



T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEFSİR ANABİLİM DALI

SÜLEMÎ'NİN HAKÂİKÜ'T TEFİRİNDE İBÂDETLERLE İLGİLİ
İŞÂRÎ YORUMLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUZAFFER KAHRAMAN

Danışman:
Doç. Dr. Enver BAYRAM

TOKAT-2024

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. Dr. Enver Bayram danışmanlığında hazırlamış olduğum “Sülemî’nin Hakâikü’t Tefsirinde İbâdetlerle İlgili İşârî Yorumlar” adlı Yüksek Lisans/ Doktora tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../...

Tez Yazarı (Muzaffer Kahraman) İmza



JÜRİ KABUL VE ONAY

(Muzaffer Kahraman) tarafından hazırlanan “Sülemî’nin Hakâikü’t Tefsirinde İbâdetlerle İlgili İşârî Yorumlar” adlı tez çalışmasının savunma sınavı () tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından (Oy Birliği) ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü (Tefsir Anabilim Dalı)’nda (Yüksek Lisans Tezi) olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Üye (Başkan) :.....

.....

Üye :

.....

Üye :

.....

Üye :

.....

Üye :

.....

ONAY

..... / /

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Akademik camianın kapısına atılan ilk adım olarak nitelenen ve kısa sayılamayacak bir sürecin sonucu olarak ortaya konan tez; hiç şüphesiz sabır, zaman, düzenli çalışma, merak ve araştırmanın bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Kabul görmesi ile araştırmacıda oluşan başarı ve gurur hiç şüphesiz paha biçilemez bir duygudur. Dolayısı ile uzun bir süreci ve güzel bir sonucu olan çalışmaların meydana gelmesinde araştırmacı etkeninin dışında birçok katkı sağlayan şahıslar yer almakta ve hepsi en azından bir teşekkürü hak etmektedir. Bu itibarla -ilk olarak- bu çalışmanın konusu noktasında bana fikir veren ve daha sonra da katkılarını esirgemeyen, tezin her aşamasında kıymetli fikirlerinden ve tecrübesinden istifade ettiğim danışman hocam, Doç. Dr. Enver Bayram'a teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezin savunma jürisinde yer alıp öneri ve düzeltmelerle çalışmamın daha da olgunlaşmasını sağlayan Doç. Dr. Ahmet Özdemir ve Dr. Öğr. Üyesi Talha Erdem hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca üzerinde çalışmış olduğum eserin Türkçe'ye tercümesi noktasında yardımlarını esirgemeyen çok değerli Osman Çelik hocama ve son olarak tez yazım sürecinde desteklerini yanımda hissettiğim sevgili aileme ve değerli dostlarıma şükranlarımı sunarım.

ÖZET

Mutasavvıflar ibâdetlere zâhir ve bâtın bütünlüğü içerisinde bakarlar. Bu iki unsur bir arada olmadığı sürece, onlara göre ibâdet eksiktir ve maksat hâsıl olmamıştır.

Mutasavvıfların ibadetlere yaklaşımlarını görmek için bazı tasavvuf eserlerine ve bu konuda yazılan tasavvufî-işâri tefsirlere bakmak gerekir. Tasavvufî-işâri tefsir denilince akla gelen en önemli eserlerden bir tanesi de Sülemî'nin Hakâikü't tefsir adlı eseridir.

Tasavvufî tefsir alanında bir şaheser niteliği taşıyan Sülemî'nin Hakâikü't Tefsir adlı eseriyle ilgili ülkemizde farklı düzeylerde çalışmalar yapılmıştır. Biz de tezimizde ehl-i tasavvufun ibâdetlere dair yaklaşımları çerçevesinde bu eseri incelemiş olduk.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hakâik, Sülemî, İbâdet, İşârât

SUMMARY

The sufis view worship in terms of the unity of zāhir and bāṭin. As long as these two elements are not together, according to them, worship is incomplete and the purpose has not been achieved.

In order to see the sufis' approach to worship, it is necessary to look at some sufi works and tasawwufi-ishāri commentaries written on this subject. One of the most important works that comes to mind as a tasawwufi-ishāri commentary is *Al-Sulami's Haqā'iq al-Tafsīr*.

Al-Sulami's Haqā'iq al-Tafsīr. a masterpiece in the field of tasawwufi commentary, has been studied at different levels in our country. In our thesis, we have analyzed this work within the framework of the sufi approaches to worship.

Keywords: Tafsir, al-Haqā'iq, *Al-Sulami*, Worship, Isārāt



İÇİNDEKİLER

ETİK SÖZLEŞME	i
JÜRİ KABUL VE ONAY.....	iii
ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET	v
SUMMARY	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
İÇİNDEKİLER	viii
SÜLEMÎ'NİN HAKÂİKÜ'T TEFSİRİNDE İBADETLERE DÂİR İŞÂRÎ YORUMLAR.....	1
GİRİŞ	1
A. Çalışmanın Konusu Ve Önemi.....	1
B. Çalışmanın Amacı Ve Yöntemi.....	2
C. Sülemî'nin Hayatı İlmi Şahsiyeti Ve Eserleri	3
1. Hayatı	3
2. İlmi Şahsiyeti.....	4
3. Eserleri.....	5
D. İşâri Tefsir Geleneğinde Hakâik'in Önemi	6
E. İbadet Kavramı	8
1. İbadetin Sözlük ve Terim Anlamı	8
2. İbâdetin Yapışıl Gayesi	9
3. İbâdetin Sosyal Psikolojik Faydaları	10
3.1. İbâdetin Sosyal Faydaları.....	10
3.2. İbâdetin Psikolojik Faydaları.....	11

BÖLÜM 1: İŞÂRÎ TEFSİR (TASAVVUFÎ TEFSİR).....	13
1.1. Tanımı.....	13
1.2. Ortaya Çıkışı Ve Sistemli Hâle Gelmesi	14
1.3. Kabul Şartları.....	17
1.4. Başlıca İşârî Tefsirler Ve Müfessirleri	19
1.5. İşârî Tefsir'in Şer'î Dayanağı.....	20
1.5.1. Kur'ân'î Dayanağı	20
1.5.2. Nebevî Dayanağı	21
1.5.3. Sahâbeden Dayanağı	22
1.6. İşârî Tefsîre Yaklaşımlar	23
1.6.1. Olumlu Yaklaşımlar	23
1.6.2. Olumsuz Yaklaşımlar	25
BÖLÜM 2: EHL-İ SÛFÎ VE SÜLEMÎ'NİN HAKÂİKİ BAĞLAMINDA İBÂDETLERLE İLGİLİ İŞÂRÎ YORUMLAR	26
2.1. Abdestle İlgili Bazı Mutasavvıfların İşârî Yorumları	26
2.1.1. Namaz Abdesti	28
2.1.2. Gusûl Abdesti	30
2.1.3. Teyemmüm Abdesti	31
2.1.4. Hakâik Bağlamında Abdestle İlgili İşârî Yorumlar.....	33
2.1.4.1. Mâide Sûresi	33
2.2. Namazla İlgili Bazı Mutasavvıfların İşârî Yorumları	35
2.2.1. Hakâik Bağlamında Namazla İlgili İşârî Yorumlar.....	38
2.2.1.1. Bakara Sûresi	38
2.2.1.2. Âli İmran Sûresi	40
2.2.1.3. En'âm Sûresi	41
2.2.1.4. Tevbe Sûresi.....	41

2.2.1.5. Meryem Sûresi	42
2.2.1.6. Tâhâ Sûresi.....	43
2.2.1.7. Mü'minûn Sûresi.....	44
2.2.1.8. Furkan Sûresi	45
2.2.1.9. Ankebût Sûresi	46
2.2.1.10. Lokman Sûresi	47
2.2.1.11. Meâric Sûresi	48
2.2.1.12. Alak Sûresi.....	48
2.2.1.13. Mâûn Sûresi	49
2.3. Oruçla İlgili Bazı Mutasavvıfların İşârî Yorumları.....	50
2.3.1. Hakâik Bağlamında Oruçla İlgili İşârî Yorumlar	53
2.3.1.1. Bakara Sûresi	53
2.4. Zekâtla İlgili Bazı Mutasavvıfların İşârî Yorumları	54
2.4.1. Hakâik Bağlamında Zekâtla İlgili İşârî Yorumlar.....	57
2.4.1.1. Âl-i İmran Sûresi.....	57
2.4.1.2. Tevbe Sûresi.....	58
2.4.1.3. Rum Sûresi.....	59
2.4.1.4. Furkan Sûresi	60
2.4.1.5. Müzzemmil Sûresi	61
2.5. Hacla Ve Umre İlgili Bazı Mutasavvıfların İşârî Yorumları	62
2.5.1. İhram.....	64
2.5.2. Kâbe (Beytullah).....	65
2.5.3. Tavaf	66
2.5.4. Arafat-Vakfe	68
2.5.5. Sa'y.....	69
2.5.6. Hedy (Hediye) Kurbanı	71

2.5.7. İhramdan Çıkma (Saç Tıraşı)	71
2.5.2. Hakâik Bağlamında Hacla İlgili İşârî Yorumlar.....	72
2.5.2.1. Bakara Sûresi	73
2.5.2.2. Bakara Sûresi	74
2.5.3.3. Âl-i İmran Sûresi.....	75
2.6. Kurbanla İlgili Bazı Mutasavvıfların İşârî Yorumları.....	77
2.6.1. Hakâik Bağlamında Kurbanla İlgili İşârî Yorumlar	81
2.6.1.1. Saffât Sûresi	81
2.6.1.2. Saffât Sûresi	82
2.7. İBÂDETLE İLİŞKİ BAZI KAVRAMLARIN İŞÂRÎ YORUMU	83
2.7.1. Dua	83
2.7.1.1. <i>Hakâik Bağlamında Duâ'nın İşârî Yorumu</i>	84
2.7.1.1.1. Ârâf Sûresi	84
2.7.1.1.2. Yunus Sûresi	87
2.7.1.1.3. Neml Sûresi.....	89
2.7.1.1.4. Secde Sûresi	90
2.7.1.1.5. Ahzab Sûresi	91
2.7.1.1.6. Mü'min Sûresi.....	91
2.7.2 Zikir	92
2.7.2.1. <i>Hakâik Bağlamında Zikrin İşârî Yorumu</i>	94
2.7.2.1.1. Âl-i İmran Sûresi.....	95
2.7.2.1.2. Ra'd Sûresi.....	95
2.7.2.1.3. Hicr Sûresi.....	96
2.7.2.1.4. Nahl Sûresi.....	96
2.7.2.1.5. Kehf Sûresi.....	97
2.7.2.1.6. Tâhâ Sûresi.....	98

2.7.2.1.7. Enbiyâ Sûresi	99
2.7.2.1.8. Nur Sûresi	100
2.7.2.1.9. Ankebût Sûresi	101
2.7.2.1.10. Zümer Sûresi	101
2.7.2.1.11. Mücâdele Sûresi	102
2.7.2.1.12. Cumâ Suresi	102
2.7.3. Tevbe	103
2.7.3.1. <i>Hakâik Bağlamında Tevbe'nin İşârî Yorumu</i>	105
2.7.3.1.1. Bakara Sûresi	105
2.7.3.1.2. Furkan Sûresi	106
2.7.3.1.3. Tahrim Sûresi	107
2.7.3.1.4. Nur Sûresi	107
2.7.3.1.5. Mûmin Sûresi	108
2.7.3.1.6. Nasr Sûresi	109
2.7.4. Hamd-Şükür	109
2.7.4.1. <i>Hakâik Bağlamında Hamd-Şükr'ün İşârî Yorumu</i>	112
2.7.4.1.1. En'âm Sûresi	112
2.7.4.1.2. İbrâhim Sûresi	112
2.7.4.1.3. Nahl Sûresi	113
2.7.4.1.4. İsrâ Sûresi	114
2.7.4.1.5. Neml Sûresi	114
2.7.4.1.6. Lokman Sûresi	115
2.7.4.1.7. Sebe Sûresi	116
2.7.4.1.8. Ahkâf Sûresi	117
2.7.5. Sabır	118
2.7.5.1. <i>Hakâik Bağlamında Sabırın İşârî Yorumu</i>	120

2.7.5.1.1. Âl-i İmran Sûresi.....	120
2.7.5.1.2. A'râf Sûresi.....	122
2.7.5.1.3. Yunus Sûresi.....	122
2.7.5.1.4. Ra'd Sûresi.....	123
2.7.5.1.5. Nahl Sûresi.....	123
2.7.5.1.6. Ankebût Sûresi.....	125
2.7.5.1.7. Rum Sûresi.....	126
2.7.5.1.8. Lokman Sûresi.....	126
2.7.5.1.9. Muhammed Sûresi.....	127
2.7.5.1.10. Kalem Sûresi.....	127

KISALTMALAR

a.s.: Aleyhis Selam

b.: Bin

bk.: Bakınız

b.y.: Basım Yok

çev.: Çeviren

haz.: Hazırlayan

h.: Hicri

hz.: Hazreti

m.: Miladi

nşr.: Neşir

ö.: Ölüm

s.a.v.: Sallallâhü aleyhi vesellem

ts.: Tarihsiz

by.: Basım Yeri

thk.: Tahkik Eden

vb.: Ve benzeri

y.y.: Yayın Yok

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

DİA.: Diyanet İslam Ansiklopedi



SÜLEMÎ'NİN HAKÂİKÜ'T TEFSİRİNDE İBADETLERE DÂİR İŞÂRÎ YORUMLAR

GİRİŞ

A. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Allah Teâla insanı yoktan var etmiş, onu en güzel bir sûrette yaratmış ve bu dünyaya göndermiştir. Bu dünyaya gönderiliş amacını da sadece kendisine güzel bir kulluk olarak beyân etmiştir. Bunun yollarını göstermek için de kitaplar ve bu kitapları beyân eden peygamberler göndermiştir.

İmandan sonra mü'minin ikinci vazifesi Allah'a kulluktur. Allah teâla kullarına verdiği nimetlerine karşılık, onlardan belli sorumlulukları yerine getirmelerini istemiştir. Bu sorumluluklara İslam litaratüründe ibâdet denmektedir.

İlmihal kitaplarında ibâdetlerin şekilsel anlamda nasıl ifâ edileceği belirtilmiştir. Bu şekilsel şartlar ve rükûnlar tatbik edilmek sûretiyle ibâdetler edâ edilmiş ve ibâdet mükellefiyeti yerine getirilmiş sayılır.

Ehl-i sûfî nazarında ise şekilsel şartlar, avam için söz konusudur. Havas için ise, şekilsel şartlar önemli olmakla birlikte, ibâdetin kâmil mânâda edâsı için yeterli görülmemektedir. Onlara göre ibâdet ancak bu şekilsel arka planın altında yatan hikmetlere vukûfiyetle kemâlâta ermiş olur. Buna şekil (beden) ve öz (ruh) birlikteliği denmekte olup bu da ancak nefis terbiyesi ve riyâzetle elde edilir. İşâri-tasavvufî tefsirin çıkış noktası da bu riyâzet ve murâkabe sonucu sûfinin kâlbine tecelli eden ilhamlar doğrultusunda âyetleri yorumlama sürecidir diyebiliriz. Bu süreç âyetlerin zâhirini görmezden gelmek olmayıp tam tersine âyetin zâhirinden yola çıkarak bir takım batınî-işâri yorumlarda bulunmak anlamındadır.

Tasavvuf ve tasavvufî-işâri tefsir denilince akla gelen ilk mutasavvıflardan biri de Ebû Abdürrahman es-Sülemî'dir. Zirâ o, bu alanda telif ettiği eserlerle kendinden söz ettirmiş son derece münbit bir sûfidir. Onun elimize ulaşan eserlerinin en önemlilerinden birisi de tefsir alanında kaleme almış olduğu Hakâikü't Tefsir adlı eseridir. Onun eserini önemli kılan unsur ise bu alanda yazılan ve Kur'ân'ın baştan sona

hemen hemen bütün sûrelerini içeren, ilk işârî tefsirlerden biri olması ve birçok sûfin görüşlerini yansıtmasıdır.

Bu eserde Sülemî, kendi yorumlarını nadiren zikremekte olup, daha ziyade kendinden önceki sûfîlerin görüşlerini biraraya toplamıştır. Bu özelliğiyle onun tefsiri, kendinden önce yaşamış mutasavvıfların tasavvufî-işârî görüşlerinin toplu olarak bir arada yer aldığı “tasavvufî-işârî rivâyet tefsiri” olma niteliği de taşımaktadır. Bu yüzdendir ki rivayet tefsirinde Taberî’nin yaptığını, işârî tasavvufî-tefsirde Sülemî yapmıştır denilmektedir.

Hakâik’le ilgili bugüne kadar gerek ülkemizde ve gerekse ülkemiz sınırları dışında birçok çalışma yapılmıştır. Ülkemizde başta Süleyman Ateş olmak üzere, bu alanda çalışan birçok araştırmacı, ilim adamı, onun bu eseriyle ilgili değişik düzeylerde çalışmalar yapmışlardır. Yapılan bu çalışmalar neticesinde onun eserinin farklı yönleri ortaya çıkarılmış, ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Biz de yüksek lisans düzeyinde, Sülemî’nin bu eserinde ibâdetlerle ilgili âyetlerin işârî yorumları üzerine bir derleme ve değerlendirme çalışması yaptık. Bu noktada eserin Türkçe tercümesinin olmaması ve daha önce bu eserle ilgili böyle bir çalışma yapılmamış olması tezimizi özgün kılan bir özelliktir diyebiliriz.

B. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

İbâdetlerle ilgili âyetler, Kur’ân’ı Kerimde oldukça yekûn teşkil etmekte ve belli aralıklarla tekrar edilmektedir. İbâdetle ilgili âyetlerin bu kadar vurgulanması sadece şekli boyutlarıyla sınırlı kalacak düzeyde yüzeysel olmayıp, mânevî boyutları ve altında yatan hikmetleri gereğidir. Allah Teâla için hikmetsizlik söz konusu olmayacağına göre ibâdet âyetlerinin bu kadar tekrar edilmesinin hikmetleri nelerdir, bunun üzerine bir çalışma yapmak, ibâdetleri işârî boyutlarıyla ele almak gerektiği kanaati bu çalışmanın ana amaçlarından biri olmuştur.

İbâdetlerin hikmetleriyle ilgili mutasavvıflar, çok hassas davranmışlar, çeşitli yorumlar ve değerlendirmeler yapmışlardır. Tasavvuf literatüründe mutasavvıfların bu değerlendirmelerine işârî ya da bâtinî yorum denmektedir.

Mutasavvıflar bu konuda birçok eser vücuda getirilmiştir. Sülemî'nin Hakâikü't Tefsir adlı tasavvufî-işârî tefsiri de bunlardan bir tanesi ve belki de en önemlisi kabul edilmektedir. Zira tasavvufun oluşum ve gelişim sürecinde, işin mutfağında yetişen ilk dönem sûfîlerin gözünden bu konuyu irdelemek ayrı bir öneme haizdir. Sülemî'nin Hakâikü't Tefsir adlı tasavvufî-işârî tefsiri, bu konuda tam da aranan özelliklere sahiptir. Onun bu ansiklopedik değere haiz eseri üzerinden ibâdetlerin işârî yorumlarını görmek ibâdetlere dair bakış açısına olumlu katkı sunacak olup ayrıca eserin tanıtımına küçükte olsa bir katkı sağlayacaktır.

Tezimize müellifin hayatı ve bazı eserleri hakkında bilgi vererek başladık. Ardından tezin ana başlıklarından biri olan ibâdet kavramını inceledik. Daha sonra işârî-tasavvufî tefsir hakkında bilgiler verdikten sonra oluşum ve gelişim safhasıyla ilgili literatür çalışması yaptık. Ve yine, işârî-tasavvufî tefsirle ilgili yaklaşımları ele aldık. Son olarak, tezimizin ana konusu olan Sülemî'nin Hakâik'i perspektifinden ibâdetlerle ilgili âyetlerin işârî yorumlarına ve ibâdetlerle ilişkili kavramların işârî yorumlarına temas ettikten sonra tezimizi nihayete erdirdik.

Çalışmamızda farklı kaynaklardan istifâde ettik. Öncelikle asıl kaynağımız olan Hakâikü't Tefsir yararlandığımız baş kaynağımız oldu. İstifâde ettiğimiz diğer kaynaklarımız ise konumuzla irtibatlı yazılan kitaplar, doktora ve yüksek lisans tezleri ve bu alanda yazılan makâleler oldu. Sözlüklerden ve ansiklopedilerden de ziyadesiyle istifade ettik. Âyet meâlleri noktasında Diyânet İşleri Başkanlığının ve Diyanet Vakfının hazırlamış olduğu eserlerden istifade edildi. Yine Başkanlığın Kur'ân Yolu tefsiri de kısa pasajlar halinde istifâde ettiğimiz bir diğer kaynağımız oldu.

C. SÜLEMÎ'NİN HAYATI İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. Hayatı

Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Musa el-Ezdî es-Sülemî (325-412/936-1021) Horasan bölgesinin önemli merkezlerinden Nişâbur'da dünyaya gelmiştir. Baba tarafından Ezdî kabilesine nispetle “el Ezdî” anne tarafından Süleym kabilesine atfen “es Sülemî” lakabıyla anılır. Künyesi Ebu Abdîrrahman'dır. Hem anne ve hem baba tarafından Arap'tır. Sülemî, babasının da bir sûfî olması hasebiyle kendisini tasavvufun içinde bulmuş, gözlerini bu çevrede dünyaya açmıştır. Babasının

erken yaşta vefâtı üzerine anne tarafından dedesi Ebû Amr İsmâil b. Nuceydin himâyesine girmiştir.¹

Geniş bilgiye sahip olan, tasavvufun yanında zâhiri ilimleri de iyi bilen Sülemî bu alanda birçok eser yazarken, Nişâbur'daki zaviyesinde irşad faaliyetlerini devam ettirmiş ve aynı yerde vefat etmiştir.²

2. İlmi Şahsiyeti

İlim yolculuğuna Kur'ân hıfzıyla başlayan Sülemî, önemli ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiş, birçok alanda bilgiler elde etmiştir. Sülemî özellikle hadis ilminde yoğunlaşmış, tasavvufi anlamda birçok kimseden feyz almakla birlikte asıl hocası Nasrabâzî'nin elinden tasavvuf hırkasını giymiş ve bu alanda kendisinden sonra ki kimselere yol gösterecek birçok eser vücuda getirmiştir. Devrinde yaşayan ülemâ nezdinde büyük övgülere mazhar olan Sülemî, hadis uydurmakla itham edilmiş, fakat bu türden suçlamaların kıskançlık mahsulü olduğu daha sonra ortaya çıkmıştır.³

Dedesinin vefatı nedeniyle kendisine yüklü miktarda servet kalan Sülemî bu parayla zengin bir kütüphane inşâ etmiştir. Sübkî, Şeyh Ebû Abdillâh Zehebî'nin,⁴ Sülemî hakkında şöyle dediğini söylemiştir: “Sülemî son derece varlıklı bir kimseydi. Annesinden vâris kalan mülkün sâhibiydi. Annesine de babasından kalmıştı.”⁵ Kendisinden ilim alan tanınmış birçok âlim vardır. Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) bunlardan biridir.⁶

¹ Süleyman Uludağ, “Ebû Abdîrrahman Muhammed b. el Huseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 38/53; Muhammed-Hüseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l Müfessirûn* (Beyrut: Daru'l Kible, ts), 2/417, 418.

² Talip Özdeş-Musa Bilgiz, *Tefsir-2* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 164.

³ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 91

⁴ Tam adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- Zehebî et-Türkmânî el-Farukî ed-Dîmeşkî'dir. 673/1274-748/1348 yılları arasında yaşamıştır. Hadis hâfızı, tarihçi ve kıraat âlimidir. Daha fazla bilgi için, bk. Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013),44/180-188.

⁵ Tam adı Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdül Kâfi es-Subkî'dir. 727/1327-771/1370 yılları arasına yaşamıştır. Şâfi fâkihi ve biyografi yazarıdır. Daha fazla bilgi için bk. Bilâl Aybakan “Subkî, Tâceddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 38/11,13; Cağfer Karadaş, “Subkî, Tâceddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 38/13,14.

⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 91.

İsmâil b. el-Fârisî “*Siyâku’t-Târih*” adlı eserinde onun için şöyle demiştir: “Sülemî, vaktinde tasavvufun üstâdı idi. Hakikat ilimlerinin tamamına vâkıftı. Tasavvufta kendine kadar hiç yazılmayan eserler yazdı. Tasniflerinin sayısı yüzü aştı, kırk yıldan fazla imlâen ve kırâaten (yazarak ve okutarak) hadis dersleri verdi. Büyük hâfızlar onu seçti”.⁷

3. Eserleri

Sülemî oldukça fazla eser te’lif etmiştir. Bu yönüyle çok velûd bir müelliftir. Genel olarak hadis, tefsir ve tasavvuf alanında eserler yazmıştır. Sûfiler için hadis uydurduğu yönünde birçok eleştiri almıştır. Fakat yaşadığı devrin genel temâyülü, güzel amellerin faziletine dâir hadislerin senetlerine fazla dikkat edilmemesi yönündeydi. “*Ravzâtu’l Muhibbîn*” adlı esere mukaddime yazan Ahmed b. Ubeyd bu hususa işâret ederek, onun eseri için “Eğer bu kitapta zayıf hadislere ve İsrâiliyyât hikâyelerine rastlarsan bil ki bu, müellifin tan edilmesine sebep teşkil etmez. Çünkü onlar ahkâm hadislerinde titiz davranıyordu, ahkâm olmayan hadislerde bu titizliği göstermiyorlardı” diyerek o devrin ilmî anlamda genel atmosferini ortaya koymuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel de bu hususta şöyle demektedir: “Biz helâl ve haram hakkında rivâyet ettiğimiz vakit senetlere çok dikkat eder, amellerin faziletlerine dâir bir hüküm koyup kaldırmayan hadislerin senetleri üzerinde fazla durmazdık”⁸ demiştir.

Kaynaklara baktığımızda Sülemî’nin eserlerinin büyük bir kısmının bize kadar ulaşmadığını görüyoruz. Farklı alanlarda eserleri olan müellifin, özellikle tasavvufa dair eserlerinin güvenilen kaynaklardan olması hasebiyle, son zamanlarda büyük önem kazandığı ve çeşitli baskılarının yapıldığı görülmektedir. Bilinen bazı eserleri ise şunlardır:

1. *Tabakâtu’s-Sûfiyye*
2. *Hakâikü’t-Tefsîr*
3. *Risâletü’l-Melâmetiyye*
4. *Kitâbü’l-Fütuvve*
5. *Zikru’n-Nisveti’l-Muteabbidâti’s-Sûfiyyât*
6. *El-Mukaddime fi’t-Tasavvuf*

⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 92.

⁸ İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Feer Yayınları, 7. Basım, 2015), 445.

7. *Adâbu's-Sohbe ve Hüsnü'l-'Uşre*
8. *Menâhicu'l-Ârifîn*
9. *Suâlâtü' Ebî Abdirrahman es-Sülemî li'd-Dârekutnî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*
10. *Cevâmi'u Âdâbi's-Sûfiyye*
11. *Uyûbu'n-Nefs ve Mudâvâtuhâ*
12. *Kitâbü'l-Erbâîn fi't-Tasavvuf*⁹

D. İŞÂRÎ TEFSİR GELENEĞİNDE HAKÂİK'İN ÖNEMİ

İşârî tefsir geleneğinde Hakâik'in (حقائق) yeri oldukça önemlidir. Öyle ki bütün mutasavvıflar için hicri beşinci asra kadar tek kaynak olmuştur.¹⁰ Sülemî bu eserinde kendi yorumlarından ziyâde, kendinden önceki ve çağdaşı olan sûfilerin âyetler hakkında işârî-tasavvufî görüşlerini bir araya getirmiştir. Bu yönüyle Sülemî, Taberî'ye benzetilebilir. Nitekim Taberî, tefsirinde, kendinden önceki zâhir ehlinin görüşlerini bir araya getirmiş; Sülemî ise bâtın ehlinin görüşlerini cemetmiştir.¹¹ Bu durum onun, tasavvufî-işârî yorum ve değerlendirmelere önem verdiğinin ve meşru gördüğünün en bâriz delilidir.¹²

Ebû Abdurrahman es Sülemî bu eserinde ahkâm âyetleri üzerinde durmamış bu âyetler hakkında bir yorum yapmamıştır. Bu nokta, Bâtınilerle sûfî müfessirleri ayıran en önemli ayrıftır. Zîrâ batınîler hüküm bildiren âyetler hakkında kendi hevâ ve istekleri doğrultusunda yorum yapmışlar ve bu âyetleri zâhirî anlamından uzaklaştırmışlardır.¹³

Hakâik'in özelliklerinden biri de tasavvufî tefsirlerin genel temâyüllerinden olan insanın kâinâta benzetilmesi (Antropofomizm) ve kâinâtın insana benzetilmesi gibi benzeri yaklaşımların mevcudiyetidir.¹⁴

Sülemî'nin bu eserinde, diğer tasavvufî tefsirlerde olduğu gibi az da olsa bâtınî akım benzeri yorumlara rastlanılmakta ve bu te'viller, onun tenkide uğramasına neden olmaktadır. Bu yoruma bir örnek verecek olursak: “*Yeryüzünü döşedik ve oraya sâbit*

⁹ Özdeş-Bilgiz, *Tefsir-2*, 166.

¹⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 88.

¹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 447.

¹² Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 304.

¹³ Özdeş, Bilgiz, *Tefsir-2*, 168.

¹⁴ Özdeş, Bilgiz, *Tefsir-2*, 169.

dağlar yerleştirdik”¹⁵ âyetinde geçen (sâbit dağlar) kelimesini Sülemî’nin “velîler” olarak ele aldığını görmekteyiz.¹⁶ Fakat âlimlerin ekserîsi bu türden yorumlar onların niyetinin kötülüğüne dalâlet etmez demek sûretiyle¹⁷ onu ve esirini tenkitten uzak durmuşlardır.

Orijinal te’villerin bolca yer aldığı eserde tasavvufa dair birçok kavramın tanımı yapılmaktadır.¹⁸ Zühd, takvâ, riyâzet, Allah korkusu ve sevgisi gibi ilk dönem sûfilerinin yorumlarının teşekkül ettiği bir yapıttır. Ayrıca Sülemi’nin bu eseri Kur’ân ve sünnet çizgisinin korunduğu bir eserdir.¹⁹

Sahabeden Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Abbas (ö.32/653) başta olmak üzere Ca’fer b. Muhammed es Sâdık (ö. 148/765), İbn. Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), Cüneyd (ö. 298/910), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Sehl b. Abdullah et-Tusterî (ö. 283/869) gibi tabiin ve tebei’t tâbiin devrinin büyüklerinin görüşlerini bu eserde bulabiliriz.²⁰

Tasavvufi-İşârî tefsir alanında büyük bir öneme hâiz olan Hakâik, bu alanda uğraş veren Avrupalıların da dikkatini çekmiş, onların, bu eserin çoğaltılmasını ve yeniden neşrini istemelerine neden olmuştur. Arberry (d.1905-ö.1969) bu eserle ilgili şöyle demiştir: “Sülemî’nin tefsîrinin en önemli yanı, tasavvufî Kur’ân tefsiri olmasıdır. Onun bu eseri, Sûfilerin bu temel İslam bilimine nasıl baktıklarını gösteren bir başyapıt olma özelliği arzeder.”²¹ Ayrıca bu eser, dünya’nın çeşitli kütüphanelerinde büyük hacimli bir cilt halinde yazma olarak mevcuttur.²²

¹⁵ Kâf 50/7

¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 450

¹⁷ Özdeş, Bilgiz, *Tefsir-2*, 169.

¹⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 95.

¹⁹ Özdeş, Bilgiz, *Tefsir-2*, 169.

²⁰ Özdeş-Bilgiz, *Tefsir-2*, 167.

²¹ Arthur John Arberry. A.J., *Sûfism* (London, 1950), 70; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 92.

²² Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 70; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 446.

E. İBADET KAVRAMI

1. İbadetin Sözlük ve Terim Anlamı

“Abd” (عبد) kökünden gelen²³ ibâdet, kelime olarak “boyun eğmek, saygı göstermek, hizmet etmek, itaât ve kulluk etmek, bağlanmak, tevazu göstermek, tapınmak” gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ Terim olarak ise “Allah hakkı ve O’na karşı kulluğun içten bir göstergesi olarak Allah ve Resûlü tarafından belirlenen ve düzenli olarak yerine getirilmesi istenen davranış biçimleri”²⁵ şeklinde tanımlanabilir.

Başta namaz olmak üzere oruç, hac, zekât gibi ibâdetler bu türden düzenli olarak yerine getirilmesi istenen davranış biçimleridir. Fıkıh ve ilmihâl kitaplarında ve günlük kullanımda daha ziyade ibâdet kavramıyla bu dar ve özel anlam kastedilir. Fakat çok bilinmese de i’tikafa girmek, adağı yerine getirmek, Kur’ân okumak, sadaka vermek, yemine sâdık kalmak, gerek görüldüğünde keffâret ödemek vb. belli başlı örnekleri de önemli ibâdetlerler kapsamına dâhil edebiliriz.²⁶

Kur’ân da ise ibâdet: “Tek mâ’bud olarak Allah’a kulluk etmek, emir ve nehiyelerine teslim olmak, teşrî kılınan namaz, oruç, hac, zekât gibi sistematik ve düzenli sorumlulukları îfâ etmek, çizdiği sınırları korumak ve ona karşı kibirlenmemek, gizli ve açık kanunlarına rızâ göstermek, hülâsâ tek ilah olarak sadece ona boyun eğmek vb. anlamlara gelmektedir.”²⁷

Allah’a îmânı ve sadâkati ifade eden bütün hâl ve tutumlar ibâdet kavramının içine girer. İslâm litaratüründe bu tür davranış şekilleri için ibâdet; kulun ömrünü her an Allah’a saygı ve itaât duygusu hâlindeki kulluk bilincine ise “ubûdiyet” veya “ubûdet” kavramları içerisinde yer verilmiştir.²⁸ Niyet ve taat ise bir davranışın ibadet olabilmesi için ön şart olarak kabûl edilmiştir.²⁹

²³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 156.

²⁴ İbn Manzur, *Lisân’ül-Arab* (Beyrut: Darü’s- Sadr,1990), 260-262.

²⁵ Talip Türcan, *İslam İbâdet Esasları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 21.

²⁶ Talip Türcan, *İslam İbâdet Esasları* 21.

²⁷ Yusuf Çelik, “Kur’an’da İbâdet”, *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, (Temmuz 2014), 210.

²⁸ Mustafa Sinanoğlu, “İbâdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.

²⁹ İdris Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetlerin İç Anlamı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 243.

2. İbâdetin Yapılış Gayesi

Din duygusu ve ibadet etme ihtiyacı insanoğlunda doğumla birlikte var olan fitrî bir duygu ve ihtiyaçtır. Din ve inanç sistemleri farklı form ve şekilde ibâdet biçimleriyle insanlığın bu ihtiyacını karşılamaktadırlar. Dolayısıyla ibâdetler bir emri ifâdan öte insanlar için bir gerekliliktir.³⁰

Toplum bilimciler ibadetsiz, pratik ve amelî boyutu eksik olan bir dinin ayakta kalmasına şüphe ile bakmaktadırlar.³¹ Onlar, dînin görünen yüzü olan ibâdetlerin hem o dîn ve hem de o dînin bireyleri açısından çok önemli bir etkileşim aracı olduğunu düşünmektedirler. İbâdetlerin bu amelî ve pratik boyutu sayesinde, bireyin hayatını bir düzen ve amaç içerisinde geçireceğini, o dinin daha işlevsel ve hayata bakan tarafının güçlü olacağını ifade etmişlerdir.

Kendi kendine eksiksiz ve kusursuz olma imkânına sahip olamayan insanın, bütün nimetleri kendisine borçlu,³² sonsuz güç ve kudret sahibi bir varlığa tazim ve yakın olma arzusu, ibâdetlerle bir mâna ifade etmektedir.³³

Gerek yurt içinde ve gerekse yurt dışında yapılan araştırmalarda, ibâdetler ve hayatı anlamlı kılma arasında pozitif bir ilişki olduğu saptanmıştır. İnanca karşı olmanın ise kişinin ruhsal hâline ve etrafı ile olan ilişkilerine negatif yönde etki ettiği, özellikle yaşama dair olumsuz bir gidişe sebep olduğu gözlemlenmiştir.³⁴

Kişinin ibâdetlerini, Allah'ın kendisine olan lütuf, merhamet ve daha nice ihsanlarını düşünerek yerine getirmesi, onun psikolojik ve sosyal açıdan güçlenmesine, canını sıkkan negatif düşüncelerden kurtulmasına, ruhunun sevgi, saygı, merhamet gibi güzelliklerle kaplanmasına neden olmaktadır.³⁵

İnsan, ibâdetleri sayesinde rabbi indinde kendine değer katmış olur. Çünkü Allah katında değer ancak ona olan kullukla ve emrettiği şeylere gösterilen saygıyla ölçülür. Nitekim bir ayeti kerimede “*Ey Muhammed! De ki: Duanız olmasa Rabbim size*

³⁰ Dini Kavramlar Sözlüğü (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 217-218.

³¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 248.

³² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 617.

³³ Esma Sayın Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 12

³⁴ Çelik, “Kur'an'da İbâdet”, 19.

³⁵ Hüseyin Peker, “*Merhamet-İbâdet İlişkisi (Namaz, Oruç, Zekât, Kurban)*”, Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 238.

niye değer versin!”³⁶ yine başka bir âyeti kerime de “Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır”³⁷ buyurularak bu gerçek açık bir şekilde ifade edilmiştir.³⁸

Tam ve kurallarına riayet edilerek yapılan ibâdetler, kişide güzel hasletlerin, ihlas, sabır, şükür, cömertlik, diğergamlık, af ve merhamet gibi duyguların yeşermesine sebep olurken, beğenilmeyen, çirkin hasletlerin yok olması için de bir vesiledir.³⁹ Aynı şekilde ihlasla yerine getirilen ibâdetler yaşantımızı güzelleştirir. Eğer ibâdetlerimizde ihlas yoksa bunlar kuru hareketlerden başka bir anlam içermez. İçsel rahatlığa, ruhumuzda bir inkişafa ve ahlâkî arınmaya sebep olmaz.⁴⁰

Bu pozitif tarafı sayesinde ibâdetleri hayatın her alanında görmekteyiz. İslam da ibâdetler günlük, haftalık, aylık, yıllık ve hatta ömürlük olacak biçimde oluşturulmuştur. Bu sayede gerek bireyin hayatı ve gerekse o din, karşılıklı etkileşim içerisinde canlı bir organizma gibi yaşamlarını sürdürmektedirler.⁴¹

3. İbâdetin Sosyal Psikolojik Faydaları

Dini emirlerin teşriinde bireysel ve toplumsal anlamda bildiğimiz veya bilmediğimiz sayısız faydalar ve hikmetler vardır. Yapılan araştırmalar ve elde edilen bulgular sonucu bu durum açık ve net bir şekilde karşımızda durmaktadır. Aşağıda ibâdetlerin sosyal ve psikolojik faydalarına dair bulgulardan kısa başlıklar halinde bahsedecek olursak şunları görmekteyiz.

3.1. İbâdetin Sosyal Faydaları

Dini emirler ilk olarak şahıslara olmakla birlikte, bunun neticesine bağlı olarak toplumları da inşa eden bir yapı arz etmektedir. Bu şekliyle dini emirler iki yönlüdür.⁴² Bu noktada ilk olarak cemaatle kılınan namaz ibâdetinin önemini hemen vurgulamak gerekir. Özellikle cuma, bayram ve cenaze namazlarının, birlikte yaşama ve yardımlaşma bilincini canlı tuttuğunu yapılan araştırmalar neticesinde açık bir şekilde

³⁶ Furkan Suresi, 25/77.

³⁷ Hucurat Suresi, 49/13.

³⁸ Türcan, *İslam İbâdet Esasları*, 23.

³⁹ Türcan, *İslam İbâdet Esasları*, 23.

⁴⁰ Çelik, “Kur’an’da İbâdet”, 218.

⁴¹ Fatih Kurt, *Niçin İbadet Ediyorum* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 13.

⁴² Vehbi Ünal, “İslam’da İbâdetlerin Sosyal Fonksiyonu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2010), 360.

görmekteyiz. Aynı safta duran müslümanlar renk, ırk, dil, ülke, mevki, makam farkı gözetmeksizin toplumsal şuur ve birlikteliğin en güzel örneğini sergilerler. Hac ve Umre ibâdetiyle farklı ülkelerden insanlar bir araya gelip kaynaşırlar. Ramazan ayında oruçla kardeşlik ruhu pekişir ve toplumda birlik ve beraberliğin temelleri atılır ve geliştirilir.⁴³

Toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın en güzel örneklerinden olan zekât, fitır sadakası, genel anlamda infak ve kurban benzeri ibâdetlerle, mânevi anlamda kazançlar elde ettiğimiz gibi sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın oluşmasına ve de gelişmesine katkılar sunmuş oluruz. Müslümanlar tarihsel süreç içerisinde zekât başta olmak üzere bu ibâdetleri önemine binaen, her daim ifâ etmişlerdir.⁴⁴

Dinin görünen yüzü olan ibâdetler kişiyi Rabbine yakın kıldığı gibi başka insanlara da yaklaştırır.⁴⁵ Bu bütünleşmede ibâdetlerin şekli boyutlarının da katkısı önem arz etmektedir.

Allah'ın emir ve tavsiyelerinin toplu bir şekilde yerine getirilmesi birlik ve beraberliğin en önemli çimentosudur.⁴⁶ Hep birlikte toplu bir şekilde yapılan ibâdetler sâyesinde makam, mevki veya ırksal üstünlük gibi benzeri duygu ve düşünceler yerini sosyal birlikteliğe ve bütünleşmeye bırakır. İbâdetlerimizle sergilediğimiz ve hayatımıza yansıttığımız bu davranış biçimi aslında fitratımızda mevcut olan birlik ve eşitliği ortaya koyma fırsatı bulduğumuz yegâne bir andır.⁴⁷

3.2. İbâdetin Psikolojik Faydaları

İnsanın psikolojik durumu, dengeli, huzurlu bir hayat sürmesi ve hayati gereksinimlerini karşılayabilmesi noktasında önemlidir. Ruhsal açıdan güçlü olan insanlar başlarına gelen zorlukları aşmada daha başarılıdırlar. Günümüz modern hayatında birey, üstesinden gelemediği, çaresiz kaldığı birçok olayla ve durumla

⁴³ Vehbi Ünal, “İslamda İbâdetlerin Sosyal Fonksiyonu”, 367.

⁴⁴ Türcan, *İslam İbâdet Esasları*, 23.

⁴⁵ Hüseyin Certel, “İslâmî İbâdetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 155.

⁴⁶ Mehmet Bayyigit, “Dinin Ferdî ve Sosyal Yönü Üzerine Genelleme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, (1998), 153.

⁴⁷ Ferhat Koca, *İslam'a Giriş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, 2007), 264.

karşılaşmakta ve bu durum hekimlerin ifadesiyle strese bağlı birçok hastalığın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁴⁸

Allah inancı ise müslüman birey için kalkan vazifesi görür. Başına gelen sıkıntılı bir durum karşısında yılmadan elinden geleni yaptıktan sonra sebeplere sarılarak Allah’a sığınır. Her şeyi gören ve bilen rabbinin varlığı ona güç katar, emniyet ve güven hissi verir. Bu inancı sayesinde zorlukların üstesinden gelir ve zorlu süreçleri başarıyla atlatarak felaha ulaşır.⁴⁹

Yapılan çalışmalarda din psikologları dinî ritüellerin (dua ve namaz vs.) olumlu psikolojik etkilerini ortaya koymuşlardır. Bu psikolojik etki, kişinin dinî hassasiyetleri oranında pozitif yönde artmakta veya azalmaktadır. Dolayısıyla dini emirlerin ifasının kişiyi dönüştürücü gücü kesinlikle yadsınamaz.⁵⁰ Özellikle belli aralıklarla yerine getirilen namaz ibadeti, bireyin günlük rutin koşuşturmacasından, kendini huzursuz eden düşüncelerinden uzaklaşarak pek uzun olmasa da kişinin ruhsal ve psikolojik olarak rahatlamasına ve kaygılarından kurtulmasına neden olabilmektedir. Bu hâl devamlı olduğunda ise kişinin ruh sağlığını bozan duygu ve düşüncelerden tamamen sıyrılması da mümkündür.⁵¹

İbâdetler, özgüven duygusunu artırır. Özgüven, bir kişinin kendine dönük hislerinin ve düşüncelerinin dışı vurumu demektir. Dolayısıyla negatif olaylarla hırpalanan bireyin iç dünyası ibâdetle tamir edilir ve hayatı daha pozitif ve canlı bir hâle dönüşür.⁵²

İbâdetlerin, ahirete dönük yararları ve mükâfatları olduğu gibi, dünyada kişiler arasında kaynaşma ve yardımlaşmayı meydana çıkaran faydaları da vardır. Örneğin Allah katında mükâfat elde etmek düşüncesiyle kişi, sorumluluklarını yerine getirir ve bu sayede sorumluluk bilincini kazanmış olur. Kişiye bu sorumluluk bilincini kazandıran duygu ise ibadet bilincidir. Bilinci ne kadar yüksek ve niyeti ne kadar hâlisâne ise mükâfat ve mücâzat da ona göre değişir. Kişi huzuru ilâhîye bütün dünyevi

⁴⁸ Fatih Kurt, *Niçin İnanyorum* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, 2023), 16.

⁴⁹ Kurt, *Niçin İnanyorum*, 16.

⁵⁰ Hüseyin Peker, “Dua, İbâdet ve Dinî Törenler”, *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 193, 208.

⁵¹ Çelik, “Kur’an’da İbadet”, 20.

⁵² Peker, “Dua İbâdet ve Dinî Törenler”, 205.

kaygı ve düşüncelerden arınarak ve kulluk şuuruyla durursa ancak o zaman amaca uygun bir ibadeti yerine getirmiş olur. Zîrâ bilmelidir ki gaflet halinde yapılan ibâdet hedefe ulaştırmaz.⁵³

BÖLÜM 1: İŞARÎ TEFSİR (TASAVVUFÎ TEFSİR)

1.1. Tanımı

İşâret kelime olarak, “bir nesneyi gösterme, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “tasavvufta maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme, ibâreyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mânâ”⁵⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

Tanımdan anlaşıldığı üzere bu tefsir, sûfinin şahsî düşüncelerine değil, gönlüne düşen ilham ve işâretlere dayanmaktadır. Bu tefsir türüne işârî tefsir denmesinin sebebi tefekkürle anlaşılması, ilk anda akla gelmeyen anlamlar içermesi ve âyetin işâretinden kâlbe doğan mânalar içermesindendir.⁵⁵ Burada müfessir, Kur’ân’ı zâhir mânası ile uyumlu bir şekilde tefsir eder, bulunduğu makam itibarıyla kalbine doğan ilham ve işâretlere göre bir tasarrufta bulunur.⁵⁶

İşârî tefsir; işârî sûfî tefsir ve nazarî sûfî tefsir olmak üzere ikiye ayrılır. İşârî sûfî tefsirle nazarî sûfî tefsir arasındaki en önemli fark, işârî sûfî tefsirde müfessirin rûhî riyâzeti söz konusu iken nazarî sûfî tefsirde müfessir kendi ilmî birikimleri ışığında bir ön kabul edinir ve bunu Kur’ân’a arz eder.⁵⁷

⁵³ Çelik, “Kur’an’da İbâdet”, 211

⁵⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l Müfessirûn*, (Mısır, y.y., 1396/1976), 352; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2021, 208; Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 23/ 424-428.

⁵⁵ Yunus Emre Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer’î Temelleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı”, *Marife Dergisi*, 11/2 (Ağustos 2011), 10.

⁵⁶ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer’î Temelleri Ve Bâtınî Yorumdan Farkı”, 10.

⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 435.

