TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SÛFÎLERİN İBADETLERLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMI

MUSTAFA ŞEREF AYDIN

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SÛFÎLERİN İBADETLERLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMI

MUSTAFA ŞEREF AYDIN

Danışman: **Prof. Dr. Nasi ASLAN**
Jüri Üyesi: **Prof. Dr. Hacı Mehmet SOYSALDI**
Jüri Üyesi: **Prof. Dr. İbrahim YILMAZ**
Jüri Üyesi: **Doç. Dr. Sami KILINÇLI**
Jüri Üyesi: **Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ**

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Nasi ASLAN
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Hacı Mehmet SOYSALDI

Üye: Prof. Dr. İbrahim YILMAZ

Üye: Doç. Dr. Sami KILINÇLI

Üye: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
…/…/2022

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. …. / …. / 2022

Mustafa Şeref AYDIN

ÖZET

SÛFÎLERİN İBADETLERLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE YAKLAŞIMI

Mustafa Şeref AYDIN

Doktora Tezi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Danışman: Prof. Dr. Nasi ASLAN
Haziran, 2022, 333 Sayfa

Temel İslamî bilimlerde asıl kaynak olması hasebiyle Kur'an'ın tartışılmaz bir yeri vardır. İtikadî, fıkhî ve ahlâkî hükümler ona dayandırılır. Bundan dolayı onu sağlıklı bir şekilde anlamanın önemi çok açıktır. İlk dönemden itibaren müslümanlar ayetleri anlama çabası içerisine girmişler ve bu konuda bazı metotlar geliştirmişlerdir. Tefsirde öncelikle rivayet ve dirayet metodu daha çok ön plana çıkmıştır. Rivayet metoduna göre ayetler daha ziyade rivayetlere ağırlık verilerek açıklanmıştır. Daha ilk dönemlerde ahkâm ayetlerinin fıkhî yorumları için bir metot geliştirilmiş ve ahkâm tefsirleri yazılmaya başlanmıştır. Yine erken dönemden itibaren sûfîler, ayetleri kendi mânevî tecrübelerine, kalplerine doğan manalara ve nail olduklarını beyan ettikleri bazı ilhamlara göre yorumlamışlardır. Böylece işârî tefsir metodu ortaya çıkmıştır. Bu iki anlama biçimi dirayet metodunun içerisinde değerlendirilebilir. Böyle yaparak farklı anlama biçimlerine sahip âlimler kendi anlayışlarına göre usuller geliştirmiş oldular. Sûfîlerin daha çok ilgilendikleri alan olan ahlâk ve kalbin amelleri ile alakalı ayetleri kendi mânevî tecrübelerine göre yorumlamaları normal karşılanabilir. Ancak hüküm bildiren ahkâm ayetleri hakkında yapmış oldukları te'viller konusunda farklı görüşler ortaya konulabilir.

Bu tezde sûfîlerin ahkâm ayetleri hakkında yapmış oldukları ve merak edilen bu yorumlar önemli ölçüde ortaya konuldu. Bu yapılan çalışma ile sûfîlerin zâhir ilmi olarak kabul ettikleri fıkıh ilmine yaklaşımları ve yaptıkları yorumlar belirginleştirildi. Çünkü açıklanan bu durum, disiplinler arası etkileşimi göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Bu tez çalışması giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, amacı, yöntemi ve sınırlılıkları belirtilerek bu alanda yapılmış az sayıdaki

çalışmalara değinildi. Birinci bölümde bazı fıkıh tariflerine değinilip sûfîlerin fıkha bakış açıları özetlendi. Son dönemlerde gündeme getirilip tartışılan hukuk ahlâk ilişkisi de önem arzettiği için bu konuya da değinildi. Daha sonra şeriat-hakikat, zâhir-bâtın gibi tartışmalı konular üzerinde duruldu. Genel olarak âlimlerin özel olarak da sûfîlerin bilgi edinme yolları belirtildi. Ek olarak sûfîlere yöneltilen bazı tenkitlere yer verildi. Ayrıca tasavvufun tarifi, amacı ve insana bakışı incelendi. Bununla birlikte meselenin nirengi noktası diyebileceğimiz te'vil ve çeşitleri konusu açıklanarak sûfîlerin ayetler hakkında yaptıkları yorumlara te'vil denip denilemeyeceği konusu incelendi.

İkinci bölümde fıkıh kitaplarının ilk konuları olan abdest çeşitleri, mutlak su, kadınların özel halleri, namazın şartları ve rükünleri, namaz çeşitleri ve fıkıh kitaplarında çok da değinilmeyen huşû konusu açıklandı. Üçüncü bölümde sûfîlerin zekât, öşür ve ilgili meselelere yaklaşımı zikredildi. Dördüncü bölümde sûfîlerin oruç ve itikâf hakkında yaptıkları yorumlara değinildi. Son bölümde ise hac ve kurban meseleleri sûfî bakış açısına göre anlatılarak tez sonlandırıldı. Bu çalışmada konu ibadetler hakkındaki ahkâm ayetleriyle sınırlandırıldığı için bu konunu dışına çıkılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ahkâm ayetleri, İşârî Tefsir, Te'vil, Sûfî, Fakih.

ABSTRACT

THE SUFİS' APPROACH TO THE VERSES RELATED TO WORSHİP

Mustafa Şeref AYDIN

Ph.D. Thesis, Department of Basic Islamic Sciences
Supervisor: Prof. Dr. Nasi ASLAN
June 2022, 333 pages

Being the primary source for Basic Islamic Sciences, the Qur'an is an indispensable to research in the subject. Aqidah, Fiqh and Akhlaq depend on the writings of the Qur'an. So, understanding the edicts and comprehending the meanings behind it is necessary to make righteous decisions. From the inception of Islam, Muslim followers tried to make sense of the Ayah and came up with methodologies in their endeavour.

In the Tafsir school, riwayat and diraya are more prominent. While in the Riwayat school, the Ayah are explained through personal riwayats. In such methods, the Fiqh explanations of Ahkam Ayahs were formulated. Also in the inception phase, the Sufi schools based their conclusions on their daily lives, their own experiences, and inspirations they acclaimed through meditation. Thus, the Ramzi tafsir was conceived. The exegesis can also be viewed as an extension of the diraya. Through the various methods aforementioned, several scholars with unique world views and philosophies developed different ways to understand the Qur'an.

Sufi scholars explained more of the Akhlaq and Amal Ayahs based on their own interpersonal lives. Although their reasonings upon the Ahkam Ayah are considered debatable by other interpretations. In the thesis, Investigation was done on these questionable ideas to either prove their validity or to make the claims more concise. And expand on the Sufi zaher accepted science (ilm), the Fiqh science to make their comments clearer. Through such explanations, the thesis aims to produce an inter-disciplinary base to further interaction between beliefs.

This thesis comprises of an introduction and five chapters. The introduction defines the importance, goal, procedure, and limitations to compare theses covering similar subject, which only number few. The first chapter summarises the Sufi approach to Fiqh and basic Fiqh teachings. Also in the first chapter, more recent and important

developments in the Legality-Akhlaq relationship are mentioned. In that regard, Sharia-Haqiqa and Zaher-Baten dichotomies are discussed. The acquisition of knowledge for generally alims, specifically Sufi alims, is highlighted. Answers to criticism posed by other beliefs to the Sufi school are included alongside the history of Sufism, its independent goals, and its philosophies on humanity. At the end of the first chapter, the critical point being the clarification of debate points of the Sufi school and if their interpretations of the Ayah are validated.

In the second chapter, basic subjects of most Fiqh books like; ablution, ablution-safe water, menstruation, types of salah, and khushu are thoroughly explained. In the third chapter, Sufi practices on zakat and tithe are displayed. The fourth chapter includes Sufi interpretations on fasting and i'tikaaf. And the fifth chapter concludes the thesis by describing the Sufi views on hajj and Eid al-Adha. The subject, being limited to only Ahkam Ayah that mention prayer, has not been further discussed.

Keywords: Fiqh, Ahkam Ayah, Ramzi Tafsir, Sufi, Faqih

ÖN SÖZ

Gerek İslam hukuku (fıkıh) gerekse tasavvuf Müslümanların dünya ve ahirette mutlu olmaları için bazı kurallar koymuştur. Fıkıh, bunu yaparken daha çok bedenin dış organlarına ait hükümlerle, tasavvuf da kalbe ait hükümlerle iştigal etmişlerdir. Dolayısıyla fıkıh, Kur'an'daki dış organları (zâhiri) ilgilendiren ahkâm ayetleriyle tasavvuf da kalbe (bâtına) taalluk eden ayetlerle ilgilenmiştir. Aslında bazı ahkâm ayetlerine bakıldığında hem bedenin zâhiri organlarına hem de kalbe (bâtınına) hitap ettiği görülmektedir. Sahabe döneminde ilimlerin tefsir, hadis, fıkıh, akaid ve tasavvuf olarak belirgin bir şekilde tasnif edilmediği bilinmektedir. Ancak sonraki dönemlerde gelişen şartlar muvacehesinde ilimler tasnif edilmek durumunda kalmıştır. Ancak bu durum, ilimlerin birbirlerinden tamamen bağımsız olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu ilimler arasında bilgi alışverişleri olduğu gibi birbirilerini etkiledikleri yönler de bulunmaktadır. Son dönemlerde ise bu ilmî disiplinlerin birbirilerini nasıl etkiledikleri, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar merak edilen bir konu olmuştur. Bundan dolayı bu alanda bazı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu sebeple tezimizde fıkıhla tasavvuf arasındaki ilişki belirlenmeye çalışıldı. Bu yapılırken daha ziyade sûfîlerin Kur'an'daki ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerini nasıl yorumladıkları üzerinde duruldu. Bununla beraber bazı fakih olan müfessirlerin de tefsirlerinde konuya bakış açıları verilmeye çalışıldı.

Tezde fıkıh ve tasavvufun tamamen birbirinden ayrı disiplinler olmadığı bilakis birbirleriyle fikir alışverişi içinde oldukları tespit edildi. Çünkü bu ilimleri birbirlerinden tamamen ayrı olarak değerlendirmek doğru gözükmemektedir. Çünkü hem fıkıh hem de tasavvuf yönleriyle ön plana çıkan âlimlerin bu ilimleri nasıl mezcettikleri bilinmektedir. Tarih boyunca bazı meselelerde fakihlerle sûfîler arasında bir çatışma ve çekişmenin varlığı da bilinmektedir. Ancak bunların değişik sebepleri bulunmaktadır.

Çalışmamızda konunun tespiti ve bu hale gelmesinde desteklerini gördüğüm değerli danışman hocam Prof. Dr. Nasi ASLAN'a, Prof Dr. Hacı Mehmet SOYSALDI'ya, Prof. Dr. İbarahim YILMAZ'a, başlıkların belirlenmesinde ve görüşleriyle tezin şekillenmesinde katkıları olan Doç. Dr. Sami KILINÇLI ve Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ'e ayrıca tez boyunca bana mânevî destek veren eşime ve çocuklarıma teşekkürü bir borç bilirim.

NOT: Bu araştırma, Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (Proje kodu: SDK-2018-11034) desteklenmiştir. Katkıları için teşekkür ederim.

Mustafa Şeref AYDIN

Adana/2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET ---------- **iv**
ABSTRACT ---------- **vi**
ÖNSÖZ ---------- **viii**
KISALTMALAR ---------- **xiii**

GİRİŞ

I. Konunun Önemi ---------- 1
II. Konunun Amacı ---------- 2
III. Konunun Yöntemi ---------- 2
IV. Konunun Sınırları ---------- 2
V. Bu Alanda Yapılan Çalışmalar ---------- 3

BÖLÜM I
FIKIH VE TASAVVUF İLMİNE GENEL BAKIŞ

1.1. Bir İlim Dalı Olarak Fıkıh ve Tasavvuf ---------- 5
1.1.1. Fıkhın Tarifi ---------- 5
1.1.2. Tasavvufun Tarifi, Amacı ve İnsan Anlayışı ---------- 13
1.2. Fıkıh-Tasavvuf İlimleri Arasındaki İlişkiyi İfade Eden Temel Kavramlar ve Konular ---------- 21
1.2.1. Şeriat-Hakikat ---------- 21
1.2.2. Zâhir-Bâtın ---------- 27
1.2.3. Te'vil ve Çeşitleri ---------- 43
1.2.4. Hukuk-Ahlâk İlişkisi ---------- 56
1.2.5. Sûfîlerin Fıkha Bakışları ---------- 65
1.2.6. Sûfîlere Yöneltilen Bazı Tenkitler ---------- 68
1.2.7. Bilgi Edinme Yolları ---------- 79
1.2.8. Bazı Meşhur Âlimlerin Sûfîlerle İrtibatları ve Tasavvufla İlişkileri ---------- 84

BÖLÜM II
TAHARET VE NAMAZ İLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFÎLERİN YAKLAŞIMI

2.1. Namaz Öncesi Hazırlık ---------- 89

2.1.1. Abdest ---- 89
2.1.2. Gusül ---- 102
2.1.3. Teyemmüm ---- 105
2.1.4. Abdesti Bozan Şeyler ---- 109
2.1.5. Kur'an'a Abdestsiz Dokunma ---- 110
2.1.6. Elbise, Beden ve Mekân Temizliği ---- 113
2.1.7. Hayız ---- 117
2.1.8. Mutlak Su ---- 121
2.1.9. İstinca ---- 128
2.2. Namaz ve İlgili Meseleler ---- 130
2.2.1. Setri-i Avret ---- 130
2.2.2. Kıbleye Dönmek ---- 134
2.2.3. Vakit ---- 137
2.2.4. Niyet ---- 145
2.2.5. Tekbir ---- 150
2.2.6. Kıyam ---- 154
2.2.7. Kıraat ---- 155
2.2.8. Rükû ve Secde ---- 159
2.2.9. Huşû ---- 165
2.2.10. Namaz Çeşitleri ---- 173
2.2.10.1. Cuma Namazı ---- 173
2.2.10.2. Yolcu Namazı ---- 176
2.2.10.3. Bayram Namazı ---- 178
2.2.10.4. Korku Namazı ---- 181

BÖLÜM III

ZEKÂT İLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFÎLERİN YAKLAŞIMI

3.1. Zekâtın Hükmü ---- 188
3.2. Zekât Verilecek Kimseler ---- 190
3.2.1. Fakir ve Miskinler ---- 190
3.2.2. Zekât Memurları ---- 193
3.2.3. Kalpleri İslama Isındırılanlar ---- 194
3.2.4. Köleler ---- 195
3.2.5. Borçlular ---- 196

3.2.6. Allah Yolunda Olanlar ---------- 197
3.2.7. Yolda Kalmış Olanlar ---------- 197
3.3. Fakirlik ve Zenginlikten Hangisinin Daha Faziletli Olduğu ---------- 199
3.4. Zekâtın Hikmeti ---------- 206
3.5. Öşür ---------- 208

BÖLÜM IV

ORUÇLA İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFİLERİN YAKLAŞIMI

4.1. Oruç ---------- 217
4.1.1. Orucun Hükmü ---------- 217
4.1.2. Oruç Tutmamayı Mubah Kılan Haller ---------- 221
4.1.3. Kaza Orucu ---------- 224
4.1.4. Orucun Süresi ve Ramazan Geceleri Mubah Olan Şeyler ---------- 227
4.2. İtikâf ve İtikâfta Yasak Olan Şeyler ---------- 236

BÖLÜM V

HAC VE KURBAN İLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFİLERİN YAKLAŞIMI

5.1. Hac ---------- 241
5.1.1. Haccın Farziyeti ---------- 241
5.1.2. Haccın Vakti ---------- 252
5.1.3. İhram Yasakları ---------- 259
5.1.4. Safa ile Merve Arasında Sa'y Yapmak ---------- 268
5.1.5. Arafat Vakfesi ---------- 272
5.1.6. Müzdelife Vakfesi ---------- 279
5.1.7. Şeytan Taşlama ve Hedy Kurbanı ---------- 280
5.1.8. Tıraş Olmak ---------- 287
5.1.9. İfâda-Ziyaret Tavafı (Farz Tavaf) ---------- 290
5.1.10. Mina'da Geceleme ---------- 294
5.1.11. İhsâr ---------- 297
5.1.12. Haccın Fazileti ve Edepleri ---------- 300
5.2. Kurban ---------- 305
SONUÇ ---------- 309
KAYNAKÇA ---------- 315

KISALTMALAR

A Mlf : Aynı müellif
Aüifd : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b : Bin, İbni
Bkz : Bakınız
By : Basım yeri yok
c : Cilt
Cc : Celle Celâlühü
Çüifd : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Dia : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Güçifd : Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz : Hazreti
İüsbe : İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müsbe : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö : Ölüm tarihi
Ra : Radıyallahü anh
R Anha : Radıyallahü anhâ
s : Sayfa
Sav : Sallallahü aleyhi ve sellem
Süsbe : Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ts :Tarihsiz

GİRİŞ

I. Konunun Önemi

İlk dönemden itibaren Allah'ın, son peygamberi Hz. Muhammed'e indirdiği vahyin anlaşılmasının üzerinde ciddiyetle durulmuştur. Sahabiler, anlayamadıkları ayetleri onun mübeyyini olan Hz. Peygambere sorup öğreniyorlardı. Bir sonraki nesil olan tabiun âlimleri de aynı soruları sahabeye sormuşlardır. Böylelikle daha ilk dönemde Kur'an'ın anlaşılmasında önemli derecede rivayetler toplanmış oldu. Tabiunla birlikte dirayet metodu geliştirilerek Kur'an, re'ye dayalı tefsir edilmeye de başlanmıştır. Bu iki metodun yanında fakihler, Kur'an'ı daha ziyade ahkâm ayetlerini ön plana çıkararak tefsir ederken sûfîler de işârî yorumları öne çıkararak tefsir etmişlerdir. Bu metotda Kur'an ayetlerinin zâhirinden ilk akla gelen şeyler değil işaretine sadık kalarak tasavvuf ehlinin makamlarına göre yaşadıkları tecrübeler esas alınmıştır. Sûfîlerin mânevî tecrübeleri ve mânevî dereceleri farklı olduğu için bazen bu yorumlarda da farklılıklar olmuştur. Fakihler ise Kur'an'ın ahkâm ayetlerinin zâhiri üzerinde durmuşlardır.

Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren bazı kimseler sûfî diye isimlendirilmesine ve onlardan bazı yorumlar aktarılmasına rağmen birinci ve ikinci asırda müstakil olarak yazılan bir işârî tefsire rastlanmamaktadır. Tespit edildiği kadarıyla ilk yazılan ve matbu olan Tüsterî'nin görüşlerinin derlenmesi olan *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm* isimli eseridir. Daha sonra bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır. Buradan hareketle sûfîlerin ahkâm ayetleri hakkında serdettikleri görüşler merak konusu olmuştur. Çünkü fakihlerle sûfîler arasında bazen tartışmalar olmuştur. Tezde sûfîlerin ibadetlerle ilgili ahkâm ayetleri hakkındaki görüşleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Çünkü bir meselenin zâhir/rüsûm ehline göre farklı kendilerine göre ise daha farklı olduğunu belirten sûfîlerin mükellefin daha çok dış görünüşünü ve azalarının amellerini ilgilendiren ahkâm ayetleri hakkındaki görüşleri ve yorumları önem arz etmektedir.

Bu çalışmayla sûfîlerin fıkhın alanı olan ahkâm ayetlerine yaklaşımları ve kısaca fıkha bakış açıları ortaya konmaya çalışılacak ve bu alanda bir boşluğu doldurmaya gayret edilecektir. Ayrıca fıkhî bir mezhebe bağlı olmakla beraber bir tasavvuf meşrebine de gönül veren sûfîlerin fıkha bakışlarını tanımaları açısından önemli bir çalışma olacaktır ümidindeyiz.

II. Konunun Amacı

Araştırmada, sûfîlerin işârî tefsirlerde ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerini yorumlayış şekilleri ve fıkha bakış açıları ortaya konularak sûfîlerin yorumlarının farklılıklarına değinilecektir. Çünkü sûfîlerin yetişme şartları, hocaları, yaşadıkları coğrafya ve mânevî tecrübeleri farklılık arzetmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak nasıl -zâhir fıkıhta (mezheplerde) farklı değerlendirmeler ve görüşler mevcutsa- bâtın fıkıhta da (tasavvuf meşreplerinde) farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

İlk bakışta sûfîlerin daha ziyade kalbin amelleri olan ve bâtını ilgilendiren meseleler hakkında konuşmaları beklenir. Zâhiri amelleri ise zâhir âlimlerine havale etmeleri doğal karşılanabilir. İşte bu tezde onların zâhiri ameller hakkındaki yorumları belirlenmeye çalışıldı. Önemli bir konu da sûfîlerin fıkıhla ilişkileridir. Onların da taklit ettikleri bir imam/mezhep var mıdır yoksa kendileri direkt ayet ve hadislerden hüküm mü çıkarmışlardır? Araştırmanın diğer bir amacı da bu konuya değinmektir.

Bu konuda daha önce bazı çalışmalar yapılmakla beraber bu çalışmalar daha çok kişi üzerinde temerküz etmiş bununla beraber ahkâm ayetlerinin ibadetler bölümü bir bütün olarak ele alınıp incelenmemiştir. Dolayısıyla bu çalışmada ibadetler bölümünün genel olarak sûfîler tarafından nasıl yorumlandığının açık bir hale getirilmesi amaçlandı.

III. Konunun Yöntemi

Bu çalışmada öncelikle fıkıh kitapları esas alınarak ibadetler bölümü tespit edilmiştir. Sonra fakihlerin bu bölümde delil olarak kullandıkları ahkâm ayetleri belirlenmiştir. Dört mezhebin bu konudaki görüşlerine ayrıntılara girmeden temas edilmiştir. Sonra da işârî tefsiri olan sûfîlerin tefsirlerinden tefsiri olmayan sûfîlerin de tasavvuf konularını işledikleri kitaplarından bu ayetleri nasıl yorumladıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca her bir fıkhî meselenin sonunda genellikle fakih müfessirlerin konuyu değerlendirmelerine yer verildi. Böylece onların yorumlarının sûfîlerin yorumlarına benzer ve yakın olanları mukayese edilmeye çalışıldı. Tezde

IV. Konunun Sınırları

Tezde de vurgulandığı gibi sayıda ihtilaf olsa da genellikle Kur'an'ın beşyüz civarında ahkâm ayeti olduğu belirtilmektedir. Aslında bu rakamlar direkt hüküm bildiren ayetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın tamamının değişik bakış açıları ve değerlendirmelere tabi tutularak ahkâm ayetleri olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.

Bu durum bizi haliyle tezi sınırlandırma mecburiyetine sevk etmiştir. Bundan dolayı tezde sadece ibadetler bölümünde kullanılan ayetlerin sûfîler tarafından yorumları verilmiştir. Çünkü ahkâm ayetlerinin tamamının yorumları bu çalışmanın sınırlarını aşacak şekildedir.

V. Bu Alanda Yapılan Çalışmalar

Bu alanda az sayıda da olsa yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmıştır. Bununla beraber bazı şahıslar ve genel tasavvufi konular üzerinde birçok makale yazılmıştır. Bu çalışmaların bazıları şunlardır.

Akif Dursun "*Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*" Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2020. Tezde fıkhın tarifi ve kaynakları belirtildikten sonra fıkhın doğuşu, gelişmesi ve kurumsallaşması üzerinde durulmuştur. Buna paralel olarak tasavvufun tarifi, doğuşu, gelişmesi ve kurumsallaşması zikredildikten sonra tasavvufun bilgi telakkisi belirtilmiştir. Daha sonra tasavvufun ilk temsilcileri ve fıkıhla ilişkileri belirtilmiş ve tasavvufla fıkhın birbirine benzeyen ve farklılaşan yönleri anlatılmıştır. Tez tasavvufun fıkıh alanına giren konuları ve hükümleriyle bitirilmiştir.

Derviş Dokgöz, "*Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*" İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2020. Tezde tefsir, te'vil ve işari tefsir üzerinde durulduktan sonra İsmail Hakkı Bursevî hakkında kısa bilgi verilmiştir. Sonra tefsirinden yola çıkarak Bursevî'nin usul ve furûa ait görüşleri belirtilmiştir.

Cihat Zorlu, "*Ebû'l-Leys Muharrem Bin Muhammed ez-Zîlî'nin Hubbu'l-Mesâil Adlı Eseri Bağlamında Fıkıh Tasavvuf İlişkisi*", Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2010. Tezde öncelikle ez-Zîlî'nin yaşadığı dönem, onun hayatı, tarikati ve eseri üzerinde bilgiler verilmiştir. Sonra da müellifin fıkhî konuları nasıl açıkladığı üzerinde durulmuştur.

Abdullah Kahraman, "*Tasavvufi Tefsirlerin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı-i Bursevî Örneği)*" Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I, s, 261-280.

Sami Kılınçlı "*İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), s, 119-155.

Yukarıdaki çalışmalar ya genel konular üzerinde durmakta ya ibadet konularını içermekle birlikte sadece bir sûfînin yorumlarını incelemekte ya da bir sûfînin ibadetler dışındaki bir konuyu ele alışını araştırmaktadır. Biz ise tezde kitaplarına ulaşabildiğimiz kadar sûfîlerin ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerini nasıl yorumladıklarını belirtmeye çalıştık. Dolayısıyla tezde aynı ayet hakkında birçok sûfînin yorumlarını aynı anda görmek mümkün olmaktadır.

BÖLÜM I

FIKIH VE TASAVVUF İLMİNE GENEL BAKIŞ

Bu bölümde önce fıkıh usulü kitaplarında yapılan fıkıh tariflerine değinilecek sonra bu tariflerin kısa izahları verilecektir. Daha sonra sûfîler tarafından yapılan tasavvuf tariflerine değinilecek. Sonra da tasavvufun amacı ve sûfîlerin insan telakkisi anlatılacaktır.

1.1. Bir İlim Dalı Olarak Fıkıh ve Tasavvuf

1.1.1. Fıkhın Tarifi

Sözlükte fıkıh, bir şeyi anlamak,[1] bilmek, derinden kavramak,[2] elde olan (şahit) bir bilgi aracılığıyla gaip (görünmeyen) bir ilme ulaşmak,[3] konuşanın kelamından maksadını anlamak,[4] gibi manalara gelmektedir.

Hanefi usulcüler genellikle İmam Azam Ebû Hanife'den (ö. 150/767) şu tarifi naklederler. Fıkıh; "Nefsin (mükellef bir şahsın) kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir."[5] Sonraki Hanefi âlimleri bu tarifin tahlilini şu şekilde yapmışlardır. Bu tarifte zikredilen "mâ lehe ve mâ aleyhe-lehine ve aleyhine olan şeyler" kısmı itikâdiyyât-kelam ilmini, vicdâniyyât-ahlâk ve tasavvuf ilmini ve ameliyyât-fıkıh ilmini kapsamaktadır. Kelam ilmi imanın gerekliliği, ahlâk ve tasavvuf ilmi zühd, sabır, rıza ve namazda kalbin huzuru gibi konuları ameliyyât-fıkıh ilmi de namaz, oruç, alış veriş gibi konuları içermektedir. Bu tarif, fıkhı içerisine aldığı gibi kelam ve tasavvufu da ihtiva etmektedir. Bundan dolayı sonradan tarife "amelen" kaydı eklenmiştir.[6] Böylelikle kelam ve tasavvuf ilimleri dışarıda kalmış olmaktadır. Ebû Hanife ise her üçünü de kapsaması için bu kaydı

---

[1] Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh*, thk. Halil Memun Şeyh, Daru'l-marife, Beyrut, 2005, s, 896; İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts. XIII, 522; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-münîr*, Matbaatü'l-emîriyye, Kahire, 1922, 5. Baskı, II, 656.

[2] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 522, 523.

[3] Râgıb el-İsfahânî, Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kurʾân*, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, byy, ts, II, 496.

[4] Cürcânî, Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s, 174.

[5] Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî, *el-Vâfî fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd el-Yemânî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1417/1997, I, 7; Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997, I, 11; Sadrüşşerîa, Ubeydullāh b. Mes'ûd, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkīh* (et-Telvîh içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts, I, 16; Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Dersaâdet, Şirket-i sahâfiye-i Osmâniye, 1321, s, 10.

[6] Amelen kaydının -birçok Hanefi usul kitabına bakmamıza rağmen- kim tarafından eklendiğini tespit edemedik.

eklememiştir. Sonra kelam ilmini "fıkh-ı ekber" diye isimlendirmiştir.[7] Hanefi kaynaklarında başka tarifler de yer alır. Mesela Lâmişî (ö. VI.XII. yüzyılın ilk yarısı) fıkhı, "hükmün kendisiyle ilgili olduğu gizli manayı kavramaktır[8] şeklinde Siğnâkî (ö. 714/1314) ise "naslardan çıkarılmış (müstenbât) manaları kavramaktır"[9] şeklinde tarif eder. Buna göre fıkıh, bazen lafzın ötesine geçmek olabilir.

Kelam metoduna göre eser yazan usulcülerden Ferrâ'nın (ö. 458/1066) tarifi şu şekildedir: Fıkıh, "mükelleflerin aklî değil de tahrîm, tahlîl, îcâb, ibâhâ, nedb, akdin sıhhati ve fesadı, borcun gerekliliği, itlaf edilen şeyin ve cinayetin kıymetinin tazmini gibi şer'i fiillerin hükümlerini bilmektir."[10] Bâcî (ö. 474/1081) ve Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre ise fıkıh, "şer'i hükümleri bilmektir."[11] Ebû Hanife'nin tarifi ile bu tarif arasında özet olmaları ve şer'i hükümleri kapsaması açısından benzerlikler vardır. Bu tariflerden anlaşıldığına göre ilk dönemde fıkhın tarifi yapılırken tarife şer'i hükümlerin tamamı dâhil edilmiş ve genel bir tarif yapılmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) de fıkhı, "özellikle mükelleflerin fiilleri için sabit olan şer'i hükümleri bilmek" şeklinde tanımlar.[12] Râzî (ö. 606/1206) tarife amel kelimesini ekleyerek fıkhı, "dinden olduğu zarureten bilinmemesi açısından bizzat kendileri üzerine istidlal edilmiş şer'î amelî hükümleri bilmek"[13] şeklinde tarif eder. Burada "kendileri üzerine istidlal edilmiş" kaydıyla mukallidin ilmi tanım dışında bırakılmıştır. Kelam metodunu benimseyen başka bir usulcü olan İbnü'l

---

[7] Bu açıklamalar ve geniş bilgi için bkz. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh* (et-Telvîh içinde), I, 17; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s, 10.

[8] Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecîd Türkî, Dârü'l-garbi'l-islâmî, Beyrut, 1995, s, 34.

[9] Siğnâkî, *el-Vâfî fî usûli'l-fıkh*, I, 5.

[10] Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudî, Riyad, 1410, I, 68, 69. Daha sonra İbn Kudâme de ona yakın bir tarif yapmıştır. İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1401/1981, s, 4.

İbn Müflih, fıkıh, "şer'i fer'i hükümlerdir" dedikten sonra kendi mezhep âlimlerinin "fiille (istidlalle) veya yakın bir kuvvetle (onu istidlalle bilmeye hazırlanmayla) şer'i fer'i hükümleri bilmektir" şeklinde bir tarife de yer verir. İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1420/1999, I, 12. Bu tarifin ilk dönem Hanbeli ulemasının ekserisinin tarifi olduğu belirtilmiştir. Merdâvî, Alâüddîn Alî b. Süleymân, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, ts. I, 161; İbnü'n-Neccâr, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1413/1993, I, 41. Tarifteki parantez içindeki açıklamalar İbnü'n-Neccâr'a aittir.

[11] Bâcî, Süleyman b. Halef, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, thk Nezihe Hammad, Müessesetü Za'bi, Beyrut, 1392, s, 35; Cüveynî, Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Devha, 1399, I, 86; İbn Akîl, Alî b. Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1420/1999, I, 90.

[12] Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, by, Medine, ts, I, 8.

[13] Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, yy, ts, I, 78.

Hâcib (ö. 646/1249) ise fıkhı, "istidlalle tafsili delillerden şer'î fer'î hükümleri bilmektir"[14] diye tarif eder. Daha meşhur olan diğer bir tarife göre fıkıh, "tafsili delillerden elde edilen şer'i ameli hükümleri bilmektir."[15]

Fıkhın tarifi hem mezhepler arasında farklılık göstermekte hem de ilk dönemle sonraki dönem arasında en azından umum ve husus açısından farklılık arzetmektedir. Bu durum şu şekilde izah edilmiştir. "Şeriat, teklîfi hükümlerin tamamının ismidir. Hem zâhiri hem de bâtını amelleri kapsamaktadır. Bu durum Ebû Hanife'nin tarifinde de açıkça kendisini göstermektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde şeriatin zâhiri amellerine has olan unsur, fıkıh olarak; şeriatin şubelerinden bâtını amellere has olanlar ise tasavvuf olarak ıstılahlaşmıştır.[16] Yani ilimlerde uzmanlaşmaya gidildikçe tariflerde daralma olmuştur.

Yapılan bu tariflerden yola çıkarak şu hususlar belirtilebilir. İlk dönemlerde yapılan tarif, daha genel olup hem fıkhı hem kelamı hem de tasavvufu içine almaktadır. Nitekim Ebû Hanife'nin tarifi kapsam açısından bütüncül bir özelliğe sahiptir. Sonraki dönemlerde yapılan tarif ise daha özel olup sadece furû fıkhı içine almaktadır. Bundan dolayı bazı usulcüler mesela Arapça, kelam, tefsir, hadis, felsefe, astronomi, tıp ve hesap ilimlerini bilenlere fakih denemeyeceğini özellikle belirtmişlerdir.[17]

Buradan yola çıkarak sûfîlerden bazıları ilk dönemlere göre bazı kavramların manalarının değiştirildiğini veya anlamının daraltıldığını belirtilerek bu durumu eleştirmişlerdir. Onlara göre fıkıh kavramı da bunlardandır. Şimdi sûfîlerin yapmış oldukları bu eleştiriler ve fıkıh kavramına bakış açıları belirtilecektir.

Serrâc (ö. 378/988), önce "*Allah her kime büyük bir hayır vermek dilerse onu dînde fakîh kılar*"[18] hadisine yer vererek fıkhın önemine dikkat çeker. Sonra Hasan el-Basrî'nin

---

[14] İbnü'l Hâcib, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer, *el-Muhtasar* (Muhtasarü'l-Müntehâ), thk. Nezîr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1427/2006, I, 201. Son dönem usulcülerinden olan Şevkânî de eserinde birçok tarife yer vermesine rağmen kendisi bu tarifi kabul etmiştir. Şevkânî, Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Dâru'l-kütüb, Kahire, 1413/1992, I, 47.

[15] Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullâh b. Ömer, *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, ts, s, 17; İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci (istihrâci)'l-fürû ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1400/1980, s, 50; Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî, *Cem'u'l-cevâmi fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003, s, 13. Görüldüğü üzere bu tarif, Şafii usulcülere aittir. Diğer mezhep usulcüleri bu tarifi bazı yönlerden eleştirmişlerdir. Ancak burada detaya girmek istemiyoruz.

[16] Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsûatü'l-Yûsufiyye fî beyâni edilleti's-sûfiyye*, Mabbaatu Nadr, Dimeşk, 1999, 2. baskı, s, 469.

[17] Ferrâ, *el-Udde*, I, 69; Bâcî, *Kitâbü'l-hudûd*, s, 36; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 8, 9; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s, 4; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, I, 42.

[18] Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh*, "İlim", 13, Dâru İbn Kesir, Dımeşk, Beyrut, 1423, Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccac, *el-Câmiü's sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki; "Zekât", 98, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1412, İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen,* thk. Şuayb el-Arnaûd vd,

(ö. 110/728) fakih tarifine yer verir. Ferkad es-Sabahi (ö. 131/748) günün birinde Hasan el-Basrî'ye bir soru sorar. O da bu soruyu cevaplar. Sonra Ferkad, fakihler bu konuda seninle aynı fikirde değiller deyince Hasan el-Basrî ona "Sen hiç gerçek bir fakih gördün mü? Fakih, dünyaya karşı zâhid olup ahirete yönelen, dininde basiret sahibi, Allah'a ibadette devamlı, vera sahibi olan, müslümanların ırzlarına göz dikmekten kendini alıkoyan, mallarına karşı iffetli olup insanlara nasihat eden kimsedir[19] demiştir. Sonra Serrâc, fakih isminin hükümlerin hem zâhirini hem de bâtınını bilen kimseleri kapsadığını ifade eder. O, daha sonra şöyle bir mukayese yaparak bâtın ilmini de kapsayan fıkhın önemini vurgular. "Daha önce zikrettiğimiz (manevî) makamların manaları ve hallerin hükümleri hakkındaki tefakkuhun (fıkıh) faydası talak, köle azadı, zıhar, kısas, kassâme ve hadler hakkındaki hükümlerin tefakkuhunun faydasından daha az değildir." Bu görüşünün sebebini ise şu şekilde açıklar. "Sonraki hükümler belki de insanın başına hayatında bir defa gelecek hükümlerdir. Bunlarla yüz yüze kaldığında da bir kimseye o konu hakkında soru sorar ve bir fakihin sözünü alıp uygular. Dolayısıyla ondan bu farz olan öğrenme hükmü başına başka bir olay gelene kadar düşmüş olur."[20]

Serrâc, fıkhın nasıl anlaşılması gerektiği ile alakalı şöyle genel bir değerlendirme yapar: "Sûfîlerin incelikle üzerinde durdukları (tefakkuh), hakikatleri hakkında konuştukları ve müminlerin ihtiyaç duydukları haller, makamlar ve mücahedeler önemli olduklarından dolayı herkesin bunları bilmesi gerekir. Bu hallerin bir kısmı sıdk, ihlas, zikir ve gafletten kaçınmak olup bunların belli bir vakti yoktur. Kula lazım olan şey, her an maksadının, iradesinin ve gönlüne gelen şeyin ne olduğunu bilmesidir. Eğer bunlar yerine getirilmesi gereken haklardan bir hak ise onu yapması, kaçınması gereken bir şey ise ondan kaçınması gerekir. Nitekim bir ayette Hz. Peygambere hitaben "*Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun*

"Mukaddime", 17, Müessesetü'r-risâle, yy, ty; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen,* thk. Beşşâr Avvâd Maruf, "İlim", 1, Dâru'l-ğarbi'l-islâmi, 1996.

[19] Burada olay daha kısa anlatılmıştır. Geniş şekliyle *İhyâ*'dan aktarıldı. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1426/2005, s, 42. Bu alıntıdan sonra Gazzâlî, Hasan el-Basrî'nin fakihi tanımlarken "fetvaların furûunu ezberleyen kimse" şeklinde bir tanım yapmamasından yola çıkarak ilk dönemde fakihin nasıl tanımlandığını açıklamıştır. Olayın kısa bir şekli için ayrıca bkz. Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li hukûkillâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts, 4. baskı, s, 447; Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî, *Kûtü'l-kulûb*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Radvânî, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1422/2001, I, 426; Sühreverdi, Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-maârif*, (Gerçek Tasavvuf Terceme: Dilaver Selvi) Semerkand Yayınları, İstanbul, 1999, s, 9. Muhâsibî, fıkıhla gururlanıp da Allah'tan gereği gibi korkmayan kimsenin gerçek manada fakih olamayacağını da özellikle zikreder. *er-Riâye*, s, 446, 447.

[20] Serrâc, Abdullah b. Ali, *el-Lüma*, thk, Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ, Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-kütübi'l-hadîs, byy, 1380/1960, s, 36.

eğme" (Kehf 18/28) buyrulmuştur. Dolayısıyla mânevî hallerden birini terk eden kimse ancak kalbine hâkim olan gafletten dolayı terk etmiş olur."[21]

Serrâc, daha sonra fıkıh usulünün tarifinde de yer alan "istinbât"la alakalı sûfî ve fakihlerin bu kavramı nasıl kullandıklarını bir mukayese yaparak şu şekilde açıklar: "Sûfîlerin yukarıda zikredilen (kalbe ait) ilimlerin manaları, onların incelikleri ve hakikatlerini bilme noktasında yapmış oldukları istinbâtlar, fakihlerin zâhir hükümlere ait yapmış oldukları istinbâtlardan daha çoktur. Çünkü mâneviyat ilminin nihayeti yoktur. Bu ilim, Allah'ın lütuf denizinden ehlinin aldığı mânevî işaretlerden, mevhibelerden ve atiyyelerden oluşur. Diğer ilimlerin ise bir sınırı vardır. Ayrıca bütün ilimler insanı tasavvuf ilmine götürür. Tasavvuf ilmi ise yine kendisinin bir çeşidine götürür. Maksudun sonu olmadığı için bu ilmin nihayeti de yoktur. Tasavvuf ilmi, Allah'ın veli kulları için kelamını anlamak ve hitabından hüküm çıkarmak için kalplerine açtığı bir ilimdir." Serrâc, bu görüşünü delillendirmek için şu ayetleri zikreder. "*De ki: "Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek (denizlere deniz katsak); Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi*" (Kehf 18/109). "*Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım*" (İbrahim 14/7). Daha sonra bu ayetler hakkında "Allah'ın artırmasının sınırı yoktur. Şükür de yine şükür etmeyi ve nihayeti olmayan bir ziyadeliği gerektiren bir nimettir" şeklinde bir açıklamada bulunur.[22]

Bu açıklamalara göre Serrâc'ın fıkhı en genel manasıyla ele aldığı ve furû fıkhı gereksiz görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre aslolan, diğer ilimlerin kendisine ulaştığı ve nihayeti olmayan tasavvuf ilmidir. Bu ilim ise Allah'ın veli kullarına verdiği mevhibeler ve mânevî işaretlerdir.

Fıkıh usulü eserinde fakih isminin mütekellim, felsefeci, gramerci, muhaddis ve müfessire verilemeyeceğini savunan Gazzâlî, tasavvuf eseri olan *İhyâ*'da bazı kavramların manalarının değiştirildiğini savunur. Ona göre fıkıh da manası değiştirilen kavramlardandır. O, önce kötülenen ilimler ve övülen ilimlerle alakalı bazı bilgiler verir. Sonra da kötülenen ilimlerle şer'i ilimlerin karıştırılmasının sebebini, övülen isimleri, bozuk gayelerle birinci asırdaki âlimlerin kastettikleri manaların dışında başka manalara nakledip o isimleri tahrif ve tebdil etmek olarak görür. Daha sonra tahrif ve tebdil edilen bu isimlerin fıkıh, ilim, tevhid, tezkir ve hikmet olduğunu belirtir. Ona göre bu kavramlarla muttasıf olanlar dinde belli mevkileri olan kimselerdir. Bu isimlerin manaları değiştirildiğinden dolayı kalpler, bu vasıfları kendilerinde barındıran kimseleri

[21] Serrâc, *el-Lüma*, s, 36.
[22] Serrâc, *el-Lüma*, s, 37.

zemmetmekten uzak durur. Bu ifadelerden -birazdan da görüleceği gibi- Gazzâlî'nin, bazı kalbî hastalığı olup da sırf bu vasıflardan dolayı insanların onları eleştirmekten sakındıkları kimselerin bulunduğunu belirtir. Burada konuyla alakalı olarak fıkıh kavramı hakkında söyledikleri özetlenecektir.

Ona göre fıkıh, "her ne kadar manası başka bir manaya nakledilip değiştirilmese de manası tahsis edilmiştir." Bu tahsis de şu şekilde olmuştur. "İnsanlar, bu kelimeyi fetvalardaki garip olan furûu bilmeye, bu meselelerdeki incelikleri anlamaya, bu konuda uzun uzun konuşmaya ve bu meseleler hakkında söylenilenleri ezberlemeye tahsis etmişlerdir. Kim, bu meselelere derinlemesine eğilip de bunlarla iştigal ederse o kimselere daha fakih denmiştir. Hâlbuki bu isim ilk asırda ahiret yolunu, nefsin afetlerinin inceliklerini, amelleri bozan şeyleri bilmeye, dünyaya değer vermemeye, ahiret nimetlerine muttali olmaya ve kalbin Allah'tan korkmasına verilirdi. Bu manaya *"(Ne var ki) müminlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar*" (Tevbe 9/122) ayeti delalet etmektedir." Bu hususları belirttikten sonra Gazzâlî, ayette geçen "uyarma ve korkutmanın kendisiyle hâsıl olduğu şeyin fıkıh olduğunu yoksa talak, köle azadı, lian, selem ve icâre konularını teferruatlarıyla bilmek olmadığını" ifade eder. Çünkü ona göre "zikredilen sonraki meseleleri bilmekle uyarma ve korkutma hâsıl olmaz. Tam tersine devamlı bu konularla uğraşmak kalbi katılaştırır ve kalpten haşyeti giderir. Şu an bunlarla devamlı uğraşan kimselerde bu durum gözlemlenmektedir. Bir ayette "*kalpleri olup da bunlarla anlamayan*" (A'râf 7/179) buyrularak ayette geçen fıkıhla fetva değil iman manaları kastedilmiştir."

O, bu değerlendirmesinden sonra insanların Allah'tan korkularının az, insanlardan korkularının ise çok olmasını fıkhın azlığı ile açıklamış ve şöyle bir soru sormuştur: "Şimdi bu durum, onların fetva ve furû meselelerini ezberlememelerinin mi bir sonucudur yoksa bizim zikretmiş olduğumuz ilimlerden yoksun olmalarının mı bir sonucudur?" Bu açıklamalarına mesnet olabilecek bazı hadisler zikreden Gazzâlî, bir gün Resûlullahın, yanına gelen heyetin konuşmalarını beğenip de onları "*ulemâ, hükemâ ve fukaha*"[23] diye tavsif ettiğini belirtir. Daha sonra tabiin âlimlerinden olan Sa'd b. İbrahim ez-Zühri'ye

[23] Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *ez-Zühdü'l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Dâru'l-cinân-Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1408/1987, s, 353, 354; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-evliyâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts, IX, 279. *Hilyetü'l-evliyâ*'da ulemâ ve hukemâ şeklinde geçerken *ez-Zühdü'l-kebîr*'de üdebâ, fukaha, ukalâ ve hulemâ şeklinde geçmektedir.

(ö. 127/745)[24] bir şehrin ahalisinin en fakih olanı kimdir diye sorulduğunda onun "fakih, Allah'tan en çok sakınandır" şeklinde cevap verdiğini zikrederek ilk dönemde bu kelimenin nasıl kullanıldığına dikkat çeker. Gazzâlî, bu cevabı şu şekilde açıklar: "Sanki o, fıkhın semeresine işaret etmiştir. Takva, fetva ve hükümlerin değil bâtını ilmin semeresidir." Bu açıklamadan sonra bizzat Hz. Peygamberin fakihi nasıl tarif ettiğine dair bir rivayet zikrederek kendi görüşünü desteklemek ister. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, "*size gerçek fakihi haber vereyim mi diye sorduğunda yanındakiler evet dediler. O da Allah'ın rahmetinden ümit kestirmeyen, onun gazabından emin kılmayan ve başka şeylere ilgi gösterip de Kuran'ı terk etmeyen kimsedir*" buyurdu.[25]

Gazzâlî, bu konuyla alakalı şöyle bir değerlendirme yaparak bu konudaki görüşlerini özetler. "Fıkıh isminin zâhiri hükümlerdeki fetvaları kapsamadığını söylemiyorum. Fakat fetva ile ilgisi, takip ettiği yolla veya ahiret ilmine tabi olması bakımındandır. Hatta eski âlimler, fıkıh ilmini daha çok ahiret ilmi için kullanırlardı. Zamanımızda bu ilmin yalnız fetva ile ilgili görülmesinden dolayı ahiret ilmi ve kalbin halleri ihmal edildi. Zira bâtın ilmi biraz kapalı ve onunla amel etmek zordur. Bâtın ilmi ile kadı ve reislik gibi mevkileri elde etmek güçtür. Şeytan dinde üstün bir değere sahip olan fıkıh isminin zamanımızdaki gibi kullanılmasını güzel göstermiştir."[26]

Burada şu önemli hususu da hatırlatmakta fayda vardır. Sûfîler, furû fıkhın kendisine ve öğrenilmesine karşı çıkmamış ve o ilmi değersiz görmemeişlerdir. Sadece ilk dönemde daha genel mana ifade eden fıkıh kavramının daraltılmasını bütün himmetlerin sadece meseleleri ezberlemeye teksif edilmesini tenkit etmişlerdir. Hatta bir kimsenin başına furû fıkıhtan hükmünün bilinmesi gereken bir olay geldiğinde onun, bu meseleleri bilen bir fıkıhçıya gitmesini salık vermişlerdir. Hatta bunu teşvik de etmişlerdir. Bu manadan olarak fıkıh kelimesi hakkında yukarıda eleştirileri verilen Serrâc, şu hususu da belirtmekten geri durmamıştır. "Her ilim dalının âlimleri vardır. Fıkıh, fıkıhçılardan hadis, hadisçilerden alınmalıdır. Tasavvuf ilmi de sûfîlerden alınmalıdır."[27]

---

[24] Hakkında bilgi için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 169-174. Bu kaynakta sika bir ravi ve kadılık yapmış iyi bir fakih olduğu zikredilmiştir. Bir fakihin bu tanımlamayı yapması konu açısından kayda değerdir.

[25] Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Müessetü'r-risâle, Beyrut, 1405/1985, 5. Baskı, X, 181. Bu ifadeler bazı eserlerde Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 77; Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdirrahman Adil bin Yûsuf el-Gazâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1417/1996, II, 339. Bu eserlerde şu fazlalık da bulunmaktadır. "Kendisinde tefakkuh olmayan ibadette hayır yoktur. Yine kendisinde tefehhüm (anlayış) olmayan fıkıhta hayır yoktur ve kendisinde tedebbür (iyice düşünmek) olmayan kıraatta hayır yoktur."

[26] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 41, 42.

[27] Serrâc, *el-Lüma*, s, 38, 39.

Bu manadan olarak ilimlerin birbirleriyle ilişkilerine ve sadece bir ilmi tahsil etmenin sakıncasına değinen Ebû Bekr el-Verrâk (ö. 280/893) şöyle bir değerlendirme yapmıştır. "Kim zühd ve fıkıh ilimleri olmaksızın sadece kelam ilmiyle iktifa ederse zındık olur. Kim fıkıh ve kelam olmaksızın sadece zühdle yetinirse bidatçi olur. Kim de zühd ve kelam ilmi olmaksızın sadece fıkıhla uğraşırsa fasık olur. Kim bu ilimlerin hepsini tahsil ederse kurtuluşa erer."[28] Bu açıklamada akaid, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinden bahsedilmekte ve tamamının tahsil edilmesinin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Bu açıklamanın Ebû Hanife'nin fıkıh tarifiyle örtüştüğü söylenebilir. Yine bu manadan olarak Şa'rânî (ö. 973/1565), "Tasavvufu gözetmeyen fakih ve fıkhı gözetmeyen sûfî, tek gözlüdür. Kamil kişi ise, her ikisini de gözetir"[29] der ve ilimlerin bir bütün olarak tahsil edilmesini tavsiye eder.

Fakihliğinde kimsenin tereddüt etmediği ve dört büyük mezhepten birinin imamı olan Şâfiî (ö. 204/820), sadece fıkıhla veya sadece tasavvufla yetinilmeyip her iki ilmin de tahsil edilmesi sadedinde *Dîvân*'ında bu durumu şöyle dile getirir.

Hem fakih ol hem de sûfî, sakın olma sadece biri!
Şüphesiz ben Allah hakkı için öğütlerim seni
Sadece fakih, katı kalpli takvadan nasiplenmemiş kişi,
Sadece sûfî, zır cahil, nasıl ıslah olur böyle biri.[30]

Yukarıdan beri yapılan değerlendirmelere göre fıkıh kavramının kapsamlı bir manasının olduğu görülmektedir. Bazı fakih ve sûfîlerin sadece bir ilim dalıyla uğraşmanın sakıncalı olduğunu belirttikleri de vakıadır. Tezde sûfîlerin ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerine yaklaşımı inceleneceği için bu bölümün sonunda fakihlerin ahkâm ayetlerinin sayısı hakkındaki görüşleri verilecektir. Öncelikle ahkâm ayetlerinin sayısı hakkında bir ittifaktan söz etmenin mümkün olmadığı belirtilmelidir. Altı bin ikiyüz otuz altı ayet içerisinde ahkâm ayetlerinin sayısının 200 olduğunu söyleyenler olduğu gibi 228, 317, 500 ve 600 olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Şu hususu da belirtmek gerekir ki bu rakamlar direkt hükümlerle alakalı olanlardır. Yoksa delalet açısından bakıldığında Kur'an'ın çoğunun hatta tamamının hüküm çıkarmaya elverişli olduğu söylenmiştir.[31]

---

[28] Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Ahmed eş-Şerabâsî, Kitâbü'ş-şa'b, yy, 2. baskı, s, 72; Hücvîrî, Alî b. Osmân, *Keşfü'l-mahcûb*, el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, Kahire, 2007, I, 211.
[29] Hayri Kaplan, *Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, ÇÜİFD, Sayı 2, 2002, s, 149.
[30] Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Dîvânü'ş-Şâfiʿî*, (ev el-Cevherü'n-nefîs fî şiʿri'l-İmâm Muḥammed b. İdrîs), haz. Muhammed İbrahim Selim, Mektebetü İbni Sînâ, Kahire, ts, s, 46. Şiirin tercemesi Abdullah Kahraman'a aittir. Bkz. *Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)*, Kocaeli İlahiyat Dergisi, c, 1, sy. 1, Mayıs 2017, s, 5.
[31] Ahkâm ayetlerinin sayısı hakkında bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 6; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 460; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 297; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*,

Tezde sûfîlerin ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerinin işârî yorumları verilmeye gayret edilecektir.

Özetlenecek olursa derin anlayış ve kavrayış demek olan fıkıh, genel bir tarifle mükellef bir şahsın hem dünya hem de ahiretle alakalı kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi demektir. İlk dönemde yapılan bu tarifin kapsamına hem inanç hem amel hem de ahlâk konuları girmektedir. Ancak daha sonra ilimlerde ihtisaslaşma olup da her ilim dalı ilgilendiği konulara göre tarif edilmeye başlanınca fıkıh da "tafsili delillerden elde edilen şer'î amelî hükümleri bilmek" şeklinde tarif edilmiştir. Böylelikle ilk dönemde fıkıh kavramına daha geniş bir anlam yüklenmekteyken sonraları daha dar bir mana yüklenmiştir. Hatta Arapça, kelam, tefsir, hadis, felsefe, astronomi, tıp ve hesap ilimlerini bilenlere fakih denemeyeceği belirtilmiştir. Bu durumun farkına varan sûfîler, fıkıh kavramının manasının en azından daraldığını belirtmişler ve buna itiraz ederek fıkıh ve fakih lafızlarına geniş bir mana verilmesinin önemine vurgu yapmışlardır. Onlar bu görüşlerinde fakih kavramına daha geniş bir anlam yükleyen bazı rivayetlere de dayanmışlardır. Buradan yola çıkarak sûfîlerin fıkıh ilmine gereken önemi vermedikleri de anlaşılmamalıdır. Çünkü sûfîler içerisinde Gazzâlî gibi fıkıh yönüyle tebarüz etmiş olanlar da bulunmaktadır. Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır; nasıl kelam, hadis ve tefsir gibi ilim dallarında -belki de zorunlu olarak- bir ihtisaslaşma olduktan sonra bu ilimler ilgilendikleri meselelere göre tarif edilmişlerse fıkıh da bu ihtisaslaşmadan nasibini almış ve ilgilendiği meselelere göre tarif edilmiştir. Bundan dolayı mecburen kavramda bir daralmaya gidilmiştir.

1.1.2. Tasavvufun Tarifi, Amacı ve İnsan Anlayışı

Burada önce tasavvufun sözlük manasına değinilecek sonra da sûfîlerin bazı tasavvuf tarifleri verilerek bu ilmin amacı belirtilmeye çalışılacak ve insana bakış açıları üzerinde durulmaya gayret gösterilecektir.

Tasavvuf sözlükte ibadet etmek,[32] ilahi ahlâkla ahlâklanmak ve yün elbise giymek[33] manalarına gelmektedir.

Emre Matbaası, İstanbul, 2000, 4. baskı, s, 39; Abdullah Kahraman, *Tasavvufi Tefsirlerin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı-i Bursevt Örneği)*, (Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I içerisinde) Özkan Matbaacılık, İstanbul, 2011, s, 261, 262.

[32] Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustfa Hicâzî, Matbaatü Hukûmeti'l-kuveyt, by, 1408/1987, XXIV, 42.

[33] Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, I, 456, 457.

Tasavvuf kelimesinin iştikakı konusunda değişik görüşler serdedilmiştir. Bu konuda bazı görüşler şu şekildedir. Tasavvuf kelimesi safâ ve vefâ kelimelerinin bir araya gelmesinden, zâhidlerin yediği bir bitki çeşidi olan sûfâne'den, Kâbe'ye hizmet eden bir kabilenin ismi olan sûfe'den, Hakka boyun eğenlerin uzattıkları ve ense saçı manasına gelen sûfetü'l-kafâ'dan veya daha meşhur olan ve yün elbise manasına gelen sûf'tan türetilmiştir.[34] Ayrıca saff-ı evvel ve ehl-i suffeden geldiği de belirtilmiştir.[35] Ancak en çok kabule şayan olan görüşün kelimenin sûftan türediği şeklindeki görüş olduğu ifade edilmiştir. Çünkü Araplar, kamîs (gömlek) giymeye "tekammese", yün elbise giymeye de "tesavvefe" derler. Bununla beraber tasavvuf kelimesinin herhangi bir kelimeden türemesinin zorunlu olmadığı ve bir lakap olarak verilebileceği de ifade edilmiştir.[36]

Şu hususun da belirtilmesi gerekir ki sûfîler daha ziyade içinde bulundukları hal, tavır ve mânevî neşveye göre bir sûfî/tasavvuf tarifi yapmışlardır. Bu tarifler de tarifi yapan kimselerin mânevî makam ve hallerine göre yapıldığından dolayı bin[37] hatta iki bin kadar tarif ve tefsiri yapıldığı bildirilmiştir.[38] Ancak burada sadece birkaç tarif vermekle yetinilecektir.

Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16) tasavvufu, "hakikatleri alıp yaşamak, insanların elindekilerden de ümit kesmek" şeklinde tarif etmiştir.[39] Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'ye tasavvuf hakkında sorulduğunda o, tasavvufu "Allah'tan başka her şeyden alakayı kesip sadece Allah ile beraber olmak" şeklinde tarif etmiştir.[40] Onun değişik vesilelerle yaptığı birçok tariften biri de şöyledir. "Tasavvuf, Allah'ın seni (kötü sıfatlarından) öldürüp kendisiyle diriltmesidir."[41]

---

[34] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 17; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul, 1997, s, 16 vd; Reşat Öngören, *"Tasavvuf"* DİA, İstanbul, 2011, XL, 119.

[35] Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm, *et-Taʿarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mektebetü'l-hancî, Kahire, 1415/1994, s, 5.

[36] Tasavvuf kelimesinin iştikakı ve bu tartışmalar için ayrıca bkz. Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâle*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001, s, 312; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 227; İbnü'l Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-kalem, Beyrut, ts, s, 156-158; Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 74-76; İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Şifâʾü's-sâʾil li-tehzîbi'l-mesâʾil*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1417/1996, s, 50-53, a.mlf, *Mukaddime* (Terceme: Halil Kendir), Yeni Şafak, Ankara, 2004, II, 669; Zerrûk, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed, *Kavâʿidü't-tasavvuf* (İslam Tasavvufunun Temel Esasları: Terceme Ali Pekcan vd), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2015, s, 30, 31; Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017, s, 200; Dilaver Selvi, *Kuran ve Tasavvuf*, s, 16 vd.

[37] Reşat Öngören, *"Tasavvuf"*, XL, 119; Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s, 200; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s, 19.

[38] Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 24; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s, 19.

[39] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 313.

[40] Serrâc, *el-Lüma*, s, 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 313; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 22; Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s, 205.

[41] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 312.

İlk dönem sûfîlerinden olan Semnûn (ö. 298/911) tasavvufu, "senin hiçbir şeye sahip olmaman hiçbir şeyin de sana sahip olmaması,"[42] şeklinde tanınmış sûfîlerden Şiblî (ö. 334/946) de "bütün tasalardan uzak olarak Allah ile beraber olmak" şeklinde tanımlamışlardır.[43] Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) kendisine tasavvufun ne olduğu sorulduğunda şöyle bir cevap vermiştir. "Tasavvuf, bütün güzel ahlâkla ahlâklanman ve bütün kötü huylardan uzak durmandır."[44]

Değişik şekillerde tarif edilen tasavvufun gayesi ve konuları hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: "Kur'an'ı Kerim'de[45] ve hadislerde[46] müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamaları, ahirete ve mânevî değerlere öncelik vermeleri hususundaki kuvvetli vurgu, sûfîlerin ahiret hayatına dünya hayatından daha fazla önem vermelerine yol açmış, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takva sahibi bir mümin olabilmek[47] tasavvufun gayesi haline gelmiştir."[48] İnsanın kendi yaratıcısını tanıması gerektiği bu yüzden sûfîlerin, Allah'ı tanımayı (marifet) ve ona vuslatı gaye[49] edindikleri belirtilmiştir. Varlık konusu, ruhun tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi ile ahlâkı yüceltmenin gerekli şartları, mânevî makamlar ve haller; vecd, istiğrak, aşk, sevgi, nefret vb. duygular ve bunlara dair bilgilerin de tasavvufun konuları içinde yer aldığı ifade edilmiştir.[50]

Sûfîlerin insana bakış açılarını bilmek, onların insanı nerede konumlandırdıkları ve insana verdikleri değeri öğrenmek açısından önemlidir. Bu konuda şu hususlar belirtilmiştir. "Sûfîlerin insana bakış açılarını bilmek onların ayet ve hadis yorumlarını anlamak ve anlamlandırmak için önem arz etmektedir. Onlar "*kendini bilen Rabbini bilir*"[51] rivayetini adeta konunun ana mihveri kabul etmişlerdir. Bu rivayete göre insanın hem zâhiri hem de bâtını yönünün derinlemesine tanınması gerekir. Bundan dolayı Hakka

---

[42] Serrâc, *el-Lüma*, s, 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 313; Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s, 205.
[43] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 314.
[44] Serrâc, *el-Lüma*, s, 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 312; Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, s, 205; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s, 32. Bu söz Cüneyd-i Bağdâdî'ye de nispet edilmiştir. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 22.
[45] Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; Nisâ 4/77; Hûd 11/15, 16; Ankebût 29/64; Şûrâ 42/20.
[46] Buhârî, "Rikâk" 3; Tirmizî, "Zühd" 25; İbn Mâce "Zühd 1, 6.
[47] Buhârî, "İman" 37; Müslim "İman" 1.
[48] Reşat Öngören, *"Tasavvuf"*, XL, 119.
[49] Osman Türer, *Tasavvufî Düşüncede İnsan* Tasavvuf Dergisi, Ankara, 2001, s, 9.
[50] Reşat Öngören, *"Tasavvuf"*, XL, 120.
[51] Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Mektebetü'l Kudsi, yy, 1351, II, 262. Aclûnî, bu sözün Yahya b. Muâz er-Râzî'ye nispet edildiğini belirtmiştir. Ayrıca İbnü'l Arabi'nin "bu hadis, rivayet yoluyla sahih olmasa da bize göre keşf yoluyla sahihtir" dediğini rivayet etmiştir. "Hz Aişe dedi ki Ya Resûlallah insan rabbini ne zaman tanır (bilir)? Hz. Peygamber de nefsini tanıdığı (bildiği) zaman dedi" rivayeti hakkında bkz. Mâverdî, Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Dâru'l-minhâc, Beyrut, 1434/2013, s, 131.

vasıl olmanın yolu insanı tanımak ve ondaki sırları keşfetmekten geçer.[52] Bu yoruma göre insanın iki yönü bulunmakta ve kendisinde cevher barındırmaktadır.

Yukarıdaki rivayeti esas alan sûfîlere göre marifet, çok önemli bir yeri sahiptir. Buna göre "mutasavvıflarca marifet olarak adlandırılan bu bilgi türünün kaynağında, temelinde ve esasında insanın bizzat kendisi, kâinat ve Allah hakkında sahip olunması gereken bütün bilgileri kapsadığı" ifade edilmiştir. Ayrıca "tasavvuf edebiyatının önemli eserlerinde ilk önce tavsiye edilen hususun, marifetin temelini teşkil eden zat bilgisi olduğu" zikredilmiştir. Daha sonra rivayette geçen "kendini bilmek" ilkesi hakkında şu açıklama yapılmıştır: "Kendini bilmek, hayatın bütün olayları içindeki insanın, bu şuurda olarak kendine, içine, nefsine dönmesidir; bu hal, tam manasıyla bir içe dönüş metodudur. Ferdin kendisini tanıma eylemi, onu inceleyen olmaktan çıkarıp incelenene çevirir, fail, aynı zamanda mef'ul veya özne aynı anda nesne olur; özne ile nesne arasındaki ayrılık, bu halde yok olur ve fert ikilikten sıyrılıp fail mef'ul birliğine ulaşır. Bu birleşmeyi veya kaynaşmayı temin eden, sûfîyi yakıp kavuran Allah aşkıdır."[53]

Sûfîlere göre tüm varlık âleminin var olması Allah'ın zati sevgisinin bir gereği olarak görülür. Onlara göre "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim. Bundan dolayı bilinmek için mahlûkatı yarattım*"[54] rivayeti bu hususa işaret eder. "*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım*" (Zâriyât 51/56) ayetinde de insan ve cinlerin ibadet için yaratıldıkları ifade edilmiştir. Ayetteki "bana kulluk etsinler" kısmı "beni tanısınlar (marifet)" şeklinde tefsir edilmiştir.[55] "Çünkü kulluktan asıl amaç, marifet ve tevhide ulaşmaktır. İnsan, bu dünya hayatına güzel amel noktasında imtihan edilmek üzere gönderilmiş ve asla başıboş da bırakılmamıştır. O halde insanın bu

---

[52] Osman Türer, *Tasavvufî Düşüncede İnsan*, s, 9.

[53] Hayrani Altuntaş, "*Tasavvuf*", AÜİFD, XXXI, 76, 77.

[54] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 132. Aclûnî, bu rivayetin merfu bir hadis olmamasıyla alakalı görüşleri serdettikten sonra sûfîlerin bu sözü çok kullandıklarını, ona itimat ettiklerini ve usullerini bu söz üzerine bina ettiklerini belirtir. Aliyyü'l Kârî de "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*" (Zâriyât 51/56) ayetine göre manasının doğru olduğunu ancak hadis olmadığını ifade etmiştir. Ali el-Kârî, Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed, *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-islâmî, Beyrut, 2. Baskı, s, 269.

[55] Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, "*Meâlimü't-tenzîl*", thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1420, IV, 288; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, "*el-Bahrü'l-muhît*", thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1420, II, 110, IX, 562, X, 560; İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad, 1420/1999, 2. baskı, VII, 425; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, "*es-Sirâcü'l-münîr*", Matbaatü Bûlak, Kahire, 1285, IV, 107; Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhyiddîn, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts, II, 130; Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kurâni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, ty, XXVII, 21, 25. Begavî, bu yorumun en güzel yorum olduğunu çünkü "eğer Allah, mahlukâtı yaratmasaydı onun varlığı ve tevhidi bilinmezdi" demektedir. Ona göre bu yoruma "*Onları kim yarattı? diye sorsan kuşkusuz "Allah yarattı" diyecekler*" (Zuhruf 43/87) ayeti işaret etmektedir.

âlemdeki gerçek görevi yaratıcısının belirlediği çizgide güzel ameller işlemek suretiyle kendindeki ilahi sırları ve mânevî latifeleri keşfedip açığa çıkarmak ve böylece kemale erip tevhidin hakikatine ulaşmak ve Hakka vasıl olmaktır."[56] İnsanın değeri, irade sahibi olması, yaratanını bilmesi ve ona boyun eğerek ibadet etmesinden kaynaklanmaktadır.

Marifet bu denli önemli olduğu için rabbini tanımak isteyen sûfînin, kendini tanımak için bazı metotlar kullandığı ve tecrübeler yaşadığı belirtilir. Kendi dışındaki varlıkların, önce kendisini tanıma hususunda onun yardımcısı ve tecrübesinin nesnesi olduğu zikredilir. Sûfînin bu tecrübelerle nefsini denediği, samimiyetini sınadığı; imanının derecesini ölçtüğü bildirilir. Tabiatı ve onda mevcut bütün varlıkları temaşa etmek, onlar hakkında bilgi sahibi olmak, sûfînin kâinattaki yerini belirlediği ifade edilir. Sonra sûfînin tabiattan bizzat kendine döndüğü ve kâinattaki yeri ile kendisi arasında bir bilgi kumaşı dokuduğu belirtilir. Sonra nefsini bilmekle ilgili yoruma şu şekilde devam edilir: "Sûfî, kâinatı temaşa eder, kendi nefsini inceler; sonra tekrar kâinata döner; daha sonra tekrar kendi nefsini tetkik eder. Makrokozm ile mikrokozm arasındaki bu münasebet ağı, her dönüşte bilgi parçalarıyla doldurulur. Sûfî, bu bilgi ve tecrübeler esnasında, kâinat içinde ne kadar küçük olduğunu, aynı zamanda bu küçüklük içinde ne kadar büyük olduğunu anlar. Bu bilgi, onda bir aydınlanma halini, bir idraki, hatta bir değişikliği ortaya çıkarabilir. Psikolojik planda, tenevvür halinde büyüyen sûfî kendinden geçip vecd haline ulaşabilir; bu anda her türlü zaman ve mekân sınırları delinip o büyüklük hissi içinde, onu belirten ifadeler kullanılabilir."[57]

Marifet hakkında verilen bu kısa bilgilerden sonra varlık âleminin ortaya çıkışı ve safhaları hakkında ise şu açıklama yapılmıştır. "Hiçbir tecellinin olmadığı zat mertebesinden Allah'ın zati sevgisinin bir gereği olarak ilk taayyün, ikinci taayyün, ruhlar âlemi, misal âlemi ve şehadet âlemi başka bir tasnife göre de lâhût âlemi, ceberût âlemi, melekût âlemi ve nâsût âlemi adı verilen varlık mertebeleri tecelli etmiş nihayet mertebe-i câmia denilen insan ortaya çıkmıştır. Bu tecelli ve taayyün seyrinde zat mertebesinden Allah'ın sıfatları, onlardan isimleri, isimlerinden de fiilleri yani şehadet âlemi denilen fizik âlem zuhur etmiştir. Şehadet âleminden önceki tecelli mertebelerinin hepsine birden de gayb âlemi veya metafizik âlem denilmektedir."[58]

---

[56] Osman Türer, *Tasavvufî Düşüncede İnsan*, s, 12, 13.
[57] Hayrani Altuntaş, *Tasavvuf*, AÜİFD, XXXI, 77.
[58] Osman Türer, *Tasavvufi Düşüncede İnsan*, s, 10. Şehadet ve gayb âlemleri hakkında bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 142, 318, 919, 1358 vd; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1401/1981, IX, 94, XV, 104 vd; Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, "*Nazmü'd-dürer fî Tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*", Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, Kahire, ts, IV, 404, 406, V, 100, 136 vd; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001, I, 263, II, 488, V, 146 vd.

İnsanın sahip olduğu özelliklerinden dolayı onun, âlemin zübdesi, özü, özeti ve tüm varlık âleminin yaratılış sebebi olduğu zikredilir. Sonra esas gayenin varlık olduğu ve tüm yaratılmışların onun ortaya çıkması için yaratılmış ve onun hizmetine sunulmuş olduğu ifade edilir.[59] Ayrıca sûfîlere göre "*Ey Habibim! Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*"[60] rivayeti de bu durumu bildirir. İnsan ve varlık âlemi arasındaki ilişki bir misalle şöyle anlatılır: "Varlık âlemi bir ağaca benzetilirse insan onun meyvesi ve çekirdeği mesabesindedir. Ağaçtan maksat meyve ve ondaki çekirdek de potansiyel olarak bir ağacı bünyesinde barındırırsa insan da varlık ağacının meyvesi yani gayesi ve onu bil kuvve bünyesinde saklayan çekirdeğidir."[61]

Psikoloji ilmiyle uğraşanlardan da sûfîlerin bu yorumuna yakın yorum yapanlar bulunmaktadır. Mesela bir yorumda insanın niçin değerli olduğu kısaca şöyle dile getirilir: "İnsan, öncelikle varlık âleminin bir parçası, önemli bir unsurudur. Âlemdeki her şey insan için, insanın gelişimine ve kendini gerçekleştirmesine hizmet etmek için yaratılmıştır. Çünkü insanın varlık modeli, ilâhî isim ve sıfatların kendisinde yansıdığı en mükemmel bir örnek durumundadır. "*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı*"[62] anlamındaki hadisinde Hz. Peygamber (s.a.v) bu gerçeği dile getirmiştir. Kur'an-ı Kerîm'in birçok yerinde belirtildiği gibi, insan ruh ve bedenden oluşan bir bütündür. İnsan bedeninin ana maddesi su ve topraktır.[63] Ona hayat veren, benlik ve bilinç sahibi bir varlık haline getiren ise "ilâhî nefha"dır.[64] İnsanın varlığı maddî ve ilâhî, dünyevî ve tabiat ötesi unsurların bir bileşimidir. Kâinâtta yaratılan her ne varsa, insanın varlığında ondan bir parça bulunmaktadır."[65]

Burada insanın neden bu kadar değerli olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu önemli soruya şu şekilde cevap verilmiştir: "Sûfîlere göre bunun sebebi insanın rûh-i insani veya nefs-i nâtıka adı verilen ilahi bir cevhere sahip olmasıdır. Bu cevhere mükevvenât âleminde başka hiçbir varlık sahip değildir. İnsanın yegâne mümeyyiz vasfı budur. İnsandaki bu ruhu Allah (cc), kendisine izafe etmiş ve onun emr âleminden olduğunu haber vermiştir. İnsan, sahip olduğu tabiî, nebâti ve hayvani nefs (ruh) itibariyle

[59] Yaratılmışların insanın istifadesine sunulmasıyla alakalı bkz. Nahl 16/12, 13, 14; Hac 22/65; Lokman 31/20; Câsiye 45/12, 13.
[60] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 164. Aclûnî, bu rivayetin hadis olmadığını ancak manasının doğru olduğunu zikretmiştir.
[61] Osman Türer, *Tasavvufi Düşüncede İnsan*, s, 10, 11.
[62] Buhârî, "*İsti'zân*", 1; Müslim, "*Birr*", 115.
[63] Âl-i İmran, 3/59, En'âm, 6/2.
[64] Hicr, 15/29, Sa'd, 38/72.
[65] Hayati Hökelekli, "*Zübde-i Âlem*", Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, Sayı:1 Yıl: 2009, s, 63.

fizik âlemdeki bütün varlıklarla ortak özellikler taşırken nefs-i nâtıkası itibariyle de metafizik âlemin hususiyetlerini haizdir. İnsandaki ruh denen bu ilahi cevher, zâhirden bâtına doğru birtakım latifelere sahiptir ki, ehl-i tasavvuf bunlara sırayla kalp (nefs-i nâtıka), ruh, sır, sırru's-sır, hafî ve ahfâ[66] adını verirler. Ancak hiçbir rûhî terbiyeden geçmemiş olan insanda kalp latifesinin dışındaki latifeler açığa çıkıp aktif hale gelmez. Dolayısıyla onda daha ziyade nebâti ve hayvani rûh hâkimdir. Bu yüzden tabîi ve nefsani ihtiyaçlarını teminden ve şehvetine tabi olmaktan başka bir şey düşünmez." Durum böyle olmakla beraber insanın diğer varlıklardan ayrılması ve üstlendiği görev açısından da şu değerlendirme onun konumunu belirtmektedir. "İnsan bu yaratılış özellikleriyle eşref-i mahlûkat olduğu gibi aynı zamanda Allah'ın halifesi konumundadır. O, ilahi emaneti üzerine alan tek varlıktır. Halife oluşu ve ilahi emaneti taşıması dolayısıyla diğer tüm varlıklardan farklı olarak akıl melekesi ve cüz'i iradesiyle eşya ve hadiselere müdahale etme, kendi yolunu tayin etme ve seçme imkânına sahip yegâne varlıktır."[67]

Osman Türer, insanın kendisinde bulunan ilâhî sırları nasıl ortaya çıkaracağını dolayısıyla gayesine ulaşacağını şöyle açıklar: "Tasavvuf erbabına göre bu hali gerçekleştirmenin yolu seyru sülûk[68] tabir edilen rûhî terbiyeden geçmektir. Bu terbiyeden geçmeyen insan, süflî (fizik) âlemle ulvî (metafizik) âlem arasında bir konumdadır. Fıtri özelliği itibariyle hem süflî âleme hem de ulvî âleme müteveccihtir. İnsan kalbinin bir yönü süflî âleme bir yönü de ulvî âleme bakar ve değişken bir özellik arz eder. Ona kalb denmesi de bundandır. İnsanda birbirine zıt iki kuvvet daima mücadele halindedir. Eğer insan, ruhunu güçlendirici bir yola girer de nefsini kontrol altına alabilirse mânevî kemâl yolunda ilerlemeye namzettir. Bunu yapmaz da nefsin arzularına teslim olursa asıl gayesinden uzaklaşmış ve süfliyyâta mahkûm olmuş olur."[69]

Nihayetinde insanın ve kâinatın niçin yaratıldığıyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: "O halde âlemin yaratılışından maksat insan, insandan da maksat insan-ı kâmildir. İnsanın asli görevi olan kemâle ulaşmak üzere kat etmiş olduğu mânevî mertebelerin hepsine birden seyr-i urûcî (yükseliş seyri) denir. Bu yükseliş seyrinin basamakları nefs-

---

[66] Letâif-i hamsenin, Nakşibendi tarikatindeki Müceddidiye kolunun tarikattaki seyr-i sülûk metodunun temeli olduğu bildirilmiştir. Onlara göre insanda halk âlemine ait hava, su, toprak, ateş ve nefis; emir âlemine ait kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ şeklinde beşer latife bulunmaktadır. Onlara göre bu beş latifeden her biri için insan vücudunda bir yer takdir edilmiş ve bu yerlerde yoğunlaşarak zikir yapma usulü Müceddidiyye'de seyr-i sülûkün önemli bir unsuru haline gelmiştir. Geniş bilgi için bkz. Osman Türer, *Letâif-i Hamse*, Ankara, 2003, XXVII, 143.

[67] Osman Türer, *"Tasavvufî Düşüncede İnsan"*, s, 11, 12. Benzer bir değerlendirme için bkz: Hayati Hökelekli, "*Zübde-i Âlem*", s, 63.

[68] Seyr-i sülük hakkında geniş bilgi için bkz: Süleymen Uludağ, "*Sülûk*", DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 127, 128.

[69] Osman Türer, *"Tasavvufî Düşüncede İnsan"*, s, 13.

i emmâre, nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i razıye, nefs-i marziyye ve nefs-i kâmile[70] denilen nefis mertebeleridir. İnsan bu basamakları geçtikçe mânevî derecesi de tedricen yükselir ve neticede insan-ı kâmil makamına ulaşır. Tasavvuf ehline göre bu mânevî yolu kat etmek sanıldığı gibi kolay bir iş değildir. Çok büyük irade, sabır ve gayret gerektirir. Benlik duygusundan sıyrılmadan, mecâz varlığından geçmeden, dünya ve maddeyle kalbî alakayı kesmeden, mâsivâ kaydından sıyrılmadan, kısacası kalbi Allah'ın dışındaki her şeyden arındırıp sûfîlerin ifadesiyle terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti, terk-i terk hallerine ulaşmadan bu yolun sonuna erişmek mümkün değildir. Bu ruhsal yolculukta rehbersiz ilerlemek de hemen hemen imkânsızdır. Ayrıca bu yolda insanın en etkili vasıtası da kalbindeki ilahi aşktır. Aşk olmadan Hakka vuslat mümkün değildir. Böylelikle insanın yaratılmasındaki asıl maksat gerçekleşmiş olmaktadır. Nakıs insanlarda ilahi sıfatlar nisbî tecelli ederken insan-ı kâmilde küllî olarak tecelli eder. İşte yeryüzünde Allah'ın gerçek halifeleri de bu zatlardır.[71]

Sonuç olarak sözlük manası ibadet etmek, ilahi ahlâkla ahlâklanmak olan tasavvuf, ıstılahi olarak sözlük manasına da uygun olacak şekilde sûfîler tarafından mânevî tecrübelerine ve hallerine göre değişik şekillerde tarif edilmiştir. Bu tariflere bakıldığında ya Allah'ın azametine ve her şeyin sahibi olduğuna ya insanın mahviyetine ya da güzel ahlâka vurgu yapılmıştır. Ayet ve hadislerde dünyalık zevklere dalınmaması ve ahiretin öncelenmesi istendiğinden sûfîler, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takva sahibi bir mümin olabilmeyi tasavvufun amacı kabul etmişlerdir. Başka açıdan bakıldığında Allah'ı tanımayı (marifet) ve ona vuslatı gaye edinmişlerdir.

Sûfîlerin insan anlayışa gelince onlar, insanı yaratılmışlar içerisinde en üst makama koymuşlardır. Çünkü yaratılmışlardan birer parçayı kendinde barındıran insan, iradesi, aklı, düşüncesi ve yeni şeyleri gerçekleştirebilme özellikleriyle diğer varlıklardan ayrılmıştır. Sûfîlere göre insan, âlemin yaratılış amacıdır. İnsanın yaratılış amacı ise marifettir (Allah'ı bilmek). İnsan, bu marifete ne kadar ulaşabiliyorsa o denli değerli marifetten ne kadar uzaklaşıyorsa o denli değersiz olur. İnsan, ilahi emaneti üzerine alan bir varlıktır. Yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Ancak bu hilafeti hakkıyla yerine

[70] Nefsin yedi mertebesine atvâr-ı seb'a denir. Nefis mertebeleri hakkında şu yorum yapılır: "Bu yedi mertebeden birincisi sâliki bâtında şeriatin meyvesine, ikincisi tarikate, üçüncüsü marifete, dördüncüsü enbiyanın sülûkü olan hakikate, beşincisi enbiya marifetine, altıncısı hakikat âlemi olan vatan-ı aslîye, yedincisi de Allah'a ulaştırır ve böylece ona kavuşma (likâullah) gerçekleşir." Ahmet Ögke, *"Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet Kavramları ve Marmarâvî'de Dört Kapı-Kırk Makam Anlayışın İzleri*, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2001/18, s, 68.

[71] Osman Türer, *"Tasavvufî Düşüncede İnsan"*, s, 13-15.

getirebilmek için seyr-i sülük denen yola bir rehber nezaretinde girip o yolu başarıyla kat etmek gerekir.

1.2. Fıkıh-Tasavvuf İlimleri Arasındaki İlişkiyi İfade Eden Temel Kavramlar ve Konular

Bu bölümde biraz da tartışmalı meseleler olan şeriat hakikat, zâhir bâtın, te'vil, hukuk ahlâk ilişkisi ve sûfîlere yöneltilen eleştiriler gibi konular üzerinde durulacaktır. Böylece sûfîlerin ahkâm ayetleri hakkında yapmış oldukları yorumları hangi temeller üzerine bina ettikleri incelenmeye çalışılacaktır.

1.2.1. Şeriat-Hakikat

Bazı tasavvufi eserlerde şeriat ve hakikat kavramlarının kullanıldığı dikkat çekmektedir. Hatta şeriat-tarikat-hakikat-marifet ayrımı meşhurdur. Tartışılan mesele ise şeriat ile hakikat kavramları arasında bir farklılığın olup olmamasıdır. Başka bir açıdan bakıldığında bu iki lafız bir birinden ayrı mıdır yoksa maksada ulaştıran yolun farklı ifadeleri midir? İleride sûfîlerin bazı ahkâm ayetleri hakkında yaptıkları yorumlarda da görüleceği gibi tasavvufi kaynaklarda şeriat-hakikat ayrımı yapılmıştır. Bundan dolayı şeriat-hakikat ikilisi üzerinde durulması araştırmamız açısından önem arzetmektedir.

Tasavvufta hakikat terimi "zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mana, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara aşina olunması" gibi anlamlar ifade eder. İlk sûfîler hakikat terimini daha çok "ilâhî gerçeklere ve sırlara aşina olmak, Hakkın tecellilerini temaşa etmek" anlamında kullanmışlardır. Sözle anlatılamayacağı görüşünden hareketle bazen bu terimi tarif etmeden kullanan sûfîler, daha ziyade alamet ve vasıflarını belirterek hakikatin ne olduğu konusunda bir fikir vermeye çalışmışlardır.[72]

İlk dönem sûfîlerinden Serrâc, hakikati tarif etmekten ziyade sûfîlerin onun hakkında söylediği sözlere yer verir. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî, dayısı ve şeyhi olan Serî es-Sakatî'yi (ö. 251/865) hakikat ehlini vasfederken şöyle işittiğini haber vermiştir. "Onların yemesi hastaların yemesi gibi uykuları da suda boğulmak üzere olanların uykusu gibidir." Kendisine de hakikat hakkında sorulduğunda "Ben hakikati hatırlıyor sonra da şunu şunu terk ediyorum" demiştir. Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin terk ettiği şeyler hakkında bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu bırakılan şeylerin kişiyi mâsivâya götürecek bazı şeyler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla hakikat hatırlanınca ondan

[72] Mehmet Demirci, *"Hakikat"* DİA, İstanbul, 1997, XV, 178.

vazgeçilmiştir. Hakikatin hatırlanması sadece Allah'a yönelme olup bundan dolayı gayrından vazgeçme de olabilir. Yine Cüneyd-i Bağdâdî "hakikatler, sözle te'vil edilmek için kalplere yerleştirilmeye razı olmamıştır" diyerek onların te'ville anlatılamayacağını belirtmiştir. Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) "hakikatin alameti, bela içerisinde olmak" derken bir başkası da "bela halinin ortadan kalkması" demiştir.[73] Bu farklı görüşlerden hakikatin mânevî makam ve sûfîlere göre farklı ortaya çıkacağı anlaşılabilir.

Daha sonra Serrâc, Ebû Cafer es-Saydelânî'nin "ilme tabi olan hakikat, ilmin kendisine tabi olduğu hakikat ve ilimden taşan (şatah) hakikat" şeklinde hakikati üçe taksim ettiğini belirtir. Sonra Abdullah b. Tâhir el-Ebheri'nin (ö. 330/941-942) konu hakkındaki değerlendirmesine yer verir. Ona hakikatin ne olduğu sorulduğunda "hakikatin tamamı ilimdir; ilim nedir diye sorulduğunda da ilmin tamamı hakikattir" şeklinde cevap vererek hakikatin şeriatla aynı olduğunu hissettirmiştir. Meşhur sûfî Şiblî, ilim, hakikat ve hak lisanı şeklinde üç lisandan bahseder. Sonra bunların fonksiyonlarını şu şekilde açıklar: "İlim dili bize vasıtalı bilgi verir. Hakikat dili Allah'ın, şahsın kalbine vasıtasız bilgi akıtmasıdır. Hak diline ise (anlayıp anlatmaya) herhangi bir yol yoktur." Müzeyyin el-Kebîr (ö. 328/939) bu konuda şu hususa dikkat çeker. "Ehl-i hakikat şu hakikatte birleşmiştir. Allah (cc), kayıp değildir ki aransın. Sınırı yoktur ki idrak edilsin. Mevcudu idrak eden o mevcutla aydınlanır. Bize göre mevcut, halin bilinmesi (marifet), halsiz ilmin de ortaya çıkmasıdır."[74] Serrâc, Ebû Bekr ez-Zekkâk'ın (ö. 290/902) başından geçen şu olayı rivayet ederek adeta şeriat ile hakikatin birbirine ters olmaması gerektiğini belirtmiştir. "Ben İsrail çölündeydim. Kalbime hakikat ilminin şeriat ilmine muhalif olduğu düşüncesi geldi. Bir de baktım ki gaylan ağacının altında bir şahıs bana şöyle bağırıyor. Ey Ebû Bekr! Şeriata muhalif her hakikat küfürdür." Rüveym de (ö. 303/915-916) "hakikatin en tam olanı başka bir vesileyle de hakikatin en sahih olanı ilme yakın olandır" diyerek hakikatle şeriatin birbirine zıt olmaması gerektiğini belirtmiştir.[75] Görüldüğü gibi ilk dönem sûfîleri şeriat ile hakikatin birbirlerine zıt olmaması gerektiği üzerinde önemle durmaktadırlar.

Kuşeyrî (ö. 465/1072) "şeriatın, kulluğa sımsıkı yapışmak; hakikatin de rubûbiyeti müşahede etmek"[76] olduğunu bildirir. Ona göre "hakikatle teyid edilmeyen her şeriat,

---

[73] Serrâc, *el-Lüma*, s, 286.

[74] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 341. Bu söz aynı zamanda Zünnûn el-Mısrî *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 373 ve Ebû Yakûb en-Nehrecûrî'ye de nispet edilmiştir. *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 356.

[75] Serrâc, *el-Lüma*, s, 286, 287.

[76] Selefi görüşleri ve fıkıhçılığıyla bilinen İbn Kayyim de tasavvuf ehlinin şeriat ve hakikati bu şekilde tarif ettiklerini belirttikten sonra konuya şu şekilde devam eder. "Şeriat, Allah'a kulluk etmek, hakikat (bu kullukla beraber) onu(n eşsiz sanatını) müşahede etmektir. Şeriat, onun emrini yerine getirmek, hakikat

şeriatla kontrol altına alınmayan her hakikat makbul değildir." Daha sonra değişik bakış açılarıyla şeriat ile hakikatin ne olduğunu şu cümlelerle ifade eder: "Şeriat, yaratılmışlara mükellefiyet getirmektir. Hakikat ise Allah'ın kâinattaki tasarrufunu haber vermektir. Şeriat, Allah'a ibadet etmektir. Hakikat, Onu (n tecellilerini) müşahede etmektir. Şeriat, emredileni yerine getirmektir. Hakikat, hükmedilen, takdir edilen, gizlenen ve izhar edilen şeyleri müşahede etmektir." Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkâk'ı (ö. 405/1015) şöyle derken işittiğini bildirir. Fatiha suresindeki ayetin "*ancak sana kulluk ederiz*" kısmı şeriatı muhafaza etmek "*ancak senden yardım isteriz*" kısmı da hakikati ikrar etmektir. Şeriat, emredileni yerine getirme açısından hakikattir. Hakikat de Allah'ı tanımanın ve bilmenin emredilmesi açısından şeriattır.[77] Bu açıklamalarda şeriatla hakikatin birbirine zıt olmaması gerektiği veciz bir şekilde vurgulanmıştır. Şeriatla emredilen ameller yerine getirilirken hakikatle de âlemi yaratanın eşsiz sanatı ve tecellileri müşahede edilmektedir.

Hücvîrî (ö. 465/1072), şeriat ve hakikat terimlerinin sûfîlere ait bir kavram olduklarını ve bunlardan biriyle zâhirdeki halin sıhhatini diğeriyle de bâtındaki halin sıhhatini kastettiklerini belirtir. Daha sonra bu konuda iki fırkanın hataya düştüklerini zikrederek bu hata sebeplerini şu şekilde açıklar: "Hataya düşen ilk grup olan zâhir ehli, biz o ikisi arasında herhangi bir ayrım yapmayız, şeriat hakikatin kendisidir, hakikat de şeriatin kendisidir demişlerdir. İkinci grup ise bu ikisinden birisi diğeriyle bir arada bulunamaz, hakikat, inkişaf edince şeriatla ilgili hükümler ortadan kalkar diyen mülhidlerdir. Bu söz Karmatiler, Şia ve onların vesveseli olanlarının görüşüdür." Hücvîrî, konuya bu şekilde bir giriş yaparak şeriatsız hakikatin kesinlikle mümkün olamayacağını hatta belli bir makama gelince teklifin kalkacağını iddia edenlerin dinsiz kimseler olduğunu açıkça ortaya koyarak bu konudaki hassasiyetini göstermiştir. Sonra baştaki söylediği görüşünü açıklayarak konuya şöyle devam eder: "Şeriatin hakikatten hüküm olarak farklı olduğunun delili imandaki tasdikin ikrardan ayrı olmasıdır. Esas itibariyle bunların birbirlerinden ayrılamayacağının delili şudur. İkrarsız tasdik, iman olamayacağı gibi tasdiksiz ikrar da iman olamaz. Dolayısıyla ikrar ile tasdik arasındaki fark açıktır. Hakikat kendisinde neshin caiz olmadığı manadan ibarettir. Bu durum Âdem (sav) den âlemin yok olacağı vakte kadar böyledir. Bu durumun misali de Allah hakkındaki marifet

(bununla beraber) onun vasfını müşahede etmektir." İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1423/2003, 7. baskı, II, 352. Buna göre fıkıhçıların hatta selefi görüşleriyle ön plana çıkan bazı âlimlerin de şeriat ile hakikat arasındabir ayrım yaptıkları görülmektedir.

[77] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 118, 119.

ve halis bir niyetle sıhhatli bir şekilde nefse muamele etmektir. O halde şeriat, kulun fiili, hakikat de Allah'ın kulu koruması ve himaye etmesidir."[78]

O, şeriatla hakikat arasındaki bu farkı belirttikten sonra "hakikat olmadan şeriatı, şeriatın koruması olmadan da hakikati ikame etmek muhaldir" diyerek baştaki görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca bu durumu şu şekilde örneklendirerek konuya daha da açıklık getirmiştir. "Bu durumun misali ruhuyla beraber diri olan şahsın durumuna benzer. Ruh ondan ayrılınca beden, ceset (cife) olur, ruh da rüzgâr olur. Dolayısıyla bu ikisinin kıymetleri, birbirleriyle beraber oldukları vakittir. Aynı bunun gibi hakikatsiz şeriat riya olur, şeriatsız hakikat de nifak olur. Allah (cc), "*Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz*" (Ankebût 29/69) buyurmuştur. Buradaki mücahede şeriat, hidayet de hakikattir. Birincisi kulun nefsi üzere şeriatin hükümlerini muhafaza etmesi ikincisi Hakkın bâtını halleri kulun üzerine muhafaza etmesidir. Netice olarak şeriat, kazanılan (kesb) şeylerdendir. Hakikat ise hibe (mevhibe) edilen şeylerdendir. Bu durum böylelikle kabul edilince aralarında büyük fark olduğu görülecektir."[79] Bu açıklamalardan yola çıkarak şeriatın, zâhiri hükümleri uygulamak, hakikatin ise bu uygulamaların neticesinde Allah'ın kulun ihlasına göre ona bazı mânevî dereceler vermesi olduğu sonucuna varılabilir.

İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) açıklamaları da zikre değerdir. O, tarikat ve hakikatin, şeriatın üçüncü dilimi olarak sayılan ihlasın tekmiline yardımcı olduğu kanaatındadır. Ayrıca hakikat ve tarikat tahsilinden maksadın, şeriatın tekmili olduğu görüşündedir. Daha sonra o, sâlikin sülûku esnasında cereyan eden bazı haller hakkında da şu hususları açıklar: "Tarikat sülûku esnasında sûfîye zümresi için hâsıl olan haller, vecdler, ilimler ve marifetler esas maksatlardan sayılmaz. Bunların hepsi şeriat çocuklarını terbiye eden vehim ve hayallerden ibarettir. Asıl gerçek odur ki, bütün bunlardan geçilsin, rıza makamına ulaşılsın. İşbu rıza makamı sülûk ve cezbe makamlarının nihayetidir. Tarikat ve hakikat menzillerini geçmekten maksat ihlasın tahsilinden başka bir şey değildir. Bu ihlas, rıza makamının husûlünü gerektirir."[80] Bu bakış açısıyla bakıldığında hakikatin, şeriatın hedeflediği bir makam olan ihlasa ulaşmak olduğu ve bunun da yerilecek bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır.

---

[78] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 626.
[79] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 627.
[80] İmam Rabbânî, Ahmed b. Abdilehad, *Mektûbât*, (*Mektûbât*-ı Rabbânî Terceme: Abdulkadir Akçiçek) Erhan Yayınları, İstanbul, ty, I, 142. Başka bir mektupda da aynı konuya şu şekilde değinir. "İhlas, şeriat cüzlerinden bir cüzdür. Şeriat ilim, amel ve ihlas olarak üç cüzdür. Tarikat ve hakikat ihlas cüzünün tekmili şanında şeriata hizmet ederler." *Mektûbât*, I, 150.

İmam Rabbânî, bâtının zâhiri tamamladığını, onu kemale erdirdiğini ve ikisi arasında kıl kadar bir ayrılık olmadığını belirttikten sonra bu duruma şöyle bir misal verir: "Şöyle ki, dille yalan söylememek, şeriattır. Yalanı hatırdan gönülden silip atmak, tarikat ve hakikattir. Şayet bu yalanı hatırdan ve gönülden silmek zorlama ve bir ameliye ile oluyorsa bu tarikattır. Gayet kolay oluyorsa hakikattir. Bâtın olarak adlandırılan tarikat ve hakikat, şeriattan ibaret olan zâhiri tamamlayıp kemale erdiren iki unsurdur."[81] O, bu açıklamasıyla tarikat ve hakikatin zâhirden başka bir şey olmadığını ve zâhirin mütemmimi olduğunu kabul ettiğini gösterir.

İmam Rabbânî, "şeriat kabuk, hakikat de özdür" cümlesinin bazı yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceğini kabul etmiş ancak bazı sûfîlerin böyle bir cümle kurduklarını belirtmiş ve bu cümleyi yukarıda yapmış olduğu açıklamalara muvafık olarak şu şekilde şerhetmiş ve bu ikisinin birbirinden ayrılmayacağını ifade etmiştir. "Meşayihten bazılarının ibarelerinde şöyle bir cümle gelmiştir. Şeriat, hakikatin kabuğu olup hakikat ise şeriatin özüdür. Her ne kadar sahibinin istikamet üzere olmadığını haber verse de bu söz ile şu mananın kastedilmiş olması mümkündür. Mufassal manaya nispetle tafsil, öze nispetle kabuk hükmündedir. Keşfin yanında istidlal, özün yanında kabuk gibidir. Ama halleri istikamet üzere olan büyükler, böyle mevhum ve muhalif ibarelerin konuşulmasına cevaz vermezler. Şeriatla hakikat arasında icmal ile tafsil, istidlal ve keşiften başka fark tespit etmezler. Bir kimse Bahâeddîn Nakşibend'e (ö. 791/1389) şöyle sordu. Bu seyir ve sülûktan maksat nedir? Şöyle anlattı. İcmali olan marifeti tafsilli eylemek, istidlali olanı da keşfe getirmektir." Başka bir vesileyle gerek zâhiri amellerin gerekse bâtıni hallerin yüce bir maksada matuf olduğunu ve bu maksat gerçekleşince yaratılış amacına göre amel edileceğini de şu şekilde belirtir: "Şeriat amelleri ve hakikat hallerinden maksat nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesidir. Nefis tezkiye edilmediği sürece kalbin selameti hâsıl olmaz."[82]

Bu konudaki başka bir değerlendirme de şu şekildedir. "Bâtıni amellerin yollarına tarikat denir. Bu bâtıni amellerin salahı için kalpteki safâ ve aydınlıktan bazı şeyler doğar. Bu şeylerle de kalp için a'yan ve a'razlara taalluk eden bazı kevnî hakikatler belirir. Özellikle de güzel amellere taalluk eden ve Allah (cc) ile kulu arasında olan sıfatî ve zâtî olan hakikatler kalbe açılır. Bunların tamamı şeriata tabidir. Ancak çoğu insan arasında şeriat zâhiri ameller, hakikat bâtıni ameller olarak bilinir oldu. Hâlbuki bu ayrım hiçbir

[81] İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 151, 152.
[82] İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 250, 258.

âlimden rivayet edilmemiştir. İnsanların bu görüşü doğru değildir. Aynı zamanda zâhire ve bâtına zıt bir inançtır."[83]

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), bir fıkıhçı nazarıyla tarikat ve hakikat hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Tarikat, Allah'ın rızasına ulaşmak isteğiyle menzilleri kat edip makamlarda terakki ederek giden kimselerin takip ettikleri özel yoldan ibarettir. Hak ehline göre hal, insanın kendini zorlamaksızın, kendi kesbi olmadan neşe, hüzün, kabz, bast ve heybet olarak kalbe gelen manadır. Bu hal nefsin sıfatlarının zuhuruyla zail olur. Bu hal devam ederse makam diye isimlendirilir. Dolayısıyla haller mevhibelerdir. Makamlar da çaba göstermekle hâsıl olur." Yukarıdaki açıklamadan sonra şöyle devam eder: "Hakikat, kalple rubûbiyeti müşahede etmektir. Onun sınırı ve ciheti olmayan mânevî bir sır olduğu da söylenmiştir. Şeriat, tarikat ve hakikat bir manayı ifade eder. Çünkü Allah'a giden yolun zâhiri ve bâtını vardır. Zâhiri şeriat ve tarikat bâtını ise hakikattir. Şeriat ile tarikattaki hakikatin gizli olması sütte kaymağın gizli olması gibidir. Sütü yaymadan kaymağı elde edilemez. Şeriat, tarikat ve hakikatten kasıt, kulun kendisinden istenildiği gibi kulluk etmesidir."[84] Bu son değerlendirme aslında şeriat ve hakikatin mükellef olan insanın kendisinden istenen şeyleri gönül hoşluğuyla yapabilmesine yardımcı olduğunu özet bir şekilde beyan etmiştir. Buna göre de şeriat ile hakikat birbirinden ayrılmazlar.

Sonuç olarak sûfîlerin ıstılahında şeriat kavramıyla beraber tarikat ve hakikat kavramları da bulunmaktadır. Onlara göre şeriat, zâhiri amelleri yerine getirmek, tarikat ve özellikle de hakikat, kâinattaki eşsiz sanat ve güzellikleri müşahede etmektir. İlk dönem sûfîleri hakikatin tarifinden daha çok hakikat ehlinin vasıflarını belirtmişlerdir. Sûfîlere göre tarikat ve hakikat kesinlikle şeriattan farklılık gösteremez. Çünkü sûfî anlayışa göre hakikat ile şeriat hiçbir zaman çelişmez. İnsan ve gölgesi gibi, birbirinden ayrılmaz. Bu açıdan bakıldığında, temelde ikisi arasında bir fark olmadığı anlaşılır.[85] Aslında tarikat ve hakikat, kulun mâsivâdan geçerek kendisini yaratana hakiki manada ibadet yapmasını temin edecek ihlas ve rıza makamına çıkaran araçlardır. Sûfîlerin üzerinde titizlikle durdukları bir mesele de yakîne ve hakikate ulaşınca ibadetin kuldan düşeceği fikrinin büyük bir sapkınlık ve küfür olmasıdır. Çünkü Allah'ı en iyi tanıyan, Ona en samimi ibadet eden ve manen en üst mertebede bulunan Resûlullah'dan bile ibadet

[83] Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsûatü'l-Yûsufiyye*, s, 469.
[84] İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415/1994, VI, 380.
[85] Hayri Kaplan, *Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, ÇÜİFD, Sayı 2, 2002, s, 146.

düşmüyorsa başka kimseden de asla düşmez. Gerek -yukarıda görüldüğü gibi- Hücvîrî gerekse diğer sûfîler böyle bir inanca sert bir tavır sergilemişler ve şeriatla hakikatin birbirinden ayrılamayacağını ifade etmişlerdir. Kendileri de hayatlarının sonuna kadar ibadetten ayrılmamışlardır. Mânevî makamı ne kadar yüksek olursa olsun hiçbir kimseden hayatının sonuna kadar amelin düşmemesi ayrıca şeriat ve hakikatin gayelerinin iyi bir kulluğa götürme olduğu düşünceleri fıkıhçılar tarafından da ifrata kaçmayan ve kabul edilecek görüşler olarak değerlendirilebileceği açıktır.

1.2.2. Zâhir-Bâtın

İlmin zâhir ve bâtın şeklinde ikiye taksim edilmesi tasavvufta önemli bir yere sahiptir. Sûfîler genellikle kendi görüşlerini serdederken bu mesele zâhir ehline göre şöyle bâtın ehline göre de böyle diyerek bu ayrıma dikkat çekmişlerdir. Onlar bu ayrım üzerinde ısrarla durarak yapmış oldukları yorumları bu temel üzerine bina etmek istemişlerdir.

Zâhir, sözlükte açık olan manasındadır.[86] Hanefi fıkıh usulünde ise "manasının anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyurmayacak şekilde bu manaya açık olarak delalet eden, fakat te'vil ve tahsis ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafız"[87] şeklinde tarif edilmiştir. Bâtın ise sözlükte gizli olmak ve zâhirin zıddı manalarına gelmektedir.[88] Sûfîlerin açıklamalarına birazdan yer verilecektir.

Bu konuya geçmeden önce amellerin, kalbin ve organların amelleri şeklinde ikiye taksim edilmesi üzerinde kısaca durulacaktır. Gerek sûfîler gerekse diğer âlimler genel olarak amelleri -ibadetler ve ahkâma taalluk eden- bedenin organlarının amelleri ve -makamlar ve hallere taalluk eden- kalbin amelleri şeklinde ikiye taksim etme eğilimindedirler. Bu amellere zâhiri ve bâtını ameller de demişlerdir.[89] Buradan yola

---

[86] Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, II, 1144.

[87] Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, (Terceme İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s, 369. Geniş bilgi için bkz: Debûsî, Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2001, s, 116, 117; Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Ebü'l-Vafâ el-Efgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1414/1993, I, 163, 164; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s, 76; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 72, 73.

[88] Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I, 72; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXXIV, 263.

[89] Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-cîl, Beyrut ts, 125; Serrâc, *el-Lüma*, s, 43, 44; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 52, 106, II, 528, III, 1284; Gazzâlî, *İhyâ ü ulûmi'd-dîn*, s, 50, 118, 1384, 1385 vd; İbn Abdüsselâm, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, "*Makâsıdü'r-riâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1416/1995, s, 33, 47, 151; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *Kitabü't-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire*, thk. es-Sâdık Muhammed bin İbrahim, Mektebetü Dâri'l-minhâc, Riyâd, 1425, 780; İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru'l-vefâ, byy, 1426/2005, 3.

çıkarak fıkhın, organların amelleri ile tasavvufun da kalbin amelleri ile ilgilendiği söylenebilir. Çünkü fıkıh kitaplarına bakıldığında organların amelleriyle ilgili hükümlerin bulunduğu tasavvuf kitaplarına bakıldığında da kalbin amelleriyle ilgili meselelerin olduğu görülecektir. Burada şu hususu hatırlatmak da yerinde olacaktır. İlk dönemde fıkıh, yukarıda sayılan tüm ilimleri kapsadığı için zâhir bâtın ayrımı yapmaya gerek yoktu. Sonra fıkhın manası daraltılıp da kalbin amelleri fıkhın dışında bırakılınca zâhir bâtın veya bedenin organlarının amelleri ve kalbin amelleri gibi bir ayrım yapılmak durumunda kalınmıştır. Yani bu durum, ilimlerin birbirlerinden ayrılmasının tabiî bir sonucu olmuştur.

Kur'an ve sünnette kalbe ve kalbin amellerine delalet eden ayet ve hadislere de kısaca değinmek faydalı olacaktır. Kur'an'da imanın yerinin kalp olduğu zikredilir. Bir ayette "*İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş*" (Mücadele 58/22) buyrularak iman kalbe nispet edilmiştir. Buna göre kalbin imanın kabı ve sebat bulduğu yer olduğu bildirilmiştir.[90] Bazı ayetlerde kalpte bulunan şeyle dille söylenen şeylerin farklı olabileceğine dikkat çekilir. Münafıklarla ilgili bazı ayetler bu gerçeği dile getirir.[91] "*Arap kabilelerinden savaşa katılmayanlar sana, gönüllerinde olmayanı dillerinin ucuyla söyleyerek, "Bizi mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu, bu yüzden Allah'ın bizi bağışlamasını iste" diyecekler*" (Fetih 48/11) ayetinde kalple dilin farklı olabileceği belirtilmiştir. Âlimler, "*Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir*" (Yûnus/57) ayetinin açıklamasında kalpte bulunan küfür, şirk, şüphe gibi şeylerden dolayı kalbin manen hasta olabileceğini söylemişlerdir.[92]

Bir hadiste Hz. Peygamber (sav), kalbine işaret ederek "*takva buradadır*"[93] buyurarak imanın kalbin bir ameli olduğuna dikkat çekmiştir. "*Allah (cc), sizin dış*

---

baskı, V, 339, VII, 119, 149, 209, X, 7, 29, XIII, 125, XVIII, 106 vd; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 121, II, 206, 217, 218, 374, III, 70. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 671. Övülen bazı kalp amelleri iman, muhabbet, sabır, şükür, tevekkül ve diğerleridir. Kötülenen bazı kalp amelleri ise hırs, kibir, ucb, kin ve diğerleridir.

[90] Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1425/2004, V, 81; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty. V, 496; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII, 335; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XIX, 399; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VIII, 224.

[91] Dil ile kalbin farklı olabileceğine "*Ey peygamber! Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla "iman ettik" diyenlerden ve yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin*" (Mâide 5/41) ayeti de işaret etmektedir. Bu ayette nifaka değinilmiştir. Münafıklarla ilgili diğer bazı ayetler şunlardır: Bakara 2/8-20, Münâfikûn 63/1 vd.

[92] Semerkandî, Nasr b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm* (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî), thk. Ali Muhammed Muavvid vd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1413/1993, II, 102; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, IV, 274; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, IX, 144; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IV, 155.

[93] Müslim, "*Birr*", 32; Tirmizî, "*Birr*" 18.

görünüşünüze değil kalplerinize bakar[94] hadisinde ise yine kalbe vurgu yapılmıştır. Bu hadisin açıklamasında "takvanın zâhiri amellerle değil kalpte bulunan Allah'ın azameti, haşyeti ve murakabesi ile mümkün olduğu"[95] ifade edilmiştir. Zikredilen bu ayet ve hadislerden de anlaşıldığına göre yapılan amellerin karşılık bulmasında kalbin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Burada acaba tasavvufa fıkh-ı bâtın denilebilir mi sorusu akla gelebilir. Maliki fakihlerinden İbn Cüzey (ö. 741/1340), tasavvufun fıkhın içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirttikten sonra furû fıkhı "ahkâmu'z-zâhir" tasavvufu da "fıkhu'l-bâtın" olarak isimlendirmiştir.[96] Bu değerlendirmeyle -bâtın ilmini ihtiva etmesi açısından- Ebû Hanife'nin fıkıh tarifi arasında bir paralellik gözükmektedir. Bu konunun sonunda değerlendirmesine yer verilecek olan İbn Haldûn (ö. 808/1406) da "fıkhu'z-zâhir ve fıkhu'l-bâtın" ayrımı yapar.[97]

İlim, tasavvuf eserlerinde çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Bir tasnifte ilmin, "muamele ve mükâşefe" şeklinde ikiye muamelenin de "zâhir ve bâtın" diye ikiye sonra alt başlık olan zâhirin "âdet ve ibadet" şeklinde ikiye nihayet bâtının da "mahmûd (övülen) ve mezmûm (kötülenen)" şeklinde ikiye ayrıldığı belirtilmiştir.[98] Başka bir tasnif şu şekildedir. Dört çeşit ilim vardır: Şeriatin zâhiri olan emir, nehiy ve diğer hükümler; şeriatin bâtını olan tarikat ilmi; tarikatın bâtını olan marifet ilmi, bâtınların bâtını olan hakikat ilmidir.[99] Özetle genelde sûfîler ilmi kesbî (zâhiri) ve vehbî (bâtınî) olarak ikiye taksim etmişlerdir.

Tasavvuf ve fıkıh, gerek doğuşu ve gerekse gelişmesi sırasında iç içe olmuştur. Fıkıh, "hikmet-i teşrî"yi incelerken, tasavvuf da aynı konuyu "mânevî incelikler" olarak ele almıştır. Tasavvuf kitaplarında "Esrâru's-salât' ve "Esrâru's-savm" gibi başlıklar, konuyla ilgili mânevî incelikleri işler.[100]

---

[94] Müslim, "Birr ve's Sıla", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaud vd, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1420/1999, 2. baskı, XIII, 227, XVI, 564.

[95] Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabi, Beyrut, 1392, 2. baskı, XI, 121.

[96] İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, thk. Muhammed b. Seydi Muhammed, by, yy, ts. s, 618. Ayrıca bkz: Ahmet Ögke, *"Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet*, s, 64. Bu tamlamanın tarihi seyri hakkında bir değerlendirme hakkında bkz. Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, s, 83. Ayrıca burada tasavvufa bir âlim tarafından "fıkhu'l-kulûb" da dendiği belirtilmiştir.

[97] İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s, 44.

[98] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 10. İlmin zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrılmasıyla alakalı bkz. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 352.

[99] Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî'nin bu tasnifi için bkz. Ramazan Muslu, *Ali Semerkandi'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir-Batın İlişkisi*, SÜİFD, 2/2000, s, 180. 29 nolu dipnot.

[100] Ramazan Muslu, *Ali Semerkandi'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir-Batın İlişkisi*, SÜİFD, 2/2000, s, 168.

Meselenin sûfîler tarafından nasıl anlaşıldığı ve hangi temellerde incelendiğinin belirginleştirilmesi önem arz etmektedir. Onlar bu meseleyle ilgili bazı ayet ve hadislere dayanırlar. Mesela "*Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*" (Kehf 18/65) ayetinde[101] geçen "ledün" kelimesi sûfîlerin özellikle üzerinde durduğu bir kelimedir. Çünkü ledün ilmine sahip olan kimse eşyanın hakikatine ulaşan ve diğer insanların göremediği şeyleri görüp idrak eden kimsedir. Ayette geçen ilmin bazı hadiselerin bilgisi,[102] Allah'ın ilmine has olup onun yardımı olmadan kimsenin bilemeyeceği gayb bilgisi[103] ve kula ilham yoluyla verilen ledün ilmi olduğu[104] söylenmiştir. Ayrıca ledün ilminin verildiği ve ayette ismi belirtilmeyen kulun, kendisine Allah'ın bâtın ilmi verdiği salih bir kul olduğu ifade edilmiştir.[105] Râzî de sûfîlerin mükâşefe yoluyla hâsıl olan ilme ledün ilmi ismini verdiklerini belirtir.[106] Bu yorumlara göre ledün ilmi ile bâtın ilminin aynı görüldüğü söylenebilir.

Hikmete vurgu yapılan "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar*" (Bakara 2/269) ayetinde hikmet verilen kimsenin çokça hayra nail olduğu belirtilir. Tefsirlerde hikmete Kur'an, nübüvvet, din bilgisi, haşyet, doğruya isabet, kitabet, akıl, dinin salahı dünyanın ıslahı, ilim ve anlayış, verâ, vesvese ile ilhamı ayıracak nur, Allah'a itaat, eşyanın hakikatine ulaşmak, marifetullah vs. şeklinde manalar verilmiştir.[107] Bu manalardan bazılarına göre kendisine hikmet verilen kimse ilham olunan, marifete ulaşan ve isabetli yorumlar yapan kimsedir. Hikmetin tariflerinden birinin de "kulun takati nispetinde Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak" olduğu ifade edilmiş ve bunun da nazarî ve amelî hikmet olarak iki şekilde gerçekleştiği zikredilmiştir.[108]

Başka bir ayette de "*Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı*"

---

[101] Bâtın ilmine işaret ettiği söylenen ayetleri topluca görmek için bkz. Ferzende İdiz, *Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı*, AÜİFD, Sayı, 25, 2006, s, 239-241. Makalede zikredilen ayetler şunlardır. Bakara 2/269, 282; Nisa 4/78, 82; Enfâl 8/29; Yusuf 12/96; Kehf 18/65; Ankebût 29/69; Lokman 31/20; Muhammed 47/24; Talak 65/2.

[102] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 306.

[103] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts, III, 287; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 204.

[104] Nesefî, Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedivi, Dâru'l kelimi't-tayyib, Beyrut, 1419/1998, II, 310.

[105] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, III, 325.

[106] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXI, 150.

[107] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 227; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 344, 345; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII, 73; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 516; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 41.

[108] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VII, 73.

(Nisâ 4/82) buyrularak Kur'an'ın tefekkür edilmesi istenir. Kur'an hakkında tefekkür işini avamın değil hikmet ve basiret ehlinin yapacağı belirtilmiştir.[109] Ayrıca ayetin nazar ve istidlale delalet ettiği de zikredilmiştir.[110]

Sûfîler, bazı hadislerden de istidlal ederek bâtın ilmine dayanak bulmaya çalışmışlardır. Bir hadiste Ebû Hüreyre (ra) Hz. Peygamberden iki kap dolusu ilim aldığını birisini yaydığını diğerini ise yaymadığını eğer yaysaydı boğazının kesileceğini belirtmiştir.[111] Herkese aktarılmayan bu ilim, sûfîlere göre bâtın ilmidir. Sûfîler de ilk dönemden beri bâtın ilmini kavrayışı güçlü, zeki ve bu ilmi almaya elverişli olanlara anlatmışlardır. Çünkü eğer bu ilim, almaya elverişli olmayanlara aktarılsaydı ya insanlar bu durumu garip karşılar ya inkâr eder ya da fitne çıkardı.[112] Hadiste neşredilmediği belirtilen ilmin fitnelerle alakalı haberler olduğu ifade edilmiştir.[113] İbn Battâl (ö. 449/1057) ikinci kap ilimden kastın kıyamet alametleriyle ilgili bazı hadisler, din konusunda sadece Resûlullahın bildiği bazı fesadın ortaya çıkması, hukukullahın zayi edilmesi, ahvâlin değişmesi ve Kureyş'in fasık emirlerinin olduğunu belirtir. Bundan dolayı Ebû Hureyre kinayeli konuşup onların isimlerini tasrih etmemiştir.[114] Bu hadisin şerhinde -aynı zamanda fakih de olan- Aynî (ö. 855/1451) tasavvuf ehlinin şu değerlendirmeyi yaptığını zikretmiştir. "Birinci kaptan maksat ahkâm ve ahlâk ilmidir. İkinci kaptan maksat da irfan ehlinden Allah'ın marifetine ulaşmış kimselere has olan esrar ilmidir. Bu ilim hizmetin neticesi ve hikmetin semeresidir. Bu hikmeti ancak mücahede denizine dalanlar elde edebilir. Yine buna ancak mücâhede ve müşâhede nurlarıyla seçilmiş olanlar ulaşabilir. Öyleki, bu hikmet ancak riyazetle ortaya çıkan kalplere yerleşmiş sırlardır ve yine ancak razı olunmuş nefisler için inkişâf edip gaybda parlayan nurlardır." Aynî, buraya kadar anlatılanları kabul ettiğini ancak bu durumu, İslam kaidelerinin reddetmemesi ve iman kanunlarının nefyetmemesi şartına bağlar.[115] Teftâzânî (ö. 792/1390), bu hadisin açıklamasında gizlenen ikinci ilmin bâtın ilmi olduğunu belirterek bâtın ilmi hakkında şu değerlendirmede bulunur: "Tevhidin hakikatinin sırlarını anlatırken onu tam olarak meramı ifade edecek şekilde kelimelere

[109] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 462.
[110] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X, 203.
[111] Buhârî, "İlim" 42.
[112] Bu ilmin vaaz kürsülerinden ve sohbetlerden ziyade ehline uygun yerlerde anlatılmasıyla alakalı bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 10; Süleyman Uludağ, *"Bâtın İlmi"*, DİA, İstanbul, 1992, V, 188.
[113] Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2001, II, 279.
[114] İbn Battâl, Alî b. Halef, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, ts. I, 195. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî fî*, II, 279; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, I, 479.
[115] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 279.

dökmek zordur. Bundan dolayı bu konu hakkında konuşan herkes hulûl ve ittihâd ile itham edilmiştir. Çünkü bu konuda avamın idraki sınırlıdır."[116]

Diğer bir hadiste "*Allah için kırk gün ihlasla ibadet eden hiçbir kul yoktur ki, hikmet kaynakları kalbinden lisanına çıkmasın*"[117] buyrularak sırf Allah rızası için kalbini diğer maksatlardan arındırarak ibadet eden kimseye verilecek nimet açıklanmıştır. Zaten sûfîlerin üzerinde önemle durdukları şey, imanın ve ibadetin sırf Allah için olması ve bunun neticesinde bir lütuf olarak o kişiye verilen mânevî nimetlerdir. Bu hadis sadedinde Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) "Kalpler yakîni imana erişince günahları terk eder, melekût âleminde dolaşır, hiçbir âlimin kendisine öğretemeyeceği nitelikteki hikmet esintileriyle sahibine geri döner" dediği nakledilmiştir.[118] Bir hadiste "*İlim ikidir. Birincisi kalpte olan ilimdir ki, bu faydalı olan ilimdir. İkincisi de dilde olan ilimdir. Bu da Allah'ın kulları üzerine bir hüccetidir*"[119] buyrulmuştur. Bu rivayetteki kalp ilmi, bâtın ilmi olarak dilde olan ilim de zâhir ilmi olarak şerhedilmiştir. Ayrıca şu hususlar da vurgulanmıştır. Bâtın ilminden bir şeyin tahakkuk etmesi için zâhirin ıslah edilmesi, zâhirin tam olması için de bâtının ıslah edilmesi gerekir. Bu sebeple Malik (ö. 179/795) kim tasavvuf ilmini öğrenmeden sadece fıkıh ilmini öğrenirse fasık olur. Yine kim fıkıh ilmini öğrenmeden sadece tasavvuf ilmini öğrenirse zındık olur, kim de bu iki ilmi tahsil ederse hakka ulaşır demiştir.[120] Bu ifadelerden hem zâhir ilminin hem de bâtın ilminin cemedilmesi sonucu çıkarılabilir.

Üzerinde çokça tartışmaların olduğu başka bir hadiste ise "*Her ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her ayet için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşahede yeri) vardır*"[121] buyrularak ayetlerin bâtını manalarının bulunabileceğine dikkat

---

[116] Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru Âlemi'l-kütüb, Beyrut, 1419/1998, IV, 60; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, I, 479. Benzer bir değelendirme için bkz. Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 270. Sûfîlerin kendilerine has ıstılahları olduğuna dair bir görüş için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 670.

[117] İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, Daru't-tâc Beyrut, 1409/1989, VII, 80; İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim, *Uyûnü'l-ahbâr*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1343/1925, II, 119; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 189.

[118] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XX, 27; Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 46, 114.

[119] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 82. Dârimi, Hasen el-Basrî'nin sözü olarak rivayet etmiştir. Dârimi, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l Muğnî, Riyad, 1421, I, 374. Beyhakî ise Fudayl b. Iyâz'ın sözü olarak nakletmiştir. Beyhakî, *Şuabu'l İman*, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1429/2008, 2. baskı, II, 294; Münzirî, Zekiyyüdîn Abdülazîm b. Abdilkavî, *et-Terġîb ve't-terhîb*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1424, I, 100, 101.

[120] Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 26, 27; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, I, 478.

[121] Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's sekâfeti'l-arabiyye, Beyrut, 1412/1992, 2. baskı, IX, 81, 82; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevili âyi'l-Kuran*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dârı Hecer, Kahire, 1422/2001, I, 22. İbn Teymiyye bu sözü Hasan el-Basri'ye nispet eder. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XIII, 124.
Her ayetin bir zâhiri ve bâtını vardır kısmı için bkz. İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'* (Sahîhu İbn Hibbân İbn Belebân Tertibi) thk, Şuayb el-Arnaûd,

çekilmiştir. İbn Abbas'ın bu hadisi şu şekilde açıkladığı rivayet edilmiştir. "Kuran, birçok bölüm ve ilimler içerir. Onda, zâhir ve bâtın olan birçok şey vardır. Onun insanı hayrette bırakan ilimleri bitmez; ilimlerinin sonuna ulaşılamaz. Kim ona yumuşaklıkla dalarsa kurtulur; ona sert olarak dalan kimse batıp helak olur. Onda birçok haberler, misaller, helal ve haramı bildiren hükümler, nâsih, mensûh muhkem müteşâbih zâhir ve bâtın ayetler vardır. Onun zâhiri, okunuşu; bâtını ise, te'vilidir. Kur'an'ı öğrenmek için âlimlerin meclisinde bulunun, aman sefihlerden uzak durun." Yine bu hadisin dört şekilde izah edildiği de ifade edilmiştir ki onlar da şöyledir.

1. "Ayetin bâtınını araştırıp onu zâhiri ile kıyasladığında gerçek manasına ulaşırsın." Bu yorum, Hasan-ı Basrî'ye aittir.

2. "Ayetlerde anlatılan kıssalar, zâhiri olarak önceki milletlerin helakini haber vermektedir; onun bâtını ise sonra gelenlerin ondan ibret almasıdır." Bu yorum, Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam'a (ö. 224/838) aittir.

3. "Kur'an'daki her ayetle bir topluluk amel etmiştir; daha sonra onunla amel edecek bir topluluk da bulunacaktır." Bu yorum, İbn Mes'ûd'a (ö. 32/652) aittir.

4. "Ayetin zâhiri, onun lafzıdır; bâtını ise te'vilidir." Bu yorum, Cahız'a (ö. 255/869) aittir.[122]

Bâtın ilminin sıhhatini bazı delillerle açıklayan Serrâc, zâhir ehlinden bir grubun "İlim, ancak zâhir olan şeriat ilmidir. Dolayısıyla sizin bâtın ilmi ve tasavvuf ilmi şeklinde bir isimlendirmenizin manası yoktur" dediklerini belirttikten sonra bu konuyu şu şekilde ele alarak meseleyi detaylandırır: "Şeriat ilmi birdir ve bu isim, rivayet ve dirayet şeklinde iki manayı kendisinde toplayan bir isimdir. Eğer bu ikisini toplarsan bu durum zâhiri ve

---

Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1414/1993, 2. baskı, I, 276; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts., X, 130; Bezzâr, Ahmed b. Amr, el-*Müsned* (el-Bahrü'z-zehhâr), thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllah, Müessesetü Ulûmi'l Kuran, Beyrut ve Mektebetü'l ulûm ve'l hikem, Medine, 1409/1988, V, 442. İbn Mes'ûd'un "Her harfin bir zâhiri ve bir bâtını vardır" sözü için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 65; Meşhur Maliki kâdısı Ebû Bekir İbnü'l-Arabi şöyle bir yaklaşım içerisindedir. Kur'an ilimlerinin sayısı yetmiş yedibin dört yüz ellidir (77450). Her bir kelimenin de bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı vardır. Bu rakam terkiplerin haricindeki kelimelerinin sayısını göstermektedir. Eğer buna terkipler ve kelimeler arasındaki münasebetler de eklenirse o zaman sayılamayacak kadar çok ilim olur ki, bunların da adedini ancak Allah (cc) bilir. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1404/1984, 3. baskı, I, 16, 17; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kuran*, Matbaatü Hicâzî, Kahire, ty, II, 128; Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ulûmi'l-Kurʾân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1415/1995, I, 24. Müfessir Bikâî de "her ayetin bir zâhiri bir bâtını vardır" diyerek bu ayrımı kabul edenlerdendir. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, VIII, 509.

[122] Yukarıda zikredilen yorumlara ek olan diğer yorumlar için bkz. Dilaver Selvi, *Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C, XI, Sayı, 2, 2011, 15-35. Burada birçok hadis rivayeti, dirayet ve işârî tefsirlerden faydalanılarak geniş açıklamalarla beraber verilmiştir.

bâtını amellere sevk eden şeriat ilmi olmuş olur. Sadece zâhir ilmi veya sadece bâtın ilmi diye ikisini birbirinden ayırarak birini kabul edip diğerini kabul etmemek caiz değildir." Bu yorumuyla onun zâhir bâtın bütünlüğüne dikkat çektiği görülür. Serrâc, ilmin zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrıldığını belirttikten sonra bu ilmin zâhiri ve bâtını amellere delalet ve sevkeden şeriat ilmi olduğunu zikreder. Ona göre "Zâhiri ameller, zâhiri azaların amelleridir. Bunlar, ibadetler ve hükümler şeklinde ikidir. İbadetler abdest, namaz, zekât, oruç, hac, cihad ve diğerleridir. Hükümler de hadler, talak, köle azadı, alış veriş, miras ilmi, kısas ve diğerleridir. Bütün bunların hepsi zâhiri olan uzuvların amelleridir. Bâtını ameller ise kalbin amelleri olup bunlar makamlar ve hallerdir. Bunların misali de tasdik, iman, yakîn, sıdk, ihlas, marifet, tevekkül, muhabbet, rıza, zikir, şükür, inâbe, haşyet, takva, murakabe, fikir, itibar, havf, recâ, sabır, kanaat, teslim, tefvîd, kurb, şevk, vecd, vecel (korku, kaygı), hüzün, nedamet, hayâ, mahcubiyet, tazîm, iclâl (saygı) ve heybettir."[123]

Serrâc, bu zikredilen zâhiri ve bâtını her bir amel için bir ilim, fıkıh, beyan, fehim (anlayış), hakikat ve vecdin (coşku, güçlü duygu) olduğunu zikrederek yapmış olduğu ayrımı bir temele oturtmaya çalışır. Ayrıca bu zâhiri ve bâtını amellerin her birinin doğruluğuna bazı ayet ve hadislerin delalet ettiğini, bâtın ilmiyle bâtını organ olan kalbin amellerinin ilminin, zâhir ilmiyle de zâhiri uzuvların amellerinin ilminin kastedildiğini belirtir. Sonra bu meseleyle ilgili bazı delillere yer verir. Bir ayette "*Açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi?*" (Lokman 31/20) buyrulmuştur. O, bu ayeti, "Allah'ın zâhiri olarak verdiği nimetler, daha önce zikredilen ibadetleri yapma noktasında zâhiri organlara verdiği nimetler; bâtını nimetleri de zikredilen halleri gerçekleştirme açısından kalbe verdiği nimetler" şeklinde açıklamış ve zâhirin bâtından bâtının da zâhirden müstağni kalamayacağını belirtmiştir. Diğer bir ayette de "*Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi*" (Nisa 4/83) buyrulmuştur. Serrâc, bu ayette geçen "istinbâtı" tasavvuf ehlinin ilmi olduğunu söylediği bâtın ilmi ile açıklar. Ayrıca Serrâc, tasavvuf ehlinin Kur'an, sünnet ve diğer ilimlerden istinbâtlarda bulunduklarını zikrederek şu değerlendirmeyi yapar: "İlim, zâhir ve bâtındır, Kur'an zâhir ve bâtındır, hadis zâhir ve bâtındır, İslam zâhir ve bâtındır. Tasavvuf ehlinin de bu manada Kur'an, sünnet ve akıldan bazı istidlal ve ihticacları vardır. Bunun şerhi uzun olup buraya kadar verdiğimiz bilgiler yeterlidir."[124]

---

[123] Serrâc, *el-Lüma*, s, 43, 44.
[124] Serrâc, *el-Lüma*, s, 44.

Başka bir vesileyle meşhur Cibril hadisinde Cebrail'in Hz. Peygambere İslam, iman ve ihsan hakkında sorular sorduğunu belirttikten sonra "İslamı zâhir, imanı zâhir ve bâtın, ihsanı ise zâhir ve bâtının hakikati" olarak açıklar. Ayrıca ilmin amelle, amelin de ihlasla beraber bulunması gerektiğini vurgular. Nihayetinde gerek hadis ve fıkıh âlimlerinin gerekse tasavvuf ehlinin bu meselelerde farklı derecelerde bulunduğunu zikreder. Çünkü Allah (cc), kullarını ilimde farklı derecelerle birbirlerine üstün kılmıştır.[125]

Sûfîlerin ilminin ahvâl (haller) ilmi olduğunu bu hallerin de amellerin bir neticesi olduğunu belirten Kelâbâzî (ö. 380/990), bu hallere ancak amellerini sahih bir şekilde yapan kimselerin ulaşacağını belirtir. Daha sonra amelleri güzel yapmanın yolunun da gerek ibadet gerekse muamelat olsun bu şer'i ilimleri tahsil etmekten geçtiğini zikreder. Dolayısıyla bir kimsenin tevhid ilmini ehl-i sünnet anlayışına göre öğrendikten sonra yukarıda zikredilen ilimleri de imkânına göre öğrenmesini vurgulayarak ilme verdiği değeri ortaya koyar. Kelâbâzî, "bir kimseye nefsin afetlerini tanıması, nefsini terbiye etmesi, ahlâkını güzelleştirmesi, düşmanın hilelerini ve dünyanın aldatıcı fitnelerini bilmesi ve nihayetinde ondan sakınması gerekir" diyerek nefis tezkiyesi ve güzel ahlaka vurgu yapar. Sonra şöyle devam eder: Bu ilme hikmet ilmi denir. Nefis, gerektiği gibi istikamet bulur, tabiatı düzgün olur ve Allah'ın (bildirdiği) ahlâkı ile ahlâklanırsa o zaman ahlâkını güzelleştirmesi, o kötü amellerden zâhirini temizlemesi, dünyadan kaçınması ve yüz çevirmesi kolay olur. İşte bunları gerçekleştirince kendisine marifet ilmi de denen düşüncelerini murakabe etme ve gönüldeki gizli şeyleri temizleme mümkün olur. Bu ilimlerden sonra da işaret ilmine has olan havâtır, müşâhede ve mükâşefe ilimleri vardır. Bu ilim şu ana kadar vasfedilen ilimleri de tahsil eden sûfîlerin ilmidir ki onlar bu konuda diğer insanlardan ayrılmışlardır. Kalplerin müşâhedesini ve gönüllerin mükâşefesini tam olarak dile getirmek çok zordur. Bu ilmi ancak bu makamlara ulaşanlar bilirler."[126]

Görüldüğü üzere Kelâbâzî, bâtın ilmi manasına gelecek olan hikmet, marifet ve işaret ilimlerinden bahsederek ilimleri tasnif yoluna gitmiştir. Burada dikkati çeken nokta ise temel olan akaid ve fıkıh ilimleri tahsil edildikten sonra zikredilen ilimlere ulaşılabileceğinin belirtilmesidir.

