektedir. Ayrıca bu düşüncenin Anadolu'ya intikali ise söz konusu Şîî-İsmailî fırkalara yakınlığıyla bilinen Alevî-Bektaşî grupları kanalıyla gerçekleştiği ve inancın Hz. Ali'ye (k.v) atfedilen aşırı derecede büyüklük ve yücelikten kaynaklandığı söylenmektedir. Yine bu inancın literatüre girişine bakıldığında ise Şeyh Bedreddin'nin (ö. 823/1420) *Vâridât*'ında, Kaygusuz Abdal'ın (ö.848/1444[?]) eserlerinde, özellikle Hurûfilik, Melamîlik ve Hamzavîlik gibi oluşumlarda rastlandığını söylemek mümkündür.⁵⁵¹

Sûfîler arasında hulûl kavramını ele alan ilk isimlerden biri, ünlü sûfî ve mutasavvıf Hücûvîrî'dir. O, sûfîlerin bozulmuş inançlardan korunması gerektiğini vurgulayarak, bu sapkın fikirlerle mücadele etmek için eserler kaleme aldığını ifade etmektedir. Ona göre bu inancının İslâm ile bağdaşmayan sapkın bir inanç olduğunu "*Haktan sonra dalâletten başka artık ne vardır?!*"⁵⁵² âyeti açıkça göstermektedir. Ayrıca o, bu inancı benimseyenlerin, Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten Müşebbihe fırkasıyla benzer bir yol izlediğini vurgulamaktadır. Hücûvîrî, bu inancı benimseyenleri "Hulûliye" fırkası olarak isimlendirmekte ve iki gruba ayırmaktadır. Birinci grup Ebû Hilmân ed-Dîmeşkî (ö. IV./X. yüzyıl) taraftarlarıdır. Bu grup, Ebû Hilmân'ı "erbab-ı kulûp" arasında sayarak ona tenasüh, hulûl ve imtizâc isnat etmektedir. İkinci grup ise Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) bağlı olduklarını iddia edenlerden oluşmaktadır. Ancak Hücûvîrî, Hallâc-ı Mansûr'un kitaplarında hulûl inancına dair hiçbir bilgiye rastlanmadığını belirterek, bu iddia sahiplerini sert bir şekilde eleştirmekte ve ayrıca Irak ve çevresinde binlerce müntesibi olan Hallâc'ın takipçilerinin de bu tür sapkın

⁵⁵¹ Resul Ay, "Erken Dönem Anadolu Sûfiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri", *Bilgi Dergisi* 72 (2015), 2-22.

⁵⁵² Yûnus 10/32.

görüşlerden uzak durup bu fikirleri kabul etmediklerini hatta Hallâc'ı böyle bir inançla özdeşleştirenleri de lanetlediklerini söylemektedir.⁵⁵³

Hücvîrî'nin bu konuyu ele alırken hulûl inancının, İslâm tasavvufu içerisinde hiçbir meşrû zemininin bulunmadığını açıkça savunmaktadır. O, özellikle Hallâc-ı Mansûr'un bu sapkın düşüncelerle ilişkilendirilmesine karşı çıkararak, sûfilerin bu tür bozuk inançlardan korunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Onun bu uyarılarının sonraki sûfilerin bu konuda daha hassas davranmalarına sebep olduğunu söylemek mümkündür. İslâm sûfilere tarafından, her yönüyle tartışılan vahdet-i vücûd anlayışının, hulûl inancının tesiriyle ortaya çıktığını söylemenin mümkün olmadığı dile getirilmektedir. Çünkü onlara göre vahdet-i vücûd inancında “vacibü'l-vücûd” olan Allah'tan başka her şey yok sayılmıştır. Hulûl inancında ise yaratıcı ve yaratılmış olmak üzere iki şey vardır ve biri diğeri içerisine girmiştir. Bu nedenle vahdet-i vücûd düşüncesinde hulûlden söz etmek mümkün değildir. Ayrıca o, Hallâc-ı Mansûr gibi tasavvufta yüksek mertebeler elde etmiş İslâm büyüklerinin hulûl anlayışını çağrıştıran sözlerinin sekr denen manevî bir sarhoşluk halinde söylenen ve zâhiriyle amel edilmesi mümkün olmayan sözlerden olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁴

Şa'rânî, tıpkı diğer İslâm uleması ve sûfileri gibi Allah'ın mahlûkata hulûl ettiği yönündeki düşüncenin İslâm şeriatına aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre böyle bir inanç, Allah'ın bazı yırtıcı hayvan ve kuşlara nüfûz ettiği gibi yanlış bir düşünceyi doğurur ki, O, bu tür bir hâlden münezzehtir. Ayrıca o, bu meselenin, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen temelsiz suçlamalardan biri olduğunu ve cehaletten kaynaklandığını söylemekte; onun Cenâb-ı Hakk'ın hâdis varlıklara hulûl etmediğini, bir şeye hulûl etmekten ve bir şeyin kendisine hulûl etmesinden yüce olduğunu açıkça ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Allah'a ait herhangi bir şeyin insanlarda bulunması mümkün olmadığını; en yüksek mânevî makama ulaşan bir ârif bile “Ben (Hâşâ) Allah'ım” diyemeyeceğini, çünkü bu sözden ve anlamından Allah Teâlâ'nın münezzeh olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ârifin söylemesi gereken, “Ben zelil bir kulum” ifadesidir. Kadîm olan Yüce Allah'ın, hâdis varlıklara hulûl etmesi mümkün değildir. Kaldı ki aralarındaki ilişki yalnızca uluhiyet ve ubûdiyyet irtibatıdır. Bu nedenle Mevlâ ile kul arasında varlık bakımından herhangi bir birleşme imkansızdır.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 1/343, 2/501,506.