Klasik kaynaklarda tasavvufî tefsirlerin işârî ve nazarî olarak ikiye ayrılmamasına karşın, konuyla ilgili yapılan günümüz çalışmalarında bu taksime yer verilmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte konunun araştırmacıları, işârî sûfî tefsir ile nazarî sûfî tefsirin kesin çizgilerle ayrıştırmanın mümkün olmadığını, nazarî sûfî tefsirin önemli temsilcilerinden zâhirin inkârına dâir herhangi bir söz işitilmediğini aksine zâhir anlamın mutlak kabul edilmesi gerektiğini düşündüklerini gerekçe göstererek bu ayrımın doğru olmadığını söylemektedir.⁵⁹

Hicrî ikinci asırdan itibaren bu akıma tasavvuf adının verildiği, bu tabirin yaygın kullanımına ise hicrî üçüncü asırda başlandığı bilinmektedir.⁶⁰

1.2. Ortaya Çıkışı Ve Sistemli Hâle Gelmesi

Zâhirî tefsir ile ruhların tatmin olmaması, tasavvufî ya da işârî tefsirin ortaya çıkmasının en büyük âmillerinden biridir. Yine tedvin döneminde ortaya çıkan fıkıh ilminin, ilk dönemlerde büyük teveccühle karşılanmasına rağmen daha sonra sadece şeriatın zâhirî ahkâmıyla ve amelî hükümleriyle meşgul olması, insanların mânevî veya rûhî açlığını giderememiş ve devam eden süreçte, dînin bâtınına olan yönelimi arttırmıştır. Son tahlilde bu durum tasavvuf ilminin ortaya çıkmasına neden olmuş, zâhir şeriatla birlikte bâtın şeriatın varlığına zemin hazırlamıştır.⁶¹

Ehl-i tasavvuf denilen bu kesim, Kur'ân'ın mânasını ledün ilmiyle⁶² anlamaya çalışmış ve tefsirde yeni bir anlayış ortaya koymuşlardır. Ancak bu anlayış sahipleri,

⁵⁸ Zehebî, *Tefsir ve'l Müfessirûn*, 3/237; Mennâ Kattan, *Mebâhis fî Ulûmî'l Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, (Beyrut: b.y., 2009), 325-326; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 3/8; Ateş, *İşârî tefsir Okulu*, 19; Mehmet Zeki Süslü, "Tasavvufî Tefsirin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2/27, (2017), 340.

⁵⁹ Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu-İbn. Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Tefsiri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 75-76; Süslü, "Tasavvufî Tefsirin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme", 340.

⁶⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 435.

⁶¹ Ebu'l Â'lâ Afîfî, *Tasavvuf İslam'da Mânevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 99.

⁶² Tasavvufta, Allah'tan vâsıtasız gelen bilgi ve ilhâmı ifade etmektedir. Bu konu hakkında bk. Dinî Kavramlar Sözlüğü (Ankara: DİB Yayınları, 2015), "Ledün İlmi", 394-395.

genel teâmüllerin aksine bir tavır sergilediklerinden, gelebilecek tepkilerden sakınmak amacıyla bir takım işâret ve remizler kullanarak âyetleri açıklamaya çalışmışlardır.⁶³

İşârî tefsir ekolünün, oluşum ve gelişim sürecinde bir takım yabancı unsurlardan etkilendiği gözardı edilemez. Büyük âlem-küçük âlem benzetmesinde ve uhrevî nimet ve azapların bâtinî yorumlarında bu etki açıkça görülebilmektedir. Bu ekol mensuplarında özellikle “Yeni Eflâtunculuk” denen felsefeden etkilenen İhvân-ı Safâ’nın etkisini görmek mümkündür.⁶⁴

İşârî tefsirin oluşum sürecinde rol oynayan şahısların en başında Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Ca’fer-i Sâdık (ö.148/765) ve Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) gelmektedir. Kaynaklarda geçtiğine göre bu şahıslar ilk dönemlerde sadece belli âyetleri sûfî anlayışlarına göre tefsir etmişlerdir.

İşârî tefsirin gelişim sürecinde ise, belli âyetler işârî olarak tefsir edilir anlayışı yerini, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olmasından ve Allah’ın kelâmının sonu yoktur düşüncesinden hareketle birçok bâtin mâna çıkarma temâyülüne bırakmıştır.⁶⁵

Bu aşamada, tasavvufî düşüncenin ortaya çıkıp gelişmesinde, üç büyük mutasavvıfın rolü büyüktür. Bu mutasavvıflar; Sehl b. Abdillâh et Tusterî, Cüneyd’i Bağdâdî ve Ebubekir Muhammed b. Musa el-Vâsıtî’dir.⁶⁶

Hicri dördüncü asrın sonlarına gelindiğinde işârî tefsir büyük bir gelişim göstermiştir. Bu dönemde müstakil tefsir kitapları yazılmaya başlamış, ağızdan ağıza nakil dönemi sona ermiştir. Bu duruma gelinmesinde büyük mutasavvıf Sülemî’nin (ö.412/1021) payı oldukça önemlidir.⁶⁷

Gazzâlî, (ö.505/1111) işârî tefsirin sistemli hale gelmesinde önemi büyük olan bir diğer İslam âlimidir. O, “Kur’ân’ın zâhirinin yanında bir de bâtını mevcuttur. Zâhirin yanında bâtinin misâli, meyvenin içi gibidir. Kabuğu geçmeden iç bilinemez ve

⁶³ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969); Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

⁶⁴ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 24, (Mart 2011), 119.

⁶⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 212.

⁶⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 64.

⁶⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 91.

melekût âleminin sırlarına erişilmez” şeklinde konuyla ilgili görüşünü beyan etmiştir. Gazzâlî özellikle “İhyâu Ulûmi’-d-Din” ve “Cevâhîru’l-Kur’ân” adıyla kaleme almış olduğu eserlerini bu düşünceden hareketle yazmıştır.⁶⁸

İşârî tefsir de en zirve nokta hiç şüphesiz, Sülemîn’in etkisinin kendisinde görüldüğü büyük mutasavvıf İbn. Arabî (ö. 638/1240) dir. Onunla birlikte tasavvufî-îşârî tefsir, “vahdet-i vücud” anlayışının etkisi altına girmiştir. Bu anlayışın etkisiyle basit zühdi ve riyâzî tefsirler yerini aşırı felsefî ve nazarî te’villere bırakmıştır.⁶⁹

Hiç şüphesiz İbn. Ârâbî büyük bir mutasavvıftır. O, etkisinde kaldığı Sülemî ve Gazzâlî gibi, bâtın tefsirin zâhirle çatışmayacağı düşüncesindedir.⁷⁰ Onun eserlerinin sayısı dört yüzü aşkındır. Eserlerini o anda gönlüne gelen ilhamlarla vücuda getirdiği söylenmektedir. Bu ilhamları yazmanın kendisi için bir ihtiyar değil tamâmıyla icbar olduğunu söyler. O bu hususta der ki: “Diğerleri kendi irâdeleriyle yazarken ben Allah’ın emriyle yazmaktayım.”⁷¹

İbn. Ârâbî, İslam anlayışına uymayan düşünce ve söylemleri nedeniyle birçok âlim tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Özellikle vahdet-i vücud nazariyesiyle ilgili görüşleriyle şimşekleri üzerine çekmiştir.⁷² Bu âlimlerden biri Aliyyül Kâri’dir. Aliyyül Kâri, İbn. Ârâbî’nin görüşlerini red için yazdığı kitabında onun hakkında şu cümleleri kurmuştur: “O, kimi âlimlerin sıddık kimi âlimlerinse zındık ithamlarına muhatap olan biridir. Kendisi dinde taassub sahibi biridir ve belki bu görüşlerinden dolayı tövbe etmiş de olabilir. Fakat kitaplarını okumak haramdır. Çünkü kitapları İslam inancına uymayan görüşlerle doludur”⁷³ demek suretiyle onunla ilgili görüşlerini ifade etmiştir.

İbn. Arabî’nin eserlerinin sayısı yüzlerle ifade edilir. Bu nedenle İslam âlimleri, onun eserlerine ilâveler olabileceğinden hareketle onun hakkında dikkatli olunması gerektiğini söylemişlerdir. Bunu söyleyen âlimlerden biri de İmam Şârânî’dir. O şöyle

⁶⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’an* (Mısır: yy, 1329), 9; Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü*, 111.

⁶⁹ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu, (İstanbul: y.y., 1997), 237; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 212, 213.

⁷⁰ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 180.

⁷¹ Mekki, *Fütûhât*, Kâhire: 1329, 72; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 168, 169.

⁷² Onun görüşleri için bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 169-175.

⁷³ Aliyyül Kâri, *Risâletü Vahdeti’l Vucud*, 1294, 62; Ateş, *İşârî tefsir Okulu*, 175.

der: “Futûhat’ı özetlerken, onun, İslam inancına ve ehl-i sünnete uymayan birçok görüşünü ayıkladım. Sanıyordum ki bu görüşler şeyh Muhyiddin’e ait. Fakat büyük âlim Şemsü’l-dîn Seyyid Muhammed es-Seyyid Ebi’t Tayyib el-Medenî (955/1548) ile karşılaştım ve bu konuda konuştuk. O bana, Konya da Muhyiddin’in el yazması nüshasıyla karşılaştırdığı bir nüshayı gösterdi. O nüshada, benim onun fikirleri diye muhtasarıma almadığım ve ayıkladığım hiçbir fikrini görmedim. O zaman anladım ki Mısır’daki nüshalar şeyhe iftira maksadıyla ehl-i sünnete aykırı olarak onun kitaplarına sokuşturulmuş tahrif edilmiş nüshalardan alınmıştır. Füsûs ve diğer kitaplarında da aynı tahrifat söz konusudur”⁷⁴ demiştir.

Son olarak onunla ilgili şunları söyleyebiliriz. O, yaşantısı ve fikirleriyle en çok tartışılan ve kendisi hakkında olumlu veya olumsuz anlamda fikirler sardedilen bir şahsiyettir. Bütün bunlarla birlikte o, İslam düşünce dünyasına birçok eser kazandırmış büyük bir allâmedir. İlginçtir ki yaşantısıyla üretken bir şahıs olan İbn. Arabî, öldükten sonra da kendisi hakkında lehte veya aleyhte birçok eser vücuda getirilen şahsiyet olmuştur.

1.3. Kabul Şartları

İslam tarihinde adına ‘Bâtınîler’ denilen bir düşünce ekolü ortaya çıkmıştır. Bu düşünceye sahip insanlar Kur’ân âyetlerinin sadece bâtinî olarak yorumlanabileceğini söyleyerek, kendi hevâ ve hevesleri doğrultusunda âyetleri geliş amacından saptırmak sûretiyle bir takım bâtinî te’viller yapmışlardır. Bundan sebep İslam âlimleri, özellikle işârî tefsir alanında bu tür istismarların önüne geçmek amacıyla birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir.⁷⁵ Bu şartları birkaç madde halinde sıralayacak olursak:

- 1- Bâtinî anlamda yapılan tefsirlerin âyetlerin zâhirine aykırı olmaması
- 2- Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde, yapılan işârî ya da bâtinî yorumları destekleyecek âyet veya âyetlerin olması
- 3- Yapılan yorumların akılla ve şeriatla çelişir olmaması

⁷⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l Müfessirûn*, 176; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 176.

⁷⁵ Murat Kayalık, *Kuşeyrî ve Gazzâlî’de İşârî Yorum Mukâyesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 20, 21.

- 4- Âyetin veya âyetlerin getirilen yorum dışında başka mâna içermediğinin iddia edilmemesi⁷⁶
- 5- Yapılan tefsirin herhangi bir meslek, meşrep ve mezhebin savunuculuğunu yapmaması⁷⁷

Kanaatimizce bu maddeler İslam şeriatının esasını teşkil eden ibâdetler veya konular hakkında Kur'ân'a ve sünnete, akla ve mantığa aykırı, aşırı fâsit yorumlar yapan sapkın Bâtînî fırkaların önünü almak üzere getirilmiş şartlardır. Dolayısıyla işârât ehline bu maddeleri sıralamak uygulanabilir değildir. Zîrâ işârât ehli için âyetin zâhir anlamı birinci sıradadır. İşârî anlamlar ise ancak zâhîrin üzerine binâ edilen, indî yorumlardan başka bir şey değildir ve sadece kendine dönüktür.⁷⁸

Esasında işâri tefsir, sûfinin gönlüne düşen zâhir anlamın dışında Allah'la çok mülâkî olmanın sonucu teşekkül eden, sırrî bir yapı arz etmektedir. Bu minvalde örneğin, sarîh manaya aykırılık teşkil etmeyecek maddesini ele alırsak, bu durum vehbî ilim sahibi sûfinin alanını daraltmak ve biraz ilmi birikimi olan kesb ehli herkesin âyetten anladığını anlayacaksın demektir ki bu, sûfinin gönül dünyasını görmezden gelmek olur. Kezâ, “Kur'ân'da, işâri yorumu destekler mahiyette âyet bulunacak” şeklinde bir maddenin şart koşulması da bu minvalde değerlendirilebilir.⁷⁹

Bu hususta İbn. Âcibe'nin şu ifadesi konuya açıklık getirmektedir:

“Sûfîler zevk ettikleri mânâların, murâd olan tek anlam olduğunu iddia etmezler. Şeriatın temeli olan zâhirî tefsiri kabul ve ikrar ettikten sonra, zevk ettikleri anlamları Allah'tan kendilerine birer işâret olarak kabul ederler. Bu nedenle, kendi mezaklarını (işâret) yegâne tefsir kabul etmedikleri ve zâhirî tefsiri ikrâr ettikleri sürece onların zevken gördükleri mânaları inkâr etmek isteyen ve bunları Allah'ın kelâmını mecrâsından çıkaran birer sapma olarak gören müterizlerin bu tutumlarının yersiz

⁷⁶ Özdeş-Bilgiz, *Tefsir-2*, 162.

⁷⁷ Yunus Emre Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 80.

⁷⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 213-214; Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 80-84.

⁷⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 213.

olduğu ortaya çıkmaktadır. Onlar, zâhir mânaları zâhirleri üzere kabul eder ve bununla berâber, Allah'ın onlara ifhâm ettiğini de fehmederler”⁸⁰ demiştir.

İşârî tefsir ehline göre Kur'ân'da zâhirî mânanın dışında birçok anlamlar vardır. Kişi mânevî derecesine ve tasavvuftaki mertebesine göre ancak bu manalara temâyüz edebilir.⁸¹

1.4. Başlıca İşârî Tefsirler ve Müfessirleri

Tasavvuf sahasında pek çok eser telif edilmiştir. Bu alanda tefsir yazan ilk kişinin İbn. Atâ (ö.309/922) olduğu kabul edilir. Fakat onun bu eseri günümüze ulaşamamıştır.⁸² Günümüze ulaşamayan bir diğer tasavvufî tefsir de Vâsıtî'nin (ö.320/932), Sehl'den sonra yazdığı tefsiridir. Bu tefsir ve Vâsıtî'nin tasavvufî görüşleri hakkındaki fikirleri, Sülemî'nin Hakâik'inden öğrenebiliyoruz.⁸³

Her sûreden bir veya birkaç âyetin tefsirini ele alan Sehl b. Abdillâh et-Tusterî'ye (ö.283/896) ait “*Tefsîr'ul Kur'ân'il Azîm*” adlı eser, bu alanda yazılan ve günümüze kadar gelen ilk eser olma özelliğini taşır. Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Mûsâ es-Sülemî'nin, (ö. 412/1021) “*Hakâikü't-Tefsiri*”, Muhammed el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) “*Latâifü'l-İşârât bi Tefsiri'l-Kur'ân'ı*”, Ebû Muhammed Ruzbehân'ın (ö. 605/1209) “*Arâisü'l-Beyân fî Hakâikü'l-Kur'ân'ı*”, Necmüddin Dâye'nin (ö. 654/1256) “*Te'vilâtü'n-Necmiyyesi*”, Kâşânî'nin (ö. 736/1335) “*Te'vilâtü'l Kur'ân'ı*”, Nîmetullah Nahcivânî'nin (ö. 920/1514) “*el Fevâtihu'l-Îlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyyesi*”, İsmâil Hakkı el-Bursevî'nin (ö. 1137/1725) “*Ruhü'l-Beyân'ı*”, İbn. Acîbe'nin (ö. 1224/1809) “*el-Bahrü'l Medîd'i*” ve Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) “*Rûhu'l Meânîsi*” işârî-tasavvufî tefsir alanında yazılan eserlerin en önemlileridir.⁸⁴

⁸⁰ Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed İbn. Âcibe, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'ân'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el Kuraşî Ruslân (Kâhire: b.y, 1997), I/9; Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 83.

⁸¹ Gördük, “İşârî Tefsirin Mahiyeti”, 17.

⁸² Uludağ, “İşârî Tefsir”, 38/424-428.

⁸³ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 88.

⁸⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*. 434; Gördük, *İslam Geleneğinde İşârî Tefsir*, 389-390-391-392; Uludağ, *DİA*, 25/5, 6.

1.5. İŞÂRÎ TEFSİR'İN ŞER'Î DAYANAĞI

Aslında işâri tefsire temel teşkil eden dayanak, Kur'ân'ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadisleridir. İlmî ve mânevî hâllerine göre sahabelerin derûnî halleridir.⁸⁵

Şu gerçeği ifade etmek gerekir ki; Kur'ân'ın sadece zâhirî anlamdan ibaret olduğunu, bunu da herkesin okuyup anlayabileceğini söyleyen “Zahirîler” dışında İslam âlimlerinin tamamı işâri tefsir anlayışını kabul etmişlerdir.⁸⁶ İşâri tefsirin meşruiyetine dâir Âlûsî'nin (1270/1854) şu değerlendirmesi çok ilginçtir: “Aklı ve zerre kadar imânı olan bir kimseye, Kur'ân'ın, Allah'ın dilediği kullarına ilham ettiği bâtınî manaları bulunduğunu inkâr etmesi yakışmaz. Hayret edilecek bir durumdur ki, şâir Mütenebbî'nin divanında ve beyitlerinde birçok anlamlar olduğunu söyleyenler; Rabbü'l Âlemîn'in, Hâtemü'l-Enbiyâ'ya indirdiği kitâbı olan Kur'ân'ında ve onun âyetlerinde, zâhirî lafzın altında, O'nun dilediği bir takım gizli mânalar olduğunu söyleyemiyorlar. Bu ne büyük bir bühtandır”⁸⁷ diyerek işâri tefsirin meşruiyetini dile getirmiştir.

İşâri tefsirin meşruiyetine temel teşkil eden yaklaşımları Kur'ân-î, nebevî ve sahabeden nakiller olmak üzere üç başlık halinde aşağıda kısaca ele alacağız.

1.5.1. Kur'ân'î Dayanağı

Kur'ân da birçok âyet işâri tefsirin meşruiyetine temel teşkil etmektedir. “Allah size zâhir ve bâtın nimetlerini bolca ihsan etti”⁸⁸ ve Musâ- Hızır kıssasında “kendisine katımızdan ilim verdiğimiz”⁸⁹ âyetleri, ledünnî (gaybî) ilmin varlığına ve işâri tefsirin meşruiyetine dayanaklık eden âyetlerin başında gelir.⁹⁰ Yine başka bir âyeti kerîme de Allah teâlâ'nın “Onlar Kur'ân'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir?”⁹¹ hitâbı,

⁸⁵ Ateş, İşâri Tefsir Okulu, 27.

⁸⁶ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşâri Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 70.

⁸⁷ Şihâbüddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l Kur'âni'l Azim ve Seb'il Mesânî*, (Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabîy, ts), 1/7; Derviş Dokgöz, “İşâri/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanmasında İtibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37, (Nisan 2021), 123.

⁸⁸ Lokman Sûresi, 31/20.

⁸⁹ Kehf Sûresi, 18/65.

⁹⁰ Kayalık, *Kuşeyrî ve Gazzâlî'de İşâri Yorum Mukayesesi*, 17.

⁹¹ Muhammed Sûresi, 47/24.

Kur’ân’ın iyice anlaşılması gerektiğini, bunun için de tefekkür, tezekkür ve tedebbür ile okunmasının şart olduğunu gösteren bir başka delildir.⁹²

Yine Kur’ân’da; “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’ân’ı indirdik*”⁹³ buyrulur. Müfessirler buradaki ‘*açıklaman için*’ şeklinde gelen ifadeyi, Hz. Peygamberin tebyîn görevi olduğunu ve bundan hareketle bu âyetin, Kur’ân’da açıklanmaya muhtaç yerlerin varlığına işaret ettiğini söylerler. Dolayısıyla Hz. Peygamberin tebliğ’ görevi dışında tebyîn vazifesinin de olduğu, bunu ifâ etmesi gerektiği hatırlatılmaktadır.⁹⁴

Bu hususta ünlü müsteşrik Massignon’un şu sözünü de belirtmekte fayda var. O der ki: “Dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde görülecektir ki, tasavvufî tefsirin ana kaynağı Kur’ân’dır”.⁹⁵ Massignon’nun bu ifâdesi Kur’ân’ın, tasavvufî tefsirin dayanağı olduğu tezini batılolar nezdinde de güçlendirmektedir.

1.5.2. Nebevî Dayanağı

Kur’ân’ı açıklamak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in gönderiliş amacıdır. Bu durum gösteriyor ki, Kur’ân’da herkesin anladığı zâhir mânalar olduğu gibi, bâtın dediğimiz iç anlamın da bulunduğunu, bunu açıklama işinin Hz. Peygamberin görevlerinden biri olduğunu müşahâde etmekteyiz.⁹⁶ Bu hususta Gazalî şöyle demektedir: “Kur’ân’ın dış anlamını arapça bilenler, iç anlamını ise yakîn ehli olan ârifler anlar.”⁹⁷

Ayrıca Hz. Peygamberin, “İlim ikidir: Biri kâlpde gizli bir ilimdir ki; faydalı olan da budur”⁹⁸ hadisi de işârî tefsir için başka bir delildir. Bu konu da hadis kaynaklı olduğu söylenen bir diğer delil ise: “Her âyetin bir zahır, bir batnı, bir haddi ve bir de

⁹² Kayalık, *Kuşeyrî ve Gazzâlî’de İşârî Yorum Mukayesesi*, 18.

⁹³ Nâhl Suresi, 16/44.

⁹⁴ Niyazi Beki, *Rum Sûresinin Işığında Bedir Zaferi, Kudüs’ün ve İstanbul’un Fethi* (İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi, 2007), 16, 17.

⁹⁵ Louis Massignon, *Essays On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997, 73; Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 120.

⁹⁶ Uludağ, “İşârî Tefsir”, 38/425.

⁹⁷ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi’dîn* (Beyrut: Müessesetü’l Kütübî’s Sakâfiyye, 1998), 105.

⁹⁸ Dârimî, “*Sünen*”, 34, (no. 368); Ebû Talip el Mekki, *Kûtu’l Kulûb* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012), I/244, 245; Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 114.

matlaı vardır”⁹⁹ şeklindeki rivayettir. Ancak bazıları bu hadisin mevzu olduğunu söylerken, bazıları da Hasan-ı Basrî’den mürsel olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁰

Hiz. Peygamber’in “Eğer bildiğimi bilseydiniz çok ağlar az gülerdiniz durmaz, dağlara çıkardınız”¹⁰¹ hadisi işârî tefsirin nebevî dayanağı noktasında son olarak zikredeceğimiz hadistir. Bu ifade, görünen bilginin ötesinde kâiple ve hissedişle anlaşılabilircek, çalışmakla elde edilemeyen başka bir bilginin (ledünnî) var olduğunu haber vermektedir.¹⁰²

1.5.3. Sahâbeden Dayanağı

İbn. Abbas ile ilgili Buharî’de geçen bir olay işârî tefsirin sahabe açısından varlığına delâlet etmektedir.

İbn. Abbas anlatıyor: “Ömer beni Bedir büyüklerinin meclisine alırdı. Onlar bu durumu yadırgadılar “Bizim bunun yaşında çocuklarımız var” dediler. Bir gün Hz. Ömer beni onların bulunduğu meclise çağırdı ve oradakilere sordu: “Allah’ın yardımı ve fethi geldiği zaman...”¹⁰³ âyeti hakkında ne düşünürsünüz dedi. Bazısı: ‘Allah bize yardım ettiğinde ona hamd ve istiğfar etmemiz emrediliyor’ dediler. Kimisi de bir şey söylemedi. Ömer bana ‘Sen ne dersin?’ diye sordu. Ben de ‘Bu Allah’ın resûlüne bildirdiği ecelidir’ dedim. Bunun ardından Ömer: ‘Ben de senin gibi düşünüyorum’ dedi.¹⁰⁴

Ayrıca, Hz. Ömer’in “Bugün size dininizi tamamladım”¹⁰⁵ âyeti indiği zaman gözlerinden yaşlar gelmesi ve bu ayetin Hz. Peygamber’in ömrünün sonlarına yaklaştığı “Her kemâlden sonra zeval vardır” şeklindeki bir sözle karşılık vermesi ve Hz. Peygamberin de onu doğrulaması, Hz. Ömer’in bâtinî anlamda ilme vukûfiyyetini

⁹⁹ İbn. Hibban, 1, 276; Taberanî, 10, 105; bk. Ebû Talib el-Mekkî, Kûtu’l-Kulûb, (Mısır: b.y., 1387), 1/244; Ebû Talib el-Mekkî (ö. 997), Abdullah İbn. Mes’ud (ö. 653)’tan bu hadisi tahrîç etmiştir; Bk. Mustafa Altunkaya, “Sûf Hareketin İşârî Yorumu”, *Düşünce –Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 12/23, (Ocak-Haziran 2019), 137.

¹⁰⁰ Burhan Atsız, *Modern Dönemde Kur’ân’a Yaklaşımlar Bağlamında Edebî Tefsir Metodu ve Emin el Hülî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 59.

¹⁰¹ Tirmizi, Zühd 9; İbn. Mâce, Zühd, 19.

¹⁰² Altunkaya, “Sûf Hareketin İşârî Yorumu”, 137.

¹⁰³ Nasr Sûresi, 110/1.

¹⁰⁴ Buharî. Kitâbü’t Tefsir

¹⁰⁵ Mâide Sûresi, 5/3.

gösteren çarpıcı bir örnektir. Gerçekten de bu olaydan 81 gün sonra Hz. Peygamber'in vefât ettiğini görmekteyiz.¹⁰⁶

Dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasında gerek Buhârî (ö. 869), hadisi gerekse 'muhaddes'¹⁰⁷ olarak Hz. Ömer (ö. 644), gibi kimselerin varlığı işârî-tasavvufî tefsirin ilk baştan itibaren var olduğunu, hatta geçmiş ümmetler içerisinde Tevrat ve İncil metinlerinde de işârî hermeneutik'in (yorum bilim) var olduğunun delilidir.¹⁰⁸

1.6. İŞÂRÎ TEFSÎRE YAKLAŞIMLAR

Târîhî süreç içerisinde işârî tefsir anlayışı ve müfessirleri hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Gerek sözlü olarak dile getirilen ve gerekse yazılı olarak yapılan bu yorumlar bazen olumlu bazen de olumsuz anlamda kendini göstermiştir. Biz de mahdud imkânlar ölçüsünde yapılan bu yorumlara kısaca bakıp bu bölümü sonlandıracağız.

1.6.1. Olumlu Yaklaşımlar

Âyetleri sadece zâhirî mâna ile kısıtlamanın yanlış olduğu düşüncesi tasavvufî-îşârî tefsir ekolü sahiplerinin en temel dayanak noktasıdır. Onlara göre herhangi bir insanın sözünde dahi farklı anlamlar arıyorken sonsuz ilim sahibi, aşkın olan yüce Allah'ın Kelâm sıfatının bir tecellisi olan yüce kitabını dar anlamlara sıkıştırmak ve sadece zâhir anlam vardır, başka anlam söz konusu olamaz demek ne kadar doğru bir yaklaşımdır.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ebû İshak İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el- Gırnatî eş-Şâtîbî, el Muvafakât fî us^ûli's-Şeria, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3/37; Burhan Atsız, *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 59.

¹⁰⁷ Muhaddes: Arapça (hds) "konuşmak" fiilinden mastar olup "tahdis" ve mef'ulu "muhaddes" şeklinde lügatte, "kendisi ile konuşulan kişi" anlamındadır. İstılâhî kullanımında bu öznenin melekler olduğu söylenmiş ve "meleklerin birtakım şeyleri bildirdiği insanlar" için kullanılan bir terim şekline dönüşmüştür. Bu kavram anlam içeriğiyle bazı yerlerde "ilham" ile eş anlamlı görülmüşse de bir kısım ülema "muhaddes" in mülhemden "ilham olunan" daha dar bir mâna muhtevasının olduğu söylemiştir. Bk. İbn. Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 2/131; İbn. Kayyım el-Cevziyye, *Medaricu's-Sâlikîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1996), 1/39; Abdullah Usâme Korkut, "Hz. Ömer'in "Muhaddes" Olduğunu Bildiren Rivâyetin Sened ve Metin Bakımından Tahlili", *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Mart 2021), 214.

¹⁰⁸ İbn. Hacer, *Fethu'l-Bâr-î*, (Reyyan, 1986), 3486; Darakutnî, 2401; Altunkaya, "Sûf Hareketin İşârî Yorumu", 137.

¹⁰⁹ Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti", 15.

İbn. Sînâ konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Üslup ve kullanılan dil açısından sûfîler ile diğerleri arasında, özellikle temsili anlatım noktasında çok önemli farklar vardır.¹¹⁰ Şöyle ki; sûfîler, tefsir kelimesini çok dikkatli kullanmışlar ve ‘işârât’ kelimesiyle arasını ayırmışlardır. Bu hassasiyet ve mütevazı üslup, temsili anlatım yapan ve zâhir anlamın dışına çıkan diğer müfessirlerde gözükmemektedir. Zîra onlar kendi yorumlarının kesin ve doğru olduğunu savunurlar. Bu da sûfî müfessirlerin yaptıklarının olumlu bir yanındır ve takdir edilmelidir.”¹¹¹

Sûfî müfessirlerden İbn. Acîbe ve Gazâlî, ‘işârât ve tefsir’ kelimelerini çok net bir şekilde birbirinden ayırmışlardır. İbn. Acîbe bu hususla ilgili olarak Atâullah İskenderî’den şu sözleri nakleder: “Sûfîlerin, âyetleri ve hadisleri yorumlayış biçimleri Allah’ın kelâmında değişiklik olarak anlaşılmamalıdır. Zîrâ zâhir anlam, dilin imkânları ve bağlam neticesinde ortaya çıkar. Allah tarafından basiretleri açık olan kullardan olan sûfîler ise, zâhire aykırı olmamak şartıyla bir takım bâtinî yorumlar yaparlar ve yaptıkları yorumun tek doğru olduğunu iddia etmezler. Eğer böyle demiş olsalardı o zaman Allah ve rasûlünün sözlerine muhalefet olurdu ve zâhirî mânâyı ihâle olurdu”. Bu hususta Gazâlî’ de el-Mustasfâ da ilimleri tasnif ederken, tefsiri naklî ilimlerden saymış ve işârî yorumları tefsirden saymamıştır. Ona göre tefsir ve işâret farklıdır. Kaldı ki hiçbir sûfî kendi yorumları için tefsir ifadesini kullanmamış ‘işâret ya da işârî’ tabirini seçmişlerdir.¹¹²

Bu konuyu İslam düşünürü Şâtıbî’nin (ö.790/1388) şu sözleriyle sonlandırırsak: “Bir kimse zâhirle Kur’ân’ın Arap dili açısından maksadını, bâtinla da Allah’ın muradının ne olduğunu kastediyorsa buna diyecek bir şey yok. Fakat bunların dışında bir şey amaçlıyorsa, sahabe ve ardından gelenlerin bilmediği bir şey ihdas ediyor demektir ki bu düşüncesini delillendirmek durumundadır. Eğer bunu yapamazsa iddiası zandan öte geçemez. Zannın da tefsir ilminde bir geçerliliği yoktur”¹¹³ demiştir.

¹¹⁰ Mustafa Öztürk, *Muhammed Esed’in Meal-Tefsirinde Bâtınî Te’vil Olgusu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 393.

¹¹¹ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek” 107.

¹¹² Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek” 108.

¹¹³ Ebû İshak eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât fî Usûlî’s Şeria* nşr. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 2001), 3/370; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 215.

1.6.2. Olumsuz Yaklaşımlar

Bu yaklaşım tarzına sahip kişilerden ilki Vâhidîdir. (Ö. 465/1072) Vahidi: “Sülemî, ‘Hakâik’ut Tefsir’ adıyla bir tefsir yazmıştır. Eğer o, bu eserindeki söylemine inanıyorsa küfre girmiştir” demek suretiyle¹¹⁴ Sülemî’ yi toptancı bir yaklaşımla küfürle itham etmiştir.¹¹⁵

Bu anlamda Zerkeşî de: (ö.794/1392) “Mutasavvıfların Kur’an’la ilgili yorumları tefsir değil onların Kur’ân okurken hissettikleri duygu ve anlamlardır” diyerek bu tür yorumların ciddiyetini sorgular mâhiyette fikir beyan etmiştir.¹¹⁶

Subjektif tecrübe ve gönle düşen rumuzlara itibar edilmesi, naslardan çıkarılan bâtın mânanın zâhir ibâreye uygunluğunun aranmaması, sûfî anlayışa yönelik bir diğer eleştirisi noktasıdır. Misal olarak “Allah mutlak olarak iyilerle beraberdir”¹¹⁷ âyetinde “mutlak beraberdir” ifadesini Zehebî: “Bazı işârât ehlinin “parlamak” anlamına gelen fiili mâzî olarak yorumladığını, bu şekliyle âyetin “Allah iyileri aydınlatmıştır” anlamına evrildiğini ve bunu kabul etmenin mümkün olmadığını söylemiştir.”¹¹⁸ Bu durum, bilgilerin gizli kanallardan geldiği düşüncesinin bir tezâhürüdür. Bu anlayış sürdüğü müddetçe mutasavvıf müfessirlere yöneltilen eleştiriler de devam edecektir.¹¹⁹

Sûfîlerin eleştirildiği bir diğer husus, Kur’an’daki hecâ harfleri olan hurûfu mukattaalar hakkında yapmış oldukları yorumlardır. Bu türden harflerin Allah ve rasûlü arasında bir sır olduğunu söylemeleri, çok indî diyebileceğimiz yorumlar yapmaları ve bu yorumlara şâhit getirememeleri, haklı olarak eleştirilmelerine sebep olmuştur. Sülemî’nin Hakâik’in de de bu türden yorumlar görmekteyiz.¹²⁰

Şu hususu ifade etmek gerekir ki her ilim dalı istismara açık olup o ilim dalını kendi emel ve çıkarları için bir araç olarak gören insanlar daima olmuştur. Bu konuda örnek vermek gerekirse, kıyasın bazı fakihler tarafından, mecazın bazı mutezîliler

¹¹⁴ Zehebî, , “*et-Tefsir ve’l Müfessirûn*” 2/368.

¹¹⁵ Demirci, “*Tefsir Tarihi*”, 215.

¹¹⁶ Bedrüddin Muhammaed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *El Burhan fî Ulûmi’l Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l Fikr, 1988), 2/170.

¹¹⁷ Ankebût Suresi, 29/69.

¹¹⁸ Zehebî, *Tefsir ve’l Müfessirûn*, 2/280; Mehmet Akif Koç, *Tefsir El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 205.

¹¹⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 216.

¹²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 450

tarafından, işâretin yada bâtının da bir takım sûfiler tarafından istismar edilmesi, nasıl ki fıkıh ilminde kıyasla hüküm istinbat etmeyi tümünden geçersiz saymıyorsa, mecaza dayalı tefsirin tamamen iptalini gerekli kılmıyorsa, bir takım aşırı işârî yorumlar nedeniyle tümüyle bu alanı yok kabul etmek isabetli bir tutum olmasa gerektir.¹²¹

BÖLÜM 2: EHL-İ SÛFÎ VE SÜLEMÎ’NİN HAKÂİKİ BAĞLAMINDA İBÂDETLE İLGİLİ İŞÂRÎ YORUMLAR

2.1. ABDESTLE İLGİLİ BAZI MUTASAVVIFLARIN İŞÂRÎ YORUMLARI

Abdest kelimesi Farsça bir kavram olup “ab” (su) ve “dest” (el) kelimelerinin bir araya gelip oluşturdukları abdest “el-suyu” anlamında bileşik bir isimdir.¹²² Arapça “vudû” (وضوء) kelimesinin karşılığıdır.

Abdest için kullanılan vudû kelimesi konuyla ilgili birçok hadiste geçmesine rağmen Kur’an’da abdest için bu kelime kullanılmamaktadır. Abdest’in Kur’ân’daki karşılığının ise “zekâ (زكى) ve tuhur” (طهر) kelimeleri olduğunu görmekteyiz.¹²³ Tuhur kelimesi daha ziyade maddi temizlik için kullanılırken; mânevî temizlik için bu iki kelimenin müştaklarının kullanıldığını müşâhede etmekteyiz.¹²⁴

Namaza ön hazırlık anlamında abdest ve guslün hicretten bir buçuk yıl önce namazla birlikte mîraç hâdisesi sırasında farz kılındığı şeklinde rivâyetler mevcuttur. Uygulama günümüze kadar bu şekilde devam etmiştir. İslamî kaynaklarda abdest alınmadan namaz kılındığına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.¹²⁵

Namaz başta olmak üzere bütün ibâdetlerde temizlik şarttır. Beden ve ruh temizliği olmak üzere iki çeşit temizlikten söz edebiliriz. İslam dîni, beden temizliğe önem vermekle birlikte içsel arınma dediğimiz rûhî temizliğe çok fazla önem

¹²¹ Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 122.

¹²² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 621,622.

¹²³ Bakara 2/222; Nisa 4/49; Tevbe 9/108; Kehf 18/19Fâtır 35/18; Vâkıa 56/79; Müddessir 74/4-5; A’lâ 87/19.

¹²⁴ Abdülkâdir Şener, “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/ 68-70.

¹²⁵ Kur’ân Yolu, *Türkçe Meâl ve Tefsir*, haz. Hayrettin Karaman “vd.” (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020) el-Bakara 2/223-227

atfetmiştir. Bir kişi, şeytan, nefis, bayağı duygu ve düşüncelerle kirlenen ruhunu arındırmadan ilâhî sırlara vâkıf olamaz. Ne kadar bilgili olursa olsun gerçekleri göremez. İbâdetlerle ve güzel huylarla cilâlanmayan ve tezkiye edilmeyen bir kalpte, mânevî füyûzât ve ilâhî hakîkâtler tecelli edemez.¹²⁶

Ruh temizliğinin vazgeçilmez unsuru beden temizliğidir. Beden temizlenmeden organlar günah kirinden arınmaz, organlar günah kirinden arınmadıkça kalpten kötü huylar tasfiye edilemez, kalp kötü huylardan tasfiye edilmedikçe ruhun dünyaya meyli eksilmez. Onun için bu dört temizlik türü (beden, organ, kalp, ruh) birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.¹²⁷

Bursevî'ye göre tahâret; biri abdest (vudû) diğeri gusûl olmak üzere iki çeşittir. Önceki ümmetler abdest âzâlarını iki defâ yıkarlarken, Muhammed (s.a.v.) ümmetine üçer defâ yıkamak sünnet olmuştur. Ona göre abdest, mâsivâdan uzaklaşmak (infisâl) demektir. Fiillere, zâta ve sıfatlara bakan yönleri olmak üzere üç mertebesi vardır. Bu üç mertebeye delâlet olmak üzere üç kere yıkamak sünnet olmuştur.¹²⁸

Ehl-i tasavvuf zâhirî temizliğe önem vermekle birlikte, bâtınlarını çirkin huy ve hasletlerden tezkiye etmeye daha fazla hassâsiyet göstermişlerdir. Hatta zâhirî temizlik hususunda aşırı gidenleri de hoş görmeyip ifrâda düşmeyle ve manevî hisleri önemsememeyle itham etmişlerdir. Bu durumun sebebinin ise nefis kaynaklı olduğunu söylemişlerdir. Hatta kendi düşüncelerine destek anlamında, Hz. Ömer'in, gerekli miktarda zâhirî temizliği yaptıktan sonra hristiyanların şaraptan sakınmadıklarını bilmesine rağmen, bir hristiyana ait kaptan abdest aldığını,¹²⁹ söylemişlerdir. Eğer zâhir temizlik bir kısım âlimlerin iddia ettikleri gibi bu kadar önemli olsaydı Hz. Ömer'in Hristiyanların şarap içmekte kullandığı bir kaptan abdest almayacağını böyle bir fiilden

¹²⁶ Süleyman Uludağ, *İslamda Emir Ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınlar, 2007), 72-73.

¹²⁷ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Himeti*, 72-73.

¹²⁸ İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Şuabî'l-Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*, nşr. Yakup Çiçek (İstanbul: Dâru'l Hadis, 2002), 205; Muammer Cengiz, "İsmâil Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafizîği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt. 16/3 (2016), 139.

¹²⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, 1/32; Ta'lik yoluyla bir haber için bk. Buhârî, Vudû, 43; Hz. Ömer burada suyun zâhirî durumuna ve aslındaki temizlik hâline istinaden hüküm çıkarıp suyu kullanmıştır. Bk. Dilaver Selvi, *Temizlik Usûlleri*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 11.

sakınacağını ifade etmişlerdir.¹³⁰ Nitekim bu konu çerçevesinde Ebû Hüreyre ve suffe ashâbından bazıları şöyle demişlerdir: “Biz bazen kızarmış et yedik. O sırada namaza kalkılırdı. Biz hemen parmaklarımızı çakıl taşlarına siler, ardından toprakla ovalardık. Sonra da tekbir getirerek namaza dururduk”¹³¹ şeklindeki rivâyeti bu konu doğrultusunda bildirmişlerdir.

Sûfiler, abdestin edep, sünnet ve farzlarının hepsinde bir hikmet vardır diyerek abdestin rükûnları hakkında bir takım işârî yorumlara gitmişlerdir. Kişinin namaza hazır hâle gelebilmesinin temiz olmasına bağlı olduğunu, bunun da ancak abdestle mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.¹³²

Abdestin işârî yorumuna dair sûfilerin yorumlarını farklı şekillerde görmekteyiz. Aşağıda bu yorumlardan birkaçını zikredeceğiz. Konumuz gereği hükmî temizlik kapsamına dâhil olan namaz, gusûl ve teyemmüm abdestlerinin işârî anlamı üzerinde duracağız. Bu konuda mutasavvıfların yorumlarını inceleyeceğiz. Öncelikli olarak inceleyeceğimiz ilk abdest, hades-i asgâr (küçük kirlilik) olarak bilinen namaz abdestinin işârî yorumu olacaktır.

2.1.1. Namaz Abdesti

Bu husus çerçevesinde Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494) *Esrâru'l- Vudû* isimli eserinde abdest âyetiyle¹³³ ilgili sırları şöyle açıklar: “Bu âyette birçok hikmet vardır. Şöyle ki; âyette yıkanması emredilen organlar, kişinin Allah’a olan münâcâtının tesirli olabilmesi, insanda bulunan dört nefsi ve bu nefsin kutsî su ile yıkanmasını temsil eder. Ona göre “yüz” nefs-i emmâreyi, “el” nefs-i levvâmeyi, “baş” nefs-i milhimeyi, “ayaklar” nefs-i mutmainneyi temsil eder. “Yüz”, beş duyu organının bileşim yeridir. Bâtın değişince bu duyular da değişir. Yaratılış amacına uygun hâle gelir. “El”, zulmânî ve nurânî tasarrufun aynı anda sâdır olduğu nefs-i levvâme’ye benzetilmiştir. Zîrâ biri Allah’ın nuruyla, diğeri şeytanın üfürmesiyle hareket eder. “Baş”, nasıl ki idrak ve şuur yerinin merkezi ise, nefs-i mülhime de sülûk ehlinin Hak teâlâyı müşahede yeri ve sır

¹³⁰ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l Maârif*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz-Mustafa Uzun (İstanbul: Vefâ Yayınları, 1990), 372.

¹³¹ İbn. Mâce, Et’ime, 29; Bu konuda geniş bilgi için bk. Selvi, *Temizlik usulleri*, 9-17.

¹³² Nurullah Denizer, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu (Bursevî Örneği)* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 179.

¹³³ Mâide 5/6

mekânıdır. “Ayaklar”, intikâl yeridir. Mutmain nefis sahibi artık madde âleminde mânâ âlemine intikâl etmiştir.”¹³⁴

Baklî (ö. 606/1209); abdest âyetinde, yüzün önce zikredilmesinin sebebini, Allah’ın nurunun zâhir olduğu yer ve ruhların güzelliklerinin aşikâre olduğu mekân olmasıdır demiştir. Yüzün yıkanmasının hikmetine gelince, nefsi şehvî duygulardan arındırmak ve onu kötülüklerden alıkoymak şeklinde açıklamıştır. Çünkü ona göre suyun özüyle, insan özü aynı özdür. Bu şekilde, suyun yüze vermiş olduğu bu güzellikler bütün âzalar içinde geçerlidir.¹³⁵

Câhidî’nin (ö. 892/1643) bu konu ile ilgili görüşü ise şöyledir: “El yıkamak, bir kimsenin sahip olduğu bütün gücünü riyâzet, mücâhade ve takvâ suyu ile yıkaması, salih amel işleyerek bütün kötü arzulardan uzaklaşması anlamına gelir demiştir.”¹³⁶ Başî meshetmeyi de, “Allah aşkıyla yanıp tutuşmak” olarak ele almıştır.¹³⁷

Abdeste başın meshine bazı mutasavvıflar ruha dönük derûnî anlamlar yüklemiştir. Zâhirî olarak başı mesh etmenin, bâtınî anlamda, kişinin bütün işlerini Hakka teslim etmesi ve bunun derûnî anlamlarını hissetmesi olarak değerlendirmişlerdir.¹³⁸

Bursevî’ye (ö. 1137/1725) göre, dünyaya olan bağlılık iki eli yıkamak suretiyle son bulur.¹³⁹ Çünkü el, insanın dış dünya ile en çok ilişki halinde olduğu organıdır. Bunu tefekkür eden kişi gerçek anlamda gaflet, dalgınlık ve günahlardan da uzaklaşır. Gaflet ve dalgınlıktan uzaklaşan kişi uyanık ve dikkatli bir hâle gelir.¹⁴⁰ “*Her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın*” âyetini, ayaklarınızı yaratılış gereği kötü huylarınızdan, egolarınızdan (benlik davâsından) *yıkayın* şeklinde değerlendirmiştir.¹⁴¹

¹³⁴ Furkânî, “Kültür Tarih Din ve Medeniyet: Cemâl-i Halvetî el Aksarâyî’de Abdestin Tasavvufi Yorumu”, 540.

¹³⁵ Enver Bayram, “Rûzbihân’ı Baklî’nin Arâisü’l Beyân’ında İbâdetlere Dâir Bazı İşâri Yorumlar”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, (Aralık 2018), 206, 207

¹³⁶ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 157.

¹³⁷ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 160.

¹³⁸ Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hucvirî, *Keşfü’l Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 427.

¹³⁹ Bursevî, *Şerh-i Şuâbü’l İman*, Yakup Çiçek, 106.

¹⁴⁰ Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, 77.

¹⁴¹ Denizler, *Kur’an’ın Sûfi Yorumu*, 177.

Bursevî, başın meshini, nefisle ilişkilendirmiş, onun Allah yolunda infak edilmesi şeklinde işârî olarak yorumlamıştır.¹⁴²

Kâşânî (ö. 736/1335) ise ayakları yıkamayı, ruhun nefse dönük tarafı olarak addetmiştir.¹⁴³ O halde ayaklarını yıkayan kişi nefsinin suflî duygulardan arındırmayı bir nevî vaat etmiş olmaktadır.¹⁴⁴

Son olarak, tasavvuf ehlinin bazılarının göre abdeste yüzün yıkanmasının hikmeti; sembolik olarak kişinin yönünü belirlemesi anlamına gelir. Bu şekilde kişi yüzünü Allah'tan gayrı şeylerden çevirdiğine söz vermiş olur.¹⁴⁵ Tövbe ve istiğfar suyuyla dünyadan uzaklaştığını ve bu şekilde mâlâyânî konuşmayı terk ettiğini göstermiş olur.¹⁴⁶

2.1.2. Gusül Abdesti

Gusül (boy abdesti) hükmî temizlik aracı olan ikinci ibadettir. Bütün vücudun kuru yer kalmayacak şekilde yıkanmasıdır. İslam dîni, kadın ve erkeğin cinsel birleşmeden sonra boy abdesti almalarını emreder.¹⁴⁷

Tasavvuf ehli, gusül lâzım gelen kişileri avâmın, havâssın ve hâssu'l havâssın şeklinde üç sınıfa ayırmıştır. Onlar, şerî olarak âvam için guslün ne zaman lâzım geldiği bilgisinin fıkıh eserlerinde mevcut olduğunu, helâli olmayana şehvî olarak bakmanın havâssın guslü, zikrullahtan bir an dahî gafil olmanın hâssu'l havâssın guslü olduğunu ve vucûbiyet gerektirdiğini ifade etmişlerdir.¹⁴⁸

Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), gusül abdestinin sırlarını şöyle açıklar: Cinsel ilişki hâlinde insan nefsi alabildiğince dünyevî hazlara ve behîmî duygulara dalar. Bu esnada insan manevî anlamda kirlenir. İnsanın bu hâli, rûhî inkişâfına engeldir. Nasıl ki

¹⁴² İsmâill Hakkı Bursevî, *Rûhû'l Beyân fî Tefsîri'l Kur'an*, thk. Ahmed Ubeyd İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi't Turâsî'l Arabî, 2001), 2/428.

