

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**VELÂYET DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUM SÜRECİ VE
ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA İSLÂM'IN İDEAL
İNSAN TİPİ**

MUHAMMED NURULLAH ÇINAR

2501161291

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. NECDET YILMAZ

İSTANBUL – 2021

ÖZ

VELÂYET DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUM SÜRECİ VE ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA İSLÂM'IN İDEAL İNSAN TİPİ

MUHAMMED NURULLAH ÇINAR

Bu tezde, tasavvufun teşekkül sürecine dair önemli ipuçları sunması bakımından “velî” kavramının ortaya çıkış süreci velâyet düşüncesinin ilk teorisyeni olarak gösterilen Hakîm et-Tirmizî’ye kadar olan dönem boyunca ele alınmaktadır. Çalışma, velî ve velâyet kavramlarının Arap dili, Kur’ân ve hadislerdeki manalarının araştırıldığı kavramsal çerçeve ile başlamaktadır. Ardından ilk zâhid ve âbidlerden itibaren kavramların tasavvufî anlamlar kazanma süreci başta zühd meselesi, iman-amel tartışmaları, iman edenler arasındaki derecelendirme, hilâfet meselesi ve nübüvvet-velâyet tartışmaları gibi problemler ekseninde incelenmektedir.

Çalışma, nübüvvet-velâyet tartışmalarının merkezi olan Bağdat-Basra bölgesinde yaşamış Muhâsibî, Tüsterî, Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî ve Nûrî gibi hicrî üçüncü yüzyıl sûfilerinin insan tasavvurları, iman edenler arasındaki manevî derecelendirmenin temellendirilmesi bağlamında ele alınarak bu şahsiyetlerin akıl, nefis, kalb ve ruh hakkındaki görüşlerinin tasavvufun ideal insan tanımı olarak gösterebileceğimiz velî tipi ve velâyet düşüncesinin oluşumuna olan tesirleri ile son bulmaktadır. Bu bağlamda çalışmada ulaşılan en önemli sonuç, literatürde Tirmizî ile bilinen tasavvufta velâyet düşüncesinin, belirtilen problemler ile ilişkili olarak Tirmizî öncesinde tartışıldığı yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Velî, Velâyet, Nübüvvet, Nefs, Kalb, Ruh, İnsan

ABSTRACT

THE FORMATION PROCESS OF THE WALAYAH AND THE IDEAL HUMAN TYPE OF THE ISLAM WITHIN THE EARLY PERIODS OF SUFISM

MUHAMMED NURULLAH CINAR

In this thesis, the emergence of the concept of “wali” (saint) in terms of providing important clues about the formation process of Sufism is discussed throughout the process until al-Tirmidhi, who is shown as the first theorist of the idea of “walaya” (sainthood) in Sufism. The study begins with investigation of the conceptual framework in which the meanings of the concepts of wali and walaya in the Arabic language, the Qur'an and hadiths. Then, the process of gaining sufistic meanings of the wali and walayah from the first ascetics and worshipers is examined in the axis of problems such as the issue of zuhd, faith-action debates, grading among believers, the issue of caliphate and the debates on prophecy and sainthood.

The research is focused on the human conceptions of the third century sufis such as al-Harith al-Muhasibi, al-Tustarî, al-Kharraz, Junayd al-Baghdadi and Abu'l-Husayn al-Nuri who lived in the Baghdad-Basra region, which is the center of the prophecy-sainthood discussions, in the context of grounding the spiritual gradation among believers and ends with the influence of their views on the formation of the type of wali and the idea of walaya, which we can show as the ideal human type of Sufism. In this context, the most important conclusion reached in the study is that the idea of walaya in Sufism, known in the literature with Tirmidhi, was discussed before Tirmidhi in relation to the problems mentioned.

Keywords: Sufism, Saint, Sainthood, Prophethood, Nafs, Heart, Soul, Human

ÖNSÖZ

Erken dönem İslam düşüncesine dair son dönemde birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam ediyor ancak bu dönemde yazılan eserlerin birçoğunun günümüze ulaşmamış olması veya henüz tespit edilememesi ya da bir kısmının yazma halinde bulunup tahkike ihtiyaç duyulması sebebiyle kaynak yetersizliği oluşmuştur. Bu nedenle genelde İslam düşüncesinin, özelde tasavvuf ilminin teşekkül dönemi ayrıntılı araştırmaları beklemektedir.

Düşüncedeki gelişim ve değişim kavramlar üzerinden tespit edilebilir. Bu yöntemi esas alarak hazırladığımız tezin ana amacı, tasavvufun teşekkül sürecinde yaşanan düşünsel gelişimin izlerini velî ve velâyet kavramları etrafında takip etmek ve velâyet düşüncesinin oluşum sürecine ilişkin araştırmalara naçizane bir katkıda bulunmaktır. Bu amaçla çalışmamız erken dönem tasavvufuna odaklanmaktadır.

Erken dönem tasavvufundan kasıt İslam'ın Hicaz dışına çıktığı hicrî birinci yüzyıl ile sûfîlerin düşüncelerini yazdıkları/yazdırdıkları eserlerle yazılı hale getirmeye başladığı dördüncü yüzyıl arasını kapsamaktadır. Söz konusu dönem aynı zamanda tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülünü sağladığı dönem olmaktadır.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde kavramsal çerçeveyi oluşturabilmek adına velî ve velâyet kavramlarının Arap dilindeki kullanımları ve İslamiyet'in doğuşundan itibaren ulaştığı anlamları inceledik. İkinci bölümde velâyet düşüncesinin ortaya çıkış sürecini ele alırken, söz konusu düşüncenin ulaştığı nazarî boyutu Hakîm et-Tirmizî'ye kadar olan süreç boyunca ele aldık. Bu bölümde esas olarak Tirmizî'den önce velâyet düşüncesinin hangi problemler ve olaylar çerçevesinde ele alındığını araştırmayı amaçladık. Üçüncü bölümde ise Bağdat-Basra bölgesi sûfîlerinin insan tasavvurlarını kalp, ruh, nefis ve akıl kavramları üzerinden araştırarak velâyet düşüncesinin bu kavramlar üzerinden ideal insan fikri ile ilişkili olarak ortaya çıktığını savunmaya çalıştık.

Bu tezi hazırlarken, erken dönem tasavvufunda velâyet düşüncesine ilişkin sistematik görüşler bulunmaması sebebiyle en çok tezin bölümlendirilmesi ve başlıkların belirlenmesi konusunda zorluk yaşadım. Bu sebeple ilgili döneme ilişkin temel sorunları merkeze alarak yapılacak her yeni çalışma, hem velâyet düşüncesinin İslâm'ın ideal insan tipi ile ilişkisini daha güçlü bağlamda ortaya koymak hem de tasavvufun teşekkül sürecini anlamlandırmak hususunda yeni bir imkân sağlayacaktır.

Akademiye atılan ilk adımlardan birini oluşturan bu önemli ve zorlu adımda bana destek olan çok değerli isimlere teşekkürü bir borç bilirim. İlahiyat kökenli olmasam da bana duyduğu güven ve anlayışla tez yazım sürecim boyunca yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Necdet Yılmaz'ı ilk olarak anmam gerekir, kendisine müteşekkirim. Her türlü sorularıma hoşgörü ve içtenlikle vermiş olduğu cevaplar ve tezde savunduğum görüşlerin temellendirilmesine ilişkin göstermiş olduğu katkı ve yönlendirmeler için Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'e ayrıca çok teşekkür etmeliyim. Tezin fikir aşamasından son anına kadar kendisiyle sürekli olarak istişare içinde olduğum Arş. Gör. Gökhan Orhan'a da desteğinden ötürü minnettarım.

Öğrenim sürecim boyunca maddi ve manevi her türlü yardımlarını esirgemeyen babam Prof. Dr. Mahmut Çınar ve pek değerli anneme çok şey borçluyum, kendileri bilhassa teşekkürü hak ediyor. Son olarak, bu yorucu çalışma süreci boyunca sabırla yanımda olan ve teşviklerini esirgemeyen kıymetli eşim Şeyda Hanım'a ve sevgili oğlum Talha'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

İstanbul, 2021

Muhammed Nurullah ÇINAR

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE: "VELÎ" KAVRAMININ MANALARI

1.1. Velî Kavramının Kökenleri	11
1.1.1. Arap Dilinde Velî	11
1.1.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Velî	13
1.1.3. Hadislerde Velî	16
1.2. Erken Dönem Tasavvufunda Velî	20

İKİNCİ BÖLÜM SÜREÇ ANALİZİ: "VELÂYET" DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

2.1. Velâyet Düşüncesinin Ortaya Çıkış Süreci	29
2.1.1. İlk Zâhidler ve Zühd Eğilimi	29
2.1.1.1. Dünyanın Yerilmesi	33
2.1.1.2. Kötü Arzuların Kaynağı Olarak Nefs Fikri	36
2.1.2. Bilgi-Eylem Problemi: İman-Amel Tartışmaları	41
2.1.3. İman Edenlerin Menzilleri: Sıddîkıyyet	45
2.2. Nübüvvet-Velâyet Tartışmaları	48
2.2.1. Bağdat-Basra Bölgesinde Tartışmaların Başlangıcı	50
2.2.1.1. Şîa'da İmâmet Düşüncesi ve Velâyet	52
2.2.1.2. Mu'tezile'nin İmâmet ve Velâyet Anlayışı	56
2.2.1.3. Tasavvufta Velâyet Fikrinin Doğuşu	61
2.2.2. Erken Dönem Tasavvufunda Nübüvvet-Velâyet Tartışmaları	66
2.3. Hakîm Et-Tirmizî ve Velâyet Düşüncesi	75
2.4. Velîlerin Hiyerarşisi: Ricâlü'l-Gayb Meselesi	87

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TEORİK ARKA PLAN: ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA İDEAL İNSAN

3.1. Akıl-Ahlak İlişkisi: Muhâsibî Ekolünün Tesiri	94
--	----

3.2. Nefsin Hakikati: Tüsterî’de Mücâhede ve Müşâhede.....	102
3.3. Kalbin Makamları: Nûrî ve Tirmizî Örneği	106
3.4. Ruhun Ezelîliği: Harrâz ve Cüneyd’de Mîsâk Nazariyeleri	114
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA	128



KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
edt.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arası
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü
vd.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Bu çalışma, İslâmiyet'ten önce de Araplar arasında yaygın olarak kullanılan ancak İslâmiyet'in doğuşundan itibaren zamanla kazandığı yeni manalarla tasavvufta insan düşüncesinin temel kavramları haline gelen *velî* ve *velâyet* kavramlarının analizini ve bu analiz ışığında tasavvufun erken döneminde ulaştıkları kavramsal dönüşümün ortaya çıkarılmasını hedeflemektedir. Nitekim, velî ve velâyet kavramları, zaman içerisinde kazandıkları anlamlarla tasavvufun ideal/kâmil insan fikrinin üzerine bina edildiği temel kavramlar olmuş, tasavvufta velâyet, Allah ve insan arasındaki ilişkiyi varlığın maksadını ifade edecek biçimde açıklayan teori haline gelmiştir. Dolayısıyla tezin konusu, velâyet düşüncesinin ortaya çıkış süreci iken bu süreç, erken dönem sûfilerinin tasavvufun teşekkül aşamasında geliştirdikleri insan tasavvurları bağlamında ele alınmıştır.

İslâm dini, vahyin ilk muhataplarının düşünce dünyasına, tevhid merkezli yeni bir bakış açısı getirerek açılımlar sağlamıştır. İslâm'ın geliştirdiği dil, İslâmiyet'ten önceki Arap toplumunun günlük hayatında kullanmış olduğu kavramlar üzerine bina edilmiş ve tevhid inancı ekseninde yeniden yorumlanmıştır. İslâmî ilimlerin teşekkülünün ardından tasavvufta da benzer durum göz önünde bulundurulmuş, kavramlar ıstılahî manalarını kazanırken asıllarından koparılmadan, Kur'ân, sünnet ve sahabe hayatıyla uyumlu olarak ele alınmıştır. Bu durum, sûfilerin Allah-insan-evren ile ilişkili bakış açılarını zenginleşen kavramlar ile ifade edebilmesine olanak tanımıştır.

Velî ve velâyet kavramları da bu şekilde tarihsel süreç boyunca gelişen problemler çerçevesinde yeni manalar kazanırken, nihai biçimiyle insanın Allah'a yaklaşarak hakikatin bilgisine ulaşabileceğini ve varlık üzerinde tasarrufta bulunabileceğini ifade etmeye başlamıştır. Tez boyunca amacımız, ilgili süreci hem kavramsal düzeyde hem de erken dönem tasavvufunda ön plana çıkan problemler çerçevesinde ele alarak tasavvufta velâyet düşüncesinin gelişimine dair fikir ortaya koymaktır.

Çalışmada erken dönem tasavvufu ile kastedilen süreç, İslâm'ın Hicaz dışına çıktığı hicrî birinci yüzyıldan, tasavvufun ilk sistematik eserlerin verilmesiyle birlikte teşekkülünü tamamladığı dördüncü yüzyıla kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu zaman aralığında sûfiler,

önce zâhidane yaşamları ve âbid kimlikleriyle toplum içerisinde ayrı bir grup olarak dikkat çekmiş ardından, yaşadıkları tecrübeleri kendilerine has kavramlarla ifade etmeleri ile birlikte sûfî adını almaya başlamışlardır. İlk zâhid ve âbidlerin İslâm'ı yaşayış biçimlerinin toplumun diğer kesimlerince sorgulanmaya başlanmasıyla, tasavvufî zümreler içerisinde açıklama yapma ihtiyacı hasıl olmuş ve dinî ilimlere vâkıf sûfiler eserler vererek hem bizzat tatbik ettikleri manevî tecrübeyi hem de kendilerinden önceki zâhid ve âbidlerin hallerini açıklamaya çalışmışlardır.

Velâyet düşüncesinin gelişimini üç yüzyıllık bir süreç boyunca ele almak bir yüksek lisans tezi için hata olarak görülebilir. Ancak, hicrî ilk iki asırda sûfilerin yazılı değil sözlü bir gelenek üzerinden görüşlerini açıklamaları -ki ilk sistematik tasavvuf metinleri ilk zâhid ve âbidlerden bahsederken çoğunlukla onların birbirinden kopuk ve bağımsız kısa sözlerine ve haklarında rivayet edilen menkıbelere başvururlar- ve ikinci yüzyılın sonlarından itibaren yazılı eser bırakarak düşüncelerini dile getirmeye başlamaları ele aldığımız süreci araştırmamızı nispeten kolaylaştırmıştır. Öte yandan velâyet düşüncesinin gelişim sürecini ilk sûfilerin ideal insan tasavvuru üzerinden okuyarak söz konusu metodolojik hatayı en aza indirmeyi hedefledik. Her ne kadar ilk dönem hakkında dağınık bir literatür bulunması sûfiler ve ele aldıkları konular hakkındaki düşüncelerini somut ilişkiler üzerinden değerlendirme imkânı tanımasa da sahip oldukları ideal insan tasavvurunu ifade ettikleri kavramlar üzerinden araştırarak söz konusu zorluk görece giderilmiştir.

Bu doğrultuda vardığımız temel sonuç, hicrî ikinci yüzyılın sonlarına kadar olan süreç boyunca zâhid ve âbid kimliğinin İslâm'ın hedeflediği ideal insanı temsil ettiği yönündedir. Ardından, samimi olarak yapılan zühd ve ibadetlerin kul üzerindeki etkilerinin sûfiler tarafından değerlendirilmesiyle inananlar arasında manevî derecelerin olduğu fikrinin gelişmeye başladığı ve her bir derecenin akıl, kalp, ruh ve nefis gibi kavramlar üzerinden insanın idrak güçleriyle ilişkilendirilerek açıklandığı şeklindedir. Böylece zâhid ve âbid kavramlarının yanında, bu manevî derecelere işaret eden başta siddîk veya sadık olmak üzere, mukarreb, ebrar, abdal gibi kavramlar aracılığıyla nihayetinde velî kavramı ideal insan tipini ifade eder hale gelmiştir.

Çalışmamızı erken dönem tasavvufunda insan tasavvurlarının belirgin bir şekilde ortaya konulduğu Bağdat-Basra bölgesi sûfilerini referans alarak şekillendirdik. Nitekim Bağdat-Basra bölgesi, tasavvufun dinî ilimler içinde kendine yer açarak teşekkül etmesinde çok önemli katkılarda bulunan sûfilerin yetiştiği bir bölgedir. Başta Hâris el-Muhâsibî, Ebû Saîd el-Harrâz, Sehl bin Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî olmak üzere bu

bölgede yaşamış sûfiler, hem velâyet düşüncesinin arka planında yer alan ideal insan fikrinin şekillenmesi için gerekli teorik zemini sağlamış hem de başta nübüvvet-velâyet olmak üzere konuyla ilgili ilk tartışmalara cevaplar üreterek Hakîm et-Tirmizî'ye alan açmışlardır. Örneğin, Ebû Saîd el-Harrâz risâlelerinde nübüvvet ile velâyeti çeşitli açılardan kıyaslayarak velâyeti nübüvvetin kapsamı altına almıştır. Bu durum, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarına gelindiğinde velîler ile ilgili tartışmaların olduğunu, bir grubun velîliği nebîlikten üstün görmeye başladığını göstermektedir. Her ne kadar Horasan bölgesi sûfilerinden biri olsa da “Hatmü'l-evliyâ” görüşü ile tasavvufta velâyet düşüncesini zirve noktaya taşıyan Hakîm et-Tirmizî'nin, hayatının bir bölümünü Bağdat-Basra bölgesinde geçirmiş olması ve adı geçen sûfilerin bazıları ile görüşme imkânı bulması teorisinin gelişim sürecini anlamlandırma konusunda dikkat çekmektedir.

Tirmizî'nin kaynaklarını tespit etmek velâyet ile ilgili fikirlerini kimlerden tevârüs ettiği hususunda büyük katkı sağlayacağı gibi, aynı zamanda tasavvufun insan anlayışının hangi aşamalardan geçtiğini görmemize de olanak sağlayacaktır. Nitekim velâyet fikri, daha sonraki dönemlerde, varlığın gayesi olarak açıklanan insan-ı kâmil fikrinin de merkezinde yer alır.

Yukarıda belirtilen saiklerle hazırladığımız çalışmanın birinci bölümünde, velî kavramı ve türevlerinin İslâm düşüncesindeki ilk anlamlarını araştırdık. Araplar arasındaki yaygın kullanımları tespit ettikten sonra Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ifadeler, Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tâbiûn rivayetlerini inceleyerek İslâm düşüncesinde ilk olarak hangi manaları barındırdığını tespit etmeye çalıştık. Bölümün son kısmında, ilk zâhid ve âbidlerin velî kavramına hangi açılardan yaklaştığını ve hangi manalar ile kullandıklarını araştırdık. Bu bölümde vardığımız temel çıkarım, velî kelimesinin kabileler arası dostluk ve yardımlaşmayı ifade eden anlamlardan, İslamiyet'in doğuşu ile birlikte tevhid inancı ekseninde iman eden ve etmeyenler arasında gerçekleşen dostluk ve yardımlaşmayı vurgulayan anlamlara ulaştığı şeklindedir. İlk zâhid ve âbidler ise iman edenler içerisinde nefis ve dünyevî arzularından uzaklaşıp çokça ibadet ederek Allah'a yakınlaşmayı amaç edinen kişilerin nihayetinde Allah'ın dostu olabileceğini düşünmüş ve Kur'ân'daki ifadelere paralel olarak bu dostluğu velî kavramıyla ifade etmeye başlamışlardır. Dolayısıyla ilk sûfiler, velî kavramını zühd bağlamında ele alarak zühd ve takva konusunda derece bakımından önde olan kişiler için kullanmışlardır.

İkinci bölüm, velâyet düşüncesinin gelişimine katkıda bulunan sürecin araştırılmasına ayrılmıştır. Tasavvufun erken döneminde meydana gelen dinî tartışmaların merkezinde bulunan Bağdat-Basra ve bu iki yer arasında yer alan Kûfe bölgesinde yaşamış ilk sûfiler, iman-amel tartışmalarından hareketle müminler arasında Allah'a yakınlığın derecelerini tesis etme

girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu girişimler nübüvvetin ardından en üstün makamın kimlere ait olacağı sorusunu gündeme getirirken ilk cevaplar çoğunlukla sıddık kavramı üzerinden verilmiş ve nübüvvetin ardından sıddikiyet makamından söz edilmiştir. Hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren ise velâyet makamı nübüvvet ile birlikte en üstün makam olarak telakki edilmiştir.

Velâyet düşüncesine göre Allah’a yakınlaşma, Allah ile insan arasında metafizik düzeyde doğrudan ve kesintisiz bir ilişki biçimini doğurduğundan bu konudaki ilk tartışmalar nübüvvet karşısında velâyetin konumunu tespit etmeye yöneliktir. Nitekim nübüvvet, Allah’a yakınlığın en tam hali iken peygamberlerin olmadığı dönemde yakınlığın nasıl sağlanabileceğine ilişkin soru velâyet düşüncesinin temel problematiğini oluşturur. İkinci bölümün devamında nübüvvet-velâyet tartışmalarını doğuran tarihsel süreç, sûfî söz ve eserleri referans alınarak aktarılmaya çalışılmış ve bu tartışmaların doğurduğu sonuçlar bakımından velâyetin nübüvvetle ilişkileri ortaya konulmuştur. Ayrıca başta hicrî ikinci yüzyılın ortaları olmak üzere, bu dönemde Şîî çevrelerde siyasal ve metafiziksel açılımlarıyla imâmet fikri ve Mu’tezile ile Şîa arasında gerçekleşen imâmet tartışmaları velâyet ile ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Sûfiler velâyet hususunda Şîî düşüncedeki siyasal içeriği geri plana atıp metafiziksel bağlamı, velîlerin manevî otoritelerini ön plana çıkararak kurmaya çalışmışlardır.

İkinci bölümün devamında, “Hatmü’l-evliyâ” teorisiyle tasavvufta velâyet düşüncesini zirve noktaya taşıyan ve tasavvuf metafiziğinin merkezine yerleştiren Tirmizî’nin velâyet anlayışı aktarılmıştır. Tirmizî’nin velâyet hakkındaki görüşleri açıklanırken onun, insanın tabiatında bulunan nefis, kalb, ruh ve akıl gibi güçlere hangi anlamları yüklediği ve bu anlamlar ışığında nasıl bir insan tasavvuruna sahip olduğu araştırıldı. Bu yolla Tirmizî’nin velâyet hakkındaki görüşlerinin İslâm’ın hedeflediği ideal insan tanımıyla doğrudan ilişkili olduğu gösterilmeye çalışıldı. Son olarak bu bölümde, iman edenler arasındaki derecelendirmenin velîler arasında da olabileceğini fark eden başta Harrâz, Sehl ve Tirmizî olmak üzere hicrî üçüncü yüzyıl sûfilerinin ilerleyen dönemlerde “Ricâlü’l-gayb” başlığı altında ele alınacak olan evliyâ zümreleri hakkındaki görüşleri aktarıldı.

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sûfiler, tasavvufun insan anlayışını görebilmemizi kolaylaştıracak çok önemli eserler vermişlerdir. Muhâsibî eserlerinde, insanı Allah’tan uzaklaştıran ve kötülüğün kaynağı olarak tasavvur edilen nefis hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuş ve zühdün akıl ile ilişkisini kurarak tasavvufun bilgi metodolojisini teorik zemine taşımıştır. Nûrî, kalbin mertebelerinden bahsederek insan idrakinin gerçekleştiği merkez olduğunu ifade etmiş; Harrâz ve Cüneyd mîsak nazariyelerinin ilkesi olduğunu düşündüğümüz

ruhun ezelîliği ile ilgili görüşlerini insanın elest bezmindeki “belâ” sözüyle ilişkilendirmiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, kalbin ilâhî bilgilerin açıldığı yer olduğu görüşüyle birlikte, ruhunu nefsî arzularından arındıran insanların zamanla Allah katında kazandıkları makam vesilesiyle büyük lütuflar ile donatılacağını belirterek, bu makamdaki insanları hiyerarşik olarak sıralamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî ise bu görüşleri mârifet ekseninde birleştirerek tasavvufta “ârif” kimliğini inşa etmiştir. Üçüncü ve son bölümde, Tirmizî’nin belirtilen görüşlerine kaynaklık ettiğini düşündüğümüz Bağdat-Basra bölgesinin bu önemli sûfilerinin insan tasavvurlarını araştırdık. Muhâsibî’nin akıl-ahlak ilişkilerini tesis etme çabası; Sehl-i Tüsterî’nin mücâhede müşâhede ile ilişkilendirmesi; Nûrî ve Tirmizî’nin kalbi makamlara ayırarak insanlar arasındaki manevî derecelendirmeyi temellendirme girişimleri ve Harrâz ve Cüneyd’in mîsâk nazariyelerini aktardık. Son olarak tez kapsamındaki görüşlerimizi, sonuç mahiyetinde bir araya getirerek tasavvufta velâyet düşüncesinin, insan anlayışı ile doğrudan ilişkili olarak geliştiğini savunduk.

Tez boyunca, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ve ona kadar olan dönem boyunca yazılmış tasavvufî eserleri birincil kaynak olarak dikkate almaya çalıştık. Dünya ve dünyaya bağlanmanın insan nefsi üzerindeki etkisini baz alan ve dünyaya dair her şeyden uzaklaşarak Allah’a ve O’nun rızasına bağlanmayı tavsiye eden ilk dönem metinleri, tasavvuf ilminin zeminini oluşturan kavramların da belirginleştiği eserlerdir. Bu dönem hakkında günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki kaynaklar, çoğunlukla Kitâbü’z-zühd’ler ve ikincil kaynaklarda zikredilen zâhid ve âbidlerin sözlerinden ibarettir. Tez kapsamında bu sözlere ulaşabilmek amacıyla Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797) kaleme aldığı *Kitâbü’z-zühd ve’r-rekâik* adlı eseri büyük ölçüde referans aldık. Ayrıca İbn Ebû’l-Dünyâ’nın (ö. 281/894) *Zemmu’d-dünyâ*, *Kitâbü’l-evliyâ*, *el-İhlâs ve’n-niyye*, *Kitâbü’l-yakîn* gibi çeşitli konularda kaleme aldığı hadis derlemelerine başvurduk. Bu eserlerde yer alan sözler, ilk sûfilerin zühd anlayışını, nefis ve dünya hakkındaki değerlendirmelerini görebilmemiz açısından önemli veriler sağlamıştır.

Bununla birlikte, ilk sistematik tasavvuf metinleri büyük ölçüde Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlamıştır. Onun çeşitli konularda kaleme aldığı eserler, tez boyunca erken dönem tasavvufunun başta nefis düşüncesi etrafında şekillenen temel kavramları ve problemlerini görebilmek açısından faydalandığımız en önemli kaynaklar olmuştur. Bunlar; *er-Riâye*, *el-Akl ve fehmü’l-Kur’ân*, *Risâletü’l-müsterşidîn*, *Âdâbü’n-nüfûs*, *el-Kasdu ve’r-rücû’ illallah* ve *Kitâbü’n-Nasîha* gibi eserlerdir. Muhâsibî erken dönem tasavvufunda insan tasavvurlarının gelişimini görebilmemiz bakımından önem taşıırken, bu dönemde velâyet tartışmalarının gelişimini görebilmemizi sağlaması bakımından başvuruda bulunduğumuz en önemli isim Ebû

Saîd el-Harrâz (ö. 286/899) olmuştur. Harrâz'ın başta *Kitâbu's-sıdk* olmak üzere günümüze ulaşan risâleleri nübüvvet-velâyet tartışmaları ve mîsâk nazariyeleri konusunda bilinen ilk detaylı açıklamaları içermektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-âzîm* isimli tefsiri ve Ebû'l Hüseyin en-Nûrî'nin (ö. 295/908) *Makâmâtü'l-kulûb*'u benzer şekilde başvuruda bulunduğumuz önemli kaynaklardır. Çalışmada bu eserleri etkili bir şekilde kullanmaya gayret ederek velâyet düşüncesinin gelişimine ilişkin ortaya koymak istediğimiz tezi güçlendirmeye çalıştık.

Velâyet düşüncesinin ilk teorisyeni olarak Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* isimli eseri, teorinin temel dayanaklarını ele alması bakımından ana kaynaklarımızdan birini oluşturmuştur. Bu eserle birlikte Tirmizî'nin başta nefis, kalb, akıl ve ruh gibi insan idrakine ilişkin açıklamalarına *Riyâzetü'n-nefs*, *Âdâbü'l-mürîdîn*, *Menâzilu'l-ubbâd*, *Beyânü'l-fark*, *Beyânü'l-kesb* gibi eserleri üzerinden ulaşarak kendisinden önceki sûfilerin açıklamalarıyla ilişkisini kurmada büyük ölçüde istifade ettik. Ayrıca tasavvufa intisabına dair kaleme aldığı otobiyografik eseri *Büdüvvü's-ş'en*, hayat hikayesini aktarması bakımından kayda değer verilere ulaşmamızı sağlamıştır.

Sülemî'nin (ö. 412/1021) et-*Tabakâtu's-sûfiyye* ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ* ve *tabakâtü'l-asfiyâ* gibi tasavvufî tabakat eserleri de erken dönem tasavvufuna ilişkin sûfî sözlerine ulaşmada başvurduğumuz önemli kaynaklardandır. Bunlarla birlikte Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*, Hücvârî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifu'l-maârif* isimli eserleri çeşitli konular altına içerdikleri ilk zâhidlerin söz, menkıbe ve hal tercümeleriyle tez boyunca kaynak olarak kullandığımız ana metinlerdir. Zira bu eserler, hicrî beşinci yüzyıla kadar olan sûfilere ait sözleri belirli ölçütlere göre tasnif ve telif etmiş, açıklamalarını yaparak tasavvufun bir din bilimi olma çabasını nihayete erdirmişlerdir.

Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu Usûli'l-hamse*, Şehrîstânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*, Mes'ûdî'nin *Mürücü'z-zeheb*, İbnu'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, İbnü'n Nedîm'in *el-Fihrist*, İbn Haldun'un *Mukaddime*, Mâlik b. Enes'in *Muvatta*, Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*, Eş'arî'nin *Makâlât* ve *el-Lüma*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Kitâbu usûlü'd-din* gibi eserleri de Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet alimleri gibi diğer ekollerin söz konusu döneme ait görüşlerine ulaşabilmek için kullandık.

Velî kavramına ilişkin bir çerçeve oluşturabilmek adına Ragıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-arab*, Zebîdî'nin *Tâcu'l-arûs* gibi Arap diline dair eserlerini inceledik. Ayrıca “velî” kavramının Cahiliye dönemindeki kullanımlarına ulaşabilmek adına bu dönem şairlerinin şiirlerine başvuruda bulunduk. Kur'ân'da velî kavramı üzerine Musa Koçar “Kur'an'da Velî Kavramı” (*Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 2003, c. V, sayı: 9-10, ss. 159-184) ismiyle, Mehmet Sürmeli de “Kur'anı Kerim'de Velâyet Kavramı” (*Tasavvuf Dergisi*, 2002, sayı: 9, ss. 303-336) adıyla çalışmalarda bulunmuşlardır. Bu iki kaynağı da referans alarak kavramsal çerçeveyi belirlemeye çalıştık. Velî ve velâyet kavramlarına ilişkin hadisleri ise muteber hadis kaynaklarını referans alarak tespit etmeye çalıştık.

Konumuzu yakından ilgilendiren ikincil literatür, birkaç çalışma dışında, velâyet düşüncesinin ortaya çıkış sürecinden ziyade Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ*'da dile getirdiği açıklamaları ve daha sonraki süreçte üretilen birikimi baz alarak velâyet düşüncesine eğilmesi sebebiyle araştırdığımız döneme dair pek bir açıklama içermemektedir. Ancak tezde ortaya koymaya çalıştığımız başta velâyet düşüncesinin hicrî üçüncü yüzyıl sûfilerinin ortaya koyduğu insan tasavvurlarıyla ilişkili olarak ortaya çıktığına ilişkin iddiaların ve bunları nasıl bir çerçevede ele alacağımıza dair yaklaşımların bir kısmı Hacı Bayram Başer'in “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme” (*İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019, ss. 501-544) isimli makalesi ve *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (Klasik Yayınları, 2017) isimli kitabına dayanmaktadır. Başer bu çalışmalarında, tasavvufun teşekkülüne etki etmesi bakımından bilgi-eylem problemi ve nübüvvet-velâyet ilişkisi sorununu gündeme getirmekte ve erken dönem tasavvufunda insan tasavvurlarına ilişkin tezimizi güçlendirecek önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Bu çalışmalar dışında, Muhammed Nedim Tan tarafından *Metafizik: İslâm Düşüncesinde Teoriler* isimli çok kapsamlı bir çalışmada kaleme alınan “Velâyet Teorisi” (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c. III, ss. 1454-1477) isimli makale, velâyet düşüncesini temel kavramları, iddiaları, tarihsel süreci ve tarafları gibi geniş bir perspektiften ele alabilmemiz açısından önemli bir çerçeve sunmuştur.

Öte yandan konumuzla ilgili daha önce yapılmış bazı çalışmalara dikkat çekmemiz gerekir. Cengiz Gündoğdu, *Tasavvufta Velâyet Kavramı* isimli bir yüksek lisans tezi hazırlamış (Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 1992) çalışmasında çoğunlukla Tirmizî sonrası literatürden yararlanmış, velâyet düşüncesinin gelişim sürecine ilişkin açıklamalardan ziyade ne olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Benzer şekilde Dilaver Selvi, *İslâmi Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet* (İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012) isimli bir kitap telif etmiş ancak o da

alışmasında velâyet düşüncesinin oluşum sürecine temas etmemiştir. Yine bizim de tez kapsamında konu edindiğimiz evliyâ hiyerarşisine ilişkin Ahmet Atlı *Tasavvufta Ricâlu'l-Gayb* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (Ankara Üniversitesi SBE, 2011). Bu tez ricâl bahislerinin vardığı noktaya ilişkin bilgi edinmemiz hususunda önemli açıklamalar içerirken, tasavvufta ricâl bahislerinin Tirmizî ile başladığını iddia etmekte ve bu konuda Tirmizî ve sonrası literatürü referans almaktadır. Her üç çalışma da tez boyunca merkeze aldığımız Muhâsibî, Harrâz, Sehl-i Tüsterî ve Nûrî gibi isimlerin eserlerini ve tasavvufun erken döneminde insan tasavvurlarına ilişkin görüşleri konu edinmemiştir.

Tasavvufun erken döneminde Bağdat-Basra bölgesinde gelişen olaylar ve problemlere ilişkin önümüzü açan başka eserlerden de faydalandık. Bu anlamda Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* ve *Arap-İslâm Siyasal Aklı* isimli alışmaları (Kitabevi Yayınları, 2001) ve Affî'nin *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat* (İz Yayıncılık, 2004) ile Louis Massignon'un *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu* (Ataç Yayınları, 2020) adlı eserleri erken döneme ilişkin bize ışık tutmuştur.

Şîa'da velâyet anlayışını araştırırken çoğunlukla ikincil literatürden faydalandık. Bunlar başta Henry Corbin'in *İslam Felsefesi Tarihi* (İletişim Yayınları, 2013) adlı kitabı ve “Şiilikte Velâyet Kavramı” (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, 1983, ss. 717-726) isimli makalesi olmak üzere Mustafa Kâmil eş-Şeybî'nin *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü* (Kahire, 1969), Hâşim Ma'ruf'un *Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü* (Beyrut, 1979), Ethem Ruhi Fığlalı'nın *İmâmiyye Şîası* (İstanbul, 2008), Mustafa Öz'ün *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları* (İstanbul, 2011) ve Süleyman Uludağ'ın “Şiilikte Tasavvuf” (*Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 1993) adlı çalışmalardan da yeri geldiğince istifade ettik. Bu alışmalar dışında Saida Darieva'ya ait “The Concept of Wilayah Sufism and Shism” (*Doğu Araştırmaları*, 2018, sayı: XVIII, ss. 45-62) isimli makale tasavvuf ve Şîa'daki velâyet anlayışlarını karşılaştırması bakımından istifade ettiğimiz değerli bir çalışma olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: “VELÎ” KAVRAMININ MANALARI

“Bir şeyin velîsi, kendisine yakın olanıdır. Allah’a yakınlık zaman, mekân ve cihet bakımından olamaz. O’na yakınlık, ancak kalbin mârifet nuruna gark olmasıyla gerçekleşir. Bu durumdaki kul, baktığında Allah’ın kudretinin delillerini görür; dinlediğinde Allah’ın ayetlerini duyar, konuştuğunda Allah’ın kudretini metheder, hareket ettiğinde Allah’a kulluk ve hizmet için hareket eder, çalışıp çabaladığında Allah’a kulluk için çalışır. Böylece Allah’a yaklaşmış olur ve O’nun velîsi konumuna yükselir. İnsan böyle olduğunda, Allah da onun dostu ve velîsi olur. Nitekim Hâk Teâlâ, “Allah, iman edenlerin velîsidir. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”¹ buyurmuştur. Durumun da böyle olması gerekir. Çünkü yakınlık ancak iki taraflı olur.”²

İslâmî ilimlerin referans çerçevesini oluşturan Kur’ân, vahyin ilk muhtaplarının anlam dünyası ve bu anlam dünyasının ifade biçimi olan kavramları ile nâzil olmuştur. Bununla birlikte, İslâm dininin temel kaidesi olan tevhid inancının, İslâmî tebliğin ilk muhataplarının inanç dünyasını şekillendirebilmesi için bu kavramlar tevhid inancı bağlamında yeniden inşa edilmiştir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’de geçen kavramlar, tevhid inancı ekseninde yeni manalar kazanırken, hitap ettiği Arap toplumunun dil ve kültür verilerini de içermektedir.