⁵⁵⁴ Ay, “Erken Dönem Anadolu Sûfilîği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”, *Bilig Dergisi* 72 (2015), 2-22.

⁵⁵⁵ Şa'rânî, *el-Yevâkidü ve'l-cevâhir fî beyân-i akâidi'l-ekâbir*, 1/15-20.

İmâm Şa'rânî, Allah'la başka bir varlığın bir olmasını ifade eden hulûl kavramıyla aynı anlamı çağrıştıran ittihad⁵⁵⁶ görüşüyle ilgili olarak cinlerin bazı sorular sorduğunu dile getirmektedir. Söz konusu soruda cinler doğru yoldan sapmış bazı kişilerin ittihad iddia ettiklerini dile getirip onların bu iddiayla kasıtlarının ne olduğunu sormuşlardır. Şa'rânî bu soruyu Ehl-i sünnet ve'l-cemaat âlimlerinin görüşleri doğrultusunda ele almıştır. Ona göre Ehl-i sünnet âlimleri ittihad kavramıyla; kulun muradının Allah'ın muradında fenâ bulmasını, Cenâb-ı Hakk'ın iradesine tamamen teslim olmasını ve kendi isteklerinin, Hakk'ın iradesine zıt olmamasını kastetmişlerdir. Çünkü onlara göre bu durum kulluk makamında gerçekleşen bir fenâ hâlidir ve Hakk ile ittihad anlamına gelmemektedir. Şa'rânî, hulûl inancına sahip olanların ise bu kavramı yanlış yorumladıklarını ve kendilerini Allah'ın sûretinde görme gibi bir hataya düştüklerini belirtmektedir. Bu yanlış inanç, küfre sebep olduğu gibi kişiyi putperestlerden bile daha sapık bir konuma düşürmektedir. Zira Putperestler, putları Allah'a yaklaşmak için bir vesile olarak görürken, ilhâd iddia edenler kendilerini doğrudan Allah'ın sûretinde sanmaktadırlar. Şa'rânî, Resûlullah Efendimizin (s.a.v.) İsrâ gecesinde kurbiyet makamının en üstüne çıktığı halde onun için böyle bir ittihadın gerçekleşmediğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre Resûlullah (s.a.v.), Allah'a en yakın makam olan *ka'b-ı kavseyn*⁵⁵⁷ mertebesine ulaştığında bile mahlûkat dairesinden çıkıp Hakk'ın dairesine geçmemiştir. Buradan hareketle Şa'rânî, ittihad düşüncesinin tamamen batıl inanç olduğunu söylemektedir. Ayrıca Şa'rânî, kemale ermiş evliyânın da Peygamber Efendimizin (s.a.v.) mânevî vârisi olarak *ka'b-ı kavseyn* ilmine eriştiğini, ancak bu müşâhedenin Peygamber'in baş gözüyle yaptığı müşâhedenen farklı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre velîler bu mertebeyi kalp gözleriyle müşâhede ederken Resûlullah (s.a.v.) doğrudan müşâhede etmiştir. Sonuç olarak, Allah'ın hakikatine en yüksek derecede müşâhede Peygamberimize nasip olmuş, bu derece başka kimseye verilmemiştir.⁵⁵⁸

Cinler, hulûl ve ittihadın kul için caiz olmadığını kabul etmekle birlikte kulu harekete geçiren asıl kuvvetin ne olduğunu merak etmiş ve bu konuda İmâm Şa'rânî'ye baş

⁵⁵⁶ İttihad, sözlükte birleşmek, birlik olmak veya bir şeyle bütünleşmek gibi manalara gelmektedir. Tasavvufta ise vâcib-i mutlak olan yani tek başına var olan tek gerçek varlığın temaşa edilmesi anlamında kullanılan bir terimdir. O mukaddes varlığın var olmakta başkasına muhtaç olan şeyler tarafından temaşa edilmesi ve o esnada varlığı mutlak olanla birleşik ve tek olarak görülmesidir. Yoksa ittihatı iki asli varlığın birleşmesi asla söz konusu değildir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "İttihat", 198.

⁵⁵⁷ Ka'b-ı kavseyn sözlükte (قَاب) yakın olma, (قَوْسَيْن) ise (قَوْس) kelimesinin tesniyesi olup yay mânasına gelmektedir. Bk. Güneş, *el-Mu'cem Arabî- Türkî*, "Kâbe", 648. İki yay mesafesi kadar yakınlığı ifade için kullanılan bu kavram Necm sûresinin dokuzuncu âyet-i kerîmesinde yer almakta ve Peygamber Efendimizin Miraç gecesinde Allah Teâlâ'ya mânen çok yaklaştığını bildirmektedir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 2009, 8/17.