Kelâbâzî daha sonra bu tasnifine ışık tutacak bazı rivayetler aktarır ki birisi şudur. "*İlmin bir kısmı gizliymiş gibi görünüm arzeder. Onu ancak marifetullah sahibi olanlar bilir. Onlar bu ilim hakkında konuştuklarında onları ancak kendini beğenen (cahil)*

[125] Serrâc, *el-Lüma*, s, 22.
[126] Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 58, 59.

kimseler inkâr eder."[127] Daha sonra Kelâbâzî, makam ve hallerle alakalı bir değerlendirme yaparak şu hususlara değinir. "Her makamın bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Bu ikisinin arasında da farklı haller vardır. Her makamın bir ilmi her halin de bir işareti vardır. Ayrıca her bir makamla beraber kabul (isbât) ve reddedilen şeyler (nefy) vardır. Bir makamda reddedilmeyen bir şey bir önceki makamda reddedilebilir. Yine bir makamda kabul edilen bir şey bir önceki makamda kabul edilmeyebilir. Bu durum adeta Hz. Peygamberin "*Kendisine emanet güvenilmeyen kimsenin imanı yoktur*"[128] sözüne benzer. Burada nefyedilen iman, itikadla ilgili iman değil emanetle ilgili imandır. Bu sözle muhataplar ne kastedildiğini anlamışlardır. Çünkü onlar emanet makamına ulaşmışlar hatta daha da üst bir makama yükselmişlerdir. Resûlullah (sav), onların bu durumlarını bildiği için onlara yukarıdaki şekilde bir ifadede bulunmuştur."[129]

Kelâbâzî, buradan hareketle mevzuyu sûfîlerin makamlarına ve onların rümuzlu ıstılahlarına getirerek şunları ifade eder: "Ancak bazı kimseler dinleyenlerin hallerini iyi bir şekilde bilemeyip bir makam hakkında konuşurlar. Bu makamda bir şeyi reddedip başka şeyi kabul edebilirler. Dolayısıyla dinleyenler içinde bu makama ulaşmamış olanlar bulunabilir. Böylelikle konuşanın makamında reddedilen bir şey, dinleyenin makamında kabul edilen bir şey olabilir. Sonuçta dinleyen kimse, (şeriat) ilmine göre kabul edilen bir şey konuşana göre reddedilmiş vehmine kapılabilir. Bundan dolayı konuşanı hatalı, bidatçi ve hatta kâfir bile kabul edebilir. Durum böyle olunca bu taife (sûfîler), bazı ıstılahlar ve rumuzlar ortaya koyarak[130] kastettikleri şeyleri aralarında kendileri anlamışlardır. Bu makama ulaşmamış kimseler ise bu rumuzlardan bir şey anlamazlar. Anlamayanlar da ya kendileri hakkında hüsn-ü zanda bulunarak biz onların kastettiklerini anlayamıyoruz derler ya da sûfîler hakkında sû-i zanda bulunarak onları hezeyanlar savurmakla suçlarlar. Yine de bu durum sû-i zanda bulunanlar için birinci halden yani hakkı reddetmek ve inkâr etmekten daha iyidir.[131]

Bâtın ilminin zâhir ilmine faziletini beyan etme sadedinde Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), bazı rivayetlerin, faziletini belirttikleri, âlimlerin kıymetini açıkladıkları ve bazı

---

[127] Deylemi, Şîrûye b. Şehredâr, *Firdevsü'l-ahbâr*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406/1986, I, 258; Münzirî, *et-Terġīb ve't-terhîb*, I, 101; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, X, 181.
[128] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 376, XX, 33, 423, XXI, 231; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh,* I, 423; Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat*, thk, Ebû Muaz Târık b. Ivadullah b. Muhammed, Ebü'l Fadl Abdülmuhsin İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-harameyn, Kahire, 1415/1995, III, 98, Beyhakî, *Şuabu'l İman*, IV, 78, a.mlf. *Sünenü'l-kübra*, Matbaatu Meclisi Daireti'l-meârifi'n-nizâmiyye, Haydarâbâd, 1352, VI, 288.
[129] Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 59, 60.
[130] Sûfîlerin kendilerine has ıstılaharı olduğuna dair bir görüş için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 670.
[131] Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 60.

rivayetlerde ehlinin tafdil edildiği ilmin, Allah'ı tanıma ve bilme ilmi olduğunu zikreder. Ona göre bu ilim, iman ve yakîn ilminde ayrıca marifet ve muamele ilminde tevhidi tasdik eden, Allah'a götüren ve onu tanımaya işaret eden ilimdir. Yoksa fetva ve hükümlerin belirtildiği ilimler değildir. O, bu açıklamalardan sonra değerlendirmesine şu şekilde devam eder: "Bu âlimler ameli, ilimle beraber zikredip tamamını haşyet ve huşû ile vasfetmişlerdir. İşte bu, lisan ilmi değil kalp ilmidir ki, amelin kendisiyle gerçekleştiği ve iman amellerinden olan muamelelerin kendisinden kaynaklandığı ilimdir. Buna misal olarak müttakilerin sıfatları ve yakînin makamları olan kalp amelleri ile imanın tamamlayıcısı olan azaların işlediği salih ameller verilebilir. Bu ilmin erbabı da fakr, zühd, tevekkül, havf, şevk ve muhabbet ehli olanlardır."[132]

Ebû Tâlib el-Mekkî, daha sonra selefin cumhurunun ilmi amelden daha faziletli gördüklerini belirtir. Sonra seleften bazılarının "ilimden bir zerre, çok amelden daha faziletlidir" ve "âlimin iki rekât namazı, âbidin bin rekât namazından daha faziletlidir" diyerek ilmin faziletine dikkat çektiklerini vurgular.[133] Bu hususları belirttikten sonra "*Âlimin âbide üstünlüğü benim sizden derecesi en alt durumda olan kimseye üstünlüğüm gibidir*"[134] hadisiyle "*Muhakkak ki âlimin âbide üstünlüğü ayın on dördüncü gecesindeki dolunayın diğer yıldızlara üstünlüğü gibidir,*"[135] *"Bir âlim, şeytana bin âbidden daha şiddetlidir*"[136] hadislerine yer vererek hem ilim sahibi âlimin sadece amel sahibi âbidden hem de ilmin -bilgisizce- amelden daha üstün olduklarını ifade etmiştir.[137]

Ebû Tâlib el-Mekkî, yukarıda kastedilen ilmin Allah'ı tanıma ilmi olduğunu belirtir. Ona göre "Allah'ı tanıma bilgisi imandan bir vasıf ve yakînden bir manadır. Öyleki semadan ondan daha kıymetli bir şey inmemiştir. Aynı şekilde hiçbir şey ona denk değildir. Onsuz hiçbir amel, sahih olmaz ve kabul edilmez. Çünkü bu ilim, bütün amellerin kıstasıdır. Onun ağırlığına göre amellerin bir kısmı diğerlerinden daha güzel olacak şekilde kabul edilir. Mizanda amellerin bir kısmı diğerlerinden daha ağır olur. Amel edenler bu ilimle illiyyîn derecelerine yükseltilirler." Ebû Tâlib el-Mekkî, daha sonra Allah'ı tanıma ilmiyle alakalı olarak Hz. Ömer (ö. 23/644) vefat ettiğinde İbn

---

[132] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 389, 390.
[133] İlmin amele amelin de ilme tafdil edilmesinin batıl olduğunu söyleyen Hücvîrî, amel-ilim birlikteliğini vurgular. Ona göre ilimsiz amel, amel olarak değerlendirilemez. Amel ancak ilimle beraber olursa amel olarak kabul edilir. Sonra taharet, abdest, su, kıble, niyet ve namazın rükünleri bilinmeden kılınan namazın namaz olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 204.
[134] Tirmizî, "İlim", 19.
[135] İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve Muhammed Kamil Karabilli, "İlim", 1, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430; Tirmizî, "İlim", 19.
[136] İbn Mâce, "Mukaddime" 17; Tirmizî, "İlim", 19. Bu iki eserde "bir fakih" şeklinde geçmektedir.
[137] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 390.

Mes'ûd'un, "ilmin onda dokuzu gitti" dediğini kendisine "sahabeden değerli kimseler aramızdayken sen böyle mi söylüyorsun" denildiğinde "ben sizin kastettiğiniz ilmi söylemiyorum. Benim kastettiğim ilim, Allah'ı tanıma ilmidir" dediğini aktarır.[138] Sonra bu sözü şu şekilde açıklar: "O, diğer bilinen malumatı ilmin hakikatinin dışında bir şey saymıştır. Kastedilen ilmi ise onda dokuz olarak kabul etmiştir."[139]

Daha sonra o, ilim makamlarının en yücesinin ihlas makamı olduğunu, bu makamın elde edilemediğinde ilmin diğer arzular gibi dünyalık bir şey haline geleceğini belirtir. Sonra şöyle devam eder: "İhlas ise bâtın ilmiyle Allah'ı tanıyan âlimin halinin başlangıcıdır. Onların âriflerin en yüce makamlarına ve sıddıkların derecelerine doğru olan makamlarının bir nihayeti yoktur. Başka bir vesileyle de "kim bâtın ilmi hakkında zâhir ilminin kuralları ve usulünün haricinde konuşursa bu durum şeriatta bir ilhad ve kitapla sünnet arasına bir şey sokmak demektir" diyerek her önüne gelen kimsenin bu ilim hakkında konuşmaması gerektiğini vurgular.[140]

Hücvîrî, insanın ilminin Allah (cc) ile alakalı ve onu tanımaya yönelik olması gerektiğini vurguladıktan sonra içinde bulunulan zamanın gereğine göre zâhir ve bâtın ameller yapmanın kul üzerine farz olduğunu belirtir. Sonra bu ilmin usûl ve furû diye ikiye ayrıldığını söyleyerek onları şu şekilde açıklar: "Bunlardan her birinin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Usulün zâhiri, şehâdet sözüdür, bâtını ise marifetin gerçekleştirilmesidir. Furûun zâhiri muamelelerde talim ve uygulama yapmaktır, bâtını da niyeti tashih etmektir. Bunlardan birisinin diğeri olmadan ayakta durması muhaldir. Bâtınsız hakikatin zâhiri nifaktır. Zâhirsiz hakikatin bâtını zındıklıktır. Bâtınsız şeriatin zâhiri nefstir (heva). Zâhirsiz şeriatin bâtını da hevestir."[141] Hücvîrî, zâhirle bâtının birbirlerinin mütemmimi olmaları gerektiği üzerinde durur.

Ahiret yolunu gösteren ilimleri mükâşefe ve muamele şeklinde ikiye ayırdıktan sonra mükâşefe ilmine bâtın ilmi de denildiğini belirten Gazzâlî, ilimlerin esas gayesinin bâtın ilmi olduğunu zikreder. Daha sonra da bazı âriflerin "bu ilimden nasibi olmayanın son anından korkulur" dediklerini aktarır. Bu ilmin en düşük derecesinin bu ilmi kabul edip onu ehline teslim etmek olduğunu da ayrıca vurgular. Bir sûfîden "mükâşefe

---

[138] İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk, Muhibbüddîn Ebi Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî, Dâru'l-fikr, 1417/1996, XLIV, 284. Bu eserde kastedilen ilmin Allah'ı tanıma ilmi olduğunu İbn Mes'ûd'un değil ravi Süleyman'ın söylediğine dair bir bilgi bulunmaktadır.
[139] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 390, 391.
[140] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 392 ve 454. Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) da "zâhiri ilme aykırı olan bütün bâtıni hallerin batıl olduğunu" söyleyerek önemli bir gerçeğe ışık tutar. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 61.
[141] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 206, 207.

ilminden bidat sahibi ve kibirli olan kimselere bir şey açılmayacağını", diğer bir sûfîden de "kim dünyayı sever ve arzularına uymada ısrarlı olursa o kimse başka ilimleri tahsil etse de bu (bâtın) ilmini tahsil edemez" dediklerini aktarır. Ayrıca bu ilmi inkâr edenin en hafif cezasının o ilimden hiçbir şey tadamaması olduğunu belirtir.[142]

Gazzâlî, mükâşefe ilminin sıddıkların ve Allah'a yakın olanların (mukarreb) ilmi olduğunu zikredip sözlerine şöyle devam eder: "Bir kimse kalbini kötü sıfatlardan temizleyince bu ilim, onun kalbinde beliren bir nur olur. Bu nurla da kendisine bazı şeyler açılır. Bunların isimlerini duyup onların manalarını mücmel olarak anlamaya çalışır. Daha sonra Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, dünya ve ahiret hakkındaki hükmünün bilgileri açılır. Ahiretin dünyaya tercih edilmesi, nübüvvet, peygamberlik gibi kavramları bilip ayrıca vahyin, şeytanların, meleklerin ve şeytanların insanlara düşmanlığının ne demek olduğunu anlar. Meleklerin peygamberlere görünmesini, onlara vahyin nasıl geldiğini, göklerin ve yerin melekûtunun bilgisini anlamaya çalışır. Yine kalbin marifetini, kalpte meleklerin ve şeytanların çarpışmasını, ahiret, cennet, cehennem, kabir azabı, sırat, mizan ve hesap gibi konuları da kavramaya çalışır. Daha sonra da "*Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter" denilecektir*" (İsra 17/14) ayetinin ve "*Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!*" (Ankebût 29/64) ayetinin manalarını anlar."[143]

Daha sonra o, mükâşefe ilmini tahsil eden bir kimsenin "Allah'a kavuşmanın, Onu (cennette) görmenin, Ona (mânevî) yakın olmanın, meleklere ve peygamberlere (mânevî) yakınlığın ve cennet ehlinin derecelerinin farklılığının manalarını anladığını bunların asıllarını tasdik ettikten sonra manalarını anlama konusunda da insanlar arasında farklılıklar bulunduğunu" zikreder." Gazzâlî, "mükâşefe ilminden gayenin kendisinde hiçbir şüphenin bulunmadığı bir gerçeklikle Hakkın sıfat ve fiilleriyle yaptıklarını bilmeyi engelleyen perdenin kaldırılması olduğunu" belirtir. Sonra "eğer kalp aynası olmayıp da o parlatılmasaydı dünyanın (mânevî) kirleriyle bazı pas ve kirler orada birikirdi" der. Daha sonra da ahiret ilmiyle kastedilen şeyin "kalpteki aynanın Allah'ı, Onun sıfat ve fiillerini bilmeye engel olan kirlerden temizlenmesi" olduğunu ifade eder. O, kalbin tasfiyesinin ve temizlenmesinin ancak her hal ve durumda şehevi arzulardan uzaklaşıp peygambere tabi olmakla gerçekleşeceğini, kalbin parlatılması miktarınca da hakikat nurlarının parlayacağını savunur. Bu halin de ancak mânevî terbiye, ilim ve talimle

[142] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 28.
[143] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 28.

olacağını, buraya kadar sayılan ilimlerin kitaplarda yazılmayan ve Allah'ın yardımıyla ehlinin konuştuğu ilimler olduğunu vurgular.[144]

Zâhir-bâtın konusunda itidadli yol benimseyenlerden birisi de Zerrûk'dur. O, öncelikle dünya ve ahiret ilmiyle alakalı her aslın, kitap ve sünnetten alındığını vurgular. Sonra bu konuda insanların üç grup olduğunu zikreder. Ona göre birinci grup, tamamen zâhire bağlı kalıp hiç mana ile ilgilenmeyen Zâhiri mezhebi müntesipleridir ki, onlara itibar edilmez. İkinci grup, -hakikatler arasını cemetmek için- bizzat mananın kendisini gözetirler. Te'vil edilmesi gerekenleri te'vil ederler. Düzeltilip değiştirilmesi gerekenleri düzeltip değiştirirler. Bunlar, fukaha ile mana ehlinden tahkik ehli olanlardır. Üçüncü grup ise manayı ispat edip lafzı tahkik etmişler, lafzın zâhiri ile mananın bâtınından işaretler çıkarmışlardır. Bunlar tedkik ehli olan imamlar ile tahkik ehli olan sûfîlerdir. Her şeyi işarete hamleden Bâtıniler değildir. Bâtıniler mana ve ibareyi ispat etmemişlerdir.[145] Buna göre sûfîler ile Bâtıniler arasında metot ve anlayış olarak farklılıklar vardır.

Burada hem kelam ilmi hem de fıkıh ilmi açısından önemli bir mesele olan kalbe gelen her havâtıra değer verilip verilmeyeceği ve belirli bir mânevî olgunluğa ulaştıktan sonra zâhiri ibadet ve hükümlerin düşüp düşmeyeceği meselesi üzerinde kısaca durulacaktır. İlim, amel ve ihlaslarıyla tanınmış tasavvuf ehli, şeytanın yaman bir düşman olduğunu bildikleri için kişinin aklına her gelen düşünceye, vecde ve bâtınına itibar edilemeyeceğini bildirmişlerdir. Bundan dolayı zâhire muhalif her bâtın ve havâtırın, Kur'an ve sünnetin onaylamadığı her vecdin, batıl olduğunu özellikle belirtmişlerdir.[146] Ayrıca sûfîlerin bâtın ilminden anladıklarıyla Şia'nın bir alt kolu olan Bâtınilerin anladıkları şeyler arasında büyük farklar olduğununun altının çizilmesi gerekir. İlginçtir ki Bâtıniler gibi yorum yapmakla tenkit edilen sûfî İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) de Bâtınileri şu şekilde eleştirmiştir. "Allah (cc), zâhir ilmiyle bâtın ilmini birbirinden ayırmamıştır. Her zâhir hükmün bir bâtın yönü vardır. Ancak insanların çoğu sadece zâhiri hükümlerle yetindiler. Hükümlerin hem zâhiriyle hem de bâtınıyla amel edenler ise ehlullâh olan kimselerdir. Hükümlerin sadece bâtınını alıp zâhiri hükümlerin düştüğünü iddia edenler ise hem sapmış hem de insanları saptırmış olan Bâtınilerdir."[147] Görüldüğü

[144] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 28, 29.
[145] Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 114, 115.
[146] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 121; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 61, 119; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 10; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 436; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVI, 19. Gümüşhânevî, "hakikatle teyit edilmemiş her şeriatın ve şeriatla takyid edilmemiş her hakikatin makbul olmayacağını" belirtir. Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn, "*Câmiu'l-usûl*, thk. Edîb Nasrullah, el-İntişâru'l-arabî, Beyrut, 1997, s, 361.
[147] İbnü'l Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî*, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, I, 504.

gibi İbnü'l Arabî de daha önceki sûfîler gibi belirli bir olgunluğa ulaştıktan sonra ibadetin düşmeyeceğini hatta bunu iddia etmenin büyük bir sapıklık olduğunu vurgulayanlardandır.

Bu meseleyle ilgili sûfî olmayan veya çok fazla sûfîlik yönleriyle ön plana çıkmayan bazı âlimlerin de görüşlerine yer verilecektir. Böylece konunun mukayese edilme imkânı olacaktır.

Bazı sûfîlere sert tenkitlerde bulunduğu bilinen İbn Teymiyye (ö. 728/1328) nin bâtın ilminin tarifi ve bu ilme bakış açısı şu cümlelerde görülmektedir. "Kalplerin imanının, marifetlerinin ve hallerinin ilmi olan bâtın ilmi, imanın bâtıni hakikatlerinin ilmidir. Bâtın ilmi, İslamın mücerret zâhiri amellerinin bilgisinden daha şerefli bir ilimdir." O, bâtın ilminin inkâr edilmemesi gerektiğini vurgular.[148] Onun öğrencisi olan İbn Kayyim (ö. 751/1350) de sûfîlerin ledünnî ilmi, -nasıl Hz. Musa'nın (sav) vasıtası olmaksızın Hızır'a ilim verildiyse- kula da bir vasıta olmaksızın Allah'ın ilhamı ve öğretmesiyle verdiği ilim olarak gördüklerini belirtir. Sonra da ledün ilminin kulluğun, emir ve yasaklara uymanın, Allah'a karşı sadakat ve ihlasın, ona kâmil manada boyun eğmenin ve Resûlullahın kandilinden ilim almadaki gayretin bir semeresi olduğunu belirtir. İşte bu halden sonra o kula kendisine has olacak şekilde Kur'an ve sünneti anlama kapasitesi açılır.[149]

Teftâzânî, Kur'an ve sünnet'te yer alan nasların zâhirî mânalarının değil bâtınî mânalarının esas alınması gerektiğini söyleyenleri mülhid diye nitelendirmiştir. Fakat sûfîlerin, naslarda seyr-i sülûk erbabına mâlûm birtakım inceliklere yönelik gizli işaretlerin varlığı ve bunları nasların zâhir mânalarıyla uzlaştırma imkânı bulunduğu şeklindeki anlayışını imanın kemali ve halis irfan şeklinde değerlendirmiştir.[150] Teftâzânî, bu değerlendirmesiyle hem sağlam ve sahih inançtan taviz vermemiş hem de bâtın ilminin varlığını kabul etmiştir.

İbn Haldûn, fıkhın ikiye ayrıldığını belirttikten sonra şu şekilde devam eder: "Birincisi, fıkhu'z-zâhirdir. Bu fıkıh, mükelleflerin kendilerini ilgilendiren veya ibadet, âdet ve diğer zâhiri fiiller gibi genel konularda vücuttaki azaların fiilleriyle alakalı hükümleri bilmek demektir. Bu, meşhur tabirle fıkıh diye isimlendirilir. Bu ilme sahip

---

[148] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI, 126. İbn Teymiyye'nin bâtın ilmine bakışı hakkında bir değerlendirme için bkz. Sami Kılınçlı, *İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi*, ÇÜİFD, 17 (1), s, 124.

[149] İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 445, 446.

[150] Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'id*, thk. Ali Kemal, Daru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts, s, 154; Şükrü Özen, "*Teftâzânî*", DİA, İstanbul, 2011, XL, 303.

olana fakih denir. Bu kimseler fetva ehli ve dinin koruyucusudurlar. İkincisi ise fıkhu'l-bâtındır. Bu fıkıh da kalp fiilleriyle alakalı hükümleri ve mükellefin kendine has olup ibadetlerindeki organlarıyla ilgili fiilleri zaruri olarak bilmesi gereken şeyleri bilmek demektir. Bu fıkıh da kalp, bâtın ve vera fıkhı aynı zamanda ahiret ilmi ve tasavvuf diye isimlendirilir.[151] Ayrıca İbni Haldûn, "mücahede, halvet ve zikirleri, maddi algılar perdesinin keşfi (ortadan kalkması, açılması) ve -maddi algılar ile kendisinden hiçbir şeyin idrak edilemeyeceği- Allah'ın emrinden olan âlemlere vâkıf olma durumu takip eder"[152] diyerek bâtın ilmine işaret eder.

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), bâtın ilmini "kalp hallerini bilmek, kalbi kötü huylardan tasfiye etmek ve güzel huylarla süslemek" şeklinde tarif ettikten sonra bu ilme tarikat ve hakikat dendiğini zikreder. Ona göre tasavvuf ilmi de bu isimle meşhur olmuştur ve zâhirle bâtın arasında zıtlığın olduğunu söylemek batıl bir iddiadır."[153]

İlm-i zâhir ile ilm-i bâtın arasındaki münasebeti maddeler halinde şu sekilde ifade etmek mümkündür:

1-) İlm-i zâhir ile ilm-i bâtın temelde Kur'an ve Sünnete dayanan, bu iki kaynaktan zuhûr eden, kökü bir olan iki dal gibidir.

2-) İlm-i zâhir ile ilm-i bâtın birbirine zıt olmayıp, biri (ilm-i bâtın) diğerinin (ilm-i zâhir) kemale ermiş şeklidir.

3-) Bâtınsız zâhir, zâhirsiz bâtının olması düşünülmemelidir. İkisi birlikte ve bir şeyin içi ile dışı gibi anlaşılmalıdır.

4-) Zâhire aykırı düşen bir ilm-i bâtın batıl olur ve kabul edilemez. Böyle bir iddia, sapıtmış olan Bâtınîlerin iddiası olabilir, müslümanın değil.

5-) İlm-i zâhir, ilm-i bâtına açılan kapı ve onun girişi mahiyetindedir. İlm-i bâtın ise ilm-i zâhir'in kemale ermiş şekli ve semeresidir.

6-) İlm-i bâtına nâil olan kimse, zâhirî ilimleri daha iyi anlar. Ancak ilm-i zâhirde kalan, ilm-i bâtını bilemez.

7-) İlm-i zâhir kesbî iken, ilm-i bâtın başlangıç itibarı ile kesbî olmakla beraber sonuç itibarı ile vehbîdir.

8-) Bâtınî yönü olmayan zâhir ilmi, içi boş kabuk mesabesindedir.

---

[151] İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s, 44.
[152] İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 671.
[153] Kâtib Çelebi, Mustafa bin Abdillah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts, I, 218. Tasavvuf ilmiyle alakalı bkz. I, 413, 414.

9-) İlm-i bâtını elde edememiş, ancak zâhirî ilimler sınırında kalmış olan kimse hakikatte var olan ilm-i bâtını inkâra kalkışmamalıdır.

10-) İlm-i zâhir akıl ile irtibatlı ve beş duyu ile ilgili iken, ilm-i bâtın gönül ve ilhamla ilgilidir.[154]

Sonuç olarak ilk dönemlerden itibaren ilim, çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Meşhur bir tasnifte ilim, zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrılmıştır. Konuyla ilgili bazı ayet ve hadislerden yola çıkan âlimler amelleri, -ibadetler ve ahkâma taalluk eden- bedenin organlarının amelleri ve -makamlar ve hallere taalluk eden- kalbin amelleri şeklinde ikiye taksim etmişlerdir. Zâhir ilminin ahkâmı vücudun dış azalarıyla yerine getirilir. Bâtın ilmi ise kalbe ait olan ve elde edilmesi için bir sürü riyazetlerde bulunulması ayrıca kalbin tasfiye edilmesi gereken bir ilimdir. Bundan dolayı bazı âlimler, ibadetler ve hükümlere taalluk eden ilme fıkhu'z-zâhir, kalbin amellerine taalluk eden ilme de fıkhu'l-bâtın demişlerdir. Vücudun azalarıyla alakalı olan bir hüküm için nasıl Kur'an ve sünnet bağlayıcı ise kalbe ait olan hükümler için de Kur'an ve sünnet aynı şekilde bağlayıcıdır. Bundan dolayı kalbe gelen her bilgi rahmâni olmayabilir. Tasavvuf ehli, zâhir ilmiyle bâtın ilmini bir kökün iki dalı olarak görmüşler ve her ikisinin de tahsil edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Ayrıca onlar, bâtın ilmi ne kadar tahsil edilirse edilsin kalp ne kadar tasfiye olursa olsun belirli bir makama geldikten sonra mükellef olan insandan ibadetlerin sorumluluğunun asla düşmeyeceğini, düştüğünü iddia etmenin de büyük bir sapkınlık olduğunu özellikle vurgulamışlardır.

1.2.3. Te'vil ve Çeşitleri

Tefsir ve te'vil kavramları temel İslam bilimleri arasında önemli bir mevzu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir ilmi açısından meseleye yaklaşıldığında ayetler hakkında yapılan her açıklama ve yorum mutlak olarak kabul edilebilir mi sorusu önem arzetmektedir. Başka bir deyişle müfessir kimlikleriyle ön plana çıkmayan kimselerin ayetler hakkında yaptıkları yorumlar tefsir olarak mı yoksa te'vil olarak mı kabul edilecektir. Ayrıca tefsir ve te'vil ayrımı yapılsa bile her te'vil hüsn-ü kabulle mi karşılanacaktır. Bu cümleden olarak sûfîlerin ayetler hakkında yaptıkları açıklamalar ne ifade eder? Konumuz sûfîlerin ahkâm ayetlerine yaklaşımı olduğu için yukarıdaki sorulara cevap bulmak önemli hale gelmektedir. Bu bölümde zikredilen sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır.

[154] Ferzende İdiz, *Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı*, AÜİFD, Sayı, 25, 2006, s, 259, 260.

Öncelikle kısaca tefsir kavramı üzerinde durulacaktır. Tefsir, sözlükte "f-s-r" kökünden türemiş ve açıklamak,[155] makul manayı izhar etmek[156] manalarına gelmektedir. Tefsir usulü (ulûmü'l-Kur'an) ilminde ise tefsir, ayetlerin nüzûlünü, surelerini, kıssalarını, ayetteki işaretleri sonra Mekkî ve Medenî açısından tertibini, muhkemini, müteşabihini, nâsihini, mensûhunu, hâssını, âmmını, mutlakını, mukayyedini, mücmelini ve müfesserini bilmek demektir.[157] Ayrıca "Kur'an'ın manalarını açıklamak ve maksadını beyan etmek"[158] şeklinde tarif edildiği gibi "insanın gücü nispetinde Allah'ın muradının delaleti açısından Kur'an'ın araştırıldığı ilim"[159] şeklinde de tarif edilmiştir.

Te'vil kavramı temel İslam bilimlerde kullanılan bir kelimedir. Dolayısıyla bu kavramın tasavvufla ilişkisine değinmek gerekmektedir. Te'vil sözlükte dönmek manasına gelen "e-v-l" kökünden türemiş olup döndürmek, yöneltmek ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırmak[160] manalarına gelmektedir. Te'vilin ilk dönemde iki manada kullanıldığı ifade edilmiştir. Birincisi te'vil, sözü açıklamak ve manasını -ister zâhirine muvafık olsun isterse olmasın- beyan etmek demektir. Bu manaya göre tefsir ile te'vil müteradif olmaktadır. Çünkü Mücâhid'in (ö. 103/721) "âlimler onun (ayetin) te'vilini biliyorlar", Taberî'nin (ö. 310/923) "Allah'ın bu sözünün te'vili budur" ve "te'vil ehli bu ayetin açıklamasında ihtilaf etti" ifadelerinden kasıtlarının tefsir olduğu belirtilmiştir.[161] İkincisi ise bizzat kelamın maksadı demektir. Eğer kelam bir şeyi talep ediyorsa te'vil, bizzat talep edilen şeyin kendisi olmaktadır. Eğer kelam bir şeyi haber veriyorsa o zaman da haberin bizzat kendisi olmaktadır.[162] Bu tariflerden ikincisine göre tefsir ile te'vil birbirinden farklı anlamlara gelmektedir.

Fıkıh usulüne göre te'vil, lafzın zâhir olan manasından alınıp bir delile binaen zâhir olmayan başka bir manaya çekilmesidir. Hassın hakikat manasından alınıp mecaz yoluyla ona başka mana verilmesi ve âmmın umum manasından alınıp sadece bir kısım fertlerine kasredilmesi gibi. Ki bu ikinci şekle usulcüler tahsis adını verirler.[163]

---

[155] Cevherî, *es-Sıhâh*, s, 888; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, II, 647.
[156] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, II, 491. Râgıb el-İsfahânî, aynı maddenin açıklamasında tefsirin kelimelerin müfret ve garibleriyle ilgilendiği gibi teville de ilgilendiğini belirtmiştir. Ona göre rüyanın tefsiri demek aynı zamanda te'vili demektir.
[157] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 148. Ayrıca bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 174.
[158] Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-kudsî, Kahire, 1419/1998, s, 21.
[159] Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân,* II, 6.
[160] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 33; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, I, 39.
[161] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 7; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ty, I, 15.
[162] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 15.
[163] Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* s, 377.

Buraya kadar verilen bazı bilgilerden tefsirle te'vil arasında bir ayrımın yapıldığı müşahede edilmektedir. Tefsir ve te'vil kavramlarının ayrımında birçok izah yapılmıştır. Ancak burada bazılarına değinilecektir. Tefsir, müşkil lafzın manasını açıklamak ve zâhirine uygun olacak şekilde iki ihtimalden birine döndürmektir. Tefsir, te'vilden daha geneldir. Te'vil, manası kapalı olan şeyi açmak (keşf) demektir. Bundan dolayı tefsirin rivayetle lafzın açıklanması, te'vilin ise dirayetle lafzın açıklanması olduğu zikredilmiştir. Te'vil, ayeti istinbat açısından Kur'an ve sünnete muhalif olmayacak şekilde öncesi ve sonrasına uygun olacak bir manaya sarf etmektir.[164] Diğer izahlar ise şu şekildedir. Tefsir sadece bir yöne ihtimali olan lafzı açıklamak için kullanılır. Te'vil bir delilden dolayı lafzı muhtemel manalarından birine tevcih etmektir. Te'vil lafzın bâtınını (gizli olan kısmını) tefsir etmek demektir. Ayrıca tefsir maksat olan şeyin delilini haber vermek, te'vil ise maksat olanın hakikatini haber vermek demektir. Tefsir, Allah'ın muradının yapılan açıklama olduğunun kesinleştirilmesidir. Te'vil ise kesinlik olmaksızın ihtimallerden birini tercih etmektir.[165] Tefsir, ibarelerin konulmasından istifade ederek manaların açıklanması, te'vil ise işaret yoluyla istifade edilerek manaların açıklanması demektir.[166] Eserinde bol miktarda işârî yorumlara yer veren son dönem müfessirlerinden Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) tarifi de şu şekildedir. Te'vil, gayb bulutlarından âriflerin kalplerine akan ve sâlikler için ibarelerin örtüsünden inkişaf eden sübhâni bilgiler ve kudsi işaretlerdir. Tefsir ise böyle değildir.[167]

Tefsirle te'vil arasında yapılan ayrım hakkında bazı mülahazarda bulunulmuştur. Mesela sahabenin yaptığı açıklamaya tefsir, fakihlerin yaptığı açıklamaya da te'vil diyen Mâtürîdî (ö. 333/944), bu farkın sebebini şu şekilde açıklar. "Sahabiler Kur'an nazil olurken vuku bulan olaylara şahitlik edip ayetlerin sebeb-i nüzûllerini bilmektedirler. Dolayısıyla bir ayetin tefsiri -onun niçin indiğine şahit olan kimse için- daha mühim bir şey haline gelir. Çünkü bu durum o ayetin muradının hakikatini bilmek demektir. Bu da onu müşahede etmek gibidir. Bundan dolayı o ayeti ancak onu müşahede edip bilen kimse tefsir edebilir. Ayrıca bu konuda "*kim kendi görüşüyle -başka bir rivayette bilgisizce- Kur'an hakkında konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın*"[168] buyrulmuştur."

---

[164] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149, 150.
[165] Suyûtî, *el-İtkân*, II, 173; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 17. Ayrıca bkz. Kâfiyecî, et-Teysîr, s, 21, 22.
[166] Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 8; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 17.
[167] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 5. Ayrıca bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 8; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I, 18.
[168] Tirmizî, "Tefsiru'l-Kuran" 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 496, IV, 250.

Mâtürîdî, konuya şu şekilde devam eder. Te'vil, bir işin vardığı yeri (sonunu) beyan etmek demektir. Te'vil, kelamın gideceği yere yöneltilmesi demektir. Dolayısıyla tefsirde vaki olan şiddet te'vilde yoktur. Çünkü te'vilde "Allah'ın ayetten muradı budur" denmeyip ona bu konuda şahitlik edilmemiş olur. Te'vil yapan kişi, "bana göre bu ayetin manası şudur" diyerek o manayı kelamın değişik manalarından birisine ulaştırır. Sonuç olarak bu mana onun anladığı bir mana olur. Allah ise onun doğru olup olmadığını en iyi bilendir. Tefsirin bir yönü (mana) vardır, te'vilin ise birçok yönü vardır (zû vücûh).[169] Bu ayrıma göre sûfî olsun olmasın sahabe dışında ayetlerin iniş sebeplerine şahit olmayan ve vahyin mübelliğinin tedrisinden geçmeyen herkesin ayetler hakkında yaptığı açıklamaya te'vil denmektedir. Özetle tefsir de te'vil de ayeti anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak tefsirde mananın daha kesin olduğu ifade edilirken te'vilde ihtimalli olduğu ifade edilir.

Kur'an'ın te'vilinin üç yönü olduğu bildirilmiştir. Birincisi, Allah'ın kendine has kılıp yarattıkları içerisinde hiçbir kimseye bildirmediği şeylerdir. Bunlar Kur'an'da olacağı haber verilen kıyametin vakti, İsa (sav)'nın nüzûlü, güneşin batıdan doğması, sûra üfürülme vakti ve benzeri olaylar hakkındaki bilgilerdir. İkincisi, Allah'ın te'vilini sadece Hz. Muhammed'e bildirdiği şeylerdir. Diğer insanların Resûlullahın bildirmesi olmadan bu bilgilerin te'viline ulaşması mümkün değildir. Üçüncüsü ise Kur'an'ın indiği lisanı bilenlerin haber vereceği te'villerdir. Bu te'vil çeşidi Kur'an'ın garip kelimelerinin ve irabının te'vilidir. Bu bilgiler Kur'anın lisanını bilenlerin bildirmesiyle bilinen şeylerdir.[170] Bu taksimattaki birinci kısım zaten ne Hz. Peygamberin, ne sahabenin ne de başka hiçbir kimsenin bilemeyeceği gaybi haberlerdir. İkinci kısmı sadece Hz. Peygamber bilir. Münafıkların isimlerini Huzeyfe (ö. 36/656) isimli bir sahabiye bildirmesi[171] gibi eğer başkalarına bildirirse onlar da bilebilir. Üçüncü kısmı da Arap veya Arap olmayan sahabe ya da daha sonraki nesilden Arap dili ve Kur'an üzerinde ihtisaslaşan kimseler bilebilir.

Te'vil çeşitleri üç ayrı kategoride değerlendirilmiştir. Birincisi beyânî te'vildir. Bu te'vil çeşidi daha çok fakihlerin, müfessir ve dilcilerin yaptığı bir yorum yöntemidir. Kısaca Arap dilinin kuralları dâhilinde hareket ederek Kur'an'dan anlamlar üretmek

[169] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 1. Tefsir te'vil ayrımı ve sûfîlerin yaptığı açıklamaların tefsir mi yoksa tevil mi kabul edileceği hakkında bkz. Sami Kılınçlı, *İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi*, ÇÜİFD, 17 (1), s, 123.
[170] Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevili âyi'l-Kuran*, I, 87, 88.
[171] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 481; İbn Hazm, Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Daru'l-fikr, Beyrut, ts, XII, 156, 157; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, XIII, 344.

olarak tanımlanmaktadır. Bu te'vil tarzı bir tercih, istihraç ve istinbât işidir. İçtihad da esasen yorumcunun (fakih, müfessir ve müevvil) ilahi iradeyi keşfetme çabası olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı yapılan bu te'viller tenkit edilebilir. Bu yöntemi benimseyenler "ayn" sözcüğünü ilim ve hiraset yani koruma ve gözetme, Allah'a isnat edilen "fevk" sıfatını kuvvet ve kudret, "vech"i zat (varlık), "istiva"yı Allah'ın yarattığı bütün varlıklar üzerinde sonsuz bir saltanat ve hâkimiyet ile işleri düzenleyip icra etmesi, "ityân, mecî'" (gelmek) sıfatlarını da Allah'ın emrinin gelmesi şeklinde yorumlamışlardır. Görüldüğü gibi bütün bu yaklaşımlar zâhiren dil ve lügate aykırılık arz etmemekle beraber sonuçta birer aklî yorumdan ibarettir. Ancak naslara da aykırı değildir.

İkinci te'vil çeşidi irfânî te'vildir. Tasavvuf erbabının kalbine sezgi, keşf ve ilham yoluyla doğan bir bilgi türüdür. Bu da, onların tedebbür, teemmül, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlarla ifade edilen bir mânevî tecrübeyi içselleştirmelerinin bir sonucudur. Bu te'vil çeşidi de sûfîlerin tecrübelerine ve kalplerine doğan bazı şeylere dayandığı için sübjektiftir. Bu konuda bir misal vermek gerekirse Molla Fenârî (ö. 834/1431) besmele hakkında şu açıklamayı yapmıştır. Bâ harfi yatay olarak yazıldığı için mütevazı karakterlidir. Allah'ın "elifin" zıddına "bâ"yı yüceltmesinin sebebi budur. Ayrıca "bâ" harfi ilsâk (yapıştırma) ve vasl (bitiştirme) işlevi görmektedir. Harfler arasında sıla-i rahim bağı oluşturduğu için Allah da onu vuslata mazhar kılmıştır.[172]

Te'vilin üçüncü çeşidi ise burhânî te'vildir. Bu te'vil çeşidinde nasslar bütünsellik içerisinde ele alınıp zâhiri manalara uygun düşecek şekilde yorumlanmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcisi İbn Rüşd (ö. 595/1198) dür. Ona göre akılla vahiy çelişmez. Bunlardan gelen bilgiler uyum içerisindedir. Bu uyum ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan mana ile yahut da burhana dayanan te'villerle gerçekleşmektedir. Bazen nassların bilgi vermediği yerler olur. İşte bu durumda burhana dayalı yorum yani aklî bilgi esas alınır. Nassın verdiği bilgiyle aklî bilgi çatışmazsa sorun yoktur. Ancak çatışırlarsa nassların zâhirine ters düşmeyecek tarzda te'vil edilmesi gerekir.[173]

Burada yapılmış bazı geçersiz te'vil örneklerinin verilmesi konunun anlaşılması açısından daha faydalı olacaktır. Mesela "*(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar*" (Rahmân 55/19) ayetinde zikredilen iki denizin Hz. Ali (ö.

[172] Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *ʿAynü'l-aʿyân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtiḥa)*, Dersaâdet, İstanbul, 1325, s, 160. Burada "bâ" harfiyle alakalı başka yorumlar da bulunmaktadır.
[173] Bu üç te'vil çeşidi hakkında bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İfav, İstanbul, 2020, 67. baskı, s, 29-32.

40/661) ve Hz. Fatıma (ö. 11/632) olduğunun söylenmesi ve "*O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar*" (Rahmân 55/22) ayetinde denizlerden çıkan inci ve mercanın da Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/680) olduğununun kabul edilmesi böyle fasit bir te'vildir. Ayrıca "*O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez*" (Bakara 2/205) ayetinde ekin ve nesli yok edenlerden kastın Muaviye (ö. 60/680) ve diğerlerinin olduğunu söylemek de batıl te'vil çeşitlerindendir.[174] Yapılan bu te'villerde mezhebi bir kaygının olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Çünkü Şia'ya göre Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlar nass ve tayinle belirlenmişlerdir. Bundan dolayı bazı ayetlerin ifade ettiği şeylerden kasdın onlar olduğunun söylenmesi onlar açısından gayet normaldir.

Kendisi de fakih olması hasebiyle kitabına aldığı yorumlar önem arzeden Kâdî İyâz (ö. 544/1149), bu konuda bazı misaller verir. Mesela "*Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil*" (Fatiha 1/6, 7) ayetindeki "doğru yol" Ebü'l-Âliye (ö. 90/709) ve Hasen el-Basrî tarafından Hz Muhammed (sav), ehl-i beytinin ve ashabının seçkinleri[175] olarak yorumlanmıştır.[176] "Kendilerine nimet verilenler" de Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798-799) tarafından Hz. Peygamber ve ashabı[177] olarak yorumlanmıştır. "*O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır*" (Bakara 2/256) ayetindeki "sapasağlam kulp" Hz. Peygamber ve sünneti olarak yorumlanmıştır.[178] "*Halbuki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız*" (Nahl 16/18) ayetindeki nimetten kastın Hz. Muhammed'le beraber gelen nimet olduğu belirtilmiştir. "*Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur*" (Ra'd 13/28) ayetindeki "Allah'ı anmakla" kısmı da Hz. Peygamberi ve ashabını anmakla şeklinde tefsir edilmiştir. "*İman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğu müjdele*" (Yûnus 10/2) ayetindeki "doğruluk makamı" da Hz. Muhammed (sav) ve şefaati olarak tefsir edilmiştir.[179]

---

[174] Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 152; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 180.

[175] Bir hadiste bizzat Hz. Peygamber, Kur'anı "sıratı müstakîm" olarak açıklamıştır. Tirmizî, "Fedâilü'l-Kuran", 14.

[176] Bazı tefsirlerde bu yorum aynı şekilde Ebü'l-Âliye ve Hasen el-Basrî'ye nispet edilmiştir. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, I, 83; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 59; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, I, 139. Başka bir yerde Ebü'l-Âliye bu görüşü İbn Abbas'a nispet etmiştir. Hâkim, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1417, II, 311.

[177] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 60.

[178] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr: Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Seyyid İmrân, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2001, I, 77.

[179] Buraya kadar zikredilen tüm bu yorumları topluca görmek için bkz. Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ, *eş-Şifâʾ bi-taʾrîfi hukûki (fî şerefi)'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali Kûşek, byy, 1434/2013, s, 63, 64, 65, 69. Mevlânâ da

Ayetler hakkında sûfîler tarafından yapılan te'villerin fakihler tarafından değerlendirmeye tabi tutulması te'vil meselesi açısından önemlidir. Mâlikî fakihi Şâtıbî (ö. 790/1388) bu konuda önemli bir hususu belirtmiş ve konuyla alakalı bazı misaller vermiştir. Bu misallerden kastının da kendi ifadesiyle "meselenin iyice anlaşılmasının hedeflendiği" olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kur'an'dan istinbât edildiği söylenen bütün manaların Arap dili üzere câri olması gerekir. Eğer çıkarılan mananın Arap diliyle ilgisi yoksa o manaların -ne kaynak ne de metot olarak- Kur'an ilimlerinden olduğu söylenemez. Mesela Beyan b. Sem'ân (ö. 119/737), "*Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklama*" (Âl-i İmrân 3/138) ayetinde geçen "beyan" (açıklama) kelimesinden kasdın kendisi olduğunu söyleyerek büyük bir hezeyanda bulunmuştur. Kisf adında birisi "*Gökten düşmekte olan parçalar görseler*" (Tûr 52/44) ayetinde kastedilen "Kisf'ten (ayette "parça" manasında) kastın kendisi olduğunu iddia ederek bozuk bir te'vilde bulunmuştur. Yine kendini Mehdi diye isimlendiren Ubeydullah isimli şahıs İfrîkiyye'yi istila edip kontrol altına aldığında "Kütâme"den isimleri Nasrullah ve Feth olan iki şahıs ona yardım etmiştir. Şiî olan bu Ubeydullah "*Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde*" (Nasr 110/1) ayetinde geçen "Nasrullah" ve "Feth"den kasıt sizlersiniz demiş aynı şekilde "*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz*" (Âl-i İmrân 3/110) ayetinde geçen "küntüm" lafzını "Kütâme" şekline sokarak "Kütâme" ümmetin en hayırlısıdır demiş ve Arapça gramerine uygun olmayan bozuk te'viller yapmıştır. Şatıbi'ye göre asırlar sonra yaşayıp da böyle bozuk te'viller yapanın aklından zoru vardır.

Bu örneklerden sonra Şâtıbî, fıkhı da ilgilendirmesi açısından haram olan bazı şeylerin batıl te'villerle nasıl helal hale getirildiğine dair de bazı misaller verir. Mesela bir erkeğin dokuz hür kadınla evlenebileceğini iddia edenler "*kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın*" (Nisâ 4/3) ayetine dayanmışlardır. Arapların ayette geçen "mesnâ", "sülâsâ" ve "rübâa" kelimelerinden neyi kastettiklerini bilen kimseler böyle bir saçmalığı söylemezler. Başka bir fasit te'vil de domuzun yağı ve derisinin helal kabul edilmesidir. Bu iddialarına dayanak olarak da "*Ölmüş hayvan, kan, domuz eti ... size haram kılındı*" (Mâide 5/2) ayetini kullanmışlardır. Hâlbuki ayette geçen "lahm" (et) lafzı hem yağı hem de diğerlerini kapsamaktadır.

---

nefsi firavun olarak tefsir etmiş, ayrıca Hz. İbrahim'in kendisine alıştırıp dört ayrı dağa o kuşların parçalarının konulması kıssasındaki dört kuştan kazı hırsla, horozu şehvetle, tavusu makamla ve kargayı arzuyla açıklamıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, (Hazırlayan: Adnan Karaismailoğlu) Akçağ Yayınevi, İstanbul, 2004, II, 137, 148.

Şâtıbî, ahkâmla ilgili yapılan başka bozuk te'villerin daha olduğunu söyler ve onları şu şekilde sıralar: Cünüplük, çağrıya icabet edenin henüz istihkâk mertebesine ulaşmadan önce sırrı ifşa etmesidir. Gusül, böyle yapan birinin ahdini yenilemesidir. Tahûr, imama tabi olma dışında bulunan bütün inançlardan uzaklaşma ve temizlenmedir. Teyemmüm, dâiyi (imama çağıran) veya imamı görene kadar izin verilen şeylerden almaktır. Oruç, sırrı açıklamaktan kendini tutmaktır. Kâbe peygamber, kapı da Ali'dir. Yine Safâ peygamber, Merve de Ali'dir. Telbiye dâiye icabet etmektir. Yedi (şavt olacak şekilde) tavaf yedi imam tamamlanana kadar Hz. Muhammed'i tavaf etmektir. Beş vakit namaz, dört esas ve imam üzerine getirilen delillerdir. Böylelikle Şâtıbî'nin fıkıhla ilgili bozuk te'viller sadedinde verdiği bazı misaller burada zikredilmiş oldu.

Şâtıbî'nin verdiği misallere bakılırsa bozuk te'viller sadece bunlardan ibaret değildir. O, Bâtınîlerin kıssaların anlatıldığı ayetler hakkında hatta ahkâm ayetleri hakkında bile nasıl batıl te'viller yaptıklarını ortaya koymuştur. Misal kabilinden şunlar verilebilir. "*Süleyman, Dâvûd'a varis oldu*" (Neml 27/16) ayetinden kasıt imamın peygamberin ilmine varis olmasıdır. İbrahim'in (sav) içine atıldığı ateş gerçek ateş olmayıp Nemrud'un öfkesidir. İshâk (sav)'ın (doğrusu İsmail peygamber olmalıdır) boğazlanması onun üzerine ahid almaktır. Musa'nın (sav) asası sihirbazların şüphelerini yutan hüccetidir. Denizin yarılması Musa'nın onlar hakkındaki ilminin ayrılmasıdır. Deniz âlimdir. Bulutun gölgelemesi Musa'nın insanları irşadı için imam tayin etmesidir. Kudret helvası (menn) gökten inen ilimdir. Bıldırcın eti (selvâ) mezhebe çağıran dâilerden birisidir. Çekirge, ürün güvesi (haşerat) ve kurbağalar Musa'nın (sav) sihirbazlara yöneltip de onları ilzam ettiği sorulardır. Dağların tesbihi dinde sağlam kimselerin bulunmasıdır. Süleyman'ın (sav) emri altına aldığı cinler o zamanın Bâtınîleridir. Şeytanlar ise meşakkatli işlerle mükellef olan Zâhirileridir.

Yukarıdaki misalleri veren Şâtıbî, yapılan hitaptan kastın bâtın olması gerektiğini belirtir. Ancak ona göre bunun iki şartı vardır. Birincisi, Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun olması ikincisi ise başka bir yerde o mananın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delalet şeklinin bulunması ve muarızının da olmamasıdır.[180]

Bir fakih gözüyle Şâtıbî, sûfîlerden Sehl b. Abdillah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) bazı te'villerini bu meyanda değerlendirir. Mesela Sehl b. Abdillah "*Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın*" (Bakara 2/22) ayetindeki müfredi "nidd" olan "endâd"

[180] Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003, III, 293-296.

(ortaklar) kelimesini "nefs-i emmâre"[181] şeklinde açıklamıştır. Şâtıbî, sanki Tüsterî'nin, "nefs-i emmârenin ortakların umumu altına girdiğini" belirttiğini eğer ayet biraz daha tafsil edilecek olursa mamanın "ne bir putu ne şeytanı ne nefs-i emmâreyi ne de başka bir şeyi Allah'a ortak koşmayın" şeklinde olduğunu bildirir. Yine de Şâtıbî'ye göre bu te'vilin izahı zordur. "Çünkü ayetin sevk edilme şekli ve mevcut karineler, "endâd"dan kastın putlar ve tapınılan diğer şeyler olduğunu gösterir. Müşrikler ise kendi nefislerine tapmıyor ve onu ilah edinmiyorlardı." Ancak ona göre Tüsterî'nin bu izahını geçerli kılacak bir yön de vardır. "O, ayetin tefsiri işte budur dememiş ve onu şer'an "nidd" kabul edilecek bir şeyle izah etmiştir. Onun bu yorumuna Kur'an da iki şekilde ışık tutar. Birincisi, yorumcu bazen itibar yoluyla bir mana çıkarır. Sonra onu ayetin inmediği şey hakkında icra eder. Zira kasıt açısından aralarında ya müştereklik ya da yakınlık vardır. Çünkü niddin hakikati, karşıtına zıt olan ve tezat üzere devam eden demektir. Nefs-i emmârenin durumu da bu şekildedir. Şâtıbî'ye göre Tüsterî'nin itibar yoluyla çıkardığı manayı şu ayet de destekler. "*(Yahudiler) Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (hırıstiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler*" (Tevbe 9/31).[182] Bilindiği gibi aslında onlar Allah'ı bırakıp da onlara ibadet etmemişlerdi. Fakat haham ve rahiplerin emirlerini yerine getirip yasakladıklarından kaçınmışlardı. Onların helal dediğine helal, haram dediğine de haram demişlerdi. Bundan dolayı onlar hakkında bu ayet indirildi. Nefs-i emmaresinin isteklerine uyan kimsenin de durumu böyledir.

Şâtıbî'ye göre Kur'an'ın, Sehl'in görüşünü desteklediği ikinci yön de şudur. Ayet her ne kadar putperestler hakkında inse de müslümanların da ondan kendilerine bir pay çıkarmaları mümkündür. Nitekim Hz. Ömer, ailelerinin nafakası konusunda genişlik gösteren kimselerle karşılaşınca "*Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz*" (Ahkâf 46/20) ayeti sizi nereye götürecek derdi. Ayet, kâfirler hakkında inse de o, ayetten kendisine de bir pay çıkarıyordu. Durum böyle olunca "*Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın*" (Bakara 2/22) ayetinin altına nefs-i emmârenin de girmesi sahih olur.

Tüsterî'ye göre "*ama şu ağaca yaklaşmayın*" (Bakara 2/35) ayetinde yasaktan maksat, "gerçek manada yemek değil himmetin Allah'tan başkasına yöneltilmesidir." Buna göre ayetin manası "benden başka bir şeyle ilgilenmeyin" demektir. Hz. Âdem

[181] Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Ali, Dâru'l Harem li't türâs, 1425/2004, s, 90.

[182] Her ne kadar Şâtıbî bu ayeti vermekle yetinse de "*Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü?*" (Furkân 25/43) ayetinin de Sehl b. Abdillah'ın görüşünü desteklediği söylenebilir. Bu ayete göre bir kimse hiç bir ilah kabul etmeyip de sadece nefsinin arzularına uysa onu ilah edinmiş olmaktadır.

(sav), himmet ve tedbirden korunmuş olmadığı için başına gelenler geldi. Aynı bunun gibi kendisinde olmayan bir şeyi iddia eden ve kalbini başka şeye yönlendiren kimse de nefsinin kendisini şekillendirmesiyle Allah'tan uzaklaşır. Ancak Allah (cc), ona merhamet eder, onu tedbirden korur ve düşmanına karşı yardım ederse o zaman bu kimse hariç olur. Hz. Âdem (sav), cennette ebedi kalma arzusuyla kalbinin tedbire meyletmesinden korunamadı. Bu fer'î meselede başına gelen bela, nefsinin kendisine vesvese verdiği şeye kalbinin meyletmesinden dolayı oldu. Böylece kaderin de sevketmesiyle hevâ ve şehvet, ilim ve akla galebe çalmıştır.[183] Bu nakilden sonra Şâtıbî, yapılan bu izahın diğer âlimlerin açıklamalarıyla uyuşmadığını belirtmiş sonra da onun yaptığı te'vilin izahını şu şekilde yapmıştır. "Çünkü ayetteki yasak, açıkça yemek değil sadece yaklaşmadır. Yapılan te'vil ile lafız arasında bir tenakuz da yoktur. Yasak, yaklaşmada bulunan bir mana ile ilgili olmalıdır. Bu da ya elde etmek ya yemek ya da yemenin kendisinde neş'et ettiği başka bir şeydir. İşte bu da himmetin ona yöneltilmesidir. Çünkü bu durum yemenin gerçekleşmesi için asıldır. Bir fayda elde etmek ya da bir zararın uzaklaştırılması için himmetin Allah'tan başkasına yönlendirilmesinin yasak olmasında ise bir şüphe yoktur."

Şâtıbî, fıkhı da ilgilendiren "*Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir*" (Âl-i İmrân 3/96) ayetinde belirtilen evin Tüsterî'ye göre bâtıni tefsiri Muhammed'in (sav) kalbi[184] olduğunu zikreder. Ona göre bu tefsir çeşidi açıklamaya muhtaçtır. "Çünkü bu mana Arapların bilmediği bir manadır. Bu manaya uygun bir vaz' şekli yoktur ve sözün akışına da uygun bir münasebeti yoktur. Ancak şu kadar var ki o, bu yorumun ayetin tefsiri olduğunu söylememiştir ve bu onun için bir mazeret olabilir. Böylelikle sorun ortadan kalkmış olur." Şâtıbî adeta tefsir ilminde önemli bir yeri olan tefsir ve te'vil ayrımına vurgu yaparak Tüsterî'nin yorumlarını makul hale getirmeye çalışmıştır.

Tüsterî, "*Onlar "cibt"e ve "tâğut"a inanıyorlar*" (Nisâ 4/51) ayetindeki "tağutu" kötülüğü emreden nefis ile açıklamıştır.[185] Şâtıbî'ye göre burada da durum bir önceki gibidir. "Eğer onun tefsir olduğu söylenecek olursa o zaman durum "*Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın*" (Bakara 2/22) ayetinde geçtiği gibi olur." Yani Şâtıbî'ye

[183] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, s, 93.

[184] Şâtıbî, her ne kadar Hz. Muhammed'in (sav) kalbi şeklinde bir alıntı yapsa da tefsirde şu şekilde geçmektedir. "İnsanlar için kurulan ilk ibadet evi Mekke'deki Beytullah'tır. Bu, ayetin zâhiri manasıdır. Bâtıni manası ise Resûl olmasıdır. Allah'ın kalbine tevhidi koyduğu kimseler buna inanırlar." Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 125.

[185] Elimizde bulunan Tüsterî tefsirinde bu yorum ilgili ayette değil aynı surenin 76.ncı ayetinde bulunmaktadır. Bkz. Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, s, 132.

göre ya bunun bir tefsir olduğu söylenmez ve problem ortadan kalkar ya da bazı şartlar dâhilinde mana tefsire yaklaştırılır.

"*Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez*" (Nisâ 4/36). Sehl b. Abdillah et-Tüsterî ayeti şu şekilde yorumlamıştır. "Yakın komşu" kalp, "uzak komşu" nefs-i tabîi, "yanınızdaki arkadaş" şeriatin işine uyan akıl, "yolcu" Allah'a itaat eden azalardır.[186] Şâtıbî, bu izahları da müşkil yorumlardan görür ve başkalarının da bu gibi te'villeri olduğunu belirtir. Sonra şu hususları zikreder: "Ayette geçen bu kelimeler Arabın kelamında zâhir olmalarıdır. Diğer manalar Arabın bilmediği manalardır. Arapların ne iman edenleri ne de kâfir olanları yukarıdaki manaları anlamazlar. Buna delil, sahabe ve tabiûn neslinden bu manaların ve buna yakın manaların nakledilmemiş olmasıdır. Eğer olsaydı bize nakledilirdi. Selef-i salihin -âlimlerin ittifakı ile- Kur'an'ın hem zâhirini hem de bâtınını anlamada herkesten daha önde idiler. Bu manaları doğrulayan başka deliller de yoktur." Bu değerlendirmeden anlaşılıyor ki Şâtıbî, bu yorumları kabul etmemekte bunun sebebinin de Arapların ayetteki lafızları, Sehl'in yorumundaki gibi anlamadıkları ve yapılan bu yorumların seleften nakledilmemesi olduğunu zikreder.

Diğer bir ayet hakkında yorum da şöyledir. "*Bu, (zemini) billurdan döşenmiş bir köşktür*" (Neml 27/44). Sehl b. Abdillah, ayette geçen "Sarhı" nefisle "Mümerredi" de hevâ ile açıkladıktan sonra "Allah'ın kulunu korumayı terketmesi halinde hevâ galip gelirse hidayet nurlarını örteceğini"[187] ifade eder. "*İşte zulümleri yüzünden harabeye dönmüş evleri*" (Neml 27/52) ayetinde ise şu yorumu yapmıştır. "Aslında onlar kendilerine emredilen ve yasaklanan şeyleri biliyorlardı. Yasaklanan şeyleri yaptıkları için kalpleri harap oldu. Evlerden kasıt kalplerdir. Dolayısıyla bu kalplerden bir kısmı zikirle imar edilmiş durumunda bazıları da zikirden gaflet içerisinde bulundukları için harap haldedir."[188]

Sehl, "*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor*" (Rûm 30/50) ayetini de "kalplerin hayatı zikirdir" şeklinde açıklamıştır.[189]

---

[186] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, s, 131. Aslında Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, diğer müfessirler gibi önce ayetin zâhiri manasını açıklamış sonra bâtını yorum yapmıştır.
[187] Sehl b. Abdillah'ın elimizde mevcut bulunan tefsirinde bu ayetin yorumunu bulamadık.
[188] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 212.
[189] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 219. Öncelikle ayetteki "Allah'ın rahmetinin eserinin zâhiri manası yağmurdur" demiş sonra bâtını yorumunu yapmıştır.

"*Karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır*" (Rûm 30/41) ayetini de şu şekilde yorumlamıştır. "Allah (cc), kalbi denize, organları da karaya benzetmiştir. Aynı şekilde kalp, bitkilerle güzel hale gelen yeryüzüne benzetilmiştir. İşte bu bâtıni manasıdır."[190] Verilen ayetlerin bazılarında Tüsterî'nin ayeti önce zâhirine göre tefsir ettiği sonra bâtıni bir mana çıkardığını ifade etmek gerekir. Böylece onun zâhiri manaları reddetmediği anlaşılmış olur.

Şâtıbî, Sehl b. Abdillah'ın bu yorumlarından sonra isim vermeksizin bazı sûfîlerin "*Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir*" (Bakara 2/114) ayetini şu şekilde yorumladıklarını belirtir. Mescitler, kalplerdir ve onlar işlenen günahlarla Allah'ı zikirden alıkonurlar.

Şâtıbî, bu konuda bazı ayetler hakkında yapılan benzer yorumları da şu şekilde verdikten sonra bazı önemli hususları belirtmiştir. "*Hemen ayakkabılarını çıkar*" (Tâhâ 20/12) ayetindeki ayakkabılardan maksat dünya ve ahirettir. Şiblî'nin ise bu kısmı "senden olan her şeyi çıkar ki bize vâsıl olabilesin" dediği nakledilmiştir. İbn Atâ (ö. 309/922) ise "ayakkabılarını çıkar demek kâinattan sıyrıl ve bu hitaptan sonra artık ona bakma" demiştir. Yine o, ayakkabının nefis olduğunu -ayetin devamında gelen- mukaddes vadinin de kişinin dini olduğunu ifade etmiştir. Yani nefsinden uzak durmanın ve dininle bizimle beraber olmanın vakti geldi demektir. Ayrıca bu ayet hakkında seleften bize nakledilmeyen buna benzer yorumlar daha serdedilmiştir.

Buraya kadar verilen ayetler ve yorumlarından sonra Şâtıbî buna benzer bazı yorumların değerli kişilerin yorumları olduğunu hatta bu gibi yorumların Gazzâlî'nin *İhyâʾü ulûmi'd-dîn* ve başka eserlerinde de bulunduğunu zikreder. Daha sonra konunun bu değerli insanların maksatlarını anlamayan kimseler için ayakların kaydığı bir yer olduğunu belirterek insanların bu konuda ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Birincisi bu yorumları tasdik edip onları zâhirleri üzere alır ve Allah'ın kitabından muradın bu olduğunu düşünürler. Tefsir kitaplarında bu yorumlara ters bir şeyler gördüklerinde ya onları kabul etmez -ya da onları bağdaştırma noktasında- zor durumda kalırlar. İkincisi ise bu yorumları toptan reddeder. Bu yorumları iftira olarak görür ve Bâtınîlerin yorumlarıyla eş tutarlar. Her iki grup da insaftan uzaktırlar.[191]

Şâtıbî'nin tavrı özetlenecek olursa öncelikle o, te'vil yapılan kelime hakkında verilen manaların Araplarca bilinip bilinmediğine sonra seleften bu gibi manaların

[190] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, 218.
[191] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 298-302. Şâtıbî'nin değişik konu başlıkları altında verdiği ve kabul etmediği bazı teviller hakkında bkz. III, 39, 40, 52, 53.

nakledilip nakledilmediğine bakmıştır. Bunlar olmasa bile itibar yoluyla bu manaların kabul edilip edilmeyeceğini dikkate almıştır. Son olarak da her ne kadar bazı te'villeri kabul etmese de yine de bu te'villeri yapan kimselerin değerli şahıslar olduklarından yola çıkarak onlara karşı insafı elden bırakmamak gerektiğini belirtmiştir.

Bu konuda misallerin fazla verilmesinin sebebi ise ileride ahkâm ayetlerinin yorumlarında da buna benzer te'villerin bulunmasından dolayıdır. Ancak burada şunu da belirtelim ki gerek Sehl b. Abdillah et-Tüsterî gerekse ileride görüleceği üzere diğer sûfîler, bazen ayetin zâhir manasını verip onu takrir ettikten sonra kendilerine göre bâtını manalarını da vererek bir bakış açısı kazandırmaya çalışmışlardır. Yoksa Bâtınîler gibi zâhiri manaları hiçbir zaman inkâr etmemişlerdir.

Mesele tefsir ve te'vil olduğu için yeri gelmişken İbn Cüzey'in müfessirde aranan şartlar arasında neleri gördüğünü ifade edelim. O, müfessirin on iki -başka bir tasnife göre de- on beş ilmi bilmesi gerektiğini Kur'an'ı tefsir ederken gerekli olan ilimler arasında tasavvuf ve mevhibe ilminin de bulunduğunu zikreder.[192]

Sonuç olarak tefsir, açıklamak, Kur'an ilimlerini bilmek, Allah'ın muradının delaleti açısından Kur'an'ın araştırıldığı ilim, Kur'an'ın manalarını açıklamak ve maksadını beyan etmektir. Te'vil ise açıklamak, herhangi bir şeyi varacağı yere vardırmak, beyan etmek manalarına geldiği gibi bizzat kelamın maksadı manasına da gelmektedir. Buna göre tefsir ve te'vil kavramlarını müteradif kabul edenler olduğu gibi aralarında fark görenler de bulunmaktadır. Fark görenlere göre te'vilin anlam kapasitesi daha geniş olmaktadır. Çünkü tefsirde rivayet ağırlıkta te'vil de ise dirayet ağırlıktadır.

Sûfîlerin -ayetin zâhiri manası bu, bâtını manası da şu- ifadelerine bakılırsa onların da tefsirle te'vil arasında bir ayrım yaptıkları söylenebilir. Onlar açısından bakıldığında te'vil, tasavvufta keşf ve ilhama dayanılarak sûfînin mânevî mevkisine, makamına ve mânevî hallerine göre yapılan ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar olarak ön plana çıkmaktadır. İşârî tefsirlere bakıldığında bazı sûfîlerin -akaide, fıkha, ahlâka vb delalet eden- tüm ayetleri te'vil ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu tavırları, onları bazı kelam ve fıkıh âlimleriyle karşı karşıya getirmiştir. Bu âlimlerden bazıları onların yorumlarını makul karşılamış bazıları tadil etmiş bazıları da karşı çıkmıştır.

Sûfîlerin üzerinde durdukları en önemli meselelerden birisinin şahsı, Allah'ın rızasından alıkoyan nefis olduğu söylenebilir. Bundan dolayı onların gerek inançla gerekse fıkıhla alakalı ayetlerde geçen bazı kelimeleri nefisle açıkladıkları görülmektedir.

---

[192] İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415/1995, I, 9; Kâfiyeci, *et-Teysîr*, s, 29 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 181.

Onlara göre bir insanın hedefi nefs-i emmâreye galip gelip yaratılış amacına muvafık inanç ve amelde olmak ve Allah'ın eşsiz sanatını müşahede etmektir. Sûfîlerin Bâtıniler gibi zâhiri manaları inkâr etmedikleri, tefsirlerinde zâhiri manalara da yer verdikleri ayrıca vurgulanması gereken bir durumdur.

1.2.4. Hukuk-Ahlâk İlişkisi

Ahlâk sözlükte seciye,[193] tabiat, kişilik, din[194] ve adet[195] manalarına gelmektedir. Istılahta ise insanın düşünüp tetkik etmeden kendisiyle fiillerini ortaya koyduğu, nefsin bir hâli şeklinde tarif edilmiştir.[196] Başka bir tarife göre ahlâk, "nefsin kendisiyle süslenmesi için faziletli işlerin tanınıp onlara uyulması, uzaklaşmak için de reziletlerin bilinmesi ve onlardan sakınılmasıdır." Ahlâkın, ameli hikmetlerin bir kısmı olduğu da belirtilmiştir.[197]

Ahlâki hallerin ikiye ayrıldığı ifade edilir. Birinci hal, mizacın aslından olup tabiidir. En ufak bir sebepten hemen sinirlenen, basit bir sesten dolayı korkan, hoşuna giden bir şeyden dolayı aşırı gülen ve başına gelen bir şeyden dolayı hemen kedere boğulan kimselerin hali bu gruba girer. İkinci hal ise belli bir disiplin ve çalışma neticesinde gerçekleşir. Sonra bu durum git gide meleke haline gelir.[198]

Ahlâkla ilgili öteden beri tartışılan konulardan birisi onun değişip değişmemesidir. Bazıları tabii huyun değişmeyeceğini savunurken bazıları da değişebileceğini kabul etmiştir. Tabii huyun değişmeyeceği görüşü için şu hadisler zikredilebilir. "*İnsanlar gümüş ve altın madenleri gibi madenlerdir. Onların cahiliyye döneminde hayırlı olanları anlayışlı (fakih) olmaları şartıyla İslamda da hayırlıdırlar.*[199] "*Dağın yerinden oynadığını duyarsanız inanın, fakat bir kişinin huyunun değiştiğini duyarsanız inanmayın. Çünkü o, yine fıtratındaki şeye döner.*"[200] Tabii huyun az veya çok, hızlı veya

---

[193] Cevherî, *es-Sıhâh*, s, 341; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I, 246; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXV, 257; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I, 762.
[194] Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXV, 257; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I, 762.
[195] Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn*, I, 762.
[196] İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'rak*, Matbaatü't-terakkî, by, 1317, s, 25; Yahya b. Adî, Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk,* Matbaatü'l-mısrıyye, by, 1913, 2. baskı, s, 13. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 934; Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, s, 106.
[197] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* I, 35.
[198] İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s, 25; Yahya b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s, 13.
[199] Müslim "Birr ve's-sıla" 160.
[200] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, s, 491. Hafız Nureddin Heysemî ve hafız Sehâvî bu hadisin ravilerinin sika olduklarını belirttikten sonra ravilerden Zührî'nin Ebû'd-Derdâ'ya ulaşmadığını dolayısıyla bu hadisin munkatı olduğunu zikretmişlerdir. Ancak hadisin bazı şahitlerini de vererek sanki rivayeti kuvvetlendirmek istemişlerdir. Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve Menbau'l-fevâid*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmet Ata, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001, VII, 287; Sehâvî, Şemsüddîn

yavaş değişebileceğini[201] savunanlar için ise şu rivayetleri zikretmek yerinde olur. "*Ben huyunu güzelleştiren kimse için cennetin en yükseğinden bir köşk (verilmesin)e kefilim.*"[202] "*Ya Rabbi! Yaratılışımı güzel yaptığın gibi ahlâkımı da güzelleştir.*"[203] Her iki görüşün arasını telif etmek daha doğru gözüküyor. Buna göre doğuştan gelen bazı huylar tam olarak değişmese de bazı temrinlerden ve ısrarlı tekrarlardan sonra onları iyiye kullanmak mümkün olabilmektedir. Çünkü eğer bazı huylar değişmemiş olsaydı ayet ve hadislerde güzel ahlâka teşvik edici şeyler bulunmazdı. Ayrıca sahabenin cahiliyye dönemindeki ahlâkı ile İslamdan sonraki ahlâki değişimine bakıldığında aradaki fark görülebilir.[204]

Ahlâkla ilgili bu kısa bilgilerden sonra şu sorular sorulabilir. Hukuk, tek başına hem iç hem de toplumsal huzuru, mutluluğu ve güveni gerçekleştirmek için yeterli midir? Yoksa ahlâk kurallarıyla da desteklenmeye ihtiyacı var mıdır? Bu sorular hukuk ahlâk ilişkisi bağlamında cevaplandırılması gereken sorular olarak önem arzeder.

Daha önce Ebû Hanîfe'ye ait fıkıh tarifinin inanç, hukuk ve ahlâkı da kapsadığı belirtilmişti. Buna göre hukukla ahlâk arasında bir bağ bulunmaktadır. İslam hukukunun ahlâktan tecrit edilmiş, katı bir kurallar bütünü olmadığı ifade edilebilir. Hukuk ahlâk ilişkisine değinmeden önce ahlâkın kaynağının ne olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Çünkü ahlâkın kaynağı öteden beri tartışılan önemli meselelerden birisidir. Acaba ahlâkın kaynağı din midir yoksa başka şeyler midir?

Ahlâkın temelini din dışında arayanlar genel olarak onu akıl, sezgi ve duygu ile temellendirmeye çalışmışlardır. Din ile temellendirilen ahlâk teorileri de Mutezile'nin ahlâk teorisi, Eşarî'nin ahlâk teorisi ve Mâtürîdî'nin ahlâk teorisi şeklinde ele alınmıştır.[205] Ahlâkın oluşumunda aklın, vicdanın, tecrübelerin, örf ve adetlerin katkılarının olduğu yadsınamaz. Ama yine de sadece bu sayılanların ahlâkın temelini

---

Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Makâıdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ʿale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1405/1985, s, 217.

[201] İnsanın tabiatının toptan yok edilemeyeceği fakat duruma göre değiştirilebileceği hakkında bkz. Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 251.

[202] Ebû Dâvûd, "Edeb", 7. Benzer bir rivayet için bkz. Tirmizî, "Birr ve's-sıla", 58; İbn Mâce, "Sünne", 7.

[203] Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd, el-*Müsned*, Matbaati Meclisi Dâireti'l-maârifi'n-nizâmiyye, Haydârâbâd, 1321, s, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 373, XL, 456, XLII, 124; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 9, 112; İbn Hibbân, el-*Müsned*ü's-sahîh, III, 239; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, VI, 364.

[204] Ahlâkın değişip değişmemesi ile alakalı bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s, 25, 26; Yahya b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s, 13, 14; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 937, 938; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* I, 35, 36.

[205] Ahlâkın temellendirilmesi ve ahlâk teorileri ile alakalı bkz. Recep Kılıç, *Ahkalın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 2016, 8. baskı, s, 81-113. Ayrıca bkz. Tuncay İmamoğlu, *Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlâk Mümkün müdür? Felsefi Bir Yaklaşım*, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 2021/1, 55 s, 239, 240; Hatice Toksöz, *Elmalılı Hamdi Yazır'da Ahlâkın Dini Temeli,* Diyanet İlmi Dergi, Ankara, 2015, Sayı 3, s, 257, 258.

oluşturdukları söylenemez. Ahlâkın dini temelli olduğuna dair bazı ayet ve hadislerle istidlal edilmiştir. O ayet ve hadislerden bazıları şunlardır: "*Allah'a karşı gelmekten sakınan kimselere, "Rabbiniz ne indirdi?" denildiğinde, "Hayır indirdi" derler. Bu dünyada iyilik yapanlara bir iyilik vardır. Ahiret yurdu ise daha hayırlıdır. Allah'a karşı gelmekten sakınanların yurdu ne güzeldir*" (Nahl 16/30). Bu ayete göre Allah'ın (cc), hayır ve güzel olan şeyleri indirip onların yapılmasını emrettiği, şer ve kötü olan şeylerden ise kaçınılmasını istediği sonucuna ulaşılabilir. Buna göre hayır ve güzel olan şeyler, güzel ahlâk olarak değerlendirildiğinde ahlâkın temelinin din olduğu ifade edilebilir. "*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor*" (Nahl 16/90). Bu ayetten yola çıkarak güzel ahlâk olarak değerlendirilen şeylerin emredilmiş; kötü olanların da nehyedilmiş olduğu sonucuna ulaşılabilir. Buradan güzel ahlâkın temelinde dinin olduğu neticesi çıkarılabilir. "*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler*" (Rûm 30/30). Bu ayetten Allah'ın (cc), insanları fıtrat üzere yarattığı anlaşılır. "*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*" (Kalem 68/4) ayetinde Hz. Peygamberin en güzel ahlâk üzere olduğu bildirilmiştir. İnsanlar içerisinde en temiz ahlâk sahibi olanlar peygamberlerdir. Çünkü peygamberler ilahi kontrol altındadırlar. Bundan dolayı güzel ahlâk olarak görülmeyen davranışlar sergileyemezler. Buraya kadar verilen ayetlere bakıldığında ahlâkın temelinin din olduğu ifade edilebilir. Akl-ı selim, duyular ve sezgiler ise fıtratta olan şeyleri ortaya çıkarır.

Ahlâkın temelinde dinin olduğuna dair şu hadislere de yer verilebilir. "*Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*"[206] Bu hadis, adeta yukarıdaki Kalem suresinde belirtilen Hz. Peygamberin güzel ahlâk üzere bulunmasını açıklar niteliktedir. Başka bir rivayette Hz. Aişe'ye (ö. 58/678) Resûlullahın ahlâkı sorulduğunda o bu soruyu, "*Hz. Peygamberin ahlâkı Kuran idi*"[207] şeklinde cevaplamıştır. Allah'ın kelamı olan Kur'an da iyiye, güzele doğruya sevkettiği için ahlâkın temelinin din olduğu sonucuna ulaşılabilir. En güzel ahlâk üzere olan Hz. Peygamber başka bir hadiste "*Müminlerin iman bakımından en olgun olanları ahlâkı en iyi olanlardır*"[208] buyurarak

[206] Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa Azami, Müessese Zayed b. Sultan, yy, 1425/2004, V, 1330.
[207] Müslim "Salâtü Müsâfirîn" 139; Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü's Suğra* (Müctebâ), "Kıyâmü'l Leyl", 2, Dâru's Selâm, Riyad, 1420/1999; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 148.
[208] Ebû Dâvûd, "Sünne", 16; Tirmizî, "Radâ", 11.

müminleri de güzel ahlâk sahibi olmaya çağırmış ve teşvik etmiştir. Zikredilen ayet ve hadislerden ahlâkın temelinde dinin olduğu söylenebilir.

Bazı değerlendirmelere göre din ile ahlâk arasında hem yapısal hem de işlevsel bir yakınlık bulunmaktadır. Yukarıda yapısal yakınlığından bahsedildi. İşlevsel yakınlığıyla alakalı da şöyle bir değerlendirme yapılır: "Toplumsal düzeni temin etme konusunda din ve ahlâk aynı fonksiyonu icra ederler. Dini kurumlar, ahlâki değerler ve prensipler için temel teşkil ederek sosyal düzeni koruma görevini yerine getirirken; dini ritüeller, törenler ve kurallar da oluşturdukları veya güdüledikleri ahlâki davranışlarla değerler sistemi, grup birliği ve dayanışması oluşturarak bireyi ve toplumu sosyal gerilimler ve tehlikelerden arındırır." Sonra din ve ahlâk etkileşiminin psikolojik etkisine değinilir. "Dini kurumlar, törenler, kurallar gibi sosyolojik açıdan gözlemlenebilecek olan, din ve ahlak arasındaki işlevsel yakınlık ve etkileşim, psikolojik açıdan da kendini göstermektedir. Bu anlamda dinin fertte oluşturduğu Allah korkusu ve sevgisi, inananları suç işlemekten ve suça yönelmekten alıkoymaya yardımcı olarak, toplumsal kargaşanın en büyük sebeplerinden ve aynı zamanda neticelerinden biri olan suç unsurunun azalmasına neden olmaktadır."[209] Bu değerlendirmeye göre toplumda ahlâk ne kadar hâkim kılınırsa o kadar huzur ve güvenin tesis edileceği sonucuna ulaşılabilir.

Din, ahlâk ve hukuk üçlüsünün birbirlerine benzeşen yönleri şöyle ifade edilir: "Hukuk, ahlâk ve din birer sosyal kurum olmaları cihetiyle buyurganlıkları, belirlenmiş normlarının bulunması ve normlarına uyulmadığı takdirde ceza ve müeyyide uygulamaları özellikleriyle birbirleriyle benzeşmekte, birbirlerini etkilemekte ve toplumu yönlendirmektedirler. Bununla beraber bu benzerlik, etkileşim ve yönlendirmenin nicelik ve nitelik olarak boyutları toplumdan topluma, çağdan çağa değişmektedir."[210]

Bu etkileşimin, toplumu yönlendirme ve birbirleriyle alakaları şu şekilde açıklanmıştır: "İslam açısından bakıldığında din iyi ve kötüyü belirler, ahlâk onun bir yaşam biçimi haline getirilmesini, davranış bilincine dönüşmesini sağlar, hukuk da koruyucu mekanizmalarıyla ihlalleri engeller. Dinin yaptırımı günah-sevap şeklinde daha çok uhrevi müeyyide ya da ödüldür. Ahlâkın yaptırımı bireyin ve toplumun vicdanında bulduğu yerdir. Bu da bireyin bizzat kendisinin ya da toplumun onu kınaması, ayıplaması, yadırgaması, dışlaması, hürmete layık birisi olarak görmemesi vb. şeklinde ortaya çıkar. Hukukun müeyyidesi ise zorlayıcı özellik taşır. Buna göre mesela hırsızlık dinen

[209] Ahmet Selim Kadıoğlu, *Türk-İslam Sentezcilerinde Hukuk, Ahlâk ve Din İlişkisi*, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, C, 17, Sy. 34, Yıl. 11, 2021, s, 1554.
[210] Ahmet Selim Kadıoğlu, *Türk-İslam Sentezcilerinde Hukuk, Ahlâk ve Din İlişkisi*, s, 1551.

haramdır, karşılığı günahtır; ahlâken kötüdür, müeyyidesi ayıplanmaktır, kınanmaktır; hukuken yasaktır, gayr-ı meşrudur, müeyyidesi maddi cezadır. Bu bütünlüğü daha da açık bir şekilde gösterme açısından dinen haram olan bir şey hukuken meşru, ahlâken iyi olamaz. Bu üç normatif kurumun kendi aralarındaki çelişkisi toplumda anomi'ye (kuralın etkisini kaybetmesi) yol açar. Hukuka ruh veren ahlâk, ahlâka can veren de dindir. Dinin ahlâk ve hukuka yaptığı en önemli hizmet mânevî ceza ve ödüldür." Buna göre din, ahlâk ve hukuk eğer uyum içerisinde olursa huzurlu ve mutlu bir toplum oluşur. Birisi eksik olursa düzensizlik ve anarşi baş gösterir. Bu değerlendirmeden sonra din, ahlâk, hukuk üçlüsünün müeyyidelerinin farklılığına şu şekilde temas edilir: "Din, ahlâk ve hukuk davranışları konu alır. Ancak hukuk onun kurala uygunluğunu denetler, din ve ahlâk ise saik, kasıt, niyetle ilgilenir. Bu açıdan hukuk dışa (heterenom), ahlâk içe dönük (otonom) bir disiplindir. Her üç kurumun da araçları ve işlevleri farklıdır. Her birisi talep ettiği aynı davranış biçimi için farklı müeyyideler tayin etmişlerdir. Dinin günah saydığı; ahlâkın kötü, toplumun ayıp telakki ettiği; hukukun da maddi müeyyide öngördüğü bir yasağa uymada titizlik çoğu kere ortaya çıkar. Dinin, emre imtisal edenler ya da yasaklardan kaçınanlar için belirlediği bir de mükâfât (sevâb) söz konusudur." Burada ahlâk ve hukukun kıstaslarının ne olduğu akla gelebilir. Bu soruya şöyle cevap verilmiştir: "Bir davranışın ahlâki veya hukuki olduğunun ayırıcı ölçütü, hangi itici güçle (saik/motiv) yapıldığına bağlıdır. Bir davranış hukuki olurken ahlâki olmayabilir. Eğer bir kimse kanuni müeyyideden dolayı mesela toplu ulaşım aracında bir yaşlıya yer veriyorsa ya da borcunu, ifa zamanı geldiğinde ödüyorsa bu hukuka uygundur. Çünkü hukuk bir görevin kurala uygun olarak yerine getirilmesini talep eder. Ahlâk ise aynı davranışı vazife telakki etmeyi emreder. İkisi arasındaki ayırıcı çizgi şudur: Bir davranışın ahlâki olabilmesi için onun içselleştirilmesi ve bir yaşam biçimi olarak benimsenmesi, iyi niyetle yapılması gerekir. Hukukun amir hükmü olmasaydı dahi aynı davranış sergilenecek idiyse işte bu ahlâkidir. Ahlâk, yaşam biçimi haline gelmiş iradi, bilinçli (huya dönüşmüş) ve özgür bir bireyin, seçeneğinin bulunduğu yerde herhangi bir müeyyide saiki olmaksızın davranış ve kabullerini ifade eder."[211] Bu ifadelere göre bir davranışın hukuki olsa bile ahlâki olmayabileceği sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca ahlâk, toplumun tamamında iyice benimsendiğinde kanun devleti değil ahlâk devletinin hedeflendiği ve ön plana çıktığı görülür.

[211] Saffet Köse, *"Hukuk mu Ahlâk mı? İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme,* İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 17, 2011, s, 15, 17, 18, 48.

Dinden kaynaklanan ahlâki değerlerin nasıl içselleştirildiğine dair yaşanmış şu olay, üzerinde düşünülmesi gereken güzel bir örnektir. Abdullah İbni Ömer (ö. 73/693), bir gün bazı arkadaşlarıyla Medine civarında bir yere ziyarete gitti. Sonra orada bir sofra hazırlandı. Bu sırada yanlarına bir çoban gelerek onlara selam verdi. İbn Ömer, çobana sofraya gelip bir şeyler yemesini söyledi. Çoban da oruçlu olduğunu bildirdi. İbn Ömer de "böyle şiddetli sıcağın bulunduğu bir günde bu dağda koyun güderek oruç mu tutuyorsun" dedi. Bunun üzerine çoban, günlerini bu şekilde geçirdiğini söyledi. Daha sonra İbn Ömer, onun verasını denemek için çobana sürüden kendilerine bir koyun satmasını ve etinin bir kısmından da kendisine iftarlık ayırmasını söyledi. Çoban ise sürünün kendisinin değil efendisinin olduğunu dolayısıyla bu isteği gerçekleştiremeyeceğini belirtti. Bu cevap karşısında İbn Ömer, "efendine koyunu kurtun yediğini söylersin" dedi. O ise parmağını semaya kaldırarak "Allah nerede (o beni görmüyor mu)" dedi ve oradan ayrıldı. Bunun akabinde İbn Ömer, "çoban Allah nerede dedi" diyerek onun bu sözünü çokça tekrarladı. Medine'ye döndükten sonra çobanın efendisinden hem sürüyü hem de çobanı satın alıp çobanı hürriyetine kavuşturmuş ve sürüyü de ona hediye etmiştir.[212] Eğer inanç ve ahlâki değerler olmasaydı bu çoban efendisinin kendisini görmediği yerde çok rahat bir şekilde onun malına hakkı olmayan bir muamelede bulunabilirdi. Ayrıca efendisi kölenin bu niyetini belki bilemez, bilse de hukuken ispat edemeyebilirdi. Buradan yola çıkarak ahlâkın hukuku çevrelediği ve daha genel olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yani ahlâk hukuka mânevî bir temel oluşturur. Din ise hem hukuku hem de ahlâkı daha kuşatıcı bir fonksiyon icra eder. Yukarıdaki örnekte çobanın ahlâki değerleri nasıl içselleştirdiği görülmektedir.

Kişinin ahlâklı olmasının ve vicdanına göre hareket etmesinin belirtildiği bazı hadislerde de hukukun bazen yetersiz olabileceği ima edilmiştir. Çünkü hukuk, ispata göre hüküm verir. Eğer ispat yoksa iddia edilen dava düşer. Bazı durumlarda sırf ispat olmadığı için haklının hakkı zayi olabilir. İşte bu durumda ahlâk ve vicdan devreye girer. Bir hadiste "müftüler fetva verse de kişinin kendi kalbine danışması gerektiği ve iyiliğin kalbin kendisiyle mutmain olduğu şey günahın ise kalbi huzursuz eden ve insanların muttali olmasından korkulan şey olduğu"[213] belirtilmiştir. Bu hadiste müftülerin verdiği fetvanın değersizliği anlatılmamıştır. Bilakis kişiler bazen müftüye olayı etraflı şekilde anlatmaz veya fetvayı etkileyecek bazı şeyleri gizleyerek anlatırlar. Müftü de dinlediği

[212] Beyhakî, *Şuabu'l İman*, IV, 329; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, XXXI, 131, 132.
[213] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 278, 279; Dârimi, *Sünen*, III, 1649. Hadisin sadece ikinci kısmı için bkz. Müslim "Birr ve's-sıla" 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52.

bilgilere göre fetva vermek durumunda olduğu için olayın tam olarak iç yüzü aydınlanmamış olabilir. Bu sebeple kişinin kalbine danışması eğer gizlediği bir şey varsa kalbinin kendisini huzursuz edeceği vurgulanmıştır.

Buna bağlı olarak fıkhın ahlâktan bağımsız katı kurallar bütünü olmadığı şu cümlelerle ifade edilmiştir. "Fıkhın din ve ahlâktan bağımsız, yalnızca bir hukuki kurallar manzumesi olarak görülmesi durumunda, konunun dini/ahlâkî boyutu da göz ardı edilebilmektedir. Hâlbuki İslami anlayışta, yargı kararına uygun davranılması her zaman uhrevi sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Hz. Peygamber dahi, mahkemede verdiği hükümler konusunda, insanları bu açıdan uyarmıştır."[214] Bu mühim uyarı şu şekildedir. "*Şüphesiz siz davalarınızı bana getiriyorsunuz. Ben ancak bir beşerim (Allah bana bildirmedikçe gaybı bilmem). Bazınızın meramını bazınızdan daha iyi anlatması umulur. Ben şüphesiz sizden işittiğim sözlerinize göre aranızda hükmederim. Artık kimin lehinde kardeşi (yani hasmı) nın hakkında bir şeye hükmedersem sakın o kimse (aslında hakkı olmayan) o şeyi (kardeşinden) almasın. Çünkü ben o kimse için ateşten bir parça kesmiş olurum. O kimse o parçayı kıyamet günü getirir.*"[215]

Bu hadisten Hz. Peygamberin de bir insan olduğu Allah'ın kendisine vahiy indirmediği vakit zâhire göre hükmettiği anlaşılmaktadır. Resûlullah (sav), ümmetinin mürşidi olması hasebiyle bir hüküm vermek durumunda kalan hâkimlere eldeki delillere ve zâhire göre hükmetmeleri yönünde yol göstermektedir. Ayrıca elinden gelen çabayı gösterip zâhire göre hükmeden hâkimin günahkâr olmadığını ve haksız olduğu halde yeterli delil olmadığı için lehine hükmedilen kimsenin bu hükümle haksız bir kazanç elde ettiğini belirtir. Bu günahın yükü ondan ayrılmaz. Buna rağmen haksız bir şekilde o kul hakkından faydalanırsa cezası cehennem ateşidir. Dolayısıyla bu zâhiri hüküm hakkı batıl, batılı da hak yapmamaktadır.[216] Yine bu hadise dayanarak İslam hukukunda kazâî hüküm-diyânî hüküm ayrımı yapılmıştır.[217] Buna göre zâhiri delillerin bazen bir hakkın

---

[214] Necmeddin Güney, *Toplumsal Hayatı Düzenleyen Kurallar ve Fıkıh İlmi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 33, 2019, s, 171.

[215] Buhârî, "Şehâdât", 27 "Hiyel", 10 "Ahkâm", 20; Müslim, "Akdiye", 4; İbn Mâce, "Ahkâm", 5; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 11; Nesâî, "Adâbü'l-Kudât", 213.

[216] Hadisin geniş açıklaması için bkz. İbnü'l Arabî, Muhammed b. Abdillâh, *Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts, VI, 83 vd; İbn Hacer el Askalani, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad, 1421/2001, V, 341, XIII, 186 vd; Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 5; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1983, VI, 378-380; Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1991, XIII, 165. 166.

[217] Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Karahan Kitapevi, Adana, 2014, 2. baskı, s, 67-70; Mustafa Genç, *Ahlâk-Hukuk Bütünlüğü ile Sahabede Model İnsanlık*, Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu, Kahramanmaraş, 2018, II, s, 742; Necmeddin Güney, *Toplumsal Hayatı Düzenleyen Kurallar ve Fıkıh İlmi*, s, 171, 172.

ihlalini önleyemeyebileceği, inançlı kimselerin ahirette hesap vereceğinin bilincinde olması ve hakkı olmayan şeyi almaması gerektiği veciz bir şekilde vurgulanmıştır.

Ahlâkın zirvesinin takva olduğu belirtilerek ikisi arasındaki kuvvetli ilişki şu şekilde açıklanmıştır: "Faziletle bezenme, reziletten uzak durma, emre imtisal, yasaktan ictinâb takvanın özü ve tanımıdır. Bu da sırf Allâh'ın emrettiği ve yasakladığı içindir. Bir başka ifadeyle takva Allâh'ın emir ve yasaklarına saygı ve sevgiden kaynaklanan korku ile gönülden bağlılığı ifade eder. Yani sevdiğim varlığın rızasına uygun olmayan bir eylemden uzak olmalıyım ki Onun hoşnutsuzluğu beni huzursuz eder anlayışıdır bu. Esasen ahlâkiliğin en zirve noktası da burasıdır. Bu bir şeyi yapmak ya da yapmamak öyle gerektiği için ise ahlâkın özü buradadır. Aynı şey ibadetler için de geçerlidir. İbadetin en makbulü cennet beklentisi ya da cehennem korkusundan ziyade sırf Allâh emrettiği için ve Onun rızasını kazanmak için yapılanıdır. Buna göre takvâ ahlâkın özüdür."[218]

İslam ahlâkının bazı özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikleri bilmek İslamın ilk muhatapları olan cahil bir toplumu nasıl değiştirdiğini ve dönüştürdüğünü görmek açısından önemlidir. İslam ahlâkının karakteristik özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Özde iyilik ve samimiyet esasdır; şekil ikinci plandadır. Esas iyiliğin iman, ibadet ve bazı ahlâki ilkelerin olduğunun bildirildiği ayet (Bakara 2/177) ile Allah'ın dış görünüşe değil kalplere baktığının[219] belirtildiği hadis bu gerçeği dile getirir. Diğer özellik, kalpte kuvvetli bir azimle beliren iyilik yapma isteğinin gerçekleştirilemese bile ahirette bir karşılığının olabileceğinin[220] zikredilmesi bu özelliğe vurgu yapar. Başka bir özellik, müminlerin vasıfları olarak zikredilen harcamada israf ve cimrilik arası bir dengenin sağlanması (Furkân 25/67) ve gecenin tamamını namaz kılmakla, hergün oruç tutmakla, hanımından uzaklaşmayla ibadette dengeyi bozup bedenlerinin ayrıca bazı hak sahiplerinin hakkını yerine getirmeyenlerin Resûlullah tarafından uyarılması[221] bu özelliği belirtir. İslam ahlâkının diğer vasfı, sabır yarışında düşmanların geçilmesini (Âl-i İmrân 3/200) öğütleyen ayete göre ahlâkın meleke haline gelip kendiliğinden fiile geçmesidir. Çünkü sabır yarışına girmek sabrı meleke haline getirir. Diğer bir özellik de örnek alınmaması ve duya duya kanıksanır hale gelmemesi düşüncesiyle dava konusu haline gelmediği sürece kötülüğün üzerinin örtülmesinin tavsiye edilmesidir. Kusur ve

[218] Saffet Köse, *"Hukuk mu Ahlâk mı?* s, 47, 48.
[219] Müslim, "Birr ve's Sıla", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 564.
[220] Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "İman", 204.
[221] Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5; Nesâî, "Nikâh", 4.

mahremiyetlerin araştırılmamasının istendiği (Hucurât 49/12) ayet ile Müslümanın ayıbını gizleyenin ahirette de kendi ayıbının gizleneceğini[222] bildiren hadis bu hususa dikkat çeker. Başka bir özellik, müminlere cennette nimetler verileceğinin ve en büyük başarı olarak zikredilen Allah'ın rızasına ulaşacaklarının (Tevbe 9/72) belirtilmesidir.

İslam ahlâkının diğer bir özelliği, ahlâkî alt yapının önce korunması sonra geliştirilip toplumsallaşması için ibadet ve hukuku iki vazgeçilmez araç olarak ortaya koymasıdır. Bu iki araçla toplumun güven ve huzuru sağlanır. Amelî ahlâkın diğer bir özelliği de ibadetleri zâhiren yerine getirip ruhuna uygun davranmamanın yeterli olmayacağıdır. Başa kakıp inciterek infak edenlerin sevap alamayacaklarının incitmeyenelerin ise mükâfatlandırılacaklarının (Bakara 2/262, 263) bildirildiği ayet ile nice oruç tutanların aç kalmaktan başka kendilerine bir şey kalmayacağının ve nice gece namaz kılanların uykusuzluktan başaka kendilerine bir şey kalmayacağının bildirildiği hadis[223] hadis bu hususa işaret eder. Diğer bir özellik, ahlâkın hukuku öncelemesidir. Bundan dolayı kesin hatlarıyla ahlâk-hukuk ayrımından bahsetmek pek mümkün görükmemektedir."[224] İslamın Mekke döneminde daha ziyade itikâdî ve ahlâkî hükümleri getirmesi, ahlâkı önceleyip toplumu hazır hale getirdikten sonra da hukûkî düzenlemeler yapması konu açısından kayda değerdir.

İslam ahlâkının diğer bir özelliği ödevin haktan önce gelmesidir. Tevratı okudukları halde kendilerini unutup insanlara iyiliği emredenlerin kınandığı ayet (Bakara 2/44) ödevin haktan önce geldiğini ifade eder. İslâm amelî ahlâkının bir anlamda bütün erdemleri özetleyen zirve ilkesinin, haksızlığa uğranıldığında zalimi affedip haktan feragat etmenin, adaleti sağlama duygusuna yeğlenmesidir. Yapılan kötülükleri affeden kimselerin mükâfatlarının Allah katında olduğunun bildirildiği ayet (Şûrâ 42/43) bu duruma işaret eder. Diğer ahlâk felsefelerinde söz konusu edilen vicdanî ve sosyal yaptırımlar yanında İslam ahlâkının diğer bir özelliği olarak etkili bir uhrevî yaptırım ile ahlâkı koruma altına alması onun alamet-i farikası olarak değerlendirilebilir.[225] Hukukla ahlâk arasında bir mukayese yapılacak olursa şunlar zikredilebilir: "Hukuk dışa, ahlâk içe dönük bir olgudur. Hukuk insanı fizik, ahlâk tinsel (ruhsal) bir varlık olarak değerlendirir.

---

[222] Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr ve's-sıla", 58, "Zikr", 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 45; Tirmizî, "Hudud", 3.

[223] İbn Mâce, "Sıyâm", 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 445, XV, 428; Dârimi, *Sünen*, III, 1789; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, VIII, 258; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1400/1980, III, 242.

[224] İslam fıkhında kesin bir ahlâk-fıkıh kuralı ayrımının olmamasıyla alakalı bkz. Necmeddin Güney, *Toplumsal Hayatı Düzenleyen Kurallar ve Fıkıh İlmi*, s, 170, 171.

[225] İslam ameli ahlâkının daha geniş özellikleri ve ilkeleri için bkz. Ahmet Yaman, *Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş*, Usul, sy. 9, 2008, s, 95-106.

Hukukun amacı adaleti tesis etmek, ahlâkın amacı ise iyiyi gerçekleştirmek ya da iyiye, doğruya ulaşmaktır. Hukuk, insanların gerek birbirleri ve gerekse devletle olan ilişkilerinde uyulması gereken kuralları belirler ve bunları yaptırıma bağlar. Vicdan, ahlâkî değer yargılarını bir yaptırım gücü olmaksızın korur ve gözetir. Ahlâkî sorumluluk, bilerek ve isteyerek yapılan amellerin hesabını vermekten, bunların mahiyetine göre mükâfat veya ceza görmekten ibarettir. Ahlâkî sorumluluk, insanı kendi vicdanına, insanlığın vicdanına ve Allah'a karşı sorumlu tutar.[226]

Sonuç olarak sahabe özelinde yapılan ahlâk-hukuk bütünlüğüne dair verilen şu yorum bütün insanlığa teşmil edildiğinde muhteşem bir ahenk içinde nasıl huzurlu bir toplumun inşa edileceği de gözler önüne serilecektir. "Sahâbîler, hem kendilerinin hem de muhataplarının gönül ve zihinlerde ahlâk-hukuk bütünlüğnünü canlı tutmaya ve uhrevî muhasebe ile hareket etmeye gayret ediyorlardı. Onların hâl ve gidişi de bu gayret ile güç ve kuvvet buluyordu. Böylece onlar Yüce Allah'ın rızâsını kazanmanın yanında, hem toplumun ayıplamasından hem de uhrevî olarak cezâlandırılmaktan korunmak için izzetle yaşamaya çalışırken, hukuka da riâyet etmiş oluyorlardı. Bu doğrultuda sahâbe gerektiğinde, hak ve yetkinin kötüye kullanılmasını önlemek ve/veya maslahatı gerçekleştirmek üzere, ahlâk kurallarını hukuk kurallarına bağlayarak ahlâk-hukuk bütünlüğünü kuvvetlendiriyordu. Sahâbe aynı zamanda -insanlık gereği az da olsa- ahlâken ayıp, dinen haram veya mekruh, hukûken de suç sayılıp cezâyı gerektiren işler de yapabiliyordu. Ancak ilgili rivâyetlerden sahâbîlerin böyle bir durumda hemen pişman oldukları ve suçlarını itiraf ederek arınmak istedikleri anlaşılmaktadır. Gönül ve zihin dünyaları, ahlâk-hukuk bütünlüğü ve âhiret muhasebesi çerçevesinde şekillenen sahâbenin model insanlığı, kıyâmete kadar aydınlık ve mutluluk vesilesi olacak niteliktedir."[227] Buna göre sahabenin peşinde olduklarını söyleyen sûfîlerin de ahlâk hukuk bütünlüğünü sağlama yolunda gayret sarfettikleri ve insanları bu bütünlüğe çağırdıkları söylenebilir.

1.2.5. Sûfîlerin Fıkha Bakışları

Hemen hemen bütün İslami disiplinlerde eser yazanlar Kur'an ve sünnete vurgu yapmışlar ve görüşlerini bu iki ana kaynağa dayandırmışlardır. Dolayısıyla hem fakihler

[226] Mustafa Yıldırım, *Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî*, Sûfî Araştırmaları, Cilt. 1 sy. 1, Manisa, 2010, s, 10, 11.
[227] Mustafa Genç, *Ahlâk-Hukuk Bütünlüğü ile Sahabede Model İnsanlık*, Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu, Kahramanmaraş, 2018, II, 740.

hem de sûfîler kendilerinin Kur'an ve sünnete temessük ettiklerini özellikle beyan etmişlerdir. Bu konuda özellikle Cüneyd el-Bağdâdî ve diğer bazı sûfîlerin sözlerine daha önce yer verilmişti. Kur'an ve sünnette hüküm ifade eden ayet ve hadisler bulunduğu için kendilerinin bu iki kaynağa sıkı sıkı bağlı olduğunu iddia edenlerin fıkıhtan uzak durmaları düşünülemez. Bundan dolayı sûfîlerin fıkha bakışları merak konusu olmuştur.

Burada şu ifade edilmelidir ki, fakihlerin ahkâm ayetlerine yaklaşımları ile sûfîlerin yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Fakihler, daha çok zâhire ve pratiğe vurgu yaparken sûfîler, bu ayetlerin hayata yansımasına ve kalbe vurgu yapmışlardır. Fakihler, daha ziyade şekil ve şartlarla ilgilenirken sûfîler ihlas, niyet ve huşû gibi kalbi amellerle ilgilenmişlerdir. Çünkü yapılan amellerde eğer nefse bir pay çıkarılırsa ve özellikle ameller huşûlu bir şekilde yapılmazsa sûfîler, bu şekilde yapılan amellere -ileride de görüleceği üzere- pek kıymet vermemekteler. Fıkhen şart ve rükünlerine göre abdest alınıp da kılınan namazlar, tutulan oruçlar ve yapılan diğer ibadetler sahihtir. Ancak bu amellere riya, ucub ve kibir gibi şeyler karışırsa manen sahih olmazlar. İleride de belirtileceği gibi bu noktalara ışık tutan bazı rivayetler de bulunmaktadır. Gereği gibi kılınmayan namazların kişinin yüzüne çarpılması[228] ve gereği gibi tutulmayan oruçtan dolayı şahsın boş yere aç ve susuz kalmış olacağının[229] bildirildiği rivayetler bunlar arasındadır.

Sûfîlerin ifadelerine bakıldığında onlar açısından Allah'ın rızasına ulaşmak amaç olduğu ve bunun da ancak nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi ile yapılması mümkün olduğu için onların fıkhın azimetleri ile amel ettikleri ve olabildiğince ruhsatlardan sakındıkları sonucuna ulaşılabilir. Çünkü bir şahıs, ruhsatlarla amel etmeye alışırsa bu durum kendisinde bir gevşekliğe sebebiyet verir. Bundan dolayı maksada ulaşılamaz. Fakihler, dünya hayatının düzenini temin için uğraşırlarken sûfîler kalben dünyadan yüz çevrilmesi ve ahirete rağbet edilmesi üzerinde sıklıkla durmuşlardır.

Sûfîler, helal ve haram konusunda çok dikkatli davranmışlar, haram ve mekruhlardan olabildiğince uzak durmuşlar hatta bazı mubah şeyleri de terk etmişlerdir. Bu durum onların bazı şüpheli şeylere düşülüp de kendilerini daha tehlikeli yerlere sürükleyeceğinden kaynaklanmaktadır.[230] Bu konuya işaret eden bazı hadislerde şüpheli

---

[228] Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 143; Tayâlisî, el-*Müsned*, s, 80.
[229] Buhârî, "Savm", 8.
[230] Serrâc, sûfîlerin ruhsatlardan, rahatlığa götürecek te'villerden ve şüpheli şeylerden uzak durduklarını belirttikten sonra bunun sebebini dinde gevşekliğe, ihtiyattan uzaklaşmaya götürmesiyle açıklar. Ona göre sûfîler, evla ve daha mükemmel olana sarılırlar. Ayrıca Serrâc, konuları anlama ve ihata etmede fakih ve muhaddislerin seviyesine çıkamayan sûfîlerin kendilerine müşkil gelen fıkıh ve hadisle ilgili bir meselede onlara müracaat etmelerini eğer meselenin onlar arasında da ihtilaflı olduğunu anlarlarsa ihtiyatlı ve evla

şeyleri bırakmayanların haramlara düşebileceği[231] tehlikesine dikkat çekilmiş, şüpheli şeyleri bırakıp şüphe vermeyene bakılması[232] tavsiye edilmiştir. Bu cümlelerden sûfîlerin fıkha bağlı oldukları çıkarılabilir.

Her uzmanlık alanında içtihatlar yapılmıştır. Yani nasıl fakihler, fıkıh alanında muhaddisler, hadisleri tanıma ve kabul şartlarında içtihat etmişlerse sûfîler de kalp amelleri ve insanları manen olgunlaştırma alanlarında içtihat yapmışlardır. Her alanın müçtehidi bulunmaktadır.[233]

Sühreverdî (ö. 632/1234), tefsir ve hadis âlimlerinin faaliyet alanlarını tanıttıktan ve yapmış oldukları icraatları zikrettikten sonra fakihler hakkında da şu mütalaalarda bulunur. "Fakihler, asıl kaynaktan hüküm çıkarmak, meseleleri sınıflarına göre tasnif ve hükmünü tespit etmek, hükümlerdeki ortak illeti bulmak, hakkında açık hüküm bulunmayan yeni fer'î meseleleri, ortak illetleri sebebiyle asıl hükümlere göre halletmek ve asli kaynaktaki yerini belirlemek için kolları sıvayıp var güçleriyle çalıştılar." Sühreverdî'nin bu değerlendirmesinde fıkıh usulüne vurgu yaptığı görülmektedir. Sonra o, ahkâm ve fıkıh ilminden fıkıh usulü ve hilaf ilminin doğduğunu hilaf ilminden de cedel ilminin ortaya çıktığını ifade eder. Ayrıca fıkıh usulünün bir yönüyle kelam ilmine baktığını belirttikten sonra fıkhın konuları arasında feraiz (miras hukuku) bulunduğu için fakihin hesap, cebir, denklem ve benzeri ilimleri bilmesi gerektiğini vurgular. Neticede de İslam şeriatının bu şekilde yayılıp kuvvetlendiğini beyan eder.[234]

Bu konuda yapılan bazı değerlendirmeleri daha aktararak sûfîlerin fıkha ve fakihlere bakış açıları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bir değerlendirmede "fıkhın amacı dinin genel yapısını ortaya koymak, üst değerlerini ortaya çıkarmak ve ideallerini görünür kılmak olduğu belirtildikten sonra tasavvufun konusunun kul ile Rabbi arasındaki ilişkileri konu edindiği" ifade edilmiştir. Sonra da şu mühim ikazlar yapılmıştır: Tasavvufun fıkha müracatı ve onunla iktifa etmesi zorunludur. Bundan dolayı bir sûfînin fakih birisine karşı gelmesi doğru değildir. Tasavvufun fıkıhtan bağımsız olduğu düşünülemez. Zira onsuz tasavvuf olmaz. Tasavvuf yolunun büyüklerinin Kur'an'ı ezberlemeye, hadis dinlemeye ve fıkıh öğrenmeye ne kadar değer verdikleri bilinmektedir. Bu meyanda Cüneyd el-Bağdâdî, hadis dinlemeyen, âlimlerle düşüp

olanla amel etmeleri gerektiğini ifade eder. Serrâc, *el-Lüma*, s, 28. Kuşeyrî de fıkıh ilminin elzem olduğunu ve ruhsatlardan uzak durulması gerektiğini vurgular. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 426.

[231] Buhârî, "İman" 39; Müslim, "Müsâkât", 107.

[232] Tirmizî, "Kıyame" 60.

[233] Bu başlık altında değinilen konular hakkında yapılan bir değerlendirme için bkz. Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, s, 229-231.

[234] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 7, 8.

kalkmayan, edebini edeplilerden almayan kimse kendisine tabi olanları fesada sürüklemiştir şeklinde ciddi bir uyarı yapmaktadır. Diğer bir değerlendirmede fıkhî konularda fakihlerin üstünlüğü belirtilir ve her ilmin kendi erbabından alınması gerektiği fıkıh konusunda -o konuda derinleşmediği müddetçe- sûfîye itimat edilemeyeceği vurgulanır. Ayrıca bu durumun fakihler ve muhaddisler için de geçerli olduğu yani onlar da tasavvuf konusunda derinleşmedikçe onların da tasavvufi konularda sözlerine itimat edilemeyeceği zikredilir. Fakih olanla olmayan sûfînin hali şu şekilde mukayese edilir: "Fakih olan sûfînin hali fakih olmayanın aksine tam ve kâmildir. Fıkıh, tasavvuf olmadan yeterlidir. Ancak tasavvuf, fıkıh olmadan yeterli değildir. Bu yüzden imamlar bâtın ilmiyle ilgili kendilerine bir şey sorulunca insanları zâhire yani fıkıhla uğraşmaya teşvik etmişlerdir."[235]

Sonuç olarak derin anlama ve kavrama demek olan fıkhın ferdin yaşantısında çok önemli bir yeri vardır. İbadetler, insanlar arası muameleler (muâmelât) ve yapılan hatalara verilen cezalar (ukûbât), hep fıkhın konusudur. Bundan dolayı hayatın her anında fıkhın olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fıkıh, yapılan fiillere farz, vâcib, sünnet, müstehab, mubah, mekruh ve haram gibi hükümler verir. Kişinin hayatı da bu hükümlere medar olacak fiillerden hâlî olmadığı için fıkıh, hayatın her anında bulunmaktadır. Dolayısıyla âlimler, fıkha büyük bir değer vermişlerdir. Tasavvuf ehli de bu değeri ikrar etmiş ve fıkhın fonksiyonunu kabul etmişlerdir. Öyle ki, fıkıhla ilgili bir mesele olduğunda müridleri fakihlere yönlendirmişlerdir. Onlara göre tasavvuf, fıkıh ilmi olmadan olmaz. Çünkü şeytan, insanı fıkhî konularda da aldatabilir. Yine onlara göre kişinin ibadetlerini fıkhî hükümlere göre yapması birinci şart, kalbi hastalıklardan uzak tutarak yapması da ikinci şarttır. Yani onlar, yapılan amellerde fıkıhla tasavvufun birlikte bulunmasını savunmuşlardır. Fıkıh alanındaki yapılan içtihatları kabul eden sûfîler, kalbin amelleri konusunda da içtihatlar olabileceğini söylemişler ayrıca nasıl fıkıhla ilgili bir konuda fakihlere müracaat ediliyorsa kalbin amelleri konusunda da sûfîlere müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

1.2.6. Sûfîlere Yöneltilen Bazı Tenkitler

İslam tarihi boyunca âlimlerin kendi usulleri çerçevesinde hakikati ortaya koyma adına bazen birbirlerini eleştirmeleri bilinen bir durumdur. Bazen kelam âlimleri tasavvuf ehlini eleştirmiş bazen hadisçiler kelamcıları ve felsefecileri eleştirmiş bazen de tasavvuf

[235] Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 49, 72, 92, 280.

ehli diğerlerini eleştirmişlerdir. Hatta bu eleştiri disiplinler arası değil aynı disiplin içerisinde de vuku bulmuştur. Mesela fıkıhçılar fıkıhçıları, hadisçiler hadisçileri, kelam ehli de diğer kelam âlimlerini eleştirmiştir. Aslında bu durum gayet normaldir. Çünkü ayet ve hadislere bakıldığında insanları düşünmeye, akletmeye, muhakeme ve mukayese etmeye çağırdıkları görülür. Bununla insana değer verildiği ve onun hür düşünmeye sevkedildiği söylenebilir. Sûfîlere yapılan eleştiriler iki şekilde ele alınabilir. Birincisi bizzat sûfîlerin iç tenkit yaparak birbirlerini eleştirmeleri ikincisi de sûfî olmayanların yer yer sûfîleri eleştirmeleridir.

Serrâc gibi bazı sûfîler telif ettikleri eserlerin bazı bölümlerini öz eleştiriye ayırmışlardır. Onlar ortaya çıkan bazı uygulamaları, kendi yollarına uymadığı için şiddetli bir şekilde hatta galiz ifadelerle eleştirmişlerdir. Tenkidin önemli bir mekanizma olduğunu Rüveym şu sözüyle ifade etmiştir. "Sûfîler, aralarında hakkı ihmal ve iptal edenlere buğzettikleri sürece hayırda kalmaya devam edeceklerdir. Ama herkes birbirinin halinden hoşnut olursa helak olurlar." Sühreverdî, bu sözü naklettikten sonra onu şu şekilde açıklamıştır: Rüveym sûfîlerin, nefsin ortaya çıkmasından korkarak birbirlerinin halini güzelce kontrol etmeleri gerektiğine işaret etmiştir. O, herkes birbirinin hal ve gidişatından razı olur ve aralarında Allah (cc) için buğzu kaldırırlarsa içlerine gevşeklik ve gösteriş hastalığı yayılır demek istiyor. Ayrıca edepteki incelikleri ihmal durumlarında haddinden fazla müsamaha hali hâkim olur ve işte bu sebeple nefisler ortaya çıkıp onları hükmü altına alır.[236]

Daha erken sayılacak bir dönemde eskiye özlem dile getirilmiş ve hal-i hazırdaki durum ortaya konmuştur. Mesela Cüneyd-i Bağdadi "Bizim bu ilmimiz (tasavvuf) şu kadar seneden beridir sergisini toplamış (ortadan kalkmıştır). Bugün biz ancak o ilimlerin etrafında konuşmakla uğraşıyoruz"[237] derken Bûşencî (ö. 348/959) "Önceleri tasavvufun adı yoktu ama hakikati vardı. Şimdi ise durum tam tersi olmuştur. İsmi var hakikati yoktur"[238] diyerek kendi dönemlerindeki halden yakınmışlardır. Kuşeyrî ise "İyi biliniz ki, bu taifenin (tasavvuf ehli) muhakkikleri vefat edip gitmişlerdir. Zamanımızda ise onların sadece eserleri (onlardan kalan sözler ve kitaplar) kalmıştır"[239] diyerek bir durum tespiti yapmıştır. Onları bu sözleri söylemeye iten sâik, gün geçtikçe insanların daha çok

[236] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 143.
[237] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 4.
[238] Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 158.
[239] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 8.

dünyaya dalmaları, tasavvuf ismini kullanarak menfaat devşirmeye çalışmaları ve tasavvuf adına yapılan yanlış uygulamalar olmalıdır.

Serrâc, düşülen hataları derli toplu olarak açıklayanlardandır. Ona göre hata yapanlar üç grupta ele alınabilir. "Birinci gruptakiler şeriatin asıllarını bilmedikleri, sıdk ve ihlasta zayıf oldukları için usulde hata edenlerdir. İkinci gruptakiler âdâb, ahlâk, makâmât, ahvâl, efâl ve akvâl gibi furûda hata edenlerdir." O, bunun sebebini usul bilgilerinin az olmasına ve nefislerinin isteklerine uymalarına bağlamıştır. Bu kimselerin durumunu da karanlık bir gecede eve ışıksız girene benzetmiştir. Ona göre böylelerinin ifsat ettikleri ıslah ettiklerinden daha fazladır. "Üçüncü gruptakilerin hataları ise zelle ve ayak sürçmesinden kaynaklanıp kasıtlı değildir. Gerçek ortaya çıkınca inat etmeden hemen hakka dönerler." Daha sonra Serrâc, bu hataları fakr, ğına, tevessu', tekallül, iktisâb, irâdât, mücâhedât, yemeği terk, uzlet, infirâd, hürriyet, ubûdiyyet, nübüvvet, velâyet, ibâhât, hazr, fena vb olarak hülasa edip üzerinde uzun uzun açıklamalar yapmıştır.[240] İleride tasavvufa dışarıdan yapılan eleştirilerin de bu meseleler etrafında dönüp dolaştığı görülecektir.

İlmin terkedilmesi gerektiğini savunan bazı sûfîler, cahil, sapık ve ahmak olarak tavsif edilerek onların bu durumu kınanmıştır.[241] Marifete sahip kimselerin belirli bir makama ulaştıkları ve onlardan iyilik ve takvanın düştüğünü söyleyen birisine Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu uyarısı çok yerindedir. "Bu söz kendilerinden amellerin düştüğünü söyleyen ibâhiyye (Bâtınıyye) grubunun sözüdür. Bana göre bu, çok ağır bir sözdür. Hırsızlık yapan ve zina eden kimsenin hali, böyle söyleyen ve düşünen kimseden daha iyidir. Muhakkak ârif-i billah olan zatlar, amellerini Allah'ın emri olarak aldılar ve o ameller içinde onun huzuruna döneceklerdir. Dünyada bin yıl yaşasam hayır amellerimden zerre kadar noksanlaştırmam. Ancak elimde olmayan sebeplerden dolayı amellerle arama bir engel çıkarsa o başka. Hiç şüphesiz amellerim benim marifetimi artırmakta ve mânevî halimi kuvvetlendirmektedir."[242]

Diğer önemli bir konu da Allah'ın bir nesnenin ve ya şahsın içine girmesi ve onunla bütünleşmesi manasına gelen hulûl ve ittihâd meselesidir. Sühreverdî, bu inanca sahip olanları küfür ve dalalet içinde görmektedir. Ancak Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l Hak" (Ben Hakkım) sözüyle Ebû Yezîd Bistâmî'nin "Sübhânî mâ 'a'zame şânî" (Kendimi tenzih ederim, şanım ne kadar yücedir) sözlerinin mânevî istiğrak halinde Allah'tan nakledilip

[240] Serrâc, *el-Lüma*, s, 518, 519, 520-554.
[241] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 209.
[242] Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 50; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 50; Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 98.

onun sözü olarak söylendiğini belirtmiştir. Ayrıca "eğer bu kimselerin de hulûl inancını benimsediklerini bilsek diğerlerini reddettiğimiz gibi bu şahısları da reddederdik" diyerek onların sözlerinin te'vil edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[243] Benzer bir tavır da Zerrûk'da görülür. O, mutasavvıflardan gulat (aşırı) olanların durumunu akaiddeki heva (Havaric, Mutezile Şia, Cebriye vb) ehli ile görüşleri tenkite uğramış fakihlerin durumuna benzetir. Sonra da böyle olanların görüşlerinin terk edileceğini, fiillerinden sakınılacağını ve hak olan mezhebin ise asla terk edilemeyeceğini savunmuştur.[244]

Şa'rânî, kendi döneminde şeyh geçinen ancak kendilerine düzenli maaş bağlanması için diyar diyar dolaşıp sultanlara el açanları kınamış ve bırakın şeyhleri, seyr-i sülûka başlayan yeni bir müridin bile böyle yapmasını yanlış görerek bazı şeyhleri eleştirmiştir.[245] Kâmil ve mükemmil olmayan bir şeyhe intisap etmenin öldürücü bir zehir ve hastalık olduğunun belirtilmesi de bazı nakıs kişilerin şeyhlik yapmasının ne kadar zararlı olduğunu göstermektedir.[246]

Tasavvufa dışarıdan yapılan bazı eleştiriler de şu şekilde özetlenebilir. İbn Hazm (ö. 456/1064), bir grup insanın peygamberlerin meleklerden üstün[247] olduklarını, bir taifenin peygamber olmayan salihlerin meleklerden üstün olduklarını, bazı kimselerin velinin peygamberden üstün olduğunu,[248] bazı kimselerin bu ümmetten birisinin Hz. İsa'dan daha faziletli olabileceğini, ayrıca yine bu ümmetten birisinin Hz. Peygamberden

---

[243] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 98, 99. İbn Haldûn da Ebû Yezîd Bistâmî'nin sözlerinin iyiye yorumlanmasını savunur. Onun bu konudaki bir değerlendirmesi şu şekildedir: "Mutasavvıfların şatahât olarak isimlendirdikleri, şeriata aykırı gibi görünen ve fakihler tarafından eleştirilmelerine sebep olan sözlerine gelince, bil ki bu konuda onlar hakkında yapılacak adil değerlendirme, onların vecd halinde maddi algılardan uzak olduğunu (kendilerinde olmadıklarını) ve bu yüzden kastetmedikleri şeyleri söylediklerini kabul etmek olacaktır. Çünkü kendinde olmayan biri (yaptıklarından ve söylediklerinden) sorumlu değildir. Mecbur (iradesi baskı ve zorlama altında) olan biri, mazurdur. Mutasavvıflardan, fazileti ve dinin emirlerini gerektiği gibi yerine getirdiği bilinen kimselerin bu gibi sözleri, iyiye yorumlanır. Vecd hallerini ifade etmek, onları ifade edecek sözcükler olmadığı için gayet zordur. Ebû Yezîd Bistâmî ve benzerlerinin durumu buna örnektir." İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 681. Hallâc-ı Mansûr'un tevhid ilminde kelam âlimleriyle aynı görüşte olduğuna dair bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 13.

[244] Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 60.

[245] Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *Tenbîhü'l-muğterrîn,* thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, el-Mektebetü't-tevfîkıyye, Kahire, ts, 14, 15. Şa'rânî, daha sonra Mısır'dan ve Şam'dan İstanbul'a gidip kendilerine maaş bağlanmasını isteyen kimseleri İyâs (Ayas) Paşa'nın (ö. 946/1539) nasıl azarladığını ve onların da elleri boş bir şekilde geri döndüklerini anlatır.

[246] İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 197.

[247] Bu konuda bir değerlendirme için bkz. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 662, 663.

[248] İmam Rabbânî, bazı velilerin sekr (mânevî sarhoşluk) halinde velayetin nübüvvetten daha faziletli olduğunu bazılarının da vehmi ortadan kaldırma adına peygamberin velayetinin nübüvvetinden daha faziletli olduğunu ifade ettiklerini zikretmiştir. Lakin o, peygamberin nübüvvetinin velayetinden daha faziletli olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 296. Başka bir mektubunda bir nebiye tabi olan kimsenin en faziletli resûllerin tabilerinden olsa dahi asla bir nebinin -isterse bu nebi derecesi en altta olan birisi olsun- mertebesine ulaşamayacağını kesin bir şekilde ifade eder. Sonra da Hz. Ebû Bekir'in sıddıkların başı olmasına ve peygamberlerden sonra insanların en faziletli olmasına rağmen en alt derecede bir peygamberin ayağının altında olduğunu vurgular. *Mektûbât*, I, 559.

daha üstün olmasının caiz olduğunu ve bir kimsenin çok uzun yaşarsa salih amellerinin Resûlullahın ameline denk olacağını söylediklerini belirtir. Daha sonra bu iddialarda bulunan kimselerin azıcık bile utanmalarının olmadığını ve bu ümmetten bir şahsın bırakın herhangi bir peygamberden üstün olmasını bir sahabiden bile üstün olamayacağını zikreder. Bütün bu sözlerin de küfür olduğunu özellikle vurgulayarak bu iddialara sert bir tavır sergiler. Daha sonra da bu iddiaları delillerle çürütme yoluna gider. Başka bir vesileyle fakr ve ğına meselesine değinerek fakir mi yoksa zengin mi daha faziletlidir sorusuna hangisi daha çok takvalı ise o daha faziletlidir cevabını verir.[249]

Şeytanın aldattığı bazı zâhid ve âbidlerin nerelerde yanlış yaptıkları da eleştirilmiştir. Buna göre bazı kimselerin Kur'an ve hadislerde dünyanın kötülendiğini gördükleri ancak zemmedilen dünyanın ne olduğunu bilmediklerinden dolayı tamamıyla dünyayı terk ettikleri, dağlara çıkıp Cuma namazını, cemaate gelmeyi ve ilmi terketmeleri eleştirilen konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine bazılarının mubah olan şeyleri terketmeleri mesela sadece arpa ekmeği yemeleri, meyve yememeleri, bedenleri iyice zayıflayana kadar yemek yememeleri, yün elbise giyerek nefislerine zulmetmeleri ve soğuk su içmemeleri eleştiri konusu olmuştur. Yırtık elbise giyilmesi, sarık ve sakalların düzeltilmemesi de tenkit edilmiştir.[250] Yine bazı sûfîlerin ameli önceleyip ilme gereği gibi değer vermemeleri, sema[251], vecd, raks, herhangi bir asla istinat etmediği halde bazı gecelerde namaz kılmayı teşvik etmeleri, bazı sûfîlerin yakaza halinde melekleri ve bazı peygamberlerin ruhlarını görüp onlardan sesler işitip[252] bir kısım faydalar iktibas etmeleri, abdestte çok su kullanmaları, murakka' elbisesi[253] (gurur ve kibri kırmak için giyilen elbise) giydikten ve tevbe ettikten sonra iki rekât namaz kılmaları, tevekkül anlayışları, tedavi olmayı tevekküle aykırı görmeleri, dağ başında ruhban gibi yaşayıp Cuma ve cemaat namazlarına ve ilim meclislerine katılmamaları, daha fazla ibadet için

---

[249] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyrat, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1416/1996, 2. baskı, V, 125-133.

[250] Bu eleştiriler için bkz. İbnü'l Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s, 145, 146.

[251] Tarih boyunca uzun tartışma konusu olan sema hakkında detaylı bilgi için bkz. Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 126, 127; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 638-660; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 739-780; Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 219-262; Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 182-184 ve 188, 190, 192; İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 679-681 ve 740-745. Musiki ve sema hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, s, 362-389, Derviş Dokgöz, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İÜSBE, s, 363-369.

[252] Bilgi edinme başlığı altında değinileceği üzere bir hadiste Hz. Ömer'in "muhaddesûn"dan olduğu haber verilmektedir. Hadiste geçen "muhaddesûn" kelimesi açıklanırken manalarından birisinin "meleklerin kendileriyle konuştuğu kimseler" olduğu bildirilmiştir. Bu yorum için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XV, 166; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 61; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 76.

[253] Tarikat elbisesi hakkında bkz. Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, s, 485-492.

evlenmemeleri vb şeyler de eleştirilen durumlardır. Bütün bunların sebebi de ilimsizliğe ve şeriatı bilmemeye bağlanmıştır.[254]

İbn Teymiyye de yukarıdaki eleştirilere ek olarak özellikle hatmü-l velaye, vahdet-i vücûd vb konularda bazı sûfîleri (hassaten Hakîm et-Tirmizî ve İbnü'l Arabî'yi) şiddetli tenkit etmiştir.[255] Şunun da ifade edilmesi gerekir ki, İbn Teymiyye tasavvuf ve tasavvuf ehli hakkında insanların ikiye ayrıldıklarını belirtmiştir. Bunlardan birinci grup tasavvufu ve ehlini zemmetmiş, onların bidatçi olduklarını ve sünnetten dışarı çıktıklarını söylemiştir. O, kelam ve fıkıh ehlinin bir kısmının görüşünün de bu olduğunu zikretmiştir. İkinci grup da sûfîler hakkında aşırıya gidip onlara peygamberlerden sonra insanların en hayırlısı nazarıyla bakmıştır. İbn Teymiyye, zikredilen her iki grubun da yaptıklarının yanlış olduğunu zikreder. Ona göre doğru olan tavır şu olmalıdır. "Diğer âlimler nasıl Allah'a itaat konusunda cehdediyorlarsa sûfîler de Allah'a itaatta cehdediyorlar. Dolayısıyla onlar arasında cehdi nispetinde mukarreb ve sâbikûn olanlar bulunduğu gibi ashab-ı yeminden olup orta yolda bulunanlar da vardır. Ayrıca yukarıda zikredilen iki sınıf arasında içtihat edip hata yapanlar bulunduğu gibi günah işleyip tevbe eden ve etmeyenler de bulunmaktadır."[256] Şimdi eleştiri konularından bazıları hakkında bir kısım sûfî ve fakihlerin görüşlerine yer verilecek. Böylece aralarında mukayese yapma imkânı olacaktır.