¹⁴³ Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 161.

¹⁴⁴ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 161.

¹⁴⁵ Mehmet Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1/3, (2000), 12.

¹⁴⁶ Bursevî, *Şerh-i Şuâbi'l İman*, 106.

¹⁴⁷ Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı", 13.

¹⁴⁸ Safer el-Muhibbî Cerrâhî, *İstulâhât-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye*, (Tasavvuf Terimleri, thk. Derya Çakır Baş (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013), 123.

manevî âlemden maddî âleme geçiş birden sağlanamıyorsa, dünyevî âlemden mânevi hayata geçişte birden olamamaktadır. Dolayısıyla alçalan nefsi tekrar normâl seyrine getirmenin ve bu geçişi sağlamanın yolu, gusûl abdesti (boy abdesti) yoluyla olmaktadır¹⁴⁹ demiştir.

Bursevî, hakîkî cünüp haktan uzak olandır der ve temizliği; günahlardan tevbe, ibâdetlerini küçümseme, başkalarıyla meşgûliyeti terk ve dünyadan yüz çevirme olarak değerlendirir. Ve gusleden kimse nur ve âhîret perdesini temsilen sağ tarafına, zulmet ve âhîret perdesini temsilen sol tarafına, hak ve hakikat perdesini temsilen başına üç kez su döker. Bu şekilde üns meclisine girmiş olur der.¹⁵⁰

İbn. Âcibe (ö. 1224/1809), temizliğin hem maddî hem de mânevî olması gerektiği kişinin maddî olarak temizlenmekle yani sadece zâhiri abdestle ve gusülle namazdan uzak olacağını ifade etmiştir. Buna neden olarak da bedenın amellerinin itibara alınmayacağını asıl olanın bedenle beraber gönlün olması gerektiğini söyler.¹⁵¹

2.1.3. Teyemmüm Abdesti

Teyemmüm, sözlükte “bir şeye yönelmek ve bir şeyi hedeflemek” demektir. Terim olarak ise hakîkâten ya da hükmen suyun bulunmadığı durumlarda temiz toprak cinsi bir madde ile abdest veya guslû gerektiren hükmî kirlilikten (hades) temizlenmek anlamına gelmektedir.¹⁵² Konuyla ilgili âyet şu şekildedir: “*Su bulamazsanız temiz toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meşhedin (teyemmüm edin.)*”¹⁵³

Necmeddîni Kübrâ (ö. 618/1221), teyemmüm alınan toprağı, günahlardan arınmaya vesile olarak görmüş ve büyüklerin ayak bastığı topraklarda yuvarlanmak

¹⁴⁹ Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Himeti*, 77.

¹⁵⁰ Bursevî, *Şerh-ü Şuâbi'l İmân*, 208.

¹⁵¹ İbn. Âcibe, *Rûzbihân'ı Baklî'nin Arâisü'l Beyân* 3/150; Mustafa Mehmetoğlu, *Tehâretle İlgili Âyetlerin İşârî Yorumları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 79.

¹⁵² Şevket Topal, “Temizlik (Tahâret)”, ed. Tâlip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2018), 71.

¹⁵³ Mâide 5/6.

şeklinde değerlendirmiştir. Ellerin toprağa meshinin hikmetini de kalplerin katılığının yok olması şeklinde ve günah hastalıklarından şifa bulmaya vesile olarak görmüştür.¹⁵⁴

Bursevî, teyemmümün bâtinî manası hakkında “*O vakit temiz bir toprağa teyemmüm edin*” âyetini, bağlamından kopararak, mürşidi kâmilin ayak tozuna teyemmüm edin çünkü onun ayak tozu günahları temizleyicidir şeklinde değerlendirmiştir. “*Yüzlerinizi meshedin*” âyetini, onların ayak tozlarını yüzlerinize mesh edin ve onlara hizmet edin şeklinde; “*dirseklerinize kadar ellerinize mesh edin*” âyetini, onda manevî hastalıkların şifası ve günahlardan kurtuluş vardır diyerek yorumlamıştır.¹⁵⁵

Kuşeyrî (ö. 465/1072), temizlik için su bulunmadığı zaman teyemmüm nasıl farz ise, şeyhinin himmetine mazhar olmuş müridin, kendisini mânevî anlamda temizleyecek ve harekete geçmesini sağlayacak kimseden mahrum olduğu zaman, mümkün mertebe bu yolda durmaya gayret sarfetmesi, geçmişte yaşadıkları hatıralarla sükûn bulmaya çalışması gerektiğini belirtmiştir.¹⁵⁶

Nahcivânî, (ö. 920/1514) teyemmümü, bir mürşidi kâmile intisap olarak ele almıştır. Tanınmayan, günahlarla kararan yüzleri ve değersiz dünya malına düşkün ellerin ona (mürşide) sürmekle kendilerini bu dünya sıkıntılarından kurtaracaklarını, yüksek mertebelere ereceklerini ve hakîkî yolu bulacaklarını söylemiştir. Nahcivânî bu değerlendirmesiyle âyeti bağlamından tamamen koparmış, işâri manada bir değerlendirme de bulunmuştur.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Necmeddîni Kübrâ, *et-Te'vîlâtün Necmiyye fî't-Tefsîri'l-İşâriyyi's-Sûfî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: 2009), 2/ 255-256; Mehmetoğlu, *Tehâretle İlgili Âyetlerin İşâri Yorumu*, 76.

¹⁵⁵ Denizler, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu*, 178.

¹⁵⁶ Abdülkerim b. Havâzin Ebu'l Kâsım Kuşeyrî, *Letâif'ül-İşârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l Kitab, 1981), 1/252; Mehmetoğlu, *Tahâretle İlgili Âyetlerin İşâri Yorumu*, 73.

¹⁵⁷ Nîmetullah b. Mahmûd Nahcivânî, *el-Favâtihu'l-İlâhiyye ve'l Ma'rîfetü'l Gaybiyye* (Kahire: Dâr-u Rukâbâ li'n-Neşr, ts), 1/186; Mehmetoğlu, *Tehâretle İlgili Âyetlerin İşâri Yorumu*, 78.

2.1.4. Hakâik Bağlamında Abdestle İlgili İşârî Yorumlar

2.1.4.1. Mâide Sûresi

Kur’ân’da abdest ya da tahâret âyeti olarak bilinen tek âyet Mâide sûresi 6. âyettir. Bu âyette abdestin farzları sıralanmaktadır. Şöyleki: *“Ey İman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meşhedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şâyet hasta veya yolculuk hâlinde bulunursanız veya içinizden biri ayakyolundan gelirse veya kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa bu hallerde su bulamadığınız zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin) yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz”*¹⁵⁸ buyurulmaktadır.

Âyette belirtildiği üzere abdest ibâdet niyetiyle yüzü, dirseklere kadar elleri, başı mesh ve ayakları topuklarla beraber yıkamaktan ibârettir. Bunları bir defâ yapmakla farz yerine gelmiş olur. Üç defâ yıkamak ise Hz. Peygamberin uygulama şeklidir ve sünnettir.¹⁵⁹ Ayrıca Hz. Peygamberin ağzına ve burnuna üç kere su verdiği yönünde bilgiler hadis kaynaklarında geçmektedir.¹⁶⁰ Bu rivâyetlere ilâveten Hz. Peygamberin abdest uzuvlarını birer kere veya ikişer kere yıkadığına dair rivayetler de mevcuttur.¹⁶¹

Hakâik’te abdestin işârî yorumuyla ilgili yapılan değerlendirmelere baktığımızda şu yorumları görmekteyiz. Sülemî bu âyeti işârî anlamda “sırrın temizlenmesi” olarak görmekte tehâretin konusunun belli olduğunu, gerçek tehârete ise ancak sırrın tehâretine mavaffak olanlar, helâl yiyenler, gücü nispetinde kalbinden vesveseleri atanlar ve işe koyulanlar ulaşır¹⁶² demiştir.

Sülemî, âyette zâhirî mânada tehâretin sınırlarının belirtildiğini ve bunun herkes tarafından bilindiğini söyledikten sonra, asıl temizliğin mânevî (sırr-gönül) temizlik olduğunu belirtmiş, mânevî anlamda temizliğin nasıl olması gerektiğini ve bunun

¹⁵⁸ Mâide 5/6.

¹⁵⁹ Kur’ân Yolu, 2/ 223-227.

¹⁶⁰ Tirmizî, Tahâret, 22.

¹⁶¹ Buhârî, Vudû, 22, 24.

¹⁶² Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî, *Hakâikü’t Tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru’l Kütüb el-İlmiyye, 1437/ 2016), 1/171.

yollarını da göstermiştir. Ayrıca Sülemî, Tusterî'nin, "En üstün tehâretin temiz gözükmekten kişinin temiz olmasıdır" şeklindeki sözüne de tefsirinde yer vermiştir.¹⁶³ O, Tusterî'nin bu sözünü olduğu gibi almış herhangi bir yorum yapmamıştır.

Kanaatimizce Tusterî bu sözüyle, bâtinî kirlerden arınmadan zâhiren temiz güzükmenin yanlışlığına dikkat çekmiş; abdestin sırrın (gönlün) temizlenmesi anlamındaki işlevini bu şekilde vurgulamıştır.

Sülemî; Sehl'in sırrın temizlenmesi hususunda insanda bulunan yedi kötü huyun yedi iyi huyla değiştirilmesi gerektiğini, değiştirilmesi gerekli yedi kötü huy ve karşılığı olan yedi iyi huyu ise: 1-Cehâletten ilimle 2-Nisyandan (unutma) zikirle 3-Günahlardan tövbeyle 4-Şüpheden yakînle 5-Ahmaklık dan akılla 6-Töhmekten zannı (vesvese) temizlemekle 7-Allah'ın dışındakilerden imanla temizlenilir¹⁶⁴ şeklinde sıralamıştır.

Ayrıca Sehl, zâhir temizliği tam yapmadan bâtin temizliğine ulaşamayacağını vurgulamış, namazın tamam olması için bunların gerekli olduğunu söylemiştir. Zâhir ve bâtin şartlar tam anlamıyla yerine gelirse ancak bu durumun Allah'ı anlamaya vesile olacağını ifade etmiştir. Yine zâhir âzaları temizlemeden şu dört şeyden temiz olunmayacağını, bunların Allah'ın temizlenmesini emrettiği şeyler olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi; yemeyin temiz olması, ikincisi; günahların tersine hareket, üçüncüsü; doğru sözlülük ve dördüncüsü de; sırrın huşûsudur. Bu dört şey de zâhir âzâların temizlenmesiyle ortaya çıkar" demiştir.¹⁶⁵

Bu konuda İbn Atâ'nın yorumunda da Hakâik'te şöyle bahsedilir. İbn Atâ, bâtinin Allah'ın nazargâhı olduğunu söylemek sûretiyle sır temizliğine vurgu yapmıştır. O, bu konuda Hz. Peygamberin, Allah sizin şeklinize ve malınıza değil kâlplerinize ve amellerinize bakar¹⁶⁶ hadisini zikretmiştir. Atâ, gerçek tehâretin kâlp temizliği olduğunu çünkü Allah'a bakış yerinin kâlp olduğunu bu hadisi zikretmek sûretiyle ifade etmiştir. O, sırrı desiselerden, riyadan, kinden, aldatmadan,

¹⁶³ Sülemî, *Hakâik*, 1/171

¹⁶⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/171

¹⁶⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/171

¹⁶⁶ Müslim, *Birr*, 33; İbn. Mâce, *Zühd*, 9; İbn. Hanbel, *Müsned*, 2/285, 539.

vesveselerden, hıyânet, cinâyet ve çeşitli muhalefetlerden vb. şeylerden temizlemeden bâtin temizliğine ulaşamayacağını¹⁶⁷ ifade etmiştir.

Yine Hakâik bağlamında bazı mutasavvıflar “sır temizliğinin; helâl yemek, helâl olana bakmak, helâli almak ve helâle yürümekle mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bütün bu helâllerin de doğru sözlülükle beraber olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca sûfiler; âriflere en zor gelen şeyin sırrı temizlemek ve himmetleri toplamak olduğunu aktarmışlardır.¹⁶⁸

Mutasavvıfların tehâretle ilgili bütün bu değerlendirmelerinden anlıyoruz ki; onlar zâhirî manada temizliği önemsemekle birlikte, bâtin temizliği öncelemişlerdir. Batınî anlamda temizlik olmadan zâhirî anlamda temizliğin eksik olduğunu ve yine zâhirî anlamda temizlik tam olmadan da bâtinî temizliğin kâmil olamayacağını ifade etmişlerdir.

2.2. NAMAZLA İLGİLİ BAZI MUTASAVVIFLARIN İŞÂRÎ YORUMLARI

Farsça’da “tâ’zim için eğilmek, kulluk, ibâdet” anlamına gelen namaz, Kur’ân’da “salât” (صلاة) kelimesiyle ifâde edilir. Sözlükte “dua etmek, ibâdet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak” manalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavat) karşılığı olarak Türkçe’ye geçen bir kelimedir. Kur’an’da “salât” kelimesi sözlük ve terim anlamıyla birlikte doksan dokuz yerde geçmektedir.¹⁶⁹

Etimolojik olarak Arapça ifadesine yakın bir şekilde, Süryaniler ve İbrâniler de namaz ibadetini ifade için “sluto” kelimesini kullanırlar. Bu kelimenin anlamına baktığımızda da “eğilmek ve rükû etmek” anlamlarına geldiğini görmekteyiz.¹⁷⁰ Terim olarak ise tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibâdeti ifade eder.¹⁷¹

¹⁶⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/171.

¹⁶⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/172.

¹⁶⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1979), 1/191; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: b.y., 1995), 9/259; Ali Yüksek, “Namaz İbadetinin Tarihi Süreci”, *Manas Sosyal Araştırma Dergisi*, 7/2, (2018), 114.

¹⁷⁰ Metin Yiğit, “Bir İbâdet Biçimi Olarak Namazın Tarihçesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47/1, (Mart 2011), 22.

¹⁷¹ M. Kemâl Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350, 357.

Büyük mutasavvıf Ebu Tâlip el-Mekkî'ye göre ise namaz; kulu ile yaratısı arasında bir iletişim, biz kullarına kendisi ile irtibat vesilesi kıldığı bir buluşma vakti, dolayısıyla kavuşma ve mülâkî olma anlamında 'salât' denilmiştir.¹⁷²

Namaz bütün peygamberler tarafından bir dua şekli ve biçimi olarak ifâ edilmiştir. Kur'an başta olmak üzere bütün kutsal kitaplarda namaz üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Önceki peygamberlerinde namaz kılıp emrettikleri Kur'an'ı Kerimde birçok âyette geçmektedir.¹⁷³

Ehl-i tasavvuf, ibâdetler içerisinde namaza ayrı bir önem vermiş, onun iç anlamı noktasında fazlaca durmuşlardır. Onları buna iten âmil ise, Kur'an'da ve Hz. Peygamberin hadislerinde üzerinde önemle durulması ve onun çok yönlü vasfıdır. Namaz, kıyamıyla, rukûsuyla, secdesiyle ve diğer rukûnlarıyla derin anlamlar içerir. Eğer böyle olmasaydı, Allah teâlâ, namaza ve ona devam edene bunca değer atfetmezdi. Çünkü namaz kulu Allah'a yaklaştıran, ruhî ve bedenî inkişafa vesile olan bir ehemmiyet arz etmektedir.¹⁷⁴

Namazın mâna yönü şekilsel yönünden üstündür. Mâna bâkidir şekil ise fânidir. Namaz, mâhiyetini Allah'tan başkasının bilemeyeceği bir halde O'nunla buluşmaktır.¹⁷⁵ Bu fânî âlemde rabbiyle buluşan kul bâkî âlemde de rabbiyle buluşmayı hak eder.¹⁷⁶

Namaz, kelime-i şehâdetten sonra dinin kendisine dayandığı temel, Allah'a kulluğun en güzel şekli, mutasavvıflar tarafından da üzerinde hassasiyetle durulan bir ibâdetler.¹⁷⁷

Ubûdiyyetin gerçekleşmesi, Allah'a karşı Rubûbiyyet hukukunun yerine getirilmesi namazla mümkündür. Namaz haricindeki ibâdetler ise, namazda sır hâsıl

¹⁷² Ebu Tâlip Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtu'l Kulûb*, (Mısır: Matbaatu Mustafa, 1961), 2/204; Certel, *İslâmî İbâdetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri*, 150.

¹⁷³ Metin Yiğit, "Bir İbâdet Biçimi Olarak Namazın Tarihçesi", 21; Bk. Bakara 2/83, Yunus 10/87, Hûd 11/87 vd.

¹⁷⁴ Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslam* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 447.

¹⁷⁵ Arpaguş, *Mevlânâ ve İslam*, 435.

¹⁷⁶ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 175.

¹⁷⁷ Mekkî, *Kûtu'l Kulûb*, 3/ 326.

olmasına vesiledir.¹⁷⁸ Diğer bir deyişle oruç, zekât ve benzeri ibadetlere de anlam katan unsur, geniş kapsamı itibariyle namazdır,¹⁷⁹ Namaz dışındaki ibâdetler onunla vücut bulur ve anlam kazanır.¹⁸⁰

Kur’ân’ı Kerimde “*Beni zikretmek için namaz kıl*”¹⁸¹ ve “*Allah’ı zikretmek her şeyden daha büyük bir iştir*”¹⁸² buyurularak, namazın; O’nu anmanın ve hatırdâ tutmanın bir şekli olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle kul, namazda Allah’ı ne kadar hatırdâ tutarsa o derece değer kazanır. Namazını şekli olmaktan çıkarmış olur. Çünkü şeklî kılınan bir namazla maksat gerçekleşmez ve sahibine bir şey katmaz. Nitekim hadiste “Öyle namaz kılanlar var ki, kıldıkları namazdan ellerine geçen sadece yorgunluk ve zahmettir”¹⁸³ buyurularak bu husus açıklanmıştır. Bir an dahi olsa Allah’ın huzurunda olduğunu düşünerek namaz kılan bir kimse için bu hâl bile büyük başarıdır. Bu itibarla insan bir an dahi olsa bu huzur halini yakalamaya gayret sarf etmelidir.¹⁸⁴

Namazın cismânî boyutunu önemseyip ruhânî boyutunu ihmâl edenler yalnızca maddi yönüyle derece elde ederler. Bu nedenle iki boyutu cemedip birleştirmek bu şekilde güçlü kılmak, birinden diğerine nurânî feyz ve bereket akışını sağlamak esas olmalıdır. Bu şekilde İslam’a bağlılıkları ve imânî dereceleri oranında yeryüzündeki bütün namaz kılan müslümanlar arasında manevî bir birliktelik ve güç elde edilmiş olur.¹⁸⁵

Kulluğun en güzel şeklinin namaz olduğunu ve bu hâlin süreklilik arz etmesi gerektiğini, “*Sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar kulluk et*”¹⁸⁶ âyetiyle öğrenmiş oluyoruz.¹⁸⁷ Bursevî de, “Rûhul Beyân” adlı tefsirinde, namazı bâtın cihazlarıyla derecelendirdikten sonra bu âyet muvâcehesinde sûrî, şeklî namazların ölümle sona

¹⁷⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l Meârif*, 378.

¹⁷⁹ Ekerim, *Namaz Ve Karakter Gelişimi*, 33, 34.

¹⁸⁰ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 172.

¹⁸¹ Tâhâ Sûresi, 20/14.

¹⁸² Ankebût 29/45.

¹⁸³ İbn Mâce, Sıyam 21.

¹⁸⁴ Demirci, “İbâdetlerin İç Anlamı, 23.

¹⁸⁵ Abdülkâdir Geylânî, *Sırrul Esrâr*, çev. Mehmet Eren (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2006), 69-70; Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 173.

¹⁸⁶ Hicr Sûresi, 15/99.

¹⁸⁷ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 174.

erdiğini; son namazın hakka'lı yakîn olan fenâ-i mutlak ile hakikate ermek olduğunu, fakat her namazın derecesine göre kişiyi fenalıklardan koruduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁸

Şah Veliyyullah'a göre ise namaz, "kâlbîn haşyeti, dilin zikri ve bedenî âzamî derece de ta'zim ve hürmetidir. O'na göre namazın özü bunlar olup ihlâsı kuşanmaktır. Diğerleri ise teferruat kabilindendir ve kişi mazeretler sebebiyle bu teferruatlardan vazgeçebilir ama özden, ihlastan vazgeçemez. Bu üç unsur, sadece namazın değil bütün ibadetlerin ana ilkesi ve olmazsa olmazıdır."¹⁸⁹

2.2.1. Hakâik Bağlamında Namazla İlgili İşârî Yorumlar

2.2.1.1. Bakara Sûresi

Allah'a kulluk bağlamında akla ilk gelen namaz, diğer kulluk görevlerinde kendisiyle anlam kazandığı bir ibadettir. Namaz kendine has şekil ve rukûnlarıyla kulluğun en güzel ifadesidir. Kıyamıyla, rükûsuyla ve secdesiyle namaz fiili bir zikir ve dua kabul edilmektedir. Bundan dolayı Bakara sûresi 45. âyetinde Allah Teâla "*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir*"¹⁹⁰ buyurulmak sûretiyle namazın müttakî kullar için önemi beyân edilmiştir.

Ehl-i sûfî ibâdetler içerisinde namaza özel bir önem atfetmişler ve namazla ilgili birçok âyeti işârî anlamda yorumlamışlardır. Bu çerçevede mutasavvıfların namaz hakkında görüşlerini inceleyeceğimiz ilk âyet "sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin" âyetidir. Sülemî; Tusterî'nin âyetteki bu emri; dini ayakta tutarak ve yakîn'de¹⁹¹ sebat ederek Allah'tan yardım isteme anlamında; İbn Atâ'nın, hakîkâtlerin idrâkine ulaşmada namaz ve sabırla yardım isteyin şeklinde değerlendirdiğini aktarmıştır. Aynı şekilde Sülemî; Ebû Osman'nın bu âyeti, boş vakitlerinizde namaz ve sabırla yardım isteyin şeklinde değerlendirdiğini; "şüphesiz bunlar Allah'a huşû duyanlardan başkasına

¹⁸⁸ Denizer, *Ku'an'ın Süfî Yorumu*, 182.

¹⁸⁹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l Bâliga*, (Beyrut: Dârul Mârifet, ts), 1/152, 2/419; Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 82.

¹⁹⁰ Bakara 2/45.

¹⁹¹ Yakîn: Doğruluğunda şüphe bulunmayan, vakıya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, kanaat (itikad), şüphe ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik anlamındadır. Bu kavram Kur'an'ı Kerim'de yirmisi fiil kalıbında olmak üzere 28 defa geçmektedir. Bk. DİA. "yakîn" md, 43/271-273.

ağır gelir” ifâdesini ise namazın emredenin hitabının ululuğuna sevinerek âzalarıyla boyun eğenlere zor olmayacağını fakat huşû ve saygı içerisinde olmayanlara zor ya da büyük olduğunu söylediğini nakletmiştir.¹⁹²

Sülemî, Hakâik’inde, söyleyeni belli olmayan kimselerden de yorumlar aktarmıştır. Bu kimselerle ilgili rivâyetleri “dedi, bazıları dedi, bazı Irâkî’ler dedi vb” şeklinde görmekteyiz. Bu kimselerin yorumları da onun eserinde oldukça yekûn teşkil etmektedir.

Irâkî’ler âyetteki “*sabırla yardım isteyin*” ifadesini; Allah dışındakilerden sabırla isteyin şeklinde genel eğilimden farklı bir işârî yorumla ele almışlardır. Yine âyetteki “salât” kelimesini “güzel bir edeple Allah’la berâber olmak” şeklinde ifade ettikten sonra, namazın ezelde desteklenenler ve haşyet duyanlar için zor olmayacağını, bunların da Allah tarafından seçilenlerin bir özelliği” olduğunu söylemişlerdir.¹⁹³

Yine ismi anılmayan bazı mutasavvıflar, sabır ve namaz hakkında benden yardım isteyin. Çünkü o ikisi ancak benim yardımımla hâsıl olur¹⁹⁴ şeklinde âyeti yorumlamışlardır.

Âyette sabrın, namaz başta olmak üzere, ibâdetleri ifa etmedeki rolünü görmekteyiz. Sabrın, İslam’ın temel ibâdeti olan namazdan önce zikredilmesi ve namazın bütün ibâdetleri kapsayıcı yönü dikkate alındığında, sabır ve namaz vurgusunun bir arada kullanılması çok anlamlı hâle gelmiştir.

Bu âyetle ilgili yapılan yorumlara baktığımızda Tusterî namazın İslam dini açısından ve bir Müslüman için önemini vurgulamıştır. Onu ayakta tutanın dînini ayakta tuttuğunu ve buna da ancak sabırla ulaşıldığını ifade etmiştir. İbn. Atâ ise; Namaz ve sabrın, hakikâtin¹⁹⁵ bilgisine ulaşma da ki önemini vurgulamıştır. Ebû Osman; “sabır ve namaz’la yardım isteyin” âyetindeki namaz ifadesini; nâfile namaz olarak

¹⁹² Sülemî, *Hakâik*, 1/58, 59.

¹⁹³ Sülemî, *Hakâik*, 1/59.

¹⁹⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/59.

¹⁹⁵ Tasavvuf’ta Hakikat: Zâhîrin ardındaki gizli ya da kapalı mana ve dini yaşayışta ki yüksek seviye hâlidir. İlk dönem mutasavvıfları hakikâti: “İlâhî gerçeklere ve sırlara vukûfiyet ve Hakk’ın tecellilerini temaşa etmek vb” anlamlarda yorumlamışlardır. Farklı anlamlar için bk. İsfahânî, Müfredât, 126; İbn. Manzûr, Lisânü’l Arab, 11/919 vd.; Ayrıca bk. Mehmet Demirci, “Hakikât” md. DİA, 15/178.

değerlendirmiş ve boş vakitlerde nâfile namazlara işâret olarak yorumlamıştır. Yine Ebû Osman, âyetin ikinci bölümünde geçen “huşû” kelimesini de azalarıyla birlikte boyun eğenler şeklinde ele almıştır. Ebu Osman bu yorumunda “huşû” kelimesine genel anlamının dışında farklı bir anlam kazandırmıştır. Sözlüklerde baktığımızda huşû kelimesi; genel anlamda içsel ya da mânevî korku halini ifade ederken;¹⁹⁶ burada kelimeye kazandırdığı anlam içsel korkudan ziyâde korkunun dış azalara yansıyan yönüdür.

2.2.1.2. Âli İmran Sûresi

Mutasavvıfların Âl-i imran sûresi 39. âyetle¹⁹⁷ ilgili yorumlarının “el-mihrab”¹⁹⁸ (المحراب) kelimesi ve bu kelimenin arap dilinde kazandığı farklı anlamlar doğrultusunda olduğunu görmekteyiz.

Sülemî; Vâsıtî’nin “el-Mihrab” kelimesini nefis ve arzusuyla muhârebe hâlinde içi ve kâlbî ile namaz kılıyor şeklinde; Ebû Osman’ın Arap dilinde kelimenin kazandığı anlam doğrultusunda, her iyiliğin kapısı, duaların kabul edildiği yer, yolu açmayı istemek, duaya ve genişliğe yol bulmak; mihraptan yüz çevirmeyi ise, kapının sana kapanması şeklinde yorumunu zikretmiştir. İsmi anılmayan bazı mutasavvıfların ise bu kelimeyi hizmete devam etmek, yakınlık makamına ulaşmak, emniyet ve güvenin tadına varmak şeklinde işârî olarak yorumladıklarını söylemiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Bk. DİA, “Huşû” md, 18/422-423.

¹⁹⁷ Zekeriyâ mâbette namaz kılarken melekler ona: “Allah sana kendisinden bir kelimeyi doğrulayıcı, efendi, nefsine hâkim ve iyilerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler” diye seslendiler.” Âl-i İmran 3/39.

¹⁹⁸ Kur’ân’da “mihrab” kelimesi dört ayrı âyette, beş defâ geçmektedir. Âyetlerde mihrabın; mabet, mescid, mahfil, kale, yüksek ve ihtişamlı binalar karşılığında “özel bir mekân”ı ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Âl-i İmran sûresi 37. âyette “mihrab” Beytülmakdis’te (Kudüs, Mescid-i Aksa) yüksekçe yapılmış özel bir odanın (ğurfe) adıdır. Ayrıca Âl-i İmran 39 ve Meryem 11. Âyetlerde Hz. Zekeriyâ’nın mihraba giriş-çıkış ve orada ibâdet ettiğinden söz edilir. Sebe 13’de mihrabın çoğulu meharib olarak “yüksek binalar, kaleler, mâbedler” anlamındadır. Sâd 21’de Hz. Dâvud’un bulunduğu mihraba/mabede/ibadetgâha tırmanan iki davacıdan bahsedilir. Kur’ân’ı Kerim’de mihraba, Hz. Muhammed’den önceki peygamberlerin hayatlarından söz edilirken yer verildiğinin altını çizmek gerekir. Geniş bilgi için bk. Tolga Bozkurt, “İslam Mîmarisinde Mihrap Sembolizmi”, ed. Aziz Doğanay, (İstanbul: Lale Yayıncılık (Kültür ve Sanat Yayınları, 2015), 189-190.

¹⁹⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/99.

¹⁹⁸ En’âm 6/72.

¹⁹⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/99.

2.2.1.3. En'âm Sûresi

Namaz hakkında En'âm sûresinin 72. âyetinde “*Namazı dosdoğru kılın ve Allah'tan korkun*” diye de (emrolundu). O, huzuruna varıp toplanacağınız Allah'tır”²⁰⁰ buyurulmaktadır.

Hakâik'te İbn. Atâ'nın âyetteki “egîmû” (namazı ikâme ediniz) emrini, namazın sırlarını koruyunuz ve kâlbın sırlarına Allah'tan başkasını karıştırmayınız şeklinde işâri yorumu yer almaktadır. Bazı mutasavvıfların da “egîmû” fiilini, heybet yolu üzere namaza durmak, zillet ve kusurlu bir dille yalvarmak, namazdan kusurlu ve kusur gözüyle çıkış şeklinde yorumladıkları, namazın gerçek mânada ikamesinin bu olduğunu; şeklen secde ve rükû etmek anlamına gelmediği²⁰¹ şeklinde yorumları yer almaktadır.

Mutasavvıflar bu âyet çerçevesinde namazın mânevî anlamda ikâmesi nasıl olur, sırlara vukûfiyet nasıl sağlanır, bu gibi konularda yorumlar yapmışlardır. Bunun da ancak namaz öncesi heybet, namaz anında zillet ve namaz sonrası ise kusurlu ruh hâlini korumakla olacağını söylemişlerdir. Eğer bu hâl yok ise, kılınan namazın onların gözünde şeklî (sûrî) olmaktan öte geçemeyeceği ve sahibine bir şey kazanırmayacağından bahsetmişlerdir.

2.2.1.4. Tevbe Sûresi

Tevbe sûresi âyet 54 de,²⁰² kâlbın hastalıklı olan münâfıklardan bahsedilmekte, onlardan, başta dînî olmak üzere hiçbir konuda samîmî bir tutum ve davranış beklenemeyeceğine dikkat çekmektedir.²⁰³

Sülemî, âyetin işâri yorumuyla ilgili mutasavvıf Muhammed b. Fazl'ın, emri bilmeyen (namaz emrini) kimse ancak tembellik cihetiyle yerine getirir. Emri bilen, onun önemini idrak eden ise, canlı ve ona ilk başlamış gibi yerine getiririr”²⁰⁴ sözünü aktarmıştır. Sülemî bu noktada, konuyla ilgili dedesinden duyduğu: “İşte gevşeklik göstermek, işi az bilmekten kaynaklıdır” sözünü de zikreder. Dolayısıyla bu âyetin

²⁰⁰ En'âm 6/72.

²⁰¹ Sülemî, *Hakâik*, 1/204.

²⁰² “Onların(münafıkların)yaptığı bağışların kabul edilmesine engel, Allah ve resulünü inkâr etmeleri, namaza tembel tembel gelmeleri ve gönülsüz olarak bağış yapmalarıdır.” Tevbe 9/54.

²⁰³ Kur'an Yolu Tefsiri, 3/20.

²⁰⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/278.

muhataplarının da aynı şekilde olduklarını ve işin önemini kavramaktan uzak olduklarını söyler. Ayrıca Sülemî mutasavvıf Hamdun Kassar'ın, Allah'ın emirlerini yerine getirenleri üç kısma ayırdığını: “Birinci kısmı âdet üzerine yerine getirenler olarak tanıtır. Bunlar, tembel kalkışıyla işe yönelirler. İkinci kısım sevap kazanmak maksadıyla yerine getirenlerdir. Bunlar tamahkâr kalkışıyla kalkarlar. Üçüncü kısım ise müşâhade kalkışıyla ona yönelenlerdir. Bu kimseleri ise ibâdetleri sırf Allah emrettiği için yerine getirenler” olarak tanıtır ve bunlardan en faziletliğin de üçüncü grup olduğu²⁰⁵ şeklinde âyeti yorumladığı ifade eder.

Mutasavvıflar, üşenerek ve tembel tembel namaza kalkanları, namaz başta olmak üzere, Allah'ın emirlerinin hikmetlerini kavrayamamakla ifade ederler. Onların (münâfikların) âdet üzere namaz kıldıklarını, bunun sebebinin de işi az bilmekten ve işin özüne vâkıf olamamaktan kaynaklandığını söylerler.

2.2.1.5. Meryem Sûresi

Kavminin çirkin ithamlarına mâruz kalan Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsâ hakkında bilgiler veren bir âyette: “*Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana namazı, zekâtı emretti*”²⁰⁶ buyurulmaktadır.

Hakâik'te bu âyetin işarî yorumuna dâir İbn. Atâ şöyle demiştir: “Sırrın temizliği, ona (namaza) devam etmeyi, ilgi ve alâka kurmayı ve yaşadığım müddetçe Allah'tan başkasından uzak durmayı bana emretti.”²⁰⁷

İbn. Atâ burada, saf bir gönle sahip olmanın yolunun öncelikle namaza devam etmek ve onunla irtibatı sürekli canlı tutmak sûretiyle mümkün olduğunu söylemiştir. Ve yine kullarıyla münasebeti Allah'la münâsebeti öncelememek gerektiğini ancak bu şekilde sırrın temizleneceğini ifade etmiştir.

Aynı sûrenin bir başka âyetinde de: “*Sonra bunların ardından artık namaz kılmayan ve nefsânî arzularına uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezâsını bulacaklardır*”²⁰⁸ buyurulmaktadır.

²⁰⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/278.

²⁰⁶ Meryem 19/31.

²⁰⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/426.

²⁰⁸ Meryem 19/59.

Sülemî, Muhammed b. Hamid'in âyette kınanan kimseleri, Peygamberlere, sıddiklere ve evliyâlara hürmet göstermekten mahrum kimseler olarak değerlendirdiğini ve şöyle dediğini aktarmıştır: “Allah onları kendini tanıtmaktan perdeledi. Bu hâlin şekâveti onlara isâbet etti. Bundan sonra da namazı zâyî ettiler. Hâlbuki namaz kulun efendisiyle buluşma mahallidir.” Hamid; hevâ ve hevesine tâbî olanları ve saadetten mahrum kalanları ise: “Namazı şekli olarak kılanlar” olarak ele almış ve devamlı şekâvetin kuldaki eserinin, Allah'ın azametini küçültmek ve ona saygıyı az yapmak şeklinde tarif ettiğini²⁰⁹ görmekteyiz.

Muhammed b. Hamid, namazı zayı edenleri ve nefsinin peşinden gidenleri Allah'a ve dostlarına saygı göstermeyenler, namazı sadece şekle hapsedenler ve özünü kavramaktan uzak olanlar, hevâ ve hevesleri doğrultusunda hareket edenler olarak ele almış ve bu kimselerin Allah tarafından çeşitli mânevî cezalara maruz kaldıklarını söylemiştir. Ona göre bu mânevî cezalar, Allah'ın kendisini onlardan perdelemesidir. Bu da onların, Allah'ın yüceliğini idrakten yoksun olmalarına ve gerektiği şekilde onu tanıyamamalarına neden olmaktadır.

2.2.1.6. *Tâhâ Sûresi*

Namazdan zikir olarak bahsedilen bir âyette: “...*Beni zikir için namazı ikâme et*”²¹⁰ buyurulmaktadır.

Sülemî, İbn Atâ'nın bu âyeti zikir çerçevesinde değerlendirdiğini; zikrin Allah'a yönelmek ve ondan gafil olmayarak, hüsnü edeple namazı ikâme etmek²¹¹ olduğundan bahsettiğini belirtmiştir.

Burada şartlarına riâyet edilerek kılınan namazın en büyük zikir olduğundan ve bunun da nasıl olması gerektiğinden bahsedilmektedir.

Peygamberlere ve onlar aracılığıyla ümmetlerine, muhatab üzerinde olumlu tesir uyandıracak tebliğ metodlarını anlatan aynı sûrenin bir başka âyetinde Allah Teâla: “*Ailene namazı emret, kendinde ona sabırla devam et...*”²¹² buyurmaktadır.

²⁰⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/430.

²¹⁰ Tâhâ 20/14.

²¹¹ Sülemî, *Hakâik*, 1/438.

²¹² Tâhâ 20/132.

Sülemî, Cüneyd'in bu âyeti: Âilene bizimle bitişik olmayı ve bizimle irtibata sabretmeyi emret. Buna ancak bizim cihetimizden çeşitli desteklerle desteklenenler güç yetirir şeklinde;²¹³ Yahyâ b. Muaz'ın ise: Namazın Allah tarafından âbidlere giydirilen bir elbise olduğunu ve bu elbisenin kökünün namaz, özünün ise oruç olduğunu ifade ettiğini²¹⁴ nakletmiştir.

Burada namazın sabır gerektiren bir iş olduğundan, kulun rabbiyle bütünleşmesini sağlayan yönünden ve namaz kılmanın ve oruç tutmanın âbidlerin en büyük özelliği olduğundan bahsedilmekte ve bütün bunlara da ancak Allah'ın yardım ve desteğiyle ulaşılabileceği ifade edilmektedir.

2.2.1.7. Mü'minûn Sûresi

Adından da anlaşıldığı üzere bu sûre, kurtuluşa eren mü'minler ve onların özelliklerinden bahseder. Sûrenin daha ilk âyetinde mü'minlerin mutlaka kurtuluşa erdiği hatırlatıldıktan sonra hemen ikinci âyetinde kurtuluşa erenlerin ilk sırasında namaz kılanlar olduğu ifade edilmektedir. Sûrenin hemen ikinci âyetinde Allah Teâlâ kurtuluşa erenleri: “Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler”²¹⁵ şeklinde kayıtlandırmıştır.

Hakâik'te bu âyetle ilgili birçok mutasavvıfın yorumlarını görmekteyiz. Yapılan yorumlar daha ziyade “*hâşiûn*” kelimesi etrafında yoğunlaşmıştır. Şöyle ki; Kâsım bu kelimeyi: “Münâcâtın bereketini kaçırmak korkusuyla emrin şartlarını aynıyla yerine getirirler” şeklinde yorumlarken; Ebû Osman: “Kâlbın Allah'ın nazargâhı olması hasebiyle huşû içerisinde olmasıdır şeklinde değerlendirmiş; bu da onun zelil olmasıdır demiştir.” Bu hususta Fâris'in yorumu ise: “Allah'tan korktukları için kâlbleriyle, âzalarıyla ve himmetleriyle boyun eğerek tazarru hâlinedirler” şeklinde âyeti değerlendirmiştir. Ehl-i tasavvuftan bazıları da “*hâşiûn*” kelimesini “hakkın vâridâtına²¹⁶ muttalî olmak ve böylece zâhirî azaların da haşyete bürünmesi” şeklinde ele almışlardır. Aynı şekilde bazı mutasavvıflar da: “Namazda büyüklenmeyi yenmek

²¹³ Sülemî, *Hakâik*, 1/454.

²¹⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/454.

²¹⁵ Mü'minûn 23/2.

²¹⁶ Allah'tan gelen feyz veyâ ilhâma denir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 284.

için huşûyu büyütürler”²¹⁷ diyerek “hâşîûn” kelimesinin işârî anlamda izâhını yapmışlardır.

Mutasavvıflar bu âyet doğrultusunda mânevî olarak kâlbın önemini vurgulamışlardır. Zirâ kâlp Allah’ın baktığı mekândır ve orada oluşabilecek en ufak mânevî bir hastalık bütün amelleri boşa çıkarabilir. Bundan dolayı mutasavvıflar duygu mekânı olan bu azayı boş bırakmamışlar, zillet, münâcât ve kulluk duygularıyla doldurmuşlardır. Öyle ki onların bu hâlleri dış azalarına da sirâyet ederek, dışardan bakanların dahi anlayabileceği bir durum ortaya çıkarır. Bu şekilde ehl-i sûfî kâplerini daima mânevî anlamda korumuşlar ve imâra yönelmişlerdir.

Ehl-i tasavvufun aynı sûrenin dokuzuncu âyetini de²¹⁸ bu doğrultuda yorumladıklarını görmekteyiz. Âyetteki “namaza devam ederler” ifâdesini İbn. Atâ: Namazda Allah’la olan sırlarını korurlar ve sırrı korumanın da, Allah’tan başka bir şeyin kâlpde bulunmamasıyla olduğunu bilirler²¹⁹ şeklinde açıklamıştır.

Mutasavvıflardan bazıları ise, namazın muhafazasının ve devamının “zâhirî anlamda vakitlerine riâyet etmek ve müşâhede sınırında namaza durmak şeklinde yorumlamışlar; namazdan çıkarken de kendini kusurlu görerek çıkmak gerektiğini” söylemişlerdir.”²²⁰

2.2.1.8. Furkan Sûresi

Rahmân’ın has kullarının en önemli vasıflarından bir tanesi de gece namazına, özel adıyla ifade edersek Teheccüd namazına önem vermeleri ve bu konuda hassasiyet sahibi olmalarıdır. Bu durum âyette: “*Gecelerini rablerine secde ederek, huzurunda durarak geçirirler*”²²¹ şeklinde ifade edilmiştir.

Mutasavvıf Ebû Osman, âyette övülen kimseleri: “Münâcâtın tadına varan, ona yaklaşmak ve sevgi hâsıl olması için vakitlerini hizmetle geçirenler”²²² şeklinde yorumlamıştır. Bu hususta Nebî (s.a.v.)’in, rabbinden hikâye ederek şöyle buyurduğunu

²¹⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/30.

²¹⁸ “Onlar ki, namazlarını kılmaya devam ederler.” Mü’minûn 23/9.

²¹⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/31.

²²⁰ Sülemî, *Hakâik*, 2/31.

²²¹ Furkan 25/64.

²²² Sülemî, *Hakâik*, 2/ 68.

söylemiştir: “Kulum bana farzları edâ ederek yaklaşamaz. Tâki nâfilelere devam eder. Ben onu ancak o zaman severim.”²²³

Tasavvuf erbâbından bazıları ise, “o kimselerin geceleri bir ganîmet bildiklerini, gündüzleri de insanlar gaflette olduğu anda zikir hâlinde olduklarını” söylemişlerdir. Hüseyin Basrî bu konuda: “Onlar gündüzleri huşû (itaat, korku), geceleri de hudû (boyun bükme) içindedirler”²²⁴ diyerek âyeti yorumlamıştır.

Bu âyeti ve hadisleri kendilerine rehber edinen mutasavvıflar; geceleri nafilâ namaz kılmayı, dua ve tazarruda bulunmayı ve zikirle meşgul olmayı büyük bir fırsat olarak görmüşlerdir. Bu şekilde Allah’a yakınlaşmayı, onun sevgisine ve lûtfuna mazhar olmayı dilemişlerdir.

2.2.1.9. Ankebût Sûresi

Maddî ve mânevî şartları yerine getirilerek edâ edilen namazın insan üzerindeki olumlu te’sirlerinin anlatıldığı bir âyette: “...namazını özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder...”²²⁵ buyurulmaktadır.

Mutasavvıfların bu âyete dâir yorumlarında da bu bilinç ve duygu haline temas vardır. Onlara göre namazın tam olması, kötülük ve fuhşiyâtın terkiyle mümkündür. Çünkü namaz, Allah’ın yüceliğini ve azametini tefekkür içindir.

Hakâik’te, ehl-i tasavvuf, kişinin namazının tam olmasını, günahkâr kalkışıyla namaza durması gerektiği yönünde beyan etmişlerdir. Ancak o zaman ona perdeler açılır, Allah’ü ekber dediği zaman, fuhşiyat ve kötülüğün cezası ancak o zaman kaldırılır”²²⁶ demişlerdir.

Bu anlamda Caferi Sâdık; Allah katında makbul namazı bir menfeât beklemeksizin ve amellerine güvenmeksizin kılınan namaz olarak tarif etmiştir. Sehl ise; ancak ihlasla kılınan bir namaz sayesinde kişi münker ve fuhşiyattan dönmeyi irâde edebilir demiştir. Sehl; eğer kıldığı namaz kişiyi bunlardan menetmiyorsa ve bu çirkinlikleri süslü göstermekten onu alıkoymuyorsa bu namazın lanetlendiğini

²²³ Buhârî Rikak, 2/348; İbn. Hanbel 6/256.

²²⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/68.

²²⁵ Ankebût 29/45.

²²⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/117.

söylemiştir. Ayrıca Sehl, kişinin bu kötülükleri gönlünden menetmesinin vacip olduğunu da söylemektedir.

İbn. Atâ'nın bu âyetle ilgili yorumuna baktığımızda ise O, kendinde bir benlik görmekten ve bir menfaat beklemekten sahibini alıkoyan namazın, ancak makbul namaz derecesi kazanabileceğini²²⁷ söylemiştir.

Mutasavvıflar bu âyet çerçevesinde makbul bir namazı ve bu namazın kişideki olumlu tesiri üzerine değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yapılan yorumlarda her ne kadar namazın zâhirî şartlarına vurgu göremesekte onlar, namaz öncesi bu şartları, makbul bir namazın olmazsa olmazı kabul etmektedirler.

Ehl-i sûfiye göre makbul bir namazın asıl olmazsa olmazı bâtın şartların yerine getirilmesidir. Onlar bu şartları, ihlas, menfeât beklentisinden uzak olmak ve kâlpde benlik duygusundan sıyrılmak şeklinde tanımlamışlar; bu unsurlardan yoksun namazın sahibine hiçbir şey bırakmayacağını söylemişlerdir.

2.2.1.10. Lokman Sûresi

Kur'an da hikmet ehli olarak kendisinden söz edilen ve peygamber olup olmadığı konusunda fikir birliği olmayan Lokman'ın (a.s.) oğluna tavsiyesi anlatılmaktadır. O, "Ey oğulcuğum! Namazını kıl, iyiliği emret ve kötülükten sakın..."²²⁸ şeklinde oğluna tavsiyelerde bulunmaktadır.

Hakâik'te bu âyetle ilgili yorumların lafız merkezli olduğunu görmekteyiz. Şöyle ki; âyetle buyurulduğu şekliyle Lokman oğluna, emredilenleri önce kendi nefsinde uygulamasını tavsiye etmiştir. Ve yine başına gelen sıkıntılara karşı da sabırlı olmasını, çünkü sabrın lütuf getirdiğini beyan etmek suretiyle, belâ ve musibetlere karşı sabrın önemini hatırlatmıştır.²²⁹

Bu âyet çerçevesinde, bir anne-babanın evlâdına yapacağı en büyük tavsiye Allah'â güzel kul olmayı öğütlemesidir. Âyetle bunun yolunun namaz kılmaktan geçtiğini, diğer kulluk görevlerinin de bunun ardından sıralandığını görmekteyiz.

²²⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/117.

²²⁸ Lokman 31/17.

²²⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/131.

Dolayısıyla, namazın kulluk evinin anahtarı olduğu ve bu anahtar olmadan oraya girilemeyeceğini âyet bizlere açık bir şekilde göstermektedir.

2.2.1.11. Meâric Sûresi

İnsan fitratında bulunan olumsuz bir durumu ortaya koyan âyette, namaz kılanlar bundan istisnâ tutulmuştur. Allah Teâla: “*Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir nimet nasip olduğunda ise kendisinden başkasını yararlandırmaz. Ancak namaz kılanlar başka*”²³⁰ buyurmaktadır.