⁵⁵⁸ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 8-10.

vurmuşlardır. Onlar, kulun kendi iradesiyle hareket etmesini, hulûl inancına yakın bir düşünce olarak görmüş ve bu meseleyi, Allah Teâlâ'nın "*Ben kulumu sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*"⁵⁵⁹ şeklindeki hadis-i kutsîsiyle ilişkilendirmekte zorlanmışlardır. Şa'rânî, bu soruya cevaben, kula ait fiillerin arkasındaki gerçek failin Allah olduğunu, bu hususun ancak mânevî keşifle tam olarak anlaşılabilceğini, bu keşfe ulaşmanın ise sâlih ameller işlemekle mümkün olduğunu belirtmiş ve onlara bu konuda bazı tavsiyelerde bulunmuştur.⁵⁶⁰ Şa'rânî yukarda geçen hadis-i kutsînin izahını yaparken zikredilen azaların, Hakk Teâlâ'nın bir parçası olmadığına altını çizmiş burada kastedilen mananın Allah'ın kulunu sevdiğinde onun azalarıyla yapacaklarını kendisi için yaptığını, dolayısıyla kulun tüm hareketlerini ve azalarını harekete geçiren gerçek failin bizzat Allah Teâlâ olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Yüce Allah, fiillerini sebepli veya sebepsiz yapabilme kudretine sahip olması hasebiyle, kulun fiilleri de aslında Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Şa'rânî, bu tespitlerini Kur'ân-ı Kerîm'in "*Onlarla savaşın ki Allah, onları sizin elinizle cezalandırsın...*"⁵⁶¹ âyetiyle desteklemiştir Bu âyette Allah'ın bazı fiillerini gerçekleştirmek için kullarını sebep kıldığına işaret edilmiştir. Ayrıca, "*Savaşta onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı...*"⁵⁶² âyetiyle de kullara ait fiillerinin asıl yaratıcısının Allah olduğuna dikkat çekilmiştir. Bütün bu izahlarına rağmen Şa'rânî, bu konudaki açıklamaların tam anlamıyla tatmin edici olmadığını kabul etmiş ve bu meselede insan âlimlerinin cin âlimlerinden çok da fazla bilgiye sahip olmadığını itiraf etmiştir.⁵⁶³

Cinlerin merak ettiği konulardan biri de şatâhât⁵⁶⁴ meselesidir. Onlar, ittihad ve hulûl endişesi uyandıracak şekilde bir kul, kendinden geçip şaşırıp ve kendi varlığının hak olup olmadığını kestiremeyip "Ben Hakkım" dese, bu durumun ne gibi sonuçlar doğuracağını sormuşlardır. İmâm Şa'rânî, ittihadla ilgili cevaplarda meseleyi izah ettiği için konuyu tekrar ele alma gereği duymamıştır. Ona göre makamı ne kadar yüksek olursa olsun, böyle bir sözü söylemek hiç kimse için caiz değildir. Çünkü bu durumda, Allah Teâlâ'nın şöyle demesi söz

⁵⁵⁹ Buhârî, "Rikâk", 38

⁵⁶⁰ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 10-12.

⁵⁶¹ et-Tevbe 9/14.

⁵⁶² el-Enfâl 8/17.

⁵⁶³ Şa'rânî, *Keşfü'l-hicâb*, 11-12.

⁵⁶⁴ Şathiyye, sözlükte sarsılmak, hareket etmek ve taşmak anlamındadır. Tasavvuf ıstılahında ise sûfinin gönlünden fışkıran ilâhî hakikatleri ifade etmektedir. Bu kavramın VIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı söylenilmektedir. Sûfinin kendini kontrol edemediği sekr, cezbe, galebe, fenâ, tevhîd-i zâtî, inbisat, istiğrak ve cem gibi manevî haller esnasında söylediği sözlerdir. Tasavvufta şathiyeleriyle ön plana çıkan sûfiler; Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Hallâc-ı Mansûr'dur. Bk. Uludağ, "Şathiye", 38/370.

konusu olur: “Hakk olan benim, başkası değil. Sizler varlıklarınızla yok oluş içerisindesiniz. Ben ise yok olmaya mahkûm olanları varlıkları esnasında muhatap alırım, onlara ihsan ederim, nimet veririm ya da azap ederim.”⁵⁶⁵

Özetle şatahâtla ilgili sorularda, aslında yüksek tasavvufî makamlarda bulunan bir sâlikin, yaşadığı manevî halin tesiriyle ne söylediğini bilemediği bir hâle girerek bu tür ifadeler kullanmasının caiz olup olmadığı sorgulanmakta, İmâm Şa‘rânî, ise akli başında olan her mükellefin şathiyye konusunda temkinli olması gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda benzer bir yaklaşım İmâm-ı Rabbânî’nin “Mektûbât” adlı eserinde yer alan izahlar dikkat çekicidir. Bu eserinde, bazı şeyhlerin şeriata aykırı gibi görünen sözlerini değerlendiren Rabbânî, bu tür sözlerin zâhiriyle amel edilmeksizin, uygun bir şekilde tevhid-i şuhûdiye yorulması gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda O, Hallâc-ı Mansur’un “Ben Hakk’ım” (انا الحق) ve Bâyezid-i Bistamî’nin “Kendini tenzih ederim beni şanım ne yücedir” (سبحاني ما اعظم) şeklindeki sözlerini manevî halin galebesi halinde söylenmiş sözler kapsamında değerlendirmekte, bu nedenle şeriata muhalif zannedilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre “Ben Hakk’ım” sözü, “Hak olan ben değil, Allah’tır” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Hallâc-ı Mansûr, kendi nefsinin göremeyip sadece Allah’ı görmesi nedeniyle böyle söylemiştir. Eğer kendisini kastetmiş olsaydı o zaman bu sözü küfür olurdu. Aynı durum Bâyezid-i Bistamî’nin sözü için de geçerlidir. O, bu sözüyle nefesine değil, Hakk’a atıf yapmıştır. Bu tür sözler, kişinin nefsinin tamamen nazardan kaldırdığı bir hâlin neticesi olup kişinin söylediğinin farkına varmadığı mükellefiyet makamından çıkıp kendisini kaybettiği, ayne’l-yakîn makamında ulaşılan hayret halinin bir sonucudur. Bu hali aşan kişiler, hakka’l-yakîn makamına yükseldiklerinde ise bu tür ifadelerden uzak durup sınırları aşmamaktadırlar. Bu nedenle şatahât türü sözler, ilgili kişilerin mânevî halleri göz önünde bulundurularak yorumlanmalı ve onlara şeriata aykırı bir anlam yüklenmemelidir.⁵⁶⁶