Tedavi: Ebû Tâlib el-Mekkî, tedavi olmamanın azimet, tedavi olmanın ise ruhsat olduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamberin tedavi olduğunu zikreder ve tedaviyi tavsiye eden bazı hadislere yer verir. Daha sonra tedavi olan kimsenin tedavi olmayana karşı daha faziletli olduğunu ifade eder. Ayrıca hasta bir kimsenin tedavi olmasının onun tevekkülünü -Resûlullahın en çok tevekkül sahibi olmasına rağmen tedavi olmasından dolayı- azaltmayacağını özellikle vurgular. [257] İmam Gazzâlî de, tedavi olmanın tevekküle ters olduğu düşüncesini şiddetle eleştirir ve tedavi olunmasını tavsiye eder.[258]

İbn Teymiyye, tedavi olmanın hükmü konusunda haram, mekruh, mubah, müstehab ve vâcib gibi çeşitlerinin bulunduğunu belirtir. Başka bir vesileyle de tedavi olmanın zaruri olmadığını zikreder. "Çünkü bazı insanların bedenleri kuvvetli olup hastalığı

---

[254] İbnü'l Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s, 158, 159, 160, 168, 169, 270, 279, 280, 284.
[255] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI, 125, 133, 134. Başka eleştiri noktaları, bir şeyhe intisap, hırka giydirme, gavs, kutup, aktâb gibi veliye verilen diğer isimler, halvet, riyâzât vb konularda temerküz etmektedir. Tasavvuf ehline yapılan iç ve dış tenkitler için bkz. Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf*, s, 51-67.
[256] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XI, 13, 14.
[257] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 944, 945, 951.
[258] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 1652, 1653.

yenebilir. Bazı insanlar hareket ederek tedavi olmaya ihtiyaç duymayabilirler. Bazen kabul olunmuş duadan, rukyeden ve güzel bir tevekkülden dolayı tedavi olma ihtiyacı hissedilmeyebilir."[259]

Fakihler, bir kimsenin hastalığından dolayı velev ki ölünceye kadar olsa bile tedavi olmamasından dolayı günahkâr olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü hasta olan şahıs, o ilacın kendi hastalığına iyi geleceğini zannetmiyor olabilir veya ilaçsız hastalığının iyileşeceğini düşünebilir.[260] Bundan dolayı tedavi olmanın mubah[261] veya mendûb[262] olduğu ifade edilmiştir. Hatta bazı âlimlerin mekruh gördüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır[263] Çünkü onlara göre bir hadiste cennete hesapsız girecek yetmiş bin kişinin özellikleri arasında rukye yapmamaları, uğursuzluğu kabul etmemeleri, yaralarını dağlamamaları ve Allah'a tevekkül etmeleri[264] zikredilmiştir. Ayrıca sara hastası olan bir kadın iyileşmesi için Resûlullahın kendisine dua etmesini istemiş Hz. Peygamber de istersen dua edeyim istersen sabret, Allah (cc) seni cennetine girdirsin demiştir. O kadın da sabredeceğini söylemiş ancak sara nöbeti tuttuğunda en azından üstünün başının açılmaması için dua etmesini istemiştir.[265] Buna göre hem sûfîlerden hem de fakihlerden tevekkülün tedavi olmadan daha üstün olduğunu söyleyenler bulunmaktadır.

Evlenme: Sûfîler evlenmeye karşı çıkmamışlar sadece zamanı konusunda farklı düşünmüşlerdir. Gazzâlî, evlenme konusunda âlimlerin ikiye ayrıldığını bir kısmının Allah'a ibadeti önceleyip evlenmemeyi yeğlediklerini diğer kısmının ise evliliği ön plana çıkardıklarını ifade etmiştir. Bu meyanda nikâhın faziletini haber veren delilleri de zikretmiştir.[266] Evliliğin zamanının iyi ayarlanması gerektiğini vurgulayan Sühreverdî'nin bu konudaki değerlendirmesi kayda değerdir. "Sûfî, Allah için bekârlığı tercih ettiği gibi Allah için evliliğe de adım atar. Bekârlığın bir maksat ve dönemi olduğu gibi evliliğin de bir gaye ve zamanı vardır. Sadık bir mürid, bekârlığın ve evliliğin

---

[259] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XVIII, 10, XXI, 320. İbn Teymiyye, tedavi olmanın mı yoksa sabretmenin mi daha faziletli olduğu konusunda âlimlerin çoğunun tedavi olmanın vâcib olmadığı görüşünde olduklarını belirtmiş ve sahabe ile tâbiûndan bazılarının ismini zikrederek onların tedavi olmayıp sabrettiklerini ve diğer sahabe ve âlimlerin bu durumu kınamadıklarını zikretmiştir. *Mecmûu Fetâvâ*, XVIII, 10, XXIV, 149.

[260] Mevsılî, Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Beyrut, 1430/2009, IV, 176.

[261] Merğînânî, Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts, IV, 382.

[262] Kâsânî, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâiü's-sanâî' fî tertîbi'ş-şerâî'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406, V, 127.

[263] Zeylaî, Fahruddîn Osmân b. Alî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu kenzi'd-dekâik*, Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, Bûlak, 1315, VI, 32.

[264] Buhârî, "Rikâk" 21; Müslim, "İman", 371.

[265] Buhârî, "Merdâ" 6; Müslim, "Birr ve's-sılâ", 54.

[266] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 456, 457.

zamanını iyi bilir. Çünkü onun azgın tabiatı, ilim bağıyla kontrol altındadır. Bekârlık kendisi için uygun olduğu zaman tabiatı kendisini sıkıştırmaz. Evliliğe de ancak nefsi uslanıp rıfk ile muameleyi hak ettiği zaman adım atar. Bu da nefsin serkeşliği gidip kendisinden istenen şeye boyun eğdiği zaman olur. Bazıları için fazilet bekârlıktadır, bazıları için ise evliliktedir. Bütün bu anlattıklarımız takvası kemale ermiş ve nefsini tamamen ezmiş olmasından dolayı şehvet ateşi sönmüş kimse hakkındadır. Yoksa şehveti galeyana geldiğinde fitneye düşmesi kaçınılmaz olan kimsenin evlenmesi vâcibdir. Bu durumun dışındaki kimselerin evlenmesi hakkında mezhep imamları farklı hükümler serdetmişlerdir."[267] Görüldüğü gibi Sühreverdî, evlenmeyi tamamen nefy etmemiştir. Sadece belirli olgunluğa erdikten sonra evlenilmesinin daha uygun olduğunu vurgulamıştır. Akabinde de harama düşme korkusu olanın fitneden uzak olmasını ve evlenmesini tavsiye etmiştir.

Fakihlerin de evlenme veya bekâr kalma konusundaki görüşleri kısaca şöyledir: Maliki ve Şafi mezheplerinde evliliğin gerektirdiği mehir ve nafaka gibi şeyleri yerine getirebilecek zenginlikte olup buna rağmen evlenme ihtiyacı olmayan birisinin, evlenmeyip kendini ibadete vermesi daha faziletli görülmüştür.[268] Hanefi ve Hanbeli mezheplerinde de evlenme imkânı olup farz ve sünnet ibadetleri yapan birinin evlenmesinin nafile ibadetlerle meşgul olup evlenmemesinden daha uygun olduğu ifade edilmiştir.[269] Böylece harama düşmeyen birinin evlenmeyip kendini ibadete adamasını savunan sûfîler olduğu gibi aynı şekilde düşünen fakihlerin de olduğu görülmektedir.

Tevbe Namazı: Yukarıda sûfîlerin tevbe ettikten sonra iki rekât namaz kılmalarının eleştirildiği belirtilmişti. Eğer bu eleştiride farklı bir maksat bulunmuyorsa tevbe namazının eleştirilmesi eleştiriye açıktır. Çünkü sûfîlere yaptığı bazı eleştirileriyle bilinen İbn Teymiyye, günah işleyen birinin hemen akabinde tevbe etmesinin farz olduğunu ve iki rekât namaz kılmasının da mendûb olduğunu ifade etmiştir.[270] Bir hadiste günah işledikten sonra iki rekât namaz kılıp sonra istiğfarda bulunulması tavsiye edildiği[271] için tevbe namazının mendûb olduğu zikredilmiştir.[272]

---

[267] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 205, 206.
[268] Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haci, Dâru'l-ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1994, IV, 190; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, Dâru'l-minhâc, Beyrut, 1426/2005, s, 372.
[269] Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1405/1985, I, 118; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 341.
[270] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XXIII, 125.
[271] İbn Mâce, "İkâmetü's-salâvât", 193; Ebû Dâvûd, "Salât", 359; Tirmizî, "Salât" 182.
[272] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 473; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad, 1417/1997, 3. baskı, II, 553; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-kınâ' ʿan (metn)i'l-İknâʿ*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1403/1983, I, 443.

Vahdet-i vücûd Vahdet-i şühûd: Yukarıdaki eleştiri noktalarından birisi de vahdet meselesidir. Bu konu sûfîler arasında farklı yorumlanmıştır. Bu meselede İmam Rabbânî, esas olanın vahdet-i şühûd olduğunu belirtip vahdet-i vücûdla ilgili söylenen sözlerin te'vil edilmesi gerektiğini savunur.[273]

Belki çok belirgin bir eleştiri olmasa da sûfîlerin sünnet, müstehab ve mendûblara -farz gibi telakki edip- büyük önem atfetmeleri de bir tenkit konusu olarak zikredilebilir. Burada Nasrâbâdî'nin (ö. 367/978) şu tasavvuf tarifi konumuza ışık tutacak mahiyettedir. "Tasavvuf, Kitaba ve sünnete yapışmak, heva ve bidatleri terketmek, şeyhlerin değerini bilip onlara hürmet etmek, insanların özürlerini kabul etmek, arkadaşlarla güzel sohbet edip onlara hizmet etmek, güzel ahlâkla süslenmek, virdlere devam etmek, ruhsat ve te'villerle amel etmeyip onları terketmektir."[274] Ruhsat ve te'villerle amel edilmesinin terkedilmesi farzlar haricindeki tavsiye ve teşvik edilen şeylere büyük önem verilmesi şeklinde anlaşılabilir.

Sûfîlerle fakihler arasındaki çekişmeleri topluca veren bazı âlimler de bulunmaktadır. Bu konuda Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak* isminde bir eser yazmıştır. Bu eserde tartışma konusu olan birçok meseleye yer verilmiştir. Öncelikle Osmanlı dönemi fıkıh ve tasavvuf tartışmalarının hangi konular olduğu şu değerlendirmeyle belirtilir: "Osmanlılar dönemi fıkıh-tasavvuf ilişkilerine uzun dönemli tarih perspektifinden bakıldığı zaman, bu iki disiplin arasındaki çeşitli gerginliklerin teorik temellerini vahdet-i vücut, hulûl, ilham, vesîle ve vâsıta, istimdâd, râbıta, Mehdî ve Mehdîlik, Hızır, hatmü'n-nübüvve, zikir, raks, semâ, deverân; kahve ve tütün vb. çeşitli keyif verici maddelerin kullanılması ve bazı giysilerin giyilmesi gibi konulardaki ihtilaf ve tartışmaların oluşturduğu görülür. Bu tartışma alanları hakkında Osmanlılar döneminde meydana gelen literatür ise, iki disiplin arasındaki ilişkinin hem teorik temellerini, hem de bu teoriler arasındaki mesafenin açıklığını göstermeye yardım edecek nitelik ve niceliktedir."[275]

Kitaptaki meseleler şu şekilde özetlenmiştir: "Kitabın ele aldığı konular akli ilimlerin gerekliliği, Hızır'ın hayatta olup olmadığı konusu, nağme ile Kur'an okumak, sema, raks, devran, tütün, kahve, afyon şurubu ve diğer keyif verici maddeleri kullanma, Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanı, Firavun'un imanı, Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin

[273] İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 156-161.
[274] Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 168; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 86; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 437.
[275] Ferhat Koca, *Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni*, GÜÇİFD, 2002/I, s, 83.

durumu, Yezid'e lanet okunması, bidat, kabir ziyareti, inhina, yani selam verirken başı hafifçe eğme ve rüşvet"[276] olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu listeye ezan ve mevlid gibi metinlerin makamla okunması, bir hürmet ifadesi olarak Hz. Peygamber'in adı geçince salavât, sahâbenin adı anılınca da "Radıyallahu anh" demenin (tasliye ve tarzıye) gerekliliği, regâib, berât ve kadir gecesi namazları, namazlardan sonra müsâfaha, iyiliği emir ve kötülükten nehiy ve millet kavramının mahiyeti ve kapsamının ne olduğu başlıkları da eklenmiştir.[277]

Burada önemli bir soru akla gelebilir. Acaba kitaptaki bu konular sadece o asırda ve sadece fakihlerle sûfîler arasında cereyan eden tartışma konuları mıdır yoksa kelam, tefsir ve hadis âlimleri de bu tartışmaya dâhil olmuşlar mıdır? Bu soruya şöyle cevap verilmiştir: "Kitapta yer alan meselelerin geleneksel arka planı, sorunu basit bir şekilde "fakihler" ve "sûfîler" arasındaki ihtilafa indirgernemize imkân vermez. Sathi bir okumayla bile biz, bu meselelerin büyük çoğunluğunu, hicri beşinci asırdan önce teşekkül eden fıkhî ve itikadî mezheplerin ele aldığı ana konuların, hatta bazı meseleler özelinde, sahabe ve tabiun döneminde dile getirilen konuların bir parçası ya da tezahürü olarak görebiliriz. Bidatin kapsamı, teganni, Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanı, Yezid'e lanet okunması, kabir ziyareti ile sema, devran ve raks bahsindeki ihtilaflar bu meselelere örnek olarak zikredilebilir. Kitapta konu edilen meselelerin tamamının, Kadızadeliler ve Sivasiler arasında somut bir şekilde tartışma konusu olup olmadığı açık değildir. Çünkü Kâtip Çelebi bazı tartışma konularında tarafları doğrudan zikrederken; bazılarında hiç yer vermez. Bu bakımdan *Mîzânü'l-hak*'taki meseleleri, öncelikle, dini hayata ve dini düşünceye ilişkin, geçmişten beri yapılagelen tartışmaların genel bir tasnifi olarak görebiliriz."[278]

Fıkıhçıları temsil eden Kadızadeliler ile sûfîleri temsil eden Sivasilerin kendilerini savunurken başvurdukları metodun bilinmesi tartışmanın hangi referanslar üzerinden ilerlediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. "Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgilerden, tartışmalar esnasında ya da bu tartışmalar vesilesiyle yazılan risalelerde özellikle Sivasiler zümresinin, Eş'âri-Matüridi ve Hanefi fıkıh-kelam geleneğinin temel referanslarına ya da

---

[276] Hacı Bayram Başer, *Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler* (Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf içinde), İsar Yayınları, İstanbul, 2018, s, 601, 21 nolu dipnot.

[277] Ferhat Koca, *Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni*, GÜÇİFD, 2002/I, s, 106.

[278] Hacı Bayram Başer, *Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler* (Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf içinde), s, 603.

bir önceki yüzyılda şeyhülislamlık yapan Kemalpaşazâde, Ebüssuûd Efendi gibi âlimlerin fetvalarına atıf yaptıklan gözlenir. Kadızadeliler ise Vânî Mehmed Efendi'nin deyimiyle "İmam-ı Azam mezhebinden" olmalarına rağmen, görüşlerini Hanbeli kaynaklara dayandırırlar. Bu nedenle Kâtip Çelebi sûfilerin aşırı gittiğini düşündüğü meselelerde İbnü'l-Cevzi, İbn Kudâme gibi Hanbeli âlimlerin eserlerine; Kadızadelilerin aşırı gittiğini düşündüğü meselelerde ise Eş'ari-Hanefi geleneğin âlimlerine atıf yaparak aslında bir tür "orta yol" bulmaya çalışır. Özetle kitabın ele aldığı konular değerlendirilirken şöyle sonuca ulaşılmıştır. Eğer bu kitabın bir fıkıh-tasavvuf çatışmasını anlattığı iddiasından hareket edersek, ele alınan konuların çok azının -ki yirmi meseleden sadece ikisidir- doğrudan tasavvufla ilgili olmasını nasıl izah edebiliriz? Kâtip Çelebi'nin tasnif ettiği konular arasında sadece sema-devran ile İbnü'l Arabi'nin durumu hakkındaki tartışmalar doğrudan tasavvufla ilişkili sayılabilir. Eğer tasavvufu ve tekke hayatını dolaylı bir şekilde ilgilendiren diğer bahisleri belirli ilim dallarına tahsis etmemiz gerekseydi, kitabın ağırlıklı olarak fıkıh-kelam tartışmalarını içerdiğini söylememiz icap ederdi."[279]

Sonuç olarak tarih boyunca sûfilere bazı konularda eleştiriler yöneltilmiştir. Fıkıhçılığıyla da tanınan Gazzâlî gibi bazı sûfiler, kendi eserlerinde fıkıh ve kelam ilminin konularında yanlışa sapan mürid ve sûfîleri tenkit etmişlerdir. Yani bir iç tenkit mekanizması geliştirmişlerdir. Sûfîlik yönüyle bilinmeyen bazı âlimler de sûfîleri şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Hatta yer yer bu eleştirinin dozu iyice artıp onları küfre ve şirke varacak raddeye ulaşmıştır. Bu eleştiri konuları insanın melekten, peygamber olmayan birinin de bazı peygamberlerden üstün olabileceği, ilme gereği gibi değer verilmemesi, vahdet-i vücûd, sema, vecd, raks, murakka' elbisesi, ricalü'l-gayb (gavs, kutub, aktâb), halvet, riyazet, cemaatle namazı terketme, evlenmeme, tedavi olmama, tevbe namazı şeklinde özetlenebilir. Ancak meseleye fıkıh tasavvuf noktai nazarından bakıldığında eleştirilen fıkhî konuların sayısının az olduğu görülmektedir. Daha çok tenkit edilen konular inanca taalluk eden konulardır. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, sûfîlerin eleştirildiği tedaviyi ve -evlenmeye ihtiyaç hissetmeyip de kendini ibadete verecekse- evlenmeyi terketme ve tevbe namazı gibi bazı fıkhî konularda meselenin fakihler arasında da ihtilaflı olduğu görülmektedir. Buna göre bu fıkhî konularla ilgili tenkitler aslında sûfîlere yöneltilen tenkitler olarak görülmemelidir.

---

[279] Hacı Bayram Başer, *Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler* (Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf içinde), s, 603, 604.

1.2.7. Bilgi Edinme Yolları

Bilginin kaynağı ve elde edilme yolları tarih boyunca tartışılan önemli konulardan birisidir. İslam âlimlerine göre bilgi edinme yolları birden fazladır. Tezle alakalı olan kısım ise keşif, ilham ve rüya gibi bilgi edinme yollarının olup olmadığıdır. Bilgi edinme yolu olarak görülseler bile bağlayıcılığının olup olmamasıdır. Bu bölümde bilgi edinme yolları üzerinde kısaca durulmaya çalışılacaktır.

Akaid ve kelam kitaplarında bilgi edinme yolları genel olarak havass-ı selime dediğimiz beş duyu, haberi sadık ve akıl şeklinde üç tane olarak kabul edilir.[280] Ehl-i sünnet akaidine bakıldığında bu sayılanlar hakkında bir ittifaktan söz edilebilir. Keşif, ilham ve rüya hakkında ise ihtilaf edilmiştir.

Sûfîlerin bilgi teorilerine gelince onların, özenle üzerinde durdukları ve kabul ettikleri keşif,[281] ilham ve sezgi gibi şeylerin bilgi kaynağı olup olmadığı hususu belirtilecektir. Kelam kitaplarında bilginin objektif ve gerektiğinde doğrulanabilir olması çok mühim olduğu için keşif ve ilham, bilgi edinme yollarından sayılmamıştır. Çünkü keşif ve ilham objektif değil sübjektiftir. Dolayısıyla ilham ve keşif, bu iki yolla bilgi sahibi olduğunu söyleyenleri bağlar. Yani ilham genel geçer ve herkesi ilzam edecek şekilde bağlayıcı değildir. İlhama bu bakış açısı onun tamamen reddedildiği anlamına da gelmemektedir. Yani onunla bilginin hâsıl olması kabul edilmiştir. Ama herkesi bağlayıcı değildir.[282]

Başka bir tasnifte nazari bilgi dörde ayrılmış ve bazı insanlarda ilham yoluyla sâdır olan ilim bu tasnif içerisinde sayılmıştır. Şiir zevki ve beytlerdeki vezinlerle ilgili bilgi de bu kısma dâhil edilmiştir.[283] Bu ifadelerden ilhamın bilgi kaynağı olmasının toptan reddedilmediği sonucuna ulaşılabilir.

Şimdi ayetlerde geçen ilham ve peygamber olmayan kimselere vahyedilmesiyle alakalı müfessirlerin açıklamalarına yer verilecektir. Bir ayette "*Ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene*" (Şems 91/8) buyrulur. Ayette

---

[280] Bilgi edinme yolları ve insanların bilgi edinme hakkında tavırları için bkz. Nesefî, Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, DİB, Ankara, 1993, I, 24, 25. Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-meârif, 1969, 29-31. Geniş bilgi için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'id*, s, 28-39.

[281] Keşifle bilgi ve keramete ulaşılması hakkında bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 671.

[282] Teftâzânî, *Şerhu'l-ʿAkâ'id*, s, 39. İlhamın bilgi kaynağı olmamasıyla alakalı bkz. Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 34, 35. Sûfîlerin ilhama bakışları için bkz. Fehmi Soğukoğlu, *Sûfî ve Şiîlerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, s, 163-170, Derviş Dokgöz, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İÜSBE, s, 146-165.

[283] Abdülkâhir el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûli'd-dîn*, Matbaatü'd-devle, İstanbul, 1346/1928, s, 14.

geçen ilhamın fucûr ve takvayı; hayır ve şerri açıklamak, onlarla yükümlü tutmak, bildirmek, husun ve kubuh açısından durumlarını anlatmak ve taat ve masiyeti ilham etmek olduğu bildirilmiştir.[284] "*Mûsâ'nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız" diye vahyettik*" (Kasas 28/7. Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesiyle alakalı ayrıca bkz. Tâhâ 20/38) ayetinde ise peygamber olmayan birine vahyedilmesinden bahsedilir. Bu ayetlerde geçen "vahiy" kelimesi ilham,[285] rüya,[286] -Hz. Meryem'e meleğin temessül ettiği gibi- meleğin haber vermesi,[287] vb şekillerde açıklanmıştır. "*Havârilere 'Bana ve peygamberime iman edin' diye ilham ettiğimde onlar 'İman ettik, şahit ol ki bizler yürekten teslimiyet içindeyiz' demişlerdi*" (Mâide 5/111) ayetinde de peygamber olmayan Havarilere vahyedildiği bildirilmiştir. Ayette geçen "vahiy" kelimesi ilham[288] ve kendi peygamberlerinin lisanı[289] gibi şeylerle tefsir edilmiştir. Bu ayetlerden ve müfessirlerin ayetlerde bulunan vahiy kavramına verdikleri manalardan ilhamın bir bilgi kaynağı olduğu söylenebilir.

Bazı hadislerde de ilhamdan bahsedilmiştir. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber sahabeden birine "*Allah'ım bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et*"[290] şeklinde dua etmesini tavsiye etmiştir. İlhama delil olarak gösterilen önemli bir rivayet ise şu şekildedir. "*Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler (muhaddesûn) vardı. Eğer ümmetimin arasında böylesi bulunuyorsa o Ömer'dir*"[291]

Hadiste geçen "muhaddesûn" kelimesine "kendilerine ilham edilenler (mülhemûn)" ve "konuşmalarında isabet edenler (musîbûn)" manaları verilmiştir. Böyle kimselerin kalplerine veya akıllarına gelen doğru bilgiyi haber vermelerinden sonra

---

[284] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 464, 465; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, III, 482; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, VIII, 411, 412; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IX, 164.

[285] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 584, 585; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, II, 509; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 235; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXII, 51, 52; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 172; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 14.

[286] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 235; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXII, 51; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 172; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 14.

[287] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 585; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 235; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXII, 52; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 14.

[288] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, II, 91; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, I, 467; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, II, 81; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XII, 136; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 485; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, III, 224; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, VI, 342; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, III, 96.

[289] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, II, 91; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, I, 467; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 149; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 72; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, III, 224; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, VI, 342; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, III, 96.

[290] Tirmizî, "Daavât", 69.

[291] Buhârî, "Enbiya" 54, "Fedâilü ashâbi'n-nebî", 6; Müslim, "Fedâilü's-sahabe" 23; Tirmizî, "Menakıb", 57. Buhârî rivayetinde hem "muhaddesûn" kelimesi hem de "ricâlün yükellemûne min ğayri enbiya -peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan-" ibaresi geçmektedir.

olayın aynen vuku bulduğu bildirilmiştir. Muhaddesûnun, meleklerin kendileriyle konuştuğu kimseler olduğu da söylenmiştir. Ayrıca bu hadiste evliyanın kerametinin ispatı olduğu da bildirilmiştir.[292] Bu konudaki bir değerlendirme şu şekildedir: Sâfî kalbin levh-i mahfuza muttali olup oradan bilgi alması kabul edilir bir şey değildir. Kalbe ilhamın gelmesi ya Allah'ın safi hale gelmiş kalpte bir mana yaratması ya da bir meleğin kalbe mana atması şeklinde gerçekleşir. Çünkü şeytan da kâhinlerin kalbine böyle bilgiler verir. Bu ifadelerden sonra Hz. Ömer'in Medine'deyken İslam ordusu komutanı Sâriye'ye dağa doğru konuşlanmalarını söyleyip sesini duyurması[293] keramet olarak değerlendirilmiştir.[294] Ümmetin içinde kıyamete kadar ilham edilen kimseler bulunacağı da belirtilmiştir.[295] Bu yorumlardan yola çıkarak âlimlerin, ilhamı kesin olarak reddetmeyip bazı durumlarda bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri sonucuna ulaşılabilir.

Bazı sûfîlerin bilgi hiyerarşisinde ilhamı derece olarak nerede konumlandırdıkları şöyle belirtilmiştir. "Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi sûfîlerin ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul ettikleri bildirilmiştir." Daha sonra İslam tarihi boyunca âlimlerin ilhama bakış açıları hakkında şu ifadelerde bulunulmuştur. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin ilhamî bilgiye büyük önem vermesinden sonra her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Necmeddin en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelâmcıları onun kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağına dikkat çekmişlerse de Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî gibi âlimler, takvâ sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyletmişlerdir.[296]

Bazı tasavvuf ehline mesafeli yaklaşmasıyla bilinen İbn Teymiyye, ilhamın bir bilgi kaynağı olduğunu reddedenlerin hatalı olduklarını vurgular ve ilhamın birçok zayıf delilden ve fasit kıyastan daha kuvvetli bir delil olduğunu belirtir. Bu dereceye -sûfîlerin dediği gibi- Allah'a itaat, takva ve imanın kuvvetli olması gibi şeylerle ulaşılacağını belirtir. Daha sonra "kendisine ilham edilen kimsenin, karşıdakinin doğru sözlü mü yoksa yalancı mı olduğunu, getirilen bir yemeğin helal mi haram mı olduğunu, konuştuğu kimsenin mümin mi fasık mı yoksa kâfir mi olduğunu bilmesinin mümkün olduğu" şeklinde bir kanaat bildirir.[297]

---

[292] Nevevî, *el-Minhâc*, XV, 166; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 61; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 76.
[293] Beyhakî, "*el-İ'tikâd*", thk. Ahmed Isâm el-Kâtib, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrut, 1401, s, 314; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimeşk*, XX, 25; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, XII, 571.
[294] İbnü'l Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, XIII, 149, 150.
[295] İbnü'l Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, XIII, 149, 150; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVI, 76.
[296] Yusuf Şevki Yavuz, *"İlham"*, DİA, İstanbul, 2011, XXII, 98.
[297] İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, XX, 27-29.

Gazzâlî'nin ilham hakkında bazı mütalaaları burada zikredilebilir. Ona göre öğrenme yollarından birine başvurmadan ve delil getirmeden kalpte doğan ilme ilham denir. Delil yoluyla elde edilen ilme de itibar denir. Bir çaba ve öğrenme olmaksızın kalbe gelen şey, kulun o bilginin nereden ve nasıl geldiğini bilmemesi ve bu sebebi bilmesi açısından ikiye ayrılır. Birincisine ilham denir ve evliya ile asfiyaya hastır. İkincisine vahiy denir ve enbiyaya hastır. Bir delil ve öğrenme yoluyla ilim elde etme de âlimlere hastır. Daha sonra Gazzâlî, kalbe bilgi akışını şu şekilde açıklar: "Kalp, eşyanın hakikatinin kendisinde parlamasına elverişlidir. Ancak buna bazı engeller bulunur. Bu engeller Levh-i Mahfuz ile kalp arasında asılı gibi durur. Levh-i Mahfuz'dan kalbe bilgi yansıması aynen birbirinin karşısında duran iki aynaya benzer. Bu iki ayna arasındaki engeli bazen bir insan kaldırır bazen de rüzgâr onu giderir. Aynı bunun gibi bazen lütuf rüzgârı eser ve kalp gözünden engeli kaldırır ve Levh-i Mahfuz'da olan bazı şeyler oraya tecelli eder. Bu durum bazen rüyada olur ve kişi bu bilgiyle gelecekte vuku bulacak bir şeyi bilir. Engelin tamamen kalkması ölüm anında olur. Bazen bu perde Allah'ın lütfuyla uyanıkken (yakaza halinde) kaldırılır ve gayb perdesinin ötesinden kalpte garip bilgiler parlar. Bu durum bazen çok hızlı bir parıltıyla olur bazen de çok yavaş olur."

Gazzâlî, bu açıklamalardan sonra tasavvuf ehlinin diğer bilgilerden ziyade ilhama daha çok değer verdiğini belirtir. Ona göre ilhama mazhar olmanın yolu mücahede, kötü sıfatlardan arınma, nefsin dünyaya ait bütün alakalarını kesmek bütün gayretini Allah'ın rızasına yöneltmekten geçer. Ona göre bir kimse bu dereceye ulaştıktan sonra Allah (cc), o kimsenin kalbine hâkim olur ve ona ilim nurlarını akıtır. Böylelikle artık kalpte nur parlar, göğüs genişler ve melekûtun sırları onda inkişaf eder. Daha sonra o, insanın bu dereceye hangi aşamaları geçerek ve nasıl riyazet çekerek ulaşacağını anlatır. Gelen varidatın ilham olup olmadığının bilinmesinin yolunun da ilim öğrenmekten geçtiğini zikrederek bu konuda dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapar.[298]

İşin ciddiyetini bilen sûfîler, şeytan ve nefsin tuzaklarına düşmemek için kalbe gelen ilhamla diğer şeylerin nasıl birbirinden ayırt edileceğini de göstermeye çalışmışlardır. Onlara göre kalbe gelen düşünceler melek, şeytan, nefis ve Allah tarafından gelebilir. Eğer melekten gelirse ilhamdır, nefisten gelirse kuruntu (hevâcis), şeytandan gelirse vesvese, Allah'tan gelirse hak idrak olur. Eğer melek tarafından gelirse kişi bunu ilimle anlar. Bundan dolayı zâhirin onaylamadığı her hâtır (düşünce) batıldır

[298] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, 894-896. İlhamla alakalı olduğu söylenen ayet ve hadisleri zikrederek Gazzâlî'nin değerlendirmelerine yakın açıklamalar yapan İbn Haldûn, birçok sahabe ve tâbiûnun ilhama mazhar olduğunu belirterek bazı misaller verir. İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s, 62-65.

denmiştir. Şeytandan gelenlerin çoğu günahlara sevkeder. Nefisten gelenlerin ekserisi onun isteklerine ve kibre götürür.[299]

Bu konuda Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayana bu işte (tasavvuf) uyulmaz, bizim ilmimiz kitap ve sünnetle mukayyeddir"[300] sözüyle Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin "bazen kalbime bazı düşünceler geliyor, ama ben onları iki adil şahit olan Kur'an ve sünnetin şahitliğine sunmadan kabul etmiyorum"[301] sözü bu konuda mihenk taşı kabul edilir.

Buraya kadar verilen bilgilerden sonra şöyle bir değerlendirme yapılabilir: "Tasavvufi yöntem sonucu bir bilgi elde edilmektedir. Bu bilgi hakikattir. Serrâc, ilimleri sınıflandırırken bazen hikmet ilmi, bazen hakikat ilmi diye tasavvufa atıf yapar. Şu halde hakikat, sûfî bilginin adıdır (marifet). Peki, hakîkat tam olarak neye tekabül etmektedir? Bu sorun sadece tasavvuf içinde bir mesele olarak kalmamış, özellikle fıkıh blginleriyle sûfîlerin tartışma ve çatışma alanını teşkil etmiştir. Tasavvuf, hakikati temsil etmek iddiasında ise, bu durumda dini hükümlerin bütününden ibaret olan şeriat ne anlama gelmektedir veya şeriat gerçek bilgiyi temsil etmekte ise bu durumda sûfînin hakikati ne anlama gelmektedir. Bu sorun, tasavvufta öncelikle şeriat-hakîkat tartışması bağlamında ele alınmış ve tasavvuf tarihini etkileyen çok önemli tezahürleri olmuş bir konudur."[302]

Sonuç olarak daha objektif olmaları hasebiyle duyu organları, haber-i sadık ve akıl, ümmetin ittifak ettiği bilgi edinme yollarıdır. İlham da çoğu âlim özellikle tasavvuf ehli tarafından bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Ancak diğerlerine göre daha öznel kabul edildiği için bu bilgi türünün, sadece ilhama mazhar olduğu düşünülen kişiyi bağladığı ifade edilmiştir. Gazzâlî ve genel olarak sûfîler, tasavvuf ehlinin ilhama daha çok değer verdiğini belirtmiştir. Çünkü bu bilgi türünde şahıs, bilgiye diğer bilgi türleri gibi vasıtalı değil direkt muhatap olmaktadır. Tasavvuf ehli, ilhama ulaşılabilmesi için mücahede edilmesi, kötü sıfatlardan arınılması, nefsin dünyaya ait bütün alakaları kesip olanca gayretini Allah'ın rızasına yönlendirilmesi gerektiğini de ifade etmişlerdir. Ayrıca art niyetli kimselere aldanılmaması için ilham yoluyla geldiği iddia edilen bilginin iki adil

---

[299] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 119, 120. Zâhirden tecrid edilmiş her bâtının batıl olduğuna dair bkz. Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 54.

[300] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 51; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 255; İbnü'l Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s, 162; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessetür'r-risâle, Beyrut, 1403/1983, XIV, 67; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 434; Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 277.

[301] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 41; İbnü'l Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s, 162; İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, II, 434; Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 277.

[302] Ekrem Demirli, *Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşrûiyet Arayışı*, İÜİFD, Sayı, 15, 2007, s, 236.

şahit olan Kur'an ve sünnete arz edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Kur'an ve sünnette de ilhamın bir bilgi kaynağı olduğu kabul edilir.

1.2.8. Bazı Meşhur Âlimlerin Sûfîlerle İrtibatları ve Tasavvufla İlişkileri

Sûfîlerin ahkâm ayetlerine yaklaşımı özelinde konuya bakıldığında onların ayetleri tefsir veya te'vil etme yetkinliklerinin olup olmaması akla gelmektedir. Yani sûfîler iyi bir tedris hayatından geçmişler midir yoksa ayet ve hadisleri indî olarak mı açıklamışlardır. Diğer açıdan bakılırsa fakihliğiyle, hadisçiliğiyle, müfessirliğiyle ve kelami yönüyle ön plana çıkan ve tanınan sûfîler var mıdır? Burada kısaca bu meseleye değinilecektir.

Mutasavvıfların İslamın ilk devirlerinden itibaren tefsirle meşgul oldukları gibi hadisle de iştigal ettikleri bu nedenle ilk zâhid-sûfîlerin çoğunun muhaddis oldukları belirtilmiştir.[303] Yukarıda zikredilen Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayana bu işte (tasavvuf) uyulmaz, bizim ilmimiz kitap ve sünnetle mukayyeddir" sözüyle aynı zamanda şeyhi olan dayısının kendisine "oğlum Allah (cc) seni sûfî muhaddis değil muhaddis sûfî eylesin"[304] duası sûfîlerin ilme bakış açılarını yansıtması açısından kayda değerdir. Bu duada öne çıkan şey, önce zâhiri ilim tahsil edilmesi sonra tasavvuf ilmine yönelinmesidir.

Fakih sûfîler: Tabiun ve etbaut tabiun dönemlerinde ilimle tebarüz etmiş kimselere bakıldığında onların çok yönlü olduğu yani hem fakih, hem müfessir, hem muhaddis hem de mütekellim oldukları görülür. Mesela Hasen el-Basrî'nin mutlak müçtehid olmakla beraber ilk dönem zâhidlerinden olduğu ve sonra gelen her sûfînin sitayişle andığı bir kimse olduğu bilinmektedir. Yine Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) -her ne kadar fıkıh ve hadis yönü daha çok ön plana çıksa da- ilk dönem zâhidlerinden olduğu ifade edilmektedir.[305] Cüneyd-i Bağdâdî'nin mutlak müçtehit olan Ebû Sevr'in (ö. 240/854) öğrencisi olduğu ve hocasının sağlığında iken onun ilim halkasında fetva verdiği zikredilir.[306] Gazzâlî'nin hocası kelamcı, usulcü ve fakih olan İmâmü'l Harameyn el-

---

[303] Ramazan Muslu, *Ali Semerkandi'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir-Batın İlişkisi*, SÜİFD, 2/2000, s, 168. Bazı ilk dönem sûfîlerinin hadis ravisi olmaları ve rivayetleri hakkında bkz. Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 11, 12, 15, 17, 19, 21, 23, 25, 27 vd. Hatîb el-Bağdâdî'nin sûfî nisbesiyle tanıttığı muhaddisler hakkında bkz. "*Târîhu Bağdâd*," thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut, 1422/2002, II, 274, 612, III, 463, IV, 340 vd.

[304] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 437.

[305] Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 11.

[306] Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 49; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 50; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1413/1992, 2. baskı, II, 260; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 66, 67. Cüneyd el-Bağdâdî'nin Süfyan es-Sevrî'nin mezhebinde

Cüveynî'nin (ö. 478/1085), tasavvufta bazı derecelerin ve sırların sahibi olduğu[307] zikredilmiştir. Usul-i fıkıh ve Şafi mezhebiyle alakalı furûa dair birçok eseri kaleme alan ve meşhur Nizâmiyye Medreselerinin başmuallimi olan Gazzâlî, bir dönem fikri buhran yaşamış ve gerçeği önce kelam sonra felsefe daha sonra ise Talimiyye (Bâtıniyye) yolunda aramış ancak aradığı gerçeği tasavvufta bulmuştur.[308] Gazzâlî, İslam düşüncesinde kendisinden sonra gelen âlimler üzerinde -gerek fıkıh usulünde gerek kelam ilminde gerekse tasavvuf alanında- derin tesirler bırakan bir âlimdir. Maliki fakihi Ebû Bekir İbnü'l Arabî'nin hocası, Hanefi ve Şafii âlimlerden dersler alan Maliki fakihi İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin (ö. 520/1126) de tasavvufa yöneldiği rivayet edilmektedir.[309]

İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan, kendisinden sonraki dönemi derinden etkileyen ayrıca lehinde ve aleyhinde epeyce yazılıp çizilen İbnü'l Arabî'nin en meşhur eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin* ibadetler bölümüne bakıldığında onun tüm fıkhî görüşlerden haberdar olduğu hatta kendi görüşünü beyan edecek kadar da âlim olduğu görülmektedir. Aslında birçok Maliki ve Zahiri hocadan ders almasına rağmen kendisini bir mezhebe bağlı hissetmemiştir.[310]

Osmanlıda şeyhülislamlık yapan birçok âlimin de tasavvufi eğitim gördükleri ve bu alanda eserler verdiği belirtilir. İlk şeyhülislam kabul edilen Molla Fenârî (ö. 834/1431), vahdet-i vücûd hakkında eser[311] yazacak kadar tasavvufi konulara vukûfiyeti bulunan şahsiyettir. İlk tasavvufi terbiyesini Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) halifesi olan babasından[312] almış ve tasavvufun Osmanlı Devletinde gelişmesinde rol oynamıştır[313] Molla Fenârî'den sonra daha pek çok şeyhülislam tasavvuf eğitimi almış ve bu alanda eserler vermişlerdir.[314] Hanefi mezhebinin son muhakkiki olarak kabul edilen, fakih ve

olduğu da ifade edilmiştir. Ayrıca Harîrî'nin Hanefi; Şiblî'nin Maliki; Muhâsibî'nin ise Şafii mezhebinde oldukları zikredilmiştir. Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 71.

[307] Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya, 2000, s, 148.

[308] Gazzâlî, *el-Münkızü mine'd-dalâl*, Hakikat Kitapevi, İstanbul, 1435/2014, s, 3.

[309] Muharrem Kılıç, "*Turtûşî*," DİA, İstanbul, 2012, XLI, 430.

[310] İbnü'l Arabî'nin fıkhî konuları değerlendirişi ve tercihleri için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 498-566, II, 3-558.

[311] Mustafa Aşkar, *Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı*, AÜİFD, XXXVII, 1997, s, 394.

[312] Her ne kadar kaynaklar Molla Fenârî'nin babasını Sadreddin Konevî'nin halifesi olarak gösterseler de bu pek mümkün görükmemektedir. Çünkü Sadreddin Konevî'nin vefat tarihi 673/1274 olarak belirtilmiştir. Molla Fenârî'nin doğum tarihi ise 751/1350 olarak tespit edilmiştir. Babası Sadreddin Konevî'ye öğrencilik yaptığına ve ondan halifelik icazeti aldığına göre hocasının vefatında en azından yirmili yaşları aşmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla babasının doğum tarihi en iyimser tabirle hicri 650 olur. Bu hesap Molla Fenârî'nin babası yüz yaşlarındayken doğduğunu gösterir ki bu uzak bir ihtimaldir. O zaman Molla Fenârî'nin babası direkt Sadreddin Konevî'nin değil de belki öğrencisinin halifesi olabilir.

[313] Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s, 286; Mustafa Aşkar, *Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislam Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı*, AÜİFD, XXXVII, 1997, s, 394.

[314] Ferhat Koca, *Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni*, GÜÇİFD, 2002/I, s, 89-91.

sûfî olan Abdülganî el-Meydânî'nin (ö. 1298/1881) hocası, meşhur müfessir ve sûfî Âlûsî'ye icazet veren İbn Âbidîn de yine son dönemin meşhur Nakşibendi şeyhlerinden Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827) vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir.[315]

Müfessir sûfîler: Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286), uzunca bir ilmi faaliyet ve kadılıktan sonra Tebriz'e yerleşip kendisini ibadete verdiği ve tasavvuf yoluna sülûk ettiği ifade edilmiştir.[316] Hem müfessir hem de Hanefi fakihi olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) de tasavvufi yönü bulunan zâhidlerden birisi olduğu zikredilmiştir.[317] Tefsirinde yer yer işârî yorumlara değinen meşhur müfessir Âlûsî de Mevlânâ Hâlid'in öğrencilerindendir. Âlûsî, gerek İbnü'l Arabî ve Kuşeyrî gerekse diğer sûfîlerden alıntılar yaparak onların görüşlerini kabul ettiğini ihsas ettirmiştir. Âlûsî fakih olması hasebiyle müftülük de yapmıştır.[318]

Muhaddis sûfîler: Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) arkadaşlarından sûfî Muhâsibî (ö. 243/857), hadisçiliği, tefsirciliği, kelamcılığı ve fıkıhçılığı ile tanınır. Ayrıca birçok sûfîyle irtibatı olduğu bildirilir.[319] Muhaddis Beyhakî (ö. 458/1066) ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) hocaları el-Mâlînî (ö. 412/1022), tabakat kitaplarında hem muhaddis hem de sûfî olarak tanıtılır.[320] Meşhur muhaddis Ebû Nuaym el-İsfehânî'nin (ö. 430/1038) de fıkıhla tasavvufu kendisinde topladığı, hıfz ve zabtta ayrıca rivayet ve dirayette yüksek mevkilere çıktığı belirtilir.[321] Büyük muhaddis ve fakih Nevevî'ye (ö. 676/1277) Şâzeliyye tarikatinin Neveviyye kolu nispet edilmiştir.[322] Ayıntab'da (Gaziantep) doğan sonra Mısır'a yerleşen, Buhârî'nin meşhur şârihlerinden aynı zamanda fakih olan Aynî'nin, Mısır'a göç ettikten sonra Berkûkıyye Tekkesi'nde kaldığı bu münasebetle tasavvufla ilgisi olduğu bildirilmiştir.[323] Dedesi de sûfî olan Suyûtî (ö. 911/1505), dedesi vesilesiyle tasavvufa meyletmiş ve tasavvuf alanında eserler

---

[315] Mevlânâ Hâlid'in İbn Âbidîn'e icazet vermesi ve onunla münasebeti hakkında bkz. Kemal Yıldız, *Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid ile Fakîh İbn Âbidîn Örneği*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi: yıl: 6 [2005], sayı: 15, s, 129-134.
[316] Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s, 241; Yusuf Şevki Yavuz, "*Beyzâvî*", DİA, İstanbul, 1992, VI, 100.
[317] Kureşi, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, thk: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hecr, Riyad, 1413/1993, II, 294.
[318] Emrullah Ülgen, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Adlı Tefsirinde Hâlidîliğin Etkileri Zâhir-Bâtın Olgusu* (Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi içerisinde), Sadık Daşdöğen Berdan Matbaası, İstanbul, 2017, s, 445.
[319] Zafer Erginli, "*Muhâsibî*," DİA, Ankara, 2006, XXXI, 13-15. Sülemî, onu sûfîlerin birinci tabakasında zikreder. Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 21.
[320] Hatîb el-Bağdâdî, "*Târîhu Bağdâd*," VI, 24; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XVII, 301; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, IV, 59.
[321] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, IV, 18.
[322] Mehmet Yaşar Kandemir, "*Nevevî*", DİA, İstanbul, 2007, XXXIII, 46.
[323] Ali Osman Koçkuzu, "*Aynî*", DİA, İstanbul, 1991, IV, 271.

yazmıştır.[324] Müctehid hâfızların sonuncusu kabul edilen Münâvî (ö. 1031/1622) de birçok tarikate intisap etmiş ve tasavvuf terbiyesini meşhur sûfî Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî'den (ö. 973/1565) almıştır. Ayrıca bu alanla ilgili eserler kaleme almıştır.[325]

Kelamcı sûfîler: Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) ders arkadaşı ve Kuşeyrî'nin hocası olan meşhur Eşari kelamcısı İbn Fûrek'in (ö. 406/1015), âbid, zâhid, salih ve vera sahibi birisi olduğu ve tasavvufla da ilgilendiği bildirilmiştir.[326] Kelam ilminin meşhur âlimlerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) tasavvuf alanında eser verenlerdendir.[327] Osmanlı ilim zihniyetinin oluşmasında büyük tesirleri bulunan usulcü ve kelamcı Teftâzânî'nin de tasavvufa dair eser verdiği kaydedilir.[328] Teftâzânî, tevhid konusunda konuşan bazı kimselerin hulûl veya ittihadla suçlandıklarını belirttikten sonra bu durumu tevhid meselesinde sözlerin yetersiz kalmasına ve insanların bu ifadeleri yanlış anlamasına bağlar. Ayrıca kendisinin de bu denizden imkân ölçüsünde istifade ettiğini belirterek sûfîlerin ilmine yabancı olmadığını hissettirir.[329] Teftâzânî'nin yakın arkadaşı ve aynı zamanda onunla ilmi münazaralar yapan kelamcı ve fıkıhçı Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) tasavvufi eserler verdiği ve Şah-ı Nakşibend'in halifelerinden Alâeddîn Attâr'dan (ö. 802/1400) tasavvuf dersleri aldığı nakledilir.[330]

Yukarıda zikredilen müelliflerin bir kısmı her ilim dalıyla uğraştıkları için aslında onları her başlığın altına almak mümkündü. Ayrıca her başlığın altına alınanlar misal kabilinden alınmıştır. Yoksa her birinde sayı daha fazla olurdu. Ancak uzatmama adına birkaç kişiyle yetinildi.

Sonuç olarak Ebû Hanife'nin fıkıh tarifinden yola çıkılırsa âlimlerin her ilim dalında tahsil görmeleri olağan bir şeydir. Yani fakih olan bir âlimin müfessir, muhaddis, mütekellim ve aynı zamanda sûfî olması normal karşılanmalıdır. Bu tabloya bakarak âlimlerin temel İslam bilimlerinin her alanıyla ilgilendikleri ve eserler verdikleri söylenebilir. Burada önemli bir hususun belirtilmesi gerekiyor ki o da bu ilimlerin bir kimsede toplanabilmesinin mümkün olması ve geçmiş âlimlerin de bunu yadırgamamasıdır. Bu bölümde kısaca birçok yönüyle -bu meyanda tasavvufi yönüyle de- ön plana çıkan âlimlere değinildi.

---

[324] Halit Özkan, "*Suyûtî*", DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 189, 195.
[325] Mehmet Yaşar Kandemir, "*Münâvî*", DİA, Ankara, 2006, XXXI, 571, 573.
[326] Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s, 134.
[327] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, V, 140; Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s, 139.
[328] Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s, 258.
[329] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 60.
[330] Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, s, 269-271.

BÖLÜM II

TAHARET VE NAMAZ İLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFÎLERİN YAKLAŞIMI

Sûfîler daha çok kalbin halleriyle ve insanın manen olgunlaşmasıyla ilgilenmiş ve bu konularda görüş beyan edip eser yazmışlardır. Zâhire ve kalp haricindeki bedenin uzuvlarına taalluk eden konularda görüş belirtip belirtmemeleri ise merak edilen bir konudur. Bu bölümle beraber tezin ana konusu olan ibadetlerin sûfîler tarafından nasıl

anlaşılıp ve yorumlandığı konuları işlenmeye çalışılacaktır. Namaza hazırlık mesabesinde olan abdest konusunu önceleyip sonra namazla ilgili yorumlar verilecektir. Daha sonra Kur'an'da çoğu zaman namazla yan yana zikredilen zekât konusu sonra da oruç bahsi incelenecektir. Tez, hac mevzusu da irdelendikten sonra kurban meselesiyle bitirilecektir.

2.1. Namaz Öncesi Hazırlık

Namaz, ibadetler içerisinde her gün tekrarlanan ve tüm Müslümanların mutlaka yapmakla mükellef oldukları bir ibadettir. Diğer ibadetler ya senede bir ya da ömürde bir defa yapılan ibadetlerdir. Namaz, diğer ibadetlerden önce Mekke'de farz kılınmıştır. Dolayısıyla namazın diğer ibadetlere nazaran farklı bir özelliği olduğu söylenebilir. Böyle önemli bir ibadete hazırlık yapmak gerekeceği için önce bu hazırlık mahiyetinde olan konulara temas edilecektir.

Fakihler genel olarak ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklinde üçe ayrılan füru kitaplarına taharet kısmıyla başlamışlardır. Bu sebeple aynı konu başlıkları takip edileceği için konulara taharet bölümüyle başlanılacaktır.

2.1.1. Abdest

Abdest, namaz için bir ön hazırlık niteliğinde olup fukaha tarafından namazın şartlarından olarak değerlendirilmiştir. Abdestin farzları, sünnetleri ve edepleri gibi hükümleri bulunmaktadır. Sûfîler, bir yandan taklit ettikleri mezheplerin kabul ettiği -farz, vâcib, sünnet gibi- hükümlere göre ibadet yaparken diğer yandan bu hükümlerin vârid olduğu nasslardan işârî yorumlar çıkarmışlardır. Şimdi bu başlık altında öncelikle abdest ayetinin meali verilecek sonra da sûfîlerin abdest ayeti hakkında yaptıkları yorum ve te'viller sunulmaya çalışılacaktır.

"*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz"* (Mâide 5/6).

Fakihler bu ayete dayanarak üç çeşit abdestin farzlarının neler olduğunu tespit etmişlerdir.[331] Ancak aralarında gerek ayeti yorumlamaktan gerek bazı hadislere istinat etmekten gerekse de usullerinin farklı olmasından kaynaklanan bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Fakat burada amaç, fıkhî ihtilafları delilleriyle ortaya koymak değil sûfîlerin yorumlarına odaklanmaktır.

Tüsterî, yemeğin temizliği, dilin doğruluğu, günahlardan uzak durmak ve gönlün huşusu şeklinde taharetin dört şey olduğunu, bu dört özelliğin de abdest ayetinde zikredilen zâhiri dört uzuvdan birine mukabil olduğunu belirtir. Daha sonra Tüsterî, taharetin yedi vecih olduğunu belirtir ve onları şu şekilde sıralar: "Cahillikten ilme olan temizlik, unutmaktan zikre doğru olan temizlik, günahtan itaate doğru olan temizlik, şek-şüpheden yakîne yönelik temizlik, ahmaklıktan akla-akletmeye yönelik temizlik, nemime-koğuculuktan güzel zanna doğru olan temizlik ve diğer şeylerden imana doğru olan temizliktir. Her ceza gerektirecek günahın bir temizliği vardır. Kalbin cezası hariçtir. Çünkü o kasvettir."[332] Abdest ayetinin "Fakat o sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister" kısmı için "herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın fakrın hakikatiyle kendisine dönmeniz için sizi hallerinizden, ahlâkınızdan ve fiillerinizden temizlemek istiyor" yorumunu yapmıştır.[333] Ayette geçen taharet, mânevî bir temizlik olarak algılanmış ve kalp amellerine yönelik bir yorum yapılmıştır.

Sülemî (ö. 412/1021) ise abdestin farz ve sünnetlerinin malum olduğunu söyledikten sonra ayrıntıları fıkıh kitaplarına havale eder. Sonra "onun hakikatine ancak gönlünü temizlemeye, helal yemeye, kalpten vesveseleri defetmeye, kötü zanları terk etmeye ve gücü nispetinde emredilen şeyleri yapmaya muvaffak olanlar nail olabilirler"[334] diyerek abdestin hakikatinden bahsetmiştir.[335] Sülemî, Tüsterî'nin "taharetlerin en faziletlisi kulun kendini temiz görmekten temizlemesidir"[336] dediğini

---

[331] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 40, 56, 83; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Mâcid el-Hamevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1416/1995, I, 24, 91, 128; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı'ş-şâfii*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1414/1994, I, 107, 109, 112, 233; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 172, 175, 184, 289, 310.

[332] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-ʿazîm*, 137, 138; Sehl et-Tüsterî'nin bu görüşleri için ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 171; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI, 93, 94.

[333] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, s, 137, Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 172. Baklî kendi eserinde isim vermeksizin sûfîlerden birisi dedi ki diyerek Tüsterî'nin bu sözüne yer vermiştir. Bkz. Baklî, Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr, *Arâisü'l-beyân fî hakâʾikı'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1429/2008, I, 302.

[334] Bu söz Baklî ve Ali el-Kârî tarafından Ebû Osman'a {Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) veya Ebû Osman el-Mağribi (ö. 373/983) olabilir} atfedilmiştir. Bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân* I, 301; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân ve esrârü'l-furkan*, thk. Nâcî es-Süveyd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1434/2013, I, 501.

[335] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 171.

[336] Ali el-Kârî de bu görüşü Tüsterî'ye nispet etmiştir. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân,* I, 501.

kaydeder. Yine onun "zahiri temizliği güzel yapmak bâtını temizliğe götürür. Namazı tam olarak kılmak da (farz, vâcib ve sünnetlerini tam olarak yapıp huşû içerisinde kılmak) Allah hakkında bilgi sahibi olmaya götürür"[337] dediğini belirtir.

Sülemî, (Ahmed) İbn Atâ'nın (ö. 309/922)[338] "*Allah (cc), sizin dış görünüşünüze değil kalplerinize bakar*"[339] hadisine göre iç âlemler Hakkın nazarının yeridir dediğini rivayet eder. Sonra onun "Zâhiri taharet, emre ittiba etmek için abdestteki dört azanın temizlenmesidir. Bâtını taharet ise Hakk için hıyanetlerden, cinayetlerden, muhalefetin her çeşidinden, vesvese türlerinden, aldatma, kin, nefret, riyadan, şöhretten ve nehyedilen benzeri şeylerden kendini temizlemektir"[340] dediğini belirtir. Bu ifadelere göre İbn Atâ, zâhiri temizliği, vücudun dış kısmının bâtını temizliğin de iç kısmının temizlenmesi olarak görmektedir.

Ayrıca Sülemî, bazı sûfîlerin "âriflere gayretleri toplama ve gönlü temizlemeden (taharet) daha zor gelen bir şey yoktur" dediklerini naklettikten sonra bazıların da şöyle dediğini zikreder: "Bir kişinin bâtınının temizliği ancak helali yemesiyle, helale bakmasıyla, helali almasıyla, helale yürümesiyle ve doğru sözlü olmasıyla mümkündür. Bu sayılanlar gönlün temizlikleridir." Ayetteki sizi temizlemek istiyor kısmını bir sûfînin "sizi fiillerinizden, hallerinizden ve ahlâkınızdan temizlemek ve hiçbir sebeple alakanız olmaksızın fakirliğin hakikatiyle kendisine dönmeniz için sizi bunlardan fani kılmak istiyor" şeklinde açıkladığını aktarır."[341] Bu ifadelere göre sûfîler, bütün gayret ve himmetleri bir yerde teksif etmenin kolay olmadığını ve kulun Allah'a karşı fakrının (hiçliğinin ve ihtiyacının) daima farkında olması gerektiğini vurgulamışlardır.

Kuşeyrî, "Şeriatte nasıl taharetsiz (abdestsiz) namaz sahih değilse hakikatte de aynı şekilde taharetsiz namaz sahih değildir. Zâhir için nasıl bir taharet varsa gönüller için de bir temizlik vardır. Bedenlerin temizliği semadan inen su ile gönüllerin temizliği ise pişmanlık ve mahcubiyet suyuyla sonra da hayâ ve korku suyuyladır" diyerek mânevî temizliğe dikkat çekenlerdendir. Ona göre "Namaz için yüzün yıkanması nasıl gerekli ise -işaretin beyanıyla- onu hasis ve değersiz bazı şeylerin talebinden alıkoymak ve korumak da gereklidir. Başı mesh etmek nasıl gerekli ise onu herkes için eğmekten korumak da gereklidir. Ayakları yıkamak zâhiri taharette nasıl gerekli ise bâtını taharette onları caiz

[337] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 171. Ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI, 94.
[338] İbn Atâ, Ahmed b. Muhammed hakkında bilgi için bkz. Reşat Öngören, *"İbn Atâ"*, DİA, İstanbul, 1999, XIX, 336.
[339] Müslim, "Birr ve's Sıla", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 227, XVI, 564.
[340] Âlûsî de bu yorumları İbn Atâ'ya atfen tefsirinde aktarır. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI, 94.
[341] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 172.

olmayan yerlere gitmekten sakındırmak da gereklidir."[342] Kuşeyrî'ye göre zâhiri temizliğin yanında mutlaka bâtını temizliğin de yapılması gerekmektedir. Bu da azaları haramdan sakındırmak gönlü de Allah'ın gayrısından uzak tutmakla olur.

Kuşeyrî ayetin "Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez" kısmıyla ilgili olarak şunları ifade eder: "Mürid, irade hükümlerinden (ahkâm) nefyedilince ayağı ibadet sahalarına sağlam bassın, gönlündeki latifeler (muhtemelen sır, hafî, ahfâ gibi şeyler kastediliyor) yok olunca zâhiri vazifelerine devam etsin, kulluk hükümleri gerçekleşmeyince şer'i edeplerden hâli olmasın, terklerinden dolayı fazileti elde etmesi zorlaşırsa tasarrufu haram ve şüpheyle kirlenmesin."[343]

O, ayetin "sizi temizlemek istiyor" kısmını "Allah sizin zâhirinizi kendi korumasıyla zilletten, kalplerinizi de rahmetiyle gafletten temizlemek istiyor" şeklinde açıklar. Sonra "Gönüllerinizi şekillerin (eşkâl) mülahazasından, zâhirlerinizi de meşguliyet ağlarına düşmekten temizliyor. Ayrıca size takdir edilen şeyleri, neden ve niçinlerle kirletme vehminizden temizliyor"[344] şeklinde bir yorum aktararak gönlün temizliğine dikkat çeker.

Gazzâlî, meseleyle alakalı önce "*Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever*" (Tevbe 9/108) ve "*Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz yapmak ister*" (Mâide 6) ayetlerini sonra da "*Namazın anahtarı temizlik (taharet, abdest) dir*"[345] ve "*Temizlik (abdest, taharet) imanın yarısıdır*"[346] rivayetlerini zikrederek abdestin mânevî yönüne dikkat çekmiş ve Hz. Peygamberin son rivayetten kastının insanın suyla sadece zâhirini yıkayıp da bâtınını harap etmesi olmadığını belirtmiştir. Yani hem zâhir hem de bâtın temizliği gereklidir. Gazzâlî, bu değerlendirmeden sonra tahareti "vücudu abdestsizlik, cünüplük ve diğer pisliklerden, vücut azalarını kötülük ve günahlardan, kalbi kötü ve rezil huylardan, gönlü Allah'tan başka her şeyden temizlemek" şeklinde dört dereceye ayırır. O, bu sonuncu temizliğin peygamber ve sıddıkların temizliği olduğunu özellikle vurgular. Daha sonra kalbin (manen) temizliğinin asıl gaye olduğunu belirterek bazı kıt görüşlü insanların

---

[342] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l Mısriyye, 2000, 3. baskı, I, 405. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 501; İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1426/2005, 2. baskı, II, 149, 150.

[343] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 406. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 302; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 502, 503.

[344] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 406.

[345] Ebû Dâvûd, "Taharet", 30, "Salât", 74; Tirmizî, "Taharet", 3; İbn Mâce, "Taharet", 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 292, 322; Dârimi, *Sünen*, I, 540.

[346] Tirmizî, "Daâvât", 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 219, XXXVIII, 170, 217, 230; Dârimi, Sünen, I, 518.

temizlikten maksadın sadece zâhiri temizlik olduğunu zannederek bol suyla vücut ve elbise temizliği yaptığını ve bu halin yanlış olduğunu eklemiş ve ilk dönem müslümanlarının zâhiri temizlikten daha çok bâtını temizliğe önem verdiklerini misallerle anlatmıştır.[347] Fakih ve sûfî olan Gazzâlî'nin zâhiri temizliği önemsediği ancak esas meselenin bâtını temizlik olduğunu vurguladığı görülüyor. Ona göre bu ümmetin ilk dönem âlimleri de bu şekilde yapmışlardır. Yani o, sadece zâhiri temizliğin eksik olduğunu zikreder.

Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) abdest ayetine yüzle başlanması hakkında "Yüz, ruhlar için vahdaniyetten açığa çıkan (beliren) Hakkın tecelli nurlarının kaynağıdır. O nurların güzellikleri yüzlere akseder. Allah (cc), yüzü sıfatlarının mührünün nakşıyla nakşetti[348] şeklinde bir yorum yapar. Yüzün suyla yıkanma hikmetinin sebebini "onun şehevi tozlarla değişmesi, hades (sonradan olma) sıfatıyla vasıflanması" olarak görür. Ona göre suyun cevherinin özelliği, Allah'ın onu fıtratın ilk cevherinden yaratmasıdır. Öyle ki, ona kutsiyetinin nuru tecelli etmiş ve onda azametinin ışıltıları parlamıştır. Bu nur, yüze ulaşınca yüz, Allah'ın nurunun ve kudsiyetinin bereketiyle kadimden başka şeylere yönelmesinden kaynaklanan kirlerden tertemiz olur."[349] Baklî'ye göre yüz, insanın bedeninde görünen değerli bir uzuvdur. Bundan dolayı Allah'ın huzuruna çıkmayı ifade eden namaza hazırlık mahiyetinde olan abdestte, ondan gayrısına doğru (mâsivâ) yönelmelerden dolayı gerçekleşen mânevî kirlerin önce bu şerefli uzuvdan giderilmesi gerekir.

Baklî, diğer azaların da mânen temizlendiğini belirttikten sonra kulun bu mânevî temizlikle Allah'a yönelmesinin daha uygun olduğunu zikreder ve "*Kim güzel bir şekilde abdest alırsa (küçük) günahları tırnak altlarına varıncaya kadar vücudundan çıkar*"[350] hadisini bu mânevî temizliğe delil kabul eder. Baklî'ye göre gönül, Hakktan başkasından temizlenince "salâvâtı (namazları) sürekli, hareketleri taat, kıraati mânevî yakınlık, kıyamı muhabbet, rükûsu haşyet, secdeleri şahit, tahiyyatı genişleme (inbisât), duaları müstecâb olur." Ona göre ayetin işârî manası şu şekildedir: "Kendinizden (yaptığınız hata ve kusurlardan) temizlenip benim vuslatıma ve müşahedeme kalkarsanız rubûbiyet denizlerinde hudûsiyetten (sonradan olma) dolayı nefislerinizi yıkayınız ki bana yine benimle ulaşasınız. Çünkü hades (burada sonra olmak manasında) kıdemle aynı olamaz."

[347] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 148-151.
[348] Aynı yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI, 90.
[349] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 300; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 195, 196.
[350] Müslim, Taharet, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 516, XXXI, 413.

Baklî, ayetteki Allah'ın kullara güçlük çıkarmayıp onları tertemiz yapmak istemesi hakkında şunları ifade eder: "Ruhsatları olmaksızın azimetlere devam etmek Allah'tan başkasını bırakıp Allah'a (marifete) aşina olanlara ağır bir meşakkattir, müşahede ehlinin şehvetler âlemine atılmasına manidir. Böylece sevenlerden meşakkati kaldırdı, müştak olanlara cömertliğini yaydı. Kendi müşahedesinin nurlarıyla müşahede ehlinin gönüllerini takdir (hürmet, saygı) ederek ve onların kendi müşahedesine iştiyaklarını artırarak ruhsatlar koymak suretiyle âriflere kulluk hükümlerini kolaylaştırdı. Yani müşahede ehline mücahede (zorluklar) kılmak istemiyor." O; Allah'ın gönüllerin temizlenmesini kullara değil kendisine aynı şekilde "temizlemek istiyor" diyerek temizliği de yine kendisine nispet ettiğini zikreder.[351]

Şihâbbüddîn es-Sühreverdî, öncelikle fıkıh kitaplarında olduğu gibi abdestin farzlarına, sünnetlerine, adabına, istinca ve istibraya değinir. Sonra da abdest konusunda sûfîlerin dikkat ettikleri edeplerin şunlar olduğunu belirtir: 1. Abdest azalarını kalp huzuru ile yıkamak. 2. Resûlullahın Enes b. Malik'e (ö. 93/711-712) "*Yavrum, devamlı abdestli olmaya gücün yeterse yap. Çünkü abdestli iken ölen kimseye şehitlik sevabı verilir*"[352] tavsiyesinden dolayı devamlı abdestli bulunmak. 3. "*Abdestte (vesvese vermek için) musallat olan Velehân isimli bir şeytan vardır. Onun, kullandığınız suda size vereceği vesveseden sakınınız*"[353] hadisinden dolayı suyu israf etmemek. 4. Yedekte abdest için su bulundurmak. 5. Bâtınî temizliğe önem vermek." Sühreverdî, sahabenin bâtını temizliği önemsediklerini vurgular. Sonra Hz. Ömer'in suyun zâhiri durumuna bakarak bir Hristiyana ait küpteki sudan abdest aldığını, sahabenin seccade sermeden yerde namaz kıldıklarını, sokaklarda yalın ayakla yürüdüklerini, uyuyacakları zaman altlarına bir şey sermeden toprağa uzandıklarını belirtir. Böylece onların zâhiri temizlikte her işlerinin kolaylık üzere olduğunu, bâtınî temizliğe ise daha çok önem verdiklerini zikreder. Bu tespitten sonra temizlik meselesini yanlış anlayan bazı kimselerin durumunu da şöyle açıklamıştır: "Bazı kimselerde temizlik hususunda aşırı bir titizlik vardır. Bu titizlik genellikle nefisten kaynaklanmaktadır. Böylelerinin elbiselerine bir pislik bulaşırsa hemen canı sıkılır. Fakat kalbindeki kin, kibir, ucûb, riya ve nifak gibi kirlere hiç aldırış etmezler. Bu adam, şeriatin müsaadesine rağmen yalın ayak yere basan kimseyi hoş karşılamazken dinini harap edecek kin ve gafletle konuşmasına hiç aldırış etmez.

[351] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 301.
[352] Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VI, 307-309; Taberâni, *el-Mu'cemu's sağîr*, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, II, 32; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 378.
[353] İbn Mâce, "Taharet", 48; Tirmizî, "Taharet", 43.

Bütün bunlar onun ilminin azlığından, yüksek derecedeki âlim ve sıddıkların sohbetindeki edeplerden mahrum oluşundandır."[354] Sühreverdî, ilk dönem Müslümanlarının bâtıni temizliğe daha fazla önem verdiklerini vurgulayarak ibadetlerden kastın kalbin ve iradenin temizlenmesi olduğunu belirtir.

Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) "verdiği bilgileri bazı kişilerin söz ve görüşlerinden veya kitaplardan aktarmadığını söylemiştir. Kendisinin başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden, filozofların veya benzeri düşünürlerin sözlerini ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını, kitaplarının sadece Hakkın kendisine keşif yoluyla verdiği ve imla ettirdiği şeyleri içerdiğini, sahip olduğu ilmin vecd sultanının veya vücutta fâni olma halinin kendisinde galebe ettiğini kalbinde tecelli eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer."[355] Böylece zâhiri ve bâtıni hüküm çıkarmada özgün olduğunu belirtir.

Ağza ve burna su vermenin, kulağı meshetmenin, abdest azalarını ovalamanın hükmü hakkında fakihler tarafından değişik görüşler serdedilmiştir. Hanbeli mezhebine göre sayılanların ilk üçü, Maliki mezhebine göre ise dördüncüsü farzdır. Bundan dolayı tüm abdest azalarını kapsaması hasebiyle İbnü'l Arabi'nin bu konulardaki yorumlarına değinmek gerekmektedir. Böylece abdest azalarıyla alakalı yorumları bir bütün olarak görme imkânı olacaktır. İbnü'l Arabî, kendi ifadesiyle okuyucuyu fıkıh kitaplarına bakmaya dahi ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde fıkhî bilgiler vermiştir.[356] Ancak burada onun abdestin farz ve sünnetleriyle alakalı mülahazalarına yer verilmeyecektir.

İbnü'l Arabî, mânevî tahareti, "nefsi mezmûm (kötülenen) olan ahlâk ve o ahlâkın bayağılıklarından, aklı fikir ve şüphelerin kirlerinden, gönlü ağyara bakmaktan, uzuvları mânevî kirlerden temizlemek" şeklinde dörde taksim eder. Ona göre her uzvun bir mânevî temizliği vardır.[357] Onun abdest organları hakkında yaptığı değerlendirmeler şöyle özetlenebilir: Ona göre "El, bir şeye uzanıp da onu alırsa şeriat, bu konuda o elin gasp eden bir el olduğuna veya alınan o şeyin çalınmış olduğuna ya da o malda bir hıyanet olduğuna hükmeder. Bütün bu durumlar göz önüne alındığında o elin temizlenmesi farzdır." O, Allah katındakilere rağbet ederek elde tutulan şeyin mubah bile olsa -fazlasının- bırakılmasının mendûb olduğunu ve bu şekilde davranmanın zühd olduğunu

[354] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 367-383 (Kısaltılarak alınmıştır).
[355] Mahmut Erol Kılıç, *"İbnü'l-Arabî"*, DİA, İstanbul, 1999, XX, 495.
[356] Mesela abdest ile alakalı olarak şu sayfalara bakılabilir. I, 507, 509, 510, 511, 512 vd. Ayrıca bkz. Gurâb, Mahmud, *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kuran min Kelâmi'ş Şeyhi'l Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî,* Matbaatü Nadr, Dımeşk, 1410/1989, II, 7, 8.
[357] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* I, 498.

belirtir. Ona göre böyle davranmak terk edilen o malın Allah katında bir karşılığı olduğu için ticaret olarak değerlendirilir. "Böylelikle o mubah malı terk etmek tutmaktan daha uygundur. Bu da sünnet olan taharettir." Ayrıca o, elde tutulan malın şüpheli ise elden çıkarılması gerektiğini bunun da zühd değil vera olduğunu ifade eder.[358] Görüldüğü gibi elin temizliğinden kastın hem elde bulunan haram ve şüpheli şeyleri çıkarmak hem de kâfi miktarla yetinilip fazlasının elden çıkarılması olduğu söyleniyor.

İbnü'l Arabî, ağzı yıkamadaki farzın kelime-i tevhidin telaffuz edilmesi olduğunu bununla da dilin ve gönlün -şirkten- temiz olacağını belirtir. Ona göre iyiliği emredip kötülükten sakındırarak doğru ve güzel şeyleri konuşan kimse, ağzı ve dili yalandan temizlemiş ve güzel sözleri izhar etmiş olur. Böylece bâtını mazmaza yapmış ve hayra ulaşmış olur. O, bu zikredilenlerin mazmazanın farz ve sünnet şekli olduğunu bildirir. Ona göre burnun temizliği de buna benzer. "Çünkü burun, Arapların örfünde izzet ve büyüklük (kibriya) mahallidir. Bu yüzden Allah (cc), onun burnunu yerde sürüsün diye beddua edilir." Ona göre burnun yıkanmasının farz olan kısmı, insanın kibirden uzak ve tam bir ihtiyaç içinde olduğunun şuurunda olarak Allah'a ibadet etmesidir. Sünnet olan kısım ise bir kişinin kölesine, emri altında çalışanına ve kendisinden daha aşağı bir konum ve durumda olan birine karşı tevazuyla muamele etmesidir."[359]

İbnü'l Arabî, yüzü yıkamanın bâtındaki hükmünün murakabe ile mutlak manada Allah'tan hayâ etmek ve Allah'ın koyduğu sınırları aşmamak olduğunu belirtir. Ona göre yüzü yıkamanın farz olan kısmı, bir kişinin Allah'ın nehyettiği yerde olması ve emrettiği yerde bulunmamasından dolayı Ondan hayâ etmesidir. Sünnet olan kısmı ise bir kişinin -Allah'ın kendi vücudunda bulunan her şeyi gördüğünü bilmesiyle beraber Allah (cc) hayâ edilmeye en layık olduğu için- tek başına kaldığında bile avret yerini açmamasıdır. O, kalpteki ilahi tesirlerin murakabe edilmesi gerektiğini çünkü baştaki değil kalpteki vechin (yüzün) muteber olduğunu ifade eder. Kulakla sakal arasında kalan kısmın temizliğinin "gıybet ve kötü söz gibi işitilmesi ve konuşulması helal olmayan konularda Allah'tan hayâ etmesi ve bunları yapmaması" olduğunu bildirir. Kolların dirseklerle beraber yıkanmasının "kerem, cömertlik, başkasını kendine tercih etme ve emanetleri yerine getirme gibi şeylerle gerçekleştiğini" zikreder.[360]

Onun başın mesh edilmesiyle alakalı uzun yorumlarının özeti şu şekildedir. "Baş "Ra'sün", riyaset kökünden gelmiş olup yücelik ve yükseklik manasına gelmektedir.

[358] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 508.
[359] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 509, 510.
[360] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 510, 511.

Kavmin işlerini üzerine alıp riyaset eden kişiye de reis denir. Bedende en yüksek yerde bulunan organa da baş denir. Vücuttaki baş, üstte olması hasebiyle Hakka en yakın uzuvdur. Ayrıca başın, bedenin bütün organlarına riyaset etmesi, bütün zâhiri ve mânevî kuvvetlere mahal olması, onları taşıması ve toplaması açısından şerefi vardır. Her kuvvetin de izzeti, sultanlığı, kibriyası ve riyaseti bulunmaktadır. Başın bu kuvvelerin tamamını taşımasından dolayı Allah'a boyun eğip tevazu ile tamamının mesh edilmesi gerekir. Her valinin üstünde bir sultan olduğu gibi başın üzerinde de bir baş vardır görüşünü kabul edenlere göre de başın tamamı değil bir kısmı mesh edilir."[361]

İbnü'l Arabî, kulağın en güzel sözü dinlemekle mesh edileceğini, fazilet ve üstünlüğün en güzel olan şeyde vuku bulduğunu ayrıca güzellik olarak en yüce olan şeyin Allah'ı, Kur'an okuyarak zikretmek olduğunu belirtir. Böylece okumak ve dinlemek şeklinde iki güzel şeyin toplandığını zikreder. Sonra Allah'ın zikrini Kur'an'dan dinlemekten daha yüce bir şey olmadığını Kur'an'daki ayetlerin tamamının Allah'ın zikrini içerdiğini ifade eder. Özetle kulaklar en güzel olanı dinlemekle meshedilmiş olur. Ayakların cemaatle namaza gitme, mescitlere adımları çoğaltma ve savaş anında sabit olup harp meydanını terk etmeme gibi şeylerle temizlendiğini bildirir. Sonra "*Yeryüzünde böbürlenerek yürüme*" (Lokman 31/18) ve "*Yürüyüşünde tabii ol*" (Lokman 31/19) ayetlerinde söylediği şeye işaret olduğunu zikreder. Ona göre bir kişinin musallaya (namaz kılınan mekân, mescit) yürümesi farz, yakın ve uzak mescitlere yürümesi ise mendûb, müstehab ve sünnettir. Ona göre tertip (abdest organlarını sıraya göre yıkama) ve muvâlât (peşi sıra yıkama) farz olmayıp kişinin durumuna göre farklılık arzeder.[362] İbnü'l Arabî'nin abdestle ilgili özgün yorumlarının özeti bu şekildedir.

Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) ayete şöyle mana vermiştir: "Gaflet uykusundan kalkıp da ayrılık uykusundan uyandığınızda yakınlığınızın makamına -ki bu konuda Allah (cc) şöyle buyurmuştur "*secde et ve Rabbine yaklaş* (Alak 96/19)"- dönmek için miracınız olan namaza kalktığınızda kendisiyle dünyaya yöneldiğiniz ve ağyara bakmakla kirlettiğiniz yüzlerinizi tevbe ve istiğfar suyuyla yıkayınız. Her iki dünyaya yapışmaktan ve yakın arkadaşlara varıncaya kadar her iki dünyadakilerle alakalı olmaktan dolayı ellerinizi yıkayınız. Nefislerinizi teslim ederek başınızı mesh edin. Enaniyetinizden ve

[361] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 512, 513.
[362] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 516, 517.

mizacınızın çamurundan dolayı da ayaklarınızı yıkayınız."[363] O da namazı mânevî miraç olarak görür ve bunun için mâsivâdan uzaklaşılması gerektiğini vurgular.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) yaptığı özgün yorumlar da kayda değerdir. "Abdest sırasında her uzvun başka bir duası vardır. Burnuna su verdiğinde, gani rabbinden cennet kokusu iste. Böylece o koku, seni cennetlere çeker. Gül kokusu, gül bahçesinin delilidir. Temizlenirken dua ve söz şudur. Ya rabbi! Sen, beni bundan temizle. Benim elim buraya ulaştı, bunu yıkadı. Elim canımı yıkamada güçsüzdür. Ey Allah'ım! Adam olmayanların canı seninle adam oldu. Canlara ulaşan, senin lütuf elindir. Benim haddim buydu; alçak ben -onu- yaptım (Yani benim gücüm ancak dış suretimi yıkamaya yetti). O sınırdan ötesini sen temizle. Ey kerem sahibi! Ey Allah'ım! Derimi pislikten temizledim; bu dostu (haram) olaylardan sen temizle."[364] Mevlânâ'ya göre su, bedenin zâhirini yıkar. Bâtının yıkanması için de Allah'a dua edilmelidir.

Kur'an'ın tüm ayetlerinin tefsir edildiği ilk tasavvûfî tefsiri telif ettiği söylenen ve tefsirinde zâhiri ve işârî tefsir eğilimini birleştirdiği ayrıca tefsirini yazarken başka tefsirlerden yararlanmadığı ifade edilen[365] Nahcuvânî (ö. 920/1514), ayetin tefsirinde ilahi aşk, muhabbet ve cezbeden ayrıca vuslattan ve ona nasıl ulaşılacağından şöyle bahseder: "Namaza durmaya niyetlenip sonradan olma yurdundan çıkmaya yöneldiğinizde ve her şeyden göçerek tam bir arzu ve istekle ezel ebed var olup varlığı zorunlu olan Allah'ın sonsuzluğuna kavuşmayı istediğinizde bedenî yüzlerinizi abdest suyuyla yıkamakla beraber önce kabiliyet bağlarınızda ve asıl varlığınızın tarlalarında marifet ve hakikat ilimleri yetiştiren ve yeşerten aşk, muhabbet ve ilahi cezbe suyuyla Hakka tabi olan yüzlerinizi asıl varlığınıza eklenen paslardan ve çokluk lekelerinden yıkayınız. Sonra ellerinizi abdest suyuyla dirseklerinize kadar yıkamakla beraber dünya kırıntılarını, geçici parıltıları alıp vererek işlediği kusur ve kirlerden aşırı bir biçimde yıkayınız ve tüm pisliklerden temizleyiniz. Yüzlerinizi yıkamanız ve ellerinizi

---

[363] Necmeddîn-i Dâye, Abdullah b. Muhammed, *et-Teʾvîlâtü'n-Necmiyye* (Bahrü'l-hakâik ve'l-meʿânî fî tefsîri's-sebʿi'l-mesânî), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2009, II, 255. Eser, yayınevi ve muhakkik tarafından Necmeddîn-i Dâye'nin hocası olan Necmeddîn-i Kübra'ya (ö. 618/1221) nispet edilirken İslam Ansiklopedisinde Necmeddîn Dâye'ye nispet edilmiştir. Eser, Aynü'l-ḥayât ismiyle de anılır. Zâriyât sûresinin 18. âyetinde sona eren eser yine bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî tarafından tamamlanmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hamid Algar, *"Necmedin-i Kübra"*, DİA, İstanbul, 2006, XXXII, 500. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, Nizâmeddin Hasen b. Muhammed, *Ğarâibü'l-Kurân ve reğâibü'l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1416/1996, II, 566; Bursevi, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dersaâdet, 1330, II, 353, 354. Bursevî eseri Necmeddîn Kübrâ'ya nispet etmiştir. Bkz. *Rûhu'l-beyân*, II, 69. Ali el-Kârî ise Necmeddîn Dâye'ye nispet etmiştir. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân* I, 141.

[364] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, II, 90.

[365] Geniş bilgi için bkz. Yaşar Kurt, *"Nimetullah b. Mahmûd"* DİA, İstanbul, 2007, XXXIII, 132.

temizlemenizden sonra başlarınızı abdest suyuyla ıslanmış ellerinizle silmenizle beraber benliğinizi ve geçici kimliğinizi silip yok edin ki, bu fani varlıklarınız sebebiyle istek ve ihtiyaçlarınız oluyor ve neticesinde dünyada yoruluyorsunuz. Ayaklarınızı inciklere kadar abdest suyuyla yıkamakla beraber dünyanın geçici parıltılarına gitmekten de kesin ve bunda aşırı gayret gösterin ki, Allah'tan gayriye gitmeyesiniz. Gidişiniz, sırf Allah Azîmüşşan'ın varlığında yokluğa gidiş olsun."[366] Nahcuvânî de kalpten Allah'tan başka her şeyin çıkarılmasının önemini vurgulayarak ibadetlerin mânevî fonksiyonuna dikkat çeker.

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, tergīb ve terhîb hadislerinin âlim ve sûfîlerin söz ve davranışlarından nakillerle birlikte açıklandığı eserinde[367] abdestin faziletine, ahirette Hz. Peygamberin ümmetini abdest azalarının parlaklığından dolayı tanıyacağına, cennette verilecek mükâfatlara dair hadisler zikreder. Bu konuda abdestin hem yazın hem de kışın sırf Allah'ın (cc) emrine imtisal etmek için güzel bir şekilde alınması gerektiğini belirtir. Yazın sırf serinlemek için abdestte mübalağa edilip de kışın bunun aksini yapmanın yanlış olduğunu vurgular. Ona göre yazın soğuk suyla uzuvları yıkarken mübalağa yaparak alınan abdestte nefsin lezzetlenmesi vardır. Dolayısıyla bir kişi nefsin payı için değil de sırf emre uymak için abdest almalıdır. Nefsin lezzeti için abdest alıp da güzel bir abdest aldığını ve ihlaslı olduğunu iddia eden kişinin bu konuda dikkatli olması gerektiğini söyleyerek asıl ihlasın kışın nefsin lezzetlenmeden soğuk suyla güzel bir abdest alıp mübalağa ettiği abdestte olduğunu ifade eder.[368] Daha sonra bu konudaki görüşünü kuvvetlendirmek için şu hadislere yer verir. "*Kim şiddetli soğukta abdestini güzel alırsa ona iki kat ecir verilir.*"[369] Soğuk bir gecede güzel bir şekilde abdest alan Hz. Osman'a (ö. 35/656) niçin böyle yaptığı sorulduğunda Resûlullahı "*Bir kul abdestini güzel alırsa Allah (cc) onun geçmiş ve gelecek günahlarını affeder*"[370] derken işittiğinden dolayı böyle abdest aldığını söylemiştir. Başka bir hadis şöyledir. "*Zorluk ve meşakkatlere rağmen güzel bir şekilde abdest almak, mescitlere gitmek ve bir namazdan sonra diğer namazı beklemek hata ve günahları yıkar.*"[371] Şa'rânî daha sonra ilahi vâridatı kabule hazır olmak

---

[366] Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîhu'l-ġaybiyye el-mûdıhatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye*, (Nahcivânî Tefsiri Terceme: Ali İhsan Türcan), Ayrıntı Basımevi, Ankara, 2014, I, 374.
[367] Hayri Kaplan, *"Şa'rânî"* DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 349.
[368] Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye fî beyâni'l-uhûdi'l-Muhammediyye*, Dâru'l kalemi'l-arabî, Halep, 1413/1993, s, 33, 34.
[369] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, V, 298.
[370] Bezzâr, el-*Müsned* (el-Bahrü'z-zehhâr), II, 75, 76.
[371] Bezzâr, el-*Müsned*, II, 161; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, I, 379; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 211; Heysemî, *Mecmau'z-zevâ'id*, I, 327.

için devamlı abdestli olunması gerektiğini belirtir. Ona göre Allah'ın (cc) kuluna olan sadakası gece ve gündüz devam eder. Bundan dolayı devamlı abdestli olmak gerekir. Nitekim bir hadiste "*Abdeste devam ediniz*"[372] buyrulurken diğer bir hadiste "*Eğer ümmetime meşakkat vermemiş olsaydım her namaz için onlara abdest almalarını emrederdim*"[373] buyrulmuştur. O, burada "her namaz için" kısmından kastın "eğer abdestsiz iseler"[374] olduğu yorumunu yapar.

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) fikhî malumattan sonra şu çok ilginç rivayeti aktarır. "Abdest için dört organın tahsisinin hikmeti şu olabilir. Hz. Âdem (sav) yüzüyle yasak ağaca yönelip eliyle meyvesini alınca ayağıyla ona doğru yürüyüp ona dokundurduğu elini başının üstüne koyunca sanki günahlarına keffaret olsun diye Allah, ona bu dört organı yıkamasını emretmiştir."[375] Sonra Hz. peygamberin "*Kul yüzünü yıkayınca günahları göz kapaklarının altından çıkarak gider*"[376] dediğini zikrederek adeta sûfîlerin yaptığı te'villerin hadislerden dayanakları olduğunu hissettirmiştir.

İbn Acîbe (ö. 1224/1809), fıkhî görüşleri belirttikten sonra "Allah (cc), münacât mahalli ve manen arınma vasıtası olan namaza girmek için zâhirin temizliğini emrettiği gibi yanılma ve gafletin kirinden de bâtının temizlenmesini emrediyor. Dolayısıyla kim zâhirini necaset ve pisliklerden temizler de bâtınını gaflet ve vesveselerle kirletirse namazda huzura varmaktan uzak olur. Öyle ki, bedenlerin hareketlerine itibar edilmez. Bizden istenen şey, ruh ve bedenle huzurda olmaktır" diyerek zâhir bâtın birlikteliğine dikkat çeker.[377]

Âlûsî (ö. 1270/1854), saltanatı yüce olan büyük padişahın önünde durmak isteyenlere temizliğin emredildiğini belirtir. Sonra bazı âriflerin "bu hitap, ilme'l yakîn ile iman edenlere, gaflet uykusundan kalkıp da ilahi huzurdaki namaza, hakiki münacata ve Hakka yönelmeye niyet ettiklerinde kulun mânevî ilerlemesine mani olan şeyleri, şeriat, ahlâk ve muamelat ilmi olan temiz, temizleyici ve faydalı olan ilim suyuyla yıkamaları ayrıca nefsin sıfatlarının kirini temizlemeleri için bir hitaptır" dediklerini aktarır. Bu ifadeleriyle Âlûsî de sûfîler gibi abdestin mânevî bir temizlik için

---

[372] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, V, 65; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 333.
[373] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 484.
[374] Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye*, s, 35, 36, 38.
[375] Bursevi, *Rûhu'l-beyân*, II, 352. Bu konuda daha geniş bir rivayet için bkz. Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân,* thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabi, Beyrut, 1422/2002, IX, 30; Kettâmî, Salih b. Abdillah, *Büstânü'l-fukarâ ve Nüzhetü'l Kurrâ*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, I, 80.
[376] Nesâî, "Taharet", 85; İbn Mâce; "Taharet" 6; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, II, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 413, 418.
[377] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 13.

emredildiğini ikrar edenlerdendir. O, ellerin (mânevî) pisliklerdeki tasarruflardan, şehevi arzu ve isteklerin kirlerinden kaynaklanan kuvvet ve kabiliyetlerden yıkanması olarak görür. Sonra başın mesh edilmesiyle ilgili âriflerden birinin şu değerlendirmesine yer verir: "Ruhlarınızın yönlerini kalbin bulanıklığının koyuluğundan ve onun süfli âleme ve dünya muhabbetine yönelmesinden kaynaklanan değişimin tarzlarını hidayet nuruyla mesh edin. Çünkü ruh, bir şeyle alakalı olmasından dolayı bulanıklaşmaz. Onun nuru kalpten kaybolunca kalp kararır (zulmette kalır). Onun nurunun yayılmasında kendisine yönelen yüce vechin parlaması yeterlidir. Çünkü kalp iki yönlüdür. Birisi ruha yöneliktir ki vücutta bulunan baş ona işarettir. Diğeri ise nefse ve kuvvelerine yöneliktir. Ayağın da ona işaret etmesi daha uygundur." Onun ayakların yıkanması ile ilgili yorumu şöyledir: "Ayaklarla kendisini tamamen şehevi arzu ve isteklere ve lezzetlerdeki aşırılıklara veren bedenî, tabî kuvvelere işaret edildi. Ayakların yıkanması ise kalbin kendisiyle (mânevî) huzura ve münacata hazır hale geldiği saflığa dönünceye kadar ahlâk ilmi ve riyaziyyât (temrinler) ilminin suyuyla olur.[378] Âlûsî'nin bu yorum ve alıntıları, işârî tefsirlerde geçen te'viller mesabesinde olup onun tasavvuf ilmine de vakıf olduğunu gösterir niteliktedir.

Fakih ve müfessirlerden de sûfîlerin yorumlarına benzer yorum yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, abdest azalarının yıkanmasının hikmetini insanlara bâtınlarını temizlemelerini hatırlatmak olarak açıklar. Sonra bedenin organlarının zâhiren yıkanmasında iki mana olduğunu ifade eder ki, birincisi bu organların büyük bir nimet olması hasebiyle bunlardan dolayı şükürdür. İkinci mana ise bu azalarla işlenen günahlara keffaret olmasıdır.[379] Beyzâvî de abdestin günahlara keffaret olacağını belirttikten sonra ayetteki Allah'ın insanları temizlemesini günahlardan temizleme olarak yorumlar.[380] Nesefî ise namazın Allah'a (dinine) hizmet olduğunu vurguladıktan sonra onun huzurunda kirlerden temizlenerek durmanın ta'zim için daha uygun olduğunu belirtir ve bu durumu sanki kölenin efendisine hizmete ve onun huzurunda durmaya benzetir.[381]

Sonuç olarak beden hem zâhiren hem de bâtınen kirlenebilir. Ayet ve hadislere bakıldığında hem zâhiri hem de bâtını temizliğin istendiği görülür. Yani hem bedenin organlarının ameli hem de kalbin ameli vurgulanmıştır. Buradan yola çıkarak sûfîlerin açıklamalarına yorum değil -işârî- tefsir de denebilir. Yine Kur'an ve hadislere göre

---

[378] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI, 91, 92.
[379] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, II, 18.
[380] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, II, 117.
[381] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 430, 431. Benzer bir yorum için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 613.

yukarıda da görüldüğü gibi insanın yaptığı ihlaslı amellerden dolayı mânevî kirlerinin/günahlarının yıkandığı fark edilir. Bu mânevî kirler hırs, tamah, kibir, kendini beğenme, dünyaya bel bağlama gibi kalpte bulunan hastalıklardır. Mesela abdestte su, vücuttan ayrılırken o organlarla işlenen günahları da manen arındırır. Sûfîler de ilk dönem Müslümanlarının daha çok mânevî temizliğe önem verdiklerini belirterek bu durumun asıl olduğu üzerinde durmuşlardır. Hatta kendi dönemlerinde insanların maddi temizliğe çok eğilip de mânevî temizliği umursamamalarını şiddetle kınamışlardır. Onlara göre abdest, mânevî huzura çıkışın ifadesi olan namaza bir ön hazırlık olduğu için insanın bu huzura hem madden hem de manen temizlenerek çıkması gerekmektedir. Buna göre sûfîlerin bu yorumlarının ayetten çok uzak te'viller değil onunla ilintili izahlar olduğu söylenebilir. Çünkü ayette "tathîr"den bahsedilmiştir. Fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin yorumlarına yakın açıklamalar yaptığı görülmektedir.

2.1.2. Gusül

Abdest ayetinde açıklanan ikinci abdest çeşidi gusül abdestidir. Sûfîler gusül abdesti konusunda da işârî yorumlar yapmışlardır. Onlar içerisinde fıkıh bilgileri için fıkıh kitaplarına başvurulmasını söyleyenler olduğu gibi işârî yorumlarından önce -bir önceki abdest çeşidinde olduğu gibi- fıkhî ihtilafları uzun uzun anlatanlar da olmuştur. Diğer abdest çeşidindeki kadar ayrıntılı olmasa da gusül abdesti hakkında yaptıkları te'viller şöyledir.

Kuşeyrî, "zâhiri taharette nasıl bedenin tamamını yıkamak gerekiyorsa bâtınî taharette de genel bir temizlik lazım" demiş ve şöyle devam etmiştir: "Bu durum, müridde bir durgunluk olduğunda onun akdini yenilemesi, ahdini kuvvetlendirmesi, azme sarılması, vaktini faydalı şeylere harcaması, (günahlara karşı) pişmanlıkta daim olması ve utanmasını hissettirmesiyle olur."[382] Kuşeyrî'ye göre mânevî gusül, müridden kaynaklanan durgunluk ve hatalardan dolayı manen temizlenmedir.

İbnü'l Arabî, "guslün nefsin temizlenmesi gereken şeylerden temizlenmesi" demek olduğunu belirttikten sonra gusülle "temizlenmesi gereken uzuvların zâhiren temizlendiği gibi nefse taalluk eden ve nefsin kötü sıfatlarının sarf edildiği yerlerin de bâtınen temizlenmiş olduğunu" zikreder. İbnü'l Arabî, "bir kimseden kötü sıfatların tamamen yok olmayıp ona yapışık bulunduğunu, temizlenen şeyin ise zemmedilen sıfatların dinen istenmeyen yerlere sarf yerleri" olduğunu ifade eder. Sonra bu yorumu şöyle

[382] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 405.

detaylandırır: "Hırs, cimrilik, nemime ve kötülenen her özellik bu sıfatlardandır. İnsan hırstan temizlenmez. Hırsın dünya malını ve haram olan şeyleri toplama vasfından temizlenir." O, insanın hırstan ilim talebi, hayır sebeplerini tahsil ve salih ameller işleyerek temizleneceğini bildirir. Yani hırsını kötü bir yere sarf etmeyip güzel bir yere yönlendirmiş olur. Ona göre "Hırs, mutluluk yollarını toplamak için kullanılmalıdır. Çünkü hırsın zevali olmaz. Hırs, güzel bir yere yönlendirilirse hırslı şahsın mutluluğu artar. Kötü yere yönlendirilirse şekavet artar. Sıfatların sarf yerlerini de ancak güzel ahlâkı ve kötü huyları bilip de ondan temizlenen kişiler bilir. Güzel ahlâk da Şâri'den öğrenilir. Bir ayette şöyle buyrulur: "*Ama kullarının inkâr etmesine razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizin için buna razı olur*" (Zümer 39/7). Yine ona göre "zekât vererek temizlenmek nasıl vâcib (farz) bir temizlik ise gusül abdesti de aynı şekilde vâcibdir."[383] Ayrıca o, "cünüplüğü, bir kulun olması gereken vatanından gurbette olması -bu vatana da ancak kullukla ulaşılır- ve rabbani olan sıfatın vatanından uzaklaşması olarak görür ve bedenin bundan dolayı temizlenmesi gerektiğini"[384] söyler.

İbnü'l Arabî, niyeti zâhiri temizlik olan gusül abdestinin şartlarından gördüğü gibi bâtınî temizliğin de şartlarından görür. Ona göre niyet, amelin ruhu ve hayatıdır. Dolayısıyla niyet, bâtının amelidir. O, zâhirde suyun mümkün olduğu kadar vücudun her tarafına ulaştırarak ovalanması gerektiğini belirttikten sonra bâtındaki hükmünü şu şekilde açıklar: "İnsan, güzel bir amel işler de diğer insanlar o şahsı överse onun bu övgüye karşı içinde oluşan gururu temizlemesi gerekir. Bâtının genel temizliğine mani olan her şey taharete engeldir."[385] İbnü'l Arabî'ye göre zâhiri temizlikle beraber mutlaka bâtıni temizlik de yapmak gerekir. Kötü huylar kişiden tamamen kazınıp çıkmaz. Bundan dolayı devamlı mânevî bir temizlik yapmak gerekir. Hatta mânevî temizliğe engel olan her şey taharete engel olmaktadır.

Necmeddîn Dâye, ayette adeta şöyle hitap edildiğini zikreder. "Bizden başkalarına iltifat ederek cünüb olduğunuzda nefislerinizle günahlardan, kalplerinizle (yaptığınız ibadetlerde) benlik görmekten, gönlünüzle (sırrınızla) başkalarını (ağyar) görmekten, ruhlarınızla bizden başkalarıyla rahatlamaktan ve varlığın renklerinden ve kirlerinden sırrınızı himaye edin ve temizleyin.[386] Burada mâsîvâya (Allah'tan başkasına)

[383] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 541.
[384] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 548. Aynı yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI, 93.
[385] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 549.
[386] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 255. Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 356.

yönelmenin ve ona ilgi duymanın kişiyi manen cünüb yapacağı vurgulanmış ve bundan kaçınılması gerektiği belirtilmiştir.

Nimetullah Nahcuvânî, manen temizlenmek isteyenlere akıl, ruh ve bütün benliklerini temizleyip bunun için de bazı ağır perhiz ve temrinler yapmalarını tavsiye ederek şöyle der. "Ey Hakk Teâlâ'ya yönelenler! Bedenen cünüp olduğunuzda su ile yıkanmanızla beraber, aklınız ve ruhunuzla dünyanın pisliklerine büsbütün batmanızla ruhunuzu da kirlettiyseniz tamamen temizlenip arının. Su ile bedenlerinizi yıkadığınız gibi Allah için ağır diyetler ve beden terbiyeleri yapın. Alışkanlık ve fani varlıklara ilgilerin damarlarını kökünden söken çalışmalarda bulunun. Ölümü tefekkür ve iradeleri adeta öldürüp yok etmeğe eğilip ilgi duyun ki, beşeri niteliklerden, şehevi arzu ve sahalarından çıkıp kurtulasınız."[387]

Bursevî, kalbin ve ruhun dünyayı, onun arzu ve isteklerini sevip de tevbe, pişmanlık ve ihlas suyuyla hakiki manada yıkanması gerektiğini vurguladıktan sonra bunu vâciblerin en önemlisi ve en kuvvetlisi olarak görür. Bu cümleden olarak ehlullahın zâhirlerininden ziyade bâtınlarını temizlemede mübalağa ettiklerini zikreder. Daha sonra Bursevî, bir iç tenkit olarak kendi döneminin bazı sûfîlerinin temizlik konusunda şiddetli davranıp elbiseleri kirlendiğinde yıkadıklarını ancak bâtınlarında bulunan kin ve kötülenen diğer sıfatlara aldırış etmediklerini[388] ifade eder.

İbn Acîbe, insanları terbiye eden bir şeyh bulan kimseyi suyu bulup da onu asli ve hakiki temizlikte kullanan kişiye benzetir. Böyle bir şeyhin terbiyesine girmeyen kişiyi ise temizlik için fer'i ve mecâzi abdest olan teyemmüm yapan kişiye benzetir. Sonra Gazzâlî'nin böyle bir şeyhe intisab edince bu duruma işaret ettiğini, fakih İbnü'l Arabî'nin (ö. 543/1148) onun insanlardan uzak durup manayla ilgilenmesini kınadığını, Gazzâlî'nin de cevaben "ben bir zamanlar teyemmüm ediyordum şimdi ise suya ulaştım"[389] dediğini zikreder. Böylece İbn Acîbe, mânevî rehber ve hoca denebilecek şeyhi suya benzetir. Su bir kimsenin dış vücudunu yıkar. Ona göre şeyh de kişinin mânevî kirlerinin yıkanmasına vesile olur.

Sonuç olarak guslü gerektiren sebeplerden dolayı gusül abdesti almak farzdır. Gusül abdestinde insanın, bedeninin tamamını yıkaması gerekmektedir. Bu yıkama, zâhiri bir temizliktir. Bununla beraber bedenin manen kalbî hastalıklardan da yıkanması gerekmektedir. Çünkü sûfîlere göre dünyaya en ufak bir meyil, mânevî kirlere sebebiyet

[387] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 374, 375.
[388] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 356.
[389] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 150.

vermektedir. Dolayısıyla günahlar sebebiyle manen kirlenen kalbin yine manen temizlenmesi gerekir. Daha genel bir bakış açısıyla bu temizliğin kalp, akıl ve ruhun temizliği olduğu söylenebilir. İnsan bazen manen terakki halinde olamayabilir. Ancak yine de bundan dolayı ibadetlerinden vazgeçmemelidir. Sûfîlere göre insan, zâhiri temizliği nasıl bir hocadan/âlimden öğreniyorsa aynı şekilde mânevî temizliği de bir hocadan/şeyhten öğrenmelidir. Namaz abdesti bölümünde bazı fakih ve müfessirlerin sûfîlere yakın yorumları verildiği için burada tekrar edilmeyecektir. Ayrıca sûfîlerin yaptıkları yorumlarla ayette zikredilen taharetin manasını genişlettikleri söylenebilir.

2.1.3. Teyemmüm

Mâide suresindeki son abdest çeşidi teyemmüm abdestidir. Sûfîler bu abdest çeşidinde de çeşitli te'viller yapmışlardır. Aşağıda bu yorumlar verilmeye çalışılacaktır.

Kuşeyrî, nasıl su bulamayan kişi, teyemmüm ediyorsa mürid de kendine feyzini akıtacak, işaretinin bereketiyle kendisini yıkayacak ve sevap almada kendisine yardımcı olacak birisini bulamadığında kâmil zatların izinde yürümede önceki âriflerin siyerlerinde ve hayat hikâyelerinde bulunan şeylerle iştigal etmesi gerekir[390] diyerek teyemmümü önceki sûfîlerin hayatlarının anlatıldığı kitaplarla yetinme ile açıklamıştır. Bu yoruma göre su nasıl asılsa bir mürid için kendisini bâtını temizliğe ulaştıracak mânevî rehber bulması da asıldır. Asıl olan su bulunmadığında nasıl toprak, onun yerine geçiyorsa rehber olacak kişi bulunamadığında da önceki mânevî rehberlerin hayat hikâyeleri onların yerine geçmiş olur.

İbnü'l Arabî, teyemmümüm kast etmek toprağın da zillet olduğunu belirttikten sonra toprakla teyemmüm edilerek kulluğun kastedildiğini zikreder. O, kulluğun zillet demek olduğunu ibadetin de kulluk kelimesinden türediğini dolayısıyla kulun taharetinin ancak efendisinin çizdiği sınırları gözetmesi, emirlerine imtisal etmesi, zillet ve fakirlik gibi gerekli olan sıfatları kendisinde toplamasıyla gerçekleşeceğini bildirir. Ona göre insan, toprak olduğunu göz ardı ederse, toprakla teyemmüm etmesi gerekir. Çünkü ilk insan topraktan yaratılmıştır. İbnü'l Arabî, toprağın yoksunluk ve ihtiyaç anlamına geldiğini bir kişi fakir olduğunda Arapların ona "adamın eli toprak oldu-tozlandı" dediklerini belirtir. Ona göre toprak, unsurların (hava, su, toprak, ateş) en altında bulunanıdır. İnsan da yaratılış hakikatinin farkına varırsa kendisini bu makamdan çıkaracak her türlü pislikten temizlenmiş olur. Daha sonra İbnü'l Arabî, suyun bilgi

[390] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 405.

olduğunu ifade eder ve suyla ilmin fonksiyonuna şu şekilde değinir: "Yeryüzünün hayatı su ile olduğu gibi kalplerin hayatı da ilim iledir. Böyle bir kimse Allah'ı tanıma konusunda mukallit gibidir. Bize göre Allah'ı tanımada mukallid olan kişi bu meselede kendi görüşünü serdederken aklını taklit eden kimse gibidir. Ayrıca teyemmüm eden suyu bulur veya kullanmaya güç yetirirse teyemmüm batıl olur. Aynı şekilde ilahi bilgi noktasında şer'i bir bilgi bulunursa o kişinin Allah'ı tanımada aklını taklit etmesi de batıl olur. Özellikle de kendi delilindeki şey, şer'i bilgiyle uyum içerisinde değilse akli delille şer'i delile dönmesi gerekir. Bu kişi böyle bir meselede hem şer'i bilgi hem de akli bilgi sahibi olmuş olur.[391] Bu değerlendirmeye göre zâhiri temizlikte su, mâneviyatta ise marifet (Allah'ı tanıma) asıldır. Zâhirde asıl olan su olmazsa bedel olan toprak onun yerine geçer. Bâtında da marifete ulaşmada içtihat edemeyen kişi onun yerine bir bedelle (taklit) iktifa eder. Aklın istidlalleri marifete ulaşmada yetersiz kalırsa şer'i bilgiye güvenmek gerekir.

Fıkıh kitaplarının aksine teyemmümü bedel görmeyen, İbnü'l Arabî, Kur'an'da ve sünnette teyemmümün bedel olduğuna dair bir bilgi bulunmadığını zikreder. Sonra yorumuna şu şekilde devam eder: "Akli deliller konusunda görüş sahibi olan birisinin imanında gerilemeye sebep olan her hadesten (mânevî kirlilik) dolayı ilimle imanın yenilenmesi demek olan suyla yıkanması gerekir. Böyle yapınca aklî bir delilden dolayı iman etmiş olur. Bu kimse suyu bulup onu kullanmaya güç yetiren kimse gibidir. Eğer mukallit olup akli delilleri bilmeyen bir kişi ise ve kılıç veya (âlimlerin ilmine duyduğu) güzel zan sebebiyle imanını yitirmişse, bu hadesten dolayı temizlenmesi gerekir. Bu kimse de su bulunmadığında veya suyu kullanmaya gücü yetmediğinde toprakla teyemmüm eden kimse gibidir. Bu durum, cünüb olan kimsenin teyemmüm yapabileceği görüşünde olup teyemmümü gusle bedel kabul edenlere göredir. İbn Mes'ûd (ra) ve diğer bazı âlimler gibi cünüp bir kimsenin teyemmüm yapamayacağını söyleyip imanda taklidi caiz görmeyenlere göre ise bu kimsenin Allah hakkındaki vâcib, caiz ve müstahil olan bilgileri nazari delillerle bilmesi gerekir. Kelamcılardan bir grup âlim de bu görüşü benimsemiştir."[392]

İbnü'l Arabî, teyemmümde niyet edilmesi hakkında şu açıklamalara yer vermiştir. "Eğer inanç, zorunlu bir bilgiden veya âlime ya da babaya olan hüsnü zandan

[391] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 558.
[392] İmanda taklidin caiz olup olmaması ve bu konuda serdedilen görüşlerle alakalı olarak bkz. Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l Mürîd alâ Cevhereti't Tevhîd*, Mektebetü'l İrşâd, İstanbul, 1428/2007, s, 56 ve 107, 108.

kaynaklanıyorsa niyete gerek yoktur. Çünkü niyetin fiile yakın olması gerekir. Kimin akidesi (inancı) bu mesabede ise o kimse bir fiil sahibi değildir ki niyete ihtiyaç duysun. Çünkü onun bu fiili için Allah'ın iradesi yeterlidir. Bir şey, Hakkın iradesinin o şeye ilişmesinden var olur. Rabbimiz şöyle buyurur. "*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir.*" (Nahl 16/40) Bu, Allah'ın kulda yarattığı fiildir ve kendisinde zikredilen hükme ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu konuda (niyetin farz olmadığını söyleyen) Züfer'in[393] (ö. 158/775) görüşü tercihe daha şayandır."[394] Bu meselede insanın yaratıldığı maddeye vurgu yaparak şöyle bir değerlendirme daha yaparak sûfîlerin temizliğe bakış açılarını yansıtır. "Eğer suyu bulamazsan kendisinden yaratıldığın şeye (toprak) yönel. Onu terk etme. Çünkü sen ibadeti mubah kılıyorsun, sende olan necasetten dolayı hadesi kaldırmıyorsun. Şunu bil ki, ehlullah yanında bâtını taharet vâcibdir-farzdır."[395]

Necmeddin Dâye, ayete şöyle bir mana verir: "Eğer su bulamazsanız" yani tevbe ve istiğfarda bulunamadıysanız "temiz bir toprağa yönelin" yani değerli ve seçkin insanların ayaklarının değdiği topraklarda yatıp debelenin. Çünkü o, büyük günahların temizliğidir. "Onunla yüzlerinizi meshedin" ayaklarınızın değdiği toprakla meshedin ve onlara hizmet edin. "Onunla ellerinizi meshedin" çünkü bunda kalplerin kasveti için şifa ve günahlardan kaynaklanan hastalık için deva vardır.[396]

Nahcuvânî, bedenlerin temizlenmesi için su bulunamayıp kalpteki kirlerin temizlenememesi durumunda ruhu arındırmak için kâmil bir mürşide tam bir teslimiyet ile bağlanılmasını tavsiye eder. Ona göre mürşid, İlahi Birlik cennetine ermeğe engel tüm günahlardan ve görünen görünmeyen pislik ve rezilliklerden arınmış olup Allah'ın izniyle müridini arındırıp kâmil bir kul yapar. O, yüzlerin ve dirseklerle beraber ellerin meshedilmesini "kâmil bir mürşidin ayaklarının tozuna, yüce kapısının ve yüksek eşiğinin toprağına varlıkların ve niteliklerin sürülmesi olarak görür. Böylece şeyh, bereketli nefesleri ve sohbetleri ile müridleri varlık âleminde belli varlıklar olmanın doğurduğu darlık ve sıkıntılardan kurtarır, Allah'ın varlığı ve rahmetinin sonsuzluğuna

---

[393] Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) müctehid talebelerinden Züfer'e göre niyet, teyemmüm abdestinde farz değildir. Çünkü ona göre teyemmüm, abdestin yerine geçmiştir, yani abdestin halefidir. Halef, yerine geçtiği şeye vasfında muhalefet edemez. Dolayısıyla abdestte niyet nasıl sünnetse teyemmümde de sünnet olmalıdır. Fakat diğer Hanefi imamları şöyle demişlerdir. "Teyemmüm kasıt demektir. Kasıt da niyet demektir. Toprak temiz değil pisleticidir. Niyet olmazsa toprağın bu özelliği değişmez. Dolayısıyla da teyemmüm olmaz. Su ise toprak gibi değildir. O, bizzat temizleyicidir. Bundan dolayı onda niyet gerekli değildir. Niyet ancak kurbiyyet olması için lazımdır." Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 33; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 83.

[394] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 562.

[395] Gurâb, Mahmud, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, II, 10.

[396] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 256; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 357.

erdirir."[397] Görüldüğü gibi Nahcuvânî, bir kimsenin kendini manen temizlemeye güç yetiremediğinde bu işte mahir olan bir şeyhe müracaat etmesi gerektiğini tavsiye eder.

Bursevî'ye göre elbise ve beden temizliğinden maksat bâtının özü olan kalbin temizliğidir. Kalbin kötü ahlâktan temizlenmesi ise en mühim olan taharettir. Ona göre zâhiri temizlikten meydana gelen nurun, kalbin parlatılmasında bir tesirinin bulunduğunu düşünmek de uzak bir ihtimal değildir. Bursevî, güzelce abdest alındığında kalpte daha önce olmayan bir genişlik ve safanın bulunacağını belirtir ve bu durumun milk (varlık) ve melekût (ğayb) âlemleri arasındaki alakanın sırrından kaynaklandığını ifade eder. Sonra bedenin zâhirinin şehadet âleminden kalbin ise melekût âleminden olduğunu zikreder ve kalbin marifetlerinin etkilerinin uzuvlara indiğini şehadet âleminden olan azaların hallerinin de kalbe yükseldiğini bildirir. Daha sonra bundan dolayı Allah'ın (cc), şehadet âleminin azalarının hareketleri olan namazı emrettiğine Hz. Peygamberin de "*Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi. Güzel koku, kadın ve gözümün nuru olan namaz*"[398] hadisiyle namazı dünyanın içinden ve dünyadan olmakla vasıflandırdığına işaret eder. Bursevî, zâhiri temizlikten bâtına bir eserin-etkinin akmasının uzak olmadığını söyledikten sonra şu hadisi delil olarak getirir. "*Beş şey beş şeyden dolayı olur. Faiz yenirse yer çökmeleri ve depremler olur. Hâkimler zulmederse yağmur yağmaz olur. Zina aleni yapılırsa ölüm çoğalır. Zekât verilmezse hayvanlar helak olur. Zimmet ehline zulmedilirse devlet onların olur.*"[399] Sonra söylediklerine duyular dünyasından şöyle bir misal verilebileceğini zikreder. "Allah (cc), güneşe bakan ayna vasıtasıyla aynaya bakan bazı cisimlerin üzerine güneşin ışığını akıtır. O, işin hülasasının abdest ve teyemmümün taharet için birer vasıta olduğunu mutlak (mânevî) temizlik için de büyük gayretlerin gösterilmesi gerektiğini belirtir.[400]

Sonuç olarak buraya kadar üç abdest çeşidinden bahsedildi. Sûfîler, ibadet için zâhiri temizlik olan abdestin lazım olduğunu ikrar ederler. Ancak temizlikte sadece vücudun zâhirinin yıkanmasını da çok sathi bulurlar. Onlara göre asıl yıkanıp temizlenmesi gereken yer kalptir. Çünkü insan, günah işlediğinde hadislerde de belirtildiği gibi kalbinde siyah noktacıklar belirir. Günah işlendikçe bu noktalar, çoğalarak kalbi kaskatı hale getirir. Sûfîler, bu günahların bir kısmı bedenin organlarıyla işlendiği için bu uzuvların hem zâhiren hem de bâtınen yıkanmasının gerektiğini ifade

[397] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 375.
[398] Nesâî "İşretü'n Nisâ, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 305, 307, XX, 351, XXI, 433.
[399] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 199, 200; Kurtubî, *Kitabü't-Tezkire*, 1145. Şunu belirtelim ki her iki müellif de rivayeti Ata el-Horâsânî'ye (ö. 135/752) nispet etmişlerdir.
[400] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 357.

ederler. İşte ibadetler, bu mânevî temizliği yapmaya lazım olan vesilelerdir. Çünkü namaz, kişiyi kötülüklerden alıkoyar. Zekât kişiyi cimrilik ve kibir gibi mânevî hastalıklardan arındırır. Abdest de organlarla işlenen günahları arındırmaya vesile olur. Sûfîlerin bir kısmı suyu -adeta nasihatleriyle mânevî arınmaya vesile olan- mürşidle toprağı da mürşid bulunmadığında onların hayat hikâyelerini okumak ve yaşadığı mekânda bulunmakla açıklamışlardır. Bu açıklama direkt ayetten çıkarılmasa da sûfî mantığı açısından bakıldığında su, toprak ve mürşid mânevî temizlik için bir vesile görülebilir. Buna göre sûfîlerin ayette bulunan bazı kavramları yeri geldikçe genişletmiş olduları söylenebilir. Her ne kadar bâtın temizliğine vurgu yapsalar da fakihlerin toprağı/teyemmünü, mürşid bulunmadığında onların yaşadığı yerlerde hatıralarından istifade etme ve onların hayat hikâyelerini okuma şeklinde açıkladıkları görülmemektedir.

2.1.4. Abdesti Bozan Şeyler

Abdest çeşitlerinin belirtildiği Mâide suresinin altıncı ayetinde abdestin farzları zikredildiği gibi abdesti bozan şeylerin bir kısmı da zikredilmiştir. Fakihler de bu ayette zikredilen hususların abdesti bozduğunu belirtmişlerdir.[401] Sûfîlerin ayetin bu kısmıyla alakalı yorumlarının öne çıkanları şu şekilde verilebilir.

Ayetin "biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir" kısmı arzu ve isteklerden (şehvetlerden) olan bir ihtiyacın giderilmesi şeklinde, "kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da" kısmı ise lezzetlerden bir lezzeti gerçekleştirme açısından dünya manasına gelir şeklinde açıklanmıştır.[402]

Kadınlara dokunmanın kalbe etkisi İbnü'l Arabî tarafından şu şekilde açıklanmıştır. "Kadınlar, arzu ve isteklerden kinayedir. Arzu ve istekler kalbe kalp de onlara dokunur ve her ikisi de birbiriyle karışır da arzu, kişiyle Allah'ı murakabesi arasına girerse kalbin abdesti bozulur, girmezse kalbin abdesti bozulmaz. Çünkü kalbin abdesti, Allah (cc) ile mânevî huzurda bulunması demektir. Burada arzu ve isteğin helalle veya haramla ilgili olması önemli değildir. Eğer şahıs, helali helal, haramı da haram kabul ederse o arzular kalbe etki etmez. Şayet şahıs helalliği nassla belirlenmiş bir helali haram veya haramlığı nassla belirlenmiş bir haramı helal kabul ederse bu arzu, temizliği yok eder. Bu kişi helali (bir sebeple) haram veya haramı (bir sebeple) helal gören bir müçtehidin görüşünü

[401] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 49; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 176; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 234.
[402] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 255, 256; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 357.

benimsemiş olur. Bununla beraber Allah'ın o müçtehidin hükmünü ve onunla amel ettiğinde kişinin kalbinin amelini kabul ettiğini bilir. Hâlbuki insan, o arzusundan önce müçtehidin görüşünü biliyor ve onunla amel edip onu benimsemiyordu. Müçtehidin görüşünü ancak kalbin o arzuya dokunmasıyla kabul etmiştir. İşte böyle bir durum kalbe etki eder. Böyle bir kimsenin abdest alması hakkında kalp ehli arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Zâhirde ise değişik görüşler vardır. Biz bu konuda zâhir ehli ile ayrılığa düştük."[403] İbnü'l Arabî, salt kadına dokunmayla mı yoksa cima ile mi abdest bozulur şeklindeki fakihlerin ihtilafını bâtını olarak kalbin dünyalık olan bir şeye meyliyle açıklamıştır.

Sonuç olarak fakihlere göre ayette abdesti bozan bir kısım şeyler bulunmaktadır. Sûfîlere göre ise zâhiri abdesti ayette zikredilenlerin, bâtını abdesti ise kalbi etkisi altına alan dünyalık meşguliyetlerin bozduğu görülmektedir. Ayrıca sûfîler, kalbin devamlı abdestli/temiz halde kalmasının çaresini kalbi etkileyen ve manen abdestsiz hale getiren dünyalıklardan arındırarak yeniden abdest almakta görürler. Burada da sûfîlerin ayette zikredilen dokunma kelimesinin manasını genişlettikleri görülür. Şâtıbî'nin ifadeleri hatırlanacak olursa Arapların bu kelimeye zikredilen manayı vermedikleri görülür ancak sûfîler, verdikleri manayı işârî yorum olarak kabul ettikleri için bu yorumlara müsamaha ile bakılabilir. Yani kelimede anlam genişlemesi olmuştur.

2.1.5. Kur'an'a Abdestsiz Dokunma

Abdestle alakalı olduğu için kısaca Kur'an'a abdestsiz dokunma meselesine de temas edilecektir. Bu konuya işaret eden ayette "*Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir*" (Vâkıa 56/79) buyrulmuştur. Fakihler de bu ayete dayanarak Kur'an'a abdestsiz dokunulamayacağına hükmetmişlerdir.[404] Kuran'a abdestsiz dokunma meselesindeki ihtilafların detayları için fıkıh kitaplarına bakılabilir. Bu bölümde sûfîlerin bu meseleye bakış açılarını kısaca belirtmek yerinde olacaktır.

Sülemî, ayette sûfîler tarafından serdedilen görüşleri şöyle sıralar: "Bir sûfî, Kur'an'ın bereketine ve hayrına ancak kıyamette şekavetten temiz olanlar (Allah'ın rızasına ulaşanlar) nail olabilirler demiştir.[405] İbn Atâ, Kur'an'ın işaretlerini ancak gönlünü Kur'an'da olanlarla mahlûkattan temizlemiş kimselerin anlayacağını belirtir.

---

[403] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 536.
[404] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 62; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid,* I, 85; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* I, 144; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 202, 203.
[405] Bu yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 97.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ayette kastedilenler, Allah'ı bilen (ârifi billâh), gönüllerini ondan başkasından temizleyen kimselerdir. Cafer es-Sâdık'a (ö. 148/765) göre ise Allah'ın hakkını yerine getiren, emirlerine tabi olan ve haramlarından sakınan kimselerdir.[406] Bu yorumlara göre kalplerini Kur'an'daki hakikatlere göre tasfiye edenler gerçek temizlenenlerdir.

Kuşeyrî "tertemiz olmanın her türlü kirlerden, ayıplardan ve masiyetten temizlenmekle münkün olduğunu" söyler. Sonra diğer sûfîlerin şu görüşlerine verir: "Her türlü şirk ve necasetlerden temizlenenler Kur'an'a yaklaşabilir. Onun tadını ve bereketini ancak ona iman edenler bulur. Ona ancak muvahhidler yaklaşır. Kâfirler ise onu dinlemedikleri için ona yaklaşamazlar. Tertemiz olanlarla nefislerini her türlü günah ve kötü ahlâktan arındıranlar kastedilmiştir. Temizlenenler, önce saadet sonra da rahmet suyuyla arınanlardır."[407] Bu yorumlardan tertemiz olanların ve Kur'an'dan mana çıkaranların manen tertemiz olan hakiki müminler olduğu çıkarılabilir.

Necmeddîn Dâye, ayette kastedilen kimselerin "Allah'ın kendilerini hadesin kirlerinden temizlediği ve onları rabbani âlimler haline getirdiği kimseler"[408] olduğunu belirtir. Nahcuvânî, Kur'an'a, "bütün bağ ve ilgileri ortadan kaldırıp her şeyi yok eden tevhidin kaynağına ulaşmaya engel olan taklit ve tahmin kirlerinden, hayal ve kuruntu bulanıklıklarından arınmış olanlardan başkasının dokunamadığını"[409] ifade eder.

Bursevî'ye göre ayette "ona dokunamaz" ifadesindeki zamir ilahi bir hüviyete işaret etmektedir. "Dolayısıyla Kur'an'ın sırrına ancak varlık makamlarından her türlü makamın cünüplüğünden arındırılmış olanlar dokunabilir. Bu varlık makamı da Allah'tan başkasıyla ilgilenmek ve mutlak olan hakikatten uzaklaşmak demektir." Ayrıca o, ayette geçen "temizlenen" kelimesi üzerinde durarak bunun ancak Allah'ın temizlemesiyle vuku bulacağını belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: "Çünkü kul (Allah'ın yardımı olmadan) kendisini temizleyemez ve arındıramaz. Allah (cc), bir kimseyi arındırdığında o kimse Kur'an'ın muradını anlar. Bundan dolayı büyüklerden birisi Kur'an bakirdir demiştir. Bu anlam zâhir âlimlerine nispetle söylenmiştir. Çünkü onun manalarını ancak gerçek takvaya ulaşmış rabbani âlimler iyice anlayabilirler. Her ne kadar Kur'an'ın acaiblikleri bitmese de Allah (cc), zâhir âlimlerinden kimseye öğretmediği şeyleri rabbani âlimlere

---

[406] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 302. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân* III, 388. Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşü için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VII, 303. İbn Acîbe daha sonra bu sözü şu şekilde açıklar. "Onun büyük hakikatlerine ve dakik işaretlerine kirlerden ve mâsivâdan arınmış âriflerin tertemiz kalpleri ulaşabilir."

[407] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 526. Benzer bir yorum için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 387.

[408] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, VI, 84, 85.

[409] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, III, 467.

öğretmiştir."[410] Bu yorumlardan da anlaşıldığı gibi tertemiz olup Kur'an'a yaklaşanlar rabbani âlimlerdir.

"Ey oğul! Sen nitelikten tamamen yıkanmadıkça bu Mushaf'a elini sürme
Ey padişahlar! Pissem, temizsem bunu okumayayım, peki dünyada ne okuyayım?
Sen bana sevap için yıkanmadan su havuzuna girme diyorsun
Havuzun dışında topraktan başka bir şey yok, havuza girmeyen temiz değildir
Her an pisliği kabul eden suların bu cömertliği olmazsa
Ona arzulu olana ve onun ümidini taşıyana yazık, onun sonsuz hasretine yazık
Suyun yüz cömertliği, yüz ihtişamı var, pisleri kabul eder vesselam."[411]

Mevlânâ da Kur'an'a dokunacak ve onu anlayacak kimselerin benliklerinden arınan kimseler olduklarını, mânevî kirlerden arınmayanların Kur'an'ı hakiki manada anlayamadıklarını ifade eder.

Bazı fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin yorumlarına benzer ve aynı yorumlar yaptıkları görülür. Mâtürîdî, ayette geçen tertemiz olanlardan kastın bazı âlimlere göre melekler olduğunu söyledikten sonra onların günahlardan tertemiz bulunduğunu belirtir.[412] Mâverdî, ayette zikredilen kitaptan kastın semada olan Levh-i Mahfuz ve elimizde bulunan Mushaf olabileceğini söyler. Kitaptan kastın Mushaf olduğu kabul edildiğinde de buna altı mana verildiğini belirtir. "Birincisi Kur'an'a eliyle dokunacak kişi, şirkten temizlenen kimsedir. İkincisi günah ve hatalardan temizlenmiş olanlardır. Üçüncüsü maddi pisliklerden temiz olanlardır. Dördüncüsü onun faydasını Kur'an'a inanmış temiz müminler bulabilir. Beşincisi onun sevabına ancak müminler nail olur. Altıncısı Kur'an'ı (hükümlerini) ancak müminler ister ve uygular.[413] Beyzâvî ise diğer manaların yanında şu manayı da ekler. Temizlenen kimseler, kendilerini arındırmış ve başkalarını da istiğfar ve ilhamla temizlemiş kimselerdir.[414]

Sonuç olarak Allah'ın son kelamı olan Kur'an'a abdestsiz dokunulması konusu fıkhî bir mesele olmakla birlikte ayette geçen tertemiz olanlarla kimlerin kastedildiği fakih ve müfessirlerce de tartışmalıdır. Sûfîlere göre Kur'an'ın anlaşılması çok önemli bir mevzudur. Kur'an'ın kendisi tertemiz olup ona herhangi bir şeytan, cin ve kâfir dokunup değiştirememiştir. Dolayısıyla onu, bu safiyetiyle ancak hakiki takvaya ulaşmış ve kalplerini Allah'tan başka her şeyden temizlemiş rabbani âlimler gerçek olarak

[410] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, IX, 338.
[411] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, II, 334.
[412] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 33. Ayrıca bkz. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 319.
[413] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 464.
[414] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 183.

anlayabilirler. Bunun için kişinin amellerini, kalbini ve ruhunu her türlü kirlerden arındırması gerekmektedir. Sûfîlerin bu görüşlerinin benzerlerine yukarıda temas edildiği gibi bazı fakih ve müfessirlerin eserlerinde de rastlanmaktadır. Dolayısıyla sûfîlerin görüşlerinin ayete uygun olduğu söylenebilir.

2.1.6. Elbise, Beden ve Mekân Temizliği

Fıkıh kitaplarında taharet hakiki ve hükmî diye ikiye ayrılır. Hükmî taharet abdestsizliğin giderilmesi, hakiki taharet ise elbise, beden ve namaz kılınan mekânın hakiki kirlerden temizlenmesidir. Fıkıh âlimleri "*Elbiseni tertemiz tut*" (Müddessir 74/4) ayetinin elbise ve beden temizliğini emrettiğini söyleyerek necasetten taharetin namazın şartlarından birisi olduğunu ifade etmişlerdir.[415]

Namaz ve nezahet açısından çok önemli olan bu ayetin yorumunda sûfîler, mânevî temizliğe dikkat çekmişlerdir. Bu konuda yapılan bir yorum şöyledir. "Elbiseni günah üzere giyme. Onu senin (günah) payından temizle. Ona sımsıkı sarıl. Çünkü Resûlullah (sav), namazda kendisini oyalayan elbiseyi[416] başka birisine vermiştir."[417] Meşhur zâhid ve sûfîlerden olan Yahya b. Muâz (ö. 258/872)[418] da temizliğe dikkat çeken bu ayeti "kalbini günahların hastalığından ve dünyanın meşguliyetinden temizle ki ibadetin tadına ulaşasın. Çünkü kimin bedeni sağlıklı değilse yemeğin tadını alamaz" şeklinde te'vil etmiştir.[419] Yani beden nasıl hasta olunca yenilen ve içilen şeylerin tadını alamazsa manen hasta olan ve dünya meşguliyetleriyle meşgul olan kalp de yapılan ibadetlerin tadını ve lezzetini alamaz.

Kuşeyrî, bu ayetin yorumunda "kalbin yaratılmışların hepsinden ve her türlü kötülenmiş sıfatlardan temizlenmesini ayrıca nefsin zellelerden, kalbin muhalefetlerden ve sırrın (gönlün) iltifatlardan temizlenmesini" tavsiye etmiştir."[420] Ayeti Baklî, "kalbini fani yakınlıklardan olabildiğince temizle"[421] şeklinde Necmeddî Dâye ise "Rabbini

---

[415] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, I, 114; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-mücteh*id, I, 147; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-marife, Beyrut, 1418, I, 289, 290; İbn Müflih, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mübdi fî şerhi'l-Mukni*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997, I, 341.

[416] Buhârî, "Salât", 14 "Ezan", 93 "Libâs", 19; Müslim, "Mesâcid", 61, 62, 63; İbn Mâce, "Libâs", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 116 "Libâs", 11; Nesâî, "Kıble", 20.

[417] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-ʿazîm*, s, 295.

[418] Hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 35; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 51-70; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 43; Salih Çift, *"Yahyâ b. Muâz"* DİA, İstanbul, 2013, XLIII, 257, 258.

[419] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 358.

[420] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 648; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 238. Bu ayetin yorumunda dört görüş olduğunu belirten Nîsâbûrî, bu görüşlerden birinin de "kalbin kötü huylardan temizlenmesi" olduğunu zikreder. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân,* VI, 386.

[421] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 466. Benzer bir yorum için bkz: Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, III, 653.

ta'zim edebilmen için varlığının elbisesini zikir suyuyla yıka"[422] şeklinde açıklamışlardır. Ali el-Kârî, bir insanın ilim tahsil etmeye sonra da o ilmin gereği olan ameli ifa etmeye gücü yetebilmesi için nefsini kötü huy ve fiillerden temizlemesinin lüzumu üzerinde durur.[423] Ayette bâtın temizliğinden zâhir temizliğine intikal olduğuna dair bir işaret olduğunu belirten Bursevî, dinin, temizlik üzerine bina edildiğini Cennete ancak temiz olanların gireceğini, Allah'ın da temiz olarak ibadet eden kulunu sevdiğini zikreder. Bursevî'ye göre ayetteki temizlikten maksat nefsin, kalbin ve ahlâkın ayıp ve kusurlardan temizlenmesidir. O, "kâfirlerle bile olsan ahlâkını güzelleştirirsen ebrarın kapılarından girersin" sözünde ahlâkı güzelleştirmeye bir vurgu olduğunu belirtir. Daha sonra Bursevî, kulun vefat ettiği iki elbise ile haşrolunacağı[424] rivayetindeki iki elbiseden kastın güzel amel ve kötü amel olduğunu belirtir. Ayrıca ayetteki temizlikten maksatın bir kişinin eşi olduğunu, Arapların eşe elbise dediklerini bir ayette de "*Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz*" (Bakara 2/187) buyrulduğunu bildirir.[425] Buna göre Kur'an, yüce bir kitap olup ona herhangi bir leke bulaşmamış ve onun manalarını nefsini günah kirlerinden arındıranlar anlar.