Sülemî, İbn Atâ’nın âyetteki “namaz kılanlar” ifâdesini eşyaların ölçülerini bilenler, yine başka bir yorumunda feryat etmeyenler şeklinde ele aldığını aktarmıştır. Çünkü onlar, Allah’ın takdirine boyun eğenler ve rablerine güvenen kimselerdir diyerek namazın bu olumsuz davranışlardan insanı uzaklaştırdığını ve kulluk bilinciyle donattığını ifade etmiştir. Vâsitî ise âyetteki ifâdesiyle “şikâyet edenleri” kısmeti bilmemekle, men edenleri de münâfıklık sıfatıyla vasıflandırmıştır.”²³¹

Mutasavvıflar, namazın kulluk bilincine olan katkısını işârî olarak yorumlamışlardır. Onlar namazın kişiyi yanlış yapmaktan veya yanlışla düşmekten kurtaracağını ifade etmişler; namaz kılmayanların ise bu bilince sahip olamadıklarından ve bunun sonucu yanlışla düşmekten veya yanlış yapmaktan korunamayacakları şeklinde görüş beyan etmişlerdir.

2.2.1.12. Alak Sûresi

Kulluğun en güzel resmi namaz, namaz içinde de secde hâlidir. Bundan dolayı Allah Teâla Hz. Peygambere ithâfen: “...*secde et ve Rabbine yaklaş*”²³² buyurmaktadır.

Hiç şüphesiz Allah’a yakın olmak O’nun emirlerine itaat etmek ve itaatin en güzel şekli olan secde ile mümkündür.²³³ Nitekim Hz. Peygamber, “Kulun rabbine en yakın olduğu an secde ânıdır”²³⁴ buyurmaktadır.

²³⁰ Meâric 70/20-22.

²³¹ Sülemî, *Hakâik*, 2/351.

²³² Alak 96/19.

²³³ Kur’ân Yolu, 5/655, 656.

²³⁴ Müslim, “Salât”, 215.

Sülemî, mutasavvıf İbn. Atâ'nın âyetle ki “vegterib” emrinden hareketle rubûbiyet halısına yaklaş! zîrâ sen kötülük halısında idin şeklinde âyeti işârî olarak yorumladığını nakletmiştir.²³⁵ Vâsıtî'nin ise âyeti, âvam ve havâs açısından değerlendirdiğini, havas da hakkın sıfatlarının hâkim olduğunu, bundan dolayı bu sıfattan başka bir şeye şâhit olmadıklarını; âvâmın ise, sırlarının zayıflığı nedeniyle hakikâtin kaynaklarına uzak ve bu hak sıfatları yüklenmekten âciz olduklarını²³⁶ ifade ederek âyeti işârî olarak yorumladığını aktarmıştır.

2.2.1.13. Mâûn Sûresi

Namaz hususunda son olarak ele alacağımız Mâun sûresi 4 ve 5. âyetlerde²³⁷ namaz kılmalarına rağmen, namazın özünden uzak olan ve bu hâlleri nedeniyle kınanan kimselerden bahsedilmektedir. Taberî bu kimseleri: “namazı ciddiye almayanlar, başka işlerle meşgul olmayı namaz kılmaya tercih edenler” şeklinde değerlendirmiştir.²³⁸

İbn. Atâ, “veyl” kelimesinin işârî anlamı üzerine bir değerlendirmede bulunmuş, “veyl-i”: Namazı kâlp huzurundan uzak bir şekilde kılanlar şeklinde değerlendirmiştir. O'na, namaz hakkında sorulduğunda; Allah'tan başkasının bilmeyeceği şekilde ona yapışmandır²³⁹ demiştir.

Hakâik'te bazı tasavvuf ehlinin, âyetle kınanan kimseleri, huzuru kâlp ile namaza durmayanlar, münâcâtın hakkına ve âzaların huşûuna riâyet etmeyenler şeklinde değerlendirmelerde bulundukları ifade edilir. Yine Hakâik'te, o namaz kılanlar bilmezler mi ki namaz, kulu ile rabbi arasında bir irtibattır. Namazın hukukuna riâyet etmediklerinde bu irtibat nasıl sağlanır diyerek âyeti işârî olarak yorumladıkları²⁴⁰ bilgisi yer alır.

Mutasavvıflar namazı, kul ile rabbi arasındaki en büyük sır olarak görmüşlerdir. Kul, bu sırrı korumalı ve rabbiyle irtibatı sürdürmelidir. Namazın zâhiri ve bâtını şartlarını yerine getirmekle de sır korunmuş ve bu irtibat sağlanmış olur. Onlara göre

²³⁵ Sülemî, *Hakâik*, 2/407.

²³⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/407.

²³⁷ “Vay hâline o namaz kılanlara ki, onlar namazlarının özünden uzaktır.” Mâûn 107/4,5.

²³⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'ü'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1405/1984), 30/312; Kur'ân Yolu, 5/697, 698.

²³⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/421.

²⁴⁰ Sülemî, *Hakâik*, 2/421.

bu âyetle kınananlar ve namazı zâyi edenler; zâhirî ve bâtinî şartların gereğini yerine getirmeyenlerdir.

2.3. ORUÇLA İLGİLİ BAZI MUTASAVVIFLARIN İŞÂRÎ YORUMLARI

Oruç, kelime olarak “yeme içmeden uzak durmak, dili tutmak, susmak, korunmak” gibi anlamlara gelmektedir. Lügatlerde bu kelimelerin karşılığı, imsak ve sükûn olarak geçmektedir.²⁴¹ Oruç, arapça savmın (الصيام) Farsça karşılığı olan “rûze” kelimesinin türkçeleşmiş şeklidir. Kur’ân da türevleriyle birlikte on üç yerde geçmektedir. Terim olarak oruç: “Tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer’an belirlenmiş ibâdeti yerine getirmek niyetiyle güneşin batışına dek yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı ifade eder.”²⁴²

Mutasavvıflara göre ise oruç; nefsin alışkanlıklarını terk etmek, arzu ettiği şeylerin yokluğuna sabır göstermek ve vücut azalarını her türlü haramlardan korumaktır.²⁴³

Allah Teâlâ oruç dışında bütün ibâdetlerin karşılıklarının bu dünyada bire on, bire yüz ve daha fazlasıyla verileceğini söylemiş, fakat orucun mükâfatının ise bizzat kendisi tarafından âhirette olacağını bildirmiştir. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadisi kudsî de şöyle buyurmuştur: “Her iyilik (en az) on mislinden yedi yüz misline kadar karşılık bulur ancak oruç bunun dışındadır. O benim için olduğundan onun mükâfatını ben vereceğim”²⁴⁴ buyurmaktadır.

Esâsında bütün ibâdetler Allah için yapılmasına ve bir mükâfatının olmasına karşın, oruç için böyle büyük bir mükâfât vâdedilmesi orucun, yapılış itibariyle diğer ibâdetlerden farklılık arzemesidir. Diğer ibâdetler bir başkası tarafından görülebilir veya bilinebilirken oruç bir başkası tarafından dışardan görülebilen veya bilinebilen bir ibâdet değildir. Dolayısıyla ona kibir ve riyâ gibi Allah’ın sevmediği ve ibâdetlerin sevabını azaltan unsurlar karışamaz. Bu da orucu diğer ibadetlerden farklı kılan temel

²⁴¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn. Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü'l İhâi't Tûrâsî'l Arabî, 1997), “svm”, 4/2530.

²⁴² Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416, 425.

²⁴³ Demirci, “İbâdetlerin İç Anlamı”, 23.

²⁴⁴ Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 30; Tirmizi, Savm, 55 vd.

özelliştir. Bundan dolayı Allah Teâlâ mükâfatın büyüklüğünü göstermesi bakımından yukarıda ifade edilen hadîs-i kutsîyi kullarına müjdelemiştir.²⁴⁵

Tasavvuf erbâbı orucun maddi ve manevi tesirinin sadece belli bir zaman değil her hâl ve durumda sürdürülmesi gerektiğini söylemişlerdir.²⁴⁶ Bu nedenle orucun, nefsin bütün kötülüklerden arındırılması, sâfiyâne hâle getirilmesi, kalbî arınma ve mârifete ulaşma noktasında önemine dikkat çekmişlerdir. Yine mutasavvıflar, ilâhî lütuflara kavuşmanın, hakikat makamlarına ulaşmanın yolunun, nefis tezkiyesi olduğunu; bununla ancak, riyâzet, mücâhede ile mümkün olduğunu, oruç ibadetinin de bunu sağladığına dikkat çekmişlerdir.²⁴⁷

Ehl-i tasavvuf, fıkıh erbabının, orucun şartlarıyla ilgili verdikleri hükümlere azamî riayet ederler ancak bunlarla yetinmeyip daha da ileri giderek orucun içsel-bâtınî yönüne özen gösterirler. Öyle ki, zâhirî anlamda bütün şartlar yerine getirilse dahi, batınî yönü eksikse bu orucun, Allah'ın rızasına erdirmeyeceğini düşünerek, kâmil mânada yerine getirmiş saymazlar.²⁴⁸

Sûfilerin bir kısmına göre “cennet” anlamında kullanılan oruç,²⁴⁹ Mevlâna'ya göre beş esas üzerine binâ edilen dinin en önemli direğidir.²⁵⁰ Bunun sebebi, diğer ibâdetlerden farklı olarak dünya tamâhını, insandaki aç gözlülüğü ve nefsânî şehvetleri yok eden bir ibâdet olması nedeniyle farz kılınmasıdır. Bu da orucu, diğer ibâdetlerden farklı bir yere oturtmaktadır.²⁵¹

Tasavvuf eserlerinde geçen şekliyle açlık batını; tokluk ise batnı mâmur eder. İkisi birbirinden farklıdır. İlkinde yemek ibâdet içindir; ikincisinde dünya yemek

²⁴⁵ Dilâver Selvi, *Orucun Sırları* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 15.

²⁴⁶ Veysi Cengiz-Veysel Akkaya, “Tasavvufî Açıdan Bir İbâdet Olarak Oruç”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24/48 (Kasım 2021), 19.

²⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Kâlp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229-232.

²⁴⁸ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 209.

²⁴⁹ Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, 449.

²⁵⁰ Annemarie Schimmel, *Mevlâna Celâleddîni Rûmî*, çev. Senâil Özkan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005), 124.

²⁵¹ Kılıç, *Keşâniye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 105.

içindir. Takdîr-i İlâhiye tam teslimiyetten sonra oruç, sâdıkların azığı, müritlerin yolu, şeytanında sopasıdır.²⁵²

Bursevî orucu: “Niyet ederek kişinin günlük rutin alışkanlıklarını terki olarak nitelendirdikten sonra, avamın, havâssın ve ehâssu’l havassın orucu şeklinde üç sınıfa ayırmıştır. Avâmın orucunu yeme, içme ve cinsel ilişki gibi nefsânî duyguları terk; havâssın orucunu bütün azaları günahlardan korumak, ehâssu’l havâssın orucunu ise, kâlbîn Allah’tan başkasından hâlî olması şeklinde tarif etmiştir.²⁵³ Ayrıca Bursevî “Ey iman edenler! *“Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, oruç size de farz kılındı”*²⁵⁴ âyetinin bâtinî yorumunda: “Ey iman edenler! hitâbıyla, her dâim gönlü Allah ile beraber itmi’nâna kavuşanlara seslenilmiş olduğunu ifade etmiştir. Kalbin, ruhun ve sırrın orucu şeklinde üç çeşit oruçtan bahisten sonra Bursevî: “Kâlbîn orucunu dünyadan ve sevgisinden sıyrılmak, gönlün orucunu âhiret mükâfatlarını ve lezzetlerini hatırlamamak, sırrın orucunu ise Allah’tan gayri her şeyden müstağni olmak şeklinde ele almıştır.” “Sizden öncekilere de yazılmıştır” âyetiyle ilgili olarak Bursevî: “Ruhlar âlemine vurgu yapılmakta olduğunu, ruhun kalıba ve bedene sirâyetiyle nefsânî ve hayvânî isteklerin onu kapladığını ve bir süre sonra rûhun bu haz ve isteklere uyum sağladığı, rûhânî ve hayvânî huylardan tat aldığını, bu nedenle orucun, hem rûhen ve hem de bedenlen iki yönlü yanının olduğunu” ifade etmiştir. “Umulur ki korunursunuz” kavliyle de “bu dünyaya ait bu süflî haz ve arzulardan kendinizi sakındırıp, rabbinizin vaât ettiği şarâb-ı tuhûra (tertemiz içecek) kavuşursunuz” şeklinde âyeti işârî anlamda izâh etmiştir.²⁵⁵

Son olarak hikmet ehli orucun mânevî boyutuyla ilgili demişlerdir ki: “Yemeden, içmeden ve cinsel ilişkiden uzak durup günahlara dalan kimse, yıkanması gereken abdest azalarını üç defa mesheden kimseye benzer. Sayıya uymuş fakat yapılması gereken yıkamayı terk etmiştir. Cehâletinden dolayı bu kimsenin namazı merduddur. Kötülükleri terk eden fakat yemek yiyen, azalarını bir kere yıkayan gibidir. Bunlar fazileti terk etmiştir ancak farzı yerine getirmelerinden dolayı namazları inşallah makbuldür. Orucunu bozan şeyleri terk edip haramlardan sakınan kimseler ise azalarını

²⁵² Hucvurî, *Keşfü’l Mahcûb*, 467.

²⁵³ Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 1/360; Denizer, *Kur’an’ın Sûfî Yorumu*, 186.

²⁵⁴ Bakara, 2/183.

²⁵⁵ Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 1/360-363; Denizer, *Kur’an’ın Sûfî Yorumu*, 186-187.

üçer kere yıkayana benzerler. Onlar, hem farzı hem de fazileti (sünneti) cem etmişlerdir. Asıl olan da budur”²⁵⁶ şeklinde orucun hikmet boyutunu işârî olarak yorumlamışlardır.

Yapılan yorumlarda mutasavvıflar, orucun sadece aç ve susuz kalmaktan ibâret olmadığı, asıl orucun bütün organlara oruç tutturmak ve onları haramlardan korumakla mümkün olduğunu söylemişler; bunun da ancak nefisle mücâdele ve riyâzetle elde edildiğini ifade etmişlerdir.

2.3.1. Hakâik Bağlamında Oruçla İlgili İşârî Yorumlar

Oruçla ilgili âyetlerin sınırlı olması nedeniyle Hakâik’te orucun işârî anlamına yönelik yorumlar çok yer bulmamaktadır. Mevcut yorumlara baktığımızda ise Ramazan ayının önemi ve Kur’ân’ın niçin bu ayda indirilmeye başladığı ile ilgili Bakara sûresi 184-185’inci âyetler hakkındadır.

2.3.1.1. Bakara Sûresi

Ramazan orucunun farziyyetini bildiren Bakara sûresi 183. âyetle²⁵⁷ ilgili Hakâik’te herhangi bir mâlumât bulunmamaktadır. Fakat aynı sûrenin 185. âyetinde Ramazan âyının ve orucun faziletine dair bilgilere eserimizde rastlamaktayız. Âyette: “*Ramazan ayı ki onda Kur’an, insanlara yol gösterici ve doğruyu yanlıştan ayırıcı belgeler olarak indirildi. Sizden bu ayı idrak eden, onda oruç tutsun...*”²⁵⁸ buyurulmaktadır.

Sülemî, Hakâik’te bu âyetin işârî yorumuyla ilgili mutasavvıfların, “Allah’ın, Kur’ân’ı, ayların arasından Ramazan ayında indirmesinin sebebinin, orucun bu ayda farz kılınması, bu aya tahsis edilmesi ve bu ayın üstünlüğünden dolayıdır dediklerini ve bu nedenle Ramazan ayının gecelerinde Kur’an okumanın sünnet olduğunu”²⁵⁹ söylediklerini aktarır.

Sülemî ayrıca, mutasavvıfların; “femen şehide minkümü’ş şehra” ibâresini, Ramazan ayına kavuşmayı bana ve emrime şâhit olanlar şeklinde işârî olarak

²⁵⁶ Dilaver Selvi, *Orucun Sırları* (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2017), 45.

²⁵⁷ “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.” Bakara 2/183.

²⁵⁸ Bakara 2/185.

²⁵⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/70.

değerlendirdiklerini, bunun gereği olarak da o ayda oruç tutmaları ve bütün vakitlerde günahlardan uzak durmaları gerektiğini ifade ettiklerini aktarmıştır.²⁶⁰

Hakâik'te, kim hürmet bakışıyla Ramazan ayına şâhit olursa nefsinin arzularından, lüzumsuz işlerden ve üzüntülerden kendini tutsun. Kim de, fiiline güvenerek bu aya şâhit olursa, Allah'ın onun yemeyi içmeyi terk etmesine ihtiyacı yoktur"²⁶¹ şeklinde bir yorumdan da bahsedilir. Ayrıca nebî (s.a.v)'in "Nice oruç tutanlar var ki, onun orucundan payı sadece açlıktır"²⁶² şeklindeki hadisi de bu hususta zikredilmiştir.

Ramazan ayı, orucun kendisinde farz kılındığı ve Kur'an'ın kendisinde indirildiği mübârek bir aydır. Mutasavvıflar Ramazan ayına ulaşmayı Allah'tan büyük bir lütuf olarak telâkkî etmişlerdir. Çünkü Ramazan ayına ulaşan Allah'a ve emrine şâhit olmuştur ve bu şâhitlik Allah katında büyük bir şâhitlik olarak kabûl edilmektedir.

Mutasavvıflar bu aya ulaşan kimsenin, ayın hürmetine ve saygınlığına gölge düşürecek her türlü söz ve fiilden uzak durması gerektiğini, bu ayın hürmetine gölge düşürecek işlerden uzak durmayan ve ibâdetlerini gözünde büyütenin bu aya hürmet bakışıyla bakmadığını söylemişler ve onun Ramazan şahitliğinin de tam olmayacağını işârî olarak ifade etmişlerdir.

2.4. ZEKÂTLA İLGİLİ BAZI MUTASAVVIFLARIN İŞÂRÎ YORUMLARI

Zekât kelimesi sözlükte "temizlik, artma, arıtma, övgü, yüceltme ve bereket anlamlarına gelmektedir."²⁶³ İstilah olarak ise; Kur'an'da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan müslümanların malından alınan belli bir payı ifade eder. Kur'an'da zekât الزكاة kelimesi otuz yerde mârife olarak geçer ve bunların yirmi yedisinde namazla birlikte zikredilir. Sadaka الصدقة (çoğulu"sadakât") terimi de tamamı medenî surelerde olmak üzere zekât anlamında kullanılmıştır.²⁶⁴

²⁶⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/70.

²⁶¹ Sülemî, *Hakâik*, 1/71.

²⁶² Hâkim, *Kitâbü's Sıyâm*, 1/431.

²⁶³ İbn. Manzur, "Zekât", 14/358.

²⁶⁴ Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/197-207.

İslam'ın en temel ibâdetlerinden biri de hiç şüphesiz zekâtıdır. Zekât önemine binaen Kur'an-ı Kerimde sık sık namazla birlikte zikredilir. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerimde “*Namazı hakkıyla kılın. Zekâtı verin*”²⁶⁵ buyurmaktadır.

Zekâtın önemine dâir Hz. Peygamber'den (s.a.v) birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu rivâyetlerden birinde Hz. Peygamber, “İslam'ın beş direk üzerine binâ edildiğini bu direklerden birinin de zekât olduğu”²⁶⁶ söylemiştir.

Zekâtı vermeyenler de birçok âyette ve hadiste şiddetli azapla uyarılmışlardır. Bu uyarılardan birinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara can yakıcı bir azabı müjdele.*”²⁶⁷ Sadece bu âyet ve hadisler dahi zekâtın İslam toplumunun ayakta durması açısından ne kadar önemli bir işlevi olduğunu göstermektedir. Öyle ki, Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyi reddedenlere karşı savaş açtığını İslam tarihi kitaplarından öğrenmekteyiz.

Mal mülk sevgisi insanoğlunun en çok bağlandığı şeydir. Onun sayesinde hayatını devam ettirir, dünyaya bağlanır, ölümün gerçek sevgiliye kavuşmak olduğunu bildiği halde ölümden kaçır ve bu âlemi sever. Bundan dolayı insanın sevgi davasının, sevgisine sâdık olup olmadığının test edilmesi, çok sevdiği mallarından ne kadar vazgeçtiğinin görülmesi bakımından önemlidir. Zekâtın namazdan hemen sonra farz kılınmasının hikmeti de işte budur.²⁶⁸

Her hastalık kendi cinsinden bir şeyle tedavi edilir ilkesinden hareketle maddiyattan ve maldan zuhur eden hastalıklar yine madde ve malla tedavi edilir. Bu sebeple kazanılan malın belirlenmiş bir farz kılınmasının en önemli hikmeti de budur.²⁶⁹

Zâhir ulemâsına göre, zekât mükellefleri, şartlarına uygun bir şekilde zekâtlarını vermek sûretiyle bu ibâdeti ifâ etmiş addedilirler. Ancak ehl-i tasavvuf nezdinde bunlar sadece zakâtın görünen yüzüdür. Mutasavvıflar, zekâtın bu şekliyle ifâsının ulvî

²⁶⁵ Bakara, 2/110.

²⁶⁶ Buhârî, İman, 2; Müslim, İman, 5; Tirmizi, İman, 3; Nesâî, İman, 13.

²⁶⁷ Tevbe 9/34.

²⁶⁸ Dilaver Selvi, *Zekâtın Sırları* (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2017), 30.

²⁶⁹ Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*, 91.

mânalara erdirmeyeceğini ve manevî mertebeler kazandırmayacağını ancak bir takım bâtinî şartların yerine gelmesiyle bu ulvî gayelerin tamam olacağını söylemişlerdir.²⁷⁰

Zekâtın bâtinî yönünü düşünen her insan elde ettiği nimetlerin gerçek sahibinin kendisi olmadığını anlar. Bu yüzden bir emanetçi şuuruyla ve malın gerçek sahibinin Allah olduğunu tefekkürle mala olan düşkünlüğünü azaltır ve ona tamah etmekten kendini kurtarmış olur.²⁷¹

Ankaravî; (ö. 1041/1631) meşâyihin zekât verenleri zengin, fakir, âşık ve ârif olmak üzere dört katagoriye ayırdıklarını; zenginlerin zekâtının, mallarını fukaraya infak etmekle; fukaranın zekâtının, kâlpplerinde zenginlere karşı olan beklenti ve i'timâdı çıkarmakla; âşıkların zekâtının ruhlarını mevlânın muhabbetiyle bezemeleri ve son olarak âriflerin zekâtının ise hâllerinden çevresindekilere (onlara irşad ve müsâhabe) infakta bulunmalarıdır²⁷² şeklinde yorumladıklarını aktarmaktadır.

Mevlânâ, zekât vermekle malın görünüşte azaldığını fakat nice gönüllerin neşvü nemâ bulmasına neden olduğunu; yeşermeme ve büyümeme durumunun söz konusu olmadığını söylemiştir. Mevlânâ zekâtı, hakkın tarlasına atılan tertemiz tohumla benzetmiştir. O bahçe sınırsız mahsûlâta ev sahipliği yapar. Çünkü Allah'ın arzı sınırsız ve geniştir²⁷³ diyerek zekâtın malı azaltmadığını aksine fazlasıyla arttırdığını tarlaya atılan tohum örneği üzerinden açıklamıştır.

İbn. Acîbe, Rum sûresinin²⁷⁴ zekâtla ilgili âyetini değerlendirirken; “Bedenin zekâtının, mânevî kirlilerden temizlenmesi ve zâhirî ibâdet görevlerini yerine getirirken yorulması; kâlbın zekâtının, çirkin huylardan temizlenip güzel vasıflarla süslenmesi; sırrın zekâtın ise masivâdan korunması²⁷⁵ şeklinde işârî anlamda bir değerlendirmede bulunmuştur.

²⁷⁰ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 217.

²⁷¹ İsmâil Ankaravî, *Minhâcü'l Fukarâ*, haz. Safî Arpaguş (İstanbul, Vefa Yayınları, 2008), 188.

²⁷² Ankaravî, *Minhâc*, 187.

²⁷³ Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celalettini Rûmî*, (Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2006), 195.

²⁷⁴ Rum, 30/39.

²⁷⁵ Ferhat Becer, *İbn. Acîbe el- Hasenî ve el-Bahru'l Medîd Adlı Tefsirinde Ahkâm Ayetlerinin İşârî Yorumu*, Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

Ârifler, kalbin ve düşüncenin bile zekâtı vardır derler. Onlara göre rikkat (ince ruh) ve hüznün sahibi olmak gönlün ve düşüncenin zekâtıdır.²⁷⁶

2.4.1. Hakâik Bağlamında Zekâtla İlgili İşârî Yorumlar

Hiç şüphesiz bu temel ibâdetle ilgili ehl-i tasavvufun görüşü önem arz etmektedir. Hakâik'te zekâtla ilgili sûfîlerin işârî anlamda yorumlarından genişçe bahsedilmiştir. Aşağıda sûfîlerin zekât ibâdeti ve infakla ilgili işârî anlamda yorumlarını ve bu ibâdete nasıl baktıklarını Sülemî'nin Hakâik'i bağlamında görmüş olacağız.

2.4.1.1. Âl-i İmran Sûresi

Allah yolunda, sevilen şeylerden harcama yapmanın öneminden bahseden bir âyeti kerimede: *“Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Ne harcarsanız Allah onu hakkıyla bilir”*²⁷⁷ buyuruluyor.

Bu âyeti kerîme de sadaka ve Allah yolunda yapılan tüm harcamaların işe yarar ve değerli şeylerden yapılmasına işâret edilmekte, aksi durumda ise yapılan harcamalarda hedeflenen gayeye ulaşılamayacağı bildirilmektedir. Müfessirler kişinin sevdiği şeylerin; “servet, mevki, ilim ve beden kuvveti gibi maddî ve mânevî imkânlar”²⁷⁸ olduğunu söylemişlerdir.

Hakâik'te bu âyet çerçevesinde yapılan işârî yorumlar “tuhîbbûne” (حب) fiili ve “el-birr” (البر) kelimesi etrafındadır. Mutasavvıflardan İbn. Atâ ve Cüneyd, “sevilen şeylerden” kastın genel anlamda bütün nefsanî zevkler ve Allah dışında muhabbet ve muvafakat duyulan her şeydir²⁷⁹ demişlerdir.

İbn Atâ; “birr” kelimesini Allah'a yaklaşmak onun rızasına ermek²⁸⁰ şeklinde işârî olarak yorumlamıştır. Bu kelimelerle ilgili Cağfer, Vâsitî, Nasrabâdî, Varrâk gibi mutasavvıflarda yorumlar yapmışlardır. Sülemî'nin nakline göre Cağfer, “tuhîbbûne” fiilini “nefisleriniz ve himmetleriniz” ve “sırr” da (kalpte) Allah'tan başka bulunan dost

²⁷⁶ Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetler*, 214.

²⁷⁷ Âl-i İmran 3/92.

²⁷⁸ Kur'ân Yolu, 1/629-631.

²⁷⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/107.

²⁸⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/107.

ve refiğ” olmak üzere iki şekilde ele almıştır. “Birr” kelimesini de “mârifet, yakınlık ve vuslat” olarak yorumlamıştır.²⁸¹

Aynı şekilde Hakâik’te, Vâsıtî’nin “birr” kelimesini; sevdiklerinin infâkıyla iki dünya ve içindekilerden kâlbini boşaltmandır dediği nakledimiştir. Nasrâbâdî ise bazı müfessirlerin, “birr”in cennet olduğunu söylediklerini ifâde etmiş; bazı müfessirlerin de “birr”i; hakla konuşmak ve ona yaklaşmak şeklinde işârî olarak yorumladıklarını söylemiştir. Ayrıca Nasrabâdî, “tuhîbbûne” fiilini, Allah’tan başkasına iltifat etmemek, ona olan muhabbetinde ihlaslı olmaktır” şeklinde yorumlamış “kişinin Allah’a olan muhabbetinde ihlaslı olduğunun göstergesini de, infâkını sadece Allah’a has kılmasından geçtiğini” belirtmiştir.²⁸² Bu hususla ilgili bir hadisi kutsîde Allah Teâlâ’nın: “Ortakların şirkten en müstağnî olanı benim. Kim bir amel işlerde ameline benimle birlikte başkasını karıştırırsa onu ortak koştuguyla baş başa bırakırım”²⁸³ buyurduğunu; yapılan infakların sadece Allah’a has kılınması gerektiğini ifade etmiştir. Son olarak Ebu Bekir Varrâk, bu âyetle müslümana fütüvvet (kardeşlik) emredildiğini²⁸⁴ söylemek suretiyle âyete işârî yorum getirmiştir.

Her insanın sevdiği şeyler farklı veya benzer olabilir. Kişi her ne seviyorsa onu Allah yolunda infak edecek seviyeye gelmediği müddetçe birre ulaşamaz. Görüldüğü gibi mutasavvıflar da bu iki kelimeyle ilgili birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. “Tuhîbbûne” fiilini genel olarak Allah dışında kalpte var olan şeyler; “Birr” kelimesine de cennet, Allah sevgisi, mârifet ve benzeri anlamlar yüklemiştir.

2.4.1.2. Tевbe Sûresi

Zekât gelirlerinin (sadakaların) kimlere verileceği hususunda bilgiler aktaran âyet,²⁸⁵ zekâtın harcama kalemleri, mala olan düşkünlükleri nedeniyle Hz. Peybamberin dahî âdaletini sorgulayan münâfıklar, haksız istekleri ve serzenişleri Resûlülâh’ı üzen kimseler hakkındadır. Bu âyette münafıklara cevap mâhiyetinde, zekât gelirlerinin

²⁸¹ Sülemî, *Hakâik*, 1/108.

²⁸² Sülemî, *Hakâik*, 1/107.

²⁸³ Müslim Zühd, 46; İbn. Mâce Zühd, 4202; İbn. Hanbel, Müsned, 3/66.

²⁸⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/107.

²⁸⁵ “Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kâlpieri kazanılacaklar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah’ın kesin emri budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.” Tевbe 9/60.

gelişigüzel dağıtılmadığına işâret edilmekte, diğer taraftan Müslümanlara bunların harcama yerleri ayrı ayrı gösterilmektedir.”²⁸⁶

Sülemî'nin nakline göre Tusterî'ye, fakir ve miskinler hakkında sorulmuş, verdiği cevapta; fakirliğin izzet miskinliğin zillet olduğunu söylemiş, aynı şekilde İbrahim bin Havvas'a da fakirin sıfatı hakkında sorulmuş o da fakiri, yokken hareketsiz kalan varken de harcayan; miskini de, üzerinde yokluk izi görülen kimsedir²⁸⁷ şeklinde târif etmiştir.

Sülemî eserinde, mutasavvıflardan bazılarının, fakirleri üç gruba ayırdığını; birinci grub fakirlerin ruhânîlere benzediğini istemediklerini, hissettirmediklerini, verilirse de kabul etmediklerini; ikinci gruptakilerin ise aynı şekilde istemeyip hissettirmediklerini fakat verilirse de ihtiyaçları kadar kabul ettiklerini; üçüncü grup fakirlerin, kuvveti miktarınca istediklerini fakat ihtiyaçları yoksa istemediklerini bildirmiştir.²⁸⁸

Bu noktada bazı ehl-i sûfî, fakirin verenden almasını, onun sadâkati olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü onlara göre verenler sadece vâsıtaadır. Vâsıtalar ise resimdir. Hakîkâtte veren ise Allah'tır ve bu bilinç onlara hâkim olmuştur. Bu da onların fakirliğinde ki sadâkâtlerinin göstergesidir şeklinde yorumlar yapmışlardır.²⁸⁹

Bu âyet çerçevesinde mutasavvıflar, fakir ve miskin kavramları arasındaki farkı ortaya koymuşlar, yaptıkları değerlendirmeler de miskin fakirden daha çok ihtiyaç sahibi olduğunu; fakirin ise ihtiyacı kadar mala sahip olmakla birlikte muhtaçlığının devam ettiğinden işârî olarak bahsetmişlerdir.

2.4.1.3. Rum Sûresi

Bu sûrenin 39. âyetinde²⁹⁰ Allah Teâla, zekât'ın malı arttırdığı, fâiz'in ise mallarda herhangi bir artışa sebep olmadığını bildirmektedir.

²⁸⁶ Kur'ân Yolu, 3/23, 27.

²⁸⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/279.

²⁸⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/279.

²⁸⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/275.

²⁹⁰ “İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir fâiz, Allah katında artmaz. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır” Rum 30/39.

Bu âyet ribâyı doğrudan yasaklamasa da ribânın zararları noktasında toplumda bir bilinç oluşturmaya dönük zemini hazırlamaktadır. Nitekim müfessirler buradan hareketle haram olmasa da Allah katında bir değer ifade etmeyen, özellikle insanlardan teşekkür bekleyerek yapılan bağışlar, sadakalar vb. iyilikleri bu kelime kapsamında değerlendirmişlerdir.²⁹¹

Hakâik'te, bu âyetle ilgili yapılan yorumlarda, zekâtın hangi maksatla ve niçin verilmesi gerektiği konusu yer almaktadır. Malın bizâtihi zekâtı vermekle artmayacağından, malın artmasına neden olan şeyin hâlis niyetler olduğundan söz edilmektedir. Hâlis niyeti elde etmeden, istemeyerek ve değişik dünya çıkarları elde etmek maksadıyla verilen zekâtların ise bir yararının olmayacağına dikkat çekilmektedir. Ayrıca zekâtın mâlî ve bedenî olmak üzere iki çeşit olduğu; mâlî zekâtın malı şüphelerden temizlemekle, bedenî zekâtın ise bedenimizi mâsiyetten ve günah kirlerinden arındırmak sûretiyle yerine getirileceği beyân edilmektedir.²⁹²

2.4.1.4. Furkan Sûresi

Yapılan harcamalarda orta yolun takip edilmesi gerektiğini belirten âyette Allah Teâla: *“O iyi kullar, harcama yaptıkları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengededir”*²⁹³ buyurmaktadır.

Gerek bu âyetlerde ve gerekse sonraki âyetlerde “Rahmânın has kullarının” özelliklerinden bahsedilir. İnkârcılara da: “Ey inkârcılar! Siz bunların hepsini yapıyorsunuz” demek sûretiyle üstü örtülü bir eleştiri getirilmektedir. Yine âyet, müslümanlara dengeli ve ölçülü bir hayat sürmeleri gerektiğinden bahsetmekte; ibâdetlerinde dahî bu dengeyi korumaları istenmektedir.²⁹⁴

Hakâik'te bu âyet çerçevesinde mutasavvıfların nafakada-tasaddukta israf ve cimrilik nedir bu hususlarda değerlendirmelerini görmekteyiz. Tirmizi, nafakada isrâfî mâ'siyet yolunda çok harcama yapmak; kısmayı da taat yolundan o malı men etmek

²⁹¹ Taberî, *Câmiü'l Beyân*, 21/44-47; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd dirâye min ilmi't tefsîr*, (Beyrut: y.y., 1412/1991), 4/260, 261.

²⁹² Sülemî, *Hakâik*, 2/125.

²⁹³ Furkan, 25/67

²⁹⁴ Mahmud b. Ömer ez-Zamahşeri, *el-Keşşaf an hakâikü't tenzil ve uyûni'l-ekâvi'l fî vücûhi't te'vîl*, (Beyrut: yy., 1366/1947), 3/105; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtih'ü'l Gayb*, (Beyrut: Dârü'l kütübi'l ilmiyye, 1411/1990), 24/111.

şeklinde yorumlamış; İbn Atâ ise Allah rızası dışında vermeyi israf, Allah hakkından vacip olanı tutmayı ise cimrilik” olarak değerlendirmiştir.²⁹⁵

İsraf ve cimrilik konusunda yapılan değerlendirmeler çerçevesinde, israfı sadece bildiğimiz anlamda maddî yönüyle ele almanın eksik olacağı kanaatindeyiz. Bu noktada israf ve cimrilik kavramlarına bir de mâna boyutuyla bakmak gerekir. İnsanın kendisine bahşedilmiş olan beden, nefes, can ve benzeri bütün nimetler konusunda her türlü aşırılık ve ölçüsüzlükleri bu kavramlar içine dâhil edilebilir. Örneğin bedenini ibâdetler ve taâtler yolunda değil haramlar yolunda kullanması, nefesini hak sözlerle değil batıl yolunda tüketmesi, canını, mahlukâta fayda yönünde değil düşmanlık yönünde harcaması gibi bütün ölçüsüz ve dengesiz tutum ve davranışlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Mutasavvıflarının yorumlarına bir de bu açıdan bakmak gerekir.

2.4.1.5. Müzzemmil Sûresi

Allah için tasaddukta bulunup borç vermenin faziletine dair bu âyette Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: “...*Namazı kılın zekâtı ödeyin, Allah’a güzel bir borç verin. Kendiniz için önceden ne iyilik yaparsanız Allah katında onu bulursunuz. İşte bu daha iyidir ve mükâfâtı daha büyüktür...*”²⁹⁶

Sülemî; Hakâik’inde, mutasavvıfların bu âyet hakkındaki yorumlarına yer vermiş, ehl-i sûfinin, âhirette insanın kendi eliyle verdiklerinin karşılığını göreceğini ve malı Allah için vermenin, cimrilik edip vârislere bırakmaktan ecir ve sevap olarak daha büyük fazîlet olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Ayrıca sûfilerin, Allah’a tövbeden sonra en üstün amelin, Allah için verilen sadakalar olduğunu, buna da ancak iyilerin ve yakîn ehli olanların ulaşacağını beyan ettiklerini ifade etmiştir.”²⁹⁷

Sûfiler yaptıkları yorumlarda bütün ibâdetlerde olduğu gibi zekât ibâdetinde de ihlasın önemine değinmişler ve zekâtın Allah rızası için verilmesi gerektiğini ancak bu şekilde yapılan tasaddukların Allah katında değer kazanacağını buna da ancak yakın ehli olanların ve iyilerin ulaşacağını ifade etmişlerdir.

²⁹⁵ Sülemî, *Hakâik*, 2/68.

²⁹⁶ Müzzemmil 73/20.

²⁹⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/357.

2.5. HACLA VE UMRE İLGİLİ BAZI MUTASAVVIFLARIN İŞÂRÎ YORUMLARI

Lügatlerde, “gitmek, yönelmek; ziyaret etmek” anlamlarına gelen hac (حج) kelimesi (çoğulu hüccâc), terim olarak; imkânı olan her müslümanın belirlenmiş zaman dâhilinde Kâbe’yi, Arafat’ı, Müzdelifi ve Mina’yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder.²⁹⁸ Kur’an’ı Kerimde Allah Teâlâ: “*Haccı ve Umreyi Allah için eksiksiz bir şekilde tamamlayın*”²⁹⁹ buyurmaktadır.

İmkân bulup güç yetiren herkesin bu ibâdeti yerine getirmesi farzdır. Gücü yettiği veya imkânı olduğu hâlde bu ibâdeti yerine getirmemek büyük günahlardandır. Zîrâ Hac, Allah’ın kulları üzerindeki bir hakkıdır. Âl-i İmran sûresi 97’de, “*Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”³⁰⁰ buyurulmaktadır. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadisinde: “İmkânı olduğu hâlde hacca gitmeden ölen kimse, ister Yahudi isterse Hristiyan olarak ölsün”³⁰¹ buyurmak sûretiyle, hac ibâdetinin gücü yeten her Müslüman için bir tercih değil gereklilik olduğunu bildirmektedir.

Kuşeyrî, Letâifü’l İşârât adlı eserinde haccı, “yönelmek” olarak târif etmiştir. Bu yönelişin Hakk’ın evine ve Hakka yönelmek şeklinde olduğunu beyan ettikten sonra; avamın hakkın evine, havassın ise bizâtihi hakka yöneldiğini işârî olarak ifade etmiştir.³⁰²

Kâbe ziyâreti, ziyâret, îmar” anlamlarına gelen, fıkıh litaratüründe Kâbe’yi tavaf edip, Safâ ve Merve arasında say yapmayı ifade eden³⁰³ umre, العمره sûfilere göre hac kadar önemli bir ibadettir. Ve hafife alınmaması gereken bir ziyaretir. Bundan dolayı hac ve umre yolcusu, hac ve umreyle ilgili hükümleri en iyi şekilde öğrenmeli ve hâlis

²⁹⁸ Râgıp el- İsfehânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Mısır: b.y., 1961), 107; Ömer Faruk Harman, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382-386.

²⁹⁹ Bakara 2/196.

³⁰⁰ Âl-i İmran 3/97.

³⁰¹ Tirmizi, Hac, 3; Dârimî es-Sünen, nr. 1826 vd.

³⁰² Bayram, “Rûzbiân’ı Baklî Arâisü’l Beyân”, 214,215.

³⁰³ Mehmet Boynukalın, “Umre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/150-153.

bir niyeti kuşanmalı, cânı gönülden tasadukta bulunmalıdır. İbâdetlerin sûrî boyutunu en güzel şekilde yerine getirdikten sonra manevî yönden kendini teçhiz etmelidir.³⁰⁴

Umrenin faziletiyle ilgili Hz. Peygamberin “Şüphesiz, Ramazanda yapılan bir umre, hacca bedeldir”³⁰⁵ hadisinin sırrını Dıhlavî: “Haccın, umreden faziletli olmasının nedeni: Allah’ın nişanelerine saygı ifadesi, Allah’ın rahmetine mazhar olmak niyetiyle insanların bir araya gelmeleri ve umrede olmayan bir takım özelliklere sahip olmasıdır. Fakat Ramazan ayında yapılan umre de bu etkiye sahiptir. Çünkü bu ayda Müslümanlar Allah’ın ihsanına kavuşmak suretiyle birbirlerinin nurlarından istifade ederler. Allah dostlarının ruhâniyetleri de bu ayda yeryüzüne iner”³⁰⁶ şeklinde açıklamıştır.

Tasavvufta “seyr”, kendinden geçip hakkın yoluna koyulmak; “sülûk” ise bir mürşidi kâmilin rehberliğinde hak yolunda yapılan manevî yolculuk ve ahlâkî anlamda gelişim şeklinde tarif edilir.³⁰⁷ Umre yolculuğu da Kâbe’yi, Mescid-i Nebevî’yi ziyâret etmek sûretiyle bu seyru-sülûk haline benzeyiştir. Bu şekilde kişi, kalbini her türlü mâsivadan arındırıp Allah’a açmış olmaktadır.³⁰⁸

İbn. Acîbe, umre yapmayı işârî anlamda İlâhî sıfatlarda veya zâtta fânî olmak sûretiyle Allah yoluna koyulmak ve nefsin umresini yapmak olarak yorumlamıştır.³⁰⁹ “*Haccı ve Umreyi tam yapın*” âyetini, mürid-mürşid ilişkisi bağlamında bir bakış açısıyla, müridin verdiği söze sâdık kalıp nefsiyle cihada aralıksız devam etmesi şeklinde değerlendirmiştir. Müridin bu sözü Allah’a verilmiş bir söz telakki etmesi gerektiğini söylemiştir.³¹⁰ İbn. Acîbe, haccı ve umreyi Bursevî gibi “Kâmil bir şeyhten terbiye almak, kulun rabbiyle misâkı” olarak görmüştür.³¹¹

Baklî ise “*Haccı ve Umre’yi Allah için tam yapın...*”³¹² âyetini, “Rabbiyle insanoğlu arasındaki ilk sözleşmeyle bağlantı kurarak açıklamış, bu emirle Allah,

³⁰⁴ Mekki, *Kûtu’l Kulûb*, 373; Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, 79

³⁰⁵ Buharî, Hac, 9.

³⁰⁶ Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, 81.

³⁰⁷ Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1997), 437.

³⁰⁸ Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, 84.

³⁰⁹ Becer, *İbn. Âcibe el-Bahrül Medid*, 37.

³¹⁰ Becer, *İbn. Âcibe el-Bahrül Medid*, 38.

³¹¹ Becer, *İbn. Âcibe ve el Bahrül Medid*, 37, 38.

³¹² Bakara 2/196

yapılan bu sözleşmeyi yerine getirmelerini onlardan talep etmiştir. Devamla haccı, Rabliğin sırrı, umreyi de kulluğun hakikâtlerine ermek olarak değerlendirmiştir.³¹³

Genel anlamda haccı ve umreyi bu minvalde değerlendiren mutasavvıflar, bu ibâdetin nüsuk ve erkânına dâir bazı işârî yorumlar yapmışlardır. Aşağıda mutasavvıfların bu ibadetin nüsuk ve erkânına dair bazı işârî yorumlarını kısaca görmüş olacağız.

2.5.1. İhram

İhram (الإحرام) kelime olarak; “harak kılmak, mahrum bırakmak, haram aylara veya harem bölgesine girmek” gibi anlamlara gelmektedir. Istılah olarak ise, “Hac veya umreye niyet eden kişinin diğer zamanlarda yapması helâl olan bazı davranışları, hac ve umrenin rükünlerini yahut bütün âdâbını tamamlayınca kadar kendine haram kılmasını ifâde etmektedir. İhram tek başına bir ibadet olmayıp hac ve umrenin ifâsı anında muhafaza edilmesi gereken durum ve hâli ifade eder.”³¹⁴

İhram kelime anlamının ifade ettiği hâliyle sadece görünürde bir kıyafet değişikliği değil, bâtinî anlamda insanın alışılmış hayat düzeninde radikâl bir dönüşüm geçirmesi demektir. Nitekim ihramlı kişi, sâir zamanlarda kendisi için meşrû olan bir takım tavır ve davranışlardan ihramlı olduğu süre içerisinde uzaklaşmak zorundadır. Bu rutin dışı hâl, bireyin sıradanlığından kurtulmasına ve nefsiyle mücâhedesine imkân sağlayan bir durumu da beraberinde getirmektedir.³¹⁵

Mutasavvıflar ihramla ilgili bazı işârî yorumlar yapmışlardır. Haccın ve umrenin bu şartıyla ilgili olarak Kuşeyrî: “İhrama girmeyi sahih niyet, günahlardan sıyrılmak ve düşüncesini her türlü vesveseden arındırmak şeklinde değerlendirmiştir.”³¹⁶

³¹³ Bayram, “Ruzbihân-i Baklî Arâisül Beyân”, 214.

³¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, “İhrâm” 230; Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevârihi'l-Kamûs* 1-11, thk. Mecmûâtun Mine'l-Muhakkikîn (b.y., Dâru'l-Hidâye, ts.) 31/454; Salim Ögüt, “İhram”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/539-542; Enver Polatoğlu, *Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı*, İslâmî İlimler Araştırma Dergisi, 12, (Aralık, 2022), 123. 120-146.

³¹⁵ Ali Şeriati, “Hac”, çev. Mustafa Çoban, (İstanbul: Özgün Yayınları, 2006), 23-24; Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, 63.

³¹⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârât*, 1/163-164; Bayram, “Hac ile İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu”, 54.

Geylânî, insanları cismânî ve ruhanî olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Sıradan insanlar cismanî, özel insanlar da ruhanîdir ve onlar, ihram giymekle vatanlarına rucû etmişlerdir. Onların vatanı kurbettir. Kurbet ise onlara göre hakîkât ilmiyle buluşmaktır.³¹⁷

İhram giymenin işârî yorumu hakkında Bursevî, *Te'vîlâtü'n Necmiyye'* den nakille şunları aktarmıştır: “İhram her türlü rüsumdan (şekilcilik) çıkmaya, alışılmışları terk etmeye, dünya ve içinde olan şeylerden tecrîde ve kötü ahlaktan temizlenmeye işârettir. İhram akdi, sıhhatli bir teveccük ile kulluktur.”³¹⁸

Ehl-i hakîkâte göre dünya elbiseleri dünyayı temsil eder. Onlardan soyunmak, dünyaya ait bütün sevgilerden sıyrılmak demektir. Kefen benzeri ihram giymekle de kişi sûrî anlamda bu iddiasını doğrulamış olur. Bu şekide, mânevî olarak Allah sevgisi dışında bütün sevgilerden sıyrılmış; doğduğu günkü gibi tertemiz haline dönmek üzere, rabbine olan yolculuk için adım atmış olur.