Sonuç olarak vahdet-i vücûd düşüncesi ve onunla karıştırılan hulûl kavramı İslâm düşünce tarihinde derin tartışmalara konu olmuş, farklı yorumlar ve eleştiriler getirilmiştir. Kısaca vahdet-i vücûd, Hakk’ın varlığı ile kulun benlikten sıyrılıp Hakk’ta fâni olmasını ifade ederken, hulûl ise Yaratıcı’nın yaratılmıştan herhangi birine nüfuz etmesi gibi bir inancı dile getirmektedir. Bu nedenle İslâm âlimleri tarafından vahdet-i vücûd düşüncesi şeriata uygun bir şekilde kabul edilip yorumlanırken, hulûl düşüncesi ise şeriata zıt görülerek reddedilmiştir. İbnü’l-Arabî, İmâm-ı Rabbânî ve Şa‘rânî gibi büyük mutasavvıflar, bu

⁵⁶⁵ Şa‘rânî, *Keşfü’l-hicâb*, 12-14.

⁵⁶⁶ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, 2/83-85.

kavramları çeşitli açılardan ele alarak derinlemesine izah etmişlerdir. Ayrıca Şa‘rânî, bu bölümde cinlere mülhidlerin ittihad ile kasıtlarının ne olduğunu, kulu harekete geçiren kuvvetin kaynağını ve özellikle şatâhât ifade eden sözlerin hükmünü izah etmiş, mânen kendinden geçme hâllerinde dile getirilen sözler olarak kabul edildiğini, dolayısıyla zâhirî anlamıyla değerlendirilmeyip şeriata uygun bir şekilde yorumlanması tavsiye etmiştir.



SONUÇ

İmâm Şa‘rânî, henüz on iki yaşında iken meşhur müfessir ve mutasavvıf Celalettin es-Süyûtî’den teberrüken dersler almış ve kendisinden hırka giyerek derin bir tasavvufi geleneğin mensubu olmuştur. Tasavvuf yolunda birçok şeyhten icazet almış ve bu yolda ilerleyerek önemli bir mutasavvıf haline gelmiştir. İmâm Şa‘rânî, sultan olan dedelerinden gelen izzet ve vakar ile takva sahibi olan anne ve babasının yolunu takip etmiş, kendini manevî ve ilmî gelişime adanmıştır. Zamanının önde gelen sûfileriyle yakın ilişkiler kurmuş ve onların irşad sohbetlerine katılmıştır.

İmâm Şa‘rânî, maddî ve manevî anlamda ümmet-i Muhammed’in irşadına kendisini adanmış bir şahsiyettir. Kurduğu tekke ve zaviyeler aracılığıyla hem tarikat faaliyetlerini yürütmüş hem de ilim ve irşad faaliyetlerine hız vermiştir. Medrese çalışmalarına önem veren İmâm Şa‘rânî, zamanının birçok sultan ve emirleri ile yakın ilişkiler kurmuştur. Yavuz Sultan Selim ile görüştüğüne dair bazı iddialar bulunsa da kesin olan, ona karşı duyduğu derin saygı ve muhabbetin varlığıdır. Bunun yanı sıra Osmanlı sultanları ve emirlerinden kendisine çeşitli hediyeler geldiği de bilinmektedir. Fitne ve fesat hareketlerine aldırış etmeden doğru bildiği yolda kararlılıkla ilerleyen İmâm Şa‘rânî, vefat ettiğinde geride birçok talebe, mürit ve muhibbân bırakmıştır.