Ayette geçen elbiseyi işârî olarak kalple açıklayan İbnü'l Arabî, kulun kalbini temizlemesi gerektiğini vurgular. Sonra da tertemiz kalbe ilahi hakikatlerin şu şekilde aktığını belirtir: "Onun temizliği nefisten kurtulması ve her işi Allah'a (cc) döndürmesi şeklinde gerçekleşir. Ayette de "*Her iş O'na döndürülür. Öyle ise O'na kulluk et*" (Hûd 11/123) buyrulmaktadır. Ey akıl! Allah'ın (cc) sana tecelli etmesi için sırrının elbisesini ve kalbinin kirini temizle. Çünkü taharetin sırrı makuldür. Bu tahareti yerine getirmek menkuldür. Ey his! Elbiseni kısaltmakla temizle. Çünkü başarılı olan kimseler, kolunu ve paçalarını yukarıya doğru sıvayanlardır. Mânevî âlemden (tahlît) olan değerli parçanı temizle. Çünkü sen plan program âlemindensin (tahtît). O zaman sana asıl olan âlemden bir şeyler akar. Eğer oradan sana bir şey akarsa (bil ki) o nurdur sen de onun gölgesisin

---

[422] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, VI, 237.
[423] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 238. Aynı yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 118.
[424] Ebû Saîd el-Hudrî vefat edeceği zaman yeni elbise getirtip onu giymiş ve Hz. Peygamberi "*kişi ölürken üzerinde bulunan elbiseler içerisinde diriltilir*" derken işittiğini söylemiştir. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 18. Hadisin şerhinde şu açıklamalar yapılmıştır. Bazı âlimler, hadiste zikredilen elbise kelimesini te'vil ederek ona "amel" manası vermişlerdir. Buna göre hadisin anlamı insan, iyi veya kötü hangi ameli işleyerek ölürse o hal üzere diriltilir. Çünkü Araplar, bir insanın iyiliğini, temizliğini ve kusurlardan uzak olduğunu ifade etmek istediklerinde "falan kimse temiz elbiselidir," bir insanın kötü birisi olduğunu anlatmak istediklerinde de ona "falan kimse kötü elbiselidir" derler. Hattâbî, Hamd (Ahmed) b. Muhammed, *Meʿâlimü's-Sünen*, Matbaatü'l-ilmiyye, Halep, 1351/1932, I, 301; Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, XI, 485.
[425] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 225. Konunun bu görüşler doğrultusunda başka bir özeti için ayrıca bkz. Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân X, 68, 69; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 117, 118.

(fey'). O dönüştür (avd) sen de onun başlangıcısın (bed'). O zuhurdur sen de onu saklayansın (hab'). Sende zuhur olmazsa o nur sana sirayet etmez. Allah'ın feyzi ve senin ona muhtaç olduğunu bilmenle aziz olursun. Hem kendinin hem de onun kadrini iyi bil. Yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlanmıştır. Bu nur, dünyanın tozunun ve toprağının temizlenmesidir.[426]

Namaz kılınan mekânın temizlenmesine dair "*Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rukû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun*" (Bakara 2/125) ayeti delil olarak gösterilmiştir.[427]

Kuşeyrî, ayette zâhire göre Beytullah'ın temizlenmesinin, işârî yoruma göre ise kalbin temizlenmesinin emredildiğini, Beytullah'ın temizliğinin onu pis ve necis olan şeylerden korumakla olduğunu kalbin temizliğinin ise onu ağyardan korumakla olduğunu belirtir. Ona göre manalar, âriflerin kalplerinde tavaf etmekte, hakikatler de tevhid ehlinin kalplerinde karar kılmaktadır. Birinciler telvîn, ikinciler temkîn ehlidir. Seyr-i sülûkta yolculuk yapanların kalpleri boyun eğerek cömertlik kapısında devamlı ayakta durmaktadır. Muvahhidlerin kalpleri vuslat köşküne doğru devamlı rükû etmektedir. Vecd halinde olanların kalpleri ise kurbet köşküne doğru devamlı secde etmektedir. Taliplerin yükselen arzuları kerem kapısında sürekli durmaktadır. Müridlerin yükselen iradeleri devamlı cömertlik manzarasıyla tavaf eder. Âriflerin himmetleri devamlı izzetin huzurunda el pençe divan durur."[428]

Necmeddîn Dâyê'ye göre kalplerin her iki cihandaki alakalarının kirlerinden temizlenmesi ve ağyardan uzak tutulması gerekir. Ona göre "kalp, onu yaratanın evidir. Allah (cc), evi kendisine izafe ettiği için oranın başka sevgilerden ve alakalardan soyutlanıp sadece kendisine has kılınması gerekir." Ayrıca o, temizleme emrinin her iki peygambere (Hz. İbrahim ve Hz. İsmail) verilmesinden yola çıkarak eğer sadece Kâbe'nin temizlenmesi istenseydi "*İnsanlar arasında haccı ilân et*" (Hac 22/27) emrinde olduğu gibi temizleme emri de bir peygambere verilirdi" der. Sonra ayette temizlenmesi istenen beytin Kâbe ve kalp olduğunu vurgular. O, ayette geçen tavaf edenleri "Hakktan gelen vâridatın, ilhamların, işaretlerin, kelamın, nurunun ışıltılarının, esrarının parıltılarının, hal ehli insanların lisanı ile taşınması" şeklinde izah eder. Ayette geçen

---

[426] Gurâb, Mahmud, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, IV, 412.

[427] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 147. Meydânî, "elbise temizliğini emreden ayetin -aynı zamanda namaz ibadeti elbise, beden ve mekâna şamil olduğu için- mekân temizliğini de emrettiğini" belirtir. Meydânî, Abdülganî b. Tâlib, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, Dâru'l-kitâbi'l-arabi, Beyrut, 1428/2007, I, 66.

[428] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 124. Baklî de Kâbe'nin temizliğinden kastın kalbin temizlenmesi olduğunu ve kalbin, Hakkın nazar yeri olduğunu zikreder. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 62.

"ibadete kapananlar" hakkında ise şöyle bir yorumda bulunur: "Hakkın marifetinin ve muhabbetinin nurları, sıfatlarının ve ahlâkının hakikatleri makamla alakalıdır. Haller, hem telvîn hem de temkîn[429] erbabı içindir. Ama makam sadece temkîn erbabı içindir. Rükû ve secde ise tertemiz ve safi bir kalbe işarettir ki, o da irade, sıdk, ihlas, hudû, huşu, dua, tazarru, yakarış, (kalp) kırıklığı, tevazu, korku, ümit, safâ, vefa, teslim, rıza, haşyet ve benzeri şeylerdir. Bunların hepsi de kullukla olur."[430] Necmeddin Dâye'nin de kalbi, Allah'ın evi olarak yorumladığı görülmektedir.

İbn Acîbe, "ağyardan temizlenip nurlarla dolan ve marifetin yerleştiği kalbin diğer kullar için kaynak ve sığınılacak yer olduğunu" belirtmiş ve o kalbe giren kimselerin "her türlü tehlikelerden uzak olduğunu ve Allah (cc) katında kulların en faziletlilerinden olduğunu" ifade etmiştir. Ayrıca "Allah'ın peygamberlerine ve seçkin kullarına (asfiya) kalplerini ağyardan temizlemelerini ve kendisi haricinde kalbe keder olacak her şeyi kalpten çıkarmalarını emrettiğini böyle kalplerin devamlı itaat ettiğini" zikreder.[431]

Fakih ve müfessirlerden de ayette geçen elbiseyi farklı şekillerde açıklayanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, elbiseden kastın kişinin nefsi olmasının caiz olduğunu belirtir. Buna göre mananın "ahlâkını, yaptığın amellerini ve sözlerini kötülenecek şeylerden temizle" şeklinde olduğunu zikreder. O, Arapların sözünde durmayıp kötü ahlâklı olan kimseleri "pis elbiseli, iyi ahlâklı olanları da temiz elbiseli" olarak tavsif ettiklerini bildirir. Sonra Hasan el-Basrî'nin de ayeti "ahlâkını temizle" şeklinde yorumladığını aktarır.[432] Mâverdî de ayette geçen temizliğin amel, kalp, nefis, eş ve (vücuda giyilen normal) elbise[433] ile açıklandığını zikreder.

---

[429] TDV İslam Ansiklopedisinde telvîn ve temkîn için şu açıklamalara yer verilmiştir. Sözlükte "renklenmek, boyanmak" anlamındaki telvîn ile "yerleşmek, karar kılmak, sabit olmak" anlamındaki temkîn tasavvuf literatüründe fenâ-bekā, sekr-sahv, cem'-fark gibi karşıt terimler olarak kullanılmıştır. Telvîn ve temkin bazı eserlerde televvün-temekkün diye geçer. Serrâc'ın, "telvîn kulun hallerinde değişiklik göstermesidir" şeklindeki tanımı (*el-Lüma'*, s. 357) sûfîlerce kabul görmüştür. Kuşeyrî'ye göre telvîn sâlikin halinin farklı sûretler kazanması, bir halden daha yüksek veya düşük bir hale bürünmesi, bir sıfattan başka bir sıfata intikal etmesidir. Sâlik Hakka vuslatı gerçekleştirince temkîn sahibi olur. Vuslatın alâmeti sâlikin kendinden tamamen geçmesi, beşerî ve nefsânî kayıtlardan kurtulmasıdır. Bu hal kulda devamlı olursa o kişiye "mütemekkin" denilir. Buna göre telvînden sonraki temkin hali cem'den sonra fark, sekrden sonra sahv, fenâdan sonra bekâ hali gibidir. Telvîn hal sahiplerinin, temkîn hakikat ehlinin sıfatıdır. Semih Ceyhan, *"Telvîn"*, DİA, İstanbul, 2011, XL, 409. Telvîn ve temkîn için ayrıca bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 114-116; Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Muhammed, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Dâru'l-menar, Kahire, 1413/1992, s, 174, 175, 343.

[430] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 211, 212.

[431] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 174.

[432] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 311. Aynı yorumlar için bkz. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 420. Semerkandî, "elbise temizliğinin kalbin tevbeyle temizlenmesi şeklinde de tefsir edildiğini belirtir."

[433] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 135, 136. Konunun uzun bir değerlendirmesi için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX, 191-193. Yukarıdaki görüşlerin seredildiği diğer tefsirler için bkz. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 259; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 562; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII, 516-518;

Sonuç olarak fıkhen namazda beden, elbise ve namaz kılınan mekânın temizlenmesi gerekmektedir. Kur'an ve sünnet de bu temizliği farz kılmıştır. Müddessir suresinde geçen elbise temizliğinden maksadın zâhiri temizlik olduğu söylendiği gibi bâtınen kalp, nefis, ahlâk, amel gibi şeyler olduğu da zikredilmiştir. Sûfîler daha çok kendi usullerine uygun olarak bâtıni manalar üzerinde durmuşlar ve nefsin, ahlâkın, amelin ve kalbin temizlenmesi gerektiğini özellikle vurgulamışlardır. Onlara göre yukarıdan beri sayılan bu temizlik çeşitlerini gerçekleştirenler Kur'an'ı iyi bir şekilde anlarlar ve kalplerine ilham edilir. Ancak bunun için kalbi Allah'tan başka her şeyden tamamen temizlemek gerekir. Fakih ve müfessirlerden de ayette geçen elbise kelimesine ahlâk ve kalbin temizlenmesi manaları verildiği için sûfîlerin yapmış oldukları bu yorumların ayete muvafık olduğu söylenebilir. Yani bu yönüyle ayet, hem zâhirin hem de bâtının temizlenmesini istemiştir.

2.1.7. Hayız

Kadınlara özel bir durum[434] olan hayız da ahkâm ayetleri arasında bulunmaktadır. Ayette hayızla alakalı "*Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay halinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever*" (Bakara 2/222) buyrulmuştur. Kadınların bu özel hali ile ilgili sûfîler de aşağıdaki şekilde işârî yorumlarda bulunmuşlardır.

Kuşeyrî, hayız kanını kastederek utanma ve nefret edilecek şeylerin tamamının kulun kendi ihtiyarından kaynaklanmadığını bazen kulun kendi kesbinin olmadığı hallerden de kaynaklanabileceğini vurguladıktan sonra hayız halinin Allah'ın bir hükmü olduğunu ve Onun bu durumu Âdem'in (sav) kızlarına takdir ettiğini belirtmiştir. Daha sonra hayızlı kadınların bu hallerinde iken namazgâha yaklaşmamaları gerektiğini, bunun Allah'ın bir hükmü olduğunu ve bu konuda onların bir günah sahibi olmadıklarını belirtir. Sonra da bu konu hakkında şöyle bir işârî yorum yapılabileceğini ifade eder: "Onlar -her ne kadar bedenle huzurda durma olan namazdan alıkonsalar da- kalp ve dille zikre devam

İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, VIII, 263, 264; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XXI, 43; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IX, 55.

[434] Hz. Aişe'nin sahabenin Hz. Peygamberle beraber hac yolculuğuna çıktıklarında kendisinin Serif denen yerde hayız olup ağladığını, Resûlullahın kendisinin yanına geldiğinde onu teselli ederek yapması gereken şeyleri öğrettiğini haber verdiği hadiste Hz. Peygamber "*Şüphesiz ki bu, Allah'ın Âdem'in kızlarına takdir buyurduğu bir şeydir*" sözü hakkında bkz. Buhârî, "Hayz", 1; Müslim, "Hac", 119; İbn Mâce, "Menasik", 36; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 22; Nesâî, "Taharet", 183.

etmekten yasaklanmadılar. Bu durum da yakınlığa (kurb) vesiledir. Çünkü kutsi bir hadiste "*Ben, beni zikredenin dostuyum*"[435] buyrulmuştur.[436]

İbnü'l Arabî, kadınlara has olan kanın hayız, nifas ve istihaze olmak üzere üçe ayrıldığını belirtir ve kalp (gönül) ve ruhun bu kanlarda bir payı olmadığını zikreder. Sonra ilk dönemdeki ehl-i tarik ile diğer âlimlerden mücahede ve beden terbiyesi yapma noktasında onlara iştirak eden bir topluluğun yalanın, nefislerin hayzı olmasında icma ettiklerini buna göre doğruluğun da nefsin tahareti olduğunu ifade eder. Daha sonra hayız kanının sağlığın istihaze kanının ise hastalığın bir işareti olduğunu belirtir. Fıkhen bu kanların her birinin kendine has hükümleri bulunduğunu bildirdikten sonra nefsin hayzı olan yalanın, Allah aleyhine uydurulan yalan olduğunu zikreder. Çünkü bir ayette "*Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, "Bana vahyolundu" diyen, ya da "Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim" diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?*" (En'âm 6/93) buyrulmuştur. Bir hadiste ise "*Kim benim adıma bile bile yalan söylerse cehennemden yerini hazırlasın*"[437] buyrulmuştur. Hadiste geçen "bile bile, kasıtlı" lafzı o yalanın sıhhat üzere çıkmasını gösterir. Şüphe sahibi ise böyle değildir. Birincisi yalan söyler ve yalan söylediğini de bilir. İkincisi ise bir şey söyler ve söylediği şeyler, kendi yanında doğrudur ancak hakikatte doğru değildir."[438] Bu yorumlarıyla İbnü'l Arabî, yalanın nefsî bir hastalık ve nefsin hayzı olduğunu ayrıca bu kanların gönül ve ruhlara etki ettiğini vurgular.

İbnü'l Arabî, hayzın ve tuhrun en azla en çok müddetleri hakkında şöyle bir yorum yapmıştır: "Nefsin yalanının zamanı niyetle olur. Bundan dolayı söylediği yalandan tevbeyle temizleninceye kadar yalanı da devam eder. Bu durumun en az ve en çok gibi bir zaman sınırı da yoktur. İki hayız arasındaki tuhr dönemi için de bir sınır yoktur. Çünkü doğruluk için bir sınır olamaz. Böyle bir kimseye düşen görev, devamlı doğru söylemesi ve istihaze kanına benzeyip bir illet olan yalan halinin hükmetmesi haricinde yalanı terk etmesidir." Ona göre bir kimse yalan söylemeye devam ettiği müddetçe hayzı devam eder. Devamlı doğru konuşursa temiz olur. İbnü'l Arabî, yalanın ibadetlerdeki yansımalarını şu şekilde açıklar: "Namazdaki yalan, zâhiren namazda olup bâtınen haram kılınan bir şeyle Allah'tan başkasıyla olmandır. Tutmak demek olan oruçta ise kendini

---

[435] Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, thk. Hâmid. Ahmed et-Tâhir Hâmid el-Besyûnî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1425/2004, 99; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 42; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, I, 451.
[436] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 178. Hemen hemen aynı yorumlar için bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 299, 300; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 195, 196.
[437] Buhârî, "Cenaiz" 33; Müslim, "Mukaddime" 3; İbn Mâce, "Mukaddime" 4; Ebû Dâvûd, "İlim" 4; Tirmizî, "İlim" 8.
[438] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 554.

hayızlı (heva sahibi) gibi yalandan tutmadığın gibi şer'an yapılması gerekli olan yeme ve içmeden de tutmuyorsun. Hacda Beyti (hakiki manada) tavaf etmen gerekirken nihayetsiz olana yalan söylemen ve bu yalanda ısrar etmen hayızdır. Cimada ise durum şu şekildedir. Mukaddimeler (öncüller) yalan olduğu zaman sonuç bozuk bir asıldan çıkmış olur. Netice bazen doğru olur bazen de öncülleri gibi olur. Dolayısıyla eza, cimayı yapan kişiyle alakalı olur." İbnü'l Arabî, yalanın ne denli tehlikeli olduğunu şu şekilde açıklar: "Eğer bir kimse nefsini insanlar aleyhine yalana alıştırırsa tabiatı onu tedricen Allah hakkında yalana götürür. Çünkü karakteri adeta onu çalar ve kendine mal eder. Bu konuda Allah şöyle buyurmuştur. "*Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik*" (Hakka 69/44-46). Herkese hitap eden bu ayete göre Allah (cc), kendisi hakkında yalan söyleyen kullarına çok şiddetli bir azap hazırlamıştır."[439] İbnü'l Arabî'nin yorumlarından yola çıkılarak onun da diğer sûfîler gibi hayzı nefsin kötü huyları olarak kabul ettiğini ve bunların tedavi edilmesi gerektiğini zikrettiğini söyleyebiliriz.

Necmeddîn Dâye, hayız meselesiyle Allah'ın hem erkekleri hem de kadınları imtihan ettiğini söyleyip erkeklerin, hayız halinde kadınlardan uzaklaşarak kendisine daha çok (mânevî) yakınlık elde edebilmek için bu durumu bir vesile kıldığını belirtmiştir. Hayız hali bittikten sonra da onlara yaklaşmaları, aralarında bir muhabbet ve vuslat vesilesi kılındı diyerek kadınlardan tamamen uzak durulmaması gerektiğini de vurgulayıp adeta hayzın bitiminin fıtratlarda bulunan sevgi ve meveddeti ortaya çıkaran bir sebep olduğuna işaret etmiştir. Necmeddin Dâye, daha sonra erkeklerin de hayzından bahseder ve bu durumu şu şekilde açıklar: "Erkeklerin münacat demek olan namazın ve kişinin arzu ve isteklerini tutmak demek olan orucun hakikatlerinde eksiklik yapmalarına sebep olan nefsin arzu ve istekleri, onların hayzı demektir. Heva, insani ihtiyaçlara ve beşeri sıfatlara sebep olup kula hâkim olan galebelerdir." Ona göre heva, erkeklerin mânevî hayzıdır. Çünkü ona göre nasıl zâhiri hayız kişiyi bazı ibadetlerden bir müddet alıkoyuyorsa mânevî hayız da -zâhiren yapılan ibadetin hakikatlerinden kişiyi uzaklaştırması hasebiyle- kişiyi o ibadetlerden alıkoyuyor. Necmeddin Dâye, daha sonra heva, ne zaman galip gelirse tertemiz olan gönlü bulanıklaştırdığını belirtir ve bu sebeple "bir damla heva ve arzu, safadan oluşan bir denizi bulanıklaştırır" dendiğini zikreder. O, kişiyi namaz ve orucun hakikatinden alıkoyan galebeden dolayı celal otağından şöyle nida edildiğini ifade eder: "Ey erkeklerin kalpleri! Hevadan kaynaklanan galebelerin

[439] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 555-557. Bu yorumların özet şekli için bkz. Gurâb, Mahmud, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, I, 335, 336.

hayız döneminde insan için yeme, içme ve nikâh gibi zaruri ihtiyaçlarını giderinceye kadar (temizlenene kadar) nefislerden (mânevî hayız olduğu için) uzak durun. Tevbe ve inabe suyuyla temizlenip de kurbeti talep ederek huzura döndüklerinde Allah'ın emrettiği yerden onlara yaklaşın. Yani nefsin batıl yönünün yok olması ve hevasının zail olmasıyla Hakkın şahitlerinin (işaretlerinin) zuhuru anında onlara yaklaşın."[440]

Nahcuvânî, bazı ayetlerde sadece zâhiri hükümleri belirtmekle yetinir. Bu ayetin tefsirinde de fıkhî hüküm olan kadının hayız halinde cimanın yasak olduğunu belirtmiş hayız hali bitince de Allah'ın halifesi olmak için yaratılan insan türünün devam etmesi için cima edilmesi gerektiğini zikreder.[441] İbn Acîbe, bu ayeti bir ârife hitap edilmiş gibi şu şekilde yorumlar: "Ey Ârif! Sana nefsin gafletten kaynaklanan cünüplük halinden ve onun dünya sevgisinden dolayı ona yapışması halinden sorulursa de ki, o bir eza olup necis ve pislik olan bir durumdur. Kim ona yaklaşırsa bu durum, onu necasetiyle kirletir. Dolayısıyla yakaza ile gafletin cünüplüğünden, zühd ile dünya sevgisinin necasetinden ayrıca ona olan gayretten temizleninceye kadar ona yaklaşmak ve onunla beraber olmak helal olmaz. Temizlendiğinde ona yaklaş ve Allah'ın sana emrettiği gibi onu Mevla'sının huzuruna yönelt." Daha sonra İbn Acîbe nefsin, gafletin cünüplüğünden ve dünyanın -ona karşı olan ilgi ve himmeti yok ederek- necasetinden temizlenince kulluk görevlerini ekip biçeceği bir toprak, rubûbiyetin azametini müşahede tohumunun ekileceği bir arazi olacağını belirtir.[442]

Mevlânâ da erkeklerin hayzını nefsin arzu ve istekleri şeklinde açıklayıp nefsini bu isteklerden arındırmayanın matlup olan namaza yaklaşamayacağını şöyle ifade eder.

"İnin" emri, canı aşağı yere attı, bu hayız hali onu namazdan mahrum bıraktı

Ey arkadaşlar! Bu sözden, o deyişten sakının, şüphesiz nefsin arzusu erkeklerin hayız halidir

"İnin" emri, canı bedene attı, böylece Aden incisi toprak içinde gizlendi

Tacir onu bilir, ancak sığır bilmez; gönül ehli bilir, ama toprak kazıyan bilmez.[443]

Fakih ve müfessirlerden de ayetin sonunda bulunan "Allah'ın temizlenenleri sevmesini" işârî bir şekilde açıklayanlar bulunmaktadır. Mâverdî, temizlenenler hakkında

---

[440] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 300; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 622; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 348.
[441] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 153.
[442] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 223.
[443] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, II, 389.

yapılan yorumlardan birisinin işlemiş olduğu günaha tevbe ettikten sonra bir daha dönmemek üzere o günahtan temizlenenler olduğunu bildirmektedir.[444]

Sonuç olarak ahkâm ayetleri arasında olan hayız meselesi hakkında hayızlı kadınla cima edilmemesi, onun namaz kılamaması, oruç tutamaması, tavaf edememesi gibi bazı fıkhî hükümler bulunmaktadır. Bazı sûfîler ise hayzı, manen nefsin yalan söylemesi şeklinde yorumlamışlardır. Bu manaya göre yalan devam ettiği müddetçe nefsin de hayzı devam etmektedir. Yalandan uzak durulursa nefsin hayzından da uzak durulur. Nefsin hayzının ibadetlerdeki durumunu ise zâhiriyle namazda olup bâtınıyla Allah'tan başkasıyla olmak, oruçta bedenini bazı şeylerden tutup da bâtını günahlardan tutmamakla, bedenin Kâbe'ye yönelip de bâtının hatalara yönelmesi gibi manalarla açıklamışlardır. Bazı sûfîler de hayzı nefis ve günahlarla açıklamışlardır. Ayete bakıldığında hayız kelimesinden direkt böyle manalar çıkmamaktadır. Ancak sûfîler, hayzın kişiyi bazı şeylerden engellemesi manasından yola çıkarak onu işârî olarak yalan/günah/nefisle açıklama yoluna gitmişlerdir. Ayetin sonunda Allah'ın temizlenenleri sevmesinin bildirilmesi hem maddi hem de mânevî temizliği kapsamaktadır. Ayrıca bu ve buna benzer bazı ahkâm ayetlerinin hem zâhiri fıkha hem de bâtıni fıkha işaret ettiği söylenebilir. Nitekim abdest ayetinde de böyleydi.

2.1.8. Mutlak Su

Fıkıh kitaplarındaki ahkâm ayetleri bağlamında işlenen konulardan birisi de mutlak su meselesidir. Fakihler konuyu işlerken genel olarak birkaç ayete yer vermişlerdir.[445] O ayetlerden birisi Enfâl suresindeki gökten yağmurun yağdırılması ve onunla insanların tertemiz yapılmak istendiğine dair şu ayettir. "*Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyor; sizi temizlemek, sizden şeytanın vesvesesini gidermek, kalplerinizi pekiştirmek ve ayaklarınızı sağlam bastırmak için üzerinize gökten yağmur yağdırıyordu*" (Enfâl 8/11).

Bu ayet hakkında Sülemî, İbn Ata'nın "Allah (cc), insanların bedenlerini ve kirlerini temizleneceği su indirdi. Yine insanlara kalplerini nurlandıracağı ve düşmanın vesveselerinden sadırlara şifa vereceği rahmet indirdi. Ayrıca batınlarına huzur, güven ve doğruluk elbisesi giydirdi" yorumunu aktarır. Daha sonra "İnsanlar her ne zaman bir hata

[444] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 284. Benzer bir yorum için bkz. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 139; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 185; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 279; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 222.
[445] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 64; Karâfî, *ez-Zehîra*, I, 168, Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 36; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 15.

işleseler onlara bu hatayı unutturacak nimeti yenileriz”[446] sözüne yer verir. Kuşeyrî, “Allah (cc), insanların zâhirlerini semanın suyuyla, kendisinden gayrın görülmesinden ve her türlü illetten kaynaklanan kirlerin bulunduğu gönüllerini de tahkik suyuyla yıkadı”[447] şeklinde yorum yaparak Allah’tan başkasına gönül bağlama kirinin tahkik suyuyla yıkanacağını belirtir.

Rûzbihân el-Baklî, temiz suyun, bedenleri temizlediğini, marifet suyunun ise ruhları temizlediğini ifade ettikten sonra marifete dikkat çekerek şöyle bir misal verir: “Bu durumun misali denizlerde bulunan istiridyeye benzer. Ruhlar da istiridye (gibi) dirler. Fiillerin denizleri, zat denizlerinden olan sıfatların irfan damlalarını tutar. Denizlerdeki istiridyeler de yağmur damlalarını tutar ve yağmur damlası orada inci olur. Aynı şekilde ruhların içindeki marifet damlası da hakikat incisi ve ilahi hikmet olur.” Sonra Baklî, sûfîlerden birisinin “yakîn suyu gönüllere inerse o gönülden düzensizliği ve şüpheleri giderir” dediğini aktarır. Daha sonra “Allah’ın muhalefet kirlerinden insanları temizlemek için gökten su indirdiğini belirtir ve bu suyun, Allah’ın marifetinde kalpleri takviye eden marifet suyu olduğunu”[448] ifade eder.

Nahcuvânî, “bedenlerin, gökten inen su ile temizlendiğini; kalplerin de hayat suyu olan ve Allah katından ikram olunan mânevî su ile yıkanıp mânevî cünüplük ve pislikler olan küfür, şirk ve nifak hallerinden arındırıldığını” zikreder.[449] Yani maddi kirler maddi suyla mânevî kirler de mânevî suyla yıkanır. İbn Acîbe, gökten inen suyu, kalpleri Allah’tan başkasını görmekten (mâsîvâ) dolayı temizleyen ve yine şeytandan kaynaklanan kirlerini gideren su olarak görür. Sonra şeytanın pisliğinin varlıklardan gelen zulmet olduğunu bu zulmetin de heva ve arzulardan dolayı kalpte oluştuğunu ve şeytanın güzel göstermesiyle gerçekleştiğini zikreder. Daha sonra Allah’ın bu su ile ayakları sabit kıldığını böylece zatın tecellisi olan nurlarla karşılaştığında bu ayakların sabit kalıp kaymadığını ifade eder. Ona göre bu nurlar, tecelli ettiğinde ancak şecaatli, kahraman olan büyük veli kullar yerinde sabit kalır.”[450]

---

[446] Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, I, 258, 259. Bu söz hadis ve tefsir kitaplarında İbn Abbas’ın veya Ebû Ravk’ın sözü olarak rivayet edilmiştir. Misal olarak bkz. Dîneverî, Ahmed b. Mervân, *el-Mücâlese ve Cevâhiru’l İlim*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1419/1998, VIII, 83; Râzî, *Mefâtîhu’l-ġayb*, XXX, 96. Ancak bu söze “kâfirlerin adım adım helake yaklaştırılması”nı belirten Kalem suresinin 44.cü ayetinin tefsirinde yer verilmiş olup “kâfirlerin nimetler içinde olup istiğfarı unutmaları ve peyderpey azaba yuvarlanmaları” şeklinde de açıklanmıştır.
[447] Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, I, 606; Ali el-Kârî, *Envârü’l-Kur’an*, II, 234.
[448] Baklî, *Arâisü’l-beyân*, I, 516, 517.
[449] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, I, 577.
[450] İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, II, 241, 242.

Fakihlerin delil olarak kullandığı diğer ayet, "*O, rahmetinin önünde rüzgârları müjdeci olarak gönderendir. Ölü toprağı canlandıralım, yarattıklarımızdan birçok hayvanları ve insanları sulayalım diye gökten tertemiz bir su indirdik*" (Furkan 25/48) mealindeki rahmetin bir eseri ve canlıların su ihtiyaçlarının karşılanmasını belirten ayettir.

Sülemî, diğer ayetin yorumunda olduğu gibi sûfîlerin "bu suyla hem bedenlerin zâhirinin hem de manen kalplerin muhalefet kirlerinin yıkandığını" belirttiklerini zikreder. Sonra da Nasrâbâdî'nin "o suyu, muhabbet hayatından âriflerin kalplerine serpişmiş olan su" olarak gördüğünü ve "böyle bir kimsenin kalbinin yaratılmışlar için bereketlerinin üzerlerine akıtıldığı bir imam kılındığını" ifade ettiğini nakleder.[451] Kuşeyrî, "Allah'ın semadan indirdiği yağmurla ağaçlık yerleri, bahçeleri dirilttiğini ve yerden ürünler bitirdiğini ayrıca gökten indirdiği rahmet suyuyla da günahkârların, günahlarından kaynaklanan kirlerini yıkadığını" belirtir. Ayette geçen "tahûr" kelimesinin manasının "temiz ve temizleyici demek" olduğunu ifade eder. Sonra hayâ suyunun meskenlere meyledip de bazı vakitler gafletin oraya girmesinden dolayı âriflerin kalplerini yıkadığını[452] zikreder. Ayrıca Allah'ın riayet suyu ile iştiyakın susuzluğu kalpten zail oluncaya kadar tecelli nurlarının tedavi etmesi hasebiyle müştakların kalplerini dirilttiğini ve bu kalplerde sekinetin istiklalinin hâsıl olduğunu bildirir. Yine bu suyla Allah'ın bazı arzu ve isteklere uymakla ölen nefisleri dirilttiğini ve onları ibadet yapar hale getirdiğini"[453] açıklar.

Baklî'ye göre "Allah (cc), önce rahmet bulutlarını oluşturup yakınlık (kurbet) rüzgârlarını müjdelemiştir. Sonra da zat ve sıfatların denizinden müşahede ehlinin kalplerine kelam ve hitap yağmurunu yağdırmıştır. Bundan sonra o kalpleri beşeriyyet sıfatlarından yıkayıp gafletin ölümünden diriltmiş ve orada marifet ağaçlarını ve muhabbet reyhanlarını ekmiştir."[454] Necmeddîn Dâye, "Allah (cc), sizi insani ve hayvani sıfatların kirlerinden temizlemek için ruhaniyet semasından rabbani ilham suyu indirdi"[455] şeklinde kısa bir yorum yapar.

Bursevî, suyun temiz olmakla vasıflanmasını hem maddi hem de mânevî temizliğe işaret kabul eder ve bâtın temizliğinin zâhir temizlikten daha evla olduğunu vurgular. Ona

---

[451] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 62.
[452] Bu son yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân,* V, 248.
[453] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 640; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an,* III, 511.
[454] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 34.
[455] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 109. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 385.

göre Hakkın baktığı yer, insanın zâhiri değil bâtınıdır. O, mutlak olarak temizliğin, rızkın genişlemesine vesile olduğunu ve buna vesile olan suyun, temiz (tahir) ve temizleyici (mutahhir) olduğunu zikreder. Sonra bâtını temizliğin de mânevî rızkı celbettiğini ve o rızkın ruh için yücelik ve feyizlerden gelen bir gıda olduğunu belirtir."[456]

İbn Acîbe, Allah'ın gayb semasından kendisi bilme ilmi olan tertemiz su indirip onunla ruhları ve gönülleri dirilttiğini ayrıca hür olanların kalplerini onunla temizlediğini ifade eder. Ona göre Allah (cc), o suyu adeta ölü beldeye benzeyen, cehalet ve gafletle ölmüş olan ruhu diriltmek için indirmiştir. Çünkü mana suyu her kaba sirayet eder. Tevhit suyu ise her şeye sirayet eder. O, söylediği bu manaları bilenlerin bulunduğunu ancak insanların çoğunun inkâr ettiğini bildirir. Bundan dolayı Allah (cc), "*Andolsun, biz bunu insanlar arasında, düşünüp ibret alsınlar diye tekrar tekrar açıkladık*" (Furkan 25/50) buyurmuştur. (İbn Acîbe ayette geçen "Sarrafnâ" kelimesini açıklamak manasında değil yağmurun oluşturulması ve suyun indirilmesi şeklinde yani dağıtmak ve sarf etmek manasında kullanır.) Ona göre içinde sır bulunan her şey bu hayat suyundandır. Fakat insanların çoğu bunu reddeder. Ondan ancak has veliler faydalanır."[457] İbn Acîbe gökten inen suyu Allah'ın rahmeti olarak açıklamıştır. Ona göre kirlenmiş gönüller ancak onunla dirilir. Çünkü su, hem zâhiren hem de bâtınen temizleyicidir.

Fakihlerin delil olarak kullandığı diğer ayet de "*Görmedin mi, Allah gökten su indirdi de onu yeryüzündeki kaynaklara ulaştırdı. Sonra onunla renkleri çeşit çeşit ekinler çıkarıyor. Sonra ekinler kuruyor da onları sapsarı kesilmiş görüyorsun. Sonra da Allah onları kurumuş çer çöp haline getirir. Şüphesiz ki bunda akıl sahipleri için bir öğüt vardır*" (Zümer 39/21) ayetidir.

Kuşeyrî, ayetin yorumunda suyla yeşillik arasındaki kurduğu ilişki üzerinden insanın bütün bir hayatının evrelerini şöyle bir temsille açıklar: "Nasıl gökten su inip onunla ürün çıkıyor sonra o ürün yeşilleniyor daha sonra da kuruyup çer çöp oluyorsa insan da önce çocuk oluyor. Sonra gençlik dönemine ulaşıyor. Daha sonra olgunluk dönemi geliyor. Bu aşamadan sonra yaşlılık dönemine vasıl oluyor. Nihayetinde de ömrünün en zor ve verimsiz dönemine ulaşıyor ve nihayetinde vefat ediyor. Tarladaki ürün nasıl kuruyup da kendisinden maksat olan ürün elde edilemiyorsa insan da vuslata eremezse kendisindeki değer ve kıymet ortaya çıkmamış olur."[458] Kuşeyrî, yaptığı

[456] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 224.
[457] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 137.
[458] İbn Acîbe, Kuşeyrî'nin bu yorumlarını ondan aktararak bu kısmı şu şekilde açıklamıştır. "İnsan kendi nefsini manen temizlemedikçe ve onu Allah'a yaklaşma noktasında iyice yormadıkça rabbi katında bir

yoruma devamla şöyle der: "Bu durum müminin akıl kuvvetine sahip olarak olgunlaşmasıyla basiretinin nurlarından hâsıl olan kemal gerçekleşene kadar onun ilminden istifade etmesini gerektirir. Marifetlerin sultanından bir nur zâhir olunca bu nurlar kuşatılmış olur. Tevhid nurları ortaya çıkınca da diğerlerinin hepsi yok olur."[459]

Necmeddin Dâye, ayetin "Görmedin mi, Allah gökten su indirdi" kısmını "kalp semasından" şeklinde "onu yeryüzündeki" kısmını "beşeriyetin arzı" şeklinde "kaynaklara ulaştırdı" kısmını "hikmet" şeklinde "sonra onunla renkleri çeşit çeşit" kısmını "namaz, zekât, oruç, hac ve cihat" şeklinde "ekinler çıkarıyor" kısmını "bedeni ibadetler" şeklinde açıklar. "Sonra ekinler kuruyor da onları sapsarı kesilmiş görüyorsun. Sonra da Allah onları kurumuş çer çöp haline getirir" kısmının "riyakârın amellerine işaret ettiğini" belirtir. Sonra o amellerin şeriata uygun olarak yemyeşil göründüğünü ancak "kendini beğenme (ucb) ve riyanın afetinden dolayı o yeşilliğin kuruduğunu" nihayetinde "onun hiçbir nuru olmayacak şekilde sapsarı göründüğünü zikreder. Ayrıca onun, üzerine estiğinde kahr rüzgârından dolayı hasret haricinde hiçbir sonucun kalmadığı karanlık olduğunu[460] ifade eder. Yani riyâkar kimsenin yaptığı amel her nekadar zâhiren güzel görünse de onun Allah katında hiçbir değeri yoktur.

Nahcuvânî, "Allah'ın güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının makamından hayat suları indirdiğini ve bu mânevî suların yüce varlık denizinin pınarından döküldüğünü" belirtir. Ona göre Allah (cc), gökten inen suyu yeryüzündeki kaynaklara yollayıp depoladığı gibi, mânevî hayat sularını da isim ve sıfatların eserleri olan varlık ve benliklerin depolarına (kulların kalp ve kafalarına) doldurur. Bunun sonrasında bu su ile yeryüzünde türlü çeşitli ekinler, bitkiler, ağaçlar ve farklı çeşitlerde bol bol ürünler çıkardığı gibi kullarının benliklerinden ve bedenlerinden ilahi bilgiler, inançlar ve hakikatler meydana çıkarır. Yeryüzünün bitki ve ürünleri çeşitli renklerde olduğu gibi Allah (cc) tarafından verilen farklı kabiliyetlerden dolayı insanlardan açığa çıkan mânevî ürünler de farklı tarzlarda olur."[461] Nahcuvânî, insanların fıtratlarının, kabiliyetlerinin ve ilahi vâridatı alacak kaplarının farklılığına güzel bir şekilde temas etmiştir.

---

kıymeti olmaz." İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 137. Kuşeyrî'nin Zümer suresindeki ilgili ayetin bu kısma kadar olan yorumu için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VIII, 94.

[459] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 276. Ayrıca bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, V, 208; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, IV, 351. İbn Acîbe de Kuşeyrî'den aktardığı bu son kısım için şu açıklamayı yapar. "Kişinin ameliyle istiklali ekinin bittiği yerden açığa çıkması, görünümünün tam olması ve sümbülündeki danenin dışarı çıkması gibidir. Marifet sultanından nurun ortaya çıkması onun sararması demektir. Onun varlığını Hakkın varlığında fani kılan tevhidin nurlarının zâhir olması ise onun kuruyup bir kırıntı olması anlamına gelir. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 68.

[460] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, V, 208; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VIII, 94.

[461] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 156.

İbnü'l Arabî'ye göre su, kalplerin kendisiyle dirildiği hayat suyu olup manen kirlenen kalbin bu hayat suyuyla yıkanması gerekir. Buna delil olarak "*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?*" (En'âm 6/122) ayetini kullanır. İbnü'l Arabî, âlimlerin deniz suyunun hükmü hakkında ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra deniz suyunun gazap sıfatından yaratıldığını, gazabın kendisine gazap edileni uzaklaştırdığını taharetin ise yakınlık (kurbet) ve vuslata götürdüğünü zikreder. Sonra şöyle bir mukayese yaparak deniz suyuyla abdest almayı gazapla ilişkilendirir. "Kim Allah için öfkelenmenin (gazap) onu mânevî yakınlığa ve vuslata götürdüğü kanaatinde olursa deniz suyuyla abdest alınacağına da kani olmuş olur. Ben de bu görüşteyim. Kim de tevhid ilminde geniş bilgilere sahip olup ne Allah için ne de kendi nefsi için öfkelenmiyorsa deniz suyuyla abdest alınamayacağı kanaatine sahip olur. Çünkü o, gazaptan yaratılmıştır. Gazap sıfatı, o suyla gerçekleşir ve onu kapsar. Dolayısıyla kendisinde gazap olmayan bir kimsenin hali ona böyle imkân vermez." O, bazı âlimlere bu meselenin çok zor geldiğini kendisine göre ise eriştiği bazı marifetlerden (bilgiler) dolayı kolay bir mesele olduğunu belirtir.[462] İbnü'l Arabî, kirlenen kalplerin ilahi hayat suyuyla yıkanması gerektiğini ve Allah için öfkelenmenin caiz olduğunu belirtir.

Mevlânâ, suyun temizleyici olmasını ve insanların günahlarla kirlenince mânevî huzura gidip eski safiyetine ulaşmasını zikrederek suyun işlevine dikkat çeker. Adeta her yağan yağmuru suyun yeni hediyelerle gelip hem insanlara hem de toğrağa etkisini şöyle anlatır:

"Su savaşıp, duygunun reddettiği şekilde olacak şekilde kirlenince

Hakk onu tekrar doğruluk denizine götürür, böylece yaratıcı onu keremiyle yıkar.

Sonraki yıl eteğini sürükleyerek gelir. Hey neredeydin? sorulsa der ki: hoşlar denizinde.

Ben bu yerde kirli gittim, temizlendim; kaftan aldım, yeryüzüne geldim.

Dikkat edin! Ey kirliler! Bana doğru gelin, zira ben Allah'ın huyundan huy aldım.

Senin bütün çirkinliğini kabullenirim; şeytanı, melek gibi temizlerim.

Bulaşınca yine oraya giderim; temizliklerin aslına doğru giderim.

Orada kirli hırkayı başımdan çıkarırım; bana tekrar temiz kaftan verir.

Onun işi budur, benim işim de bu. Âlemlerin rabbi âlemi süsler.

---

[462] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 527, 528.

Bizim bu kirliliklerimiz olmasaydı, suyun bu izni nasıl bulunurdu?
Suyun birinden altın keseler alır, hey! Yoksul nerede? diye her yana gider.
Veya bitmiş bir bitkiye su döker veya bir yüz yıkamamışın yüzünü yıkar.
Veya denizlerde elsiz ve ayaksız gemiyi hamal gibi başı üzerinde tutar.
Onda yüzbinlerce ilaç gizlidir; çünkü her ilaç onunla öylece oluşur."

Mevlânâ aşağıdaki cümlelerde ise suyun yeryüzünden gökyüzüne oradan tekrar yeryüzüne olan serencamını anlatarak suyun mânevî fonksiyonuna şu şekilde dikkat çeker:

"İçten yakarır: Ey Allah'ım! verdiğini, verdim ve yoksul kaldım.
Sermayemi temize ve kirliye döktüm. Ey sermaye veren padişah! Daha varmı?
Hakk, buluta der: Onu hoş yere götür. Sen de ey güneş! Onu yukarıya çek.
Onu çeşitli yollara sürer, neticede onu sınırsız denize ulaştırır.
Bu sudan amaç, evliyanın canıdır. Çünkü o, sizin karalıklarınızın yıkayıcısıdır.
Yeryüzündekilerin hilesiyle kararınca, Arşı pak edene doğru geri döner.
O taraftan etek sürüyerek okyanus temizliğinden tekrar ders getirir o.[463]

Fakih ve müfessirlerden de sûfîlerin görüşlerine benzer açıklama yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, gökten inen suyla hem zâhiri hem de bâtını kirlerin giderildiğini belirtir.[464] Mâverdî, suyla temizlenmenin yorumunda iki görüş olduğunu belirttikten sonra ikinci görüşün yukarıda zikredilen İbn Ata'nın "Allah (cc), insanlara bedenlerini temizleyecekleri su ve kalplerini temizleyecekleri rahmet indimiştir" sözü olduğunu ifade eder.[465] İbn Kesîr ise ayetteki "o suyla sizi temizlemek için" kısmının zâhiri temizlik, "sizden şeytanın vesvesesini gidermek" kısmının da bâtını temizlik olduğunu vurgular.[466] Ebüssuûd (ö. 982/1574) ise ayette zâhirleri kirlendiğinde yıkaması gerekenlerin bâtınlarını yıkamalarının daha layık ve daha uygun olmasına bir tenbih olduğunu zikreder.[467]

Sonuç olarak su, Allah'ın gökten indirdiği büyük bir nimettir. Temizlik aracıdır. Onunla yeryüzü yeşerir, ekinler biter ve canlılar hayatlarını devam ettirirler. Ayrıca ilahi huzurda duruşun ifadesi olan namaza hazırlık mesabesindeki abdest için suya ihtiyaç duyulur. Sûfîler de suyun büyük bir nimet olduğunu ikrar ederler. Onlara göre su, hem zâhiri hem de -ibadete vesile olması hasebiyle- günahlarla kararmış kalpleri yani bâtını

[463] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, II, 153, 154.
[464] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 50.
[465] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 284.
[466] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, IV, 24.
[467] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 224.

yıkar. Hatta bâtının temizlenmesi daha önemli ve daha önceliklidir. Ayet ve hadislerde dış suretlere değil de kalplere bakılacağı üzerinde özenle durulduğu için bâtın temizliğini fakih ve müfessirler de kabul etmişlerdir. Bazı fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin açıklamalarına benzer izahlar yapmalarından yola çıkılarak sûfîlerin zikredilen yorumlarının ayete bazı yönleriyle uygun olduğu söylenebilir.

2.1.9. İstinca

Fıkıh kitaplarında genellikle taharet bölümünde istinca meselesi anlatılırken "*Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz olanları sever*" (Tevbe 9/108) ayeti istinca konusunda delil olarak kullanılmıştır.[468] Hadislerde de bu ayetin nüzul sebebi olarak Resûlullahın Medine'ye hicret ederken birkaç gün misafir olarak kaldığı Kubâ ehlinin istinca yaparken su kullanmaları zikredilmiştir.[469]

Bazı sûfîlere göre bu ayette zikredilen ve Kubâ halkının vasfı olan taharetten maksat "Allah'ı (cc) gizli-aşikâr zikretmek ve ona itaat etmektir."[470] Bazı sûfîler, "varlıkların kirinden gönüllerin temizlenmesi" diğerleri ise "kötü vehimler ve fasit isteklerden -bunları amel sahasına çıkarmaksızın- insanların kendilerini temizlemeleri" şeklinde açıklama yapmışlardır.[471] Yine bu ayetin yorumunda günahlardan temizliğin âbidlerin vasfı, nefsin şehevi arzu ve isteklerinden temizliğin zâhidlerin vasfı ve yaratılmışların sevgisinden kaynaklanan sonra da vasfettikleri şeyle nefislerinde varlık görmekten dolayı yapılacak temizliğin de âriflerin vasfı olduğu bildirilmiştir.[472]

Baklî, nelerin nelerden temizlenmesi gerektiğini şu şekilde açıklar: "Gönüller düşüncelerden, ruhlar gafletlerden, kalpler şehvetlerden, akıllar cehaletlerden, nefisler küfriyyattan ve bedenler zellelerden temizlenmelidir."[473] Ona göre ruh ve bedenden oluşan insanın kendisini yaratıcısından alıkoyan bu terkipteki her şey, manen temizlenmelidir. Bazı sûfîler de ayette övülen kimselere vurgu yaparak onların özelliklerinin şu şekilde olduğunu açıklamışlardır: "Onlar övülmüş vasıflara ve değerli huylara (ahlâk) sahip kimselerdir. Bu kimselerin halleri zemmedilmiş sıfatlardan ve kötü

---

[468] Misal olarak bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 46; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 550; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, I, 170; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 208.
[469] İbn Mâce, "Taharet", 28; Ebû Dâvûd, "Taharet", 22; Tirmizî, "Tefsiru'l Kuran" 10.
[470] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, 159; Ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 286.
[471] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 286.
[472] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 62; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, II, 343.
[473] Baklî, *Arâisü'l-beyân* II, 44, 45. Aynı yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XI, 26.

huylardan ayrıca varlığın kirinden ve hudûsun pisliğinden temizlenme şeklindedir."[474] Nahcuvânî de Kubâ mescidi civarındaki kimseleri iman sahibi ve mânevî kirlerden arınmak isteyen değerli kimseler olarak tavsif eder ve Allah'ın mânevî temizliğe önem verenleri sevdiğini bildirir.[475] Âlûsî ise konunun başka bir yönüne işaret ederek bir cemiyetin inşa edilmesinde nelere dikkat edilmesini gösteren önemli ipuçları verir niteliktedir. Ona göre ayette salihlerle sohbetin, büyük etkisi olduğuna ayrıca toplumun oluşmasında zamana, mekâna ve ihvana riayet etmeye bir işaret vardır.[476]

Fakih ve müfessirlerden de bu ayet hakkında işârî yorum yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, ayetteki temizliğin ihtimallerinden birinin iman, takva ve salih amelle temizliğin tercih edilmesi olduğunu söyler.[477] Râzî, ayetteki taharetin açıklamasında iki görüş bulunduğunu, müfessirlerin çoğuna ait birinci görüşe göre bu ayetteki taharetten kasıt, suyla temizlik diğer görüşe göre ise günah ve isyandan temizlik olduğunu zikreder. Bu ikinci görüşün açıklamasına da şu şekilde devam eder: "Günah ve isyandan temizlenmek Allah'a yakınlaşmada, onun vereceği sevaba nail olmada ve Allah'ın böyle bir kişiyi övmesinde müessirdir. Bâtın temizliğiyle beraber zâhir temizliğinin Allah katında bir kadri kıymeti bulunduğunu bâtın temizliği yapılıp da zâhir temizliği yapılmadığında da bâtın temizliğinin onda bir etkisi olması gerektiğini ama yine de bâtın temizliğinin daha uygun olduğunu açıklar."[478]

Sonuç olarak temizlenmeyi sevenler övülmüşlerdir. Rivayetlere göre asr-ı saadetteki bu kimseler, suyla istinca yaptıkları için methedilmişlerdir. Ancak günah ve isyandan uzak durmaları, kendilerinde -kibre götürecek- bir varlık görmemeleri, devamlı zikir ve ibadet ile meşgul olmaları da övülecek mânevî hasletleri olmuştur. Fakih ve müfessirlerden de bu manaları kabul edenler bulunmaktadır. Dolayısıyla gerek diğer ayetlerde gerekse bu ayette sûfîlerle fakih ve müfessirlerin yorumlarında paralellikler görülmektedir. Bu yönüyle de sûfîlerin açıklamalarının ayete uygunluğu kabul edilebilir. Çünkü ayet, hem zâhir temizliği hem de bâtın temizliği emrediyor.

---

[474] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, III, 201; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 532; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 509.
[475] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 649.
[476] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XI, 26.
[477] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, II, 447.
[478] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XVI, 201. Taharetin günah, isyan, kötü huy vb gibi vasıflardan temizlenme olduğuna dair ayrıca bkz. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, II, 74; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, II, 403; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, III, 98; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 710; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ty, IV, 405.

2.2. Namaz ve İlgili Meseleler

Namaz, bir müslümanın her gün yerine getirmekle mükellef tutulduğu bir ibadet olup imandan sonra gelen en önemli ibadetlerdendir.[479] Namazın önemi tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf kitaplarında belirtilmiştir. Bu bölümde fakihlerin namazın şart ve rükünleri hakkında delil olarak kullandıkları ayetlerin sûfîler tarafından nasıl yorumlandığı kısaca verilmeğe çalışılacaktır.

2.2.1. Setri-i Avret

Buraya kadar namazın şartlarından olan hadesten (hükmi kirlilik) ve necasetten (hakiki kirlilik) taharet konuları üzerinde duruldu. Fakihler tarafından namazın şartlarından birinin de örtülmesi gereken yerlerin kapatılması manasında setr-i avret olduğu bildirilmiştir. Âlimler bu hükme delil olarak "*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin)*" (A'râf 7/31) ayetini zikretmişlerdir.[480] Fakihlere göre bu ayet, namazda avret mahallinin örtülmesinin farz olduğuna delalet etmektedir. Çünkü ayette mescit kelimesi geçmektedir. Mescitte de namaz kılındığına göre namazda örtülmesi gereken yerlerin örtülmesi emredilmiş olur.[481] Bu açıklamalardan sonra sûfîlerin konu hakkındaki görüşlerine geçilebilir.

Vâsıtî'den[482] (ö. 320'den sonra/932) ayetteki "Ey Âdemoğulları" kısmı hakkında "insanların kendi nefislerinde bir kibir görmemeleri ve ona iltifat etmemeleri için bu ifadede ayıp ve kusura telmih vardır" şeklinde rivayet edilmiştir. Cafer es-Sâdık'ın da "Allah, senin azalarını kendisine itaat ettirdikten ve emrettiği farzları yapmaya vesile eyledikten sonra sen onları başka şeyler yapmaktan uzak tut" dediği rivayet edilmiştir.[483] Dolayısıyla bu rivayetlerle insanın kendisini kusurlu görüp azalarını isyandan uzak tutmasına bir vurgu yapılmıştır. Kuşeyrî, "zâhir ilmine göre namazda avreti örtmek

---

[479] Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-marife, Beyrut, ts, I, 4; Karâfî, *ez-Zehîra*, II, 8; Nevevî, *el-Mecmûʿ şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîi, Mektebetu'l İrşâd, Cidde, ts. I, 124; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, VIII, 457.

[480] Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 54, İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, s, 136; Karâfî, *ez-Zehîra*, II, 101; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 284; İbn Kudâme, el-Muğni, II, 283.

[481] Cessâs, Ahmed b. Alî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabi, Beyrut, 1412/1992, IV, 205. İmam Malik ise setri avretin namaza has bir fiil olmayıp İslamın genel bir hükmü olduğunu belirtmiştir. Çünkü bazılarına göre ayette Kâbe'nin cahiliyye döneminde olduğu gibi çıplak tavaf edilmesi nehyedilmiş ve tavafta avret mahallinin kapatılması emredilmiştir. İbnü'l Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003, 3. baskı, II, 306, 307.

[482] Aslen Fergana'lı olan Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Vâsıtî'nin, tasavvufun usulü hakkında kendisi gibi konuşan kimse olmadığı, usul ve zâhir ilimlerde de âlim olduğu ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Hüseyn en-Nûrî'nin ashabından olduğu belirtilmektedir. Hakkında bilgi için bkz. Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 101; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 349; Salih Çift, *"Vâsıtî"*, DİA, İstanbul, 2012, XLII, 544.

[483] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr,* I, 227. Vâsıtî'nin sözü için ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân* I, 432.

gerektiğini işaretin gerektirdiği ifadeye (işârî yoruma) göre ise kulun ziynetinin Allah'ın huzurunda durmak, divana bağlılık ve hakikati görmeye devam etmek" olduğunu bildirir. Sonra "Âbidlerin nefislerinin ziyneti secdelerin izleri, âriflerin kalplerinin ziyneti ise varlığın nurlarıdır. Buna göre âbid, âbidlik sıfatıyla kapıda, ârif de hürriyetin hükmüyle dergâhta durmaktadır ki, bu konuda da kuldan kula büyük farklılık vardır"[484] diyerek mânevî derece ve makamlara işaret eder.

Avret mahallinin kapatılması konusunda Gazzâlî'nin şu yorumları da kayda değer niteliktedir. "Setr-i avret, bir kişinin bedeninin zâhirini insanların bakışlarına karşı kapatması demektir. Çünkü vücudun dış kısmı insanların bakabileceği yerdir. Zâhiri ayıplar için durum bu iken Allah'tan başkasının muttali olamayacağı bâtını kusurlardan ve gizli yerlerde işlenen çirkinliklerden dolayı insanın durumu nasıl olmalıdır? Bu gizli kusurları Allah'tan (cc) gizleyecek kimse de yoktur. Bu ayıpları da ancak pişmanlık, hayâ ve korku giderip yok eder. Bir insan, bu kusurları kalbinde hazır bulundurup hatırlarsa korku ve hayâ duyguları yerlerinden fışkırır ve fayda sağlar. Böylelikle nefis zelil olur, kalp de bu utanma duygusundan dolayı boyun eğer. Nihayetinde böyle bir kimse efendisinden kaçan hatalı, kusurlu, günahkâr bir kimsenin pişman olarak efendisine dönüp de utanma ve korkudan dolayı onun önünde başını eğen kimsenin yaptığı gibi Allah'ın huzurunda durur."[485] Gazzâlî, özgün güzel bir yorum yapmıştır.

Baklî, ayetteki ziyneti kulluk elbisesi olarak kabul eder ve bu elbiseyle ilgili detaylı bir açıklama yapar. Ona göre "Bir kulun ziyneti, kulluk elbisesidir ki, onun modeli tevazu, dokumasının dikey ipliği istikamet, yatay ipliği ihlastır, kuyruk kısmı her iki hadesten kesilmesi, kolunun yeninin yaratılmışlara karşı kısaltılmasıdır (ekvân), başın elbiseye girdiği yeri huşû, elbisenin yan tarafı hudû (boyun eğme, itaat etme), arkadaşı ahiret nuruyla nurlanan ve sevap kazanandır. Tevbe edenlerin süsü, elem ve ağlamaktır. Vera sahibi olanların süsü hudû ve sena etmektir. Zâhidlerin ziyneti secde izlerinin yüzlerine yansımasıdır. Âbidlerin ziyneti gözlerinde gayb nurunun parlamasıdır. Sevenlerin ziyneti aşırı derecede sevmek ve heyecan duymaktır. Müştakların süsü, iniltileri ve kara sevdalı olmalarıdır. Âşıkların süsü, vecd ve galeyana gelmeleridir. Ünsiyet sahibi olanların (müste'nis) ziyneti, sekinet ve vakardır. Âriflerin ziyneti, heybet ve ihtiramdır. Muvahhidlerin ziyneti, hayret ve fena makamıdır. Altları ubudiyette üstleri rububiyettedir. Kulluk yapanın elbisesi, fiiller elbisesidir. Rububiyetin elbisesi ise sıfatlar

[484] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 530. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân* I, 432; Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 23; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 229; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, II, 123.
[485] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 196.

elbisesidir. Kanaat sıfatının elbisesi, zat elbisesidir. Ancak kulların halleri (ahvâl), elbiseleri ve kulların kendileri arasında çok fazla farklılıklar vardır."[486] Tasavvuf terimleriyle ifade edilen bu cümleler sûfîlerin makam ve derecelerine göre ayetleri nasıl farklı yorumladıklarını göstermesi açısından özgün örnekler niteliğindedir.

Yine Baklî, bu konudaki başka görüşleri de şu şekilde sıralar: "Nefislerin süsü, hizmetin merkezinde olmasıdır. Kalplerin süsü, kutsallık ve saygınlığın (hürmet) muhafaza edilmesidir. Ruhların süsü ise devamlı bir heybet ve haşmetle huzurda boyun eğmektir. Başka bir görüşe göre, dilin süsü zikir, kalbin süsü fikirdir. Diğer bir görüşe göre zâhirin süsü, sücûd bâtının süsü, şühûddur." Ayrıca "Nefislerin ziyneti, mücahede açısından güzel muamele, kalplerin ziyneti, müşahede açısından vasıl olmaya devam etmektir."[487] Bu farklı tariflerden de anlaşılıyor ki her sûfî, kendi anlayış, makam ve mânevî tecrübesine göre aynı ayetler hakkında farklı izahatlarda bulunmuştur.

İbnü'l Arabî, setri avret konusunda da diğer sûfîlerden farklı bir yorum yapar. Ona göre kendisine ilahi sırlar bahşedilen her akıllı kimsenin bu sırları gizlemesi gerekir. Çünkü onu açtığında bu sır, bilmeyen ve akledemeyen kimseleri aziz olan Allah'a (cc) karşı saygısızlığa götürür. Bir ayette "*Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın*" (Mücadele 58/7) diğer ayette ise "*Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız*" (Kaf 50/16) buyrulmuştur. Bir hadiste de farzların önemine vurgu yapıldıktan sonra nafilelerin de önemsenmesi tavsiye edilmiştir. Bu kutsi hadiste "*Kulumu sevince duyacağı kulağı, göreceği gözü, tutacağı eli ve yürüyeceği ayağı olurum*"[488] buyrulur. Bu iki ayet ve hadisten yola çıkarak İbnü'l Arabî, cahil kimselere ilahi sırların açıklanmaması gerektiğini çünkü açıklandığında bunların o cahil kişiyi hulul (bedene girme) ve ittihad (bedenle birleşme) inancına götüreceğini belirterek bahşedilen sırların gizli kalması taraftarı olduğunu zikreder.[489]

Nahcuvânî, ayette geçen elbiseyi "takva ve selamet elbisesiyle" açıklar ve akabinde şöyle bir yorum yapar: "Allah'ın sizlere giydirip insani güzellikler ve değerler kazandırdığı marifet, hakikat, görmeler ve ermelerden ibaret niteliklerle beraber güzel ve değerli elbiselerinizi Hakkı izleyen yüzlerinizi Rabbinize çevirdiğiniz ve varlığınızla yönelme makamı olan her namaz esnasında ve bilhassa mescitlerde giyinin."[490]

---

[486] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 432.
[487] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 432.
[488] Buhârî, "Rikâk", 38.
[489] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 45.
[490] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 507.

İbn Acîbe, her iki ibadette de sultanlar sultanının huzurunda durulacağı için namaz ve tavaf için süslenmenin farz kılındığını belirtir. Sonra insanların sultanların huzuruna çıkarken uyguladıkları âdetin, sultan için ziyadesiyle hürmet olduğu için olabildiğince güzel giyinerek o buluşmaya hazırlanmaları şeklinde cereyan ettiğini zikreder. Daha sonra bâtının muhabbet ve sevgi ile süslenmesinin zâhirin süslenip de bâtının harap olmasından daha güzel olduğunu ifade eder. Çünkü hadiste de "*Allah (cc) sizin dış görünüşünüze değil kalplerinize ve amellerinize bakar*"[491] buyrulmuştur. Ona göre sultanın huzurunda zillet ve inkisar hali üzere olmak kibir ve kendini gösterme hali üzere olmaktan daha hayırlıdır."[492]

Âlûsî, yapılan amellerin ihlasla yapılması gerektiğini ve Ona tevekkül ederek hakiki rızaya ulaşılmasını tavsiye eder. Sonra hakikatin tahakkukunun ve istikametin himayesinin gerçekleştirilmesinin lüzumunu belirtir. Daha sonra da her makam için o makama uygun bir söz olduğunu söyleyerek adeta sûfîlerin mânevî makamlarda söyledikleri ve anlamayan kimseler tarafından yadırganan sözlerinin normal karşılanması gerektiğine işaret eder."[493]

Müfessirler bu ayetin tefsirinde cahiliye dönemi müşriklerinin Kâ'be'yi çıplak olarak tavaf ettiklerini ayetin ise bunu yasakladığını rivayet ederler. Sonra bununla ilgili bazı fıkhî mülahazalar serederler. Ayrıca ziynet kelimesi hakkında bazı görüşleri aktarırlar. Mesela Mâtürîdî, ayetteki ziynetin manalarından birinin ibadetin bizzat kendisi olduğunu belirtmiştir.[494] Bikâî (ö. 885/1480) de -namazın sıhhati için- elbise zikredilerek zâhiri giysinin, namaza güç bulmak için de yeme içme zikredilerek bâtıni elbisenin emredildiğini ifade etmiştir.[495]

Sonuç olarak gerek namazda gerek tavafta gerekse insanların yanında setr-i avret, bu ayete göre fıkhen farzdır. Sûfîler ise bu ayetten bazı işârî yorumlar çıkarmışlardır. Ayetteki zikredilen ziyneti bazı sûfîler, Allah'ın huzurunda durmak, divana bağlılık ve hakikati görmeye devam etmek şeklinde bazıları pişmanlık ve hâya ile bazıları da kulluk etmekle açıklamışlardır. Fakih ve müfessirlerden de ziynet kavramına verilen bu manalara yakın manalar verenler olmuştur. Yolculuğa çıkan birinin aç kalmaması için azık hazırlaması normaldir. Bir ayette azığın en hayırlısının takva olduğu (Bakara 2/197) bildirilmiştir. Buna göre elbisenin en hayırlısının da takva/bâtın elbisesi olması uygun bir

[491] Müslim, "Birr ve's Sıla", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 564.
[492] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 349.
[493] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 130.
[494] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, II, 223.
[495] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, VII, 387.

yorum olarak düşünülebilir. Ziynetin ibadet olması ayrıca zâhiri ve bâtını elbise edinmekle ilgili bazı müfessirlerle sûfîlerin ortak görüşte oldukları gözlenmektedir. Buna göre sûfîlerin izahlarının ayete uygun olduğu söylenebilir.

2.2.2. Kıbleye Dönmek

Fıkıh kitaplarında namazın şartları arasında zikredilen diğer bir farz da "*Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin*" (Bakara 2/144) ayetinden dolayı namaz kılarken kıbleye yönelmektir.[496]

Kıble ayetinde önce Hz. Peygamberin kıbleye dönmesi sonra da müminlerin kıbleye dönmeleri emredildiği için sûfîler hem Resûlullahın Allah (cc) katındaki değeri ve bu emre imtisali hakkında hem de müminlerin kıble konusundaki takınmaları gereken tavır hakkında yorumlar yapmışlardır. O yorumlar şu şekilde özetlenebilir.

Sülemî'ye göre Allah'ın rızası, -kıbleyi Kâbe'ye döndürmesi açısından- peygamberinin rızasına uygundur. Onun iradesi, peygamberini Kâbe'ye döndürme, Hz. Peygamberin bu kıble üzere sabit olacağı ve Kâbe'nin hem Resûlullah hem de ümmeti için kıble tayin edileceği yönündedir. Sülemî, Hz. Peygambere "sen zâhirinle insanlarla beraber Kâbe'ye dön ama kalbini bizim müşahedemizden kesme. Çünkü bedeninin kıblesi Kâbe, kalbinin Kâbe'si de biziz" dendiğini zikreder.[497]

Kuşeyrî'ye göre her ne kadar Resûlullah, kıblenin Kâbe olmasını istese de edebe[498] riayet ederek kalben bu arzusunu dışa vurmadı. Bunu bilen Allah Teâlâ da onun bu isteğini gerçekleştirmek yönünde kıblenin Kâbe olmasını emretti. O, bu durumun sevgilinin sevgilisi için yaptığı şeyin son noktası olduğunu belirtir. Kuşeyrî, Allah'ın adeta "Kullarım benim rızam için çalışıyorlar. Ben de senin razı olmanı istiyorum" dediğini zikreder ve bu yoruma ayetin "*İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*" (Bakara 2/144) kısmını delil gösterir. Sonra hitabın şöyle olduğunu belirtir: "Senin de kalbin (Kâbe'nin yapısında bulunan) taşlara ve o yapının bizzat kendisine bağlı olmasın. Kalbini sadece bana bağla. Kıble, nefsinin maksudu, Hakk da kalbinin meşhûdu (kalbinde Hakk) olsun. Ey

---

[496] Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 96; Karâfî, *ez-Zehîra*, II, 113; Nevevî, *el-Mecmû*, III, 194; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 94.

[497] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 68. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 65; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an,* I, 130.

[498] Bu edebin, Hz. Peygamberin, diliyle Allah'tan istememesi olduğu Allah'ın da "*Benim zikrim kimi benden istemekten alıkoyuyorsa ben ona isteyenlere verdiğimden daha faziletlisini veririm*" (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 34; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 313; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, I, 413, 414) şeklinde buyurmasıyla alakalı olarak bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 223.

müminler! siz de nerede olursanız olun oraya dönün. Ancak kalplerinizi sadece bana has kılın ve şuhûdunuz da sadece bana olsun."[499]

Kıblenin zâhiren diğer yönlere değil de Allah'ın beytine dönmek olduğunu vurgulayan Gazzâlî, Allah'tan başka maksudun olmaması gerektiğini dile getirir. Sonra da vücudun azalarının kalpte önemli tesirleri olduğunu belirtir ve kalbi günah işlemek üzere esir almak istediklerini zikreder. Daha sonra da kalbin yönünün bedenin yönüne doğru olması gerektiğini ve bedenin Kâbe'ye ancak diğer yönlerden çevrilmesiyle dolayısıyla kalbin de ancak mâsivâdan (Allah'tan başka her şey) ayrılmasıyla Allah'a yönelebileceğini özellikle zikreder.[500]

Baklî, Resûlullaha manen şöyle hitap edildiğini ifade eder: "Seni tertemiz yapacağız ve vücut gözünün kıblesini sana açacağız. Sen ondan razı olacak ve onunla ünsiyet kuracaksın. Bu durumdan sonra nefsinin sana karşı bir isteği ve senin de yaratılmışlara doğru bir yönün bulunmayacak. Çünkü senin muradın benim muradım, benim muradım da senin muradındır. Ayrıca yönünü gönlündeki murakabe tarafına çevir. Çünkü o, hakikat nurlarının mescididir. Vesveselerden ve başka şeylerle alakadar olmadan kaynaklanan toz topraktan uzaktır. O mescitte kalp vardır. O da ünsiyet Kâbe'sidir. Bu Kâbe'de de makamımın apaçık ayetleri vardır. Bu ayetlerde (varlığımın) eserleri vardır. Bu eserlerde de sıfatlarımın eserleri vardır." Baklî kıble, mescid, mâsivâ ve ünsiyete vurgu yaptıktan sonra yorumuna şöyle devam eder. "Zâhir yönünü Kâbe'ye çevirirsen beni ayetlerin elbiselerini giymiş olarak görürsün. Zâhir gözün ayetleri bâtın gözün de sıfatları görür."[501] Bu açıklamalardan yola çıkarak sûfîlerin, insanın himmetini ve gayretini tamamen Allah'ın razı olacağı şeylere yöneltmeleri gerektiğini vurguladıkları söylenebilir.

Allah'ın (cc) isim ve sıfatlarının gökte tecellisi, Hz. Peygamberin vahiy ve ilham âlemine bakması ve bütün bu sırları ve tecellileri temaşa etmesi şeklinde bir te'vil yapan Nahcuvânî'nin işârî yorumu şöyledir: "Ey Habibim! Benim birliğimin sırrının sana açılıp anlaşıldığı anı bilip görmekteyiz. Dolayısıyla bedenen yüzünü evirip çevirmenden ve semaya güzel isimlerimin ve yüce sıfatlarımın tecelli etmesiyle vahiy ve ilhamların meydana geldiği yüce âleme bakınıp durduğundan haberdarız. Bu yüce mâneviyatın sana açılmasından sonra seni suretler âlemi olan dünyada da o manaya uygun kıbleye

---

[499] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 134. Resûlullahın edebe riayet etmesi ve muradının Allah'ın muradına muhalif olmamasıyla alakalı bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 65. Kuşeyrî'nin yorumları için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 130.
[500] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 196.
[501] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 65.

çeviriyoruz. Bu kıble sana öz varlığımı işaret edecek. Artık yüzünü kendisinde benden gayriye haram olan ve içerisinde Kâbe bulunan Mescid-i Harama çevir. Orada bana tüm ilgilerden, herhangi bir şeye ilgi ve alakadan münezzeh pak varlığıma dönülür ve hizmet yapılır. Bu keramet ve şeref seninle beraber senden kendilerine geçen ve sana uyan bütün müminlere de verilmiştir. Dolayısıyla sen ve sana uyan müminler varlık mertebelerinden her bir mertebede ve dünya âlemindeki her bir makamdan sizlere olan ilahi ikram ve değerleri duyduktan sonra derhal yüzlerinizi Allah'ın evinin olduğu Mescid-i Harama çevirin. Zira sizler böylece keşif ve idrak ehli olup Allah'ın varlığına erenler olacaksınız."[502] Nahcuvânî de mâsivâdan uzaklaşıp gönlü sadece yaratıcıya yoğunlaştırmayı ayrıca bu ümmetin önderi olan peygamberden ona tabi olan ümmetine de bir keramet ve şerefin intikal ettiğini vurgular.

İbn Acîbe, ayette "bazen bir şeyi açıkça istemeyi terk etmek edebin kemalinden" olduğuna dair bir işaret olduğunu zikreder. Sonra İbn Atâullah-ı İskenderî'nin (ö. 709/1309) "çoğu zaman edep onları (ârifleri), dille istemeyi terk etmeye sevk eder"[503] dediğini bildirir. Daha sonra Resûlullahın isteğinin Allah'ın ezeldeki hükmünü değiştirmediğini çünkü ohükmün bir sebebe bağlı olmadığını ayrıca istemenin, kulluk görevini yerine getirmek olduğunu belirtir. O, Allah'tan bir şey isteyen kimsenin bu konuda sabırlı olmasını, Hz. Peygambere uymasını ve istediği şeyin kendisine verileceğini veya rıza makamına ulaşacağını ifade eder. Bu meselelerden sonra açıktan dua edilmesi konusunda ihtilaf olduğunu esasen kalbin açık veya tutukluk haline göre davranılması gerektiğini belirtir. O, ayrıca bu ayetten şöyle bir mana da çıkabileceğini ifade eder. "Ey ârif kulum! Biz senin fikrinin varlıklardan fani olarak mana semasına doğru dönüp durduğunu görüyoruz. Artık seni, razı olduğun ve güzelliğini müşahede ile lezzet bulduğun kıbleye döndürüyoruz. O, kalplerin namazı olan ilahi huzurdur. Artık yönünü ve gönlünü hep bu huzura yönelt. Her nerede olursan yönünü o tarafa çevir, fikir ve ibret namazına devam et. O, ârîflerin namazı ve Hakka yönelenlerin nihai arzusudur."[504]

Mevlânâ insanların hal ve niyetlerine göre değişik kıbleler olabileceğini belirtir. Böylelikle herkes kendi kıblesine döner. Mevlânâ'nın saydığı kıbleler şunlardır.

"Cebrail'in ve canların Kâbe'si, Sidre'dir; karınlarına kul olanların kıblesi sofradır

---

[502] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 113, 114.
[503] İbn Atâullah el-İskenderî, Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Hikemü'l-atâiyye* (İbn Abbâd en-Nefezî er-Rundî şerhiyle beraber), Müessesetü'l-ehrâm, Kahire, 1408/1988, s, 74.
[504] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 152.

Ârifin kıblesi kavuşma ışığıdır, felsefeci aklının kıblesi de hayaldir

Zâhidin kıblesi iyilik sahibi Allah'tır, tamahkârın kıblesi altın kesesidir

Manacıların kıblesi sabır ve beklemektir, suret severlerin kıblesi taştaki resim

İç dünyada oturanların kıblesi lütuflar sahibi Allah; zâhir perestlerin/dış yüzü sevenlerin kıblesi kadın."[505]

Sonuç olarak namaz kılarken Müslümanların kıbleye dönmeleri farzdır. Ayet bu durumu saraheten emrediyor. Sûfîlere göre hem zâhirin hem de bâtının kıblesi bulunmaktadır. Zâhirin kıblesi Kâ'be, bâtının/kalbin kıblesi de Zât-ı İlahidir/rızasıdır. Çünkü bir kimse zatı ile kıbleye dönüp de kalbi ile başka yönlere dönerse sûfîlere göre hakiki manada bir namaz kılmış olmaz. Ayrıca sûfîler, kıblenin Mescid-i Haram olması açısından Hz. Peygamberin iradesiyle Allah'ın iradesinin aynı yönde olduğunu belirterek bu durumla Allah'ın habibi için yaptığı şeyin değerine işaret etmişlerdir. Ayrıca sûfîler, bedenin diğer kıblelerden Kâbe'ye çevrilmesiyle kalbin de ancak mâsivâdan Allah'a/rızasına çevrilmesiyle mümkün olacağını ifade etmişlerdir. Yani maksat taş duvar değil İlahi rızadır. Sahabiler kıblenin değiştirilmesinde münafık ve Yahudilerin tüm kışkırtmalarına rağmen Allah'ın rızasını talep ederek emre boyun eğmişlerdir. Yani onlara göre de esas olan yön/cihet değil rızadır. Bu yönüyle sûfîlerin yorumları esas hedefin Allah'ın rızası olması hasebiyle sahabenin tavrıyla ve ayetle uyum gösterir niteliktedir.

2.2.3. Vakit

Fakihlerin aşağıda zikredilecek bazı ayetlerle namazın şartları arasında değerlendirdikleri diğer bir şart da namazların vakitleridir.[506] Fıkıh kitaplarında namazın beş vakit olduğuna dair şu ayet delil olarak gösterilmiştir. "*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın*" (Bakara 2/238).

Bu ayette geçen "salat-ı vusta"nın (orta namaz) neden diğer namazlardan ayrı olarak tek zikredildiğini açıklayan Tüsterî, "nasıl Cebrail ve bazı melekler (mesela Bakara 2/97, 98) diğer meleklerden ayrı olarak zikredilmişse orta namaz da diğer namazlardan ayrı olarak zikredilmiştir" deyip konuyla ilgili diğer bir yorumu da şöyle aktarır: "Diğer namazların vakitleri âlim cahil herkesin yanında açık olup onun alameti bellidir. İkindi

[505] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, II, 356.

[506] Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 95, 96; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, I, 121, 122; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1411/1990, 2. baskı, II, 5, 6; Karâfî, *Zehîra*, II, 9; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, I, 188; İbn Müflih, *el-Mübdi fî şerhi'l-Mukni*, I, 264.

namazının alameti ise böyle değildir. Dolayısıyla ikindi namazına ayrıca vurgu yapılarak onun vaktinde kılınmasına riayet edilmesi istenmiştir."[507] Tüsterî, bu ayetin tefsirinde görüldüğü gibi işârî bir yorum yapmamıştır.

Kuşeyrî, "Orta namazın açıkça zikredilmeyip müphem bırakılması bütün namazların orta namaz olduğu inancıyla kılınması ve namazların hiç birinde eksik ve kusurun olmaması için gayret gösterilmesi içindir" şeklinde bir açıklama yapar. Sonra "Namazı muhafaza etmenin ona heybetle girip, ta'zimle çıkmak ve edep sıfatıyla şuhûda (müşahede) devam etmek"[508] olduğunu bildirir.

Baklî, ayette geçen muhafazayı "gönlün (iç âlemin) ğayb âlemini müşahede etmesi, nefsin "rablik" iddialarından vazgeçmesi, kalbin keşif nurlarını murakabe etmesi, ruhun vuslatın müşahedesine riayet etmesi, zâhiren ve bâtınen edebi gözetmesi" şeklinde yorumlar. Sonra zâhiren edebin yapılan ibadetlerin rükünlerini yerine getirmekle bâtınen edebin ise ahireti görmekten meşgul edecek akla gelen (havâtır) şeyleri uzaklaştırmakla olacağını" ifade eder. Akla gelen havâtırdan korunmayla mânevî derecelere ulaşılır. Baklî, namazda hangi hal üzere olunmasını gerektiğini şu cümlelerle belirtir: "Bunlardan sonra kişi, namazında Allah'ı görmekle (görüyor gibi olmakla) o rükün ve şekillerden gaybet halinde olması gerekir. Sonra vecd sarhoşluğuyla kendi varlığından müşahedenin hakikatlerinde fena haline ulaşır. Hali böyle olan kimse, yok olmanın (istılâm) sırrında gaybet halinde olur (yani kendi varlığında yok olur). O, vaktin kendisine galip gelmesinden dolayı namazının keyfiyetini de bilmez hale gelir ve (bazı) gayb halleri kendisine açılır. Çünkü böyle bir kimse müşahede makamına ulaşmış olur." Ona göre namazdan maksat da budur. O, Resûlullahın "*Allah'ı görüyormuş gibi ona ibadet et. Her ne kadar sen onu görmesen de o seni görüyor*"[509] ifadesinde bu duruma işaret olduğunu savunur. Ancak durum böyle de olsa ibadetin insandan düşmeyeceğini belirterek söze şöyle devam eder: "Fakat buna rağmen hükümlerin şekli ârifler hakkında da cari olup o hükümleri -kendi durumlarının- farkında olmasalar bile muhafaza etmeleri gerekir. Bu özellikte olan insanlar, bâtınla uğraşmalarından dolayı zâhirden gaybet halindedirler. Diğer insanlar ise zâhirle uğraşmalarından dolayı bâtından uzaktırlar. Bu iki sınıf insan arasında ne kadar da fark vardır. Avam gaflet vadilerinde kaybolup sadece zâhirlerini

---

[507] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, s, 113.

[508] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 187; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'ân*, I, 211. Orta namazın hangi namaz olduğunun açıkça belirtilmemesiyle alakalı aynı yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 157. Burada ayrıca" ismi azamın," "Kadir gecesinin" ve "icabet saatinin" de gizli olduğu vurgulanarak orta namazın müphem bırakılmasının ona özgü bir şey olmadığı belirtilmiştir.

[509] Buhârî, "İmân", 37, "Tefsiri Sureti Lukmân" 2; Müslim, "İman" 1, 5; Ebû Dâvûd, "Sünne", 17; İbn Mâce, "Sünne (Mukaddime)", 9; Tirmizî, "İman", 4; Nesâî "İman", 5, 6.

süslerken ârifler celal ve ikram sahibi Allah'ın müşahede nurlarının denizine dalmalarından dolayı ahkâmın rüsumunda (şekil ve görüntü) kaybolup müşahede âleminde uçmaktadırlar. Orta namazın belirsiz getirilmesi ise tüm vakitlere riayet edip mükaşefe zamanlarını gözetmek içindir."[510] Baklî'nin kalbini temizleyen kimseyle temizlemeyen kimselerin kıldıkları namazların birbirlerinden bariz farklarla ayrıldığı görülmektedir.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Baklî'nin bu yorumlarıyla alakalı şöyle bir açıklama yapar: "Bu cümleler sanki salikin zikir ve itaatten bir an dahi geri durmayarak nafile namazlar, diğer zikirler ve dualarla vuslat namazına ulaşmasına işaret ediyor. Bundan dolayı bazı ârifler, namazı (manen) devamlı Allah'ın huzurunda durma, orucu da Allah'tan başkasından alakayı kesip kendini tutma şeklinde tarif etmişlerdir." Sonra Rûzbihân-ı Baklî'nin insanları avam ve havas şeklinde taksim etmesini doğru bulur ve havas tabakasının da üstünde "havassu'l havas" diye bir tabaka daha olduğunu belirtir. Daha sonra bir insanın her ne kadar yüce mertebelerde olsa da zâhiri ibadetleri yerine getirmesi gerektiğini ve o makamların bu ibadetleri yapmaya engel olmadığını vurgulayarak önemli bir konuya dikkat çeker. "Bu kimselere iki denizin birleştiği yer -veya birleşmesi- (mecmau'l-bahreyn) ve iki parıltının buluştuğu yer -veya buluşması- (mülteka'n-neyyirayn) denir. İlk duruma "*(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar*" (Rahman 55/19, 20) ayetlerinin ikincisine ise "*Rabbinin lütfundan her birine; onlara da, bunlara da veririz. Rabbinin lütfu (hiç kimseye) yasaklanmış değildir. Bak nasıl, onların kimini kimine üstün kıldık. Elbette ahiretteki dereceler daha büyüktür, üstünlükler daha büyüktür*" (İsra 17/20, 21) ayetlerinin işaret ettiğini ifade eder." Sonra da namazın ve vuslatın mertebelerinin (elde edilen) derecelerdeki üstünlüklerde sürekli olduğunu" zikreder.[511]

Necmeddin Dâye, ayette namazın muhafazası hakkında kullanılan fiilin en az iki kişi arasında gerçekleşecek bir eylemi bildiren "müfâale" kipiyle geldiğini vurgulayarak buna işaret eden "*Namaz (sûresi olan Fatiha'yı) kendimle kulum arasında yarıya taksim ettim. Hem kulumun dilediği şey onundur*"[512] hadisine yer verir ve bu hadisi şöyle açıklar: "Ben sizi başarıya ulaştırmakla, icabet etmekle, kabulle ve bu sayılanlara yönelmeniz

[510] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 94. Aynı yorum için Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 211, 212.
[511] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 212.
[512] Müslim, "Salât", 38; İbn Mâce, "Edeb", 52.Ebû Dâvûd, "Salât", 135; Tirmizî, "Tefsiru'l Kuran", 2; Nesâî, "İftitah", 23.

derecesinde muhafaza edeyim. Siz de sıdk, ihlas, huzur, huşû, boyun eğerek ve kalbi kırık bir şekilde münacat etme, yardım isteme, dinginlik, sükûnet, vakar, heybet, ta'zim ve (Allah'ın tecellilerini) müşahedeye devam ederek kalpleri korumak şeklinde namazı muhafaza edin. İşte bu durum "salât-ı vustâ"dır." Daha sonra kalbin, insanın ortasında bulunup ruhla ceset arasında vasıta olduğu için kalp diye isimlendirildiğini belirtir. Sonra orta namazın muhafazasının özellikle vurgulanmasında, tecellileri görmeye devam eden kalp olduğuna dair bir işaret olduğunu zikreder. Ona göre beden, bazen namazın rükünlerini muhafaza eder bazı zaman da bu halden çıkar. Dolayısıyla bedenin devamlı bu hali koruması ve manalarını huzurda durma vasfıyla muhafaza etmesi mümkün değildir. Bu hali ancak kalp gerçekleştirir. Çünkü bir ayette "*Şüphesiz bunda, aklı olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır*" (Kâf 50/37 akıl diye terceme edilen kelime ayette kalp şeklinde geçmektedir) buyrulmuştur. O, bu durumu, namazlarında devamlı olan kalp ehlinin sıfatlarından görür. Bu yorumlardan sonra ayetin hakikatteki manasını şu şekilde açıklar: "Genel olarak namazı emredilen şartlarıyla beraber kılarak ona devan edin. Özel olarak da namazdan çıksanız bile kalbin Allah'ın tecellilerini görmeye devam etmesiyle namazın mana ve hakikatlerini muhafazaya devam edin." Ayetin son kısmında bulunan "Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın" kısmının manasında ise şu yorumlarda bulunur: "Namaza olan kıyamı Hakkın rızasını talep etmede miraç kılın. Kuluma istediği verilecek dendiği için Ondan kendisine vasıl olmayı isteyip başkasını istemeyin. İşte sıratı müstakim budur. Bunu iyice anla ki, sıratı müstakimden ayrılmayasın."[513]

Bursevî, "salikin ölmeden ve kabre girmeden önce ilahi huzurun haremine kabulü için acele etmesi gerekir" diyerek manen yüce makama ulaşmanın önemini vurgular. Daha sonra namazın önemine şöylece dikkat çeker: "İsteksizce kılınan namaz, Allah (cc) katında makbul değildir. Allah'ın nurunun tecelli etmesi için kâinattan mutlaka yüz çevrilmesi gerekir. Dikkatsizce kılınan namaz, Ömer isimli birisinin gelmesini isteyen bir şahsın Zeyd'e nida etmesi gibidir ki, bu durumda kendisine ebediyen cevap verilmez."[514]

---

[513] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 312, 313. Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 374. Ayrıca aynı yorumun özeti için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 655, 656.

[514] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 374. Bursevî, namazda akla gelen şeylerden yüz çevirerek güzel bir namaz kılmanın önemine işaret etmek için şu olaya yer vermiştir. Nakledildiğine göre Ebû'l Abbas el-Cevâliki başlangıçta çuval yapar ve satardı. Bir gün birisine bir çuval sattı. Ücretini vermek için müşteriye zaman tanıdı. Sonra müşterinin kim olduğunu unuttu. Bir ara namaz kılıyorken kime çuval sattığını düşündü ve selam verdikten sonra öğrencisine namazdayken çuvalı kime sattığıma dair bir düşünce hâsıl oldu dedi. Öğrencisi de hocam sen namaz mı kılıyordun yoksa sattığın çuvalın parasını mı tahsil ediyordun dedi. Bu söz onu etkiledi ve bir çuval giyerek dünyalık şeyleri terk etti. Ulaştığı makama varıncaya kadar da riyazetle meşgul oldu. *Rûhu'l-beyân*, I, 374. Modern insanın türlü türlü dünya meşguliyetleriyle zihnini meşgul ederek namaz kılması, bu menkıbeden ders çıkarması gerektiğini gösteriyor.

Nahcuvânî, namaza devam edilmesini tavsiye ettikten sonra şöyle devam eder: Ey bir olan Allah'ın varlığında fani olmaya mahkûm olan ve kendi başlarına gölgeden başka bir şey olmayan kullar! Sizleri; yüce isimlerinin gölgelerini uzatmak ve sonsuz varlık denizinin hayat suyundan serpmekle yoktan var eden Allah'a tam bir teslimiyetle yönelip huzura ererek gölgeden ibaret varlıklarınızı onun hak varlığında ve kimliklerinizi onun kimliğinde yok ediniz."[515] Bu yorumda fena makamına işaret var.

İbn Acîbe, önce kulluk vazifesi olarak namazların muhafaza edilmesini sonra rububiyetin azametini müşahede ederek kalbin namazının korunmasını tavsiye eder. Ayrıca kalbe ait bu namazın her vakit devam ettiği için ona orta namaz dendiğini belirtir. Sonra velilerden birisine kalplerin de namazı var mıdır diye sorulduğunda o, evet deyip bu namazı kul secdeye gittiğinde başını ebediyen kaldırmaması şeklinde tarif ettiğini aktarır. Yani kalp Allah'ın azameti karşısında boyun eğince bir daha onu yukarı kaldırmamasıdır. O, -şeriat ile hakikati birleştirdiği için- "*(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz*" (Fatiha 1/5) ayetinin[516] kemal ayeti olduğunu bildirir. Buna göre kalbin secdesi hakikat, azaların secdesi de şeriattir."[517] Bu yorumlarda namazın çok önemli bir ibadet olduğuna ve kalbin manen huzuru ilahide bulunması gerektiğine ayrıca buna devam edilmesine dikkat çekildiği görülmektedir.

Fakihlerin namazın vakitleriyle ilgili delil kabul ettikleri diğer ayet şudur. "*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahitlidir*" (İsra 17/78).

Kuşeyrî, bu ayeti açıklarken namazın, rızık kapısını çalmak, münacat mahallinde durmak, kalbin, kaderin görünümlerindeki itikâfı ve sır makamında durmak olduğunu belirttikten sonra Allah'ın, namaz vakitlerini kulun gece ve gündüz defalarca kendisinin huzurunda durması için gün içerisine yaydığını ifade etmiştir. Ayetin sonundaki "sabah namazı şahitlidir" kısmının zâhir ilmine göre gece ve gündüz melekleri bu namaza şahitlik ederler şeklinde tasavvuf erbabına göre ise bu namazı kılma vakti olan sabah namazı insanı uykudan ve tembellikten uzaklaştırır. Çünkü onun böyle bir meziyeti vardır şeklinde açıklandığını"[518] belirtir.

Baklî, güneşin, Allah'ın gücünden dolayı hareket edip doğudan batıya doğru meylettiğini insanın da Allah'ın azametinin nurları için güneş batıya meyledince secde

[515] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 161.
[516] Bu ayetin şeriat, tarikat ve hakikate işaret etmesiyle alakalı bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 191.
[517] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 235.
[518] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 364; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 160, 161.

ettiğini zikreder. Çünkü Allah (cc), insana kendisine secde etmesini ve azametinin keşfi anında yaratanına secde etme konusunda güneşle uygun hareket ederek huzurunda el pençe divan durmasını emretmiştir. Bu durum ikindi vakti için de geçerlidir." Sonra Baklî, "güneş batıya meylettiği ve zail olduğu vakitte (dülûk) rükû halinde, ikindi vaktinden batışına kadar da secde halindedir" diyerek güneşin emre boyun eğmesine değinir. Daha sonra "güneş batıp gecenin karanlığı olduğunda ve azametin parıltıları galip olunca gece ona secde eder ve yıldızlar da gecenin bu secdesinde sabaha kadar deveran eder" diyerek yatsı vaktine dikkat çeker. Yorumunun devamında "sabah namazının vakti olunca da gece ve gündüzden sayılmayan sabahın aydınlık sütunu ona secde eder. Bu vakitte cemal ve celalin sabah parıltısı doğmuş olur. Yine bu vakitte Allah'ın kutsiyet ve ülfet rahmetinin kendilerine galip gelmesinden dolayı ruhlar ve cisimler Allah'a secde ederler. Ayrıca bu vakitte Hakkın sıfatlarının vasıfları görülür" diyerek sabah vaktindeki olaylara vurgu yapar. Ayetin sonundaki "şahitlidir" kısmında "Şahit olanın Onun zatı, meşhûd (görülen) olanın da sıfatları" olduğunu ifade eder. Ona göre ayet, sabah vakitlerinde devamlı uyanık kalınmasına ve kalbin gaybın görünümlerindeki huzuruna delalet eder. Ayrıca bedenle namazın belli vakitlerde kalple namazın ise sürekli olduğunu"[519] vurgular.

Necmeddîn Dâye, namazın insan psikolojisine ve sıkıntılarla nasıl baş edeceğine dair olan etkisini şu yorumuyla açıklar: "Allah (cc), peygamber ve veli kullarına musibetlerin müşkil durumlarından kurtulma yollarını göstermiştir. Zikredilen bu ayet, hazır olan bir kalple namazın, gündüzün uzunluğu demek olan güneşin zevaline ve gecenin uzunluğu demek olan gecenin karanlık vaktine kadar devam etmesine işaret ediyor. Sabah namazı ise gece ve gündüz devamlı huzurda durma şuuru ve Allah'a (cc) münacatla sürdürülmesi gerektiğine işaret ediyor. Bu hal, namazlarında devamlı olan havassu'l havassın namazıdır. Sabah namazı şahitlidir ifadesi "gece ve gündüzünü murakabe ederek geçiren ve kalbiyle Allah'ın huzurunda olan bir kimsenin, sabah namazı Hakkın tecellilerini görebilmesidir."[520]

Nîsâbûrî (ö. 730/1329), ehl-i hakkın, "bir kimse sabah namazını ilk vaktinde kılmaya başlarsa o esnada dünyanın karanlığının ziyaya nasıl inkılap ettiğini müşahede eder, sonra enfüs ve afakta yaratan ve yöneten (müdebbir) Allah'ın sanatının acaipliklerini aklеder" dediklerini aktarır. Sonra bu hali yaşayan kimsenin "basiretinin, yakîninin, marifetinin ve imanının artacağını belirtir ve bu hale gelen kimselere mükaşefe

[519] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 376.
[520] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 98.

ve müşahede kapılarının açılacağı ve nihayetinde nefislerinin ışıkları akseden ve parlayan aynalar gibi olacaklarını" ifade eder. Ayetteki "meşhûde" kısmının "müşahede edilen bu hallere işaret ettiğini" belirtir. Sonra "bir kimsenin, sabah namazını daha aklı ve düşüncesi dünyevî olan değersiz şeylerle meşgul olmadan önce uyandıktan hemen sonra kılmasının daha uygun olacağını" zikreder. "Çünkü peygamberler ancak nefislerden bu (mânevî) hastalıkları izale etmek için gönderilmiştir."[521]

Sûfîler, kâinattaki müthiş değişimlere Allah'ın eşsiz kudretiyle kâinata müdahele ettiğine ve sabah namazı vaktindeki müşahede ve mükaşefeye dikkat çekerler. Böylece kulun aciz ve zayıf olduğunu belirterek iman ve ibadetin sebebini açıklarlar. Peygamberler de insanları bu şekilde tezkiye ve terakki için gönderilmişlerdir.

Nahcuvânî, bu ayetin yorumunda "ilahi birliğin sırlarını açıklayan Kur'an'ın okunmasının; Allah'ın seçkin kulları melekler, insanlar, cinler ve hatta vahşi hayvanlar ve kuşlar gibi tüm canlılar tarafından hazır bulunarak görülüp dinlenmekte ve izlenmekte" olduğunu belirtir. Bu durumu da "bütün varlıkların hal ve beden dilleriyle tesbih edip tevhit okuyarak Allah'a (cc) yönelmeleriyle" açıklar. Yorumunun devamında "sabah vaktinde madde âlemindeki her şeyin uyanıp açılmaya ve ortaya çıkıp görünmeye başladığını Hakkın varlık nurunun bu vakitte iyice açığa çıktığını ondan başka varlıkların ise yok olduğunu" zikreder."[522]

İbn Acîbe, insanların namaz kılma konusunda birbirinden farklı olduklarını belirtir ve "bazı insanlar azalarıyla namaz kılmaya önem vermişlerdir ki, bunlar iyi ve salih kimselerdir. Bazı insanlar (azalarıyla namaz kılmakla beraber) daimi namaz demek olan kalbin namazını kılmaya önem vermişlerdir. Bunlar büyük âriflerdir. Bazı insanlar seher vakitlerini rükû ve secde etmekle geçirmeye önem vermişlerdir ki, bunlar gayret sahibi âbid, zâhid ve salihlerlerdir. Bir takım insanlar da gecelerini müşahede ve Allah'ın yarattığı şeyleri tefekkür etmekle geçirirler. Bunlar da mânevî yakınlığa ulaşmış kimselerdir[523] diyerek farklı makam ve hallerle nasıl namaz kılındığına işaret eder.

Fakihlerin namazın vakitleri hakkında delil olarak kullandıkları diğer ayetler Rûm suresindeki şu ayetlerdir. "*Haydi siz, akşama ulaştığınızda (akşam ve yatsı vaktinde) sabaha kavuştuğunuzda, gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde Allah'ı tesbih edin (namaz kılın), ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur*" (Rûm 30/17, 18).

---

[521] Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, IV, 377. Tezkiyenin anlamı ve peygamberlerin tezkiye göreviyle alakalı bkz. Sami Kılınçlı, *Hz. Peygamber ve Kur'an'ın Gönderiliş Gayelerinden Biri Olarak Tezkiye*, Tefsir Araştırmaları Dergisi 5/2 (Ekim/October 2021), 609-627.
[522] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 135.
[523] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, IV, 116.

Sülemî, Cafer es-Sadık'ın "sabah vaktine Allah (cc) ile başla ve geceni onunla bitir. Kimin sabaha başlaması onunla olur ve gecesi onunla biterse bu iki vakit arasında sıkıntıya düşmez ve bedbaht olmaz" dediğini aktarır.[524] Kuşeyrî, sabahı ve akşamı Allah için olan kimselerin bu vakitlerinin kendilerine mübarek kılınacağını ve sabahı Allah'a ibadetle başlayıp akşamı ona itaat ile biten kul ile sabahı Allah'ı müşahede ile başlayıp akşamı da onun çok değerli yakınlığı ile başlayan kul arasında çok fark olduğunu" belirtir. Ayrıca ayetin "Hakkın veli kullarından günde beş defa ahitlerini yenilemelerini ihtiva ettiğini böylece veli kulun, münacat mahallinde durarak iki namaz arasındaki hatalarını telafi etmiş olduğunu"[525] ifade eder. Yani kul, her vakitte ahdini yenileyerek mânevî terakkiye devam edebilir. Ruzbihân el-Baklî, ayeti "tesbih" kelimesine dikkat çekerek yorumlar. Ona göre bir kimse, kalbine ezelin parlak sabahı doğduğunda tecellileri müşahede ederek tenzih etme sıfatına bürünmeli zatın celalinin ve sıfatlarının nurlarını fiillerin elbiselerinde gördüğünde aynı zamanda keşifler gizlendiğinde ve sahv (ayık olma) halinin akşamına ulaştığında yine tenzih ehli olmalıdır.[526]

Necmeddîn Dâye, "akşama ulaştığınızda" kısmını küfranı nimette bulunup da nefislerine uyarak Allah'tan yüz çevirip dünya arzularına ulaşmaya yönelmekle, "sabaha kavuştuğunuzda" kısmını Allah'tan başkasından yüz çevirerek visal güneşlerinin tecellisine yönelmekle, "göklerde" kısmını vuslat ve yakınlık semalarıyla, "yerde" kısmını gaflet denizlerinde istiğrak ve kasavetle kalplerin perdelenmesiyle, "öğle vaktine eriştiğinizde" kısmını ise irfan güneşinin istiva, kalplerin semasının genişliği ve ârifin güneşle beraber baki kalarak güneşin kendisinde varlığının helaki anıyla açıklamıştır. Çünkü kâr ve zarar bu iki halde ve bu iki taifeye dönmektedir.[527]

İbn Acîbe, Allah'ın sabah akşam tenzih edilmesinin emredilmesinin sebebini Mecusilerin bu vakitlerde güneşe son derece teslimiyet göstererek ibadet etmeleri olarak görür. Bundan dolayı Hakk Teâla, müminlere ibadete layık olmayan varlıklardan uzak durup kendisini bunlardan tenzih ederek yüceltmelerini emretmiştir." Sonra o, akşam vaktinin insanların ihtiyaçlarını toplama vakti olmasına rağmen bundan gafil oldukları bir vakit olduğunu öğle vaktinin ise cehennemin tutuşturulduğu vakit olduğunu ifade eder. Daha sonra bütün bunlardan dolayı Allah (cc), insanları zâhiri ve bâtını nimetlerle sardığı

---

[524] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 124; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 114; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, IV, 146.
[525] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 111, 112; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, IV, 146; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 337.
[526] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 112. Nahcuvânî de teşbih kelimesini ön plana çıkararak yorum yapar. Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 665.
[527] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, V, 8. Ayrıca bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 412.

için her vakitte onların kendisini yüceltmelerini ve kendisine hamd etmelerini emrettiğini belirtir.[528]

Bazı fakih ve müfessirler bu ayetler bağlamında Allah'ın her türlü eksik ve zatına layık olmayan şeylerden dolayı tenzih edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlar ve kulun aciz ve zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre madem bu ayetler namaz vakitlerine işaret ediyor o halde Allah'ın da bu vakitlerde tenzih edilmesi gerekir. Hatta nimetler her an yenilendiği için tenzihin de devamlı olması gerekir.[529]

Sonuç olarak fakihler, namazın beş vakit olduğuna dair bazı ayetlere dayanmışlardır. Sûfîlerden bir kısmı bazı tefsirlerde geçtiği gibi orta namazın neden müphem bırakıldığına işaret ederek pek işârî yorum yapmamışlardır. Bir kısmı namazı muhafazanın kişiyi rablik iddiasından uzaklaştıracağını, keşif nurlarının müşahede edilmesini, vuslatın müşahedesine riayet edilmesini ve sâlikin vuslat namazına ulaşmasına işaret ettiğini belirtmişlerdir. İnsanın devamlı namazda olma halini kalbin namazı olarak isimlendirmişlerdir. Bazı sûfîler, vakitlerin güneşle meydana gelmesinden yola çıkarak yaratılmışların Allah'ın emirlerine boyun eğdiğini insanların da buna uygun olarak kendilerini yaratana devamlı ibadet halinde olmalarının gerektiğini söylemişlerdir. Özellikle münacatın ve huzurda durmanın devamı üzerinde durmuşlardır. "Her ne kadar sen onu görmesen de o seni görüyor" gerçeğinin insanı bu makama ulaştırabileğini zikretmişlerdir. Bazı fakih ve müfessirler de sûfîler gibi insanın namazla Allah'ı tenzih edeceğini vurgulamışlardır. Ayetlerin vakitlerin sürekli yenilenmesinden dolayı devamlı ibadet ve huzurda durmaya vurgu yaptığı söylenebilir. Sûfîler, bu duruma kalbin namazı diyerek ayeti bu şekilde açıklama yoluna gitmişlerdir. Fakihler ve sûfîler nimetlerin her an tazelenmesi açısından tenzihin de daimi olması gerektiği görüşünde birleşmişlerdir.

2.2.4. Niyet

Fakihler namaza başlamadan evvel niyet etmenin namazın farzlarından birisi olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşleri için de "*Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir*" (Beyyine 98/5) ayetini delil olarak kullanmışlardır.[530]

---

[528] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 337.
[529] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, IV, 39; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VII, 215.
[530] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, I, 127; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-ʿinâye*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts, I, 215; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 91; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 132.

Tüsterî, ilmin tamamının, ihlasa ulaşıncaya kadar hareketlerle ilgili olduğunu ihlasa ulaşınca da huzur ve gönül rahatlığı olduğunu belirtir. Sonra ilminin yakîne, amelinin de ihlasa ulaştığı kimseden Allah'ın kaygıyı, cehaleti ve (başkası için) ameli giderdiğini ifade eder. Daha sonra bunlardan kaygının yerine sabır, cehaletin yerine ilim ve amelin yerine (Allah'ın emirlerinin yanında) nefsin tercihini terk etmeyi verdiğini zikreder. Bu durumun da ancak kesin bir yakîne ulaşan kimseler için mümkün olabileceğini beyan eder. Bu açıklamalardan sonra da ihlasa değinerek ihlasın (Allah'ın isteklerine) icabet olduğunu belirtir ve icabeti olmayanın ihlası olamayacağını zikreder. Nihayetinde de ibadet, amel ve kalbin ihlasının sadece Allah (cc) için olması gerektiğini ifade eder.[531]

Sülemî, "kulun amelinin haşyet, fiilinin vera (şüpheli şeylerden uzak durma), verasının ihlas, ihlasının müşahede, müşahedesinin de Allah'tan başkasından yüz çevirme şeklinde olmadıkça onun için hiçbir şeyin mükemmel olmayacağını" belirterek bu konudaki basamaklara değinir. Ayrıca o, akıllı ve zeki kimselerin ihlas (niyet) konusunda "bir kimsenin gizli ve aşikâr yaptığı bütün hareket ve sükûnlarının (her halinin) Allah (cc) için olması gerektiği üzerinde durduklarını zikreder. Sülemî, daha sonra ihlas hakkında yapılan şu kısa tarifleri verir:

İhlas, Allah (cc) için yapılan amellerden nefsin isteklerine dönülmemesidir. İhlas amelin, ona başka bir şeyin karışma şaibesinden tasfiye edilmesidir. İhlas bâtın, huşu zâhirdir. İhlas, yapılan amele sadece Allah'ın muttali olması ve nefsin bu amelde bir payının görülmemesidir. Ayrıca Allah'ın bir kimseyi bu gibi amelleri yapmaya ehil kılmasının, o amelleri yapmaya muvaffak kılmasının bilinmesi ve yapılan amellerden dolayı sevap beklenmemesidir.[532] Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) "ihlas, ancak sıdk ve ona sabırla, sıdk da ancak ondaki ihlasla ve ona devam etmekle tam olur" diyerek ihlasla sıdk arasındaki ilişkiyi açıklar. İbrahim el-Havvâs da (ö. 291/904) "nefis puttur, ruh da ortaktır. Kim nefsine ibadet ederse puta ibadet etmiş olur. Kim de Allah'a ihlasla ibadet ederse nefsini mağlup ederek onu kahretmiş olur" demiştir. Bu tariflere göre kulun imanında, amelinde ve sözlerinde yani her halinde niyetinin sağlam ve doğru olması gerektiği anlaşılmaktadır. Gerek fakihler gerekse sûfîler niyeti ihlasla eşdeğer görmüşlerdir.

---

[531] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-ʿazîm*, s, 322, 323. Onun bu yorumu için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 410.

[532] Son iki yorum hakkında bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 520. Ayrıca ubudiyette ihlasın, gönlün Allah'tan başkasından soyutlanması demek olduğunu da belirtir. Hanif olan kimsenin ise Allah'tan başkasından (nefis ve dünya) Allah'a meyleden kimse olduğunu söyler. Baklî'nin bu yorumu için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 488.

Sülemî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye sıdk ve ihlasın aynı şeyler olup olmadığı hakkında sorulduğunda onun, "aralarında fark ve hal vardır dediğini, fark ve hal nedir denildiğinde de sıdk asıl olup evveldir; ihlas fer' olup tabidir" dediğini aktarır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre "sıdk, her şeyin aslıdır, ihlas da ancak (mânevî) emniyete girdikten sonra gerçekleşir. Aynı şekilde ihlas, -ne kadar ihlaslı amel yaparsa yapsın- kişinin kendisini ihlaslı görmemesiyle gerçekleşir. Yine kendisine sıdkın ne demek olduğu sorulduğunda "her alanda Allah'ın rızasına uygun gerçekleşen şeydir" deyip sıdkın kuldan ayrılmadığını belirtmiş ve son olarak da ihlasın fiillerde vuku bulduğunu zikretmiş ve yorumu yapılan Beyyine suresindeki ayeti okumuştur.

Sülemî, bir sûfîden bu konuda üç görüş bulunduğunu açıklamalarını da şu şekilde yaptığını zikreder. "Birincisi, yapılan amellerden dolayı sevap talep etmede ve o amellerle cezadan uzak durmadaki sıdktır. İkincisi, yaptığı ameller konusunda her türlü şüpheden uzak durmayı istemektir. Üçüncüsü ise yaratılmışların övgü ve zemmini sevmeyip onların ellerindekilerden uzak durmasıdır." Daha sonra Sülemî, Ebû Yakub es-Sûsî'nin ihlası, "yapılan ibadetlerde Allah'ın bir olarak bilinmesi" şeklinde tarif ettiğini zikreder.[533] Bu açıklama ve tariflerle sıdkla ihlasın öncelik sonralık açısından farklarına işaret edilmiştir.

Kuşeyrî'ye göre ihlas, "bir kimsenin tutum ve davranışlarının Allah'tan başka hiçbir şey için olmamasıdır." Kuşeyrî, başka bir yorumda ihlasın, "ameli halelden arındırmak"[534] olduğunu zikreder. Gazzâlî, niyeti "namaz kılma ve onu tamamlamada Allah'ın emrine imtisal etme, onu bozan ve ifsat eden şeylerden uzak durmada Allah'ın icabet edeceğine azmetmek" şeklinde açıklar. Gazzâlî'ye göre "sayılan şeyleri gerçekleştirmede Allah'ın vereceği sevabı ümit etmek, cezasından korkmak ve ondan onun izniyle gelecek cömertliği kuşanarak ona yakınlaşmayı talep etmek için ihlaslı olmak lazım. O, namazın münacat olmasından yola çıkarak münacat halinde edebe riayet edilmesi ve alnın terlemesi gerektiğini ifade eder."[535] Ona göre amellerde niyet, emredilmiştir. Sağlam bir niyetle yapılan amellerden dolayı Allah'ın cömertliği ve ihsanı ümit edilebilir.

Namaza niyetle başlanması ve namazın münacat olmasından yola çıkarak İbnü'l Arabî, kulun Allah (cc) ile münacatta bulunmayı kastettiğini münacatın ise ona aniden geldiğini belirtir. Buna misal olarak da Hz. Musa'nın (sav), ateş bulmak için vadide

[533] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 410, 411.
[534] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 753. Aynı yorumlar için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 353.
[535] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 196, 197.

yürürken -hiç de münacat gibi bir kastı yokken- Allah'ın (cc) onunla münacatta bulunmasını[536] verir. O, ibadetlerin tamamının kullardan kaynaklanan bir sebebe mebni olmaksızın emredildiğini ancak Hz. Ömer'in hicab (örtünme) ayetinin inmesine vesile olması gibi bazılarının bunun dışında[537] olduğunu zikreder. Nihayetinde hallerin farklı farklı olduğunu bildirir ve hallerin farklılığını gözetenlerin, niyet etmenin zorunluluğunu kabul ettiklerini her an huzurda olduğu bilincinde olanların ise hallere bakmadığını ve bizzat hakikatte bulundukları için niyeti zorunlu görmediklerini zikreder.[538]

Şârânî, insanların ilim, amel ve diğer durumlarında devamlı ihlaslı olunması gerektiğini dile getirir. Sonra amellerin her türlü şaibeden hatta bu amellerden dolayı artık ihlasa eriştiğini ve sevabı hak ettiğini düşünmekten bile tamamen arındırılmasının önemini vurgular. Bununla beraber böyle bir ihlasa ulaşmak için de sadık, şeriat ilimlerinde derinleşmiş, dört mezhep imamının ve diğerlerinin (tabiun ve etbeut tabiun âlimlerinin) görüşlerini kabul eden, onların delillerini ve ihtilaf ettikleri şeyleri bilen ayrıca her türlü görüşün kendisinden dallanıp budaklandığı ümmül kitaba (Fatiha suresi) vakıf olan bir şeyhe ihtiyaç olduğunu belirtir. Ayrıca amellerinde bu ihlasa ulaşmak isteyen kişinin Allah'ı (cc) görüyormuş gibi ona ibadet etme demek olan ihlasa ulaşıncaya kadar Allah'ın zikriyle meşgul olması gerektiğini ifade eder. Şârânî'ye göre kul, bu aşamada bütün amelleri Allah'ın yarattığı ameller olarak görür ve bu amellerde kendisine -amelin kendisinden açığa çıkma durumu hariç- bir pay çıkarmaz. Çünkü ameller araz olup ancak cisim olarak zâhir olurlar. Bu durumda da kuldan riya, kibir, ucub ve diğer mânevî afetler gider. Daha sonra Şârânî, insanın ancak ihsan makamına ulaşınca ihlaslı olabileceğini, ihsan makamına da zâhiri ve bâtını necasetlerden tertemiz hale gelince ulaşabileceğini belirtir. Ona göre bu halde olanlar ise peygamberler, melekler ve velilerdir. Daha sonra ihlas mertebesine çıkamamış bir kimsenin kendisine bu yolu öğretecek bir şeyh edinmesini "vâcibin ancak kendisiyle tamamlandığı şeyin de vâcib" olduğu temel ilkesiyle gerekçelendirir.

Yorumu yapılan ayetin açıklamasında da namazın gaflet gibi onu zedeleyen şeylerden uzak bir şekilde kılınması, zekâtın sevap beklemek veya azaptan kurtulmak için değil de sırf Allah (cc) emretti diye verilmesi gerektiğini zikreder. İhlaslı olmak ve kendini tamamen Allah'a ibadet etmeye vermek isteyen kimsenin nefsini insanlardan

[536] Bu münacat hakkında bkz. Tâhâ 20/9-14, Kasas 28/29-35, Nâziât 79/15-20.
[537] Muvâfakâtı Ömer hakkında bkz. Buhârî, "Salât", 32; Müslim, "Fedâilü's Sahabe" 24. Bu hadislerde "makam-ı İbrahim'in musalla edinilmesi," "hicab ayeti" ve "Bedir esirleri" hakkında Hz. Ömer'in talepleri doğrultusunda gelen ayetlerden bahsedilmiştir.
[538] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 50, 51.

uzak tutması, insanların kendisini bir hediye veya selamla bile aramaması gerektiğini ve bunun için bir müddet mağarada veya zaviyede bulunmasının lüzumunu belirttikten sonra ihlasla alakalı bazı hadislere yer verir ki bir kısmı şunlardır.[539] "*Her kim Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan tam bir ihlas ile onun birliğine inanmak, ona ibadet etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermek hali üzere dünyadan ayrılırsa Allah (cc), kendisinden razı iken ölmüş olur.*"[540] Bu hadiste imanın ve amellerin ihlas üzere ve düzgün bir niyetle yapılması istenmiştir. Diğer bir hadiste Muaz b. Cebel (ö. 17/638), Resûlullahın kendisini Yemen'e gönderirken Ya Resûlallah! Bana tavsiyede bulun talebine onun da, "*dininde ihlaslı ol, sana az amel yeter*" buyurduğu zikredilir.[541] Pratik bir çözüm: Az amel, çok ihlas. "*Allah rızası için yapılan şeyler hariç dünya ve içindekiler melundur.*"[542] İhlasla yapılan amellerin dışındakiler kabul edilmeyecektir.

Fudayl b İyâz (ö. 187/803), "Allah'tan başkası için ibadet etmek şirk, ibadeti Allah'tan başkası için terk etmek riyadır. İhlas ise Allah'ın kulu, bu her iki şeyden kurtarmasıdır" diyerek ibadette niyet ve ihlasın fonksiyonunu veciz bir şekilde vurgulamıştır.[543] Bursevî'ye göre ihlas, yapılan ameli bir tek sebepten dolayı yapmak demektir. Başka hiçbir sebebin o amelin yapılmasına bir tesirinin olmamasıdır. Dolayısıyla bir menfaatin elde edilmesi veya bir zararın giderilmesi için yapılan amel, ihlasla yapılmış olmaz. Namazda boğazını temizlemek vb mubah olan işlerin de ihlasla alakası olmaz. Ayrıca namazda başkası için huşûyu artırmaya çalışmak riyadır. Zekâtın da anne babaya, çocuklara, erkek ve kadın kölelere verilmesi (mânevî) yakınlığa aykırı olduğu için yasaklanmıştır.[544]

Fakih ve müfessirlerin de ihlas konusunda sûfîlerle aynı şeyleri söyledikleri görülmektedir. Mâtürîdi ihlasın, ameli başkası için yapmadan dini Allah'a has kılmak ve bunda devam etmek olduğunu belirtmiştir.[545] Mâverdî de ayetin manalarından birinin ibadeti Allah için yapmayı ikrar etme diğerinin ibadet yapıyorken kalben Allah'ın rızasına niyet edilmesi olduğunu belirtir.[546] Bazı müfessirler ise küfür ve şirkten uzak,

[539] Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye*, s, 11-14.
[540] İbn Mâce, "Sünne (Mukaddime)", 9.
[541] Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 447.
[542] Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Müessesetü'risale, Beyrut, 1409/1989, I, 353. Ayrıca bkz. İbn Mâce, "Zühd", 3; Tirmizî, "Zühd", 14.
[543] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 353, a. mlf. *Mirkâtü'l-mefâtîh*, III, 187.
[544] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 488.
[545] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 501.
[546] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 316.

ameli zayi edecek en ufak nefsi şaibelerden arındırılmış, sevgi, boyun eğme ve tazimle Allah'a ibadet edilmesi ve tevhid üzerinde durmuşlardır.[547]

Sonuç olarak fakihlere göre niyet, namazın farzlarındandır. Fakihlerin bu meselede kullandığı ayette ihlasa vurgu yapılmıştır. Niyet, ibadeti âdetten ayıran önemli bir vasıftır. Sûfîlerden bazılarına göre ihlas, (Allah'ın isteklerine) icabet demektir. Bazı sûfîler bir kimsenin amellerinin veya sükûnlarının (hareketsizliklerinin) tamamının Allah için olması gerektiğini beyan etmişlerdir. Sûfîler ihlasın, şahsın kendini ihlaslı görmemesi olduğunu belirtmişlerdir. Kısaca ihlas, iman ve ibadetin özüdür. Niyet ve ihlas olmadan yapılan şeyler kabul görmezler. Hatta amel o kadar ihlaslı olmalı ki mükâfat elde etmek veya cezayı savmak için olmamalıdır. Dolayısıyla kişinin niyeti amelinden daha hayırlıdır. Fakihlerle sûfîlerin bu meselede birbirine yakın yorumlarda bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla yapılan bu yorumların ayete uygunluğu belirtilebilir.

2.2.5. Tekbir

İslam âlimleri namaza başlarken tekbir almanın namazın farzlarından birisi olduğunu belirtip delil olarak da "*Rabbini yücelt*" (Müdessir 74/3), "*Arınan ve Rabbinin adını anıp, namaz kılan kimse mutlaka kurtuluşa erer*" (A'lâ 87/14, 15) ayetlerine dayanmışlardır.[548]

Sülemî, Cerîrî'nin (muhtemelen Ebû Muhammed (ö. 321/933) kulun ne kadar ibadet etse de kendisini yaratan ve her türlü mükemmel vasıflarla muttasıf olan rabbini yine de tam manasıyla tekbir edemeyeceğini vurguladığını sonra da "en büyük olanı tekbir et, şunu da bil ki buna rağmen onun kibriyasının künhüne ulaşamazsın" dediğini rivayet etmiştir." Başka bir sûfîden şöyle bir açıklama aktarır. "Rabbini, ona davette sana bir ihtiyacı olmaktan yüce tut. Allah (cc), şöyle buyurur: Şu bir gerçektir ki senin davetini kabul edenler, benim ezelde kendilerine hidayet takdir ettiğim kimselerdir.[549] Yani Allah (cc), kendisine nispet edilecek her türlü ihtiyaçtan yücedir. Başlangıcı tekbir olan namaz, işte bu gerçeğin ikrar edilmesi ve yaratıcının yüceltilmesidir.

Kuşeyrî, Allah'ın her türlü talep, vasıl, fasıl, illet ve yaratılmışlardan dolayı yüceltilmesini (tekbir) ve namazda Allah'ın isminin anılmasını belirtir. Ayrıca Allah'ın

---

[547] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 499; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 668; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XXII, 192.

[548] Serahsî, *el-Mebsût*, I, 11; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 56; Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslamiyyu ve Edilletuhu,* Dâru'1-fikr, Dimaşk, 1405/1985, 2. baskı, I, 631.

[549] Bu sûfînin ismi bazı kaynaklarda Hasan bazılarında ise Hüseyin olarak geçmektedir. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 358. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 466. Son rivayet için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VIII, 174.

vahdaniyyetinin zikredilmesi ve onun için namaz kılınması gerektiğini vurgular.[550] Kuşeyrî, ayetin zâhirine muvafık olarak sonsuz güç sahibi yüce yaratıcının her türlü eksikliklerden tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Gazzâlî, dilin tekbir getirdiğinde kalbin onu yalanlamaması gerektiğini eğer kalpte Allah'tan (rızasından) daha büyük bir şey olursa Allah'ın, o kimsenin yalancı olduğuna şahitlik edeceğini nitekim münafıklar Hz. Peygambere gelip yemin ederek kendisinin peygamber olduğunu söylediklerinde onların yalan söylediklerine şahitlik ettiğini belirtir. Daha sonra ise heva ve hevesin, Allah'ın emirlerinden daha çok galip olması halinde hevanın ilah ve yüceltilmiş (tekbir edinilmiş) olduğunu vurgular. Ona göre bu durumda "Allahü Ekber" sözü kuru bir söz olup kalp de ona yardımcı olur. Ayrıca eğer tevbe, istiğfar, Allah'ın keremine ve affına hüsnü zan olmasaydı bu meselede çok büyük tehlikeler bulunurdu.[551] Baklî'ye göre ayette "kalpte Allah'ın kibriyasından başkasına bir bakışın olmaması ve onun büyüklüğünün kabul edilip onu tekbir etme ve kalbi de fani yakınlıklardan temizleme" emredilmiştir.[552] Tasavvuf ehlinin genel olarak belirttikleri kalpten Allah sevgisinden başka her şeyin çıkarılması hususu burada da veciz bir şekilde belirtilmektedir.

İbnü'l Arabî, vahdet-i vücûd anlayışının bir yansıması olarak bir insanın sadece Allah'ın varlığını görmesiyle onun varlığının yanında başka varlıkları da görmesi arasında bir ayrım bulunduğunu belirtir. Ona göre "eğer görünen sadece Allah'ın varlığı ise tekbir zorunlu değildir. Zira başka varlık yoktur ki kime karşı büyüklük ifade edilsin. Ancak başka varlıkları da gören kimsenin tekbir etmesi gerekir. Çünkü bu halde tekbirin manası takdir edilir ve anlaşılır. İbnü'l Arabî, tekbirin gerekli olup olmamasını şu açıdan değerlendirir. "Bir insan, Allah'ın ilahi isimleriyle Hakkı görse tekbir gereklidir. Çünkü esmâ-i hüsna arasında umum husus açısından farklar vardır. Mesela Hayy ismi diğer bütün isimlere egemendir. Âlim ismi de taalluku açısından Mürîd ve Kâdir isimlerinden daha geneldir. O halde tekbir bu açıdan gereklidir. Çünkü isimler derece derecedir. İlahi isimlerdeki manaların hakikatlerine bakan bir kimse, tekbiri şart görmez. Çünkü bütün isimler tenzih veya başka manalar içeren hakikatler olsa da aynı isimlendirileni göstermek için Mütekellim tarafından isimler olarak konulmuştur." O, namazla diğer ibadetleri farklı değerlendiren kimsenin sadece ihram tekbirini farz kabul ettiğini belirttikten sonra bu tekbirden dolayı -kendisini namazdan çıkaracak olan- ona mugayir fiillerden uzak

[550] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 648 ve 719; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 238.
[551] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 197.
[552] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 466.

durulması gerektiğini ifade eder.[553] Burada hangi durumlarda tekbir getirilmesi değişik bakış açılarıyla değerlendirilip meseleye farklı hükümler verilmiştir.

Nîsâbûrî, Allah'ın ilahlığını ve yüceliğini hakiki manada idrak edemeyen müşriklerin söyledikleri şirk sözlerinden dolayı onun yüceltilmesi gerektiğini vurgular. O, ayetin "Rabbini puta tapanların söylediği ve ona layık olmayan her türlü şeyden ve sana verdiği uyarma ve korkutma görevinde hiçbir hikmet ve genel bir fayda bulunmaması vehminden dolayı yücelt" manasında olduğunu belirttikten sonra Mükâtil'den (ö. 150/767) bunun tekbirin bizatihi kendisi olduğu rivayet edildiğini zikreder.[554]

Nahcuvânî, Allah'ın sonsuz kudret ve her şeyin sahibi olmasını ön plana çıkararak şöyle bir yorum yapar: "Ey peygamberlerin en kâmili! Büyük ve yüce bilerek saygıyla eğilmeyi sadece ve özel olarak rabbine yap. Seni yoktan var edip iman, İslam ve kesin ilahi bilgileri idrak etme karakteri ile yaşatıp yöneten sırf Odur. Onun varlığını tam olarak tekbir et, büyüklüğünü öyle yâd eyle (hatırla, anlat ve öyle ders yap) ki, aklında ondan başka varlık olmasın. Zira o, sonsuz üstünlüğünü ve eşsiz birliğini bütün büyüklük ve azamet, nitelik ve nicelikleriyle daima ilan etmektedir. Ondan başka ilah yok, ondan başka ezel-ebed hak ve gerçek bağımsız bir varlık yoktur."[555]

Bursevî'ye göre Allah'ın kibriyası kendine has olup tekbir getirenlerle değil kendisiyle kaimdir. O kendisine tekbir getirenlerin sonradan olan tekbirlerinden yücedir. Bundan dolayı Resûlullah, miraç gecesi rabbine şu şekilde niyaz etmiştir. "*Allah'ım ben senin hoşnutsuzluğundan rızana ve azabından affına sığınırım. Senden (azabından) yine sana sığınırım. Seni övmeyi (gereği kadar) sayıp bitiremem. Sen kendini nasıl övdünse öylesin.*"[556] Dolayısıyla O, kendisini zatıyla ezelden ebede ve kadim olan bir tekbir ile tekbir eden ve övendir. Bursevî, mükellef olan insanın amellerinin üç mertebe olduğunu ifade eder. "Birincisi kalpten bozuk inançları izale etmektir ki ayette geçen "arınan"dan (tezekkâ) kasıt budur. İkincisi Allah'ı (cc) zatı, sıfatları ve isimleriyle tanımaktır ki ayette geçen "Rabbinin adını anan"dan (zikr) maksat budur. Çünkü kalple zikir ancak marifeti getirir. Üçüncüsü ise hizmet ve itaatle iştigal etmektir ki ayette geçen "namaz kılan"dan

[553] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 51, 52.
[554] Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, VI, 386.
[555] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, III, 653.
[556] Olayı Hz. Aişe şöyle anlatıyor. Bir gece Rasulullah'ı odamızda bulamadım. (Kendisini odamızda bulunan) namaz kıldığı yerde aradım. Bir de ne göreyim. Ayakları dikilmiş bir halde secdede şöyle diyordu deyip sonra yukarıdaki duayı rivayet etmiştir. Müslim, "Salât", 222; İbn Mâce, "Fadlü'd Dua", 3; Ebû Dâvûd, "Salât", 151; Tirmizî, "Deavât", 75; Nesâî, "Taharet", 120, "Tatbik", 47, 71.

maksat da budur. Çünkü namaz tevazu ve huşûdan ibarettir. Kim kalbini Allah'ın marifetiyle aydınlatırsa huşû ve boyun eğmenin (hudû) eseri azalarda ortaya çıkar."

Daha sonra Bursevî, bir sûfînin şu sözüne yer verir. "Allah (cc), secde etmeye uygun yüz, ibret almaya uygun göz, hizmete uygun beden, marifete uygun kalp ve muhabbete uygun gönül yaratmıştır. O halde dillerinizi şehadetle, kalplerinizi marifetle ve bedenlerinizi ibadetle süsleyen Allah'ın nimetlerini zikredin." Bursevî, burada Allah'ın yüceltildiği bir ibadet olan namazın fonksiyonunu belirten şu hadisi aktarır. "*Namaz kılan için üç şey vardır. Gökten ona rahmet iner. Melekler kanatlarını çırparlar ve o, her ya rabbi dediğinde ben ona icabet ederim. Sonra Hz. Peygamber, eğer namaz kılan kiminle konuştuğunu bilseydi sağa sola iltifat etmezdi buyurdu.*"[557] Bu rivayetten sonra ayette nefsi, şer'i muhalefetlerden temizlemeye, kalbi de dünya sevgisinden ve Allah'tan başkasıyla alakadar olmaktan temizlemeye ayrıca istidat nispetinde Allah'a (dinine) yönelmeye işaret olduğunu ifade eder.[558]

Fakih ve müfessirler de Allah'ın azametine vurgu yaparak şu hususları ifade etmişlerdir. Mâtürîdî tazimin, sadece dille "Yâ Azîm" demek olmadığını söyledikten sonra onun Allah'ın davetine icabet, emrettiklerine itaat ve yapılmasını istediği amellere tahammül olduğunu belirtir. Ona göre diğer mana, mülhid ve müşriklerin iddia ettikleri ve Allah'ın şanına yakışmayan şeylerden Onu beri kılmaktır. Ayrıca muhabbetullahın kuru bir iddia değil kişiyi şaşkına çevirecek kadar emirlerine itaat olduğunu zikreder. Mâtürîdî, Allah'ın isminin anılmasının her vakit olması gerektiğini vurgular.[559] Onun bu yorumu sûfîlerin daimi zikir yorumlarıyla örtüşüyor. Mâverdî ise tekbirin Allah'ı birlemek, ona dua edip rağbet etmek, istiğfarda bulunup tevbe etmek, namazda kalbiyle onu zikredip azabından korkmak ve sevabını ümit etmek, namaza başlarken diliyle onun ismini zikretmek, her surenin başının besmele ile başlaması şeklinde altı manası olduğunu ifade eder.[560]

Sonuç olarak fakihlere göre namaza başlarken tekbir getirmek farzdır. Sûfîler, Allah'ın azametine, şanına ve kibriyasına vurgu yapmışlar ve onun her türlü şirkten münezzeh olduğunu belirtmişlerdir. Bazı sûfîler ne kadar ta'zimde bulunulursa bulunsun

---

[557] Kutsi değil nebevi hadis olarak benzer bir rivayet için bkz. Abdürrezzâk, Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut, 1390/1970, I, 49; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-duʿafâʾ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l marife, Beyrut, 1412/1992, II, 170.
[558] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 409, 410.
[559] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 310, 352. Şirkten dolayı Allah'ın ta'zim edilmesi gerektiğini belirten yorumlar için bkz. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, III, 420; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 562; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IX, 54.
[560] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 255.

mükemmel sıfatlarla muttasıf Allah'ın yine de gereği gibi ta'zim edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre bütün kâinatın yaratıcısı, sonsuz güç ve kudret sahibi olan ve kullarının iman, ibadet ve yüceltmelerine dahi ihtiyaç duymayan Hakk Teâlâ, bütün mükemmel sıfatlarla muttasıf olmasından dolayı her türlü noksandan ve kendisine layık olmayan şeylerden münezzeh olup her türlü övgü ve yüceltmeye de layıktır. Fakih ve müfessirler de ta'zim konusunda sûfîlere yakın yorumlarda bulunmuşlardır. Bu açıklamaların ayetle uyumlu olduğu söylenebilir. Çünkü hç kimse Allah'ı gereği gibi takdir edememektedir.