2.5.2. Kâbe (Beytullah)

İslam'a göre yeryüzünde yapılan ilk mabet ve Müslümanların kiblesidir. Kâbe yeryüzünde yapılan ilk mabet olmasıyla birlikte, namaz ve hacla ilgili belli görevlerin yerine getirilmesi açısından özel bir öneme haizdir.³¹⁹

Bu yapıyla ilgili, lügat ve tarih kitaplarında Kâbe sözcüğünün, binanın şekliyle ilgili olduğu bildirilmektedir. Bu sözcük küp şeklindeki yapı ve cisimlere verilen genel bir addir.³²⁰ Kâbe, bütün dört köşeli evleri ifade için kullanılan bir kelimedir. Dört köşeli olması nediniyle bu adı alan Kâbe “Allah'ın evi” olarak adlandırılmıştır.³²¹

³¹⁷ Geylânî, “*Sırrul Esrâr*”, 5/282; Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, 87.

³¹⁸ Bursevî, *Ruhu'l Beyân*, 1/218, 2/217, 4/19-438; Denizler, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu*, 189.

³¹⁹ Kâmil Yaşaroğlu, “Kâbe”, Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/21-22.

³²⁰ Ebu'l-Velid Muhammed el-Ezrâkî, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz, (İstanbul: y.y, 1980), 21; İbn. Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 3/266; Yılmaz Can, “Kâbe”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7, (Ağustos 1993), 67.

³²¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitabü'l ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 1/207; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya Kazvînî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1979), 5/186; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2007), 2/476-477; İbn. Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 1/717-718; Mücâhid Yüksel,

Kâbe'nin madde olarak yeryüzündeki ilk ev (mabet) olduğunu ifade eden ibn. Acîbe, kalbin ise mânevî anlamda Allah'ın beyti olduğunu söylemiştir.³²²

Kuşeyrî; “Gerçek şu ki; insanlar için yapılmış olan ilk ev âlemlere bir hidâyet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir”³²³ âyetinde haccı: “Kâbe'yi ve Kâbe'nin sahibini ziyaret şeklinde iki kısma ayırmıştır. Kâbe'yi ziyaretin nefisle olduğunu, ona giden yolların bir nedenle engellensede, kâlbiyle Kâbe'nin sahibini ziyaret edenlerin asla bir engele takılmayacağını ifade etmiştir.” Burada Kuşeyrî, her ne kadar haccın bedenî yönü olsa da kalbî olarak bu ibâdete hazır olmanın önemini vurgulamıştır.³²⁴

Son olarak Bursevî: “Allah'ın Kâbe'yi zâhirî olarak kullarının dünyevî ve uhrevî müşkilâtlarının hâlli için bir mekân kıldığını, bâtınî Kâbe olan kâlbi ise seçkinlerin mekânı olarak tâyin ettiğini, onu zikrederek ve dünyevî düşünceleri oradan silerek ona yol alındığını, rabliğinin ispatına vesile kıldığını söylemiştir.”³²⁵

Mutasavvıflar'ın yorumlarına baktığımızda iki çeşit kâbe'den söz etmişlerdir. Daha ziyâde bâtın kâbe vurgusuna dikkat çeken mutasavvıflar, insanın kalbinin bâtın kâbe olduğun, asıl memnun edilmesi ve yönelmesi gerekenin gönül kâbesi olduğunu ifade etmişlerdir.

2.5.3. Tavaf

Sözlükte “bir şeyin etrafında dönmek, dolaşmak” anlamında ki Tavaf (الطواف) kelimesi fıkıh terimi olarak usulüne uygun şekilde Kâbe'nin etrafında dönmeyi ifade eder.” Her dönüşte bir “şavt” denir. Bir tavaf yedi şavt'tan oluşturmaktadır.³²⁶

Kâinatta, madenin en küçük birimi atomdan en büyük galaksilere kadar her şey tavaf hâlinedir. Elektronların çekirdeğin çevresinde, yıldızların galaksilerin merkezi

“Kâbe'nin Tarihi ve Anlamı Üzerine Bazı Tespitler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1, (1 Haziran 2023), 209.

³²² Becer, *İbn. Acîbe el-Bahrül Medîd*, 38.

³²³ Al-i İmran 3/96.

³²⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l İşârât*, 1/260; Bayram, “Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu”, 54.

³²⁵ Bursevî, *Rûhu'l Beyân*, 2/536; Denizler, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu*, 189.

³²⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim Ferâhîdî, *Kitâbü'l ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhim es-Semeraî (b.y: y.y. ts.), 7/458; İbn. Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 9/225; Salim Ögüt, “Tavaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/178-180.

etrafında ki akıl almaz hızla dönüşleri kendilerini var eden yaratıcıya olan ibâdet biçimlerini ve onun emrine boyun eğişlerini yansıtır. Kur’ân’î ifadeyle “*her biri bir yörüngede seyretmektedir*”.³²⁷ Bu nedenle tavaf kâinatın zikrine ortak olmak ve Allah’ı bu şekilde tesbih ve tenzih etmenin şekli olmaktadır.³²⁸

Gazzâlî; tavaf yapmayı namaz kılmak gibi değerlendirir. Çünkü namaz esnasında hissettiklerimizi tavaf esnasında da hissederiz dedikten sonra, amaç; bedenın Kâbe’nin etrafında dönmesi değil asıl amaç rabbini zikir ve rûhen tavaftır. Kalbini bir an dahi onu anmaktan geri bırakmamaktır. Makbul tavafta esasında budur.³²⁹

İbn. Abbas’ın tavaf hakkındaki yorumu da bu istikâmettedir. Oda tavaf ve namazı hakkın nişâneleri ve tazimi noktasında eş değer görür, hüküm olarak da aynıdır der. Tavaftan sonra iki rakât namazı, zikrin devamlı olmasının bir gereği şeklinde değerlendirir. Ve saygının doruk noktasının, namazda Allah’a yönelişle tamam olduğunu belirtir.³³⁰

Kuşeyrî ise tavafı: “Kalbin Allah’ın izzetini müşâhade etmesi”³³¹ ve yine semânın melekûtundaki sır ile melekût mekânlarında dönmek,³³² şeklinde değerlendirirken; Bursevî: “Kişinin rubûbiyet Kâbe’sinin çevresini yedi kere tavaf etmesi ve yedi beşerî haslet ve sıfattan çıkmak”³³³ şeklinde yorumlamıştır.

Son olarak İbn. Acîbe: “Allah’ın evliyasının kalbi ile Kâbe arasında paralellik kurarak tavafla bu birlikteliğinin sağlandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla onların edep ile ziyaret edilip istifade edilmesi gerekir”³³⁴ şeklinde tavafı değerlendirmiştir.

³²⁷ Yasin 36/40

³²⁸ Esma Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler “Hac Örneği”*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 106.

³²⁹ Gazzâlî, *İhyâ-ü Ulûmi’d dîn*, (Kâhire: Müessesetü’r Riclibî, 1974), 1/328; Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, 104.

³³⁰ Şah Veliyyullah Dıhlavî, *Huccetüllâhi’l- Bâliga* (Beyrut: Dârü İhyâi’l-Ulûm, 1990), 2/175; Esma Sayın, *Tasavvuf Kültüründe İbâdetler*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 109.

³³¹ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî b. Abdülmelik Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-İşârât*, thk. İbrâhim el-Besyûnî (Mısır: el-Heyetü’l Mısriyyeti li’l-Kitâb, ts) 1/163; Enver Bayram, *Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu: Letâifü’l İşârât Örneği*, *Bozok İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21, (2022), 58.

³³² Kuşeyrî, *Letâifü’l İşârât*, 2/540; Bayram, “Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu”, 58.

³³³ Bu yedi beşerî sıfat, kibir, hırs, şehvet, haset, gazap, cimrilik ve kindir. Bk. Bursevî, *Rûhu’l Beyan*. 1/218; 2/217; 4/ 19; 4/ 348; Denizler, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu*, 188.

³³⁴ Becer, *İbn. Âcibe el- Bahrül Medîd*, 38

Mutasavvıfar haccın ve umrenin rükunlarının arkasında yatan bâtın hikmetler üzerinde yağun bir şekilde durmuşlardır. Tavaflı da aynı şekilde bâtın hikmetleriyle birlikte ele almışlardır. Kâinattaki her şeyin aşkla bir şeyin etrafında döndüğünü, insanında tavafla bu döngüye uyum sağladığını söylemişlerdir. Mânevî kâbe olan kâiple madde kâbesinin yanyana Allah'ı zikrin zirvesini bu şekilde yakaladıklarını ifade etmişlerdir.

2.5.4. Arafat-Vakfe

Arafat, (عرفات) “tefekürle bir şeyi idrak etme, bilme, anlama ve güzel koku ve benzeri anlamlara gelmekte olup ‘arefe’ (عرف) ile aynı anlamda kullanılmıştır.”³³⁵ Terim olarak ise “Mekke’nin doğusunda, haccın en önemli rüknü olan vakfenin yapıldığı yere³³⁶ denmektedir. Vakfe (وقف) çoğulu (vukûf) ise, “durmak, ayakta durmak, bir yerde beklemek” demektir. Terim anlamına gelince, “hac ibâdetini yerine getiren kişinin belirlenmiş bir zaman diliminde belirli bir yerde beklemesini ifade eder. Vakfenin yapıldığı Arafat ve Müzdelife bölgelerine mevkıf denilir.”³³⁷

Kuşeyrî: “Bedenen vakfe yerinin burası olsa da kâlbın vakfe mekânının, Allah’a kavuşturan şeyler olduğunu ifade eder ve devamla; “Müzdelife vakfesini, “*Arafat’tan dalgalar halinde indiğinizde Meş’ar-i Haram’da (müzdelife) Allah’ı zikredin*”³³⁸ âyetinden yola çıkarak, Allah’ın kullarına olan ihsânı olarak görür ve eğer onun lütfu olmasaydı onun rızasına eremezsiniz şeklinde yorumlar.”³³⁹

Bursevî’de Arafat vakfesini: “Güzel bir ahde vefâ örneği, rahmet ve mârifet dağının ardına iltica etmek olarak görmüştür.”³⁴⁰

³³⁵ İsfahânî, el-Müfredât, 334-335; Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf el Endülûsî, el-Bahrül Muhit, thk. Sıdkî Muhammed Celil, (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1420), 2/275; Şemsettin Şık, “Haccın Edasında Öne Çıkan Semboller”, 41, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2016), 146.

³³⁶ Abdullah A. Boks, “Arefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 261-263.

³³⁷ Menderes Gürkân, “Vakfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/463.

³³⁸ Bakara 2/ 198.

³³⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l İşârât*, 1/164; Bayram, Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu, 60.

³⁴⁰ Denizer, Kur’an’ın Sûfî Yorumu, 189.

İbn. Acîbe ise Arafatı: “Kâlbın sürekli gayb-ı bilen Allah’ın huzurunda olduğu şuurunu yakalaması olarak ele almıştır.”³⁴¹

Son olarak Gazzâlî Arafatı: “Mahşerin küçük bir provası olarak değerlendirir. Mahşerde de renkleri, dilleri farklı çeşit çeşit insanlar kendi imamlarının etrafında bir arada, korku, dehşet ve umut halinde beklemektedirler. Kullar bu sahneyi gözünün önünden çıkarmamalı, Allah’ın affını ve mağfiretini dilemelidirler. Burada Allah katında değerli, sâlih ve naz ehli insanlar mevcut olduğundan, diğer insanlarda inen rahmetten nasiplenirler. Onun için eller semaya açılır ve hep birlikte ona niyazda bulunulur. Kul, dua, istek ve yakarışlarının reddedileceğini sanmamalıdır. Zîra böyle yerler genel af mekânlarıdır ve bu konuda tereddüde dâhi mahal yoktur”³⁴² şeklinde arafatın ve vakfenin kul açısından önemini ifade etmiştir.

Sûfiler “arefe ve vagafe” fiillerinin anlamlarından da yola çıkarak çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Bu değerlendirmeler de kişinin acziyetinin ve günahlarının farkında olup Rabbinin rahmet ve mağfiretinin sonsuzluğunu bilmesi buna göre bir duruş sergilemesi gerektiği yönünde hatırlatmalar yapmışlardır.

2.5.5. Sa’y

Sây, السعي umudu yitirmeden mücâdele azmiyle Safa-Merve arasında yürümektir. Kelime olarak “hızlı yürümek ve çalışmak”³⁴³ anlamlarına gelen sây; “fıkıh terimi olarak, “hac ve umre tavaflarından sonra Safâ tepesinden başlayarak dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere Safâ ile Merve arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi ifade eder.”³⁴⁴

Sâ’yin yapıldığı iki tepe olan Safâ ve Merve’nin kelime anlamlarına bakacak olursak: Safâ, “başka bir kütleye karışmayan, toprak ve çamurdan arınmış sert taş”;

³⁴¹ Becer, *İbn. Âcibe el-Bahrül Medîd*, 38.

³⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 1/332.

³⁴³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 411-412; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 38/279; Polatoğlu, “Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı”, 126.

³⁴⁴ Salim Ögüt, “Say”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 26/206-207.

Merve’de “kırmızı toprak, volkanik asıllı sert ya da yumuşak her türlü taş” anlamlarına gelmektedirler.³⁴⁵

Bu iki tepe: “...şüphesiz Safa ile Merve Allah’ın (dininin) nişanelerindendir; hac ve umre niyetiyle Kâbe’yi ziyâret eden kimsenin onları tavaf (say) etmesinde günah yoktur”³⁴⁶ âyeti ile hac ve umre ibadetinin şeâirinden (nişanlarından) sayılmaktadır.³⁴⁷

Bursevî, *Te’vîlâtü’n Necmiyye’den* nakille Safâ ve Merve’de sâyi; “Sıfatların safâsı (duruluğu, temizliği) ile zâtın mürüvveti’nin önünde seyretmek olarak ele aldıktan sonra, Te’vîlâtü Keşâniyye’den nakille Bakara sûresi yüz elli sekizi işârî olarak: “Muhakkak ki Safâ kalbin varlığı; Merve nefsin varlığıdır. Allah’ın dîninin ilânından ve onun kalbî ibâdet yollarındandır” şeklinde yorumlamıştır.³⁴⁸

Kuşeyrî ise sâyi: “Sevenlerin işâreti olarak değerlendirmiş, bu şekilde yüceltildiklerini ve ziyâret edildiklerini ifade etmiştir. Ona göre, sırlarda sây ederler. Bu da Allah’ın celâlini keşif, cemâlinin lütfudur. Kuşeyrî ayrıca, sây’in kişiyi tüm günahlardan arındırdığını” söylemiştir.³⁴⁹

Gazzâlî’ de sâyın hikmetiyle ilgili şunları söylemiştir: “Kâbe etrafında bulunan Safâ ve Merve arasında sây etmeyi, padişâhın huzuruna girip çıkmasının akabinde, hakkındaki hükmünü bekleyen kişinin onun sarayının etrafında ileri geri dolaşmasına benzetmektedir. Bu şekilde padişaha, iddiasında samimi olduğunu ve gönlüne girmek istediğini beyan etmiş olmaktadır. Yine Safâ ve Merve arasında gidip gelmeyi, belki bu defâ görmediyse bir dahakinde görürüm diyerek onun merhametini celbetmeyi kazanma girişimi şeklinde yorumlamıştır. Sây yapan kişi de bu şekilde, Kâbe’nin etrafında bulunan bu iki tepe arasında gidip gelmekle, tıpkı bunun gibi Allah beni affetti mi? Bu

³⁴⁵ Mustasa Sabri Küçükaşcı, “Safa ve Merve Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/206; İrfan Yücel, *Hac ve Umre (İlmihâl-1, İman ve İbadetler)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/534.

³⁴⁶ Bakara, 2/158.

³⁴⁷ Şık, “Haccın Edâsında Öne Çıkan Semboller”, 148.

³⁴⁸ Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 2/85-86; Denizler, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu*, 189.

³⁴⁹ Kuşeyrî, *Letâifü’l İşârât*, 1/141; Bayram, “Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu”, 59.

defâ benden razı olurmu diye bu iki tepe arasında gidip gelmektedir”³⁵⁰ şeklinde işârî olarak değerlendirmiştir.

Son olarak İbn Acîbe ise sâyi: “Sâfî ruha ve yumuşayıp itaate hazır hâle gelmiş nefse işâret olarak görmüştür.”³⁵¹

2.5.6. Hedy (Hediye) Kurbanı

Sözlükte “yol göstermek, izinden gitmek, göndermek, hediye etmek” anlamlarına gelen ‘hedy’ (هدي) kelimesi; fıkıh terimi olarak, “hac ve umre sırasında Harem’de kesilen kurbanlık hayvanları ifade eder. Kur’ân’ı Kerim’de ‘hedy’ kelimesi beş yerde geçmektedir.”³⁵²

Bursevî, kurban nusûkunu, genel teâmül çerçevesinde, “nefis olarak değerlendirmiş, kâlp kâbe’sinde nefis hayvanının kurban edilmesine ve sıdk bıçağıyla nefsin boğazlanması sûretiyle hayrın tecellilerine erişileceğini” belirtmiştir.³⁵³

Kuşeyrî’de, “Kurbanın bütün arzuların kesilmesi anlamına geldiğini, bunun sonucu olarak Allah’a yakınlık kesbedildiğini” ifade etmiştir.³⁵⁴

2.5.7. İhramdan Çıkma (Saç Tıraşı)

İhramla başlayan muharremât (geçici yasaklar), Allah yolunda canı dahi feda etmenin simgesi olan traş olma ve kurban kesme ameliyesi ile beraber son bulmakta ve tehallüle (serbestliğe) geçiş anlamına gelmektedir. Âyette: “*Andolsun, Allah peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz*”³⁵⁵

³⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1/765; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Esrâru’l-Hac*, thk. Musa Muhammed Ali, (Beyrut: Menşurâtı Mektebeti’l Arabiyye, 1977), 151; Şık, “Haccın Edasında Öne Çıkan Semboller”, 149.

³⁵¹ Becer, *İbn. Âcibe el-Bahrül Medîd*, 37.

³⁵² İsfehânî, “el-Müfredât”, 516-519; Bk. Salim Öğüt, “Hedy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

³⁵³ Denizler, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu*, 189.

³⁵⁴ Bayram, “Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu”, 61

³⁵⁵ Fetih, 48/27.

buyurularak, saç tıraşının ve kısaltmanın, hac ve umrenin menâsıkından olduğu beyân edilmektedir.³⁵⁶

Bursevî, tıraş olmayı, ilâhî nurların usturasıyla kulluğun eserlerini (günah ve hata) izale etmek şeklinde bir takım bâtinî te'villerle açıklamıştır.³⁵⁷ Kuşeyrî, saçın tıraş edilmesiyle kişi, üzerindeki bütün dünyevi kalıntılardan kurtulacağını ifade etmiş olur³⁵⁸ şeklinde işârî bir yorumda bulunurken; İbn. Acîbe ise başı tıraş etmeyi genel anlayıştan çok daha farklı olarak, zamanı gelmeden mânevî fetih için acele etmemektir şeklinde işârî olarak yorumlamıştır.³⁵⁹ Böylece sûfiler saç tıraşıyla ihramdan çıkışı her türlü dünyevi hata ve günahlardan kurtuluş olarak ele almışlardır.

Aslında saç konumu itibariyle vücudun en üstünde yer alır ve bir nevi insandaki dünya sevgisini ve nefsi temsil eder. Çünkü insan dünyaya geldiğinde saçlı olarak; dünya'dan ayrılırken de saçsız olarak veya saçları beyaza dönüşmüş bir şekilde ayrılır. Bu şekilde bâtinî olarak, saç traşıyla insan âdetâ mânevî olarak dünya sevgisinden ve nefsin isteklerinden kurtulmuş hakikâte ulaşmıştır diyebiliriz.

2.5.2. Hakâik Bağlamında Hacla İlgili İşârî Yorumlar

Hac, yapısı itibariyle sembolik anlamı fazla olan bir ibâdettir. Hâl böyle olunca mutasavvıflar da haccın işârî yorumuna yönelik hususlara önem vermişler ve bu ibâdetle ilgili âyetleri işârî olarak yorumlamışlardır. Biz de mutasavvıfların hacca dâir işârî yorumlarını Hakâik çerçevesinde, Bakara ve Âl-i İmran sûresindeki âyetler bağlamında değerlendirmeye çalıştık.

³⁵⁶ Öğüt, “Hacla İlgili Fikhî Hükümler”, DİA, 14/396; Şık, “Haccın Edasında Öne Çıkan Semboller”, 137.

³⁵⁷ Denizler, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu*, 189.

³⁵⁸ Bayram, “Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu”, 61.

³⁵⁹ Becer, *İbn. Âcibe el-Bahrül Medîd*, 37-38.

2.5.2.1. Bakara Sûresi

Hac ve Umre'nin vâciplerinden olan sa'y ile ilgili âyette: “*Safâ ve Merve Allah'ın nişanelerindendir; dolayısıyla hac ve umre yaparak Beytullâh'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf³⁶⁰ etmesinde kendisi için günah yoktur...*”³⁶¹ buyruluyor.

Hakâik'te safâ'nın hakla berâber saflaşma yeri olduğu ifade edilir. Her kim hakla saflaşmak için kâlbini boşaltmazsa bilsin ki hac günlerini ve sa'yini zâyî etmiştir³⁶² şeklinde mutasavvıfların değerlendirmelerini görmekteyiz.

Aynı şekilde safâ ile ilgili olarak Mansur'un, Cağfer'den isnatla muhalefet kirlerinden rûhu saflaştırdığı için Safâ'nın ruh olduğu belirtilmektedir. Sûfilerden bazılarının da Safâ'yı nefis denilen dünya kirlerinden arınma şeklinde lafzî anlamına uygun bir şekilde yorumladığı rivâyetlerini Sülemî'nin bu eserinde görmekteyiz.³⁶³

Eserimizde, Merve ile ilgili yorumlara baktığımızda, bir kimsenin Merve tepesine çıkıpta gaybın hakîkâtlerine ulaşamaması hâlinde hakkın nişanlarından hiçbirinin ona zâhir olmayacağından bahsedilmiş; ayrıca Mansur'un, Cağfer'den isnadla, Merve'nin efendisine hizmetle ayakta duran nefis olduğu, mürüvvetlikte kullanıldığı ve ârifin insanlığı olduğu³⁶⁴ şeklindeki yorumlarına da yer verilmiştir.

Haccın ve Umre'nin vaciplerinden olan Sâ'y'in bir rüknü olan Safâ ile ilgili yapılan yorumlar daha ziyâde bu kelimenin lafzî anlamından yola çıkarak gönlün ve sırrın saflaştırılması olarak değerlendirilmiştir. Zîrâ gönül ve kâlp Allah için saflaştırılmazsa, haccın sırlarından hiçbiri ona beyân olmaz denilmiştir. Merve hakkında yapılan yorumlar ise daha ziyâde işâri olarak yorumlanmıştır.

³⁶⁰ Âyetteki tavaf kelimesi, bu “iki tepe arasında gidip gelme” anlamında olup; hac ve umre ibadetiyle ilgili terminolojide bu fiilden, sözlükte “koşma” anlamına gelen sa'y diye söz edilir. Bk. Kur'an yolu, 1/243.

³⁶¹ Cahiliye döneminde Safâ tepesinde “İsaf” Merve'de ise “Nâile” adlı putlar için kurban kesilirdi. Bu putperest geleneğinden dolayı Müslümanlar iki tepe arasında sa'y etmekten çekinince, bunda bir günah olmadığını bildiren bu âyet nâzil oldu. Bk. Kur'an Yolu, 1/243. el-Bakara 2/158.

³⁶² Sülemî, *Hakâik*, 1/69

³⁶³ Sülemî, *Hakâik*, 1/69

³⁶⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/69

2.5.2.2. Bakara Sûresi

Haccın zamanını ve birtakım yasaklarını bildiren âyette: “*Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günah sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir...*”³⁶⁵ buyurulmaktadır.

Genel kanaate göre “bilinen aylardan maksat, Şevval, Zilkâde ve Zilhiccenin ilk on günüdür. Bu aylar “hac mevsimi” olarak bilinir. Bunun dışında; ‘bilinen aylar’ ibâresinden hareketle bu aylar dışında farklı alternatifler aramak, İslamî birikime, ümmetin âlimlerinin icmâna ve Hz. Peygamberin uygulamalarına terstir. Zîrâ Hz. Peygamber ilk ve son haccı olan Veda Haccı’nı âyette ifâde edilen zaman dilimi içerisinde yerine getirmiştir.”³⁶⁶

Hakâik’te geçtiğine göre Nasrabâdî, bu âyet çerçevesinde Allah’ın ibâdetler için belli bir vakit tâyin etmesini, kulların zâhir edelere vaktinden önce hazırlanması şeklinde bakmış, bununla birlikte mârifet için Allah’ın belli bir vakit tâyini olmadığını, bunun sebebini ise kulun sırrını müşâhede ve murâkabe’den hâli bırakmaması şeklinde yorumlamıştır.”³⁶⁷

Aynı sûrenin başka bir âyetinde “*Sonra insanların dalga dalga ilerlediği yerden siz de ilerleyin. Allah’tan bağışlanma dileyin. Kuşkusuz Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir*”³⁶⁸ buyurulmaktadır.

Sülemî, İbn. Atâ’nın bu âyeti, zikrimle sırrınızı îmar ettikten sonra ve orada genişlik hissettiğinizde, kulluk resimleriyle yâni mahfiyyet içerisinde kıyam yerine, halkın döndüğü yere dönün ve ondan başkasıyla meşguliyetinizden dolayı da Allah’a tövbe edip af isteyin. Muhakkak ki Allah ibâdetlerinizdeki kusurlara rağmen, itaat edenlere çok merhametlidir”³⁶⁹ şeklinde yorumladığını nakletmiştir.

Esasında hac Arafat’ta vakfe’den ibârettir ve bir günle kayıtlanmıştır. O bir gün içerisinde o mekânda bir an bulunmakla kişi hac ibâdetini ifâ etmiş sayılır. Ancak Allah

³⁶⁵ Bakara 2/197.

³⁶⁶ Kur’ân Yolu, 1/311, 317.

³⁶⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/71.

³⁶⁸ Bakara 2/199.

³⁶⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/71

Tealâ, bir güne sığan bir ibâdet için neden iki aylık bir vakit tayin etmiştir. Bunun nedenini Nasrabâdî, zâhir edeplere hazırlık anlamındaki bâtinî yahut rûhî arınma süreci olarak görmüştür. Bunu tıpkı namaz öncesi alınan abdest veya Ramazan orucundan önce Recep ve Şaban oruçlarıyla başlayan hazırlık süreçlerine de benzetebiliriz. Ayrıca Nasrabâdî, önemi sebebiyle mârifet için belli bir vakit tayinin olmadığını; çünkü sırrın (ruh-kâlp) sürekli gözetilmesi gerekliliğini vurgulamıştır.

İbn Atâ ise, haccın en önemli rûknü olan Arafat'ı günahların yükünden kurtulup mânen hafifleme ve imâr mekânı olarak görmektedir.

2.5.3.3. Âl-i İmran Sûresi

Mekke'nin ve Kâbe'nin önemini anlatan bir âyette Allah Teâlâ: *“Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ibâdet evi, elbette Mekke’de, âlemlere bir hidâyet ve bereket kaynağı olarak kurulan evdir”*³⁷⁰ buyurmaktadır.

Yüce Allah Mekke’yi dünyanın en kutsal şehri kılmıştır. Burada bulunan Kâbe’yi de en kutsal mâbet ve Müslümanların kiblesi olarak tayin etmiştir. Çünkü bu binâ insanlığın hidâyeti ve putperestliğin yıkılıp tevhid inancının yerleşmesi için gönderilmiş olan dinin (hanif) sembolüdür. Kâbe'nin “âlemler için bir hidâyet kaynağı” olmasından maksat buranın Allah'ın birliği (tevhid) inancına dayanan ilâhî dinin ilkelerini yansıtırıcı özelliklere sahip olmasıdır.³⁷¹

Bu âyetin işârî yorumuna dair Sülemî, Allah Teâlâ'nın teklifini (mükellefiyet) teklîfûl hakâik ve teklîfûl vesâit olmak üzere iki çeşit gönderdiğini, hakîkî teklifin onu bilmekle başlayıp ona döndüğünü; vâsıtalarla teklifin ise ondan aşağısıyla onu bilmekle başladığını ifade etmiştir. Kâbe'nin ortaya çıkmasını vâsıtalarla teklifin bir gereği olarak gören Sülemî, âyetin inme sebebinin de bu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Sülemî, kişinin hakîkâten ondan (Kâbe) ayrıldığında her ne kadar şeklen orda görünsede, onu vasfedene gerçek mânada ulaştığı şeklinde âyeti işârî olarak yorumlamıştır.³⁷²

Hakâik'te “mübâreken” (مباركة) kelimesiyle ilgili bazı mutasavvıfların, Mekke'nin, oraya (Kâbe) gelene ve yol arayanlara mübarek olduğunu; “hüden

³⁷⁰ Âl-i İmran 3/96

³⁷¹ Râzî, *Mefâtihü'l Gayb*, 8/148; Kur'an Yolu, 1/635-637

³⁷² Sülemî, *Hakâik*, 1/108

lilmüttegîn” (هدى للمتقين) ifadesinin ise onunla (Kâbe) hidâyet verene ulaşana kadar hidayettir şeklinde yorumlarını aktarmıştır.³⁷³

Sülemî, “Fîhi âyâtün beyyinâtün” âyetinin işârî yorumuna dair Muhammed b. Fazl’ın; ârifin mârufa giden yolu zâhir alâmetlerle bulduğunu,³⁷⁴ Kâbe’nin bir taş parçası olmasına rağmen bâtın olarak kişiyi Allah’a yaklaştıran ve ona ulaştıran yönüne vurgu yaptığını söylemiştir. Sülemî, Şiblî’nin, “makâm-ı İbrâhim” “dostluktur” sözünü de aktarır. Şiblî’nin orada, Allah’ın dostu İbrâhim’e şâhit olanın şeref kazandığını ve en şerefliilerin ise hakkın makamına şâhit olanlar olduğunu söylediğini nakletmiştir. Mutasavvıf Muhammed b. Ali Tirmizi, Şiblinin “Makâmı İbrâhim” hakkında ki sözünü açıklar mâhiyette; Makâmı İbrâhim’in, dostunun rızası için nefsin, malını ve evlâd-ü iyâlini harcamak olduğunu, bir kimsenin İbrâhim’in makamına şâhitlik edip de onun vazgeçtiklerinden vazgeçmemesi durumunda ise onun seferinin boşuna ve bâtil olduğunu³⁷⁵ söylemiştir. Sûfiler den bazıları da “Makâm-ı İbrâhim” in koridorlarından hareme girmeyi telbiyelere cevap olarak değerlendirmişlerdir.³⁷⁶

Sülemî, Vâsıtî’den nakille; nefis kirlerinden emin olmanın şartının hakîkât üzere oraya (Mekke-Kâbe) girmek ve kâlbın imâna komşu olmasıyla mümkün olacağını söylemiştir. Aynı şekilde Sülemî, İbn Atâ’nın da Mekke’ye girenin Allah’ın ikâbından güvende olduğunu söylediğini aktarmıştır. Atâ, Allah’ın sevâbının kişiye afiyet vermesi ve Allah’ın kişinin bütün işlerini üstlenmesi; ikâbının da kişiyi nefsiyle baş başa bırakmasıdır” demiştir. Son olarak Câfer, Allah’ın azabından güven içerisinde olanları oraya (Mekke-Kâbe) enbiyânın, evliyânın ve esfiyânın sıfatıyla girenler olduğunu söylemiştir.³⁷⁷

Sülemî burada; Kâbe ve hacca dair birtakım simgeler üzerinden sûfilerin hac ibadetine olan yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Bu simgelerin önemini ortaya koyan Sülemî; sûfilerin bunları Allah’a ulaştıran bir vasıta olarak gördüğünü, asıl amacın veya en büyük mükellefiyetin Allah’ı bilmek (mârifet) olduğunu ifade etmiştir.

³⁷³ Sülemî, *Hakâik*, 1/108

³⁷⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/108

³⁷⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/108

³⁷⁶ Sülemî, *Hakâik*, 1/113

³⁷⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/109

Haccın farzietini bildiren bu âyette Allah Teâla “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”³⁷⁸ buyurmaktadır.

Hakâik’te bu âyetle ilgili işâri anlamda, Hac hâriç Allah’ın hiçbir ibâdet için kullarından talebi olmamıştır şeklinde ifade geçmektedir. Ve yine devamla hac’la ilgili bir takım hikmetlerden ve işârî mânalardan bahsedilir. Bu hikmetler ve işâri mânalar şöyle sıralanmıştır: 1-Hac hâriç mal ve bedeninin ortak olduğu başka bir ibâdet yoktur. 2-Hac kendisini yerine getirenlere yorgunluk ve zorluğun çok olduğu bir ibâdettir. Bundan dolayı ona başlayana ve yerine getirene yardım olması için “hac” ismi uygun görüldü. Bu şekilde onu yerine getiren Allah’ın hakkını edâ etmiş olur. 3-Hac da arınmak, durmak ve gayret gibi kıymetli işâretler vardır. Böyle olunca Allah Teâla: En büyük duruş (mevgif) zâhirini temizlediğin gibi bâtınını da temizlemendir buyurmuştur. 4-Allah müzdelifede kulların yalvarışlarına bakınca kurbanlarını yaklaştırmalarını emretti. Her ne zaman kurbanlarını yaklaştırdılar, o zaman günahlardan temizlendiler. Kurbanlarını edâ ettiklerinde arzu ettikleri şey onlara verildi. Allah’la aralarındaki perdeler açıldı. Temizlenmiş bir şekilde (Kâbe’yi) ziyarete izin verildi³⁷⁹ şeklinde işârî yorumlardan bahsedilmiştir.

2.6. KURBANLA İLGİLİ BAZI MUTASAVVIFLARIN İŞÂRÎ YORUMLARI

Sözlükte “yaklaşmak, Allah’a yakınlaşmaya vesile olan şey” anlamlarına gelen kurban قربان³⁸⁰ dini terim olarak, ibâdet maksadıyla, belirli şatları taşıyan hayvanı usulüne uygun olarak kesmeyi ve bu amaçla kesilen hayvanı ifade eder.³⁸¹

Kur’an’da ayrıntısı verilmeksizin Hz. Âdem’in iki oğlunun Allah’a kurban takdim ettiklerinden bahsedilir.³⁸² Ve hac sûresi otuz dördüncü ayette ilâhî dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğu bildirilir.³⁸³

³⁷⁸ Âl-i İmran 3/97.

³⁷⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/109-113; Ayrıca bâtın temizliği ile ilgili olarak kitabımızda Şiblî ile hacca giden bir zât arasında geçen meşhur bir diyalog için bk. 1/110-111-112’inci sayfalar.

³⁸⁰ ³⁸⁰ Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 1193-1194.

³⁸¹ İbrâhim Paçacı, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), “Kurban”, 387.

³⁸² Mâide 5/27

³⁸³ Ali Bardakoğlu, “İslamda Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436-440.

İslam ulemâsı, Hz. Âdem'den bu tarafa var olan kurban ibâdetinin hikmeti üzerine birçok değerlendirme de bulunmuşlar, bundan maksadın kan akıtmak (irâke-i dem) olduğunu söylemişlerdir. Fakat asıl önemli soru, kan akıtmanın illetinin ve hikmetinin ne olduğu sorusudur. Eğer sadece kan akıtmak asıl hedef olsaydı ve fakir fukaraya et dağıtmak bir diğer gâye olsaydı, hasta olan hayvanlarla da bu istek yerine getirilebilirdi. Dolayısıyla rûhî ve dînî yönünün yanında, sosyal faydaları olan bu ibâdetin teşriinin birçok illetinden bahsedebiliriz.³⁸⁴

Kurban ibadeti, ubûdet yönü olan bir ibadet olmasına rağmen ta'liliyyet yönü daha ön planda olan bir ibâdetdir. Şöyle ki mükellefiyyet açısından zenginlik nisabının olması ve kesilecek kurbanlarda sağlıklı olma şartının aranması ve etiyle ilgili işlemler gösteriyor ki bu emirle bir takım maddi ve mânevi faydalar gözetilmiştir.³⁸⁵

Toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın gözetildiği zekâtta, sorumluluk kazanılan mala göre değişiklik arz ederken, Allah'a teslimiyetin bir ifadesi olan kurban ibadeti vucûbiyeti noktasında zenginliğin alt sınırı ile üst sınırı arasında sorumluluk açısından herhangi bir fark yoktur. Bu durum bâtînî anlamda iki ibâdet arasında farklı manalar gözetildiğinin göstergesidir. Bize düşen ibâdetleri emredildikleri hâl üzere, tam bir itaat şuuruyla, teslimiyet içerisinde yerine getirmektir.³⁸⁶

Daryal, kurbanın teşrî hikmetinin sadece toplumsal birtakım faydalara indirgenmesinin doğru olmayacağını, insanda fitraten var olan saldırganlık dürtülerinin tatmini anlamında da olumlu işlevlere hâiz olduğunu ifade etmiştir. Hz. İsmâil'in kurban edilmek istenmesi olayında, Hz. İbrâhim'in bu isteğinin reddedilmemesi insanda var olan bu dürtünün Allah tarafından bir nevi kabulü anlamına gelmektedir. Bu isteğin Hz. İbrâhim'e bir koç gönderilmek suretiyle Allah tarafından "tashih" edildiğini görmekteyiz. Bu hâdiseden çıkaracağımız ders, dinimiz İslam, insanoğlunda mevcut

³⁸⁴ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 99.

³⁸⁵ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* 99.

³⁸⁶ İdris Türk, "Tasavvufî Açıdan Kurban", *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7/14 (Temmuz-Aralık 2014) 48.

olan kan dökme isteğini, bu şekilde hayvan kanına çevirerek bu içgüdüğü tatmin anlamında bir uygulamaya gitmiştir.³⁸⁷

Ehli tasavvufta kurbanın emrediliş hikmetiyle (teabbudîyyet) yakından ilgilenmişler, ondaki sırları anlamak için gayret sarf etmişlerdir.

Tasavvufta kurban; kulun nefsinin Allah yolunda kurban etmesi, fenâfillah mertebesine ermesi ve bekâbillaha ulaşabilmesi olarak kabul edilir. Kurbanın en büyüğü kişinin nefsinin feda etmesidir. Kurbanlık burada nefsi temsil eder. Koçun kurban edilmesi nefisten fânî olmak anlamındadır.³⁸⁸

Sûfî anlayışa göre, insanın suflî duygularının ve bayağı isteklerinin dizginlenmesi, çirkin, hoş olmayan duygularının törpülenmesi ve nefsin alçaltan fenâ isteklerinin kökünün kazınması açısından kurban ibadetinin birçok hikmeti vardır.³⁸⁹

Tasavvufî ıstılahta “kurb” kelimesiyle “kurban” kelimesi aynı köktendir. Aslında Allah insanlara her zaman yakındır. Fakat insan bu yakınlığın şuurunda olmayabilir. Sonu gelmeyen nefsânî arzular, insanı yaratanından uzaklaştırır. Kişi bu nefsânî arzulardan uzaklaştıkça Allah’a yakınlaşır. Tasavvufta hedeflenende işte budur.³⁹⁰

Kurban’ın Allah katında kabul olması itaat şuuruna bağlıdır. Bu da Allah’ın emrine uymada ki tam teslimiyet, nefis tezkiyesi ve cimrilik sıfatlarından arınıp takvâ elbisesini giymekle olur.³⁹¹ Bu husus Kur’an’da “*Kurbanların etleri ve kanları değil, sadece takvanız Allah’a ulaşır*”³⁹² âyetinde ifade edilmiştir.

³⁸⁷ Ali Murat Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik ve Metafizik Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017) 459.

³⁸⁸ Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn. Ârâbî, *Fusûsül Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1981), 51; Türk, “Tasavvufî Açıdan Kurban”, 53.

³⁸⁹ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, (İstanbul: Mavi Yayınları, 2001), 91.

³⁹⁰ Hikmet Konur, *Kurban, Tasavvuf El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 414.

³⁹¹ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İhyâ-ü Ulûmid-dîn* (Beyrut: Dâru’l Mârifet, ts.), 1/265.

³⁹² Hac, 22/37.

Kalabâzî (ö. 380/990) Sehl'den naklen bu ayetteki takvâyı şöyle açıklar “Burada takva (nefs ve halktan) uzaklaşmak anlamındadır. Bu anlamda (nefs ve halktan uzak olmak) ihlas dediğimiz şeyin kendisidir.”³⁹³

Zâhirî anlamda İslam ahlâkının temeli olan cömertliğin bir gereği, fakir ve muhtaçları doyurmak olan kurban ibâdeti, bâtını olarak aşkının ve mânevî dönüşümün yardımcı unsurudur. “*Kestiğiniz kurbanların eti ve kanı değil, sizin takvanız Allah’a ulaşır*”³⁹⁴ ayetinde de bu durumu müşâhede etmekteyiz.

Bursevî (ö. 1137/1725) ise bu ayetteki takvâyı, kararlılık, Allah rızası, haramlardan ve şüphelilerden kaçınmak olarak değerlendirmiştir.³⁹⁵

Diğer ibâdetlerde olduğu gibi kurban kesimi esnasında Allah’ın adı anılır. Bu anlamda Mevlânâ, kurban keserken getirilen tekbirlerle, namaz kılarken getirilen tekbirler arasında münâsebet kurar ve şöyle der: Kişi “Namaza başlarken ve esnasında getirilen tekbirlerle; ‘Yâ Rabbî! Huzurunda kurbânım der, kurban keserken ve esnasında ki tekbirlerle de ‘öldürülmeye (ıslah edilmeye) müstehak olan nefsimi kurban ediyorum”³⁹⁶ diyerek, tekbirlerin bir bakıma işârî izahını yapar.

Son olarak Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, (ö.1176/1762) Hz. Peygamberin vedâ haccı esnasında altmış üç adet kurban kesmesinin hikmetini, Allah’ın kendisine bahsettiği bütün ömrüne bedel, şükür anlamında kurban kesmesi olarak yorumlamıştır. Bu durumun, kurbanın önemini vurgulaması açısından değer ifade ettiğini belirtmiş, ayrıca Allah rasûlünün bereketlenmek için kurbanların etinden yediğini ve çorbasını içtiğini söylemiştir.³⁹⁷

Netice olarak; kurban nefsi temsil etmekte olup takva boyutu ağır basan bir yapı arz eder. Takva, sayı çokluğuyla değil teslimiyetle olur. Kişi ne kadar zengin olursa olsun sadece bir kurban kesmekle mes’uldür. Eğer böyle olmasaydı, kişinin zekâtı

³⁹³ Kalâbâzî, *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları), 1992, 148.

³⁹⁴ Hac, 22/37.

³⁹⁵ Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 6/36; Türk, “Tasavvufi Açından Kurban”, 50.

³⁹⁶ Mevlânâ Celâleddîni Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 3/188

³⁹⁷ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hucetül Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru’l Cil, 2005), 2/100.

gibi kazandığı mal miktarınca kurban kesmesi lazım gelirdi. Kurban kesmek nefsi kurban etmenin şekliyse kurbanda sayısal çokluğa değil takvaya bakılır.³⁹⁸

2.6.1. Hakâik Bağlamında Kurbanla İlgili İşârî Yorumlar

Kur'ân'da Hac ibâdeti sırasında kesilmesi emredilen kurbanlardan³⁹⁹ bahsedilir. Bildiğimiz anlamıyla kurban ibâdetinden söz eden âyet ise Kevser sûresi 2. âyettir.⁴⁰⁰ Bu anlamda kurbanla ilgili Kur'ân'da başka bir âyet bulunmamaktadır.⁴⁰¹ Aynı şekilde Hakâik'te de Kevser sûresindeki şekliyle kurban ibâdetine dâir bir yoruma rastlanmamıştır. Bu bağlamda Saffat sûresinin 107 ve 108'inci âyetleri kurban'ın işârî yorumuna dair ele alacağımız âyetler olacaktır.

2.6.1.1. Saffat Sûresi

Saffat sûresi 107. âyetinde günümüzdeki uygulanişıyla kurban ibâdetinin tarihî seyri anlatılmakta, bu konuda bilgiler verilmektedir.⁴⁰²

Hakâik'te mezkûr âyet çerçevesinde, Kurban'ın Allah nezdindeki yerinin büyüklüğünden bahsedilir. Zîrâ onun sebebiyle nebî oğlu nebînin öldürölmek istendiğı ve yine onunla nebî oğlu nebînin hayat bulduğundan söz edilmekte, İsmâil'in (a.s.) kurtarıldığı koçun tefsirlerde İbrâhim (a.s.) zamanına kadar cennette otlayan Âdemin oğullarından birinin öldüröldüğü koç⁴⁰³ olduğu şeklinde bir bahisten de söz edilmektedir.

Sülemî, Hakâik'te, İbrâhim'e oğlunu kurban etme emrinin hikmeti hakkında mutasavvıfların; Allah'ın, İbrâhim'in içinden, kendi sevgisiyle karışmasın diye oğlu İsmâil'in sevgisini gidermek istediğini; çünkü kendi sevgisi ile oğlu İsmâil'in sevgisinin birbirine karıştığını, Allah'ın bu emriyle istenilen şeyin onun (İbrâhim) sırrını cilalamak ve tabiat âdetini terk etmesiydi⁴⁰⁴ dediklerinden söz edilir.

³⁹⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İhyâ-ü Ulûmid Dîn*, çev. Ahmet Müftüoğlu, (İstanbul: Tuğra Yayınları, 1989), 1/684; Türk, *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetlerin İç Anlamı*, 241.

³⁹⁹ Bk. Bakara 2/196, Mâide 5/2-95-97, Hac 22/28-36-37, Feth 48/25.

⁴⁰⁰ Kevser 108/2

⁴⁰¹ Ali Bardakoğlu, "İslam'da Kurban" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436, 440.

⁴⁰² "Biz, oğlunun canına bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik." Saffat 37/102.

⁴⁰³ Sülemî, *Hakâik*, 2/180.

⁴⁰⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/180.

Ehl-i sūfînin kurban ibâdetine bakışını Sülemî şu sözlerle aktarır: “Kurban, boğazlamak değildir. Görmez misin? Bıçak sürttüğü zaman geri döndü kesmedi. Nidâ olundu ki “*Ve fedeynâhü bi zibhin azîm*” sana daha önce takdim ettiğimiz şeylerden işâret yoluyla istediğimiz şeyler sende hâsıl oldu.”⁴⁰⁵

İnsanda mal mülk ve evlad-ü iyal sevgisi fitrî bir olgudur ve doğaldır. Fakat doğal olmayan bu sevginin aşırı hâle gelmesidir. Peygamberlerde de bu sevginin ileri derecede farklı tezahürleri görülebilmekte olup Hz. İbrâhim bunlardan bir tanesidir. Ondaki bu sevgi mutasavvıfların ifadesiyle kendi sevgisiyle oğlu İsmâil’in sevgisi birbirine karışacak kadar sırrını işgal etmişti. Bunu çok iyi bilen Allah Teâla onun bu hâlini tedavi etmek maksadıyla onu ağır bir imtihana tabi tutmuş kendi sevgisinden başka sevgilerden onun sırrını temizlemiştir.

2.6.1.2. Saffât Sûresi

Hz. İbrâhim’in kendisinden sonraki ümmetler nezdinde ki değerinin anlatıldığı âyette: “*Sonraki nesiller arasında onun için güzel bir nam bıraktık*”⁴⁰⁶ buyurulmaktadır.

Bu âyet Hz. İbrâhim’in kıyâmete kadar gelecek bütün insanlar nezdinde ki yüksek mertebesine işâret etmektedir. Nitekim Hz. İbrahim, bütün semâvî din mensupları tarafından sahiplenilmekte sevgi ve saygıyla yâd edilmektedir. Hatta Müslümanlar, her namaz da kendi peygamberleriyle birlikte ona ve âline salât ve selâmlar göndermektedirler.⁴⁰⁷

Hakâik’te, Vâsıtî’nin bu âyetteki “güzel bir nam bıraktık” ifadesinin güzel bir hatıra ve övgü bıraktık şeklinde yorumladığını görmekteyiz.⁴⁰⁸ Böylece, Kur’ân’ın ifâdesiyle nesiller boyu onun nâmı yürümekte, şânı yücelmektedir.

⁴⁰⁵ Sülemî, *Hakâik*, 2/181.

⁴⁰⁶ Saffât 37/108.

⁴⁰⁷ Kur’ân Yolu, 4/546.