İmâm Şa‘rânî, İslâm ilimlerinin hemen hemen her alanında eserler vermiştir. Kelam, fıkıh, tefsir, hadis ve siyer gibi alanlarda yoğunlaşmış ve bu alanlarda kalıcı eserler ortaya koymuştur. İncelemekte olduğumuz “*Keşfü’l-hicâb ve’r-rân ‘an vechi es’ileti’l-cân*” adlı eseri, kelama dair bir çalışma olmakla birlikte, tasavvuf ilminin kelamla iç içe geçtiği bir eserdir. Tasavvufi terminolojinin eserde yoğun olarak yer aldığı görülmekte olup eserin tam anlamıyla anlaşılması için tasavvuf bilgisi gerekmektedir. Dolayısıyla bu eseri sadece kelam değil, tasavvuf literatürü içinde de değerlendirmek mümkündür. İmâm Şa‘rânî, bu eseriyle birlikte alanında farklı bir üslup ve bakış açısı getirmiştir. Eserde, yalnızca insanlara değil, cin mükelleflerine de hitap eden bir yaklaşım benimsenmiş, bu yönüyle eser, tasavvuf literatüründe önemli bir yenilik teşkil etmiştir. Müslümanlar olarak cinlerin varlığına inananlar için, İmâm Şa‘rânî’nin bu eserinde, cinlerle irtibatın mümkün olduğu, onların da iman eden ve etmeyenler olarak iki gruba ayrıldığı belirtilmiştir. İman eden cinlerin tasavvufu ilgilendikleri ve kendilerini manevî anlamda geliştirmek için ilim talep ettikleri de eserin dikkat çeken bulgularından biridir. Bu yönüyle İmâm Şa‘rânî, cin mükelleflerini de muhatap alarak tasavvufî düşünce ve pratikte yeni bir çıkır açmıştır. Dolayısıyla bu eseri

İslâm düşüncesinde tasavvuf ile kelamın bütünleştiği ve cinler âleminin tasavvufi yorumlarla ele alındığı bir başyapıt olarak öne çıkmaktadır.

Eserin içeriğine göre cinler, İmâm Şa‘rânî’den marifetin bazı hakikatlerini, Allah'ın sıfatlarla bilinebileceğini, arif zatların diğerlerinden farklarını, tenzih ve teşvik bağlamında müşâhedeyi ve sınırlarını, halvetle olan bağını, kaderin müşâhade imkanını, müşâhade ile tevhidi idrak arasındaki özel bağı, sahih keşfin önemini, zahir ve bâtın açısından farklarını öğrenmişlerdir. Ayrıca bu eser vesilesiyle cinler için Allah Teâlâ'nın kula yakın olduğu halde kulun bunu hissedememesinin nedenleri, muhabbette şevk ve iştiağın durumu, muhibbin mahbubuna kavuşup kavuşmamasının gerekliliği, kurbiyet makamının konumu, mukarreb kullara huşûnun gerekli olup olmadığı gibi konular da açıklığa kavuşmuştur. Bunun yanı sıra, kulun Allah Teâlâ'ya yakınlığının kötü sıfatlardan arınmakla doğru orantılı olduğu, bu kulların tecelli eden ilahi lütufla ünsiyet kurabilecekleri, bekâ makamının fenâ makamından daha emniyetli olduğu, nefsin helak edici sıfatlarından tamamen kurtulmanın mümkün olmadığı gibi hususlar yine bu eserde vurgulanmaktadır. Nefsi terbiye için açlığın övüldüğü, ilham ile nefsi tezkiye etmenin mümkün olduğu ancak bazı tehlikelerinin bulunduğu, zikrin Allah'a ulaştırıcı en kısa yol olduğu ve tefekkürden daha üstün olduğu gibi meseleler de eserde ele alınmıştır. Tövbenin Allah dostlarının vasfı olduğu ve her kul için gerekli olduğu, kesin bilginin imkânı, yakîn halinin gelip geçici olmadığı, kulların ilim sebebiyle ölü veya diri sayılabilecekleri, ariflerin kendi aralarında sır olan birtakım ilimlere sahip oldukları gibi konular da eserde detaylı bir şekilde işlenmiştir. Velayet ve risâlet mertebeleri arasında nübüvvet makamının yer aldığı, nübüvvet ile velayetin sadece insanlara ve cinlere değil, meleklerle de mahsus olduğu ifade edilmiştir. Hiç kimsenin velayet veya nübüvvet sebebiyle mutlak hür olmadığı ve her istediğini yapabileceği bir makamın kendisine verilmediği de eserin önemli vurgularından biridir.