2.2.6. Kıyam

Farz namaz kılarken gücü yetenler için ayakta durmak (kıyam), namazın farzlarından kabul edilmiştir. Delil olarak da "*Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun*" (Bakara 2/238) ayeti kullanılmıştır.[561]

Gazzâli, namazda ayakta durma konusunda önemli açıklamalarda bulunur. Mesela ona göre kıyam, bir şahsın beden ve kalbiyle Allah'ın huzurunda durması demektir. Dolayısıyla en şerefli azası olan başını onun önünde aşağıya eğmelidir. Başını böyle öne eğmesi, o kimsenin kalbinin tevazuya, kendini aşağı bilmesine ayrıca riyaset etme ve tekebbürden uzak olmasına zorlamalıdır. Ayrıca bu duruşu kendisine kıyametin dehşetini ve hesap vermek için Allah'ın huzurunda duracağını hatırlatmalıdır.

Gazzâlî, gerçek kıyamı gerçekleştirmek için nasıl davranılması gerektiğini şu misalle açıklar: "Eğer onun celalinin künhünü bilmekten aciz olursan kendi zamanındaki krallardan bir kralın huzurunda nasıl duracaksan öyle dur. Namazda ayakta duruyorken de sanki kendi ailenden salih bir zatın veya seni salih zanneden bir kişinin seni gözetlediğini devamlı düşün. Namazda bu haldeyken bu aciz ve miskin kişinin senden dolayı ne kadar da az haşyet duyarak namaz kılıyor dememesi için azalar yerinde sabit durur ve vücudun bütün organları sabit hale gelir. İşte kendisini bu şekilde aciz birinin huzurunda hissettiğinde böyle davranan birisi nefsine dönüp onu adeta azarlayarak sen Allah'ı (cc) tanıdığını ve sevdiğini iddia ediyorsun. Kendin gibi aciz bir kula saygı duyuyorsun ve insanlardan utanıyor ve korkuyorsun da Allah'tan utanmıyor musun? Hâlbuki en fazla ondan korkmalısın demesi lazım. Bu sebeple Ebû Hureyre (ö. 58/678)

[561] Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 56; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-ʿinâye*, I, 226; Karâfî, *Zehîra*, II, 161; Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami*, I, 635.

Resûlullaha Allah'tan utanmak nasıl olur dediğinde Hz. Peygamber "*Kavminden olan salih bir zattan utandığın gibi ondan da öyle utanmalısın*"[562] buyurmuştur.[563]

Necmeddîn Dâye, ayeti açıklarken genel olarak namazın emredilen şartlarıyla kılınarak ona devam edilmesini özel olarak da namazdan çıkılsa bile kalbin Allah'ın tecellilerini görmeye devam etmesiyle namazın mana ve hakikatlerini muhafazaya devam edilmesini zikreder. Ayetin son kısmında bulunan "Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın" kısmıyla alakalı ise şu yorumlarda bulunur: "Namaza olan kıyamı Hakkın rızasını talep etmede miraç kılın. Kuluma istediği verilecek dendiği için ondan kendisine vasıl olmayı isteyip başka bir şey istemeyin. İşte sıratı müstakim budur. Bunu iyice anla ki, sıratı müstakimden ayrılmayasın."[564] İbn Acîbe, ayetteki "Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun" emrini "boyun eğerek ve huşûlu bir şekilde kulluğun edeplerine de riayet ederek Allah'a ibadet edin" şeklinde açıklar.[565]

Sonuç olarak bu ayet, fakihlere göre hem beş vakit namazı emrediyor -ki, bu konu hakkında daha önce yapılan yorumlara yer verilmişti- hem de namaz kılarken ayakta durmayı (kıyamı) emrediyor. Yani ayette namazların vakitleri belirtildiği gibi namazda ayakta durmak da (kıyam) emrediliyor. Sûfîler de bu ayette daha çok beş vakit namazın kişiye kazandırdığı şeyler üzerine yorum yapmışlardır. Bunlardan bazıları hem beden hem de kalple Allah'ın huzurunda durma bilincini yakalayabilmek, Allah'ın tecellilerini görmek, riyaset ve tekebbürden uzaklaşmaktır. Kıyam ile ikamenin aynı kökten türemesinden yola çıkılarak belirtilen maksatlara ulaşılarak kılınan namazın ikâme edildiği söylenebilir.

2.2.7. Kıraat

Namazda kıyam halinde Kur'an'dan bir bölüm okumak da namazın farzları arasında değerlendirilmiştir. Fakihlerin bu konudaki dayanakları ise "*Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*" (Müzzemmil 73/20) ayetidir. Hanefilerin delili bu ayettir. Diğer üç mezhep âlimleri ise bu ayetin gece namazına veya başka bir şeye hamledileceğini söylemişler kıraatın farz olma hükümünü ise Fatiha suresinin okunmasının talep edildiği hadisten çıkarmışlardır.[566]

---

[562] Benzer bir rivayet için bkz. Beyhakî, *Şuabu'l İman*, VI, 145.
[563] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 196.
[564] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 313; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 656.
[565] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 235.
[566] Mevsılî, el-İhtiyar, I, 193; Aynî, *el-Binâye*, II, 178; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 104; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 241; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 146, 147.

Sülemî, Cafer es-Sâdık'ın bu ayeti "kalbin huşusunda ve gönlün safasında sizin kolayınıza gelen şey" şeklinde açıkladığını rivayet etmiştir.[567] Çünkü esas olan kalbin haşyet duyması ve gönlün safasıdır. Kuşeyrî, okunacak ayet sayısını zikretmekle yetinmiştir. O, bu konuda en az beş ayet okunması gerektiği istenirse daha fazlasının da okunabileceği görüşü bulunduğu gibi en az on ayet okunması gerektiği istenirse daha fazlasının da okunabileceği görüşlerinin bulunduğunu belirtmiştir.[568] Burada işârî bir yorum yapılmaktan ziyade fıkhî bir bilgi verilmekle yetinilmiştir. Dolayısıyla işârî yorumların ağırlıkta olduğu tefsirlerde de yer yer fıkhî bilgilere değinildiği görülmektedir.

Şeytanın değişik tuzaklarından bahseden Gazzâlî, namazda kıraat mevzuunda da onun namaz kılan kimseye sırf okuduğunu anlamaması için namazda ahireti hatırlaması ve nasıl hayır işleri yapacağını aklına getirmesiyle meşgul edeceğini zikreder. Sonra namaz kılan kimseyi okuduğu şeyin manasını düşünmekten alıkoyan her şeyin vesvese olduğunu ve namazda okunan şeyden maksadın dili oynatmak değil okuduğunun manasını anlamak olduğunu belirtir. Daha sonra genel olarak kalbin amelleri konusunda âdeti olduğu üzere insanların farklılıklarına dikkat çeker ve kıraat konusunda insanların üç kısımda değerlendirileceğini şu şekilde belirtir: "Kıraat konusunda insanlar üç kısımdır. Birincisi, dilinin oynayıp kalbinin gafil olduğu kimsedir. İkincisi, okuduğu şeyi sanki başkasından dinliyor gibi dilinin oynadığı ve kalbinin de ona tabi olup onu anlaması ve ondan dinlediği kimsedir ki, bu durum ashab-ı yeminin (iyi kimseler) derecesidir. Üçüncüsü, öncelikle kalbin okunanların manasını anladıktan sonra dilin kalbe tabi ve ona tercüman olduğu kimsedir. Bundan dolayı dilin kalbin tercümanı olmasıyla onun muallimi olması arasında fark vardır. Allah'a (manen) yakın olanların dili, kalbe tabi olan bir tercümandır. Yoksa kalpleri dile tabi değildir."[569]

Sûfîlerin bakış açılarını yansıtması hasebiyle Gazzâlî'nin Fatiha suresindeki ayetlerin manalarını nasıl açıkladığını misal kabilinden vermek uygun olacaktır. O, besmele ile başlayıp onun manasını şu şekilde beyan eder: "Bismillahirrahmânirrahîm" dediğin zaman onunla Allah'ın kelamı olan şeyi okumaya (kıraat) başlayacağın için bereketlenmeye niyet et. Bil ki besmelenin manası her şeyin sahibinin Allah olduğunun bilinmesi demektir. Burada isimden murad müsemmadır (isimlendirilenin kendisi). Bütün şeylerin sahibinin Allah olduğu bilindikten sonra övgülerin (hamd) de Ona mahsus

[567] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 357; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 66; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 464.
[568] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 645.
[569] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 198.

olduğu bilinir. Bunun manası Allah'a şükredilmesinin ve bütün nimetlerin Allah'tan olduğunun kavranmasıdır. Dolayısıyla kim bir nimeti aslında o nimetin kendisine Allah'tan musahhar kılındığını unutup da başkasından bilir ve başkasına teşekkür ederse onun Allah'tan başkasına olan iltifatı miktarınca besmelesinde ve hamdinde eksiklik var demektir. "Rahman Rahîm" dediğin zaman onun rahmetinin sana iyice açılması için lütfunun bütün çeşitlerini kalbine getir. Böylelikle ümidin çoğalır. "Hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki" sözünle kalbindeki ta'zim ve korku duygularını uyar. Ta'zim edilmesi, bütün mülkün Allah'ın olması hasebiyle, korkulması ise dehşet verici olan hesap ve ceza gününün sahibi olması hasebiyledir. "(Allah'ım!) Yalnız sana ibadet ederiz" sözünle ihlasını "ve yalnız senden yardım dileriz" sözünle de acziyetini, muhtaçlığını ve bütün güç ve kuvvetin senden kaynaklanmadığı inancını yenile. Şunu da bil ki, itaat sana kolaylaştırıldı, sen onu yapmaya muvaffak kılındın ve Allah'tan istemek için sana yardım edildi. Eğer Allah (cc), sana olan yardımını esirgeseydi sen lanetlenmiş şeytanla beraber kovulmuş olanlardan olurdun. Eûzü besmele, hamd etme ve mutlak olarak yardıma ihtiyacını izhar ettikten sonra artık sana en gerekli olan ihtiyaçlarını iste. "Bizi doğru yola ilet" de. O yol ki bizi senin (mânevî yakınlığına) sevk eder ve senin rızana götürür. Sonra bu cümle kendilerine nimet verilenler olan peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihlerdir yoksa kendilerine gazap edilen Yahudi, Hristiyan ve Sabiiler değildir cümlesiyle iyice açıklanır ve tekit edilir. Daha sonra da âmin diyerek duana icabet edilmesini ümit et.

Bu açıklamalardan sonra Gazzâlî, Allah'ın Fatiha suresini kulu ile kendi arasında ikiye taksim ettiğini belirten hadise değinir ve Fatiha suresini bu şekilde okuyan kişinin hadiste müjdelenen ve "kuluma istediği verilecek"[570] dendiği kimselerden olabileceğini zikreder. Daha sonra da namazın şu faydasına dikkat çeker. "Eğer kıldığın namazda Allah'ı zikirden başka faydan olmasa bile bu, sana ganimet olarak yeter. Bununla beraber sen bir de onun fazlı kereminden sevap istiyorsun. Okuyacağın diğer sureleri de bu şekilde anlayarak okuman gerekir."[571]

Böylece Gazzâlî'nin Kur'an'ın, manalarını anlayarak okunmasına bununla da mânevî yakınlığın elde edileceğine vurgu yaptığı ve misal olarak da Fatiha suresinin hangi manaları zihne getirerek okunması gerektiğini belirttiği görülmüş oluyor. Ona göre

[570] Müslim, "Salât", 38; Ebû Dâvûd, "Salât", 135; İbn Mâce, "Edeb", 52; Tirmizî, "Tefsiru'l Kuran", 2; Nesâî, "İftitah", 23.
[571] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 198.

Kur'an'ın ana konularının her birinin bir hakkı bulunur ve Kur'an, o manalara göre okunmalıdır.

İbnü'l Arabî, namaz kılan kimsenin, rabbiyle konuştuğunu (münacat), münacatın da bir kelam olduğunu belirttikten sonra kulun namazda rabbiyle hangi sözle konuşacağını bilme konusunda eksik olduğuna değinir. Ona göre Allah (cc), "namazı kendimle kulum arasında taksim ettim" sözüyle kulunun bu eksikliğini giderir ve ona nasıl konuşacağını öğretir. İbnü'l Arabî, Hanefiler tarafından delil alınan ve yukarıda zikredilen ayetin mücmel olduğunu, namazı kendimle kulum arasında ikiye taksim ettim hadisinin ise onu tefsir ettiğini dolayısıyla Fatiha suresi okumayan kimsenin namazının olmayacağını ifade eder. Ayrıca o, Allah ile nasıl konuşulması gerektiğinin ve nasıl isteneceğinin öğretilmesiyle bizlere büyük bir lütufta bulunulduğunu zikreder.[572]

Baklî, Kur'an'dan kolaya gelenin okunmasını "muhabbet sıfatıyla kalpleri, Rahmanı müşahedeye doğru harekete geçiren şey" şeklinde açıklamıştır.[573] Bu işârî manaya göre Kur'an, namaz gibi önemli bir ibadette okunduğu zaman kalp, heyecana gelip ilahi güzellikleri müşahede etmeye başlar. Bursevî, nefsin ve hevanın kirlerinden arınmış kalplerde hakikat, sır, bilgi ve malumat olarak hazırlanan şeylerden kalplere zâhir olan şeylerin toplanması ve korunması gerektiğini tavsiye eder. Sonra onların ehil olmayanlara açılmamasını eğer açılırsa o sırları açan kimselerin inkâr edileceklerini ayrıca küfür, zındıklık, ilhad ve ittihad ile itham edileceklerini zikreder. Ona göre bu hakikat, bilgi ve sırlar, ilahi gizliliklerdendir.[574] Sûfîlerin üzerinde durdukları şeylerden birisi müşahedeye ulaşan kimselerin bu ilahi sırları ehil olmayanlara açıklamamalarıdır.

İbn Acîbe kalplerin, Kur'an'ın manalarının ve esrarının nurlarının parlamasına hazır hale gelmesi için Allah'ın zikriyle tasfiyesi tamamlanıncaya kadar bütün vakitlerin onun harflerinin okunmasıyla geçirilmemesini tavsiye eder. Sonra kalplerin, maddi şeylerle dolu, heva ve arzularına bulanmış bir haldeyken Kur'an'ın sırlarının tadını alamayacağını ve onu gereği gibi düşünemeyeceğini bildirir. Daha sonra bundan dolayı şeyhlerin, müridlerin akılları arınıncaya, kalp aynaları safi hale gelinceye, fena ve beka makamlarına ulaşıncaya kadar onlara öncelikle sadece zikir, riyazet ve devamlı Allah (cc)

[572] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 54.
[573] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 464.
[574] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 220. Bursevî, bu yorumun *Te'vîlât-ı Necmiyye*'de bulunduğunu zikretmesine karşın biz elimizdeki tefsirde ilgili ayetin tefsiri bölümünde bu yoruma rastlayamadık. Dolayısıyla kendisine nispet ettik.

ismini zikretmelerini emrettiklerini, müridlerin bu hale geldikten sonra mânevî tadını almak için Kur'an okumaya döndüklerini de ayrıca ifade eder.[575]

Bazı fakih ve müfessirler de ayette namazdan bahsedildiği için daha çok namazın mânevî faydalarından bahsetmişlerdir. Mesela Mâtürîdî, Hz. Peygamberin namazının günahlarına keffaret için değil şükür için olduğunu bildirmiştir. Diğer insanların namazı ise günahlarına keffaret içindir. Çünkü iyilikler günahları giderir (Hûd 11/114).[576] Diğer bazı fakih ve müfessirler de gece namazı ve kıraatla ilgili meseleler üzerinde durmuşlardır.[577]

Sonuç olarak ister ayetle isterse hadisle hükmü beyan edilsin fakihlere göre namazda kıraatta bulunmak farzdır. Gerek diğer ayetlerde gerekse bu ayette bazı ilk dönem sûfîlerinin ayetin fıkhî hükümlerini belirtmekle yetindikleri görülmektedir. Bazı sûfîler, ahireti bile hatırlatsa namazda kişiyi okuduğunu anlamaktan alıkoyacak her şeyin vesvese olduğunu zikretmişlerdir. Sûfîler, Kur'an okumayı kişinin kalbiyle ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre Kur'an'ın sadece harflerini okumakla yetinmemek gerekir. Onu hem namazda hem de namaz dışında manalarını tedebbür ederek ve içselleştirerek okumak lazım. Kur'an, bu şekilde okununca şahsa mânevî haller verilir ve ilahi müşahede kolaylaşır. Çünkü okunan basit bir beşer kelamı olmayıp her şeye güç yetiren ve bütün kâinatı yaratıp işlerini tedbir eden Allah'ın kelamıdır. Bundan dolayı onu anlamak için azami gayret göstermek gerekir. Ayrıca Kur'an okumak, onu vahy edenle konuşmak manasına da gelir. Bu ayette fakih ve müfessirler ayetin sonunda bulunan istiğfar ve tevbeyle ilgili yorumların haricinde sûfîlerin yorumlarına yakın yorumlarda bulunmayıp daha ziyade gece namazının ve namazda kıraatın hükmü hakkında görüş beyan etmişlerdir.

2.2.8. Rükû ve Secde

Namazın rükünlerinden diğer ikisi de rükûya eğilmek sonra da secde yapmaktır. Âlimler, bu görüşleri için delil olarak bazı ayetleri kullanmışlardır ki, birisi "*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin*" (Bakara 2/43) ayetidir.[578] Fakihler,

[575] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VIII, 171.
[576] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 304.
[577] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 418; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 132, 133; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 257; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 559; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VIII, 511; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, VIII, 258, 259; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XXI, 34; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IX, 53.
[578] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, I, 105; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 227; Karâfî, *ez-Zehîra*, II, 188; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 251; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 169.

genelde rükû ve secdeyi aynı başlık altında inceledikleri için burada da her ikisi bir başlık altında incelenecektir.

Kuşeyrî, bu ayetin yorumunda daha ziyade huzurdaki edebe ve toplum içinde yaşamanın gerekliliğine vurgu yapmış sonra şu şekilde devam etmiştir: "Allah'ın huzurunda olması gereken edepleri koruyun. Çünkü edebe riayet etmek hizmet edenlerin ibadet hizmetlerinin daha mükemmel olmasını sağlar." Ayetteki "Rükû edenlerle birlikte rükû edin" emri hakkında "yani bütün hal ve tavırlarda selefe uyulması ve yalnızlık yolundan sakınılması gerekir. Çünkü topluluk içinde yaşamak insanlardan uzak yaşamaktan daha salimdir" açıklamasını yapmıştır.[579] Necmeddîn Dâye, "kalplerin murakabesi ve boyun eğmeyle tevazu göstererek namaz kılın ve cömertliğe ulaşmak için buruk bir kalple (inkisâr) ve varlığınızı yok sayarak kendi varlıklarını feda eden gönlü kırık kimselere uyun"[580] şeklinde bir yorum yapar.

Nîsâbûrî, rükû ve hudûnun (boyun eğme) lügatte aynı manada olduğunu belirttikten sonra "bu ayette rükû emredildiği için müminlere kötü olan kibirlenmenin yasaklandığını, alçak gönüllü olmanın ise emredildiğini daha sonra da insanlara türlü türlü nimetler veren Allah'ın, imanı ve şeriatle ameli emretmiş olduğunu zikreder. Ona göre teşvik edilmesine rağmen salih amellerden gafil kalınıp onu yapmamanın akıllı olanlarca kötü görülmesi de bu ayette belirtilmiştir.[581] Nahcuvânî, ayette Allah'a ve indirilen vahiylere iman edip yasaklardan da kaçındıktan sonra namazın düzgün bir şekilde kılınmasının, Allah'a manen yaklaşılmasının ve bütün organların tüm varlıkla kapısına yüz sürülmesinin istendiği belirtilmiştir. Ayrıca tamamen Allah'a yönelmek ve ona yakın olmak için cemaatle namaza vurgu yapıldığının böylece yüce ilaha acizliğin tam olarak arz edilip iradenin yok edildiği sonuçta da isanın kendi fani varlığından çıkıp bazı makamlara ereceğinin bildirildiği ifade edilmiştir.[582]

Bu ayette cemaatle namaz kılmaya bir teşvik olduğunu belirten Bursevî, cemaatle namazın yirmi yedi derece daha faziletli olduğuna dair hadisi[583] zikreder sonra namazı savaşa, mihrabı da harp meydanına benzetir. Dolayısıyla savaş için mutlaka bir cemaate ihtiyaç olduğunu ve aynı zamanda cemaatin bir güç olduğunu ifade eder. Daha sonra da Allah'ın o cemaatten birini affedip de diğerlerini hüsranda bırakmayacak kadar cömert olduğunu zikreder. Yine o, bir kimsenin namazdayken mânevî huzurda bulunduğunun

[579] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 86; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 66, 67.
[580] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 159; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 122.
[581] Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 275.
[582] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 60 ve II, 348.
[583] Buhârî, "Ezan", 30; Müslim, "Mesâcîd", 249; Nesâî, "İmâme", 42.

şuurunda olduğunu bilmesi gerektiğini ve bu konuda elinden gelen gayreti göstermesini çünkü selef âlimlerinin kendilerini bir malın hatırlanması meşgul ettiğinde keffaret olsun diye onu hemen tasadduk ettiklerini belirtir. Çünkü ona göre asıl olan bâtının (iç âlemin düzeltilmesinin) amelidir. Allah'ın bir kimsenin bedeniyle beraber kalbini de huzurda bulundurmadan kılacağı namaza kabul nazarıyla bakmayacağını da ekler.[584]

Bursevî ayrıca şöyle bir tavsiyede bulunur: "Namaza başladığında ubudiyyeti izhardan ve onu tam olarak yerine getirmekten başka bir şeyi düşünme. Çünkü ubudiyyet tam olursa maksat hâsıl olur. Namaz dışında ise bütün fikrin ve düşüncen nefsini fani bilmek ve Allah'ın birliğini teyit etmek olmalıdır. Çünkü tevhitten maksat bu olup ondan daha faziletli bir şey de yoktur. Bundan dolayı ilk mükellefiyet tevhit olmuş ondan sonra namaz daha sonra da oruç olmuştur. Bu iki ibadette huy ve karakterin ıslahı vardır. Bu mükellefiyetlerden sonra zekât emredildi ki, onda cimriliğin giderilmesi hasebiyle nefsin ıslahı vardır. Sonraki mükellefiyet ise hacdır. Hacda da bir yönüyle huyun düzelmesine diğer yönüyle mal harcandığı için nefsin düzelmesine fayda vardır. İlk üç mükellefiyet (tevhit, namaz ve oruç) zengin ve fakir herkesi kapsıyor. Son ikisi ise (zekât ve hac) zenginleri kapsıyor. Eğer zenginlerin evi mücevherat ile doluysa fakirlerin evi de nurla doludur. Bundan dolayı zenginler (belki de ahirette) fakir olmayı temenni ederler.[585] Bursevî, kötülüklerden alıkoyan namazın insanın huyuna etkisi üzerinde durarak onun fonksiyonuna işaret etmiştir.

İbn Acîbe, yapılan ibadetlerin sonucunda verilecek nimetleri ve yapılacak ihsanları şu yorumda ön plana çıkarır: "Rükû edenlerle beraber rükû edin ki ben de size marifetimi ve yardımımı ihsan edeyim, ihsan ve iyilik denizimden sizin üzerinize akıtayım. Ben, sırf benim için kalbi buruk olanlarla beraberim. Ey iman edenler! Zatın sırlarını ve sıfatların nurlarını bilmek için ibadet çeşitleriyle ve hayırlarda hızlı davranmayla bana yakınlaşın."[586]

Âlûsî, ayeti "sevgilinin sizin hakkınızda yaptığı şeylere boyun eğin. Çünkü hudû yüce sıfatların tecellisinin mirası olan rızanın alametidir. Özetle sıfatlarımın mütalaası anında benim yaptıklarıma (kaza ve kader) razı olun şeklinde yorumlamaktadır.[587] Bu yorumdan da Allah'tan gelen her şeyi gönül hoşnutluğuyla karşılamaya ve ona boyun eğmeye azami derecede önem verilmesi gerektiği anlaşılıyor.

---

[584] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 121, 122.
[585] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 122.
[586] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 79 ve IV, 438.
[587] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 247.

Fakihlerin delil olarak kullandıkları diğer ayet şudur. "*Ey iman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz*" (Hac 22/77).

İbn Ata'nın bu ayetin te'vili sadedinde "Allah'ın emirlerine boyun eğip itaat edin, kaza ve kaderine teslim olun ki, kullarının en halislerinden olasınız" dediği rivayet edilmiştir.[588] Yani rükû e secdeyi de barındıran namaz, kulun sevgili kul olmasına vesiledir. Kuşeyrî ise namazın cüzleri olan rükû ve secdenin ayrı olarak zikredilmesini ön plana çıkararak ayeti şöyle yorumlar: "Rükû, secde ve kulluk etmek namaz kılmak manasındadır. Çünkü namaz, bu zikredilen filleri kapsamaktadır. Fakat Allah (cc), namazı emrederken müminin kalbini korkudan emin kılmak için bu parçaları ayrı ayrı zikretmiştir. Dolayısıyla her bir lafız ve manayla beraber bir hafifletmenin ve rahatlamanın olması için onları kısımlara ayırmıştır. Marifet ehlinin kalplerinde her bir lafız için yeni bir rahatlama bulunmaktadır." Bu açıklamalardan sonra Allah'ın ibadetleri çeşitlendirdiğini ve emrettiği bu ibadetler için de idraklerin kavrayamayacağı kadar çok sevap verdiği şeklinde bir yorum yapar. Diğer bir izahta Allah'ın seven kullarının kendi kelamını dinlemeyi sevdiklerini bildiği için ünsiyet üzerine ünsiyet, rahatlık üzerine rahatlık olsun diye ayetin sonuna kadar kelamı uzattığı çünkü sevgililerin sözlerinin tekrarı, ruhların huzuru ve rahatlarının kemali demek olduğunu belirtir.[589]

Sûfî ve fakih olan Gazzâlî, rükû ve secdedeki halet-i ruhuyenin şu şekilde olması gerektiğini zikreder: "Rükû ve secde yapılırken Allah'ın azameti tekrar hatırlanır, cezasından affına sığınarak eller kaldırılır ve niyeti yenileyerek peygamberinin sünnetine de uyarak tekbir alınır. Sonra rükûda yine itaat ve tevazuda bulunarak kalp yumuşatılmaya çalışılır ve huşû yenilenir. Bu duygular ve Allah'ın izzeti ve büyüklüğü içini doldurur. Bütün bunları kalbinde gerçekleştirmek için de dilinden yardım alarak Allah'ı (cc) tesbih eder, onun azametini ve her şeyden yüce olduğunu dile getirir. Bunu üç defa tekrarlar (yani üç defa sübhâne rabbiye'l azîm der). Sonra "Allah (cc) kendisine hamdedeni işitir" (Rabbenâ leke'l hamd) sözüyle rükûdan -Allah'ın kendisine merhamet ettiğine ümit edip bunu kalbine yerleştirdikten sonra- doğrulur. Bundan sonra "Rabbimiz hamd sanadır" diyerek daha fazla şükredilir. Burada "gökler ve yer dolusunca" diyerek hamdi çokça yapar. Böylece rükû bittikten sonra boyun eğme ve mütevazılığın son noktası olan secdeye gidilir. Azaların en şereflisi olan yüz, en zelil olan toprağa konur. Burada mümkünse yüz ve toprağın arasına bir şeyin girmemesi daha uygundur. Bu şekil, huşûyu celbeder ve alçak gönüllülüğe delalet eder. Böylece yüz toprağa konulduğunda şu

[588] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 28; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 546.
[589] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 563; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 404.

bilinmelidir ki baş, asıl geldiği yer olan toprağa konulmuştur. Çünkü insan topraktan yaratılmış yine oraya dönecektir. Bu secde halinde Allah'ın azameti tekrar hatırlanır ve üç defa "Yüce olan Rabbim ulûhiyetine ve rubûbiyetine yaraşmayan her türlü noksanlıktan münezzehtir" (sübhâne rabbiye'l a'lâ) der. Bunu da tekrarlar. Çünkü bir defa yapılan şey zayıf olabilir. Bu sırada kalp yumuşayınca Allah'ın rahmeti ümit edilir. Çünkü onun rahmeti kendini zayıf gören ve alçakgönüllü olan kimseye daha çabuk ulaşır. Kibirli ve kendini beğenen kula erişmez. Bu birinci secdeden sonra "Rabbim bağışla, merhamet eyle ve bildiğim günahlarımı bağışla" denerek veya başka bir dua ederek ve ihtiyacını isteyerek tekbir getirerek başını secdeden kaldırır. Daha sonra da tevazuyu yineleyerek ikinci secdeyi de aynı şekilde yapar.[590] Gazzâlî, yukarıdan beri hem fıkhî hem de kalbî şartlara riayet ederek namazın nasıl kılınması gerektiğini açıklamaktadır.

Baklî, ayeti "bu, murakabedeki mükâşefe makamından haber vermedir. Yani kibriyayı müşahede ettiğinizde rükû edin, azameti müşahede ettiğinizde secde edin ve rububiyetin güzelliğini müşahede ettiğinizde ibadette fani olun demektir" şeklinde yorumlar.[591] Yani kulun her hal ve durumunda Allah'a karşı farklı şekillerde acizliğini izhar etme yolu vardır.

Necmeddîn Dâye, kibirli olan insanın namazla nasıl tevazuya ulaşacağını şöyle belirtir: "Ayette insanlığın kıyamının tekebbüründen hayvanlığın alçak gönüllü ve tevazuuna bir dönüşe işaret vardır. Çünkü hayvanlar, rükûda dört ayak üzeredirler. Rükûdan rücu ise inkisara, boyun eğmeye ve secde halindeki nebatiyete dönme demektir. Çünkü nebat, "*Otlar ve ağaçlar (Allah'a) boyun eğerler*" (Rahman 55/6) ayetine göre secdede zelildirler. Zira ruhlar âleminden bu konumlara gelen ruh, nebati makama gider. Sonra hayvani konuma yükselir. Oradan da insanlık mevkiine çıkar. O, bu halden mânevî

[590] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 199, 200.
[591] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 546.

huzura dönme anında bütün bu makamları geçmiş olur. Bu durum da "*Namaz müminin miracıdır*"[592] hadisinin sırrıdır.[593]

Fakih ve müfessirler de cemaate vurgu yapıp din ve inanç olarak müslümanlara muhalefet edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca cemaatle namazın münacatta daha etkili olduğunu zikretmişlerdir.[594] Mâtürîdî, rükû ve secdenin manalarını açıklarken bir kişinin ayakta ve oturma halinin ayrıca hareket ve sükûn halinin yani her halinin ibadet olması gerektiğini belirtir. Bu durumun da niyet ve kasıtla olabileceğini zikreder. Sonra ibadetlerin nimetlere karşı şükür, günahlara karşı da keffaret olarak ifa edilmesi gerektiğini bu ikisinin her Müslümana farz olduğunu vurgular.[595] Bikâî ise rükû ve secde edenlerin huşûlu olmaları gerektiğinin bildirildiğini zikreder.[596]

Sonuç olarak fakihlere göre rükû ve secde namazın iki farzıdır. Sûfîlere göre rükû ve secde, kulun aczini bilmesi, yaratıcısına karşı boyun eğmesi, başını yere koyarak tevazu elbisesine bürünmesi, kibirlenmemesi ve alçak gönüllü olmasıdır. Ayrıca onlara göre gerçek manada namaz kılan kimselere ilahi mevhibeler bahşedilir ve kibriya, azamet ve rububiyetin güzellikleri müşahede ettirilir. Bazı fakih ve müfessirlerin de namazın işlevine vurgu yaptıkları ve sûfîlere benzer yorumlar yaptıkları görülür. Bu hususlar; cemaatle namazda münacaatın daha kuvvetli olması, namazda huşûlu olma ve Müslümanın her hal ve durumunda Allah'a ibadet ediyor olmasıdır. Zira bir ayette müminlerin ayakta, oturarak ve yan üzere yatarak Allah'ı zikrettikleri (Âl-i İmrân 3/191) yani daimi zikir ve ta'zimde bulundukları belirtilir.

---

[592] Rivayet için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 269; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 114; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, I, 113, II, 272, 421, 536, X, 498, 571; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 64. Râzî, Resûlullahın iki tane miracı olduğunu belirtir. "Birincisi Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya oradan da melekût âlemine ve mele-i âlâ'ya olan hissi miracıdır. İkincisi ise şehadet âleminden gayb âlemine oradan da gaybın daha gaybı olan âleme olan ruhani miracıdır." Ona göre bu iki miraç, birbirine bitişik "kâb-ı kavseyn" menzilesindedir ve Resûlullah her ikisinde de yürümüştür. Daha sonra Râzî, cismânî ve rûhî miracı detaylandırır. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 278, 279. Ali el-Kârî de Râzî'nin miracı bu ikiye taksimini aynen kabul eder ve devamında şunu belirtir. "Dönmeyi isteyip de Allah'ın misafir vatanına dönünce arkadaşlarına hediye getirir. Senin de ümmetine vereceğin hediye, her iki miracı toplayan namazdır. Cismani olan, edepler ve amelleri, ruhani olan da zikir ve halleri toplar." O, bundan dolayı namazın müminin miracı olduğunun söylendiğini zikreder. Ayrıca buna benzer işârî yorumları oruç ve hac için de yapar. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, I, 113, 114.

[593] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 279, 280.

[594] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 47; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, I, 115; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 77; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 85; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 263; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 97.

[595] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 388.

[596] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XIII, 111.

2.2.9. Huşû

Namazı huşû içerisinde kılmak, bazı fıkıh kitaplarında sünnet bazılarında da yapılması gerekli olan şey şeklinde açıklanmıştır.[597] Muhtemelen fakihler namazın huşû ile kılınmasının çok güç olmasından dolayı onu namazın bir rüknü (farzı) olarak görmemişlerdir. Bu sebeple fıkıh kitaplarında bu mesele üzerinde çok detaylı durulmaz. Huşû ile ilgili "*Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler*" (Müminûn 23/2) ayetine dayanılmıştır.

Fıkıh kitaplarında çok az değinilen huşû, kalbî bir amel olduğu için meslekleri icabı sûfîler tarafından titizlikle üzerinde durulan bir konudur. Tasavvufî tefsirlerde ve kitaplarda bu konuda değişik izahlarda bulunulmuştur. Tüsterî, huşû nedir şeklinde bir soruya "Huşû, aleni olan bir şeydir. O, emrin gerektirdiği edeplerin şartlarını yerine getirerek Allah'ın huzurunda durma bilincidir. Allah'tan başkası için hareket ve hareketsizlikten kurtulma demektir. Huşûnun aslı, gizli haldeyken haşyet duymaktır. Bir kişiye haşyet verilince huşû, zâhiri üzere ortaya çıkar. O, imanın şartlarındandır" şeklinde cevap verildiğini belirtir. Sonra huşûya işaret eden bir olay olması hasebiyle şöyle bir vakaya yer verir. "Hz. Hasan'ın abdest aldıktan sonra renginin değiştiği rivayet edilir. Kendisine neden abdestten sonra renginin değiştiği sorulduğunda o, "arşın sahibinin huzurunda duracak kimsenin renginin değişmesi zorunlu olan bir şeydir" şeklinde cevap vermiştir.[598] Bu son olaya göre namazda huşûya azami derecede dikkat etmek gerekmektedir. Tüsterî, huşûyu amel ve niyetin sadece Allah için olması şeklinde açıklayarak önemli bir duruma dikkat çeker.

Sülemî, huşû ehlinin "münacatın bereketini kaybetme korkusundan dolayı emredilen şeyi gerekli edep ve şartlarına göre yerine getiren kimseler" şeklinde tarif edildiğini zikreder. Sonra Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin huşûyu "huşû, kalbin huşûlu olmasıdır. Bu da Allah'ın kendilerine bakmasından dolayı sadırlardaki kalplerin zelil olması demektir" şeklinde tarif ettiğini rivayet eder. Yine bir sûfînin huşûyu "münacatla Allah'a duyulan haşyetten dolayı namaz anında kalplerin, uzuvların ve himmetlerin boyun eğmesi" şeklinde tarif ettiğini ifade eder. O, başka bir sûfînin yukarıdaki ayeti "Hakkın kendilerine olan iyilik pınarlarını ve yine Hakkın kendilerine olan mütalaasını inceleyince zâhirleri bundan dolayı haşyet duyar" şeklinde açıkladığı bildirir. Sülemî,

---

[597] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 158; Karâfî, *Zehîra*, II, 235; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 191; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, I, 392.
[598] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, s, 204.

başka bir sûfînin huşûyu "Himmet ve gayretlerin yüceliğiyle yaratılmışlardan bir şeyle kirlenmekten dolayı uzuvların haşyet içerisinde olması"[599] şeklinde tarif ettiğini beyan eder. Bu yorumlar huşûnun kolay gerçekleştirilemeyeceğini gösterir. Çünkü gayretleri bir yerde toplamak ve yapılan ibadetleri gerekli tüm edeplerine riayet ederek yapmak kolay değildir.

Kuşeyrî, huşû hakkında "Namazda huşû, saygıyla beraber gönlünü necvâ (Allah ile konuşma) eşiğine indirmek, keşf sultanının önünde erimek ve tecellinin galebesinde iyice silinmektir" görüşüne yer verir. Ayrıca nefsin huşûya etkisini ve huşûya ulaşınca getirdiği güzellikleri vurgulayan şöyle bir yorum aktarır: "Haşyetle ve huzurda bulunmanın edeplerine riayet ederek necvâ eşiğinde duran kimse, yakınlığın (kurb) semeresine ulaşmış ve ünsiyetin kemaliyle başarmıştır. Sevilen ile karşılaşmada ünsiyet ancak gözetleyenin (rakîb, nefis) kaybolmasıyla tam olarak gerçekleşir. Kurbiyet anında gözetleyenlerin en şiddetlisi ve en çok ağzın tadını kaçıran ise nefistir. Namaz kılan kimseye nefsiyle beraber olduğu müddetçe asla rahatlık yoktur. Nefsinden gizlenen kimse, nefsinin afetlerinin duygularına kapılmaz. Dolayısıyla böyle bir kimsenin yaşamı güzel olur, mutluluğa erişir, müjde ona tecelli eder ve hayatın lezzetini bulur."[600]

Baklî, huşû sahibi olanları "Allah ile olan münacatlarında Allah'ın azametinin müşahedesinden dolayı saygı sıfatıyla Allah (cc) için ve onun rızası ile iş yapan kimseler" şeklinde tavsif etmişdir.[601] Necmeddîn Dâye, huşûyu, zâhiri ve bâtını olarak ikiye taksim eder. Sonra zâhiri huşûnun göstergesi olan bedenin azalarının huşûsu hakkında şu açıklamalarda bulunur: "Zâhiri huşûda başın huşûsu onu öne eğmektir. Gözün huşûsu başka şeylere iltifat etmekten yummaktır. Kulağın huşûsu dinlenilen şeye itaat etmektir. Dilin huşûsu huzurda okuma bilincidir. Ellerin huşûsu sağ eli sol el üzerine koyarak köle gibi ta'zimde bulunmaktır. Belin huşûsu rükûda düz bir şekilde durmaktır. Fercin huşûsu şehvani düşüncelerden sıyrılmaktır. Ayakların huşûsu bastıkları yerde sabit olması ve hareketlerden sükûna ermesidir." Bâtını huşûda ise şunları dile getirir. "Nefsin huşûsu bütün düşünce ve endişelerden sükûna ulaşmaktır. Kalbin huşûsu zikre yapışarak devamlı huzurda olduğu şuurunu yakalayabilmektir. Gönlün huşûsu yaratılmışlara bir lahza bile

[599] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 30, 31.
[600] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 567. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 409; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 4.
[601] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 549.

bakmayı bırakarak devamlı murakabe halinde olmaktır. Ruhun huşûsu muhabbet denizine dalıp celal ve cemal sıfatının tecellisi anında erimektir."[602]

Nahcuvânî, namazda huşûyu yakalayanların halini şöyle tarif eder: "Onlar, Allah'ın rızası ve kabulü makamına yükselip ulaşmaktan ibaret olan namaz kılma ve Allah Teâlâ'ya yönelme görevlerinde hiçbir gecikme, aksaklık ve bocalama göstermeksizin tam bir saygı, huzur içinde eğilme ve tüm varlıklarıyla tam bir aşk ve içtenlikle ona yönelme içerisindedirler."[603]

Ali el-Kârî, Hz. Peygamberin (sav), namazda bir şahsın sakalıyla oynadığını görünce "*eğer bu adamın kalbi huşû içerisinde olsaydı organları da huşûlu olurdu*"[604] dediğini aktararak namazda bütün uzuvların huşû içerisinde olması gerektiğini vurgular.[605] Bu rivayete göre huşûnun hem namaz uzuvlarını ilgilendiren zâhiri hem de huzurda durma bilinci denebilecek bâtını bir yönü olduğu söylenebilir.

İbn Acîbe, huşûyla namaz kılındığında ibadetlerin nasıl bir yük olmaktan çıktığını ön plana çıkarır. "Huşûnun başı, kalbin söylediği şeyi iyice düşünmesi ve yaptığı şeyde kalbinin hazır olmasıdır. Onun sonu ise mabudunu müşahededе kendi fiilini yok kabul etmesidir. Sonra da Allah'ın nurlarının tecelli ettiği vakitte kulun kendi varlığının erimesidir. Bu hal gerçekleşince kılınan namaz zorla yapılan bir şey değil şükür için yapılan bir amel olur." İbn Acîbe Hz. Peygamberin "*şükreden bir kul olmayayım mı*"[606] sözünü bu yoruma dayanak kılar.[607]

Gazzâlî, namazda huşû halinde olmanın mutlaka gerekli olduğuna dair "*Beni anmak için namaz kıl*" (Tâhâ 20/14), "*Gafillerden olma*" (A'râf 7/205) ve "*Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*" (Nisa 4/43) ayetlerini delil olarak kullanır. Buradaki sarhoşluktan kastın dünya kaygıları veya dünya sevgisi olduğunu zikreder. Ayrıca nice namaz kılanların içki içmedikleri halde namazlarında ne söylediklerini bilmediklerini ifade ederek namazın çok önemli bir ibadet olduğunu ve hafife almadan ona titizlik gösterilmesi gerektiğini vurgular. Sonra huşûyu belirten bazı hadislere de yer vermiştir ki, bazıları şunlardır. "*Kim (benim gibi abdest alır sonra) kalbinde dünya ile ilgili bir şey geçmeden iki rekât namaz kılarsa geçmiş günahları*

---

[602] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 282, 283. Aynı yorumlar için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân,* V, 116; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 67.
[603] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 354.
[604] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 86, 87. Burada bu söz Said b el-Müseyyeb'e (ö. 94/713) nispet edilmiştir.
[605] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 409.
[606] Buhârî, "Teheccüd", 6, "Rikâk" 20; Müslim, "Sıfatü'l-Kıyame" 79; İbn Mâce "Salât" 200; Tirmizî, "Salat" 187; Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl" 17.
[607] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, V, 6.

affedilir."[608] Bu hadiste huşuya dikkat çekilmiş ve neticesi olarak büyük bir müjdeye yer verilmiştir. "*Namaz, alçak gönüllülük, yalvarma, üzülme, hasret ve pişmanlıktır. Ellerini (kıyamda göbeğin altına veya teşehhütte dizlerin üzerine) koyup Allah'ım! Allah'ım! dersin. Böyle yapmayanın namazı noksandır.*"[609] Bu hadiste de açıkça namazda huşû içerisinde olmaya ve boyun bükmeye teşvik vardır. "*Kimin namazı kendisini kötülük ve günahtan alıkoymuyorsa onun ancak (Allah'a olan) uzaklığını artırır.*"[610] Böylece Gazzâlî, namazda kimin huzurunda durulduğunun ve kiminle konuşulduğunun farkında olma vurgusunu ön plana çıkarmaktadır.[611]

Gazzâlî'ye göre zekât, oruç ve hac ibadetleri her ne kadar nefsi tezkiye ve terbiye etseler de gafletle yapılmış olabilir. Ama yine de faydası mutlaka vardır. Ancak namaz öyle değildir. Namaz zikir, okuma, rükû, secde, kıyam ve oturmadan meydana gelir. Zikirle insan, Allah (cc) ile konuşmuş ve ona münâcâtta bulunmuş olur. Namazın taşıdığı önem, belirli hareketlerin yapılması bakımından değil taşıdığı anlam bakımındandır. Bu anlam da Allah'a yalvarmak ve dua etmektir. Bu yönüyle namaz, oruç, zekât ve hacdan hatta kurbandan daha çok ön plana çıkar.

Fakih ve sûfî olan Gazzâlî, burada çok önemli bir soruyu gündeme getirir ve onu yine kendisi cevaplar. "Eğer (gönül huzuruyla ve huşûyla kılınmayan) namazın butlanını söylüyor ve kalp huzurunu onun sıhhat şartı olarak kabul ediyorsan bu durumda fakihlerin icmaına karşı gelmiş olursun. Çünkü onlar, kalp huzurunu namazın tamamında değil sadece ilk tekbir anında şart koşmuşlardır denirse şu cevabı veririz. Fakihler bâtın hakkında konuşmaz ve kalbin halleriyle ilgilenmezler. Onlar, dinin hükümlerini azaların amellerinin zâhirleri üzerine bina ederler. Amellerin zâhirleri, kişiyi ölümden ve devlet başkanının cezasından uzak tutar. Fakat ahirette fayda verip vermediği fıkhın konusu değildir ki üzerinde icma edilsin." Daha sonra Gazzâlî fetvanın, insanların gücü nispetinde verileceğini, herkesin namaz boyunca huşû halini korumaya güç yetiremeyecekleri için bunun şart koşulamayacağını fakat az da olsa bazılarının bunu gerçekleştirebildiklerini, kalp huzurunun sadece ilk tekbir anında olması gerektiğini vurgular.[612]

Gazzâlî, kalp huzuruyla namaz kılamayanlarla hiç kılmayanların bir mukayesesini yaparak bu ikisinin asla bir olmayacaklarını belirtir. Ona göre gafletle namaz kılan kimse

---

[608] Buhârî, "Savm", 27; Nesâî, "Tahâret", 68.
[609] Yakın içerikte bir hadis için bkz: Tirmizî, "Salât", 166.
[610] Hasan el-Basri'nin sözü olarak bkz: Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, s, 316; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 277.
[611] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 177, 178.
[612] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 189, 190.

emre boyun eğip zâhiri hareketleri yapmış ve az da olsa kalp huzurunu yerine getirmiştir. Diğeri ise hiç namaz kılmamıştır. Gereksiz söz ve hareketlerle de olsa efendisine hizmet edenle hizmet etmeyen bir olamaz. Neticede fakihlerin gafletle yapılan ibadetlerin sahih olduklarına fetva vermelerine muhalefet etmemek gerekir. Bununla beraber namazın sırrını anlayan kimse gafletin onun zıddı olduğunu da bilir. Gazzâlî'ye göre namazın sırlarını şu altı maddede toplamak mümkündür. Bunlar kalp huzuru, tefehhüm, ta'zim, heybet, recâ ve hayâdır.[613]

Sûfîler, namazın önemli bir ibadet ve onun mânevî bir fonksiyona sahip olduğunu özellikle vurgularlar. Namazın fazileti, yüceliği, edep ve sırları, kurbiyet ehlinin namazı gibi birçok konuda bilgilere ve uzun izahlara yer verirler.[614] Bu meselede İmam Rabbânî de ibadetlerin mânevî hallerine değinen ve bu konuda önemli görüşlere yer veren meşhur sûfîlerdendir. Ona göre, namazın edası sırasında hâsıl olan lezzette, nefsin hiçbir hazzı yoktur.[615] Hatta aynı lezzet, hüzünde ve ağlamakta dahi görülür. Dünyada namaz mertebesi, ahirette rü'yet mertebesidir. Dünyada, yakınlığın nihayeti namazdadır. Ahirette yakınlığın nihayeti ise rü'yettedir. Sair ibadetler dahi, namaz için birer vesiledir. Esas maksatlar arasında namaz vardır. İmam Rabbânî'ye göre namazdan lezzet alır hale gelmek onu bir yükmüş gibi hemen kılayım da bu yükten kurtulayım şeklinde düşünmekten kurtulup sırf Allah (cc) emrettiği için kılmam gerekir kıvamına gelmek demektir. Ayrıca cennette nasıl en büyük nimet ve lezzet alınacak şey Allah'ı görmek ise namaz da bu durumun dünyadaki yansıması olarak ibadetler içerisinde en yüksek mevkide duran bir ibadettir. İmam Rabbânî, namazdaki tekbirlerin ne ifade ettiklerine şu şekilde değinerek kulun ona olan ihtiyacını da özellikle belirtir. "İftitah tekbiri, Allah Teâlâ, ibadet edenlerin ibadetine ve namaz kılanların namazına muhtaç değildir manasına gelir. Diğer tekbirler de her bir rükünden sonra alınırlar ve bu rükünler, Allah'ın şanına layık bir şekilde eda edilemediler demektir. Secdelerde de tekbir getirilir. Bunun sebebi secdeler, tevazuun sonu, düşüklüğün nihayeti, tezellülün ve inkisârın kemali olduğu için ibadet hakkı yerine getirilmiştir zannedilmemesidir. Bu vehmin giderilmesi için secdede "A'lâ" (en yüce) lafzı tercih edilmiştir. Namaz müminin miracı olduğu için namazın sonunda Resûlullahın miracda müşerref olduğu cümleler okunur. Namaz kılana yakışan şey namazını miracı eylemesi ve yakınlık talebinde bulunmasıdır."

---

[613] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 191, 192.
[614] Mesela bkz. Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 385-419; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, I, 353-355.
[615] Daha önce Mâtürîdî'nin de bu görüşte olduğu ifade edilmişti. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 527.

İmam Rabbânî'ye göre namazın kemal ile kılınabilmesi için onun farz, vâcib, sünnet ve müstehablarına riayet etmek gerekir. O, bu sayılanlarla iktifa edip onlarla (gereği gibi) amel etmeyenlerin kemâlâtlarının az olduğunu söyler. Bazı insanların da kalp huzuruna önem verip sadece farz ve sünnetleri yerine getirdiklerini belirtip namazın hakikatini anlayamadıklarını ve yine kemâlâtlarının azaldığını vurgular. Sonra namazın bütün rükünlerine azami riayet ederek kılınan bir namazın kemâlâtının bulunduğunu ve o namazın kişiyi mânevî derecelere yükselteceğini belirterek namazın müminin hayatındaki yerini tespit etmeye çalışır.[616]

Bursevî'nin şu yorumları da dikkat çekicidir. "Namaz, imandan sonra ibadet olarak emredilen en önemli ibadet kabul edilmiştir. Namaz bir kişiye edebi, sabretmeyi, bütün himmet ve gayreti mâsivâdan uzak tutarak sadece Allah'ın rızasına uygun hareket etmeyi ve neticede Onun rızasına ulaşmayı sağlar. Namazların belli vakitleri bulunup bir müslümana düşen görev bu vakitlerde âlemin nasıl değişimlere sahne olduğunu ve bunu gerçekleştirenin Allah'ın sonsuz kudreti olduğu şuurunda olmasıdır. Dolayısıyla bütün kâinatın sahibi olması hasebiyle Allah'ın yegâne mabud olduğu ve ibadete layık olduğu namazla bilinir. Daimi ibadet ise kalple mümkün olur. Namaz, Allah'ın muvahhid kulları için günde beş defa hazırladığı ziyafet mesabesindedir. Nasıl bir ziyafette çeşitli yemekler bulunup da her yemeğin tadı farklı olursa aynı şekilde beş vakit namazda da rükünler ve farklı fiiller vardır, her fiilin de farklı lezzeti ve günahlara keffaret olma özelliği vardır."[617]

Fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin huşû tarifleriyle uyuşan tarifler yaptıkları görülmektedir. Mâtürîdî, Hasen el-Basrî'nin huşûyu "kalpte bulunan daimi ve lazimi korku" olarak tarif ettiğini zikreder. Başka bir âlimin de "huşûnun kalpte bulunması gerektiğini huşûnun aslının da yüzde ve organlarda görülen zilletin eseri olduğunu" söylediğini belirtir. Buna delil olarak da "*O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir*" (Gâşiye 88/2) ayetiyle "*Gözleri düşmüş ve kendilerini zillet kaplamış bir halde*" (Kalem 68/43 ve Meâric 70/44) ayetini zikreder. Başka bir âlimin de "namazdaki huşûyu sağda ve solda bulunan kişinin bilinmemesi" şeklinde açıkladığını ifade eder.[618] Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ise huşûnun namazda sağa sola iltifat edilmemesi, namaz kılarken sükûn halin korunması, ilk tekbir haricinde ellerin

[616] İmam Rabbânî'nin namazla alakalı geniş açıklamaları için bkz. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 332, 333, 625, 626, 627, 631, 632, 869, 870, 871, II, 1189, 1190.
[617] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 373.
[618] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 393.

kaldırılmaması gibi yapılan bazı tariflere yer verir.[619] Mâverdî de huşûlu kimseler hakkında "korkanlar, boyun eğenler, tevbe edenler, gözlerini indirenler ve secde yerine bakanlar" şeklinde beş görüş bulunduğunu zikreder. Daha sonra da "huşûnun kalpte ve hem kalpte hem de gözde" şeklinde nerede bulunması gerektiğine dair iki görüşe yer verir.[620]

Nesefî ise huşûyu "kalple korkmak, azalarla sakin olmak" şeklinde tarif ettikten sonra "namazdaki huşûnun bütün himmetlerin namaz için toplanması, namaz haricindeki şeylerden yüz çevrilmesi, bakışın namaz kılınan yere yöneltilmesi ve sağa sola iltifat edilmemesi" olduğunu belirtir. Daha sonra Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) huşûyu "sözün ihlası, makamın yüceltilmesi, tam bir yakîn ve bütün ihtimamı toplamak" şeklinde tarifini aktarır.[621] Ebû Hayyân (ö. 745/1344) "et-Tahrîr" isimli kitaptan şöyle bir mesele aktarır: "Huşûnun namazın farzlarından mı yoksa onu tamamlayan faziletlerinden mi olduğunda ihtilaf edilmiştir. Sahih olan birinci görüştür. Huşûnun yeri de kalptir."[622] Her ne kadar fakihler namaz boyunca huşûnun bulunmasını şart koşmamış olsalar da bu görüş onun farz olduğunu ifade ediyor. Ancak Gazzâlî'nin her iki görüşü cem ederek huşûnun namazın tamamında bulunması farz olmasa da mutlaka ilk tekbir anında bulunmalıdır görüşü daha isabetli gibi görünüyor. Çünkü tamamında farz denilirse herkes buna güç yetiremeyeceğinden onların namazlarının geçerli olmadığını söylemek icabeder ki bu insanları zora sokacak bir görüş olur. İbn Kesîr (ö. 774/1373) de huşûnun "kalbi namaz için boşaltan, sadece namazla iştigal eden ve diğer şeyler yerine namazı tercih edenler" için hâsıl olacağını belirtir. Ayrıca namaz bu şekilde kılınırsa kılan için rahatlama ve göz aydınlığı olur demiştir. Daha sonra Ebü'l-Âliye'nin (ö. 90/709) "namaz ihlas, haşyet ve Allah'ı zikir olmadan kılınmış olmaz" dediğini zikreder. Ebü'l-Âliye'ye göre ihlas, marufu emreder, haşyet münkerden alıkor, Allah'ın zikri olan Kur'an ise namaz kılana emreder ve nehyeder.[623] Özetle söylenecek olursa fakih ve müfessirlerinin de huşû meselesinde sûfîler gibi yorum yaptıkları söylenebilir.

İbnü'l Cevzî (ö. 597/1201), kalp ve organların günahlardan arındırılmadan yapılan ibadetlerin pek kıymetleri olmadığını şu sözleriyle dile getirir: "Kalbin hırs, kin, haset, kibir ve benzeri kötü ahlaktan temizlenmesi gerekir. Bunun tedavisi normal ilaçlarla değil

---

[619] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 408.
[620] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 45, 46.
[621] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 458; Ebü'd-Derdâ'nın tarifi ve diğer tarifler için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 480. Huşûnun tarifleri için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, V, 461.
[622] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 480.
[623] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, V, 461, VI, 282.

organları günahlardan korumayla mümkün olur. Nice ibadet edenler vardır ki, çok fazla namaz kılar ve oruç tutarlar ancak kalbin ıslahına önem vermezler. Kendisinde kibir, riya, nifak, cahillik gibi hastalıklar vardır da bunu önemsemezler."[624]

Kurtubî (ö. 671/1273) de huşû ve ihlasla kılınan bir namazın nasıl olması gerektiğini ayrıca mânevî faydalarını şu şekilde özetler: "Namaz kılan, mihrabına girip huşûlu olur ve Rabbine boyun eğip onun huzurunda olduğunun farkına varırsa ayrıca Allah'ın da onu gördüğünü ve ona muttali olduğunu bilirse nefsi buna uyumlu hale gelir ve bundan dolayı lezzet alır, Allah'a olan mânevî yakınlık onu kaplar, nefsin heybeti organlarına üstün gelir. Bu durum, diğer namaz gelene kadar ondan dinmez ve bu haliyle daha hayırlı bir hale döner. Müminin namazının bu şekilde olması gerekir. Özellikle de son amelinin bu namaz olduğunu hissederse tarif edildiği şekilde böyle bir namaz kılar. Seleften birinin namaza kalktığında renginin sarardığı rivayet edilir. Kendisine bu hali sorulunca "dünyadaki bir melikin yannında durunca halin değişmesi melikler melikinin huzurunda durunca bu halin daha da ileri bir safhada olması gerektiğini söylemiştir. Kişinin namazında huşû, tezekkür ve faziletler olmazsa bu namaz onu Allah'tan uzaklaştırır."[625]

Sonuç olarak hem fakihler hem de sûfîler namazın huşû ile kılınması gerektiği konusunda birleşmişlerdir. Ancak namaz boyunca gerçekleştirilmesi çok güç olduğundan fıkıh kitaplarında huşû, namazın farzları arasında zikredilmemiştir. Ayet ve hadislere bakıldığında huşûya, ihlasa, takvaya, nefis tezkiyesine ve ibadetin sırf Allah için yapılmasına güçlü bir şekilde vurgu yaptıkları görülür. Ayrıca ibadetlerin bu zikredilen özellikleri temine vesile oldukları da belirtilir. Bundan dolayı namazın -hakkıyla kılınması şartıyla- kötülüklerden alıkoyma gibi bir fonksiyonu bulunmaktadır. Namazı hakkıyla kılanlar için ibadetler yük olmaktan çıkar. Onlara ilahi müşahede kapısı açılır. Namaz, ibadet edenlerin gam ve kederinin izale olmasına yardımcı olur. Kişi namazla yaratıcısına karşı nasıl aciz olduğunun farkında olur. Namazla şahıs, manen yükselir. Bu yönüyle namaz müminin miracı olur. Nihayetinde hakkıyla kılınan namaz, mümini yaratıcısının razı olacağı bir mertebeye çıkarır.

---

[624] İbnü'l Cevzî, *et-Tebsıra*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406/1986, II, 208.
[625] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfîş, Dâru'l-kütübi'l-mısrıyye, Kahire, 1384/1964, 2. Baskı, XIII, 348.

2.2.10. Namaz Çeşitleri

Namaz çeşitleri içerisinde Cuma, bayram, yolcu ve korku gibi namazlar üzerinde durulacaktır. Cuma namazı haftada bir kılındığı için önce onun hakkında bilgi verilecek sonra diğerlerine geçilecektir.

2.2.10.1. Cuma Namazı

Cuma namazının delili Kur'an'da sadece Cuma suresinde geçmektedir. İslam âlimleri de bu ayete dayanarak Cuma namazının muhkem bir farz olduğunu ifade etmişlerdir.[626] Ayette "*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır*" (Cuma 62/9) buyrulmuştur. İlgili ayetin devamındaki ayetler de Cuma gününün bazı hükümlerinden bahsetmesine rağmen sadece dokuzuncu ayetin tefsiriyle yetinilecektir.

Nasrâbâdî'ye göre avam olanlar, Cuma vakitlerinde ihtiyaçlarını giderme peşinde koşarlarken havas olanlar, Allah'ın kendilerini gönül zenginliği ile müstağni kıldığı için onun zikrine koşarlar. Ona göre sûfîler, her şeyin bir takdire göre belirlendiğini ve bu takdirde de azalma ve ziyadeleşme olmadığını bildikleri için zaten ortada bir ihtiyaç da kalmadığının farkında olup andığı kimseye özlem duyan kimsenin koştuğu gibi Allah'ı zikre koşarlar ve ondan kurbet makamını ve ona yaklaşmayı isterler.[627]

Kuşeyrî, bu ayetin yorumunda "Allah (cc), Cuma günü nida edildiğinde namaza koşmayı farz kılıp alış verişi terketmeyi de emretmiştir" dedikten sonra bazı âlimlerin bunu zâhiri üzere anladıklarını -ki o da insanlarla muameleyi terketmek demektir- bazı âlimlerin ise hem zâhiri manaya hem de başka bir manaya hamlettiklerini belirtmiştir. O diğer mana da "dünyalık işlerle uğraşmayı terk etmek yine dünyalık bütün maksatları unutmak sadece emredilen şeye amade olmaktır. Bir kısmı Allah'ın zikrine koşarlar. Bir kısmı ise Allah'a (mânevî huzura) koşarlar. Allah'ın zikrine aşikâr olarak Allah'a (mânevî huzura) ise gizlice koşarlar."[628] Burada namazın kişiyi nasıl mânevî yakınlığa ulaştırdığına vurgu yapılmaktadır. Çünkü kalpten Allah'tan başka her şey çıkarılmıştır.

---

[626] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, I, 256; Nevevî, *el-Mecmû*, IV, 348; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 302; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 158.
[627] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 327. Onun bu yorumu için ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 425; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, IX, 524.
[628] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 585. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 158.

Baklî, ayette Cuma vakti alış verişe değil Allah'ın zikrine adeta yarışarak koşulması gerektiğinin vurgulandığını belirttikten sonra ezelde herkesin imana çağrıldığını zikreder. Sonra zikredilenin yanında zikrin hicap, zikre koşmanın da müridlerin makamı olduğunu ifade eder. Nihayetinde marifet noktasında gerçekleşen şeyin Allah'ın kulun kalbine tecelli etmesiyle onun zikrinin galip olmasıdır der.[629] Bu yorumda diğerlerine nazaran ön plana çıkan şey, elest bezminde Allah'a verilen sözün hatırlatılması olmuştur.

Necmeddîn Dâye, ayetin ilk kısmıyla alakalı şu yorumu yapar. "Ey mümin kuvvetler! Cuma günü gizli bir vâridatla kalp mescidinde cem[630] makamında Allah'ın huzuruna yaklaşmak ve ona dönmek için nida edildiğinde kalbî ve hafî olarak Allah'ın zikrine koşun. Bu vakitte kalbî ve gizli bir zikirle meşgul olarak bedeni amelleri ve dille zikri bırakarak şekil çarşısında nefsani ve dünyevî metalarınızın kazancını bırakınız." Ayetin sonundaki "Eğer bilirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır" kısmıyla alakalı da şu yorumlara yer verir. "Bu halin hakikatı şudur. Bedeni ameller, bu vakti celbetmek için ifade edilmiştir. Matlup vakit girip de insanın sebeplerle meşgul olması ve maksuttan yüz çevirmesi aklın zayıflığından, himmetin bayağılığından ve nefsin hasasetindendir." Daha sonra bu durum için şu misali verir: "Bu halde olan kimsenin durumu devlet başkanının bir kimseyi çağırıp onu kendi yakını yapmak istediği kimse gibidir. O kimse ise sultanı işaret ederek şöyle der. Beni bırakın. Bahçeye bir ağaç dikeyim sonra da onun meyvelerini devşireyim ve sultana götüreyim. Akıl sahipleri bu kimsenin aklının kıtlığına gülerler. O kimse, himmetinin azlığından dolayı sultanın gözünden düşer."[631]

Daha önce kalbin namazının bir defa secdeye vardığında artık başını secdeden kaldırmamak ve devamlı mânevî huzurda olup ibadet etmek olduğu bildirilmişti. Burada da kalbin namazına şu şekilde nida edildiği bildirilmektedir: "Cem makamında kalplerin namazına nida edildiğinde -ki onlar ârif olan şeyhlerdir- hemen Allah'ın zikrine koşun. Dil ve kalp ile bu zikre devam edin. Sonra sadece kalp ile sonra ruh sonra da sır ile devam edin. Çünkü zikir, velayetin bildirgesidir ve mutlaka bidayette de nihayette de olması gerekendir."[632]

Sûfîlerin Cuma günü ve namazına verdikleri önemi belirtmesi açısından Gazzâlî'nin Cuma'nın adabını belirttiği maddeler -hadislerdeki delilleri zikredilmeden-

---

[629] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 425. Ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VIII, 46.
[630] "Sâlikin her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, hâlikı var görmesi hali anlamına gelen tasavvuf terimidir." Ayrıntı için bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s, 283, 284; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 100; Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, s, 67; Hasan Kamil Yılmaz, *"Cem"*, DİA, İstanbul, 1993, VII, 278, 279.
[631] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, VI, 147, 148.
[632] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VIII, 46.

kısaca şu şekildedir: Ona göre Cumanın on tane adabı olup bunlardan birincisi, Perşembe gününden Cuma için hazırlanmaktır. İkincisi fecirden sonra bunu yapamayanlar için namazdan hemen önce gusül abdesti almaktır. Üçüncüsü güzel elbise giymek, temizlenmek ve güzel koku sürülerek süslenmektir. Dördüncüsü camiye erken gitmektir. Beşincisi camiye geç gelenlerin, erken gelenlerin omuzlarına basarak ön safa geçmemeleridir. Altıncısı camiye girince namaz kılanların önünden geçmemek ve başkalarının da kendisinin önünden geçmelerini engellemek için bir sütunun veya duvarın yanına oturmaktır. Yedincisi ilk safta durmaktır. Sekizincisi imam hutbeye çıkınca konuşmayı ve kıldığı namazı bırakıp (çabucak tamamlayarak) hutbeyi dinlemektir. Dokuzuncusu diğer namazlarda olduğu gibi Cumanın şartlarına riayet etmektir. Onuncusu ikindi namazını kılana kadar mescitten çıkmamaktır. Ona göre Cuma gününe has yapılması gereken bazı edep ve sünnetler de şunlardır: Cuma günü ilim meclisine gitmek, Cuma günü değerli bir vakit olan icabet saatinde dua etmek, Hz. Peygambere çokça salâtta bulunmak, çokça Kur'an okumak özellikle Kehf suresini okumak, mescitte Cuma namazından önce nafile namaz kılmak, Cuma günü sadaka vermek, Cuma günü yolculuğa çıkmamak ve dünya işleriyle meşgul olmadan kendini daha çok ibadete vermektir[633]

Gerek fakihler gerekse sûfîler Cuma günü gusül abdesti almayı tavsiye etmişlerdir. Şârânî, gusül abdesti konusunda gevşeklk gösterilmemesini zikrettikten sonra gusüldeki zâhiri hikmeti, bedenin bütün uzuvlarına varıncaya kadar suyla canlanması ve kulun tüm organlarıyla Allah'a münacatta bulunması" şeklinde açıklar.[634]

Fakih ve müfessirlerden de bazı sûfîlerin görüşlerine yer verdikleri görülmektedir. Mesela Hasen el-Basrî'nin zikre (Cuma namazına) koşmayı, "ayakla koşmak değil, niyet, kalp ve rağbetle koşmak" şeklinde açıkladığı aktarılır.[635] Ayrıca ayette geçen namaza koşma emri "Allah'ın düşmanı değil velisi olmak için" şeklinde açıklandıktan sonra Allah'ın zikri de hutbe ve en büyük Meliki hatırlatan namaz ile tefsir edilmiştir. Bununla beraber ona (ibadet etmeyerek) hizmet etmeyenin helak olacağı ifade edilmiştir.[636]

Sonuç olarak fakihlere göre Cuma namazı Allah'ın emri olan büyük bir ibadettir. Cuma namazı, Müslümanların haftalık bayramıdır. Onları haftada büyük bir toplantı ile

---

[633] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 213-223. Yukarıda zikredilen bazı adap ve sünnetlerle alakalı bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 43, 44; Karâfî, *Zehîra*, II, 348-350; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 454; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 248-252; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, VIII, 120, 121.
[634] Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye*, s, 121, 122.
[635] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 363; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 8; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, VIII, 120; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XX, 65.
[636] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XX, 65.

cem eder. Sûfîlere göre diğer namazlar gibi Cuma namazı da kulun mânevî yakınlığa ulaşması için bir vesiledir. İşârî yorumların bir kısmında bazı insanların Allah'ın zikrine koştukları bazılarının da Allah'a (onun eserlerini müşahedeye) koştukları belirtilmektedir. Bazı sûfîler, hafî zikre dikkat çekmişlerdir. Sûfîlere göre maksat, kulun daimi zikre ulaşmasıdır. Bu hale ulaşınca da dünyalık hiçbir şey kendilerini oyalayamaz. Bazı fakih ve müfessirlerin de Hasen el-Basrî'nin namaza ayakla değil niyet, kalp ve rağbetle koşulması yönündeki sözünü aktararak işârî bir yoruma iştirak ettikleri görülür. Dolayısıyla sûfîlerin bazı yapmış oldukları yorumların ayetle uyuştuğu söylenebilir.

2.2.10.2. Yolcu Namazı

Kur'an'daki ahkâm ayetlerinden birisi de belli bir mesafeyi kateden kimselerin namazlarını kısaltabileceklerini bildiren ayettir.[637] İlgili ayette "*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır*" (Nisa/101) buyrulmaktadır.

Kuşeyrî, önce bidayette düşman korkusundan kaynaklanan seferi namazın yolculukta kısaltılmasının sünnet olduğu -binit kıbleye dönmese bile- yolda nafile namazların binit üzerinde kılınabileceği gibi fıkhî bilgileri kaydeder. Sonra "Bu durumun, münacattaki iznin her vakit devam ettiğinin bilinmesi için yürüyen kimse için de geçerli olduğunu münacata bir müddet ara vermek isteyenin bunu istediği vakit yapabileceğini ve bu halin, en büyük kerem, vefa yolunu korumak ve vela manasını gerçekleştirmek"[638] olduğunu zikreder. Kuşeyrî, salikin seyr-i sülük yolculuğunda ona bazı meşakkatli haller arız olsa da münacatı tamamen terk etmemesi gerektiğini vurgulayarak önemli bir durumu açıklar.

Seferilikteki ruhsatı mânevî yolculuğa çıkan kimselere de teşmil ederek bunu "marifet ve muhabbet denizlerine dalan müşahede ehli için bir ruhsat olarak" açıklayan Baklî, yorumuna şu şekilde devam eder: "Eğer onlara vecd sultanı galip olur da hizmet vakti gelirse sırf Allah'ın onlara verdiği ruhsat vesilesiyle farz olan hükümler, onlara kolaylaştırılır. Bu durumda olan kimseler, genişlik ve ruhsatı kendilerine caiz kılan Allah'a ülfet etmiş kimselerdir. Zâhiri duruma göre ruhsat, insanlık divanında şeriattan varid olan şeyi kendi görünümü itibariyle taşımaktan aciz olan kimseler içindir."[639]

---

[637] Serahsî, *el-Mebsût*, I, 235; Karâfî, *Zehîra*, II, 366; İbn Müflih, *el-Mübdi fî şerhi'l-Mukni*, II, 113.
[638] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 357, 358.
[639] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 269.

Yolculuğun bir vasıf olduğuna dikkat çeken İbnü'l Arabî, onun ilahi hakikatlerde Allah haricinde varlıkla nitelenen her şeyin ayrılmaz bir vasfı olduğunu belirtir. Ona göre bu yolculuk, "*Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yeni bir ilahi tasarruftadır*" (Rahmân 55/29) ayetiyle ahlâklanan büyük şahısların durumudur. Namazı kısaltma hakkında âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra bu konu hakkında şöyle işârî bir yorum yapar: "Büyüklerin yolculuğu bilgi, tahakkuk (tahkiki iman kastedilmiş olabilir) ve ahlâklanmak yoluyla ilahi isimlerde gerçekleşen yolculuktur. Ahlâklanma, birinci halden (tahakkuk) daha aşağıdadır. Üçüncü bir yolculuk türü ise, itibar (yorumlamak) için var olanlarda (ekvân) yolculuktur. Bu da, ilk iki halden (tahakkuk ve ahlâklanma) daha aşağıdadır. Dördüncüsü, bütün hallerinde bu yolculukları içeren yolculuktur. Âlemin en büyük yolculuğu bu iken yolculukların en büyüğü ve yücesi ise, ilkidir."[640]

Necmeddîn Dâye, "Allah'ın insanları kulluk ve marifet için yarattığını ve kendisine boyun eğmeleri için onlara bazı şeyleri emrettiğini belirtir. Ona göre kulluk, bir bütün olarak namazla, marifet ise namazdaki tekbirler, tesbihler ve namazın diğer rükün ve şartlarını kapsayan şeylerle gerçekleşir. Bundan dolayı namaz, korku, savaş, ikamet ve yolculuk hallerin tamamında emredilmiştir. O, namazın Hakkın rızasını kazanma ve kulun miracı olduğunu zikreder. Ayrıca "*Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır*" (Nisa 4/103) ayetiyle "*namazı tam olarak kılın*" (Nisa 4/103) ayetine göre devamlı namaz kılınarak kulluk ve marifette ilerleme olduğunu ifade eder. Aynı zamanda o, miraçta elli vakit farz kılınan namazın zayıf kimseler için Hz. Peygamberin şefaatiyle beş vakte indirildiğini "*Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir*" (Meâric 70/23) ayetiyle havas için daimi halde bırakıldığını bildirir.[641] Nahcuvânî ise bazı ayetlerde yaptığı gibi burda da sadece zâhiri hüküm olan namazın kısaltılmasını belirtir ve işârî bir yorum yapmaz.[642]

İbn Acîbe, Allah'a doğru seyr-i sülûkda bulunan bir kimsenin azalarla kılınan namazı kısaltıp kalbî namaza devam etmesinde kendisine bir vebal olmadığını belirtir. Ona göre namaz, kutsi huzurda el pençe divan durmaktır. O, ibadetlerdeki halavetin tehlikesine dikkat çekme noktasında âriflerden birinin "İbadetlerdeki halavetten sakının. Çünkü o, öldürücü bir zehirdir" dediğini aktarır. Bu cümleden olarak âriflerden olan İbn

[640] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 135. Yolculuğun diğer hükümleriyle alakalı da geniş açıklamalarda bulunmuştur.
[641] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 191.
[642] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 332.

Meşîş'in (ö. 625/1228), "rıza ve teslimiyet gibi makamların lezzetinin beni Allah'tan alıkoymasından korkarım" dediğini zikreder."[643] Yani daimi namaza muvaffak olunsa da ondaki lezzetten sakınmak gerekmektedir.

Bu ayetin tefsirinde fakih ve müfessirler daha ziyade seferilik hükümleri üzerinde durmuşlar fakat işârî yorumlar yapmamışlardır. Dolayısıyla sûfîlerle mukayese edilecek görüşlerine rastlanmamıştır.

Sonuç olarak yolculukta namazın kısaltılmasının da içerisinde bulunduğu bazı ruhsatlar bulunmaktadır. Sûfîlere göre bazı seyr (mânevî yolculuk) çeşitleri vardır. Bunlardan birisi seyr ilallahtır. Bu yolculuğa kalbin Hakka yönelmesi olarak bakılır. Onlara göre nefsin devamlı kötü huylardan uzaklaşıp Allah'ın rızasına doğru yolculuk yapması gerekir. Bedenle yapılan seferle Allah'ın kudretinin eserleri görülerek ibret alınması; kalple yapılan seferle de melekût âleminin temaşa edilmesi hedeflenir. Onlara göre kulun Allah'a olan yolculuğu (seyr ilallah) her an devam eder. Bu hale daimi namaz denmektedir. Eğer bu yolculukta vecd ağır gelirse bedenle ilgili farzlar hafifleştirilir. Ancak marifet her halükarda devam eder. Sûfîlere göre büyüklerin yolculuğu ilahi isimlerde devamlı bir ilerleme halindedir. Yine sûfîlere göre namaz, ilahi huzurda el pençe divan durma ve müminin miracıdır. Bu yolculukta bazen ibadetlerden mânevî bazı lezzetler alınabilir. Bu duruma da çok dikkat edilmelidir. Ayette belirtilen yolculuğa çıkmanın sûfîlerin dediği seyr ilallah olmadığı açıktır. Ancak yolculukta bile olsa Allah'a ibadet etmek emredildiği için onların yorumlarına bir kapı açılabilir.

2.2.10.3. Bayram Namazı

Bayram namazlarının hükmü mezheplere göre farklılık göstermekle birlikte ahkâm ayetlerinden dayandıkları deliller "*Bu da hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir*" (Bakara 2/185) ve "*O Halde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes*" (Kevser 108/2) ayetleridir.[644]

Kuşeyrî, hidayete ulaştırılmasına karşılık yüceltme ve şükretmeyi son nefeste verilecek mükâfatlarla açıklamıştır. Ona göre bir kimse son nefesinde imanlı ise Allah'ı zikreder ve ona hamdeder. Netice olarak da bu hayatını imanlı bir şekilde sona erdirir.

---

[643] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 92. Mâtürîdî de hac, zekât ve cihad gibi bütün ibadetlerden az da olsa lezzet alınabileceğini ve nefsin bazı arzularının giderilebileceğini belirttikten sonra namazın bu durumun istisnası olduğunu bildirmiştir. Ona göre namazda nefsin kendisiyle lezzetlenebileceği tüm lezzetleri kırma vardır. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 527.

[644] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 283; Karâfî, *Zehîra*, II, 417; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, I, 462; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' ʿan (metn)i'l-İknâʿ*, II, 50.

Yine ona göre bir Müslümanın Ramazan ayını oruçlu geçirmesi büyük bir başarıdır. Ancak son nefesini iman selametiyle vermesi daha büyük bir başarıdır.[645]

Necmeddîn Dâye, Allah'ın cemal sıfatının tecellisiyle insanları visal âlemine hidayet eylediği için Onu ittisal (Hakk ile beraberlik) ve infisalden (Hakkın âlemden münezzeh olması) dolayı ta'zim etmek ve visal nimetine de şükretmek gerektiğini vurgular. Sonra "*Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler*" (En'âm 6/91 ve Zümer 39/67) ayetine göre kemal ehlinin bile tam olarak bunu gerçekleştirememiş olduğunu (ve onu hiçbir akıl, vehim ve hayalin idrak edemeyeceği) bildirir."[646] Buna göre insan zayıf, aciz ve güçsüzdür. Kendisini yaratan ise her türlü kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Bundan dolayı insan, Ona gereği gibi ibadeti tam manasıyla gerçekleştiremez. Nahcuvânî de bayram namazından bahsettikten sonra ibadetlerin kişiyi nimetlere mânevî yakınlığa ulaştırdığını belirtir.[647]

Fakih ve müfessirler de ayette bulunan tekbirle ilgili şu hususları belirtmişlerdir. Mâtürîdî, ayette bulunan tekbiri, Allah'ın tevhid ve İslam gibi vermiş olduğu çeşitli nimetlerden dolayı ta'zim edilmesi ve ona şükredilmesi şeklinde açıklar.[648] Bazı müfessirler ise "hamdederek ve överek ta'zim etmek" manasını vermişlerdir.[649] Bikâî de ayette geçen lafza-i celale dikkat çekerek anlayışların onun celalinin karşısında donakaldığını, boyunların cemalinin bolluğundan dolayı itaat ettiğini belirtir. Sonra kalplerin devamlı boyun eğmesi için dillerin Allah'ı devamlı zikretmesi kalplerin de onun azametini anlamaya çalışması gerektiğini zikreder.[650] Bu yorum, sûfîlerin yorumuna yakındır.

Sonuç olarak fakihler arasında hükmü farklı da olsa bayram namazının kılınması gerekir. Sûfîler, ayette geçen tekbir, hidayet ve şükür kelimelerine dikkat çekip kulun acizliğine ve fakirliğine vurgu yapmışlardır. Ayrıca verilen hidayetin büyük bir nimet olduğunu belirterek son nefeste bu hal üzere kalmanın ebedi saadeti kazandıracağını belirtmişlerdir. Fakih ve müfessirler de ayette geçen Allah'ın azametine dikkat çekerek onun devamlı övülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Fakih ve sûfî yorumun birbirine yakın olduğu söylenebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu ayetin baş tarafı oruçla ilgili

---

[645] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 155. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 161.
[646] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 264. Ayrıca bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 522.
[647] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 131.
[648] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 138; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 185.
[649] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 125; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 160; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 73; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 200.
[650] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 64.

olduğu için ileride oruç bahsinde bu ayetin sûfîler tarafından ayrıntılı yorumları ele alınacaktır. Zikredilen diğer ayet de kurban bahsinde ele alınacaktır.

Teşrik Tekbirleri

Kurban bayramıyla alakalı bir konu olan teşrik tekbirlerinin gerekliliği de fakihler tarafından "*Sayılı günlerde Allah'ı anın (telbiye ve tekbir getirin)*" (Bakara 2/203) ayetine dayandırılmıştır.[651] Bu ayet, hac görevleriyle alakalı olduğu için sûfîler tarafından nasıl yorumlandığı ileride hac konusunda geniş şekilde tekrar ele alınacaktır. Şimdi sadece ayetin ilk kısmının yorumu verilmekle iktifa edilecektir.

Ayetin bu kısmıyla alakalı işârî bir yoruma göre "nefsi sönüp, kalbi dirilen ve sırrı şühûdun hakikatleriyle devamlı hale gelen bir kimsenin, virdlerinin (günlük yaptığı görevler) detaylarından bir şeyleri yapamazsa mânevî huzurda dikkat ettiği edeplere riayet etmesi, o kaybettiği şeylere bir telafi olur."[652] Ayette belirli günlerde yapılacak görevler belirtildiği için günlük yapılan virdlerdeki durum ona mukayese edilerek bir yorumda bulunulmuştur.

Necmeddîn Dâye, bidayetten nihayete ömrün sayılı günlerinde vücudun tüm parçalarıyla zikre devam etmenin ve kulluğa yapışmanın şeriat tarafından övüldüğünü, bu durumun tarikat erbabı için de gerekli bir görev olduğunu belirtir. Sonra sûfîlerden birisine bu ömrün müddeti sorulduğunda onun, beşikten mezara kadar dediğini ve dilersen ezelden ebede kadar da diyebilirsin sözünü de eklediğini rivayet eder. Ayrıca bu meselenin fuzuli işlerle uğraşıp da kirlenen akıllarla anlaşılamayacağını ifade eder."[653] Burada zikredilen ezel kelimesiyle muhtemelen elest bezminde verilen söze telmihte bulunulmuştur. Çünkü orada herkes Allah'ın rububiyetini ikrar etmiştir. Nahcuvânî de teşrik günlerinde Allah'ın zikredilmesi gerektiğini belirttikten sonra yaratıcı ve hac görevleri hakkında dersler yapılmasını tavsiye eder.[654] İşârî tefsirlerde ayetin bu kısmının fazlaca işârî yorumu bulunmamakta fıkhî hükümler zikredilmekle yetinilmektedir.

Sonuç olarak oruçla ilgili bu ayetin son kısmı fakihlere göre teşrik tekbirlerine işaret etmektedir. İnsanın dünyaya gönderiliş amacı Allah'ı ta'zim etmek ve onun ululuğunu

---

[651] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 295; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 421; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 289, 294; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, II, 57. Şafi fıkıh kitaplarında delil olarak 2/185 ayeti zikredilmiş ve teşrik tekbirlerinin daha ziyade Ramazan Bayramında getirilimesi ifade edilmiştir. Ayetin bu kısmının sûfîler tarafından nasıl anlaşıldığı yukarıda verilmişti. Ayrıca ayetin ilk kısmı oruç bahsinde geniş şekilde tekrar ele alınacaktır. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 484, 501; Nevevî, *el-Mecmû*, V, 38; Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1417/1997, II, 351; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, I, 468.

[652] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 169.

[653] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 285.

[654] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 142.

tasdik etmek olduğundan bu mesele çok önem arzetmektedir. Zaten sûfîlerin sıklıkla söyledikleri şey, mâsivâdan yüz çevirerek sadece yaratıcının ulûhiyetinin şuurunda olmak ve ona ibadet etmektir. Bu önemli görev de insanın hayatının tamamını kapsamaktadır.

2.2.10.4. Korku Namazı

Günümüz müslümanları tarafından çok bilinmeyen belki de uygulama alanı fazla kalmayan bir hüküm olan korku namazı da ahkâm ayetleri içerisinde zikredilmiştir.[655] Delil olarak da şu ayete istinad edilmiştir. "*Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın. Güvenliğe kavuşunca da, Allah'ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın (namazı normal vakitlerdeki gibi kılın)*" (Bakara 2/239).

Korku namazında düşman ve korku esas olduğu için sûfîler de bu hususları dikkate alarak yorumlarda bulunmuşlardır. Bu meyanda Kuşeyrî, şu ifadelere yer verir. "Size mümkün olduğu vasıf üzere benimle olan münacatınızdaki vakitleri ihlal etmeyin. Zira düşmanlarınızdan dolayı hissettiğiniz korkuyu aslında ben size musallat ettim. Eğer siz kalplerinizle (mâsivâdan sıyrılıp da) benimle baş başa kalırsanız ben de onların size olan ellerini (gücünü) keserim ve size zafer nasip ederim. Sonra sizden korku zail olup da güvene eriştiğiniz vakit gizli ve açık benim huzurumda itikâfta olacak şekilde istikrar halinize dönün.[656]

İbnü'l Arabî, "*Allah (cc) buyurur ki, ben kulumun benim hakkındaki zannı üzereyim*"[657] hadisinden dolayı Allah'ın kulun haline göre kendisiyle beraber olacağını belirtir. Ayrıca "*Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım*" (Bakara 2/152) ayetini zikrederek kulun, Allah'ı kendi içinden anarsa Allah'ın da onu kendi içinden anacağını Allah'ı bir topluluk içinde anarsa Allah'ın da onu daha hayırlı bir topluluk içinde anacağını ifade eder. İbnü'l Arabî, "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*" (Mâide 5/54) ayetinden yola çıkarak kulun Allah'a karşı olan halinin Allah'ın kula karşı olan hali olduğunu zikreder. Ona göre Allah (cc) yolunun ehli, bu meselede hakikatlerin gerektirdiği şekil üzeredir. Eğer Allah (cc), kulunu sevmemişse onu muhabbetiyle rızıklandırmaz, ona bu hali muvaffak kılmaz ve onu bu işte kullanmaz. Daha sonra o, Allah'a yaklaştıran diğer işlerde de durumun bu şekilde olduğunu bildirir. Ayrıca

---

[655] Ali el-Kârî, Fethu bâbi'l-ʿinâye, I, 465, 469; Karâfî, *Zehîra*, II, 438; Râfiî, *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*, II, 319; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 296, 317.
[656] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 187. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, I, 213.
[657] Buhârî, "Tevhid", 15, 35; Müslim, "Zikir" 2, 19, 21; İbn Mâce "Edeb" 58; Tirmizî, "Zühd" 51, "Daavât" 132.

ehlullahın bu makama gaflete düşmekten korktuğu bir makam olarak baktıklarını söyler. Sonra da bu sebepten zikredilen durumu korku namazına benzettiğini ifade eder.[658] Bu yoruma göre makamı ne kadar yüksek olursa olsun sûfîler de devamlı teyakkuz halinde bulunmak durumundadırlar. Kimseye bir garanti yoktur. Önemli olan son haldir.

Necmeddîn Dâye, "Eğer kalplerinizin zayıflığından, nefislerinizin acizliğinden, isteklerinizin galip gelmesinden ve sıfatlarınızın taleplerinden dolayı yürüyeceğiniz yolun keskinliğinden, süresinden ve mesafesinin uzunluğundan korkarsanız Allah'tan yardım isteyin, ona tevekkül edin ve onun rahmetinden ümit kesmeyin. Ayrıca sizde bir güç ve kuvvet görmekten de uzak durun. Çünkü hakiki güç ve kuvvet sadece Allah'ındır" diyerek kulun acizliğini vurgular. Sonra "*Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira' yaklaşırım*"[659] hadisinden dolayı ubudiyet ve rububiyetin seçkin cazibesi üzere Allah'a koşulması gerektiğini belirtir. O, yoldaki tehlikelerden korkmayıp gelecek yardımla secde edip Allah'a yaklaşılmasını tavsiye eder. Sonra "*Onları karada ve denizde taşıdık*" (İsra 17/70) ayetine göre Allah'ın insanları sıratta taşıyacağını ifade eder bunun için Ona kulluk edilmesini tavsiye eder. Necmeddîn Dâye, beşerin zayıflığının korkusundan ilahi lütuflara güvenerek "*(Allah'ım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi doğru yola ilet*" (Fatiha 1/5, 6) ayetlerinde öğretildiği gibi Allah'ın zikredilmesi gerektiğini vurgular. Böylece Allah (cc), kişiyi sıratı müstakime iletir, fazlı ve keremiyle de vadettiği şekilde o yol üzere taşır."[660] Bu yorumlardan da anlaşılacağı üzere kula düşen en önemli görev, Allah'a güvenmek ve her hal üzere ona ibadete devam etmektir.

Nahcuvânî, beşeri ve bedeni varlığın gereği olan (şehevi ve keyfi arzular gibi) engellerden korkulursa yönelişin, maddi âlemden acilen sıyrılarak ruhani yollarla ya da bedeni ve nefsani varlığın ağır riyazet ve eğitimlerle onları bayağı arzulardan koparıp bedeni ve beşeri varlığa binerek yönelişin yapılması gerektiğini zikreder." Ayetin ikinci kısmındaki korkunun zail olmasıyla ilgili varlık ve benliğin şerrinden emin olunduğunda ilham edip öğrettiği tarzda Allah'ın zikredilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu öğretim İhlas suresi ve diğer ayetlerle olmuştur.[661]

Ali el-Kârî, beş vakit namaza devam edilmesinin emredildiği bir önceki ayetle korku ve rahatlık halinde namaza devam edilmesinin emredildiği bu ayetin peşpeşe

[658] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 143.
[659] Buhârî, "Tevhid", 15; Müslim, "Zikir" 2, 21; İbn Mâce "Edeb" 58; Tirmizî, "Daavât" 132.
[660] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 313, 314.
[661] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 161, 162.

gelmesinin sebebini, eş ve çocukların kişiyi, Allah'ı anmaktan aklıkoymaması ve ona karşı olan görevlerini aksatmaması gerektiğiyle açıklar. Bu duruma da "*Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah'ı zikretmekten alıkoymasın. Her kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir*" (Münafikûn 63/9) ayetinin işaret ettiğini ifade eder.[662] Görüldüğü gibi Ali el-Kârî, Kuşeyrî'nin yorumlarından ayrı kendine özgü çok az işârî yorum yapmaktadır.

Namazın manen vuslat olduğunu bildiren İbn Acîbe, "eğer ecel gelip de hayatınızın bitmesinden önce rabbinize vasıl olamayacağınızdan korkarsanız ona yaya veya binitli, teçhizatlı veya teçhizatsız yürüyün" diyerek korkuyu Allah'a vasıl olamamakla açıklar. Ayetin devamını da "ondan kopmaktan emin olursanız -bu da temkîn halinden sonra olur- rububiyetin azameti ve ubudiyetin edeplerinin kemali açısından bilmediğiniz şeyleri size öğretmesi ve sizleri buna muttali kılmasından dolayı bir şükür olarak Allah'ı zikredin" şeklinde yorumlar.[663]

Fakihlerin korku namazıyla ilgili kullandıkları diğer ayet şudur. "*(Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (mü'minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırdığın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silahlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında (bir rekât kıldıklarında) arkanıza (düşman karşısına) geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar ve ihtiyatlı bulunsunlar, silahlarını yanlarına alsınlar. İnkâr edenler arzu ederler ki, silahlarınızdan ve eşyanızdan bir gafil olsanız da size ani bir baskın yapsalar. Yağmurdan zahmet çekerseniz, ya da hasta olursanız, silahlarınızı bırakmanızda size bir beis yoktur. Bununla birlikte ihtiyatlı olun (tedbirinizi alın). Şüphesiz Allah inkârcılara alçaltıcı bir azap hazırlamıştır*" (Nisa 4/102).

Sûfîler, bir kimsenin hem emniyet ve rahat halindeyken hem de zor ve korku halindeyken ibadetle mükellef olduklarını belirtmişlerdir. Bu manadan olarak Sülemî, Hüseyin (Hallâc) b. Mansur'un (ö. 309/922) şu ifadelerine yer verir. "Allah için (cihet olarak) bir makam, görüleceği bir toplantı yeri ve kendisiyle zâtî bağlantı kurulacak bir mekân olmadığı ayrıca onun azametinde hiçbir eksilme de bulunmadığı için şeriatin kullara yüklediği görevlerde de bir kesilme olmaz. Yine Allah'ın muvahhidleri kendi önünde ayakta durdurduğu bir mekân yoktur." Daha sonra ayetin "(Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (mü'minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırdığın vakit" kısmının bu söylenilenleri doğrular nitelikte olduğunu söylemiştir. Yorumun

[662] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 213.
[663] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 235.

devamında bir sûfînin "sen onların içinde olduğun zaman namaz ikame edilmiş olur, sen yanlarında yokken de onların namaz kılmaları gerekir, bu durum, ayette "*namaza ancak üşene üşene gelmeleri*" (Tevbe 9/54) şeklinde belirtilir" dediğini nakletmiştir.[664]

Kuşeyrî, bu ayetin bir kimseden yaşadığı müddetçe onların ifadesiyle ne tefrika vasfına sahip olduğu zaman dinin hükümleri ağır olduğunda ne de cem gözüyle baktığında hakikat sultanının hâkimiyeti esnasında ibadetin kalkmayacağına delalet ettiğini söyler.[665] Buna ek olarak Baklî, aşırı vecd halinin kul için bir hastalık olduğunu ve bu haldeyken mükellefiyeti yüklenmede zayıf hale geleceğini belirtir. Ona göre vecd, kulun hazzı, şeriatin hükmü de Allah'ın hakkıdır. Onun cümleleriyle ifade edilecek olursa "Peygamberlerin ve velilerin sultanına ıstırap, telvîn ve imtihan makamında namaz kılması emredilmiştir. O (Hz. Peygamber), müşahede denizlerinde yüzmekte ashabı ve velayet ehli de muhabbet meydanlarında koşmaktadırlar. Eğer vecd ehlinden kulluk düşmüş olsaydı vecd ehlinin sultanına korku makamında farz olan bir ibadet emredilmezdi.[666] Her hal ve şartta kulluğun devam ettiği veciz bir şekilde ifade edilmiştir.

Baklî, Hz. Peygamberin cephede mü'minlerin arasında bulunmasını onların terbiyesiyle meşgul olmasıyla cephede bulunmamasını da Allah ile meşgul olmasıyla açıklar ve kurbiyyet makamında hicabın kendisine gizli kaldığını söylee. Bu iddiasına da "*Gerçek şu ki, benim kalbim de perdelenir, ben günde yüz defa istiğfarda bulunurum*"[667]

---

[664] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 158, 159; Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 270, 271. Ayrıca Hallâc-ı Mansûr'un tevhid hakkındaki görüşleri için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 13.

[665] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 358. Yakın bir yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 459.

[666] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 270. Benzer yorum için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 270.

[667] Müslim, "Zikir" 41; Ebû Dâvûd, "Salât", 359. Bu hadisin şerhinde şu hususlara yer verilmiştir. Hadiste geçen "ğayn" ifadesi kalbi örtmek manasına gelir. Hadisin açıklaması meyanında ise şu yorumlar yapılmıştır. 1. Hz. Peygamberin devamlı hali olan zikre bir fasıla verilmesi ve gaflet olmasıdır. Bu durum kendisinde vuku bulunca da bu hali günah olarak kabul edip bu durumdan dolayı istiğfarda bulunmasıdır. 2. Kendisinden sonra ümmetinin haline muttali olup da onların hakkında kaygılanması ve onlar için istiğfarda bulunmasıdır. 3. Bunun sebebi ümmetinin maslahatı ve işleriyle meşgul olmasıdır. Ayrıca düşmanla savaşmak, şartlar gereği onlara bazen müsamahalı davranması ve müellefe-i kulubla ilgilenmesi ve benzeri sebeplerle meşgul olmasından kaynaklanan işlerdir. İşte bu sebeplerden dolayı makamının yüceliğine rağmen bu işlerle meşgul oluyor ve mevkisinin yüceliğinden dolayı da bunları günah sayıyordu. Her ne kadar uğraştığı bu işler en büyük taat ve en faziletli ameller olsa da bütün bunlar onun yüce derecesinin ve Allah (cc) ile huzurda bulunma makamından ayrıca onun müşahedesinden, murakabesinden ve mâsivâdan sıyrılması makamından bir nebze düşüş demekti. Bundan dolayı da istiğfarda bulunmuştur. 4. "Ğayn" kelimesi kalbi sarmalayan sekinet manasına muhtemeldir. Çünkü bir ayette "*Allah onlara huzur, güven duygusu verdi*" (Fetih 48/18) buyrulmuştur. Buna göre istiğfar da kulluğu ve muhtaç olmayı izhar etmek, huşûya yapışmak ve şükretmek için olur. Ayrıca peygamberlerin ve meleklerin korkusu (Allah'ı gereği gibi) yüceltememekten kaynaklanan korkudur denmiştir. Çünkü onlar azaptan emindirler. 5. Hadiste geçen "ğayn" kelimesi kalbi kaplayan haşyet demektir. İstiğfar da buna şükretmek içindir. 6. "Ğayn" kelimesi nefsin istediği bazı şeylerden dolayı saf olan kalbe gelen şey manasındadır. Nevevî, *el-Minhâc*, XVII, 23, 24. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 104, 105; Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-fikr, byy, ts, IX, 144, 145; Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî, *Avnü'l-mabûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-selefiyye, 1388/1968, 2. baskı, IV, 379. Kuşeyrî de bu hadisin açıklamasını kendi şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'tan şu şekilde işittiğini zikretmiştir. "Hz. Peygamber, mânevî haller içerisinde sürekli bir

hadisini delil getirir. Ona göre Resûlullahın insanlarla olan meşguliyeti, Allah'ı müşahedesine manidir. Baklî, ayetin "(Ey Muhammed!) Cephede sen de onların (mü'minlerin) arasında bulunup da onlara namaz kıldırdığın vakit" kısmını açıklarken Allah'ın azametine ve müstağni olmasına şu şekilde dikkat çeker: "Sen kibriyamın sahasının, namaz kılanların ayakta durup ibadet etmesinden yüce olduğunu ve kıdem denizlerinin kanunlarının, ulaşmak isteyenlerin oraya ulaşmasından münezzeh olduğunu biliyorsun. Dolayısıyla ubudiyet kullara yöneliktir. Rububiyet ise benim azametime ve kibriyama yöneliktir. Sen cemalimin müşahedesiyle meşgul olduğunda, azametimin denizlerinde yüzüp de insanlara hizmet ederken ezeli müşahede yüceliğimde gizlenmenle kaybolursun. Diğerlerine gerekli gördüğüm şey senden düşer. Bu durum Resûlullaha has bir durumdur. Bir hadiste de "*benimle Allah arasında hiçbir meleğin ve peygamberin ulaşamadığı özel bir vakit vardır*"[668] buyrulur.[669]

Necmeddin Dâye, Hz. Peygamberin sahabilerle aynı mekânda olmasını (namaz kılınmasına vesile, kötülüklere de mani olması hasebiyle) namazın ifası olarak görür. Ona göre Resûlullaha bakmak ibadettir. Ayrıca "*Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar*" (Ankebût 29/45) ayetinin mucebince namaz insanları kötülüklerden alıkoyduğu gibi Resûlullah da kötülüklerden alıkoyar. O, Hz. Peygamberin insanların tamamının arasında bulunmasa bile sahabenin havassının onunla beraber olmaları gerektiğini böylece onların namazda daim, Allah'ın huzurunda da kaim olduklarını belirtir. Aynı şekilde o, Resûlullahla birlikle bulunmayı Allah ile beraber olmakla açıklar ve "*Hani o arkadaşına, üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir diyordu*" (Tevbe 9/40) ayetini buna delil olarak sunar. İlgili ayetteki "insanların silahlarını almasını" düşman olan nefis ve şeytanı defetmek için ibadete sarılmalarıyla açıklar. O, Resûlullahla secde edenleri kurbet makamına çıkmış olarak görür. Onunla namaz kılmayanların gelip onunla namaz kılarak vuslata erişmeleri gerektiğini beyan eder. Necmeddîn Dâye, ayette geçen

terakki yaşıyordu. İçinde bulunduğu halden daha yüce bir hale yükseldiğinde önceki haline bakar ve onu bir perde olarak görürdü. Bundan dolayı da istiğfar ederdi. Hz. Peygamberin manen yükselmesi devamlı olduğu için istiğfarı da devamlı olurdu." Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 93.

668 Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa*, s, 291, 292; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, Dâru'l-marife, Beyrut, 1391/1972, 2. baskı, IV, 6; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 173, 174. Ali el-Kârî, hadisin açıklamasında sûfîlerin bu sözü çokça kullandıklarını belirttikten sonra mukarreb melekten kastın Cebrail, peygamberden kastın da Resûlullah olduğunu belirtir. Daha sonra ise bu rivayette, karşılaşmadan kaynaklanan istiğrak makamına bir ima olduğunu bu makamın da sekr, mahv ve fena makamı olarak ifade edildiğini zikreder. Aclûnî de Hz. Peygamberin eve gelince vaktini Rabbine, eşlerine ve kendisine şeklinde üçe ayırdığını belirten hadise dayanarak ilgili rivayetin bu manaya uygun olduğunu belirtir. Hz. Peygamberin evdeki vaktini üçe ayırdığına dair hadis için bkz. Tirmizî, *eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye*, Dâru'l-hadîs, Beyrut, 1408/1988, 3. baskı, s, 161; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, II, 154.

669 Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 270.

"müminlerin silah ve eşyalarından gafil olmalarını" Hakkın mevhibelerini ve ğaybın fütûhâtını korumada şeriatin rükünlerinden ve kalplerin murakabesinden gafil olmakla, "kâfirlerin bu arzusunu" da düşman olan nefis ve şeytanın onları gafil avlamakla yorumlar. Ayetteki "yağmurdan zahmet çekme ve hasta olma anındaki silahların bırakılmasını" zaruret anında bazı rükünlerin yapılamamasıyla (mesela namaz imamla başlayıp onunla bitirme) şeklinde te'vil eder. Ayrıca o, ayette bulunan "ihtiyatlı olma/tedbir alma" kısmını "Hakkın teveccühü, hallerin murakabesi, Allah ile olan beraberliğin ve kalbin muhafazası, gönlü Allah'tan başkasına iltifattan boşaltma, Allah'a teslimiyete riayet ve işleri ona havale etme, şeyhlerin himmetlerinden istimdad ve nübüvvetin velayetine iltica açısından tedbirli olun"[670] şeklinde açıklar.

İbn Acîbe, savaş meydanındaki orduyu nur ordusuyla açıklar ve şöyle bir yorum yapar: "Sen nurlar ordusunun içinde bulunduğunda ve sırlar seni sarmaladığında sonra hakların icra edildiği semaya veya hazların dünyasına indiğinde seni ağyarın ordusundan ve kalbi bulandıracak şeylerden koruması için o nurlardan bir kısmı seninle dursun. Böylece eserlere dönüşün nur elbisesi ve basiret ziyneti ile olsun. Bundan dolayı o eserlere (varlıklara) dönüşün nefsinle değil Allah (cc) ile olur. Kalp, mânevî huzurda secde ettiğinde nurlar arkasında sırlar da önünde olur. Böylelikle "*Oysa Allah, onları arkalarından kuşatmıştır*" (Burûc 85/20) ayeti buna işaret eder. Bu namazı kılmayanlar gelsinler -çünkü onlar bu makama ulaşamamışlardır- seninle beraber namaz kılsınlar da senin nurlarından alsınlar. Fakat sen onlara karşı tedbirli ve meşguliyetlerin tehlikelerine hazırlıklı ol ki seni büyük ve yüce olan Allah'ın huzurundan uzaklaştırmasınlar. Eğer onların kalpleri heva ve diğer illetlerle hasta olursa mânevî huzurda durma halinden ancak güç yetirebildiklerinden dolayı sorumlu olurlar. Çünkü kediye devenin yüklenebileceği yükler yüklenmez.[671] Hz. Peygamberle namaz kılmanın büyük mükâfatın vurgu yapılarak namazın nura vesile olacağı vurgulanır.

Âlûsî, Hz. Peygamberin aralarında bulunarak müminlere namaz kıldırmasını, bedenî amelleri yapmakla; içlerinden bir kısmının onunla namaza durma emrini, onun yaptığı gibi yapmakla; müminlerin silahlarını yanlarına almalarını duyularını cemetme, rûhî kuvveleri olan silahları yanlarına alma ve Hz. Peygamberin sırlı fiillerine vakıf olmayla açıklar. Ayrıca ayette bulunan korku namazından bir rekât kılınarak secdeye

---

[670] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 192, 193. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, II, 494, 495. Nîsâbûrî, bu yoruma başlarken namazın sureten hakkı cezbettiğini ve kulun miracı olduğunu ayrıca kulun devamlı yardıma ulaşması için namazın korku, emniyet, şiddetli savaş, yolculuk, ikamet, sıhhat ve hastalık hallerinde farz kılındığını belirtmiştir.

[671] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 94.

varılmasını, Resûlullahın onlara öğrettiği marifette maksada ulaşma ve onu gereği gibi yerine getirmeyle; bir rekât kılanların düşman karşısına geçmelerini, cahillerin itirazlarının ve zaruri ihtiyaçların giderilmesiyle; namaz kılmayan diğer böüğün Hz. Peygamberle namaz kılmalarını, onun yaptığı fiilleri yapmak ve ihtiyatlı olmakla açıklar. Âlûsî, namaz kılan iki bölüğü müritlerle açıklayıp onlar içerisinde bir grubun diğerlerinden daha temkinli ve sağlam olduklarını zikreder. Ona göre birinci bölük havas, ikinci bölük avam olanlardır. Çünkü birincilere silahlarını almaları ikincilere ihtiyatlı olmaları emredilmiştir. Sonra Âlûsî, ayetteki "kâfirleri" nefsi emmarenin güçleriyle; "silahları" ruhun kuvvetleriyle; "malları" ilahi bilgilerle; "ani baskını" müminleri derin şüphelere atmakla ve onları helak etmekle; "yağmurdan zahmet çekme"yi de tecelli bulutlarının şiddetli yağmuruyla tefsir eder. Daha sonra yağmurdan zahmet çekme ve hasta olmayla ilgili "vecdin ve kuvvetli sevginin sıcaklığıyla hasta olup ruhani kuvvelerin amellerinden aciz kalırsanız bulut tecelli edip yağmur kesilene Allah'ın rahmetinin parıltılarıyla kalpleriniz sarsılana ve yakınlık sularıyla vecdin sıcaklığı söndürülene kadar bu amelleri terk edebilirsiniz" şeklinde bir yorum yapar. Nihayetinde ihtiyatlı olma/tedbir alma kısmı hakkında "kalplerinizi Allah'tan başkasına iltifattan koruyun" şeklinde yorumlar.[672]

Sonuç olarak fakihler tarafından ahkâm ayetleri arasında zikredilen ve korku namazının tarif edildiği bu ayetin yorumunda sûfîler uzun izahlarda bulunmuşlardır. Sûfîler, seferi namazı manen Allah'a olan yolculuk (seyr ilallah) şeklinde korku namazını da kişiyi Allah'a giden bu yolda nefis, şeytan ve dünyalık gibi engeller olarak yorumlamışlardır. Bir şahsa bu engeller arız olsa da ibadet yaparak manen ilerlemesi ve Allah'a yakınlaşması tavsiye edilmektedir. Çünkü Allah (cc), kulunun zannı üzeredir. Sûfîler, müritlere benlik gibi engeller ortadan kalktığında onları buna muvaffak kılan Allah'ı kendisinin öğrettiği şekilde zikretmeye devam etmelerini öğütlemişlerdir. Sûfîlere göre Allah'ın bir ciheti, onun zatıyla bir araya gelinecek mekânı olmadığı için şeriatin kullara yüklediği görevlerde bir kesilme ve eksilme olmaz. Ayrıca vecd ve mânevî halin galebesi gibi durumlarla karşı karşıya kalıp manen hasta olan kimselerin ne kadar acı içerisinde olurlarsa olsunlar kulluk görevlerine devam etmeleri üzerinde durulur. Yine sûfîlere göre Hz. Peygamberin müminlerin arasında bulunmasının onlar açısından büyük faydaları bulunmaktadır. Bazen büyük velilerin de insanların işleriyle meşgul olmalarından dolayı kalpleri perdelenebilir ve bundan dolayı devamlı istiğfarda

[672] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, V, 157.

bulunurlar. Tezin ilk bölümünün te'vil konusunda da açıklandığı gibi nefis, insan için en tehlikeli düşmandır. Ayetteki düşman korkusundan kastın direkt nefis olduğu anlaşılmamaktadır. Ancak sûfîlerin büyük düşman gördükleri nefisten korkmak da lazımdır. Bu açıdan bakıldığında korkuyu nefisle izah etmek sûfîler açısından mahzurlu değildir. Fakih ve müfessirler ise bu ayetlerin tefsirinde sadece fıkhî ihtilaflara ve korku namazının nasıl kılınması gerektiğine yer vermişlerdir.

BÖLÜM III

ZEKÂT İLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFÎLERİN YAKLAŞIMI

Zekât, İslamın önemli ibadetlerinden birisidir. Zekâtın hem mal açısından hem de zekât veren açısından faydaları bulunmaktadır. Zekât, toplumsal huzuru, mutluluğu ve güveni tesis etmede büyük bir öneme sahiptir. Her ne kadar gözle görülmese de zekât, hem malı bereketlendirir hem manen korur hem de mânevî hastalıklara kalkan olur. İnsanın gerek ticaretten kazandığından gerekse ziraatten kazandığından zekât vermesi gerekmektedir.

3.1. Zekâtın Hükmü

Kur'an'da çoğu zaman namazla yan yana geçen zekât ibadeti, dinin üzerine bina edildiği bir ibadettir. Nitekim bir hadiste "*İslam beş temel üzerine bina edilmiştir: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna şehadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmaktır*"[673] buyrularak bu gerçeğe işaret edilmiştir.

Fakihlerin zekâtın farz olmasıyla ilgili delil olarak kullandıkları birkaç ayet vardır.[674] Birinci ayet şudur. "*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin*" (Bakara 2/43).

[673] Buhârî, "İman", 2; Müslim, "İman", 19; Tirmizî, "İman", 3; Nesâî, "İman", 13.
[674] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 193; Karâfî, *Zehîra*, III, 5; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 71, 72; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 547; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 5.

Bu ayetin ilk kısmında namazdan bahsedildiği için sûfîlerin ilgili bölümle alakalı yorumlarına daha önce namaz bahsinde değinilmişti. Zekâtla ilgili sûfîlerin yorumları da şu şekildedir.

Kuşeyrî, "zekât verme meselesinde nasıl nimetlerin zekâtları (zekâta tabi olan mallar) veriliyorsa himmet ve gayretlerin de zekâtlarının verilmesine bir işaret olduğunu" belirtir ve şu şiire yer verir.

Her şeyin eda edilen bir zekâtı vardır

Cemâlin zekâtı da benim rahmetimdir.

Dolayısıyla himmetlerinin fazlalığından ve nazarının güzelliklerinden ittiba edenlere akıtır."[675]

Zekâtın ziyade manasından yola çıkarak nefis tezkiyesinde gayrette bulunma ile alakalı da şu yorum yapılmıştır. "Dünyevî hırslardan ve kötü huylardan nefsi tezkiye etme, kötü düşüncelerden kalbi temizleme ve mâsivâyı (Allah'tan başka herşey) terk etme konularında mübalağa edin. Çünkü Hakkı talep etme konusunda bu durum ziyade manasına gelir. Kemal üzere ziyade, eksiklik manasına gelir."[676] "Dış etken ve alakalardan varlığınızı arındıran zekâtı da hakkıyla veriniz. Zekât ruhunuzda oluşacak her türlü haset, kin ve cimrilik gibi bulaşıcı hastalıklardan varlığınızı temizler"[677] şeklinde bir yorum yapılarak zekâtın temizleme manası ön plana çıkarılır.

Fakih ve müfessirlerin bir kısmı da sûfîlerin yorumlarına yakın veya onlara benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Mâtürîdî, namaz ve zekâtta boyun eğme, Allah'a itaat etme ve onu övme manalarının bulunduğunu bu sebeple her insanın Allah'a boyun eğmesi, itaat etmesi ve isyan etmemesi gerektiğini vurgular. Ayrıca zekâtla ilgili olarak her insanın nefsini her türlü pisliklerden temizlemesi ve ona zarar verecek her şeyden koruması gerektiğini ifade eder.[678] Mâverdî ve Beyzâvî de zekâtın temizleme (tathîr) manasına uygun olarak onun hem malı hem nefsi kötü huylardan temizlediğini belirtirler.[679] Sûfîlerin nefis tezkiyesine yaptıkları kuvvetli vurgu bu açıklamalarda da görülmektedir.

---

[675] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 86; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 66, 67; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 263. Şiir için ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 247.

[676] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 159; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 122. Bu yorumun ilk kısmı için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 247.

[677] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 60.

[678] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 47.

[679] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 113; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 77.

3.2. Zekât Verilecek Kimseler

Fakihlerin zekâtın farz olmasıyla ilgili delil olarak kullandıkları Tevbe suresinde iki ayet bulunmaktadır. Birincisinde zekâtın sarf yerleri şöyle anlatılır. "*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir*" (Tevbe 9/60).

3.2.1. Fakir ve Miskinler

Bu sekiz sınıfın ilk ikisi fakir ve miskinlerdir. Sûfîlerin yorumlarında bu iki sınıf beraber değerlendirildiği için burada da aynı başlık altında anlatılacaktır.

Sülemî'ye fakirlik ve meskenet hakkında sorulduğunda fakirliğin izzet, meskenetin ise boyun eğme (züll) olduğunu belirtmiştir.[680] Sonra bazı sûfîlerin fakirleri üçe taksim ettiğini zikrederek onları şu şekilde sıralar: "Bir fakir var ki, (insanlardan bir şey) istemez, istemeye bile kalkışmaz. İstemeden kendisine bir şey verildiğinde de onu kabul etmez. Bu kimse ruhaniler gibidir. Yine bir fakir var ki, (insanlardan bir şey) istemez, istemeye kalkışmaz. Eğer verilirse de sadece ihtiyacı kadarını kabul eder. Böyle bir fakire aldığı bu şeyden dolayı hesap yoktur. Başka bir fakir daha var ki, sadece azık edinecek kadar ister. Zenginleştiğinde istemekten geri durur. Bu kimse de hazire-i kudstedir (cennettedir)." Daha sonra Sülemî, İbrahim Havvas'tan (ö. 291/904) şu nakilde bulunur: "Fakir, yokluk (adem) anında sükûn (haline rıza göstererek sakin) üzere duran, varlık anında da (o malları) bezledip başkalarını kendisine tercih eden (îsâr) kimsedir. Miskin de üzerinde yokluk görülen kimsedir."[681] Bu konuyla ilgili bazı sûfîlerin zekâtı veren ve alan açısından akıllarında tutmaları gereken önemli bir kuralı şöylece belirtir: "Fakirin sadakatı, sadakayı (zekâtı) asıl bahşeden kimseden aldığının şuurunda olmasıdır. Yoksa ona vasıta olandan aldığını zannetmemelidir. Çünkü hakikatte onu veren Hakk Teâlâ'dır. Bundan dolayı kim aldığı o şeyin, Hakktan geldiğini kabul ederse himmetinin yüceliğiyle fakirliğinde sadık kimse olur. Kim de vasıtalardan kabul ederse himmetinin çirkinliğiyle

---

[680] Sülemî'nin bu sözü için ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, II, 314.

[681] Fakir ve miskinin halleri ayrıca İbrahim el-Havvâs'ın sözü için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 28. Şiblî'nin de beş deveye ne kadar zekât düşer şeklindeki soruya "Bir koyun düşer. Ama bize göre malın tamamını vermek gerekir" diye cevap verdiği sonra deliliniz nedir diye sorulduğunda malının tamamını Allah ve Resûlü için sarfeden Hz. Ebû Bekir'dir dediği rivayet edilmiştir. Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 58.

başkasını izlemiş (teressüm) olur."[682] Sülemî, aktardığı bu görüşlerle inanç açısından çok önemli olan şu kaideye vurgu yapar. Hakiki fail Rezzâk olan Allah'tır. Sebepler dünyasında ondan başkaları birer vasıtadır. Ayrıca bu yorumlara göre insanlar fakr konusunda birbirinden farklıdır.

Kuşeyrî, fıkıh âlimlerinin fakir ile miskin arasında bir ayrım yaptıklarını, Ebû Hanife'nin miskini hiçbir şeye sahip olmayan fakiri ise bir miktar geçim imkânına sahip olan kimse şeklinde tarif ettiğini, Şafii'nin de tersi olacak bir şekilde tarif yaptığını belirtir.[683] Sonra marifet ehlinin de bu konuda ihtilaf ettiğini ancak bu ihtilafın fıkıhtaki gibi olmadığını zikreder. Ona göre hem fakihler hem de marifet ehli, zekât alacak kimsenin haline, vaktine, varlığına, içeceğine ve makamına işaret etmişlerdir. Zekâtı almanın mı almamanın mı daha faziletli olmasının sûfîler arasında ihtilaflı olduğuna değinen Kuşeyrî, marifet ehlinden bazılarının farz olan zekâtı almanın daha uygun olduğu görüşünde bulunduklarını zikreder. Sonra "Onlara göre Allah (cc), zekâtı fakirin malı kılmıştır. Bundan dolayı zekât, kendisine verilecek nafile sadakalardan daha helaldir" der. Yine o, marifet ehlinden diğerlerinin ise farz kılınan zekâtı, başkalarının hakkı olarak gördüklerini belirtir. "Onlara göre kendileri o zekâta muhtaç olsalar bile diğer kardeşlerini kendilerine tercih edip (îsâr) onların bu haklarına ortak olmamaları daha uygundur. Bunun gerekçesi olarak da biz fakirliği tercih ettik, o halde neden bu farz kılınan zekâtı alalım dediklerini"[684] zikreder.

Kuşeyrî, daha sonra sûfîlerin kendi literatürlerindeki fakirliğin derecelerini "önce ihtiyaç sonra fakirlik sonra da miskinlik" şeklinde üçe taksim eder. Ona göre "İhtiyaç sahibi, dünyalık mala razı olan ve dünyalık mal, o kişiyi fakirlikten kurtaran kimse, fakir kimse, ahiretiyle iktifa eden ve fakirliği, o kimseye cenneti kazandıran kimse, miskin kimse de Mevlasından başkasına razı olmayan, dünyaya iltifat etmeyen, ahiretiyle uğraşmayan ve Mevlasından başkasıyla yetinmeyen kimsedir." Kuşeyrî, bu görüşüne dayanak olarak birçok tasavvuf kaynaklarında da geçen şu hadisi zikreder. "*Allah'ım! Beni miskin olarak yaşat, miskin olarak vefat ettir ve miskinler zümresinde haşret.*"[685] Daha sonra Hz. Peygamberin fakirlikten sığındığı şu hadise yer verir. "*Ey Allah'ım!*

---

[682] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 279.
[683] Hanefi ve Şafilerin bu ayrımları için bkz. Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 376; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, s, 368.
[684] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 37. Bu görüş için ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 397.
[685] İbn Mâce, "Zühd", 7; Tirmizî, "Zühd" 37. Resûlullâhın miskinlerden olması, tevazusunu izhar etmesi, Allah'a olan ihtiyacını belirtmesi, ümmetini tevazuya yöneltmesi ve kibirden uzak durması şeklinde açıklanmıştır. Bu duasıyla da miskinlerin derecelerinin yüceliğine ve Allah'a olan (manen) yakınlıklarına dikkat çekmiştir. Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VII, 19.

Fakirlikten sana sığınırım."[686] O, bu hadisi "çünkü fakirin üzerinde bir dünya bakiyesi vardır. Bu bakiye sebebiyle de rabbiyle arasına perde çekilmektedir" şeklinde açıklar.[687]

Daha sonra konuyla ilgili hadisleri şu izahı yaparak telif eder: "Hz. Peygamberin kendisinden sığındığı fakirlik, elde avuçta hiçbir şeyin bulunmamasıdır. Matlup olan miskinlik ise kişinin elinde yeterli bir miktarın bulunması ve bu miktarla beraber kendisini ibadete verebilmesidir. Çünkü eğer bir kimsenin elinde hiçbir şeyi bulunmazsa bu fakirliği onu Allah'ın hakkını eda etmekten alıkoyar. Dolayısıyla Resûlullah, fakirlikten Allah'a (cc) sığınmıştır." Kuşeyrî, burada meskenet ile fakrın neden birbirinden ayrılması gerektiğini işari bir yorumla ifade etmiştir. Ayrıca bazı zevatın himmetlerinin bu itibarın üstüne çıktığını ve onların usullerine uygun olanın da bu durumun olduğunu belirtir. Onlara göre hakiki fakir, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir malumun kendisini meşgul edemediği kimsedir. Bu şekliyle o, Allah'a dayanarak ona kulluk eder. Allah (cc), onu ibadet anlarında temyiz eder. İbadet vakitlerinin dışında bu kişi şehadet âleminden habersizdir. Kendisini sadece rabbine yöneltmiş ve kendi varlığından kopmuştur.[688] Burada fena haline işaret edilir.

Kuşeyrî, ayrıca fakirin sözlük anlamına ve sûfîlerin tariflerine değinir. Sözlükte fakir, omuru kırılmış -güç ve takatten düşmüş- kimse demektir.[689] Sûfîlere göre ise fakir, ihtiyarı kesilmiş, yurdu olmayan, kendinden geçtiği için kalıntıları silinmiş ve sadece hakkında bazı rivayetlerin kaldığı kimsedir. Yine onlara göre miskin, hali kendisini maksudunun kapısına yerleştirdiği kimsedir. Devamlı o makamda bekler, kalbiyle itikâf halindedir ve rabbinden bir an bile gafil olmaz.[690] Burada da miskinin daha üst bir makamda olduğu zikredilir. Ayrıca sûfîlerin ayette geçen fakir ve miskin kavramlarının manalarını genişlettikleri görülür.

Rûzbihân el-Baklî, ayetteki sekiz sınıf hakkında öncelikle şöyle genel bir değerlendirme yapar: "Allah (cc), marifet ehlinin vahdaniyet denizlerine daldıklarını, ferdaniyet vadilerinde gizli olduklarını, kendisinin aşkından ve şevkinden dolayı sevdaya tutulanları ve bundan dolayı da kendilerine mutlaka lazım olan gereksinimlerini kazanmaya güç yetiremediklerini biliyor. Bundan dolayı dünya taliplilerine farz kıldığı şeylerden marifet ehlinin durumlarına göre kendilerine rızık olarak verdiği helal ve temiz paylardan almaları için onlara rahmetinin bir eseri olarak fazlından ve lütfundan bu

[686] Ebû Dâvûd, "Salât", 365; Nesâî "İstiâze", 14.
[687] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 38.
[688] Baklî de bu son yorumu ona nispet eder. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 28.
[689] Bu mana için bkz. Cevherî, *es-Sıhâh*, s, 895; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, II, 496.
[690] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 38.

mükâfatları taksim etmiştir. Dünyaya meylederek bu değerli kimselere gönül hoşluğu ve kalpten isteyerek zekât vermedikleri için de dünyanın taliplilerini şiddetli azabıyla sakındırmıştır." Bu yorumda marifet ehlinin her şeyden soyutlandığı ve Allah'ın rahmetinin eseri olarak onlara bazı mükâfatlar verildiği belirtilmektedir. Sonra Baklî, fakirleri kıdemin kudsiyeti içinde bulunan, kalp ve bedenleriyle her iki âlemden soyutlanan kimse olarak tanımlar. Miskini ise kalpleriyle rububiyetin nurlarında kaybolup nefisleriyle ubudiyette hazır olarak kudsiyetin nuruyla insanlığın hicabında sakin olan kimseler şeklinde tarif eder.[691]

Necmeddîn Dâye, Allah'ın, fakirlerden dilediğine verdiği sadakalar bulunduğunu belirttikten sonra bu görüşünü şu hadisle açıklamağa çalışır. "*Hiçbir gün, gece ve an yoktur ki Allah'ın, fakir kullarından dilediği kimselere bahşedeceği bir sadakası olmasın. Onlar, Allah (cc) ile (ona iman, tevekkül ve sadakat ile) zengindirler. Yaratılmışlardan fanidirler (onlara ihtiyaçları yoktur). Allah ile bakidirler.*"[692] Sözünü takviye etmek için "*Sabreden fakirler kıyamet günü Allah'ın dostudurlar*"[693] hadisini de zikrettikten sonra miskinleri kendilerinde varlık özelliklerinin bakiyesi olan kimseler şeklinde tarif eder. Daha sonra "onlar talep denizinin gemisindedirler. O gemiyi de muhabbet Hızır'ı delmiştir deyip "*onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı*" (Kehf, 18/79) ayetini zikreder.[694]

3.2.2. Zekât Memurları

Kuşeyri, zekât memurlarının fıkha göre bilinen şartlarına göre zekât toplama işini üstlenen kimseler olduğunu belirttikten sonra marifet ehlinin bakışını şöyle özetler: "Marifet ehline göre zekât almaktan korunması en uygun kimseler, Allah (cc) rızası için yaptıkları amellerde sadakat gösteren kimselerdir. Çünkü onlar, amellerine karşılık herhangi bir bedel beklememekte hallerine mukabil de bir dünyalık talep etmemektedirler." Kuşeyrî, bu makamla ilgili

Ben sevgiye karşılık bir rüşvet peşinde değilim

---

[691] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 26.
[692] Hadisin ilk kısmı için bkz. Bezzâr, el-*Müsned*, IX, 336.
[693] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn,* I, 147; İbn Adî, Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fî duʿafâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali muhammed Muavvid, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty, VIII, 112; Deylemi, *Firdevsü'l-ahbâr*, III, 330. Hadisin tamamı şu şekildedir. "Her şeyin bir anahtarı vardır. Cennetin anahtarı da miskinleri sevmektir. Fakirler ise kıyamet günü Allah'ın dostudurlar." Bu rivayete el-*Mecrûhîn*'de "Mevzu" denirken *el-Kâmil*'de "Münkerun Cidden" denmiştir.
[694] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, III, 174, 175.

Karşılığında sevap beklenen arzu zayıftır[695] beytini yukarıdaki görüşünü özetleme sadedinde verir.[696] Burada zekât memuru Allah için ibadet edene kıyas edilerek ibadet yapanın bu ameli karşılığında bir ücret almaması gerektiği vurgulanır.

Baklî, zekât memurlarını "âriflerden temkîn ehli, beka nurunun içinde bulunan istikamet sahibi olan kimseler" şeklinde tarif ettikten sonra onlar hakkında şu kısa değerlendirmeyi yapar. "Bast ve inbisat (hali) onları mirasçı yapmıştır. Ondan alırlar ve onun için verirler. Onlar Allah'ın cömertlik hazineleridir. Velilere karşı şefkatlidirler ve kalpleri arştan yeryüzüne sadece Allah'a (sevgisine, rızasına) bağlıdırlar."[697] Necmeddîn Dâye, fakir ve miskinleri hal ehli, zekât memurlarını ise amel ehli olarak açıklar.[698] İbn Acîbe de zekât memurları hakkında gönüllerini Allah'tan başkasından arındıran ve böylelikle ilahi hediyeleri almaya hazır hale gelen kimseler şeklinde bir izah yapar.[699]

3.2.3. Kalpleri İslama Isındırılanlar

Kuşeyrî, kalpleri İslama ısındırılanların "fıkha göre kalpleri dine meylettirilen ve zekâttan bir hisse verilen kimseler" olduğunu söyledikten sonra "sûfîlerin sevap almak, bir makama ulaşmak, tamahkârlık ve bir (mânevî) hale muttali olmak için ibadet etmediklerini zikreder. Ona göre bu durum, avamın sıfatıdır. Havasın sıfatı ise şu şiirde dile getirilmiştir.

Sevdiklerinden seninle fani olmayan
Ve arzularından sevdikleriyle ünsiyetten
Veya bir aşk ateşi ki kendisi için topladı
Sebeplerden dağınık olanları
Sanki o mertebeler arasında durur
Bir dünyalığa ulaşmak
Veya güzel bir son için."[700]

---

[695] Mütenebbî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Divan*, Dâru Beyrut, 1403/1983, s, 481. Tefsirde "zayıftır" ifadesi yerine "çirkindir" lafzı geçmektedir.
[696] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 39.
[697] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 26.
[698] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 175.
[699] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 90.
[700] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 39. Bu şiirin Ebû Ali Rûzbârî'ye ait olmasıyla alakalı bkz. Serrâc, *el-Lüma*, s, 435. Ayrıca aynı konunun yorumu sadedinde zikredilen bu şiire el-Baklî de yer vermiştir. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27.

Bu ifadelere göre gönül ehlinin dünyalık olarak hiçbir şeye kalbinde yer vermemesi tek maksudunun Allah'ın rızası olması gerekir. Yani ibadetler sadece Allah emretti diye yapılır.

Baklî, kalpleri İslama ısındırılanları, "kalplerinin inceliği ve niyetlerinin duruluğuyla Allah'ın yoluna sülûk edip hayatlarını aşk, muhabbet ve şevk meydanlarında bulunan Allah'ın ordularında gayret eden kimseler" olarak görür. Devamında "onların güçlü olanların yanında hallerinin zayıf olduğunu, Allah'ın onları kendisine itaat etme noktasında nefislerinin gayretini celbetmede bu hediyelerle çevrelediğini, bu kimselerin bir sevap kazanmak, makam ve bir hale ulaşmak için değil mâsivâdan uzaklaşıp Allah (cc) ile fena bulmak için gayret ettiklerini"[701] belirtir. Necmeddîn Dâye'ye göre kalpleri ısındırılanlar, "Allah'ın zikriyle Allah'a doğru kalplerinin ülfet ettiği ve Allah'tan başkasından uzaklaşarak ona yakınlaşan kimselerdir."[702] İbn Acîbe de bu kimselerin, "kalpleri sevdiklerinin (Allah'ın) huzuruna doğru ısındırılan, cehalet ve gaflet bağından kurtulmak için azami gayret gösteren zikir ehli ve Allah'a çağıran kimseler" olduğunu ifade eder.[703] Bu yorumlardan şu sonuca ulaşılabilir. Müellefe-i kulub, İslama ısındırılmak istenen ve sonuçta gördükleri ihsanlardan dolayı müslüman olan kimselerdir. Ayrıca kalpleri hakiki imana ulaşınca da artık sırf Allah (cc) için ibadet edenlerdir. Bazı kullar da Allah'ın kendilerine verdiği mânevî güzellikler sonucunda ona ne bir dünyalık ne de sevap ve başka bir mükâfat için değil sırf Allah istedi diye ibadet ederler.

3.2.4. Köleler

Kuşeyrî, hal ehli olanların bir sebep üzerinde takılıp kalırlarsa veya dünya ve ahiretle ilgili bir istekleri olursa hürriyetlerine kavuşamadıklarını belirtir. Sonra "onları hiçbir talebin tahrik edemediğini eğer bir kimsede bunlardan bir şey kalmışsa o kimsenin hürriyetine kavuşamadığını" söyler. Bu görüşüne mükateb köle ile ilgili rivayet edilen "*(Hürriyetine kavuşmak için efendisine belli bir para ya da mal vermek üzere) kitabet anlaşması yapan bir köle, vermeyi vaad ettiği şeyden üzerinde (ödenmedik) bir dirhem kaldığı sürece köledir*"[704] hadisini delil olarak kullanır.[705] Yani nasıl mükateb köle çok az da olsa belirli bir şeye bağımlıyken hürriyetine kavuşmuş olmuyorsa insan da dünyalık ya da ahiretlik bir talep üzerine ısrar ederse gerçek manada hür olamaz denmek isteniyor.

---

[701] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 26, 27.
[702] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 175.
[703] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 90.
[704] Ebû Dâvûd, "İtâk", 1; Tirmizî, "Buyû" 35.
[705] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 39.