İslâmiyet’ten önce de Araplar tarafından sıklıkla kullanılan velî kavramı, çoğunlukla beşerî himaye ve koruma anlamında kullanılırken, Kur’ân ile beraber ilâhî himaye ve korumaya vurgu yapan anlamlar kazanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de tevhid inancını merkeze alarak iki kişi ya da topluluk arasındaki yakınlık, dostluk ve yardımlaşmayı ifade eden “velî” kelimesi, tasavvufun teşekkülü ile birlikte ıstılâhî manalar kazanmasının ardından zühd ve takvâsı sebebiyle Allah tarafından diğer Müslümanlar içerisinde seçilen ve korunan, gayba dair bilgi sahibi, Allah tarafından kendisine ilham edilen ve kerâmet gösterebilen kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Bu durumda, başlangıçta dinî bir muhteva içermeyen iki kişi ya da grup arasındaki dostluk ve yardımlaşmayı ifade eden velî kavramı, İslâm dini ile birlikte tevhid inancı temelinde bir yakınlığı ifade etmeye başlamış, tasavvufun teşekkülünün ardından ise Allah ile insan arasındaki yakınlığı temsil eden bir kavram haline gelmiştir.

Hiç şüphesiz velî kavramının bu yeni manaları kazanması, tasavvufun erken döneminde yaşanan gerek dinî gerekse toplumsal problemlere ilk sûfiler tarafından verilen cevaplar ile

¹ Bakara, 2/257.

² Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb: Tefsîr-i Kebîr**, çev. Suat Yıldırım vd., İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992, c. XII, s. 422-423.

birlikte gerçekleşmiştir. Velâyet düşüncesi gibi tasavvufun temel ıstılahları da erken dönemde şekillenmeye başlamış ve tasavvuf ilminin teşekkülünü hazırlamıştır.

Günümüz araştırmalarında tasavvuf, kendini ibadete verme ve Allah'tan başka her şeyden uzaklaşmaya dayanan dinî yaşayışın ön planda olduğu hicrî ilk yüzyıllar için zühd; zamanla sûfilerin diğer dinî kesimlerden gelen eleştirilere karşı kendilerine din bilimleri arasında yer açmaya çalışması ve bu amaçla tecrübelerini yazılı halde aktarmaya başlamasıyla zühde dayalı dinî yaşayıştan ziyade metafizik açıklamaların ön plana çıktığı dönem için mistik ya da felsefî/nazarî dönem üst başlığında değerlendirilir. Bu iki döneme ek olarak, tasavvufun belirli bir mekânda şeyh-mürîd ilişkileri ekseninde bir kurumsallaşmaya ulaşması günümüze kadar devam eden ve tarikatlar dönemi olarak isimlendirilen süreci başlatmıştır.

Tasavvufun dönemlendirilmesine ilişkin tartışmalardan bağımsız olarak bu çalışmada velâyet düşüncesinin oluşum süreci incelenirken, zühdün ön plana çıktığı ve tasavvufun bir din ilmi olarak henüz teşekkül aşamasında olduğu hicrî ilk üç yüzyıl erken dönem olarak nitelenerek araştırma bu dönem ile sınırlandırılacaktır.³ Dolayısıyla tez boyunca erken dönemden kastımız, İslâmiyet'in doğuşundan itibaren ilk sistematik tasavvuf metinlerinin telif edilmeye başlandığı hicrî dördüncü yüzyılın başlarına kadar olan dönem olacaktır.⁴ Nitekim bu dönem, tasavvufta velâyet düşüncesinin kavramsal zemininin şekillendiği ve Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) başta *Hatmü'l-evliyâ* olmak üzere eserlerinde açıkladığı görüşleriyle zirve noktaya ulaştığı dönemdir.

Bu bölümde, velâyet düşüncesinin temel kavramı olan velî kavramının kökenleri araştırılacak ve kavramsal çerçeve sunulacaktır. İlk olarak Arapların kelimeyi hangi manaları

³ Tasavvufun gelişim sürecinin zühd dönemi, tasavvufî ya da nazari/felsefî dönem ve tarikatlar dönemi şeklinde tarihsel bir ayrımla ele alınmasına dair eleştiriler için Bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, sayı: 2/4, 2016, ss. 1-29; Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 31-42.

⁴ Tasavvufun sistematik bir din bilimi olarak kendini ispatlama çabaları Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö.378) *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin (ö.380) *et-Ta'arruf*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386) *Kûtü'l-kulûb*, Hücvîrî'nin (ö.465) *Keşfü'l-mahcûb*, Kuşeyrî'nin (ö.465) *er-Risâle* gibi eserleriyle tamamlanmıştır. Daha önce sûfiler çeşitli konularda risâleler kaleme alsalar da bu yüzyıla kadar tasavvufu bütün boyutlarıyla ele alan herhangi bir eser telif edilmemiş ya da telif edilmiş olsa bile günümüze ulaşmamıştır. Zikredilen eserlerde tasavvufun kelâm ve fıkıh ile birlikte dinî ilimlerin tamamlayıcısı olduğu Kur'ân, sünnet ve sahabe hayatından örneklerle ispat edilmiş, tasavvufun konusu haller ve makamlar olarak belirlenmiştir. Böylece tasavvufun kaynağı, konusu, yöntemi ve problemleri netlik kazanmış, tasavvuf bir din bilimi olarak kabul görmüştür.

ile kullandıkları gösterilecek, ardından İslâmiyet ile birlikte Kur’ân ve hadislerdeki ifadelerin hangi yeni manaları velî kavramına yüklediği gösterilecektir. Son olarak erken dönem sûfilere ile birlikte kavramın tasavvuf ıstılahları arasında yer alma serüveni incelenecektir.

1.1. Velî Kavramının Kökenleri

1.1.1. Arap Dilinde Velî

v-l-y (ولي) harflerinden oluşan velî kelimesi Arap dilinde, “kurb” yani yakınlık manasına gelir. Kelimenin çoğulu وُلَاة veya daha yaygın kullanımıyla أَوْلِيَاء şeklinde gelir. Araplar kelimenin yakınlık manasını ifade eden تَبَاعَدْنَا بَعْدَ وَلِي yani “yakın iken uzaklaştık” deyimini sıklıkla kullanırlar.⁵

Arap dili alanındaki çalışmalarıyla bilinen İslâm alimi Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* isimli Kur’ân kelimeleri sözlüğünde velî kelimesi ile aynı kökten gelen تَوَالِي ve وِلَاء kelimeleri ile “iki şeyin arasına kendilerinden olmayan bir şeyin girmesine izin verilmemesi” anlamında bir yakınlığın ifade edildiğini ve bu yakınlığın mekân, soy, inanç, arkadaşlık, yardımlaşma gibi açılardan olabileceğini belirtir.⁶

Velî kelimesinin birçok türevi bulunur. Bunlardan, أَوْلَى kelimesi bir şeyin diğerinden daha tercihe şayan ya da uygun olduğunu ifade eder.⁷ مَوْلَى kelimesi ise azat eden, azat edilen, antlaşmalı olan, komşu olan gibi anlamlara sahiptir. Bir başkasının işini gören herkese, onun velîsi denir.⁸

Velî kelimesinin türevlerinden olan مَوْلَاة kelimesi, art arda gelen şeyleri ifade eder. Benzer şekilde وَلِي kelimesi, ilk yağmurun ardından gelen yağmur anlamında Arap dilinde kullanılır.⁹

الْوَلَايَة kelimesi, idareyi üstlenmek, yönetmek gibi anlamlar taşırken; الْوَلَايَة kelimesi, vilâyet kelimesinde olduğu gibi bir şeyin tasarrufunu elinde bulundurmak gibi bir anlama

⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. İbrâhim Terzi, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arâbî, 1975, c. XV, s. 241.

⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü: el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, 3. Baskı, s. 1181.

⁷ İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 1183.

⁸ İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 1185.

⁹ İsfahânî, *Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 1186.

sahiptir. Yine aynı kökten türeyen **مولى** kelimesi, gücü elinde bulunduran ya da kendisinden yardım umulan kişi anlamlarına gelir. Bu kelimelere benzer şekilde velî kelimesi ism-i fâil formunda kullanıldığında idareyi üstlenen, yardım eden, yöneten veya tasarrufu elinde bulunduran yani kısaca vâlî anlamına da sahiptir.¹⁰

Velî kelimesinin **أُولَئِكَ الشَّيْءُ شَيْئًا آخَرَ** veya **وَلِيَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ** sözlerinde olduğu gibi bir şeyin başka bir şeyin yanına eklenmesi şeklindeki kullanımlarına da rastlamak mümkündür.¹¹

Câhiliye şiirlerinde, velî kavramının kullanımına dair birçok örnek bulunur. Sevgi veya dostluk ya da akrabalık gibi konularda birine bir başkasına göre daha yakın olma durumunu ifade eden **الولي** kelimesini Câhiliye kahinlerinden Ufeyra şiirinde şu şekilde kullanır: “*Çağrı yapan şefaathçi nebî, kendisine tâbi olanlar için apaçık bir velî.*” Bir başka Câhiliye dönemi kâhini Şa’sa ise birinin arkasından gelmek anlamında **وليه** kelimesini şöyle kullanmıştır: “*Onlar kardeştir ve hepsi örnektir. Kardeşlerin büyükleri Malik, cesur ve korkusuz. Ardından gelen kardeşi ise Hamr, çok cömerttir, ne kadar övsen az.*” Aynı kelime bir başka Câhiliye şiirinde, savaştan birliklerden birinin diğerine yakınlaşması anlamında, “*Birliğin sağından yaklaşanların, merkezdeki birliklerden çok yoğun karşılık bulduğunu görürsün*” şeklinde ifade edilmiştir.¹²

Velî kelimesi, kabileler arasındaki antlaşmalarda birlik olmak, bir diğer deyişle ittifak kurmak anlamında da kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’e ait olduğu düşünülen *Dîvan*’da velî kelimesi, kabileler arasındaki ittifakı ifade edecek şekilde şöyle geçer: “*Teym, Mahzun ve Zühre (kabileleri), zafer talep edildiğinde bizim için en evla olanlar. Ve*

¹⁰ İsfahânî, **Kur’ân Kavramları Sözlüğü**, s. 1185.

¹¹ Velî kelimesinin diğer sözlük anlamları için Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, Beyrut, 1994, c. XV, s. 401-407; Mütercim Asım Efendi, **Kâmus Tercümesi**, c. IV, s. 1223-1226; Süleyman Uludağ, “Velî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velî--tasavvuf> (24.05.2021); Bekir Topaloğlu, “Velî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velî--esma-i-husna> (24.05.2021); Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 379; Cengiz Gündoğdu, “**Tasavvufta Velâyet Kavramı**”, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1992.

¹² Yasin Abdullah Cemul, “**‘Escâu’l-kühhâni’l-câhiliyyine ve eşâruhum**”, Yüksek Lisans Tezi, Dimaşk, 2012, s. 423.

Zühre (kabilesi) savaşta, müttefikim (evliyâ) ve yardımcım. Ancak siz, çağırıldığınızda kulaklarınız mühürleniverir.”¹³

Yukarıda verilen örneklerde, velî kavramının genel olarak iki kişi ya da grubun herhangi bir vesile ile birbirine yakın olmasını ifade ettiği görülür. Bu yakınlık sebebiyle velî olan, yakını olduğu kişi ya da grubu himaye eder, korur, yönetir, destekler ve yardımında bulunur. Bununla birlikte velî kelimesinin Arap dilinde bir şeyin arkasından gelme, gücü veya yönetimi elinde bulundurma ve tasarruf sahibi olma gibi anlamları da içerdiği görülmektedir.

1.1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Velî

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen kavramların neredeyse tamamı İslâmiyet’ten önce bilinmekte ve gündelik hayat içerisinde kullanılmaktaydı. Kur’ân ile birlikte bu kavramlar, dinî anlam örgüleri ile zenginleşmiş, çoğunlukla tevhid akidesi bağlamında ilişkilendirilerek Allah merkezli bir ifade biçimini kazanmışlardır.¹⁴

Kur’ân’ın birçok yerinde geçen velî kavramı ve türevlerinin de Arap dilindeki genel kullanıma benzer anlamlar içerdiği görülmektedir. İlgili ayetlerde velî, çoğunlukla en az iki kişi ya da grup arasındaki dostluk ya da yakınlığı ifade etmektedir. Ancak bu yakınlığın tevhid inancını kabul ya da reddedenler arasında vuku bulan dostluk ve dayanışmaya dayandığı anlaşılmaktadır.

Vahyin nâzil olmaya başlaması ve ilgili ayetlerdeki kullanımlarıyla birlikte velî kelimesi, tevhid inancının bir sonucu olarak, mutlak güç ve hâkimiyetin Allah’a ait olduğunu ve bunun sonucunda insanlara yardım edebilecek tek gücün de yalnızca Allah olabileceğini ifade edecek şekilde Allah’a has kılınmıştır. Bu anlamı ifade eden “el-Velî” ismi, kendisine iman eden kullarına yardım eden, onların işlerini gören, onları koruyan anlamında Esmâü’l-Hüsna’dan biridir. Bununla birlikte velî kelimesi, inanç birliğine dayalı olarak mümin ve mümin

¹³ Ebû Tâlib, **Divânu Ebû Tâlib ammi’n-Nebî**, nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut: Dâru’l-Kîtabî’l-Arâbî, 1994, s. 107. Velî kelimesi ve türevlerinin Arap dilindeki diğer kullanım örneklerine ulaşmak için Bkz. Doha Dictionary, <https://www.dohadictionary.org/dictionary/ولي>, (21.05.2021).

¹⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ayetlerin dinî ilimler içerisindeki terim anlamlarına ulaşma sürecini inceleyen bir araştırma için Bkz. Muhammed Ersöz, “Kur’ân’ın Dil Yapısı ve Kur’ân Kavramlarının Terimleşmesi”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum, 2014.

olmayanların kendi içlerinde birbirlerinin yakını, destekçisi, yardımcısı ve himaye edicisi olabileceği vurgusuyla dinî birlikteliğe işaret eden yeni anlamlara da kavuşmuştur.

Velî kelimesi ilgili ayetlerde Allah’a, Hz. Peygamber’e, inananlara, inkâr edenlere, putlara, şeytanlara, meleklerle, münafıklara, müşriklere, Yahudi ve Hristiyanlara nispet edilmektedir.¹⁵ Allah’a nispet edilen ayetlerde, tevhid inancının Müslüman zihinlerde tam olarak yerleşmesi için, Allah’ın her şeyi yaratan, yöneten, ilmiyle kuşatan, her şeye gücü yeten olduğu vurgulanarak insanların sadece Allah’a sığınmaları, sadece O’ndan yardım dilemeleri, kendisi dışındaki herhangi bir güce bel bağlamamaları istenmiş ve tek ilâh olarak Allah’ı kabul etmeleri beklenmiştir. Bunun sonucunda ise Allah, kendisine inanan ve iyi işler yapanların velîsi yani yakını ve dostu olduğunu bildirmektedir.

Allah’ın kendisine inanan bütün müminlerin velîsi olduğunu ifade eden ayette; “Allah iman edenlerin velîsidir. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır”¹⁶ buyrulmaktadır. Benzer ifade; “Allah müminlerin velîsidir”¹⁷ şeklinde bir başka ayette de geçmektedir. Bu iki ayet Allah’ın velâyetinin bütün müminleri kapsadığına işaret etmektedir.¹⁸

Allah’ın dostluğunun özel bir yeri olduğuna işaret eden; “*Haberiniz olsun ki Allah’ın velî kulları için hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyenler de. Onlar, yakinen iman edip gerçek takvâyı elde etmiş kimselerdir. Onlar için dünya hayatında ve ahirette nice müjdeler vardır. İşte bu en büyük kurtuluştur*”¹⁹ ayetinde, insanlar içerisinde takvâsı sebebiyle Allah’ın dostluğunu kazananların hem bu dünyada hem de ahirette Allah tarafından desteklenip, korkulardan emin olacakları bildirilmektedir. “*Allah’ın dostları ancak muttakilerdir*”²⁰ ayetinden de anlaşılacağı üzere bu dostluğa veya yakınlığa erişmenin yolu yalnızca iman ve takvâdan geçmektedir. Bu yakınlık vesilesiyle Allah, velîsi olduğu kullarını hem bu dünyada hem de ahirette destekler;

¹⁵ İlgili ayetler için Bkz. Musa Koçar, “Kur’ân’da Velî Kavramı”, **Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları**, c. 5, sayı: 9-10, 2003, ss. 159-184.

¹⁶ Bakara, 2/257. Tez boyunca verilen ayet tercümelerinde, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır tarafından kaleme alınan meal esas alınmıştır. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Kur’ân’ı-Kerîm ve Türkçe Meâlî**, Haz. Enes Kazım Bilgin, İstanbul: Nuh Yayınları, 2010.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/68.

¹⁸ Bu durum tasavvuf literatüründe velâyetin iki kısımda ele alınmasına sebep olmuştur. Bütün inananları kapsayan velâyet türüne “velâyet-i âmme”; inananlar içinden iman ve amelleriyle öne çıkan ve Allah’a yaklaştırılan seçkin bir kesimi ifade eden velâyet türüne ise “velâyet-i hâsse” denilmiştir.

¹⁹ Yunus, 10/62-64.

²⁰ Enfâl, 8/34.

onlara yardım eder, korur, rızıklandırır, doğru yola iletir, karanlıktan aydınlığa çıkarır ve dualarını kabul eder.²¹

Allah dışındaki varlıklara nispet durumunda ise yine en temelde inanç birliği vurgulanarak inananların birbirinin velîsi olduğu, benzer şekilde ister şeytan olsun ister Ehl-i kitap, münafıklar veya müşrikler olsun inkâr edenlerin de birbirlerinin velîsi olduğu bildirilir. Bu velâyet, Allah'ı ve peygamberini inkâr edenlerin İslâm dinine karşı yardımlaşma, koruma, destek olma ve ittifak kurma gibi birlikteliklerini kapsarken; ilgili ayetlerde müminlere, Allah dışındaki varlıkları ve Ehl-i kitabı velî edinmemelerine dair ikazlarda bulunulur. Çünkü Allah dışındaki herhangi bir varlığı velî edinmek, onu önder kabul etmek, koruyucu ve yardımcı olarak bellemek anlamına geleceği için tevhid inancına zarar verecektir. Bu sebeple, müminlerin velîleri sadece Allah olmalıdır. Söz konusu ayetlerde aynı zamanda inkâr edenlerin birbirlerine olan velâyetinin hiçbir fayda sağlamayacağı çünkü gerçek güç ve kudret sahibinin Allah olduğu da belirtilir.²²

Yukarıda mealen verilen ayetler ve nispetler incelendiğinde, velî ya da evliyâ kavramlarının sadece iman edenler için değil inkâr edenler için de kullanıldığı ancak inananlar söz konusu olduğunda Allah'a iman eden, ondan başkasından yardım ve destek beklemeyen, her şeye gücü yetenin yalnızca Allah olduğunu bilen ve O'na samimiyetle bağlı olarak kulluk görevlerini yerine getiren kimseler için kullanıldığı görülür. Bu kişilerin Allah'ı kendilerine dost ve yardımcı olarak kabul edip yakın görmelerinin karşılığı olarak, Allah da bu kimseleri imanlarından ötürü dost ve dinini ayakta tutma konusunda yardımcı olarak kabul etmiştir.

Dostluk ve yardımlaşmayı vurgulayan ayetler dışında yine Arap dilinde yer alan “ard arda gelme”, “arkasından gelme” anlamlarındaki bir kullanımı da Kur'ân-ı Kerîm'de görmek

²¹ Velî kavramı ve türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de toplam olarak 87 ayette geçmektedir. Kelimenin Allah'a nispet edildiği diğer ayetler için Bkz. Bakara 2/107, 255-256; Âl-i İmrân 3/65, 122-126; Nisâ 4/44-45, 123, 171-173; En'âm 6/13-14, 51, 59-62, 70, 125-127; A'râf 7/150-154, 188-198; Enfâl 8/36-40; Tevbe 9/74, 116; Hûd 11/20; Yusuf 12/101; Ra'd 13/6-10, 37; İsrâ 17/97, 111; Kehf 18/17, 26; Hac 22/72-78; Ankebût 29/22; Secde 32/4; Ahzâb 33/16-17, 65; Sebe 34/40-41; Şûrâ 42/8, 28-31, 41, 44; Câsiye 45/19; Muhammed 47/10-11; Fetih 48/22; Tahrîm 66/4.

²² Velî kavramı ve türevlerinin Allah dışındaki varlıklara nispet edildiği ayetler için Bkz. Bakara 2/120, 282; Âl-i İmrân 3/28; Nisa 4/75-76, 89, 119, 139, 144; Mâide 5/51-57, 79-81; A'râf 7/3, 27-30; Enfâl 8/72-75; Tevbe 9/23, 67-71; Yunus 10/62-65; Hûd 11/112-113; Nahl 16/63, 99-100; Kehf 18/102; Meryem 19/5-7, 42-45; Furkan 25/17-19; Ankebût 29/40-41; Zümer 39/3; Şûrâ 42/6-7; Mümtahine 60/1-2, 7-9; Cum'a 62/5-6.

mümkündür. Meryem sûresinde Hz. Zekeriya, kendisinden sonra yerini alacak bir oğlan çocuğunu Allah'tan isterken وَلِيًّا kelimesi ile dua etmiştir.²³

Netice itibariyle velî kelimesi söz konusu ayetlerde, Arap dilindeki kullanımına paralel olarak Kur'ân'da geçmekte, ancak inanca dayalı bir yakınlığı ve bu yakınlık sonucunda gerçekleşen yardımlaşma, dayanışma, koruma, arkasından gitme, müttetik olma, işlerini görme gibi anlamları taşımaktadır. Bu durum, kavramın İslâmiyetin doğuşu ile birlikte Arap dilindeki manalarını koruduğunu, bu manalara ek olarak tevhid inancı temelinde gerçek dost ve yardımcının yalnızca Allah olduğu vurgusunu kazandığını göstermektedir.²⁴ Ayrıca Allah'ın, inananlar içerisinde seçerek kendisine dost edineceği takvâ sahibi kullarından dünyada ve ahirette korkuyu kaldırdığı ve onları daha nicesiyle müjdelediği görülmektedir. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere, ilk zâhid ve âbidlerden itibaren sûfiler velî kavramını dünyevî olana karşı zühdlere ve nefsî arzularına karşı mücadeleleri sonucu kalplerinden Allah dışındaki her şeyi çıkaran ve bu vesileyle Allah'a yakınlaşmaları nitelemek için kullanmışlardır. Böylece sûfiler, ayetlerde ifade edildiği gibi Allah'ın dostluğunu kazanan kişileri velî olarak isimlendirmiş ve tasavvufun insan-ı kâmil düşüncesini bina etmede bu ismi merkezî konuma taşımışlardır.

1.1.3. Hadislerde Velî

Velî kavramının yakınlık manasındaki kullanımlarına Hz. Peygamber'in birçok sözünde rastlamak mümkündür. Örneğin, İmam Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan bir rivâyette Hz. Peygamber velî kavramını, Kur'ân-ı Kerîm'deki anlamlarına paralel olacak şekilde, inanca dayanan yakınlığı ya da dostluğu ifade eden anlamıyla kullanarak şöyle buyurur: “*Onlar benim velîlerim değiller. Benim velîm yalnızca Allah ve sâlih müminlerdir.*”²⁵ Benzer şekilde Hz.

²³ Meryem, 19/5.

²⁴ Erken dönemin önemli müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), tefsirinde velî kelimesini Allah'ın inanan kullarına olan velâyeti ile iman edenlerin kendi içlerinde, inkâr edenlerin de kendi içlerinde birbirlerine olan velâyeti manasında açıklar. İlgili açıklamalar için Bkz. Mukâtil b. Süleymân, **Tefsîr-i Kebîr**, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

²⁵ Müslim, “İman”, 151; Buhârî, “Edeb”, 13; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/203; Ebû Avâne, **Müsned**, 1/96. Bu hadiste müminler içerisinde sâlih kimseler olarak nitelenen bir grubun özel olarak belirtildiğini görmek mümkündür. Hz. Peygamber'in kendisine velî olarak seçtiği kişiler de sâlih müminlerdir.

Peygamber, “*Kişi arkadaşının dini üzeredir, sizden biriniz seçeceği dostuna dikkat etsin*”²⁶ buyurarak dostluğun herhangi bir kan ya da akrabalık bağı ile değil, din ve inanç birliği üzerine olması gerektiğini belirtir.

Velî kavramının türevlerinden olan “mevlâ” kelimesini Hz. Peygamber, dostluk ve kardeşlik anlamlarında “*Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır*”²⁷ sözüyle, efendi anlamında ise “*Mevlâlarından kaçan köleler gerçekten küfre girmiş olurlar*”²⁸ şeklinde buyurarak ifade eder.

İbn Abbas’tan nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber, kendisine “*Kimler Allah’ın evliyâsıdır?*” diye sorulduğunda, “*Görüldüğünde Allah’ı hatırlatan kimseler*” şeklinde cevap vermiştir.²⁹ Bir başka rivâyette, beraber oturan en hayırlı kişinin kim olduğu sorulduğunda, “*Görülmesiyle Allah’ı hatırlatan, konuşmasıyla amelimizi arttıran, ameliyle de ahireti hatırlatan kimsedir*” buyurmuştur.³⁰ Yine benzer bir hadiste Hz. Peygamber; “*İnsanların bazıları zikrullahın anahtarıdır, görüldüklerinde Allah’ı hatırlatırlar*” buyurur.³¹ Yunus sûresi 62. ayette Allah’ın velî kullarına hiçbir korku veya üzüntünün olmadığı belirtilmiş ve onlar bu dünya ve ahirette nimetlerle müjdelenmişlerdi. Benzer şekilde Hz. Peygamber; “*Haberiniz olsun Allah’ın velîlerine asla korku ve üzülmeye yoktur*”³² buyurmuştur.

Verilen hadislerdeki anlamlardan hareketle Hz. Peygamber’in velî kavramını, iman edenlerin birbirlerine olan dinî yakınlık veya dostluk ve kardeşlikleri anlamına gelecek şekilde ifade ettiğini görmek mümkündür. Ancak, bazı hadislerde inananlardan bir kesim, özel olarak vurgulanmıştır. İlk rivâyette Hz. Peygamber, Allah ve müminlerin sâlih olanlarını kendisine velî olarak seçmiş, diğer rivâyette ise sâlih kimselerin, görüldüğünde Allah’ı hatırlatan, sözleriyle amel etmeye teşvik eden ve sadece bu dünyanın değil ahiret hayatının da olduğunu insanlara hatırlatan kişiler olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetlerden, müminler

²⁶ Ebû Davud, “Edeb”, 5/168.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/84; Tirmizî, “Menâkıb”, 19.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 4/365; Nesâî, “Tahrim”, 13.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/277; Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetü’l-evliyâ**, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, c. XII, s. 183.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/43; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Abdullah b. Mübarek, **Kalbin İncelikleri: Kitâbü’z-zühd ve’r-rekâik**, çev. Abdullah Samed Afaracı, İstanbul: İtisam Yayınları, 2015, nr. 217, 218; İbn Ebü’l-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ: Kitâbü’l-evliyâ**, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006, s. 48.

³¹ İbn Ebü’l-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 47.

³² Ebû Davud, “Büyü”, 76.

içerisinden bir kesimin, sözleriyle insanların amellerini arttırdıkları ve amelleriyle de ahireti hatırlattıkları için diğer inananlara nazaran daha zâhid ve âbid bir yaşam sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Bu kişiler imanları, zühd ve ibadetleriyle Allah'ın, Hz. Peygamberin ve diğer inananların velîsi olmaya daha layık görülmüşlerdir. Bu velâyet sebebiyle onlara gerek bu dünyada gerekse de ahirette hiçbir korkunun olmadığı ayrıca vurgulanmıştır.

İnananlar arasında takvâya göre bir derecelendirmeyi Hz. Ömer'den rivâyet edilen şu hadiste de görmek mümkündür:

“Allah'ın kulları içinde birtakım insanlar vardır ki, nebî ya da şehid değildirler. Fakat kıyamet günü Allah'ın kendilerine bahşettiği lütuf ve makamlardan dolayı peygamberler de şehidler de kendilerine gıpta ederler.” Sahabe; “Ya Resûlullah, onların kimler olduğunu bize haber verir misin?” diye sorunca, Allah Resûlü; “Onlar, aralarında herhangi bir mal alışverişi ve akrabalık bulunmadan Allah'ın muhabbeti için birbirlerini sevenlerdir. Allah'a yemin olsun ki, onların yüzleri nur gibi parlamakla ve kendileri de nurdan minberler üzerinde bulunmaktadır. İnsanlar korktukları zaman onlar korkmazlar. Yine, insanlar üzüldükleri zaman onlar asla mahzun olmazlar.”³³

Velîlerin, nebîlere benzer niteliklere sahip olduğunu belirten bir diğer hadiste Hz. Peygamber; “*Biz peygamberler cemaati, insanların en çok belâyâ dâçar olanlarıdır. Sonra da bize benzeyen, velî ve sâlih kullardır. Kul dinî durumuna göre belaya dâçar olur. Eğer dininde salabet sahibiyse belası da ona göre şiddetli olur*”³⁴ buyurarak insanların dinde derece derece olduğunu, en üst mertebede bulunan peygamberlere en çok benzeyenlerin velî ve sâlih kullar olduğunu belirtmiştir.

Sûfilerin eserlerinde çokça zikrettiği ve velâyet düşüncesini açıklarken atıfta bulunduğu bir diğer hadise göre kulların önce farzlarla, sonra da nâfile ibadetlerle Allah'ın yakınlığını ve sevgisini kazanabileceği belirtilir. Hadisin devamında Allah'ın, sevdiği kulunun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olacağı; Allah'tan bir şey istediklerinde kendilerine verileceği ve himaye edilip korunacakları da ifade edilir.³⁵ Bu hadiste ifade edildiğine göre kulu

³³ Ebû Davud, “Büyû”, 3/799; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/229; Tirmizî, “Zühd”, 53; Hâkim, “Müstedrek”, 5/170.

³⁴ Buhârî, “Merdâ”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 57.

³⁵ Hadisin Buhârî'de geçen tam metni şu şekildedir: “Kim benim bir velî kuluma düşmanlık ederse ben ona harp ilan ederim. Kulum bana kendisi üzerine farz kıldığım şeylerden daha hoş bir şey ile yaklaşamaz. Kulumun bana olan yakınlığı nâfilelerle devam eder. Hatta ben, onu severim. Ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isterse veririm. Benden kendisini bir şeyden korumamı dilerse onu korurum.” Bkz. Buhârî, “Rikak”, 38; İbn Mâce, “Fiten”, 16; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/256; Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. XII, s. 180.

Allah’a yaklaştıran şey, Allah’a iman etmiş olması ve bu imanını sadece yükümlü olduğu ibadetler ile değil yükümlü olmadığı ve severek gönülden yaptığı nafileler ile göstermesi olmuştur. Üstelik bu yakınlık o kadar büyüktür ki Allah, kendisine gönülden yönelmiş olmasının karşılığı olarak organlar ile yapılan fiillerde kulu desteklemekte, kuluna istediği şeyleri vermekte ve onu korumaktadır. Nitekim Allah’ın sâlih kullarına vereceği desteğin yanında diğer nimetlerin boyutunu ifade eden bir kudsi hadiste de şöyle buyurulmaktadır: *“Sâlih kullarıma gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve insan kalbinin düşünemediği nimetler hazırladım.”*³⁶

Ebû Ümâme’den nakledilen bir diğer hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Şüphesiz katımda en gıpta edilecek evliyâm malı ve çocuğu az olan, namazdan nasibi olan, rabbine ibadeti güzel olan mümindir.”*³⁷ Yine Ebû Ümâme’den rivâyet edilen bir hadiste evliyâyı müminler içerisinde ayrı bir mertebeye koyan nitelikler şu şekilde belirtilir:

“Benim katımda dostlarımın (evliyâ) en imrenileni, şu sıfatları taşıyan kimsedir: Hâli hafif, namazdan pay sahibi, Rabbine ibadeti güzel olan ve gizli hususlarda da O’na itaat eden, insanlar içinde tanınmayan, insanlar arasında kendisine değer verilmeyip iltifatta bulunulmayan mümindir. Onun rızkı kendisine yetecek kadar olup buna sabretti. Ölümü de erken oldu. Geride bıraktığı miras olarak bıraktığı da az, arkasından ağlayan kadınları da azdı.”³⁸

Her iki hadiste de evliyâ yani Allah dostu olmanın zühd, ibadet ve güzel ahlak ile mümkün olabileceği görülmektedir.

³⁶ Buhari, “Tevhid”, 35; Müslim, “İman”, 312; Tirmizî, “Tefsir”, 33; İbn Mâce, “Zühd”, 39.

³⁷ Tirmizî, “Zühd”, 35. Tirmizî bu hadisin hasen olduğunu belirtir. Hakîm et-Tirmizî ise *Nevâdiru’l-usûl*’de bu hadisi şerh ederken, nebîlerin ve velîlerin kendi içlerinde derece derece olduklarını belirtir. Hadiste kendisine gıpta edilen kimsenin nebîlere en yakın dereceye sahip olan velî olduğunu söyler: “Bu velî, Allah’a yakından dost olmuştur. Allah da onu mahlukatın imamı ve terbiye edicisi, ölü kalplerin dirilticisi, evliyâ sancağının sahibi, hidayetin anahtarı, arzın kandili kılmıştır.” Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl fî ehâdîsi’r-Resûl*, thk. Abdurrahman Ümeyye, Beyrut: Dârü’l-Mecîd, 1992, c. 2, s. 95. Tirmizî’nin bu ifadelerinden, velî kavramının istilâhî manalar kazandığı ve gerek insanların tamamı gerekse de iman edenler içerisinde takvâyâ dayalı bir hiyerarşinin zirvesinde yer alan bir kesime işaret ettiği görülmektedir. Allah’a gönülden duydukları iman ve kulluklarından ötürü böylesine yüce bir konuma sahip olan evliyâ, Allah’ın dostu olduğu için Allah tarafından desteklenen ve her türlü yardımı gören kişilerdir.

³⁸ Tirmizî, “Zühd”, 35; İbn Mâce, “Zühd”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/252.