Sonuç olarak, İmâm Şa‘rânî'nin bu eseri, tasavvuf ve kelam ilimlerini birleştirerek cinler âlemi üzerine farklı bir bakış açısı geliştiren önemli bir çalışmadır. Eserde ele alınan konular hem tasavvufi düşünce hem de kelam açısından değerlendirilerek, İslâm ilimleri içinde özgün bir yere sahip olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Cezerî. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkıhı*. çev. Mehmet Keskin. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 4. Basım, 1993.
- Abdurrahman Sami. *Şerh-i esrar-ı esmâi'l-hüsnâ*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1971.
- Abdûlmelik b. Habîb. *Edebü'n-nisâ*. thk. Abûlmecid et-Türkî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1., 1992.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Fâideli Bilgiler*. İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları, 80., 2014.
- Alaaddin Ali b. Hüsameddin. *Kenzü'l-ummâl*. Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Albayrak, Bünyamin (ed.). *Asr-ı Saadet'ten 365 Güne Bir Ayet Bir Hadis Bir Kıssa Bir Hisse*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 16., 2009.
- Apak, İlhan. “Abdülvehhâb Şa'rânî”. *Evliyalar Ansiklopedisi* (İhlas Gazetecilik Holding A.Ş.). 2/1-448. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 1992.
- Arıkan, Hasan. *Resimli Muhtasar İlmihal*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2019.
- Atar, Fahrettin. “Mukâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/530-535. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Avcı, Aykut. “Fıkîhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku) Ana Bilim Dalı*, 222.
- Ay, Resûl. “Erken Dönem Anadolu Sûfilîği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri”. *Bilig Dergisi* 72 (2015), 1-24.
- “Şa'rânî”. *Temel İslam Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 7/390-393. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Beyhakî, Ahmet b. el-Hüseyin. *el-Esmâü ve's-Sıfât li'l-Beyhakî*. thk. Abdullah b. Muhammed. el-Mektebetü's-Suvâdî, 1993.
- Bilim Kurulu. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım Yayın, ts.
- Caner, Abdurrahman. “Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Mîzânü'l-kübrâ Adlı Eserine Göre Teşdîd ve Tahfif”. *Bingöl üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, 136.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İnka Yayınları, ts.
- Ceyhan, Semih. “Zühûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ceylan, Semih. “Ubûdiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/33-34. İstanbul, 2012.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrııcı, Mustafa. “Îsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çavuşoğlu, Muharrem. *Gizli İlimler ve Sırlar Alemi*. Samsun: Güven Ofset, 2007.
- Çelebi, İlyas. “Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/543-544. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Çelikel, Fatih. “Cin ve Şeytan Hakkındaki Bazı Kur'ân Âyetlerinin Modernist Yorumunun Tahlili ve Tenkidi”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/7 (2023), 514-536.
- Çubukçu Hatice. “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî'de Muhabbet Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı*, 260.
- Dedeoğlu Abdulkadir. *Altun Silsile*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, İstanbul., 1999.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demircigil, Bayram. “Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 1/26 (2022), 433-449.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Muhâsebetü'n-nefs libn-i Ebi'd-Dünyâ*. thk. Mutasım Billâh Ebû Hüreyre Mustafa b. Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Davut Süleyman b. Eşas b. İshak. *Sünen-i Ebî Davut*. 4 Cilt. Mektebetü'l- Asriyye, 2009.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Yakub İshâk b. Râhûye. *Müsned*. Medine, 1991.
- Ebu'l Abbas Ahmet Zerrûka'l-Fâsî. *Kavâidü't-tasavvuf ve şevâhidü't-taarruf*. el-Merkezü'l-Arabî li'l-Kütübî'ş-Şârîka, ts.
- Ebu'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3., 1994.

- Ebû'l-Hasan Müslim b. Haccâc el-Kureyşî en-Nisaburî. *Sahih-i Müslim*. 5 Cilt. Kahire: Dar-u İhya'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2010.
- Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li'bni Battâl*. thk. Ebû Temîm Yâsin b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- el-Hâc Mehmet Nuri Şemseddin en-Nakşibendî. *Tam Miftâhü'l-kulûb*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Eliaçık, Muhittin. “Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin Cinler Hakkında Manzum Fetvâsı ve Ahlât-ı Erbaa Açısından Tahlili”. *Erdem Dergisi* 80 (2021), 29-42.
- Erdoğan, Halil İbrahim. “Metafizik Âlemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/ İmkansızlığı: Etimolojik Ve Epistemolojik Bir Analiz”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/72 (2019), 1953-1969.
- Erginli, Zafer. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ergül, Adem. “Gözün ve Gönlün Vatan-ı Aslıde Olsun”. *Altınoluk Dergisi* 429 (2021), 30-35.
- Erol, Ali. *Hatıratım*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. İstanbul: Âlem Yayıncılık, 2007.
- Fila, Hürrem. “Şarani”. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: Milliyet Yayın A.Ş., 1986.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Basım, 2011.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-ünsâ*. thk. Bisâm Abdülvehhâb el-Câmî. Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî, 1987.
- “Şa'rânî”. *AnaBiritannica*. ed. Philip W. Goetz. 20/630. İstanbul: Ana Yayıncılık Sanat Ürünleri, 1990.
- Gökçe, Ferhat. “Şa'rânî Ve Hadisleri Değerlendirmede Mîzân Yöntemi”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı*, 270.
- Gül, Halim. “Hukukçu Bir Sûfinin İbnü'l-Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9 (2013), 46-72.
- Günenç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvâlar*. 4 Cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1998.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem Arabî- Türkî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-luga ve's-sıhâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