Baklî, mükâteb köle hakkında şu değerlendirmede bulunur: "Bunlar, kalpleri Allah'ın muhabbetinin lezzetiyle rehin altında olan, nefisleri Allah yolunda mücahedede kalmış ve tamamen Allah'ın müşahedesinin keşfini görmeye ulaşamamışlardır. Bu durumda olanları bazen kahrın olumsuzlukları uyandırıyor bazen de lütfun nurları yok ediyor. Bunlar bir müddet irade denizlerinin kutsal yerinde bir lahza mânevî yakınlık (kurbet) denizinin sahillerindedirler. Velayetin fakrında ıslahları ne şiddetlidir! Muhabbetin fakrında rağbetleri ne büyüktür!"[706] Necmeddîn Dâye de ayette zikri geçen köleleri, mevcudatın köleliğinden kalpleri mükâtebe yapan ve kalplerini yaratana ibadet etmek için arayışta olan kimse olarak tavsif eder.[707]

3.2.5. Borçlular

Kuşeyrî, ayette zikredilen borçluların, fıkıh ilminde günah olmayan bir sebeple borçlanmış kimseler olduklarını belirtir. Sonra gönül ehli olanların Hakkın mülkiyetinde kaldıkları müddetçe borçlarının ödenmediğini ifade eder. (Yani onların işleri malikleri olan Allah'ın elindedir.) Daha sonra bundan dolayı marifet borcu ödenemeyen bir kimseye borçlu denildiğini beyan eder.[708]

Baklî, borçluların kulluk konusunda marifetlerinin haklarını yerine getirmediklerini, imanlarında rububiyetin hakikatlerini tam olarak idrak edemediklerini ve devamlı bu borç üzere kalacaklarını ifade ettikten sonra şu şekilde devam eder: "Yokluk (fikdan) da nihayetsiz gerçek varlığın bilgisine ulaşmak (vicdan) da nihayetsizdir. Sabır sıfatıyla bezenip varlık konusunda kaybettiği şeyi eda eden, şükür sıfatıyla bu coşkunluğun hakikatlerini eda eden kimse -ki bu marifetten öncedir- borcunu ödemeyen borçlu demektir."[709] Yani ona göre Allah (cc) hakkında bilgiye ulaşamayan kimse borçlu mesabesindedir. Allah'ı (hakkındaki bilgiyi, marifeti) bulan, başkalarını kaybetmiştir. Marifeti kaybeden başkalarını bulmuştur.

Necmeddîn Dâye, borçluları mevcudatın vasıf, mizaç ve özelliklerinden borç isteyen ve varlık hapishanesinde bu borçlarından dolayı hapsedilmiş kimseler şeklinde açıklar. Sonra da onların geri vererek bu borç yükümlülüğünden kurtulma peşinde olduklarını ayrıca onların bu sadakalarla varlık (vücut) hapishanesinden kurtulmak için yardımlaştıklarını belirtir.[710] İbn Acîbe'ye göre ise borçlular, en sevdikleri (Allah) için

---

[706] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27.
[707] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 175.
[708] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 39, 40.
[709] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27.
[710] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 175.

bütün mal ve canlarını harcayıp fakir düşen bunun neticesinde de ilahi mevhibe ve sırlara ulaşmaya hak kazanan kimselerdir.[711] Yukarıdaki izahlara göre marifete ulaşamayanların manen borçlu oldukları şeklinde bir sonuç çıkarılabilir.

3.2.6. Allah Yolunda Olanlar

Kuşeyrî, fıkha göre Allah yolunda olanların, Allah (cc) yoluna girip de zekâttan bir hisse almaları gerekenler olduğunu belirttikten sonra ayrıntısının fıkıh kitaplarından öğrenilebileceğini zikreder. Sonra şöyle devam eder: "Tasavvufta ise her kim Allah yoluna girerse ona bazı sorumluluklar yüklenir. Buna göre o kimse önce malını, makamını, sonra nefsini sonra da ruhunu bu yolda verir. Bu yapılan fedakârlıklar da tasavvufun ilk adımıdır."[712]

Baklî'ye göre Allah yolunda olan kimseler, mücahede ederek (bazı riyazetlerle) nefisleriyle savaşan ve müşahedelerin keşfi için kalpleri gaybın şühuduna bağlı olan kimselerdir.[713] Buna göre Allah (cc) yolunda olan kimseler, belirli riyazetlerle nefis tezkiyesi yaparak Allah'ın eşsiz eserlerini görürler. Bu müşahedeye nefisle yapılan savaş vesile olmaktadır. Dolayısıyla nefis tezkiyesi yapmayanlar bu müşahedeye ulaşamayan kimseler olmaktadır.

Necmeddîn Dâye'nin Allah (cc) yolunda olanlar hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: "Onlar en büyük cihatta mücahit ve gazi olan kimselerdir. En büyük cihat ise kâfir nefis, heva ve heves, şeytan ve dünya ile yapılan cihattır."[714] Bu yorumlara göre sûfîlerin nefisle cihadı en büyük cihad olarak gördükleri söylenebilir. Bu manayı ifade sadedinde "*mücahid, nefsiyle cihad eden kimsedir*"[715] hadisi zikredilebilir.

3.2.7. Yolda Kalmış Olanlar

Kuşeyrî, fıkha göre yolcunun gurbette olan ve bazı özel vasıflarla vatanından uzak kalmış kimse olduğunu belirtir. Sûfîlerin yolda kalmış kimseleri, "vatanında ülfet ettiği şeylerden ayrıldığında Hakkın misafiri olanlar" şeklinde tarif ettiklerini belirtir. Ona göre yolda kalmış kimsenin yiyeceği açlık, meclisi halvet, içeceği muhabbet, meşhudu da Hakktır. Bu izahlardan sonra Kuşeyrî, "*Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir*"

---

[711] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 90.
[712] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 40.
[713] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27.
[714] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, III, 175. Allah yolunda olanların nefisleriyle cihad edenler olmasıyla alakalı bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 90.
[715] Tirmizî, "Fedâilü'l-cihâd" 2.

(İnsan 76/21) ayetini zikrederek sözünü desteklemeye çalışır. Daha sonra şöyle devam eder. "Bazı insanlar için cennette bir vaat vardır. Diğer bazıları için ise hemen o anda verilecek ihsanlar vardır. Bugün dostluğun yarın da sevabın şarabı (içeceği) vardır."[716]

Baklî, bu sınıfı Allah yolunda olan, kalpleriyle ezel sahralarında gezen, ruhlarıyla ebed çöllerinde dolaşan, akıllarıyla ayetlerin (Allah'ın kâinatta yarattığı eşsiz sanatların, mucizelerin) yollarında olan ve nefisleriyle ehl-i vilayeti talep eden kimseler olarak görür.[717] Bu yoruma göre kalp, ruh, akıl ve nefis, devamlı yaratılan güzellikleri gezip dolaşmaktadır. Bu yolculuğa devam ettikçe de kendilerine müşahedeler açılmaktadır. Necmeddîn Dâye, Allah yolunda olanların beşeriyyet ve tabiat vatanlarından yolculuğa çıkan, peygamber ve velilerin sefaretiyle şeriat ve tarikat ayaklarıyla Allah'a doğru yürüyen kimseler olduğunu belirtir.[718]

Baklî'nin ayetin son kısmı hakkındaki izahı da şu şekildedir. "Bütün buraya kadar sayılanlar hakiki iman ve irfan ehlini bu taksimatla sevindirip teselli eden iman ehline Allah'tan bir vecibedir. Böylece Allah, dünyadan (onun sevgisini kalplerine koymadan) uzaklaşıp mukarreb makamına çıkan kimselerin halini bilir. Ahiret ehline zekât vermekle onları teselli etmelerini gerekli kılmakla hükmünü icra eder."[719]

Necmeddîn Dâye de bu son kısım için şu açıklamayı yapar: "Bu yürüyüş, cihat, borçları ödeme, mevcudatın köleliğinden hürriyete kavuşma, kalplerin Allah'a doğru olan ülfeti, şeriat amellerini yapma ve onunla zenginleşmek için Allah'a olan fakirliği ve miskinliği ortaya koyma Allah'tan kullarına bir vecibedir. Talipliler ve sadıklar için ilahi lütuf ve rabbani mevhibelerden olan bu sadakalar, Allah'ın kullarını cömertliğinin himayesinde kıldığı bir durumdur. Çünkü bir hadiste "*Kim beni talep ederse beni bulur*"[720] geçmektedir. Ayetin son kısmını ise "kendisini talep edenleri bilir ve hakikati bulmayı talep edenlere düşmanlık edenlere karşı hükmünü icra eder" şeklinde açıklar. Sonra da "*kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira yaklaşırım*"[721] hadisini bu sözüne delil olarak zikreder."[722]

---

[716] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 40. Kuşeyrî'nin ayette belirtilen zekât verilecek kimseler hakkında yaptığı tüm yorumlar için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* II, 314-317. Bu son sınıfın yorumu için ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 28.

[717] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27.

[718] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, III, 175. Yolculardan kastın, Allah'ın marifetini talep etmek için seyahat eden kimseler olması şeklinde bir yorum için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 90.

[719] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27.

[720] Cemmâîlî, Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid, *et-Terġîb fi'd-duâ*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, ts, s, 53.

[721] Müslim, "Zikir", 22; İbn Mâce, "Edeb", 58.

[722] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 27. Baklî'nin bu ayet hakkında yaptığı yorumun tamamı için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 455, 456.

3.3. Fakirlik ve Zenginlikten Hangisinin Daha Faziletli Olduğu

Zekât ayetinden yola çıkarak insanların genel olarak fakir ve zengin şeklinde ikiye ayrıldığı söylenebilir. Tarih boyunca fakirliğin mi yoksa zenginliğin mi daha faziletli olduğu tartışılmıştır. Burada kısaca sûfî ve fakihlerin meseleye bakış açıları verilecektir.

Yahya b. Muaz'a fakirliğin ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: "Fakirliğin hakikati, kulun ancak Allah ile zengin olmasıdır. Zâhiri hali ise elde hiçbir (maddi) sebebin bulunmamasıdır."[723] Bu yorumdan insanların nazarında fakir olarak bilinen herkesin hakiki fakir olmadığı sonucuna gidilebilir. Fakir, sadece Allah'a güvenip insanların ellerinde bulunandan yüz çevirmiyorsa gerçek fakir değildir. Şiblî'ye göre fakir, "Allah'tan başka hiçbir şeyle yetinmeyen kimsedir."[724] Cüneyd el-Bağdâdî'ye kulun Allah'a karşı fakirlik hali mi yoksa Allah ile zenginlik hali mi üstündür diye sorulunca o, "kulun Allah'a karşı fakirlik hali sağlam ve sahih olursa Allah ile zenginlik hali de sağlam ve sahih olur. Allah ile zenginlik hali tam ve güzel olunca onunla zenginlik hali kemâle erer. Durum böyle olunca fakirlik mi zenginlik mi daha faziletlidir denmez. Çünkü bu ikisi iki haldir, biri tam olunca diğeri de tam olur"[725] diyerek Allah'a karşı fakirlik ve Allah ile zenginliğin beraber bulunmasını dile getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında kendisinde dünya malı olmayan kimse de zengin olabilir. Ama bu zenginlik, Allah ile olan zenginliktir.

Ebû Muhammed el-Cerîrî, fakrı "madum olanı talep etmemek şeklinde tarif ettikten sonra talep edilince mevcut olanın da kaybedileceğini" belirtir. Kelâbâzî bu cümleyi "rızkı, ancak farz ibadetleri yapmaktan aciz kalınan anda talep etmek" şeklinde açıklar. Ebü'l Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), "fakirin vasfını, olmadığı vakit sükûn hali üzere olmak varlıkta da onu bezletmek ve başkalarını kendine tercih etmek" şeklinde açıklamıştır. İbnü'l Cellâ (ö. 306/918) fakrı, "senin hiçbir şeyinin olmaması, olduğunda da senin olmadığını bilmendir" şeklinde tarif ettikten sonra bu mananın *Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler* (Haşr 59/9) ayetine uygun olduğunu belirtmiştir. Buna göre gerçek fakir, elinde hiçbir şey olmayan kimse değil, olsa da başkasını kendine tercih edendir. Rüveym ise "var olan herşeyin yok olması, yok olanın da terk edilmesi" şeklinde tarif eder.[726]

---

[723] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 303, 304.
[724] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 308; Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 65; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 89.
[725] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 304. Kinânî'nin de buna yakın sözü için bkz. Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 67.
[726] Bu son tarifler için bkz. Kelâbâzî, *et-Taʿarruf*, s, 66, 67.

Sühreverdî'ye göre "fakr, tasavvufun esası ve kıvamıdır. Tasavvufun varlığından dolayı fakrın da varlığı gerekir. Çünkü tasavvuf, fakr ve zühd manalarını toplayan bir isimdir. Bununla beraber bir kimse fakir ve zâhid olsa bile sûfî olabilmesi için daha birçok halleri kendisinde toplaması gerekir."[727] Yani tasavvufun esası ve kıvamı olan fakirlik Allah ile zengin olma halidir. İbn Atâullah, "fakirliğin vuku bulması müridlerin bayramıdır, fakirlikte bulduğun (mânevî halleri) bazen oruç ve namazda bulamazsın, fakirlik hali ilahi hediyelerin bolca geldiği bir durumdur, eğer sana bu hediyelerin gelmesini istiyorsan kendinde bu fakirlik halini gerçekleştir"[728] diyerek fakirliğin daha üstün olduğunu kabul eder. İbn Acîbe, fakirliğin üstünlüğüne dair şöyle bir mukayese yapar: "Kim bütün şerefe ulaşmak isterse şu yedi şeyi yedi şeye tercih etsin. Salihler bunları tercih ederek hayrın zirvesine ulaşmışlardır. Fakirliği zenginliğe, açlığı tokluğa, zayıflığı yüceliğe, zilleti izzete, tevazuyu kibre, hüznü feraha, ölümü hayata tercih edin."[729] Burada zilletten kastın Müslümanların mağlup olup rezil olmaları değil toplumda tanınıp bilinmemeleri, şaşaalı bir hayat yaşamamaları olmalıdır.

Sûfîler, fakirliğin zenginlikten daha üstün olduğunu hissettiren "*Müminlerin fakirleri zenginlerinden beş yüzyıl önce cennete gireceklerdir*"[730] hadisinden yola çıkarak fakirliğin daha faziletli olduğu görüşüne meyletmişlerdir.[731] Birçok kaynakta sûfîlerin cumhurunun sabreden fakiri şükreden zenginden daha faziletli gördükleri Yahya b. Muaz ve İbn Atâ'nın ise aksi görüşte oldukları belirtilmiştir.[732] Bunun sebebi olarak da işin hakikati, nefsin tezkiye ve terbiye edilmesidir, bu durum zenginlere nispetle fakirlerde daha çok rastlanan bir durumdur şeklinde bir açıklama yapılır.[733]

Fakihlerden de meseleye sûfîler gibi yaklaşanlar bulunmaktadır. Mesela Serahsî (ö. 483/1090), Hanefi âlimlerinin yukarıda zikredilen "*Allah'ım! Beni miskin olarak yaşat, miskin olarak vefat ettir ve miskinler zümresinde haşret*" hadisinden dolayı fakirliğin daha faziletli olduğu görüşünde olduklarını ifade eder.[734] Karâfî ise bu meselede dört görüş bulunduğunu zikreder. Sonra birinci görüşe göre zenginlik ikinciye göre fakirlik üçüncüye göre yeteri miktar dördüncüye göre her iki halde de isyan etmeyen kimsenin

---

[727] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 68. Ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 89.
[728] İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikemü'l-atâiyye*, s, 74. Onun bu görüşü için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 89.
[729] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 89.
[730] İbn Mace, "Zühd" 6; Ebû Dâvûd, "İlim" 13; Tirmizî, "Zühd" 37.
[731] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 681; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 302; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 1554, 1555; Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 67, 68.
[732] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 43; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 1554; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 385; Aynî, *Umdetü'l-kârî fî*, VI, 189; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 90.
[733] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 280; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VI, 189.
[734] Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 50.

hali daha faziletli kabul edilir der. Ayrıca sahabenin bidayette fakir, fetihlerden sonra ise çok zengin olduklarını ancak her hallerinde hem şükrettiklerini hem de sabrettiklerini belirttikten sonra Allah'a (manen) yakınlık olan zekât verme, infak etme ve diğer ibadetleri yapıp mükâfatlarını aldıklarını zikreder.[735] "Bazı âlimler, Resûlullahın ve sahabenin cumhurunun -sefalete düşürüp herkese el açacak derecedeki fakirlik değil- fakir olmalarını, sabreden fakirin daha faziletli olduğuna dayanak kabul etmişlerdir.[736] Diğer bir açıklamada Resûlullahın peygamberliğinin ilk yıllarında fakir olduğu sonra fetihlerle beraber zengin olduğu hayatının sonlarında ise kendisinin ve ailesinin kimseye muhtaç olmayacak kadar fakir olduğu (yani yetecek miktar) ifade edilmiştir.[737]

Şükreden zenginin daha faziletli olduğunu savunanların delil olarak kullandıkları bir hadiste fakir Müslümanların Hz. Peygambere gelerek zenginler gibi mali ibadetler yapamadıklarından dolayısıyla onlar gibi sevap kazanamamaktan dert yandıkları şöyle anlatılır: Fakirler, "Yâ Resûlallah! Zenginler cennetin en yüksek derecelerini ve ebedî nimetleri alıp götürdüler! Çünkü bizim namaz kıldığımız gibi onlar da namaz kılıyor, bizim oruç tuttuğumuz gibi onlar da oruç tutuyorlar. Fazla malları olduğu için bir de onlar hac ve umre yapıyor, cihad ediyor ve sadaka veriyorlar; bizim ise sadaka verebileceğimiz malımız yok." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *"Size bir şey haber vereyim mi?* dedi ve ekledi: *Dediğimi yaptığınız takdirde sizi sevapta geçenlere yetişirsiniz, sizden sonrakilerden kimse de size yetişemez ve içinde bulunduğunuz toplulukta en hayırlı topluluk olursunuz. Ancak onlar da sizin yaptığınız bu tesbihleri yaparlarsa size yetişebilirler. Her namazın peşinden otuz üç kez tesbih (sübhânellâh), otuz üç kez tahmîd (elhamdülillâh) ve otuz üç kere tekbir (Allâhü ekber) getirirsiniz*.[738]

Şükreden zenginin sabreden fakirden daha üstün olduğunu düşündürecek diğer bir delil ise "*fakirlik neredeyse küfür olacaktı*"[739] rivayetidir. Kuşeyrî, bu hadisi şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın şu şekilde açıkladığını bildirmiştir: "Bir şeyin afeti ve zıddı olan şey, onun fazileti ve değeri miktarıncadır. Bir şey, ne kadar faziletli ise onun zıddı da o kadar değersizdir. Bunun misali imandır. Çünkü iman, en değerli özelliktir. Zıddı olan küfür ise en değersiz şeydir. (İnsanlara el açacak) fakirlikte Allah'ı inkâr gibi bir tehlikenin

[735] Karâfî, *Zehîra*, XIII, 331.
[736] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VI, 189.
[737] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 279.
[738] Buhârî, "Ezan", 155 "Deavât"; Müslim, "Mesâcid", 142. Ebû Zerr'in aynı sorusu üzerine Resûlullahın aynı cevabı için bkz. İbn Mâce, "İkâmetü's-salâvât", 32; Ebû Dâvûd, "Salât", 357.
[739] Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat*, IV, 225; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 96; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ʿummâl*, VI, 492.

bulunması (Allah'a) fakirlik halinin çok değerli bir şey olduğunu gösterir."[740] Bu yorumdan da anlaşıldığına göre Kuşeyrî'nin şeyhi de sabreden fakirin şükreden zenginden daha faziletli olduğu kanaatine meyleden sûfîlerdendir.

Fakir ve zenginin birbirlerinden üstün olması meselesinde beş ayrı görüş olduğu belirtilmiştir. Bu görüşler şu şekildedir: Birincisi zengin daha faziletlidir, ikincisi fakir daha faziletlidir, üçüncüsü yeteri miktarı elde bulunduran daha faziletlidir, dördüncüsü bu faziletin insanların hal ve tavırlarına göre değişeceği beşincisi ise bu konuda susup bir şey söylememektir.[741] Rivayetlere toplu olarak bakıldığında bu görüşleri destekleyecek hadisler mevcuttur.[742] Bu meseledeki ihtilafın mala karşı hırslı olmayan fakirle cimri olmayan zengin arasındaki derece hakkında olduğu zikredilmiştir. Yoksa kanaat eden fakirin, cimri zenginden ve cömert zenginin hırslı fakirden daha üstün olduğu bildirilmiştir.[743]

Bu izah tarzlarından sonra bu konuda bazı sûfî ve âlimlerin görüşünü vererek iki görüşün arasının telif edilebileceğini belirtelim. Mesela Yahya b. Muaz'ın yanında fakirlik ve zenginlik hakkında konuşuluyorken o, bu konuda şöyle demiştir: "Yarın mizanda fakirlik ve zenginlik tartılmaz, sabır ve şükür tartılır. Bu kimse sabrederdi, bu kimse şükrederdi denilir."[744] Sühreverdî'nin şu değerlendirmesi sûfîlerin meseleye bakışı açısından önemlidir. Ona göre "sûfî, bizzat fakirlikte ve zenginlikte bir fazilet görmez. O, fazileti, Allah'ın kendisini muvaffak kıldığı ve yönlendirdiği hal ve durumlarda görür."[745] Ayrıca fakirliğin ve zenginliğin Allah'ın kulları kendileriyle imtihan ettiği iki durum olduğu ifade edilmiştir.[746]

Sonuç olarak malın bizatihi kendisi kötü ve zemmedilmiş değildir. Hz. Süleyman'ın (sav) kendisinden sonra kimseye nasip olmayacak bir mülk (hükümranlık) istemesine (Sâd 38/35), zekâtı, infakı ve düşmana karşı güç hazırlanmasını emreden ayetlere ve sahabeden zengin kimselerin haline bakıldığında Müslümanların en azından bazılarının zengin olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak zenginliğin hesabının zor olacağı ve çoğu kimseyi zulme ve haksızlığa götürüeceği de göz önünde bulundurulduğunda fakirliğin daha eslem bir yol olduğu söylenebilir. İki görüşün arası ise Müslüman, fakir de olsa zengin de olsa gönlünden dünya sevgisini çıkarmalıdır şeklinde uzlaştırılabilir.

---

[740] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 308.
[741] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 385; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VI, 189.
[742] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 278-281.
[743] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 1554; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 280.
[744] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 309.
[745] Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 68.
[746] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 279.

Bu meselede hem sûfîlerden hem de fakihlerden zenginliğin veya fakirliğin daha faziletli olduğu görüşünde olanlar bulunmaktadır.

Fakihlerin delil olarak kullandığı diğer ayet şudur. "*Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*" (Tebe 9/103).

Sülemî, Resûlullahın zekât almakla müminleri manen temizlemesine vurgu yaptığı bir yorumda "Zekât al. Çünkü senin zekât alman müminleri, zekât verebilecek kıvama getirecek şekilde temizler. Kâinatın (mânevî) kirlerinden de arındırır. Ayrıca senin duan onları ahirete kadar sakinleştirir ve dünyaya olan meyillerini keser[747] hususlarına yer verir. Sonra Ruveym'den "gönüllerini temizler ve nefislerini tezkiye eder" şeklinde bir izah tarzı rivayet eder.[748]

Kuşeyrî, ayeti "sen verdikleri zekât mukabilinde onları, temizler ve karşılık düşüncesinden arındırırsın" şeklinde yorumlamıştır. Sonra "sen onları nefislerinin cimriliğinden temizler ve mallarının çokluğuyla övünmekten arındırırsın. Böylelikle onlar, bu düşüncelerden sıyrılarak Allah'ın kendilerine olan nimetini görmüş olurlar" diyerek mânevî temizliğe dikkat çekmiştir. Ayrıca ayetin son kısmındaki dua için de "senin onlarla bir arada olup onlarla yakınlık kurman onların mallarıyla tek başlarına kalmalarından daha hayırlıdır" şeklinde bir yorum yapmıştır.[749]

Baklî'ye göre Allah (cc), zekât mallarını alma noktasında peygamberinin elinin kendi eli mesabesinde olduğunu beyan etmiştir. Ona göre "*Zekât, isteyenin eline geçmeden önce Allah'ın eline geçmiş olur*"[750] hadisi bu manaya işaret etmektedir. Baklî, Hz. Peygamberin zekât almasını "onlarla Allah (cc) arasında nefislerinden bir pay kalmayıncaya kadar onların nefsani meyillerini temizleme" şeklinde izah etmiştir. Aynı şekilde Resûlullahın vesile olduğu mânevî temizliği "Senin zenginlerin mallarından zekât alıp fakirlere vermen neticesinde elinin bereketi mallarına ulaşıyor. Yine elinin lütfuyla nefisleri her türlü isyan ve günahtan temizleniyor ve kalpleri de Allah'tan başka her şeyden arınıyor" şeklinde açıklamıştır.[751]

---

[747] Bu son yorum için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 42.
[748] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 284, 285. Bu yorum için ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 41; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, II, 338.
[749] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 60; Onun bu son yorumu için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 425.
[750] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 114; Heysemî, *Mecmau'z-zevâ'id*, III, 216.
[751] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 41.

Baklî, ayetteki tezkiyeyi "onları cimrilikten ve kötü ahlâktan arındırıyor" şeklinde açıkladıktan sonra "dua et" kısmını da "Allah'ın onların visalini kabul etmesi için onlara dua et. Allah'ın verdiği nimetler neticesinde kulların ona itaat etmesi gerekir. Böylece Allah (cc), onları kabul eder" şeklinde izah etmiştir. Hz. Peygamberin zekât verenlere duasını müminlerin kalpleri için sekinet olarak görür. Çünkü ona göre Resûlullâhın duası kabule daha yakındır. Baklî, Vâsıtî'nin bu ayet hakkındaki açıklamasını şöyle zikreder: "Bedenlerini dünyalık şeylerle uğraşmaktan ve kendilerini tamamen ona vermelerinden kaynaklanan kirlerden temizlersin, ayrıca dünyalıkla ve onu toplamakla övünmelerinden kaynaklanan kirlerden arındırırsın. Hz. Peygamber, zekât verenlerin kalplerini günah kirlerinden temizliyor, bâtınlarını ve gönüllerini ayıpların kirlerinden arındırıyor. Zâhir günahların kirleri men olmak, bâtın günahların kirleri de eziyet görmektir."[752]

Râzî, Resûlullahın duasını, "insanların nefislerini kendisine meylettitmek" şeklinde tefsir ettikten sonra müfessirler tarafından ayette zikredilen bu duanın rahmet, vakar ve huzur şeklinde tefsir edildiğini belirtir. Daha sonra da şu işârî yorumu yapar: "Hz. Peygamberin ruhu güçlü, parlak, saf ve aydınlatıcıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, zekât verenlere dua edip onları hayırla yâd edince onun ruhaniyetinin gücünden zekât verenlerin ruhlarına tesirler akar. Bu sebep vesilesiyle ruhları aydınlanır, gönülleri safileşir, zulmetten nura, cismaniyetten ruhaniyete intikal eder."[753] Râzî'nin yer yer sûfîlere benzer yorumlar yaptığı görülüyor.

Necmeddin Dâye'nin mal hakkında yorumu şöyledir: "Mal sevgisi, kalpleri (manen) kirleten ve onu (mânevî füyûzatın gelmesine engel olup) örten bir necasettir. Hal böyle olunca şeytan oraya girer ve oraya tuğyan atar. Bundan dolayı o kalbe isyan kapıları açılır, istidrac ve hızlan (yardımsız bırakılma) ile onu esfel-i safiline sürükler. Bu fesat, ancak yüce nübüvvet himmetinin nurlarıyla ve peygamberin duasının nuruyla kalp temizlenerek bitirilir. Öyleki peygamberin duasının nuruyla kalplerden zulûmatın dünyaya olan güveni zail olur ve Mevlaya olan güveni ortaya çıkar." Necmeddîn Dâye, ayetin son kısmını "Allah (cc), kalplerin günahlarının itirafını ve tevbelerini işitir. Peygamberinin duasına da o kalpleri tezkiye edip arındırarak cevap verir. Kalplerin boş şeylerle ilgilenmesinden kaynaklanan kirlerden tezkiye ettikten sonra gaybın nurlarının kalplere tecellisini bilir" şeklinde yorumlamıştır.[754] Nîsâbûrî, taharet/temizliği, "dünyanın sevgi kirlerinin giderilmesi" şeklinde açıklar. Tezkiyenin de "faziletli ahlâk

[752] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 41.
[753] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XVI, 188.
[754] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, III, 199.

ilkeleri ile" olacağını belirtir. Çünkü dünya sevgisi her hatanın başıdır.[755] Buna göre dünya sevgisi, insanı hatalara sürükleyen kötü bir şeydir. Bir kimse nefsini ancak dinin getirdiği ahlâki faziletlerle tezkiye edebilir.

Nahcuvânî'nin bir sûfî nazarıyla ayete verdiği meal ve kısa açıklaması şu şekildedir: "Ey peygamberlerin en kâmili! Kendilerinden meydana gelen ve imana ters düşen davranış ve günahlarından pişman olup tevbe eden bu günahkârların; sana teslimiyet gösterdiklerinde onların karakterlerine yerleşmiş olan mala düşkünlük, hırs ve mal sevgisi gibi kirlerden onları arındırman üzere mallarından sadaka al. Ruhani ve mânevî lezzetlere engel olan her türlü mal biriktirme ve çoğaltma gibi geçici heveslerden bu suretle onları arındır. Onların kurtuluşları ve tüm kirlerden arındırılmaları için dua et ve iyi olmalarını iste. Elbette senin onlara dua edip onları kâmil insanlar yapmaya yönelmen onlara huzur, iman, İslama yatkınlık ve istikrar kaynağıdır, tevhidin muazzam yollarından şaşmamalarına ve düşmemelerine sağlam bir dayanaktır. Her halükarda onları görüp gözeten Allah (cc), onların samimiyetlerini ve tüm gizli söz ve yakarışlarını duyan, maksat ve ihtiyaçlarını bilendir."[756]

Fakih ve müfessirlerden de ayetteki temizleme ve tezkiyeye vurgu yaparak sûfîlerin yorumlarına benzer yorum yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, bu iki kelimeyi günahların temizlenmesi, ahlâkın cimrilik gibi mânevî hastalıklardan arındırılarak güzelleştirilmesi ve cömertlik gibi güzel hasletlere götürmesiyle açıklamıştır. Resûlullahın duasını da kalplerin yatışması ve istiğfarı ile tevbelerin kabul edilmesiyle tefsir eder.[757] Mâverdî ve Ebû Hayyân Hz. Peygamberin duasının sükûnet olmasının "kurbet (mânevî yakınlık), rahmet, vakar, sebat ve emniyet" manalarıyla tefsir edildiğini belirtirler.[758] Ebû Hayyân bu sükûnetin şöyle açıklandığını da zikreder. "Resûlullahın ruhu, güçlü, parlak ve safi bir ruhtur. Müminlere dua edip onları hayırla andığında onun ruhani kuvvetinden müminlerin ruhlarında etki eden bazı tesirleri harekete geçirir. Bu sebeple onların ruhları parlar, gönülleri safi hale gelir ve zulmetten nura, cismaniyetten ruhaniyete dönüşürler.[759]

Ali el-Kârî, bazen kendine has izahlarda bulunur. Onlardan biri olan bu ayetin açıklamasında şunları ifade eder. "Ayetteki temizleme, günahlardan ve insanları ayıp ve kusurlara götürecek dünya sevgisinden dolayıdır. Arındırmayla ise zekât verenler,

---

[755] Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 532.
[756] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 647, 648.
[757] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, II, 444. Temizliğin günahlar ve dünya sevgisinden olduğuna dair bkz. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, III, 96; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 706, 707.
[758] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, II, 399; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 126. Bu manaların bir kısmı için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, IV, 207.
[759] Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 126.

muhlislerin mevki ve derecelerine çıkarılmış oluyor. Sonra Hz. Peygamberden zekât verenlere dua etmesi isteniyor. Çünkü onun duasıyla onların nefisleri yatışıyor ve kalpleri o duayla huzura ulaşıyor."[760]

3.4. Zekâtın Hikmeti

Fakih ve müfessirler bu ayetin tefsirinde sadece fıkhî ihtilafları açıklamış ve sûfîlerin yorumlarına benzer veya yakın yorum yapmamışlardır. Müfessir ve fakih olan Râzî ise ayeti açıklarken fıkıh bilgilerinin yanında zekâtın bazı hikmetlerinden de bahsetmiştir. Ona göre zekâtın hikmetlerinin bir kısmı zekât verenle bir kısmı da zekât alanla alakalıdır. Zekâtın veren açısından hikmetleri kısaca şu şekildedir.

Birincisi, sevilmesi hasebiyle mal, kemâl sıfatlarından olup kuvvet ve kudrete vesiledir. Bu durum insanı Allah sevgisi ve ibadetten alıkoyar. Bu sebeple malın bir kısmının elden çıkarılması ve mal sevgisinden uzaklaşılması gerekir. İkincisi, çok mal kudretin çokluğuna, çok kudret de kişiyi malı çoğaltmada aşırı gayret etmeye götürür. Bu yönüyle mesele kısır döngü haline gelir. Şeriat, zekâtla bu kısır döngüye son verir ve şahsı ibadete yönlendirir. Üçüncüsü, çok mal kişiyi tuğyana ve kalp katılığına götüren bir sebeptir. Bu da malı ve kudreti bizatihi sevmekle gerçekleşir. Zekât ise tuğyanı azaltır ve kalbi Allah'ın rızasına yöneltir. Dördüncüsü, nefsi natıkanın iki kuvveti vardır ki birincisi nazari ikincisi amelidir. Nazari olan Allah'ın emirlerini ta'zim etmek ameli olan ise Allah'ın yarattıklarına şefkat göstermek içindir. Allah (cc), ruhun cevherinin bu kemali kazanması için zekâtı farz kılmıştır. Beşincisi, insanlar bir şahsın kendilerine iyilik etmesini ve kötülükleri uzaklaştırmasını tabiatları icabı severler, kalpleri de ona meyleder. Hz. Peygamber de "*Kalpler kendisine iyilik yapanlara sevgi üzere kötülük yapanlara da buğz üzere bulunurlar*"[761] buyurmuştur. Zekât bu faydalara vesile olur. Altıncısı, bir şeyden istiğna bir şeyle istiğnadan daha büyüktür. Çünkü bir şeyle istiğna ona muhtaç olmayı gerektirir. Bir şeyden istiğna tam bir zenginliktir. Bundan dolayı bir şeyden istiğna Hakkın sıfatıdır. Bir şeyle istiğna ise mahlûkatın sıfatıdır. Böylece Allah (cc), zengine zekâtı emrederek onu bir şeyden istiğna ahlâkına ulaştırır.

Yedincisi, mal insanların kendisine meylinden dolayı mal diye isimlendirilmiştir. Onun zevali hızlıdır. Elde kaldığı müddetçe helaki de çabukdur. Ancak kul onu iyilik ve

---

[760] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, II, 338; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, III, 495, 496.
[761] Merfu olarak bkz. Kudâî, Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1407/1986, 2. baskı, I, 350; Mevkuf olarak bkz. Beyhakî, *Şuabu'l İman*, VI, 481.

hayır için infak ederse zevali mümkün olmaz. Sekizincisi, malı dağıtmak meleklere ve peygamberlere benzemek demektir. Onu sımsıkı elde tutmak ise kötülenen cimrilere benzemek demektir. Dolayısıyla malın dağıtılması daha uygundur. Dokuzuncusu, hayır ve rahmetin çok fazla olması Hakkın sıfatlarındandır. Kudret ölçüsünde bu sıfatı kazanma yolunda çalışmak, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak demektir. Bu durum da insanlık kemalatının en üst derecesidir. Onuncusu, insanın ancak ruhu, bedeni ve malı vardır. İnsana imanın emredilmesi onun ruhuyla, ibadetin emredilmesi dil ve bedeniyle alakalıdır. Geriye mal kalır. Eğer mal, emredildiği gibi sarfedilmezse bu, cimrilik olur. Mal ile olan cimrilik, ruh ve beden ile olan cimrilikten daha üstte olur. İnsanın ruhu, bedeni ve malıyla mutluluk yollarını araması gerekir. On birincisi, âlimler nimete şükür, onu nimet verenin rızasına uygun bir şekilde sarfetmekten ibarettir dediler. Zekât da nimete şükür demektir. Dolayısıyla nimet verene şükür farz olduğundan dolayı zekâtın farz olması gerektiğini söylemek gerekir. On ikincisi, zekât müslümanlar arasında sevginin husulünü ve onlardan kin ve nefretin izalesini gerektirir.

Râzî, buraya kadar sayılanların zekât veren açısından gerçekleşen hikmetleri olduğunu belirtir. Sonra da zekât alan açısından zekâtın birçok hikmeti ve maslahatı bulunduğunu belirtir. Bu hikmetler de şunlardır.

Birincisi, zenginin kazanması fakirin de ihtiyacı hasebiyle kalpler mala bağlıdır. Zekâtla fakirin ihtiyacı giderilir. Zenginden de malın tamamı alınmayarak onun çalışması ve yine zekât vermesi temin edilmiş olur. İkincisi, ihtiyaçtan fazla mal evde tutulursa yaratılışındaki asıl maksat gerçekleşmez ve atıl kalır. Bu da Allah'ın hikmetinin ortaya çıkmasını engelleme manasına gelir. Zekât, bu engeli ortadan kaldırır. Üçüncüsü, "*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah'a ait olmasın*" (Hûd 11/6) ayetinden dolayı fakirler, Allah'ın iyalidir (rızıklarını temin ettiği kimselerdir). Zenginler ise onun hazineleridir. Çünkü zenginlerin ellerinde olan mallar, aslında Allah'ındır. Dördüncüsü, malın sadece zenginin elinde olup fakirin bundan mahrum bırakılması hikmete uygun değildir. Dolayısıyla zenginin bu maldan bir kısmını fakire sarf etmesi gerekir.

Beşincisi, zekâtla zenginin elinden biraz mal çıksa da tekrar kazanılabilir. Fakire bir şey verilmezse onun elinde bir şey bulunmaz. Dolayısıyla fakire mal verilmesi daha uygundur. Altıncısı, eğer zenginler fakirlerin bu mühim ihtiyaçlarını gidermezse bu durum fakirleri şiddetli ihtiyaca ve müslümanların düşmanlarına katılma gibi zararlı olan bir şeye veya hırsızlık gibi hiç de hoşlanılmayan şeyleri yapmaya sevk eder. Dolayısıyla fakirlere zekât verilmesi farz olmalıdır. Yedincisi, Hz. Peygamber "*İman ikiye ayrılır. Bir*

yarısı sabır, diğer yarısı şükürdür"[762] buyurmuştur. Mal, tabiatı icabı sevilen şeydir. Dolayısıyla onun varlığı şükrü, yokluğu sabrı gerektirir. Zengin, maldan dolayı şükreder. Zekâtla eksilene de sabreder. Fakir elinde olmayana sabreder. Zekâtla gelene de şükreder. Sekizincisi, fakir zekât malını alarak zengini ateşten kurtarmış ve ona in'amda bulunmuş olur. Eğer zengin, ben bu malı vermekle sana in'amda bulundum derse fakir de asıl ben bu malı almakla dünya hayatında seni zemmedilmekten ve ahiret hayatında da cehennem azabından kurtarmakla sana in'amda bulundum der.

Râzî, buraya kadar sayılanların zekâtın farz kılınmasındaki hikmetler olduğunu ve bunların bir kısmının yakînî bir kısmının ise iknâi olduğunu vurguladıktan sonra Allah'ın hükmünün ve hikmetinin sırlarını da (tam olarak) sadece yine kendisinin bildiğini belirtir.[763] Râzî'nin bu yorumlarıyla sûfîler kadar işârî yorumlar yapabildiği ve bir sûfî kadar bu konulara vakıf olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak zekât İslamın önemli farzlarından birisidir. Zekâtın hem dînî, hem rûhî hem de içtimai neticeleri vardır. Ayrıca huzura, güvene ve ekonomiye de katkı sağlar. Zekât, hem veren hem de alan açısından birçok fayda sağlar. Hem sûfîlere hem de fakih ve müfessirlere göre zekâtın malı temizleme ve nefsi cimrilik, dünyaya meyil gibi kötü huylardan arındırma özelliği bulunmaktadır. Hz. Peygamberin duası sûfîlere göre insanı vuslata ulaştırabilir. Bundan dolayı çok kıymetlidir. Fakih ve sûfîler ise Resûlullahın dua ve istiğfarının rahmet, vakar, sekinet, güven, kalp ve ayakların sabit olması gibi manalara geldiğini söyleyerek sûfîlere yakın izahlarda bulunmuşlardır. Ayrıca bir peygamberin duası insanların tevbelerinin kabulüne vesiledir. Bu yönleriyle Resûlullah, Allah ile kul arasında bir vesile görevi görür. Ayette hem zâhiri hem de bâtını temizliğe vurgu yapılarak ikisi birleştirilmiştir.

3.5. Öşür

Öşür, zekâtın bir bölümüdür. Fakihler öşrün farz olduğuna dair "*Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye layıktır*" (Bakara 2/267) ayetine dayanırlar.[764]

---

[762] Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, I, 127; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, V, 343; Deylemi, *Firdevsü'l-ahbâr*, I, 14.
[763] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XVI, 102-107. Ayrıca bu yorumların bir özeti için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 493, 494.
[764] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 363; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, II, 53; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 73; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 565; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' ʿan (metn)i'l-İknâʿ*, II, 203.

Kuşeyrî, ahirette şahsın karşısına çıkacak şeylerin dünyadayken infak edip diğer taraf için biriktirdiği değerli şeyler olduğunu bildirir. Ayrıca "Ey insan! Allah'ın senin kusurlarını nasıl örttüğüne, yaptığın amelleri nasıl kabul ettiğine, harcadıklarına karşılık onların yerine nasıl karşılıklarını verdiğine ve senden nasıl kabul ettiğine hatta seni nasıl övdüğüne ve onları sana nispet ettiğine bakman gerekir. Aslında onların hepsi Allah'ın fazlı olmasına rağmen fiilen onları sana nispet ediyor"[765] diyerek Allah'ın insana verdiği değeri anlatır. Baklî de her türlü riya ve gösteriş şaibelerinden uzak bir şekilde infak edilmesini tavsiye eder. Sonra "mükâşefe bulutundan rahmet yağmuruyla ve kalplerinizin hikmet, ledünnî ilim, sıdk, ihlas, rıza ve yakîn tarlalarınızdan çıkardığımız şeylerden şeytanın hilelerinden kurtulmaları için müridlere infak edin. Yani gönüllerinizin berrak bostanlarından çıkan bu manalarla kendi suretlerinizin kurtuluşu için infak edin"[766] şeklinde bir yorum yaparak şeyhlerin müridlerinin mânevî terbiyesiyle meşgul olmaları gerektiğini belirtir.

Necmeddîn Dâye, zekâtla fakirden ziyade zenginin salahının gözetildiğini belirttikten sonra tasadduk edenin salahının şu yedi şeyle olduğunu zikreder. Birincisi, mal helal ve temiz olmalıdır. İkincisi, tasaddukla Allah (cc), ta'zim edilmiş olur. Üçüncüsü, fakire şefkat edilmesi emredilmiştir. Dördüncüsü, infakın fakir üzerinde güzel bir etkisinin bulunmasıdır. Beşincisi, infak vesilesiyle Allah'tan gelen ve sevaptan daha ileri olan iyiliğe/birr (Âl-i İmrân 3/92) ulaşılmış olur. Altıncısı, iyi olan maldan yapılan infak vesilesiyle Allah'a ve ahirette verilecek mükâfata olan iman artar.[767] Yedincisi, bir mümin, Allah (cc) için yanında bulunanın en sevimlisini verince Allah'ın da yanındakinin en sevimlisinden ona mükâfat vermesidir (Rahmân 55/60). Sayılan yedi salahın özeti bu şekildedir. Ayrıca Necmeddîn Dâye, bu ayette "habis şeytanın tasarruflarından ve pis nefsin sıfatlarının ihanetinden kalplerin tasfiye ve nefislerin tezkiye edilmesi için en temiz niyetlerin infak edilmesi" şeklinde gayet latif bir mana olduğunu ifade eder. Sonra ayetteki "yerden sizin için çıkardıklarımızdan" kısmını "şefkatin şüphelerden; konuşmanın kötü amaç ve illetlerden; infakın (Allah'tan başkasına) iltifattan

[765] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 206. Onun bu yorumları için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 239.
[766] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 110.
[767] İnfakın yedi veçhinden altıncısı olan bu yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 430. Ayrıca burada Serî es-Sakatî'nin şu yorumlarına yer verilir. "Sûfînin yemesi hastanın yemesi gibidir. Uykusu ise yatan kimsenin yatması gibidir. Onlar mal mülkten (sevgisinden) ayrılmalarından dolayı fakir diye isimlendirildiler. Dolayısıyla bir sûfî malını ve ruhunu Allah'ın rızasını talep ederek harcamazsa o kimse dünyalık sahibi olmuş olur. Dünya ise visale engeldir. Bundan dolayı (ahiretlik olanın) tercih edilmesi ve fakirliğin kemaline (dünya sevgisini gönülden çıkararak sadece Allah'a muhtaç olduğunun farkına vararak) ulaşmak gerekir." Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 431. Bu yorumdan insanların özellikle bir sûfînin bu dünyanın lezzetlerinden olabildiğince az faydalanması ve asıl olanın tercih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

temizlenmesi" şeklinde açıklar. Yine ayetteki "bayağı şeyleri vermeyin" kısmındaki bayağılığın "kötü niyetlerdeki şüpheli şeylerin, habis nefislerdeki aşırılığın ve kötü infaktaki yerilmiş sıfatların habasetiyle" gerçekleştiğini söyledikten sonra bayağı olan şeyin Allah'tan başkasına iltifatın habasetiyle kirlenmiş kalp olduğunu ifade eder. Ayetteki "infak ettiğiniz şeyler" kısmında ise "eğer infak eden kalp, Allah'tan başkasına yönelmelerden tertemiz hale gelirse o kalp sahibi hayırlı kimselerden olur" şeklinde bir yorum yapar.[768]

Necmeddîn Dâye, ayetin "kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri" kısmında insanın temiz fıtratını öne çıkarır ve bayağı şeyleri kötü huylarla izah eder. Ona göre "insanın menşei ve ruhu Hakkın nefhası olması hasebiyle tertemizdir. Bedeni de tertemiz topraktandır. İnsana temiz bir hayat bahşedilmiş ve temiz bir rızık verilmiştir. Dolayısıyla insanın zâhiri ve bâtını temizdir." O, bu ifadeleriyle insanın yaratılış olarak temiz olduğunu habis olan şeylerin ise sonradan arız olan kötü huylar olduğunu belirtir. Ayrıca habis olan şeylerin iman ve ibadetle temizleneceğini vurgular. Necmeddîn Dâye, ayetin son kısmında bulunan "bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye layıktır" kısmıyla alakalı değerlendirmesinde Allah'ın zekâtla/tasaddukla fakirlerin fakirliğini gidermesini, infak edenlerin de sevapla zengin hale gelmesini Allah'ın zenginliğinin kemalinden görür.[769] Onun bu yorumlarında derin işârî manaların olduğu görülmektedir.

İbn Acîbe, ayetin sûfîce mealini ve kısa açıklamasını şu şekilde yapar: "Ey saygı değer kimselerin imanı gibi iman edenler! Gönüllerinizi tasfiye ve ruhlarınızı tezkiyeden kazandığınız ledünnî ilimlerinizi ve rabbâni sırlarınızı infak edin. Aynı şekilde razı olunmuş haller ve safi olan amellerle temizlenmiş nefislerinizin toprağından sizin için çıkardığımız şeriat ilimlerini ve tarikat nurlarını da infak edin. Kötü amele ve kötü hale yönelmeyin. Çünkü bu durum, nefsin ancak cehaletini ve Allah'tan uzaklığını artırır. Nasıl bir dane (habbe) tertemiz bir toprakta yetişip ürün verirse nefis de razı olunmuş bir halin içine gömülerek kurtulur ve diğerlerine faydalı olur. Bir nefis, diğer insanlara göre kapalı olan bir toprağa defnedilmedikçe ondan ledünnî ilimler alınmaz. Nefsin gömüleceği bu müphem toprak, razı olunmuş haller ve şeriatin kurallarına uygun olan durumlardır."[770] Bu yorumda kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi, ledünni ilim, rabbani sır,

[768] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 352-354.
[769] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 354-355. Aynı yorumlar için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, II, 56, 57.
[770] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 267.

şeriat ilmi ve tarikat nuru ön plana çıkmıştır. Yani sûfîlere göre zâhiren infak edilen şey mal, bâtınen infak edilen şey ise ledünni ilim ve rabbani sırdır.

Âlûsî, üç infak grubundan bahseder. Ona göre birincisi, fiillerin tecelli makamından mülk âleminde yapılan infak olup Allah yolunda harcayanların durumunun yedi başağa (Bakara 2/261) benzetildiği ayet buna işaret etmektedir. İkincisi, Allah'ın rızasını talep için sıfatların müşahede makamından yapılan infaktır. Buna da Allah'ın rızasını kazanmak için mallarını harcayanların durumunun bol yağmur alınca iki kat ürün veren yüksekçe bir yerdeki bahçeye (Bakara 2/265) benzetildiği ayet işaret eder. Üçüncüsü ise zatın şuhûd makamından olan infaktır. Bu infak, tezkiye olduktan sonra nefsin infakıdır. Bu hale de kazanılanların iyileri ve yerden çıkanların Allah yolunda harcanmalarının emredildiği (Bakara 2/267) ayeti işaret eder. Âlûsî mükâfat olarak birinci gruba yedi yüz hatta daha fazla sevap, ikinci gruba cennet, üçüncü gruba da çok fazla hayır ve güzellik olan hikmet verileceğini bildirir.[771] Âlûsî de bu yorumlarıyla sûfîlerin bazı kavramlarını kullanarak yorum yapmaktadır.

Fakih ve müfessirler daha ziyade ayetteki infakın altın, gümüş, ticaret malları, toprak mahsulleri, define ve maden gibi şeyler olup olmamasıyla ilgili fıkhî ihtilaflara yer vermişlerdir. Ancak sadakanın daha güzeli varken basit ve bayağı olmaması gerektiğini vurgulamışlar ayrıca helal olan tasaddukun kabul edileceğini haram olanın ise kabul edilmeyeceğini belirtmişlerdir. İnsanların almaktan hoşlanmadıkları malın Allah rızası için infak edilmemesini çünkü Allah'ın bundan müstağni olduğunu ifade etmişlerdir.[772]

Fakihlerin öşrün farz olduğuna dair delil olarak kullandıkları diğer ayet şudur. "*O, çardaklı, çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (herbiri) birbirine benzer ve (herbiri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez*" (En'âm 6/141).

Kuşeyrî, Allah'ın zâhirde bahçe ve bostanlar yarattığı gibi kalplerde de (bâtında) bahçe ve bostanlar yarattığını ayrıca bâtıni bahçe olan kalbin temizliğinin zâhiri bahçelerden daha güzel olduğunu belirtir. Ona göre kalplerin çiçekleri daha zarif, gönüllerin (sırların) güneşleri daha parlak ve marifetlerin nehirleri daha doludur.[773] Kuşeyrî, ayet hakkında şöyle bir yorum da yapılabileceğini bildirir: "Nasıl ürünler

---

[771] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 142.
[772] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 226; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 231; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 510-512; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I, 697-699; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 261.
[773] Bu yorum için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 402.

birbirine benziyorsa haller de birbirine benzerler. Nasıl ürünler şekil olarak birbirine benzeyip de tat ve kokuları farklıysa haller de hüküm ve tezahür olarak birbirinden farklıdırlar." O, hasat günü hakkın/öşrün verilmesi günü kulan düşen görevin Allah'a şükretmesi olduğunu zikreder.[774] Kuşeyrî, ayette belirtilen israfın zâhire göre sınırı aşmak, işârî yoruma göre ise -bir susam tanesi bile olsa- nefsin hazzı için harcanan herşey olduğunu beyan eder. Ona göre Allah için harcanan şey ne kadar çok olursa olsun israf değildir.[775] Kuşeyrî'nin bu değerlendirmelerine bakarak şöyle bir sonuç çıkarılabilir. Kalpler, ilahi sırları ve marifetleri alabilecek koskocaman bir kaptır. Ancak şahsın buna ehil olabilmesi için ciddi bir eğitimle nefis tezkiyesi yapmak gerekir. Bu çalışmalar esnasında nefse en ufak bir pay ayırmamak lazımdır. Ayrıca Allah (cc), kulların çalışma ve istidatlarına göre onlara türlü türlü marifetler verir. Kulun önemli bir görevi de yaratıcısının varlık ve birliğine delalet eden delilleri görebilmesidir.

Baklî, ayetteki birbirine benzer ve farklı olan meyveleri makamlarla açıklayıp onların da muameleler, haller, mükaşefeler, sırlar ve nurlar şeklinde farklı farklı olduğunu bildirir. Sonra bu bostanların sahibi Allah'ın, bilgi ve iman nurlarının artması için insanlara hitap ettiğini zikreder. Baklî de hasat günü verilen öşrü, şeyhlerin müridlerine makam ve hallerin güzelliklerinden istifade ettirmeleri şeklinde açıklar. Ona göre hasat günü hallerin kâmil, amellerin de istikamet üzere olduğu gündür. Baklî, ayette bulunan israfı, mânevî bahçelerdeki güzelliklerin ehil olanlardan gizlemekle açıklar. Sonra da âlemde yaratılanlara hayranlığını şu ifadelerle dile getirir. Ne güzel bahçeler! Ne temiz ürünler! Ne latîf çiçekler! Ne tatlı nehirler! Ne parlak güneşler! Ne kadar nurlu aylar! Ne kadar gelişmiş yeşillikler! Ne değerli tazelikler! Ağaçlardaki bülbüllerin nağmedeki sesleri ne tatlı!"[776] Ayette bağ ve bahçelerde bulunan ve insanın faydasına olan ürünler zikredildiği için sûfîlerin de insanın faydasına olan bazı mânevî makam ve hallerden bahsettikleri görülmektedir.

Necmeddîn Dâye, ayette zikredilen hurmayı imanla, ekini salih amelle, zeytini güzel ahlâkla, narı da ihlasla açıklayıp amellerin birbirine benzediğini hallerin ise farklı farklı olduğunu belirtir. O, ayetteki meyve verince meyvelerinden yiyin kısmını iman, amel, ahlâk ve ihlasın ürünlerinden istifade ile yorumlar. Ona göre hasat gününde

---

[774] Bu yorum için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 402.
[775] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 506. Ondan alıntılayarak yapılan aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, II, 84, 85.
[776] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 402. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 184. Burada fazlalık olarak kalplerin kendisiyle yoğrulduğu cömertlik, hayâ, vefa, meveddet, fütüvvet, şefkat, iffet, ilim, hilm, akıl, şecaat ve kanaat gibi mânevî haller sayılmıştır.

(ürünün) hakkının verilmesi, hikmet ve öğütle Hakka çağırmak ve insanların nefis tezkiyelerine vesile olmak; israf, (mânevî olgunluk) vaktinden önce konuşmak ve insanları davettir. Ayrıca Allah'ın israf edenleri sevmemesini, belirli bir kıvama gelmeden aldatıcı sıfatlarla vasıflanıp insanları kandıranları sevmez şeklinde yorumlar.[777] Ona göre kâmil olmayan kişiler, insanları manen eğitemezler.

İbn Acîbe, Allah (cc), kötü alışkanlıklarını bırakan kimselere marifet cennetleri yaratır. Bunların bazıları ceberut âleminin sırlarının görülmesiyle çardaklıdır. Bazıları da melekût sırlarının görülmesiyle çardaksızdır diyerek zâhiri ve bâtını bahçe ayrımı yapar. Ona göre şöyle bir yorum da yapılabilir. "Bazıları kaplarıyla (dış, zâhir) beraber manalarının da müşahedesiyle çardaklıdır. Bazıları ise sadece kaplarının (zâhirlerinin) müşahedesi sebebiyle çardaksızdır. Onun verdiği başka bir yoruma göre de "bazı bahçeler, insanların kâinatta hem müessiri (yaratıcıyı) hem de eseri beraber müşahede ettikleri için çardaklı bazı insanlar da sadece eseri gördükleri için çardaksızdır. Bunların hepsi bir manaya döner. Çardaklı olan diğerinden daha yüksek ve daha mükemmeldir." İbn Acîbe'ye göre iki makam vardır. "Birincisi (çardaklı olan) bekâ ve sahv (mânevî uyanıklık), ikincisi ise fena ve sekr (mânevî sarhoşluk) makamıdır. O, ayette geçen hurma ve ekinin değişik ilimleriyle hakikat ve şeriat; zeytin ve narın ise ittifak ve ihtilaf edilen haller ve makamlar olduğunu zikreder. Ayrıca onların meyvesinin müşahedenin tadı olduğunu bildirdikten sonra bu meyvelerin olgunlaşma vakti gelince müridin onlardan yemesini ancak hallerde israf etmemesini tavsiye eder. Çünkü Allah (cc), israf edenleri sevmez."[778]

Sûfîlerin bu değerlendirmelerinden şu sonuçlar çıkarılabilir. Ayette zikredilen meyvelerin her biri bir mânevî vasfa işaret ediyor. Sâlikin bir mânevî rehber edinip bazı temrin ve riyazetlerle nefis tezkiyesi için mânevî tarlasına tohum atması ve acele etmeden vuslata ulaşabileceği günü beklemesi gerekir. Mânevî kemale ulaşınca da nasıl kendi rehberi kendisinin elinden tutup da ulaştığı makama gidene kadar yardımcı olduysa kendisinin de cimrilik etmeden başkalarını eğitmesi lazımdır.

Yapılan ibadetler salt şekillerden oluşmaz. İbadetlerin farz, vâcib ve sünnetleri olduğu gibi adâbı da bulunmaktadır. İnsan sadece et ve kemikten oluşmayıp duygu ve düşüncelere de sahip kılınmıştır. İbadet yaparken bu duygu ve düşüncelerinin de yapılan

---

[777] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, II, 398, 399.
[778] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 317. Buraya kadar yapılan yorumların bir benzeri ve özeti için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 40.

ibadette bir payı vardır. Dolayısıyla sûfîler, bu duygu, düşünce ve mânevî hallerin ibadetteki etkileri üzerinde durmuşlardır.

Gazzâlî, zekât vererek ahiret yurdunu talep eden kimselerin bilmeleri gereken bazı görevlerden bahseder. Onun zikrettiği bu görevlerin özeti şu şekildedir.

Birinci görev, zekâtın farz olmasını, manasını, ondaki imtihan yönünü, İslamın esaslarından olmasını ve malla yapılan bir ibadet olmasını anlamaktır. İkinci görev, borçlu olan kimsenin borcunu vaktinde ödediği gibi zekâtı vaktinde vermektir. Üçüncü görev, gösteriş ve riyadan uzak olması için zekâtı gizli vermektir. Dördüncü görev, insanları teşvik için zekâtı açıkça vermektir. Beşinci görev, eza, cefa vererek ve başa kakarak verilen zekât ve sadakaları boşa çıkarmamaktır. Altıncı görev, verilen şeyleri kendi gözünde küçük görmektir. Eğer bir kimse verdiği zekât ve sadaka mallarını büyük görürse bu hal onu kendini beğenmeye (ucb) götürür. Yedinci görev, malın en kalitelisini, en sevimli olanını, en değerlisini ve en helal olanını vermektir. Sekizinci görev, zekât ve sadakaları iyi yerlere sarf edeni tercih etmektir. Gazzâlî, zekâtın şu kimselere verilmesinin öncelenmesini tavsiye eder. Birincisi, dünyadan yüz çevirip ahiret ticaretini önceleyen müttakilerdir. İkincisi, özellikle ilim ehlinden olanlardır. Üçüncüsü, takvasında ve ilminde tevhid inancıyla beraber sadık olanlardır. Dördüncüsü, ihtiyacını gizleyip halinden şikâyetçi olmayan veya zenginliği gidip de zengin olduğu durumdaki güzel adetlerini unutmayan kişilik sahibi kimselerdir.. Beşincisi, ailesi kalabalık veya bir hastalık ya da başka sebepten dolayı fakir olanlardır. Altıncısı, en yakın akrabalardır.[779]

Bu değerlendirmelere göre zekâtı sadece fakirin eline vermekle ve onların ihtiyaçlarını karşılamakla bu görev hakiki manada yerine getirilmiş olmaz. Çünkü insan duygu ve düşüncelerle yaratılmıştır. Bu görevi ifa ederken bazı inceliklere dikkat etmek gerekir. Yani kalbin ve niyetin kontrol edilmesi lazımdır.

Mevlânâ bazı ibadetlerin mânevî boyutuna değinir. İçteki nura şahitlik etmesi açısından zekâtı şu şekilde tavsif eder.

Bu namaz, oruç, hac ve cihat da inanca tanıklık etmektedir

Bu zekât, hediye ve kıskançlığı terk etmek de kendi sırrına tanıklık etmektir

Hediyeler, armağan ve ikram, seninle iyiyimin tanığıdır

Herkes bir mal veya sihirli sözle çaba gösterir. Nedir -bu-? İçimde bir cevherim var -demektir-

Takva veya cömertlikten bir cevherim var. Bu zekât ve oruç, her ikisi şahit

[779] Gazzâlî'nin geniş açıklamaları için bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 253-261.

Oruç, helalden sakındı, bil ki harama yaklaşmaz der

O zekâtı, o, kendi malından veriyor, öyleyse din ehlinden nasıl çalar? der.

Görüldüğü gibi Mevlânâ, zekâtın nefsin hastalıklarından birisi olan kıskançlığı nasıl izale ettiğini belirtmektedir. Ayrıca oruç ve zekâtın şahitlik yaptığını ve zekât veren bir kimsenin çalmayacağını zikrederek bu ibadetin fonksiyonuna işaret eder. Başka bir vesileyle de zekâtın malı azaltmayacağını şu şekilde ifade eder.

Ey nimet sahipleri! Kurtuluş sahibi Mustafa'nın sözüne göre cömertlik, kazançtır

Mal, bağışlarla asla eksilmez; gerçekten hayrat ne güzel vesiledir!

Zekâtla altın kabarır, çoğalır; namazla kötülük ve çirkinlikten korunur

O zekâtın senin kesenin bekçisidir ve o namazın da kurtlara karşı çobanındır.[780]

Şa'rânî, kula düşen görevin bir tasaddukta bulunduğunda dünyevî ve uhrevî bir karşılık beklentisinden değil sırf Allah için vermek olduğunu belirtir. Ona göre dünya ve ahiret kaygısıyla zekât vermek sû-i edep ve Allah'ın azametini bilmemektir. O, zengine nefsin bu duygulardan kurtulamaması halinde onu imanın kemaline eriştirecek bir şeyhe intisap etmesini tavsiye eder. Ayrıca zekât verilmediğinde karşılığında Cehennem ateşinin olduğunda tereddüt edilmemesi gerektiğini zikreder ve halis niyetle yapılmayan ibadetten dolayı kerhen iman edildiğini ifade eder. Daha sonra Şa'rânî, "*Zekât İslamın köprüsüdür*"[781] ve "*Mallarınızı zekâtla koruyun, hastalarınızı sadaka ile tedavi edin*"[782] hadislerine yer vererek zekâtın bir köprü vazifesi gördüğünü, mânevî bir temizlik ve hastalıklara şifa olduğunu beyan ederek zekâtın fonksiyonuna vurgu yapar.[783]

Sonuç olarak fakih ve sûfîlere göre zekât/öşür vermek dinin önemli emirlerinden olup büyük ibadetlerdendir. Sûfîler, sözlük manasını göz önünde bulundurarak zekâtı, nefsi dünyevî hırslardan ve kötü huylardan tezkiye etme, kalbi kötü düşüncelerden ve mâsivâdan temizleme olarak görürler. Ayrıca onun sözlükteki diğer manası olan temizlenmeyle ilişkili olarak zekâtın ruhlarda oluşacak her türlü haset, kin ve cimrilik gibi bulaşıcı hastalıklardan insanın varlığını (benliğini) temizlediğini belirtirler. Onlara göre zekât veren kimsenin gönül kırıp inciterek fakire eziyet etmemesi gerekir. Çünkü o malı kendisine veren de her şeyin sahibi olan Allah'tır. Fakir de o malı aldığında onu asıl bahşedenin Allah (cc) olduğunu bilmelidir. Veren kimse sadece aracıdır. Zengin kimse, zekât verip (manen) temizlenerek onu tuğyana götüren durumlardan uzaklaşmış olur.

[780] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, II, 152, 153, 408.
[781] Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat*, VIII, 380; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 195.
[782] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, X, 158; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 282.
[783] Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye*, s, 126, 127.

Zekâtın dîni, rûhî, ictimai ve iktisadi birçok hikmetleri bulunmaktadır. Bazı fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin yorumlarına yakın veya benzer yorumlar yaptıkları görülmektedir. Ayrıca zekâtla ilgili ayetlerin bir kısmında Allah'ın hikmet sahibi olduğuna, zekâtın maddi ve mânevî arındırma görevi gördüğüne, kalbî hastalıklardan uzak durulması gerektiğine, Allah'ın övülen ve yarattığı herşeyden müstağni olduğuna dair bilgiler verilmiştir. Zekâtın nefis ve toplumda icra ettiği etkiden dolayı sûfî, fakih, müfessir, iktisatçı psikolog ve sosyologlar birçok yorum yapabilmişlerdir. Özetle sûfîler zekâtın artma ve temizleme olan manalarını işârî yorumlarla açıklama yoluna gitmişlerdir.

BÖLÜM IV

ORUÇLA İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFİLERİN YAKLAŞIMI

4.1. Oruç

Oruç, İslamın beş önemli esasından birisidir. Maddi ve mânevî birçok faydası bulunmaktadır. Ramazan ayının tamamında şartlarını taşıyan herkesin oruç tutması farzdır. Ramazan ayında ayrı bir atmosfer ve mânevî hava hissedilir. Bilindiği gibi şu an dünya genelinde oruç dini bir vecibe olarak sadece Müslümanlar tarafından tutulmaktadır. İtikâf da Ramazan ayının son on gününde zirveye çıkan mânevî halleri taçlandırmak olarak kabul edilebilir.

Oruçla ilgili hükümler, Bakara suresindeki dört ayetle sabittir. Bu ayetlerin bir kısmı orucun farz olmasını bir kısmı oruç tutmamayı mubah kılan halleri bir kısmı oruç tutamayanların fidye vermesini bir kısmı da Ramazan gecelerinde izin verilen bazı fiilleri haber vermektedir.

4.1.1. Orucun Hükmü

İslam bilginleri orucun farz olduğuna dair hem "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı*" (Bakara 2/183) ayetiyle hem de "*Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin.*" (Bakara 2/185) ayetiyle istidlalde bulunmuşlardır.[784] Oruçla ilgili ayetlerin bir kısmında birden fazla mesele bulunmaktadır. Kaza orucu için de delil olarak kullanıldığı için bu başlıkta zikredilen ikinci ayetin (Bakara 2/185) yorumları ileride verilecektir.

Sûfîlerin bu ayetler hakkındaki değerlendirmelerine geçmeden önce Ramazan isminin hangi kelimeden müştak olduğu zikredilecektir. Böylece ismin bile oruç ibadetinin mânevî faydalarına ne kadar katkıda bulunduğu belirtilecektir. Birincisi, Ramazan ismi "Ramdâ" kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime sonbahar mevsiminin hemen başında yeryüzünü tozdan temizleyen yağmur demektir. Nasıl o yağmur yeryüzünü temizliyorsa Ramazan da insanların bedenlerini ve kalplerini günahlardan

[784] Mevsılî, *el-İhtiyar*, I, 394; Karâfî, *Zehîra*, II, 485; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 394; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 323.

temizliyor. İkincisi, "Ramad" kelimesinden müştaktır. Bu kelime de güneşin aşırı sıcaklığından taşın iyice kızgın hale gelmesi demektir. O halde Ramazanın manası açlığın harareti ve şiddetine katlanmak demek olur. Bir de Araplar bir kelimeyi eski isminden farklı bir isme değiştirdiklerinde her ayı rastladığı mevsime göre isimlendirmişlerdir. Eski ismi nâtık olan bu ay, o sene şiddetli bir sıcaklığa rastladığından dolayı ona Ramazan ayı ismi verilmiştir. Üçüncüsü, bu isim "Ra-me-da" fiilinden türetilmiştir. Bu fiil, kılıcı iki taş arasına koyup keskinleştirmek için onu dövmek manasına gelmektedir. Araplar silahlarını bu ayda hazır hale getirdikleri için bu aya Ramazan ayı denilmiştir. Dördüncüsü, Ramazan ismi Allah'ın isimlerindendir. Çünkü bir hadiste bu husus şöyle dile getirilmiştir. "*Ramazan demeyin. Çünkü Ramazan Allah'ın isimlerindendir. Fakat siz Ramazan ayı deyin.*"[785] Kısaca Ramazanın sözlük manasında temizlik, yanmak ve keskinlik manaları bulunur. Âlimlerin yorumlarında ise günahların yanması ve bu ayın Allah'a izafe edilmesi ön plana çıkar.[786]

Sülemî'ye göre Allah (cc), Kur'an'ı faziletinden ve diğer aylar arasındaki hususiyetinden dolayı Ramazan ayında indirmiş ve farz olan orucu bu aya tahsis etmiştir. Bundan dolayı bu ayın gecelerinin Kur'an'la değerlendirilmesini istemiştir.[787] Ayrıca ayetin "Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin" kısmı hakkında şöyle bir yorum yapar: "Kim bana ve benim emrime şahitlik ederse bütün vakitlerini muhalefetlerden (yasak fiil ve düşüncelerden) korusun. Kim bu aya ta'zim bakışıyla bakarsa o ayda kendisini heva, boş şeyler ve kederden tutsun. Kim (benlik, riya ve kibir gibi mânevî hastalıklarla) yaptığı amelini ve orucunu görerek bu aya şahitlik ederse Allah'ın o kimsenin orucuna bir ihtiyacı yoktur. Nitekim bir hadiste "*Nice oruçlu olan kimse vardır ki orucundan hissesi açlıktan başka bir şey değildir*"[788] buyrularak bu duruma işaret edilmiştir.[789]

Kuşeyrî, zâhiri ve bâtını oruçtan bahsederek "zâhiri orucun niyetle beraber orucu bozan şeylerden uzak durmak şeklinde tutulacağını bâtını orucun ise kalbi afetlerden, ruhu onda yer eden şeylerden ve gönlü (sırrı) mülahazalardan korumak" şeklinde

---

[785] Beyhakî, *Sünenü'l-kübra*, IV, 201.
[786] Ramazan kelimesinin bu manaları için bkz. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 124; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V, 89, 90; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 292; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 184; Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 531.
[787] Baklî de bu yorumu ona nispet eder. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 76.
[788] İbn Mâce, "Sıyam" 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 428; Dârimi, *Sünen*, III, 1788.
[789] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 70, 71. Baklî, bu son yorumu Vâsıtî'nin yorumu olarak verir. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 76.

tutulacağını belirtir. Daha sonra "*Kim oruç tutarsa kulağı ve gözü de oruç tutsun*"[790] hadisine göre âbidlerin orucunun dili gıybetten, gözü şüpheli şeylere bakmaktan sakındırmak şeklinde, âriflerin orucunun da gönlü (sırrı) Allah'tan başka her şeyden korumak şeklinde olduğunu bildirir.[791] Ona göre "kim sadece orucu bozan şeylerden uzak durursa onun orucu akşam olunca biter. Kim de kendisini Allah'tan başka şeylerden (ağyar) uzak tutarsa onun orucu da Hakkı görmekle biter. Çünkü bir hadiste "*onu (hilali) görünce oruç tutun yine onu görünce iftar edin*"[792] buyrulmuştur. O, âlimlerin hadisteki zamirin merciinin Ramazan ve Şevval aylarının hilali, tahkik ehlinin (sûfîlerin) ise Hakk Teâlâ olduğunu söylediklerini belirtir.[793] Ona göre havasın orucu Allah (cc) içindir. Çünkü onların şühûdu, yöneldikleri, kendilerine galip olan ve kendileriyle mahviyet yaşadıkları kimse Allah'tır. Dolayısıyla iftarları Allah iledir.[794] Kuşeyrî, ilerideki yorumlarda daha da belirginleşecek olan avam, havas ve havassu-l havasın oruçlarının birbirlerinden farklı olduklarına dikkat çekmiştir.

Necmeddîn Dâye, orucun zâhirde her uzva bâtında da her sıfata farz kılındığını belirttikten sonra dilin orucunun yalan, fuhşiyat ve gıybetten uzak durmak, gözün orucunun gaflet ve şüpheli şeylere bakmaktan alıkoymak, kulağın orucunun da yasaklanan ve boş şeylerden uzak tutmak olduğunu bildirir. O, diğer azaların buna kıyas edilerek onların orucunun da nehyedilen şeylerden uzak durmaları şeklinde gerçekleşeceğini zikreder. Daha sonra "nefsin orucu temenni, hırs ve şehvetten uzaklaşmak, kalbin orucu dünya ve süslerinden uzaklaşmak, ruhun orucu ahiret nimetleri ve lezzetlerinden kendini tutmak, sırrın (gönlün) orucu da Allah'tan başkasının varlığını görmekten kendini tutmak diyerek mânevî orucu tarif eder. O, orucun önceki ümmetlere de farz kılınması cümlesini şöyle yorumlar: "İnsanın terkibinden önce cismani ve ruhani varlığının cüzleri, bütün tat ve beğenilerden oruçlu idi. Ruh, bedenle alaka kurunca bedenin cüzleri ruhun yardımıyla hayvani ve ruhani hazları gerektirmiş ruh, kalıbın

---

[790] Cabir b. Abdullah'ın (ra) sözü olarak şu şekilde rivayet edilmiştir. "*Oruç tuttuğun zaman kulağın, gözün ve dilin de günahlar ve haramlardan dolayı oruçlu olsun. Hizmetçiye eziyet etme. Oruçlu olduğun gün üzerinde bir vakar ve sekinet bulunsun. Oruçlu olduğun gün ile oruçlu olmadığın gün aynı olmasın.*" İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 271; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 317. Serrâc da bu rivayete vurgu yaparak azaların nasıl oruçlu bulunması gerektiğini zikreder. Serrâc, *el-Lüma*, s, 216, 217. Azaların oruçlu bulunması hakkında bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 222.

[791] Kendilerini mâsivâdan uzaklaştırarak müşahedeyi talep eden âriflerin tuttukları oruç hakkında bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 75; Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 129.

[792] Buhârî, "Savm" 11; Müslim, "Sıyam" 18, 19; İbn Mâce, "Sıyam" 7; Tirmizî, "Savm" 2; Nesâî "Sıyam", 8, 9, 10, 11.

[793] Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 291.

[794] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 152, 153. Bu yorumlara yakın bir yorum için bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 259; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 291, 292.

duyularıyla ruhani ve hayvani tatlardan faydalanmıştır. Bu terkipten sonra oruç farz kılındı." Orucun ruhun bedenle bir araya gelmesiyle farz kılındığını söylüyor. Necmeddîn Dâye, ayetteki "ittikayı" (sakınma) yukarıda zikredilen terkiplerin tatlarından sakınma ile açıklar. Sonra "*Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir*" (İnsan 76/21) ayetine göre dünyada oruç tutanların Cennette vadedilen şarapla oruçlarını açacaklarını ve Cennet şarabının insanları manen arındıracağını ifade eder. Ona göre Cennette bu güzelliklerle karşılaşan kişi Hz. Peygamberin "*Oruçlu için iki sevinç vardır. Birinci sevinç iftar vaktindeki sevincidir. Diğer sevinci de Rabbine kavuştuğu zamanki sevincidir*"[795] sözündeki başarıya ulaşmış olur.[796]

İbn Acîbe'ye göre adeta ayetin sûfîce meali şu şekildedir: "Sizden önce hak yola süluk eden güvenilir âriflere farz kılındığı gibi mücahede ve riyazât günlerinde müşahede haline ulaşmanız için nefsin hoşuna giden haz ve şehvetlerden uzak durmanız (oruç) size de farz kılındı. Böylece kâinatta eşyanın varlığını görmekten sakınırsınız ve zatın sırları size açılmış olur.[797]

Fakih ve müfessirler orucun şehevi arzuları kıracağını,[798] ayrıca kötü ahlâktan arınmaya, şeytanın vesvese yollarını kapatmaya ve nefis tezkiyesine vesile olacağını[799] söylemişlerdir. Mâverdî, orucun Allah ile kul arasında bir sır olduğunu belirtmiştir.[800]

Eserinde yer yer işârî yorumlar yapan Râzî, bu ayet hakkında şu izahlarda bulunmuştur: "Oruç, şehveti kırıp heva ve arzuları engellediği için takvaya götürür. Çünkü o, en şerli olan şeylerden, kibirden ve fuhşiyattan alıkoyar. Ayrıca dünya lezzetlerini ve riyasetini önemsiz hale getirir. Çünkü oruç, karnın ve fercin isteklerini kırar. İnsanlar da bu iki istek peşinde koşarlar. Dolayısıyla kim çok oruç tutarsa bu iki şey artık ona önemsiz hale gelir ve bu ikisinin meşakkati hafiflemiş olur. Netice olarak bu durum onu günahlardan alıkoyup riyasetten uzak tutar. Oruç takva sebeplerini kendisinde toplar." Râzî, ayete şu manayı verir: "Kendisiyle kitabımda övdüğüm kimseler olan müttakilerden olmanız ve bu kitabın kendileri için hidayet kaynağı olduğunu bildirdiğim için oruç size farz kılındı."[801]

---

[795] Buhârî, "Savm" 9; Müslim, "Sıyam" 164; İbn Mâce, "Sıyam" 1; Tirmizî, "Savm" 55; Nesâî "Sıyam", 41, 42.
[796] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 259, 260. Buraya kadar olan yorumlarla alakalı bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 291, 292.
[797] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 185.
[798] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 132; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 235; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 198.
[799] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, I, 497.
[800] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 235.
[801] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V, 76.

Bikâî, oruçla kalplerin temizlenip ruhların hayat bulabileceğini, kalplerin tefekkür için uygun hale gelebileceğini, şehveti öldürecek, takvaya götürecek haşyetin ve hikmetin akın edebileceğini ifade eder. Ayrıca orucun kalbi, dünyadan (sevgisinden) tahliye edebileceğini ve meleklerin vasıflarıyla süslenmeye götürebileceğini savunur. Daha sonra "oruç, kalpte hikmet pınarları hâsıl olsun diye dünya meşgalelerinden uzaklaşıp Allah'a yönelmek ve onun evinde el pençe divan durarak ibadet etmektir" diyerek onun fonksiyonuna dikkat çeker.[802]

Sonuç olarak fakihler, bu ayetle orucun farz kılındığını ifade etmişlerdir. Sûfîler, bir insanın kendisini nefsin isteklerinden, boş işlerinden ve kederlerden koruması gerektiğini söyleyip yapılan ibadette nefse hisse çıkarılırsa o ibadetin kabul edilmeyeceğini beyan etmişlerdir. Sûfîlere göre zâhiri oruç, oruçlu kimsenin kendisini orucu bozacak şeylerden tutması; bâtını oruç ise Allah haricindeki şeyleri mülahaza etmekten korunmaktır. Bazı sûfîler, orucun zâhirde her azaya bâtında ise her sıfata farz kılındığını bildirmişlerdir. Onlara göre her organın kendisini günahlara götürecek işlerden uzak tutulması gerekir. Fakih ve müfessirler de orucun nefis tezkiyesi ve kötü ahlâktan akıloyma gibi bazı mânevî işlevine dikkat çekerek sûfîlere yakın yorumlarda bulunmuşlardır. Ayetin sonunda ittikadan bahsedilmesi dikkat çekicidir. Yani ayette hem zâhiri amel/organların orucu hem de bâtını oruç/ittika vurgulanmıştır.

4.1.2. Oruç Tutmamayı Mubah Kılan Haller

Oruç tutmamayı mubah kılan hastalık, yolculuk vb bazı mazeretler vardır. Fakihler, "*Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilirseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır*" (Bakara 2/184) ayetinin bu bazı mazeretleri belirttiğini bildirmişlerdir.[803]

Kuşeyrî, Ramazan ayına şahit olanın Allah (cc) için oruç tuttuğunu, ayın yaratıcısına şahit olanın Allah (cc) ile oruç tuttuğunu belirtir. Sonra bu iki oruç çeşidini şöyle mukayese eder: "Allah için oruç tutmak sevap, Allah ile oruç tutmak (mânevî) yakınlık gerektirir. Allah için oruç tutmak ibadeti gerçekleştirir. Allah ile oruç tutmak iradeyi tashih eder. Allah için oruç tutmak her âbidin, Allah ile oruç tutmak her irade

[802] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 40, 43.
[803] Mevsılî, *el-İhtiyar*, I, 417; Karâfî, *Zehîra*, II, 512; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 640; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 403.

sahibinin vasfıdır. Allah için oruç tutmak zâhir olan şeyleri yapmak, Allah ile oruç tutmak gönülleri ihya etmektir. Allah için oruç tutmak ibadetler açısından kendini tutmaktır. Allah ile oruç tutmak hakikatin işaretleriyle kendini tutmaktır." Zikredilen bu oruç türleri arasında ne kadar da fark vardır. İçerdiği ağır işârî yorumlardan dolayı Kuşeyrî'nin anlattığı oruç çeitlerini bizzat kendi cümleleriyle vermek istiyoruz. "Kim, Ramazan ayını idrak ederse orucu bozacak şeylerden kendisini tutar. Kim de Hakkı idrak ederse mahlûkatı görmekten (onlara bel bağlamaktan) kendisini tutar. Kim, nefsiyle oruç tutarsa selsebil ve zencebil şarabından içirilir. Kim de kalbiyle oruç tutarsa (ibadetine) icabet nimetiyle kendisine sevgi şarabı içirilir. Ayrıca kim, sırrıyla oruç tutarsa o kimse Allah'ın kendileri hakkında "*Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir*" (İnsan 76/21) buyurduğu kimselerdir. Şarap ki ne şarap! Ellerin üzerinde dolaşmadığı ve lütuftan beliren şaraptır. Bardak şarabı değil ünsiyet şarabıdır."

Kuşeyrî yaptığı bu yorumlardan sonra ayette bildirilen hasta ve yolcuların oruç tutmaması hakkında şöyle bir yorum yapar: "İradesinde hastalık meydana gelip de bu nedenle te'vile başvurma ruhsatını kullanan veya güç ve tahammül azlığından ötürü ya da hakikatin hükümlerinin ağırlığını yerine getirmedeki acizliğinden dolayı başkasına dönerse iradesi kuvvetleninceye ve iradesi sağlam hale gelinceye kadar kendisine mühlet verilsin. Bu durum da yolun başında olanlara kolaylaştırmak için Allah'ın koyduğu bir kanundur."[804] Seyr-i sülûkta bazı zayıf iradeli kimselerin yararlanacağı ruhsatı belirtmiştir. Ayetteki güç yetiremeyenlerin verdiği fidyeyle ilgili "hakikatin gereklerini yerine getirmeye gücü yettiği halde ruhsata başvuran kimse, malından belirli meblağı çıkarmalı ve Allah için kendisini diğer şeylerden soyutlamalı" şeklinde bir yorum yapar.[805]

Baklî, ayette geçen sayılı günlerin dünyadaki günler olduğunu belirttikten sonra oruçla nefsin isteklerini terkedenin ilahi yakınlıkla iftar edeceklerini zikreder. O, hastalığı (ilahi) firkatle, yolculuğu da vuslatla izah eder ve müşahede makamına ulaşılıp da güç yetirildiğinde kaybedilenlerin tedarik edilmesini tavsiye eder. Yine ayetteki oruca güç yetiremeyenleri, zühdü ve tevfiki az olup amel yapamayanlarla; verilecek fidyeyi, dünyayı dünya ehline bırakan evliyaya nefis ve malların bezledilmesiyle açıklar. Ayrıca ayette geçen miskinin "telvîn" makamına razı olup "temkîn" makamına ulaşamayanlar

[804] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 153, 154. Benzer bir yorum için bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 261. Burada sâlikin sülûku esnasında arız olan bir boşluk, konu edinilerek yorum yapılmıştır. Allah'ın sağladığı kolaylıkla ilgili delil olarak da "*O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının*" (Teğâbün 64/16) ayeti kullanılmıştır.
[805] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 154.

olduğunu beyan eder." Ayetteki gönülden yapılan iyiliği ruhsatları talep etmeden mevcudun üzerine çıkıp daha fazla amel yapılmasıyla yorumlar. Ayetin son kısmıyla alakalı yorumu da şöyledir: "Oruç tutmanız" yani dünya ehlinin kendisiyle meşgul olduğu şeylerden kendinizi tutmanız "Sizin için daha hayırlıdır" yani halinizin sabit kalmasında ve iradenizin kuvveti konusunda daha hayırlıdır. "Eğer bilirseniz" yani oruçlulara dünyada mükâşefeyle ve ahirette müşahedeyle verilecek ferahlamayı bilirseniz demektir.[806]

İbn Acîbe'ye göre ayetteki hasta, hayatının geçmiş günlerinde heva ve arzularının sevgisiyle hasta olan, yolcu ise dünyayı talep ederek yolculuğa çıkan kimsedir. Dolayısıyla heva ve istekleriyle geçirilen günlerin telafi edilmesi gerekir. O, oruç tutmaya güç yetirenlerin oruç tutamayan güçsüzlere marifet ve yakîn azığından ulaştırma görevleri olduğunu bildirir. Ayetteki tatavvuyu, yakîn ve himmeti çok olanların zayıflara fazladan hayır yapmasıyla açıkladıktan sonra şöyle bir çağrıda bulunur: "Ey durumu kuvvetli olanlar! Allah'tan başka şeylerden ve temkînden sonra hislerinizin karışmasından dolayı kendinizi tutmaya (mânevî oruca) devam ediniz. Eğer himmetlerin zayıflaması ve kalbin dağılmasından dolayı hisse (maddi şeylere) karışmaktaki zararı bilirseniz bu sizin için daha hayırlı ve daha salimdir. Öyleki bu mânevî oruç vaktinde anlayış ve ilhamlar vuku bulur. Arkasından da irfanın parıltıları ve nurları gelir. Bundan dolayı kim bu halleri müşahede ederse bu mânevî orucuna devam etsin. Kim de bu hale ulaşamazsa zayi ettiği günleri için oturup nefsine ağlasın."[807]

Sonuç olarak ayette hastalık ve yolculuk gibi oruç tutmamayı mubah kılan haller anlatılmaktadır. Fakih ve müfessirler de bu ayetin tefsirinde daha ziyade orucun fıkhî hükümlerinin ayrıntılarını anlatmışlar ve pek işârî yoruma yer vermemişlerdir. Sûfîlere göre zâhiri oruç, Ramazan ayında orucu bozacak şeylerden kendini tutmak, bâtını oruç ise Hakka yönelerek mahlûkattan kendini tutmaktır. Nefsiyle oruç tutanlara selsebil ve zencebil şarabı kalbiyle oruç tutanlara da sevgi ve ünsiyet şarabı içirilir. Sûfîlere göre mânevî oruç, vuslata ulaşıncaya kadar devam eder. Oruç tutacak kimse hasta olursa orucunu erteleyip sonra kaza edebilir. Sûfîlere göre ise yolun henüz başında olup da manen hastalananlara biraz mühlet verilir. Ancak bu kimseler, sonra müşahede makamını idrak edince vuslata giden yolda kaybettikleri kendilerine geri verilir. Sûfîler, mânevî oruç tutamayanların bir şeyhe hizmet etmeleri gerektiğini ifade ederek bu yolda gayret sarf etmelerini tavsiye ederler.

---

[806] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 75.
[807] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 185, 186.

4.1.3. Kaza Orucu

Yolculuk ve hastalık gibi bazı mazeretlerden dolayı tutulamayan oruçların bu mazeretler kalkınca Ramazan ayından sonra tutulması gerekmektedir. Bu konuda fakihlerin bir kısmı bir önceki ayete bir kısmı da aşağıdaki ayete dayanmışlardır.[808] Çünkü her iki ayette de yolcu ve hastaların oruçlarını kaza etmeleri istenmektedir.

"*(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir*" (Bakara 2/185).

Kuşeyrî, "Ramazan ayının, bazı insanların günahlarını yaktığını bazılarının ise şekilciliklerini yaktığını ifade ettikten sonra "Allah'ın rahmetinin, günahlarını yaktığı kimse ile hakikatinin şekilciliğini yaktığı kimse arasında büyük fark bulunduğunu" zikreder. Daha sonra Ramazan ayını "Allah'ın hitabının başladığı, kitabın indirildiği, sevabın hâsıl olduğu, yakınlaşma, istek ve dualara cevap verildiği, külfetin hafifletildiği, yakınlığın gerçekleştiği, rahmetin indiği, nimetin bol olduğu ayrıca kurtuluş ve münacatın bulunduğu ay" olarak tanımlar. O, ayetteki Allah'ın kolaylık dilemesini, kula dua ederek kolaylığı talep etme isteğiyle açıklar. Kuşeyrî, ayette bildirilen "sayının tamamlanmasının" zâhiri manasının oruç günlerinin tamamlanması, bâtını manasının ise "akıbetin, şu andaki safa durumu ile denk kılınması olduğunu zikreder. O, bu sayılan ibadetlerin son nefeste Allah'a şükretmek ve imanla hayatı tamamlamak için olduğunu ifade eder. Sonra "Bir Müslümanın Ramazan orucunu tamamlamasındaki muvaffakiyet büyük bir şey ancak hayatını saadetle tamamlaması daha büyük şeydir"[809] diyerek son ana dikkat çeker.

Baklî, Ramazan ayının müşahede şevkiyle ciğerlerin yandığı ay olduğunu belirttikten sonra mücâhede ateşlerinin ve müşahede nurlarının keşfinden dolayı muhatapların kalplerinin incelmesi için Kur'an'ın bu ayda indiğini ifade eder ve bu ayın faziletini vurgular. Sonra ayetteki ayın oruçlu geçirilme emrini, "Kim bu ayda talep

[808] Mevsılî, *el-İhtiyar*, I, 394, 421; Karâfî, *Zehîra*, II, 523; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 454; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 409.
[809] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 154, 155.

makamında olursa coşkunluk makamı için kendi nefsini tabiatın nimetlerinden uzak tutsun. Aynı şekilde yemek ve içmekten de uzak dursun" şeklinde açıklar.[810]

Necmeddîn Dâye, hakiki oruç tutanların Ramazan ayının kadrini ve kıymetini bilenlerin ayrıca dünyalık zevk ve tatların tamamından vazgeçenlerin" olduğunu belirtir. Sonra "gaflet ve fetret hastalığından dolayı hasta olan, sülûk yollarında yolcu olan sâlikin diğer günlerde amellere daha çok rağbet ederek, niyetini sağlamlaştırıp gelen cezbelerin tasarrufuyla yakınlık makamına dönünce daha önce kaybettiği şeyleri elde etmesi gerektiğini" vurgular. Daha sonra Allah'ın kolaylık dilemesini, şu misalle anlatır: İçilen ilaçtaki acılığa bakan kimse onu terk eder. Ancak o ilaçtan sonra gelecek olan sağlıktaki tatlılığa bakan akıllı kimse ilacın acılığına bakmaksızın tüm gücüyle o ilacı içer.[811] Ona göre bazı zorluklar, ileride gösterilecek kolaylıklara ve mükâfatlara işaret eder. Bu mükâfatlar da hidayet, peygamber, ibadet, imanı tasdik etmeye muvaffakiyet gibi şeylerdir. Necmeddîn Dâye, ayetteki kolaylığı vefa ehline verilen ümit; Allah'ın zorluk istememesini de "âbidlerin gönüllerinden tasayı, sevenlerin (muhibbîn) kalplerinden de zandan kaynaklanan şeyleri kaldırdı" şeklinde açıklar. Ayrıca ayetteki "hidayete ulaştırmayı" cemal sıfatlarının tecellisiyle visâl âlemine ulaştırma; "Allah'ı yüceltmeyi" de Onu infisal (ayrı olmak) ve ittisalden (bitişik olmak) yüceltmek şeklinde açıklar.[812]

Nahcuvânî, Ramazan ayının değerini Kur'an'ın bu ayda indirilmesiyle açıkladıktan ve Kur'an'ın bazı özelliklerini belirttikten sonra ayetteki fıkhî hükümlere değinir. Sonra ayetin sonunda şükredilmesine vurgu yapılan bölümü şöyle yorumlar: "Bütün bu hizmetleriniz çaresizliklerden sizi kurtarması, müsadeler vermesi ve bunların neticesinde ona şükretmeniz suretiyle bu gibi darlıklar ve zorluklarda nimetlerinin, üzerlerinize bol bol inmesi ve böylece ona yaklaşmanız içindir. Zira Allah'ın nimetlerine şükretmekle ona yakınlık hâsıl olur."[813]

Bursevi, kolaylığın tamamının Cennette olduğu için Cennetin bir isminin kolaylık; zorluğun tamamının da Cehennemde olduğu için Cehennemin bir isminin zorluk olduğunu belirtir. Buna göre ayetin manası, Allah (cc), sizi orucunuzla Cehenneme değil Cennete girdirmek istiyor olur." Devamında o, "Allah'ın orucu emretmedeki muradının dünya ve ahiret mutluluğunun temin edilmesi" olduğunu vurgular. Ona göre "dünyadaki kolaylık, melekiyet ve ruhaniyet vasfına terakki etmek, yakaza ve marifete ulaşmaktır.

[810] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 76.
[811] Bu yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 291, 293.
[812] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 263, 264.
[813] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 130, 131.

Dünyadaki zorluk, insanın beşeri ve hayvani durumuyla kalması ayrıca tabii ve nefsani özelliklerle vasıflanmasıdır. Ahiretteki kolaylık, cennet, nimet, kurbet, vuslat ve ru'yettir. Oradaki zorluk ise cehennem azabı ve en alçak seviyeleridir."[814]

Fakih ve müfessirlerden de sûfîlerin yorumlarına benzer yorum yapanlar bulunmaktadır. Râzî, Allah'ın Ramazan ayını oruç ibadetine has kıldığını bunun illeti olarak da Kur'an'ın bu ayda indirilmesini zikreder. O, şu ifadelerin de uzak bir yorum olmadığını belirtir: "Bu ayı kulluğa delâlet eden en büyük ibadet türü kılmıştır ki o da oruçtur. Çünkü bu durum, samedî nurların devamlı tecelli etmesini gerçekleştirir. Ancak beşeri alakalar bu nurların beşerin ruhunda zâhir olmasına engel olur. Oruç ise bu beşeri engelleri ortadan kaldıran sebeplerin en kuvvetlisidir. Bundan dolayı mükâşefe erbabının o nurlara ulaşması ancak oruçla mümkün olur. Bu durumu belirten bir hadiste "*şeytanlar âdemoğlunun kalplerinin etrafında uçmasaydı (onlara vesvese vererek günahlara sevkedip de bu günahlar, adeta gözlerine bir perde olmasaydı) onlar göklerin melekûtuna bakarlardı*"[815] buyrulmuştur. Râzî, "oruçla Kur'an'ın nüzulü arasında büyük bir uygunluğun bulunduğunu ifade ettikten sonra "bu konuda daha birçok esrarın bulunduğunu ancak kendisinin bu kadarla yetindiğini" ifade eder. O, Ramazan ayının değerini belirtmek için olsa gerek "*İbrahim'in (sav) sahifeleri Ramazanın ilk gecesi, Tevrat Ramazandan altı gün geçtikten sonra İncil on dört gün geçtikten sonra Furkan (Kuran) ise yirmi dört gün geçtikten sonra indirilmiştir*"[816] hadisini zikreder.[817]

Bikâî de şu yoruma yer verir: "Oruç, bazı insanları tedebbür, anlama ve nefsi yenmeyle iman edenlerin rütbesine yükseltir ve onları muhsinlerin mertebesine terakki ettirir. Oruç, maddi ve mânevî bir gıdadır. Dini amellerin tamamının gösterdiği şey, hidayetin kaynağının açlık olmasıdır. Çünkü mide ve organlar Allah için zayıflatılırsa Allah (cc), o kalbi nurlandırır, nefsi arındırır ve cismi kuvvetlendirir. Ayetteki apaçık

---

[814] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 293.

[815] Miraçla ilgili bir hadisin son kısmında Hz. Peygamberin "*dünya semasına inince daha aşağı tarafa baktım. Bir de gördüm ki toz toprak, duman ve sesler var. Cebraile bu nedir diye sordum. O da bunlar, göklerin ve yerin melekûtu hakkında tefekkür etmesinler diye âdemoğlunun gözlerinin etrafında uçuşan şeytanlardır. Eğer böyle olmasaydı insanlar (bazı) acaiblikleri görürlerdi*" dediğine dair bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 335; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 285, 365.

[816] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 191; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XXII, 75 ve *el-Muʿcemü'l-evsat*, IV, 111; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, II, 414. Taberânî'nin her iki *Mu'cem*'indeki rivayetinde Zebûr, on sekiz gün geçince indirildi şeklinde bir ziyade vardır. Ramazan ayının değerini belirtmek için olmalıdır ki birçok müfessir bu rivayete eserinde yer vermiştir. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, I, 184; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 240; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 125; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 66; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, I, 501; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 200; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 292.

[817] Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 91, 92.

deliller, nefsindeki beyyinelere şahit olmak için oruçlunun kalbinin nuru, nefsinin inkisarı ve Kur'anı anlaması açısından bulduğu şeyleri duyurmaktır."[818]

Sonuç olarak ayette hem orucun farziyetine hem de bazı mazeretlerden dolayı oruç tutamayanların daha sonra tutamadıkları gün kadar oruçlarını kaza etmelerine delil vardır. Bazı sûfîler, Ramazan isminin de etkisiyle bu ayın, bazı kimselerin günahlarını yaktığını bazılarının da şekilciliklerini yaktığını ifade etmişlerdir. Onlara göre Ramazan ayı, Kur'an'ın indiği, sevapların hâsıl olduğu, külfetin hafifletildiği, dualara cevap verildiği, rahmetin indiği ve mânevî yakınlaşmanın olduğu bir aydır. Bazı sûfîlere göre ise Ramazan ayı, müşahededen dolayı ciğerlerin yandığı, mücahede ateşi ve müşahede nurunun keşfinden dolayı kalplerin incelmesi için Kur'an'ın kendisinde indiği aydır. Oruçla ilgili fıkhî bazı detayların yer aldığı ayette aynı zamanda hidayet, hak ile batılın birbirinden ayrıldığı apaçık deliller ve şükür gibi bazı hususlara vurgu yapılmıştır. Yani ayette hem zâhiri organların amellerine hem de bâtını organ olan kalbin amellerine işaret edilmiştir. Sûfîlerin daha ziyade kalbin, fakihlerin de organların amellerine değindikleri görülmektedir.

4.1.4. Orucun Süresi ve Ramazan Geceleri Mubah Olan Şeyler

Orucun süresi, fecr-i sadığın doğmasıyla başlayıp güneşin batmasına kadar devam eder. Ayrıca iftardan imsaka kadar -eğer kadın hayız değilse- hanımlarla cima da serbesttir. Fakihler bu konudaki görüşlerini aşağıdaki ayete dayandırmışlardır.[819]

"*Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınsınlar diye, ayetlerini insanlara böylece açıklar*" (Bakara 2/187).

Kuşeyrî, öncelikle yaratılmışların hiçbir özelliğinin Allah'ın vasfı olmadığını, ibadet veya adet nev'inden yapılan hiçbir ibadete de Allah'ın muhtaç olmadığını belirtir.

---

[818] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 57, 58.
[819] Mevsılî, *el-İhtiyar*, I, 402, 415; Karâfî, *Zehîra*, II, 496; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 414; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 325.

O, Hz. Ömer'in bir hatasından dolayı inen ayetin hükmünün kıyamete kadar devam edeceğini belirtir. Bu açıklama, ilk dönemlerde yazılan işârî tefsirlerde yeri geldikçe sebeb-i nüzule de işaret edildiğini gösterir. Kuşeyrî, Allah'ın, kulun mutlaka nefsinin hazzını yerine getireceğini bildiğini dolayısıyla Ramazan ayında gece ile gündüzü kendi hakkı ve kulun hazzı olacak şekilde ikiye taksim ettiğini" zikreder. Ona göre Allah (cc), "kendi hakkı için "Sonra da akşama kadar orucu tam tutun" buyurmuş kulun hazzı için de "Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için" buyurmuştur.[820]

Baklî, ayetteki kulun nefsine yaptığı zulmü, şöyle açıklar: "İnsan, nefsiyle mücahedeyi ve edebin sırlarını nefsine öğretmeyi terk eder. Ayrıca onun maksadına râm olur, onun sözünü dinleyerek kabul eder, kulluğun inceliklerini terk etmesine sabreder ve şehvet ateşlerine atılır." Daha sonra İbn Atâ'nın nefsin ihanetini "nefis, nereye giderse onunla beraber olmak" şeklinde açıkladığını zikreder. Ayetin sonunda bulunan Allah'ın koyduğu sınırların aşılmamasını şöyle izah eder: "Hakikatlerin sınırlarına, ancak marifet ve edebin hakikatinin güzelliği vasfıyla ve edeplerine riayet etmek şartıyla yaklaşın. Bu sınırlar, Hakkın rubûbiyet hükümlerinin süzülmesi, kulların kendisiyle kurbiyet (mânevî yakınlık) perdelerinin yırtılmasını engellemeleri için ubûdiyet makamındaki sınırlarıdır. Çünkü bu sınırların başında kulluk sırları sonunda ise rubûbiyet sırları vardır. Kullar bu sınırlarla hükümlerin bekası için ezeliyet sırlarına muttali olmaktan men edilmişlerdir.[821] Yani Allah, tüm sırlarını açmaz ya da insanlar buna güç yetiremezler.

Necmeddîn Dâye, ayetin "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı" kısmı hakkında şöyle derin bir işârî yorum yapar: "(Mânevî hallerdeki) renkler, ruhani ve hayvani tezkiyeleri hasebiyle insanın havassı içindir. Bazen bu gibi kimseler nurani ve ruhani gündüzlerin ziyasında ruhani sıfatların ve rabbani vâridatların galebelerinin hükmünde olurlar ki, bu durumda onları nefsani tatlardan kurtaracak sarhoşluk (sekr) hali olur. Böylelikle insani hazlardan kendilerini tutarlar (bu hazlara karşı oruçlu olurlar). Nihayet celal sıfatlarının etkisiyle nefislerinin yok olması için bu hal üzere devam ederler. Ruhları (ruh halleri) değişken olur. Bedenleri yaşamaz olur. Allah (cc), onlara "*De ki: Ne dersiniz? Allah, üzerinize gündüzü kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilah size içinde dinleneceğiniz bir gece getirebilir? Hâlâ görmeyecek misiniz?*" (Kasas 28/72) ayetinin de işaret ettiği gibi ihsanda bulunmuştur."

---

[820] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 157, 158. Kuşeyrî'nin oruç ayetleriyle ilgili yaptığı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 157-166.
[821] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 77, 78.

İftardan sonraki vakit hakkında ise şunları ifade eder: "Bazen de bu kimseler, hayvani ihtiyaç ve gereksinimlerine göre insani sıfatların zulmetlerinin gecelerine sürüklenirler. Bu durumda hayvani tabiat adetlerinin hükmüne onları iade edecek uyanıklık (sahv) hali üzerededirler. Eğer bu hal üzere kalacak olurlarsa afetlerin hücumuyla kalpleri ölür ve kaybettikleri haklar kaybolup gider. Yine bu duruma da "*De ki: Ne dersiniz? Allah, üzerinize gündüzü kıyamete kadar sürekli kılsaydı*" (Kasas 28/72) ayetiyle işaret edilmiştir. Allah (cc), insanların kendisinde sükûnete ermeleri ve rahatlamaları için rahmet perdelerinin açılmasını gündüze özel kılmıştır.[822] Ona göre Ramazanın gündüzleri ibadetten kaynaklanan sekr, geceleri de bazı dünyalık şeylere izin verilmesi ve sahv vaktidir.

Necmmeddîn Dâye, oruç gecesinde cimanın helal kılınmasını cimanın nefislere verilen bir özellik olma durumuyla açıklar. Bu durumun da dünyevî faydalar sağladığını belirtir. Sonra o, kadınların örtü olmasını celal sıfalarının tecellisinin insanları yakmaması için insani hazlardan faydalanmayla açıklar. Erkeklerin örtü olmasını ise övülen sıfatların elbisesi ve salih amellerin nuruyla dünya ayıplarının örtülmesiyle açıklar. "*Salih mal, salih kul için ne güzeldir*"[823] hadisinden yola çıkarak niyete göre dünyalık bir şeyden istifade edilmesinin güzel olabileceğini zikreder. Ona göre "*dünya melundur. Dünyadaki şeyler de melundur. Ancak Allah'ı anmak, Allah'ın sevdiği şeyler, âlim ve ilim öğrenen bu hükmün dışındadır*"[824] hadisi de aynı gerçeği vurgular. Daha sonra "Ramazan geceleri eşlere yaklaşmanın, ihtiyaç miktarınca nefsani arzuları gidermek için ruhsat" olduğunu zikreder. Nihayetinde o, kurbet, vuslat, itikâf ve kendini sadece Allah'a vermeyi Allah'ın koyduğu sınırlar olarak görür.[825]

Nahcuvânî, Allah'ın kişinin nefsinin arzularına uyarak orucun mükâfatından mahrum kalacaklarını bildiğini dolayısıyla kullara tevbe etmelerini bahşedip onlara bazı ruhsatlar tanıyarak onları affettiğini belirtir. Orucun muazzam sevabına da "*oruç benim içindir ve mükâfatını da ben vereceğim*"[826] hadisinin işaret ettiğini zikreder. O, Ramazan gecelerinde cimaya izin verilmesini halife olacak ve güzel ahlâkla muamelede bulunacak insanın yaratılmasıyla izah eder. Ona göre bununla da huzurlu ve mutlu bir toplum oluşur.

---

[822] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 266.
[823] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 299, 339; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 322; İbn Hibbân, el-*Müsned*ü's-sahîh, VIII, 6; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, II, 91.
[824] İbn Mâce, "Zühd" 3; Tirmizî, "Zühd" 14.
[825] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 266-268. Necmeddîn Dâye'nin oruçla ilgili değerlendirmelerinin özeti için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 520-522.
[826] Buhârî, "Savm" 9; Müslim, "Sıyam" 161; İbn Mâce, "Sıyam" 1; Tirmizî, "Savm" 55; Nesâî "Sıyam", 41, 42.

Yine ona göre Allah, insanların Hakk ve gerçek varlığın nurlarının üzerlerine doğmasıyla varlık ve benliklerinden korunmaları için ayetlerini açıklamaktadır.[827]

İbn Acîbe'ye göre Allah, Ramazan ayında kendilerine zulmedenleri vehbî ilimlerden meneder. Eğer onlar tevbe ederlerse Allah da onlara vehbî ilimleri tekrar bahşeder. O, bu kulların, yeniden vuslat ve mânevî huzurda durmak için el pençe divan durmalarını, mânevî ilimlerin meyvelerinden yemelerini ve aşk şarabından içmelerini tavsiye eder. Ona göre böylece beyan ve keşf fecri doğar, irfan gündüzünün güneşi de parlar. İbn Acîbe, "müşahade gerçekleşince bu ilimlerin yok olduğunu ve diğer bilgi ve şekillerin de silindiğini belirtir. Ona göre bu hal ve makamda "sadece Hayy ve Kayyûm olanın müşahedesine dalıp orada kaybolmak kalır." O, Allah'ın sınırlarını aşmamayı "bu ilimlerin ve maddi olan şeylerin tadının peşine düşmeyin. Çünkü bu ilimlere takılır kalırsanız onlar sizi (maksut olan) Hayy ve Kayyûm olanın müşahedesinden alıkoyar" şeklinde açıklar.[828] Sûfîlere göre "ittika, şirkten sonra isyan ve günahlardan daha sonra da bazı arzu ve isteklerden (şehâvât) uzak durulması, nihayette bazı fazlalıklardan (bazı mubahlardan) vazgeçilmesidir. Buna delil olarak da "*Kul sakıncalı şeyden korktuğundan dolayı sakıncasız şeyi de bırakmadıkça müttakiler derecesine erişemez*"[829] hadisi zikredilir.[830]

Fakih ve müfessirlerin bu ayetin tefsirinde daha ziyade fıkhî ihtilaf ve hükümlere yer verdiği görülmektedir. Ancak Kurtubî, bütün ibadetlerin Allah için olduğunu belirttikten sonra orucun Allah'a nispet edilmesinin iki sebebi olduğunu zikreder. Birincisi orucun, nefsin şehvetlerine mani olması ikincisi de Allah ile kul arasında bir sır olmasıdır. Bu sır, ancak Allah'a zâhir olur. Bundan dolayı ona nispet edilmiştir. Diğer ibadetler herkesin gözü önünde/zâhiren yapıldığı için onlara riya ve yapmacıklık bulaşabilir. Bundan dolayı orucun diğer ibadetlere göre ayrı bir yeri vardır.[831]

Görüşlerin mukayese edilmesi açısından işârî tefsiri olmayan veya olup da günümüze ulaşmayan bazı sûfîlerin yorumlarına da işaret edilecektir. İlk dönem sûfîlerinden Muzaffer el-Kırmisînî (ö. 315/926) orucu üçe ayırır. Ona göre birinci çeşit oruç, ruhun orucu olup kısa emelli olmakla gerçekleşir. İkinci çeşit oruç, aklın orucudur ki, nefsin kötü arzularına uymamakla olur. Üçüncü çeşit oruç ise nefsin orucudur. Bu oruç

[827] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 133.
[828] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 190.
[829] İbn Mâce, "Zühd" 24; Tirmizî, "Sıfati'l Kıyâme" 19.
[830] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 301, 302.
[831] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, II, 274.

çeşidi de kendini yeme içme ve haramlardan uzak tutmakla gerçekleşir.[832] Muzaffer el-Kırmisînî, orucun farklı boyutlarına dikkat çekmiş onun sadece bedenle tutulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Onun bu yorumu kendinden sonra gelen sûfîlerin yorumlarına temel teşkil etmiştir.

Serrâc, yukarıda zikredilen "Oruç, benim içindir ve onun mükâfatını ben veririm" hadisini yorumlarken bütün ibadetler, Allah için yapılıp mükâfatını da Allah (cc) vermesine rağmen niçin bu hadiste böyle bir ifade kullanıldığını iki şekilde açıklar. Birincisine göre "orucun diğer farz kılınan ibadetlere göre bir ayrıcalığı vardır. Ona göre "diğer ibadetlerde mutlaka azaların hareketi varken oruç, azaların hareketi olmayan bir ibadettir. Bundan dolayı o benim içindir denmiştir. İkincisine göre ise "benim içindir (lî)" ifadesi samediyyet (muhtaç olmamak) manasına gelmektedir. Samed olan ise bir mideye ve yeme içmeye muhtaç olmaz. O, "*Kim benim ahlâkımla ahlâklanırsa onu hiçbir beşerin kalbine gelmeyen şeyle mükâfatlandırırım*"[833] rivayetini de bu görüşe dayanak yapar. O, orucun mükâfatını Allah'ın vermesini oruçlu olanların sabretmesiyle açıklar. Çünkü bir ayette "*Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir*" (Zümer 39/10) buyrularak sabredenlere sınırsız mükâfat verileceği bildirilmiştir. Hâlbuki diğer ibadetlere birden yedi yüze kadar sevap verilir. Ayrıca oruç, "*sizden biriniz oruçlu olduğu zaman çirkin söz söylemesin, cahillik yapmasın. Eğer birisi ona çatar veya küfrederse ben oruçluyum desin*"[834] hadisine göre nefsin isteklerine karşı sabırdır. Serrâc, orucun sıhhatını ve orucun güzelliğini kişinin niyetinin doğruluğuna, şehvetlerinden ayrılmasına, azalarını günahlara karşı korumasına, yemeğinin temiz olmasına, kalbini gözetmesine, zikre devama, rızık konusunda çok endişeli olmamasına, oruçtan dolayı gururlanmamasına, kusurlarından dolayı korkmasına ve bu ibadeti yerine getirme noktasında Allah'tan yardım istemesine bağlar.[835]

Serrâc, orucun şeytan, nefis, şehvet ve heva düşmanlarının Cehenneme çağıran oklarına karşı kalkan olması hasebiyle bazı sûfîlerin çokça nafile oruç tuttuklarını belirtir. O, şeytan ve Cehennemden korunmak isteyenlerin oruca devam etmelerini tavsiye eder. Ayrıca o, nefsin bir şeyi mutad hale getirdiğinde onu sırf haz almak için yaptığını bundan dolayı ibadetten hedeflenen şeye ulaşılamadığını belirten bazı sûfîlerin çok fazla nafile

---

[832] Sülemî, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, s, 136; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 76.
[833] Kaynağını bulamadık. Ancak Allah'ın Hz. Davud'a (sav) "*benim ahlâkımla ahlâklan, çok sabırlı olmam benim ahlâkımdandır şeklinde vahyetmesiyle*" alakalı bkz. Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 465, V, 363.
[834] Buhârî, "Savm" 2; Müslim, "Sıyam" 160; Ebû Dâvûd, "Savm" 25; Tirmizî, "Savm" 55; Nesâî "Sıyam", 42, 43.
[835] Serrâc, *el-Lüma*, s, 216, 217.

oruç tutulmasına karşı çıktıklarını ifade eder. Serr'ac, helal kazancın oruç ve ibadete etkisini İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778) şu muamelesiyle anlatır: İbrahim b. Edhem: "Namazı ve orucu çok olan bir adam, sohbetime katılıyordu. Onun bu durumuna şaşırdım. Yediği şeylere baktım ki temiz olmayan şeylerdendi. Ona malını elinden çıkarmasını emrettim ve benimle bir yolculuğa çıkardım. Yolculukta ona helal olan şeyler yedirdim. Benimle bir müddet arkadaşlık yapınca kalkıp da farz namazını kılıncaya kadar ona kırbaçla zarar vermek ihtiyacı hissediyordum." Muhtemelen Serrâc, bu olayı o şahsın çok fazla helal ve harama dikkat etmeden ibadetleri âdet haline getirip tam hakkıyla ifa etmediğini belirtmek için zikretmiştir.[836] Sûfîlere göre oruç, önemli bir ibadettir. Ancak bu ibadet nefsin hoşuna gidecek bazı saiklerle yapılırsa gerçek maksadını gerçekleştiremez. Bu durum da sâlikin manen ilerlemesini yavaşlatır veya durdurur. O yüzden bu inceliklere azami dikkat edilmelidir.

Ebû Tâlib el-Mekkî, "*Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin*" (Bakara 2/153) ayetinde geçen "sabır" kelimesini oruçla tefsir etmiştir. Ona göre sabır, "nefsi hevadan hapsetmek ve Mevlâ'nın emrine vermektir." Hz. Peygamber de "*Sabır imanın yarısıdır*"[837] ve "*Oruç sabrın yarısıdır*"[838] buyurmuştur. Ebû Tâlib el-Mekkî, bazı âlimlerin ayetin manasını "dünyada oruçlu bir şekilde zühd üzere olmak için sabırla yardım isteyin" şeklinde açıkladıklarını belirtmiştir. Ona göre "oruçlu olan kimse zâhit ve âbid kimse gibidir. Oruç dünyada zühdün anahtarıdır. Mevlâ'ya da ibadetin kapısıdır. Zira o, nefsi isteklerinden, yiyecek ve içecek olan şehvetlerinden meneder. Zâhit ve âbid kimse de zühd içerisinde olup ibadetle meşgul olarak nefsi o isteklerden meneder." Bu manayı ifade eden bir kutsi hadiste "*Ey meleklerim! Şu kuluma bakın. Şehvetini, lezzetini, yeme ve içmesini benim için terk etti*"[839] buyrulmuştur. Ebû Tâlib el-Mekkî, (hadisteki oruç benim içindir şeklindeki) orucun Allah'a nispet edilmesini "*Şüphesiz mescitler, Allah'ındır. O halde, Allah ile birlikte hiç kimseye kulluk etmeyin*" (Cin 72/18). "*De ki: "Bana ancak, bu beldenin (Mekke'nin); onu mukaddes kılan ve her şey kendisine ait olan Rabbine kulluk yapmam emredildi*" (Neml 27/91) ayetlerindeki nispete benzetir.[840]

---

[836] Serrâc, *el-Lüma*, s, 217 ve 219.
[837] Merfu olarak Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, I, 126; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, VII, 123. Abdullah b. Mes'ûd'un sözü yani mevkuf olarak Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 107; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, I, 74, VII, 123; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 524. Beyhakî mevkuf olan rivayetin daha doğru olduğunu belirtmiştir.
[838] Beyhakî, *Şuabu'l İman*, I, 406.
[839] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 122, 462, XIII, 49, XV, 55, 445, XVI, 59, 145, 163, 318, 406, 407, XVII, 454; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, III, 197. Bu hadislerle beraber başka hadisler ve bazı ayetlerle orucun faziletinin açıklanmasıyla alakalı olarak bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 273, 274; Sühreverdi, *Avârifü'l-maârif*, s, 420, 421.
[840] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 218, 219.

Ebû Tâlib el-Mekkî, hadisteki "ben oruçluyum desin" ifadesi hakkında şu değerlendirmeyi yapar; "Bu sözün manası, oruçlu olan kimse emanet yüklendiğini düşünsün ve onu korusun demektir. Böyle yapan kimse emaneti yerine getirmiş olur. Emanetin gizlenmesi onun korunması demektir. Her hangi bir ihtiyaç yokken onu açıklamak ise hıyanettir. Çünkü o emaneti yükleyen, onu açığa çıkarmasını istememiştir. Sırrın korunmasının hakikati onu unutmaktır. Onun zayi edilmesi ise onu çokça zikretmektir. Orucu hakiki manada tutan kimse de orucunu unutmalı ve devamlı Allah ile meşgul olduğundan dolayı iftar vaktini beklememelidir.[841] Ona göre oruç içinde birçok sır barındırarak mânevî terakkiye vesiledir.

Gazzâlî, orucu üçe ayırmıştır. Birincisi, avamın orucudur ki bu oruç, karnın ve fercin onların isteklerinden alıkonması şeklinde tutulur. İkincisi, havassın orucudur. Bu da (karın ve fercin yanında) kulak, göz, dil, el, ayak ve diğer azaların günahlardan uzak tutulması şeklinde gerçekleşir. Üçüncüsü de havassul havassın orucudur.[842] Ona göre bu oruç, bir kimsenin kalbini bayağı kaygılardan ve dünyalık düşüncelerden uzak tutarak kendisini Allah'tan başka her şeyden tamamen alıkoyması şeklinde tutulur. Bu şekilde oruç tutanların orucu, Allah'tan ve ahiretten başka şeyleri ayrıca dünyalık bazı şeyleri düşünmekle bozulur. Devamında şu hususları belirtir: "Bir kişinin ancak ahiret azığı olarak düşündüğü dünyalık bir şey orucu bozmaz. Çünkü o şey dünyalık değildir. Bundan dolayı kalp ehli, "kim gündüz akşam yapacağı iftarı düşünürse bu durum ona bir günah olarak yazılır" demişlerdir. Çünkü onun bu hali Allah'ın fazlına ve ona rızık olarak vereceği şeye inancın azlığını gösterir. İşte bu sonuncu kısım oruç, peygamberlerin, sıddıkların ve mukarreb olanların derecesidir. Bu derecede bulunanlar her şeyden ilgilerini keserek bütün varlıklarıyla Allah'a yönelirler ve "*sonra bırak onları, içine daldıkları batakta oynayadursunlar*" (Enâm 6/91) ayetinin manasına sarılırlar." Gazzâlî'ye göre havassın orucu salihlerin orucudur ve günahlardan kendisini uzak tutmakla gerçekleşir. Bu şekilde tutulan oruç şu altı şeyle tamam olur.

Birincisi, gözü korumaktır. İkincisi, dili saçma şeylerden, yalandan, gıybetten, koğuculuktan, kötü konuşmaktan, cefadan, düşmanca konuşmaktan ve tartışmaktan korumaktır. Üçüncüsü, kulağı dinin hoş görmediği her şeyden korumaktır. Dördüncüsü, el ve ayak gibi diğer organları günah ve hoş olmayan şeylerden korumak ve karnı iftar

[841] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 219 ve 224.
[842] Yapılan bu taksim için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 289; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 186. Bu taksimin ilk nüvesi için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 222.

vakti şüpheli şeylerden alıkoymaktır. Beşincisi, iftar vakti az yemektir. Altıncısı, iftardan sonra kalbin ümitle korku arasında olmasıdır.[843]

Muhyiddin İbnü'l Arabî, "oruç hakikatte bir şey yapmak değil yapmamaktır. Çünkü benzer olanı nefyetmek selbî bir sıfattır" diyerek Allah (cc) ile oruç arasındaki münasebetin güçlü olduğunu belirtir. Devamında Allah'ın kendisi hakkında "*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*" (Şûrâ 42/11) buyurarak kendisinin bir benzeri olmasını nefyettiğni zikreder. Yani Allah (cc), benzeri olmayandır. Sonra orucun da bir benzeri olmadığını "*Ebû Ümâme demiştir ki ben Resûlullaha gelerek bana senden alıp uygulayacağım bir şey emret dedim. O da oruç tut. Çünkü onun bir misli yoktur buyurdu*"[844] hadisine dayanarak ifade eder. Bu teşbihten sonra "orucun selbi bir nitelik - orucu bozan şeyleri terk etmek- olduğunu bilen şahıs, kesinlikle onun bir benzerinin olmadığını bildiğini" ifade eder. Daha sonra da oruçlunun iki sevincinin bulunduğunun bildirildiği hadis ile yukarıda zikredilen Ebû Ümâme hadisinin alakasını şu şekilde kurar: "Ebû Ümâme hadisinde orucun benzersiz olduğu zikredildi. Hakk Teâlâ da benzersizdir. Bu sebeple oruçlu olan kimse benzeri olmamak özelliğiyle rabbine kavuşmuş olur ve kendisi vasıtasıyla görür. Bu durumda Hakk, gören ve görülen olur. Bundan dolayı Hz. Peygamber de orucuyla sevinir deyip rabbine kavuşmasıyla sevinir dememiştir. Çünkü sevinç, kendisiyle sevinmez. Bilakis onunla sevinilir. Hakk, kimin gözü olmuşsa onu görürken kendinden başkasını görmez."[845]

İmam Rabbânî, "*Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayı*" (Bakara 2/185) ayetinin açıklamasında Ramazan ayının tüm hayır ve bereketleri kendinde topladığını, senenin diğer günlerinde gelen hayır ve bereketlerin bu ayın bereket denizinden bir damla olduğunu belirtir. Ayrıca bu ay içinde olan birlik ve beraberliğin sene boyu sürecek birlik ve beraberliğe, aynı şekilde bu ay içindeki ayrılığın yıl boyu sürecek ayrılığa sebep olduğunu ifade eder ve saadetler olsun o kimseye ki Ramazan ayı kendisinden razı olarak ayrılır. Yazıklar olsun o kimseye ki Ramazan ayı kendisine dargın olarak gider" diyerek bu ayın hayrına dikkat çeker. İmam Rabbânî, Ramazan ayında Kur'an'ı hatmeden kimsenin bu ayın bereket ve hayırlarına ulaşacağının ümit edildiğini zikreder. Ona göre bir kimse Ramazan ayında hayırlı işler ve yararlı amellerde başarılı olursa sene boyunca başarılı olur. Ramazan ayı dağınıklık ve perişanlık içinde geçerse sene boyunca dağınıklık ve perişanlık sürer. Bunun için mümkün olduğu kadar bu ay içinde gönül birliği elde

[843] Bu konuların geniş açıklaması için bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 277-282.
[844] Nesâî "Sıyam" 43.
[845] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 328, 329.

etmeye bakmalıdır. Dolayısıyla bu ayı ganimet bilmelidir. O, Teravih namazı kılmanın ve Kur'an'ı hatmenin sünnet olduğunu bildirdikten sonra Kur'an'ın, nasıl bütün kemalatı kendisinde topluyorsa bu ayın da o kemalatın netice ve semereleri olan bütün hayırları kendisinde topladığını beyan eder.[846] Görüldüğü üzere İmam Rabbânî, Ramazan ayının kutsiyetini ve o ayda yapılan ibadetlerin kıymetlerini belirtmiş ayrıca Ramazan ayının nasıl idrak edilirse diğer ayların da o şekilde geçeceğini bildirmiştir.

Bazı fakihlerin de meseleye yaklaşımı sûfîlerin yaklaşımıyla paralellik arzetmektedir. Mesela İbn Hazm, Hz. Peygamberin oruçluyken kötü söz söylenmesini ve cahilce hareket edilmesini yasakladığını belirttikten sonra bir kimsenin oruçlu olduğunu hatırlayarak ve kasıtlı olarak bu zikredilen şeyleri yaparsa emredildiği gibi oruç tutmadığını, emredilen şekilde oruç tutmayanın da (gerçek manada) oruç tutmamış olduğunu ifade eder. Ayrıca İbn Hazm, emredilen orucun kötü söz ve cahilce hareket etmekten salim olan oruç olduğunu dolayısıyla bunlara riayet etmeden oruç tutan kimsenin Allah'ın emrettiği şekilde oruç tutmadığını zikreder.[847] Nevevî de aslında her halükârda gıybet ve kötü sözden uzak olunmasının gerektiğini bu durumun oruçlu kimse için ise daha çok istendiğini belirtir. Sonra da Evzâî (ö. 157/774) hariç gıybet eden kimsenin orucunun bozulacağını hiçbir âlimin söylemediği bildirir.[848] Hanbelî fakihlerinden İbn Receb el-Hanbelî, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoymayan her namazın kişiyi (manen) uzaklaştıracağını, kötü söz ve cahilce hareket yapmaktan alıkoymayan her orucun da kişiyi günaha sürükleyeceğini belirterek orucun mânevî eserlerine namazın da mânevî nurlarına işaret eder.[849]

Sonuç olarak oruç, muhkem bir farz olark İslamın en önemli ibadetlerindendir. Sûfîler, orucun çok kıymetli bir ibadet olduğunu, onun hadiste de bildirildiği gibi benzersiz olduğunu, mânevî terakki için bulunmaz bir fırsat olduğunu ve oruç ibadetinin dünyevî ve uhrevi bir maksat için değil ancak Allah rızası için yapıldığında bir kıymeti olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Aynı şekilde sûfîler, insanların evlenme ve yeme içme gibi her şeyden el etek çekerek tamamen kendini hayattan soyutlamasını tavsiye etmemişlerdir. Aksine hadiste de beyan edildiği gibi orucun kişiyi günahlardan uzak tutmak gibi bir fonksiyonuna değinmişlerdir. Çünkü beden ve ruhtan müteşekkil insanın bütün bu sayılan şeylere ihtiyaçları vardır. Ayrıca Ramazan ayı diğer aylar içerisinde en

---

[846] İmam Rabbânî, *Mektûbât*, I, 47, 48, 167, 168, 367.
[847] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV, 305.
[848] Nevevî, *el-Mecmû*, VI, 398.
[849] İbn Receb el-Hanbeli, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Letaifü'l-meârif*, Dâru İbn Hazm, byy, 1424/2004, s, 174.

seçkin aydır. Çünkü bu ayda Allah'ın kelamı olan Kur'an indirilmiştir. Bu yüzden Ramazan ayını hem oruç hem de Kur'an okuyarak geçirmek gerekir. Bunun yanında insanın, Ramazan ayında hayırlı işlerde ve faydalı amellerde başarılı olması diğer aylarda da aynı şekilde başarılı olacağına kuvvetle muhtemel olduğuna bir alamet kabul edilir. Bu ayda gönül birliği olursa diğer aylarda da aynı şekilde devam eder. Bundan dolayı Ramazan ayında perişanlıktan ve kötü işler yapmaktan sakınmak gerekir. Ramazan ayında bulunan Kadir gecesinde ise eğer diğer gecelerde hazırlık yapılmış ve kalp safi hale getirilmişse Hakk ile münacat gerçekleşir. Bazı fıkıh âlimlerinin de sûfîlerin yorumlarına benzer yorumlar yaptığı görülmektedir. Yani hem sûfîlere hem de fakihlere göre orucu bozan bazı dış etkenler olduğu gibi manen bozan iç etkenler de bulunmaktadır.

4.2. İtikâf ve İtikâfta Yasak Olan Şeyler

İtikâf, Ramazanın son on gününde camilerde -zaruri ihtiyaçlar haricinde dışarı çıkmadan- kalıp o günleri ve geceleri ibadetle geçirmektir. Hz. Peygamber, Medine'de Ramazanın son on gününü itikâfla geçirmiştir.[850] Fakihler, itikâfla alakalı "*Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın*" (Bakara 2/187) ayetini delil olarak kabul etmişlerdir.[851] Ayet ve sünnette itikâfa önem verildiği için bu ibadetin sûfîler tarafından nasıl açıklandığı önemlidir. Şimdi onların itikâf hakkında söyledikleri aktarılacaktır.

Kuşeyrî, Allah'ın kudret mahallinin (yani kendisinin) hazları celbetmekten (yani insanların namaz, oruç, itikâf ve diğer ibadetlerinden) münezzeh olduğunu haber verdiğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre "eğer siz nefislerinizle meşgul iseniz kendi hakkınızda kendinizle engellenmiş olursunuz, eğer bizimle (bizim için yaptığınız ibadetlerle) meşgulseniz bizden kendinize dönmeyiniz denmiştir."[852] Kuşeyrî, insanın ibadetle geçirdiği vakitle alakalı şu rivayete yer verir. "*Hz. Aişe (R.anha) Ey Allah'ın Resûlü! Ben seni de sana yakın olmayı da severim deyince Hz. Peygamber de şöyle demiştir. Bırak beni ey Ebû Bekr'in kızı, ben Rabbime ibadet etmekteyim.*"[853] O, muhtemelen bu hadisi Resûlullahın, özel vakitlerinde rahatsız edilmek istemediğini bunun da Allah ile münâcatta önemli olduğunu vurgulamak sadedinde aktarmıştır. Çünkü daha önce de yer verildiği ve kendisinin bu hadisten hemen sonra aktardığı diğer bir

[850] Buhârî, "İtikâf", 1; Müslim, "İtikâf", 3, 4, 5.
[851] Mevsılî, *el-İhtiyar*, I, 426; Karâfî, *Zehîra*, II, 536; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 481; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 455.
[852] Bu son cümle için bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 268.
[853] Resûlullahın Hz. Aişe'ye sözü için bkz. İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, II, 387.

rivayette "*Benim öyle bir vaktim var ki, Rabbimden başka hiçbir şey beni kavrayamaz*" buyrulmuştur.[854] Dolayısıyla Kuşeyrî, adeta itikâfın böyle özel bir zaman dilimi olduğunu ve o vaktin ganimet bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.

Mescitte itikâfta iken eşlere yaklaşılmamasıyla alakalı şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: "Müşahedeyi talep etmek için (mânevî) yakınlık mescitlerindeyken beşeri hazlara meyletmeyin. Bu durum en güzel edeplerdendir. Dolayısıyla bu hal, Allah'ın veli kullarına huzurda duruyorken bir edep öğretir.[855] İbnü'l Arabî, itikâfta iken hanımlarla beraber olmayı nefisle ilişkilendirir ve bunun o ibadeti kusurlu hale getirdiğini bildirir. Ayrıca Allah ile devamlı beraber olmayı ehlullâhın yolu olduğunu da belirtir. Ona göre bu durum tam bir senâ olmuş ve sahibi devamlı Allah'a hamd etmiş olur. Dolayısıyla darda olan kimsenin hali bu ise bollukta ve genişlikte olan kimsenin durumu daha tam ve daha geneldir."[856] Bu konudaki diğer bir değerlendirmeye göre "kalplerin dünyevî lezzetlerle, ruhların istirahatle ve gönüllerin de başkalarından yardım isteyerek meşgul edilmemesi" gerekir.[857]

Baklî'ye göre itikâf, ruhların, sonradan olmadan (hudûs) dolayı fenâ (yok olma) sıfatıyla meşgul oldukları için ezeli nurlar içerisinde tek olanın eşiğinde durmaları demektir." Vâsıtî'nin itikâf tarifi, "nefsin hapsedilmesi, azaların zemmedilmesi ve (içinde bulunduğu) vakte riayet edilmesi" şeklindedir. Ona göre (eğer bu haller gerçekleşmişse) nerede olursa olunsun bu hale ulaşmış kimse itikâftadır. Baklî, diğer bir sûfînin, "safvet ehli, Hayy olanın yanında gönülleriyle itikâftadır" dediğini aktarır. O sûfîye göre "müşahedeye daldıklarından dolayı onlara diğer hiçbir şey tesir etmez"[858] Bu yorumlara göre itikâf, manen yaratıcının huzurunda olmak, onu müşahede etmek ve diğer şeylerden sıyrılmaktır.