“*Velîlerim, kubbelerim altındadır. Benden başkası onları bilemez*”³⁹ hadisine benzer şekilde velîler ile ilgili sadece tasavvufî eserlerde rivâyet edilen bazı hadisler de bulunur.⁴⁰ Örneğin sûfîlerin eserlerinde çokça zikrederek önem verdiği ve kalb temizliğini kişinin insanlar içindeki derecesini belirleyen hususlardan biri olarak vazedilen bir hadiste; içinde kin, hased, günah ve zulmün olmadığı temiz bir kalp, müminin üstünlüğünün kaynağı olarak gösterilir.⁴¹

Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde velî kavramına benzer şekilde müminler içinden iman ve amelleriyle öne çıkan kişileri nitelemek için sâlih, sâddık, muttakî, muhsîn, muhlîs ve mukarreb gibi kavramlar da kullanılır. Bütün bu kavramlar inananlar içinden bazı nitelikleriyle öne çıkan zümrelerdir ve samimi bir imana sahip kişileri takvâları sebebiyle diğer inananlardan ayrı bir konuma yerleştirmektedir. Bu durum, iman ederek İslâm’ı kabul eden her insanın Allah katında eşit bir konumda olmadığına, bilakis inananların iman ve amellerine göre Allah katında derece derece olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, ayet ve hadisler ışığında İslâm’ın insanlar için koyduğu hedefin en üst dereceye ulaşarak Allah’a yakın olmak olduğu söylenebilir.⁴²

1.2. Erken Dönem Tasavvufunda Velî

Velî kavramının ıstılahî manada ilk kullanımlarına, hicrî ilk iki asrın zâhid ve âbidlerinin dünyaya meyleden nefsi arzularından uzaklaşıp kendini ibadete adanmış kişinin Allah’a yakınlaşarak, nihayetinde O’nun dostu olabileceğini ve Kur’ân’daki ifadelerle paralel olarak bu dostluğun, velî kavramıyla ifade edilebileceğini düşünmeleriyle rastlamaktayız. Örneğin, Abdullah b. Gâlib’in (ö. I./VII. asrın sonları),⁴³ kuşluk vaktinde yüz rekât namaz kıldığı ve

³⁹ Abdurrahman Câmî, **Evliyâ Menkibeleri: Nefehâtü’l-Üns**, Haz. Mustafa Kara, Süleyman Uludağ, çev. Lâmiî Çelebî, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1995, s.145.

⁴⁰ Diğer hadis rivayetleri için Bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, ss. 129-177.

⁴¹ İbn Mâce, “Zühed”, 24.

⁴² Vâkıa sûresi 10. ve 11. ayette, “Öne geçenler, mukarrebûndur (Allah’a en çok yaklaştırılanlar)” buyurulmaktadır. Bu ayet-i kerîme, iman ve amelleriyle inananlar içinden bir kesimin diğerlerinin önüne geçtiğini ve Allah’a yaklaştırıldığını açıkça belirtmekte, onları türlü cennet nimetleriyle müjdelemektedir.

⁴³ Ebû Nuaym, tabakâtında velîlerden olarak zikrettiği ancak hakkında detaylı bilgilerin kaynaklarda bulunmadığı Abdullah b. Gâlib, Zâviye savaşına katılmış ve bu savaşta İbâdîliğin kurucusu olarak bilinen Câbir b. Zeyd’in (ö. 93/712) kendisine mektup yazdığı Abdûlmelik b. el-Muhelleb isimli bir zât ile savaşmıştır. Bu verilerden, hicrî birinci yüzyılın sonlarına doğru vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. II,

“Bunun için yaratıldık ve bununla emrolunduk. Umulur ki Allah’ın velî kulları mükafat ve övgü görürler” dediği aktarılır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) bir hadiste Hz. Peygamber’in; *“Her kim ahiretin üstünlüğünü istiyorsa dünya süsünü bıraksın. O vakit Allah’ın dostu/velîsi olmuş olur”*⁴⁴ dediğini belirterek Allah’a dostluğun dünyayı terk etmekle mümkün olabileceğini ifade eder. Bir başka yerde ise Hasan-ı Basrî, *“Allah’a davet eden, sâlih amel işeyen ve ben Müslümanım diyen kimseden daha güzel sözlü kim vardır”*⁴⁵ ayetini okuduktan sonra, *“İşte o Allah’ın sevdiği, velîsidir, tertemiz kıldığı ve seçtiği kuludur. Bu kişi Allah’a mahlukatı içerisinde en sevimli olandır. O’nun davetine icabet eden, insanları da bu davete icabete davet ettirendir. O icabetinde sâlih amel işleyendir. O şöyle der; “Ben rabbime teslim oldum”. O, ancak Allah’ın halifesidir”* şeklindeki sözleriyle, iman ve sâlih amelle birlikte tam bir teslimiyetin kişiyi diğer insanlardan ayırarak Allah’ın halifesi, dostu ve velîsi kılacağını belirtir.⁴⁶

Hasan-ı Basrî’nin ifadelerinden hareketle, velî kavramının hicrî ikinci asrın başlarında dinî vecibeleri yerine getiren ideal bir Müslümanın, Allah katında elde edeceği yakınlık ve dostluğu temsil eden bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Ancak kavram bu haliyle henüz ıstılahî manalarının dışındadır ve manevî makamlara sahip özel bir kesimi temsil etmez. Hicrî ikinci yüzyıla gelindiğinde ise velî kavramının çoğulu olan “evliyâ” ile birlikte özel bir anlam kazanmaya başladığı görülür. Medine halkının önde gelen alimlerinden biri olarak bilinen Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr (ö. 140/757), bir mektubunda evliyânın zühd ve takvâları sebebiyle Allah katında yüksek makamlarda bulunan kişileri ifade ettiğini şu şekilde belirtmektedir:

“Bil ki, iki türlü yüksek makam vardır: Birincisi, isimleri dahi bilinmeyen, kimse tarafından tanınmayan ve Resûlullah tarafından vasıfları anlatılan, Allah’ın velî kulları vasıtasıyla verdiği makamdır. Allah, kimse tarafından bilinmeyen, takvâ sahibi, temiz, kaybolduklarında kimse tarafından yoklukları hissedilmeyen, bulundukları yerde kimse tarafından tanınmayan, kalpleri hidayet kandili gibi her karanlığı aydınlatan kişileri sever. İşte bu kişiler Allah’ın velî kullarıdır.”⁴⁷

s. 62; Harun Yıldız, “İbâdîlik Araştırmalarında Önemli Bir İsim: Tadeusz Lewicki”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2015, c. X, sayı: 1, s. 60.

⁴⁴ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 317.

⁴⁵ Fussilet, 41/3.

⁴⁶ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 1446.

⁴⁷ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. II, s. 544-545.

Benzer şekilde İbrâhim b. Edhem'in (ö. 161/778) İskenderiyeli bir adamla arasında geçen konuşma, kavramın tasavvufî manada kullanımına bilinen ilk örnekleri sunar.⁴⁸ Zira bu konuşmada nefis ile mücadelenin semeresi olarak, kalbe bırakılan bir nur ile, hak ile bâtılın ya da doğru ile yanlışın ayırt edilebileceği ifade edilirken, bu durumun evliyânın sıfatlarından olduğu belirtilir. İlerleyen bölümlerde gösterileceği üzere, Hârîse hadisi⁴⁹ olarak şöhret bulan bir hadiste nefis ile mücadelenin neticesinde kalbin nur ile aydınlanmasının mârifeti doğurabileceği belirtilir. İbrâhim b. Edhem'in sözlerinde, bu mârifeti elde eden kişilerin evliyâ olarak isimlendirildiğine şahit olmaktayız. Menkıbenin devamında ise ahyâr ve ebrâr ismi verilen evliyâ sınıfına mensup kişiler, nebîler ve siddıklardan sonra Allah'a en yakın kişiler olarak karşımıza çıkar.

Velî kavramı, hicrî ikinci yüzyıl ile birlikte giderek birçok sûfînin, söz ve menkıbelerinde yer almaya başlar. Bu yüzyılda velî kavramı daha çok Bağdat-Basra bölgesinde dolaşımdayken iki temel amaçla kullanılmaktadır. Bunlardan ilki zâhid ve âbidlerin hallerini Sünnî çerçevede açıklayarak ideal bir Müslüman tipi tanımlamaya çalışmak ve bu yolla diğer dinî ilimlerden gelen eleştirileri bertaraf etmek iken diğeri ideal Müslümanın Allah ile olan ilişkisini açıklamaktır. Örneğin; Abdolvâhid b. Zeyd (ö. 177/793), *"Akıllarıyla sünneti tam olarak anlamaya gayret eden, kalpleriyle ona yapışan ve nefsinin şerrinden Allah'a sığınan kimseler gerçek velîlerdir"* diyerek, velâyet için sünnete bağlılığın şart olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ise Allah'ın dünyaya, *"Ey Dünya! Velîlerime uğra ama onlara hoş görünme yoksa onları ayartırsın"* şeklinde seslenerek hitap ettiği bir hadisin rivâyetinde bulunur.⁵¹ Ayrıca Fudayl bir sözünde velîlere ilham edildiğini de açıkça belirtmektedir.⁵²

Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815) ise velîlerin tüm dertlerinin Allah olduğunu, yalnızca O'nunla meşgul olduklarını ve sadece O'na firar ettiklerini söyleyerek bu niteliklerin velîliğin

⁴⁸ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's-Sûfiyye**, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018, s. 13.

⁴⁹ Hârîse hadisi ile ilgili tasavvufî kaynaklarda yer alan rivayetlerin nakledildiği ve bu rivayetlerden hareketle tasavvufta şeriat-hakikat ilişkilerinin tesis edilmesine ilişkin bir değerlendirme için Bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârîse Hadisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVII, sayı: 2, ss. 149-184.

⁵⁰ Şehâbeddin es-Sühreverdî, **Mârifet İhsanları: Avârifü'l-Maârif**, çev. Yahya Pakış, Dilaver Selvi, İstanbul: Umran Yayınları, 1988, s. 58.

⁵¹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 3.

⁵² Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VII, s. 604.

alâmetlerinden olduğunu belirtir.⁵³ Daha sonraki dönemlerde Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/872) bu söze benzer şekilde, evliyânın her şeyde Allah’a güvenmek, her şeyden yüz çevirip O’nunla yetinmek ve her işinde O’na yönelmek şeklinde üç sıfatı olduğunu söyler.⁵⁴

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), velîlerin bilgiyi elde etme yöntemlerine değinirken şöyle der: “*Nice defalar sûfîler taifesine mahsus bir nükte ve hikmet kalbime düşer de Kitap ve Sünnet’ten iki adil şahit doğruluğuna şahitlik etmedikçe, bunları kabul etmem.*”⁵⁵ Onun bu sözü, evliyânın açıkladığı bilginin ancak Kur’ân ve sünnette karşılığı varsa doğru olabileceğini gösterir. Bu durumda henüz ilham hakkındaki tartışmaların meydana gelmediği hicrî ikinci yüzyılın sonlarında, zühd ve takvânın semeresi olarak kalbe doğan mârifetin bilgi değerine ilişkin yöntem arayışları da başlamış olmalıdır. Bir başka yerde ise Dârânî, “*Kul ilk önce Allah’a onun velîleri aracılığıyla yaklaşır, sonra kalbinin artık sadece Allah ile meşgul olması devreye girer*” diyerek velîlerin Allah’a yaklaşma hususunda vasıta olabileceğini dile getirmektedir.⁵⁶

Hicrî üçüncü yüzyılda ise velî kavramının tanımı yapılmaya çalışılmış, tasavvufi menkıbelerde sıklıkla rastlanan olağanüstü durumlar diğer bir deyişle velîlerin elinde zuhur eden ve kerâmet adı verilen olaylar açıklanmaya çalışılmış, nübüvvet karşısındaki konumuna ilişkin sorular velâyet tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Bu yüzyılın başlarında özellikle Zünnûn el-Mısırî’nin (ö. 245/859), velîler hakkında birçok açıklamada bulunduğu görülmektedir. Örneğin o, “*Velî, talep edilen hiçbir şeyin kendisini derdine düşürerek yormadığı ve ondan alınacak hiçbir şeyin de kendisini korkutmadığı kimsedir*” diyerek, velî kavramını tanımlamaya çalışmıştır. Başka bir yerde ise o, “*Velî her şeye karşı Allah’ı tercih etmiş, Allah da her şeye karşı onu seçmiştir*” sözüyle velîlerin Allah tarafından seçilmiş özel kişiler olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Zünnûn ayrıca, makamlardan bahsetmekte ve velâyet kavramının ıstılâhî manada ilk kullanımlarından birini sunmaktadır. Kendisine “*Anlayış sahibi olmanın kaç kapısı vardır?*”

⁵³ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 47.

⁵⁴ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 59.

⁵⁵ Abdülkerim el-Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâle**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 109. Karşılaştırma için Bkz. **er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye**, thk. Enes Muhammed Adnan Şerfavi, Beyrut: Darü’l-Minhac, 2017, s. 133.

⁵⁶ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VII, s. 585.

⁵⁷ Sühreverdî, **Mârifet İhsanları**, s. 69.

şeklinde sorulduğunda Zünnûn, bu kapılardan bahsettikten sonra nihayet in melekûtun sırlarına vâkıf olunan velâyet makamı olduğunu söyleyerek şu şekilde cevap vermektedir:

“Dört kapısı vardır. Bunlar: havf, recâ, muhabbet ve şevk kapılarıdır. Havf kapısının anahtarı, farzlar; recâ kapısının anahtarı, nafileler; muhabbet kapısının anahtarı, ibadetleri sevmek ve şevk kapısının anahtarı Allah’ı devamlı dil ve kalp ile zikretmektir. Böylece kişi velâyet derecesine yükselir... Melekût denilen şeyin sırrı da işte budur.”⁵⁸

Velîlerin manevî dereceleri sebebiyle Allah tarafından seçilmiş olmaları, onların her türlü isteğinin Allah tarafından kabul olacağı inancını doğurmuş olmalıdır. Velî kavramının kapsamına girmeye başlayan bu yeni anlama işaret eden ilk rivâyetlere yine hicrî üçüncü yüzyılın başlarında rastlanır. Velîlerin bütün dileklerinin kabul olunacağına dair bir rivâyette, Zünnûn el-Mısırî Allah’ın şöyle buyurduğunu söylemektedir: “*Kim bana itaat ederse onun velîsi olurum. O bana güvensin ve benim adıma hükümsin. İzzetime andolsun ki, o benden dünyayı yok etmemi istese bunu onun için yaparım.*”⁵⁹ İbn Ebü’l-Dünyâ (ö. 281/894) velîler ile ilgili rivâyetleri topladığı *Kitâbü’l-evliyâ*’da, velîlik ile ilgili farklı görüşlerin tartışıldığı bir meclisten söz eder. Bu meclisteki bazı kişiler, velîliği hak eden bir kulun dinde ve dünyada istediğine ulaşacağını, ne dilekte bulunursa Allah katında kabul olunacağını söylemektedirler.⁶⁰

Hicrî üçüncü yüzyılda velîlik iddiasında bulunan ve bu sıfatla insanlar içinde nam salan bazı kişiler de ortaya çıkmıştır. Zira tabakât kitaplarında yer alan velîler ile ilgili birçok söz, velîlerin böyle bir iddia sahibi olup olamayacakları ile ilgilidir. Örneğin, Horasan bölgesi sûfilerinden Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), gerçek velîlerin insanlardan gizli olduğunu ifade ederken: “*Allah’ın velîsi, ne tanınmasını sağlayacak bir şeyle kendini ön plana çıkarır, ne de anılacağı bir isim edinir*” demiştir.⁶¹ Nişaburlu Ebü Hafs el-Haddâd (ö. 270/874) kendisine “*Velî kimdir?*” diye sorulduğunda, “*Kerâmetle desteklendiği halde ona tevessül etmeyendir*” tanımını yapar.⁶² Horasan bölgesi sûfilerinden Şah Şücâ-ı Kirmânî (ö. 276/890), evliyâyı sevmenin Allah’ı sevmek⁶³ demek olduğunu belirttikten sonra onların ancak

⁵⁸ Ebü Nuaym, *Allah Dostlarının Dünyası*, c. VII, s. 537.

⁵⁹ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 8.

⁶⁰ İbn Ebü’l-Dünyâ, *Hadislerde Evliyâ*, s. 75.

⁶¹ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 55.

⁶² Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 62.

⁶³ Şah Şücâ Kirmânî’nin sohbet meclislerinde bulunduğu bilinen Ebü Osman el-Hirî (ö. 298/910) de evliyâ ile kurulan dostluğun Allah’a giden yola ulaştırdığını söyler. Evliyâ’nın toplum içerisinde ayrı bir dinî grup olarak ortaya çıkmış olması, onlar ile irtibatın Allah ile irtibat olduğu düşüncesini de gündeme getirmiş olmalıdır. Şah Şücâ ve Hirî’nin sözlerinde evliyâ ile olan birlikteliğin Allah’a ulaştırıcı bir vasıta olarak gösterilmesi bu irtibatın

velâyetlerini görmedikleri müddetçe velî olarak nitelenebileceklerini söyler.⁶⁴ Ahmed b. Hadraveyh'in sohbetlerinde yetmişmiş bir diğer sûfî Ebû Bekir Hamid et-Tirmizî (ö. III. yüzyıl sonları)⁶⁵ ise evliyânın, bütün âlem velâyetlerini dile getirse bile hâlini gizleyen fakat davranışlarından velî olduğu anlaşılan kimseler olduğunu söyledikten sonra nice velâyet iddiasında bulunanların bulunduğunu ancak hâl ve hareketlerinin onları yalancı çıkardığını belirtir. Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) arkadaşlarıyla velî olarak meşhur olmuş zühd ve ibadetiyle bilinen bir zatın ziyaretine gittiğinde bu kişinin sünnete aykırı fiillerini görünce *"Allah Resulünün adabından birine riayet göstermeyen böyle bir kişi nasıl velîler ve sıddıklar makamına riayet edebilir ve buna layık olabilir"* demiştir.⁶⁶

Velâyetin sıhhatine ilişkin tespit edebildiğimiz sözlerin neredeyse tamamının Horasan bölgesi sûfîleri tarafından dile getirilmesi bu bölgeyi velâyet teorisini anlamak bakımından önemli kılar. Nitekim Horasan'ın en büyük sûfilerinden Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) tasavvuf yoluna Bağdat-Basra bölgesi sûfîleri aracılığıyla girmiş olsa da velâyet ile ilgili teorisini bu bölgede kurmuştur. Dolayısıyla onun velâyet ile ilgili görüşlerini dönemin problemlerine bir çözüm üretme çabası olarak okumak gerekir.

Sonuç olarak, hicrî üçüncü yüzyıldan önce Allah dostu anlamında velî kavramı sûfî çevrelerce kullanımda olsa dahi takvâ sahibi Müslüman bireyi tanımlamaktan ileri gitmezken üçüncü yüzyıla gelindiğinde Allah tarafından korunan, dileği yerine getirilen, ilham ve kerâmet sahibi kişileri ifade eder hale gelmiştir. Bu yeni anlamlar velâyetin nübüvvetle birlikte anlaşılmasına zemin hazırlarken, velâyet ve nübüvvetin kapsamı hakkında birçok tartışmaya yol açmıştır. Hiç şüphesiz bu tartışmaların sonucunda tasavvufun Sünnî akideye bağlı kalarak

toplumsal boyutlarını da anlamamıza yardımcı olabilir. Nitekim toplum içerisinde velâyet iddiasında bulunanların artması, şöret elde etmek isteyen bu kişilerin velîleri, Allah katında imtiyaz sahibi bir sınıf olarak görüp bu durumdan faydalanmaya çalıştıklarını gösteriyor olabilir. Ebû Osman el-Hirî'nin sözleri için bkz. Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s.97.

⁶⁴ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 109; Ali b. Osman el-Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 202. Karşılaştırma için Bkz. **Keşfü'l-mahcûb**, çev. İs'ad Abdülhadi Kindil, Kahire: y.y., 1974, c. I, s. 350; Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VII, s. 356.

⁶⁵ Ahmed b. Hadraveyh'in sohbetinde bulunmuş olması sebebiyle hicrî üçüncü yüzyıl sûfilerinden biridir. Bkz. Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 170; İbn Sa'd, **Tabakâtü'l-Kübrâ**, edt. Adnan Demircan, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015, c. I, s. 101.

⁶⁶ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, **İslâm Tasavvufu: el-Lüma'**, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016, s. 115. Arapça aslı ile karşılaştırmak için Bkz. **el-Lüma'**, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Ürdün: Darü'l-Feth, 2016, s.147

velâyet teorisi inşa etmesi gerekmekteydi ve bu teori başta Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi sûfîlerin insan hakkındaki tasavvurları olmak üzere Hakîm et-Tirmizî'nin "Hatmü'l-evliyâ" görüşüyle birlikte tasavvufun merkezindeki yerini almıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

SÜREÇ ANALİZİ: TASAVVUFTA “VELÂYET” DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

İlk bölümde açıklanan velî kavramına ilişkin manaların tamamı benzer şekilde velâyet kavramı için de kullanılmıştır. Nitekim, v-l-y (ولي) fiilinden türeyen bir mastar olarak velâyet, iki kişi ya da grup arasında yardımlaşma, dostluk kurma, himaye etme ve koruma, işleri üstlenme gibi fiil ve kudret ifade eden anlamlara gelmektedir.⁶⁷ Tasavvufta velâyet ise daha özel bir biçimde, Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluğu ya da diğer bir deyişle Allah'ın kuluna, kulun da Allah'a velî olmasını ifade eder.⁶⁸

Velî kavramı, ilk dönem zâhid ve âbidleri ile birlikte tasavvufî anlamlar kazanmaya başlasa da velâyet kavramının tasavvuf ilmine has özel anlamlarda kullanımının ne zaman başladığına ilişkin görüş farklılıkları bulunmaktadır. Genel kabule göre velâyet, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Hatmü'l-evliyâ* ismini verdiği eseriyle birlikte ıstilahî manalarda kullanılmaya başlanarak tasavvufun temel konularından biri haline gelmiştir. Zamanla İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri tarafından metafizik boyutlar kazanarak tasavvuf metafiziğinin merkezine oturmuştur.⁶⁹ Bazı kaynaklar velâyet fikrinin Şîî *imâmet* düşüncesinin tesiri ile Sünnî tasavvufa eklemlendiğini iddia etmiştir.⁷⁰ Diğer bir kesim ise velâyet fikrinin hicrî ilk üç yüzyıl sûfileri ile beraber şekillenmeye başladığını ileri sürmüştür.⁷¹

⁶⁷ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. XV, s. 406; Suad el-Hâkim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 675.

⁶⁸ Velâyet kavramının diğer anlamları için Bkz. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 378.

⁶⁹ Süleyman Ateş, **İslâm Tasavvufu**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004, s. 528; Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî Et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, sayı: 17, s. 283.

⁷⁰ Ebü'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 256; Kâmil Mustafa eş-Şeybi, **es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü**, Kahire: Darü'l-Maarif, 1969, ss. 339-448; Haşim Ma'ruf Haseni, **Beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü**, Beyrut: Darü'l-Kalemi, 1979, ss. 60-240.

⁷¹ Bu görüşü ortaya atanlara göre velâyet fikri, Fudayl b. İyâz, Ma'rûf el-Kerhî, Haris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bayezid el-Bistâmî, Hallâc ve Cüneyd-i Bağdadî gibi sufilerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bkz. Suad el-Hâkim, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, s. 676.

Biz bu bölümde velâyet kavramının, tasavvufun iç amilleri ile birlikte hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda yaşanan gerek siyasî gerek itikadî gerekse de sosyal problemlerin tesiri ile bir doktrin haline geldiğini göstermeye çalışacağız. Nitekim ilk bölümde ele aldığımız velî kavramının hicrî ilk üç yüzyıl boyunca kazandığı manalar, velâyet fikrinin de hazırlayıcısı olmuştur. Başta velî olmanın gerekliliklerini yerine getiren kişiyi Allah'ın da velî edindiğine olan inanç, Allah ile velî kulu arasında diğer Müslümanlara göre daha yakın bir ilişkiyi ya da mertebeyi gündeme getirmiştir. Bu yakınlığın nasıl tesis edilebileceğini araştıran ilk sûfiler, başta akıl ve kalp olmak üzere insanın mahiyetine ilişkin açıklamalarda bulunarak idrak güçlerini tespit etmeye çalışmışlardır. İnsan idrakine ilişkin bu araştırmalar, sûfiler için insanlar arasında mârifet derecelerinin olduğuna, başta sünnete bağlılık ve şeriata riayetle ardından da çokça ibadet ve zühd ile kişinin bu derecelerde yükselmesine ve böylece Allah'a ilişkin bilgisinin kesinlik kazanmasına vesile olacağı görüşünü doğurmuştur. Zamanla velâyet kavramı bu derecelerin en üstünde bulunan velînin mertebesini belirtmek için kullanılan ıstılahî bir kavram olarak gün yüzüne çıkmıştır. Fahreddin er-Râzî, velî kavramının birbirine yakın olanlar için kullanıldığını belirttikten sonra kulun ibadetler ve ihlâs ile Allah'a yakınlaşacağını belirtir. O, Allah'ın da rahmeti, keremi ve ihsanıyla kuluna yaklaşmasını velâyet olarak açıklar.⁷²

İlk dönem zâhid ve âbidlerinde görülen sünnete bağlılık, zühde yönelim ve dünyevi arzular ve bu arzuların kaynağı olarak görülen nefis ile mücadelenin ardından, zamanla kendilerinde gözlemlenen manevî gelişim ile birlikte, iman edenler içerisinde Allah'a daha yakın olan kişiyi ifade eden velî kavramı ve bu yakınlığın makamı olarak velâyetin kaynağı olmuştur.

Başta Bağdat-Basra bölgesi sûfilere olmak üzere hicrî üçüncü yüzyıl sûfilere, önce ilk dönem zâhid ve âbidlerinin zühd ve ibadete dayanan tecrübelerini ve yaşadıkları halleri tercüme ederek insanın idrak güçlerine ilişkin yeni yaklaşımlara ulaşmış, ardından idrak güçleri ile Allah'a yakınlığa ilişkin manevî mertebeleri ilişkilendirmişlerdir. Hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren Şîa ve Mu'tezile arasında gerçekleşen imâmet tartışmalarının ardından ise sûfiler, velâyet düşüncesini sistematik hale getirerek Sünnî çerçevede bir çözüm geliştirmişlerdir.

Bu bölümde, önce hicrî ilk iki yüzyılda daha çok itikadî boyutuyla gündemde olan iman-amel tartışmalarına sûfilerin yaklaşımı ele alınarak velâyet fikri ile irtibatı kurulmaya çalışılacaktır. Ardından hicrî üçüncü yüzyılda, Bağdat-Basra bölgesinde gerçekleşen

⁷² Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, c. XXII, s. 85.

tartışmaların merkezinde bulunan nübüvvet-velâyet problemi ile sûfilerin bu probleme hangi açılardan yaklaştıkları gösterilecektir. Şîa ve Mu'tezile arasında cereyan eden siyasî otoritenin kim olacağına ilişkin imâmet tartışmalarının hangi zeminde ortaya çıktığı açıklandıktan sonra Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* görüşü izah edilecektir. Son olarak Tirmizî'nin tasavvuf anlayışı ve velâyet düşüncesi aktarılacak, tasavvufta ricâl bahislerinin ortaya çıktığı zemin verilerek erken dönemde velâyet düşüncesinin hangi süreçlerden geçerek teşekkül ettiği açıklanacaktır.

2.1. Velâyet Düşüncesinin Ortaya Çıkış Süreci

2.1.1. İlk Zâhidler ve Zühhd Eğilimi

Hiz. Peygamber'in ardından İslâmiyet'in çeşitli coğrafyalara yayılması ve farklı din, kültür ve medeniyetten⁷³ insanların Müslüman olmaya başlamasıyla gerek itikadî gerekse de fikhî birçok konuda daha önce hiç karşılaşılmaş problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Müslümanlar bu yeni problemlere çözüm üretirken en doğru sonuca ulaşabilmek için Allah katından Peygamber Efendimiz'e gönderilen ve hak söz olarak içinde herhangi bir ihtilaf bulunmayan Kur'an'a ve onu tebliğ eden Hiz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına başvurmuşlardır. İslâm düşüncesi doğal olarak hem vahiy kaynaklı hem de vahiy merkezli olduğundan hangi konu ele alınırsa alınsın vahiyden hareketle değerlendirilip çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu durum dinî ilimlerin kendi inceleme alanlarında ürettikleri eserlere doğrudan yansımış ve kullanılan kavramlar asıllarını vahiyden alarak zamanla ıstılahî manalarını kazanmışlardır. Tasavvuf ilminin teşekkülünde de benzer durum söz konusu olmuştur.

⁷³ İslâm Düşüncesi, İslâm'ın içinde doğduğu ümmî Hicaz topraklarından çıkarak ümmî olmayan yani belirli bir dinî, felsefî, bilimsel ya da estetik birikime sahip olan büyük medeniyetlerin -ki bunlar İran, Mısır, Roma ve kısmen Hint medeniyetidir- fethedilmesiyle birlikte bir düşünsel karşılaşma sonucu şekillenmeye başlamış ve zamanla büyük bir gelişim göstermiştir. İslâmî ilimlerin günümüze kadar ulaşan temel ilkeleri, bu karşılaşmalar sonucu meydana gelmiştir. Bu temel ilkeleri oluşturan arka plandaki kriz, okuma-yazma bilmeyen ve belirli bir düşünce geleneğine sahip olmayan Müslüman-Araplar ile gelişmiş bir düşünce geleneğine sahip çeşitli kesimlerden mevâlinin fikrî karşılaşmaları olmuştur. Kılıçla fethedilen büyük medeniyetler ve coğrafyalarda İslâm dininin tutunabilmesi, hatta tutunmakla kalmayıp çok kısa bir sürede hızla benimsenip yayılabilmesi, Müslüman âlimlerin Kur'an ve sünneti merkeze alarak ürettikleri dinî düşünce sayesinde gerçekleşmiştir.

Hicrî ilk iki asırda zâhid ve âbidler⁷⁴ İslâm dünyasının içinde bulunduğu karmaşanın, gerek ayetlerde gerekse de Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında belirtildiği gibi insanın nefsî arzularının dünyevî lezzetlere olan düşkünlüğünden kaynaklandığını; çözümün nefsin bu lezzetlere olan düşkünlüğüne bilinçli bir şekilde karşı koyarak Kur'ân ve sünnete nefsî arzularından arınmış temiz bir kalp ile yönelmek, bu yönelme ile onları yeniden okuyup anlamak ve yapılan amellerde göstermek olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla diğer dinî ilimlere nazaran daha yeni olan⁷⁵ tasavvufun kaynağı ve merkezi de Kur'ân ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları olmuştur. Nitekim erken dönem sûfîlerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) daha önce verilen iki adil şahit benzetmesi bu durumun açık bir örneğidir.⁷⁶ Benzer şekilde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857); *“Kalbine bir hâtır gelen kimse hemen kitap ve sünneti buna delil kılsın”* der.⁷⁷ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise tasavvuf ilminin merkezinde bu iki kaynağın bulunduğunu; *“Kim Kur'ân'ı ezberleyip hadisi yazmazsa tasavvuf konusunda ona itibar edilmez. Bizim bu bilgilerimiz Kitap ve Sünnet ile kayıtlıdır”*⁷⁸ sözüyle özetlemiştir. Dolayısıyla tasavvufun erken döneminde tohumları atılan ve zamanla

⁷⁴ Kuşeyrî, “zâhid” ve “âbid” isimlerinin tâbiîn ve etbânın ardından gelenler içerisinde dinî hükümlere riayet edenlere verildiğini belirtir. Bu durum Müslümanlar arasında bir grubun dinî hükümlere riayet konusunda öne çıktığının bir göstergesidir. Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 95; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîye**, s. 100.

⁷⁵ Tasavvuf ilmi; kelâm, fıkıh ve hadis gibi temel dinî ilimlerden çok daha sonra teşekkülünü tamamlamış ve hicrî dördüncü yüzyılın sonlarına gelindiğinde İslâmî ilimler içerisinde kendisine ancak yer bulabilmiştir. Bu durumun gerek dinî gerekse de sûfî kesimin yönelimleri olmak üzere birçok sebebi olmakla birlikte, tasavvuf açısından temel sebebi ilk dönem zâhid ve âbidlerinin herhangi bir ilmî kaygı içerisinde olmadan manevî bir yaşam sürme gayretleri olmuştur. Toplumun diğer kesimlerinden ayrı münzevî bir hayat yaşamayı tercih eden bu kesim, toplumun ilgi gösterdiği her türlü nesneden uzak durmuştur. Bu durum zenginleşen toplumun yediği-içtiği şeyleri, giydiği kıyafetleri terk etmek şeklinde olduğu gibi, Allah'a yakınlaşmaya vesile olmadığı ve hakikatin ortaya çıkmasına da bir katkı sağlamadığını düşündükleri dinî tartışmalara yol açan cedel merkezli ilmî faaliyetleri de terk etmek olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak diğer dinî ilimler hızla teşekkülünü tamamlarken, tasavvuf ilmi, hicrî dördüncü yüzyıla gelindiğinde ancak bir din ilmi olarak kendini ispatlayabilmiştir. Hicrî üçüncü asırdan itibaren sûfîler gerek kendilerini savunmak gerekse de kendilerinden önce yaşamış zâhid ve âbidlerin yaşantılarından elde ettikleri bilgi birikimlerini birbirlerine aktarmak maksadıyla risâleler ve hacimli eserler kaleme almaya başlamışlardır. Bu eserlerle birlikte tasavvuf, bir din bilimi olma yolunda gerekli kavramsal zemine kavuşmuş ve din bilimleri içerisinde kendisine alan açabilmiştir.

⁷⁶ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 116; **el-Lüma'**, s. 148; Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 41; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 109; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîye**, s. 133.

⁷⁷ Hâris el-Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye li-Hukukillâh**, çev. Abdülhâkim Yüce, İstanbul: Işık Yayınları, 2005, s. 103.

⁷⁸ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 115; **el-Lüma'**, s. 147; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 117; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîye**, s. 155.

tasavvuf metafiziğinin geliştirdiği “ideal insan” fikrinin merkezine oturan velâyet düşüncesinin oluşum süreci incelenirken ilk olarak bakılması gereken yer de sûfilerin Kur’ân ve Sünnete olan yaklaşımları olmak zorundadır.

Sûfiler, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a imanın bir araya getirdiği dostluk ve yardımlaşmanın tarafları için kullanılan velî kavramını tevârüs ederek tasavvuf metafiziğinin temellerini kurmada merkezî bir konuma yerleştirmişlerdir. Bu konum, başlangıçta insanların gerek birbirleriyle gerekse de Allah ile olan ilişkisini vahye paralel olarak tevhid inancı üzerinden kurmayı hedeflerken, velî kavramı da Allah ile O’na iman edenlerin birbirlerine olan yakınlığını ifade etmek için kullanılmıştır. Tasavvuf literatüründe velî, zamanla çok yönlü metafizik bir kavram haline gelerek Allah-âlem-insan ekseninde varlığın maksadını ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. Hücvîrî’nin (ö. 465/1072) velâyet hakkındaki; “*Malum olsun ki tümü ile mârifet ve tasavvuf yolunun aslı ve esası, velâyet ve velâyetin kabul edilmesine dayanır.*”⁷⁹ sözü velâyet düşüncesinin tasavvuf ilmi açısından ulaştığı konumu açıkça gösterir.

Hiç şüphesiz Hücvîrî’nin velâyet düşüncesine atfettiği bu önemin sebebi, kendisinden önceki sûfilerin Kur’ân’ın birçok yerinde geçen velî kavramına Allah-insan ilişkisi bakımından yükledikleri yeni manalardır. Öyle ki, ilgili ayetlerde ve Hz. Peygamber’in sözlerinde ifade edilen şekliyle velî kavramı, en basit anlamda Allah’a iman edenler ile etmeyenlerin birbirlerine olan dostluk ve yardımlaşmalarını içermekteyken zamanla Allah’a iman eden kulun zühd, takvâ ve nefsiyle mücadelesi sonucu diğer kullarına nazaran Allah’a daha yakın olacağı ve O’nun korumasına, desteğine ve fiilî yardımlarına (kerâmet) mazhar olabileceğini, dahası doğrudan Allah’tan gelen bilgiler ile hakikate dair bilgi sahibi olabileceğini ifade eder hale gelmiştir. Bu manaların hangi dinî ya da sosyo-kültürel problemlere cevap olarak velî kavramına yüklendiğini tespit etmek tasavvufun teşekkül sürecini anlamamıza yardımcı olacaktır. Öyle ki bu teşekkül sürecinin ardından tasavvuf, hakikat iddiasında bulunan hatta hakikate ulaşmak için her insanın uygulayabileceği bir yöntem sunan bir din bilimi haline gelmiştir.