⁴⁰⁸ Sülemî, *Hakâik*, 2/181

2.7. İBÂDETLE İLİŞKİ BAZI KAVRAMLARIN İŞÂRÎ YORUMU

2.7.1. Dua

Dua (الدعاء) kelimesi “da’vet” ve “da’va” kelimeleri gibi mastar olup lügatte; “istemek, çağırmak, ihtiyacı olmak, Allah’a niyazda bulunmak, yalvarmak” gibi anlamlara gelir. Terim olarak, Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesi, sevgi ve ta’zim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesidir.⁴⁰⁹

Tasavvufî gelenekte duâ, genellikle sözle (lisân-ı kâl), bâzen de susularak (lisân-ı hâl) yapılır. Sûfîler lisân-ı hâl ile duâyı lisân-ı kâl ile duaya tercih ederler. Hâllerini mevlâyâ arz edip susmayı dilerler. Sürekli teslimiyet ve rızâ hâline bürünürler. Duâ’nın hızlı olarak kabulünün de bu teslimiyet ve rıza hâliyle mümkün olduğunu söylerler. Kulun diliyle dua hâlinde olmasını kâlbiyle de rızâ hâlinin devâmlı olmasını uygun görürler.⁴¹⁰

Tasavvufta Allah ile kulu birbirine bağlayan en güçlü iletişim tarzı dua olduğu gibi, modern bilim dediğimiz din psikojisinde de manevi, psikolojik ve ruhsal sıkıntıların en önemli çözüm yolu duadır. Dua bilinçli, içtenlikle, gafletten uzak bir şekilde gönlü Allah’a açarak ve huşu içerisinde yapılmalıdır. “Dua ihtiyacın anahtarıdır. Bu anahtarın dişlileri helal lokmadır. Allah katında en makbul dua kâl ile değil hâl ile yapılan duadır”.⁴¹¹

Mevlâna duanın insanlara olan büyük tesirini şöyle dile getirir: “Biz ney gibiyiz. Bizde ki ses sendendir. Biz dağ gibiyiz, bizdeki yankı sendendir. Biz kazanıp kaybetmede satranç gibiyiz. Ey sanatları güzel olan Allah’ım, bizi halden hale koyan sensin. Kazanmamız ve kaybetmemiz senin elindedir”⁴¹²

Dua vesilesiyle Rabbinin tecellilerini gören kul, Allah Teâlâ ile görünmeyen bir bağ ve manevi bir diyalog kurmuştur. Bu sohbetin lezzetini tadan kişi onun dostlarıyla

⁴⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garîbi’l Kur’an*, (Kahire: b.y, 1961), 169-170; Osman Cilâcî, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 529.

⁴¹⁰ Uludağ, “Dua”, 9/535-536.

⁴¹¹ Abdülkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *Risaletü’l- Kuşeyrî* (Beyrut: Daru’l-Hayr, 2003), 355; Esmâ Sayın, “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1/1, (Nisan 2012), 424.

⁴¹² Rûmî, *Mesnevî Tercümesi*, 1/48.

birlikte da aynı lezzeti alır. Ve bunun neticesinde bu kişi manevî mertebelere erişir. Basiret gözü açılır ve inkişaf sahibi olur. Sohbet ve halkla birlikte olmanın neticesinde olaylar hakkında bilgi sahibi olur.⁴¹³

İnsan duanın gücü sayesinde, Allah’la ve onun dostlarıyla olan sohbet ve muhabbetin tadına erer. Onlarla muhabbeti sayesinde dua’dan zevk alır. Dua’dan zevk almak suretiyle de sohbet ve muhabbet artar. Böylece kişinin çevresiyle olan ilişkileri güzelleşir ve o kişi için adeta manevî bir tedavi olur. Manevî anlamda gelişim gösteren insan bu şekilde “yakîn” sahibi olur. “Yakîn; “Yaratanla yaratılan arasında bütün engelleri, mesafeleri ortadan kaldıran ilâhî bir sırdır”. Allah’a yakın derecesindeki iman ve itaatı kazandıran şey ise can-u gönülden yapılan dua ve onun gönlü kuşatan etkisidir.⁴¹⁴

Duâ; Allah’ın, sıkıntılardan kurtulmak ve kendisine yakınlaşmak isteyen kuluna sunmuş olduğu en büyük nimettir. Kişinin Allah katındaki değeri duası kadardır. Dolayısıyla kişi Allah katında mertebe kazanmak istiyorsa, ona dua ve tazarrusunu arttırmalıdır. Nitekim Allah Teâla’nın kullarında görmek istediği en güzel hâl, dua ve tazarru hâlidir.

2.7.1.1. Hakâik Bağlamında Duâ’nın İşârî Yorumu

Sülemî duâ ile ilgili âyetlerin işârî yorumuna Hakâik’in de geniş yer ayırmıştır. Onun bu eserinde birçok mutasavvıfın duâyla ilgili işârî yorumları mevcuttur. O, sûfîlerin genel olarak duâ’nın mâhiyeti, kabul şartları, zamanı ve benzeri konular hakkındaki yorumlarını farklı âyetler bağlamında eserinde bir araya getirmiştir.

2.7.1.1.1. Ârâf Sûresi

Duâ nasıl yapılması gerektiğini anlatan bir âyette Allah Teâla: “*Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki Allah haddi aşanları sevmez*”⁴¹⁵ buyurmaktadır.

⁴¹³ Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü’l Maârif*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l Arabiyyi, 1966), 546; Sayın, “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”, 425.

⁴¹⁴ Serrâc et-Tûsî, *el-Lumâ fi Tarihi’t-Tasavvufi’l İslâmiyyi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l İlmiyyeti, 2001), 67; Sayın, “Duanın Terapik Etkileri”, 426.

⁴¹⁵ Âraf 7/55

Bu âyet insanlara dua etmenin âdâbını ve sınırlarını öğretmektedir. Bunun tersi hareket etmeyi de bu sınırların dışına çıkmak olarak görmekteyiz. Bu âyet özelinde Allah ile kul ilişkisi de belli bir seviyeye oturtulmaktadır. Nitekim bu hususla ilgili Hz. Peygamberin “Dua ibâdetin özüdür”⁴¹⁶ hadisini de dikkate alan müfessirlerden bâzıları bu âyette ki “dua ediniz” emrini “ibâdet ediniz” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁴¹⁷

Sülemî, Ebû Osman’ın, “tazarrû” kelimesinden yola çıkarak bu âyeti yorumladığını “tazarrû’yu”, kulun, namaz, oruç ve diğer güzel amelleriyle değil; fakirlik, acziyet, muhtaçlık, çaresizlik üzere hâlini arz etmesi ve ona uyanık bir şekilde yalvarması anlamında yorumladığını bildirmiştir.⁴¹⁸ Bu kelimeyle ilgili Vâsîti’nin de yorumunu anlatan Sülemî, onunda aynı şekilde, “tazarrû’yu”, kulluk zilletiyle sızlanmak ve kibirden soyutlanmak; âyette ki “hufyeh” kelimesini de bir başkasından Allah’ın zikrini gizleyerek korumaktır şeklinde yorumladığını aktarmıştır. Sülemî, Vâsîti’nin konuyla ilgili Hz. Peygamberin “zikrin en hayırlısı gizli olandır”⁴¹⁹ hadisini de konu çerçevesinde zikrettiğini nakletmiştir.⁴²⁰

Ehl-i sûfî, Allah’ın huzuruna ibâdetler ve taâtlerle varmayı edepsizlik olarak görmüşler, kulluk gereği yasadıklarımızla ve mahcubiyet duyguları içerisinde onun huzuruna varmak gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca duâ’nın hafif ve kısık bir sesle yapılması, bağırarak ve hertürlü aşırılıktan kaçınmanın gerekliliğini de vurgulamışlardır.

Başlarına gelen musîbet sonucu Hz. Mûsâ’dan yardım isteyen Frâvun ve kavmi hakkında inen bir âyette şöyle buyrulmaktadır: *“Azap üzerlerine çökünce, Ey Musa! Rabbine sana verdiği söz hürmetine, bizim için dua et. Eğer bizden azabı kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve muhakkak İsrâiloğullarını seninle göndereceğiz dediler.”*⁴²¹

Âyetteki “ricz” kelimesi “azap” anlamında kullanılmıştır. Yine, vebâ hastalığının Arap dilindeki anlamlarından birinin de ricz olduğu dikkate alınırsa Fravun

⁴¹⁶ Tirmizî, Duâ, 1.

⁴¹⁷ Fahrüddin Râzî, *Meḥâṭihü'l Gayb*, 14/128; Kur'an Yolu, 2/538.

⁴¹⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/226-227.

⁴¹⁹ İbn. Hanbel, Müsned, 3/76.

⁴²⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/230.

⁴²¹ Âraf 7/134

ve kabilesinin bu hastalıkla yüz yüze kaldığı söylenebilir.⁴²² Râzî bu kelimeyi bir önceki âyet bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre dil kuralları bağlamında “ricz” kelimesinden bir önceki âyette ifâde edilen belâları anlamak daha isabetli gözükmektedir.⁴²³

Hakâik'te, Kâsım'ın, Frâvun ve kabilesinin başlarına gelen musîbetleri anlatan bu âyeti delil getirerek: “Sâir vakitte evliyânın sırlarına riâyet etmeyen kimseye, belâ zamanında sığınmak fayda vermez. Görmez misin? Fravun ashabına, Musâ'ya muhâlefet inancı taşırlarken sığınmak fayda vermedi”⁴²⁴ dediği nakledilir.

Burada Kâsım dolaylı olarak evliyâyâ muhâlefetin de peygambere muhalefet gibi olduğunu söylemiş; onlara muhâlefetin, duâların kabûlüne de engel olacağını ifâde etmiştir.

Duâ'nın âdabına dair başka bir âyette. “*En güzel isimler Allah'ındır. Bu güzel isimlerle O'na edin...*”⁴²⁵ buyurulmaktadır.

En güzel isimler diye tercüme edilen bu isimlerin her biri, Allah'ın yüce sıfatlarına ve niteliklerine delâlet etmektedir. Geniş anlamda bütün güzel isimler ve sıfatlar bu kavramın içerisine dâhil olmakla birlikte, literal olarak daha ziyâde bir hadiste Allah'ın 99 esmâsıyla vurgulanan⁴²⁶ isimler bu kavramın içine girmektedir.

Hakâik'te, Allah'ın bu isim ve sıfatlarıyla ilgili ehl-i sûfiden bazılarının: Allah bu isimleri duâ maksadıyla bildirmiş olup onun isimleriyle duâ eden mertebelerden mertebelere ulaşır demişlerdir. O'nun en bilinen güzel isimlerinden olan “Allah, Rahman ve Rahîm” isimlerinin işârî yorumuyla ilgili olarak ise “Allah” isminin onun sevgisine ve aşkına, “Rahman” ve “Rahîm” isminin ise onun rahmetine ulaştırdığını;

⁴²² Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn. Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi tefsîri'l kitâbi'l aziz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: b.y., 1413/1993), 7/144; Muhammed et-Tâhir İbn. Aşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: b.y., 1984), 9/219; Kur'an Yolu, 2/578.

⁴²³ Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihü'l Gayb*, (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1411/1990), 14/219.

⁴²⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/230.

⁴²⁵ Âraf 7/180

⁴²⁶ Buhârî, Tevhid 12; Müslim, Zikir 5.

ihlaslı, kâlpden ve kararlı bir şekilde bütün güzel isimleriyle dua etmeninde böyle olduğunu” söyledikleri anlatılır.⁴²⁷

2.7.1.1.2. Yunus Sûresi

Cennet ehlinin nasıl duâ ettiklerinin anlatıldığı Yunus sûresi’nin 10. âyetinde⁴²⁸ cennet ehli üzerinden duânın âdabına dönük mesajlar görmekteyiz.

Ebû Abdîrrahman, Şiblî’nin bu âyetin işârî yorumuyla ilgili sözlerini: Nefislerin evvelinde (ilk yaratıldıklarında), ruhlar gerçek hamd ile ilham olunsalardı elbette onlardan dua düşerdi. Fakat hamd yolu onlara açılıncaya kadar cehâlet meydanlarında dolaştılar, hamd etmeyi ve duayı bıraktılar. Böylece, dualarının sonu “hamd âlemlerin rabbi Allah’a’dır” demeleri oldu. Böylece her şeyi Allah’a havâle edip tamamıyla ona döndüler. Sonunda Allah onları en sevilen konuşmalarla konuştu⁴²⁹ şeklinde aktarmıştır.

Şiblî’nin bu yorumu pek anlaşılamamakla birlikte onun cehâlet meydanı olarak tasvir ettiği yerin dünya; asıl mekân diye anlattığı yerin ise cennet olduğu değerlendirmesinde bulunabiliriz.

İnsan psikolojisinin genel bir eğiliminin ortaya konduğu bir âyette: “*İnsan başına zararlı bir şey geldiğinde; yan üstü yatarken, otururken ya da ayakta iken hemen bize dua etmeye koyulur...*”⁴³⁰ buyurulmaktadır.

Hakâik’te nakledildiğine göre mutasavvıflar bu âyetin işârî yorumuyla ilgili genel olarak, duânın âdabından, öneminden, ne zaman ve nasıl yapılması gerektiğinden bahsetmişlerdir. Yapılan yorumlarda: “Duânın Allah’ın en büyük kapısı ve müminin silâhı olduğu, refah günlerinde Allah’a dönmenin musîbet günlerinde Allah’a dönmekten daha kerim bir davranış olduğunu söylemişler, bir kimsenin başına gelebilecek en büyük mûsîbetin o kişinin kâlbini Allah’tan kesilmesi olduğunu ifade

⁴²⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/251.

⁴²⁸ “Orada (Cennette) onların duaları, “Sen bütün noksan sıfatlardan uzaksın Allah’ım! Karşılıklı iyi dilekleri de “selam” şeklindedir. Duaları da, “Âlemlerin rabbi olan Allah’a hamdolsun diyerek son bulur.” Yunus 10/10.

⁴²⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/296.

⁴³⁰ Yunus 10/12.

etmişlerdir.⁴³¹ Bu noktada konuyla ilgili Sülemi dedesinden naklen: “İbâdet üzere dua etmek hıyânettir. Yakîn üzere duâ kurtuluş ve ibâdetdir” şeklindeki sözü de aktarmıştır.⁴³²

Sülemî ve sûfîlerin değerlendirmelerinde, genişlik ve rahat zamanda yapılan duanın, faziletli bir davranış ve kabul olmaya daha yakın olduğu hatırlatılmaktadır. Ayrıca ibâdetin ardından dua etmenin bir karşılık beklemek anlamına geleceğinden doğru olmadığı gerçek mânâda duanın yakîn üzere yapılan duâ olduğu belirtilmektedir.

Dua ile ilgili ele alacağımız bir diğer âyet Yunus sûresi 89. âyettir⁴³³ Bu âyetin sebebi nüzulüyle ilgili müfessirler şunları söylemektedir. “Allah Tealâ her iki peygamberin de (Mûsâ-Hârûn) duasını kabul etti ve onları bu şekilde teselli etti. Ancak Frâvun ve kavminin denizde boğulması uzun bir süre sonra gerçekleşeceğinden, onlara istikâmet üzere devam etmelerini, acele etmemelerini ve câhillerden yüz çevirmelerini emretti.”⁴³⁴

Sülemî, sözünü ettiğimiz eserinde, Zünnûn ve bazı mutasavvıfların âyette ki “festegîmâ” emri üzerine işârî yorumlarına yer vermiştir. Onun aktardığına göre Zünnun, duada istikâmetin, kâbul edilmesi geciktiğinden dolayı kızmamak ve icâbetin hemen olmasından dolayı da sükûn bulmamak veya sevinmemek olduğunu söylemiştir. Yine O, bazı mutasavvıfların duada istikâmeti; duanın kabul olmasını tuzak ve istidrac olarak gördüklerini, gecikmesini de huzurdan kovulma ve uzaklaşmak olarak değerlendirdiklerini aktarmıştır.⁴³⁵

Sülemî, Sehl’in âyet hakkındaki yorumuna da yer vermiştir. Sehl: Çoğu defâ insanın dua ederken helâkına olan şeyleri istediğini, fakat bunu anlayamadığını söylemiş bunun çaresinin ise zikir olduğunu, çünkü zikreden isteme ve irâdeyi terk ettiğini, ona bu şekilde istediklerinin en güzelinin verileceğini, böylece istemenin ve

⁴³¹ Sülemî, *Hakâik*, 1/296.

⁴³² Sülemî, *Hakâik*, 1/296.

⁴³³ “İkinizin de duası kabul edildi. Öyleyse dürüst olmakta devam edin ve sakın bilmeyenlerin yoluna uymayın.” Yunus 10/89.

⁴³⁴ İbn. Cerîr et-Taberî, *Câmiü’l Beyân Fî Tefsîri’l Kur’an*, 11/160, 162; Şevkânî, *Fethu’l Kadîr*, 2/532, 533, Kur’ân Yolu, 3/133, 134.

⁴³⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/308-309.

duanın âfetlerinden korunmuş olacağını işârî olarak ifade etmiştir.⁴³⁶ Ayrıca Sehl, bir hadisi kutside Nebî (s.a.v)’den “Kim benim zikrimle meşgul olursa, isteyene verilenin en üstününü ona veririm”⁴³⁷ hadisinin de bu sözü doğruladığını söylemiştir.

Gerçekten de insan kendisi için yaptığı duanın hayrına mı yoksa şerrine mi olduğunu bilmez. Hemen gerçekleşmesini istediği bir şey olmadığında ilk başta üzüldür fakat daha sonra bu çok istediği şeyin hayrına olmadığını görür ya da tam tersi de olabilir. Sehl’in yorumunda bu duruma bir çâre mehiyetinde, zikrin en büyük dua olduğu ve bu sayede istemenin şerrinden de korunmuş olunacağını görmekteyiz.

Son olarak eserimizde Mekkî’nin, yukarıdaki âyeti İbrâhim (a.s.)’ın duası üzerinden şöyle yorumladığı anlatılır: “İbrâhim (a.s.) dua etmek ister. Fakat diliyle ıslah etmeyen bir şekilde dua etmemek için korkarak ve rabbinin heybetinden sakınarak şöyle der: “Rabbime dua ediyorum. Umulur ki duamdan şakî olmam.”⁴³⁸ Mekkî burada, İbrâhim (a.s.)’ın benim duamdaki özümü en iyi bilen Allah’tır dediğini, kabul olmamasından korktuğu için de şakî olmaktan O’na sığındığını söyler.”⁴³⁹

Burada aynı şekilde İbrâhim (a.s.)’ın duası üzerinden dua etmenin âdâbı öğretilmekte, açık bir bilinç ve uyanık bir gönülle dua edilmesinin gerekliliği ifade edilmektedir.

2.7.1.1.3. Neml Sûresi

Allah Teâla, kendisinden başka ma’bud arayanları düşünmeye sevkeden bir âyette: “*Sıkıntıya düştüğünüzde duanıza icâbet eden taptıklarınız mı? Yoksa biz miyiz?*”⁴⁴⁰ buyurmaktadır.

Hakâik’te Sehl’in, âyetteki “el-muzdarra” kelimesini güç ve kuvvetten berî olmak ve çeşitli sebeplerden dolayı kınanmış olmak şeklinde değerlendirdiği anlatılır. Ayrıca Sehl: Duasına icâbet edilen kimselerin iki sınıf olduğunu: Bunlardan birincisinin mü’min olsun kâfir olsun zorda kalanlar; ikincisinin ise mazlumin duası olduğunu söylemiştir. Bu konuda Sehl; Nebî (s.a.v)’in “mazlumin duası perdenin üzerine

⁴³⁶ Sülemî, *Hakâik*, 1/383.

⁴³⁷ Tirmizî, *Fezâilil Kur’an*, 5/29.

⁴³⁸ Meryem 19/48.

⁴³⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/427-428.

⁴⁴⁰ Neml 27/62.

yükselir”⁴⁴¹ hadisini de zikretmiştir. Ve yine Allah Teâlâ’nın: “İzzetime yemin olsun ki bir müddet sonra da olsa yardım edeceğim” buyurduğunu söylemiştir.⁴⁴² Yine Hakâik’te ehl-i sûfiden bazılarının “el-muzdarra” kelimesini; elini Allah’a kaldırdığında îman (tevhid) dışında nefsinde bir hasene görmemen ve tevhitte de kendini tehlikede görmendir” şeklinde işârî şekilde yorumları yer almaktadır.⁴⁴³

Hakâik’te Amr Mekki’nin, Allah’ın zorda kalan kullarına icâbeti için keyfiyetini bilmediğimiz gözleri olduğu, bu şekilde zorda kalanlara yardımı kendine vâcip kıldığı âyette ifade edilen de budur şeklinde açıklamasına yer verilmiştir.

Sülemî, bu âyet çerçevesinde, Allah ile kul arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini, efendi-köle ilişkisi üzerinden Ebû Osman’ın açıklamasına yer vermiştir. Ebû Osman, kulun Allah karşısındaki durumu, kölenin efendisi karşısında ki durumu gibi olmalıdır demiştir. Nasıl ki kölesi, efendisinden başkasına iltifat etmez, sevgisinden ona bakamaz, onun yanında sıkıntılı insan gibi nefes alır, zincire vurulmuş insan gibi hareket edip hapisteki insan gibi sevinir hareket edemez. Yaratılmışlara bakar ama işinin bozukluğundan dolayı onları ancak bir kere görür. Halk güler o ağlar, onlar sevinir o hüzünlenir, insanlar yer o acıkır, halk su içer o susar, onlar uyur o uykusuz kalır. Hâl böyle iken her gün şekâvet defterini okur. Rabbinin en kötü kulu olduğunu görür. O halde Allah’ın bu âyetine göre kâlpplerdeki sıkıntıyı kaldırmaya bu sıkıntıları verenden başka kim güç yetirebilir”⁴⁴⁴ demek sûretiyle kulun rabbi karşısında olması gereken ideâl hâli ve durumu izah etmiştir.

2.7.1.1.4. Secde Sûresi

Allah’ın has kullarının özelliklerinden bahseden âyeti kerime de Allah Teâla: “*Korku ve ümit içinde rablerine ibâdet ve dua etmek üzere vücutları yatak görmez...*”⁴⁴⁵ buyurmaktadır.

Sülemî, mutasavvıfların bu âyetin işârî yorumunu, âyette ki “havf “kelimesi üzerinden ele aldıklarını söyler ve bu korkunun nedenlerinin farklılığından bahseder.

⁴⁴¹ Buhârî, *Zekât*, 1-41, Müslim, *İman*, 31; Tirmizi, *Zekât*, 6; Neasai, *Zekât*, 46.

⁴⁴² Sülemî, *Hakâik*, 2/94; Tirmizî, *Kitâbü’t Deavât*, 5/395; İbn. Mâce, *Kitâbü’s Siyâm*, 2/115.

⁴⁴³ Sülemî, *Hakâik*, 2/95.

⁴⁴⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/95.

⁴⁴⁵ Secde 32/16.

Onlara göre âvam, evsat ve seçkinler farklı nedenlerden dolayı korkarlar ve dua ederler. Bu konuda Abbas b. Atâ'nın konuya açıklık getiren mâhiyette ki yorumunu Sülemî: “Avâm (halk), Allah'ın gazabından korkarak ve sevabını umarak Allah'a dua eder; evsat, marifetin saflığına ve muhabbete bulanıklık karışmasından korkarak dua eder; seçkinler ise Allah'ın sevgisinin devamını umarak ve alâkanın kesilmesinden korkarak dua ederler” sözünü aktarır.⁴⁴⁶ Konuyla ilgili kendi yorumunda Hüseyin (Sülemî), aynı şekilde korkanları iki sınıfa ayırmış; birinci sınıfı enbiyâ, evliyâ ve arifler, ikincisini de halk (avâm) şeklinde tasnif etmiştir.⁴⁴⁷ Bu âyet doğrultusunda sûfîlerin yorumlarının daha ziyade haşyetullah (Allah korkusu) üzerine binâ edildiği, bu korkunun Rahmân'ın has kullarının bir özelliği olduğu belirtilmiştir.

2.7.1.1.5. Ahzab Sûresi

Allah'ın müminlere olan lütûf ve rahmetinin anlatıldığı Ahzab 43. âyette: “Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için O size rahmetiyle lütufta bulunuyor, melekleri de dua ediyor, O mü'minlere karşı çok merhametlidir”⁴⁴⁸ buyurulmaktadır.

Hakâik'te bu âyetin işârî yorumuna dâir sadece mutasavvıf Ebû Bekir b. Tâhir'in yorumu yer almaktadır. Bu yorumda Tâhir'in, Allah'ın kuluna duasını (salât); onu iman nuruyla ve tevfiğ süsüyle süslemesi, kulunu doğruluk üzere kılması, bâtıl, boş istekleri ondan yok etmesi ve onu rızık ile değiştirmesidir⁴⁴⁹ şeklinde dediği nakledilmiştir.

2.7.1.1.6. Mü'min Sûresi

Hiçbir kimsenin kınamasından korkmayıp dini sadece Allah'a has kılarak ona kulluk etmenin önemine dâir âyette “O halde, kâfirlerin hoşuna gitmese de, siz dini Allah'a has kılarak O'na ibâdet edin”⁴⁵⁰ buyurulmaktadır.

Sülemî: Ebû Osman'ın, “din hakkında ihlâsı”; bir zararın kaldırılması ve bir nimetin verilmesi hususunda ebedî olarak kendine şükrü ve hamdi mecbur kılman, duayı sadece kendi nefesine değil diğer müminlere de aynı şekilde tahsis etmendir şeklinde yorumladığını; Cüneyd'in de ihlâsı: Kul ile Allah arasında meleklerin dahî

⁴⁴⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/138.

⁴⁴⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/138.

⁴⁴⁸ Ahzab 33/43.

⁴⁴⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/149.

⁴⁵⁰ Mü'min 40/10

bilemeyeceği bir sır olarak değerlendirdiğini, meleklerin dahî vâkıf olamadığı bu sırta şeytanın vukûfiyetinin söz konusu olamayacağını, dolayısıyla ihlâsın nefisten arınmış olduğu⁴⁵¹ şeklinde beyanına yer vermiştir.

Allah'ın duâları mutlaka kabûl edeceği ve kendisine duâ etmeyenleri kibirliler olarak sıfatlandığı ve onları kibirlerinin karşılığı olarak zelil bir şekilde Cehenneme atılacaklarını bildiren âyette: *“Rabbimiz: “Bana dua edin ki duanıza icâbet edeyim. Bana kulluğu kibirlerine yediremeyenler zelil bir şekilde cehenneme gireceklerdir”*⁴⁵² buyurulmaktadır.

Hakâik'te, Varrak'ın bu âyeti duânın kabulünün şartları çerçevesinde ele aldığını görmekteyiz. O, duâ'nın kabûl şartını, genişlik zamanlarında, darda ve zorda kalanın ve müracat edecek kimsesi kalmayanın duası gibi olmalıdır şeklinde ele almıştır. Konuyla ilgili Hakâik'te, duanın şekil şartları, vakti ve nasıl olması gerektiği hususunda Atâ'nın: Kim onun erkânına, vakitlerine ve sebeplerine uyarsa kurtulur dediği aktarılmıştır. Atâ'ya göre dua'nın erkânı, kâlbın huzuru, rikkâti ve yumuşaklığı; vakti seher; sebepleri ise peygambere salavâtır.⁴⁵³

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, mutasavvıflar duâ'ya önem vermişler, dua'nın kulluğun zirvesi olduğunu, rikkat ve zillet hâliyle dua etmek gerektiğini söylemişlerdir. Duâ'nın kabulünün en önemli şartının da genişlik zamanında yapılmasıdır demişlerdir.

2.7.2 Zikir

Kelime olarak zikir; (الذكر) “bir şeyi zihinde tutmak, hapsetmek, hatırlamak, adını anmak, ifade etmek, referansta bulunmak, sağlam söz, gözden geçirmek, çok çalışmak, övmek ve çağrıda bulunmak” anlamlarına gelir. Tasavvufî ıstılahta ise;

⁴⁵¹ Sülemî, *Hakâik*, 2/207.

⁴⁵² Mü'min, 40/60.

⁴⁵³ Sülemî, *Hakâik*, 2/212.

Allah'ı anmak, hatırdan çıkarmamak ve unutmamak şeklinde ifade edilir. Zikrin hakîkâtî, zikreden kişinin kendisinden geçip, Allah'ın dışında her şeyi unutmasıdır.⁴⁵⁴

Zikir, sâlikin Allah'ın isimlerini belli bir bilinçle devamlı terennüm etmesi ve onu sürekli hatırdan tutmasıdır. Ve yine zikir; şâhid olunan varlığın arka planındaki yüce kudreti görebilmek, onu hiç unutmamak ve ona kavuşmayı arzulamaktır.⁴⁵⁵

İbni Arabî, kâinâtın onun isimlerinin bir mazhariyeti olduğunu söyler. Bu bağlamda genel olarak zikri, sâlikin duyular âleminden hareketle temsil âlemini; oradan da temsil âleminin kendisine bağlı olduğu isimler ya da sıfatlar âlemini ve en sonunda da bu âlemlerin sâhibi olan Allah'ı anma çabası olarak görür.⁴⁵⁶

Kuşeyrî zikri, Allah'a giden yolda en önemli araç olarak görür. Bu da dil ve kalp zikri olmak üzere iki şekilde olur demiştir. Kuşeyrî, dil ile zikirle devamlı zikir hâlinin oluşacağını, namaz ibâdeti başta olmak üzere bütün ibâdetlere vakit tayin edilmişken, zikrin belli bir vaktinin olmayışının onun önemini ve değerini gösteren bir delil olduğunu söylemiştir. Kuşeyrî; “*Beni zikrediniz ki bende sizi zikredeyim*”⁴⁵⁷ âyetini delil getirerek, zikreden kişinin zikrinin karşılık bulacağını ve Allah'ın kendisini ananları andığını ifade etmiştir.⁴⁵⁸

Gazâlî ise zikri, Kur'ân okumadan sonra en faziletli ibadet görür. Ancak bunun şartı, zikrin devamlı ve huzuru kâlp ile yapılmasıdır demiştir. Eğer kâlp gafil olup sadece dil ile zikir yapılırsa yeterince fayda elde edilemeyeceğini, başlangıçta her ne kadar zikirden bir tat alınamasa da zamanla ünsiyet kurulur ve muhabbet hâsıl olur⁴⁵⁹ şeklinde zikri açıklamıştır.

Zikir hakkında Bursevî'nin yorumu ise akıl sahibi olan birinin gece ve gündüz zikre devam etmesi gerektiği, nefsin hevâ ve arzularından ancak zikirle berî olunacağı

⁴⁵⁴ Câfer Seyit Secadi, *Tasavvuf ve İrfan Sözlüğü*, çev. Hakkı Uğur, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 522; Mehmet Kâsım Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir”, *Muş Alpaslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık,2013), 219.

⁴⁵⁵ Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı”, 221

⁴⁵⁶ Davud el-Kayserî, *Mukaddemât*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yay, 2011), 44; Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir”, 224.

⁴⁵⁷ Bakara 2/152.

⁴⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 367-370.

⁴⁵⁹ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmid-dîn* (Beyrut: Dârü'l Mârifet, ts), I/295-303-304.

şeklindedir. Bursevî zikirle nefsin arzularından kurtulan insanın bâtını da temizlenmiş olur. Bâtını temiz olan insanın zâhirinden içeriye şeytanın bir tasallutu olamaz⁴⁶⁰ demiştir. Ayrıca Bursevî; “Onlar ayaktaiken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar”⁴⁶¹ ayetinde ifade buyurulan insanın üç durumunun, zikir mertebeleri olduğunu söyler. Bu mertebeler: Dua-zikir, kâlp-tefekkür, ruh-mârifet mertebeleridir. Birinci merite olan dil ile zikir ki, mümin dil ile zikre sürekli devam etmelidir. Bu onu, kalbî zikre götürür. Kalbî zikir ise insanı ruh makamına ulaştırır. Ruh makamına ulaşan insan eşyanın hakikâtini görür. Yakîn ve mârifete erer. Cehâletin karanlığından nurun aydınlığına çıkar⁴⁶² şeklinde zikri işârî olarak yorumlamıştır.

Hakâik’teki zikirle ilgili yorumlara geçmeden önce son olarak Necmeddîn-i Kübra’nın zikir hakkında; zikrin sürekli olması gerektiğini, müridin mânevî kirlere ancak bu şekilde arınabileceğini, nasıl ki müşil ilacı vücuttaki maddî kirlere dışarı atıyorsa, mârifeti engelleyen mânevî kirlere de bedenden salınımı ancak sürekli zikirle mümkündür şeklinde değerlendirmesini görmekteyiz. Necmeddîn: Bu hâl devam ettiği sürece ilâhî füyûzat ve nurlar müridin gönlüne akmaya başlar ve beden öylesine nurlanır ki gönlünü kuşatan her türlü kasvet, katılık gibi kötü huylar bedenden kaybolur⁴⁶³ demiştir.

Mutasavvıflar yaptıkları yorumlarda zikrin ve zikreden Allah katındaki değerinden bahsetmişlerdir. Öyle ki; her ibâdete vakit tâyin edilmesine rağmen zikrin belli bir vaktinin olmadığını; bu durumun zikrin büyüklüğünü gösterdiğini söylemişlerdir.

2.7.2.1. Hakâik Bağlamında Zikrin İşârî Yorumu

Sülemî; Hakâik’inde zikir konusuna geniş yer ayırmış, zikirle ilgili birçok âyet hakkında yapılan işârî yorumlardan eserinde bahsetmiştir. Zikrin işârî yorumu hakkındaki bilgiler aşağıdaki şekilde olup hemen hemen bütün âyetlerin işârî yorumunu ele almış olacağız.

⁴⁶⁰ Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 2/40.

⁴⁶¹ Âl-i İmran 3/191.

⁴⁶² Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 2/179.Denizer.

⁴⁶³ Necmeddîn-i Kübra, *Tarikatlarda On Esas*, çev. İsmail Hakkı Bursevî (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1980), 99; Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir”, 224.

2.7.2.1.1. Âl-i İmran Sûresi

Sülemî'nin Hakâik'i bağlamında zikrin işârî yorumu hakkında ele alacağımız ilk âyet Âl-i İmran 191'inci âyettir. Âyette, zikreden mü'minlerin özelliklerinden şöyle bahsedilir: *“Onlar ki ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar...”*⁴⁶⁴

Bu âyet bizlere övülen kulların her hâl ve durumda Allah'ı zikretmeleri gerektiğinden bahsetmektedir. Sülemî; “gıyâmen, guûden, vealâ cünûbihim” kelimeleri üzerinden mutasavvıfların yorumlarını aktarmaktadır. ‘Gıyâmen’ kelimesini, Allah'ın emirlerine uyarak rablik müşahedesiyle ayakta durmak, ‘guûden’ kelimesini, bir kenara çekilerek günahlardan yüz çevirmek ve hizmeti yerine getirmek; ‘vealâ cünûbihim’ kelimesini ise herhâlde yasak olan şeyleri müteâlâdan kaçınarak yakınlık bakışıyla Allah'ı zikretmek şeklinde yorumladıklarını ifade etmiştir.⁴⁶⁵

Mutasavvıfların yaptıkları değerlendirmelerde, zikir bağlamında bu kelimelere farklı anlamlar kazandırdıklarını ve bu kelimeleri işârî olarak yorumladıklarını görmekteyiz.

2.7.2.1.2. Ra'd Sûresi

Zikrin mü'min için önemini anlatan Ra'd sûresi 28. âyette: *“Onlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki, kâlppler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur”*⁴⁶⁶ buyurulmaktadır.

Sülemî, Sûfîlerin âyetin işârî yorumu çerçevesinde zikredenleri umum, has, âlim ve muvahhid olmak üzere dört sınıfa ayırdıklarını, “umum'un, âfiyet ve nimet gördüğü için; hass'ın, sükûn buldukları için; âlimlerin, Allah'ın sıfatları ve isimleriyle; muvahhidlerin ise denize atılmış insan misâli korku ve endişe duydukları için zikrettiklerinden bahsetmiştir. Ayrıca Sülemî; İbrâhim b. Havvas'ın insanları; nefsiyle ve sükûnetle vasıflananlar olmak üzere iki kısma ayırdığını, nefsiyle vasıflananları, gördükleri kendilerine gâlip gelenler; sükûnetle vasıflananları ise hakkın şahitliği

⁴⁶⁴ Âl-i İmran 3/191.

⁴⁶⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/130-131.

⁴⁶⁶ Ra'd 13/28.

kendilerine gâlip gelenler şeklinde tanıtmıştır. Nitekim bu âyette buyurulduğu üzere “kâlp̄leri zikirle tatmin olanlar” bunlardır şeklinde âyeti tefsir etmiştir.⁴⁶⁷

Âyette Allah’ın kendilerine hidâyet nasip ettiği kimselerin kâlp̄lerinin Kur’an okumakla ve Allah’ı hatırlamak ve anmakla sükûn bulduğu ifade edilmektedir. Ayrıca âyetin bağlamı dikkate alındığında âyetteki zikirden kastın Kur’an olduğunu anlıyoruz. Çünkü bir önceki âyetin sîbakından, inkârcıların inatları sebebiyle Kur’an’a ve hükümlerine inanmamaları konularından bahsedilmekte idi. Ve hemen sonrasında gelen bu âyetle, zikrin (Kur’ân) huzur ve sükûn kaynağı olduğu buyurulmuştur.

2.7.2.1.3. Hicr Sûresi

Kur’an’dan zikir diye bahseden bir âyette Allah Teâla: “*Kesin olarak bilersiniz ki bu zikri (Kur’ân) biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz*”⁴⁶⁸ buyurmaktadır.

Âyette, “Kur’ân’ın muhafazası bize aittir” buyurulmaktadır. Sülemî, İbn. Atâ’dan nakille Kur’ân’n muhafazasıyla kastedilen mânânın, Allah’ın bu zikri (Kur’ân’ı) evliyâsının kalbinde muhafaza etmesi, has kullarının azalarında amel ettirmesi⁴⁶⁹ demiştir. Hakâik’te, Cağfer’in, Allah’ın, Kur’ân-ı kendisine hayır murad ettiği ve ömrünü onunla geçiren kimseyle muhafaza edeceği yorumu da işârî olarak yer almaktadır.⁴⁷⁰

Yapılan yorumlarda mutasavvıflar “hâfizûn” kelimesiyle kasdedilen mânanın dar anlamda sadece onun lafızlarını zihinlerde tutmak veya ezberlemek değil hükümlerini yaşamak ve yaşatmakla olacağını söylemişler; bunun da ancak Allah’ın evliyası ve kendileri hakkında hayır murad ettiği kullar eliyle olacağını söylemişlerdir.

2.7.2.1.4. Nahl Sûresi

Kur’an’dan zikir olarak bahseden diğer bir âyet Nahl sûresi 44. âyettir. Bu âyette: “... *İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’ân’ı (zikri) indirdik*”⁴⁷¹ buyurulmaktadır.

⁴⁶⁷ Sülemî, *Hakâik*, 1/334.

⁴⁶⁸ Hicr 15/9.

⁴⁶⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/350.

⁴⁷⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/351.

⁴⁷¹ Nahl 16/44.

Sülemî, İbn. Atâ'nın bu âyeti delil getirerek: “Kur’ân’ı sadece peygamberin anlayabileceğini, halkın aklının onu (Kur’ân) anlamaktan kesildiğini ifade ettiğini nakleder. Ayrıca Hakâik’te İbn. Atâ’nın: “Her ne kadar onda halka ait hükümler yer alsada, halkın uzaklık makamında ve sırlarına güvenilmez olduğu, peygamberin ise huzur ve iman mahallinde olduğu şeklinde yorumu da zikredilmiştir. Ona göre: “Allah Teâla bu âyetle peygamberine “sana beyan ettiğim ve resmettiğim şeriatın âdabları doğrultusunda onu (Kur’an) açıkla, çünkü sen emin olansın” buyurmak suretiyle, peygamberinin beyan etme görevini vurgulamıştır.⁴⁷²

İbn. Atâ'nın bu yorumu çağdaş müfessirler ve âlimlerin çoğu tarafından Kur’ân’ın birçok âyetine aykırılık teşkil etmesi nedeniyle kabul görmemiştir.

Kanaatimizce müfessirlerin, Atâ hakkındaki değerlendirmeleri bazı açılardan doğru kabul edilsede eksiktir. Şöyleki; Kur’ân’ın, âyetle ifade edildiği üzere herkesin anlayabileceği mûcizevî bir yönü muhakkak vardır ve bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat halkın Kur’ân’ı anlamasıyla, vahyin muhatabı olan peygamberin Kur’ân’ı anlaması aynı şeyler değildir. Birinde kesinlik ve şeriat açısından bağlayıcılık söz konusu iken, diğerinde bir kesinlik söz konusu değildir. Burada İbn Atâ aslında, Peygamberin gönderiliş amacına ve nebevi yönüne vurgu yapmıştır. Dolayısıyla o, halkın görüşüne güvenilmez derken peygamberin vahye muhatap olma yönünü ve emin sıfatını ön plana çıkarmış, bu sıfatlara atıfta bulunmuştur diyebiliriz.

2.7.2.1.5. Kehf Sûresi

Kehf sûresi 24. âyetle: “*Ancak, Allah dilerse yapacağım de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır de*”⁴⁷³ buyurulmaktadır.

Bu âyet’in iniş sebebi, Hz. Peygambere Ashâb-ı Kehf hakkında sorulan bir soru ve bu soruya inşallah demeden yarın bununla ilgili bilgi vereceğim demesi ve bunun üzerine on beş gün vahyin kesilmesidir. Hakâik’te mutasavvıfların, âyetin “unuttuğun zaman rabbini an” kısmıyla ilgili yorumları yer almakta, “unutma” ile neyin kastedildiği açıklanmaktadır.

⁴⁷² Sülemî, *Hakâik*, 1/366-367.

⁴⁷³ Kehf 18/24.

Şiblî, bu âyetin maddi olarak unutulmuş bir şeyi hatırlamak anlamına geldiğini söylemiştir. O, bu hitâbın hakîkât ehline olamayacağını, çünkü hakîkât ehlinin hayatı ve varlığıyla zikrettiğini, hakkı bulan nasıl zikretsin diyerek yorumlamış; İbn. Atâ ise büyüklerin unutulmasının, Allah’la huzuru buldukları anda olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁴ Hakâik’te Vâsıtî’nin bu konudaki yorumuna ise lafzî anlama yakın olarak benim zikrimi unuttuğunda beni hatırla⁴⁷⁵ şeklinde yer verildiğini görmekteyiz.

2.7.2.1.6. Tâhâ Sûresi

Zikrin işârî yorumuyla ilgili inceleyeceğimiz Tâhâ sûresi 33 ve 34’üncü âyetlerde şöyle buyruluyor: “*Tâ ki seni bol bol tesbih edip bol bol analım.*”⁴⁷⁶

Sözünü ettiğimiz bu âyetlerin nuzûl sebeplerine baktığımızda, Hz. Musa’nın, kardeşi Hârûn’u (a.s.) Allah’tan kendisine yardımcı tâyin etmesini istemesi, sebebini de “Allah’ı daha çok zikretmek ve tesbih etmek” olarak açıklaması⁴⁷⁷ olduğunu görmekteyiz.

Sülemî Hakâik’te bu âyetlerin işârî yorumlarıyla ilgili İbn. Atâ, Cağfer ve Vâsıtî’nin yorumlarına yer vermiştir. İbn Atâ’nın “Yakınlık nuruyla benim gönlümü rahatlat ve seçilme düğümünü dilimden çöz. Bir insanlık düğümü olan bu sıkıntıyı çöz ki senden ve yine seninle konuşayım”⁴⁷⁸ diyerek Hz. Mûsâ’nın Allah’a münâcâtta bulunduğu bilgisini verir.

Cağfer’e göre ise bu âyetlerle Allah tealâ, Hz Musa’ya olan nimetlerini hatırlatmıştır. Şöyle ki: “Seni peygamber yaparak yücelttik. Denizde korumakla üstün kıldık ve annene geri verdik. Düşmanın kucağında seni terbiye ettik. Bunlardan da önemlisi seni seçtiğimizi haber verdik”⁴⁷⁹ şeklinde değerlendirdiği aktarılmıştır.

Sülemî son olarak, Vâsıtî’nin, Hz. Mûsâ da ki zikir ve duâ hâlinin sebebi üzerinden yorumunu aktarmakta, Hz. Mûsâ’nın dilinde bulunan bir pelteklik nedeniyle telaffuz zorluğu çekmesini; Allah’ın ona darbe vurması ve bundan dolayı zikir ve tesbih

⁴⁷⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/408.

⁴⁷⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/408.

⁴⁷⁶ Tâhâ 20/33-34.

⁴⁷⁷ Bk. Tâhâ 20/29-36 âyetler.

⁴⁷⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/442.

⁴⁷⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/442.

hâlini unutması, sonra da Allah'ın onu tekrar ilticâ hâline döndermek istemesi ve bu şekilde onda zikir hâlini ortaya çıkarması"⁴⁸⁰ şeklinde yorumuna yer vermiştir.

Son iki âyeti birleştirdiğimizde şöyle bir sonuca gidebiliriz. Kusursuz ve mükemmel olan sadece Allah'tır. Peygamberler de insan olması nedeniyle bir takım insânî zaafarla donatılmışlardır. Âyetlere baktığımızda Hz. Peygamberin inşallah demeyi unutması ve yine Hz. Mûsâ'nın dilimdeki pelteklik ve benzeri örneklerde bu durumu açıkça görmekteyiz. Bütün bu durumlar onların da Allah'a dua ve zikir hâline yaklaşmalarına sebep olabilmekte veya insanlık sıfatları gereği bu hâlden uzaklaştıklarında zikir ve duâ haline dönmelerine sebep teşkil etmektedir.

Uyanık bir kâiple Allah'ı zikretmek gerektiği hususunu hatırlatan bir âyette: *“Beni zikir hususunda gevşek davranmayın”*⁴⁸¹ buyurulmaktadır.

Hakâik'te bu âyetle ilgili Sehl'in: Dilinle zikri çok yapma, kâlbini gözetmekten gâfil olursun⁴⁸² şeklinde beyânına yer verilmiş, zikrin en büyüğünün gizli olanı olduğu, kâlbın sırlarına ancak bu şekilde nüfuz edilebileceği, dil ile zikrin ise sırra te'sîrinin az olduğu beyânı yer almaktadır. Bu hususta Sülemî, İbn. Sâlim'in *“Dille zikrin karşılığı on sevap; kalple zikrin karşılığı ise yedi yüz misline kadar yükselir”*⁴⁸³ sözüne yer vermiştir.

Sehl burada dille zikre riyâ ve gösteriş karışabileceğini; kâiple zikrin ise bu tür tehlikelerden korunmuş olduğunu ve kişiyle Allah arasında bir sır olmasından dolayı daha faziletli olduğunu işârî olarak yorumlamıştır.

2.7.2.1.7. Enbiyâ Sûresi

Zikrin ve zikreden Allah katındaki değerini bildiren bir âyette *“Bilmiyorsanız zikir ehline sorun”*⁴⁸⁴ buyurulmaktadır.

Sülemî, Sehl'in bu kimseleri *“Allah'tan anlayanlar, onun emirlerini, işlerini ve günlerini bilenler”* şeklinde yorumladığını; Cüneyd'in ise zikir ehlini *“ilimleri, zikrin*

⁴⁸⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/442.

⁴⁸¹ Tâhâ 20/42.

⁴⁸² Sülemî, *Hakâik*, 1/445.

⁴⁸³ Sülemî, *Hakâik*, 2/117.

⁴⁸⁴ Enbiyâ 21/8.

hakîkâtlerini, işlerin akıp gideceği yeri bilenler ve gayb gözüyle hükümlere bakanlar”⁴⁸⁵ olarak naklettiğini aktarır.

Yapılan yorumlarda zikir ehl-i diye övülen bu kimselerin, çok zikretmeleri sebebiyle mânevî olarak nice ikramlara ve lütuflara mazhar oldukları, Allah tarafından işin özüne vâkıf kılındıkları anlatılmaktadır.

2.7.2.1.8. Nur Sûresi

Allah’ın zikrinden kendilerini ne dünya ve ne de âhirete ait hiçbir korku ve kaygının alıkoyamadığı insanlar Kur’ân da: *“Onlar ne ticâret ne de alış-verişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar kâlpplerin ve gözlerin allak bullak olduğu günden korkarlar”*⁴⁸⁶ şeklinde tasvir edilmektedir.