Necmeddîn Dâye, mescitlerdeki itikâfı "kurbet ve vuslat makamlarında durmak, kudsiyet alanlarına ve ünsiyet meclislerine mücavir olmak" manalarıyla açıklamıştır. Sonra bazı vakitler insan olmanın gereği olarak birtakım zaruri şeylerle meşgul olunabileceğini ancak kalp, ruh ve gönüllerle halktan sıyrılarak Hakk ile olunması gerektiğini vurgular. Bu halin de temkîn ehlinin makamı olduğunu ifade eder.[859]

---

[854] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 158; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 165.
[855] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 77.
[856] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 415.
[857] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 268.
[858] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 77, 78.
[859] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 268. Son yorumla alakalı bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 522.

Bursevî, itikâfın eğer ihlasla yapılırsa en hayırlı amellerden olduğunu çünkü onda kalbin mâsivâdan soyutlandığını belirttikten sonra Atâ'nın itikâfta bulunan kimsenin misali büyük birine ihtiyacı olup da onun kapısında oturması ve benim ihtiyacımı giderene kadar buradan ayrılmayacağım diyene benzer dediğini zikreder. Aynı şekilde itikâfta olan şahıs da Allah'ın evinde oturur ve beni affedene kadar buradan ayrılmayacağım der.[860] Sûfîler, itikâfı uzlete benzeterek bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu cümleden olarak Bursevî, halvette ve insanlardan uzak durmada birçok fayda olduğunu belirtir ve bazılarını şöyle sıralar: "İnsanlar itikâftaki kimseden o da insanlardan selamette olur, onun nefsi yumuşar, sabırlı olmayı öğrenir ve dünyalık şeylerden yüz çevirir. Ona göre bu hal, sadakat ve ihlas yolunun başlangıcıdır. Ayrıca halvette Allah'la ünsiyet, tevekkül ve yeterli miktara razı olma hali vardır. Çünkü insanlarla beraber yaşayan kimse kesinlikle maişetini temin etmek için tekellüfe girmek durumundadır. Bu durumda da helal ile haramın arasını ayıramadığında helake sürüklenir. Bir kimse insanlarla beraber olduğunda dalkavukluk ve benzeri günahlara da maruz kalabilir. Bundan dolayı halvette olan kimse bu gibi afetlerden salim olur." Ona göre tasavvufta müridin belirli bir olgunluğa ulaşması için tercih edilen halvete itikâf delil olabilecek niteliktedir. "Nasıl rahmet, bereket ve günahlardan diğer zamanlara nispetle daha uzak durma ayı olan Ramazanda itikâf varsa Ramazan haricinde de günahlardan uzak durup belirli bir mânevî olgunluğa ulaşmak için halvet olmalıdır. İşte bu manadan olarak bazı sûfîler halvet konusunu itikâf konusunun içerisinde ele almışlardır."[861]

Bursevî, bu manadan olarak Üftâde Efendi'nin (ö. 988/1580) halvet ve insanlarla bir arada yaşama hakkındaki izahını şu şekilde aktarır: "Üftâde Efendi demiştir ki, tasavvuf, kendisinde haram şaibesi bulunan her şeyden sakınmak ve dili her türlü gereksiz konuşmaktan korumaktır. "Halvet" ve "Erbaîn" işte bunları gerçekleştirmek için vardır. Çünkü bu durum, kesret (çokluk) içinde vahdettir. Halvetten kasıt da budur. Fakat zikrettiğimiz şekilde kesret içinde olan şey daha sağlam ve daha iyidir. Çünkü halvetle olan şey insanların arasına karışınca zail olur. Bizim zikrettiğimiz şey ise böyle değildir. Bizim yolumuz Hz. Peygamberin ve sahabenin yoludur. Resûlullah, kendisine kırk gün ayırıp tayin etmedi. Sadece Ramazanın son on günü itikâfa girdi. Hz. Musa ise kırk gün Tur'da kaldı. "*Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık*" (A'raf

[860] Bu rivayet için bkz. Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 423, 424. *İhtiyâr* kitabındaki hadislerin tahricini yapan Şuayb el-Arnaûd, bu rivayetin ne kaynağı ne de sıhhatı için herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.
[861] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 301.

7/142).[862] Üftâde Efendi'nin bu sözlerinden sâlikin halk içinde Hakk ile olması gerektiği şeklinde bir görüşü savunduğu anlaşılır.

İbnü'l Arabî, özgün yorumlarıyla bu konuda şu hususları ifade etmiştir: "Mescitler, Allah'ın evleridir. Dolayısıyla kim mescide yerleşir de orada ibadet ederse yüzünü evin sahibinden başka tarafa çevirmesi sû-i edeptir. Bundan dolayı mescitlerde ibadet ederken o izafeye başka kasıtlar karıştırılırsa mescitlerin özel olarak Allah'a izafe edilmesinin bir faydası olmaz." O, itkâfa giren kimsenin devamlı kurbet üzere Allah ile beraber olmasını ona ibadet etmesi gerektiğini bunun da her şeyde Allah'ın kuvvetini ve sanatlarını görmekle olduğunu bu durumun genel ve mutlak bir itikâf olduğunu belirtir.[863] İbnü'l Arabî'nin itikâfı, bir kimsenin niyet ve maksadıyla tamamen Allah'a yönelmesi ve nefsine bir pay ayırmadan ibadet etmesi olarak gördüğü söylenebilir.

Uzleti yapılış ve şekli itibariyle itikâfın bir türü olarak gören Zerrûk, onun hem mescitte hem de başka yerlerde yapılabileceğini belirtir. Ona göre "uzletin fazlası için bir sınır yoktur. Ancak Hz. Musa'nın kırk gün Tur dağına çıkması göz önünde bulundurulursa onun kırk gün olması iyi olur. Gerçi orada da hakikat otuz gündü. Sonra on gün eklendi." Daha sonra Zerrûk, Resûlullahın Hira mağarasında otuz gün kaldığını zikreder. Yine onun bir Ramazan ayı boyunca eşlerini terkettiğini ifade eder. Ayrıca uzletin en azının Hz. Peygamberin on gün itikâf yapmasından dolayı on gün olduğunu da beyan eder. Daha çok uzletin kaç gün olacağının belirtildiği bu ifadelerden sonra onun faydalarına şu şekilde değinir: "Bu on gün, kemale eren bir kimsenin hali için fazlalık, onların dışındakiler için de bir yükseliştir. Bu uzletten maksat ise kalbi mâsivâdan uzaklaştırmak ve kalbi tek bir zikre hasretmektir." Zerrûk, son olarak uzletin futuhât sahibi bir şeyhin gözetiminde yapılmasını tavsiye eder.[864]

Şa'rânî, şeyhlerden bazılarının müridlerinin yalnızlığa alışıp da Allah'tan başka şeylerle meşgul olmamalarını bazılarının da halvetin hakikatına ermeyip de diğerlerini taklit ederek halvette kendilerini Allah'ın huzurunda hissetmeleri durumunda orada tamamen şer'i amellerle iştigal etmelerini tercih ettiklerini belirtir. Sonra şöyle devam eder: "Bazı şeyhler de müridlerine Allah'a ancak onun kelamıyla münacatta bulunun eğer onun kelamının dışında bir şeyle münacatta bulunursanız size cevap verilmez demişlerdir. Ama çok zor durumda kalınırsa (ızdırar) o zaman kendilerine müsamaha gösterilir ve o halden kurtarılır. Mürid de bu müsamahayı görünce inancıyla edebe riayet etmeye devam

[862] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 301.
[863] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 415, 416.
[864] Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, s, 157.

eder. Öyleki o kimse, halvet dışında Allah ile muamelesinde edebi gözetir." Şa'rânî, "*Ramazanın son on günü itikâf yapan kimse iki (nafile) hac ve iki (nafile) umre yapmış gibidir*"[865] hadisini zikrederek itikâfın sevabını belirtir. Özellikle hacca ve umreye gidemeyen fakirler için bu rivayet, onları itikâfa teşvik eder gibi görünmektedir. Diğer bir hadiste itikâftaki mükâfatın büyüklüğüne işaret edilir. "*Kim bir kardeşinin ihtiyacına koşar ve onu giderirse on yıl itikâf yapmaktan daha hayırlı bir iş yapmış olur. Her kim sırf Allah rızası için camide bir gün itikâf yaparsa Allah bu kişi ile cehennem arasına üç hendek koyar. Bu da doğu ile batı arasındaki mesafeden daha uzaktır.*"[866] Buna göre itikâf, kişiyi cehennemden uzaklaştırır.[867]

Sonuç olarak itikâf, çok özel bir zaman dilimidir. Ramazan ayının son on günü camilerde bir insan kendini daha çok ibadete verir ve bu ibadetlerin mânevî feyizlerine nail olur. Sûfîlere göre itikâfta olan kimse müşahede için olanca gücüyle niyetini ve ibadetlerini Allah'ın rızasına teksif etmelidir. Onu bu müşahededen alıkoyacak dünyalık haz ve lezzetlerden uzak durmalıdır. Müridin bu maksadı gerçekleştirmesi ve bu hale ulaşması için halvete girmesi bir vasıtadır. Önemli olan -yaşayabilmek için zorunlu olan miktar haricinde- nefsin isteklerine boyun eğmeyip mâsivâdan uzaklaşmaktır.

[865] Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 425.
[866] Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsat*, VII, 221, Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 424.
[867] Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye*, s, 200, 201.

BÖLÜM V

HAC VE KURBAN İLE İLGİLİ AHKÂM AYETLERİNE SÛFİLERİN YAKLAŞIMI

Müminler hac ibadetini ifa ederken orada aynı zamanda namaz ibadetlerini yapmakta daha fazla sevap olsun diye bazen oruç tutmakta hatta zekât verip infakta bulunmaktalar. Bundan dolayı haccın kendisinde birçok ibadeti topladığı söylenebilir. Bu yönüyle hac, önemli bir ibadet olmaktadır. Hacda dünyanın her köşesinden gücü yeten müslümanlar bir araya gelirler. Dolayısıyla hac, müslümanların senelik toplantısıdır ve her türlü meselelerini müzakere ettikleri bir fonksiyona sahiptir.

5.1. Hac

Hac, yoluna gücü yetip de imkânı olan ve gerekli şartları kendisinde taşıyan tüm müslümanların ömürlerinde bir defa yapmaları gereken önemli bir ibadettir. Hac, İslamın cihanşümul bir din olduğunun en belirgin göstergelerinden birisidir. Çünkü hacda hiçbir coğrafya, dil ve renk ayrımı yapılmaksızın müslümanlar bir araya gelmektedirler.

5.1.1. Haccın Farziyeti

Diğer bazı ibadetler gibi haccın da farz olması Kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Kur'an'dan delil şu ayettir. "*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*" (Âl-i İmrân 3/97). Fakihler bu ayete göre haccın farz olduğunu belirtmişlerdir.[868] Ayette istitaat (güç yetirebilmek), haccın Allah'ın kulları üzerindeki hakkı olan bir ibadet olması, beytullah ve Allah'ın müstağni olması konuları ön plana çıkmaktadır. Bu meseleler hakkında sûfîerin yorumları şu şekildedir.

Sülemî'ye göre "Allah, hac ibadetinin kullar üzerinde bir hakkı olduğunu belirtmiştir ki, bu hitap sadece hac ibadetinde bulunmaktadır." Ona göre bunun faydası şu şekilde gerçekleşmektedir: "Haccın haricinde hiçbir ibadette hem malın hem de nefsin (bedenin) beraber bulunduğu bir ibadet yoktur. Hac ibadetini yapma noktasında insanlar sıkıntı ve meşakkat çekmektedirler. Ancak şunu da biliyorlar ki, bu ibadeti yapma

[868] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 433; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 176, Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 4; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 5.

hususunda Allah (cc), kendilerine yardım etmektedir. Hac ibadetinde insanın kendisini (normal vakitlerde caiz olan şeylerden) tecrit etmesi, vukûfu (hac hakkında bilgi sahibi olma, onunla meşgul olma gibi şeyler) ve gayreti olması hasebiyle Allah (cc), kendisine şöyle der. Zâhirini bu durak (mevkıf-vakfe yapılan yer) ve ibadet için hazırladığın gibi bâtınını da en büyük durak için hazırla."[869] Sülemî'ye göre nasıl hac ibadetinde bir vakfe varsa insanın ebedi hayatına başlayacağı anda da bir vakfe (hesap meydanı) vardır. Dolayısıyla hayatta iken o önemli vakfeye uygun hazırlıklar yapılmalıdır. Necmeddîn Dâye, "Allah'ın kulları üzerindeki hakkı hitabını" hacdan maksat bizzat Allah Teâlâ'dır, diğer ibadetlerden maksat ise necat, mânevî derece, yakınlık, makam ve ikramlardır[870] şeklinde açıklamaktadır.

Kuşeyrî, "zenginin, beytullaha gitmek için malından sarf edip bir şey saklamaması fakirin beytullaha (manen) ulaşmak için canından hiçbir nefesi boşa harcamaması gerektiğini" belirterek imkânları gereği zenginle fakire düşen görevleri belirtmiştir. Ayrıca "zenginlere beyti haccetmelerinin farz olduğu fakirlere ise beytin sahibine ulaşmalarının farz olduğu ifade edilmiştir" şeklinde farklı bir bakış açısı vermiştir. "Yani bedenen hacca gidecek yol kapalı olsa da manen beytin sahibine gidecek yol açıktır. Fakir beytin sahibinden engellenmemiştir." Sonra haccın kastetmek manasından yola çıkarak şöyle bir değerlendirme yapar: "Hac, ta'zim edilecek kimseye gitmeyi kastetmektir. Bazı kimseler, bedenleriyle beyti ziyarete niyetlenirler. Bazı kimseler ise beytin sahibini müşahede etmeye niyet ederler. Bu niyetlerle yapılan her iki hac arasında büyük farklar vardır." Ona göre "birinci kısımdakiler hac menasiki ve farzlar bittikten sonra ihramlarından çıkarlar. İkinci kısımdakiler ise rablerini müşahede edince ihramlarından çıkarlar. Sadece bedenleriyle hac yapanlar, ihram yasaklarına riayet ederek ihrama girerler. Kalpleriyle hac yapanlar ise Allah'tan başka her şeyden uzak durarak ihrama girerler."[871] Bu ifadelere göre ihram, kulun kendisini hiçbir şeye bağımlı görmemesi ve sadece Allah'a olan ihtiyacının farkında olması manasına gelir.

Baklî'ye göre hac yapanlar üçe ayrılır. Birincisi can ve mallarıyla hac yapıp bu ibadetten sevap beklerler. İkincisi kalplerini tasfiye edip emre boyun eğerek Allah'ın rızasına ulaşmak için hac yaparlar. Üçüncüler ise âşık olan ruhlarıyla marifetin ve

[869] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 109, 110. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 182, 183.
[870] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 57, 58. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, II, 223; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 69.
[871] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 263. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 317.

kurbiyetin hakikatlerine ayrıca vuslatın safasına ve tecellinin ziyadesine ulaşmak için beytin sahibini müşahedeye niyet ederek hac yaparlar.[872]

Baklî, "Allah'ın, kullarına ibadeti şükretsinler diye gerekli kıldığını belirttikten sonra Onun, kullarını kendi beytine gidip hac yapmaları vesilesiyle (kendi varlığına, azametine ve yüceliğine delalet eden) ayetlerdeki ve alametlerdeki maksatları görmelerine yönelttiğini ifade eder. Ona göre "haccın farz kılınmasının başka bir sebebi, havas olan kulların beytin sahibini ziyaret ederek huzurda durmalarıdır. Hac yapmakla insanlar, kulluğun acizliğini, boyun eğmeyi ve yalvarmayı görmüş olurlar. İşte Allah (cc), bununla kullarına kendi azametini ve büyüklüğünü göstermiş olur." O, haccın insan üzerindeki bu etkilerini özetledikten sonra hac yapacak kullardan şu şekilde bir hac yapmaları istendiğini ifade eder. "Adeta Allah şöyle buyurur. Kullarıma gerekli olan şey şudur: Beyte gitmeyi kastederek bütün yaratılmışlardan kendilerini tecrit edip rahatlarını, arzu ve isteklerini, çocuklarını ve ruhlarını terkederek, mallarını, nefislerini ve ruhlarını bezlederek beni müşahede etmeye yönelmeleridir." Yani insan sahip olduğu herşeyin gerçek sahibinin Allah olduğunu bilip bütün bunları onun uğrunda feda ederek onun rızasına ulaşmalıdır. Baklî, "beytin kendisinin müşahede için bir hüküm ve şekil olduğunu Allah'ın, hulûl ve teşbihten münezzeh bulunduğunu" zikreder. Devamında "ziyeret edenler için beytin kendisinde tecelliler" olduğunu bildirir. Ona göre "Allah (cc), ezelde beytin taşlarını kullarına kıble ve has kulları için keşfin aynası kılmıştır. Yoluna gitmeye güç yetirme de onun marifeti, diğer vakitlerde ise lütuflarının görülmesi ve kurbiyettir." Ayrıca onun sözündeki "yakîn, diğer bütün işlerde Ona tevekkül ve murakabe, riayete devam ve Onun koruması altında olduğunu bilmek, nefsin boş sözlerinden arındırılmış muhabbeti, saf bir niyetle ona yönelmek ve onun dışındaki her şeyden kalbi temizlemektir."[873]

Necmeddîn Dâye de ayette hem beytin hem de haccın Allah'a nispet edildiğini belirtir. Sonra "haccın rükünlerinin ve görevlerinin tamamının sülûke, Allah'a giden yolun şartlarına ve edeplerine işaretler olduğunu" zikreder. Mesela haccın rükünlerinden olan "ihram, ona göre şekilden dışarı çıkmak, ülfet edilen şeyi terk etmek, dünya ve içindekilerden sıyrılmak, kötü ahlâktan temizlenmek ve oraya yönelerek kulluk ihramını akdetmektir. Arafat vakfesi, marifet irfanında durmak, doğru bir iltica ve güzel bir söz verme ve buna vefa ile rahmet dağının eşiğinde el pençe divan durmaktır. Tavaf, rubûbiyet Kâbe'sinin etrafında yedi şavtla beşeriyetin yedi (kötü) halinden çıkmaktır.

[872] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 180. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 318.
[873] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 179. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 318.

Sa'y, sıfatlarla zatın mürüvveti arasında yolculuktur. Tıraş olmak (halk), kulluğun eserlerinin ulûhiyet nurlarının usturası ile silinmesidir."[874] Görüldüğü gibi sûfîler, hac menâsikinin kendi bakış açılarıyla manalarını açıklamaktadırlar.

Nahcuvânî, ayete sûfîce şöyle mana verir: "Allah'ın tevhit bayrağına ulaşıp ebedi hayat suyuna kanmaya, ona kul olmak ve onun birliğini ilan etmek makamında liyakati ortaya koymaya ermeleri için marifet ve kesin bilgi sahibi olmaya karakterli olarak yaratılan insanlara; evini yani Kâbe'yi hac ve ziyaret yapmak suretiyle tavaf etmelerini farz kıldı." Nahcuvânî, Kâbe'yi "hakikat âleminde kâmil insanın kalbine" benzetmiş ve hac yapan kişinin "İbrahim misali rabbinden dostluk ve halifelik nişanı taşıyan yüce giysiyi giydirmesi umuduyla hac yapmasını" tavsiye etmiştir.[875]

İbn Acîbe de buna yakın bir açıklama yapmış ve Allah'ın iki beyt koyduğunu birisinin hissi olan Kâbe diğerinin de rabbin (mânevî) beyti olan kalp olduğunu ifade etmiştir. Ona göre "kalbin beyti (evi) rabbin nurundan boş kalınca hissi beyt olan Kâbe'yi ziyaret etmeye iştiyak duyar. Kalbin beyti, sahibinin nuruyla mamur olunca başkası için kıble olur. Böylece rabbinin nurundan başka şeylere iltifat etmez hale gelir. Tam aksine o, türlü vâridatın ve nurların kendisini tavaf ettiği ve marifet, ilim ve sırların kendisini kuşattığı Kâbe olur. Daha sonra insanların her yerden kendisine geldiği kâinatın kutbu olur. Böyle bir kalp, kâinat kendisini tavaf ederken hissi olan Kâbe'yi ziyarete nasıl iştiyak duyar." İbn Acîbe daha sonra Hallâc-ı Mansûr'un şu sözlerini aktararak mânevî beyt olan kalbin hangi aşamaları katettiğini anlatır.

> Ey beni kınayan kimse! Onu sevdiğim için beni kınama.
> Eğer ondan bana âyan olan şeyler sana da âyan olsaydı beni kınamazdın.
> İnsanların yaptığı bir hac vardır. Benim haccım da gönlümdeki sevgiliyedir.
> İnsanlar hayvanları kurban ederler, ben ise canımı ve kanımı kurban ediyorum.
> Bazı insanlar beyti, diğerleri organlar olmaksızın gönüldeki sevgiliyi tavaf ederler.
> Allah da onları Haremden müstağni kılmıştır.[876]

---

[874] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 57. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, II, 223; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 69.

[875] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 235.

[876] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 350. Her ne kadar bazıları Hallac-ı Mansûr'u kâfir kabul etse de biz onun mümin olduğunu kabul ederek bu sözünün tevil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimize göre o, haccı inkâr etmemekte haccın neticesininde elde edilecek kazanca dikkat çekmektedir. Yani o, müminin Kâbe'nin taşlarından ve o mekândan da geçerek Kâbe'nin sahibi olan Allah'ın rızasına ulaşmasını ve Allah'ın rızasının her şeyin fevkinde olduğu şuuruyla amel işlemesi gerektiğini vurgulamak istemiştir. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur. "*Ey Kâbe! Sen ne güzelsin ve senin kokun ne güzeldir. Senin azametine ve senin kutsallığının azametine hayranım. Muhammed'in canı (kudret) elinde olan Allah'a yemin ederim ki, müminin hürmeti Allah katında senin hürmetinden şüphesiz daha azametlidir. Müminin malının, kanının ve onun hakkında ancak iyi zan beslemek kutsallığı (seninkinden daha üstündür).*" İbn Mâce, "Fiten" 2.

Ayetteki istitaat hakkında sûfîlerin işârî yorumları da şu şekildedir. Kuşeyrî istitaatın çeşitli olduğunu belirttikten sonra şu şekilde üçe ayırır: "Bazıları bizzat kendi malıyla ve canıyla güç yetirir ki, bu kimse sağlam kimsedir. Bazıları başkalarıyla güç yetirir ki, bunlar da müzmin hasta olanlardır. Çoğu insanın gafil olduğu üçüncü kimseler ise Allah ile güç yetirirler ki, her ihlaslı olan kimsenin sıfatı budur. Çünkü onların müptela oldukları sıkıntı ve meşakkatler onları (manen) Allah'a götüren bineklerdir."[877] Kuşeyrî, son istitaat çeşidiyle zengin olmayan kimselerin üzülmemeleri gerektiğini beyte gitmeye güç yetiremese de onun sahibine (manen) ulaşmaya güç yetirebileceklerini belirterek ulvi bir makama işaret etmektedir.

Necmeddîn Dâye, istitaat hakkında "İstitaat, Hakkın dünya ve ahiret amellerini dengeleyen cezbesidir. Dolayısıyla Allah'a giden (mânevî) yol ve ona ulaşmak ancak

---

Benzer bir rivayet için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XI, 37. Bu hadisin şerhinde müminin saygınlığının Kâbe'nin saygınlığından daha yüce olması müminlerin içinde peygamberlerin ve salihlerin özellikle de Muhammedî ilk nurun bulunmasıyla açıklanmıştır. Ayrıca Kâbe'nin şerefinin müminin oraya yönelip ibadet etmesinden kaynaklandığı, bu durumun secde edilen yerin faziletine delalet ettiği ancak bu faziletin küllî bir fazilet değil cüzî fazilet olduğu, müminin faziletinin ise küllî bir fazilet olduğu belirtilmiştir. Bu durumun benzeri de şuna benzetilmiştir. Hz. Peygamber, kendisinde inanç açısından bir fazilet olduğu için İbrahîmî inanca ittiba edilmesini emretmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber bu makamın reisidir. Diğerleri ise ona tabi olmaktadır. Müceddidî, Abdülganî b. Ebû Saîd ed-Dihlevî, *İncâhu'l-hâce*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe, Beytü'l-efkâri'd-devliyye, 2007, II, 1431.

Yunus Emre de bazı şiirlerinde bu duruma şu şekilde değinmiştir.

Ben gelmedim dava için, benim işim sevi için
Dost'un evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim.
Aksakallı bir koca, bilmez ki hali nice
Emek yemesin hacca, bir gönül yıkar ise
Gönül Çalabın tahtı, gönüle Çalap baktı
İki cihan bedbahtı, kim gönül yıkar ise
Bir kez gönül yıktın ise, kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi, elin yüzün yumaz değil.

Yine bu ifadelerden haccın ve Kâbe'nin değersizliği anlaşılmamalıdır. Çünkü o, başka bir şiirinde Kâbe'ye olan hasretini şu dizelerle dile getirir.

Hak müyesser etse de varsam
Güzel Kâbetullah sana
Bakuben hayranın olsam
Güzel Kâbetullah sana
Kara tonun bürünür
Arş'la beraber görünür
Sana varmayan yerinür
Güzel Kâbetullah sana
Gümüşten kapı açmışlar
Mermerlerle döşemişler
Altın kuşak kuşatmışlar
Güzel Kâbetullah sana
Kâbenin çevresi dağlar
Didâr görmüş sular çağlar
Âşık Yunus durmaz ağlar
Güzel Kâbetullah sana.

Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, Odunpazarı Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2006, 3. baskı, s, 150, 164, 173, 176.

[877] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 263. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, I, 317.

kendisiyle mümkün olur"[878] şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Nahcuvânî, "Allah'ın evi olan Kâbe, Allah'a halife ve dost olmanın şeref ve şan nişanesi değerli elbiseyi giymeye layık olan İbrahim'in kalbinin örneğidir" diyerek Kâbe'nin fonksiyonuna değinir. Sonra oraya gitmeye güç yetirme (istitaat) hakkında şöyle bir açıklama yapar: "Ey sonradan olma âleminin uçsuz çöllerinde şaşırıp kendilerini kaybedenler, sizden kim o göreve muktedir olursa ona doğru yürüsün. Yani arzu ve isteklerini öldürmek suretiyle kendisini öldürsün, Allah'a göçmek suretiyle ve tüm işlerini ona ısmarlayarak imkân ve varlık sahasını terk etsin. O derece ki kimliğini Allah'ın kimliğinde yok etsin. Tıpkı Rahmanın dostu İbrahim'in yaptığı gibi yapsın."[879] Yukarıdaki yorumlarda Kâbe'nin onu yapan Hz. İbrahim ile irtibatına değinilir.

Kuşeyrî, ayetin son kısmında bulunan "Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır)" idafelerini şöyle açıklamıştır: "Bu ayetle haccı terkeden kimse küfürle damgalanmıştır. Âlimler ise bu ayeti te'vil etmede epey zorlanmışlardır. Allah'ın âlemlerden müstağni olması tehdidin ziyadesini gösterir."[880] Baklî, "Allah (cc), ayetin başında haccı kendisine nispet etmiş sonunda da kendini tenzih etmiştir ki, kullar rablerinin kendilerine bir şefkatinin olduğunu böylece bilmiş olurlar. Çünkü ibadet sevap olarak kula fayda sağlar. Allah'ın ona ihtiyacı yoktur"[881] diyerek ibadetlerin faydasının kula döneceğini belirtmiştir. Necmeddîn Dâye, "Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa)" kısmını Hakkın vicdanını inkâr etmek ve onun lütuflarına dikkat etmemek şeklinde açıklamıştır. Ayetin son kısmı olan "Şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır)" kısmını da kullara nimetleri tamamlaması ve onlara ihtiyaç duymamasıyla yorumlamıştır.[882] Nahcuvânî ise ayetin son kısmını "Allah'ın hiçbir kimsenin ibadetine muhtaç olmadığını, sınırsız zenginliğin sahibi olduğunu, kullarına ibadeti farz kılmasını ise kulluk makamının hakikatine ermeleri ve halifelik makamına ulaşmaları" şeklinde açıklar.[883]

Âlûsî, istitaatı, "Yoluna gitmeye güç yetirenlerden kasıt marifete ulaşmış kimselerdir. Marifet bilgisi olmayanların ise ne kalkacak ne de oturacak güçleri yoktur"

---

[878] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 58. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, II, 223; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 69.
[879] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 235.
[880] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 263; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 317.
[881] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 180. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 318.
[882] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, II, 57, 58. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, II, 223; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 69.
[883] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 235, 236.

şeklinde açıklar. O, "gerçek haccın her şeyden vazgeçip mânevî terakkiye ulaşarak yapılan hac" olduğunu bildirir. Ayrıca "Allah'ın marifetine ulaşacak ve istenilen bir şekilde hac yapacak kulları bulunduğunu, Allah'ın onları bu işe ehil kıldığını ve bu yola girmelerini mümkün kıldığını da ifade eder. Bu meyanda şu hususları da zikreder. "Bu gibi kulların hakikatte hacları Ondan yine Onadır ve bu yoldaki maksatları sadece Allah'tır. Bu kulların tavaf alanı haşmet eşiğinin üzerindeki kurbet (yakınlık) alanlarıdır. Onların vakfe yeri hizmet ayağı üzerindeki irfan arafatıdır (bilgisidir). Onların duvarlarda ve taşlarda bir maksatları yoktur.[884] Ona göre esas gaye taş ve toprak değil onların yaratıcısı ve sonsuz kuvvet sahibi Allah Teâlâ'dır.

Haccın farz olduğuna dair delil olarak kullanılan ayetlerden birisi de "*Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın*" (Bakara 2/196) ayetidir.[885] Hatta bazı âlimler bu ayetten yola çıkarak umrenin de farz olduğuna kâni olmuşlardır ki, bu mesele hakkında ileride açıklama yapılacaktır.

Kuşeyrî, "fakihlere göre haccın tamamlanması onun rükünlerini, sünnetlerini ve şekil şartlarını yerine getirmekle olur" diyerek çok kısa bir şekilde fıkhî bilgiler vermiştir. Sonra "sûfîlere göre ise haccın kasıt (niyet) olduğunu belirtir. Kastın da ya Hakkın beytine ya da Hakkın kendisine olduğunu zikrettikten sonra birinci haccın avamın, ikinci haccın ise havâssın haccı olduğunu" ifade etmiştir. Devamında nefsiyle ve kalbiyle hac yapan kimselerin tavırlarını şu şekilde özetler: "Nefsiyle hac yapan ihrama girer, vakfe yapar, tavaf yapar, sa'y yapar sonra da tıraş olur. Kalbiyle hac yapanın ihramı sarih bir niyetle sahih bir akittir. Sonra emre muhalefet ve şehevî istek elbiselerinden tecerrüttür. Sonra sabır ve fakr elbisesine bürünmek ve hevasına tabi olmaktan kendisini tutmaktır. Hac yapan kimse saçı başı dağınık ve üstü başı tozlu olup onda huşû ve boyun eğmenin (hudû) eserleri görünür. Kalbiyle hac yapan kimse için daha sonra her bir parçasının icabet etmesiyle sırların telbiyesi gelir." Kuşeyrî, haccın en faziletlisinin kurban kesmek ve telbiyede sesi yükseltmekle yapıldığını zikrettikten sonra "aynı şekilde (nefse) muhalefet bıçaklarıyla nefsin kanının da akıtılması gerektiğini" vurgular. Ona göre telbiye, "yardım istemeye devam ederek sırrın seslerinin yükselmesi ve güzelce icabet; vakfe, heybet vasıflarının tamamlanmasıyla kurbet (mânevî yakınlık) sahalarında durmak; nefislerin vakfesi Arafat, kalplerin vakfesi (mânevî) kavuşma anında Hakkın isim ve sıfatlarıdır.

---

[884] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IV, 31, 32.

[885] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 4; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 5. Bazı Hanefi kaynaklarında bu ayet, mikat sınırlarına varmadan önce de ihrama girilebileceği sadedinde serdedilmiştir. Dolayısıyla ahkâm ayetlerinden kabul edilmiştir. Merginani, *el-Hidâye*, I, 163; Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 441.

Kalplerin tavafı izzet sahibinin müşahedesi etrafında; sırlarla yapılan sa'y de temiz olan celalin keşfiyle cemalin lütfu arasındadır." Kuşeyrî, (ihramdan çıkmak demek olan) tahallülün, her şekliyle itirazlardan, isteklerden, tercihlerden ve rağbetlerden kendisini uzak tutmakla gerçekleşeceğini ifade eder.[886]

Baklî'ye göre "Allah (cc), hakikat ehline yakınlık eşiğine ulaşıncaya kadar maksatlarını tamamlamalarını gerekli kılmıştır" ki, bu da şu şekilde gerçekleşir: "Kıdem sahibini ziyarete yöneldiklerinde kâinattan sıyrılmak (tecerrüt), tevhidi gerçekleştirme babında kendi fani olmalarıyla Allah'ın bekasını talep ederek tefrit ve tecrit sıfatıyla havadisten (sonradan olanlar) uzaklaşmak, beşeri şaibelerden ve tabiat kirlerinden marifet nehirlerinde yıkanmak, rububiyetin irfanını kastederek ubudiyet ihramını giymek, zâhiri icabetin bâtını icabetle beraber olması için nefislerini ubudiyette ruhlarını da rububiyetin sultasında bezlederek kendilerine farz kılınan şeyleri eda edip Hakka icabeti tamamlamaktır." O, bu açıklamasından sonra elest bezminde insanların "evet sen bizim rabbimizsin sözleriyle Hakka icabet ettiklerini" zikreder. Ona göre "Allah (cc), insanları lebbeyk demeleri suretiyle verdikleri cevabı tamamlamaya kendini insanlara tanıtmaya çağırır." Nihayetinde ona göre "hac, temkîn ehli, umre de telvîn ehli içindir. Haccı tamamlama rububiyeti görmeye ulaşmak, umreyi tamamlamak ise ubudiyetin hakkına ulaşmak demektir." Baklî, ayette geçen "Allah için" kısmı hakkında "emellerinizi Allah (ın rızasında) buluncaya kadar bu ibadeti yapmaya Allah için sabredin" şeklinde açıklar.[887]

İslamın rükünlerinden bir rüknün tamamlanmasını ihsanın şartlarından gören Necmeddîn Dâye, "avamın haccı ve umresi sadece beyte gitmeye niyet edip orayı ziyaret etmektir. Havassın haccı ise beytin Rabbini kastedip onu müşahede etmektir" der. Onun bu yorumu bir önceki ayetin açıklamalarında verilen diğer bazı sûfîlerin yorumlarına benzer. Fakat Necmeddîn Dâye bu görüşüne Hz. İbrahimin (sav) "*Ben Rabbime (onun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol gösterecektir*" (Sâffât 37/99) sözünü delil olarak getirir. Ayrıca o, Allah'a giden, onu talep eden ve tamamıyla ona yönelen ilk kimsenin ve "*Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm*" (En'âm 6/79) deyip bu yola giren ve bu yolda nefsini, malını ve çocuğunu feda eden ve "*Şüphesiz onlar benim düşmanımdır, ancak âlemlerin Rabbi olan Allah dostumdur*" (Şuarâ 26/77) sözüyle de ondan başka herkesi düşman kabul eden kimsenin Hz. İbrahim

[886] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 163, 164; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 171, 172.
[887] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 80.

olduğunu belirtir.[888] Necmeddîn Dâye daha sonra "bütün bu tavırların hakiki haccın görevleri (menâsiki) olduğunu zikrederek Allah'ın Hz. İbrahimi beyti ilk bina ve tavaf eden, hacc ve haccın görevlerini açıklayan kimse kıldığını ifade eder. Çünkü Allah (cc), ona "*İnsanlar arasında haccı ilan et*" (Hac 22/27) emrini vermiştir. Bu açıklamalardan sonra Necmeddîn Dâye "Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır" (Âl-i İmrân 3/97) ayetine göre Hz. İbrahim'in makam sahibi olduğunu Hz. Peygamberin ise hâl sahibi olduğunu belirterek halin makamdan daha ileri olduğunu zikreder. Ona göre makamlar menâzilden (mertebe, mevki) haller ise mevâhibden (yetenek, hediye) kaynaklanır. Dolayısıyla mevhibesiz makam yoluna girilir ancak makamsız mevhibe yoluna girilmez.[889] O, mevhibenin daha üst mertebe olduğunu ifade ederek bu vesileyle Hz. Peygamberin bütün peygamberlerden daha üstün olduğunu belirtmek istemiştir.

İbn Acîbe, bu ayet vesilesiyle müridin rabbi ve şeyhiyle yaptığı anlaşmalara değinir. "Mürid, rabbi ile bir anlaşma yaptığı zaman ona gereken şey, meyvelerini alıncaya kadar ona devam etmesidir. Rabbiyle mücahede anlaşması yaparsa onun semeresini alıncaya kadar nefsiyle mücahede etmesi gerekir. Çünkü bunun neticesi mücahededir. Eğer mürid, şeyhiyle sohbet (onun riyasetinde seyr-i sülük) anlaşması yaparsa o müridin şeyhinin kendisini ilahi huzura dâhil edip de irşadla buna şahit olana kadar şeyhine hizmete (seyr-i sülûka) devam etmelidir."[890] Muhtemelen İbn Acîbe de elest bezminde verilen söze telmihte bulunmuştur.

Haccın farz olduğunu belirten diğer bir ayetin de "*İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler*" (Hac 22/27) ayeti olduğu zikredilmiştir.[891] Bu ayet hakkındaki işârî yorumlar şu şekildedir.

Tüsterî, ayetteki "yaya olarak" gelen kimseleri, "Allah'ın, mescitlere giden kullarının bazıları serirler üzerinde bazıları ise meleklerin çektiği ve üzerlerinde ince

---

[888] Bedreddîn Aynî, Hz. İbrahim'den önce birçok peygamberin hac yaptığını Hz. İbrahim'den sonra da her peygamberin hac yaptığını hatta bazı peygamberlerin kabirlerinin Zemzem ile Hicr-i İsmail arasında bulunduğunun rivayet edildiğini aktarır. Aynî, *el-Binâye*, IV, 3. Fakat bu görüşü hiç kimseye nispet etmemiştir. Necmeddîn Dâye'nin "Allah'a giden, onu talep eden ve tamamıyla ona yönelen ilk kimsenin" Hz. İbrahim olduğu yönündeki sözünü Kâbe'yi ilk inşa eden kimsenin Hz. İbrahim olmasıyla açıklamak uygun olacaktır. Yoksa ondan önce de büyük peygamberler gelmiş, o peygamberler de aynı inanç ve niyetle Allah'a yönelmişlerdir.

[889] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 274, 275. Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 313.

[890] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 197.

[891] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 4; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, II, 118.

ipeklerin bulunduğu, altından olan binitler üzerinde" ikiye taksim eder. Böylece kullar arasında mânevî derece farkı olduğunu ifade eder.[892]

Sülemî, İbn Atâ'nın "Allah, kendisini (manen) ziyaret edecek bazı kulları seçmiştir. Herkesin efendisini ziyaret etmesi mümkün olmayabilir. Efendisinin huzuruna varacak kimsenin, yaptığı fiillerinde zeki, sözlerinde akıllı ve ifade edip ortaya koyduğu şeyleri bilen olmalıdır" sözünü aktarır.[893] Zünnûn el-Mısrî'den de şu sözlerini rivayet eder. "Yoluna gitmeye gücü yeten her müslümana hayatında bir defa hac yapması farzdır. Hac ibadetinde ahiret hallerini müşahede vardır. Mânevî faydaları müşahede ettiği için yakînin ziyadeleşmesi konusunda birçok menfaatler, rahatlık ve Allah'a olan iştiyak vardır. Ayrıca kalp için muhabbet ve Allah'a olan güvenin gerekliliği bulunmalıdır. Hac görevlerine itibar edip onun mana ve hakikatlerine vakıf olmak lazım. Bunun böyle olması hac hallerinin ilkinin ona gitmeye azmetmek olmasındandır. Bu durumun misali insanın misali gibidir. İnsan da öleceğine ve Allah'a (huzuruna) gideceğine iyice inanır. Sonra vasiyetini yazar, vasiyette bulunur ve Allah'ın razı olacağı işleri yapmaya gayret gösterir. Mümkün olduğunca insanlara zarar vermekten kaçınır. Dünyadan ahiret yolculuğuna çıkar. Oraya bir daha dönmeyeceğini bilir. Sonra onu ahirete taşıyacak aracına biner. En hayırlı binit de tevekküldür. Azığını da yanında taşır ki en hayırlı azık takvadır. Bu yolculuğunda kendini sanki kabre taşınıyormuş gibi kabul eder. Bu sütunun içerisine girince sanki kabre konulmuş gibidir. Onun dengi nefsindeki adalet, müslüman kardeşleri, dünyadayken yönettiği kimseler ve haklarını aldığı kişilerdir. Bu durumla alakalı bir hadiste "*Hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden (işlerini üzerinize aldığınız kimselerden) sorumlusunuz*[894] buyrulmuştur. Bu kimsenin dostu salih amel ve zikirdir. Böyle bir kimse ihram mahalline geldiğinde kendisini sanki kabrinden çıkarılıp da Allah'ın huzurunda durması için "İnsanlar arasında haccı ilan et ki, sana yaya olarak gelsinler" şeklinde nida edilen bir ölü gibi düşünür.[895] Yukarıdaki yorumlara bakıldığında hacca giden kimse, sanki dünyadan ayrılıp da Allah'ın huzuruna hesap vermeye giden bir kimse gibi tasvir edilmiştir. Yani öyle bir hac ibadeti yapılmalı ki, hesap sırasında rahat olunmalıdır. Bunun için de hayırlı ameller işlenmelidir.

Kuşeyrî, bu ayette derin işârî izahlardan ziyade şu kısa açıklamalarla yetinir. "Hz. İbrahim haccı ilan etti ve insanlara bu konuda nidada bulundu. Allah da onun bu nidasını

---

[892] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, s, 201.
[893] Bu rivayet için ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 536.
[894] Buhârî, "Itk", 17; Müslim, "İmâre" 20; Ebû Dâvûd, "Harâc", 1; Tirmizî, "Cihâd" 27.
[895] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 20, 21.

babalarının sulplerindeyken zürriyetinin tamamına işittirdi. Dolayısıyla hali hac yapmaya uygun olan kimseler bu çağrıya icabet ettiler." Devamında Kuşeyrî, yaya olarak gelmenin binitli olarak gelmeye öncelendiğini çünkü binitli olarak gelmenin daha çok vuku bulduğunu belirtir. Sonra da "uzak yollardan gelen yorgun develerin (cimâl) güzellik (cemâl) üzerine bir özelliği olduğunu bu özelliğin ise develerin sevgililerin biniti olmaları" şeklinde bir yorum yaparak develere dikkat çekmiştir. Ona göre "uzak yollardan gelen insanlar övülmüştür. Çünkü bu insanlar, Allah'a şükrederler." Kuşeyrî, ayetteki uzak yollardan ifadesini "hac için yapılan fiillerin değeri ve insanların yaratıcısının azametiyle" açıklamıştır. Böylece Allah (cc), insanlara fazlını ve keremini izhar etmiş bulunmaktadır.[896]

Baklî, "İnsanlar arasında haccı ilan et ki, gerek yaya olarak" kısmında "Hz. İbrahim'in (sav) insanları hacca Hakk lisanıyla çağırdığını onların da bu çağrıya "Lebbeyk Allahümme lebbeyk" diyerek telbiye ile icabet ettiklerini belirtir. Sonra bu icabetin, "aşk ve muhabbet olarak henüz gayb âleminde bulunan (yaratılmamış) madenleri kutsi olan ruhlardan olduğunu" zikreder. Sonra da "bu manaların ruhların bedenlerden önce yaratıldığına delalet ettiğini" ifade eder. Baklî, "bu çağrıya icabet edenlerin ziyarete gelirken nefislerinden sıyrıldıklarını, mâsivâdan uzaklaştıklarını ve muhabbet ile dostluk makamına geldiklerini" ifade eder. O, yorgun develer üzerinde gelenleri "mücahedelerle yorgun düşmüş nefisler" olarak görür. Uzak yollardan gelenlerin "vehimlerden uzak her türlü yollardan gelenler" olması gerektiğini söyledikten sonra "onların sırlar ve nadir olan nurlar tarafından" olduklarını belirtir. Nihayetinde "rububiyeti müşahededen sonra ubudiyeti izhar ederek müşahede makamından itaat makamına geldiklerini" ifade eder.[897] Görüldüğü gibi bu yorumlarda da türlü mücahedelerle nefsin yorulması, aşk ve sevgiyle gelen çağrıya icabet edilmesi ve en önemlisi kulun mâsivâdan geçerek en önemli kasdının sadece Allah rızası olması vurgulanıyor.

İbn Acîbe, "nefsini, nefsinin sıfatlarını, dış suretini ve azalarını unutan kimselere nida edildiği" belirttikten sonra "şeriatın, bedenî hareketlerle kalbi kastettiğini" ifade eder. Bu yoruma göre zâhir ile bâtın bir bütün halindedir. Çünkü bedenî ameller, hareketlerden ve kalbin niyetinden oluşurlar. Nefsin amelleri ise sadece kalbin niyetinden

---

[896] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 539. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 375. Ali el-Kârî burada Kuşeyrî'den ayrı olarak şu olaya yer verir. "Hac yapmak isteyen birisi Cüneyd el-Bağdâdî'den izin almak için yanına gelir. O da cevaben önce kalbini sehvden, nefsini lehvden, dilini de kavlden tecrit et sonra istediğin vakit izin iste demiştir."

[897] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 536.

oluşur. O, ayetin son kısmındaki derin vadilerin "dünyanın en bayağı kısmı" olduğunu söyledikten sonra şöyle devam eder: "Dünya maslahatlarını gerçekleştirmede onun görünen kısmı azalarla mümkündür. Dolayısıyla bunu kalbin maslahatlarını gerçekleştirmede kullanmalıdır."[898] Hac, bazı şekil ve sembollerden oluştuğu için bu görevlerin mecburen azalarla yapılması lazım. Esas gaye ise kalıbın değil kalbin düzeltilmesi olduğu için bu azalarla yapılan amellerle niyetin ve kalbin ıslahı esas alınmalıdır.

Sonuç olarak İslamın esalarından olan hac, hem beden hem de malla yapılan çok değerli bir ibadettir. Sûfîler haccın farz olduğunu ikrar etmekle beraber bu konuda bazı işârî yorumlarda bulunmuşlardır. Bir kısmı şöyledir. Onlara göre zenginin hac için malından bir şey saklamaması gerektiği gibi fakirin de Hakka giden yolda canından hiçbir nefesi boşa harcamaması gerekir. Zengine beyti haccetmesi fakire ise (zâhiren yoluna gitmeye gücü yetmediği için) beytin sahibine ulaşması farzdır. Bazı insanlar beyti görmeye giderler. Bazıları ise beytin sahibini müşahedeye giderler. Sûfîlere göre hac yapanlar üçe ayrılırlar. Birinciler can ve bedenleriyle hac yaparlar. İkinciler kalp tasfiyesi ve rıza için hac yaparlar. Üçüncüler ise ruhlarıyla marifetin ve kurbiyetin hakikatlerine, vuslatın safasına ve tecellinin ziyadesine ulaşarak beytin sahibini müşahede etmeye niyet için hac yaparlar Hac ibadetiyle insanlar, kulluğun acziyetini Allah'ın da azametini görürler. Yine onlara göre insanın dünyada çektiği sıkıntı ve meşakketler, onları Allah'a götüren binitlerdir. Sûfîlerin haccı belli bir zamanla kayıtlı değil süreklidir. Onlar ihramdan müşahede anında çıkarlar. Haccın farz olduğunu belirten ayetlerde Allah'ın her şeyden müstağni olduğu, kulların Allah'ın emirlerine karşı gelmekten (ittika) sakınması gibi hususlar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ayetler hem fakihlerin açıkladığı zâhiri amellere hem de sûfîlerin açıkladığı bâtını amellere işaret etmektedir.

5.1.2. Haccın Vakti

Her ibadetin bir vakti olduğu gibi hac ibadetinin de bir vakti bulunmaktadır. Fıkıh kitaplarında hac ibadetinin vakti Şevval, Zilkâde ve Zilhicce ayının ilk on günü olarak belirtilir. Bu görüşe "*Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir. (Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a*

[898] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, IV, 261. Aynı yoruma yakın ve özet bir yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 85.

karşı gelmekten sakınma)dır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının" (Bakara 2/197) ayeti dayanak yapılmıştır.[899] Burada şu hususun da belirtilmesi gerekmektedir. Ayet, hac mevsiminin belirli aylar olduğunu zikretmektedir. Ancak bu ayların hangi aylar olduğunun bilgisi verilmemektedir. Dolayısıyla bu açıklama görevi "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik*" (Nahl 16/44) ayeti mucebince Hz. Peygambere verilmiştir. O da hac ibadetinin görevlerinin kendisinden alınmasını emretmiş[900] ve bizzat hac yaparak hem haccın vaktini hem de görevlerini kendisi öğretmiştir. Böylelikle Hz peygamber ayetin kapalılığını açıklamıştır.

Sülemî, bu ayetin açıklamasında meşhur sûfîlerden Nasrâbâdî'nin "Allah (cc), kullarına ibadetler için, zâhiri edeplerle o ibadetlere hazırlansınlar diye belli vakitler tayin etmiştir, fakat marifet için kul hiçbir surette müşahedenin murakabesinden gönlünü boşaltmasın diye vakit tayin etmemiştir" yorumunu vermekle yetinir.[901] Bu yorum, kulun kendini her an ilahi huzurda hissetmesi açısından kayda değer bir açıklamadır.

Kuşeyrî, haccın senenin tamamında değil belirli bir vaktinde yapılması gerektiğini eğer o vakit kaçırılırsa o senenin haccının da kaçırıldığını belirttikten sonra kalplerin haccının da belli bir vakti bulunduğunu o vaktin de gençlik dönemi olduğunu belirtir. Sonra bir kimsenin gençlik döneminde (vuslata ulaşacak) bir iradesi yoksa yaşlılık döneminde de vuslata ulaşamayacağını zikrederek gençlik döneminin ne kadar mühim olduğunu vurgular. Daha sonra da aynı şekilde kim bu (vuslata ulaşma) kasdının vaktini ve irade halini kaçırırsa onun yapacağı iş, sonu cennet olan ibadete yoğunlaşmasıdır, sonu vuslat olan iradeyi ise elde edemez diyerek bu vaktin ne kadar değerli olduğunu belirtir.[902]

Baklî, "Allah'ın kullara, ibadette usanmamaları ve bıkkınlık göstererek kendi buğzuna uğramamaları için ibadetlerin vakitlerini belirlediğini" aynı şekilde "marifet ehlinin de rububiyetin eserlerini görmedeki sevinç anlarında ubudiyetin ağırlıklarından ve Rahmanı müşahedeki intikal anında imtihanın sıkışıklığından sakinleşmeleri için vakit belirlediğini" ifade etmiştir. Ayrıca ona göre "Hakk Teâlâ, has kulları için sülûklarında ve eşiğe gelmelerinde safa, vefa, huzur ve yakîn vakitleri belirlemiş ve onlara kendi eşiğine ancak belli vakitlerde hazırlanılıp girileceğini bildirmiştir."[903]

---

[899] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 440, 449; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 203, Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 27; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 74.
[900] Müslim, "Hac", 310; İbn Mâce, "Menâsik", 61; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 77; Nesâî "Menâsik", 220.
[901] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 71. Nasrâbâdî'nin bu sözü için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 81.
[902] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 165. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, I, 175.
[903] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 81.

Necmeddîn Dâye, "hac yapmak isteyen kimselerin hac vakti geçtikten sonra hac yapmalarının mümkün olmaması gibi insanların da şu fani dünyada sınırlı vakitleri olduğunu ve o vakit geçince Allah'ın rızasına ulaşmanın mümkün olmadığını belirtir." Bu sözüne de delil olarak "*Rabbi'nin âyetlerinden bazısı geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günki) imanı fayda vermez*" (En'âm 6/158) ayetini zikreder. Devamında "hacının nasıl ihramlı olduğu belirli bir vakti varsa Allah'a vuslata niyet eden kimsenin de belirli vakti vardır ki, o da kırk yaştır" der ve "*Nihayet olgunluk çağına gelip, kırk yaşına varınca*" (Ahkâf 46/15) ayetini buna delil olarak gösterir." Bu bilgilerden sonra "sûfîlerin, kırk yaşından sonra bir kimsenin vuslata olan iradesini ortaya koyup da ona ulaşmasının nadir olduğunu esas olanın kırk yaşından önce bu iradenin ortaya konup da iyice cehdedip belki kırk yaşından sonra vuslatın mümkün olabileceğini söylediklerini" belirtir. Ayetin "kim o aylarda hacca başlarsa" kısmını "kimin ilticası ve gençliğinin baharındaki Hakkın vuslatına olan niyeti, samimi olursa tevazu ve inkisar izarını giyer ve boyun eğme (tezellül) ve muhtaç olma (iftikâr) ridasına bürünür" şeklinde açıklar.[904]

Nahcuvânî, haccı, arzu ve iradeyi öldürmekten kinaye olarak tarif eder. Ayrıca gereği gibi hac yapanın gerçek hayat olan ahiret hayatı yaşadığını kabul eder. Kötü davranışları da tabiî ve hayvanî hayatın nitelikleri olarak tavsif eder. Dolayısıyla gerçek hac yapmak ve gerçek hayatı yaşamak isteyen bir kimsenin nefsinin adi özelliklerini öldürmesi gerektiğini ifade eder. Sonra fani olanı terk etmeden de bu maksada ulaşılamadığı maksada ulaşmak için insanı yanlışa sevkeden cüzî aklının isteklerinden kaçınması gerektiğini vurgular. Ayrıca bu kurtuluşun ancak ilahi kurallara bağlı mâneviyat yolcusuna nasip olduğunu bildirir. Sonra bu mânevî yolculuğa çıkan şahsın yüce mertebelere ulaştığını, o makamda Allah'tan başka her şeyden geçtiğini hatta kendi varlığını bile unuttuğunu belirtir.[905]

İbn Acîbe, "bedenlerin yaptığı işler ve muameleler belirli bir vakit ve mekânla kayıtlıdır, kalplerin ve ruhların muamelesi ise bir zaman ve mekânla muvakkat değildir" der. Sonra "kalplerin haccında bütün zamanların onun mîkâti/vakti, bütün mekânların da Arafat'ı olduğunu zikreder. Daha sonra "kalplerin haccının Alîm olan Allah'ın huzurunda el pençe divan durmakla gerçekleştiğini bu durumun da gece ve gündüz devamlı olan bir

[904] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 278. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 573; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 316.
[905] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 139.

hal olduğunu belirtir. Ona göre "bu makama ulaşanlar için her vakit Kadir gecesi, her mekân da değerli olan Arafat'tır."[906]

Ayette bulunan "Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir" demek Necmeddîn Dâye'ye göre "bu uğurda yapmış olduğunuz az veya çok ihlaslı veya riyalı hatta gizli ve aşikâr olan ameli bilir" demektir.[907] Nahcuvânî, ayetin bu kısmı için cömertlikle cimriliğe değinir ve şöyle der: "Allah (cc), şerefli bir nitelik olan cömertliğin yerleşmesi için Kâbe'de ve Kâbe yollarında her türlü hayır yapılmasını emretti. Çünkü cimrilik, kalplerin gerçek sevgiliye yönelmesine engeldir, her fitnenin temeli ve her yanlışın başıdır. Allah şöyle buyurur: Benim rızam için istek ve şehvet şeytanlarından uzak, gösteriş ve kendini beğenme belirtilerinden arınmış, eziyet ve başa kakma bulaşıklığından temiz olarak ne iyilik yapsanız Allah, onu her şeyi kuşatan ve her an hazır olan ilmiyle bilir ve görür. Tüm iyilik ve güzellikler, İslamdan ibarettir. [908]

Ayette akıl sahiplerinin Allah'a karşı gelmekten sakınmaları istenmiştir. Bu hususu Tüsterî, "ey anlayış sahipleri bu takvaya selîm olan akıllar önem verir" şeklinde açıklar. Ayrıca "Allah'ın insanlara verdiği hidayet nuruyla akıllarının takat getirmesi nispetinde kendisinden sakınmalarını emrettiğini" belirtir. Bununla beraber "Allah'ın insanlara bazı nimetler verdiğini bu meyanda ona marifetin hakikatini ve sadece ibadeti ona has kılarak amelle beraber ilim verdiğini vurgular."[909] Bu konuda Baklî, "çünkü siz akılların nurlarıyla havas ehlisiniz, kim beni azamet sıfatıyla akletmeye çalışırsa imtihan dünyasında onun şaşkınlığı sakinlemez" şeklinde bir yorum yapıldığını belirtir.[910]

Bursevî, ayette akla vurgu yapıldığı için aklın durumuna ve fonksiyonuna şu şekilde vurgu yapar: "Aklın durumu Allah'tan haşyet duymak ve onun emirlerine karşı gelmekten sakınmaktır. Akıl, insanları takvaya teşvik eder ve ondan da esas maksadın Allah olması gerektiğini emreder. Bunu anlayan akıl, Allah'tan gayrı olan şeylerden uzaklaşır. Bu akıl, her türlü şaibelerden ve şüphelerden arınmış akıldır. Ayrıca ayette akıl sahiplerine hitap edildi. Bu adeta şu manaya gelir. Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmayan kimsenin aklı yoktur."[911] Akıl takvayı gerektirir. Takvalı insanlar, akıllı insanlardır.

---

[906] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 200.
[907] Necmeddîn Dâye, *Teʾvîlâtü'n-Necmiyye*, I, 279. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 573; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 316.
[908] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 139.
[909] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, s, 101
[910] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 81.
[911] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 315.

Bu ayette sûfîlerin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de takva meselesidir. Oruç, hac ve diğer amellerle alakalı bazı ayetlerde takvaya vurgu yapılması konu açısından önemlidir. Yani zâhiri amelleri düzenleyen ayetlerde kalbe (bâtına) değinilmesi zâhir ve bâtının bir arada bulunması gerektiği anlamına gelir.

Tüsterî'ye takvanın manası ve hakikati sorulduğunda "Allah için hakikat, az amelle ölüme ve günahlarla cezaya doğru hızlıca gitmesidir. Böylelikle kul bunun farkına varınca Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınır. Nihayetinde ondan başka hiçbir şeye güvenmez" şeklinde cevaplamıştır. Bir defasında kendisine insanların takva yolları ve sebepleri farklıdır denince o da "evet onların amelleri ve fiilleri de farklıdır" diye cevap vermiştir. Yine kendisine Kur'an'da herkesin takvasının kendi güç yetirebileceği şekilde olacağı bildirilmiştir denince o da "*O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının. Dinleyin, itaat edin*" (Teğâbün 64/16) ayetini okumuştur. Bundan sonra kendisine "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün*" (Âl-i İmrân 3/102) ayeti okunduğunda da "sûfîlere göre bu ayetle belirli bazı kimselerin muhatap olduğunu" zikretmiştir. Çünkü Hz. İbrahim ve Hz. Yakup (sav) çocuklarına "*Oğullarım! Allah sizin için bu dini (İslâm'ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün*" (Bakara 2/132) demişlerdir. Dolayısıyla yaratılanlar kendi takatlerine göre Allah'a ibadet etmişlerdir. Tüsterî, daha sonra kendilerine "Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa öylece sakının denilen kimselerden, Allah'a olan marifetlerine göre takvalı olmalarının istendiğini" vurgulamıştır. Ayrıca bu ayetin manasının "ne kadar takvaya güç yetirebiliyorsanız o kadar Allah'a karşı takvalı olun demek olduğunu yoksa "Siz de ancak müslümanlar olarak ölün" ayetiyle takvadan dolayı onlara bir ruhsat tanınmadığını" özellikle belirtmiştir. Bu son ayet her, halükarda Allah'ın emirlerine boyun eğmeyi diğer ayet ise orada belirtilenlerin takva konusunda daha fazla gayretli olmalarını istemektedir diyerek bu iki mana arasında lafızda birliktelik olsa da manada umum husus açısından farklılığın olduğunu ifade etmiştir.[912]

Tüsterî, takvaya başka açılardan da bakar ve müttakilerle müsrifler arasında şu ilişkiye değinir: "Eğer müttakiler müsriflere beddua etseydiler onların evvelkileri ve sonrakileri helak olurdu. Fakat Allah (cc), kendileriyle onları kurtarmak için müttakileri zalimlere rahmet (vesilesi) kılmıştır. Çünkü "*Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır*" (Hucurât 49/13) buyurarak insanlar içerisinde en değerli

[912] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, s, 102, 103.

olanların müttakiler olduğunu belirtir." O daha sonra "kim Allah'ın kendisine değer vermesini istiyorsa ona karşı gelmekten sakınsın" şeklinde bir tavsiyede bulunur ve kulun "takvayla Allah'ın ikramına nail olduğunu, cennetine girdiğini, ona (manen) yakın olduğunu ve büyük bir başarıya ulaşmış olduğunu ifade eder. Bu görüşü için de "*Kim gizli halindeki (halini, amellerini) ıslah ederse Allah da onun aleni (hallerini) ıslah eder, kim gizli halinde onun emirlerine karşı gelmekten sakınırsa Allah da onu kendisine (manen) yakınlaştırır*"[913] rivayetini zikreder.[914] Tüsterî, hayatın her alanında özellikle ibadetlerde takvalı olunması emredildiği için takva meselesi üzerinde önemle durarak takvanın fonksiyonuna değinmiştir.

Kuşeyrî, "insanların genelinin takvasının hatalardan kaçınmak, havassın takvasının ise gizli hallerde Allah'tan başka şeylerden kaçınmak" olduğunu veciz bir şekilde belirtir.[915] Baklî, bu konuda Allah'ın adeta "beni karşılama (müşahede) anında benden başka şeylere yönelmekten sakının. Çünkü ben (müşahedem) sizin her halükarda azığınızım. Benden başkasına ihtiyaç duymazsınız" dediğini ifade eder. Devamında "eğer ezeli çölleri katetmek isterseniz kalplerin binitleri üzerinde âşık ruhlar için enâniyet nurunu azık edinin ve beni kaybetmekten korkun. Çünkü bana ulaşma isteğinizdeki en hayırlı azık, yakınlığımı kaybetmekten korkarak bana ihtiyaç duymaktır" şeklinde hitap olduğunu zikreder.[916]

Necmeddîn Dâye, "her sâlikin kendi mizacına (tarîk) uygun bir yolu bulunduğunu, kabuk ehlinin -ki bunlar dünya ehlidir- azığının pasta, buğday ezmesi ve buna benzer şeyler olduğunu belirtir. Ona göre "bu kimselerin yolu, maksatları ve maksutları vuslat yoluna nispetle kabuk mesabesindedir. Ayrıca bunların yolu dünya, maksatları beyt, maksutları da cennettir." O, maksatların en hayırlısının, azığın en hayırlısı olan takva olduğunu" ifade eder. Daha sonra "kabuk ehlinin takvasının ibadet ve hayır yaparak günahlardan uzak durmak olduğunu" zikreder.[917]

Bursevî, "insanın iki yolculuğunun bulunduğunu birincisinin dünya hayatında olduğunu ve bu yolculukta yiyecek, içecek ve binit gibi şeylerin gerektiğini" belirtir. Daha sonra "ikinci yolculuğun dünyadan (başka bir yere) olan yolculuk olduğunu"

---

[913] Hayır ehlinin başka bir rivayette fakihlerin karşılaştıklarında ve birbirlerine yazdıkları mektuplarda tavsiyelerinden birisi olan yukarıdaki rivayetin ilk kısmı için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 162, 217; İbn Ebü'd-Dünya, Abdullah b. Muhammed, *el-İhlâs ve'n-niyye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dâru'l-beşâir, Dımaşk 1413/1992, s, 25; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 247.
[914] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, s, 103.
[915] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 166. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, I, 175.
[916] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 81.
[917] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 278, 279. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 573; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 316.

zikreder ve "bu yolculuğun azığının da marifetullah, onun muhabbeti, itaatle iştigal edip yasaklardan kaçınarak onun dışındakilerden yüz çevirmek" olduğunu ifade eder. Nihayetinde "dünyanın azığının geçici ahiret azığının ise daimi olduğunu ve müttakiyi halis ve baki olan lezzetlere ulaştıracağını" belirtir.[918]

Fakih ve müfessirlerden de işârî yorumlara yakın değerlendirme yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, Allah'ın ihramlı olan birine dilini ve fercini fısk, masiyet, mücadele, kavga, dil veya fiille cimaya götürecek her türlü şeyden muhafaza etmesini emrettiğini belirtmiştir. Sonra konuyla alakalı olması hasebiyle veda haccında Fadl b. Abbas'ın (ö. 13/634) Hz. Peygamberin terikesindeyken bir kadının gelip Resûlullaha soru sorduğunu Fadl b. Abbas'ın da ona baktığını bunu gören Resûlullahın onun yüzünü başka tarafa çevirdiğini[919] ve bugün, gözüne kulağına, diline sahip olan kimsenin affedildiği gündür[920] dediğini zikreder. Daha sonra "*Kim Allah için hacceder de (Allah'ın rızasına uymayan) kötü söz ve davranışlardan ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa (kul hakkı hariç) annesinden doğduğu günkü gibi (günahlarından arınmış olarak hacdan) döner*"[921] hadisini zikrederek kötü söz ve davranışlardan uzak kalmanın önemini vurgular.[922]

Kurtubî, takva azığıyla ilgili bazı işaret ehlinin/sûfîlerin "Allah (cc), insanlara ahiret yolculuğunu hatırlattı ve onları takva azığına teşvik etti. Çünkü takva, ahiret azığıdır" dediklerini naklederek bu yoruma katıldığını hissettirir.[923] Beyzâvî de ayetin sonunda bulunan akla vurgu yaparak aklın işinin haşyet ve takva olduğunu takvadan maksadın da Allah (ın rızası) olduğunu belirtir. Ona göre akıl, Allah'tan başka her şeyden kendini uzaklaştırmalıdır. Çünkü heva şaibelerinden arındırılmış akıl bunu gerektirir.[924]

Bazı ayetlerin tefsirinde işârî yorumlara atıfta bulunan Bikâî, bu konuda şöyle bir değerlendirmeye yer verir. "Bir insan, hacda cima, kötü söz ve kavgadan menedilmiştir. Öyleki, hac zamanında yaratılan bir kimse, yaratılanlara ancak hakikatte Hakka yönelme sayılan bir yönelme ile yönelebilir. Namazda nefsin kirlerinden korunduğu gibi hacda da mahlûkattan korunmayla onun yönelmesinden dolayı Hakk, tenzih edilir." Ayrıca azık edinme meselesinde takvanın aslının Allah'a bakmak olduğunu ifade eder. Sonra marifet

---

[918] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 315.
[919] Buhârî, "Hac", 1, "Cezâü's-sayd", 23, "İsti'zân", 1; Müslim, "Hac" 407; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 25; Nesâî "Menâsik", 12.
[920] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XII, 232.
[921] Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "Hac" 438; Nesâî "Menâsik", 4.
[922] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 152.
[923] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, II, 412.
[924] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 131. Aynı yorum için bkz. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 208. Nesefî de "akıllı olmanın takvalı olmayı gerektirdiğini takvalı olunmazsa sanki akılsız olunacağını" zikreder. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 170.

ehlinin "Allah'ın gaybet halinde bir kimseyi başkalarından sarf-ı nazar ederek devamlı kendisine bakmayı alıştırdığı kimsenin azığa malik olduğunu ve onun istediği yere gidebileceğini çünkü artık gideceği yola güç yetirebileceğini" söylediklerini zikreder.[925]

Sonuç olarak fakihlere göre diğer ibadetlerin vakti olduğu gibi hac ibadetinin de bir vakti vardır. Sûfîler, zâhiren ibadetler için belli bir vakit tayin edildiğini bâtınen ise marifet için murakabeden hâli kalınmasın diye bir vaktin belirlenmediğini zikretmişlerdir. Sûfîlerin önemle üzerinde durdukları bir mesele de vuslata ulaşma yaşının kırk yaşını aşmamasıdır. Çünkü onlara göre bu yaştan sonra vuslata ulaşmak çok zorlaşmaktadır. Sûfîlere göre bedenin yaptığı amellerin belirli bir vakti ve mekânı vardır. Ancak kalple yapılan amellerin belli bir vakti ve mekânı yoktur. Onlara göre hac, arzu ve iradeyi öldürmektir. Gerçek hac, nefsin âdi ve bayağı isteklerini öldürmektir. Hem sûfî hem de bazı fakihlere göre akla düşen görev, takvaya ulaşmasıdır. Takvaya ulaşmayan kimsenin sanki aklı yoktur. Ayette takvaya vurgu yapıldığı için bazı sûfîler, takvanın hakikatinin, kulun Allah'a güvenip onun emirlerine karşı gelmekten sakınılması olduğunu belirtirler. Bazı sûfîlere göre ise avamın takvası, hatalardan kaçınmak havassın takvası ise gizli hallerde Allah'tan başka şeylerden kaçınmaktır. Özetle sûfîlere göre hac, mânevî yolculuktur. Ayetin sûfîlerin görüşlerine mesnet olacak şekilde kötü söz ve davranışları yasakladığı, hayra teşvik ettiği ve ahiret yolunda en hayırlı azığın takva olduğunu belirttiği ifade edilebilir. Yani ayette hem zâhiri hem de bâtıni ameller zikredilerek zâhir bâtın birlikteliği vurgulanmıştır.

5.1.3. İhram Yasakları

İbadetlere başlarken bazı hazırlıklar istenmiştir. Mesela abdest namaz için bir hazırlıktır. Hazırlıklar yapıldıktan sonra da ibadete başlarken bazı şeyler yasaklanmıştır. Namaza başlandığında yeme, içme ve konuşma yasaklanmıştır. Haccın hazırlığı da ihrama girmektir. Hac görevlerini ifa etmeye başlandığında ihrama girilince de -ihramdan çıkana kadar- bazı şeyler yasaklanmıştır.

Bir önceki başlıkta kullanılan ayette hem haccın vakti hem de ihram yasakları konuları bulunuyordu. Haccın vaktiyle alakalı sûfîlerin yorumlarına orada temas edilmişti. Burada ise ayette bildirilen ihram yasaklarıyla ilgili görüşleri verilecektir.

Kuşeyrî, "Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur" kısmında belirtilen yasakları "irade yoluna giren kimsenin

[925] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 142, 145.

bu yolda hiçbir şey için durmaması ve iradesini hiçbir şeye karıştırmamasıyla" açıklar. Buradan yola çıkarak şu uyarıyı yapar: "Kim onunla (sâlikle) çekişir ve mücadele ederse bütün gayretini kendisiyle çekişen dünyalık bir şeye ve yine kendisiyle mücadele eden nefsin haz ve isteklerine teslim etmez. Bu konuda Allah (cc), "*Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler*" (Furkân 25/63) buyurmuştur."[926] Necmeddîn Dâye, bu konuyu "Allah'ın hiçbir emrinden dışarı çıkmaz ve hiçbir nehyin içine girmez, vaktin hükmünden dışarı çıkmaz ve kendisini günaha sevkedecek şeyin içine girmez" şeklinde açıklar. Yani kul (sâlik) emir ve yasaklara riayet eder. Ayetin kavga etmek yoktur kısmını da "Allah'a vuslatta sadık olan sâlik (mürid) için dünyalık hiçbir şeye takılıp kalmaması ve eğer ona sataşan olursa selam deyip geçip gitmesi şeklinde" izah eder.[927]

Bursevî, "insanda şehvâni, gadabî ve vehmî şeklinde üç kuvvet bulunduğunu ifade ettikten sonra maksut olan şeyin bu üç kuvvetin boyunduruk altına alınması olduğunu belirtir. Ayetteki cinsel ilişkinin (rafes), şehvâni kuvvete; günaha sapmanın (füsûk), gadabî kuvveye; kavga etmenin de (cidâl) vehmî kuvvete boyun eğdirmek için olduğunu zikreder. Şehvâni kuvvetin kişiyi günahlara sevkettiği, vehmî kuvvetin ise Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde, hükümlerinde ve isimlerinde cidale götürdüğünü bunun ise yasaklandığını beyan eder. Dolayısıyla marifetullaha, muhabbetullaha, celal nuruna muttali olmaya ve havassın yoluna girmeye niyetlenen bir kimsenin yukarıda sayılan bu kuvvetlerden uzak durmasının gerekliliğini vurgular. Bu cümleden olarak Muhammed Bâkır'ın (ö. 114/733) "beytullaha gidip de kişiyi haramlardan alıkoyan vera, Allah'ın gazabından uzak tutan hilm ve Müslümanlarla güzel arkadaşlık huylarını götürmeyen kimse hakiki manada hac yapmış olmaz" sözünü aktarır.[928]

İhram yasaklarıyla ilgili diğer ayette "*Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir*" (Bakara 2/196) buyrularak bu yasağa uyulması istenmektedir. Fakihler de bu ayete dayanarak ihramlıyken tıraş olunmaması gerektiğini belirtmişlerdr.[929] İhram yasakları sadece saçı tıraş etmeke sınırlı değildir. Bazı hadislerde dikişli elbise giymek, tırnak kesmek, harem sınırları içinde ot yolmak ve daha başka

[926] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 165, 166. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, I, 175.
[927] Necmeddîn Dâye, *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, I, 279. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 573; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 316.
[928] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 315.
[929] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 450; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 308, Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 104; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 145.

yasaklar da bulunmaktadır ki, bu hususlar hadislerle yasaklandığı için burada sadece ayetlerle yasaklananlar üzerinde durulacaktır.

Kuşeyrî, tıraş yasağının belirtildiği kısım hakkında "kişinin mümkün olduğu kadar gayret göstermesi, sahip olduğu dünyalık şeylerden (sevgisinden) uzaklaşması, hasret eserlerinin üzerinde görünmesi ve hacbin sıkıntılarıyla içinin dolması gerektiği" şeklinde bir açıklama yaparak iradeye ve sabra vurgu yapmak istemiştir. Ayetin devamındaki hasta olmayı ve başda eza olmayı da "evliyanın etrafında olmak, fakirlere hizmet etmek ve mümkün olduğunca duayla manen yakınlaşmakla" izah eder.[930]

Necmeddîn Dâye, ayetteki tıraş olmamayı, "maksat ve maksudunuza ulaşıncaya kadar başka şeylerle iştigal ederek ondan uzaklaşmayın" şeklinde hastalığı, "sizden birine iradesinde bir hastalık ve talebinde bir zayıflık arız olursa" şeklinde açıklamıştır. Ayetin devamındaki "veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa" kısmını ise şöyle yorumlamıştır. "Eğer bu şahıs, bir rahatsızlıktan dolayı hastalanır veya maksadı tamamlamada nefsinin durgunluğundan kaynaklanmayan bazı maniler başına gelir de bazı ruhsatlardan ayrıca ilmin te'villerinden bir kaçış bulamazsa bu yoldan bir adım ve bu fırkadan (sûfîlerden) çok kısa bir süre bile ayrılmamaya gayret etmelidir." Necmeddîn Dâye, bu işin cidiyetine vurgu yapmak için sûfîlerden birinin "kim Allah'a bin sene yöneldikten sonra bir an yüz çevirirse kaybettikleri nail olduklarından daha çoktur"[931] sözünü nakletmiştir. Sonra da bir insannın devamlı fakrın (Allah'a muhtaç olma) eşiğine sarılması ve sabırla kurtuluşu talep etmesi gerektiğini belirtmiştir. Daha sonra o, ayetin "fidye olarak ya oruç tutması" kısmını başka tarafa olan meyillerden kendini tutma, "ya sadaka vermesi" kısmını fakirlere hizmet etme, evliyanın yakınında dolaşma, mümkün olduğu kadar da tazarru ve niyazlarla Allah'a yakınlaşma, "ya da kurban kesmesi gerekir" kısmını da bazı şiddeti ağır makamlarda nefsi kurban etme, belalara sabretme ve maksadı talep etmede gayret sarfetme şeklinde yorumlamıştır.[932]

Ayette kurbanlık hayvanın kesileceği yere varmadan acele edip tıraş olunmaması gerektiği bildirilir. Buradan yola çıkan İbn Acîbe de "müridin (mânevî) fetih gelmeden önce acele etmemesi gerektiğini eğer acele ederse ondan mahrum olmakla cezalandırılacağını nice müridlerin mahalline ulaşmadan önce şeyhinden kendisine rububiyetin sırlarına muttali kılmasını istediklerini" zikreder. Ona göre "bu durum,

---

[930] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 165. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 173.
[931] Bu söz, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilmiştir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s, 50; Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf*, s, 295.
[932] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 275, 276. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 548, 549.

onların zarar görmesinin sebebidir. Bu sebeple bu durumda olan kimselere "kurban olacak nefsin, mahalline ulaşıp da kurban edilinceye kadar mâsivâyı görmekten dolayı 'başını kesme' denilir. Nefis, kurban edilip de başın tıraş edilmesi ona müsait hale gelince (belirli bir yetkinliğe ulaşınca) o zaman mâsivâdan uzak durmak mümkün olur." İbn Acîbe, bazı mânevî sıkıntıların ilacı için şu zâhiri amelleri tavsiye eder. "Kim, azminin zayıflığından dolayı hasta olursa ve nefsiyle mücahedede kabiliyetinin yeterli olmaması hasebiyle halinde ilerleme olmadığı için bir sıkıntı duyarsa Alîm ve Hakîm olan Allah'ın kendisine ihsanlarda bulunmasına kadar oruç tutması, sadaka vermesi, Kur'an okuması ve benzeri zâhiri ibadetleri yapması gerekir."[933]

İhram yasaklarıyla alakalı başka bir ayette "*Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ'be'ye hediye olarak varmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır. Allah mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir*" (Mâide 5/95) buyrularak hac yapan bir kimsenin ihramlı iken kara avı avlaması yasaklanmıştır. Fıkıh âlimleri de bu ayete istinaden ihramlı iken kara avı avlanmasının yasak olduğunu belirtmişlerdir.[934]

Kuşeyrî, "Allah'ın beyti ziyaret edene avı haram kıldığı" şeklindeki fıkıh kuralını hatırlattıktan sonra "kim beyti ziyaret etmeye niyet ederse avın kendisinden emniyet içerisinde olması ve hayvanın (canlının) hiçbir şekilde kendisinden zarar görmemesi gerektiğini" belirtir ve "karıncayı bile incitmeyip ona kin beslemeyen kimsenin iyi kimse" olduğunu zikreder. O, bu konuda "kim bize yönelirse ona bütün emellerini bırakması ve hiçbir şekilde talepde bulunmaması gerekir" şeklinde bir yorumun da olduğunu ifade eder. Sonra kendisi "hacda ihramlı bir kimseye ihramdan çıkana kadar av avlamasının haram olduğu gibi kalbiyle ihramlı olmaya devam eden kimseye de istek, emel ve tercihlerinin haram olduğunu" söyler. Yine ârifin Hakkın avı olduğu avın ise av avlayamayacağının belirtildiğini rivayet eder.[935] Ona göre av avlayanın zâhiri ve bâtını keffareti şudur: "İhramlı kimse bir avı öldürdüğü zaman ona keffaret gerekir. Ârif olan kimse de Allah'tan başkası gözüne çarptığı veya bir emel peşinde koştuğu ya da başka

[933] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 197.
[934] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 451; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 217; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 132.
[935] Bu son iki yorum hakkında bkz. Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, II, 308.

bir şeye rağbet ettiği zaman keffaret vermesi gerekir. Fakat bu kimsenin keffareti kendisinde tasarruf ettiği veya peşinden koştuğu arzusunun kat kat fazlası bile değildir. Böyle bir kimsenin keffareti -hakikat ehline göre- az olsun çok olsun; küçük olsun büyük olsun her şeyden sıyrılmasıdır."[936]

İbnü'l Arabî, zâhidi, Allah'ın dünyadan olan avı, ârifi ise cennetten olan avı olarak görür. Ona göre zâhid, "*Allah'ın katındaki ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır*" (Kasas 28/60) ayetine ârif ise "*Allah (ın vereceği mükâfat) daha hayırlı ve daha kalıcıdır*" (Tâhâ 20/73) ayetine meyletmiştir. Öyleyse yaratılmış olanlar, Allah'ın karada ve denizde nefislerini avladığı avlardır. İbnü'l Arabî, ihramlıya deniz avının[937] niçin haram kılınmadığını şu şekilde açıklar: "Deniz avcılığı, su avcılığı demektir. Su da Allah'ın kendisinden her şeyi yarattığı hayat unsurudur. Hac ibadeti ve diğer ibadetleri yerine getirmekten maksat da kalplerin canlı olmasıdır. Çünkü bir ayette konuyla ilgili övgü sadedinde "*Ölü iken dirilttiğimiz kimse*" (En'âm 6/122) buyrulur. Bütün zâhirî ve bâtınî ibadetlerdeki amaç, kalp ve organların canlılığı olduğuna göre, böyle bir durumda Allah'ın talebiyle su arasındaki ilişki gerçekleşmiş demektir."[938]

Necmeddîn Dâye de ihramlı kimseleri vuslat Kâbe'sini ziyaret edip dünyalık şeylerden uzak kalan muhabbet ehli olarak görür. O, av avlamayı mâsivâya yönelmekle nefsin arzusunu yerine getirmekle; cezayı da nefse riyazet ve mücahede ile açıklamıştır. Ayette geçen iki adil şahidi, kalp ve ruh; cezanın Kâbe'ye varmasını, amelleri Allah için yapmak şeklinde izah eder. Ona göre ayette geçen yoksullardan kasıt akıl, kalp, gönül (sır), ruh ve hafi olup bunlar mânevî gıdalarından mahrum kalmışlardır. Ayetteki alternatif bir ceza olan oruç, Allah'tan başkasına güvenmekten kendini tutmaktır. Necmeddîn Dâye, ayetteki keffaretin sebebi olarak yapılan şeyin kötü sonucunun tadılmasını "nefs-i emmârenin gafletinin acısını tatması" ile yorumlar. Ona göre geçmiştekilerin affedilmesi, taliplerin taleplerinden önceki şeylerinin affedilmesi; bir daha aynı hataya dönenden intikam alınması, dünyada hızlan (yardımsız bırakma) ve ukbada hüsran ile olur." O, ayetin geri kalan kısmını da şu şekilde izah eder: "Allah mutlak güç sahibidir." Mürid, az, çok, büyük, küçük olan emellerinden sıyrılıncaya kadar Allah dünya ve ahiretle alakalı bir şey yaratmaz. "İntikam sahibidir." Allah, sevdiklerinden kendisinden başkalarına yönelmeleri miktarınca azametini ve kibriyasını

[936] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 448, 449. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 557.
[937] İbnü'l Arabî, "*Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı*" (Mâide 5/96) ayetine işaret etmek istemiştir.
[938] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 450.

gizlemekle intikam alır. Düşmanlarından ise "*Biz onların kalplerini ve gözlerini ters döndürürüz de ilkin ona iman etmedikleri gibi (mucize geldikten sonra da inanmazlar) ve yine onları azgınlıkları içinde bırakırız da bocalar dururlar*" (En'âm 6/110) ayetinin mucebince intikam alır.[939]

İbn Acîbe'ye göre "mürid, mânevî yolculuğunda gayret eder ve marifet bilgisine ulaşmak için ilahi huzurun mahremine girerse ona kara avı haram olur. Bu, hakikat denizinden mâsivâ olarak müşahade âlemine çıkan her şeydir. Bu mâsivâ olan şeyler zâhiri ibadetler, ilimler, haller ve bazı sözler olsa da Allah'tan ayrı olarak mülahaza edildiklerinde hüküm öyledir."[940]

Âlûsî ise bu konuda şu kısa yorumda bulunmuştur: "Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin." Ey hakiki ihram halinde bulunanlar keyfî olarak nefsani arzularından birini yerine getirirseniz "Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse" bu arzuya denk bir şeyle nefsin behimi kuvvetlerinden olan bu kuvvete boyun eğerse "(kendisine) bir ceza vardır." Bu ceza nazarî ve amelî olan "içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği" hakiki "bir kurbanlık hayvan"ı Allah için fani kılmakla veya bu kuvveti sadaka veya oruçla gizlemekle "yoksulları yedirmek suretiyle keffaret yahut onun dengi oruç tutmaktır."[941]

Fakihler tarafından ihramlıyken av yasağı ayrıca "*Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı. Huzurunda toplanacağınız Allah'a karşı gelmekten sakının*" (Mâide 5/96) ayetine de dayandırılır.[942]

Kuşeyrî, "deniz avının hükmünün kara avının hükmünün hilafına olduğunu kul, hakikat denizlerinde boğulduğunda onun hükmünün düştüğünü denizin avının da ona mubah olduğunu belirtir ve bunun sebebini şu şekilde açıklar: "Çünkü onda boğulduğunda mahvolmuş (kendinden geçmiş) olur."[943]

Necmeddîn Dâye, "deniz avının helal kılınmasını" mücahede ve keşifle marifet denizinden avlanılan şeylerle "sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere" kısmında geçen "geçimliği" de Hakkın muradından ve sıfatlarının tecellisinden size ulaşan şeyleri infakla" izah eder. Sonra da "*Ben Rabbimin katında o beni yediriyor ve*

---

[939] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, II, 308, 309. Aynı yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, III, 24; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 441, 442.
[940] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, II, 216.
[941] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VII, 35.
[942] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 451; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 643; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 132.
[943] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 449. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 558.

içiriyor olduğu halde geceliyorum"[944] hadisine yer verir. Ayrıca o, bu geçimlikten, irade sahiplerinden Allah'a giden yola girenlere yedirirsiniz diyerek sanki şeyhin müridlerini gözetmesi gerektiğini ve onlara mânevî hallerden tattırmasını gerekli kılar. Bununla ilgili "*Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedirin*" (Hac 22/28) ayetini zikreder. Devamında "size haram kılındı" kısmındaki siz ifadesini (mânevî yolculuğa çıkan) müridler olarak izah eder, "kara avı"nın da Allah'a giden mânevî yolculuktaki dünya ve ahiretle alakalı istekler olduğunu belirtir. Bu konudaki görüşüne dayanak olarak "*dünya ahiret ehline haramdır*"[945] rivayetine yer verir. Necmeddîn Dâye, ihramlı olanları visal Kâbesine doğru ihrama girmekle ve celal sahibinin huzuruna müteveccih olmakla niteler. Daha sonra Allah'a yönelip de ona başvuran kimsenin kâmil ve vâsıl olanın hükmünde olduğunu belirtir. Ayrıca vâsıl olan kimsenin (manen) yok olduğunu zikreder. Bu görüşüne delil olarak da "*o kul benimle duyar, benimle görür, benimle konuşur, benimle tutar*"[946] rivayetine yer verir. O, konuyla alakalı "*İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın*" (Mâide 5/2) ayetine de değinerek bu ayet hakında şu değerlendirmede bulunur: "Vusûl görevlerini bitirip de vusûl yollarına girdiğinizde sizden mücrimlerin yüz karalığı ve yolcuların meşakkatleri sakıt olur. Fakat kendini ibadete adayanlara yapışmanız ve tavaf edenlerin hükümlerine sarılmanız gerekir." Allah'a karşı gelmekten sakınmayı "mâsivâdan sıyrılarak vâsıl olacağınız ve huzurunda toplanacağınız Allah'tan korkun" şeklinde açıklar.[947]

Nahcuvânî, ihramlı iken kara avının yasak olduğunu zikrettikten sonra insanların birbirlerine özellikle Kâbe'yi ziyaret için ihrama girdiklerinde üstünlük taslamamaları gerektiğini vurgular. O, bu ihramı gerçek akıl sahipleri ve özleri sağlam olanlar için mânevî kefen addeder. Bu kıvama gelen kimselerin iradelerinin ölmesiyle ilahi hükümlerin hakikatleri ile hemhal olduklarını ayrıca hükümlerin özlerine bakıp kaymağı ile rızıklandıklarını belirtir. Ona göre bedenleri ölen insanların nasıl kuvvetleri, özellikleri yok olup alet ve eserleri kalmaz hatta her türlü hal ve hareketten kesilip yok olursa belirli bir mânevî hale gelmiş kimselerin de benlikten eserleri kalmaz.[948]

---

[944] Rabbimin katında geceliyorum şeklinde değil, ümmetine yasaklayıp da kendisinin niçin visal orucu tuttuğunu soranlara "*siz benim gibi değilsiniz, ben Rabbimin beni yediriyor ve içiriyor olduğu halde geceliyorum*" şeklindeki hadis için bkz. Buhârî, "Savm", 48; Müslim, "Sıyam", 57.
[945] Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, III, 184.
[946] "*Kulumu sevince de (adeta) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum*" Buhârî, "Rikâk" 38 hadisine atıf yapmıştır.
[947] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, II, 309, 310. Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, II, 444.
[948] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 417.

Fakih ve müfessir olan Ali el-Kârî, sâlikin mânevî yolunda nası davranması gerektğini şu cümlelerle belirtir: "Bir kimsenin musibet anında nefsin arzu ve isteklerine ayrıca dine aykırı olan şeylerden kendini tutarak velayet ehlinin edeplerine sarılması gerekir. Bu durum seçkin kimselerden feyz ehlinin eşiğe ulaşma, safa, vefa ve ziya gerçekleşene kadar davrandığı haldir. Aynı şekilde duayla belanın kendisinden kalkması için elden geldiği kadar miskinlere ve zayıflara ihsanda bulunması gerekir. Aynı şekilde fena haline ve beka makamına ulaşana dek nefsiyle mücahede edip onu isteklerinden dolayı kurban etmesi gerekir. Nihayetinde (mânevî) karşılaşmayı (likâ) gerçekleştirecek rıza hali hâsıl olması için nefsini (manen) öldürmesi gerekir."[949]

Âlûsî, deniz avını ruhani âlemin bilgileriyle, onun yiyeceğini muamelat ve ahlâk ilminden faydalı olan ilimle, yolcuları ahiret yolcularıyla, kara avını ise cismani âlemdeki nefsani hazlarla açıklar. Sonra "Mânevî yolculuğunuzda Allah'tan korkun. Fena ile onun huzurunda toplanacağınızı bilin. Dolayısıyla bu yolda çokça gayret edin ve bazı manilere takılıp kalmayın. Kemale erdiren Allah'tır. Dönüş de Onadır" tavsiyesinde bulunur.[950]

Hac veya umre için ihrama giren bir kimse yaptığı tavaftan sonra Makam-ı İbrahim'de iki rekât namaz kılmalıdır. Kılınan bu iki rekât namazın gerekliliği "*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin*" (Bakara 2/125) ayetiyle bildirilmiştir. Fakihler bu ayetle istidlal ederek Makam-ı İbrahim'de iki rekât namaz kılınması gerektiğini ifade etmişlerdir.[951]

Kuşeyrî, hac menasikinin yapıldığı mekânların çoğunda Hz. İbrahim ve ailesinin aziz hatıraları bulunduğundan olsa gerek bu ayetle ilgili "Allah'ın bir kulunun (Hz. İbrahim) ayağını kıyamete kadar yükselttiğini ve ayağının eserini de müminlere kıble kıldığını belirttikten sonra bunu ona olan ikramından dolayı yaptığını ifade eder.[952] Harem'in kendisinde Makam-ı İbrahim ve emniyet bulunduğu için Harem diye isimlendirildiğini ifade eden Hücvîrî, Hz. İbrahim'in iki makamı bulunduğunu birincisinin beden ikincisinin de kalp olduğunu belirtir. Ona göre beden makamı Mekke, kalp makamı da dostluktur.[953] Necmeddîn Dâye, Kâbe'yi manen insanın kalbi olarak açıkladıktan sonra "kalp Kâbe'sine ulaşıldığında dostluk makamının[954] insanları

[949] Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 173.
[950] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VII, 35.
[951] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 460; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 153; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 231.
[952] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 123. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 118.
[953] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 572.
[954] Makam-ı İbrahim'in dostluk ve ruh makamı ve müşahede olan hakiki namaz için bir mekân olarak açıklanması hakkında ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 392. Dostluk makamının belirtildiği ayet şudur. "*Allah İbrahim'i dost edindi*" (Nisâ 4/125).

yönlendirecek kıble edinilmesini, yönelmenin ve gidişin de sadece Allah'a olması gerektiğini" vurgular. Daha sonra "babanız İbrahim'in dinine uyun" şeklinde bir tavsiyede bulunur ve "onun dininin de "*İbrahim şöyle dedi: "Ben Rabbime (onun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol gösterecektir*"(Sâffât 37/99) olduğunu" ifade eder.[955]

Bu ayet hakkında "Makam-ı İbrahim, müşahede denizine dalmak, her şeyin sahibinin ve gerçek mabudunun dışındaki şeylerden gönlü çevirip gayretleri sadece ona yöneltmek" şeklinde bir yorum yapılarak adeta Hz. İbrahim'in yaptığı gibi Allah'tan başka her şeyden ümidin kesilip sadece ona güvenilmesi vurgulanmıştır. Ayrıca bu makamın âriflerin namazları için Kâbe ve yönelmede en son hedef edindiği makam olduğu da ifade edilmiştir.[956]

Sonuç olarak fakihler ve müfessirler ihram süresince bazı yasakların bulunduğunu belirtmişlerdir. Nasıl ihram tekbiriyle namaza başlandığında yeme, içme ve konuşma gibi bazı şeyler namaz boyunca yasak hale geliyorsa hac için ihrama girildiğinde de ihram boyunca bazı şeyler yasak hale gelir. Bazı sûfîler de ihram yasaklarını mânevî hastalıklar veya nefsin istekleri şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre marifetullaha ve muhabbetullaha ulaşmak isteyenlerin nefsin isteklerinden şiddetle uzak durmaları gerekmektedir. Yine sûfîlere göre vuslata ulaşana kadar bazen irade ve talepte bazı gevşeklikler olabilir. Buna rağmen mürid, gayretten, ibadetten, velilere hizmet etmek ve yakınlarında durmaktan ayrılmamalıdır. Sûfîler, vuslata ulaşana kadar her türlü edebe sarılınması, amellere ve hizmete devam edilmesi gerektiğini vurguladıktan sonra müşahede konusunda acele edenin nefsini kurban etmesi gerektiğini ifade ederler. Onlara göre bedeniyle iharama girenlere kara avı haram, kalbiyle ihrama girenlere de nefsin istekleri haramdır. İhram yasaklarına uymayana keffaret gerektiği gibi mâsivâya yönelen kimseye de Allah'tan başka her şeyden sıyrılma şeklinde keffaret gerekir. Bu keffaret nefsin gafletinin acısını tatmak diye de yorumlanmıştır. Fakih ve müfessirler de amel ve ahlâkın güzelleştirilmesi gerektiğini vurgularlar. İhram yasaklarıyla ilgili ayetlerde takvadan, Allah'ın intikam almasından ve ceza vermesinden bahsedilerek kulun nefsini tezkiye etmesine vurgu yapılır.

[955] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, II, 210.
[956] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 139.

5.1.4. Safa ile Merve Arasında Sa'y Yapmak

Tavaf yapıp Makam-ı İbrahim'de veya yakınında ya da Mescid-i Haram'ın her hangi bir yerinde iki rekât namaz kıldıktan sonra hemen Safa ile Merve tepeleri arasında sa'y yapmak haccın menasikindendir. Fakihler, "*Şüphesiz, Safa ile Merve Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâ'be'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse şüphesiz, Allah onu bilir, karşılığını verir*" (Bakara 2/158) ayetine dayanarak Safa ile Merve arasında sa'y yapılmasının gereği üzerinde durmuşlardır. Şu kadar var ki, sa'y yapmak Hanefilere göre vâcib cumhura göre farzdır.[957] Cumhur, farz olmasına Resûlullahın sa'y yapmasını ve sa'y yapılmasını emreden sözünü delil olarak getirirken Hanefiler, ayetteki günah yoktur sözünün farz ifade etmemesini delil kabul ederler. Nihayetinde sa'y yapılmasıyla alakalı bu ayet, her iki görüşü savunanlar tarafından da delil olarak kullanılan bir ayettir.

Safa ile Merve isimlerinden yola çıkan Sülemî, "Kim Safa tepesine çıkar da gönlü Allah için sâfi olmazsa ona haccın şeâirinden hiçbir şey belirmemiştir. Kim de Merve tepesine çıkar ve gaybın hakikatlerinden ona bir şey belirmezse Hakkın şeâirinden ona hiçbir şey zâhir olmamıştır" yorumunu aktarır. Daha sonra şu yoruma yer verir. "Safa tepesi Hakk ile (manen) karşılaşma yeridir. Dolayısıyla kim Hakk ile karşılaşmak için kendisini ondan başka şeylerden tecrit etmezse hacda geçirdiği günlerini ve yaptığı sa'yini zayi ettiğini bilsin." Sülemî, konuyla alakalı Cafer es-Sadık'ın şu sözlerini rivayet eder. "Safa, şahsın muhalefetlerin kirinden kendisini sâfi hale getireceği ruhtur. Merve ise şahsın kişiliğini efendisinin hizmetinde kullanacağı nefsidir." Cafer es-Sadık'ın diğer tarifleri de şu şekildedir: "Safa, marifetin sâfi hale gelmesi, Merve, ârifin mert olmasıdır. Safa, dünyanın bulanıklıklarından ve nefsin hevasından tasfiye, sa'y ise Allah'a kaçıştır." Nihayetinde "Safa ile Merve'nin bu mânevî kazanımlarını gerçekleştirip de sa'yin Allah'a kaçışla beraber olması halinde başkasına nazar etmenin, bu sa'yi bozamayacağı" ifade edilmiştir.[958]

Baklî'ye göre "Safa ile Merve tecelli nurlarının mekânlarıdır. Safa ile Merve izzet güneşinin parlak safasıyla karışmıştır. Kim, o ikisine tırmanırsa oralarda müşahede nuruna dalarak kudret elbisesinin parlaklığını görmesi, o ikisine bakmasıyla beşeriyet

[957] Merğinânî, *el-Hidâye*, I, 171, 172; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-mücteh*id, II, 668; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 155; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 238, 239.
[958] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 69. Aynı yorumlar için bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 70.

kirlerinden temizlenmesi ve orada marifetin safasıyla övülen ahlâkın ortaya çıkması gerekir." Baklî, Safa ve Merve'nin zikredilmesini melekût ve ceberûtun duvarlarına işaret olarak görür. Sonra da "Safa ile Merve'yi Mekke'nin hicabı, Mekke'yi Haremin hicabı, Haremi de Beytin hicabı ve tamamının huzurda bulunmanın duvarları" olarak görür. Ona göre "Safa tepesi müşahedeyi talep ederek marifetin nuruyla ruhun tasfiyesi için âriflerin tırmandığı yer, Merve tepesi de sevap umarak ve ahiret muamelesini isteyerek pişmanlık gözyaşlarıyla nefsi tezkiye etmek için bir merdivendir." O, Safa'nın ezele Merve'nin de ebede işaret ettiğini çünkü o ikisinin Allah'ın nişanelerinden olduğunu belirtir. Ayrıca Safa'nın ruh, Merve'nin de kalp olduğunu zikreder.[959]

İbnü'l Arabî, sa'y yapmayı vâcib (farz) kabul edenlerin onda saygıyı yüceltmiş olduklarını dolayısıyla onsuz haccın olmadığını savunduklarını belirtir. Aynı şekilde nefsânî düşüncelerin, başkasına iyilik yapmak için çalışmada (sa'y) ve onlara şefkat göstermede etkili olduklarında ilahi makamda kabul edildiklerini zikrettikten sonra hacda yapılan sa'yi (hızlı yürüme) Cuma namazına hızlı yürümeye (sa'y) benzetir. Nasıl Cuma namazına vakar ve sükûnetle yürüme istenmişse Arafat'tan Müzdelife'ye yürümede de aynı vakar istenmiştir. İbnü'l Arabî, cahiliye döneminde Safa'da bulunan İsâf ve Merve'de bulunan Nâile putlarına işaret ederek Safa tepesine çıkan kimsenin Allah'ın emirlerinden yapmadığı şeylere karşı esef ismiyle hüznünü ortaya koyup dua etmesini Merve'ye varınca da bu gayretlerinden dolayı mükâfatlara nail olduğunu zikreder. Daha sonra bu iki tepe arasında hızla koşulacak vadinin içinde bir yer olduğunu belirttikten sonra şeytanların meskenlerinin vadiler olduğunu zikreder ve şeytana uymamak için buradan hızlıca geçilmesinin gerektiğini ifade eder.[960]

Necmeddîn Dâye, Allah'ın bâtıni nişanelerine delalet eden zâhiri nişaneleri bulunduğunu söyler. Ona göre "kul, zâhirde Allah'ın nişanelerinin prensiplerini yerine getirmekle bâtındaki nişanelerini de Safa ve Merve ile ikame etmekle yerine getirir." O, Safa'ya gönül, Merve'ye de ruh" manası verir ve "müridin her ikisi arasında sa'y yapması gerektiğini" zikreder. Necmeddîn Dâye, "bazen müridin, dünya ve ahiret alakalarını kesip -"*bütün benliğinle O'na yönel*" (Müzzemmil 73/8) ayetine göre- sadece Allah'a yönelmekle gönül safasını sa'y ettiğini bazen de ruh Merve'sinde sa'y ettiğini belirtir. Ona göre bu durum, zâhiri amellerle iştigal edip bâtıni amelleri gözeterek ve hayırları

[959] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 69, 70.
[960] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 482, 483.

kendisine, ailesine ve yakınlarına takdim ederek dâhili, hârici, zâhiri, bâtını, açıdan hayrı insanlığın tüm cüzlerine ulaştırmak demektir.[961]

Kuşeyrî, ayetin devamındaki "Allah'ın (dininin) nişanelerini, oradaki şahit olunan yerler, işaretler, bazı eski kalıntılar ve rakamlar" olarak izah eder. Sonra bu sayılanların ta'zim edildiğini, ziyaret edildiğini ve buralara yolculuk yapıldığını zikreder. Daha sonra da bu sayılanların sevgililerin kalıntıları olduğunu ve burada bazı eserlerin ortaya çıktığını ifade eder. Nihayetinde "beytullahın tavaf edildiğini beytin hemen yanında bulunan Safa ile Merve'de de sa'y yapıldığını belirtip "tavafı ve sa'y'i haccın bir rüknü olarak görür. Ona göre "komşuya komşusundan dolayı ikram edilir."[962] Bu sözle sa'y'in rükün olduğunu belirterek cumhur gibi sa'y yapmanın vacip (farz) olduğu kanaatine varır. Ayrıca Safa ile Merve'nin komşusu olan Kâbe'den dolayı değerli olduklarını bildirir. Nahcuvânî, Safa ile Merve'nin Allah'ın varlığının ve birliğinin nişanelerinden olduğunu belirttikten sonra bu iki tepenin Allah'ın görünenlerin en aşikârı ve gizlilerin de en gizlisi[963] olduğuna işaret ettiğini ifade eder." Bursevî, "Safa'yı kalbin varlığı Merve'yi de nefsin varlığı olarak görür. Ona göre "Allah'ın nişaneleri ise onun dininin ve yakîn, tevekkül, rıza, ihlas gibi kalbî; sabır, şükür, zikir, fikir gibi nefsî ibadetlerinin işaretleridir."[964] İbn Acîbe, Safa ile Merve'yi safi ruha ve yumuşayıp itaat etmeye hazır hale gelmiş nefse işaret sayıp bu ikisinin temizlenip günahlardan arındırılmasını hak yolun alametlerinden kabul eder ve onlarla gerçek tahkik haline ulaşılacağını ifade eder.[965]

Nahcuvânî, ayetin "Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâ'be'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur" kısmına işârî olarak şöyle mana verir: "Hakiki ve mânevî evden, yani Allah'ın huzurundan ve oraya dönmekten bedel olarak ortaya konan madde âlemindeki Kâbe'yi kendisine farz olan haccı yapmak maksadıyla kim ziyaret eder veya sünnet olan umreyi yapar ve böylece tüm maddi bağlardan vaz geçerek Allah'ın varlığına dönmeye azmederse Safa ve Merve arasında sa'y edip dönmesinde ona bir zorluk ve sıkıntı olmaz. Yeter ki, bu iki dağın birbirine bağlı ve aslında bir dağ olduğuna inanmış olsun."[966] O, umrenin sünnet olduğuna kâildir.

---

[961] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 234. Onun yorumlarıyla alakalı bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 449; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kurân*, I, 141, 142.
[962] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 141. Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 141.
[963] "*O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir*" (Hadîd 57/3) ayetine işaret edilmektedir.
[964] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 264.
[965] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 162.
[966] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 119.

Bursevî, ayetin yukarıda zikredilen kısmı için şöyle bir açıklama yapar: "Bu duruma ulaşınca telvîni varlıklarıyla olmaksızın o iki makama dönüp ikisi arasında gidip gelmekte bir sakınca yoktur. Çünkü telvîni varlıkta sakınca ve günah vardır. O iki makama dönmek fena halinden sonra temkin anıında bağışlanan hakkâni varlıkla olur.[967] Bu sebepten ayette günah yoktur dendi. Çünkü bağışlanan hakkâni varlıkta birincinin aksine genişlik vardır." Bursevî, ayette farzlarla beraber nafile ibadetlere teşvik olduğunu zikrettikten sonra yapılan ibadetlerle nelere ulaşılacağını şu ifadeleriyle belirtir. "Oruçla nefse boyun eğdirilir, zekâtla nefis tezkiye edilir, namazla ruhani miraca çıkılır, hac ile de vuslata erişilir. Daha sonra "akıllı olan kimsenin Allah'ın beytine yönelip orayı ziyaret etmesi gerektiğini eğer malı buna kifayet etmezse gayret ve haliyle bunu yapması gerektiğini" vurgular. Çünkü ona göre mücerret kalıba değil kalbin gayb yönüne teveccühüne itibar edilir.[968] Ona göre hakiki bir hac yapmak için nefis tezkiyesi yaparak mânevî mertebelere ulaşmak gerekir.

Fakih ve müfessirlerden de sûfilerin yoruma benzer yorum yapanlar bulunmaktadır. İbn Kesîr, Safa ile Merve arasında sa'y yapacak kimsenin Allah'ın kalbine hidayet vermesi, halini düzeltmesi ve günahlarını affetmesi açısından ona olan fakrını, zelilliğini ve ihtiyacını hatırlaması gerektiğini belirtir. Sonra noksan ve ayıplarını gidermesi, sırat-ı müstakime hidayet eylemesi ve ölümüne kadar ayağını bu yolda sabit kılması, günah ve isyanlarla dolu olan halini kemâl, bağışlanma ve istikamet üzere değiştirmesi için Allah'a iltica etmesi gerektiğini zikreder.[969]

Bikâî, Safa ve Merve'ye yönelmede kalp hayatı için bereket olduğunu bunun da Resûlullaha indirilip de kıyamete kadar devam edecek olan Kur'an ve hikmetle sağlanacağını belirtir. Bu yorumda adeta Kur'an ve hikmet Safa ve Merve'ye benzetilmiştir. Yine ona göre Kur'an ve hikmet, kalpler için şifa, nefisler için tezkiye, nimetler için ziyadedir. Bu durum, Safa ile Merve'de sa'yin Zemzem suyunun çıkmasıyla Hz. İsmail için hayat olması gibidir. Ayrıca kıyamete kadar kendisinden sonra gelenlere Zemzem suyuyla fayda sağlanmıştır. Ona göre marifet ehli için bu ayette şöyle bir işaret vardır. "Allah için sabreden kimsenin kalbinin sertlik ve yumuşaklığı kendisinde toplaması gerekir. Sertlik taşıyla şeytanın vesveselerine karşı koyar. Yumuşaklık taşıyla

[967] Buna benzer bir yorum için bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 37.
[968] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 264.
[969] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, I, 471, 472.

Rahmâni parıltıları toplar."[970] Safa'nın sert taş, Merve'nin de yumuşak taş[971] şeklinden hareketle yorumda kalbin sert ve yumuşak taşlara sahip olması gerektiği zikredilmiştir.

Sonuç olarak fakihlere göre Safa ile Merve arasında sa'y yapmak haccın görevlerindendir. Sûfîler, Safa tepesini gönlün safi hale gelmesi, Hakktan hariç her şeyin gönülden çıkarılması, Hakk ile karşılaşma yeri; Merve tepesini ise kölenin kişiliğini efendisinin hizmetine sunacağı yer, ârifin mertliği, Allah'a kaçış gibi manalarla açıklamışlardır. Ayrıca onlara göre Safa ile Merve tecelli nurlarının mekânlarıdır. Mükâfatlara ulaşma mahallidir. İnsan, Safa ile Merve'de tüm benliklerinden arınarak sadece Allah'a güvenmeli ve onun müşahedesine yoğunlaşmalıdır. Safa ile Merve ruhun ve nefsin yumuşayıp itaat eder hale gelmesidir. Özetle bu mekânlar kalbin tasfiye nefsin de tezkiye edildiği yerlerdir. Bazı fakih ve müfessirlerin de konuya sûfîler gibi yaklaştığı görülmektedir. Ayette de Allah'ın nişanelerinden, hayır yapılmasıdan ve bunlara Allah tarafından karşılığın verilmesinden bahsedilir. Dolayısıyla bir kimse bu nişaneleri ta'zim eder kalbini her kötülük ve günahlardan arındırmaya çalışırsa Allah da ona mükâfat olarak müşahedeyi verebilir. Bu açıdan bakıldığında sûfîlerin yorumlarının ayete uygun olduğu görülür. Yani ayette zâhir ve bâtın birlikteliği bulunmaktadır.

5.1.5. Arafat Vakfesi

Hac yapmak için kutsal mekânlara giden bir kimse eğer temettû veya kıran haccı yapıyorsa önce umresini yapmak durumundadır. Umre yapıp da hac menasikinin ifa edilme günleri gelince hacı önce terviye günü yani Zilhicce ayının sekizinci günü Mina'ya gider ve o günün öğle namazı dâhil beş vakit namaz kılacak kadar orada bulunur. Geceyi orada geçirir. Dokuzuncu günü yani arefe günü sabah namazını da orada kıldıktan sonra haccın rüknü olan Arafat vakfesini yapmak üzere Arafat'a hareket eder. Öğle namazının vakti girince Arafat vakfesinin de vakti girmiş demektir. Akşam namazının vakti girene kadar burada beklemek vâcibdir. Fıkıh âlimleri, Arafat vakfesinin farz olduğuna delil olarak "*(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin. Onu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz*" (Bakara 2/198) ayeti ile "*Sonra insanların akın ettiği yerden siz de akın edin ve Allah'tan bağışlanma dileyin. Şüphesiz*

[970] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, II, 263.
[971] Safa ve Merve'nin sert ve yumuşak taştan müştak olmasıyla alakalı bkz. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 170; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 158.

Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir" (Bakara 2/199) ayetini göstermişlerdir.[972]

Kuşeyrî, ilk ayette adeta hac yapan kimseye "Hakkın talebini hakkıyla yerine getirene kadar durduğunda (vakfe yaptığında) Allah'ın keremini zikret eğer Allah, seni (n hacca gelmeni) dilemeseydi sen onu dileyemezdin, eğer o seni seçmeseydi sen onun rızasını tercih edemezdin" şeklinde hitap edildiğini bildirir.[973]

Baklî, ilk ayetteki zikir emrinden yola çıkarak "Allah'ın kendisini mahlûkata tanıtma nimetinden dolayı onun irfan lisanıyla zikredilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca Allah'ın insanları marifetine ve yakınlığının hususiyetlerine hidayet eylediğini" ifade eder.[974] Necmeddîn Dâye, marifet Arafat'ından dünya maslahatlarına akın edilmesinin büyük iş olduğunu ancak bunun da hazların bir çeşidinden hâlî olmadığını dolayısıyla bu hazları tamamen izale etmek için kalple zikre devam edilmesini tavsiye eder.[975] Nahcuvânî'ye göre zikir, yüce yaratıcıyı temsil eden Arafat'tan ayrıldıktan sonra Allah'ın, onların tüm varlıklarını bir yerde topladığı içindir.[976] Bursevî ise zikir çeşitlerinin dil, kalp, gönül, ruh, gizli zikir ve zât zikri olduğunu belirttikten sonra insanların belirli makamlara ulaşmadan önce bu zikir çeşitlerinden sapmış olduklarını zikreder.[977] Âlûsî de insanların, orada vakfeden önce dünyayı talep ettikleri için bu zikir çeşitlerinden ve marifet Arafat'ına ulaşmaktan uzak olduklarını ifade ettikten sonra Allah'ın insanları mânevî mertebelerdeki zikre yönlendirdiği için onu zikretmeleri gereğini vurgular.[978]

Birinci ayette geçen Meş'ar-i Haram hakkında İbnü'l Arabî, şunları belirtir: "Allah'ın bu mekânı Meş'ar'i Haram diye isimlendirmesinin sebebi, onun yardımı ve mağfiretiyle beraber yapılan bu ibadetin kabul edildiğini hissetmemizdir (Meş'ar). Orası harem diye de isimlendirildi. Çünkü orası haremde bulunur. Haremde yasak olan şeyler orada da yasaktır. Ayrıca orada Allah'ın zikredilmesi emredilmiştir.[979] Necmeddîn Dâye, Meş'ar-i Haramı "Allah'ı zikirden ve onun sevgisinden başka şeyle huzurun kendisine haram olduğu kalp" şeklinde açıkladıktan sonra "*Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur*" (Ra'd 13/28) ayetinin buna işaret ettiğini belirtir.[980] Nahcuvânî ise Meş'ar-

[972] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, II, 125; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-ʿinâye*, I, 609.
[973] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 141. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 177.
[974] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 82.
[975] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 281.
[976] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 140.
[977] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 318.
[978] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 93.
[979] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 496.
[980] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 281.

i Haramı "kendisinden başkaya sıfatın nispet edilmesi haram olan ilahi yüce sıfatlar makamını temsil eden mübarek yer" olarak tavsif eder. Meş'ar-i Haram tamlamasındaki Meş'ar kelimesinin tekil olarak kullanılmasının sebebini insan fertlerinden her birinin tek sıfatla özel bir yetiştirilme ve idareye özel bağından dolayı olduğunu ifade eder.[981] Âlûsî, "marifet Arafat'ından akın edildiğinde hafî diye isimlendirilen rûhî sır anında Allah'ın cemalinin müşahede edilmesini belirttikten sonra Meş'ar kelimesinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak oranın cemali hissetme mahalli olması, Haram kelimesinin ise bu şekilde vasıflanmasının sebebini başkalarının oraya ulaşmasının haram (yasak) olması" ile açıklamaktadır.[982]

Arafatta ticaret yapılıp Allah'ın lütfunun istenmesi hakkında Necmeddîn Dâye, lütfu üçe ayırmıştır. Birincisi, insanın maişetine taalluk eder. Bu da mal, makam ve gıda, zaruri elbise şeklinde ikiye ayrılır. Lütfun ikinci çeşidi kulun uhrevi maslahatlarıyla ilgilidir. Bu ikinci çeşit de bedeni amellerle Şâri'ye itaat ve kalp amelleri ile nefis tezkiyesi şeklinde ikiye ayrılır. Lütfun üçüncü çeşidi ise Allah (cc) ile ilgilidir. Diğer ikisi gibi bu kısım da ikiye ayrılır. Bunlar da mânevî yakınlığın mevhibeleri ve vuslat hediyeleri ile alakalıdır. O, Allah'ın lütfunun en yücesinin bütün mahlukât içerisinde Hz. Peygambere has olduğunu da vurgulamıştır. Necmeddîn Dâye, bu lütufların maksat ve makamlarını şu şekilde izah etmiştir: "Uhrevi maslahatlarla ilgili kısım, rahmet lütfudur. Bu kısmın amaç ve maksattaki makamı ise (kulun kendindeki nefsi) varlığı terkedip olanca gayretini ortaya koymasıdır. Bu durum da Arafat'a yürüyüştür. Bizzat Allah ile alakalı kısım, mevhibelerin lütfedilmesidir. Maksattaki makam, mana Arafat'ındaki vakfedir. Dünyevî maslahatlarla ilgili kısım, rızık lütfudur. Niyetteki makam ise marifet Arafat'ındaki vakfesini tamamladıktan sonra akın etmektir (ifâdâ). O, ayette takdim ve tehir bulunduğunu takdirin ise Arafat'tan akın edince rabbinizin lütfundan ve kereminden aramanızda size bir günah yoktur şeklinde olduğunu belirtir.[983]

Nahcuvânî, "müminlere Allah'ın gazabından korunup takva ile azık ve donanım kazanmalarından sonra kendilerini türlü iyilik ve ikramlarıyla yetiştiren Rablerinden sınırsız nimetler istemelerinde kendilerine bir sakınca ve zorluk olmadığını belirtir."[984] İbn Acîbe, "bir kulun ne kadar kemal mertebesine çıksa da daha fazlasını istemekten müstağni kalamayacağını belirttikten sonra Allah'tan gelecek güzel makamlara karşı

[981] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 140.
[982] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 93.
[983] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 280, 281.
[984] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 140.

kanaat etmenin mahrumiyet, son noktaya ulaştığını düşünmenin ise noksanlık" olduğunu vurgular. Sonra da âriflere şöyle seslenir. "Ey ârifler! Yakîninizin artması ve mânevî terakkiniz için Rabbinizin fazlından daha fazla istemenizde bir sakınca yoktur. Çünkü Hakkın kemalatının sonu yoktur ve zatının sırlarını ihata edecek bir şey yoktur. "*Onların bilgisi ise Rahmân'ı kuşatamaz*" (Tâhâ 20/110) ayetiyle de bu duruma işaret edilmiştir.[985]

Sülemî, Arafat vakfesinin farz olduğuna delil olarak kullanılan ikinci ayetteki "Sonra insanların akın ettiği yerden siz de akın edin" emrinin İbn Atâ tarafından "batınlarınızı beni zikirle imar edip bu konuda elinizden geleni yapınca avamın yaptığı gibi siz de ibadetleri yerine getirin, Allah'tan başkasıyla iştigalinizden dolayı ondan bağışlanma dileyin. Çünkü Allah (cc), itaat edenlerin ibadetlerindeki kusurlarını bağışlar ve isyan edenlere onları rahmetiyle kendi kapısına döndürmekle merhamet eder" şeklinde yorumlandığını rivayet eder.[986]

Kuşeyrî, bu ayeti muhtemelen hac yapıp da kendisini kesin bağışlanmış olarak gören ve bu durumu nefsini kabartacak bir şeye dönüştüren kimse için şu uyarıyı yaparak yorumlar. "Zâhiren seni giyim kuşam, hırka ve bir vasıf olarak başkalarından ayıran bir sebepten dolayı nefsinde bir şey görmemen gerekir. Halk içinde sıradan bir insan olman lazım. Eğer aklına (seni başkasından ayıran hayır gibi) yaptığın bir şey gelirse Allah'tan bağışlanma dile ve imanını yenile. Çünkü bu durum kalbini örten gizli şirktir."[987]

Baklî, manen ne kadar üst mertebelere çıkılırsa çıkılsın zâhiri amellerle muhatap olunduğu gerçeğini şöyle vurgular: "Zikrinin nurlarıyla yandıktan sonra zikredilenin müşahede makamına ulaştığınızda vecd denizlerinde fani olmamak için avamın yaptığı ibadetler gibi ibadet yapın. Hallerinizdeki durgunluktan ve (dünyalık) amellerle iştigalinizden dolayı Allah'tan bağışlanma dileyin. Allah (cc), size gerekli olan marifetinin hakkındaki kusurlarınızdan dolayı sizi bağışlayan ve hallerinize ve makamlarınıza döndürmekle size merhamet edendir."[988]

Necmeddîn Dâye, yüce himmet (gayret) sahiplerinin dünyaya, ahiret nimetlerine ve oradaki derecelere itibar etmediklerini belirttikten sonra tasarruflarının nefsin hazları için değil dinin maslahatları ve başkalarına hayrı ulaştırmak için olduğunu zikreder. Ona göre buradaki insanlardan maksat Resûlullah, diğer peygamberler ve velilerdir. Arafat'tan akın etmeyi "ey marifet sahipleri ancak marifet Arafat'ında durduktan sonra akın edin"

[985] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 202.
[986] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 71. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 82; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, I, 177.
[987] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 141. Ayrıca bkz. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 82.
[988] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 82.

şeklinde anlar. Ayrıca o, Arafat'ı marifet olarak izah ettikten sonra "marifet Arafat'tından ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde nefsin hazlarını yerine getirmek için değil Allah'ın yarattıklarına şefkat göstererek ve onun emirlerini yerine getirerek nebilerin ve velilerin akın ettiği yerden siz de akın edin" der ve hacıları değerli insanların yoluna çağırır. Ona göre "Allah (cc), Hz. Peygamberi Arafat'ta durduktan sonra peygamberlikle görevlendirince ona "*(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu*" (Necm 53/9) ve "*(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*" (Enbiyâ 21/107) ayetleri ile hitap etmiştir. Necmeddîn Dâye, ayetteki bağışlanma dilenmesiyle alakalı "hazzın kirinin ve yaratılmışlara itaatin zararının bulunduğunu bunun izalesi için de insanlara istiğfarın emredildiğini" ifade eder. Ona göre "*Allah'ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde, Rabbine hamd ederek tespihte bulun ve O'ndan bağışlama dile. Çünkü O tövbeleri çok kabul edendir*" (Nasr 110/1-3) ayetleriyle Allah (cc), Resûlullahın şerefinin yüceliği ve mertebesinin kemaline rağmen ona istiğfarı emretmiştir. Daha sonra bu ayetteki istiğfarı şu şekilde açıklar. Hz. Peygamberin "Gerçek şu ki, benim kalbim de perdelenir, ben günde yüz defa istiğfarda bulunurum"[989] sözünde de belirtildiği gibi onun da kalbi perdelenebilir. İşte istiğfarla hazzın bu perdelemesi izale edilmiş olur.[990]

Nahcuvânî, ayette bulunan akın edilmesi ve istiğfarla ilgili şöyle bir yorum yapar: "Allah'ın varlığının yüce makamına yönelip kavuşmanızdan ve ondan gayri her şeyden arınmanızdan sonra insanların indikleri yollardan yüce sıfatların makamlarına yürüyüp ininiz. O makamlarda sizleri daima kuşatan Allah'tan sizleri mağfiret edip arındırmasını dileyiniz. Bilesiniz ki, Allah günahlarınızı silen, varlıklarınızı örten Ğafûr ve varlıklarınızı ortadan kaldırdıktan sonra asıl var oluş makamınıza kavuşturan Rahîm'dir."[991]

Bursevî, Allah'ın Arafat'ta bulunan kimselerle meleklerine övündüğüne dair "*Derin vadilerden saçı başı dağınık ve tozlu olarak gelen kullarıma bakın. Şahit olun ki ben onları affettim*"[992] rivayetine yer verir. Ayrıca şeytanın en küçük, en alçak ve en zelil

[989] Müslim, "Zikir" 41; Ebû Dâvûd, "Salât", 359. Hadisin açıklaması daha önce korku namazı bölümünde geçmişti.
[990] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 281, 282. Necmeddîn Dâye'nin bu iki ayet hakkında yaptığı yorumların özeti için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 573, 574; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 318.
[991] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 141.
[992] Allah'ın Arafat'ta bulunanlarla meleklerine karşı övünmesi ve onları affetmesiyle alakalı bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 660, XIII, 415; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 263; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh,* IX, 163, 164; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 638; ; Münzirî, *et-Terġīb ve't-terhîb*, I, 497.

olduğu günün Arefe günü olduğunu bunun sebebi olarak da Allah'ın bu günde rahmetinin çok olduğu ve büyük günahları affettiğini bildirir.[993]

İbn Acîbe, kalplerin Arafat'ta yüce manalara ulaştığını belirttikten sonra onların kulluk sahalarına inmeleri gerektiğini bildirir ve verilen nimetlerden dolayı Allah'ın zikredilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu nimetlerin verildiği kimselere bedenleriyle insanların arasına karışıp ruhlarıyla onlardan ayrı olmaları emredimiştir. Bu velilerin bedenleri insanlarla beraberken (ibadet ve onlara hizmete koşarken) ruhlarıyla melekût âleminde mânevî olarak terakki ederler. Yine de insan olmaları hasebiyle dünyalık bir şeye meylederlerse hemen istiğfarda bulunmaları gerekir.[994]

Âlûsî, Arafat'tan ayrılan bir hacının, diğer insanların zâhiri ibadetlere akın ettiği gibi ibadetlere akın etmesini ve onlardan birisi olmaları gerektiğini belirtir. Ona göre nihayet, bidayete dönmektir.[995] Onun diğer bir izahı da şöyledir: "Ey veliler! Kullara irşat ve talimle şefkat gösterdikleri ve hakları eda ettikleri için peygamberlerin akın ettiği yerden akın edin." İstiğfarla ilgili de eğer kalbi perdelenen peygamber, çok fazla istiğfar ediyorsa sıradan bir insanın daha fazla istiğfarda bulunması gerektiğini ifade eder.[996]

Sûfîler, Arafat'ı marifet ile ilişkilendirmişlerdir. Ancak marifete sadece Arafat'ta ulaşılmaz. Bu cümleden olarak İbnü'l Arabî, "hac yapan kimsenin beyte vardığında marifetten ulaştığı bilgiye nail olduğunu sonra (Hacerü'l Esved, Allah'ın eli mesabesinde olduğu için) bey'at ve musafaha ile ehlullahın burada bulduğu marifete ulaştığını, Kâbe'yi tavaf ederken, sa'y yaparken ve Mina'da namaz kılarken Allah hakkındaki bilgilere nail olduğunu belirtir. Bu bilgilerden sonra o, "Allah'ın daha önceki görevlerle ulaşılan marifetle Arafat'ta ulaşılan marifetin arasını tefrik ettiğini zikreder. Ona göre "Arafat'taki marifet, daha önce ihramdan dolayı bazı şeyleri yapmaktan engellendiği için ondaki bu engeli kaldırır. Dolayısıyla kul burada daha önce elde ettiği bilgilerle burada elde ettiği bilgileri cem eder." İbnü'l Arabî, "ihramlıyken haremdeki Allah hakkındaki bilginin, benzer olanın münasebetini bilmek olduğunu ayrıca ihram ile insanın engellendiği gibi haremde de engellendiğini ifade eder" (ihram yasakları). Sonra "haremdeki durumun Arafat'takinden farklı olduğunu çünkü Arafat'ta insanın Hill (helal olan bölge) bölgesinde ihramlı bulunduğunu söyler." Ona göre insan, Arafat'ta münasebet bakımından daha uzak, meşakkat açısından da daha çetin bir durumdadır.

---

[993] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 318.
[994] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 202.
[995] Bu sözle ilgili ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 199.
[996] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 93.

Burada söz konusu olan, bir zıtlık ve ayrım karşıtlığıdır. Yani Hill (Arafat) bölgesi hacının ihramıyla harem bölgesi haline gelmediği gibi hacı da Arafat'ta bulunduğu yer Hill bölgesi diye ihramdan çıkamaz. Dolayısıyla her ikisi birbirini etkilemez.[997]

İbnü'l Arabî, Müzdelife'nin yakınlık anlamına geldiğini belirttikten sonra Müzdelife'de yapılan amelin de (mânevî) yakınlığı gerektirdirdiğini ifade eder. Ona göre "yakınlık mevkiinde yakınlığı kaçıran kimse, hac yapmamış demektir. Çünkü hac, bütün bu fiillerden oluşan kâmil bir ibadettir. Bu yüzden hac açısından düşünüldüğünde bu şart, sahibi için nefsî vasıflara benzer. Bu vasıflardan birisi olmayınca vasıflanan şeyin varlığı ortadan kalkmış olur. Aynı bunun gibi farklı şeylerden meydana gelen her ibadet, ancak o şeylerin bütünüyle birlikte var olursa geçerli olur. Bu söz konusu unsurlar rükün diye isimlendirilir."[998]

Mâverdî, Arafat kelimesinin niçin bu şekilde isimlendirilmesiyle ilgili görüşleri sayarken birisinin de "insanların orada yüce olmasından dolayı"[999] olduğunu bildirir. Bu yorum sûfîlerin Arafat'ı marifet ve yüce makam şeklinde izahlarına uygundur. Bikâî, Arafat'ı Allah'ın en büyük durak olan kapısı olarak tavsif eder. Ayrıca bu kelimede görüşme/tanışma manasının olduğunu da bildirir. Bikâî, Müzdelife kelimesine şuur manası verdikten sonra onu bâtını idrakin gizli olmasıyla açıklar. Ayette iki vakfeden bahsedildiği için birinci durağı dünyanın zevâli ve silinmesi ile ikincisini de kulların yaptıkları amellerin karşılıklarını alacakları dirilişin güneşi ve fecri ile tefsir eder. Hill ve Harem bölgesindeki iki vakfenin haşre işaret olduğunu ifade ettikten sonra vakfe yapanları ikiye taksim eder. Birinci sınıftakiler, Arafat'ta güneşin zevalinden batışına kadar altı saat vakfe yapanlar gibi uzun bir vakfeyle korku ve endişe durağında dururlar. İkinci sınıftakiler ise ahiretin Haremi ve Kâbe'si olan Arşın gölgesinde emniyet içerisinde dururlar. [1000]

Kurtubî ve Nesefî, Müzdelife kelimesinin böyle isimlendirilmesinin bir sebebinin de Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın burada buluştukları ve Hz. Âdem'in eşine burada yakınlık duymasından kaynaklandığını belirtirler. Onlara göre hac yapan kimse, burada Allah'a (manen) yakınlaşır.[1001] Bu yorum da sûfî yorumdaki hacının/sâlikin burada Allah'a yakınlaşması yorumuna uygundur.

---

[997] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 486.
[998] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 495.
[999] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 261.
[1000] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 149-151.
[1001] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, II, 421; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 171.

Mâtürîdî, ayette geçen zikri, birçok nimet verildiği için şükürle açıklamıştır. Hidayeti de hac görevlerinin öğretilmesi veya tevhid ile tefsir eder. Ona göre ilk ayetin manası "sizi dine girmeye muvaffak kıldığı için onu birleyin. Çünkü siz, daha önce hidayetten, hac görevlerinden, nimet ve şükrü bilmekten uzaktınız."[1002] Buradaki zikri dua, tazarru ve övme şeklinde tefsir edenler de bulunmaktadır.[1003] Bikâî, dilin zikrinin sözle, bedenin zikrinin amelle, nefsin zikrinin halle, kalbin zikrinin de marifet, ilim ve yakînle olduğunu zikreder.[1004] Zikrin bu şekilde açıklanması sûfîlerin Arafat ve Müzdelife'de sadece Allah'a yönelinmesi, ondan mağfiret dilenmesi şeklindeki açıklamalarına muvafıktır.

Sonuç olarak Arafat vakfesi, fakihlere göre haccın en önemli vecibesi ve farzıdır. Bazı sûfîler, Meş'ar-i Haramı şuura erilen yer, bazıları Allah'ın zikri ve sevginden başkasının kendisine haram olan kalp, bazıları ilahi sıfatların makamını temsil eden mekân, diğerleri de cemalin müşahede edildiği yer şeklinde tarif etmişlerdir. Arafat'ı da genellikle marifet ile tefsir etmişlerdir. Sûfîlere göre bir sâlik açısından bakıldığında bu mekânların işârî yorumu şöyle olur. Sâlik, kalbini Allah'tan başka her şeyden temizledikten sonra belli makam ve hallere ulaşır. Bu durumda mânevî yakınlık hisseder. Sonra marifete ulaşır. Bununla birlikte ne kadar yüce derecelere çıkarsa çıksın Allah'ın şanına yaraşır şekilde ibadet edemediği ve hala bazı kusurları bulunduğu için istiğfarda, dua ve tazarruda bulunur. Allah'ı çokça zikreder. İbadete daha çok sarılır. Fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin yorumlarına yakın yorumlar yaptıkları görülmektedir. Ayetlere bakıldığında Allah'ın ihsanından, Allah'ı zikirden, istiğfardan, hidayetten ve rahmetten bahsedildiği görülecektir. Yani birçok ayette olduğu gibi bu iki ayette de hem zâhiri/bedenî ameller hem bâtını/kalbî ameller zikredilmiştir. Böylece ayetlerde bir bütünlük bulunmaktadır.

5.1.6. Müzdelife Vakfesi

Zilhicce ayının dokuzuncu günü Arafat vakfesi yapıldıktan sonra akşam namazının vakti girince Müzdelife'ye hareket edilir. Orada gece, mümkünse Kuzeh dağının yakınlarında geçirilir. Zilhicce ayının onuncu yani kurban bayramının ilk günü sabah namazı, vakit girince erken kılınır ve Müzdelife vakfesi yapılır. Burada dua edilir.

[1002] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I, 153.
[1003] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 261; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 160, 161; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, I, 208.
[1004] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, III, 150.