İlk dönem zâhid ve âbidleri ilgilerini daha çok güzel ahlaka dair öğütler içeren, haller ve amellerdeki faziletlerden bahseden, müminlerin manevî menzillerine ilişkin bilgiler veren ayet ve hadisler ile sahabe ve tâbiûn sözlerine çevirince bu konuda buldukları her bir delili hem amellerinde göstermeye gayret etmişler hem de amel etmelerinin ardından elde ettikleri manevî bilgilerle tasavvufun kavramsal zemininin oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Örneğin, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) *er-Riâye* isimli eserinde zühd, takvâ, vera, sıdk, tövbe, havf, recâ,

⁷⁹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 273; **Keşfü’l-mahcûb**, c. II, s. 442.

tevekkül, tezekkür, kalb, nefis, muhâsebe, haset, gurur, riyâ ve kibir gibi kavramlar etrafında ahlakî bir terminoloji oluşturmuştur. Görüleceği üzere bu kavramlar, İslâm dininin temel kaynağı olan ayet ve hadislerde açıklamalarını bulabileceğimiz kavramlardır. Tasavvufun erken döneminde bu ve buna benzer birçok kavram yeni boyutlar kazanarak ıstılâhî manalarıyla kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁰

Tasavvufun kavramsal zemini, inşasını büyük ölçüde sûfilerin zühd merkezli dinî yaşayışlarına ve amellerinde elde ettikleri hal ve tecrübelerle borçludur. Hicrî ilk iki asırda gittikçe çoğalan zâhid ve âbidlerin bir toplumsal eleştiri görünümüne sahip nefis ile mücadele esasına dayanan halvet-uzlet temelli yaşayışları ve bu yaşayışlarına farz ibadetlerle yetinmeyerek sürekli olarak devam ettikleri nafil ibadetleri eklemeleri kendilerinde birtakım manevî hallerin idrakine dahası mârifet adını verdikleri bilgilerin kalblerine doğmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla tasavvufun konusu olan haller ve bu hallerin kişide kalıcı hale gelmesiyle kazanılan makamlar, dünyaya meyleden nefisî arzulara karşı koymak için tercih edilen uzlet hayatının ve Allah’a yönelerek yapılan sadece farz ibadetlerin değil çokça tekrarlanan nafil ibadetlerin bir neticesi olarak husule gelir. İbn Haldûn, zühdün neticesi olan bu haller ve makamların nihayetini tevhidin hakikatine ve mârifete ulaşmak olarak özetler. Bu noktaya ulaşabilmek için önce Allah’a koşulsuz iman, ardından bildirdiği emir ve yasaklara itaat şarttır. Bu itaatin sırf Allah rızasını gözetmesi ve buna uygun bir şekilde yerine getirilmesi anlamında ihlâs kavramı iman ve itaatin tamamlayıcısıdır.⁸¹ Haller ve makamların zühdün bir semeresi olarak meydana geldiğini fark etmeye başlayan ilk sûfilerin yaşadıkları manevî tecrübeleri farklı bir dil ve üslup ile kendi aralarında paylaşması tasavvufun bir din bilimi olarak kavramsal teşekkülünü başlatmıştır.

⁸⁰ Sûfilerin ayet ve hadislerden hareketle kendilerine has kavramlar oluşturması, tasavvuf ilminin teşekkülünü başlatan en önemli hususlardan biridir. Öyle ki sûfilerin ıstılâhî manada kullanmaya başladıkları bu kavramlar sebebiyle, kendilerinden olmayanlar onların sözlerini anlamada güçlüklerle karşılaşmışlardır. Serrâc, Kelâbâzî gibi telif eser veren sûfiler bu güçlüğü ortadan kaldırmak için eserlerinde tasavvufî kavramlara dair özel bölümler ayırarak her bir kavramı ayet ve hadislerdeki karşılıklarıyla birlikte sûfilerin sözleriyle açıklamaya çalışmışlardır. Kuşeyrî, sûfilerin ilimlerini bu ilme yabancı olanlardan uzak tutmak için karmaşık kavramlar ile anlaşılması güç ibareler kullandıklarını ifade eder. Diğer dinî bilimlere nazaran tasavvufta karşılaşılan kelimelerin üstü kapalı ve işari anlamlar içermesinin en büyük sebebi budur. Tasavvuf terminolojisinin teşekkülüne dair Bkz. Muhammed Ersöz, “Kur’ân’ın Dil Yapısı ve Kur’ân Kavramlarının Terimleşmesi”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; Himmet Konur, “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 19, sayı: 12, 2006, s. 313-317.

⁸¹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 850.

2.1.1.1. Dünyanın Yerilmesi

Hicrî ilk iki asırda sûfilerin ihlâsa ulaşmak için gösterdiği en belirgin tavır, dünya ve ona dair her türlü nefsî arzunun yerilmesi ile bunun mukabilinde dünyaya dair bütün uğraşlardan uzaklaşmanın övülmesi olmuştur. İlk dönem zühd ve hadis kitaplarında *Zemmu'd-Dünyâ* başlıklı bölümlerin bulunması hatta bu konu hakkında müstakil risâlelerin yazılmış olması,⁸² tabakât kitaplarında yer alan ilk dönem zâhid ve âbidlerine ait sözlerin büyük çoğunluğunun nefsin ve onun dünyevî arzularının yerilmesini konu edinmesi gibi durumlar Hicaz sonrasında sûfiler açısından Müslümanların karşılaştığı en büyük problemin dünyevî hırs ve arzulara meyil ile birlikte sahabe devrinde görülen derin dinî bağılıktan kopuş olduğunu gösterir. Bu krize ilk tepkiyi de dünyaya dair her şeyden uzaklaşmak ve nefsin dünyevî arzularıyla mücadele etmek şeklinde iki temel eylemi benimseyen zâhid ve âbidler göstermiştir. Zühd kavramının fâil vezninde *zâhid* ismi, Hicaz sonrası görülen bu duruma tepki olarak uzlet ve halveti dinî yaşayışlarının esası olarak belirleyen kişilere verilmiştir. Aynı zamanda bütün vaktini ibadet etmeye adadıkları için bu kişilere *âbid* (ç. *ubbâd*)⁸³ de denmiştir. Dolayısıyla, ilk dönem zâhid ve âbidlerini doğuran ana saik fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının Hicaz'dan çıkıp genişlemesi ve elde edilen ganimetlerle birlikte, Müslümanların zenginleşmesiyle açığa çıkan dinî ve ahlakî bozulma olmuştur.

Öyle ki, sahabe döneminde yaşanan dinî hayat yerini Müslümanların birbirleriyle mücadelesine hatta birbirlerini öldürmesine,⁸⁴ mal ve mülke olan tamahın artmasına, fakir

⁸² Örneğin, Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Müsennâ'nın (ö.252/865) *Zemmu'd-Dünyâ ve'z-Zühdü fihâ* ismini verdiği bir eseri bulunmaktadır. Bu eser Zâhiriyye Kütüphanesi, numara 8940'ta yer almaktadır. Dünyanın yerilmesine ilişkin gerek Hz. Peygamber gerekse de sahabe ve tabiîn sözlerini bir araya getiren İbn Ebü'd-Dünyâ'nın *Zemmu'd-Dünyâ* isimli müstakil bir eseri bulunmaktadır. Bu eser için Bkz. İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Dünyanın Yerilmesi: Zemmu'd-Dünyâ**, çev. Yusuf Özbek, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2006.

⁸³ Hasan-ı Basrî'den rivayet edilen bir hadise göre Allah Resulü şöyle buyurmuştur: "Allah o kavme merhamet etsin ki insanlar onları hasta olmadıkları halde hasta zannederler." Hasan-ı Basrî bu hadisi; "Çünkü ibadet onları yorup bitirmiştir" şeklinde açıklar. Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 92.

⁸⁴ Cemel, Sıffin ve Kerbelâ olaylarında, aynı zamanda sahabeden olan Müslümanların birbiriyle mücadele ederek öldürmesi, ardından gelen Emevî halifeliği döneminde siyasî iktidarın, dinî değerlerden ve adaletten uzaklaşarak dünyevîleşmesi dönemin birçok önde gelen isminin tepkisini çekmiştir. Geylân ed-Dımaşkî'nin (ö. 120/738), Emevî yöneticilerini adaletten saparak Hz. Peygamberin yolunu terk ettikleri gerekçesiyle sert bir şekilde eleştirdiği bilinmektedir. Hasan-ı Basrî, halka verdiği vaazlarda siyasî ve toplumsal dünyevîleşmenin ulaştığı boyutu eleştirmiş çözümün dünyevî hırslardan uzaklaşmak anlamında zühd hayatında olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Ramazan Altıntaş, "İslâmî Anlayışa Göre "el-Hayatü'd-Dünyâ" Kavramını Yorumlama Biçimleri",

fukaranın göz ardı edilmesine, cimrilik, haset, kibir, gurur gibi yerilen hasletlerin toplum içerisinde gittikçe yaygınlaşmasına, hasılı dünyevî kaygıların artarak Allah’a bağlılığın yerini almasına sebep olmuştur.⁸⁵ Bu durum toplum içerisinde yaygınlık kazanınca, toplumdan uzaklaşarak sahabenin dinî yaşayışında olduğu gibi kendilerini Allah’ın rızasını kazanmak için ibadete ve Allah ile baş başa kalmaya adanmış kişiler azınlık konumuna düşmüştür. Her şeyden uzaklaşmaya olan bu meyil ilk dönem zâhid ve âbidlerinin açıkça bir Müslüman toplum eleştirisidir. Bu eleştiri, doğrudan muhatabını hedef alan bir eleştiri değil ifsat olduğu düşünülen şehirden uzaklaşıp dağlara, çöllere, mağaralara çıkarak buralarda bir başına yaşamak; toplumun giydiği süslü kıyafetlerden uzaklaşıp *sûftan* yapılmış eski ve yamalı kıyafetler giymek; toplumun yiyip içtiği dünyevî lezzetlerden uzaklaşıp aç ve susuz kalmak;⁸⁶ toplumun uğraştığı cedelî ilimleri terk ederek hakiki ilme ameller ile ulaşmaya çalışmak gibi kişisel pratikleri içeren bir eleştiridir. İlk dönem zâhid ve âbidleri çoğunlukla bu tavırlarla hareket ederek sadece ibadet ile meşgul olmuş, bu görüşlerini yazılı eserlerle açıklama çabasında bulunmamışlardır. Örneğin Zünnûn el-Mısırî’nin (ö. 245/859) şu sözleri, sûfilerin dünyevî arzulara kapıldıklarını düşündükleri bazı alimlere karşı eleştirileri göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir:

“Önceden ilimleri dünyadan nefret etmelerine ve onu terk etmelerine vesile olan ilim ehli vardı. Bugün ise ilimleri dünyayı daha fazla sevmelerine ve istemelerine neden olan kişiler var. Eskiden malını ilim için infak edenler vardı. Günümüzde ise ilmiyle mal kazananlar var. Eskiden ilim ehlinin zâhir ve bâtınında ilminin etkisi ziyadesiyle görülürdü. Bugün ise ilim ehlinin çoğunun zâhir ve bâtını ifsat olmuş durumda.”⁸⁷

Sûfilerin dünyaya karşı bu tavrının temel kaynağı ayetler, hadisler ve sahabenin dinî yaşayışıdır. Kur’ân’daki ayetler dünya ve içindekilerin aldaticılığından, dünya hayatının geçiciliğinden, dünyanın bir oyun ve eğlence yeri olduğundan, dünya hayatını ahirete tercih

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, c. 5, sayı: 1, ss. 129-159. Zühd hareketinin sosyal ve siyasal bozulmayla birlikte başlamasına ilişkin yorumlar için Bkz. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 1981, s. 13; İrfan Abdülhamîd, **İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları**, çev. Saim Yeprem, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1994, s. 75.

⁸⁵ Abdullah b. Amr’a (ö. 65/684) ait şu söz Hicaz’dan çıkışın Müslümanların dinî yaşayışı üzerindeki etkisini göstermesi bakımından oldukça değerlidir: “Bugün üzerinde durup daimî olarak yaptığım amel, önceden onun iki katı kadar yaptığım amelden daha sevimlidir. Çünkü biz, o zaman Müslüman olduk ve ahiret amellerinin içinde kendimizi bulduk ama bugün dünya bizi aldatmıştır.” Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 187.

⁸⁶ Hasan-ı Basrî’nin, “Müslüman karnını tamamen doyuracak kadar yemez” şeklindeki sözü, aç kalmanın İslâm’ın hedeflediği ideal insan tipi için önemine işaret etmektedir. Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 271.

⁸⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 11.

edenlerin düştüğü hüsrandan bahseder.⁸⁸ Benzer şekilde Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde bu durum açıkça ifade edilir. Örneğin, Hz. Peygamber; “*Dünya müminin zindanı, kafirin cennetidir*”⁸⁹ buyurur.⁹⁰ Benzer şekilde, Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) naklettiği başka bir rivâyette Hz. Peygamber, “*Dünya melûndur ve onun içindekiler de melundur. Ancak Allah'ın zikri ve ona ulaştıran şeyler müstesna*” diyerek dünyanın değersizliğini ifade etmiştir.⁹¹ Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652) ise “*Sizler bugün Allah Resûlü'nün ashabından daha çok ibadet edip, daha çok namaz kılmanıza rağmen, onlar sizden daha hayırlıdırlar. Çünkü onlar dünyaya daha zâhid, ahirete daha çok rağbet ederlerdi*” demiştir.⁹² Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “*Dünya denmesi, onun alçak ve değersiz olmasındandır*” derken;⁹³ Dârânî, dünyayı “*Allah'tan uzaklaştıran her şey*” olarak tanımlamıştır.⁹⁴

Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd* adlı eseri, içerisinde dünyanın değersizliğine ilişkin birçok rivâyet barındırır. Mesela, Hz. Ömer hakkındaki rivâyetlerin büyük çoğunluğu onun halife olmasına rağmen sürdüğü fakirâne yaşamına ilişkindir.⁹⁵ Bir yerde ise Hasan-ı Basrî

⁸⁸ Dünya hayatının değersizliğine dair diğer ayetler için Bkz. “Dünya hayatı kâfirlere süslü ve sevimli gösterildi. Bu sebeple iman edenlere alay edip dururular.” (Bakara, 2/212); “Kadınlara, oğullara, yüklerle altın ve gümüş yığınlarına, iyi cins salma atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere olan düşkünlük isteği insanlara câzip gösterildi. Bunlar, dünya hayatının geçici birer metâından ibarettir. Asıl varılacak güzel yer, Allah yanındadır.” (Âl-i-İmrân 3/14); “Dünyanın menfaati pek azdır ve kısa bir süre içindir. Ahiret ise, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bütünüyle hayırdır ve size orada kıl kadar bile bir haksızlık yapılmaz.” (Nisâ, 4/77); “Dinlerini bir oyun ve eğlence edinen, kendilerini dünya hayatı aldatmış o kimseleri kendi hallerine bırak.” (En'âm, 6/70); “..dünya hayatını âhirete tercih ederek nihâi mutluluk, tatmin ve huzuru onda arayan ve hem kevnî hem de kavli âyetlerimize büsbütün ilgisiz kalanlara gelince..” (Yunus, 10/7); “Onlar, dünya hayatını sevip âhiret hayatına tercih ederler. İnsanları Allah yolundan uzaklaştırmaya ve o dosdoğru yolu eğri büğrü göstermeye çalışırlar. İşte onlar pek derin bir sapıklık içindedirler.” (İbrâhim, 14/3); “İyi bilin ki, şu dünya hayatı boş bir oyalanma ve oyundan başka bir şey değildir.” (Ankebût, 29/6); “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden ibarettir.” (Muhammed, 47/36).

⁸⁹ Müslim, “Zühd”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 16; İbn Mâce, “Zühd”, 3; Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 123.

⁹⁰ Dünya hayatı ile âhiret hayatının hadisler çerçevesinde kıyasına dair bir çalışma için Bkz. Mustafa Öztürk, “*Buhârî'de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbu'r-Rikâk Örneği)*”, **Marife Dergisi**, 2012, s. 67-92.

⁹¹ Tirmizî, “Zühd”, 14; İbn Mâce, “Zühd”, 3; Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 543.

⁹² Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 501.

⁹³ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VII, s. 10.

⁹⁴ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. IX, s. 264.

⁹⁵ Rivayetlere göre Hz. Ömer'in gömleği yamalı ve kalın, yiyeceği azdır. Bu rivayetler, aynı zamanda başta Muâviye ve Yezid olmak üzere, Emevi halifelerinin dünyevî yaşantılarına dair tenkitler de barındırır. Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 575-590.

ile kendisine soru soran bir kimse arasında geçen diyalog, dünyayı terk etmenin onu talep etmekten daha üstün olduğuna ilişkindir. Hasan-ı Basrî'ye, *“İki adam var, biri dünyayı helalinden talep ediyor ve onu elde ediyor. Elde ettiklerini akrabalarına da ikram edip, sıla-i rahim yapıyor ve kendisi de bundan faydalıyor. Diğer adam ise dünyadan kaçınıyor. Bunlar hakkında ne dersin?”* şeklinde sorulduğunda o; *“Dünyadan kaçınan kişi bana daha sevimlidir”* demektedir.⁹⁶

Erken dönem zâhidlerinin bu gibi sözleri onların, ayet ve hadislerde geçen dünyaya dair ifadelere ve Hz. Peygamber ile sahabenin yaşamlarına dayanarak, dünyaya karşı zâhid bir tavır, diğer bir deyimle zühdü dinî hayatın esası olarak belirlediklerini ve buna uygun bir şekilde ibadet ederek yaşamaya gayret ettiklerini göstermektedir.

Dünyaya karşı olan bu tavır, tasavvufun ıstılahî manada kullanılmaya başlanılan ilk kavramlarını da ortaya çıkarmıştır. Hicrî ilk asırlardan itibaren zühd, zâhid⁹⁷ ve âbid kavramlarının yanında, dünyevî arzuların kaynağı olarak görülen nefis ve onun hesaba çekilmesine ve arzularına karşı mücadele edilmesine işaret eden muhâsebe ve mücâhede kavramlarına sûfî söz ve menkıbelerinde sıklıkla rastlanmaya başlanır. Aynı zamanda nefse ait olduğu düşünülen dünyevî arzular tasnif edilmiş, onların karşısında yer alan ahlakî tavırlar belirginlik kazanmıştır.

2.1.1.2. Kötü Arzuların Kaynağı Olarak Nefs Fikri

Erken dönemlerden itibaren sûfilere göre *nefis*, insanı dünyevî arzulara yönelterek günaha meyletmesine sebep olan bir mefhum olarak görülür. Şüphesiz bu görüşün temel dayanakları da ayet ve hadislerle birlikte sahabenin sözleridir.

⁹⁶ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 564.

⁹⁷ Hz. Ömer; “Dünyaya karşı zâhid olmak, kalp ve beden için rahatlaktır” sözüyle zâhidliğin insan için önemini belirtir. Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 593. Ebü'd-Derdâ; “Eğer içinizden birinizin aranızdaki en zâhid kişi olduğunu söylerseniz ben de size onun aranızdaki en hayırlı kişi olduğunu söylerim.” Bkz. Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 550. Dünyanın yerilmesi ondan uzaklaşmanın da övülmesi demektir. İdeal insan hicrî ilk iki asırda dünyadan uzaklaşandır. Bir başka deyişle sûfilere göre İslâm'ın hedeflediği ideal insan tipi ilk iki asır için “zâhid” kavramıyla özetlenen tiptir. Dolayısıyla zühd kavramı, Başer'in de ifade ettiği şekliyle İslâm dindarlığının temel karakterini ifade eder. Bkz. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 44.

Kur'ân'da nefis kavramı çoğunlukla⁹⁸ beşerî varlıkların zatını ifade etmek için kullanılsa da nadiren Allah'ın zatı⁹⁹ için, bazı yerlerde de putperestlikteki tanrılar¹⁰⁰ için veya insan dışındaki diğer canlıları da kapsayacak şekilde geçer. Kavram hiçbir yerde melekler için kullanılmaz. Bu durum nefsin tam olarak beşeriyete ait bir olgu olmadığını göstermekle birlikte bazı ayetlerde günaha meyletmek ve arzulara uymak şeklindeki fonksiyonlarından söz edilmesi sûfilerin insana ait kötü arzuların kaynağı olarak kabul ettiği nefsin mahiyetine ilişkin ipuçları verir. Nefs, ayetlerdeki ifadelerde şu niteliklere sahiptir: insanı aldatarak¹⁰¹ ya da kötülüğü hoş veya kolay göstererek¹⁰² günaha düşürür aynı zamanda insana kötü işler yapmasını telkin eder,¹⁰³ şeytanın yaptığına benzer şekilde insanı kötülöklere davet eder,¹⁰⁴ vesvese verir,¹⁰⁵ hırslıdır, cimri ve bencil tutkulara sahiptir¹⁰⁶ ve aynı zamanda hevâ ve heves onda bulunur.¹⁰⁷

Ayetlerdeki anlamlara paralel bir şekilde Hz. Peygamber'in sözlerinde de nefsin kötü arzuların kaynağı olduğuna dair ifadelere rastlanılır.¹⁰⁸ Örneğin Hz. Peygamber; *“Kuvvetli kimse pehlivan olan değildir. Hakiki kuvvetli kimse öfkelenildiğinde nefisini yenendir”*¹⁰⁹ buyurur. Benzer bir hadiste; *“Akıllı kişi, nefesine hâkim olan ve ölümden sonrası için çalışandır. Zavallı*

⁹⁸ Kur'ân'da nefis kavramı türevleriyle birlikte toplamda 298 yerde geçer. Nefsin kelime anlamları için Bkz. Süleyman Uludağ, “Nefis”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (24.05.2021); Ömer Türker, “Nefis”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2> (24.05.2021); Mehmed Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Manaları”, **İstanbul Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası**, 1930, s. 14; Ahmet Ögke, **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997; Mehmet Uyar, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, sayı: 40, ss. 167-195.

⁹⁹ En'âm, 6/12, 54; Tâhâ, 20/41; Mâide, 5/116; Âl-i-İmrân, 3/28, 30.

¹⁰⁰ Furkan, 25/3; Ra'd, 13/16.

¹⁰¹ Yusuf, 12/18.

¹⁰² Tâhâ, 20/96; Mâide, 5/30.

¹⁰³ Yusuf, 12/53.

¹⁰⁴ İbrâhim, 14/22.

¹⁰⁵ Kaf, 50/16.

¹⁰⁶ Haşr, 59/9; Teğabün, 64/16.

¹⁰⁷ Necm, 53/23.

¹⁰⁸ Ayetlerdeki nefis ile ilgili çeşitli anlamlara benzer şekilde, hadislerde de nefis kavramı kimi zaman Allah'ın zâtı için kimi zaman da kişinin canı veya ruhu için kullanılmıştır. Ancak sûfiler, ayet ve hadislerdeki diğer kullanımlarından ziyade manevî kemalin önünde bir engel olarak durduğunu düşünmeleri sebebiyle daha işlevsel buldukları, “kötü arzuların kaynağı” olarak nefis manasını tercih etmiş ve bu anlamıyla tasavvufun temel kavramlarından biri olarak kabul etmişlerdir.

¹⁰⁹ Müslim, “Birr”, 2609.

kişi ise nefsinin her türlü arzu ve isteklerine uyan ve buna rağmen hala Allah'tan iyilik temenni edendir”¹¹⁰ buyurarak nefsin kötü arzuların kaynağı olduğunu ve bu arzulara hâkim olmak gerektiğini ifade eder. Yine Hz. Peygamber'in; “Allah'ım! Beni bir an bile nefsimle baş başa bırakma!”, “Allah'ım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz!”¹¹¹ şeklindeki duaları kötülüğün kaynağı olması bakımından nefsin şeytan ile birlikte insanın en büyük düşmanı olduğunu gösterir.

Peygamberimizden sonra da nefse dair bu nitelikler anlamlarını korumaya devam etmiştir. Hz. Ömer; “Nefisleriniz hesaba çekilmeden önce siz onu hesaba çekin” diyerek nefsin arzularından dolayı hesaba çekilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹² Benzer şekilde Hasan-ı Basrî (ö. 110/728); “Mümin kimse, nefsine hâkim olup onu kontrol eden, nefsinin Allah için hesaba çeken kimsedir. Kıyamet günü hesabın hafifletileceği kimseler de nefsinin hesaba çekmiş olanlardır”¹¹³ sözüyle nefsin kontrol altına alınması gereken arzulara sahip olduğunu belirtir.

Nefse dair hem ayet ve hadislerde hem de sahabe ve tâbiûn sözlerinde ifade edilen niteliklerden anlaşıldığı kadarıyla nefis, tabiatında bulunan arzular sebebiyle¹¹⁴ insanı Allah'a itaatten alıkoyup kötü işlere sürükleyen bir güçtür. Dolayısıyla, İslâm'ın hedeflediği ideal insanın yapması gereken ilk şey nefsinin kötü arzularını hesaba çekmesi, onlara hâkim olması, nefsinin onlardan arındırması (tezkiye) ve Allah'ı hatırlayarak O'na yakınlaşmaya çabalamasıdır.¹¹⁵

Naslar doğrultusunda nefsin kendisine hâkim olunması gereken arzulara sahip olduğu düşüncesi, erken dönem zâhid ve âbidleri tarafından sürekli olarak ön plana çıkarılan bir olgu olmuştur. Onların zenginleşerek dinî değerlerden uzaklaşan Müslüman topluma dair eleştirilerinin arka planında yatan asıl sorumlu, böylece nefis ve onun dünyevî arzuları olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim erken dönemin en önemli sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî, tasavvufu “sulhu olmayan bir savaş” olarak tanımlarken, bu yolun nefse karşı verilen

¹¹⁰ Tirmizî, “Sıfâtul-Kıyâme”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 31.

¹¹¹ Dârimî, “Nikâh”, 20; İbn Mâce, “Nikâh”, 19; İbn Mâce, “Tıb”, 36; Tirmizî, “Da'avât”, 14; Nesâî, “Cuma”, 24.

¹¹² Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 306.

¹¹³ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 307.

¹¹⁴ Şu ayet bu manadadır: “Sana iyilikten her ne isabet ederse Allah'tandır; kötülükten de her ne isabet ederse nefsindendir...” Bkz. Nisâ, 4/79.

¹¹⁵ Kehf, 18/28; Nâziât, 79/40-41.

mücadeleden ibaret olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶ Hücûrî, sûfiyyenin erken dönemden itibaren nefsin kötülüğün kaynağı olduğu hususunda ittifak ettiğini; “*Onlar ittifakla derler ki, hakikatte nefis, şerrin kaynağı kötülüğün temelidir*”¹¹⁷ sözüyle belirtir. Sûfilerin bu ittifakına neredeyse bütün tasavvuf klasiklerinde rastlamak mümkündür.¹¹⁸

Şu hâlde, erken dönem tasavvufunda nefis hakkında öne çıkan ilk teorik kabul, nefsin dünyevî arzulara meyletmesi sebebiyle kötülüğün kaynağı olmasıdır ve bu durumun gerek ayet ve hadislerde gerekse de sahabe ve sonraki nesillerin ifadelerinde çok önemli delilleri bulunur. Bununla birlikte yine erken dönem eserlerinde sıklıkla rastlayabileceğimiz gibi nefsin kötülüğün kaynağı olması, onun bütünüyle kötü olduğu anlamına gelmez. Bilakis nefsin tabiatında bulunan kötü arzular terbiye edilerek nefisten uzaklaştırılabilir. Bu terbiye işlemi muhâsebe, mücâhede, murakabe, uzlet, riyazet ve ibadetler gibi sûfilerin sözlerinde açıkladığı birçok ahlakî tavır ve yöntemin uygulanması ile gerçekleştirilebilir.¹¹⁹ Hâris el-Muhâsibî’nin; “*Eğer, fikrini nefsin korkutmaya vakfedersen korkun güçlenir; onu reddeder, ona başkaldırır ve arzularını terk edersen nefsinin bu adetleri kesilir, arzuları ölür ve istemeyi bırakır*”¹²⁰ şeklindeki sözleri, nefsin kötü arzularından uzaklaştırılabileceğine işaret eder. Benzer şekilde daha sonraki dönemlerde Kuşeyrî (ö. 465/1072), nefsin kötü alışkanlıklarından tamamen kesilerek ya da her zaman arzuladığı şeyin tersini yaparak eğitilebileceğini söyler.¹²¹ Bu durumda nefis hakkındaki ikinci teorik kabul, terbiye edilebilir olduğudur. Bu iki kabul, tasavvuf metafiziğinin altyapısını ve temel kavramlarını kurmada sûfilere çok önemli açılımlar sağlar. Öyle ki hemen hemen bütün tasavvufî kavramlar ya nefis ile mücadele esnasında ya da

¹¹⁶ Abdülvehhâb eş-Şarânî, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire, 2005, s. 155; Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987, c. XXIX, s. 394.

¹¹⁷ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 259; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 427.

¹¹⁸ Nefsin, kötülüğün kaynağı olarak nitelendirildiği diğer tasavvuf klasikleri için Bkz. Muhâsibî, **Kalb Hayatı**, s.241; Muhâsibî, **Nefis Adabı: Âdâbü'n-Nüfûs**, çev. Ersan Urucan, İstanbul: İtisam Yayınları, 2019, s. 241; Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-Fark**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 2013, s. 27. Karşılaştırma için Bkz. **Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire: Merkezü'l-Kitab, 1998, s. 25; Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı: Kûtü'l-Kulûb**, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, c. I, s. 264-288; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 31.

¹¹⁹ Örneğin, sûfiler için zikir, nefsi dünyevî arzularından uzaklaştırarak Allah'a yakınlaştıracak bir yöntem olarak görülür. Bkz. Abdullah b. Mübarek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 356.

¹²⁰ Muhâsibî, **Kalb Hayatı**, s. 241.

¹²¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 194; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 308.

bu mücadelenin ardından gelen kazanımlarla yorumlanarak tasavvuf ıstılahları arasındaki yerini alır.

Tasavvuf ilmine göre nefsin tabiatında yatan zararlı arzulara ilişkin idrake ulaşan bir Müslüman, bu arzuları nefsinden onu terbiye ederek ancak uzaklaştırabilir. Nefse karşı takınılan bu tavır kişinin dinî anlamda kemâle ulaşması için zaruridir ve nihayetinde Allah hakkında mârifete, O'nun sevgisine ve yakınlığına ulaştırır. Hârise hadisinde görülebileceği üzere nefsin dünyevî lezzetlerden uzaklaştırmak için mücadele eden sıradan bir Müslüman, bu mücadelesini gece gündüz yaptığı ibadetlerle sürekli olarak devam ettirirse Allah hakkında mârifete ulaşabilmektedir.

Hiz. Peygamber, Hârise'ye “*Sen kimsin?*” diye sorunca, o; “*Müminim*” cevabını verir. Kendisine “*Hakiki mümin misin?*” şeklinde sorulunca da “*Evet*” diyerek karşılık verir. Hiz. Peygamber, “*Her hakkın bir hakikati vardır, bunun hakikati nedir?*” diye sorduğunda Hârise: “*Nefsim dünyadan kaçtı, gecemi uykusuz, gündüzümü de oruçlu ve susuz geçirdim. Sanki ben Rabbim'in arşına bakıyor, cennet ehlinin birbirlerini ziyaret edişlerini görüyor, cehennemliklerin halini işitiyorum*” der. Hiz. Peygamber bunun üzerine, “*İşte bu Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir mümindir*” buyurur.¹²²

Hârise hadisinde Hiz. Peygamber'in mârifete ulaşan kişiyi “kalbi Allah tarafından nurlandırılan mümin” bir kimse olarak tanımlaması, mârifetin kalpte oluşan bir tür keşif ya da aydınlanma ile ortaya çıkan bir çeşit bilgi olduğuna işaret etmesinin yanında müminler arasında manevî kemal derecelerinin bulunduğu da işaret eder. Öyle ki Allah, böyle bir kimseye diğer iman edenlerden farklı olarak bir tür nur bahşederek kalbini aydınlatmış ve hakikatleri görmesini sağlamıştır. Bu hâdisede olduğu gibi müminler arasında manevî bir derecelendirmenin olabileceğini fark eden sûfiler, onları dinî kemal konusunda çeşitli isimlerle vasıflandırarak zamanla birçok kavram ve tanımlamalara ulaşırlar. Örneğin, sıddık ya da sâdık, ârif, fakir, mukarreb ve velî kavramları iman etmenin yanında başta nefse dair tutumları olmak üzere, sahip oldukları dinî idrak ve bu idrakin pratik karşılığı olan zühd ve ibadetlerin

¹²² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 2/227. Bu hadisin tasavvuf klasiklerindeki çeşitli varyantları için Bkz. Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 14, 113, 133; el-Lüma‘, s. 17, 146, 167; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 57, 156, 183; et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993, s. 14, 121, 141; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 98; **Keşfü'l-mahcûb**, c. I, s. 230. İlgili rivayetlerin değerlendirildiği ve şeriat-hakikat bağlamında ele alındığı bir çalışma için Bkz. Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVII, sayı: 2, ss. 149-184.

neticesinde Allah katında manevî derecelere ulaşanları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.

Hârise hadisi, bu boyutuyla erken dönem tasavvufuna yön veren bir etkiye sahiptir. Nitekim bu hadise, şariat-hakikat ilişkisini birbirini tamamlayıcı iki unsur olarak gösterirken aynı zamanda nefsi terbiye etmenin kalb üzerindeki tesirini göstermesiyle tasavvufta kalb kavramının hakikatleri idrak etme kabiliyeti olan organ olarak ön plana çıkmasına da vesile olmuştur.

2.1.2. Bilgi-Eylem Problemi: İman-Amel Tartışmaları

Diğer İslâmî ilimlere nazaran, hadislerin toplanması ve tasnifine duyulan ihtiyaç sebebiyle teşekkülünü ilk olarak tamamlayan din bilimi “Hadis” olsa da başta hilâfet meselesi olmak üzere Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde Müslümanların Cemel, Sıffîn ve Kerbelâ olayları olmak üzere birbirleriyle çatışmaya başlaması ve hatta birbirlerini öldürmesiyle birlikte yaşanan sosyal ve siyasal sorunlar, ilk olarak itikadî konularda tartışmalar yaşanmasına sebep olmuştur.

Müslüman bir kimsenin büyük günahlardan birini işleyerek bir başka Müslümanı öldürmesinin, itikadî ve fikhî bağlamlarda tartışılmaya başlanması zamanla problemi büyük günah işleyenin durumuna ilişkin tartışmalara ve imanın artıp azalan bir şey olup olmadığına getirmiştir. Bu tartışmaların sonucunda özel olarak iman-amel, genel olarak da bilgi-eylem problemi kelâm ve tasavvuf gibi din bilimlerinin temel meselelerinden biri haline gelmiştir.

Sûfiler iman-amel tartışmalarında velâyet ile ilişkisi bakımından Hârise hadisi olarak şöhret bulan diyalogu, Hz. Peygamber’in; *“Bir kul, Allah için sevip, Allah için buğzetmedikçe gerçek iman sahibi olamaz. Eğer Allah için sever ve buğzederse velâyet hakkına sahip olur”*¹²³ şeklindeki sözünü ve Hz. Ali’nin; imanın sâlih ameller ile birlikte artacağına işaret ettiği *“kalpteki beyaz nokta”* teşbihini¹²⁴ referans almışlardır.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 3/430.

¹²⁴ Hz. Ali şöyle der: *“İman, beyaz bir nurdur; mümin, sâlih ameller işlediği müddetçe gelişip artar ve kalbin tamamı bembeyaz olur. Nifak ise siyah bir nokta gibidir; kul haram işledikçe bu nokta büyüyip genişler ve kalbi tamamen karartır ve sonunda kalp mühürlenir. Kalbin mühürlenmesi işte böyle olur.”* Hz. Ali’nin daha sonra şu

Hârise hadisi, sûfilerin zühdün sonuçlarından biri olarak husule geldiğini düşündükleri bilgiyi temellendirmelerine olanak sağlamıştır. Bu anlamda sûfiler, zühdün bir sonucu olarak imanın kalpte kesinlik kazanacağını ve bir çeşit aydınlanma ile yeni bilgilerin kalbe açılacağını düşünmüşlerdir. Manevî birikim olarak görülen bu yeni bilgilerden kasıt yapılan ibadetler vesilesiyle meydana gelen iç görü ya da aydınlanma ile -nitekim sûfiler bu aydınlanmanın kalbe bırakılan bir nur ile oluştuğunu düşünür ki Hz. Peygamber ile Hârise arasında geçen diyalogda bu nur ile kalbin aydınlandığı belirtilmiştir- kalbe vârid olan bilgilerdir. Örneğin, kişinin nefesine dair daha keskin bir bilince ulaşması yapılan amellerin neticesinde gerçekleşebilmektedir. Benzer şekilde gerek dünyevî gerek Allah’a dair bilgilerin amelin neticesinde kazanılan bilinç ile gözden geçirilmesi yoluyla farklı bilgiler kalbe doğabilmektedir.