Sülemî; Onlar öyle adamlar ki! ifadesini Nasrabâdî’nin; gizliliklerin zikrini Allah’ın kendilerinden düşürdüğü insanlar olarak değerlendirdiğini; Cağfer’in de insanlar arasında hakîkât üzere olanlar ve Allah’ın kendilerini başkasını düşünmekten ve başkasına dönmekten koruduğu, dünyanın ticâreti, nimetleri ve güzelliklerinin ve âhiretin sevaplarının kendilerini meşgul etmediği insanlar şeklinde ele aldığını; çünkü onların ünsiyet bostanlarında ve zikir bahçelerinde olduğu beyanlarını aktarmıştır.⁴⁸⁷

Eserimiz de Vâsıtî’nin zikirle ilgili yorumları çerçevesinde, zikrin, korkudan, nimetten ve müşahadededen olmak üzere üç sebepten hâsıl olduğu; âyetle anlatılan adamların müşâhadeyle Allah’ı zikrettiklerini”⁴⁸⁸ söylediği bilgisi yer almaktadır. Son olarak Hüseyin (Sülemî), bu âyetin işârî yorumuna dâir; Allah’ın kâlppleri dönmek üzere yarattığı, üzerine kılıf, pas ve perdeler koyduğu bu perdelerin nurlarla yırtıldığı, zikirle kaldırıldığı ve yakınlık kılıfıyla açıldığı” ifadesine yer vermiştir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Sülemî, *Hakâik*, 2/4.

⁴⁸⁶ Nûr 24/37.

⁴⁸⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/53.

⁴⁸⁸ Sülemî, *Hakâik*, 2/53.

⁴⁸⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/53.

2.7.2.1.9. Ankebût Sûresi

Zikirle ilgili başka bir âyette: “...Allah’ı anmak (zikir) her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir”⁴⁹⁰ buyurulmaktadır. Müfessirlerin genel kanaatine göre âyetteki “Allah’ı anmaktan” (zikrullah) kasıt namazdır. Çünkü Cumâ suresinde⁴⁹¹ cumâ namazı için de bu tâbir kullanılmıştır.⁴⁹²

Sülemî, mutasavvıfların bazılarının zikredenleri “senâ, duâ, tesbih, istiğfar ve Allah onu zikrettiği için zikredenler şeklinde sınıflandırıdığını nakletmiştir.”⁴⁹³ İbn. Atâ’nın da, Allah’ın kulunu zikrinin kulun onu zikretmesinden daha yüce olduğunu, onun zikrinin kusursuz, illetsiz, ikramlarla ve lütuflarla; kulun zikrinin ise illetler ve arzularla dolu olduğunu söylediğini ifade etmiştir.⁴⁹⁴

İbn. Atâ’nın yorumunda, Allah’ın kulunu nasıl zikrettiği hususuna açıkık getirdiğini görmekteyiz.

2.7.2.1.10. Zümer Sûresi

Bir âyeti kerîme de “Allah’ı zikirden kâlp kasette olanlara yazık oldu”⁴⁹⁵ buyurulmaktadır.

Bu âyet çerçevesinde Hüseyin (Sülemî) kâlp kasvetinin sebebinin nimet neticesi olmasının unutarak olmasından daha büyük bir cezaya sebep olacağını ifâde etmiştir. Ona göre kul nimet hâlinde şükür, mihnet ânında ise zikretmesi gerekir.”⁴⁹⁶ Sülemî Yahtâ b. Muaz’ın kalp kasvetinin sebebinin hevâya uymaktan kaynaklandığını söylediğini naketmiştir.⁴⁹⁷

Ehl-i sûfî bu âyet doğrultusunda kâlp kasvetinin ne olduğu, sebebi ve sonucu üzerine değerdendirmelerde bulunmuşlardır. Yaptıkları değerdendirmelerde kâlp kasvetinin nefsin arzularına tabi olmak ve Allah’ın nimetlerine görmezden gelmekten kaynaklandığını söylemişlerdir.

⁴⁹⁰ Ankebût 29/45.

⁴⁹¹ Cum’â 62/9.

⁴⁹² Kur’ân Yolu, 4/273-275.

⁴⁹³ Sülemî, *Hakâik*, 2/147.

⁴⁹⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/118.

⁴⁹⁵ Zümer 39/22.

⁴⁹⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/197.

⁴⁹⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/197.

2.7.2.1.11. Mücâdele Sûresi

Nitekim bir sonraki âyeti kerîme: “Şeytan, onları hâkimiyeti altına alıp kendilerine Allah’ı anmayı unutturmuştur”⁴⁹⁸ şeklindedir.

Hakâik’te bu âyetin işârî değerlendirmesine yer verilen Şâh’a göre, şeytan kulu farklı şekillerde hâkimiyeti altına alır. Bunun alâmeti kulda üç şekilde görülür. Bunlardan birincisi: Yeme ve giyme gibi sebeplerden dolayı zâhir ibâdetten onu meşgul edip zâhir ve bâtın nimetleri tefekkürden kâlbini uzaklaştırır. İkincisi: Lisanını gıybet ve bühtan gibi şeylerle Allah’ın zikirten alıkoyar. Üçüncüsü ise kâlbini dünya tedbirleri sebebiyle tefekkür ve murâkabeden meşgul eder. Şâha göre bütün bu sebepler, kişiyi helâl yemekten alıkoyar ve haramlarla rızıklanmasına neden olur. ⁴⁹⁹ Ayrıca Şah, zâhiri nedenlerden dolayı insanda bâtınî birtakım hastalıklar zuhur ettiğini, bunun sonucunda ise helâl daireden çıkıp haram yollara tevessül söz konusu olduğunu ve bunun neticesinde şeytanın o kişiye musallat edildiğini ifade etmiştir.

Şah Veliyyullah, bir kişiye şeytanın hükmettiğinin alâmetlerini sıralamıştır. Bunlar kısaca dilin zikirten, kâlbın tefekkürden uzak olmasıdır diyebiliriz. Bütün bunlar o kişinin helâl daireden çıkıp harama bulaşmasına ve şeytanın o kişiyi hükmü altına almasına neden olmaktadır diyebiliriz.

2.7.2.1.12. Cumâ Suresi

Namazın, zikrin fiili bir formu olduğunu gösteren en güzel örneklerden biri Cuma sûresinin 9. âyetidir. Bu âyette: “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğunda hemen Allah’ı anmaya (zikre) koşun...”⁵⁰⁰ buyurulmuştur.

Sülemî, Nasrabâdî’nin, “Allah’ı zikre koşunuz” âyetini avam ve havas açısından ele aldığını, avamın ihtiyaçları için havasın ise zikredileni arzulayanın koşuşuyla, bu ânı Allah’a yaklaşma vesilesi kılarak koştuklarını ifade ettiğini söylemiştir.⁵⁰¹

Âlimlerin çoğu bu âyetteki zikir den kasdın “Cuma namazı” olduğunu söylemişlerdir. Nasrabâdî, bu âyet çerçevesinde zikre koşmanın farklı saiklerle

⁴⁹⁸ Mücâdele 58/19.

⁴⁹⁹ Sülemî, *Hakâik* 2/314.

⁵⁰⁰ Cum’â 62/9.

⁵⁰¹ Sülemî, *Hakâik* 2/327.

olabileceğini, avamın dünyevî bir takım çıkar elde etme kaygısıyla; havasın ise, Allah’a yakınlık kesbetme ve onun sevgisini kazanma arzusuyla koştuğunu söylemiştir. Nitekim bir başka âyette “*Ey iman edenler! Mallarınız da çocuklarınız da sizi Allah’ın zikrinden alıkoymasın...*”⁵⁰² buyurulmaktadır.

Hakâik’te Sehl’in âyetteki zikirden kastedilenin farz ibâdetler olduğu, âyeti, farzların evvelinde sizi meşgul etmesinler şeklinde yorumladığı, farz ibâdetleri terkin insanın helâkine sebep olacağı yorumu nakledilir.⁵⁰³

Mutasavvıflar, zikrin öneminden bahsetmişler, bu kapsamda fiilî bir zikir olan namaza özel vurgu yapmışlardır. Namazın en büyük zikir olduğu ve bu zikri terkedenin sonunun hüsrana olacağını ifade etmişlerdir.

2.7.3. Tевbe

Tevbe (التوبة) kelime olarak, “pişmanlık, nedâmet, dönme, vazgeçmek, günahı bırakıp Allah’a yönelmek manalarına gelmekte olup, isyandan itaâte, gûnahtan sevaba, hatadan doğruya, bâtıldan hakka dönme” anlamlarına gelir.⁵⁰⁴ Kur’ân’ı Kerim’de tевrevleriyle birlikte seksen altı yerde geçmektedir.⁵⁰⁵

Tevbe, “kişinin işlediği günahlardan pişmanlık duyup hata ve kusurlarından yüz çevirmesidir. Tasavvufta ilk makam olarak kabul edilmekte olan tevbe, müridin mürşidi huzurunda yeni bir başlangıç için verdiği söz anlamına da gelmektedir. Kişinin bu şekilde içsel huzuru yakaladığına inanılır. Bu da tövbenin önemini göstermektedir.”⁵⁰⁶ Tövbenin önemini gösteren bir diğer husus, Kur’ân’da adına bir sûre olması ve farklı sûrelerin âyetlerinde sık sık vurgulanmasıdır.

⁵⁰² Münâfikûn 63/9.

⁵⁰³ Sülemî, *Hakâik*, 2/329

⁵⁰⁴ İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah*, (Kahire: b.y., 1982), I/91-92; İsfahânî, *Müfredat*, thk. Adnan Davûdî (Beyrut, b.y., 1998), 76; İbn. Manzur, *Lisanü’l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir (Kahire, b.y., ts), I/161-162; Muhammed Ya’kub Firuzabâdî, *Kâmusu’l-Muhît* (Beyrut: b.y., 1991), I/166.

⁵⁰⁵ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfrehes li elfâzi’l Kur’ân’il Kerim* (Kahire: Dârü’l Hadis, 2001), 199-200.

⁵⁰⁶ Mehmet Soysaldı, “Mutasavvıfların Tövbe Kavramına Getirdiği Yorumlar”, *Beşerî Bilimler Dergisi*, 4/2 (Mart 2009), 158.

Tevbe, manası herkesçe bilinmesine rağmen gerektiği gibi yerine getirilemeyen ve özüne vâkıf olunamayan tasavvufî bir kavramdır. Sûfiler tövbeye oldukça önem vermişler ve anahtar kavram olarak kullanmışlardır. Nasıl ki binâ sahibi olmak için yer sahibi olmak lüzumluysa, tasavvufta da hâl ve makam elde edebilmek için tevbe sahibi olmak gereklidir demişlerdir.⁵⁰⁷

Seyri sülûk erbabının yaptığı ilk iş, tevbedir. Kabulü için birtakım şartların yerine getirilmesi gerekir. Bunlar: “Farzları ifa, borçları eda, helâl lokma, nefsin isteklerine muhalefettir. Bu durumda müridin hakka dönüşü, hakkın kendisine dönüşünün ve yönelmesinin remzidir.⁵⁰⁸

Sehl, “tevbenin pişmanlık olduğunu, bunda nefsi yalnız bırakmakla (halvet) ve helâl lokmayla; helâl lokmanın da öncelikle Allah’ın hakkını edâ etmekle mümkün olduğunu söylemiştir. Sehl, âzâları günahlardan korumakla Allah’ın hakkının korunacağını ifade ettikten sonra bütün bunların da ancak Allah’a sığınmakla berâber olduğunu” söylemiştir.⁵⁰⁹

İbn. Arâbî tevbenin şartını, günaha rücu etmeme azminin kararlı bir şekilde devam etmesi şeklinde yorumlamıştır. Bunun için tarikat ehline ilk görev olarak belli bir sayıda tevbe virdi öğretilir.⁵¹⁰

Sehl Tusterî; “*Ey iman edenler! Allah’a nasuh bir tevbeyle tevbe ediniz*”⁵¹¹ âyetini şöyle yorumlamıştır: “Tevbe-i nasuh, bir daha günaha dönmemektir. Artık bu kişi sevgililerden olmuştur. Seven ise sevdiğinin hoşuna gitmeyen bir şeyle iştigal etmez. Gerçek tevbenin alâmeti, arşın sahibinin o kişinin ölümüne hükmedene kadar arşa bağlanması, dünyadan yüz çevirmesidir. Böyle kimselerde çok azdır. Ölüm meleği bizlere geldiğinde, bırak beni de biraz daha amel işleyeyim, biraz daha nefesleneyim

⁵⁰⁷ Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, 593.

⁵⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 182-183.

⁵⁰⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/68, 69.

⁵¹⁰ İbnü’l-Arâbî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Kahire: b.y.,1975), 2/183-184; İhsan Soysaldı, Hacı Muharrem Hilmi Efendi Divanında Tevbe Kavramı, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,19/2 (Aralık, 2014), 36.

⁵¹¹ Tahrim, 66/8

deriz. Hâlbuki tevbesinde ihlaslı olan kişi için getirildiği yere nasılda hızlı koşuyor denilir”.⁵¹²

Bursevî ise, Bakara sûresi elli dördüncü ayetin⁵¹³ tefsirinde: “Tevbenin sadece bu ümmete has kılındığını diğer ümmetlere verilmediğini, bu ümmet için bir rahmet olduğunu dile getirmiştir ve nefsin mertebeleriyle özdeşleştirmiştir. Birinci mertebe olan müminlerden avamın tevbesini nefs-i emmâre ile ikinci mertebe olan müminlerden havâssın tevbesini nefs-i levvâme ile üçüncü mertebe evliyanın havâssının tevbesini nefs-i mülhime ile dördüncü ve son olarak peygamberlerin ve evliyanın ehâssının tevbesini nefs-i mutmainne ile temsil edildiğini söyler. Bunlar rablerine kavuşmayı büyük iştiaak ve coşkuyla bekleyen nefistir. Rableri kendilerinden razı onlar rablerinden razı olmuş bir halde rablerine kavuşmayı ve onu müşâhesini arzulamaktadırlar.”⁵¹⁴

2.7.3.1. Hakâik Bağlamında Tevbe'nin İşârî Yorumu

Ehl-i sûfî, önemine binâen tevbe ile ilgili işârî anlamda çeşitli yorumlar yapmışlardır. Mutasavvıfların tevbeyle dair işârî yorumları kitabımız çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yorumlar tevbe nedir, nasuh tevbe nasıl olmalıdır, kâbülünün şartları nelerdir ve kaç çeşit tevbe vardır şeklinde çeşitli konular etrafında şekillenmektedir.

2.7.3.1.1. Bakara Sûresi

Tevbeyle ilgili inceleyeceğimiz Bakara sûresi 222'nci âyette: “...*Muhakkak ki Allah çok tevbe edenleri ve temizlenenleri sever*”⁵¹⁵ buyurulmaktadır.

Âyetteki tevvâbîn “çok tövbe edenler” kelimesini mutasavvıflar işârî olarak yorumlamışlardır. Bu konuda Sülemî, mutasavvıf Muhammed bin. Ali'nin “tevvâbîn” kelimesini, tevbelerinden de tevbe edenler; Kâsım'ın, zâhirî anlama uygun olarak sürekli tevbe hâlinde olanlar; Cağfer'in, irâdelerinin kötülüğünden de tevbe edenler ve

⁵¹² Sehl b. Tusterî, Tefsîru'l-Kur'ân'il Azîm, (Mısır: b.y., 1329/1911), 105.

⁵¹³ Musa kavmine dedi ki: ‘Ey kavmim! Sizler buzağıyı ilah edinmekle kendinize yazık ettiniz. Gelin yaratıcınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün. Bu yaratıcınız katında sizin için daha iyidir’. Böylece Allah onların tevbesini kabul etti. Çünkü O, tevbeleri çok kabûl edendir, çok bağışlayandır”.

⁵¹⁴ Denizer, *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu*, 251-253.

⁵¹⁵ Bakara 2/222.

son olarak Nasrabâdî'nin, Allah, bu şekilde kulunu senâ etmiş ve kıymet vermiştir”⁵¹⁶ şeklindeki yorumunu nakletmiştir.

Mutasavvıfların, “tevvâbin” kelimesinin vezninden hareket ederek yorumlar yaptığını görmekteyiz. Çünkü bu kelime mübâlağa, “aşırılık” ifade etmektedir. Dolayısıyla yapılan yorumların da kelimenin bu yapısı doğrultusunda olduğunu görmekteyiz.

2.7.3.1.2. Furkan Sûresi

Günahlardan pişmanlık duyup ardından sevaplı işler yapanlar hakkında Allah Teâla: “Allah, ancak tevbe edip inanan ve sâlih amel işleyenlerin kötülüklerini iyiliklere çevirir.”⁵¹⁷ “Kim tevbe edip güzel işler yaparsa gerçek mânâda, Allah’a yönelmiş olur”⁵¹⁸ buyurmuştur.

Sülemî, İbn. Atâ’dan nakille, âyetin zâhirî anlamından da yola çıkarak, ancak sâlih amellerle desteklenen tevbenin makbûl bir tevbe sayılabileceğini söylemiştir. Cağfer’in makbûl tevbeye dair yorumunu ise hakkın dışındakilerden tevbe etmek⁵¹⁹ şeklinde değerlendirmiştir.

Hakâik’te mutasavvıflar günahlardan tevbe ile hata ve ihmâlden dolayı tevbenin aynı derecede olmadığından; avâmın ve havâsın tevbesi olmak üzere tevbeyi ikiye ayırdıklarından, avâmın tevbesinin günahlardan; havâsın tevbesinin ise gaflet sebebiyle olduğu nakledilir.⁵²⁰

Tevbe; kulun günahlarından pişmanlık duyması ve bir daha o günahı işlememeye söz vermesidir. Mutasavvıflar, bununla birlikte makbul tevbenin ölçüsüne birde sâlih amelle desteklenme şartını getirmişlerdir.

⁵¹⁶ Sülemî, *Hakâik*, 1/74.

⁵¹⁷ Furkan 25/70

⁵¹⁸ Furkan 25/ 71.

⁵¹⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/69.

⁵²⁰ Sülemî, *Hakâik*, 2/69.

2.7.3.1.3. Tahrim Sûresi

Nasuh tevbenin önemine dair bu âyeti kerîme de: “*Ey iman edenler! Yürekten tevbe ederek (nasuh bir tevbe) Allah’a dönün ki, Rabbiniz kötülüklerinizi örtsün...*”⁵²¹ buyurulmaktadır.

Tevbe denildiğinde akla ilk gelen en önemli kavram Tevbe-i nasuh kavramıdır. Hakâik’te, ehl-i tasavvufun bu kavram hakkında birtakım değerlendirmeleri bulunmaktadır. Meşhur mutasavvıflardan Süleymân-ı Dârânî’nin günümüzde de kabul gören değerlendirmesine göre o, tevbe-i nash-u, günahlardan pişmanlık duymak ve bir daha dönmemeye kararlı olmak şeklinde ele almış ve ancak böyle bir tevbeden korku meydana geleceğini⁵²² söylemiştir. Ayrıca Sülemî, büyük mutasavvıflardan Zünnun ve Ebu Bekir Varrak’ın da tevbe-i nasûha dair Dârânî’ye benzer değerlendirmelerine eserinde yer vermiştir.⁵²³

Sülemî’nin aktarımına göre nasuh tevbe konusunda en kapsamlı değerlendirme Ebû Abdillâh’tan gelmiştir. “Ona göre tevbe on mertebeden oluşmaktadır. Kim de bu on mertebe toplanmışsa onun tevbesi makbul bir tevbedir. Ebû Abdillâh bu on mertebeyi; 1-Cehaletten çıkış 2-Fiillerden pişmanlık 3-Şehvetten sakınmak 4-Nefsin arzularının kötülüğüne inanç 5-Günah karanlığından kurtulmak 6-Kırmaktan sakınmak 7-Yalanı terk 8-Kötü arkadaşı terk 9-Gaflet yolunu terk 10- Günahlardan kurtulmak”⁵²⁴ olarak sıralamıştır.

Görüldüğü üzere ehl-i sûfî tevbeye çok önem vermişler, tevbenin sadece günahlar sebebiyle değil; gaflet nedeniyle bile Allah’tan gafil olmayı tevbe gerekçesi olarak addetmişlerdir.

2.7.3.1.4. Nur Sûresi

Tevbe ile ilgili bir başka âyette: “*Ancak; bundan sonra tevbe edip hâllerini düzeltenlere gelince; bunlar fâsıklıktan kurtulanlardır...*”⁵²⁵ buyurulmaktadır.

⁵²¹ Tahrim 66/8.

⁵²² Sülemî, *Hakâik*, 2/337.

⁵²³ Sülemî, *Hakâik*, 2/337.

⁵²⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/336.

⁵²⁵ Nûr 24/5

Nûr sûresi 5'inci âyet, Tahrim 8'inci âyette geçen, nasuh tevbesinin nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Nitekim ele aldığımız Nur sûresi âyet 5'te Allah tealâ, kazif suçu işledikten sonra pişman olup hâllerini düzeltenleri bağışladığı müjdesini vermektedir. Hakâik'te mutasavvıflar bu âyetten hareket ederek tevbenin kabul olduğunun alâmetinin; doğruluğun takip etmesi, geçmişte yapılan aşırılıkları terk ve ıslah olduğunu söyledikleri, doğruluğa ulaştırmayan tevbenin de kabulden uzak olduğunu ifâde ettikleri⁵²⁶ bilgisi yer almaktadır.

2.7.3.1.5. Mûmin Sûresi

Mü'min sûresinin ilk âyetlerinde: *“Allah tevbeleri çok kabul edendir”*⁵²⁷ buyurulmaktadır.

Sülemî, isim vermeden bazı sûfîlerin bu âyetle ilgili işârî yorumlarına yer vermiştir. Yapılan yorumlarda: “Allah'ın, günahları bağışlamakta cömertlik sahibi ve kendisine yönelenlerin tevbelelerini kabul etmekte lütuf sahibi olduğu belirtilmiştir. Âyetin bir öncesinde “günahları bağışlayandır” buyurulması, Allah'ın affının zulmedenler ve günahkârlar için olduğunu göstermektedir.”⁵²⁸

Aynı sûrenin başka bir âyetinde: *“Ey Rabbimiz! Senin rahmetin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe eden ve yoluna uyanları bağışla”*⁵²⁹ buyurulmaktadır.

Bu âyette arşı taşıyan ve çevresindeki meleklerin inanan kullar için yaptıkları duâdan söz edilmektedir. Sülemî, Sehl'in âyetin işârî yorumuyla ilgili olarak, meleklerin affedilmesi için tevbe eden kimseleri, gafletten tevbe edenler, zikirle meşgul olanlar ve peygamberin sünnetine tabi olanlar şeklinde işârî anlamda yorumladığından bahseder.⁵³⁰ Sehl'in yorumunda diğerlerinden farklı olarak zikirle meşgul olmayı ve peygamberin sünnetine uymayı da tevbenin kabul şartları arasında saydığını görmekteyiz.

⁵²⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/42

⁵²⁷ Mûmin 20/3

⁵²⁸ Sülemî, *Hakâik*, 2/206, 207.

⁵²⁹ Mü'min 40/7.

⁵³⁰ Sülemî, *Hakâik* 2/207.

2.7.3.1.6. Nasr Sûresi

Tevbeyle ilgili son olarak inceleyeceğimiz Nasr sûresinin âyetlerinde: “*O (Allah) tövbeleri çok kabül edendir*”⁵³¹ buyurulmaktadır.

Hakâik’te mutasavvıfların bu âyetin işârî yorumuyla ilgili olarak, Rasûlüllah’ın (s.a.v), insanların fevc fevc Allah’ın dînine girdiğini gördüğünde sevindiği; insanlara, sahabeye ve dâvetine baktığı, fakat sebep olana bakmadığı şeklinde yorumları aktarılır. Bunun üzerine Allah Teâla: “*Senin dâvetine icâbet edenler ezelde saadet yazdıklarımızdır*” âyetini indirmiştir⁵³² şeklinde açıklamalarına yer verilmiştir.

Mutasavvıflar bu ayet çerçevesinde tevbe edenlerin ve Allah’ın dinine girenlerin ezelde yazılanlar olduğu, peygamberde olsa hiçbir kimsenin başarıyı kendi nefsinden bilmemesi gerektiği şeklinde bir yoruma gitmişler ve bu görüşlerini Şûrâ sûresi âyet 24’le delillendirmişlerdir.

2.7.4. Hamd-Şükür

“Hamd” kelimesi “hmd” (حمد) kökünden bir masdar olup “zemm” in zıddıdır.⁵³³ Kelime olarak, nimeti verene, onun lütufları ve yüce vasıflarını da dile getirerek tazim ve saygı göstermek suretiyle samimi bir şekilde yapılan ve takdis ifade eden bir övgüdür.⁵³⁴ Hamd kavramı türevleriyle beraber Kur’ân’da altmış sekiz defa geçmektedir.⁵³⁵

Şükür kelimesi ise “şkr” (شكر), kökünden türemiş olup övmek, methü senâ etmek, müteşekkir olmak, mükâfatlandırmak, iyiliğe karşı dua etmek, nankörlük etmemek, minnettarlık duymak gibi anlamlara gelir.⁵³⁶ Terim anlamı olarak, “Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiil ile mukabelede bulunma, Allah’a itaat edip gûnahtan uzak durmak suretiyle

⁵³¹ Nasr 110/3

⁵³² ...Eğer Allah dilerse senin kâlbini mühürler. Allah bâtılı yok eder; hakkı sözleriyle gerçekleştirebilir... bk. eş-Şûrâ 42/24.

⁵³³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn Mu'cemün Lüğaviyyun Tûrâsiyyûn*, thk. Dr. Davud Sellum vd., (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2004), 174.

⁵³⁴ Manzur, *Lisânü'l Arab* I, 712; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, Baskı.2, 1996), 221; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 185.

⁵³⁵ Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l Müfrehres li elfâzı'l Kur'ân'il Kerim*, 266-267.

⁵³⁶ Manzur, *Lisânü'l Arab*, 2/344.

nimetin gereğini yerine getirme”⁵³⁷ şeklinde tanımlanabilir. Kur’an’da şükür, turevleriyle birlikte yetmiş beş defâ geçmektedir.

Şükür, hamd kavramına yakın anlam taşımakla birlikte, hamd’in kapsamı daha geniştir. Nitekim bir kimse hem iyilikleri hem de güzel vasıflarıyla övülür ve hamd’e lâayık görülür. Şükür veya teşekkür ise yalnızca iyiliklere karşı gösterilen bir minnettarlık ifadesidir.⁵³⁸ Şükür sadece elinde olana, hamd ise hem elinde olana hem de olmayana yapılır.⁵³⁹ Her şükür hamd olmakla birlikte her hamd şükür değildir.⁵⁴⁰

Hamd ve şükür kavramları arasında birtakım farklar vardır. Bu farklılıkları kısa maddeler halinde ele alacak olursak:

a) Hamd sadece dil ve kalp ile olurken; şükürde bu iki âzaya ek olarak organlarda devreye girer.⁵⁴¹

b) Hamd’in kalbî ve imanî bir tarafı varken, şükürün maddî ve hissî bir tarafı vardır. Nimetlere şükür kendi cinsiyle olur ilkesinden hareketle, ilim nimetinin şükürü bildiğini yaşamakla ve öğretmekle, malın şükürü Allah için vermekle, zaman nimetinin şükürü onu boş geçirmemekle olur. Ancak iman nimetinin şükürü, insanın maddi bir şekilde ödeyebileceği bir karşılık olmadığından bu nimete karşılık Allah’a hamd edilir.⁵⁴²

c) Hamd, Allah’ı zâtı, sıfatları ve isimleriyle ululamak iken şükür; nimetin gereğini o nimeti verene teşekkür ederek bir karşılık verme vardır.⁵⁴³

Bursevî, Dâvûd el-Kayserî’den naklen hamdi; “kavlî, fiili ve hâlî olmak üzere üç bölüme ayırır. Kişinin, elçilerin dili ile Allah’ın kendini övdüğü şekilde anmasını kavlî,

⁵³⁷ Mustafa Çağrıçı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansikopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/259-261.

⁵³⁸ Necmüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadis ve’l-eser* (Kâhire: b.y, 1322/1905), “şkr” 2/493-494; Çağrıçı, “Şükür”, 259-261.

⁵³⁹ Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Mursî İbn. Side, *el-Muhkem ve’l-Muhidü’l-A’zam* thk. Dr. Abdulhamid Handâvî (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 6/680-681.

⁵⁴⁰ Çağrıçı, “Şükür” 259-261; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1886), 1/1125.

⁵⁴¹ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1992), 311.

⁵⁴² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtler*, 184.

⁵⁴³ Bilal Gündüz, *Kur’an’da Küfrün Karşısı Olarak Şükür* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 51.

kişinin bedenî olarak yaptığı ibadetler ile Allah’a yönelmesini fiilî hamd, kişinin manevî ve rûhî mertebesine göre Allah’ı zikretmesini, hâlî hamd olarak” değerlendirmiştir.⁵⁴⁴ Aynı şekilde Furkan sûresi 62. âyetin⁵⁴⁵ tefsiri çerçevesinde şükür: “Kalbin, dilin ve âzaların şükürü olarak üç kısma ayırmıştır. Kalbin şükürünü, nimetlerin tasavvuru; dilin şükürünü, nimeti ihsan edenin övülmesi; âzaların şükürünü de nimetin karşılığının en güzel şekilde verilmesi olarak” açıklamıştır.⁵⁴⁶

Hiz. Mevlânâ, şükürün peygamberlerin ortak sünnetleri olduğunu söyler. Allah’a şükürün ilk basamağının insanlara teşekkürden geçtiğini ifade eden Mevlânâ insanlara teşekkür etmeyenin Allah’a şükürden uzak olduğunu açıklar.⁵⁴⁷

Büyük mutasavvıf Şiblî ise şükürü şöyle tarif eder: “Şükür nimeti değil onu verenî görmektir. Şükürde asıl olanın bu mânevî bilinci elde etmek, sahip olunan her şeyin yüce yaratıcının bizlere bir ikrâmı olduğunu, bu nimetlerin asıl sahibinin Allah olduğunu akıldan çıkarmamaktır. Ve sanki bu nimetin bizlere şükretmemiz için bir vesile kılındığını düşünmektir⁵⁴⁸ şeklinde tarif etmiştir.

Son olarak Râgıp el-İsfahânî’nin şükürü; Sebe Suresi 13. âyet⁵⁴⁹ doğrultusunda üç çeşit olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Birincisi kâlpî şükür ki o, sürekli olarak nimeti hatırdâ tutmak, ikincisi dille şükür, nimeti verenî övgüyle anmak, üçüncüsü de organlarla şükürdür. Bu da nimet sahibine gerektiği şekilde karşılık vermekle olur⁵⁵⁰ demıştır.

⁵⁴⁴ Denizler, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu*, 260.

⁵⁴⁵ “İbret almak veya şükretmek dileyen kimseler için gece ile gündüzün birbiri ardınca getiren O’ dur” bk. Furkan 25/62.

⁵⁴⁶ Bursevî, *Rûhu’l Beyân*, 1/32, 5/256; Denizler, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu*, 261-262.

⁵⁴⁷ Osman Nûri Küçük, “Ef’âl-i Şükür ve Mutasavvıfların Şükür Bilinci”, *Diyanet Aylık Dergi*, 283 (Temmuz 2014), 1-2.

⁵⁴⁸ Ebû-Bekr Şiblî, *er-Risâle*, (Beyrut, b.y, 2005), 173; Küçük, “Ef’âlî Şükür ve Mutasavvıflar”, 3.

⁵⁴⁹ “Ey Dâvud ailesi! Şükür için çaba gösterin”

⁵⁵⁰ Râgıp el-İsfahânî, *ez-Zerîa İlâ Mekârimi’s-Serîa*, nşr. Ebû Yezid el-Acemî (Kâhire: b.y., 1985), c.y/ 279-281; Çağrı, “Şükür”, 259-281.

2.7.4.1. Hakâik Bağlamında Hamd-Şükr'ün İşârî Yorumu

2.7.4.1.1. En'âm Sûresi

Bu başlık altında inceleyeceğimiz ilk âyette “Allah şükredenleri en iyi bilen değil midir?”⁵⁵¹ buyurulmaktadır.

Sülemî, bu âyette şükredenleri Zünnûn'un, ziyade isteyenler olarak değerlendirdiğini ve bundan dolayı Allah'ın, hamdedenleri şükredenlere üstün kıldığı⁵⁵² naklini yapar. Ayrıca Sülemî, eserinde, ehl-i irfandan bâzılarının şükredenleri, bütün hâllerinde Allah'a rücû edenler olarak vasıflandırdığı⁵⁵³ şeklinde bilgi de aktarmaktadır.

Bu âyette şükredenler övülmektedir. Fakat sûfiler yaptıkları yorumlarda şükretmenin daha fazla istemek anlamına geldiğinden, hamd'in şükre nazaran daha yüce bir vasıf olduğundan bahsetmişlerdir. Çünkü hamd de bir karşılık olmayıp sadece övgü ve senâ vardır. Dünya ve âhirete dair herhangi bir istek ve talep yoktur. Şükür de ise bunların ikisi de vardır diyerek âyeti değerlendirmişlerdir.

2.7.4.1.2. İbrâhim Sûresi

Şükredenlere müjde mâhiyetinde, şükretmeyenlerin ise uyarıldığı bu âyette: “Hani rabbiniz: “Eğer şükrederseniz size (nimetimi) daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir diye bildirilmişti”⁵⁵⁴ buyurulmaktadır.

Âyette Hz. Musâ aracılığıyla İsrâiloğullarına seslenilmekte, şükrederlerse nimetlerin arttırılacağı; eğer nankörlük ederlerse Allah'ın azâbının pek şiddetli olduğu hatırlatılmaktadır.⁵⁵⁵

Sülemî, İbn. Atâ'ya bu âyetten sorulduğunda onun şükürü; senin huzurunda olmayan eşyâları ilk kaynağına (müsebbibe) götürmendir dediğini ve o zaman İslâm'a göre şükretmiş olacağını, Allah'ın ona hidâyeti vereceğini, yardımını, ru'yetini ve dostluğunu arttıracağını⁵⁵⁶ ifade ettiğini söylemiştir.

⁵⁵¹ En'am 6/53.

⁵⁵² Sülemî, *Hakâik*, 1/200.

⁵⁵³ Sülemî, *Hakâik*, 1/200.

⁵⁵⁴ İbrâhim 14/7.

⁵⁵⁵ Kur'an Yolu, 3/305.

⁵⁵⁶ Sülemî, *Hakâik*, 1/340-341.

İbn. Atâ bu yorumunda; asıl şükürün yanında olana değil olmayana veya verdikleri değil vermedikleri sebebiyle şükretmek olduğunu söylemiştir. Gerçek mânada şükürün bu şekilde yerine getirileceğini, Allah'ın lütfunun ve dostluğunun da ancak bu şekilde kazanılacağını ifade etmiştir diyebiliriz.

2.7.4.1.3. Nahl Sûresi

İnsanın şükretmesi gereken nimetlerin hatırlatıldığı bir başka âyette: “Sizler hiçbir şey bilmez durumdayken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı. Şükredersiniz diye size kulaklar, gözler ve kâpler verdi”⁵⁵⁷ buyurulmaktadır.

Mutasavvıflar bu âyette sayılan nimetlerin yanı sıra, nimetlerin tamâmının nasıl olacağı konusunda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sülemî'nin aktarımına göre İbn. Atâ, nimetin, dünyada mârifetle, âhirette ise ru'yetle tamam olacağını; Cerîrî de, kâlbın gizli şirkten boşalması, nefsin riyâ ve desinler diye amelden selâmette olmasıdır şeklinde nimetin tamam olacağını söylemiştir. Son olarak Sülemî; bazı mutasavvıfların nimetin tamam olmasını, Allah'ın râzı olduğu kulunu rızıklandırmasıdır diyerek yorumladıklarını, bunun da âdil bir komşu olduğu şeklinde ele aldıklarını; yine ehli tasavvuftan bâzılarının da Allah'a tam bir teslimiyetle niyetlenmen ve tedbiri bırakmandır şeklinde değerlendirdiklerini⁵⁵⁸ nakletmiştir.

Aynı sûrenin bir başka âyetinde Hz. İbrâhim'in şükreden kul olma vasfının anlatıldığı, “O Allah'ın nimetlerine şükrederdi...”⁵⁵⁹ buyurulmaktadır.

Hakâik'te, Vâsitî'nin bu âyeti, İbrâhim'in, Allah'ın takdîrine ve payına düşeni cân-u gönülden ve ondan razı bir şekilde kabul ettiği şeklinde ifadesi yer alır. Allah'ın niçin İbrâhim'i seçtiği konusunda ise Vâsitî'nin, Allah'ın onu doğru yol üzerine hidâyeti bilici olarak yazması ona olan fazlının başlangıcı olduğu, onun bu mertebeyi elde etmesinin kazanmakla değil Allah'ın onu ezelde şükredici bir kul olarak yazmasından kaynaklı olduğu⁵⁶⁰ anlatılır.

⁵⁵⁷ Nâhl 16/78.

⁵⁵⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/371.

⁵⁵⁹ Nâhl 16/121.

⁵⁶⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/377.

Mutasavvıfların yaptıkları yorumların âyetle sayılan nimetler doğrultusunda olmadığını görmekteyiz. Onlar, bu âyet doğrultusunda daha ziyâde kula verilen iman ve salih amel nimetinin önemini dile getirmişlerdir.

Kanaatimizce Allah'ın bu nimetleri zikretmesi maddi değerlerinden ziyade; ifade ettikleri mânevî arka plandır. İlk olarak “hiçbir şey bilmez iken” âyetiyle insana verilen akıl ve idrak nimeti; ikinci olarak “kulak, göz ve kâlp” nimetleriyle, hakkı ve hakîkâtî işitme, görme ve hissetme gücüyle donatıldığı ve bunların çok şükredilmeye değer oldukları hatırlatılmaktadır.

2.7.4.1.4. İsrâ Sûresi

Nûh'un (a.s.) şükreden bir kul olma vasfının anlatıldığı: “*Ey onunla birlikte kurtarılanların soyundan gelenler! Bilesiniz ki Nuh, çok şükreden biri idi*”⁵⁶¹ buyurulmaktadır.

Sülemî, Cüneyd'in âyetteki şükreden bir kul idi ifâdesini; hakkı söyleyen, onunla konuşan, onu kabul eden ve ona gelen bir kul idi⁵⁶² şeklinde işârî olarak yorumladığını nakletmiştir.

2.7.4.1.5. Neml Sûresi

Dâvud ailesine verilen nimetlere şükür anlamında Hz. Süleyman'ın duâsının anlatıldığı âyetle: “*Ey Rabbim! Beni nefsim hâkim kıl ki, bana ve ana babama verdiğin nimetine şükredeyim ve iyi işler yapayım...*”⁵⁶³ buyurulmaktadır.

Sülemî Ebû Osman'nın bu duayı; kime rabbinden hiç bitmeyecek bir pay ayrılmışsa, onu hâliyle ve sözleriyle büyütür⁵⁶⁴ diyerek, şükür nimetinin Allah tarafından kula verilen büyük bir pay olduğunu, Süleyman'a da (a.s.) bu paydan verildiğini söylemiştir.

Hakâik'te mutasavvıf Ebû Bekir b. Tâhir'in; her vakit Allah'ın fazlı üzerinde olan bir kul, hâl olarak en güzel kuldur. Eğer bu kişi, nimetlerin şükründen gâfil olmazsa Allah ona olan cömertliğini daha da artırır diyerek âyeti yorumladığı aktarılır.

⁵⁶¹ İsrâ 16/3.

⁵⁶² Sülemî, *Hakâik*, 1/382.

⁵⁶³ Neml 27/19.

⁵⁶⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/88.

Cağfer ise nimetlere şükrün önemini, kim ki üzerinde Allah'ın fazlını görürse onun helâk olmayacağını umarım, o kişi de helâk olmamayı temenni etsin diyerek âyeti farklı açıdan değerlendirmiştir.⁵⁶⁵ Son olarak Cüneyd, şükrün nefis için bir tercih değil zorunluluk olduğu, çünkü nefsin onun isteklerini görmekle ayakta durduğu, nitekim Allah tealâ bu âyette bunu talep ediyor diyerek⁵⁶⁶ âyeti yorumladıkları aktarılır.

Yapılan yorumlarda ehl-i sûfî, şükrün kul açısından önemini ifade etmeye çalışmışlardır. Fakat sûfilerin yaptıkları yorumların daha ziyâde maddî nimetlere şükrün önemi doğrultusunda olduğunu görmekteyiz. Halbuki âyetin ifadesinden; Süleyman'ın şükrünün Dâvud ailesine verilen mânevî bir nimet olan peygamberlik nimetine olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla maddî nimetlerin yanında; asıl şükredilmesi gerekenin âyet çerçevesinde, mânevî nimetler olduğunu söyleyebiliriz.

2.7.4.1.6. Lokman Sûresi

Bu sûrenin 12. âyetinde Allah Teâlâ: “*Andolsun ki biz Lokman’a Allah’a şükret diye hikmet verdik...*”⁵⁶⁷ buyurmaktadır.

Müfessirler, Lokmana verildiği bildirilen hikmetin ne olduğu konusunda çeşitli görüşler sarfetmişlerdir. Bu görüşler: “Din konusunda derin bilgi, akıl, sahih inanç, yerinde ve doğru konuşma, isabetli görüş ve davranış”⁵⁶⁸ şeklinde sıralanmıştır.

Hakâik’te mutasavvıf Ebû Osman’ın bu âyet çerçevesinde akıllı ve bilge adam arasında ki farkı analiz ettiğini görmekteyiz. Ona göre akıllı adamla bilge adam aynı değildir. Tâki fiilerinde, sözlerinde, ilişkilerinde ve sohbetinde bilge olana dek bu böyledir. Aksi takdirde bu kişi ne kadar hikmetli konuşsa da bilge olamaz”⁵⁶⁹ demiştir.

Sülemî, Abdullah Râzî’nin, Ebû Osman’dan rivâyetle hikmetin alâmetlerini şöyle sıraladığı bilgisine yer verir: 1-Nefsini insanlardan alçak görmek. 2-İnsanların zannettiği gibi nefsinin küçük görmek. 3-Onlara akılları miktarınca vaaz ve ihyâ etmemdir.⁵⁷⁰ Cerîrî’nin şükrü tarifi ise bilinenlerden çok daha farklıdır. O, şükrü, dilini

⁵⁶⁵ Sülemî, *Hakâik*, 2/90.

⁵⁶⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/91.

⁵⁶⁷ Lokman 31/12.

⁵⁶⁸ Taberî, *Câmiü’l Beyân*, 21/67; İbn. Atiyye, *Muharrarü’l Vecîz*, 4/346, Kur’an Yolu, 4/336.

⁵⁶⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/129

⁵⁷⁰ Sülemî, *Hakâik*, 2/129

şükürle konuşmaktan muhafaza etmendir. Çünkü sonunda acziyet vardır”⁵⁷¹ diyerek, dille şükürün mümkün olmadığını ve dille şükürden kaçınılması; şükürün sırra indirilmesi gerektiğini ancak bu sayede gerçek anlamda şükürün yerine getirilebileceğini ifade etmiştir.

Şükürle ilgili bir başka âyeti kerîme de: “...*O halde (Ey insan) bana şükret, anne-babana da teşekkür et...*”⁵⁷² buyurulmuştur. Müfessirler, Allah’a minnettarlıkla anne-babaya minnettarlığın aynı anda zikredilmesinin sebebini şöyle açıklamışlardır: “Allah insanı yoktan var etmiş ve onu türlü rızıklarla donatmıştır. Anne-babanın fonksiyonunu ise onun hem bu dünyaya gelmesine vesile olması, hem de bebeklik dönemi gibi bakıma en çok muhtaç olduğu andan itibaren ona kol kanat germesi, hastalandığında şifâ kaynağı olması, onu yetiştirip büyütmesi, beslemesi ve hayata hazırlamış olmasıdır”⁵⁷³ şeklinde değerlendirmişlerdir.

Hakâik’te bu âyeti İbn Atâ’nın seyyidi Cüneyd’ ten şöyle aktararak yorumladığı bilgisi yer alır: “Seyyid’im Cüneyd’den çok sık işitirdim. O birçok kelimesinde “Allah’a şükret! Zîrâ sen çürümüş bir balçık idin, ama o seni en güzel şekilde yarattı. Anne-babana da teşekkür et çünkü onlar senin sebebindir. Kim sebebe teşekkürden gâfil olursa müsebbibe şükürden de gâfil olmuş olur”⁵⁷⁴ derdi şeklinde değerlendirmesi mevcuttur.

İbn. Atâ, yorumunda sebep olanlara teşekkür etmek gerektiğini, buna en layık olanın da anne-baba olduğunu söylemiştir. Eğer bir kul sebep olana teşekkür etmesse müsebbip olanı da unutmuştur. Bu da onun nimeti küçük gördüğünün ve gafillerden olduğunun bir göstergesidir demiştir.

2.7.4.1.7. Sebe Sûresi

Kulların rabbine gerektiği şekilde şükredemediklerini bildiren âyette: “*Kullarımdan hakkıyla şükredenler çok azdır*”⁵⁷⁵ buyurulmaktadır.

⁵⁷¹ Sülemî, *Hakâik*, 2/130

⁵⁷² Lokman 31/14

⁵⁷³ Kur’ân Yolu, 4/337, 338

⁵⁷⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/130.

⁵⁷⁵ Sebe, 34/13.

“Hakkıyla şükredenler” şeklinde çevrilen “şekûr” ifadesi hakkında değişik yorumlar yapılmıştır. Fakat en müteber kabul edilen görüş “kişinin şükürden âciz olduğunu anlamasıdır” şeklindeki ifadedir. Çünkü âyetteki, bu gibi kişilerin pek az olduğu bilgisinin izahına, bu tanım daha uygun görülmüştür. Nitekim Dâvud (a.s.) Allah’a şöyle münâcatta bulunmuştu: “Ey Rabbim! Sana şükretmemi sağlayan güçte senden iken; ben senin nimetlerine nasıl güç yetirebilirim! Bunun üzerine Allah tealâ: “İşte şimdi beni hakkıyla tanıma mertebesine ulaştın”⁵⁷⁶ buyurdu.

İnsanoğlu hem maddi hem de manevî yönü olan bir varlıktır. Hakâik’te insanın bu yönü; nefsî, kâlbî ve rûhî olmak üzere üç çeşit olarak tarif edilmektedir. Bu üç çeşit yapı da çeşitli şekillerde azıktandırılmaktadır. Bu azıkların şükürü nasıl olmalıdır bununla ilgili bilgiler verilmektedir. Nefsin azığının şükürü, yedirmek, giydirmek ve âfiyet; kâlbî azığının şükürü mârifet ve rızâ, ruhun azığının şükürü ise ilim, mârifet ve taat ki şükürün en yücesi budur⁵⁷⁷ denilmiştir. Bu hususta İbn. Atâ’nın, Allah’ın, kullarımdan taati benden bir cömertlik olarak gören çok azdır buyurduğu aktarılır. Aynı şekilde Ebû Hafs’ta: “Kulların en üstününün ibâdet edenler ve bu şekilde mevlâsına yakınlık umanlar olduğunu söylemiştir.”⁵⁷⁸

Mutasavvıflara göre kulun bütün ibâdetleri, Allah’ın ona olan bir lütfudur. Fakat onlar, insanların çoğunun bu bilinçten uzak olduğunu, kendisinin ibâdete layık olduğunu düşündüklerini söylerler. Bu ise tevfik mahallinden gafil olmaktır. Zîrâ ehl-i sûfiye göre ibâdetlerde Allah’ın desteğiyle yerine getirilmektedir. Şükürde aynı şekilde Allah’tan bir lütuf olarak görülmelidir⁵⁷⁹ şeklindedir.

2.7.4.1.8. Ahkâf Sûresi

Şükürle ilgili son inceleyeceğimiz âyet Ahkâf sûresi 15’inci âyettir. Âyette Allah Tealâ: “...*Nihâyet insan, güçlü çağına erip kırk yaşına varınca der ki: “Rabbim! Bana ve ana-babama verdiğin nimete şükretmemi ve râzı olacağın yararlı işler yapmamı temin et diye dua eder”*⁵⁸⁰ buyurmaktadır.

⁵⁷⁶ İbn. Atiyye, *el-Muharerü'l Vecîz*, 4/410. Kur’ân Yolu, 4/421, 422.

⁵⁷⁷ Sülemî, *Hakâik*, 2/156.

⁵⁷⁸ Sülemî, *Hakâik*, 2/155.

⁵⁷⁹ Sülemî, *Hakâik*, 2/155.

⁵⁸⁰ Ahkâf 46/15.

Bu âyet öncesi ve sonrasıyla içinde çok çeşitli hükümler barındıran bir âyettir. Biz konumuzla ilgili kısmını ele almakla yetindik ve bu âyetle ilgili mutasavvıfların yorumlarına yer verdik.