Müzdelife vakfesine her ne kadar bazı âlimler Bakara suresinin yüz doksan sekizinci ayetine göre farz deseler de Hanefilere göre vâcibtir. Hanefiler meselenin içtihadi olduğunu ayetin bu vakfeye tam olarak delalet etmediğini ve Hz. Peygamberin bazı mazeretli olanlara izin verdiğini belirterek Müzdelife vakfesini farz kabul etmemişleridir. Farz olan orada dua etmektir. Diğer üç mezhebe göre Müzdelife vakfesinin hükmü haccın bir rüknü olarak değil de yapılmadığında kurbanla telafi edilen bir vâcibidir. Buradaki vâcib, Hanefilerin vâcib anlayışıyla örtüşmektedir.[1005] Yukarıda bu ayetin yorumları verildiği için burada tekrarlanmayacaktır.

5.1.7. Şeytan Taşlama ve Hedy Kurbanı

Hac yapan kimse Müzdelife vakfesinden sonra Mina'ya gider ve orada bazı görevleri yerine getirir. Önce Akabe Cemresi'ne yedi taş atar. Sonra hedy kurbanı keser. Hedy kurbanı, temettu veya kıran haccı yapan kimselerin vâcib olarak keseceği bir kurbandır. İfrad haccı yapanların ise hedy kurbanı kesmeleri zorunlu olmayıp müstehabdır. Kesecek hedy kurbanı bulamayan kimsenin nasıl davranacağıyla ilgili şu ayette bilgi verilmiştir. "*Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve Allah'ın cezasının çetin olduğunu bilin*" (Bakara 2/196). Ayette hedy kurbanı kesilmesi istenmiş temettu ve kıran haccı yapmaya niyet edip kesecek hedy kurbanı bulamayan kimselerin de üç gün oradayken yedi gün de dönünce oruç tutmaları emredilmiştir. Fakihler de hedy kurbanının gerekliliğine bu ayete dayanarak hükmetmişlerdir.[1006] Sûfîlerin bu ayet hakkındaki izahları da şu şekildedir.

Kuşeyrî, ayette temettu haccı yapan kimsenin keseceği kurbanın açıklandığı kısım hakkında şu değerlendirmelerde bulunur. "Vuslat güneşinden parıltılar ortaya çıkıp vakfe

[1005] Kâsânî, *Bedâiü's-sanâî'*, II, 135; Aynî, *el-Binâye*, II, 123-125; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, s, 136; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 263; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 177; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, I, 726; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 284.
[1006] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 493; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 289; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, I, 749; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 351.

günlerinde ikbal nuru parıldarsa müridin vuslat için yeniden başlaması, mânevî yakınlık için hazırlık yapması, sürûra ulaşmak için dinçliğini yeniden kazanması ve artık mihnet günleri bitti, neşe günleri geldi demesi gerekir. Sonra da haccını ve umresini tamamlaması, sohbet ve hizmet hükümlerini yerine getirmesi lazımdır." O, Allah'ın azabını "Allah'ın kula yakınlık ve vuslat hilallerini göstermeyip kendisinden perdeleyerek azap etmesi" şeklinde izah eder.[1007]

Temettu hedyinin iki manasından bahseden Necmeddîn Dâye, birincisinin nefsin fetret ve durgunluk (vakfe) dönemindeki kaybettiği şeyleri telafi etmek ve bu durumundan dolayı istiğfarda bulunmak olduğunu ikincisinin ise karşılaşacağı şefkati cezbetmek ve ona şükretmek olduğunu belirtir. Hedy kelimesini de bir kimsenin değer verdiği malının en kıymetlisini arkadaşlarına, din kardeşlerine ve kendisinin Allah rızasına ulaşmasına yardım edenlere, sadık fakirlere ve müttaki zenginlere infak etmekle açıklar.[1008]

İbn Acîbe, temettu hedyi hakkında şu hususlara yer vererek müridin durumuna değinir. Ona göre işaret yollu Allah (cc) kendisine yönelenlere şöyle hitap eder: "Sizi huzurumuza ulaşmaktan alıkoyan düşmanlarınızdan emin olursanız veya vuslattan sonra tekrar geri dönmekten emniyette olursanız ya da nimet verildikten sonra onların geri alınmasından emin olursanız bu durum, zatımın sırlarını ve sıfatlarımın nurlarını müşahede ederek temkîn halinden sonra ulaşılacak bir durumdur. Çünkü kerim olan verince geri almaz. İşte sizin için bu emniyet hali hâsıl olur da kim hakikatin sırlarına nail oluncaya kadar şeriat nurlarından istifade ederse ona elinden geldiği kadar hidayet üzere olma, hoş yaşantı ve güzel ahlâklı olması gerekir. Çünkü o, kemal sıfatıyla muttasıf olmuş ve insanların (mânevî) terbiyesi için öne çıkarılmıştır.[1009] Âlûsî, temettu hedyini "kim ihsara sebep olan engelden emin olur da kendisiyle zat tecellisine ulaşmak için sıfat tecellisinin zevkiyle faydalanırsa ona, haline göre bir hedy gerekir" şeklinde yorumlar.[1010]

Necmeddîn Dâye, kesecek temettu hedyi bulamayanın üç gün hacda yedi gün de dönünce toplam on gün oruç tutacak kimsenin "ömrünün geri kalan kısmında vuslatının kemalatını tahsil edecek eğilimlerden dolayı kendisini tutması gerektiğini zikreder. Yani

---

[1007] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 165; Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 174. Necmeddîn Dâye, ayetin "Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse" kısmında Kuşeyrî'nin bu son paragrafta verilen yorumu gibi bir yorum yapar. Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 276.
[1008] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 276; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 549.
[1009] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 198.
[1010] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 92.

ona göre velilerin ahlâkı ve kemal vasıflarla ameller âlemine döndükten sonra (mânevî) hallerin galebesinde bütün dünyalık eğilimlerden kendisini tutması" gerekir.[1011]

İbn Acîbe, bu imkânı bulamayan kimseye şu tavsiyede bulunur. "Kim bu hale ulaşamazsa kendisinde istikamet ve güzel ahlâk yerleşene kadar kolay olan mücahede haline dönsün. Bu durum ilahi huzura varamayan kimse içindir. Ancak ilahi huzurda bulunup da nurlarını müşahede eden kimseye söz yoktur. Çünkü onu, Mevlası dost edinmiş, işlerini üzerine almış, nefsinden ve isteklerinden uzaklaştırmıştır. Artık onun bütün işleri Allah iledir ve onu Allah'a götürmektedir. Her ne kadar bu makama ulaşsa da böyle bi kimse yine de takvalı olmaktan uzak duramaz. Çünkü Hz. Peygamber "*sizin Allah'tan en çok korkanınız ve onu en iyi tanıyanınız benim*"[1012] buyurarak kimsenin takvadan uzak duramayacağını veciz bir şekilde ümmetine öğretmiştir."[1013] Görüldüğü gibi sûfîler, her fırsatta bir velinin derecesi ne kadar yüksek olursa olsun yine de kendisinden ibadetlerin düşmeyeceğini ifade etmişlerdir. İşin henüz başında bulunan mürid, nasıl ibadet yapmakla mükellef ise mânevî dereceler katetmiş veli de aynı şekilde tüm ibadetlerle sorumludur.

Âlûsî, "kim nefsinin zorlamasından ve onun kahrından dolayı buna güç yetiremezse ona cem ve fena halindeki istiğrak ve tecelli vaktindeki kuvvelerin fiillerinden kendisini tutması gerekir" diyerek zayıf kimselerin halini belirtir. O, asıl kuvvelerin "akıl, vehm ve tahayyül olduğunu" zikreder. Ayrıca o, üç gün orucu üç kuvve ile yedi gün orucu da havass-ı hamse, gazap ve şehvetle açıklar. Ayette bulunan dönünce yedi gün oruç tutun kısmındaki dönmeyi tafsil ve kesret makamı olarak yorumlar. Yine ayetteki "tamamı on gün" ifadesini garip sırları kapsayan acaip işleri gerektiren şeyler olarak tefsir eder.[1014]

Necmeddîn Dâye, ayetteki "Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir" kısmı "dünyalık eğilimlere karşı kendini tutmaya devam açısından olan bu başarı, zâhidlerin menzilinden bir menzilde bulunmayan kimse içindir. Bu kimse mânevî vatanlara yakındır" şeklinde izah eder. Ayetin sonundaki Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmayı nefsin durgunluk ve boşluğunda oyalanmaktan ve dünyalık şeylere meyletmekten sakının şeklinde açıklar. Nihayetinde "Allah'ın azabının bu hitaptan gafil olanlara ve doğru yoldan yüz çevirenlere karşı çok şiddetli olduğunu" ifade

[1011] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 276; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 549.
[1012] Buhârî, "İman" 13; Müslim, "Sıyam" 74.
[1013] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 198, 199.
[1014] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 92.

eder.[1015] Âlûsî ise "bu kimselerin vahdet makamında hazır bulunan kâmil kimseler olduğunu" belirtir[1016]

Bursevî, her kalbin marifet için uygun olmadığını ama her nefsin ona hizmete ve her güzel malın harcanarak onun hazinesine uygun olduğunu belirttikten sonra kula halini düzeltmesi için acele etmesi gerektiğini bildirir. Halin düzelmesi için de malın (Allah yolunda) harcanarak cömert olmayı mal yoksa nefsin Ona hizmet ederek Onun rızasına ulaşmayı tavsiye eder. Ona göre eğer her ikisini yapmaya güç yetirebiliyorsa mutlaka her ikisini de onun uğrunda bezletmelidir. Bu önemli uyarıları yaptıktan sonra Hz. İbrahim'in malını misafirlere, bedenini ateşe, oğlunu kurban olmaya ve kalbini de Rahman olan Allah'a adadığını meleklerin bile bu haline hayret ettiklerini vurgular. Sonra Hz. İbrahim'in "*Allah İbrahim'i dost edindi*" (Nisâ 4/125) ayetiyle de belirtilen dostluk makamına ulaştığını belirtir.[1017]

İbnü'l Arabî, hacının kurban keserken "hayvanıın canını bu karanlık doğal heykel hapsinden yüce âlem olan genişlik ve iyilik âlemine göndermeye niyetlenmesi gerektiğini vurgular. Onun bütün canlıların ruh ve akıl sahibi olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Ona göre hayvanlar, bilgiyi Allah'tan alır ve akleder. O, bu görüşüne "*Her biri duasını ve tesbihini kesin olarak bilmektedir*" (Nûr 24/41) ayetini delil olarak getirir. Sonra şöyle devam eder. "Bu hayvanların ruhlarını Allah'a şükür olarak bu günde serbest bıraktık. Nitekim biz de o gün sınırlanma halinden çıktık. Sınırlanma, üzerinde bulunduğumuz ihram halidir. Biz de, o halden helallik ve Allah'a yaklaştırıcı mubahlarda serbestçe davranma haline çıktık. Sonra, onların bir parçası bizde bulunsun diye kurbanın etlerinden yeriz. Böylece zevk yoluyla onlara özgü zikrin ne olduğunu müşahede ederiz ve onu Allah'a itaat ederken bize gerekli harekette yardımcı bir unsur yaparız. Çünkü beslenmek zorunlu ise böyle bir besini almak daha yerindedir."[1018]

Mina'da hedy kurbanı kesen kimsenin kestiği bu kurbandan yiyebileceğine dair âlimler "*Gelsinler ki, kendilerine ait bir takım menfaatlere şahit olsunlar ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah'ın adını ansınlar. Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de*

[1015] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 276, 277; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 549.
[1016] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 92.
[1017] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 313.
[1018] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 500.

yedirin" (Hac 22/28) ayetini delil olarak kullanırlar.[1019] Sûfîlerin bu ayet hakkındaki yorumları şu şekildedir.

Tüsterî, ayette belirtilen kurbanların hedy ve udhıyye kurbanları olduğunu belirttikten sonra Feth el-Mevsılî'nin (eğer Feth Mevsılî el-Kebîr ise ö. 170/786 eğer Feth Mevsılî es-Sağîr ise ö. 220/835) bir bayram günü Musul'a baktığını ve evlerden dumanlar çıktığını görünce "İlâhi! Bu gün nice insan sana bir kurban sunarak yakınlaştı, ben ise sana kurban olarak namaz sunarak yakınlaştım" dediğini rivayet eder. Adî b. Sâbit'in de müttakilerin kurbanının namaz olduğunu söylediğini zikreder.[1020] Tüsterî'nin her iki velinin kurbana bakış açılarını vermesinden şu sonuç çıkarılabilir. Mânevî yakınlık bir hayvanı boğazlamakla gerçekleşeceği gibi namazla da gerçekleşebilir. Tüsterî, adeta fakir olan kimselere üzülmemelerini çünkü Allah'a manen yaklaşmanın sadece kurban kesmekle olmadığını belirterek onları teselli etmiştir.

Sülemî, ayetin "kendilerine ait bir takım menfaatlere şahit olsunlar" kısmı hakkında İbn Atâ'nın menfaat hakkında "onlar Allah'a nefislerini (feda etmeyi) vaad etmişlerdir, Allah da onlara mânevî yakınlaşmayı vaad etti" dediğini rivayet eder. Cafer (es-Sadık) ise menfaati "Allah'ın gelenlere bu büyük manzarayı görmeye muvaffak kılması" şeklinde açıklar. Ayrıca o, insanların faydalarının kendilerine vaad edilen ziyadeler (amele çok sevap verme), bereketler ve (dualarına, isteklerine) icabetler olduğunu belirtir. Sülemî, Ebû Saîd en-Nîsâbûrî'nin hac yapmaya niyetlenince Nîsâbûr'da ihrama girip badiyeyi her bir mil geçtikçe iki rekât namaz kıldığını kendisine bunun sebebi sorulduğunda söz konusu ayeti okuyup bu da benim haccımdan olan menfaatlerimdir" dediğini nakleder.[1021] Bu açıklamalardan hacca niyetlenip de yola çıkan her şahsın mutlaka bir kazancının olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak bazı insanlar az bazıları da çok menfaat elde eder.

Kuşeyrî, ayette zikredilen menfaatlerin kişilerin durumuna ve niyetine göre değişebileceğini şu cümleleriyle anlatır: "Mal sahiplerinin menfaatleri malları, amel sahiplerinin faydaları ibadetlerinin halaveti, hal sahiplerinin menfaatleri nefeslerinin safası, tevhid ehlinin faydası da Hakkı tercih ederek gaybden kendilerine görünen şeylere razı olmalarıdır."[1022] Gazzâlî, bazı âlimlerin bu faydaları, hac mevsimindeki ticaret

[1019] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 528; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 187, 188, 379, 380; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 284.
[1020] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, s, 202.
[1021] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 22. Bu son yorumlar için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 376. İbn Atâ'nın sözü için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 29.
[1022] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 540. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 376.

kazancı ve ahiretteki sevap kazancı şeklinde yorumladıklarını bildirir. Ayrıca seleften bir âlimin bu ayeti işitince Kâbe'nin rabbine yemin olsun ki Allah (cc), orayı ziyaret edenleri bağışlamıştır dediğini aktarır.[1023] Baklî de menfaatleri "insanların ruhlarıyla Allah'a mânevî yakınlığa, onu müşahedeye, onlar için hazırlanan yüksek makamlara ve yüce derecelere şahit olmaları" şeklinde açıklar.[1024]

Necmeddîn Dâye ise kalplerde gizli olan menfaatlerle faydalanıldığını belirttikten sonra "nefis ve sıfatlarının faydasını kötü ahlâkı güzelle değiştirmekle azaların menfaatini ise ibadet yapmakla ve bu ibadetlerin mânevî güzelliklerinin yüzlerde görülmesiyle" yorumlar.[1025]

Sülemî, kurban etlerinin fakirlere yedirilmesi meselesinde Ebû Osman,'ın şu sözünü aktarır: "Bu durum, Allah'ın, zengin kullarına fakirlere kendi yediklerinden yedirme ve kendilerinin hoşlanmadıkları şeyleri infak etmeme yönündeki öğrettiği bir edeptir." Sonra Allah'ın, bu ayetle fakirleri zenginlerin yiyeceklerine, içeceklerine ve giyeceklerine ortak ettiğini belirtir.[1026] Kuşeyrî, kurban etlerinin ne yapılacağı hakkında "zâhiri yorumun fakirlerin (dualarının) bereketlerine ulaşmak için kurbanınızın etlerinden onlara da verin şeklinde olduğunu işârî yorumunun ise tevazu ve boyun eğme alanlarına girin ve kibirle gururdan da kaçının" şeklinde olduğunu ifade eder.[1027] Necmeddîn Dâye, kurban etlerinin fakirlere ikram edilmesi konusunda "makamlar ve ikramlarla faydalanmaya işaret" edildiğini belirtir. Ayrıca talip, muhtaç ve Allah'a yönelen kimselerin hizmet, hidayet ve irşat ile faydalandıklarını zikreder."[1028]

Kuşeyrî, kurbanlıkların kesilirken Allah'ın isminin anılması hakkında "bazı kimseler için kubanlarını sevketme ve onları kesmeyle yakınlık anı olduğunu diğerlerinin ise ümitsizlik bıçaklarıyla tercihlerini ve isteklerini kesme anında Onun ismini andıklarını ve bu kimselerin mâsivâyı silerek manen Allah ile olduklarını ve Allah için amel yaptıklarını" belirtir.[1029] Necmedîn Dâye, kurban keserken Allah'ın anılmasını kalp, nefis

[1023] Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 283, 284.
[1024] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 537.
[1025] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, IV, 261, 262; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 85; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 29.
[1026] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 22.
[1027] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 540. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 376.
[1028] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, IV, 261, 262; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 85; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 29.
[1029] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 540. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 376.

ve azaların Onun verdiği nimetlere şükretmesi şeklinde açıklar. Bu nimetler de ona göre behimi ve hayvani sıfatların ruhani ve rabbani sıfatlarla değiştirilmesidir.[1030]

İbn Atâ ayette geçen "bâis" kelimesini kendisiyle oturulmasından hoşlanılmayan, "fakir" kelimesini ise istemese bile yemeğe ihtiyacı olduğu bilinen kimse şeklinde açıklamıştır.[1031] Baklî, Cafer es-Sadık'ın "şahit olsunlar" kısmını benimle kendileri arasındaki şeylere tanıklık etsinler şeklinde izah ettiğini zikreder.[1032] Yani Allah için yapılan amellerin mânevî olarak bazı karşılıkları bulunmaktadır. Ahirette müminlere yüce mertebeler verilecektir.

Fakih ve müfessirlerden de sûfîlerin yorumlarına benzer yorum yapanlar bulunmaktadır. Menfaatlere şahit olunmasını Hasen el-Basrî hacıların görülmesi gereken yerleri görmeleri, Allah'ı zikretmeleri ve ahirette kendilerine fayda sağlayacak şeyleri kazanmakla tefsir etmiştir.[1033] Bikâî, hac ibadetinin yapıldığı mekânları günahların bağışlandığı ve kalplerin celbedildiği yerler olarak görür. Ona göre bu mekânlar, faydaların ve en güzel kârların elde edildiği, fakirlikten salim olunan ve (mânevî) kırıklıkların tedavi edildiği yerlerdir.[1034]

Nesefî, hac ibadetinin ağırlıkların altına girilerek, korkarak, sebepleri dışlayarak, vatandan, çocuklardan ve arkadaşlardan ayrılarak yapıldığını bu yönüyle de hem nefis hem de malla ilgili olduğunu belirtir. Sonra hac ibadetinde bu halin fena yurdundan beka yurduna intikal ettiğinde de devam edeceğine bir tenbih olduğunu zikreder. Daha sonra hac ibadeti yapan bir kimsenin durumunu şu misalle anlatır. Hac yapan kimse, badiyeye girdiğinde orada ancak cephanesine güvenir. Orada sadece azığından yer. Bir insan da hayat kıyısından çıkıp vefat denizine girdiğinde orada kendisine yaşıyorken hayatında biriktirdiği şeyler fayda verir. Yanlızlığını ancak dünyadaki virdleri giderir. İhrama giren kimsenin yıkanması, hazırlanması, dikişsiz elbise giymesi ve koku sürülmesi, onu yıkayacak, teçhiz edecek, hanût ile kokulayacak, dikişsiz kefene saracak ve teneşire

---

[1030] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, IV, 261, 262; Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 85; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 29. Nîsâbûrî, ayrı olarak "kul itaatle cennete, itaate hürmet etmekle de Allah'a (manen) ulaşır" der. Ona göre hizmeti terk etmek cezayı, hürmeti terk etmek de firkati getirir.

[1031] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 22. Bu son yorumlar için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 376. İbn Atâ'nın sözü için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VII, 29.

[1032] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 537.

[1033] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 367. Semerkandî de bu faydaların ahirette hac ibadetinden kaynaklanan mükâfat olduğunu belirtmiştir. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 383. Ayette belirtilen bu faydaların hem dünya hem de ahiret faydaları olduğuna dair bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 19; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, XII, 41; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 70; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 436; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, V, 414; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XIII, 38; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 104.

[1034] Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XIII, 38.

yatıracak kimse için bir aynadır. İhramlı kimse saçı başı dağınık, hayretler içindedir. Aynı şekilde haşir günü de kabrinden sıkıntılı bir şekilde çıkar. Hacıların ümit ve endişe içinde kabul ve ret arasında Arafat'ta vakfeleri Arasat'ta vakfeleri gibidir. "*O gün geldiği zaman Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz. Onlardan mutsuz (cehennemlik) olanlar da vardır, mutlu (cennetlik) olanlar da*" (Hûd 11/105). Akşam Müzdelife'ye akın etmek, davaların hükme bağlanması için sevkedilmeleri gibidir. Mina, günahkârların şefaat edecek olanların şefaatlerini temenni ettikleri yerdir. Başı tıraş edip temizlenmek günahlardan rahmet ve hafiflemeyle çıkmak gibidir. Beytü'l-Harâm, bütün eziyet ve savaştan "*Oraya kim girerse, güven içinde olur*" (Âl-i İmrân 3/97) dendiği yer; giren kimsenin fena ve zevalden sâlim olarak kalacağı Dâr-ı Selâm için bir numunedir. Şu kadar var ki, Kâbe badiyenin çölleriyle çevrelendiği gibi cennet de bayağı nefsin hoşuna gitmeyen şeylerle kuşatılmıştır. Toplanma gününe kavuşmayı ümit ederek çölleri aşan kimselere merhabalar olsun.[1035]

Sonuç olarak fakihlere göre hedy kurbanı haccın görevlerindendir. Sûfîlere göre kurban kesme günleri vuslat güneşinin parıltılarının belirdiği, mutluluğa ulaşmak için dinçliğin yeniden kazanıldığı neşe günlerinin geldiği zaman dilimidir. Başka bir açıdan nefsin durgunluk günlerini geçip kaçırdığı şeyleri telafi ettiği ve şefkatin celbedildiği ve şükredilen günlerdir. Ayrıca zât tecellisine ulaşmak için sıfat tecellisinin zevkiyle faydalanılan süredir. Sûfîlere göre bu hale nail olan kimsenin kalan hayatında kendini tüm dünyalıklardan tutması gerekir. Bazı sûfîler, ittikayı nefsin durgunluğundan ve dünyaya meyilden sakınma ile açıklarken bazıları da ittikaya ulaşanları vahdet makamında hazır bulunan kâmil kimseler olarak görür. Bazı sûfîlerce zenginlerin bayramda kestikleri kurbanı fakirliklerinden dolayı bulamayan kimselere, onun yerine namaz kılarak Allah'a yaklaşmaları tavsiye edilir. Çünkü her iki ibadet de mânevî yakınlık sağlar. Hac mekânlarındaki menfaatler, mânevî yakınlaşma, müşahede, yüksek derece, dualara icabet ve mükâfat olarak anlaşılmıştır. Bazı fakih ve müfessirlerin de sûfîlerin ayetten çıkardığı işârî yorumlara yakın manalar çıkardığı görülmektedir. Ayette hem zâhiri/bedeni hem de bâtını/kalbi amellere işaret edilerek bir bütünlük sağlanmıştır.

5.1.8. Tıraş Olmak

Hac yapan kimse kurban kestikten sonra tıraş olur ve ihramdan çıkar. Böylece ilk tahallül gerçekleşmiş olur. Yani cima hariç ihram yasakları sona ermiş olur. Saçların

[1035] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 436, 437.

kısaltılması veya kökünden kazınmasıyla alakalı muhayyerlik vardır. Hz. Peygamberin sadece umre yapmak maksatlı Kâbe'ye yolculuğunun anlatıldığı sonra müşriklerin buna engel olup Müslümanların onlarla Hudeybiye mevkisinde antlaşma yaptıklarının bildirildiği olaya Kur'an'da yer verilir. Bu antlaşmanın gereği olarak Müslümanlar o sene değil bir sonraki sene umre yapabileceklerdi. Resûlullah (sav) ve sahabe umre için ihrama girdikleri için o mevkide tıraş olup ihramdan çıkmaları gerekiyordu. Bu duruma işaret eden ayette "*Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz*" (Fetih 48/27) saçların kısaltılması veya kazınması anlatılır. Fıkıh âlimleri de bu ayetten yola çıkarak umre veya hac yapan kimsenin saçlarını tıraş ederken kısaltma veya kazıma arasında muhayyer olduğunu belirtmişlerdir.[1036] Şimdi sûfîlerin bu ayete bakış açıları verilecektir.

Tüsterî'nin bu ayet hakkındaki yorumu Mescid-i Haram'a girilmesinin Allah'ın meşietine bağlanması" üzerinde yoğunlaşır. Ona göre "Allah (cc), kullarına her hal ve vakitte kendisine şiddetle muhtaç olduklarını öğretip onları edeplendirmiştir. Ayrıca o, "bütün her şeyi eksiksiz bilen Allah (cc), eğer istisnada bulunuyorsa her şeyi bilmeyen kulların bir şeye hükmederken istisna etmemesinin düşünülemediğini vurgular."[1037] Kuşeyrî, rüyanın doğru çıkarılmasıyla alakalı Hz. Peygamberin ve sahabenin tavrını kısaca özetler ve peygamberlerin rüyasının hak olduğunu belirtir. Bu olayla müslümanların imtihan edildiklerini, işin hikmetini ise Allah'ın bildiğini zikreder.[1038]

Necmeddîn Dâye, müminlerin Hz. Peygamberin rüyasını tasdik etmeleri münafıkların ise tekzip etmeleri açısından imtihan edildiklerine dikkat çeker. Ona göre münafıkların küfür ve nifakları artarken Müslümanların da imanları ve peygamberi tasdikleri artmıştır. Daha sonra o, rüyanın görüldüğü gibi gerçekleşmiş olduğunu ve müslümanların Mescid-i Haram'a girip umre yaptıklarını ifade eder.[1039]

Nahcuvânî Hz. Peygamberin rüyasında kendisinin ve ashabının güven içerisinde Mekke'ye girdiğini, bir kısmının saçlarını kısalttığını bir kısmının ise kazıttığını gördüğünü ve bunu sahabeye haber verdiğini zikrettikten sonra ashabın bu habere sevindiğini bildirir. O, müşriklerle yapılan antlaşma gereği o yıl umre yapılmayıp geri

---

[1036] Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-ʿinâye*, I, 663; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 269; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, I, 726; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 303, 305.
[1037] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, s, 252; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 258; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 431, 432; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 322; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VII, 151.
[1038] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 431, 432.
[1039] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, V, 368; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, IX, 52.

dönülünce bazılarının "ne umre yaptık ne Kâbe'yi gördük ne de saçlarımızı tıraş ettik" dediklerini sonra bu ayetin indiğini belirtir. Sonra da tarihi seyir içerisinde kaza umresinin yapılmasını ve Allah'ın rüyayı gerçekleştirdiğini nihayetinde onlara fetihler nasip ettiğini vurgular.[1040] Daha önce de belirtildiği gibi sûfîler, bazen ayeti sadece zâhiri hükümlerine ve sebeb-i nüzule yer vererek tefsir etmişlerdir.

Baklî'nin yorumlarında ise ayette belirtilen emniyete ve meşiete vurgu yaptığı görülür. Ona göre ayette, perde kalktıktan sonra onun verdiği zilletten ve kulluğun kendilerine akın etmesinden emin olarak rububiyetin haremine girerek Hakkı müşahede etmeye bir işaret vardır. Ayrıca Allah'ın eğer dilerse kullarına daha fazla nimetler verebileceğini söyler.[1041]

İbnü'l Arabî, saçların tamamının kesilmesinin kısaltılmasından daha uygun olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder: "Bir şeyin şuuruna varmak tafsili olarak onun tam bilgisine ulaşmak anlamına gelmez. Kul bir şeyi hisseder. Onun hakkında tafsili bilgiyi elde ettiğinde şuur kalkar ve hissettiği şeyin tam bilgisine ulaşır. Çünkü mücmel olan bir şeyde o şeyin detaylı hale geldiğini fark eden kimse bu durumdadır. Şuuru atmak bilginin varlığıyla şuuru izale etmek demektir. Saç başa bir örtüdür. (Dolayısıyla ondaki şuuru atıp bilgiye ulaşmak gerekir).[1042]

İbn Acîbe de yorumlarını rüya üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre "kâmil bir ârif Allah'tan başkasına meyletmez, hiçbir vaadden dolayı huzur bulmaz ve hiçbir tehditten de korkmaz. O, efendisinin önünde teslim olmuş bir şekilde Allah'ın önüne ne çıkaracağına bakar." Ona göre "ârif şahsın rüyada veya uyanıkken gördüğü müjdeli bir şeye güvenmemesi gerekir. Çünkü Allah'ın iradesi gaybtır ve kapalıdır. Aynı şekilde onun, rüyada veya uyanıkken korkutulursa bundan dolayı korkmaması gerektiğini ifade eder. Sonra Allah ile zengin olan ve Onunla mânevî ünsiyet kuran kimsenin her korkudan uzaklaştırıldığını ve Allah'tan korkan kimseye Allah'ın bir çıkış yolu göstereceğini zikreder."[1043]

Fakih ve müfessirlere göre bu ayet, Hudeybiye antlaşmasının hemen öncesinde inmiştir. Dolayısıyla onlar da bu olayla ilgili bazı bilgilere değinirler. Bir işe yapılmak üzere karar verildiğinde İnşeallah denerek istisnada bulunulması, peygamberlerin rüyalarının vahiy olması, münafıkların burada verdikleri imtihanı kaybedip sahabenin

[1040] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, III, 352.
[1041] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 322.
[1042] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 500.
[1043] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, VII, 150, 151.

kazanması, rüyanın bir sonraki sene gerçekleşip umre yapılması gibi şeyler bunlar arasındadır.[1044]

Sonuç olarak fakihler ihramdan çıkmak için saçların tıraş edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Sûfîler, bu ayetten her hal ve şartta kulun Allah'a muhtaç olduğu, yapılacak işlerin Allah'ın meşietine bağlanılması gerektiği, samimi Müslümanın imtihanı kazacağı gibi sonuçlar çıkarmışlardır. Bazı sûfîler, ayetteki emniyeti kuldan perdenin kalkıp rububiyet Haremine girip Hakkı müşahedesi ile izah etmişlerdir. Bazıları saçın kula manen bir örtü olduğunu onu atınca hakiki bilgiye ulaşılabileceğini bildirir. Bazı sûfîlere göre rüyada görülen şeylere tamamen güvenilmemeli, Allah'tan başkasına meyledilmemeli ve hiç birşeyden korkulmamalıdır. Böylece Allah ile zengin olan ve onunla mânevî ünsiyet kuran kimse, her korkudan uzaklaştırılmıştır. Bu ayetin yorumunda fakihlerle sûfîlerin yorumlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Ayette bulunan Allah'ın meşieti, emniyette olunup korkulmaması ve yakın fetih gibi meselelerin işârî yorum yapılmaya elverişli oldukları söylenebilir.

5.1.9. İfâda-Ziyaret Tavafı (Farz Tavaf)

Mina'daki bu görevleri yapan kimse artık haccın farz olan tavafını yapabilir duruma gelmiştir. Farz olan tavafı yapan kimseden bütün ihram yasakları kalkmış olur. Fakihler bu tavafın farz olmasına "*Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler*" (Hac 22/29) ayetini delil getirmişlerdir.[1045] Sûfîlerin bu ayet hakkındaki yorumları aşağıdaki şekildedir.

Tüsterî, Kâbe'nin Beyt-i Atik olarak isimlendirilmesinde birkaç görüş zikreder. Birincisine göre ona Atik ismi verilmesi onun değerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Araplar, değerli buldukları bedene "cesedün atik" ve değerli buldukları ata "ferasün atik" derler. Diğer bir görüşte "*Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir*" (Âl-i İmrân 3/96) ayeti onun ilk kurulan ibadet evi olduğunu belirttiği için ona Beyt-i Atik denmiştir. Başka bir görüşe göre herhangi bir zorba orayı işgal etmek istediğinde Allah (cc), onu helak ederek adeta beytini ondan azat etmiş olur. Farklı bir görüş olarak Nuh tufanında beytin batmayıp

[1044] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, IV, 532; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 343; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, VII, 356; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XXVIII, 333, 334; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VIII, 113.

[1045] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 480; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-mücteh*id, II, 666; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 192; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 311.

göğe yükseltilmesi zikredilir. Tüsterî, bu görüşleri serdettikten sonra beyt ile insanın kalbi arasında şöyle bir benzerlik kurar. "Allah (cc), nasıl beyti azat ettiyse müminin kalbini de başkasının ele geçirmesinden dolayı azat etmiştir. Yine beyt, Allah'ın Mescid-i Haram'da ve yeryüzünde işaret olarak ilk koyduğu şey olduğu gibi kalp de böyledir. Kalp, kulun Mevlasının önünde durma mekânıdır. Hiçbir şeyde hareket etmez. O sadece Mevlasına güvenir."[1046]

Kuşeyrî, bir şahsın "nefsiyle beytin etrafında, kalbiyle semanın melekûtunda ve gönlüyle de melekûtun alanlarında tavaf edeceğini ifade eder."[1047] Necmeddîn Dâye de Atik kelimesinin Allah'ın sıfatlarından birisi olduğunu belirttikten sonra insanların kalp ve gönülleriyle başka şeylerin etrafında değil Allah'a (mânevî) yakınlığın etrafında tavaf etmeleri gerektiğini vurgular.[1048] Nahcuvânî, insanların "hâdis âlemdeki fani varlıklarının, insanlık ve benliklerinin elbiselerinden sıyrılıp arınarak kadîm evi tavaf etmeleri gerektiğini belirtir. Ona göre bu evden maksat, "Allah'ın varlığında yok olma makamına kavuşan, ebediliğe eren ve Allah'ı hakkıyla bilen Hakk ehli kişinin kalbidir." Nahcuvânî'ye göre "o ev, öyle bir evdir ki, onda yıkılma ve yok olma söz konusu olmaz."[1049] İbn Acîbe, tavafı "kutsi huzura ve Mevla ile ünsiyet mahalline ulaşmakla" açıklar. Sonra "kim bu mahalle ulaşmaya söz vermişse bu sözünün gereği, kendisine ilahi muhabbet şarabını sunan ve onu marifet derecesine taşıyan şahsın sohbetinden ayrılmamasıdır" der.[1050]

Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî, ayetteki "tefes (kirlerin giderilmesi)" kelimesini hacının "saçı başı dağınık ve toz toprak olması" şeklinde "kirlerin giderilmesini" de "saçın ve bıyığın tıraş edilmesi ve tırnakların kesilmesiyle" tefsir etmişlerdir.[1051] Kuşeyrî, kirlerin giderilmesi ve adakların yerine getirilmesini "ihtiyaçların giderilmesi, sözlerin gerçekleştirilmesi ve kalplerle Allah ile yapılan akitlerdeki nezirlerin yerine getirilmesi olarak görür. Ona göre "kimin akdi tevbe ise bir daha isyana dönmeme üzere bu akdine sadakat göstermesi gerekir. Kimin ahdi ibadetlere sarılmak ise buna vefa şartı ondaki kusuru terk etmektir. Yine kimin sözü makam talebinde bulunmamak ve ikram

[1046] Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, s, 202.
[1047] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 540. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 377.
[1048] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, IV, 262-264. Aynı yorum için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 29.
[1049] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 329.
[1050] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, IV, 412.
[1051] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1252; Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 315.

beklentisine girmemek ise bu ahde uyma şartı nasibi ve hazzı için acele etmeyerek bu yolda tamamen istikamet sahibi olmaktır.[1052]

Nahcuvânî, kurbanların kesildikten sonra hâdis olan âlemin kir ve pasından bulaşan kirlerin, benlik ve kimliklerin gereği olan hataların temizlenip arındırılması gereği üzerinde durur ve bu temizlikler yapıldıktan sonra adakların yerine getirilmesini vurgular. O, adanan kurbandan kastın kişiyi Allah'ın kusursuz yolundan alıkoyan ve daima kötülüğü emreden nefis olduğunu belirtir. Ona göre insanlar bu adağı yerine getirince benliklerinden kurtulmuş olurlar.[1053]

İbnü'l Arabî, Kâbe'yi arşın bir naziri, tavaf edenleri de arşın etrafında hamd ve tesbihle uğraşan meleklerin bir benzeri olarak görür ve insanların tavafdaki övgülerini meleklerin övgüsünden daha değerli bulur. Ona göre tavaf edenlerin hepsi bu övgünün farkına varamaz. O, beyt ile müminin kalbini mukayese ederek Allah'ın müminin kalbini bir beyt ve değerli bir harem kıldığını bundan dolayı müminin kalbinin beytten daha şerefli olduğunu belirtir. Çünkü gök ve yer kendisini sığdıramazken mümin kulun kalbi, Onu sığdırmıştır. Daha sonra kalbe gelen düşünceleri Kâbe'yi tavaf edenlere benzetmiştir. Ona göre tavaf edenler arasında o beytin değerini bilip hakkıyla tavaf edenler olduğu gibi bundan gafil olan hatta gereksiz konuşma ve yalanlarla tavaf edenler de bulunmaktadır. İşte kalbe gelen düşünceler de böyledir. Onlar arasında övülenler olduğu gibi kötülenler de bulunmaktadır. Allah (cc), nasıl tavaf edenlerin tavafını kusurlarına rağmen kabul ediyorsa kalbe gelen kötü düşünceler de fiiliyata çıkmadığı sürece affedilmiştir. Daha sonra İbnü'l Arabî, Kâbe'de adeta insanların bey'at edecekleri Allah'ın bir eli olduğunu aynı şekilde müminin kalbinde de teşbih ve keyfiyet olmaksızın kalbe sığması hasebiyle Hakkın bulunduğunu ifade eder. Böylelikle kalp, bilgi açısından daha kuşatıcıdır. Çünkü orası bütün sıfatların mahalli ve ilahi marifetin yerleştirildiği yerdir. İbnü'l Arabî, hac görevlerinin çoğunun taabbûdî (akılla bilinemeyen) olduğunu[1054] onda talil ve nazarın bulunmadığını vurgular. Sonra da şunu ekler. "Fakat Allah'ın özel bir şekilde âriflerin kalplerine akıtmasıyla yani keşif yoluyla ve ilahi haberle bazen bu manalara ulaşılablir. Dolayısıyla hac yapanın ziyneti diğer ibadetlerin tamamından daha farklıdır. Çünkü hac ve umre yapanlar Allah'ın misafirleridir.[1055] Tezin ilk bölümünde sûfîlerin keşif ve ilhamı bir bilgi kaynağı kabul ettikleri bildirilmişti. Burada İbnü'l Arabî,

[1052] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 540. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 377; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, IV, 411, 412.
[1053] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 329.
[1054] Hac fiillerinin tabbûdî olmasıyla alakalı bkz. Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye*, s, 238, 239.
[1055] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 420, 439.

taabbûdî olan şeylere keşifle ulaşılabiliceğini vurgulayarak sûfîlerin keşfe ne kadar değer verdiklerini hissettirir.

Tavafta şavtın yedi olmasıyla alakalı da şu hususlara değinir: "Tavaftaki şavtların sayısı yedidir. Tavaftan sonra kılınacak namaz ise iki rekâttır. Tavaftaki tek ile namazdaki çift birleşirse yine tek ortaya çıkar. Namazın en azı tek rekâttır (Hanefiler iki rekât olduğunu söylerler). Akşam namazı da üç rekât olması hasebiyle vitirdir. Bundan dolayı iki rekât namazla beraber tavaf, vitir (tek sayı) olması yönüyle akşam namazına benzer. O, tavaftaki yedi sayısını göklerdeki yedi felekle ilişkilendirerek tavafın yedi gökten oluşan felekler makamında olduğunu bununla tavafta yedi şavtın yedi felek meydana getirdiğini belirtir. Bu durumu ise ancak marifete ulaşmış velilerin anlayacağını vurgular.[1056]

Fakih ve müfessirlerden de sûfîlerin yorumlarına benzer yorum yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, bazı sûfîler gibi Kâbe'ye "atik" denmesini Allah'ın onu her zorbanın zorbalığından koruyup azat etmesiyle açıklar. O, bazılarının beytin dördüncü kat semaya yükseltilmesiyle izah edildiğini de belirtir.[1057] Nuh tufanında yıkılmaktan kurtarılmasıyla tefsir edenler de vardır.[1058] Başka bir yoruma göre atik günahkârların azaptan azat edilmesi demektir.[1059] Mâverdî, salihlerden birine ihramlının saçı ve başının niçin dağınık olduğunu sorduklarında onun şöyle cevap verdiğini belirtir. "Allah (cc), bir kimseye nefsine ihtimam göstermekten uzak durmasını gösterip sadakatle sadece kendisine ibadet etmesini öğretiyor." Daha sonra Mâverdî, Hasen el-Basrî'ye hacdaki tecerrüdden sorulduğunda "kalbin sehvden, nefsin lehvden, dilin de lağvden tecrit edilmesiyle" açıkladığını zikreder.[1060]

Nesefî, bazı sûfîlerin belirttiği gibi beytin, saçı başı toz toprak içinde olanların tavaf ettiği yer, arşın da meleklerin tavaf ettiği yer olduğunu ifade eder. O, yorumuna şöyle devam eder: "Tâlib (sâlik, mürid), mânevî neşe, onu heyecanlandırdığında, talebin cazibesi onu çektiğinde merhalelerce yol kateder, tehlikeli yolları evler edinir. Bizzat beyti gördüğünde onunla teselli olmak ancak iştiyakını artırır, Hacerü'l-Esvedi

---

[1056] İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 475.

[1057] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 369. Ayrıca bkz. Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, II, 292, 293; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 21; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 70; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 438; ; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 444; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, V, 418; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 104.

[1058] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, II, 293; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 21; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, XII, 53; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 438; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 444; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, V, 418.

[1059] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, XII, 53; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 444.

[1060] Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, IV, 20. Maverdî'nin saçın ve başın dağınık olmasıyla ilgili salihlerden birinden yaptığı alıntıyla alakalı bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, XII, 50.

selamlaması mânevî yakıcılığa sebebiyet verir, üzüntü onu özlem duyduğu halde sallar, yine hüznü onu beyt etrafında devranda daim olmasına götürür." Daha sonra Nesefî, haccın üç farzının işârî yorumunu şöyle verir: İhram, İslamın kulpuna yapışmaya benzeyen bir iltizam akdidir. Öyle ki, İslam akdinin günahlarla çözülmediği gibi hacda bulunan mahzurlu bir şeyi işlemekle de akit terkedilmiş olmaz. Akit, ona münafi olan şeyle devam eder. Tevbeyle ödüllendirilir. Arafat'ta vakfe de yalvarma, fırsattan istifade, amellere ve bulunduğu halin görünümüne güvenmeme şeklinde yapılır.[1061]

Sonuç olarak fakihlere göre Ziyaret tavafı haccın farzlarındandır. Sûfîlere göre beyt, nasıl zalimlerin zorbalığından azat edildiyse müminin kalbi de Allah'tan başkasının tasallutundan azat edilmiştir. Beyt, nasıl yeryüzünde bir alametse kalp de öyledir. Yani kalp, manen beyt gibidir. Bazı sûfîler, insanların kalpleriyle mânevî yakınlığın etrafında tavaf etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bazıları da insanın fani vasıf ve benlik elbiselerinden sıyrılarak tavaf etmesi gerektiğini vurgularlar. Bazı sûfîler, tavafı manen Mevla ile ünsiyet mahalline ulaşmak ile açıklamışlardır. Ayette bulunan kirlerin giderilmesi ve nezirlerin yerine getirilmesi ihtiyaçların giderilmesi ve Allah ile yapılan akitteki nezrin yerine getirilmesidir. Bazı sûfîler, adanan kurbanın kötülüğü emreden nefis olduğunu bildirirler. Bir kısım sûfî, yeryüzündeki beyti semadaki arşın benzeri tesbih ve hamdederek tavaf edenleri de meleklerin benzeri görürler. Sûfî düşüncede kalbe çok ehemmiyet verildiği için kalbe gelen düşünceler, Kâbe'yi tavaf edenlere benzetilmiştir. Tavaf edenler farklı farklı oldukları gibi kalbe gelen düşünceler de farklılık arzeder. Nasıl tavaf edenler bağışlanırsa kalbe gelen düşünceler de fiiliyata çıkmadığı sürece affedilir. Bazı fakih ve müfessirlerin de sûfîler gibi ayetten işârî yorumlar çıkardıkları görülmektedir. Belki de bu durum, hac ibadetinin sembollerden oluşmasıyla alakalıdır. Ayette de kirlerin giderilmesinden, nezirlerin yerine getirilmesinden ve tavaf edilmesinden bahsedilerek işârî yorum yapılmasına sanki kapı aralanmıştır. Yani bu ayette de hem zâhiri/bedeni hem de bâtını/kalbi ameller bulunmaktadır.

5.1.10. Mina'da Geceleme

Hac yapan kimse, farz olan Ziyaret (ifâdâ) tavafını yaptıktan sonra Mina'ya dönüp şeytan taşlama günlerini orada geçirir. Burada kaldığı günlerde şeytan taşlamaya devam eder. Eğer Zihicce ayının on, on bir ve on ikinci günlerinin taşlarını burada attıktan sonra on üçüncü gününün taşlarını atmadan ayrılacak olursa ondan bu günün taş atma

[1061] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 438.

yükümlülüğü düşer. Buna nefr-i evvel denir. Eğer kalacaksa bu son günün taşlarını da atar ki, buna da nefr-i sânî denir. Ayrıca bu, sevap açısından daha uygundur. Fakihler, dördüncü günün taşlarını atmadan Mina'dan ayrılınmasında "*Kim iki gün içinde acele edip (Mina'dan Mekke'ye) dönerse, ona günah yoktur. Kim geri kalırsa, ona da günah yoktur*" (Bakara 2/203) ayetine istinaden bir beis olmadığını söylemişlerdir.[1062] Sûfîler ise şu yorumları yapmışlardır.

Kuşeyrî, "Mina'dan son günün taşlarını atmadan ayrılmak isteyenlere bir ruhsat tanındığını" belirttikten sonra "nefsi sönüp kalbi diri olan ve gönlü müşahedenin hakikatlerine devam eden kimsenin eğer evradından bir şey sakıt olursa bu kaybettiklerine karşılık ilahi huzurda durmanın edeplerine devam etmesi" gerektiğini bildirir.[1063]

Necmeddîn Dâye, daimi zikre vurgu yaptıktan sonra acele eden kimseleri kalp ve sülûk ehli ile iki günü de bidayet ve nihayet günleri veya talep ve vusul günleriyle açıklar. Sonra bu kimselerin ciddi gayretler içierisinde virdlerini artırıp bazı mücahedelerden bu iki halini geciktirirlerse ya da mubah olan şeylerde nefislerine yumuşaklık gösterirlerse kendilerine bir günah olmadığını vurgular. Daha sonra sakınanların takvada sabit, Mevla ile istikamette sağlam kimseler olduğunu ifade eder.[1064] Nîsâbûrî ise sayılı günleri başlangıç, orta ve son gün olarak tefsir eder. Ona göre acele edilen iki gün orta günlerdir ve bu acele edenler Cennet ehlidir. Acele etmeyip son günlere ulaşanlar ise ehlullah olan kimselerdir. Bu hal, rücûdan sakınan kulların halidir.[1065] Nahcuvânî, hac görevlerinin tüm incelik ve edepleriyle yerine getirilip Allah'ı zikrettikten sonra haccın manaları hakkında dersler yapılmasını tavsiye etmektedir. Sonra hem Kâbe'ye dönmekte acele edenlere hem de bir gün daha bekleyip son gün şeytan taşlamakta bir günah olmadığını bildirmektedir.[1066]

İbn Acîbe'ye göre sayılı günler çok kısa olan dünya günleridir. Yine ona göre dünya günleri bir gün gibidir. Berzah âlemindeki günler ikinci gün dirilmeden sonraki günler ise üçüncü gündür. O, acele edip dünya ve berzah günlerinden kendini çekip kalbini ahiret gününe bağlayan kimseye bir günah olmadığını belirtir. Bu kimsenin gayretinin orta derecede olan kimse olduğunu zikreder. Sonra kalbini bu üç günden uzak tutup bütün

---

[1062] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 483; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 281; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 199; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 332.
[1063] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 169. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 181.
[1064] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 285.
[1065] Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, I, 574.
[1066] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 142.

gayretini Mevlasına bağlayan ve ondan başkasını gözü görmeyen kimsenin yaptığı bu işte günah olmadığını belirtir. Allah'tan başkasını müşaheden sakınıp bütün himmetini ona bağlayan kimsenin yaptığı işin de çok değerli olduğunu ifade eder.[1067]

Necmeddîn Dâye, Allah'a karşı gelmekten sakınmanın "nefis tezkiyesi, kalp temizliği ve amelleri korumakla" olacağını belirtir.[1068] Nahcuvânî, güzel akıbetin nefsinin bela ve musibetlerinden korunanlar için olduğunu ifade eder. Daha sonra her şeyden Allah'a sığınılması ve kahrından korunulmasını tavsiye edip hesap için Ona dönmenin kaçınılmaz olduğunu belirtir.[1069]

Bursevî, makbul bir haccın alameti olarak hacdan dönünce dünyaya karşı zâhid ahirete karşı istekli olmayı zikreder ve İbrahim b. Edhem'in bu şekilde davrandığını hacdan dönünce her şeyinden vazgeçip gurbette azla yetinip ahirete yöneldiğini belirtir. Bundan dolayı hacdan dönen kimsenin günahlarının affolduğunu duasının da kabul olduğunu, insanların onu karşılayıp onun duasını alması gerektiğini ifade eder. Sonra kerim ve hür olan bir kimsenin hacdan döndükten sonra nefsi, kendisini Mevlasıyla yaptığı anlaşmayı bozmaya çağırsa bile bu anlaşmayı bozmayacağını belirtir.[1070]

Bazı fakih ve müfessirler de ayette geçen Allah'tan sakınmanın hacdan döndükten sonra da bütün günahlardan sakınılmasıyla gerçekleşeceğini ifade ederler.[1071] Bazı sûfîlerin de bu şekilde açıklama yaptıkları zikredilmişti.

Sonuç olarak fakihlere göre Mina'da geceleme haccın görevlerindendir. Sûfîler de Mina'dan erken veya geç inilmesini kalp ve görevlerle ilişkilendirmişlerdir. Bir kısım sûfî, kalbi uyanık ve müşahedeye devam edenin evradından bir şey eksilirse ilahi huzurda durmanın edeplerine devam edilmesini tavsiye etmiştir. Ayette iki gün içinde acele eden kimselerden bahsedilir. Bazı sûfîler, acele eden kimselerin Cennet ehli acele etmeyenlerin ise ehlullah olduğunu belirtmişlerdir. Bazı sûfîler ise sayılı günlerin dünya günleri olduğunu zikrettikten sonra dünya günlerinin birinci gün, berzah günlerinin ikinci gün haşirden sonraki günlerin de üçüncü gün olduğunu ifade etmişlerdir. Hem sûfîler hem de fakih ve müfessirler ayette bulunan Allah'tan sakınmanın hayat boyu olması gerektiğini vurgulamışlardır. Ayette hem Allah'ı zikir hem de ittika/sakınma bulunduğu için sûfîler daha çok kalbin amelleri olan bu konulara odaklanarak yorum yapmışlardır.

[1067] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 204.
[1068] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 285.
[1069] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, I, 142.
[1070] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, I, 321, 322.
[1071] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 195; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V, 211, 212.

5.1.11. İhsâr

İhsâr, hac mevsiminde bir takım engellerle hacıların hac fiillerini yapmaktan alıkonmasıdır. Fakihler, ihsârla ilgili hükümlerin "*Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da kurban kesmesi gerekir*" (Bakara 2/196) ayetiyle dile getirildiğini belirtirler.[1072]

Kuşeyrî, ihsarın ya düşman korkusundan ya da hastalıktan kaynaklandığını belirtir. Sonra "eğer düşman olan nefis, kişiyi esir alır da şahıs, nefisten fıkhî yorumlar ve ruhsatlarla kurtulma yolu bulamazsa bu durumda özrün ve zaruretin gerektirdiği şeyi yaparak ondan kurtulabileceğini" ifade eder. Bu halin içindeyken hükümle mücadele etmesine gerek olmadığını da zikreder.[1073] Necmeddîn Dâye, ihsârı nefsin düşmanlığı, hevanın galebesi ve kalbin yorgunluğu ile açıklamış ve bu hasrın kendisinden kaynaklandığı şeyin kurban edilmesi gerektiğini ifade eder.[1074]

İbn Acîbe, ihsârı açıklarken müridin mürşidiyle yaptığı anlaşmaya sadık kalıp maksada ulaşana kadar elinden gelen gayreti göstermesi gerektiğini ifade ettikten sonra aynı şekilde müridin Allah ile yaptığı anlaşmaya da sadık kalması gerektiğini vurgular. Sonra da eğer kişi, bu anlaşmayı tamamlamaktan engellenir ve menedilirse nefsini (manen) kurban etmekten ve başını eğip (Allah'a teslim etmekten) hangisi kolayına geliyorsa onu yapması gerektiğini belirtir. Çünkü "*Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar*" (Talâk 65/7) ayetinde kolaylıktan bahsedilir.[1075] Âlûsî, "eğer düşman olan nefisten veya ilgisizlik hastalığından dolayı alıkonursanız nefis kurbanını sevkedip onu kesmeyle Allah'ın emirlerinde mücahede edin" diyerek kişiyi hac yapmaktan engelleyen düşmanı nefisle açıklamıştır. Ayrıca nefislerin istidadı farklı olduğu için ayette kolayınıza gelen şeklinde bir ifade bulunduğunu belirtir.[1076]

Kuşeyrî, ihsar kurbanı hakkında muhsarın "özür sebebiyle düşmandan kurtulma, malumattan ayrılma, fakirlere verme ve ihsar durumunun bitme anında kurban hediye etme gereğini" bildirir. Ve "bu halden sonra (mânevî yolculuğuna) yeniden

---

[1072] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, I, 517; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 186; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IV, 345; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 194.
[1073] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 164. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 172.
[1074] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 275.
[1075] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 197.
[1076] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 92.

başlayacağını" ifade eder. Ayrıca "eğer kendisine gelen vâridatlarda ve niyetlerinde bir arıza olup da iş teklife (zorluk, meşakkat) doğru giderse tekrar oraya dönmemek için elinden geleni yapması gerektiğini zikreder. Bu görüşünü "zâhiren yapılan hacda da insanlar elbise giyme, tıraş olma ve benzeri sebeplerle ihramına zarar verecek bir şeyler vuku bulduğunda niyetlerinden vaz geçmeyip fidye vermeyle ibadetlerine devam etmeleriyle" temellendirir. Ona göre "mânevî yolculuğunda aciz kalan kimse iradesine ve niyetine göre davranır. Ancak geri dönmez. Geri dönmenin cezası reddedilmek ve dışlanmaktır.[1077]

Kuşeyrî, ihsar kurbanının yerine varıncaya kadar başların tıraş edilmemesi, tıraş edilmesi halinde fidye verilmesi hakkında şu hususları belirtir: "Elinden gelen gayreti sarf eder ve malının tamamını harcar. Bu kimsenin hasretin eserlerini ve hacbin (geride kalma) üzüntülerini hissetmesi gerekir.[1078] Necmeddîn Dâye, kurbanın yerine varıncaya kadar başların tıraş edilmemesini "maksat ve maksuda ulaşıncaya kadar Allah'tan başkasıyla meşgul olup ondan uzaklaşılmaması" şeklinde tefsir eder.[1079] İbn Acîbe, kurbanın yerine varıncaya kadar başların tıraş edilmemesi ile ilgili yorumu ilginçtir. "Müridin zamanı gelmeden mânevî fetihler için acele etmemesi gerekir. Yoksa mahrum olmakla cezalandırılabilir. Nice mürid vardır ki, mahalline (kıvama) ulaşmadan önce şeyhinden kendisine rububiyetin sırlarını açmasını istemiştir. Bu durum, onun azarlanmasına sebep olmuştur. Ona şöyle denir. Kurbanlık olan nefsin mahalline ulaşıp da kesilmeden önce Allah'tan başka varlıkları görmekten başını kesme (onlarla irtibatını devam ettir). Nefsin kurban edilip de bu makama ulaşınca mâsivâdan gözünü çekmen mümkün olur.[1080] Âlûsî de "nefis kurbanı yerine ulaşıncaya kadar başınızı tıraş etmeyin, mizacının etkilerinden ayrılmayın ve boş düşünceleri seçmeyin. Böyle yaparsanız karışıklıktan ve safanın kederinden emin olursunuz" şeklinde yorumlar.[1081]

Kuşeyrî'ye göre "hasta olan kimse, Allah'a yalvarmalı, evliyanın etrafında dolaşmalı, fakirlere hizmet etmeli ve mümkün olduğu kadar dua ederek (manen) yakınlaşmalıdır."[1082] Necmeddîn Dâye, hastalığı, talepdeki zayıflık ve iradedeki hastalık olarak yorumlamıştır."[1083] İbn Acîbe, "kim azminin zayıflığından dolayı manen hasta ise veya halinde gayret bulunmadığından kendisinde sıkıntı varsa ve şartlar nefsiyle

[1077] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 164. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 172.
[1078] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 165. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 172, 173.
[1079] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 275.
[1080] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 197.
[1081] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 92.
[1082] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 165. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an* I, 173.
[1083] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 275.

mücahedesinde ona yardımcı olmuyorsa her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan Allah, kendisine nimet verene kadar oruç, sadaka, Kur'an tilaveti ve benzeri zâhiri ibadetlerle daha çok meşgul olsun" diyerek önemli bir uyarıda bulunur.[1084]

Necmeddîn Dâye, hac yapanın başında ona eza veren şeyin "nefisteki durgunluktan kaynaklanmayıp onun mânevî yolculuğunu tamamlamasına engel olan maniler ve onu illetli hale getiren şeyler" olduğunu belirtir. Ona göre "sâlikin, ruhsatlar ve te'villerle buradan çıkacak bir genişlik bulamaması halinde kendisini bu yoldan dışarı çıkaracak bir adım bile atmaması gerekir. O, "müridin fakrın eşiğine yapışıp sabırla bu durumdan kurtulmayı istemesinin gerekliliğini vurgular. Ayette belirtilen üç fidye türünden orucu, dünyalık eğilimlerden kendini tutmayla sadakayı, bilgiden dışarı çıkıp olabildiğince yalvarıp yakarma, velilerin etrafında olma ve fakirlere hizmet etmeyle ve kurban kesmeyi, şiddetli makamlarda nefsini boğazlama, belalara sabretme ve maksudu talep etmede gayret göstermeyle açıklar.[1085] Âlûsî, "mürid, eğer zayıf istidatlı ise veya (onu maksada ulaşmaktan alıkoyan bazı) işlerle meşgul olup da gerektiği gibi sülûk (mânevî yolculuk) ona kolay olmazsa bazı lezzetlerden ve meşguliyetlerden kendisini tutması ayrıca iyilik ve onu bazı kuvvelerden alıkoyacak riyazet yapması gerektiğini vurgular.[1086]

Baklî, ayeti bir bütün olarak şu şekilde izah eder: "Hakikat havasında uçmaktan sizi beşeri vasıflar alıkoyarsa ve musibetlerin perdesi sizi tabiat ağaçlarında hapsederse tarikatin hakikatinden ve müşaheyi talepten başka yere meyletmeyin. Allah'ın size olan şefkatinden dolayı sizi mânevî yakınlığa ve müşahede vatanlarına yönlendirdiği için nefislerinizi Allah'a kurban edin. Aynı şekilde Hakkın şevki, herhangi bir sebepten dolayı ona vuslattan alıkonursanız sizi durdurduğu yerde nefislerinizi kurban edin ve kullukla iştigal edin. Çünkü Hakkın şevkinde evliyayı Ona giden yakınlık yolunda engelleyen işaretler vardır." Ona göre bunun sebebi şudur: "Kalpler, hakikati talepde çalışmaktan dolayı hasta olup da beşeri hazlarla sükûna ererse Allah, ona tabiat vatanlarında ihsarla (oraya hapsetmekle) karşılık verir.[1087] Fakih ve müfessirlerin bu ayette işârî yorum yapmadıkları görülmektedir.

Sonuç olarak fakihlere göre muhsar olan kimselerin kurban kesmeleri ve ihramdan çıkmaları gerekmektedir. Sûfîlere göre dünya hayatı bir yolculuktur. Yolculukta hedef Allah'ın rızası, kurbiyet ve müşahededir. Ancak bu yolculukta bazı engeller

[1084] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, I, 197, 198.
[1085] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, I, 275, 276.
[1086] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, 92.
[1087] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 80, 81.

bulunmaktadır. Bu manadan olarak sûfîler, ihsarı genellikle nefsin düşmanlığı ile açıklarlar. Bazı sûfîler, azılı düşman olan nefis, şahsa galip gelirse bazı ruhsatlardan yararlanarak ondan kurtulma yoluna gidilebileceğini söylerler. Ayrıca onlara göre insanları maksada ulaşmaktan alıkoyan nefsin kurban edilmesi gerekir. İhsar kurbanının yerine varması sûfîlerce ibadete devam edilmesi ve elden gelen gayretin gösterilmesi şeklinde açıklanmıştır. Bazı sûfîler de kurbanın yerine varıncaya kadar başın tıraş edilmemesi hakkında müridin acele ederek şeyhinden rububiyetin sırlarını kendilerine açmasını istemesiyle yorumlamışlardır. Bu ayette zikir, ittika/Allah'tan sakınma ve bazı amellerin günaha sebep olmaması zikredilmiştir. Yani hem zâhiri/bedeni hem de bâtını/kalp amelleri bulunmaktadır. Bu sayılanlar kalp amelleriyle ilgili olduğu için sûfîleri işârî yorum yapmaya sevketmiştir denebilir.

5.1.12. Haccın Fazileti ve Edepleri

İşârî tefsirlerdeki hacla ilgili ayetlerin yorumlarının özeti yukarıdaki şekildedir. Bu başlık altında işârî tefsiri olmayan veya olup da günümüze gelmeyen diğer sûfîlerin de eserlerinden konuyu değerlendirmelerine yer verilecektir.

Serrâc, yukarıda haccın farz olduğunu bildiren ayetlere göre bir insanın var gücüyle gayret göstererek hac yapma niyetinde olması gerektiğini vurguladıktan sonra "*Kim (kendisine hac farz olduğu halde) hac etmeden ölürse, o kimse ister Yahudi olarak, isterse Hıristiyan olarak ölsün*"[1088] hadisini bu ibadetin önemini belirtmek için serdeder. Serrâc, insanların niyet ve durumlarına göre üç türlü hac yaptıklarını belirtir. Birinci kısımdakiler hac görevlerini yaparken selamet isteyip sıkıntı ve meşakkatlere maruz kalmayanlardır. İkinci sınıftakiler memleketlerinden ayrılınca Allah'ın beytini ve peygamberinin kabrini ziyarete yönelenlerdir. Yolda bir azık ve arkadaşları yoktur. Misafir olmak için bir eve ve pınara uğramazlar. Bunların hedef ve istekleri hac olup bu niyetleri devamlı diridir. "*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık*" (Bakara 2/125) ayeti bu kimselerin durumunu açıklar. Üçüncü sınıftakiler ise ekin bitmeyen vadi olan Mekke'de kalmayı tercih eden ve bu mekânın nefsin hoşuna gitmeyen sıkıntı ve meşakkatlerine sabreden kimselerdir. Bu cümleden olarak Serrâc, Mekke'de bir gün aç kalabilenin diğer yerlerde üç gün aç kalabileceğini belirttikten sonra Mekke'de ikamet etmenin ahlâkı değiştirdiğini ve sırları (mânevî hal ve güzellikler) açığa çıkardığını zikreder. O, Mekke'de kalmanın sebeplerini "*(İbâdet için) sadece şu üç mescide yolculuk yapılır:*

[1088] Yakın bir mana için bkz. Tirmizî, "Hac" 3.

Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ"[1089] hadisi ile ahlâkın değişmesine bağlar.[1090]

Serrâc, hacca giden kimsenin yoldaki sıkıntılara katlanması ve ibadetlerde ruhsatlarla amel etmemesi gerektiğini belirtir. Sonra arzu edilen bir haccın nasıl yapılacağını şöyle tarif eder. Hac yapmak isteyen kimse mikat mahalline varınca suyla bedenini tevbeyle de kalbini yıkar. İhram için elbiselerinin düğümlerini çözüp sadece izar ve rida giydiğinde gönlünden kin ve hasedi çıkarır, kalbinden de dünya sevgisi ve hevanın düğümlerini çözer. Sonra bu çıkardıkları şeylere bir daha dönmez. Lebbeyk sözü ile telbiye getirip Allah'ın mülkünde hiçbir ortağı olmadığını ikrar edince nefsin, şeytanın ve hevanın isteklerini de yapmaz. Baş gözüyle beyte bakınca kalp gözüyle kendini bu beyte çağırana bakar. Bedeniyle beytin etrafında tavaf yapınca "*Melekleri de, Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş'ın etrafını kuşatmış halde görürsün*" (Zümer 39/75) sözünü hatırlar. Sanki zikredilen bu melekler kendisinin tavafına bakıyorlardır. Makam-ı İbrahim'in arkasında namaz kılınca o makamın kulun Allah'a verdiği sözü yerine getirdiği makam olduğunu bilir. Sonra Allah'ın öncekileri ve sonrakileri kendisinin kıdemine ittiba etmeleri ve makamın arkasında namaz kılmaları için görevlendirdiğini bilir. Hacerü'l Esved'i selamlayıp onu öpünce Allah'a beyat ettiğini ve bir daha şehvetlere el uzatmaması gerektiğini anlar. Safa tepesine gelince kalbinin safasına bir kirin taarruz etmemesi, Safa ile Merve arasında hervele yapıp hızlı yürüdüğünde düşmanlarından hızlıca kaçıp nefsine, hevasına ve şeytanına uymadan dolayı korkması gerektiği bilir. Mina'ya vardığında mânevî karşılaşmaya (lika) hazırlanır. Belki de arzusuna ulaşır. Arafat'a vardığında haşri, neşri ve kabrinden kalkmayı itiraf eder. Vakfe yaptığında efendisinin önünde (Allah'ın huzurunda) durduğunun farkında olup bu vakfesinden sonra ondan yüz çevirmemesi gerektiğinin bilincinde olur. Müzdelife'ye vardığında kalplerinde Allah'ın azamet ve yüceliğinin olması gerekir. Oradan ayrılınca da hem dünyayı hem de ahireti arkasında bırakır. Şeytan taşlamak için taşları kesip/parçalayıp topladığında bâtını isteklerini ve gizli arzularını da keser. Meşar-i Haram'da Allah'ı zikredince oranın kutsallığını ta'zim eder. Şeytanları taşlayınca güzel bir edeple amel ve fiillerinden kaynaklanan gururu taşlar. Saçlarını tıraş ettiğinde kendisinin övülmesini ve methedilmesini de bırakır. Kurban keserken önce nefsini kurban etmeye başlar. Ziyaret tavafı yapmak için Kâbe'ye varıp örtüsüne yapışınca

[1089] Buhârî, "Mescidü Mekke" 1, "Savm" 67; Müslim, "Hac" 415, 511; Ebû Dâvûd, "Menâsik" 95; Tirmizî, "Salât" 126; Nesâî "Mesâcid", 10.
[1090] Serrâc, *el-Lüma*, s, 222-226.

yaratılmışların hiç birine güvenmeyip sadece Allah'a sığınıp güvenir. Tavaftan sonra ilk tahallül gerçekleşip de teşrik günlerinde kalmak için tekrar Mina'ya döndüğünde efendisine muhalefet etmemesi ve hazlarının peşinden gitmemesi açısından kendisine haram kıldığını tekrar helal kılmamalı, vaktini boş şeylerle kirletmemeli ve görevlerini yaptıktan sonra sadece Allah'ın geniş rahmetiyle konuşmalıdır. Çünkü haccının kabul edildiğinden emin değildir. Ayrıca her işinde Allah'tan yardım isteyip gizli ve aşikâr hallerinde ona sığınıp yardım talep etmelidir. Çünkü Allah (cc), kullardan zararı kaldırıp onları zorluklardan kurtarmaya kadirdir.[1091]

Haccın diğer edepleriyle alakalı Ebû Tâlib el-Mekkî, hac nafakasının helal, kalbin zikir ve huşû ile dolu, hac yapana unuttuğunda hatırlatan, ona hac görevlerini öğreten ve her halükârda yardımcı olan âlim, müşfik bir arkadaşla olması gerektiğini vurgular. Serrâc'dan farklı olarak -belki de avama şefkatten dolayı- haccın binit üzerinde yapılması gerektiğini zikreder. Kendisi ise haccın yaya olarak yapılmasının daha faziletli olduğunu kabul eder. Ona göre hac yolcusu, bitkin görünümlü, saçı başı dağınık ancak güler yüzlü, arkadaşına zorluk çıkarmayan, nafakada israfa kaçmayan, şöhret elbisesi ve mekruh olduğu için kırmızı elbise giymeyen kimse olursa haccın edeplerine riayet etmiş olur. Ona göre diğer bazı edepler de binitin üzerinde çok uyunmaması, üzerinde ağır yük taşınmaması, onun bazen dinlendirilmesi, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münker yapılmasıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî, hedy kurbanı kesileceği için aynı mevsimde hem umre hem de hac yapılmasını, vâcib olanlardan değil de sünnet olan kurbandan yenebileceğini, kurban seçerken kusurlardan uzak olanın tercih edilmesini, telbiyede sesin yükseltilmesini, çok tavaf yapılmasını, zayıf düşürmeyecekse arefe günü oruç tutulmasını, Arafat'tan Mescid-i Haram'a oradan da Mina'ya yaya gidilmesini, yaratılan şeylerden ibret alınmasını ve hacdan döndükten sonra aynı niyet ve durumun muhafaza edilmesini tavsiye etmektedir.[1092]

Şeriatin kemalinin hacla olduğunu belirten Ebû Tâlib el-Mekkî, Hz. Ömer'in valilere yoluna gitmeye gücü yetirip de hac yapmayanlardan cizye almalarını yazmak istediğini zikreder. Ayrıca bazı tabiun âlimlerinin zengin olup da ölmeden önce hac

---

[1091] Serrâc, *el-Lüma*, s, 227-229. Zünnûn el-Mısrî'nin kısa bir tarifi için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 113; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 184. Şiblî'nin tarifi için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, I, 110-112; Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 183, 184; İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 437, 438. Şiblî'nin müridi Ali b. İbrahim el-Husrî'nin Sülemî'ye tarifi için *Hakâiku't-tefsîr*, I, 112, 113. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, I, 184. Cüneyd el-Bağdâdî'nin hac tarifi için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 574; Kuşeyrî'nin hac tarifi için bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, I, 263, 264. Hücvîrî'nin tarifi için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 573. Gazzâlî'nin tarifi için bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 314-320.

[1092] Konunun ayrıntıları için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1248-1268. Gazzâlî'nin haccın edepleriyle ilgili görüşleri için bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 310-314.

yapmayan kimselerin cenaze namazlarını kılmak istemediklerini hatta bazılarının kılmadıklarını rivayet eder. Onun bu rivayetlere vurgu yapmasının sebebi, âlimlerin hac ibadetine çok büyük değer verdiklerini zikretmek istemesi olarak görünüyor. Ayrıca yürümeye gücü yeten kimsenin yürüyerek hac yaptığında her adımına yediyüz sevap yürümeyip binitle gittiğinde binitinin her adımına yetmiş sevap verileceğini zikreder. "*Kabul olunmuş bir haccın (hacc-ı mebrur) karşılığı da ancak cennettir*"[1093] hadisini adeta bu sıkıntı ve meşakkatlerin ayrıca niyet, samimiyet ve tezkiyenin karşılığı olduğunu belirtmek sadedinde serdetmiştir.[1094]

Ebû Tâlîb el-Mekkî, hac yapan kimsenin fazileti hakkında "*Kim Allah için hacceder de (Allah'ın rızasına uymayan) kötü söz ve davranışlardan ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, (kul hakkı hariç) annesinden doğduğu günkü gibi (günahlarından arınmış olarak hacdan) döner*"[1095] hadisi ile "*Hacılar ve umre yapanlar Allah'ın (evinin) ziyaretçileridir. Kendisine dua ederlerse dualarına icabet eder, O'ndan bağışlanma dilerlerse onları bağışlar*"[1096] hadisini zikreder.[1097]

Hücvirî, müşahedenin ta'zim olduğu her yerin Harem olduğunu belirtir. Bütün âlemin kurb (mânevî yakınlık) için mîâd (buluşma vakti) ve ünsiyet için halvet olduğunun farkına varamayan kişinin muhabbet hakkında bilgisi olmadığını ifade eder. Sonra kulun mükaşefe ehli olduğunda tüm âlemin onun için Harem olduğunu zikreder. Daha sonra şöyle devam eder: "Perde arkasında kaldığında ise Harem onun için en karanlık yer olur. Varlıkların en karanlık olanı sevgilinin içinde bulunmadığı sevgilinin evidir. Müşahedenin kıymeti dostluk makamındaki rızadır. Öyle ki Allah (cc), Kâbe'yi görmeyi dostluk makamı için bir sebep kılmıştır. Yoksa dostluk için Kâbe'nin önemi yoktur. Fakat Hakkın inayetinin hangi şekilde ortaya çıktığını, nereden zuhur ettiğini ve talibin muradının nereden tecelli ettiğini bilmek için her sebebin müsebbib ile alakasını bilmek gerekir. Dolayısıyla çölleri ve ıssız yerleri aşıp da gelen erlerin muradı Harem değildir. Çünkü dosta Haremi görmek haramdır. Maksat, ya gönlü sıkan ve zorlayan şevk içinde mücahede veya sürekli bir meşakkat içinde bir müddet zaman geçirmektir.[1098]

Bu hususları belirttikten sonra Hücvirî, haccın gaybet ve huzur halinde yapılan iki şeklinden bahseder ve onları şu şekilde anlatır. "Kim Mekke'de gaybet (ve gaflet) halinde

[1093] Buhârî, "Umre" 1; Müslim, "Hac" 437; İbn Mace, "Menâsik" 3; Tirmizî, "Hac" 90; Nesâî "Menâsik", 5.
[1094] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1248, 1251.
[1095] Buhârî, "Hac" 4; Müslim, "Hac" 438; Nesâî "Menâsik", 4.
[1096] İbn Mâce, "Menâsik", 5.
[1097] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, III, 1261.
[1098] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 573.

ise sanki o evinde gibidir. Çünkü bir gaybet hali öbür gaybet halinden daha iyi değildir. Kim evinde huzur halinde ise sanki Kâbe'de hazır halde gibidir. Çünkü bir huzur hali diğer huzur halinden daha iyi değildir. Hac, müşahedeyi ortaya çıkarmak için mücahede etmektir. Mücahede müşahede için bir illet değil sebeptir. Sebebin de manalara büyük etkisi yoktur. Dolayısıyla hacdan maksat beyti görmek değil müşahedeyi keşiftir." Sûfîlerin yorumlarında müşahededen sıkça bahsettikleri görülmektedir. Hücvirî, sûfîlerin müşahededen ne kastettiklerini şu şekilde özetler: "Sûfîlerin müşahededen kasıtları, kalple görmektir. Onlara göre müşahede eden tek kaldığında da topluluk içerisinde olduğunda da Hakkı kalbiyle görür." Devamında şunları belirtir. "Müşahede ya yakînin sıhhatinden ya da muhabbetin galebesinden dolayı gerçekleşir. Kim şehvetlere karşı mücahedeyle baş gözünü uyutursa gönül gözüyle Hakkı görür. Kimin mücahedesi daha samimi ise müşahedesi daha doğrudur. Bâtının müşahedesi zâhirin mücahedesiyledir."[1099] Hücvirî'ye göre zâhiri amel olmadan müşahededen bahsetmek mümkün değildir. Sûfîlerin kalp ve kalp amellerinden bahsetmeleri insanın bâtıni boyutunun bulunduğunu gösterir.

Gazzâlî, "*kim hac veya umre yapma maksadıyla yola çıkar da yolda vefat ederse kıyamete kadar ona hac veya umre yapmış gibi sevap verilir*"[1100] hadisini zikrederek Allah için hac yapmak isteyen kimsenin niyetinin değerli olduğuna dikkat çeker. "*Mekke veya Medine'de ölen kimseye hesaba çekilmeden önce Cennete gir denilir*"[1101] hadisine değinerek de kutsal mekânlarda ölen kimseye verilen mükâfatı zikreder. Hacerü'l Esved'le alakalı da onun Cennetten olduğunu[1102] ve kendisini öpen veya selamlayanların lehinde şahitlik yapacağını bildirerek tavaf ve Hacerü'l Esved hakkında bir rivayete değinir.[1103]

Sonuç olarak İslamın beş temel esasından birisi olan hac, sembolllerle dolu bir ibadettir. Sûfîler diğer ibadetlerde olduğu gibi hacda da zâhiri yorumları kabul etmekle beraber bazı işârî te'villerde bulunmuşlardır. Bu yorumlara göre hac ibadeti mânevî bir yolculuktur. Birisi Kâbe diğeri kalp olan iki beyt vardır. Hacdaki vakfeye hazırlanan kimse, ahiret durağı için de hazırlanmalıdır. İhrama girmek için nefsin istek elbiseleri çıkarılıp sabır ve fakr elbiselerine bürünmek gerekir. İhram yasakları, müridin rububiyetin nurlarına ulaşmak için acele etmemesidir. İhram yasağını çiğneyenler de

[1099] Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, II, 575, 576.
[1100] Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 238; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, V, 282; Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 473.
[1101] Beyhakî, *Şuabu'l İman*, III, 472. Benzer bir rivayet için bkz. Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 79.
[1102] Hacerü'l Esved'in cennetten olduğuna dair bkz. Tirmizî, "Hac" 49; Nesâî "Menâsik",145.
[1103] Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, s, 310-320.

riyazete girmek ve müşahedeye ulaşamamakla cezalandırılır. Bazı insanlar, hac görevleri bitince ihramdan çıkar bazıları ise müşahededen sonra çıkar. Hz. İbrahim, Allah'ın dostu olduğu gibi Makam-ı İbrahim'de namaz kılıp da kalbini Allah'ın dışındakilerden boşaltanlar da Onun dostu olabilirler. Safa tepesine çıkan kişi gönlünü saflaştırır Merve tepesine çıkan da mert hale gelir. Arafat'a giden marifete ve müşahedeye ulaşır. Oradan Müzdelife'ye gelen manen yakınlaşır. Ruhun istekleri için Mina'ya gider ve orada azılı düşman olan nefsini taşlar sonra da keser. Bu güzelliklere nail olan kimse Allah'ın mânevî huzurunun etrafında tavaf eder. İnsanı bu mânevî yolculuktan alıkoyan şey nefsidir. Bazı fakih ve müfessirlerin de yer yer bu işârî yorumlara yakın yorumlar yaptıkları görülmektedir.

5.2. Kurban

Kurban kesmek her ümmette bulunan önemli bir ibadettir. Kurban kesmek Hanefilere göre vâcib diğer mezheplere göre ise sünnettir.[1104] Her iki görüş sahibi de "*O Halde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes*" (Kevser 108/2) ayetine dayanmışlardır.

Bu ayette Allah için namaz kılınması ve kurban kesilmesi istenmektedir. Kuşeyrî, bu ayette bazı zâhiri manaları vermekle yetinmiştir. Ona göre namazdan kasıt, bayram namazı, nahrdan kasıt da kurban kesmektir (nüsük). Bu ayet hakkında şu görüşlerin olduğunu da belirtir. Allah (cc), bu ayette bedeni ve mali ibadeti toplamıştır. Nahr, göğüsle kıbleye yönelmek veya namazda tekbir alırken ellerin göğse kadar kaldırılmasıdır."[1105] Baklî, "ihlaslı bir kullukla rububiyetin nuruna ulaş ve müşahedemi ortaya çıkaracak bir mânevî yakınlık için nefsini kurban et"[1106] şeklinde nefse ve müşahedeye vurgu yapan bir yorum yapmıştır. Necmeddîn Dâye, bu ayetin yorumuyla ilgili "zat âlemine yakınlaşmak için nefsin zatını kurban et, şeytanın sana vereceği vesveseden de korkma, eğer sen nefsi kurban edersen o, ebter kalır" demiştir."[1107]

[1104] Mevsılî, *el-İhtiyâr*, IV, 252, 253; Merğinânî, *el-Hidâye*, IV, 357; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-ʿinâye*, III, 74, 78; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 829, 846; Karâfî, *ez-Zehîra*, III, 158; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XV, 67, 68, 71; Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, IV, 376, 377, 387; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 360.

[1105] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, III, 775. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, V, 378. Ali el-Kârî "Hakkı müşahedeye ulaşmada daim ol ve halkla ilişkini kesmede nefsini kurban et" şeklinde bir işârî yorum yapılmasının da uzak olmadığını belirtir.

[1106] Baklî, *Arâisü'l-beyân*, III, 529.

[1107] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü'n-Necmiyye*, VI, 356. Bu yoruma çok yakın bir yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 85. Bursevî, *Te'vilâtü'n-Necmiyye* isimli işârî tefsirde şu yorumun geçtiğini zikretmektedir. "Ruhani sağ elini cismani sol el üzere bağlayıp onu da "*(Ey Muhammed!) Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*" (İnşirâh 94/1) nassının kılıcıyla yarılmış göğüs üzere koyup enaniyetini kurban et." Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, X, 525. Ancak biz elimizdeki tefsirde bu yorumu bulamadık.

Fakih ve müfessirlerden de bu ayette işârî yorum yapanlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, namazın hakikatinin huşû, hudû/boyun eğme ve dua olduğunu belirttikten sonra Allah'ın bir kula kendisine boyun eğdirecek şeylerin tamamını emrettiğini zikreder. Sonra kurbanın da kulun Allah'a ibadet etmek için emredildiğini ifade eder. Ona göre bu ibadette nefsin ve tabiatın hoşuna gitmeyen şey vardır. Bu hoşa gitmeyen şey, elem duymaktır. Bir kimsenin kendi fiiliyle yaptığı şeyden duyduğu elem, başkasının fiiliyle yapılan şeyden duyduğu elemden daha fazladır. İşte kurban kesmede bu şekilde bir kimsenin kendi fiiliyle yaptığı ve nefsin hoşuna gitmeyen bir elem vardır.[1108] Mâtürîdî, adeta kurban kesmeyle de olsa nefsin hoşuna gitmeyen ve Allah'ın emrettiği şeyin yerine getirilmesini tavsiye etmektedir. Semerkandî de ayette geçen kurbanı sûfîler gibi "Allah'a itaat ederek nefsin kurban edilmesiyle" tefsir etmektedir.[1109] Gerek bu ayetteki gerekse diğer surelerdeki kurbanla ilgili meselelerde sûfîlerin kurbanı nefisle açıkladıkları zikredilmişti.

Ayrıca Hanefiler ve diğer bazı fakihler kurban etinden yenebileceğine yine bazı âlimler kurbanın meşruiyetine hükmederken "*Kurbanlık büyük baş hayvanları da sizin için Allah'ın dininin nişanelerinden kıldık. Sizin için onlarda hayır vardır. Onlar saf saf sıralanmış dururken (kurban edeceğinizde) üzerlerine Allah'ın adını anın. Yanları üzerlerine düşüp canları çıkınca onlardan siz de yiyin, istemeyen fakire de istemek zorunda kalan fakire de yedirin. Şükredesiniz diye onları böylece sizin hizmetinize verdik*" (Hac 22/36) ayetiyle istidlal etmişlerdir. Bundan başka Hac suresinin yirmi sekizinci ayetinin de kurban edilen hayvanın etinden yenebileceğine delalet ettiği belirtilmiştir. Ancak bu ayetin tefsiri üzerinde daha önce durulduğu için burada tekrar edilmeyecektir.

Hac suresindeki ayet hakkında Ebû Bekr el-Verrâk'ın şöyle bir yorum yaptığı belirtilir. "Ayette kurbanlık büyük baş hayvanlar ayrıca onlar kesilirken Allah'ın zikri ve hayra ulaşmadaki hikmet şudur. Bedeni tüm bidat ve muhalefetlerden temizlemek, onu havf ve haşyet kılıçlarıyla kesmektir. Ayrıca takvayı onun şiarı, rızayı da onun örtüsü yapmaktır. Bu şekilde hareket edilince Allah'a ve hayırlara giden yol açılır. Sonra kalp, yakîn nuruyla aydınlatılır ve gönül Allah'tan başka şeylerden temizlenir.[1110]

Kuşeyrî, ayette zikredilen büyük baş hayvanın, şu zâhiri faydalarından bahseder. "Ona binilir, üzerinde yolculuk yapılır, sütünden içilir, etinden yenir, postundan

[1108] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, V, 527, 528.
[1109] Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 519.
[1110] Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, II, 24. Baklî, *Arâisü'l-beyân*, II, 540. Baklî'nin de buna benzer bir yorumu için ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, III, 535.

faydalanılır." Bu hayvanların yaratılışına itibarla da şu hususları belirtir. "Bütün kuvvet ve görünüşüne rağmen insanlara hizmet etmek için yaratılmıştır. Ayrıca çocukların binmesi, inmesi ve yük yüklenip boşaltılması için eğilmesi emredilmiştir. Sonra yolculuklarda susuzluğa dayanması ve az yem yemesidir. Deve sürücüleri için de yumuşak tabiatli olup sürücüler onunla rahatlarlar." Ayetin sonundaki fakirleri de (mecbur kaldıklarından) hayâyı bir tarafa bırakıp insanlardan isteyenler şeklinde açıklar.[1111]

Büyük baş hayvanların Allah'ın şiarı olması ve insanlara fayda vermesi noktasında şu yorum yapılır: "Ayette kalp Kâbe'sinde nefsin behimi isteklerinin kurban edilmesine işaret edilmiştir. Bu durum Allah'ın dininin alametlerinden ve talebinde sadık olanların şiarındandır. Bu ibadetteki hayır, onun sadakat bıçağıyla kesilmesidir."[1112] Kurbanlık hayvanların kesileceği vakit Allah'ın adının anılması hakkında "onu kesmekteki amacın dünya ve faydaları ayrıca ahiret ve nimetleri değil safiyane ve halisane ona manen yaklaşmak" şeklinde bir açıklama yapılır. Ayet, hac menasikinin açıklandığı Hac suresinde bulunduğu ve hedy kurbanıyla da alakalı olduğu için hacla ilişkilendirilerek şöyle bir yorum da yapılır. "Allah'ın misafirleri ve ziyaretçileri vusul Kâbe'sine ancak istekler Mina'sında nefislerini kurban ettikten sonra vasıl olurlar." Ayetteki diğer cümlelerin manası da şu şekildedir. "Yanları üzere düşüp can verdiklerinde" nefis tabiatından dolayı ölünce, "ondan yiyin" ondan faydalanın, "istemeyen fakire" kendisine verilenle kanaat eden, "zorda kalıp isteyen fakire yedirin" bu kimse, sadık talib ve Allah'ın sulamasından kanmayıp başkasından fazlalık isteyendir. "Şükredesiniz diye onları böylece sizin hizmetinize verdik" kısmı ise sadakat ve Allah'ın muvaffak kılma bıçağıyla nefsin kesilmesi ve bu durumun ona şükrü gerektirecek bir nimet olmasıyla açıklanmıştır.[1113]

Kurbanla kurbete (mânevî yakınlık) ulaşılması gerektiği şu açıklamayla ifade edilir: "Ey kulluk yollarına yürüyen müminler! Daima kötülüğü icra edip sizleri alt etmek isteyen nefislerinizin kuvvet ayaklarını bağlayıp Allah yolunda onları kurban ederseniz Allah'a yakınlığa erersiniz. Sizleri o hayvanlara güçlü kılıp bunları başarmanızı sağlamanızdan ve yolunda kurban ettikleriniz karşılığında gözlerin görmediği, kulakların

[1111] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 546. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 382.
[1112] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, IV, 267. Ayrıca bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 35.
[1113] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü-Necmiyye*, IV, 268-269. Bu yoruma çok yakın bir yorum için bkz. Nîsâbûrî, *Ğarâibü'l-Kurân*, V, 85.

duymadığı ve kimsenin aklına gelmeyen nimetler vereceğinden dolayı Allah'a şükrediniz.[1114]

"Onlar saf saf sıralanmış dururken (kurban edeceğinizde) üzerlerine Allah'ın adını anın" hakkında İbn Acîbe, şu yorumları yapar. Nefis, sadece nefsi ölmüş birinin sohbetiyle ölür. Yoksa diri nefislerin sohbetiyle asla ölmez. Nefis ölüp yanı üzere düştüğünde ve ona karşı zafer kazandığınızda artık onun sırlarının ve ilimlerinin nurlarından yiyin. Çünkü nefis öldüğünde ruh dirilir ve ona ledünnî ilimler akar. O zaman onlardan yiyin, sizden isteyenlere ve feyzinize ulaşmaya çalışanlara da yedirin.[1115]

Bazı fakih ve müfessirler de kurbanlık hayvanların insanlara faydalarından bahsederler. Ayrıca bu ibadetin ihlasla yapılmasını ifade ederler.[1116] Kurban ibadetinde hem dini hem dünyevî faydalar olduğu da belirtilmiştir.[1117]

Fakihler, kurbanlık hayvanların koyun, keçi, sığır cinsi ve deve olması gerektiğine dair "*Her ümmet için, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine ismini ansınlar diye kurban kesmeyi meşru kıldık*" (Hac 22/34) ayetine dayanmışlardır.[1118]

Kendilerine rızık olarak verilen hayvanlar üzerine Allah'ın isminin anılması hakkında şöyle bir yorum yapılmıştır. "Bu durum insanların Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri bildiklerinden dolayıdır ki, bu şükür açısından böyledir. Sonra Allah'ın onların ibadetlerini kabul ettiğini ve sevap verdiğini bilmeden dolayı kendilerine rızık olarak verilen şeylerin üzerine onun ismini anarlar."[1119]

Kurbanın meşru kılınması "her sâlike tabakasına göre bir yol, bir makam ve bir yakınlık ile" açıklanmıştır. Buna göre o saliklerden bir kısmı muamele yolundan Allah'ı talep ederler. Bir kısmı mücahede kapısından talep eder. Diğer kısmı marifet yoluyla talep ederler. Son kısım ise Onunla Onu talep ederler. Allah'ın isminin anılması "bu kısımlardan her bir taife onu talep etmede Allah'ı zikretmeye yapışsınlar" şeklinde "Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine" kısmı ise Allah'ın kendilerine makamlardan geçip de vuslata ulaşma açısından verdiği rızık üzerine Allah'ın ismini ansınlar" şeklinde açıklanmıştır.[1120]

[1114] Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, II, 332.
[1115] İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, IV, 416.
[1116] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, III, 372; Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm*, II, 395; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, V, 426; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IX, 164.
[1117] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, IV, 72; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 441; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 450; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, V, 426; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, XIII, 50; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VI, 107.
[1118] Şirbînî, *Muġni'l-muhtâc*, IV, 379; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIII, 368.
[1119] Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, II, 543. Aynı yorum için bkz. Ali el-Kârî, *Envârü'l-Kur'an*, III, 380.
[1120] Necmeddîn Dâye, *Te'vilâtü'n-Necmiyye*, IV, 266. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, VI, 33.

Sonuç olarak kurban ibadeti bütün ümmetlerde bulunan önemli bir ibadettir. Sûfîlere göre kurban edilecek şey, insana devamlı kötülükleri emreden nefsidir. Nefsin isteklerinin sadakat bıçağıyla kesilmesi gerekir. Bazı sûfîler de nefsin, nefsi ölmüş kalbi diri birinin sohbetleriyle öleceğini buna mukabil ruhun dirileceğini böylece ona ledünnî ilimlerin akacağını belirtmişlerdir. Aslında sûfîlerin bu yorumları "*Onların etleri ve kanları asla Allah'a ulaşmaz. Fakat ona sizin takvanız (Allah'a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır*" (Hac 22/37) ayetinde vurgulanan takvaya uygundur denebilir. Çünkü sûfîler, biteviye ibadetlerde dış suretlerin değil kalbin etkin olduğunu vurgulamışlar ve kalbin düzeltilmesi üzerinde özenle durmuşlardır. Çünkü nefis, insanın yaptığı ameli kibir, riya ve kendini beğenme gibi kötü huylarla boşa çıkarabilir. Burada nefsin bu kötü huylarının sadakat bıçağıyla kesilip kalbin bu huylardan tamamen arındırılması devreye girmelidir. Bazı fakihlerin de kurbanı nefsin kesilmesi şeklinde yorumladıkları görülmektedir. Kurbanla ilgili ayetlere bakıldığında oralarda yapılan ibadetin Allah için olması, isminin anılması ve şükür gibi kavramların olduğu görülecektir. Bunlar da kalbin amelleridir. Dolayısıyla diğer ibadetlerde olduğu gibi kurban ibadetinde de hem zâhire/bedenin organlarına hem de bâtına/kalbe vurgu yapıldığı söylenebilir. Yani ayetler, ibadetlere bütüncül olarak bakmaktadır.

SONUÇ

Sûfîlerin ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerine yaklaşımı konulu tezimizde şu neticelere ulaştık. Fıkıh, ilk dönemde bir mükellefin dünya ve ahiretle alakalı lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu tarifin içerisine inanca taalluk eden meseleler yani akaid/kelam ve bedenin dış organlarına (zâhirine) taalluk eden fıkıh ilimleri girdiği gibi ahlâkı güzelleştirmeyi hedef edinen tasavvuf (bâtın-kalp) ilmi de girmektedir. Ancak sonradan bazı şartlar gereği ilimler tasnif edilmiş ve fıkıh, müstakil bir ilim olarak daha ziyade amelî hükümleri konu edinmiştir. Yani zamanla fıkhın manasında bir daralma yaşanmıştır. Sûfîler de bu durumu eleştirerek geniş olan fıkhın

manasının daraltılmasının yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre fıkhın manasının daraltılıp da sadece zâhiri hükümlere hasredilmesinin kalbi katılaştırma ve kalbin amellerine fazla özenmeme gibi bazı zararları olmuştur. Sûfîler, fıkıh ilmine değil onun sadece belli konulara hasredilip kuru kuruya ezberlenmesine ve kalbin tasfiye edilmesi işine önem verilmemesine karşı çıkmışlardır. Bu değerlendirmelerden yola çıkarak fıkhın, fıkh-ı zâhir ve fıkh-ı bâtın şeklinde ikiye ayrılabileceği söylenebilir. Fakihler, daha ziyade birincisinin sûfîler de ikincisinin üzerinde özenle durmuşlardır. Ayrıca şu hususu da belirtmekte fayda vardır ki ibadetlerle ilgili ahkâm ayetlerine bakıldığında hem bedenin organlarına/fıkh-ı zâhire hem de kalbin amellerine/fıkh-ı bâtına hitap ettikleri görülecektir. Yani ayetlerde bir bütünlük bulunmaktadır. Sûfîlerin bu eleştirilerinden fıkhı öteledikleri ve önemsizleştirdikleri anlaşılmamalıdır. Çünkü ilk dönemde yaşayan sûfîlerden bazı müctehidlerin ilim halkalarında bulunanlar olduğu gibi bu konuda ders ve fetva verecek yetkinliğe ulaşanlar da bulunmuştur. Hatta İbnü'l Arabî gibi hiçbir fakihi taklit etmeyip kendi tercihlerini ortaya koyacak kadar fıkıh tahsil ettiğini söyleyenler de vardır. Sonraki dönemde yaşayan sûfîlerin tamamı da zâhiri amellerini bir fıkıh ekolüne bağlı kalarak yapmışlardır. Bu cümleden olarak bazı sûfîler, fıkıh ilminin müfessir, muhaddis ve sûfîlerden değil bizzat fakihlerden tahsil edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Onlara göre âlim, fıkıh, tefsir, hadis ve akaid yönüyle ön plana çıktığı gibi tasavvuf yönüyle de ön plana çıkmalıdır.

Sözlük manası, ibadet etmek ve ilahi ahlâk ile ahlaklanmak manalarına gelen tasavvuf, ıstılah olarak çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bunda sûfîlerin mânevî hallerinin farklı olmasının etkisi bulunmaktadır. Sûfîlere göre âlem, insana hizmet için yaratılmıştır. O halde insanın bu nimetlere şükretmesi gerekir. Bu şükür görevi de insanın asli görevi olan kemâle ulaşmakla gerçekleşir. Bu hale ulaşınca insanı-ı kâmil mertebesine erişmiş olur. İnsan, bu dereceye ulaşınca kalbinden yaratılmış adına ne varsa hepsi çıkmış sadece Allah sevgisi kalmış olur. Bu mertebeye yükselinceye kadar da bazı nefis mertebelerini kat etmesi gerekir. Bu yolculuk zorlu olduğu için bir rehberle yürünmesi lazımdır. İşte sûfîler, bu rehbere insan-ı kâmil olan mürşid ismini vermişlerdir. Bu açıdan bakıldığında sûfîlerin, yorumları ve eğitim metotlarıyla insanları avam olmaktan havas olmaya yönlendirdikleri söylenebilir.

Sûfîlerin ıstılahlarında şeriat ve hakikat şeklinde iki kavram bulunmaktadır. Onlara göre şeriat, zâhiri amelleri yerine getirmek, hakikat ise kâinattaki eşsiz sanat ve güzellikleri müşahede etmektir. Sûfîlerin ifadelerine bakılırsa tarikat ve hakikat, kesinlikle şeriattan ayrılamazlar. Çünkü onlara göre şeriat ile hakikat, insan ve gölgesi

gibi olup çelişmezler. Sûfîler, her ne kadar vasıta olan tarikat ve hakikatle yakîne ulaşılsa da hiçbir surette kuldan ibadetin düşmeyeceğini özellikle belirtmişlerdir. Hatta ibadetin düşeceği fikrinin büyük bir sapkınlık ve küfür olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü Allah'ı en iyi tanıyan ve ondan en çok sakınan peygamberlerden bile ibadet düşmemiştir. Onlardan düşmediğine göre başka hiçbir kimseden de düşmez.

Sûfîler ilmi, zâhir ve bâtın şeklinde ikiye taksim etmişlerdir. Vücudun dış azalarıyla ahkâmı yerine getirilen ilim zâhir, türlü riyazetlerle ve kalbin tasfiyesiyle ulaşılan ilme de bâtın ilmi denir. Onlara göre zâhiri amellerin kaynağı Kur'an ve sünnet olduğu gibi bâtıni amellerin kaynağı da Kur'an ve sünnettir. Bu yönüyle hem Kur'an'ın hem de insanın zâhiri ve bâtını olduğu söylenebilir. Sûfîlere göre kalbe gelen her hâtır, rahmâni olmayabilir. Kalbe gelen bu düşünceler Kur'an ve sünnet süzgecinden geçirilmelidir. Sûfîlere göre bedenin dış amellerini düzenleyen zâhir ilmi ne kadar gerekli ise kalbin amellerini düzenleyen bâtın ilmi de o kadar gereklidir. Şu da unutulmamalıdır ki her ne kadar bâtın ilmi tahsil edilse ve belirli bir makama ulaşılsa da kulluk görevleri asla düşmez.

Tefsir ve te'vil kavramları tefsir ilminin önemli konularından birisidir. Kur'an'ı anlamak için önce sahih rivayetlere başvurmak gerekir. Bununla beraber dilin yapısı, re'y ve kalbe doğan manalar da onu anlamada başvurulan yollar olmuştur. İşte burada te'vil kavramı önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Te'vil, daha ziyade, tasavvufta keşf ve ilhama dayanılarak sûfînin mânevî makamına ve hallerine göre yapılan ve işârî tefsir diye adlandırılan yorumlar olarak ön plana çıkmaktadır. Buna göre sûfîler, lafzın umumiliğini göz önünde bulundurarak kelimelere daha geniş manalar vermişlerdir. Ancak Şâtıbî'nin de belirttiği gibi bu manaların bir kısmı kelimenin Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların kullanışlarında ilk akla gelen manalar değildir. Bu manalar o kavrama başka bir mana yükleyerek elde edilebilir veya o kelimenin uzak çağrışımlarından birisi olabilir. Bu yönüyle ona te'vil denebilir. Mesela sûfîlerin üzerinde durdukları en önemli meselelerden birisi, şahsı Allah'ın rızasından alıkoyan nefistir. İşte sûfîlerin yapmış oldukları yorumları çoğu kere nefisle irtibatlandırmaları te'vildir. Bu açıdan bakıldığında sûfîlerin, bazı kavramların manalarını genişlettikleri söylenebilir. Sûfîler, yapılan te'villerin tarihte Bâtınilerin yaptığı gibi bozuk ve batıl olmaması gerektiğini de zikretmişlerdir.

İslam ilim geleneğinde hem disiplinler arası hem de aynı disiplin içerisinde yapılan eleştiriler meşhurdur. Bu eleştirilerden sûfîler de nasibini almışlardır. Aslında sûfîler, bir iç tenkit mekanizması kurarak kendi yol ve usullerine uymayan aşırı te'villeri şiddetle

eleştirmişlerdir. Sûfî olmayan âlimlerin tenkitlerinin çoğunun fıkhî olmadığı görülmektedir. Fıkhî olarak yapılan tenkitlerde de fakihlerin bile kendi aralarında aynı ihtilafa düştükleri gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu tenkitler aslında fakihlerin kendi aralarındaki ihtilaflı meselelerdir. O yüzden sûfîlerle fakihler arasında abartıldığı gibi bir çatışmadan söz etmek yanlış olur. Çünkü ilk dönemlerden itibaren sûfîlerin aynı zamanda tefsir, hadis, kelam ve fıkıh yönleriyle de tebarüz ettikleri bir gerçektir.

Bilgi edinme yolları deyince akla kelam âlimleri gelmektedir. Onların da duyu organları, haber-i sadık ve aklı ittifak ederek bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri bilinen bir hususdur. Kur'an ve hadislere bakıldığında ilhamın da bir bilgi edinme yolu olduğu kabul edilmiştir. Ancak ilham, keşif ve rüya gibi bilgi kaynakları diğerleri gibi objektif değil sübjektiftir. Bu yönüyle keşif ve ilhamla bilgi aldığını iddia eden bir âlimin görüşü bütün ümmeti bağlamaz. Şu kadar var ki, bu bilgi kişinin kendisi için bir şey ifade edebilir. Bu meselede sûfîler, diğer bilgi edinme yollarını inkâr etmemekle beraber keşif ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgileri iki adil şahit olan Kur'an ve sünnete arz ettikten sonra bütün bilgi çeşitlerinin en önünde görmüşlerdir. Onlara göre bu bilgi çeşidi, şahıs bizzat yaşayıp tecrübe ettiği için en sağlam bilgi çeşididir.

Sûfîlerin ibadetlerle ilgili açıklamalarına gelince onlar, suyun ancak bedenin dışını yıkabileceğini içinin ise hayâ ve tevbe ile yıkanabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre bedenin dışı kirlendiği gibi içi de kirlenir. Bu kirlenme dünyaya meyil ve nefsin isteklerini yerine getirmekle olur. Dolayısıyla kalbin manen yıkanması için ondan mâsivânın çıkarılması gerekir. Bazı ayet ve hadislere bakıldığında ibadetlerin kişiyi manen arındırdıklarına vurgu yapıldığı görülür. Sûfîlere göre maddi olan suyun karşılığı mürşidin mânevî terbiyesidir. Bu yoruma göre sûfîlerin bazı kavramların manalarını genişlettikleri görülür.

Sûfîler, niyete çok büyük değer vermişlerdir. İnsanın yapmış olduğu bütün ibadetlerde niyetinin halis olması gerektiğini vurgulamış ayrıca kulluk yaparken niyetin, dünya ve ahirete yönelik hiçbir menfaat değil sadece Allah'ın rızası olması gerektiğini zikretmişlerdir. Bu ibadetlerin en önemlisi de namazdır. Çünkü namaz, mânevî bir yükselme ve huzurda durmadır. Sûfîere göre namaz, kişiyi kötülüklerden alıkoyduğu gibi onu mânevî huzura çıkaran bir vesiledir. Çünkü namazda kıraat bulunmaktadır. Kur'an okumak da o kelamın sahibiyle konuşmak manasına gelmektedir. Namazı hakkıyla kılanlar için artık ibadetler kul için bir yük olmaktan çıkar. Namaz ibadetiyle şahıs, manen yükselir. Bu yönüyle namaz, müminin miracı olmaktadır. Nihayetinde hakkıyla kılınan namaz, kişiyi yaratıcısının razı olacağı bir mertebeye çıkarır. Sûfîlere göre zâhiri kıble

Kâbe, bâtını kıble de zât-ı ilahidir. Yine onlara göre daimi namaz ancak kalbin namazıyla mümkündür.

Sûfîlere göre zekât, dünyevî hırslardan ve kötü huylardan nefsi tezkiye eder, kötü düşüncelerden kalbi temizler ve mâsivâdan ziyadesiyle kurtarır. Ayrıca zekât, ruhlarda oluşacak her türlü haset, kin ve cimrilik gibi bulaşıcı hastalıklardan insanın varlığını (benliğini) temizler. Zenginden de hırs, kibir ve ucub gibi mânevî kirleri giderir. Onlara göre zengin, zekât verirken bu malın asıl sahibinin Allah olduğunu fakir de o malı asıl bahşedenin Allah olduğunu bilmelidir. Dolayısıyla zekâtın hem rûhî hem de ictimai birçok faydası bulunmaktadır.

Sûfîlere göre oruç, benzersiz bir ibadet, mânevî yücelme için bulunmaz bir fırsat ve çok önemli bir ibadettir. Bâtını oruç, insanları günahlara karşı tutan ve dizginleyen bir işlev görmektedir ve vuslata erene kadar devam etmektedir. Yeme içme ve kadınlarla beraber yaşama fıtratta bulunduğu için sûfîler, dünya nimetlerinden tamamen uzak durulmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Oruç ayı olan Ramazan ayında, Kur'an kendisinde indirildiği ve bin aydan daha kıymetli olan Kadir gecesi bulunduğu için kalp hazır hale getirilirse Hakk ile münacat gerçekleşir. Yine sûfîlere göre itikâf, çok özel bir zaman dilimidir. İtikâfta olan kimse müşahede için olanca gücüyle niyetini ve ibadetlerini Allah'ın rızasına teksif etmelidir. Sûfîlerin ıstılahındaki halvet de mana ve gerçekleştirdiği amaç açısından itikâfa benzemektedir. İtikâf ve halvet, kişiyi müşahedeye götüren araçlardır. Bundan dolayı bu müşahedeye mani olan şeylerden uzak durmak gerekir.

Sûfîlere göre hac, mânevî bir yolculuk, istek ve iradeyi öldürmek ve beytin sahibini müşahededir. Kalbî namaz gibi mânevî yolculuk olan hac da vuslata erene kadar devam eder. İhram, şekilden dışarı çıkmak, ülfet edilen şeyleri terk etmektir. Kalbiyle ihrama girene nefsin istekleri haramdır. Arafat vakfesi, marifet irfanında durmak ve söz vermek; tavaf, rububiyet Kâbe'sinin etrafında yedi şavfla beşeriyetin yedi kötü halinden sıyrılmak; sa'y sıfatlarla zatın mürüvveti arasında yolculuk, kalbin tasfiye nefsin tezkiye edildiği yerdir. Tıraş olmak ise kulluğun eserlerinin ulûhiyet nurlarının usturası ile silinmesidir. Sûfîler, asıl maksat olan müşahedeyi engelleyecek her şeyi nefis şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla kurban da bu müşahedeyi engelleyen nefis ve onun istekleridir. Dolayısıyla kesilmelidir.

Sûfîler, ayet ve hadislerde geçen bazı kavramların manalarını genişletmişlerdir. Mesela suyu mürşidle, hayzı yalan, nefis ve günahlarla, mescitlere giderken üste alınacak olan ziyneti ilahi huzurda durmak, pişmanlık, hayâ ve kullukla, korku namazına sebep

olan düşmanı nefis, şeytan ve dünyalıkla açıklamışlardır. Bu durumu onların yöntemleriyle izah etmek mümkündür. Sûfîlerin yorumlarına bakıldığında belli bir sistematik olduğu görülür. Onlara göre insanın temel hedefi nefsi tezkiye ederek vuslata ve müşahedeye ulaşmaktır. Dolayısıla bu hedefe mani olan herşeyi mâsivâ olarak görürler. Nefis, nefsin istekleri ve dünyalık olan herşey bu manilerdir. Bundan dolayı ayet ve hadislerde geçip de bu manilere işaret eden birçok şeyi nefisle ve dünyalıkla; vuslata ve müşahedeye vesile olan şeyleri de mürşidle açıklamışlardır.

Bazen sûfîlerin yaptığı açıklamalar, ayet ve hadislerde geçen takva, ihlas, ihsan, felaha erme, nefis, şeytan gibi kavramlarla direkt ilintili olduğu görülmektedir. Bundan dolayı sûfîlerin yaptığı açıklamalara işârî yorum ve tefsir de denebilir. Bu yönüyle sûfîlerin yaptıkları yorumların nasslarda bir temelinin olduğu görülür. Yani yapılan açıklamalar keyfi yorumlar değil nasslarda temeli olan yorumlardır. Bu yorumlara bakıldığında sadece sûfî kimlikleriyle ön plana çıkan değil hem sûfî hem de fakih kimlikleriyle tebarüz etmiş olanların yorumlarının daha mutedil olduğu söylenebilir. Bazı fakih müfessirlerin de yorumlarının sûfîlerin yorumlarına benzediği görülmektedir.

Tezde beş yüz civarında olduğu bildirilen ahkâm ayetlerinin elli kadarının sûfîler tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı ortaya konmaya çalışıldı. İlk telif edilen işârî tefsirlerde fıkhî hüküm ve değerlendirmelere hemen hemen yer verilmezken sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerde ayetlerin önce diğer müfessirlerin yaptığı gibi tefsiri yapılmış sonra da işârî manalara değinilmiştir. Nîsâbûrî, Ali el-Kârî, İsmail Hakkı Bursevî, İbn Acîbe ve Âlûsî bu son metodu uygulamışlardır. Nîsâbûrî ve İsmail Hakkı Bursevî çoğu zaman Necmeddîn Dâye'nin görüşlerini tekrarlarken Ali el-Kârî de neredeyse işârî bir yorum yapmayıp Kuşeyrî'nin yorumlarını olduğu gibi aktarmıştır. Âlûsî de Muhyiddin İbnü'l Arabî'den çokça istifade etmiştir.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir, *Usûli'd-dîn*, Matbaatü'd-devle, İstanbul, 1346/1928.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut, 1390/1970.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Mektebetü'l Kudsi, yy, 1351.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaud vd, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1420/1999, 2. Baskı.

……*ez-Zühd*, thk. Hâmid. Ahmed et-Tâhir Hâmid el-Besyûnî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1425/2004.

Algar, Hamid, *"Necmedin-i Kübra"*, DİA, İstanbul, 2006.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-islâmî, Beyrut, 2. Baskı.

……..*Envârü'l-Kurân ve esrârü'l-furkan*, thk. Nâcî es-Süveyd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1434/2013.

……..*Fethu bâbi'l-ʿinâye*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts.

……..*Mirkâtü'l-mefâtîh*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001.

Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efʿâl*, Müessetü'r-risâle, Beyrut, 1405/1985, 5. Baskı.

Altuntaş, Hayrani, "*Tasavvuf*", AÜİFD, XXXI.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kurâni'l-azîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabi, Beyrut, ty.

Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*, Karahan Kitapevi, Adana, 2014, 2. Baskı.

Aşkar, Mustafa, *Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototiipi Olarak İlk ŞeyhülİslamMolla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı*, AÜİFD, XXXVII, 1997.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1411/1990, 2. Baskı.

……..*Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2001.

Ayni, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnü'l-mabûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetü's-selefiyye, 1388/1968, 2. Baskı.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, thk Nezihe Hammad, Müessesetü Za'bi, Beyrut, 1392.

Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Tuhfetü'l Mürîd alâ Cevhereti't Tevhîd*, Mektebetü'l İrşâd, İstanbul, 1428/2007.

Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr, *Arâisü'l-beyân fî hakâʾıkı'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1429/2008.

Başer, Hacı Bayram, *Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi SorununMizônü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler* (Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf içinde), İsar Yayınları, İstanbul, 2018.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, "*Meâlimü't-tenzîl*", thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1420.

Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, "*el-İ'tikâd*", thk. Ahmed Isâm el-Kâtib, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrut, 1401.

……*Sünenü'l-kübra*, Matbaatu Meclisi Daireti'l-meârifi'n-nizâmiyye, Haydarâbâd, 1352, VI, 288.

……*Şuabu'l İman*, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1429/2008, 2. Baskı.

……*ez-Zühdü'l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Dâru'l-cinân-Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1408/1987.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, ts.

……*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, el-*Müsned* (el-Bahrü'z-zehhâr), thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllah, Müessesetü Ulûmi'l Kuran, Beyrut ve Mektebetü'l ulûm ve'l hikem, Medine, 1409/1988.

Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, "*Nazmü'd-dürer fî Tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*", Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, Kahire, ts.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh*, "İlim", 13, Dâru İbn Kesir, Dımeşk, Beyrut, 1423.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfü'l-kınâ' ʿan (metn)i'l-İknâʿ*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1403/1983.

Bursevi, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Dersaâdet, 1330.

Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî, *et-Terġîb fi'd-duâ*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, ts.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabi, Beyrut, 1412/1992.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh*, thk. Halil Memun Şeyh, Daru'l-marife, Beyrut, 2005.

Ceyhan, Semih, *"Telvîn"*, DİA, İstanbul, 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî, *et-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Devha, 1399.

Çift, Salih, *"Yahyâ b. Muâz"* DİA, İstanbul, 2013.

……. *"Vâsıtî"*, DİA, İstanbul, 2012.

Dârimi, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l Muğnî, Riyad, 1421.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2001.

Demirci, Mehmet, *"Hakikat"* DİA, İstanbul, 1997.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İfav, İstanbul, 2020, 67. Baskı.

Demirli, Ekrem, *Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşrûiyet Arayışı*, İÜİFD, Sayı, 15, 2007.

Deylemi, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye, *Firdevsü'l-ahbâr*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406/1986.

Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân, *el-Mücâlese ve Cevâhiru'l İlim*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1419/1998.

Dokgöz, Derviş, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*, İÜSB, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Dursun, Akif, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*, MÜSBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve Muhammed Kamil Karabilli, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî, "*el-Bahrü'l-muhît*", thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1420.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-evliyâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye, *Kûtü'l-kulûb*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Radvânî, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1422/2001.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru's sekâfeti'l-arabiyye, Beyrut, 1412/1992, 2. Baskı.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhyiddîn, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Emre Matbaası, İstanbul, 2000, 4. Baskı.

Erginli, Zafer, "*Muhâsibî*," DİA, Ankara, 2006.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suudî, Riyad, 1410.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî, *el-Misbâhu'l-münîr*, Matbaatü'l-emîriyye, Kahire, 1922, 5. Baskı

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Münkızü mine'd-dalâl*, Hakikat Kitapevi, İstanbul, 1435/2014.

……*el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, by, Medine, ts.

……*İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1426/2005.

Genç, Mustafa, *Ahlâk-Hukuk Bütünlüğü ile Sahabede Model İnsanlık*, Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu, Kahramanmaraş, 2018.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya, 2000.

Gurâb, Mahmud, *Rahmetün mine'r-Rahmân fî Tefsîri ve İşârâti'l-Kuran min Kelâmi'ş Şeyhi'l Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî,* Matbaatü Nadr, Dımeşk, 1410/1989.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn, "*Câmiu'l-usûl*, thk. Edîb Nasrullah, el-İntişâru'l-arabî, Beyrut, 1997.

Güney, Necmeddîn, Toplumsal Hayatı Düzenleyen Kurallar ve Fıkıh İlmi, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 33, 2019.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1417.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdirrahman Adil bin Yûsuf el-Gazâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1417/1996.

…… "*Târîhu Bağdâd*," thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut, 1422/2002.

Hatipoğlu, Haydar, Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1983.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb, *Meʿâlimü's-Sünen*, Matbaatü'l-ilmiyye, Halep, 1351/1932.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecmau'z-zevâid ve Menbau'l-fevâid*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmet Ata, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001.

Hökelekli, Hayati, "*Zübde-i Âlem*", Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, Sayı:1 Yıl: 2009.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb*, el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, Kahire, 2007.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415/1994.

İbn Abdüsselâm, İzzeddîn, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, "*Makâsıdü'r-riâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1416/1995.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1426/2005, 2. Baskı.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali muhammed Muavvid, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1420/1999.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk, Muhibbüddîn Ebi Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî, Dâru'l-fikr, 1417/1996.

İbn Atâullah el-İskenderî, Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh, *el-Hikemü'l-atâiyye* (İbn Abbâd en-Nefezî er-Rundî şerhiyle beraber), Müessesetü'l-ehrâm, Kahire, 1408/1988.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sahîh*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, ts.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1415/1995.

……*el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, thk. Muhammed b. Seydi Muhammed, by, yy, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, Daru't-tâc Beyrut, 1409/1989.

İbn Ebü'd-Dünya, *el-İhlâs ve'n-niyye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dâru'l-beşâir, Dımaşk 1413/1992.

İbn Hacer el Askalani, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, Riyad, 1421/2001.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Şifâ'ü's-sâ'il li-tehzîbi'l-mesâ'il*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1417/1996.

……*Mukaddime* (Terceme Halil Kendir), Yeni Şafak, Ankara, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyrat, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1416/1996, 2. Baskı.

el-Muhalla, Daru'l-fikr, Beyrut, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'* (Sahîhu İbn Hibbân İbn Belebân Tertibi) thk, Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1414/1993, 2. Baskı.

……*Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Dâru'l marife, Beyrut, 1412/1992.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut, 1400/1980.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1423/2003, 7. Baskı.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyad, 1420/1999, 2. Baskı.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1401/1981.

……*el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad, 1417/1997, 3. Baskı.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim, *Uyûnü'l-ahbâr*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1343/1925.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, *Sünen,* thk. Şuayb el-Arnaûd vd, "Mukaddime", 17, Müessesetü'r-risâle, yy, ty.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'rak*, Matbaatü't-terakkî, by, 1317.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1420/1999.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Mübdi fî şerhi'l-Mukni*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997.

İbn Receb el-Hanbeli, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb, *Letaifü'l-meârif*, Daru İbn Hazm, byy, 1424/2004.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Mâcid el-Hamevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru'l-vefâ, byy, 1426/2005, 3. Baskı.

İbnü'l Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003, 3. Baskı.

……..*Ârizatü'l-ahvezî fî şerḥi't-Tirmiẕî,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

İbnü'l Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî*, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî marifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *Telbîsü İblîs*, Dâru'l-kalem, Beyrut, ts.

……..*et-Tebsıra*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406/1986.

İbnü'l Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus*, el-Muhtasar* (Muhtasarü'l-Müntehâ), thk. Nezîr Hamâdû, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1427/2006.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1413/1993.

İdiz, Ferzende, *Tasavvufta İlm-i Zâhir-İlm-i Bâtın Anlayışı*, AÜİFD, Sayı, 25, 2006.

İmam Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkī es-Sirhindî, *Mektûbât*, (*Mektûbât*-ı Rabbânî Terceme: Abdulkadir Akçiçek) Erhan Yayınları, İstanbul, ty.

İmamoğlu, Tuncay, *Ahlaksız Hukuk ve Dinsiz Ahlâk Mümkün müdür? Felsefi Bir Yaklaşım*, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 2021/1, 55.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî tahrîci (istihrâci)'l-fürû ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1400/1980.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *eş-Şifâ' bi-taʿrîfi hukûki (fî şerefi)'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali Kûşek, byy, 1434/2013.

Kadıoğlu, Ahmet Selim, *Türk-İslam Sentezcilerinde Hukuk, Ahlâk ve Din İlişkisi*, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, C, 17, Sy. 34, Yıl. 11, 2021.

Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman b. Sa'd, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Mektebetü'l-kudsî, Kahire, 1419/1998.

Kahraman, Abdullah, *Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)*, Kocaeli İlahiyat Dergisi, c, 1, sy. 1, Mayıs 2017.

……*Tasavvufi Tefsirlerin Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı (İsmail Hakkı-i Bursevt Örneği)*, (Osmanlı Toplumunda Kuran Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I içerisinde) Özkan Matbaacılık, İstanbul, 2011.

Kandemir, Mehmet Yaşar, "*Nevevî*", DİA, İstanbul, 2007.

……. "*Münâvî*", DİA, Ankara, 2006.

Kaplan, Hayri, *Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, ÇÜİFD, Sayı 2, 2002.

……. *"Şa'rânî"* DİA, İstanbul, 2010.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haci, Dâru'l-ğarbi'l-İslami, Beyrut, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâiü's-sanâî' fî tertîbi'ş-şerâî'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1406.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Dâru'l-menar, Kahire, 1413/1992.

Kâtib Çelebi, Mustafa bin Abdillah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yaʻkûb, *et-Taʿarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mektebetü'l-hancî, Kahire, 1415/1994.

Kettâmî, Salih b. Abdillah b. Haydar, *Büstânü'l-fukarâ ve Nüzhetü'l Kurrâ*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

Kılıç, Mahmut Erol, *"İbnü'l-Arabî"*, DİA, İstanbul, 1999.

Kılıç, Muharrem, "*Turtûşî*," DİA, İstanbul, 2012.

Kılıç, Recep, *Ahkalın Dini Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 2016, 8. Baskı.

Kılınçlı, Sami, *İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi*, ÇÜİFD, 17 (1).

……..*Hz. Peygamber ve Kur'an'ın Gönderiliş Gayelerinden Biri Olarak Tezkiye*, Tefsir Araştırmaları Dergisi 5/2 (Ekim/October 2021).

Koca, Ferhat, *Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni*, GÜÇİFD, 2002/I.

Koçkuzu Ali Osman, "*Aynî*", DİA, İstanbul, 1991.

Köse, Saffet, *"Hukuk mu Ahlâk mı? İslam Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme,* İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 17, 2011.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü'ş-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1407/1986, 2. Baskı.

Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, thk: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hecr, Riyad, 1413/1993.

Kurt, Yaşar, *"Nimetullah b. Mahmûd"* DİA, İstanbul, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfîş, Dâru'l-kütübi'l-mısrıyye, Kahire, 1384/1964, 2. Baskı.

……..*Kitabü't-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire*, thk. Es-Sâdık Muhammed bin İbrahim, Mektebetu Dâri'l-minhâc, Riyâd, 1425.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâle*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001.

……..*Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l Mısriyye, 2000, 3. Baskı.

Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecîd Türkî, Dârü'l-garbi'l-islâmî, Beyrut, 1995.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa Azami, Müessese Zayed b. Sultan, yy, 1425/2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1425/2004.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Dâru'l-minhâc, Beyrut, 1434/2013.

……..*el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı'ş-şâfii*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1414/1994.

……..*en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, ts.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, (Hazırlayan: Adnan Karaismailoğlu) Akçağ Yayınevi, İstanbul, 2004.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, Beyrut, 1430/2009.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî, el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, Dâru'l-kitâbi'l-arabi, Beyrut, 1428/2007.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *ʿAynü'l-aʿyân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtiḥa)*, Dersaâdet, İstanbul, 1325.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddîn, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Dersaâdet, Şirket-i sahâfiye-i Osmâniye, 1321.

Muhammed, Yusuf Hattâr, *el-Mevsûatü'l-Yûsufiyye fî beyâni edilleti's-sûfiyye*, Mabbaatu Nadr, Dimeşk, 1999, 2. Baskı.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-cîl, Beyrut ts.

……*er-Riâye li hukûkillâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts, 4. Baskı.

Muslu, Ramazan, *Ali Semerkandi'nin Keşfü'l-Esrar Adlı Eserinde Zahir-Batın İlişkisi*, SÜİFD, 2/2000.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmiʿi't-Tirmizî*, Dâru'l-fikr, byy, ts.

Müceddidî, Abdülganî b. Ebû Saîd ed-Dihlevî, *İncâhu'l-hâce*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe, Beytü'l-efkâri'd-devliyye, 2007.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, Dâru'l- marife, Beyrut, 1391/1972, 2. Baskı.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüdîn Abdülazîm b. Abdilkavî, *et-Terġīb ve't-terhîb*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1424.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccac, *el-Câmiü's sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki; "Zekât", 98, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1412.

Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed, *Divan*, Dâru Beyrut, 1403/1983.

Nahcuvânî, Ni‘metullāh b. Mahmûd, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtîhu’l-ġaybiyye el-mûdıhatü li’l-kelimi’l-Kurʾâniyye ve’l-hikemi’l-furkâniyye*, (Nahcivânî Tefsiri Terceme: Ali İhsan TÜRCAN) Ayrıntı Basımevi, Ankara, 2014.

Necmeddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Sâhâver el-Esedî er-Râzî, *et-Teʾvîlâtü’n-Necmiyye* (Bahrü’l-hakâik ve’l-meʿânî fî tefsîri’s-sebʿi’l-mesânî), thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2009.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü’s Suğra* (Müctebâ), Dâru’s Selâm, Riyad, 1420/1999.

Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâʾiku’t-teʾvîl*, thk. Yusuf Ali Bedivi, Dâru’l kelimi’t-tayyib, Beyrut, 1419/1998.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay, DİB, Ankara, 1993.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmûʿ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutîi, Mektebetu’l İrşâd, Cidde, ts.

…….*el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dâru İhyâi’t Türâsi’l Arabi, Beyrut, 1392, 2. Baskı.

…….*Minhâcü’t-tâlibîn*, Dâru’l-minhâc, Beyrut, 1426/2005.

Nîsâbûrî, Nizâmeddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A‘rec, *Ğarâibü’l-Kurân ve reğâibü’l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru’l kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1416/1996.

Ögke, Ahmet, *“Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet Kavramları ve Marmarâvî’de Dört Kapı-Kırk Makam Anlayışın İzleri*, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 2001/18.

Öngören, Reşat, *“İbn Atâ”*, DİA, İstanbul, 1999.

……. *“Tasavvuf”* DİA, İstanbul, 2011.

Özen, Şükrü, “*Teftâzânî*”, DİA, İstanbul, 2011.

Özkan, Halit, “*Suyûtî*”, DİA, İstanbul, 2010.

Râfiî, Ebü’l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm, *el-ʿAzîz şerhu’l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1417/1997.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kurʾân*, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, byy, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, yy, ts.

……*Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1401/1981.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-meârif, 1969.

Sadrüşşerîa, Ubeydullāh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkīh* (et-Telvîh içinde), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân,* thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabi, Beyrut, 1422/2002.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Makâıdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ʿale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1405/1985.

Selvi, Dilaver, *Kuran ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul, 1997.

……*Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Bâtını Vardır Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C, XI, Sayı, 2, 2011.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1405/1985.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-Kerîm* (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî), thk. Ali Muhammed Muavvid vd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-marife, Beyrut, ts.

……*Usûlü'l-fıkh*, thk. Ebü'l-Vafâ el-Efgânî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1414/1993.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed, *el-Lüma*, thk, Abdülhalîm Mahmud, Tâhâ, Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-kütübi'l-hadîs, byy, 1380/1960.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî, *el-Vâfî fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd el-Yemânî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1417/1997

Soğukoğlu, Fehmi, *Sûfî ve Şiîlerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)*, SÜSBÜ, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Cemʿu'l-cevâmi fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire, 1413/1992, 2. Baskı.

Sühreverdi, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *Avârifü'l-maârif*, (Gerçek Tasavvuf Terceme: Dilaver Selvi) Semerkand Yayınları, İstanbul, 1999.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *et-Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Ahmed eş-Şerabâsî, Kitâbü'ş-şa'b, yy, 2. Baskı.

…….*Hakâiku't-tefsîr: Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Seyyid İmrân, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2001.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kuran*, Matbaatü Hicâzî, Kahire, ty.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, (Terceme İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Dîvânü'ş-Şâfiʿî*, (ev el-Cevherü'n-nefîs fî şiʿri'l-İmâm Muḥammed b. İdrîs), haz. Muhammed İbrahim Selim, Mektebetü İbni Sînâ, Kahire, ts.

Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısrî, Şa'rânî, *Levâkıhu'l-envâri'l-kudsiyye fî beyâni'l-uhûdi'l-Muhammediyye*, Dâru'l kalemi'l-arabî, Halep, 1413/1993.

…….*Tenbîhü'l-muğterrîn,* thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, el-Mektebetü't-tevfîkıyye, Kahire, ts.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Dâru'l-kütüb, Kahire, 1413/1992.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muġni'l-muhtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-marife, Beyrut, 1418.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.

…….*el-Muʿcemü'l-evsat*, thk, Ebû Muaz Târık b. Ivadullah b. Muhammed, Ebü'l Fadl Abdülmuhsin İbrahim el-Hüseynî, Dârü'l-harameyn, Kahire, 1415/1995.

…….*el-Mu'cemu's sağîr*, Dâru'l kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ty.

Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Müessesetü'risale, Beyrut, 1409/1989.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kuran*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dârı Hecer, Kahire, 1422/2001.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, el-*Müsned*, Matbaati Meclisi Dâireti'l-maârifi'n-nizâmiyye, Haydârâbâd, 1321.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru Âlemi'l-kütüb, Beyrut, 1419/1998.

Şerhu'l-ʿAkâʾid, thk. Ali Kemal, Daru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen,* thk. Beşşâr Avvâd Maruf, "İlim", 1, Dâru'l-ğarbi'l-islâmi, 1996.

……..*eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye*, Dâru'l-hadîs, Beyrut, 1408/1988, 3. Baskı.

Toksöz, Hatice, *Elmalılı Hamdi Yazır'da Ahlâkın Dini Temeli,* Diyanet İlmi Dergi, Ankara, 2015, Sayı 3.

Türer, Osman, *Tasavvufi Düşüncede İnsan* Tasavvuf Dergisi, Ankara, 2001.

……..*Letâif-i Hamse*, DİA, Ankara, 2003.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî', *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Ali, Dâru'l Harem li't türâs, 1425/2004.

Uludağ, Süleyman, *"Bâtın İlmi"*, DİA, İstanbul, 1992.

……. "*Sülûk*", DİA, İstanbul, 2010.

Ülgen, Emrullah, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Adlı Tefsirinde Hâlidîliğin Etkileri Zâhir-Bâtın Olgusu* (Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi içerisinde), Sadık Daşdöğen Berdan Matbaası, İstanbul, 2017.

Yahya b. Adî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Adî b. Hamîd, *Tehzîbü'l-ahlâk,* Matbaatü'l-mısrıyye, by, 1913, 2. Baskı.

Yaman, Ahmet, *Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş*, Usul, sy. 9, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki, "*Beyzâvî*", DİA, İstanbul, 1992.

……. "*İlham*", DİA, İstanbul, 2011.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ty.

Yeniel, Necati - Kayapınar, Hüseyin, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1991.

Yıldırım, Mustafa, *Hukuk Ahlâk İlişkisi Bağlamında Tasavvuf ve Mesnevî*, Sûfî Araştırmaları, Cilt. 1 sy. 1, Manisa, 2010.

Yıldız, Kemal, *Zâhir-Bâtın Dayanışması: Mutasavvıf Mevlânâ Hâlid ile Fakîh İbn Âbidîn Örneği*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi: yıl: 6 [2005], sayı: 15.

Yılmaz, Hasan Kamil, *"Cem"*, DİA, İstanbul, 1993.

Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, Odunpazarı Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2006, 3. Baskı.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustfa Hicâzî, Matbaatü Hukûmeti'l-kuveyt, by, 1408/1987.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessetür'r-risâle, Beyrut, 1403/1983.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, ty.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1404/1984, 3. Baskı.

Zerrûk, *Kavâʿidü't-tasavvuf* (İslam Tasavvufunun Temel Esasları: Terceme Ali Pekcan vd).

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâʾik şerhu kenzi'd-dekâik*, Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, Bûlak, 1315.

Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslamiyyu ve Edilletuhu,* Dâru'1-fikr, Dimaşk, 1405/1985, 2. Baskı.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ulûmi'l-Kurʾân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1415/1995.