Hârise hadisinde yer alan Allah’ın inananlar içinden dünyadan uzaklaşıp, oruç ve gece ibadetleriyle meşgul olan kimselerin kalbini nurlandırdığı bilgisi sûfilerin, bilgi-eylem meselesindeki yaklaşımının temel kaynağını teşkil etmektedir. Bu yolla sûfiler, Allah rızası için yapılan ibadetlerin mârifeti doğuracağı fikrine ulaşırlar. Muhâsibî, “*Her zâhidin zühdü, mârifeti; mârifeti, aklı; aklı da imanının kuvveti ölçüsündedir*”¹²⁵ derken imanın neticesi olan amelin -ki burada amel zühd olarak ifade edilmiştir- bilgi ile irtibatını mârifet üzerinden temellendirmiştir. İman kuvvetlendikçe, mârifet artmakta; mârifet arttıkça da zühd güçlenmektedir. Benzer şekilde Ebû Saîd el-Harrâz, Hârise hadisini naklettiği bir yerde zühdü mârifet ile ilişkilendirerek “*Her kulun Allah hakkındaki ilmi miktarınca zühdü vardır*” demektedir.¹²⁶ Devamında ise Harrâz Ömer b. Abdulaziz ile bir genç arasında geçen “*Allah’a karşı takvâli ol ki üzerine bol ilim boşaltılsın... Bildiklerimizden biriyle amel edecek olursak bedenlerimizle elde edemeyeceğimiz bir ilme vasil oluruz*” şeklindeki bir diyalogu paylaşarak amellerin mârifeti doğuracağını vurgulamaktadır.¹²⁷

Bir başka yerde Muhâsibî, zühd hayatının temel tavrı olan nefis ile mücadeleyi iman ve amelin bütünlüğü ile ilişkilendirerek şöyle söyler; “*Kula düşen, mücâhede ve engellemelerle nefsin arzularına karşı koymaktır.*” Nitekim Vehb b. Münebbih’den şu ifadeler rivâyet

ayet-i kerîmeyi okuduğu söylenir: “*Hayır, onların işleyip kazandıkları şeyler kalplerinin üzerine pas tutmuştur.*”

Bkz. Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 149; **el-Lüma’**, s. 185;

¹²⁵ Muhâsibî, **Risâletü’l-müstersîdîn**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebu’l-Metbûati’l-İslâmiyye, 1964, s. 54.

¹²⁶ Ebû Saîd el-Harrâz, **Doğruluk Kitabı: Kitâbu’s-sıdk**, çev. Himmet Konur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014, s. 59. Karşılaştırma için Bkz. **Kitâbu’s-sıdk**, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire: Dârü’l-Meârif, t.y., s. 56.

¹²⁷ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, s. 63-64; **Kitâbu’s-sıdk**, 61-62.

edilmiştir: *"İman, yulardan tutup götürendir (kâid); amel, arkadan kamçılıyıp sürendir (sâik); nefis ise huysuz bir binektir. Kaid tembellik gösterip ihmalkâr davranırsa, nefis yoldan sapar. Saik tembellik gösterir ise, nefis huysuzlaşıp yol almaz. Kaid ve saik yani iman ve amel düzgün olurlarsa nefis, ister istemez müspet anlamda yol alır."*¹²⁸

Hiz. Peygamber'in velâyeti niyet ile ilişkilendirdiği hadis ise sûfilere iman-amel konusunda niyetin önemi hakkında fikir vermiş olmalıdır. Bu anlamda sûfiler, amelin sıhhatini niyete bağlayarak kalpte bulunan iman ile ameli bir bütün olarak takdim etmişlerdir. Örneğin, Fudayl b. İyâz, *"(Allah) Kim daha iyi amel edecek diye sizi imtihan eder"*¹²⁹ ayetinde kimin daha ihlâslı ve daha doğru bir amel sergileyeceğinin kastedildiğini söyler. Ona göre amel, samimi/halis olur fakat doğru/yerinde olmazsa veya doğru/yerinde olur ancak ihlâstan yoksun olursa, Allah tarafından kabul edilmez. Samimi/halis olan amel sırf Allah için yapılan; doğru yani yerinde olan ise sünnete uygun bir şekilde yapılandır.¹³⁰ Bir başka yerde ise Fudayl, amelin sıhhatini niyetine bağlayarak; *"Amelin en hayırlısı en gizli olanı, şeytana en çok engel teşkil edeni ve riyadan en uzak olanıdır"* demiştir.¹³¹

Öte yandan, Fudayl'ın sözlerinden anlaşılacağı gibi amelin sıhhati, niyet ile birlikte sünnete uygunluğu ile de ilişkilidir. Sehl b. Abdullah'ın (ö. 283/896) *"Peygambere ittibâ, sünnettir ve ancak böyle davranan bir kişi zahid olabilir"* şeklindeki sözü sûfinin eylemlerinin odak noktası olan zühdün sıhhatinin, niyetin yanında sünnete uygunluğu ölçüsünde olabileceğini ifade eder.¹³² Bu sözlerden hareketle ilk dönem sûfilerinin, niyet yani Allah'ın rızasına uygunluk ve sünnete uygunluğu amelin sıhhatini belirlemede bir ölçü olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ayrıca amelin sıhhatini ifade edecek şekilde ihlâs kavramını ıstılâhî anlamlarda kullanmaya başlamışlardır.

Sûfilerin imanın artıp azalması konusundaki temel yaklaşımlarını Amr b. Osman el-Mekkî'nin (ö. 291/903) zühdü "imanın artması" olarak nitelendirmesi yansıtmaktadır. Bununla birlikte sûfiler, imanda artışın olabileceğini kabul ederken, bu durumu *yakîn* yani "imanın kesinlik kazanması" olarak tasavvur etmiş ve zühd ile ilişkilendirmişlerdir. Bu anlamda Hasan-ı Basrî'nin amelin imanının derecesine göre şekillendiğine işaret ettiği, *"Amel ancak yakîn ile*

¹²⁸ Muhâsibî, **Kalb Hayatı**, s. 250.

¹²⁹ Hûd, 11 /7, Mülk, 67/2.

¹³⁰ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde İhlas ve Niyet**, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006, s. 25.

¹³¹ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde İhlas ve Niyet**, s. 28.

¹³² Sûfilerin, zühdün sıhhatini bu şekilde belirlemeye çalışmalarının bir sebebi de tasavvuf içerisindeki aşırılıkları ve İbâhî tavrı tasavvuf dışına itmektir.

mümkün olur. Kimin yakîni zayıf olursa ameli de zayıf olur”¹³³ sözü bu durumun bir göstergesidir. Kelâbâzî bu konuda Cüneyd ve Sehl’in görüşlerinden hareketle, imanın artmasını “yakîn yönünden güç kazanması” olarak yorumlar.¹³⁴ Yine Kelâbâzî’ye göre Hârîse hadisinde Hz. Peygamber, imanın kesinlik kazanması yani yakîne ulaşmasını dünyada zühd sahibi olmaya bağlamıştır.¹³⁵

Erken dönemden itibaren, amellerin oluşturduğu mârifeti, Allah’ın kulları içinden zühd sahibi olanlara vermiş olduğu bir ayrıcalık olarak görmeye başlayan sûfîler, kalpte bulunan bir nur olarak tasavvur ettikleri imanın derecesine göre inananların çeşitli menzil veya makamlarda bulunduklarını savunmuşlardır. Örneğin bir sûfî; “*Allah ilmi halka mubah kıldı, mârifeti ise evliyâsına tahsis etti*” demektedir.¹³⁶ Benzer şekilde İbn Meserre’ye (ö. 319/931) göre, iman kelimesi müminlerin tamamını kapsasa da iman edenler kurb menzilleri ve fazilet dereceleri bakımından birbirinden farklı mertebelerde yer alırlar.¹³⁷

Sonuçta, sûfîlerin zühd temelli dinî yaşayışlarının bir neticesi olarak, iman-amel ve dolayısıyla bilgi-eylem bütünlüğünün savunulması tasavvuf ilminin temel kurallarından biri haline gelmiştir. Bu duruma ek olarak sûfîler imanı, ikrar ve amelin yanında niyet ve sünnete uygunluğu ile birlikte ele alarak ihlâs kavramı üzerinden iman-niyet-amel ilişkisini kurmuşlardır. Nitekim Kelâbâzî, sûfîlerin imanı; dil ile ikrar, organlarla amel ve niyetten ibaret olarak tanımladıklarını söylemektedir.¹³⁸

Bununla birlikte sûfîler, imanın yerini kalb olarak belirlemiş ve yapılan amellerle birlikte imanın kesinlik kazanacağını yakîn kavramı ile ilişkilendirerek dile getirmişlerdir. Onlara göre kesinlik kazanan iman, Hz. Ali’nin sözünde belirtildiği gibi beyaz bir nokta iken, kalbi kuşatmaya başlayarak aydınlanmaya ve mârifetin kalpte oluşmasına vesile olmaktadır. Harrâz bu anlamda zorluklara tahammül eden, imtihana sabır gösteren kişilerin kalbine Allah’ın yakîn

¹³³ İbn Ebü’l-Dünyâ, **Hadislerde Yakîn**, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006, s.30.

¹³⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 121; **et-Ta'arruf**, s. 89.

¹³⁵ Hacı Bayram Başer, **Şeriat-Hakikat**, s. 25-26

¹³⁶ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 101; **et-Ta'arruf**, s. 72.

¹³⁷ İbn Meserre, **Muttakilerin Yolu: el-Münteka**, çev. Mehmet Necmettin Bardakçı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 202.

¹³⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 120; **et-Ta'arruf**, s. 88.

nurunu yerleştireceğini belirtirken şöyle demektedir: “Allah’a yakınlık nuru kulun kalbine yerleşince her şeye bu nur ile bakar ve eşyayı bu nur ile bilir.”¹³⁹

İman-amel tartışmalarında geline bu nokta sûfilerin iman edenleri, başta avam-havas-havasü'l havas ayrımında olduğu gibi,¹⁴⁰ çeşitli mertebelere ayırmaya ve en üst menzili ya da Allah’a en yakın makamı araştırmaya itmiştir.¹⁴¹

2.1.3. İman Edenlerin Menzilleri: Sıddîkıyyet

Hâller ve makamlara dair sözleriyle erken dönemin önemli figürlerinden biri olan Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) günümüze ulaşan en eski sûfî metinlerinden biri olan *Âdâbu'l-ibâdât*'da iman edenler içerisinde sıdk ehli¹⁴² ismini verdiği bir grubun hâllerine göre içinde bulundukları menzillerden bahseder.¹⁴³ Bu kimseler ilk olarak zühd, yani nefsin yeme içme dahil arzu ettiği her şeyden uzaklaştırılarak terbiye edilmesini amaçlayan bir menzilde bulunurlar. Nefis terbiye edildiğinde kalbe bir çeşit nur bırakılır ve zühd menzili tamamlanmış olur. Daha sonra gelen havf ve şevk menzilleri benzer şekilde tamamlanırsa nihayetinde Allah ile ünsiyetin gerçekleştiği muhabbet menziline ulaşılır.¹⁴⁴ Her mertebenin sonunda kalp daha da nurlanır ve nefsi arzuların karanlığından kurtularak aydınlanır. Bu aydınlanma Hârîse hadisinde olduğu gibi bir çeşit mârifeti ifade eder. Ve nihayetinde kişi henüz bu dünyadayken hakikati kalb ile

¹³⁹ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, s. 92, 102-103; **Kitâbu's-sıdk**, 93, 104-105.

¹⁴⁰ Zünnûn'un “avamın tövbesi günahattan, havasın tövbesi gaflettendir” şeklindeki sözü örnek verilebilir.

¹⁴¹ Harrâz, “insanların dereceleri mârifetlerine ve ünsiyetlerine bağlıdır” derken bu menzillerden bahsetmektedir. Bkz. Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, s. 96; **Kitâbu's-sıdk**, s. 98.

¹⁴² “Sıdk ehli” şeklindeki kullanıma bir diğer örnek Âsım el-Antakî'nin (ö. 239/853) şu sözüdür: “Sıdk ehli ile oturduğunuz zaman sıdk ve doğruluk ile oturunuz. Çünkü onlar kalplerin casusudurlar. Kalplerinize girer ve çıkarlar.” Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 324; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 519.

¹⁴³ Şöyle demektedir: “Ehl-i sıdk'ın amel ettiği menziller dörttür; zühd, havf, şevk, muhabbet.” Bkz. Şakîk-i Belhî, “Kulluğun Edepleri: Âdâbü'l-ibâdât”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 16. Şakîk-i Belhî'nin bu şekilde menzillerden bahsetmesi hicrî ikinci yüzyıldan itibaren seyrüsülûke dair bir bilincin sûfî kesim içerisinde yaygınlaşmaya başladığını da göstermektedir.

¹⁴⁴ Şakîk-i Belhî ve bu eseri hakkında detaylı bilgi için Bkz. Muhammed Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı”, **MÜİF Dergisi**, 2013, c. 45, ss. 155-190.

görüyor gibi olduğu bir menzile ulaşır. Çünkü bu kişi sahih bir hadiste de ifade edildiği şekliyle her şeye Allah'ın nuruyla bakmaktadır.¹⁴⁵

Şakîk-i Belhî'nin bu ifadeleri erken dönem tasavvufunda iman edenlerin dünya ile irtibatları, nefsî arzularına karşı tutumları, cehenneme dair korku, cennete duydukları iştiaak ve Allah'a karşı besledikleri muhabbet doğrultusunda bazı mertebelerde olacakları düşüncesinin aynı zamanda ilk sistematik ifadelerdir. Bu durumda sûfiler erken dönemden itibaren iman-amel tartışmalarına farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak iman edenleri amellerine göre derecelendirmiş ve dinî kemal noktasında çeşitli mertebelere ayırmışlardır.¹⁴⁶

İnsanlar arasında dinî kemal noktasında mertebelerin bulunabileceği fikri en üst mertebede bulunan kişinin kim olacağı sorusunu da beraberinde getirmiş olmalıdır. Nitekim Dârânî ve Zünnûn el-Mısırî'nin makamları bir düzen ile tertip ettikleri bilinmektedir. Dahası Allah'tan aldığı vahiy sebebiyle O'na en yakın olma şerefine nail olan peygamberlerin bulundukları makama sıradan Müslümanların da yaklaşabileceği fikri olgunlaşmaya başlamıştır. Bu durumda sûfilerin inananları çeşitli mertebelere ayırarak ele almaları hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren başlamış olmalıdır.

Bu noktada, Şakîk-i Belhî'nin ehl-i sıdk kavramı ile ifade ettiği gibi karşımıza çıkan ilk kavram *sıddık* olmaktadır. Gerek Hz. Peygamber'den sonraki ilk halife olan Hz. Ebûbekir'in lakabı olması,¹⁴⁷ gerekse de Kur'ân'ı Kerîm'de sıddıkların peygamberlerden hemen sonra anılması¹⁴⁸ onların nübüvvet makamına en yakın kişi olabileceklerini düşündürmüştür. Nitekim

¹⁴⁵ Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, “Müminin ferasetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar” buyurdu ve ardından, “Elbette bunda feraset sahipleri için ibretler vardır” ayetini okudu. Bkz. Tirmizî, “Tefsirü'l-Kur'ân”, 15; Taberânî, “el-Mu'cemü'l-Kebîr”, 8/102.

¹⁴⁶ Yahyâ b. Muâz, “Kulun bir mertebeden düşmesinin sebebi, o mertebede olduğunu iddia etmesidir” der. Onun bu sözünden hareketle, hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde insanların manevî hâl ve durumlarına göre çeşitli mertebelerde bulunduğu fikrinin sûfî kesim içerisinde genel bir kabul gördüğü söylenebilir. Bkz. Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 59.

¹⁴⁷ Hz. Ebûbekir'e bu lakabın bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiği bilinmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 5/4; Buhârî, “Fedailü's-Sahabe”, 5; Tirmizî, “Tefsîr”, 30/4; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 136.

¹⁴⁸ “Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse, Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerle beraberdir. Bunlar, ne güzel arkadaşlardır.” (Nisâ, 4/69). Kur'ân-ı Kerîm'de “sıdk” kavramı türevleriyle birlikte 155 kez kullanılmıştır. “Sıddık” kavramı ise sadece 6 yerde geçmesine rağmen (Maide, 5/75; Nisâ, 4/69; Yusuf, 12/46; Meryem, 19/41; Meryem, 19/56; Hadid, 57/19) “sâdık” kavramı 60 farklı yerde geçmektedir. Sûfiler zaman zaman sâdık kavramını imanlarını amelleri ve kalpleriyle tasdik edip gösterenleri ifade etmek için kullansalar dahi özel bir kişi ya da grubu ifade etmek için genellikle sıddık kavramını tercih etmişlerdir.

sıddîk kelimesi ayetlerde sadece Hz. İbrâhim, Hz. Yusuf, Hz. İdris ve Hz. Meryem için kullanıldığından iman edenler içerisinde bazı kişi ya da grupları niteleyen özel bir anlam içermektedir.

Hz. Meryem'in peygamber olmaması sûfîlerin dikkatini çekmiş olmalıdır ki onlar, sıddık kavramını Nisâ sûresindeki ifade ediliş biçimiyle benimseyerek sıradan bir insanın da ulaşabileceği nihaî merteye olarak ön plana çıkarırlar. Bu ayette sıddık ismi verilen grup peygamberlerden hemen sonra, şehitler ve sâlihlerden önce zikredilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin kendisinden hadis rivâyetlerinde bulunduğu zühd ve takvâsıyla meşhur ilk dönem zâhidlerinden Âmir b. Abdülkays'ın (ö. 55/675); *"Muhakkak ki ben Allah'ın beni peygamberler, sâdıklar, şehitler ve sâlihlerle beraber kılmasını diliyorum"*¹⁴⁹ şeklinde dua etmesi bu ayetin ilk dönem zâhidleri için önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Yine ilk dönemin önemli zâhidlerinden Ebü'd-Derdâ; *"İnsanlara çokça lanet eden kimse kıyamet günü Allah katında sıddıklardan olamaz"* demiştir.¹⁵⁰ Hasan-ı Basrî'den rivâyet edilen bir hadiseye göre Kâbu'l-Ahbâr, Hz. Ömer'e adn cennetlerinde bulunan saraylarda sadece peygamberler, sıddıklar, şehid ve adil kimselerin olabileceğini söylemiştir. Bu rivâyete göre Hz. Ömer, Allah'ı ve Resûlü'nü tasdik ettiğini ifade ederek sıddıkiyetin gereğini yerine getirdiğini düşünmektedir.¹⁵¹

Erken dönemin bir başka önemli sûfîlerinden biri olan Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872), Allah ile birlikte olmanın diğer bir deyişle Allah'a yakın olmanın sıddıkların arzusu olduğunu söyler.¹⁵² Bir başka sözünde ise aç kalmanın çeşitli mertebelerde bulunanlara göre farklı anlamlar içerdiğini ifade ederken iman edenleri tövbekar, zâhid ve sâdik olarak üç gruba ayırır ve aç kalmanın sıddıkların yolu olduğunu ifade eder.¹⁵³ Dolayısıyla ona göre nefsi terbiye ederek ahlakı güzelleştirmenin yöntemlerinden biri olan açlık, sıddıkiyyet mertebesine ulaşmanın da bir yoludur.¹⁵⁴

Sıddık kavramı ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki anlamları hakkında detaylı bir analiz için Bkz. Burhan Sümertaş, **Kur'ân-ı Kerîm'de Sıddık Kavramı**, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 2009.

¹⁴⁹ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 866.

¹⁵⁰ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 682.

¹⁵¹ Abdullah b. Mübârek, **Kalbin İncelikleri**, nr. 1527.

¹⁵² Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 59

¹⁵³ "Tövbekarların açlığı tecrübe, zâhidlerin açlığı taktik, sıddıkların açlığı ise ikramdır." Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 59.

¹⁵⁴ Hacı Bayram Başer, **Kalplerin Makamları**, s. 189. Yahyâ b. Muâz'ın, Tirmizî ve Harrâz'dan önce bir evliyâ hiyerarşisi geliştirmeye çalıştığı ve bu doğrultuda kendisinden önce zühd ve dindarlıklarıyla bilinen zâhid ve

Yukarıda zikredilen sözlerden anlaşılmaktadır ki erken dönemden itibaren sûfiler,¹⁵⁵ Allah'ın varlık ve birliğini ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini kalben tasdik ederek zühd ile amel etmenin sıddıkiyyet makamına ulaştırabileceğini ve ilgili ayetten hareketle bu makamın nübüvvetten sonraki en yüksek makam olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak velâyet fikrinin de ortaya çıktığı bu dönemde sıddıkiyyet ile velâyet arasında ne tür farklılıklar olduğu, birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacakları ve nübüvvet karşısındaki konumları tam olarak tesis edilmemiştir.

2.2. Nübüvvet-Velâyet Tartışmaları

Hz. Peygamber'in vefatının ardından, onun temsil ettiği manevî ve siyasî otoritenin¹⁵⁶ kimlere geçeceği hususunda İslâm dünyası üç görüşe ayrılmıştır. Hilafetin, kendisine vasiyet yoluyla verildiği Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin doğal bir hakkı olduğunu düşünen Şîa'ya göre velâyet ile ifade edilen manevî otorite, Hz. Peygamber'in soyundan gelen, bâtın ilmine sahip masum imamlara aittir. Dolayısıyla Şîa'ya göre hem siyasî hem de manevî otoritenin sahibi imamlardır. Çoğunlukla Ehl-i sünnet alimlerinin temsil ettiği diğer görüşe göre ise halife, icma/şura ile belirlenirken Hz. Peygamber'in asıl varisleri âlimlerdir. Mu'tezile'nin temsil ettiği görüşe göre ise velâyet bütün müminlere şamildir, dolayısıyla sıradan bir mümin velâyet sahibi olabilmektedir. Sûfiler ise siyasî otoritenin kim olacağına ilişkin hilâfet tartışmalarından uzak durmuşlar fakat manevî otoritenin temsilcisi olarak, peygamberlerin ardından Allah'a en yakın makama sahip kişiler olduğunu düşündükleri velîleri göstermişlerdir.

Erken dönemde yaşanan dinî ve siyasî tartışmalar, Hz. Ömer'in askerî üs olarak kurmuş olduğu Basra, Abbâsîler yönetimi altında hilafet merkezi olarak kurulan Bağdat ve Şîi düşüncenin merkezi olarak gösterilen Kûfe üçgeninde gerçekleşir. Nitekim farklı ekollerin

âbidleri sıddık ve abdal gibi kavramlar etrafında değerlendirerek belirlediği hiyerarşiye yerleştirdiği söylenir. Bkz. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2011, s. 116.

¹⁵⁵ Erken dönemde sûfilerin ruh konusundaki görüşleri henüz tam olarak netlik kazanmamıştır. Ancak insanın tedrici olarak yükseldikçe kurbîyyete yani Allah'a yakınlığa ulaşabileceği fikri benimsenmeye başlanmıştır. İlerleyen bölümlerde temas edeceğimiz gibi bu yakınlık, ancak ruh ile mümkün olmaktadır. Ruhun terakkisinin bir neticesi olarak Allah ile birliğin yani hakiki tevhidin müşâhadesi gerçekleşir.

¹⁵⁶ Siyasî otorite ile ümmetin işlerini görecektir, yönetim ve korumasını sağlayacak kişiler ifade edilmektedir. İşleri gören kişi, ümmete velî olan yani onların velâyetini üstlenen kişidir. Velâyet kavramının siyasî manaları ağırlıklı olarak bu içeriğe sahiptir.

etkileşim içinde olduğu ve Şîî imâmet teorisinin kurulduğu bölge olması hasebiyle Bağdat-Basra bölgesi, tasavvufta velâyet düşüncesinin ortaya çıkış sürecinin de merkezi olmuştur. Dolayısıyla araştırmamız bu bölgede yaşayan kişileri ve burada gerçekleşen tartışmaları esas alacaktır.

Tasavvufta velâyet düşüncesinin ortaya çıkış süreci incelenirken, Hz. Peygamber'in ardından otoritenin kim olacağına ilişkin bu üç görüşün hangi şartlar altında, kimler tarafından ve hangi argümanlarla savunulduğunu incelemek gerekmektedir. Bu durumda bakılması gereken ilk yer Şîa'da imâmet düşüncesinin velâyet ile nasıl ilişkilendirildiği olmalıdır. İmâmet düşüncesinin Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) döneminin ardından teorik zemine taşındığı bilinmektedir.¹⁵⁷ Bu dönemde Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcıların imâmet karşısındaki görüşleri, velâyet kavramının kelâm alanında da tartışmalara konu olmasına vesile olmuştur. Başta Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 310/932) olmak üzere sûfiler ise velâyet-nübüvvet tartışmalarına hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren dahil olmaya başlamışlardır.

Allah'a en yakın makamda bulunan kişinin, nübüvvetin ardından otorite olması gerektiğine ilişkin fikrin gelişimi, imanda artma ve azalma konularıyla yakından ilgilidir. Tasavvufta velî ve velâyet kavramları hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren gerek Kur'ân ve sünnetteki anlamlarına gerekse de ilk dönem sûfilerinin basit açıklamalarına nazaran daha kapsamlı bir tarzda ele alınmaya başlanırken, sûfiler, imanın kesinlik kazanması anlamında kullandıkları yakîn kavramını amellerin sonucu olarak kalpte oluşan bilgi anlamındaki mârifet ile ilişkilendirerek, velâyeti yakîne ulaşmak olarak değerlendirmişlerdir.¹⁵⁸ Böylece sûfiler, iman edenler arasında yakîn derecesine göre bir manevî derecelendirmenin olabileceğini benimsemeye başladılar. Bu şekilde bir derecelendirme avam içinde havas sınıfını kabul ederek velâyet düşüncesinin temellendirilmesi ve nübüvvet ile ilişkisinin tesis edilmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Tasavvufun erken döneminin başlıca problemlerinden biri olan nübüvvet-velâyet tartışmaları, büyük oranda hangisinin daha üstün olduğuna ya da bir başka deyişle iman edenler arasındaki hiyerarşinin nasıl kurulacağına ilişkin problemin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu tartışmaların bir alt problemi olarak, mucize benzeri olağanüstü olaylar gösterdiklerine inanılan velîlere ait kerâmetlerin açıklanması gerekmiştir. Sünnî camiadan

¹⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 124.

¹⁵⁸ Hacı Bayram Başer, *Şeriat-Hakikat*, s. 266.

bakıldığında mesele Peygamber ve velînin konumlarını tahsis gibi gözüксе de esasında problem, Şîî imâmet teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Bu durumda velî tipinin hangi olaylar çerçevesinde nebî ile kıyaslanmaya başlandığını tespit etmek tasavvufta velâyet düşüncesinin gelişim sürecini anlamımıza büyük bir katkı sağlayacaktır.

Zamanla bir grubun velâyeti nübüvvetten üstün tutmaya başlaması, sûfiler için velâyet ve nübüvvetin kapsamını belirleme ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaca binaen hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren sûfiler velâyeti, nübüvvetin fer'i konumunda ele alarak hem Şîî imâmet/velâyet anlayışına karşı velâyetin genelliğini savunmuşlar hem de iman edenler arasında bir derecelendirmenin olduğunu kabul ederek bu genelliği, daha özel zümrelerin varlığı lehine tekrar yorumlamışlardır.¹⁵⁹ Zamanla sûfiler, velîleri kendi içinde bir hiyerarşiye tabi tutarak nücebâ, nükebâ, kutub ve gavs gibi kavramlar üzerinden “ricâlü'l gayb” bahislerini metinlerinde işlemeye başlamışlardır.

2.2.1. Bağdat-Basra Bölgesinde Tartışmaların Başlangıcı

Bağdat-Basra bölgesinde, yaşanan siyasî ve dinî tartışmaların ana aktörleri; imâmet düşüncesini savunan bütün fırkaları kapsayacak şekilde Şîa, Hasan-ı Basrî'nin öğrencileri tarafından kurulan ve Abbasi halifeleri Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) tarafından doğrudan desteklenen Mu'tezile ve Sünnî akidenin savunucuları olmuştur. Tasavvufun bir ekol şeklinde değil zühdü ile ön plana çıkan kişiler tarafından temsil edildiği bu dönemde, sûfiler tartışmalara ciddi manada katılım göstermemişler, ancak bu bölgede yaşanan tartışmalar başta velâyet düşüncesinde olmak üzere tasavvufu doğrudan etkileyerek bazı temel ıstılahlarının oluşmasını sağlamıştır.

Abbasîler dönemi ile birlikte Irak, hilafetin merkezi olmuş ve İslâmlaşma sürecini bu dönemde tamamlayıp Müslümanların kendi içlerinde fikrî tartışmalara girdiği bir merkez haline gelmiştir. Hz. Ömer'in Bizans ve Farslılara karşı yapılacak savaşlar için garnizon kenti olarak kurduğu Irak'ın güneyinde bulunan Basra, zamanla gelişerek ticaret ve ilim merkezi haline gelmiştir. Tasavvufun dayandırıldığı en önemli isimlerden biri olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),

¹⁵⁹ Hacı Bayram Başer, **Şeriat-Hakikat**, s. 266.

burada ders halkaları kurmuş ve başta Abdulvâhid b. Zeyd (ö. 177/793)¹⁶⁰ ve Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olmak üzere birçok talebe yetiştirmiştir.¹⁶¹

İmâmet düşüncesinin ilk temsilcilerinin yaşadığı ve Hz. Ali'nin yönetim merkezi olarak kullandığı Kûfe, Bağdat kurulmadan önce bir süre Abbasî hilafetinin de yönetim merkezi olmuştur.¹⁶² Daha sonraki dönemlerde Şîa düşüncesinin merkezi haline gelen Kûfe, imâmet teorisinin kurulduğu bölgedir. Cafer es-Sâdık'ın tasavvufun ilk temsilcisi olarak gösterdiği Ebû Haşim el-Kûfî ya da es-Sûfî (ö. 150/767) de Kûfe'de doğup büyümüştür.¹⁶³

Abbasî halifesi Mansur (ö. 158/775) tarafından kurulan Bağdat şehri, ticari bir merkez olmasının yanı sıra İslâm dünyasının en önemli ilim merkezlerinden biri olmuştur. Halife Me'mûn, Bağdat'ta *Beytulhikme* adı verilen bir ev inşa etmiştir. Abbasîler, felsefe metinlerinin Arapçaya tercüme faaliyetlerini burada başlatmışlardır.¹⁶⁴

Tasavvuf açısından Bağdat, Sünnî tasavvuf anlayışının temsilcilerine ev sahipliği yapmıştır. Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) Basra'da doğmasına rağmen, devrinin ilim ve irfan merkezi olan Bağdat'a genç yaşta göç etmiş ve burada hadis dersleri almıştır.¹⁶⁵ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) burada Muhâsibî'nin öğrencisi olarak yetişmiş ve zamanla sûfilerin imamı ünvanını kazanmıştır. Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) ve Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295) Bağdat'ta yetişen diğer önemli

¹⁶⁰ Abdulvâhid b. Zeyd, "Akıllarıyla sünneti tam olarak anlamaya gayret eden, kalpleriyle ona yapışan ve nefsinin şerrinden Allah'a sığınan kimseler gerçek velilerdir" sözüyle, velî kavramının tarifini yapan ilk sûfilerden biri olmuştur. Bkz. Sühreverdî, **Mârifet İhsanları**, s. 58.

¹⁶¹ Afifî, muhabbet konusundaki ilk görüşlerin Basra'da ortaya çıktığını ve bu görüşe sahip kişilerin Maniheizm'den etkilendiklerini söyler. Bkz. Afifî, **İslâm'da Manevi Hayat**, s. 182.

¹⁶² Casim Avcı, "Kûfe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe> (27.05.2021).

¹⁶³ Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 230.

¹⁶⁴ İslâm filozoflarının öncülerinden biri olan Kindî (ö. 252/866), Bağdat'ta antik yunandan gelen felsefî metinlerin tercüme faaliyetlerinin başında yer almıştır. Câbirî Maniheizm, Sâbilik, Mecûsilik gibi İslâmiyet'ten önce var olan kadim dinî ekollerin, tercüme faaliyetleri ile birlikte Arap-İslâm düşüncesine başta Şîa ve onunla irtibatlı olarak tasavvuf, İsrâk felsefesi ve bâtinî ekollere sızdığını söyler. Bkz. Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 164. Biz bu çalışmada velâyet düşüncesinin kaynaklarını incelerken kadim mirasın dolaylı olarak etkide bulunduğu görüşleri sorgulamak niyetinde değiliz. Daha çok velâyet düşüncesinin ana hatlarıyla tasavvuf ilmine nasıl intikal ettiğini, velî ve velâyet kavramlarının bu intikal sürecinde yaşadığı kavramsal dönüşümü analiz etmeyi uygun gördük.

¹⁶⁵ Hâris el-Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması: el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân**, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşâret Yayınları, 2006, ss. 13-36.

sûfilerdir.¹⁶⁶ Bu sûfilerin dışında diğer İslâm beldelerinden Bağdat’a gelen ve buradaki sûfilerin sohbetinde bulunan birçok sûfi bulunmaktadır. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 310/932) bu isimlerin başında gelir.

2.2.1.1. Şîa’da İmâmet Düşüncesi ve Velâyet

Hiz. Peygamber’in vefatının ardından, ümmetin işlerini görecekt ve velâyetini üstlenecek halifenin, Hiz. Ali ve soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunan Şîa’da imâmet, genel olarak siyasî ve manevî otoriteyi tanımlamaktadır. Şîî düşünce kendi içinde çeşitli ekollere ayrılrsa da bütün ekollerin hemfikir olduğu nokta, halifenin tayini konusunda imâmet fikrini benimsemeleridir. Bu doğrultuda imâmet fikri manevî otoritenin yanında siyasî otoriteyi de kapsamı bakımından bir anlamda nübüvvetin devamı olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁷ İbn Haldun, imâmeti “dini koruyan ve dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessese” olarak tarif ederken bu duruma dikkat çeker.¹⁶⁸

Altıncı imam Cafer es-Sâdık’a (ö. 148/765) kadar olan dönemde Şîa taraftarları Emevî hilafetine karşı çoğunlukla¹⁶⁹ askeri mücadele içerisindeyken, Cafer es-Sâdık ve öğrencileri ile birlikte Şîî düşüncesinin teorik zemini kurulmaya başlanmış, mücadele askeri alandan ilmî ve kültürel zemine taşınmıştır.¹⁷⁰ Cafer es-Sâdık’ın en önemli öğrencisi Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve diğer Şîî âlimleri hilâfet kavramının yerine imâmeti ikame etmeye çalışmışlardır. İbn Nedîm (ö. 385/995), imâmet konusunda ilk söz söyleyen kişinin Hişâm b. Hâkem’in çağdaşı Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmar (ö. 183/799) olduğunu söyler.¹⁷¹ Nitekim her iki isim de

¹⁶⁶ Afifi, **İslâm’da Manevî Hayat**, s. 94.

¹⁶⁷ Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 178.

¹⁶⁸ İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 178.

¹⁶⁹ Cafer es-Sâdık’ın dedesi Zeynelâbidin (ö. 92/711) ve babası Muhammed Bakır (ö. 115/733) da askeri mücadeleden kaçınmıştır. Ancak onlar Cafer es-Sâdık’ta olduğu gibi mücadeleyi ilmî ve kültürel alana yayma girişimlerinde bulunmamışlardır.

¹⁷⁰ Cafer es-Sâdık, Şîa düşüncesinin esas aldığı hadis ve tefsir ilimlerinin tedvinini gerçekleştiren isimdir. Bkz. Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s.74-77. Aynı zamanda bazı tasavvuf klasiklerinde sûfilerin imamlarından biri olarak da gösterilir. Bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 144; **Keşfü’l-mahcûb**, c. I, s. 284. Nitekim görüşleriyle tasavvufun teşekkülüne doğrudan katkıda bulunan tek Şîî imamı Cafer es-Sâdık olmuştur. Onun öğrencilerinin, imâmet düşüncesini geliştirerek velâyet ile ilişkilendirdikleri göz önünde bulundurulduğunda velîler ve velâyet hakkındaki görüşlerinin sûfiler üzerinde tesiri olduğu düşünülebilir.