- Heyet. *Ehl-i Sünnet İtikadı ve Mezhep İmamları*. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları, 2023.
- Hıfnî, Abdulmunîm. *Mu'cem-ü mustalahâtü's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Mesire, 2., 1987.
- Hüccetü'l-İslâm Zeynü'd-din Ebû Hamid Muhammed Gazâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.
- Hücvîrî, Ebu'l Hasan Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. 2 Cilt. Kahire: Talâtî's-Şâyib, 2007.
- İbiş, Fatih. "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme". *Toplum Bilimler Dergisi* 6/12 (2012), 235-244.
- İbn-i Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimaşkî. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdullah Muhammet b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn-i Mâce*. Dâru İhya'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2010.
- İloğlu, Mustafa. *Gizli İlimler Hazinesi*. 8 Cilt. İstanbul: Seda Yayınları, ts.
- İmam Hafız el-Münzirî. *Hadislerle İslam (Tergib ve Terhib)*. çev. A. Muhtar Büyükcınar vd. 7 Cilt. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, 2003.
- İmam Şâ'rânî. *Tasavvuf Kaideleri Kudsî Nurlar*. çev. Şeyh Yahya el-Abbâsî, Süleyman Taş. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2023.
- İmam-ı Buhârî. *Sahih-i Buhârî Tercüme ve Şerhi*. çev. Harun Yıldırım. 10 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2009.
- İmam-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı İmam-ı Rabbânî*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- İmam-ı Şibli. *Cinler*. ed. Köksal Taşkın. Ankara: Yason Yayınevi, 2016.
- İmâm-ı Şiblî. *Cinlerin Esrarı*. İstanbul: Feriât Yayınları, 1974.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1974.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım Râgıb. *el-Müfredâtü fî garîbü'l-Kur'an*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İslam, Hasan Hüseyin. "Kur'an Bağlamında Cin Gayb İlişkisi ve Cinlerin Gaybı Bilmelerinin İmkânı". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2023), 93-115.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Dâru'l-Fikir, ts.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Ruhu'l-beyan Tefsirinden Büyük Dini Hikayeler*. çev. Hilmi Ömer Faruk. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2008.
- İzzeddin İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-gâbe fî mârfeti's-Sahâbe*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Beyrut: Dâru'l- Fikir, 1989.
- Kadir, Güneş. *el-Mu'cem Arabî- Türkî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.

- Kaplan, Hayri. “Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa’rânî”. *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 02/02 (2002), 36.
- Kaplan, Hayri. “Şa’rânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, Mustafa. “İstîlâhâtü’s-sûfiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/209-2012. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karaağaç, Hilmi. “Ehl-İ Sünnet’e Göre Tekfir Problematiği”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 164-186.
- Karakoyunluoğlu, Ali. “Allah’a Nispet Edilen Haberî Sıfatlar ve İmâm Şa’rânî’nin Bunlara Yaklaşımı”. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 119.
- Kartal Abdullah. “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005).
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Mu’cemü istîlâhâtü’s-sûfiyye*. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1, 1992.
- Ketenci, Feyza. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî: Kibrit-i Ahmer in Peşinde”. *İstanbul Üniversitesi Yayınevi* 2/33 (ts.), 639-645.
- Kettânî, Muhammet el-Muntasar. *Tefsiru’l-Muntasaru’l-Kettânî*. 357 Cilt. Durûsu Savtiyye, 2010.
- Korkut, Abdullah Usame. “Hz. Ömer’in ‘Muhaddes’ Olduğunu Bildiren Rivayetin Sened ve Metin Bakımından tahlili”. *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 2 (2021), 211-240.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *e’r-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Kahire: Daru’l- Meârif, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 12., 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü’l-işârât*. Beyrut: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Lâî, Hüseyin b. Muhammed Said. *el-Bed’u’t-temâm şerh-i bulûği’l-merâm*. 10 Cilt. Dâru Hicr, 1994.
- Mahmut Abdurrezzak. *el-Mu’cemu’s-sûfî*. Kahire: Dâru’l-Ulûm, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta’*. thk. Beşâr Avvâd Maruf, Mahmud Muhammed Halil. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1991.

- Maviş, Nezir. “Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mahiyeti”. *Eskiye Dergisi* 50 (2023), 569-681.
- Mekkî, Ebû Talib. *Kutu’l-kulûb*. çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi. Semerkand, 2003.
- Mekkî, Ebû Talib. *Sevgiliye Giden Yolda Kalplerin Azığı [Kûtu’l-kulûb]*. çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2004.
- Merdin, Saadettin. “Geleneksel İslam İnancında Mitolojik Unsurların Kritiği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir İnceleme”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı*, 473.
- Mıcık, Kübra. “Tasavvufta Fenâ ve Bekâ”. *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı*, 184-195.
- Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî. *Muhtârû’s-sıhhâh*. Mısır, 1911.
- Muhammed b. İsmail Buhârî. *Sahih-i Buhârî*. thk. Heyet-i Ulemâ. 9 Cilt. Mısır: es-Sultaniyye, Bulak Matbaası, 1311.
- Muhammed b. Yakup el-Firûz Âbârî. *Basâir u zevit’t-temyîz fî letâifi’l-kitâbi’l-aziz*. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1992.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye Kalp Hayatı*. çev. Abdulhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2., 2005.
- Muhâsibî, Hâris. *Selefi Tasavvuf*. çev. Faruk Beşer. İstanbul: Risale Dizgi Merkezi, 1990.
- Mustafa Aşûr. *Cinler Alemi Sırları ve Gizlilikleri*. çev. Naim Erdoğan. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Mükerrem b. Ali vd. *Lisânü’l-Arap*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3., 1993.
- Müslim b. Haccâc. *Sahih-i Müslim*. Kahire: Dâru İhya’i’l-Kütübi’l-Arabiyye, 2009.
- Namlı, Ali. *Abdülvehhâb eş-Şa’rânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2., 2015.
- Osman b. Ali. *Tebyînü’l-hakâik ve Şerh-u kenzü’d-dekâik*. Kahire: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313.
- Öğüt, Salim. “İstibrâ ve İstincâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/230. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öngören, Reşat. “Zikr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Örer, Onur Berat. “Şa’rânî’nin Mîzânü’l-kübrâ İsimli Eserindeki İttifak Noktaları”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı*, 93.