Sülemî bu âyet çerçevesinde bazı mutasavvıfların, âyetin ibâresini dikkate alarak şükürden maksadın ne olduğunu işârî şekilde ele aldıklarından söz eder. Onların, şükürün tamâmının acziyeti bilmek olduğunu ve şükürde başarının ise şükürün nihâyetsizliğini anlamayı gerektirdiğini söylediklerini ifade eder. Sehl de âyete tövbe ve taat çizgisinden bakmış, ‘tövbeyi bana ilhâm et ve taatle ameli nasip et’ diyerek âyeti yorumladığını⁵⁸¹ aktarır.

2.7.5. Sabır

Kelime olarak “sbr” (صبر) kökünden gelen sabır; terim olarak “dayanma, dayanıklılık, olacak ve gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme, elem ve belâlara şikâyeti terk” manâlarına gelmektedir.⁵⁸² Sabreden İnsana “sâbir” (çoğulu; sâbirûn, sâbirîn ve sâbirât), çok sabırlı insana “sabbâr” denir. Kur’ân’da “çok sabredenler”, “çok şükredenler” ile birlik de dört âyette geçmektedir.⁵⁸³

Sabır; yalın olarak ise, Kur’ân’da 90 yerde zikredilmiştir. İmân’ın yarısının sabır diğer yarısının şükür olduğu düşünüldüğünde sabır; ümmetin icmâsıyla farz olup bir müslümanda bulunması gereken bir haslettir.⁵⁸⁴

Râgıp el-İsfehânî’nin sabrı tarifi şöyledir: “Sabır, aklın ve şeriatın gerektirdiği şeylere karşı nefsi tutmaktır.”⁵⁸⁵ Gazâlî’nin sabrı tanımı ise şu şekildedir: Rahmânî ve şeytânî dürtülerin baskısı anında Rahmânî dürtülerin hâkimiyeti; şehvete zorlayan güç

⁵⁸¹ Sülemî, *Hakâik*, 2/243.

⁵⁸² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Târîhi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 408; İhsan Soysaldı, *Tasavvufta Sabır ve Şükür Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (1997), 103.

⁵⁸³ İbrâhim 14/5, Lokman 31/31, Sebe 34/19, Şûra 42/33.

⁵⁸⁴ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992), 30; İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Sabır Kavramı”, 104.

⁵⁸⁵ Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l Kur’an*, (Mısır, b.y., 1961), 273; Karagöz, *Kur’ân ve Hadisler Işığında Sabır*, 5.

karşısında, dînin emirlerini yerine getirme azmi ve gayreti; nefsin isteklerini ve tembelliği terk ederek dînin gereklerini yerine getirmektir.⁵⁸⁶

Sülemî sabrı, belâlardan lezzet almak, günleri bitinceye kadar ölümü gönlünde taşımak olarak değerlendirmiş; asıl sabrın, belâ oklarına göğüs gererek hedef olmak olduğunu söylemiştir. Sabreden, belâdan lezzet aldıkça ve belâ ile korundukça tasabbur içindedir. Çünkü belânın acılığını tadar, zorluğunu çeker”⁵⁸⁷ demiştir.

Kur’ân’ı Kerim’ de birçok âyeti kerime de peygamberlerin hayatlarından ve Allah’a tam mânada teslimiyet gösteren, namazlarını dosdoğru kılan, zekâtlarını veren, iyiliği emredip kötülükten meneden mümin topluluklarından övgüyle bahsedilmekte, hayatlarından sabır örnekleri verilmektedir.⁵⁸⁸

Sabır konusu hadisi şeriflerde de geniş yer kaplamaktadır. Hz. Peygamber, “sabır imânın yarısıdır”⁵⁸⁹ ve “imânın yarısının sabırdan, yarısın şükürden”⁵⁹⁰ müteşekkil olduğunu, yine hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş nîmet verilmediğini⁵⁹¹ ifade buyurmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî’ye sabırdan sorulduğunda: ‘Yüzü ekşitmeden acıyı içine çekmendir’ demiş; Zunnun da: ‘Bu acıları yudumlarken sükûnet üzere olman, fakir düşene kadar zengin görünmendir’ demiştir. Yine bu hususta sabrı zehre benzeten ehl-i tasavvuf: ‘Sabır zehrini sindire sindire iç ve hazmet. Eğer seni öldürürse şehit olursun yok seni öldüremezse o zaman ömrünü azîz olarak sürdürürsün’⁵⁹² şeklinde değerlendirmeler yapmışlardır.

Bu hususta meşhur eseri ‘İhya’ da Gazâlî, dönemin zengin kültüründen de istifade ederek geniş bilgiler vermiş, ince tahliller yapmıştır.⁵⁹³ Gazâlî sabrı, “din

⁵⁸⁶ Gazâlî, İhyâü Ulûmî’-d-Dîn, trc. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 4, 1974), 120-125.

⁵⁸⁷ İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Sabır ve Şükür Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, 107.

⁵⁸⁸ Bk. el-Bakara 2/155-157, el-Âl-i İmran 3/142, el-Muhammed 47/31, en-Nâhl 16/126, el-Mü’minûn 23/110-111, el-Lokmân 31/17 vd.

⁵⁸⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/446.

⁵⁹⁰ Celâlettin es-Suyutî, *el-Câmius Sağîr fî ehâdisi’l Beşîr’in Nezîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts) 186; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/66; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü’s Sâbirîn ve Zahîretü’s Şâkirîn*, (Beyrut: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, ts.) 110; Çağrı, “Sabır”, 337-339.

⁵⁹¹ Buhârî, Zekât 50, Rikâk 20; Müslim Zekât 124.

⁵⁹² Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî* (Beyrut: Dâru’l Hayr, 2003), 308-309

⁵⁹³ Çağrı, “Sabır” 339.

duygusunun, nefsin kötü arzu ve kışkırtmalarına direnç göstermesi” olarak tanımlamıştır. Ona göre sıkıntı ve meşakkatlere katlanmanın dereceleri vardır. Katlanmanın zor olduğu başlangıç mertebesine “tasabbur”, kolaylaştığı orta mertebesine “sabır”, nefsin arzu ve isteklerinin baskı altına alındığı en yüksek derecesine de “rızâ” denir. Fazilet bakımından sabrın en alt derecesi, mevcut halinden hoşlanmasa da şikâyetle bulunmamak, bundan faziletli, bulunduğu hâle rızâ göstermek ve en faziletli ise belâya şükretmektir⁵⁹⁴ demiştir.

Bir sûfî sabır hakkında şöyle demiştir: “Sebûr (çok sabreden) o kadar sabretti ki; sonunda sabır, sabreden kişiye yeter artık dedi! Bunun üzerine sabırlı kimse ey sabır sabret diye bağırdı. Allah belâya evliyâsı ile eziyet eder”.⁵⁹⁵ Yine İbn. Şübrime’nin başına bir sıkıntı geldiğinde “Bu bir buluttur, biraz sonra açılır” dediği⁵⁹⁶ şeklinde rivâyetler kaaynaklarda geçmektedir.

2.7.5.1. Hakâik Bağlamında Sabrın İşârî Yorumu

Sülemî Hakâik’inde, ilgili âyetler çerçevesinde mutasavvıfların sabır hakkındaki görüşlerini bir araya getirmiştir. Konuyla ilgili onun bu eserinde mutasavvıfların farklı şekillerde değerlendirmelerini görmekteyiz.

2.7.5.1.1. Âl-i İmran Sûresi

Sabır konusunda ilk inceleyeceğimiz Âl-i İmran sûresi 17. âyette⁵⁹⁷ Allah Teâlâ âhirette nimetlere kavuşacak kullarından bahsetmektedir.

Bu âyeti “sâbirîn” kelimesi çerçevesinde yorumlayan İbn. Ata ve diğer sûfîler “sâbirîn” kelimesini; Allah’la berâber, ona taat hususunda sabredenlerdir⁵⁹⁸ şeklinde yorumlarken; bazı mutasavvıflar ise “sâbirîni”, Allah’ın sözlerinden kendilerine icâbet eden şeyi doğrulayanlar⁵⁹⁹ şeklinde tarif etmişlerdir.

⁵⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 63-68-69-141.

⁵⁹⁵ Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, (Lübnan: Dâru’l Kütübü’l-İlmiyyeti, 1993), 110-111.

⁵⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâletü’l Kuşeyrî*, 310.

⁵⁹⁷ “(Bunlar) Sabreden, dürüst olan, huzurda boyun bükten, harcayan ve seher vaktinde Allah’tan bağış dileyenler içindir.

⁵⁹⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/88.

⁵⁹⁹ Sülemî, *Hakâik*, 1/88-89.

Sabra dâir başka bir âyette: “*Ey iman edenler! Sabredin. Sabır konusunda düşmanlarınızı geçin...*”⁶⁰⁰ buyurulmaktadır.

Hakâik’te Cüneyd’in, âyetteki “sabır” ifadesiyle ilgili olarak: “Allah, sabrı zikretmekle onu şereflendirdi ve katında şânını yüceltti. Bunun üzerine bu âyeti zikredip, sabır üzerine sabrı emretti” sözüne yer verilmiştir. Yine sabra dâir Cüneyd’in: “Sabır, menfeât endişesiyle nefsi Allah dışındaki her şeyden hapsetmektir”⁶⁰¹ şeklinde değerlendirmesini de eserimizde görmekteyiz.

Sülemî, Sabırla ilgili İbn. Atâ’nın yorumunu: “Yakîn; nefsin kılıcıdır. Sabır da Allah’ın arzındaki sırrıdır. Şüphesiz, müminlerin şeytandan sığındıkları gibi şeytan da sabredenlerden korunmak ister”⁶⁰² şeklinde aktarmıştır.

Cüneyd ve İbn Atâ, sabrın insana verilen büyük bir fazilet olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Atâ, sabrın faziletini anlatırken, şeytanın dahî sabır sahibi kişiden uzaklaşmak istediğini, onlara karşı bir gücünün olmadığını söylemiştir. Ona göre, sabrı kuşanan, her türlü hayrı da kuşanmıştır. Sabrı sayesinde ibâdetlerinde devamlılık kazanmış, sabrı sayesinde şeytanın tuzaklarından korunmuştur şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Cağfer ve bâzı mutasavvıflar da sabırla ilgili: “Taât yolunda bütün âzâlarla sabredilmesi, hakla birlikte güzellikleri yaymakla Allah’tan sakınmak gerektiğini söylemişler, sabırlı olanların ancak Allah’la olduklarını dile getirmişlerdir.” Ayrıca Câfer’in: “Kurtuluş yolunun hak ehliyle beraber olmaktan geçtiğini; hak ehliyle berâberliğin kurtuluş mahalli olduğu şeklindeki yorumunu da Hakâik’te görmekteyiz.”⁶⁰³

Bazı mutasavvıflar ise “sabrediniz” emrini: “Düşmanlarıma karşı cihatta sabrediniz”; “râbitû” emrini ise “kâlpplerinizi mavafakatım ve rızamla bağlayınız” şeklinde yorumlamışlardır.⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Âl-i İmran 3/200.

⁶⁰¹ Sülemî, *Hakâik*, 1/135-136.

⁶⁰² Sülemî, *Hakâik*, 1/136.

⁶⁰³ Sülemî, *Hakâik*, 1/137.

⁶⁰⁴ Sülemî, *Hakâik*, 1/137.

Yapılan yorumlarda sabrın gerek taat hususunda ve gerekse güzellikleri yayma hususundaki önemi vurgulanmıştır. Ve yine, bunu başaranların ancak, Allah’la birlikte olmayı başardıkları ifade edilmiştir.

2.7.5.1.2. A’râf Sûresi

Sabırla ilgili başka bir âyette Hz. Mûsâ’nın kendisine inananlara sabretmeleri gerektiğini ifade eden sözleri şu şekilde aktarılır: “*Musa kavmine dedi ki: “Allah’tan yardım isteyin ve sabredin...”*”⁶⁰⁵

Sülemî, Ebû Osman’ın, kim işleri hususunda Allah’tan yardım ister ve bunda sabır gösterirse, Allah’ın ona bir çıkış yolu vereceği şeklinde yorumunu nakletmiştir. Nitekim âyeti kerimede de Allah’tan yardım isteyin, sabredin buyurulmakta olduğunu; Sehl’in de âyeti, Allah’ın emirleri ve edepi noktasında onun yardımına sabretmekle emrolundular⁶⁰⁶ şeklinde âyeti yorumladığı ifade edilmiştir.

Mutasavvıfların âyetle ilgili değerlendirmelerine baktığımızda, kulun bütün işlerinde Allah’tan yardım istemesi ve bu hususta sabır göstermesi gerektiğinin önemini vurguladıklarını görmekteyiz. Öyle ki emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak hususunda başarının ve muvaffakiyetin ancak sabırla mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.

2.7.5.1.3. Yunus Sûresi

Sabırla ilgili bir başka âyette Allah Teâla: “*Sana vahyedilene uy! Allah hükmünü verinceye kadar da sabret. O hüküm verenlerin en hayırlısıdır*”⁶⁰⁷ buyurmaktadır.

Sülemî bu âyetle ilgili Sehl ve Ebû Osman’ın yorumlarına yer vermiştir. Sülemî, Sehl’in, nefsin isteklerini terk etmek sûretiyle sabra tâbî ol. Nefsin isteklerinden ve günahlarla dolu bir hayattan âcilen kurtuluş ancak sabırla mümkündür dediğini; Ebû Osman’ın ise dînin aslı tâbî olmak ve sabırla ona devam etmek ve ihtiyâcın dışında sahip olduğun bütün şeylerden rücû etmendir, yanında olanlar bunun dışındadır şeklinde⁶⁰⁸ değerlendirmesine yer vermiştir.

⁶⁰⁵ A’râf Sûresi 7/128.

⁶⁰⁶ Sülemî, *Hakâik*, 1/235.

⁶⁰⁷ Yunus Sûresi 10/109.

⁶⁰⁸ Sülemî, *Hakâik*, 1/311.

Sûfiler, dînin aslının Allah'ın emirlerine tâbî olmak ve bu hususta sabır göstermek olduğunu söylemişlerdir. Yine elinde olanlar hariç, dünya malına tamahtan ve nefsin isteklerinden kurtulmanında ancak sabırla mümkün olduğunu söylemişlerdir.

2.7.5.1.4. Ra'd Sûresi

Ra'd sûresinin bu âyetinde melekler'in cennet ehline: *"Sabretmenize karşılık selam sizlere..."*⁶⁰⁹ dediklerinden bahsedilir.

İbn Atâ âyetle ifade edilen bu kimseleri, taatten ve mâ'siyetten kendilerine emredilen hususlarda sabredenler olarak değerlendirdiği ve Allah Teâlâ'nın peygamberlerin lisanıyla bu âyetle bunu buyurduğunu⁶¹⁰ ifade etmiştir.

İbn. Atâ âyeti zâhiri anlamına uygun olarak yorumlamış, işârî bir yoruma gitmemiştir. Ayette müjdelenen kimselerin, dünyada Allah'ın emirlerini yerine getiren ve yasakladıklarından kaçınan ve bu hususta sabreden kullar olduğunu ifade etmiştir.

2.7.5.1.5. Nahl Sûresi

Nahl sûresinde ele alacağımız ilk âyetle sabreden kullarla ilgili olarak: *"Onlar sabreden ve yalnız Rablerine güvenen kimselerdir"*⁶¹¹ buyurulmaktadır.

Mutasavvıflar yaptıkları yorumlarda bu âyet çerçevesinde sabır ve tevekkülü birbirinin tamamlayıcısı iki kavram olarak değerlendirmişlerdir. Cüneyd, sabrın sahibine tevekkülü miras bırakacağını, Allah'ın bu âyetle bunu murâd ettiğini; bâzı ehl-i sûfinde sabrın, nefsin isteklerine muhalefet etmek ve bu konuda azmetmek olduğunu söylediklerini aktarmıştır. Tevekkülü de sükûnet hâlini, menedilmede ve vermede korumaktır şeklinde değerlendirmişlerdir.⁶¹²

Kısasın câiz olduğu fakat sabretmenin daha faziletli olduğunu bildiren Nahl sûresi 126. âyetle ise Allah Teâlâ: *"Cezâlandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla"*

⁶⁰⁹ Ra'd 13/24.

⁶¹⁰ Sülemî, *Hakâik*, 1/333.

⁶¹¹ Nahl 16/42.

⁶¹² Sülemî, *Hakâik*, 1/366.

cezalandırın, fakat sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak daha hayırlıdır”⁶¹³ buyurmaktadır.

Sülemî’nin aktardığına göre Ebu Said Harraz bu âyetle her nekadarsın câiz olduğu haber verilmekte ise de faziletli olanın sabır tedârik etmek olduğunu bildirmiştir. Sabrın ise, nefsi imkânlardan ve lezzetlerden menetmek olduğu bu hususta Nebî (s.a.v.)’in faziletli olanın kendisine farz olduğunu, sabretmesi gerektiği, bu konuda diğer yaratılmışlara ise gönüllülük olduğu rivâyetini aktarmıştır. Ayrıca Harraz, sabrın ancak halvetle ve hakka benzemekle tamam olacağını ifade etmiştir.

Bütün faziletler ve güzellikler gibi sabrın da ancak Allah tarafında bahşedilen bir ikram olduğunun anlatıldığı 127. Âyette Allah Teâla Hz. Peygambere hitaben: *“Sabret! Senin sabrın ancak Allah’ın yardımıyla... ”*⁶¹⁴ buyurmaktadır.

Sülemî’nin naklettiğine göre Vâsitî bu âyet çerçevesinde şunları söylemiştir: “Allah tealâ bu âyette, konuşma ânında huzurunda diğer gözlerden gizlediği ve kendisine dost edindiği kimseleri haber vermektedir. Bunlar üç sınıftır. Birincisi: Allah’ın ezeli, devamlı ve ayakta oluşuyla yananlardır. Onlar için kıyâmet gününde bir âfet yoktur. Onlar, ebedî sonu gelmez nurlara kavuşurlar. İkincisi: Allah’ın zînetleriyle karşılananlardır. Allah onları seçmiştir ve onlara bakmıştır. Nimetleriyle onları küçültmüştür. Kerâmetleriyle onları örtmüştür. Onlar, gizlenmiş nimetlerle nimetlenirler, lezzetlenirler. Üçüncüsü: Allah’ın kendilerini şahitleriyle, taatiyle ve zühdüyle karşıladığı kimselerdir, onlara hoş geldin denilir. Diğerlerine hitap edildiği şekliyle gizlediği nimetleri onlara takdim eder” şeklinde âyeti işârî olarak yorumlamıştır.

Hakâik’te bu âyetle ilgili bazı mutasavvıfların yorumları şöyledir; İbn Atâ âyeti, itaatkâr oluştun ve işlerinde sabrın Allah’ın lütfuyudur; Cağfer: Allah, peygamberine sabrı emretti ve en büyük payı ona ayırdı; Sehl, sabret! Bil ki, senin sabrın Allah’ın yardımıyla olur nefsinden değildir; Cüneyd ise Allah’ın, peygamberini cömertlikle yücelttiği, namazla istikâmet üzere kıldığı, sabırla onu edeplendirdiği, kimde sabır yoksa belâyla ilişki kurduğu anlatılmış, Allah’ın sabrından bir pay almayanın sabrı belli

⁶¹³ Nahl 16/126.

⁶¹⁴ Nahl 16/127.

bir süre sonra tükenir diyerek âyeti işârî olarak yorumlamıştır. Son olarak Ebû Kâsım; âyette en çok sabredenlerin hikmet ehli kullar olduğu ifade edilmiş, ubûdiyetin Allah sayesinde denilmiştir. Kime terak kî ve dereceler verilirse ondandır. Sabır ibâdet derecelerinden kulluk derecelerine intikaldir⁶¹⁵ şeklinde yorumlamışlardır.

Âyetle ilgili birçok mutasavvıfın işârî anlamda yorumlarını görmekteyiz. Onlar sabrın çalışmakla elde edilen kesbî bir şey olmadığını, tam tersine sabrın insana bahşedilmiş büyük bir lütuf olduğunu söylemişlerdir. Sabır’dan en büyük payında peygamberine tahsis edildiğini ifade eden mutasavvıflar; nefsin arzu ve isteklerine sabretmenin ibâdetler hususunda sabırdan daha zor olduğunu da ifade etmişlerdir.

2.7.5.1.6. Ankebût Sûresi

Sabrın işârî yorumunu ele alacağımız bu âyette Allah Teâla: “*Onlar sabreden ve yalnız rablerine güvenen kimselerdir*”⁶¹⁶ buyurmaktadır. Bu âyetle geçim kaygısı sebebiyle Medine’ye hicretten çekinenlere sabır ve tevekkül kavramları hatırlatılmakta, bu kaygı sebebiyle hicretten geri durmamaları, Allah’ın yardım ve desteğine güvenmeleri gerektiğine işâret edilmektedir.⁶¹⁷

Bu âyet çerçevesinde Muhammed b. Ali: “Sabrın ilk anda olduğunu, ancak bu şekilde olursa şükür ve rızâ makamına erişileceğini söyler. Buna da ancak yakîn sahiplerinin ulaşacağını ifade eder. Eğer yakînden nasibi yoksa sabrının kişiyi o makamdan indireceğini ve bu durumun, o kişinin sabırdan nasibinin olmadığını gösterdiğini ifade etmiştir.”⁶¹⁸

Bu yorumdan sabrın herkese eşit şekilde verilmediğini anlamaktayız. Mutasavvıflar sabredenlerin yüksek makamlarda kalabileceğini, sabrın onun için bir turnosol kâğıdı olduğunu söylemişlerdir. Sabrederse bu makamlarda kalabilir. Eğer sabredemese bu makamlarda kalamaz. Buna da ancak yakîn ehli ulaşır demişlerdir.

⁶¹⁵ Sülemî, *Hakâik*, 1/379

⁶¹⁶ Ankebût 29/59.

⁶¹⁷ İbn. Kesir, *Tefsîrü'l Kur'âni'l azîm*, nşr. Muhammed İbrâhim el Bennâ ve dğr (Kâhire: y.y., 1390/1971), 6/300.

⁶¹⁸ Sülemî, *Hakâik*, 2/119.

2.7.5.1.7. Rum Sûresi

Bir önceki âyetin devamı niteliğindeki bu âyette Allah Teâla: “(Resûlüm!) Sen şimdi sabret. Bil ki Allah’ın vâdi gerçektir. (Buna) iyice inanmamış olanlar, sakın seni gevşekliğe sevketmesin”⁶¹⁹ buyurmaktadır.

Sülemî, Ebû Osman’ın, sabredenlerin, güzel işlerden Allah’ın vâdettiklerini gerçekleştiren kimseler olduğunu, böyle yapanların ancak onların (müşriklerin), zorluklarına karşı sabretmelerinin kolay olduğunu ve zorlukların onlara acı vermeyeceğini ifade ettiğini söylemiştir.⁶²⁰ Ebû Osman, Mü’münûn sûresi âyet 111 bağlamında⁶²¹ ise sabrın, nefsi şehvetlerden uygun şeylere hamletmek, irâde ve isteklere muhâlefet ve yine Allah’ın mü’min kullarına bir ikramı olduğunu, bununla sevaplandırıldıklarını söylemiş, aynı şekilde, Allah için veren kullarında böyle olduğunu ifade etmiştir.

Yine Hakâik’te Ebû Bekir b. Tahir’in bu âyet bağlamında, sabreden kulların kıyâmet hallerinden emin oldukları; İbn. Atâ’nın da sabredenlerin Allah’la birlikte sabrettiklerini ifade ettikleri⁶²² beyân edilmiştir.

2.7.5.1.8. Lokman Sûresi

Ancak sabreden ve şükreden kulların Allah’ın kudretinin delillerinden ibret alacağının ifade edildiği bu âyette: “*Gemilerin denizde Allah’ın lütfuyla yürüdüğünü görmez misin? Allah böylece size varlığının delillerini gösterir. Bunlarda pek sabırlı ve çok şükreden kimselerin hepsine dersler vardır*”⁶²³ buyurulmaktadır.

Âyetteki “sabbâr” kelimesini Ebû Bekir Varrak: “Nimetlerin ve belâların peşpeşe gelişi kendisini değiştirmeyenler şeklinde yorumlamış; bu makama şikâyet ve feryat ederek ulaşamayacağını” ifade etmiştir. Ebû Osman ise “sabbâr” kelimesini “zorluklara karşı durmayı veya zorluklara nefsinı atmayı alıştıranlar” olarak ele almıştır. Yine bazı mutasavvıflarda âyetteki “sabbâr ve şekûr” olanların “doğruyu söyleyen

⁶¹⁹ Rum 30/60.

⁶²⁰ Sülemî, *Hakâik*, 2/128.

⁶²¹ “Bugün ben gerçekten onların sabretmelerinin karşılığını verdim. Şüphesiz onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Mü’minûn 23/111)

⁶²² Sülemî, *Hakâik*, 2/39.

⁶²³ Lokman 31/31.

fakirler olduklarını; onların şeklen sabretselerde bâtında Allah’la beraber şükür makamında olduklarını”⁶²⁴ söylemiştir.

Mutasavvıflar bu âyette sabbâr “çok sabredenler” kimlerdir bu konu da değişik yorumlar yapmışlardır. Varrak, bunların dünyanın nimetlerine sevinmeyen ve sıkıntılarına da üzülmeyenler olduğunu söylemiştir. Bunlar için nimetlerde, minetlerde birdir. Ebû Osman ise kelimenin anlamından yola çıkarak, belalar üzerine yağın kimseler şeklinde ele almıştır. Mutasavvıflardan bazıları da bunların çok şükreden fakirler olduklarını ifade etmişlerdir.

2.7.5.1.9. Muhammed Sûresi

Kulların çeşitli şekillerde imtihana tabi tutulacağı ifade edilen âyette: “*Andolsun, içinizden, cihad edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarını ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz*”⁶²⁵ buyurulmaktadır.

Sülemî, Ömer Mekkî’nin âyeti yorumunu şu şekilde aktarır. “Şüphesiz ki imtihan; ibâdet eden kullar üzerine vâkî olur. Kullar amelleri nispetinde rablerini ta’zim eder; ibâdetleri miktarınca yüceltirler. Mevlâları nezdinde bu şekilde derece elde ederler. Allah bu dünyada kimin zühd hayatı yaşayacağını ve dünyayı terkeceğini denemek için kullarını imtihana tabi kılar”⁶²⁶

Ömer Mekkî, bu âyet bağlamında Allah’ın İbâdet edenler, zâhidler ve dünyadan yüz çevirenlerin kim olduğunu bilmek için kullarını imthana tâbî kıldığını söylemiş ve Allah’ı yüceltmenin de ancak amellerle veya ibâdetlerle mümkün olacağını bu sayede kulların, Allah katında yüksek dereceler elde edeceğini söylemiştir.

2.7.5.1.10. Kalem Sûresi

Sabır başlığı altında ele alacağımız son âyette Allah Teâla: “*Sen, rabbinin hükmünü sabırla bekle. Balık sahibi (Yunus) gibi olma. Hani o, dertli dertli Rabbine niyaz etmişti*”⁶²⁷ buyurmaktadır. Bu âyette Allah Teâla Hz. Peygamberi (s.a.v) başına

⁶²⁴ Sülemî, *Hakâik*, 2/134.

⁶²⁵ Muhammed 47/31.

⁶²⁶ Sülemî, *Hakâik*, 2/202.

⁶²⁷ Kalem 68/48.

gelen musibetlere karşı sabır göstermesi ve acele etmemesi gerektiği hususunda uyarmaktadır.

Sülemî, Ebû Bekir Varrak'ın bu âyetle ilgili olarak; zühd'ün ancak sabır ve istikâmet üzere olacağı, sabrın dünya afetlerinden, kişiyi uzaklaştırıp rahata ve güvene kavuşturacağı, hastalıklardan şifa verip aklını ziyadeleştireceğinden söz ettiğini aktarır. Ayrıca kişinin her mühim işten ancak sabırla kurtulacağı, nefis ve şeytan denilen düşmanın ancak sabırla kahredileceği şeklinde değerlendirmesini nakleder.⁶²⁸

Varrâk bu âyet vesilesiyle sabrın madi ve mânevî anlamda kişiyi felâha kavuşturan birçok yönünden bahsetmiştir.

⁶²⁸ Sülemî, *Hakâik*, 2/246.

SONUÇ

Sûfilerin âyetlerin zâhirinden yola çıkarak âyetlerle ilgili bir takım bâtinî-işârî yorumlarına işârî tefsir denmektedir. Bu yorumlar çeşitli riyâzet ve inzivâlar sonucu sûfinin kâlbine gelen mânevi feyz ve ilhamlardır. Bu düşünceler her ne kadar sûfinin öznel yorumları olsa da Kur'ân'ın zâhirinden bağımsız düşünceler değildir.

Tasavvufî-İşârî tefsir alanında toplu bir şekilde Kur'an'ın baştan sona ilk tefsiri olma özelliğine sahip Sülemî'nin Hakâikü't Tefsir adlı eseriyle ilgili ülkemizde farklı düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Fakat onun bu eseriyle ilgili bugüne kadar belli bir konu etrafında detaylı bir çalışma gözükmemektedir.

Çalışmamızda özellikle ilk dönem mutasavvıfların gözünden ibâdetleri mâna boyutuyla görebilmek ve bu sayede güzel bir kulluk bilincine katkı sunmak gayesi ve hedefi güdülmüştür. Bu şekilde, modern çağda şekle hapsedilerek dar anlama sıkıştırılan ve mâna boyutları gözardı edilen ibâdetler konusunda bir bilinç oluşturmaktır. Özellikle kitabın ansiklopedik özelliğinden de istifade edilerek ve ilk dönem mutasavvıfların gözünden bu yapılmaya çalışılmıştır.

Bir diğer amaç, böylesine önemli bir eserin yüzeysel bakışla yeterince tanınmadığı veya tanınamayacağı düşüncesiyle, daha ayrıntılı olarak irdelenmesi gerekliliğidir. Bu hususta küçükte olsa belli bir konu çerçevesinde katkı sunmak diğer gayemiz olmuştur.

Tezimize öncelikle ibâdetlerle ilgili âyetlerin tespiti amacıyla fihrist çalışmasıyla başladık. Daha sonra tespit edilen âyetlerin kitaptaki yerlerini belirledik. Hakâik'in Türkçe tefsirinin olmaması nedeniyle bu âyetlerin tefsirlerini yaparak çalışmamızı sürdürdük. Âyetlerin meâlleri noktasında Diyânet İşleri Başkanlığının Kur'ân Yolu tefsirinden ve Diyânet Vakfının Kur'an Meâlinden istifâde ettik. Ayrıca yer yer "Kur'ân Yolu Tefsiri" esas alınarak, bazı âyetlerin zâhirî yorumları da verilmek suretiyle zâhir-bâtin tefsir karşılaştırması yapabilmek imkânı sunmaya çalıştık.

Hakâik'te ibâdetlerle ilgili âyetler geniş yer kaplamaktadır. Bu konuda belli başlı bütün âyetler tefsir edilmeye çalışılmıştır. Bazı âyetlerin tefsiri noktasında bir sûfinin yorumuyla yetinilmiş, bazı âyetler de birçok sûfinin görüşlerine yer verilmiştir. Yine bir

kısım âyetlerin tefsiri noktasında, başka âyet ve hadislerden yararlanılmıştır. Bu durum, yapılan işârî yorumlarda Kur’ân bütünlüğüne önem verildiğinin göstermektedir. Bu da kitapla ilgili olumlu sayılabilecek bir durumdur. Dua, zikir gibi ibâdetle ilişkili konularda, ilgili âyetlerin sayısı da dikkate alındığında ayrıntılı bilgiler verilmiş iken; ibâdet konularında özellikle ‘oruç, kurban, abdest’ konularında, âyetlerin sayısıyla orantılı olarak çok fazla ayrıntı bulunmamaktadır.

Kitapta isimsiz olarak bazı yorumlar da mevcuttur. Mutasavvıfların bu şekil de ki yorumlarına ‘bazıları, bazısı, Irâkî’ler dedi’ şeklinde yer verilmiştir. İbâdetlerle ilgili âyetlerin tefsirinde de bu şekilde yorumlardan bolca istifâde edilmiştir. Bu durum Hakâik’le ilgili olumsuz bir durum görülse de, yapılan yorumlar da âyetlerin zahirine aykırılık teşkil eden bir duruma rastlanılmamıştır.

Bu noktada yapılan yorumlarla ilgili kısa olarak birkaç örnek vermek gerekirse; Bakara sûresi 45 de “*Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah’a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir*”⁶²⁹ buyurulmaktadır.

Tusterî âyetteki namaz emrini: “Dini ayakta tutarak ve yakîn’de sebat ederek Allah’tan yardım isteyin” şeklinde ele almış; İbn. Atâ ise “Hakîkâtlerin idrâkine ulaşmada namaz ve sabırla yardım isteyin” şeklinde âyeti yorumlamıştır. Ebû Osman: “Boş vakitlerinizde namaz ve sabırla yardım isteyin” şeklinde nafile namazlara vurgu yapmış ve âyetin devamında “*şüphesiz bunlar, Allah’a huşû duyanlardan başkasına ağır gelir*” kısmıyla ilgili “emredenin hitabının ululuğuna sevinerek, azalarıyla boyun eğenlere zor olmayacağını, fakat huşû ve saygı içerisinde olmayanlara zor ya da büyük olduğunu” söylemiştir.

Irâkî’ler ise âyett ki “*sabırla yardım isteyin*” ifadesini “Allah dışındakilerden sabırla isteyin” şeklinde genel eğilimden farklı şekilde yorumlamışlardır. Yine âyetteki “salât” kelimesine farklı bir anlam kazandırıp “güzel bir edeple Allah’la berâber olmak” şeklinde ifade ettikten sonra “namazın ezelde desteklenenler ve haşyet duyanlar için zor olmayacağını, bunların da Allah tarafından seçilenlerin bir özelliği” olduğunu söylemişlerdir.

⁶²⁹ Bakara 2/45.

Zekâtların kime verilmesi gerektiğini bildiren Tevbe sûresi 60'ıncı âyete dair yapılan işâri yorumlara baktığımızda âyette: *“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kâlpieri kazanılacaklar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin emri budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir”*⁶³⁰ buyurulmaktadır.

Bu âyet doğrultusunda Tusterî'ye, fakir ve miskinler hakkında sorulmuş, o “fakirliğin izzet, miskinliğin zillet olduğunu” söylemiştir. İbrahim bin Havvas ise fakirin sıfatını: “Yokken hareketsiz kalan, varken de harcayan; miskini de “üzerinde yokluk izi görülen kimsedir” şeklinde târif etmiştir.

Mutasavvıflardan bazıları, fakirleri üç gruba ayırmışlardır: “Birinci grup ruhânîlere benzer, istemezler, hissettirmezler, verilirse de kabul etmezler; ikinci gruptakiler, istemezler hissettirmezler fakat verilirse de ihtiyacı kadar kabul ederler; üçüncü gruptakiler de kuvveti miktarınca isterler fakat ihtiyaçları yoksa istemeyenlerdir” şeklinde bir derecelendirmeye gitmişlerdir.

Son olarak bazı ehl-i sûfi de, “fakirin verenden almasını, onun sadâkati olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü onlara göre verenler sadece vâsıtaadır. Vâsıtalar ise resimdir. Hakîkâtte veren ise Allah'tır ve bu bilinç onlara hâkimdir. Bu da onların fakirliğindeki sadâkâtlerinin göstergesidir” şeklinde âyeti yorumlamışlardır.

Yukarıda da belittiğimiz gibi daha önce kitapla ilgili bu şekilde bir çalışma yapılmış olmaması tezimizi özgün kılmaktadır. Böylelikle kitabın tanınması noktasında küçükte olsa bir katkı sunulmuştur. Çalışmamızın ileriye dönük gerek bu kitap çerçevesinde ve gerekse farklı konulardaki çalışmalara katkı sunması en büyük temennimizdir.

⁶³⁰ Tevbe 9/60.

KAYNAKÇA

Âcibe, Ebu'l Abbas Muhammed el-Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahru'l Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l Mecîd*. thk. Ahmed el-Kuraşî. Kâhire: 3. Basım, 1417/1997.

Afîfî, Ebu'l Âlâ. *Ebu'l Â'lâ Afîfî, Tasavvuf İslam'da Mânevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Ahmed, Ebû Abdîrrahman Halil b. *Kitâbü'l Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûnî, İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l Hilâl, ts.

Akkaya, Veysel-Cengiz, Veysi. "Tasavvufî Açından Bir îbâdet Olarak Oruç". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/48 (Kasım 2021), 95-115.

Altıkulaç, Tayyar. "Zehebi" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Altunkaya, Mustafa. "Sûf Hareketin İşârî Yorumu", *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/23 (Ocak-Haziran 2019), 129-149.

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l Kur'âni'l Azim ve Seb'il Mesânî*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l -Arabî, ts.

Ankarâvî, İsmâîl Rasuhi. *Minhâcü'l Fukarâ*. haz. Safî Arpaguş. İstanbul: Vefâ Yayıncılık, 2008.

Ârâbî, E. B. *Fusûsi'l Hikem*. çev. M. Nûri Gençosman, İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1981.

Arberry, Arthur John. "Sûfism". London: b.y. 1950.

Arpaguş, Sâfî. *Mevlânâ ve İslam*. İstanbul: Vefâ Yayınları, 2007

Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. Basım, 1998.

Atsız, Burhan. *Modern dönemde Kur'ân'a yaklaşımlar bağlamında edebî tefsir metodu ve Emin el-Hülî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Ay, Mahmud. "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları* 24 (2012 Mart), 103-147.

Aybakan, Bilal. "*Subkî, Taceddîn*" İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/11-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bardakoğlu, Ali. "*İslamda Kurban*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Boks, Abdullah A. "*Arafat: Arefe*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 3/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Boynukalın, Mehmet. "*Umre*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42/150/153. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Bayram, Enver. "Rûzbihân'ı Baklî'nin Arâisü'l Beyân'ında İbâdetlere Dâir Bazı İşârî Yorumlar". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 11. (Aralık 2018), 201-219.

Bayram, Enver. "Hacla İlgili Âyetlerin İşârî Yorumu: Letâifü'l İşârât Örneği". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 21. (2022), 46-64.

Bayyigit, Mehmet. "Dînin Ferdi ve Sosyal Yönü Üzerine Genelleme" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 3 (1994), 153-162.

Becer, Ferhat. *İbn. Âcibe el-Hasenî ve el-Bahru'l Medîd adlı tefsirinde ahkâm âyetlerin işârî yorumu*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Beki, Niyazi. *Rum Sûresi Işığında Bedir Zaferi, Kudüsün ve İstanbul'un Fethi*. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınları, 2007.

Bursevî, İbrâhim Hakkı. *Şerh-i Şuâbi'l İmân*. haz. Yakup Çiçek. İstanbul: Dâru'l Hadis, 2002.

Bursevî, İbrâhim Hakkı. *Rûhu'l beyan fî tefsîri'l Kur'ân*. thk. Ahmed Ubeyd İnâye Beyrut: Dâru ihyâi't turâsi'l-Arâbî, 2001.

Câhidî, Ahmet Efendi. (ö.1053/1643), Kitâbu'n Nasîha, Süleymânîye Ktp., İbrâhim Efendi Bölümü, nr. 350, vr. 1a-45b.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 9. Cilt. Ankara, b.y., 1995.

Canbulat, Mehmet vd. *Dînî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım (2015).

Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Can, Yılmaz, "Kâbe", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7. (Ağustos 1993), 67-93.

Cengiz, Muammer. "İsmâil Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafiziği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/3 (2016), 127-159.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları. 1. Basım, 1997.

Cerrâhî, Sefer el-Muhibbî. *Tasavvuf Terimleri; Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatani Asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013.

Cerrahoğlu, İsmâil. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları , 7. Basım, 2015.

Certel, Hüseyin. "İslâmî İbâdetlerin Psiko-Sosyal İşlevler". *Ekev Akademi Dergisi*, 1/3 (Kasım 1998), 149-156.

Çelik, Yusuf. "Kur'ân'da İbâdet". *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (Haziran 2014), 203-221.

Denizer, Nurullah. *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu: Bursevî Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 77. Baskı, 2021.

Demirci, Mehmet. "İbâdetlerin İç Anlamı". *Tasavvuf ve İlmî Araştırma Dergisi*1/3 (2000), 9-31.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2021.

Dihlevî, Ebû Abdüllaziz Kutbiddin Şah Veliyyullah. *Huccetüllâhi'l Bâliga*. thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l Cil, 2005.

Dokgöz, Derviş. "İşârî Tefsirlerde Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanmasında İtibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37 (Nisan 2021), 117-142.

Ekerim, Esmâ Sayın. *Namaz ve Karakter Gelişimi*. İstanbul: İnsan Kaynakları, 10. Basım, 2006.

Ezrâkî, Ebu'l Velid Muhammed. *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Yusuf vehbi Yavuz, İstanbul: y.y., 1980.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhmmmed b. Muhammed. *Cevâhiru'l Kur'ân*. Mısır: b.y, 1329.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûm'id-Dîn*. Beyrut: Müessesetü'l Kütübi's Sakâfiyye, 1998.

Gazzâlî, *İhyâ-ü Ulûmid Din*, trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.

Gazzâlî, *Esrâru'l Hac*, thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut: Menşurâtu Mektebeti'l Arabiyye, 1977.

İbn. Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lîsânü'l-Arab* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l İhâi't Tûrâsi'l Arabî, 1997.

Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1979.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrâhim el-Besyûnî. Mısır: el-Hay'etü'l-Mısriyyeti li'l-Kitâb, ts.

Kübrâ, Necmeddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *et-Te'vîlâtü'n Necmiyye*. thk. Ahmet Ferid el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Endülûsî, Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf, *Bahru'l Muhit*, thk. Sıdkı Muhammed Celil, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999.

Erkal, Mehmet. *Zekat Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Furkânî, Mehterhan. "Cemâl-i Halvetî el-Aksarayî'de Abdestin Tasavvufî Yorumu". 1. Uluslararası Aksaray Sempozyumu. ed. Mehmet Sami Yıldız. 32-44. Aksaray: Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, 2016.

Geylânî, Abdülkadir. *Sırru'l Esrâr, Sırların Sırrı*. çev. Mehmet Eren. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2006.

Gündüz, Bilal. *Kur'ân'da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Şer'î Temalleri ve Bâtınî Yorumdan Farkı". *Mârife Dergisi*, 11/2, (Ağustos 2011), 9-47.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel Ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Gördük, Yunus Emre. *İslam Geleniğinde İşârî Tefsir*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım, 2003.

Harman, Ömer Faruk. *Hac Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Uludağ, Süleyman. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlip, *el-Muharrerü'l- vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l- azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1413/1993.

İbn. Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisân'ül-Arab*. Beyrut: Dârü's- Sadr, 1990.

İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbil Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvî, Beyrut: Dâru'l Kalem, 1. Basım, 1412/1991.

Kalâbâzî. *Ta'arruf Doğu Devrinde Tasavvuf*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1413/1992.

Karadaş, Çağfer. "*Subkî, Taceddin*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kattan, Menna, *Mebâhis fî Ulûmi'l Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2009

Kayalık, Murat. *Kuşeyrî ve Gazzâlî'de işârî yorum mukâyesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Koca, Ferhat. "İnsânî Varoluşun Anlamı". *İslam'a Giriş*. ed. Bünyamin Erul. 255-269. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kurt, Fatih. *Niçin İbâdet Ediyorum*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

Kurt, Fatih. *Niçin İnaniyorum*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023

Koç, Mehmet Akif. *Tefsir El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.

Konur, Hikmet. "*Kurban*", *Tasavvuf el Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012

Lory, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kurân'ın Tasavvufî Tefsiri*. çev. Kılıç, Sadık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Massignon, L. *Essays On the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. Clark, B. Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

Mekkî, Tâlip. *Kûtu'l Kulûb*. Kâhire: Mektebetü't Dârü't Tûrâs, 2001.

Mekkî, Tâlip. *Kûtu'l Kulûb*. İstanbul: Semerkand, 2012.

Nahcivânî, Baba Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtîhu'l İlâhiyye ve'l Ma'rîfetü'l Gaybiyye*. Kâhire: Dâru Rukabâ Li'n-Neşr, ts.

Öğüt, Salim. *Hedy*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öğüt, Salim. "*İhram*" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21/539/542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öğüt, Salim. "Tavaf" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özdeş, Tâlip - Bilgiz, - Musâ. *Tefsir-2*. Ankara: Bilay Yayınları. 2020

Öztürk, Mustafa. *Muhammed Esed'in Meal-Tefsirinde Bâtınî Te'vil Olgusu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

Paçacı, İbrahim vd. *Dînî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2015.

Peker, Hüseyin. "Dua, İbâdet ve Dini Törenler". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 193-208 Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.

Polatoğlu, Enver, "Haccın Hikmet Boyutu ve Sembolik Yapısı", *İslâmî İlimler Araştırma Dergisi*, 12 (Aralık, 2022), 120-146.

Peker, Hüseyin. "Merhamet-İbâdet İlişkisi Namaz, Oruç, Zekat, Kurban". *Hız. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu*. ed. Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1990.

Sayın, Esmâ. Tasavvuf kültüründe ibâdetler "hac örneği" Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Selvi, Dilâver. *Kur'ân ve Tasavvuf*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1997.

Selvi, Dilâver. *Orucun Sırları*. İstanbul: Semerkand, 2017.

Selvi, Dilâver. *Zekâtın Sırları* (1 b.). İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017.

Selvi, Dilâver. *Teizlik Usûlleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım, 2018.

Schimmel, Annemaria. *Mevlânâ Celâleddîni Rûmî*. çev. Senâil Özkan, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005.

Sinanoğlu, Mustafa. "**İbâdet**". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Soysaldı, İhsan, "Sabır ve Şükür Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (1997), 103-111.

Sühreverdî, Ömer Şihâbüddin Ebû Hafs. *Avârifü'l Maârif*. çev. Yılmaz, Hasan Kâmil - Gündüz, İrfan. İstanbul: Vefâ Yayınları, 1990.

Süslü, Mehmet Zeki Süslü, "Tasavvufî Tefsirin İşârî ve Nazarî Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi*, 2/27 (2017), 335-348.

Şâtibî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvafakat İslâmî ilimler metodolojisi*. çev. Erdoğan, Mehmet. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Şeriatî, Ali, *Hac*. çev. Çoban, Mustafa. İstanbul: Özgün Yayınları, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr el-câmî beyne fenneyi'-rivâye ve'dirâye min ilmi't-tefsîr*, Beyrut: y.y, 1412/1992.

Şık, Şemsettin, "Haccın Edâsında Öne Çıkan Semboller", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2016), 131-166.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* nşr. Mahmud Muhammed Şâkir-Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l Fıkr, 1405/1984.

Türcan, Talip (ed.). *İslam İbâdet Esasları*. Ankara: Grafiker Yayınları. 5. Basım, 2018.

Türk, İdris. *Tasavvuf Düşüncesinde İbâdetlerin İç Anlamı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2009.

Türk, İdris. "Tasavvufî Açıdan Kurban". *Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7/14 (Temmuz-Aralık 2014), 43-58.

Uludağ, Süleyman. *İnsan ve Tasavvuf*. İstanbul: Mavi Kitabevi, 2001.

Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Himeti*. Ankara, TDV Yayınları, 11. Basım, 2007.

Uludağ, Süleyman. "SÜLEMÎ, Muhammed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 23/424-428). İstanbul: TDV Yayınları. 2011.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Târihi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Ünal, Vehbi. "İslam'da İbâdetlerin Sosyal Fonksiyonu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, (2010), 355-370.

Yaşaroğlu, M Kâmil. "Namaz" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*. 1 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1979.

Yeniterzi, Emine. *Mevlânâ Celâleddîni Rûmî* Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2004.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 36. Basım, 2023.

Yiğit, Mehmet. "Bir İbâdet Biçimi Olarak Namazın Tarihçesi". *Diyanet İlmî Dergi*, 47/1, (Ocak-Şubat-Mart 2011), 19-30.

Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/414-416 İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yücel, İrfan, *Hac ve Umre(İlmihâl-1, İman ve İbadetler)*, Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Yüksek, Ali. "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2, (2018), 112-124.

Yüksel, Mücâhid, "Kâbe'nin Tarihi ve Anlamı Üzerine Bazı Tespitler". *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (1 Haziran 2023), 206-221.

Zamahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut: y.y, 1366/1947.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l Arûs*, thk. Mucmûatu'n Mine'l-Muhakkikîn, b.y: Dâru'l Hidâye, ts. 31/454.

Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l Müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 2000.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n Nübelâ*. İstanbul: Ahmed III Kütüphânesi, No:2910

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh et-Türkî. *el-Burhan fî Ulûmül Kur'ân* Beyrut: Dâru'l Fikr, 1998.