¹⁷¹ İbn Nedîm, **el-Fihrist**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 598.

Kitâbü'l-imâme ismini verdikleri kitaplarında, imâmeti dinin temel ilkelerinden biri olarak göstermişlerdir.¹⁷²

İmâmiyye Şîa'sında imâmet olarak gösterilen halifelik, Hz. Ali'nin hakkıdır. Onlara göre Hz. Peygamber'in damadı olarak onun en yakınında bulunan, İslâm'a ilk giren ve en çok hizmet eden kişi olması gibi gerekçeler Hz. Ali'yi halifeliğin tek adayı kılmaktadır. Dahası, onlara göre Hz. Ali imâmete Allah tarafından seçilmiş ve bu durum Hz. Peygamber tarafından ümmete tebliğ edilerek bir de vasiyete bağlanmıştır.¹⁷³ Dolayısıyla resmî olarak halifelik makamında kim bulunursa bulunsun, Hz. Peygamber'in meşru varisi Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlardır. Bu durumda Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlar, İslâm ümmetinin hem zâhirî/siyasî hem de bâtinî/manevî imamı olma hak ve yetkisine sahiptirler.

Şîî düşüncede imamların sahip olduğu bu makam zamanla onların masum, yani ilâhî koruma altında bulundukları görüşü ile pekiştirilmiştir. Ayrıca imamlar, Allah'tan gelen bilgi ile desteklenirler.¹⁷⁴ Bir anlamda vahye muhatap olmaları anlamına gelen bu durum, onların nübüvvet sahibi peygamberler ile aynı mertebeye yükseltilmiş olması anlamına gelir. Nitekim imamın sahip olduğu bu üstün özellikler sebebiyle nebî ile arasındaki temel fark, kendisine kitap indirilmemesiyle sınırlı kalmaktadır.

Bu tür bir imâmet anlayışı, imam ile nebî arasındaki ayrımın netleştirilmesini gerektirmiştir. Kaldı ki nebîlere nispet edilen neredeyse bütün niteliklerin imamlara da nispet edilmesi aradaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Şîî alimleri bu noktada, velî ve velâyet kavramlarını imâmet düşüncesini temellendirmek için kullanmaya başlamışlardır.¹⁷⁵

¹⁷² Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, c. I, s. 102; Mustafa Öz, "İbn Mîsem", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-misem> (27.05.2021).

¹⁷³ Bu görüşü savunanlar, görüşlerini desteklemek için birçok rivayette bulunmuşlardır. Örneğin, onlara göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Musa için Harun ne ise benim için de Ali odur." Bir başka yerde ise Hz. Peygamber "Ben kimin velîsi/mevlâsı isem Ali de onun velîsi/mevlâsıdır" buyurmuştur. Bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 433; Süleyman Uludağ, "Şîilikte Tasavvuf", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu**, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993, ss. 515-542; Ethem Ruhi Fırlı, **İmâmiyye Şîası**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 17-19.

¹⁷⁴ Faruk Sancar, **"Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği"**, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2010, s. 72

¹⁷⁵ İbn Nedîm, Şîa'nın bu ismi almasının gerekçesini açıklarken Hz. Ali'nin taraftarlarını dört tabakaya ayırdığını ve onları esfiyâ, evliyâ, şurtatü'l-hamîs ve ashâb olarak isimlendirdiğini söyler. Bkz. İbn Nedîm, **el-Fihrist**, s. 598.

İbn Mîsem ve Hişâm b. Hakem ile birlikte velâyet kavramı, Şîî imamlarını Allah'ın dostu ve yakını yapan muhabbeti ifade edecek şekilde bir makam olarak ele alınmaya başlanmış ve Şîîliğin beş temel prensibinden biri haline gelmiştir.¹⁷⁶ Bu prensibe göre nübüvvetin son bulmasının ardından velâyet sahibi olan imamlar, peygamberlerin varisleri konumundadırlar ve Hz. Peygamber'in ardından Kur'ân'ın anlaşılabilmesi ancak kendilerine Allah tarafından verilen bâtın ilmine sahip bu özel kişiler aracılığıyla mümkün olabilmektedir.¹⁷⁷ Velâyet sahibi olarak seçilen kişinin, insanlara vahyin bâtînî anlamlarını açıklaması, nübüvvetin ardından ilâhî vahiy ile sürekli bir bağlantı kurma isteğinden ileri gelmektedir. Nitekim, Şîa'nın sekizinci imamı Ali b. Musa er-Rıza'dan (ö. 203/818) yapılan bir nakil, bu yönde cümleler içermektedir: *“Ğadir günü Emîrû'l-Müminin'in velâyetini kabul eden müminler, Adem'e secde eden melekler gibidirler. Ğadir günü Emîrû'l-Müminin'in velâyetini reddedenler de İblis gibidirler.”*¹⁷⁸ Böylece Şîa'da imâmet makamı, siyasî otoriteyi temsil etmekle birlikte velâyet kavramı üzerinden manevî otoriteyi de kapsar hale gelmiştir.

Risâlet, nübüvvet ve velâyet kavramlarını iç içe geçmiş üç daire ile açıklamaya çalışan Şîa'ya göre en dışta risâlet, onun içinde nübüvvet, en içte ise velâyet makamı bulunmaktadır. Bu temsile göre her resul, aynı zamanda nebî; her nebî de aynı zamanda velî olmaktadır.¹⁷⁹ Şîî düşüncenin nübüvvet ile velâyetin sınırlarını hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren bu şekilde belirlemeye çalışması, nübüvvet-velâyet tartışmalarının bu dönemde gündeme girmiş olduğunu göstermektedir.¹⁸⁰

Şîîlerin tasavvur ettiği anlamdaki bir velâyet fikri, İslâm'da yeni bir velî tipini ortaya çıkarmıştır.¹⁸¹ İmâmetin temsilcisi olan velî, Peygamber olmamasına rağmen diğer bütün insanların makam bakımından üzerindedir. Hatta bazı uç Şîî akımlara göre bu anlamdaki imamların derecesi Hz. Peygamber'den önce yaşamış diğer nebilerin derecesinden üstün

¹⁷⁶ Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, c. 1, s. 102.

¹⁷⁷ Henry Corbin, “Şîîlikte Velâyet Kavramı”, çev. Sabri Hizmetli, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1983, sayı: 26, s. 717.

¹⁷⁸ Mustafa Altunkaya, “Bazı Şîî Kaynaklarda Tasavvufun Yeri”, **Doğu Esintileri**, 2016, sayı: 5, s. 183.

¹⁷⁹ Henry Corbin, “Şîîlikte Velâyet Kavramı”, s. 719-720.

¹⁸⁰ Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 257.

¹⁸¹ Bu doğrultuda velâyetin tanımı şu şekilde verilir: “Allah tarafından insanlara vahyin bâtînî anlamını yorumlaması için seçilen kişinin hâli; insan ve ilâhî vahiy arasında sürekli bir bağlantı sağlar. İmama, halifelik için gerekli karakteristikleri belirtir. Dini bozulmadan muhafaza etmek için kendileri ilâhî koruma altında olan kişilerdir.” Bkz. John L. Esposito, **Oxford İslâm Sözlüğü**, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 360.

olabilmektedir.¹⁸² Böylece Kur'ân'daki ifadelerle göre Allah'ın, kendisine iman eden, takvâ sahibi kullarına yakınlığı sebebiyle bağışladığı dostluk ve yardımı belirten velâyet, bütün iman edenleri kapsayan bir hâk iken Şîî düşünce ile birlikte Hz. Peygamber'den, Hz. Ali'ye ve ondan veraset yoluyla özel bir zümreye intikal eden nebevî bir miras haline gelmiştir.¹⁸³

İmâmet konusunu kelâmî bir problem olarak gündeme taşıyan ilk isim olan İbn Mîsem, Kûfe'de doğmuş daha sonra Basra'ya göç ederek burada, başta Basra Mu'tezile'sinin kurucusu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) olmak üzere Mu'tezile alimleri ile fikri tartışmalarda bulunmuştur. Benzer şekilde Hişâm b. Hakem, Kûfe yakınlarında bulunan Vasıt'ta doğmuş, daha sonra Kûfe'ye giderek burada eğitimini almıştır. O da İbn Mîsem gibi Basra ve Bağdat'a giderek Mu'tezile alimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) gibi isimlerle kimi zaman halife huzurunda münazaralarda bulunmuştur.¹⁸⁴ Bu noktada başta Kûfe olmak üzere Bağdat-Basra bölgesinde gelişen Şîî velâyet düşüncesinin savunucularının, Mu'tezile ekolüyle ciddi bir etkileşim içerisinde olduğu dikkate değer bir durumdur.

Sünnî kelâmının henüz teşekkül aşamasında olduğu bu dönemde, imâmet hususunda Şîa düşüncesini eleştiren ilk isim İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 282/895) olmuştur.¹⁸⁵ *el-İmame ve's-sîyase* isimli bir kitap yazan Dineverî'nin hicrî 213 yılında doğduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Mu'tezile ve Şîa'nın karşılıklı tartışmalarıyla itikadî bir problem olarak gündeme gelen imâmet meselesine Ehl-i sünnet ekolünün hicrî üçüncü yüzyılın başlarında dahil olduğu söylenebilir.¹⁸⁶ Sûfîler ise velî kavramını bu tarihlerden önce benimsemiş olmalarına rağmen velâyet düşüncesinde henüz Şîa'da olduğu gibi özel açıklamalarda bulunmamışlardır. Bu durumda, velâyet düşüncesinin ve nübüvvet-velâyet tartışmalarının hicrî ikinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde henüz sûfîlerin gündemine girmediği anlaşılmaktadır.¹⁸⁷

¹⁸² Süleyman Uludağ, "Şîilikte Tasavvuf", s. 525;

¹⁸³ Afîfî, **İslâm'da Manevi Hayat**, s. 256.

¹⁸⁴ Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 124; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisam-b-hakem> (27.05.2021).

¹⁸⁵ Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 124.

¹⁸⁶ Şîa'nın imâmeti akaidin bir parçası olarak açıklamaya başlamasının ardından, imâmet bahislerini Sünnî kelâmına ekleyerek eserlerinde yer veren ilk isim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) olmuştur. Ona göre imamların gaybı bilmesi ve masum olması mümkün değildir. Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Eş'arî Kelâmı: el-Lûma**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 160-161.

¹⁸⁷ İmâmet düşüncesinin ilk teorisyeni olarak gösterilen Hişâm b. Hâkem'in (ö. 179/795) ölüm tarihi göz önünde bulundurulduğunda, hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren İmâmiyye ismiyle anılan bir topluluğun mevcut olduğu

İmâmet meselesi, Şîilik ile Sünnîlik arasındaki görüş ayrılıklarına sebep olan en temel konu olmasına rağmen, tasavvuf ile Şîilik arasındaki en önemli etkileşim konusu olmuştur. Bir velî olarak imâmın, Allah'tan gelen bâtinî bilgilere sahip oluşu, duasının kabul olması, kerâmetler göstermesi, gaybı bilmesi,¹⁸⁸ mahfuz olduğunun düşünülmesi gibi konular ilerleyen zamanlarda benzer şekilde tasavvufta velîler için de söz konusu olmuştur. Yine benzer şekilde ilerleyen zamanlarda sûfiler tarafından velîlerin kendi içinde hiyerarşik olarak ele alındığı ricâlî'l-gayb meselesinde de kutub, abdal, evtâd, nükebâ, nücebâ gibi kavramlara ilk olarak Şîi ekollerinde rastlamak mümkündür.¹⁸⁹

Şîa'nın açıkladığı şekliyle velâyet fikrinin daha sonraki dönemde sûfilere etkilemiş olduğu düşünülebilir. Nitekim, gerek Bağdat-Basra bölgesinde gerekse de Horasan bölgesinde Şîi ve sûfilerin uzun bir müddet boyunca beraber yaşadıkları bilinmektedir. Ancak, sûfiler velâyeti doğrudan Şîa'da olduğu şekliyle kabul etmemiş, nebevî mirasın ehl-i beyt aracılığıyla nesebe dayalı intikalini reddetmişlerdir. Bununla birlikte sûfiler, velâyeti Şîa ile benzer kavramlar üzerinden temellendirerek iman edenler arasındaki manevî derecelerle birlikte Allah'a en yakın olunan makam olarak göstermişler ve İslâm'ın hedeflediği ideal insanı ifade edecek şekilde yeniden yorumlamışlardır.

2.2.1.2. Mu'tezile'nin İmâmet ve Velâyet Anlayışı

Hasan-ı Basrî'nin ders halkalarında bulunduğu sırada görüş ayrılıkları sebebiyle ondan itizal eden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından kurulmuş olan Mu'tezile'nin ilk yıllarında, velâyet ve imâmet tartışmalarının gündemde olmadığı bilinmektedir. Bu dönemde daha çok

sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla velâyet kavramı, bu tarihlerden itibaren tartışmalara konu olmaya başlamış olmalıdır.

¹⁸⁸ İbn Haldûn, Cafer es-Sâdık ve Ehl-i beyt'ten başka kişilerin daha gayba dair bilgi sahibi olduklarının iddia edildiğini belirtir. Ona göre bu nispetin sebebi, üzerinde oldukları velâyet dolayısıyla sahip oldukları keşiftir. Bu keşf sayesinde gayba muttali olurlar. Bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 607.

¹⁸⁹ Bu anlamda velâyet fikri ilk olarak Şîi düşüncede ortaya çıkmıştır. İmâmet ve velâyet terimlerine yeni ve özel anlamlar yükleyen ilk kişilerin Cafer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'e (ö. 133/750) bağlı olduklarını söyleyen İsmailiyye ekolü mensupları olduğu kaynaklarda zikredilir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Şîilikte Tasavvuf", s. 523.

Allah'ın sıfatları, kader meselesi, büyük günah işleyeninin durumu, nübüvvetin ispatı gibi konular kelâmın problemleri olarak âlimlerin gündeminde yer almıştır.¹⁹⁰

Vâsıl b. Atâ, Cemel ve Sıffîn'deki taraflardan birinin hatalı sayıldığını, fakat hatanın kimde olduğu hususunun tespit edilemediğini, dolayısıyla haklarında karar vermeyip konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini ileri sürmüştü; ancak, her iki tarafın da şahitliğinin kabul edilemeyeceğini belirtmiş, ayrıca Hz. Osman ile Hz. Ali'nin de hata etmiş olabileceğini söylemiştir.¹⁹¹

Şîa'nın imâmeti imanın bir rüknü olarak göstermeye başlamasıyla birlikte, ilk olarak Mu'tezile alimleriyle Şîa arasında tartışmalar yaşanmaya başlar. Kûfe merkezli İmâmiyye ekolüne mensup Şîî alimler ile Bağdat'ta halifenin desteğini alan Mu'tezile kelâmcıları arasında, başta imâmet olmak üzere birçok konuda tartışmalar yaşandığı bilinmektedir. İbn Mîsem ve Hişâm b. Hâkem'in, Mu'tezile kelâmının Basra ekolüne mensup önemli isimlerinden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Bekir el-Esam ile tartışmaları imâmet ile birlikte velâyet kavramının da kelâmî tartışmalara konu olmasına sebep olmuştur.¹⁹²

Allâf, Mu'tezile alimleri içerisinde imâmet konusunda Şîî düşüncüyü en çok benimseyen isim olarak ön plana çıkmaktadır. Hicrî 135 (m. 752) yılında Basra'da doğan Allâf, bildiği kadarıyla kelâmcılar arasında imamların masumiyetine ilişkin ilk açıklamaları yapan kişi olmuştur.¹⁹³ Ona göre, yeryüzü hiçbir zaman Allah dostu olan, masum ve korunmuş

¹⁹⁰ Mu'tezile'nin, büyük günah işleyeninin durumu hususunda yaşanan tartışmalar hakkında Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in diğer fırkalara göre farklı bir yorumda bulunmasıyla, hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında, Basra'da ortaya çıktığı kaynaklarda belirtilmektedir. Nitekim, Kâ'bî (ö. 319/931), Mu'tezile'nin bu isimle anılmasını, büyük günah işleyen kişiyi mümin veya kafir olarak değil, fâsık olarak nitelemeleriyle ilişkilendirir. Bkz. Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, s. 47-48; Ramazan Yıldırım, **Kelâm Tarihi**, İstanbul: İşâret Yayınları, 2017, s. 139-167.

¹⁹¹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 50-53; Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasil-b-ata> (21.04.2021); Ramazan Yıldırım, **Kelâm Tarihi**, s. 99.

¹⁹² Henrik Samuel Nyberg, "Mutezile", **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinleri Seçkisi**, edt. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, c. I, ss. 56-69; Ramazan Yıldırım, **Kelâm Tarihi**, s. 148-156;

¹⁹³ Allâf, Hz. Ali'nin fazilet bakımından diğer halifelerden daha üstün olduğunu savunduğu için bazı kaynaklarda Şîî olarak nitelenmiştir. Bkz. İbnu'l-Murtazâ, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Susanna Diwal-Wilzer, Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1987, s. 48.

imamlardan eksik olamaz. Bu masumiyet ve korunma sebebiyle imamlar, asla yalan söylemez ve büyük günah işlemezler. Ayrıca, onların bildirdikleri haberler hüccet seviyesindedir.¹⁹⁴

Benzer görüşler ileri süren öğrencisi Nazzâm da (ö. 231/845) siyasî otorite olarak ümmetin başında bulunan, nass ve tayin ile belirlenmiş imamın, masum olduğunu ve şeriatla icma ve kıyasın değil, masum imamın görüşünün hüccet olabileceğini belirtir.¹⁹⁵ Bu görüşlerinden dolayı onun, imâmet hususunda Hişâm b. Hâkem'den etkilendiği söylenir.¹⁹⁶

Esasında Mu'tezile alimlerinin çoğu ümmetin başında bir imamın bulunması gerektiğini aklen zarurî görmektedir. Onlar, imamı tanımlarken “ümmet üzerinde yöneticilik ve tasarruf hakkı olan kişi” şeklinde tanımlarlar. Dolayısıyla, ümmeti yönetecek bir imamın bulunması hadleri uygulama, adaleti tesis etme, güvenliği sağlama, askeri donatma gibi devlet işlerinin yerine getirilmesi için aklen zaruridir.¹⁹⁷ Ancak onların bu şekliyle kabul ettiği imâmet, siyasî velâyet ile sınırlıdır ve manevî velâyet yönünden imamlara herhangi bir kutsallık atfetmez.

Bu durum Mu'tezile'nin velî ve velâyet kavramlarına yaklaşımını da belirler. Onlara göre ayetlerde geçen velî, mevlâ, evliyâ gibi kavramlardan kastın birbirinin iyiliğini isteyen, birbirlerine yardımda bulunan kişilerdir ve Allah ile dostluk mümkün değildir.¹⁹⁸ Mu'tezile, velîlere nispet edilen kerâmeti de tamamen reddetmektedir. Zira, velîlere Allah tarafından desteklendiklerini gösteren kerâmetlerin nispet edilmesi, Mu'tezile'nin savunduğu peygambere özel konuma ters düşmektedir. Nitekim onlara göre mucizeler Allah tarafından tebliğ görevi bulunan peygamberini desteklemek amacıyla verilmektedir. Dolayısıyla kerâmet iddiasında bulunanların varlığı, peygambere has özel konumu tehlikeye atacak ve peygamberin tebliğ ettiği şeriatı boşa çıkaracaktır.¹⁹⁹

Bununla birlikte Mu'tezile âlimleri, iman edenlerin Allah katında eşit konumda olduklarını dolayısıyla velâyetin sadece Hz. Ali ve soyundan gelenlerin değil, bütün iman

¹⁹⁴ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 53; Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûl'il-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. II, s. 700.

¹⁹⁵ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, “Nazzam'ın Tabiat Anlayışı”, **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinleri Seçkisi**, edt. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, c. II, ss. 677-695; Ramazan Yıldırım, **Kelâm Tarihi**, s. 175.

¹⁹⁶ Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 199.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, c. II, s. 690; Ramazan Yıldırım, **Kelâm Tarihi**, s. 167.

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, c. II, s. 618;

¹⁹⁹ Florian Sobieroj, “Mu'tezile ve Tasavvuf”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Salih Çift, c. X, sayı: 1, 2001, ss. 273-296.

edenlerin hakkı olduğunu savunmuşlardır. Hücvîrî, Mu'tezile'nin bu görüşü benimsemesinin sebebini, adalet ilkesi gereği Allah'ın iman edenlerden bir kesimi başka bir kesime tercih etmesinin mümkün olmayacağı düşüncesiyle açıklar. Bir başka yerde ise Hücvîrî, Mu'tezile'nin melekleri insanlardan üstün tutmasını, nebîler ve velîlerin meleklerden daha üstün olduğunu belirterek eleştirmektedir.²⁰⁰

İmamın seçiminde faziletin önemine dair tartışmalar hicrî ikinci yüzyılda Şîa ile Mu'tezile arasındaki tartışmalardan bir diğeri olmuştur. Şîa, Hz. Ali'nin nasslar ile belirlenmiş imâmetinin Ehl-i beyt ile devam etmesi gerektiğini savunurken; Mu'tezile imamın ümmet tarafından seçilerek kabul gören kişi olması gerektiğini savunmuştur.²⁰¹ Mu'tezile ekolünün ilk âlimleri Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, yönetimde adil imamın olması gerektiğini söylemişlerdir. Daha sonraki dönemlerde ümmeti kimin yöneteceğine ilişkin tartışmalar devam etmiş ve Peygamberden sonra en faziletli kişinin imam olması gerektiği hususunda Mu'tezile alimleri çoğunlukla görüş birliğine ulaşmışlardır.²⁰² İmamın sahip olması gereken özelliklerini detaylıca açıklayan Mu'tezile alimlerine göre imam iman etmiş, adil, kitap ve sünneti bilen ve onlara göre amel eden, âlim bir kişiliğe sahip olmasını şart koşarlar. Bu şartları sağlayan kişi ümmetin imamı ve velîsi olarak, onların işini görmede tasarruf sahibi olabilecektir.²⁰³

Mu'tezile alimleri, İslâm ümmetinin ilk imamı olarak Hz. Muhammed'in döneminin en faziletli olduğundan hareketle böyle bir fikre ulaşırlar. Bu fikre göre, nübüvvetin son bulmasının ardından imâmetten daha faziletli bir makam bulunmamaktadır. Dolayısıyla fazilet konusunda imam, nebiye velâyet eden kişi olmaktadır. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) ve Nazzâm (ö. 221/835) gibi Mu'tezile'nin önde gelen alimleri, bu görüşleri savunmuş ve imamı siyasî otorite olarak kabul ederek bu konuda nübüvvetin devamı olarak velâyeti tahkim etmişlerdir.²⁰⁴

Mu'tezile'nin imâmet konusundaki bu açıklamaları, Şîî imâmet anlayışının İbn Mîsem ve Hişâm b. Hakem gibi alimler ile itikadî bir konu olarak açıklanmaya başlanması ile birlikte vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Hişâm b. Hakem ile Mu'tezile'nin öncü alimlerinden Amr b.

²⁰⁰ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 276; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 446.

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, c. II, s. 714.

²⁰² Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, c. II, s. 700.

²⁰³ Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik", **Dinî Araştırmalar**, 2000, c. III, sayı: 7, s. 20.

²⁰⁴ Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik", s. 21.

Ubeyd arasında gerçekleşen imâmet konusundaki tartışmalar bu durumun bir göstergesidir.²⁰⁵ Bir başka yerde Hişâm b. Hakem ile Dırâr b. Amr arasında velâyetin zâhir ya da bâtın oluşu üzerine bir tartışma yaşandığı da rivâyet edilmektedir. Dırâr b. Amr'ın bu konudaki tavrı, bâtının ancak vahiy yoluyla bilinebileceği dolayısıyla velâyetin zâhirî olması gerektiği şeklindedir.²⁰⁶

Hicrî ikinci yüzyılda velâyet kavramı etrafında gerçekleşen bir başka tartışmalı konu da Allah'ın kullarıyla dost veya düşman olup olamayacağına ilişkindir. Bu anlamda tartışmalar Allah'ın sıfatlarına ilişkin tali bir konu olarak gündeme gelmiş gibi görünmektedir. Örneğin, bu dönemde etkin olan Haricî fırkalarından Acârîde'ye bağlı Hâzîmiyye ekolü, Allah'ın kullarını dost ve düşman edinmesi anlamında velâyet ve adâveti, O'nun zâtî sıfatlarından olarak kabul eder. Onlara göre Allah, kulunu kendi yolunda yürüdüğü müddetçe dost yani velî edinmektedir.²⁰⁷ Yine Acârîde'den bir başka ekol olan Şeybânîyye de benzer şekilde velâyet ve adâveti Allah'ın zâtî sıfatlarından iki sıfat olarak görmektedir.²⁰⁸

Haricîlerin bu iddialarına karşı bazı Mu'tezile alimleri,²⁰⁹ Allah'ın kendisine iman edenlerle olan dostluğunun, iman ile birlikte başladığını savunmuşlardır. Benzer şekilde onlara göre, Allah'ın iman etmeyenlere karşı düşmanlığı da küfür ile birlikte başlamaktadır. Ayrıca Allah'ın dostluğu ya da velâyeti dinî hükümler, kuluna övgü ve lütuflarla sınırlıdır. Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ise bu genel kanaatten farklı olarak dostluk ve düşmanlığın iman ve küfürden sonra geldiğini savunmuştur.²¹⁰

Haris el- Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ebü'l Abbas el-Kalânîsî (ö. III./IX. yüzyıl sonları) gibi isimlerle birlikte Sünnî kelâmına zemin hazırlayan isim olarak gösterilen İbn Küllâb da (ö.

²⁰⁵ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, "Nazzam'ın Tabiat Anlayışı", s. 685; Mesûdî, **Altın Bozkırlar: Mürûcû'z-Zeheb**, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.

²⁰⁶ Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", s. 22.

²⁰⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 156.

²⁰⁸ Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 160.

²⁰⁹ Eş'arî, Bişr b. Mu'temir ve onu takip eden bazılarını istisna tutar. Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. Mu'temir'e göre peygamberden sonra en faziletli kişi Hz. Ali'dir. Dönemin Abbâsî halifesi Harun Reşid'in onu Râfîzî olarak suçlayıp hapsedtiği kaydedilmektedir. Bkz. Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", s. 43.

²¹⁰ Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 386.

240/854) bu tartışmaları sürdürmüş ve Allah'ın velâyet ve adâvetini sıfatlarla ilişkilendirerek açıklamıştır.²¹¹

Velâyet kavramının manalarına doğrudan etki eden bu tartışmalar, sûfilerin velâyet teorisini kurmalarına zemin hazırlamıştır. Mu'tezile ameli imanının bir parçası olarak görmekte ve Allah'a ilişkin bilginin tamamen nazarî olduğunu savunmaktaydı. Onlara göre, Allah'a yakınlık anlamında velâyet, bu durumda, bütün Müslümanların ortak vasfı olmaktadır. Ancak sûfiler iman edenler içerisinde bir derecelendirme olabileceğini kabul ettikleri için bir grubun imanlarının yanı sıra zühd ve takvâları sebebiyle Allah'a daha yakın olabileceğini, dolayısıyla O'nun dostluğunu ya da velâyetini elde edebileceğini düşünmekteydiler. Bu durumda Allah'a daha yakın olduklarına dair iyimser bir kanaat oluşturan sûfilerin, gerek Şîî imâmet düşüncesinin nesebe dayandırdığı velâyet fikrine gerekse de Mu'tezile'nin iman edenler arasında bir derecelendirme olamayacağına ilişkin görüşüne karşı yeni bir velâyet anlayışını temellendirmek durumunda kalmış olmalıdır.

2.2.1.3. Tasavvufta Velâyet Fikrinin Doğuşu

Hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren, Şîî imâmet düşüncesinin velâyet kavramı üzerinden nübüvvet ile ilişkilendirilmesinin ardından Mu'tezile alimleri ile Şîî alimler arasında gerçekleşen ümmetin velâyetini üstlenecek kişiye ilişkin tartışmalar, velî ve velâyet kavramlarının hem kelâmcıların hem de sûfilerin gündemine girmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde gerçekleşen tartışmalara kadar olan süreçte velâyet hakkında herhangi bir teorik görüş ortaya koymayan sûfiler, Kur'ânî anlamlarıyla paralel bir şekilde, velî kavramını zühd ve takvâ sahibi olan kişileri Allah dostu sıfatıyla nitelemek için kullansalar da hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren velâyet tartışmalarına dahil olarak, başta nübüvvet-velâyet ilişkisinin tespit edilmesine olan ihtiyaca binaen, velâyetin tanımını yapmaya, sınırlarını belirlemeye ve velîliği teorik zemine taşımaya çalışmışlardır.

Nübüvvet-velâyet tartışmaları başlamadan önce ilk zâhid ve âbidler, iman edenlerin zühd ve takvâlarına göre Allah'a yakınlaşacağını savunmuş ve bu şekilde iman edenleri çeşitli menzillerde ele almaya başlamışlardı. Ancak henüz bu tasnifin zeminini oluşturacak kavramlar şekillenmediğinden iman edenlerin menzillerine ilişkin herhangi bir görüş birliği sûfiler arasında yoktur. Şakîk-i Belhî'nin (ö. 194/810) "sıddık" kavramını Peygamberlerden sonra

²¹¹ Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 424.

Allah’a en yakın olan kişilerin makamı olarak ortaya koyması bu durumun göstergelerinden biridir.

İman edenlerin çeşitli mertebelerde ele alınmasına ilişkin tasnifte sûfilerin en çok etkilendiği isim Şîa imamlarından Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) olmuştur. Cafer es-Sâdık’ın Kur’ân’ın farklı zümrelere farklı anlamlar ifade etmesinden hareketle oluşturduğu tasnif bu konuda ilk örnekleri teşkil eder. Ona göre, Kur’ân’ın *manası* sıradan kişiler için; *kinayesi* seçkinler için; *letaiifi* erenler için; *hakikati* ise peygamberler içindir.²¹²

Cafer es-Sâdık’ın Kur’ân’ın anlamları üzerinden yapmış olduğu bu tasnif, daha sonraki dönemlerde sûfilerin de yapmış olduğu avam-havâs-havâsu’l-havâs ayrımının ilk örneklerini oluşturur. Sûfilerin, iman edenleri zühd ve takvâya dayanan iyi amelleriyle birlikte yetkinleştikçe Kur’ân’ın çeşitli anlamlarına muttali olacağını düşünmeleri de onun bu sözleriyle benzerlik taşımaktadır. Cafer es-Sâdık’ın ortaya koyduğu bu genel kural, daha sonraki dönemlerde sûfiler tarafından makamlar ve hallerin saptanıp, bunları sıradan kişi (avam), seçkin kişi (havâs) ve seçkinlerin seçkinine (havâsu’l-havâs) göre ayrılmasıyla gelişmiştir. Seçkinler içerisinde bazı kişilerin daha seçkin olduğunun ifade edilmesi ise zamanla velîlerin kendi arasında belirli bir hiyerarşiye tâbi tutulmasına neden olmuş, ricâlü’l gayb başlığı altında bu kişilerin sayıları ve isimleri detaylıca verilmiştir.

Tasavvufta makamlar ve hâllerin tespit edilmeye başlanması iman edenler arasındaki mertebelerin ve bu mertebeler arasındaki ilişkilerin belirlenmesine duyulan ihtiyaca binaen hicrî ikinci yüzyılın sonlarından itibaren başlamıştır. Şîa ve Mu’tezile arasında imâmet tartışmalarının devam ettiği bu dönemde, sûfiler²¹³ de menzilleri tespit ve tertip etmeye

²¹² Alpay Sel, “Ca’fer es-Sâdık’ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi SBE, Iğdır, 2013, s. 56.

²¹³ Sûfî isminin Hz. Peygamber ve sahabe döneminde kullanılmadığı, hicrî ikinci yüzyılın başlarından itibaren zühhtleriyle öne çıkan bazı kişilere verildiği bilinmektedir. Örneğin Serrâc, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) Kâbe’yi tavaf ederken bir sûfî ile karşılaştığını kaydeder. Bkz. Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 22; **el-Lüma’**, s. 33. Ancak sûfî adı ilk olarak Kûfeli Ebû Hâşim es-Sûfî’ye (ö. 150/767) verilmiştir. Ayrıca Kılâb b. Cerî, Küleyb, Câbir b. Hayyân gibi bazı isimlere de bu ünvanın verildiği kaynaklarda zikredilir. Bkz. Câhiz, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, thk. Muvaffak Şihabeddin, Beyrut: Daru’l-Fikr, c. I, s. 366; İbn Nedîm, **el-Fihrist**, s. 498. Bu bilgilerden hareketle sûfî ismiyle anılan kişilerin yaygınlaşması hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır. Tarihçi Kindî’nin ve Kuşeyrî’nin sûfiyye isimli bir topluluğun hicrî 200 yılında yaygın olduğunu belirtmeleri de bu bilgiyi doğrulamaktadır. Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 95; **er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye**, s. 100.

çalışmışlardır. Nitekim, sûfiler içerisinde bu konudaki ilk açıklamalara Dârânî'nin (ö. 215/830) sözlerinde rastlanır.

Dârânî'nin kavramları tam olarak net olmayan, şiirsel ifadelerle açıklanmış mertebeleri şu şekildedir:

“Seccade saçakları üzerine oturmuş olanlara Allah, aşk şarabını içirir ve veçhini onlara göstermek suretiyle, mahlukata ülfetten vazgeçirir; (ardından) onları velâyet kürsüleri üzerine oturtur ve üzerlerine teyîd-i ilâhî yağmurlarını yağdırır; bunun üzerine onların üzerlerine şevk derelerini akıtır; (son olarak) ayrılık acılarını tattırdıktan sonra yakınlık sırlarıyla onları tekrar diriltir.”²¹⁴

Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841) ise sûfilere tevekkül-kesb tartışmaları bağlamında değerlendirerek üç grupta ele almaktadır. Ona göre birinci grupta hiç kimseden bir şey istemeyen “rûhânîler” bulunur. İkinci grupta ise bir şey istemeyen fakat verildiğinde kabul edenler olarak “muvasıtlar” yani “orta halliler” bulunur. Üçüncü grupta ise ibadetle meşgul olan, rızıklarını Allah'tan bekleyen ve nefsî arzularıyla mücadele edenler bulunmaktadır.²¹⁵

Avam-havas ayrımını kavramsal olarak ilk kez kullanan sûfilerden biri de Zünnûn el-Mısırî'dir (ö. 245/859). Sûfiler tarafından Allah yoluna girenlerin ilk makamı olarak gösterilen tevbe konusunda insanları iki mertebede ele alan Zünnûn, avamın tevbesinin günahlardan, havâsın tevbesinin ise gafletten kaynaklandığını söyler.²¹⁶ Bununla birlikte sûfiler içerisinde, Mısır'da haller ve makamlardan ilk bahseden kişinin Zünnûn; Bağdat'ta ise Serî es-Sakatî (ö. 251/865) olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.²¹⁷ Benzer dönemde Yahya b. Muaz (ö. 258/872), sülûk boyunca geçirdiği makamları tevbe, zühd, şevk, rıza ve muhabbet olarak sıralamaktadır.²¹⁸ Bu durumda hicrî üçüncü yüzyılın başlarında hâller ve makamlar tasavvufun konusu haline gelmiş ve tasavvufun kavramsal zemini şekillenmeye başlamış olmalıdır.

²¹⁴ Louis Massignon, **Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu**, çev. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2020, s. 113.

²¹⁵ Ferîdüddîn Attâr, **Evliyâ Tezkireleri: Tezkîretü'l-Evliyâ**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s. 172.

²¹⁶ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 43; **el-Lüma'**, s. 64.

²¹⁷ Zünnûn, hicrî 180 senesinde Mısır'da doğmuş; Mekke, Şam, Antakya gibi yerleri gezmiş; Bağdat'ta bir süre hapsedilmiş ve Kahire'de 245 yılında vefat etmiştir. Bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 19. Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 102.

²¹⁸ Salih Çift, **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu**, s. 214.