- Özçelik, Mevlüt. “Ahlak ve Din Disiplinler Arası Bir Yaklaşım”. ed. Hasan Yerkazan. 350. Ankara: Sonçağ Akademi, 1., 2021.
- Özçelik, Mevlüt. “es-Seyru ve’s-Sülûk İlâ Meliki’l-Mülûk İsimli Eser Bağlamında Nefsin Mertebeleri”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10-19 (2023), 270-299.
- Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Özçelik, Mevlüt. *Sûfîlerin Saadet Tasavvuru*. Ankara: Sonçağ Akademi, 1., 2023.
- Özçelik, Mevlüt. “Tasavvufun Tamamlayıcı Konuları”. *Tasavvuf*. ed. Güldane Gündüzöz Hamdi Kızıler. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.
- Özdamar, Mustafa. *Hâdimu’l-Kur’an Üztaz Süleyman Hilmi Tunahan*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2015.
- Özgen, Mustafa. *İmam-ı Rabbânî Mebde’ ve Me’ad Tasavvufî Meseleler*. Konya: Tablet Yayınları, 2007.
- S. Muhammed Saki Hâşimî. *Âriflerin Yolunun Edepleri*. ed. Selvi Dilaver. İstanbul: Semerkand, 30., 2013.
- Salman, Izat Jabar. “el-Cin fî’l-Kur’ân ve’s-Sünne ve’l-İlmi’l-Hadîs”. *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı*, 84.
- Serrac, Ebu Nasr. *el-Luma’ İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Serrac, Ebu Nasr. *Kitabü’l-luma’*. Leiden: Beril Matbası, 1914.
- Serrac, Ebu Nasr. *Kitabü’l-luma’*. Mısır: Daru’l-Kütübi’l-Hadis, 1960.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İlhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/90-92. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Smith, Margaret. *Bir Kadın Sûfî Râbia*. çev. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammet b. İdris. *Müsned-i Şâfiî*. Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1980.
- Şahin, M. Süreyya. “Cin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/5-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şa’rânî, Abdülvehhâb. *el-Ecvîbeti’l-merziyye*. Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 2010.
- Şa’rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkid ve’l-Cevâhir fî beyân-i akâidi’l-ekâbir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Şa’rânî, Abdülvehhâb. *Âdâbu’s-sohbet*. Suriye: Mektebetü Daru’l-Farâbî, 2008.

- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*. çev. Ahmet Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Kevkebü's-şâhik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Keşfü'l-hicâb*. Kahire: Hicaz Matbaası, 1992.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Mizânü'z-zerriyyetü'l-mübeyyine*. thk. Muhammed Ebu'l-Yezid el-Mehdî. Kahire: ed-Dâru'l-Cûdiyye, 2007.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1959.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir: İbnü'l-Arabî'nin görüşleri*. çev. Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2019.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *İrşâdü't-tâlibîn ilâ merâtib-i ulemâi'l-âmilîn*. Kahire: Dâru'l-Kürz, 2006.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Letâifü'l-minen*. New York: Columbia Üniversitesi Kütüphanesi, 1896.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Letâifü'l-minen*. Dimeşk: Dâru't-Takva, 2004.
- İmam Şârânî, *İbrâhim Düsûkî'den Öğütler*. çev. M. Erdoğan Baş. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Şehâbeddin Sühreverdî. *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-ma'ârif)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Basım Yayın ve Dağıtım A.Ş., 7., 2010.
- Tabarânî, Süleyman b. Ahmet Ebû'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-kebîr li't-Tabarânî*. çev. Hamdi b. Abdülmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts.
- Taftazânî. *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*. çev. Uludağ Süleyman. İstanbul: Dergah Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Teftazânî. *Şerhu'l-akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1992.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l-evliyâ*. çev. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Matba'atü'l-Kasûlikiyye, ts.
- Tirmizî, Muhammet b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Şirke-i Mektebe ve Matbaay-ı Musatafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

- Topaloğlu, Bekir. “el-Bâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/533-536. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Tunçbilek, H. Hüseyin. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2008).
- Uludağ, Süleyman. “Keşf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Müşâhede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Şathiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uludağ, Süleyman - Eraydın, Selçuk. “Erbaîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/270-271. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Mahmut. “Hz. Peygamber’in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 784-825.
- Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili Tefsiri*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Basım Yayın Pazarlama, 2. Basım, 2009.
- Yıldırım, Faysal. “Sülemî’nin Hakâiku’t-tefsiri ile Kuşeyrî’nin Letâifü’l-işârât’ında Tasavvufî Kavramların Mukayesesı”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı*, 317.
- Yıldız, Abdullah. “Meybûdi ve Keşfü’l-esrar Adlı Tefsirinde Tasavvufî Kültür”. *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı*, 250.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Yılmaz Hasan Kamil. *Tasavvuf Klasikleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1., 2014.
- Yılmaz, Hasan Kamil. “İlm-i Ledün ve Keşf”. *Altınoluk Dergisi* 105 (1994), 31.
- Zernûcî, İmam Burhanuddin. *Ta’limü’l-müteallim*. çev. Adem Şener. İstanbul: Fatih Enes Yayınları, ts.

ÖZ GEÇMİŞ**ZEKAİ ÇAPAŞ**

Yüksek Lisans	Amasya Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Başlangıç bitiş tarihi	2022-2025 (Mevlüt ÖZÇELİK)
Lisans	19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İlitam)
Başlangıç bitiş tarihi	2015-2017