Cafer es-Sâdık'ın sûfîler üzerindeki tesiri, hâller ve makamlara ilişkin yapmış olduğu açıklamalarda da görülür. O, Sâffât sûresi 164. ayette geçen “makam” kelimesinden hareketle yapmış olduğu değerlendirmelerde, makamların sayısını da vermektedir. Ona göre makamların sayısı beştir. Bu makamlar; Peygamberlerin sahip olduğu “risâlet” makamı, Allah'tan ayrı kalma korkusuyla dolu olan “evliyâ” makamı, Allah'a kavuşma arzusunun yer aldığı muhiplerin makamı; meleklerin üzerinde bulunduğu “heybet” makamı ve müştaklara ait “gaybet” makamıdır. Cafer es-Sâdık bu makamların her birinin yakîn ile ilişkili olduğunu da ayrıca belirtir. Hatta yakîn'in de beşe ayrıldığını söyler. Bunlar; tevekkül, hıfz, havf, reca ve ünstür. Ona göre hıfz, velâyeti korumak iken; recâ, velâyetin göstergesidir.²¹⁹

Havf, reca, heybet, gaybet, tevekkül, üns ve yakîn gibi kavramların da yer aldığı bu sözler sûfîlerin tasavvuf ıstılahlarını oluşturmada önemli katkıda bulunmuş olmalıdır. Nitekim sûfîler bu kavramları tasavvufun konusu haline getirmiş, haller ve makamlara ilişkin eserlerinde yer alan bölümleri bu kavramlar etrafında açıklamışlardır. Öte yandan Cafer es-Sâdık risâlet makamının ardından evliyânın üzerinde bulunduğu velâyet makamından da söz etmektedir. Bu durumda, henüz nübüvvet-velâyet tartışmaları yapılmasa da velâyet, nübüvvetin ardından en yüksek makam olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla, bu sözlerden hareketle velî ve velâyet kavramlarının hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren iman edenler içerisinde seçkin bir sınıfı ifade ettiği söylenebilmektedir.

Cafer es-Sâdık'ın sûfîleri hangi ölçüde etkilediğine dair elimizde konular ve kavramlar arasındaki benzerlik dışında pek fazla veri yoktur. Ancak tasavvuf ve Şîa'nın kesiştiği noktada bulunan Ma'rûf el-Kerhî'nin²²⁰ Şîi bağlantısıyla tasavvufta biliniyor olması bazı ipuçları vermektedir. Kûfe yakınlarında bulunan Vasıt'ta doğan Ma'rûf el-Kerhî, Kûfe'de ilim meclislerinde bulunmuş ve Şîa'nın sekizinci imamı Ali b. Musa Rıza'nın (ö. 203/829) yanında eğitim almıştır.²²¹ Aynı zamanda Serî es-Sakatî'nin hocası olan Kerhî'nin hem sûfîler nezdindeki yeri hem de Şîi alimleri ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Şîa kavramlarının tasavvufun teşekkülüne tesir etmiş olabileceği akla gelmektedir.²²²

²¹⁹ Alpay Sel, “Ca'fer es-Sâdık'ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri”, s. 75.

²²⁰ Ma'rûf el-Kerhî, Bîşr el-Hâfî, Mansur b. Ammâr ve Ahmed b. Hanbel daha sonraki dönemlerde sûfîler tarafından Bağdat'ın koruyucu velîleri olarak nitelenirler. Bkz. Florian Sobieroj, “Mu'tezile ve Tasavvuf”, s. 282.

²²¹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 179; **Keşfü'l-mahcûb**, c. I, s. 325.

²²² Câbirî, **Arap İslâm Aklının Oluşumu**, s. 320; Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 119.

Tasavvuf literatüründe “teşeyyü” kavramı bu noktada önem arz etmektedir. Nitekim bu kavram ile tasavvuf ve daha sonraki dönemlerde tarikatların düsturuna tesir eden Şîî unsurlar kastedilmektedir. Örneğin, imamın masum oluşu, huruf ve cifr anlayışı, imama mutlak bağlılık, ricâlû'l-gayb bahisleri, velâyet, fütüvvet gibi konular her iki ekolde de birbirine benzer nitelikler arz etmektedir.

Söz konusu velâyet olunca, her ne kadar Cafer es-Sâdık'ın ilk sûfiler üzerinde önemli bir tesiri bulunsa da tasavvuf Şîa'dan en temel prensipte ayrılmaktadır. Şîî imâmet anlayışında velâyet, veraset yoluyla sadece Hz. Ali ve soyundan gelenleri kapsıyor iken sûfiler, velâyeti riyazet ve mücâhede ile bütün müminlerin ulaşabileceği bir makam olarak sunmuşlardır. Ayrıca Şîa, imâmeti nübüvvette olduğu gibi doğrudan inanç esaslarından biri olarak kabul ederken, sûfiler Sünnî akideye bağlı kalarak velâyeti imanın esaslarından biri olarak göstermezler. Dolayısıyla Şîa'ya göre, tıpkı peygamberlerin Allah tarafından seçilerek tebliğ vazifesi için insanlara gönderildiğine iman edilmesi gerektiği gibi, her çağda gelen imamların da Allah'ın bir lütfu olarak kendilerine verilen insanlara hidayet ve irşad görevini üstlendiklerine iman etmek gerekir. Bu yönüyle Şîa'daki velâyet anlayışı doğrudan nübüvvetin devamı olmaktadır. Tasavvufun geliştirdiği velâyet anlayışında ise böyle bir iddia söz konusu değildir.²²³

Diğer taraftan, Şîî düşünce velâyeti Allah'ın velî ve nebîlere eşit olarak tahsis ettiği ilâhî bir otorite olarak görmektedir. Cafer es-Sâdık'tan rivâyet edilen bir söze göre velî ve nebî arasındaki yegâne fark, nebînin dörtten fazla kadınla evlenmesinde bir beis bulunmamasıdır. Oysa velî için böyle bir durum geçerli olmaz. Diğer hususlarda ise velî, nebî ile aynı konumdadır. Her ikisi de Allah'tan haber getirir, O'nun adına konuşur; söyledikleri hüküm bakımından aynı seviyededir.²²⁴

Bu ve diğer örneklerden hareketle, velâyet düşüncesinin kaynağı olarak Şîa'nın gösterilmesi kanaatimizce doğru görünmemektedir. Dahası sûfiler Şîa ile benzer kavramlar üzerinden farklı yorumlara ulaşarak onların muhalifi olmuşlardır.²²⁵ Zamanla Şîa'yla rekabet

²²³ Ethem Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, s. 205.

²²⁴ Faruk Sancar, **“Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet”**, s. 72.

²²⁵ Câbirî, **Arap İslâm Aklının Oluşumu**, s. 317. Şîî âlimleri, tasavvufun velâyet kavramına yüklediği manaları sert bir dille eleştirirler. Onlara göre nübüvvet makamının velâhtı olan imamların bulunluğu velâyet makamının Ehl-i beyt dışındaki kimselere nispet edilebilmesi mutasavvıfların imâmet anlayışına vurduğu bir darbedir. Şîî alimlerinden Tabende'nin şu sözleri bu noktada dikkat çekicidir: “*Böylece Ehl-i beyt dışı İslâm anlayışı, tasavvuf akımıyla İslâmî hilafetin gasbı zamanında İslâm'ın kalbinde kendi rolünü oynadı ve Ğadir gününde münafıkların anlaşlıkları üzere devam etti. Mutasavvıflar imânetsiz velâyeti ortaya attılar. Sufî ileri gelenler irşad hırkasıyla*

edecek zemini ve gücü bulan tasavvuf, kendisine din bilimleri arasında yer açarak Eş'arî kelâmcıları tarafından da kabul görmeye başlamıştır. Nitekim tasavvuf tarihi “Sünnî tasavvuf” sıfatıyla yeniden yazılmıştır. Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* adlı eseri de bu çabanın en bariz örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

Velâyet kavramı henüz ıstilahî manada kullanılmaya başlamadan önce, velî kavramı sûfiler tarafından basit anlamlarıyla kullanılsa da nebî-velî karşılaştırması yapılmamıştır. İlk zâhid ve âbidler için peygambere ittibâ zühdün şartlarından biri olarak gösterildiğinden velî, peygambere ittibâ hususunda diğer iman edenlere göre daha üst seviyede olan kişidir ve bu anlamda peygambere karşı bir üstünlüğü söz konusu olamaz.²²⁶ Ancak ilk olarak Şîa tarafından nebî ve imamın/velînin üstünlük bakımından kıyaslanması,²²⁷ ardından Mu'tezile'nin fazilet meselesi üzerinden siyasî otoritenin kim olacağına ilişkin açıklamalarda bulunması, sûfilerin de velâyet kavramı üzerinden nebî ve velînin konumunu belirleme çabalarına vesile olmuş olmalıdır.

2.2.2. Erken Dönem Tasavvufunda Nübüvvet-Velâyet Tartışmaları

Sûfilerin velâyet konusunda müstakil çalışmalara girmiş olmaları ve yazdıkları eserlerle konuyu etraflıca ele almaları, hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına gelindiğinde velâyet düşüncesinin şekillendiğinin ve nübüvvet ile ilişkilerinin tespit edildiğinin bir göstergesidir. Nitekim bu dönemde “abdal” kavramının velîler içerisinden bir sınıfı tanımlamak için sûfiler arasında yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, bilinen en eski sûfî tefsirlerinden biri olan *Tefsirü'l-Kur'âni'l-âzîm* adlı eserinde “Allah'ın evliyâsına korku (havf) yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecektir”²²⁸ şeklindeki ayetin açıklamasını yaparken, evliyâyı hakikî imana ulaşmış kişiler olarak nitelemekte ve devamında “abdal” ve “evtâd” ismi verilen

kendilerini Emirü'l-Mü'minin Ali'ye nispet ettiler, Ehl-i beyt dışı İslâm'ı benimsediler ve her biri imamların fıkhi dışında bir fıkhi yaymaya başladılar.” Bkz. Mustafa Altunkaya, “Bazı Şîi Kaynaklarda Tasavvufun Yeri”, s. 185.

²²⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat-Hakikat*, s. 266.

²²⁷ Şîa içerisinden başta Riyâh b. Amr el-Kaysî ve Kılâb b. Cerî olmak üzere, hicrî 150 yıllarında yaşamış olan bazı Kûfe zâhidlerinin bu tartışmaları başlattığı kaynaklarda belirtilir. Bkz. Massignon, *İslâm Tasavvufu*, s. 59; Afifi, *İslâm'da Manevî Hayat*, s. 268.

²²⁸ Yunus, 10/62.

velîlerden bahsetmektedir.²²⁹ Yine bu dönemde Ebû Saîd el-Harrâz'ın velî-nebî üstünlüğüne ilişkin tartışmalara dahil olduğu ve müstakil risâlelerde velâyet konusunu ele aldığı görülmektedir. Benzer şekilde İbn Ebü'd-Dünyâ, velîler ve velâyet ile ilgili rivâyetleri içeren *Kitâbu'l-evliyâ* isimli müstakil bir derleme çalışmasında bulunmuştur. Nihayetinde Hakîm et-Tirmizî, sûfîlerin velâyet konusundaki görüşlerini toparlayarak *Hatmü'l-evliyâ* adlı eserinde görüşünü ortaya koymuş ve bu konuda tasavvufa yön vermiştir.

İlk dönem zâhid ve âbidleri ve onlardan sonra gelen ilk sûfîlerin nübüvvet hakkındaki görüşleri temelde peygambere ittibâ ve onun zühd hayatını örnek alma şeklinde gerçekleştiğinden nazari açıklamalara pek rastlanmaz. Ancak velâyet kavramının sûfîler tarafından kullanılmaya başlanmasıyla birlikte nübüvvet ve velâyetin kapsamına ilişkin problemler sûfîlerin gündeminde yer edinmiştir. Örneğin, Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) gaflete düşmeden zikredenlerin yalnızca peygamberler olabileceğini söyledikten sonra onların, nübüvvetin gücüyle; velîlerin seçkinlerinin de velâyetlerinin gücüyle desteklendiğini belirtir.²³⁰

Velî ve nebî arasındaki üstünlük tartışmaları hicrî üçüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren sûfîlerin en büyük meselesinin nübüvvet ve velâyetin kapsamını belirlemeye çalışmak olarak göstermiştir. Tartışmaların hicrî 150 yılından sonra Şîî imâmet-velâyet anlayışının gelişmesi ve imamların nebîler ile kıyaslanmaya başlanmasının ardından sûfîlerin gündemine girdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada sûfîler ilk olarak, velînin nebîden üstün olabileceğine ilişkin görüşler ortaya koyarak tartışmalara dahil olurlar.

Velînin nebîye üstünlüğü konusunda, ilk olarak Basralı Râbia el-Adeviyye'nin (ö. 185/801), Kur'ân'daki Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle²³¹ velînin daha üstün olduğu görüşünü savunduğu söylenmektedir.²³² Benzer şekilde, Dârânî'nin (ö. 215/830), Hz. Yahyâ'nın Hz. İsa'dan üstün olduğuna ilişkin bazı hadisler naklettiği aktarılır.²³³ Dârânî ve yakın arkadaşı Âsım el-Antakî'nin talebesi olan Kûfeli Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin (ö. 246/860), uzun süre

²²⁹ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Taha Abdürrauf Said, Hasan Muhammed Ali, Mısır: Dâru'l-Hereme li't-Turâs, 2004, s. 163. Sehl'e ait bu tefsirin İngilizce'ye yapılmış bir çevirisi bulunmaktadır. Bkz. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Great Commentaries on the Holy Qur'an: Tafsir al-Tüstarî*, çev. Annabeel Keeler, Ali Keeler, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Ürdün, 2011.

²³⁰ Aslen Nişaburlu olan Haddâd, hayatının bir döneminde Bağdat'a giderek Cüneyd-i Bağdadi gibi bazı sûfîlerin sohbetlerine katılmıştır. Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler*, s.62.

²³¹ Kehf, 18/65-66.

²³² Massignon, *İslâm Tasavvufu*, s. 108.

²³³ Massignon, *İslâm Tasavvufu*, s. 112.

Şam'da ikamet ettiği ancak evliyânın enbiyâdan üstün olduğuna ilişkin görüşleri sebebiyle burayı terk etmek zorunda kaldığı da ayrıca belirtilir.²³⁴ Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/875) ise bu tartışmalara dahil olmak istemezcesine kendisine enbiya hakkında sorulan soruya, “*Biz onlar hakkında hiçbir tasavvurda bulunamayız. Onlar hakkında ne tasavvur edersek edelim, bu tümüyle bize aittir*” demiştir.²³⁵

Yukarıda verilen dağınık görüşlerden, hicrî III. yüzyılın başlarından itibaren bazı Bağdat-Basra bölgesi sûfilerinin, kategorik olarak velîliği nebîlikten üstün görmeye başladığı anlaşılmaktadır. Tasavvufun teşekkül devrinde ortaya atılan ve kendi içinde birtakım problemleri barındıran bu görüşün, diğer din bilimleriyle uzlaşının sağlanabilmesi ve tasavvufun bir din bilimi olarak kabul edilebilmesi için tezkiye edilmesi gerektiğini anlayan sûfiler, konuyu teorik zemine taşıyarak yazdıkları kitaplarda ele almışlardır. Örneğin, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Mûsâ ve Hızır kıssasından yola çıkarak Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinde eksiklik bulunduğunu söyleyerek velîliğin nebîlikten üstün olması gerektiğini savunanları gulât-ı sûfiyye başlığı altında zikrederek yoldan çıkmış aşırı gruplar olarak niteler.²³⁶ Benzer şekilde Hücvîrî, velîlerin fazilet bakımından nebîlerden üstün olduğunu söyleyen grupların mülhit olduğunu belirtir. Ayrıca o, Ehl-i sünnet âlimleri ve sûfilerin tamamının nebînin velîye olan üstünlüğünü kabul ettiklerini belirtir.²³⁷

Diğer taraftan, tasavvufun temel eserlerinin yazıldığı hicrî dördüncü yüzyıldan önce, başta Ebû Saîd el-Harrâz olmak üzere bazı sûfiler, tasavvuf içerisindeki bu grupların görüşlerini sahil bir biçimde ortaya koymak amacıyla nübüvvet-velâyet ilişkilerini tesis etmeye çalışmışlardır. Harrâz bu konuda ilklerden biri olarak gösterilebilecek müstakil bir risâle kaleme almıştır. *Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân*²³⁸ adını verdiği bu risâlede Harrâz, velîleri üstün gören görüşü şu sözlerle kesin olarak reddetmiştir:

“Peygamberlerin bu üstünlüğüne rağmen tasavvuf ehlinde bir zümre, peygamberler ile velîlerin makamlarını ayırmada hataya düştüler ve velîlerin makamlarını peygamberlerin makamlarından üstün saydılar. Kuşkusuz bu yanılmanın sebebi, onların gerçeğin

²³⁴ Massignon, *İslâm Tasavvufu*, s. 114.

²³⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 299; *Keşfü'l-mahcûb*, c. II, s. 476.

²³⁶ Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, s. 505; *el-Lüma'*, s. 591.

²³⁷ Hücvîrî bu konuda sadece Horasan mücessimesinden kendilerine evliyâ ismini veren bir grubun istisna teşkil ettiğini söyler. Onları çok sert bir dille eleştiren Hücvîrî, ancak “şeytanın evliyası” olabileceklerini kaydeder. Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 298; *Keşfü'l-mahcûb*, c. II, s. 474.

²³⁸ Harrâz yazmış olduğu risâlenin adını da konuya uyumlu olacak şekilde vermiştir. Keşf ile velîlerin, beyan ile nebîlerin bilgisi kastedilmiştir.

kendisinden perdelenmeleri idi... Şu hâlde hata ehlinde olanlar, hangi gerekçeyle velîleri peygamberlerin önüne koymayı dillerine dolamışlar... Biz bu görüşten Allah'a sığınıyoruz.”²³⁹

Harrâz, risâle boyunca bu konuda hataya düşen sûfileri eleştirerek nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu açıklamaya çalışır. Harrâz'ın öne sürdüğü görüş, daha sonraki sûfilerin de bu konuda yapacağı gibi, nübüvvetin velâyete ziyade bir makam olduğunu savunmak olmuştur. Bu görüşe göre her nebî, nübüvvetten önce birer velîdir. Daha sonra Allah tarafından kendilerine Peygamberlik vazifesi verilerek sorumlulukları arttırılmıştır.²⁴⁰ Dolayısıyla zaten nübüvvetin kapsamı içinde bulunan velâyetin, nübüvvetten üstün olduğunu savunmak mantıksal olarak muhal olmaktadır. Burada Harrâz, velâyetin nübüvvetten üstün olamayacağı görüşünü temellendirmek için mantıksal bir önerme ileri sürmektedir. Her nebî nübüvvetten önce velî olduğuna göre velâyet, nübüvvetin kapsamı altındadır. Parçanın bütünden büyük olması imkânsız olduğuna göre velâyetin, nübüvvetten üstün olduğunu düşünmek de imkansızdır.

Velâyeti nübüvvetin kapsamı altına alarak üstünlük tartışmalarını Sünnî çerçevede çözmeyi başaran Harrâz, daha sonra görüşüne çeşitli açılardan deliller getirerek desteklemeye çalışır. Mesela, Mûsâ-Hızır ya da Süleyman-Âsaf kıssalarını yanlış yorumlayarak velîleri üstün görenlerin, her velînin bir peygamberin yanında olduğunu ve onun izinden gittiğini bilmediklerini söyler. Çünkü, teklifle yükümlü olan velîler, bu yükümlülük sebebiyle nebî ve resullere itaat etmek zorundadır.²⁴¹ Bu şekilde Harrâz, her ne kadar müminler içerisinde önde olsalar da velîlerin, Peygamberlere ve getirdikleri şeriata tâbi olduklarını vurgulamıştır.

²³⁹ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 72. Karşılaştırma için Bkz. **Resâilü'l-Harrâz**, thk. Kasım es-Samarrâî, Beyrut: Dârü'l-Verrak, 2012, s. 52.

²⁴⁰ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân”, s. 73; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 53. Harrâz, bu sorumluluğun çetin bir görev olduğunu belirterek velîlerin tebliğ ile yükümlü olmadığını dolayısıyla nebîlerde olduğu gibi kalplerinde tebliğ görevinin verdiği ağırlığın bulunmadığını söyler. Bu sayede velîlerin dillerinde incelik ve letafet bulunurken, kalpleriyle idrak ettikleri şeyler de mutluluk sebebi olmuştur. Velîlerin dillerinden dökülen şiirsel ifadelerin kaynağı da budur. Bkz. Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân”, s. 82-83; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 60-62.

²⁴¹ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân”, s. 81; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 60.

Bununla birlikte Harrâz, Kur’ân’da Peygamberlerin isimleriyle anılmasını delil getirerek velîlerin çok azı müstesna isimlerinin zikredilmediğini belirtir. Ona göre Allah, bütün insanlar içinden tebliğ görevi için nebîleri seçtiğinden, velîlerden daha üstün olmaktadır.²⁴²

Velî ve nebînin bilgisini de kıyaslayan Harrâz, nebîlere verilen vahiy ile velîlerin ilhamının farklı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Velîlerin rüya ve ilham yoluyla vahye müminler arasından seçilerek vâris olduklarını belirten Harrâz, nübüvvetin hitama ermesinin ardından ilâhî bilgi ile olan bağlantının velîler aracılığıyla gerçekleştiğini savunur.²⁴³ Ona göre Allah’ın seçkin kullarına ihsanı olarak kalplerine indirdiği hikmetten pay alan velîlerin kalpleri, bu hikmete bütün idrak güçleriyle Hakk’a yönelerek bu sayede kalplerinde Allah sevgisinin yer edinmesi ile ulaşmıştır. Ancak ilham ehli olan bu kişilerin bilgisi, varlığı bütününü kuşatamaz.²⁴⁴ Oysa nebîler, doğrudan Allah’tan aldıkları bilgi ile varlığı kuşatmıştır.

Velîlerin ilham sahibi olabileceklerini de ispat etmeye çalışan Harrâz, Kur’ân’da geçen kıssalarda Hz. Mûsâ’nın annesine, bal arısına ve Kâbil’e yol gösteren kargaya ilham edilmesini delil getirir. Ona göre hayvanlara dahi ilham ederek insanların hizmetine veren Allah’ın, mümin kulları içerisinde öne çıkan velîlere ilham etmesi pek tabiidir.²⁴⁵ Ayrıca Allah’ın Peygamberler ile melekler, ilham ve rüya aracılığıyla; müminlerle ise sadece rüya ve ilham yoluyla konuştuğunu dile getirir.²⁴⁶ Ona göre bu durum benzer şekilde velâyetin, nübüvvetin fer’i konumunda olduğunun bir göstergesidir.²⁴⁷

Harrâz’ın bu sözlerinde de olduğu gibi velâyetin Sünnî akideye uygun olarak açıklanmasını sağlayabilmek adına sünnete bağlılığın tasavvufun esaslarından biri olarak tekrar vurgulanması gerekmiştir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), “*Peygambere ittibâ*

²⁴² Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân”, s. 74; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 54.

²⁴³ Bu durumda nübüvvetten doğan hikmet, velâyet aracılığıyla Allah’tan gelerek doğrudan ve sürekli olarak velîlere aktarılmaktadır. Bkz. Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân”, s. 79; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 58.

²⁴⁴ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân”, s. 77-82; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 57-62.

²⁴⁵ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân”, s. 78; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 58.

²⁴⁶ Rüyanın nübüvvetten kalan miras olduğu görüşünün temel dayanağı hadislerdir. Hz. Peygamber’in sabah namazından sonra cemaate “İçinizde bu gece rüya gören var mı?” diye sorduğu ve devamında “*Benden sonra peygamberlikten kalan ancak iyi kişilerin gördüğü rüya vardır*” buyurduğu rivayet edilmektedir. Bkz. Mâlik b. Enes, **Muvatta**, haz. Abdullah Parlıyan, Konya: Konya Kitapçılık, 2008, nr. 1724. Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen bir diğer hadiste ise Hz. Peygamber “*Salih bir kimsenin gördüğü rüya peygamberliğin kırk altıda biridir*” buyurmuştur. Bkz. Malik b. Enes, **Muvatta**, nr. 1724; Buharî, “Tabir”, 2; Buharî, “Rüya”, 5.

²⁴⁷ Harrâz, *Kitâbu’l-keşf ve’l-beyan*, s.79.

sünnettir ve ancak böyle davranan kişi zâhid olabilir” derken,²⁴⁸ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) “*Resûlullah’ın izini takip edenler, sünnetine tâbi olan ve yolundan ayrılmayanlar hariç, Allah’a giden bütün yollar kapatılmıştır. Zira hayra giden yolların tamamı Hz. Peygamber’e açılmıştır*” diyerek, sünnete bağlılığı vurgulamış ve velîliğe giden yolun ancak Hz. Peygamber’e uymakla mümkün olabileceğini belirtmiştir.²⁴⁹ Yine Cüneyd-i Bağdâdî, nübüvvetin her halükârda velâyet mertebesinde üstün olduğunu göstermek amacıyla “*Velînin sahip olabileceği yakînin en yüce mertebesi nebîlerin mertebelerinin başlangıcındadır*” demiştir. Daha sonraki dönemlerde bu söze benzer şekilde Hücûvî de “*Sıddıkların kemal ve nihayet hâlleri nebîlerin başlangıç halleridir. Dolayısıyla velî ve nebî arasındaki fark açıktır. Velîlerin, fazilet bakımından nebîlerden önde olduklarını söyleyen mülhit grupların aksine nebîler, velîlerden üstün tutulmalıdır*” diyerek konuyu özetlemektedir.²⁵⁰

Tasavvuf klasiklerinde velâyet hakkında bu şekilde açıklamalar yapılmış olsa da söz konusu nübüvvet olunca nübüvvet-velâyet ilişkisi ve bu konunun bir alt problemi olan mucize-kerâmet ilişkileri dışında peygamberliğe dair konular yer almaz. Dolayısıyla, Serrâc ve Hücûvî’nin eserlerinde olduğu gibi dönemin diğer eserlerinde de geçen nübüvvet-velâyet bahislerinin temel amacı bazı sûfilerin bu konuda yanlış anlaşılabilir görüşlerini tashih etmek ve tasavvufu sünnî çerçevenin sınırları içerisinde tutmak olmuştur. Onların isim vermeden sûfiyye içerisindeki bazı kişileri mülhit olarak nitelemeleri bu kaygının bir göstergesidir.

Hicrî III. yüzyılın ortalarından itibaren nübüvvet ve velâyetin kapsamı bu şekilde belirlenirken ilk dönem zâhid ve âbidlerinin velî tasavvurlarında olmayan yeni anlamlar da velâyet düşüncesinin gelişimi ile birlikte velî kavramına yüklenmiştir. Bu dönemden itibaren nübüvvetin hitamının ardından ilâhî bilgi ile irtibatı sağlayan kişiler olarak velî fikri kabul görmüştür. Bu fikre göre velîler iman edenler içerisinde Allah tarafından velâyet için seçilerek keşf ve ilham yoluyla kalplerine indirilen ilâhî bilgiler ile desteklenmiş, velâyetlerini teyîd etmek amacıyla Allah tarafından kerâmetlere mazhar olmuşlardır. Nitekim, Cüneyd-i Bağdâdî velîlerin niteliklerini aktarırken şöyle demektedir: “*Allah’ın kulları arasında sâfi ve mahlukatı arasında halis varlıkları vardır. Onları velâyet için seçmiş, kerâmet vermiş ve Kendi için*

²⁴⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı**, c. II, s. 424.

²⁴⁹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 86.

²⁵⁰ Hücûvî, **Hakikat Bilgisi**, s. 298; **Keşfü’l-mahcûb**, c. II, s. 474.

ayırmıştır. Onların cisimlerini dünyevî, ruhlarını nûrânî, vehimlerini rûhânî, fehimlerini arşî, akıllarını da hüccet eylemiştir.”²⁵¹

Nübüvvetin velâyeti kapsadığına ilişkin tezin kabul görmesi için velîlerin elinden zuhur ettiğine inanılan kerâmetlerin²⁵² peygamberlere has mucizeler karşısındaki durumunun da izah edilmesi gerekmiştir. Esasında ilk zâhid ve âbidlerden itibaren kerâmet gösteren birçok kişiye ait menkıbeler rivâyet edilmiş, hatta birçok alim tarafından kerâmetin hak olduğuna dair görüş bildirilmiştir.²⁵³ Hatta Sehl-i Tüsterî, “*kırk gün süreyle samimiyet ve ihlâsla zühde devam eden kişide Allah tarafından birtakım kerâmetler zâhir olur*” diyerek, kerâmeti zühdün sıhhatini belirlemede bir ölçü olarak göstermiştir.²⁵⁴ Ancak nübüvvet-velâyet tartışmaları gündeme geldiğinde bu tartışmaların bir boyutunu da peygamberlerin mucizeleri ile velîlerin kerâmetleri arasındaki farkların açıklanması oluşturmuştur.²⁵⁵

Hicrî III. yüzyılda sûfiler, bu problemi de göz önünde bulundurarak velâyet bahislerine açıklık getirmeye gayret ederler. Harrâz bu probleme de benzer şekilde yaklaşır ve nebîlerin aynı zamanda velî olduğundan hareketle hem mucize hem de kerâmet sahibi olduklarını belirtir. Velîler için ise mucize asla mümkün olamaz. Onlar ancak Allah’ın lütfuyla kendilerine ihsan ettiği kerâmetleri gösterebilirler. Bu kerâmetlerin niteliğine de vurgu yapan Harrâz, onları bilgi, hikmet veya çeşitli faydalar olarak tanımlar.²⁵⁶ Ayrıca Harrâz bazı zaruret durumlarında

²⁵¹ Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî’ye Göre Velâyet”, çev. Melek Gündüz Karacan, **Mütefekkir**, 2020, c. 7, sayı: 13, s. 285.

²⁵² Harrâz, kerâmetleri Allah tarafından evliyâsına bahşedilen ve dünya ve ahirette diğer kulların erişemeyeceği bir ikram ya da bir ödül olarak zikretmektedir. Onlar, sâlih amel ve güzel ahlakları sebebiyle bu kerâmetler ile ödüllendirilirler. Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, s. 95; **Kitâbu’s-sıdk**, s. 97.

²⁵³ Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767), dönemin tartışmalı konularına dair görüşlerini kaleme aldığı *el-Fıkhu’l-ekber* adlı risâlesinde “velîlerin kerâmeti haklıdır” şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır. Onun bu ifadesinden hareketle henüz daha hicrî ikinci yüzyılın başlarında velîlere kerâmet izafe edildiği söylenebilir. Bkz. Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu’l-Ekber: Aliyyu’l-Kârî Şerhi**, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 191.

²⁵⁴ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 369; **el-Lüma‘**, s. 433. Serrâc, velâyet ve kerâmet konularında Tirmizî’ye hiç atıfta bulunmazken, bu konularda daha çok Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Ebû Saîd el-Harrâz’ın görüşlerini aktarmaktadır.

²⁵⁵ Hicrî üçüncü yüzyıldan önce de velîlerin kerâmet sahibi olduklarına ilişkin yaygın kanaat bulunur. İbrâhim b. Edhem, Râbia el-Adeviyye ve Fudayl b. İyâz ile ilgili aktarılan rivayetler bu görüşü doğrulamaktadır. Nitekim Fudayl, bir tepe üzerindeyken “Allah’ın velîlerinden biri şu dağa sallan dese dağ derhal sallanır” dediği ve dağın birden şiddetle sallandığı anlatılır. Fudayl’in “sakin ol ben bu sözümle seni kastetmedim” sözü ile dağın sakinleştiği belirtilir. Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 450; **er-Risâletü’l-Kuşeyriyye**, s. 726.

²⁵⁶ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü’l-Keşf ve’l-Beyân”, s.79; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 58.

Allah'ın rahmet ve kereminin bir nişânesi olarak kendisine yönelen diğer müminleri de kerâmetle destekleyeceğini belirtir.²⁵⁷ Sehl-i Tüsterî de benzer şekilde mucize ile kerâmeti birbirinden tamamıyla ayırarak mucizeleri peygamberlere, kerâmetleri de velîlere has kılmıştır.²⁵⁸

Kerâmetlerin velîlere Allah'ın ihsanı olarak verildiğini savunan bu dönem sûfilerinin temel dayanakları, ayetlerdir. Kur'ân'da Hz. Meryem'e sunulan nimetlerden bahsedilmesi, Hz. Musa ve Hızır arasında yaşananlar, Belkıs'ın tahtını getiren Âsaf, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssaları sûfilerin kerâmetin hâk olduğuna dair iddialarının temel kaynaklarıdır. Zira bu kıssalarda kendisine kerâmetler verilen kişiler nebî değil velîdirler.

Her ne kadar velîlerin kerâmetleri hâk olsa da sûfiler, kerâmetlere tevessül edilmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), velînin tanımını *“kerâmetler ile desteklendiği halde onlara tevessül etmeyen kişi”* olarak verir.²⁵⁹ Benzer şekilde Bâyezîd-i Bistâmî, kendisine *“falanca su üstünde yürüyor, filanca havada uçuyor”* denildiğinde; *“kuşlar da uçar, balıklar da yüzer”* şeklinde cevap vermiş, bir başka yerde ise; bir kişinin havada oturup bağdaş kurduğu görülse bile Allah'ın emirlerine uyduğu ve şeriata riayet ettiği görülene kadar kendisine aldanılmaması gerektiğini belirterek kerâmetlere değer verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁶⁰ Sehl-i Tüsterî ise bu anlamda, *“kerâmetin en büyüğü kötü bir huyunu değiştirmendir”* demektedir.²⁶¹ Aynı dönemde yaşamış Ebû Ali el-Cüzcanî, nefsin kerâmet isteğine karşı istikameti vurgulayarak *“İstikamet sahibi ol, kerâmet sahibi olma. Zira nefsin kerâmeti talep hususunda hareket halindedir”* demiştir.²⁶² Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ile Cüneyd-i Bağdâdî arasında geçen şu menkıbe de bu konuda dikkat çekicidir. Nûrî'nin; *“Kerâmet sahibi olduğumu hissediyordum. Çocuklardan bir kamış alarak kendi kendime “Eğer bunun içerisinde bir balık çıkmazsa nefsimi boğacağıma yemin ederim” dedim. İstedğim uzunlukta bir balık çıktı!”* dediği haberi Cüneyd'e ulaştıca o; *“Bir yılanın çıkıp kendisini sokmasını istemiş”* diyerek, Nûrî'nin kerâmetlere tevessülünü olumsuz bir şekilde karşılamıştır.²⁶³

²⁵⁷ Harrâz, “Velâyetin İspatı: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân”, s. 80; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 59.

²⁵⁸ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 120.

²⁵⁹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 65.

²⁶⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 108; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 129.

²⁶¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 446; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 718.

²⁶² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 288; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 473.

²⁶³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 444; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 715.

Bu sözlerden anlaşılacağı gibi sûfiler, bir taraftan kerâmeti ispat ederken diğer taraftan istikameti vurgulayarak ona tevessül edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Sûfilerin bu tavrının biri içerdeki sapkın eğilimleri, diğeri dışarıdan gelen eleştirileri bertaraf etmek olmak üzere temelde iki farklı gerekçesi bulunur. İçerdeki tehdit, bazı ibâhî eğilimlere sahip sûfilerin kerâmet ehlinin bu mertebeye ulaştıktan sonra şeriatın hükümlerine bağlı kalmalarına gerek olmadığını savunmalarıdır. Sûfilerin tasavvufu Sünnî çerçevede açıklama girişimlerinin ilk hedefi bu ibâhî eğilimleri tasavvufun dışına çıkarmak olmuştur. Nitekim Zünnûn, ârifin alâmetlerini sıralarken “Allah’ın kendisine ihsan ettiği nimet ve kerâmetlerin kendisini haram kılınan işleri yapmaya sevk etmediği kişi” şeklinde yapmış olduğu tanım²⁶⁴ mârifete ulaştıktan sonra kendilerinden hükmün kalktığını iddia eden ibâhî grupları hedef almaktadır. Diğer taraftan sûfilerin bir çabası da o dönemde kerâmetleri toptan reddeden Mu’tezile ile sadece imamlara has kılan Şîa arasında orta yolu tesis etme isteğidir.

Yine bu dönemde velâyetin kişisel çabalar ile elde edilip edilemeyeceğine ilişkin tartışmalar da yaşanmıştır. Sûfilerin yaygın olarak kabul ettiği görüşe göre velî, Allah tarafından iman eden kulları içinden seçilmiştir. Seçilmişliğe (havas/havâsu’l-havâs) olan bu vurgu riyâzet ve mücâhededen oluşan kişisel gayretin, velâyet için tek başına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Cüneyd, “Bil ki sen kendinden perdelenmişsin ve sen kendinle O’na asla vâsıl olamazsın. Sen O’na, ancak O’nunla kavuşabilirsin” diyerek Allah ile dostluğun ancak seçilmişlik ile olabileceğini belirtir. Bu durumda nübüvvet tamamen vehbî iken, velâyet hem vehbî hem de kesbî olmaktadır.²⁶⁵

Erken dönem sûfileri, velîliğin amacını da izah etmeye çalışırlar. Onlara göre nübüvvetin ardından mânevî otoritenin temsilcisi konumuna yerleştirilen velîlerin seçilme amacı, ilâhî bilginin sürekliliğini sağlamanın yanında müminlere örneklik teşkil etmeleridir. Nitekim, velîler mânevî tekâmüllerinin ardından nebîlerin vârisleri olma hakkını kazanmışlardır. Dolayısıyla insanları Allah’a ulaştıracak hidayet vesîlesi olmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî velîlerin bu vazifesini şu şekilde belirtmektedir: “Velî, Allah’ın lütfuyla manevî başarının zirvesine vâsıl olduğunda, dostları için bir rehber haline gelir.”²⁶⁶

Nihayetinde hicrî III. yüzyıl, tasavvufta velâyet düşüncesinin kavramsal ve teorik çerçevesinin şekillendiği dönem olmuştur. Bu dönem sûfileri nübüvvetin ardından manevî

²⁶⁴ Sühreverdî, **Mârifet İhsanları**, s. 698.

²⁶⁵ Karamustafa, Ahmet T. “Cüneyd-i Bağdâdî’ye Göre Velâyet”, s. 286.

²⁶⁶ Karamustafa, Ahmet T. “Cüneyd-i Bağdâdî’ye Göre Velâyet”, s. 287.

otorite boşluğunu, nebevî bilgilerin varisi olarak velîler ile doldurmuşlar;²⁶⁷ velîlerin peygamberlerden üstün olduğunu iddia eden bazı zümreleri tasavvufun dışına itmişlerdir. Ayrıca onlar, nübüvvet-velâyet ve mucize-kerâmet ayrımı hususundaki tartışmalara, velâyeti nübüvvetin kapsamına alıp velîleri peygamberlere tâbi kılarak Sünnî çerçevede çözüm sağlamışlardır.²⁶⁸ Serrâc'ın “*velâyet ve siddîkiyyet, nübüvvet nurlarıyla aydınlanmış iki hususiyettir. Nübüvvet derecesine asla erişemezler. Ondan üstün olmaları da düşünülemez*”²⁶⁹ sözü konuyu bu şekilde özetlemektedir.

Daha sonraki dönemlerde de bu görüş hem sûfiler hem de başta kelâm olmak üzere diğer din bilimleri tarafından kabul görmüş;²⁷⁰ tasavvuf yolunun nihaî amacı nübüvvetin vârisi olarak velî tipi ile isimlendirilen ideal insana ulaşmak olmuştur. Tasavvufun ilerleyen dönemlerinde mürşid-i kâmil olarak nitelendirilen tarikat önderleri aynı zamanda tasavvuf yoluna giren müritlere rehberlik eden velîlerdir.

2.3. Hakîm Et-Tirmizî ve Velâyet Düşüncesi

²⁶⁷ Afifî, **İslâm'da Manevî Hayat**, s. 268.

²⁶⁸ Bu durum aynı zamanda tasavvufun “Sünnî Tasavvuf” karakterini kazanarak diğer dinî ilimler tarafından onaylanıp kendisine has alan açmasıyla sonuçlanmıştır. Bkz. Hacı Bayram Başıer, **Şeriat-Hakikat**, s. 264.

²⁶⁹ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 505; **el-Lüma'**, s. 591.

²⁷⁰ İlk dönemlerden itibaren kelâmî eserlerde de yer alan “velî” kavramı, yalnızca “velîlerin kerâmetleri haklı” ifadesini vurgulamaktan ibarettir. Hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren ise nübüvvet bahisleri başlığı altında velâyet ile ilgili bazı tartışmalara da yer verilmiştir. Sünnî kelâmının öncülerinden olan Eş'arî, eserlerinde yer alan Hz. Peygamber'den sonra daha faziletli olanın kim olduğu hususundaki tartışmalarda ve imâmet bahislerini ele aldığı bölümlerde sûfilerin velâyet hakkındaki görüşlerine atıfta bulunmaz. Ancak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde zâhidlerden bir grup olarak gösterdiği ibâhîlerin, tavırlarını eleştirmektedir. Eş'arî'nin hadis ve sünnet ehli olarak nitelendirdiği Ehl-i sünnet alimlerinin esasları arasında, “Allah'ın sâlih kimselere kendilerinde izhâr ettiği kerâmetleri bahşetmesi caizdir” sözünü zikretmesi kendisinden önceki dönemde kerâmetin hâk olduğuna ilişkin yaygın kanaatin bulunduğu göstergesidir. Bkz. Eş'arî, **İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, s. 413. Daha sonraki dönemlerde Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) nübüvvet bahisleri başlığı altında nebîlerin velîlerden üstünlüğü konusundaki tartışmalara değinmiş, bu konuda Kerrâmiyye'den bir grubun velîleri, Rafizîlerden bir grubun da imamları nebîlerden üstün gördüğünü belirtmiş ancak sûfilerden söz etmemiştir. Ayrıca kerâmetin mucizeye zarar vermeyeceğini söyleyerek, velîlerin kerâmet sahibi olabileceği fikrini onaylamıştır. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdadî, **Ehl-i Sünnet Akaidi: Kitâbu Usûlü'd-Din**, çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşâret Yayınları, 2016, s. 200. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'de nübüvvet bahisleri altında velâyet tartışmalarının yer almaması da dikkat çekicidir.

Tasavvufta velâyet düşüncesi, her ne kadar kendisinden önce şekillenmeye başlamış olsa da ilk olarak Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) tarafından sistematik olarak kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.²⁷¹ Yazmış olduğu kitaplarda kalp, hevâ, nefis, ruh, iman ve nur gibi kavramlar etrafında insanın varlığını hem fizyolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla ele alan Tirmizî, tasavvufun bilgiye ulaşmada geliştirdiği yöntemi varlık amacıyla ilişkilendirerek velâyet düşüncesinin teşekkülünü tamamlayan isim olmuştur.

Hicrî IV. yüzyılın başlarında vefat eden Tirmizî'nin doğum tarihi ve tasavvufa intisabı göz önünde bulundurulduğunda, eser kaleme alan ilk sûfilerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Tirmizî, hicrî 210 (m. 825) yılında Horasan bölgesinde bulunan Tirmiz'de doğmuş ve burada başta hadis ve fıkıh olmak üzere dinî eğitimini almıştır. Gençlik döneminde hac vazifesi için Mekke'ye doğru yolculuğa çıkan Tirmizî, bu yolculuk boyunca Kûfe, Bağdat ve Basra gibi şehirlere giderek buralarda hadis tahsiline devam etmiş, dönemin önde gelen sûfileriyle sohbet etme imkânı bulmuştur.²⁷²

Tirmizî'nin hayatında dönüm noktası olan bu yolculuk, onun tasavvufa intisabına vesile olmuştur. *Büdüvvü's-ş-en* ismini verdiği otobiyografisinde Tirmizî, bu yolculuğa 27 yaşında çıkmaya karar verdiğini söyler.²⁷³ Bu seyahat sırasında Dârânî'nin yakın dostu Âsım el-Antakî'ye ait bir risâleyi okuma fırsatı bulan Tirmizî, manevî bir bunalım yaşadığı ve kendisine yol gösterecek birini aradığı bir dönemde karşısına çıkan risâle vesilesiyle nefis terbiyesi ve riyâzetlere ilgi duymaya başladığını söyler.²⁷⁴ Bununla birlikte, hicrî 240 yılı civarına denk gelen bu yolculukta ziyaret ettiği Bağdat-Basra bölgesinde başta Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Turab en-Nahşebî (ö. 245/859), Serî es-Sakatî (ö. 257/871) ve Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) gibi bir çok önemli sûfinin bulunması ve bir şekilde bazılarının sohbetlerine katılması, Tirmizî'nin tasavvufa intisabında önemli bir rol oynamış olmalıdır.

²⁷¹ Hücvîrî, bütünüyle mârifetin ve tasavvuf yolunun velâyet fikrine dayandığını belirtir. Hücvîrî, velâyet ile ilgili tartışmaları Tirmizî'ye nispetle "Hakîmiyye" ekolü başlığı altında aktarmıştır. Bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 273; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 442.

²⁷² Tirmizî hakkında detaylı bilgiler için Bkz. Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

²⁷³ Bu eser, Osman Yahya tarafından *Hatmü'l-evliyâ*'nın ön kısmına eklenerek neşredilmiştir. Bernd Radtke ise eseri İngilizceye *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* isimli eserinde tercüme etmiştir. Bu eser için Bkz. Bernd Radtke, **The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism**, Surrey: Curson Press, 1996.

²⁷⁴ Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 78.

Hac seyahatinin ardından doğduğu yere dönen Tirmizî, Antakî'nin kitabında bulduğu halvet, riyâzet ve ibadetlerle ilgili önerileri uygulayarak nefsini tezkiye etmeye çalışmıştır. *Hatmü'l-evliyâ* isimli velâyet hakkındaki o döneme kadar olan en kapsamlı açıklamaların yapıldığı eserini de bu manevî dönüşümün ardından kaleme almıştır.²⁷⁵ Tasavvufî velâyet fikrinin II. yüzyılın başlarında Bağdat-Basra bölgesinde ortaya çıkmaya başladığı düşünüldüğünde, Tirmizî'nin seyahat ettiği bölgelerde velîler ile ilgili aktarılan bilgileri bir araya getirip yeniden yorumlayarak velâyet düşüncesini tesis ettiği söylenebilir.

Daha önceki sûfilerin düşüncelerinde olduğu gibi Tirmizî'nin tasavvuf anlayışında da ön plana çıkan ilk görüş nefsin dünyevî arzularından arındırılması gerektiğidir. Ancak Tirmizî, nefis tezkiyesini kalbin arınarak iman nurlarıyla dolması ile ilişkilendirerek, önce ilâhî bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak, ardından tezkiyenin aşamalarına göre kalbin temizlenmesiyle oluşan mârifeti insanlar arasında manevî hiyerarşinin sebebi görerek, velâyeti temellendirmeye çalışır.²⁷⁶ Nitekim erken dönem tasavvufunda başta Muhâsibî olmak üzere, bilgiye ulaşmada niyet-amel bütünlüğünün yeni bilgilere ulaştıracağı fikrinin savunulduğu görülür. Muhâsibî'nin öğrencilerinden biri olarak gösterilen Antakî'nin risâlesini okuyan Tirmizî de bu konuda onlardan etkilenmiş olmalıdır. Tirmizî, *Büdüvvü's-şe'n*'de nefis terbiyesini bilgi ile ilişkilendirerek şöyle demektedir:

“Bir vesile ile Antakî'nin kitabıyla karşılaştım. Onun kitabını okudum ve onda nefsimi terbiye edecek bazı öneriler buldum ve onları uygulamaya başladım. Bu arada, Allah bana yardım etti ve kalbim bir bilgidir bir başka bilgiye ulaşmaya kadar şehvî arzularımı reddetmemi ilham etti.”²⁷⁷

Tirmizî'nin eserlerinde kalp, nefis, hevâ, ruh, iman, yakîn ve nur gibi çeşitli kavramlara rastlanır. Bu kavramları sistematik bir biçimde birbirleriyle ve insanın varlık amacıyla ilişkili olarak ele alan Tirmizî bu anlamda tasavvufun kavramsal çerçevesinin şekillenmesinde çok önemli bir yere sahiptir. Ayrıca insanın fizyolojik yapısını, tasavvuf anlayışıyla irtibatlı olarak

²⁷⁵ Eseri kaleme alış tarihi tam olarak bilinmese de *Büdüvvü's-şe'n*'de aktarılan bilgilerden hareketle, hicrî 270 yılı civarında kaleme alınmış olmalıdır. Bu bilgiler ışığında, velâyet ile ilgili görüşlerinin şekillenmeye başlaması hicrî 245 yılından sonraki döneme denk gelmektedir.

²⁷⁶ Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 118.

²⁷⁷ Hakîm et-Tirmizî, **Her Şey Böyle Başladı: Büdüvvü's-şe'n**, çev. Mahmut Ulucan, Ömer Güngören, İstanbul: Nefes Yayınları, 2020, s. 15. Bu noktada Tirmizî'nin de naklettiği Hz. Peygamber'in şu hadisi dikkat çekicidir: “Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediği şeylerin bilgisini verir.” Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 50; Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. X, s. 15.

ele almaya çalışan Tirmizî bu tarz açıklamalara sahip ilk sûfilerdendir. Bir başka yerde Tirmizî, şöyle demektedir:

“Dünya ile ilgili arzular damarlarda kanın aktığı gibi akarak organların tamamını kuşatır. Kalbi alır ve esir eder. Anlattığımız şekilde riyazetle nefsinden razı olma yoluyla bu arzular kalpten uzaklaştırıldığında kalp açılır, ferahlar ve ona nurlar girmeye başlar. Böylece ahiret o kimse için neredeyse gözle görülüyor gibi bir duruma gelir. Kalp gözüyle sadrı aydınlatan bu nurun aracılığıyla melekût âlemini mülâhaza eder. Allah’ın azametinde harikulade bir şey görür. Allah’ın kullarına lütuf, iyilik, ihsan ve nimetini müşâhede eder. Böylece kalbi sevinç dolar ve bu sevinçler damarlarda dolaşır.”²⁷⁸

Damarlar ve içinde akan kan, şeytanın ve nefsî arzuların damarlarda dolaşması, organlar ve kendilerine has arzuları gibi insan fizyolojisine dair görüşleri nefis anlayışıyla ilişkilendiren Tirmizî’nin, yukarıdaki pasajda damarlarda dolaşan nefsî arzuları kana benzeterek kalp ile ilişkilendirmesi, diğer sûfilerin daha önce yapmadığı tarzda bir açıklamadır. Bu durum Tirmizî’nin filozoflardan da önemli ölçüde etkilendiğinin hatta bazı filozofların eserlerini okuduğunun göstergesidir. Ayrıca eserlerinde kalbi göksel, nefsi yersel bir güç olarak tanımlaması, ruh ve nefesten bahsetmesi, aklın yerini beyin olarak göstermesi, hafızadan bahsetmesi, hüznün safra kesesi üzerinde etkisinin bulunduğunu ifade etmesi bu görüşü desteklemektedir. Mesela bir yerde mârifetin oluşum aşamalarını açıklarken Tirmizî, şöyle demektedir:

“Ruh ve nefeste hayat vardır, her ikisi de bedenin tamamında iş yapar. Ruh hayat veren nurdur, nefes toprak cinsinden bulanık bir havadır... Zihnin mahalli sadırdadır, anlayış alındadır, hafıza da ilmin deposudur. Kalp bir şeye ihtiyaç duyduğunda hafızaya bakar. Akıl nuru da beyindedir, ışığı kalbe girer. Kalp bu nurla işleri idare eder ve güzeli çirkinden ayırır. Akıl sadırdakini zihne topluca verirken bilgileri ayırt eder, kısımlara ayırır. Böylece mârifet oluşur... Akıl nuru sadrı aydınlatınca tevhid nuru kalbe yerleşir ve kişi rabbini bilir...”²⁷⁹

Kanı damarlar aracılığıyla organlara pompalayan kalp, bu anlamda hem fizyolojik hem de metafizik boyutlarıyla insan varlığının merkezi konumunda yer almaktadır. Nefsin dünyevî arzuları uzaklaştırıldığında kalbin açılıp ferahlaması aynı zamanda kalbin pompaladığı kanın damarlar aracılığıyla ulaştığı bütün organların yani vücûdun ferahlaması demektir. Bu ferahlık akabinde nurların kalbe girmesi hem aklın hem de organların amellerini sıhhatte kavuşturmaktadır.

²⁷⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Nefis Terbiyesi: Riyâzetü’n-nefs**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2019, s. 59. Karşılaştırma için Bkz. **Riyâzetü’n-nefs**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2002, s. 38.

²⁷⁹ Hakîm et-Tirmizî, **Nefis Terbiyesi**, s. 16-19; **Riyâzetü’n-nefs**, s. 10-11.

Kalbe giren nur konusunda Tirmizî'nin, Hârîse hadisinden esinlendiği açıktır. Nitekim bu hadiste olduğu gibi Tirmizî, riyazet yoluyla kalbin aydınlanmasını âhiretin gözle görülüyormuşçasına hissedilmesine vesile kılmaktadır. Böylece kişi, diğer müminlerin ulaşmadığı bir konuma ulaşmaktadır.

Tirmizî'nin bu konuda etkilendiği diğer hadis ise farzların yanında nafîle ibadetlerle Allah'a yakınlaşılacağını ifade eden hadistir.²⁸⁰ Tirmizî'ye göre kalbin iman etmesi ve tâatle Allah'a yönelmesi kurbîyeti doğurur. Yakınlık için farzlar ile birlikte nafîle ibadetlerle de meşgul olmak gerekir. Nafîlelerin en büyüğünü, kötü arzuları terk etmek olarak gösteren Tirmizî, kalbin ancak nefsî arzulardan temizlenerek arındırılması ile Allah'a ulaşılacağını belirtir.²⁸¹

Allah'a yakınlaşmanın yöntemini detaylıca analiz eden Tirmizî, nefsin arzuladığı herhangi bir şeyden alıkonulmasıyla kişinin Allah'a yakınlaşacağını ve Allah'ın da kulun bu tavrının karşısında kalbine bir nur koyacağını söyler.²⁸² Bu nur, nefsin kalp üzerindeki hâkimiyetini kırmakta ve onun ateşini söndürmektedir. Kalp böylece yakîn nurlarıyla dolarak nefisten uzaklaşmakta, Allah'ı arzulamakta ve O'na yaklaşmaktadır.²⁸³ Yine Hârîse hadisinde olduğu gibi Tirmizî, Allah'ın kalbini imanla nurlandırdığı kimseleri Allah'ı görüyormuşçasına ibadet eden, dünya ve melekût âlemini olduğu gibi gören kişiler olarak zikretmektedir. Hârîse hadisinde, Hz. Peygamber'in, nefsinden kaçarak âhireti görüyormuşçasına ibadet eden, cennet ve cehennemliklerin halini müşâhede eden Hârîse için "İşte bu Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir mümindir" buyurması, Tirmizî'nin bu hadisten büyük ölçüde etkilendiğini göstermektedir.²⁸⁴

²⁸⁰ Buhârî, "Rikak", 38; İbn Mâce, "Fiten", 16.

²⁸¹ Tirmizî'ye göre insan, nefsine saldırmadıkça gerçek mümin olamaz. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Riyâzetü'n-nefs**, s. 53; Hakîm et-Tirmizî, **Allah'a Yakınlığın Dereceleri**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2013, s. 13.

²⁸² Tirmizî'ye göre kalpteki iman nuru günah ile perdelendiği için nefis terbiye edilmeden parıldamaz. Nefsin dünyevî istekleri mücâhede ile giderildiğinde perdeler kalkar ve iman nuru kalbi aydınlatmaya başlar. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Mürîtlerin Âdâbı: Âdâbü'l-mürîdîn**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2019, s. 45.

²⁸³ Hakîm et-Tirmizî, **Nefis Terbiyesi**, s. 57; **Riyâzetü'n-nefs**, s. 36.

²⁸⁴ Hakîm et-Tirmizî, **Nefis Terbiyesi**, s. 67; **Riyâzetü'n-nefs**, s. 43.

İmanın kalbe giren nurlar ile yakîne ulaşması, Tirmizî için sıddîkıyyetin göstergesidir. Şeytanın gölgesi olarak takdim ettiği hevânın²⁸⁵ kalpte bulunduğu takdirde yakîne engel olacağını belirten Tirmizî,²⁸⁶ yakînin kalbe iyice yerleşmesiyle yerler ve göklerin kişinin rızıkına kefil olacağını, böylece kulun herhangi bir çalışıp çabalama olmadan veya rızık korkusu taşımadan nefsiyle mücadele edip sadece Allah’la meşgul olabileceğini belirtir.²⁸⁷ Çünkü, onlara yeterli rızık Allah ulaştırmaktadır. Bu kişileri sıddıklar olarak isimlendiren Tirmizî, Hz. Meryem’in inzivâya çekilip Allah ile meşgul olmasını ve Allah’ın da ona hesapsız rızık vererek kendisine ulaştırmasını bu konuda delil gösterir.²⁸⁸

Tirmizî’nin bilgi görüşünün merkezinde bulunan kalp, velâyet düşüncesiyle de doğrudan ilintilidir. Filozofların akla izafe ettiği bilginin merkezi Tirmizî’de “kalp” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle kalp, insanın idrak güçlerinin bulunduğu merkez konumundadır. Ayrıca onun sadr, kalp, fuâd ve lübb olmak üzere iç içe bulunan dört katmanı ya da mertebesi bulunur. Kur’ân’daki ifadelerden hareketle kalbin dört farklı katmandan oluştuğunu belirten Tirmizî, nefsin arındırılmasını bu katmanlar ile ilişkilendirerek kalbin aşamalar halinde inkişâfını temellendirmektedir. Böylece nefsin arzularından arındırılmasıyla birlikte kalbin mertebeleri arasında yükseldikçe, elde edilen manevî bilgi ve birikim artmakta, daha keskin ve daha kalıcı hale gelmektedir.²⁸⁹

Kalbin çeşitli mertebelerde ele alınması her mertebeye karşılık gelen, insanların manevî anlamda üzerinde bulunduğu, makamların varlığı anlamına gelmektedir. En içteki lübb makamında bulunan kişiler, nefsin tasfiye etmiş, imanda yakîne ulaşmış velî kişiler olmaktadır. Bir başka yerde kalbi münafıkların kalbi, ameli çok olan ancak içinde iman nuruyla şehvet karanlığının bir arada bulunduğu muvahhitlerin kalbi ve Allah’ın velî kullarının kalbi olarak üç

²⁸⁵ Tirmizî’ye göre hevâ, damarlarda dolaşarak nefsin haz almasını sağlayan bir ateştir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Nefis Terbiyesi**, s. 19; **Riyâzetü’n-nefs**, s. 11.

²⁸⁶ Hakîm et-Tirmizî, **Kazancın Açıklanması: Beyânü’l-Kesb**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2019, s. 91.

²⁸⁷ Hakîm et-Tirmizî, **Kazancın Açıklanması**, s. 94.

²⁸⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Kazancın Açıklanması**, s. 79.

²⁸⁹ Tirmizî’nin kalbin anlamlarına ilişkin görüşlerini ifade ettiği eseri için Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuâd ve’l-lübb**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire: Merkezü’l-Kitab, 1998.

kısma ayıran Tirmizî,²⁹⁰ iman edenler arasındaki hiyerarşiyi kalbin mertebeleri üzerinden temellendirmektedir.

Tirmizî'ye göre kalp sürekli olarak Allah'ı arzularken yeri karın boşluğu olan nefis ise dünyevî şehvetlere dalmıştır. Amacı Hakk'a ermek olan seyrüsülûk esnasında kalp ve nefis arasındaki mücadele kişinin menziline de belirlemektedir. Dolayısıyla seyr esnasında bulunulan menzil ile kalbin mertebeleri arasında da bir irtibat kurulmaktadır. Kademeli olarak her bir mertebede nefsin kalp üzerindeki etkisi azaldıkça, nihayetinde kurbîyet makamına ulaşıldığında nefis aradan çıkmış ve Allah'a yakınlık elde edilmiş olacaktır.²⁹¹ Tirmizî'ye göre Allah'a en yakın olunan bu makam, velâyet makamıdır. Dolayısıyla müminler arasında bir derecelenmenin kabul edilmesi Tirmizî'nin velâyet düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.

Tirmizî'nin velâyet anlayışında ilk olarak ön plana çıkan durum velâyeti iki farklı gruba hasredip ayırmasıdır. Bu gruplardan ilki iman etmeleri sebebiyle Allah'ın velîsi olma sıfatını hak eden bütün müminlerdir. Tirmizî'nin iman edenleri kabaca iki gruba ayırarak yapmış olduğu bu tasnife, iman edenlerle ilgili diğer konularda da rastlamak mümkündür. Örneğin, müridlerin iki türlü olduğunu ifade ettiği bir yerde, ilk grubu cennet arzusuyla tâate yönelip, haramdan sakınanlar; ikinci grubu da kul olmak için tâate yönelip, haramdan sakınmakla birlikte bâtınını dünyaya dair bütün arzulardan arındırmaya çalışanlar olarak ele almaktadır. İkinci grup kalplerini bu arzulardan arındırarak Allah'a yol bulmaya çalışanlardır. Tirmizî, bu kişilerin en sonunda Allah'ın kapıları açmasıyla birlikte O'na ulaşan velîler olduğunu söyler.²⁹² Velâyeti tevhid kavramı üzerinden iki kısma ayırdığı bir başka yerde ise Tirmizî, tevhid velîliği ile iman edenlerin tamamını kapsayan velâyeti, Allah'a yakın olma velâyeti ile de nefsiyle mücâhede ederek kalbini arındıranların velâyetini kastederek ikisini birbirinden ayırmaktadır.²⁹³

²⁹⁰ Tirmizî'ye göre Allah'ın has kullarının kalbi, O'nun koruması altındadır ve Allah bu kalbi kullanır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Namaz ve Namazın Hikmetleri: es-Salât ve Makâsıduhâ**, çev. Halil Akçay, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016, s. 91; Hakîm Tirmizî, **Müritlerin Âdâbı**, s. 47.

²⁹¹ “Önce farzları sonra da nafileleri edâ etmekle Allah'a yaklaşılr. Nafilelerin en büyüğü de kötü arzuları terk etmektir. Kalpler de ancak temizlik ve arınma ile Allah'a ulaşırlar.” İnsanların Allah'a yakınlıklarına göre çeşitli menzillerde olduğunu savunan Tirmizî, bu konu hakkında müstakil bir eser kaleme almıştır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Allah'a Yakınlığın Dereceleri**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul, 2013.

²⁹² Hakîm et-Tirmizî, **Müritlerin Âdâbı**, s. 11.

²⁹³ İkinci grup yani nefsiyle mücâhede eden velîlerle, Allah dost olmuş ve nefislerine karşı onlara yardımcı olmuştur. Allah bu kişiye her ne vaat ettiyse vermektedir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Müritlerin Âdâbı**, s. 20-21.

“Tevhid ehlinin tamamı Allah’ın velîsidir”²⁹⁴ diyerek Mu’tezile’nin velâyeti bütün müminlere hasreden anlayışını bir nevi kabul etmiş olan Tirmizî, iman edenler içerisinde bir grubun Allah’a, diğerlerine göre daha yakın olduğunu ve bu sebeple onların husûsî velâyete sahip olduklarını savunarak Mu’tezile’nin görüşünden ayrılmaktadır.²⁹⁵ İlk grubu “evliyâu hakkillâh”, ikinci grubu da “evliyâullah” olarak isimlendiren Tirmizî’nin bu tasnifi, tamamen kendine hastır.²⁹⁶

Bütün iman edenler için ortak olan velâyet yani Allah’ın hukukunu gözetenlerin velâyeti, Allah’ın emrettiği farzları yerine getiren, bütün gayretiyle tâate yönelen, helal ve harama dikkat eden müminlerin velâyetidir. Evliyâullahın velâyeti ise Allah’ın iman edenler içinden seçip özel olarak koruduğu, onları nefsinden alıkoyduğu, keşf ve ilham yoluyla manevî bilgilerle desteklediği, yüksek derecelere ulaştırdığı kişilere has kılınan velâyettir.²⁹⁷

Allah’ın hukukunu gözetenler, beşerî çaba ile velâyet makamında bulunmaktadırlar. Ancak umumî velâyete sahip bu kişiler, Allah’ın gerçek dostu oldukları takdirde, O’nun inayeti ve keremiyle veliyullahtan olabilirler. Yani evliyâullahın velâyeti, beşerî çabanın yanında ilâhî takdiri gerektiren bir makamdır.

Tirmizî’nin velâyet düşüncesinde ön plana çıkan diğer bir husus ise velâyetin hâtemiyyeti meselesidir. Ona göre tıpkı nebîlerde olduğu gibi velîlerde de hâtemiyet bulunur. Hz. Peygamberin son nebî olması sebebiyle elde ettiği bu sığata benzer şekilde, velîler içerisinde seçilmiş ve velâyetin kendisiyle mühürlendiği, bir nevi zamanının kutbu olan “Hatmü’l-evliyâ” bulunmaktadır. Bu noktada Tirmizî, Hatmü’l-evliyâ’nın niteliklerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Ehlullâhın bir kısmı en yüksek velâyet derecesine sahip olur. Bu kimse Allah’ın kendisini velâyeti için seçip kullandığı bir kuldur. O, Allah’ın kabzasında hareket eder. O’nunla konuşur, O’nunla görür, O’nunla tutar, anlar ve akleder. Allah, onun yeryüzünde şânını yaymış, kendisini halkın velîler sancağının sahibi, yer ehlinin emniyeti, gök ehlinin nazar yeri, gönüllerin reyhanı, Allah’ın has dostu, Rabbânî sırların madeni, nazargâh-ı ilâhî, yeryüzünde Zât-ı Bârî’nin adalet kamçısı yapmıştır. Allah, onun vasıtasıyla kullarını terbiye eder. Onun nazarıyla ölü kalpleri diriltir. Halkı kendi yoluna çevirir. Onunla hukuk-ı ilâhîyi ayakta tutar. O, hidayet anahtarı, yeryüzünün sürûru, ehlullâhın emîni ve imamıdır.

²⁹⁴ Hakîm et-Tirmizî, **Müritlerin Âdâbı**, s. 19.

²⁹⁵ Tirmizî’nin diğer eserlerinde de sıkça rastlanan akli, kalbin Allah’a ulaşmasına vesile olan bir araç olarak takdim etmesi ve bu amaçla ona atfettiği önem göz önünde bulundurulduğunda Tirmizî’nin, Mutezilî alimlerden etkilenmiş olduğu düşünülebilir.

²⁹⁶ Hakîm et-Tirmizî, **Velîliğin Sonu: Hatmü’l-Evliyâ**, çev. Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 55. Karşılaştırma için Bkz. **Kitâbu hatmi’l-evliyâ**, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut: Matbaatü’l-Kasulikiyye, 1965, s. 117.

²⁹⁷ Hakîm et-Tirmizî, **Velîliğin Sonu**, s. 57; **Kitâbu hatmi’l-evliyâ**, s. 119.

O sıddıktır, hak adamıdır, ârifdir. İlhamı mazhardır. Yeryüzünde Allah'ın biricik dostudur.”²⁹⁸

Velâyete yüklenen bu nitelikler, oldukça güçlü bir velî anlayışını gündeme getirmektedir. Nitekim bu anlamda velî, ilham sahibi olması sebebiyle ilâhî bilgilere ulaşabilmekte, Allah ile konuşmakta, O'nun tarafından korunmakta ve O'nunla dost olmaktadır.

Velînin, ilâhî bilgileri ilham ve rüya yoluyla elde edebileceği sûfîlerin birçoğunun ortak görüşüdür. Ancak Tirmizî, “sekîne” kavramını bu noktada tasavvufun kavramları arasına dahil ederek velînin ilhamı ile nebînin vahiy yoluyla elde ettiği bilgileri ayırt etmektedir.

Sözlük anlamıyla genel olarak “sükûnet” manasına gelen “sekîne”, kişiyi teskin eden şey olarak bilinmektedir.²⁹⁹ Râgıb el-İsfâhânî ise kelimeye “*müminin kalbini tasdik eden ve ona güven veren melek, şehvete meyletmekten alıkoyan akıl, korkunun yok olmasına sebep olan*” gibi anlamları verir.³⁰⁰ Tirmizî ile benzer tarihlerde Bağdat-Basra bölgesinde bulunan Ebû Saîd el-Harrâz da eserlerinde “sekîne” kavramını bu anlamda kullanarak tanımını şu şekilde yapmaktadır: “*Sekîne, kalbe atılan bir nurdur. Bu nur sayesinde kin ve haset kalpten ayrılır ve oraya şefkat ve nasihat yerleşir.*”³⁰¹

Esasında, sekîne kavramı bir Kur’ân kavramıdır ve Tirmizî âyet ve hadislerden hareketle sekîne kavramını yorumlamaktadır. Sekîne, Kur’ân’da altı ayette geçmekte, bu ayetlerde Hz. Peygamber’e, müminlere ve İsrailoğulları’na atfedilmektedir.³⁰² Ayetlerde sekîne kavramı genel olarak, Hz. Peygamber ve müminlerin kalbine indirilen huzur, güven ya da emniyet duygusu olarak ifade edilirken, bu duygu ile müminlerin Allah’a olan imanları artmaktadır. Bakara sûresinde ise içinde Allah’tan gelen bir sekîne ile Hz. Musa ve Hz. Harun ailelerinden kalan bazı eşyaların bulunduğu ve meleklerin taşıdığı bir sandıktan bahsedilmektedir.

Hadislerde sekîne, bağlamına göre farklı mânâlarda kullanılmaktadır. Örneğin Zeyd b. Sâbit’ten rivâyet edilen bir hadiste, Hz. Peygamberi bir anda sekînenin kapladığı aktarılır. Muhaddisler burada sekîne ile vahyin gelişi esnasında Hz. Peygamber’in içinde olduğu hâlin ifade edildiğini belirtirler. Bir başka hadiste ise zikir meclislerinde bulunanları rahmet ve

²⁹⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdiru’l-usûl**, c. I, s. 339.

²⁹⁹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. XIII, s. 213.

³⁰⁰ Râgıb el-İsfâhânî, **Kur’ân Kavramları Sözlüğü**, s. 504.

³⁰¹ Ebû Saîd el-Harrâz, “Âriflerin Lügatçesi: Kitâbü’l-Hakâik”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 109; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 89.

³⁰² Bu ayetler için Bkz. Bakara, 2/248; Tevbe, 9/26, 40; Fetih, 48/4, 18, 26.

sekînenin kuşatacağı belirtilmiştir. Bir başka rivâyette, Hz. Ali'nin sekîne kelimesini şu şekilde kullandığı nakledilir: “*Sekîne, Ömer'in diliyle konuşur.*”³⁰³ İbrâhim en-Nehâî'den aktarılan bir hadiste ise Allah'ın sekîneti şükreden kullarının kalplerine koyacağı rivâyet edilmektedir.³⁰⁴

Tirmizî, sekîne kavramını velînin bilgisi ile irtibatlı olarak kullanırken İsrailoğulları ile ilişkili olarak ele alınan ayeti referans almış görünmektedir. Nitekim, *Hatmü'l-evliyâ*'da zikrettiği Vehb b. Münebbih'e dayanan bir rivâyette, sandık içinde bulunan sekîne İsrailoğulları'na zor zamanlarında konuşarak yol gösteren bir ruhtur.³⁰⁵ Benzer şekilde Tirmizî, Hz. İbrâhim'in beytullahı imar ederken sekîne ile kendisine yol gösterildiğini belirtmektedir.³⁰⁶

Tirmizî, “sekîne” kavramını bu şekilde tevârüs ederek velîlerin ilhamı ile birlikte düşünmektedir. Ona göre peygamberlere gelen vahiy esnasında Cebrâîl'in üstlendiği görevin bir benzerini kalpte bulunan sekîne üstlenmektedir. Ayrıca peygamberlere vahiyden önce rüya veya ilham yoluyla Allah'tan gelen bilgiler de sekîne aracılığıyla kalplerine ulaşmıştır. Ona göre, sekînenin görevi sadece bilgiye aracılık etmek değil aynı zamanda bilgiyi karşılamak ve kalbe yerleştirmektir. Bilgiye bu şekilde eşlik eden sekîne, kalbin gelen bilgi karşısında şüpheyeye düşmesine engel olur ve onu teskin eder.³⁰⁷

Velîlerin sekîne aracılığıyla elde ettiği bilgiler Allah'tan gelen özel bilgilerdir. Tirmizî bu özel bilgilerin velîlere özgü olduğunu cennet ve cehennem ehlinin halleriyle ilgili sözlerinden sonra şu şekilde açıklar: “*Buraya kadar olanları bâtın ehli anlar. Sonrası ise ancak velî kullara özgü özel ilimle anlaşılabilir.*”³⁰⁸ Bir başka yerde ise Tirmizî, mukatta harflerinin anlamını yalnızca peygamberler ve Allah'ın has kullarının bildiğini söylemektedir.³⁰⁹ Onlar kendilerine gaybın açıldığı kimselerdir.³¹⁰

³⁰³ Sekîne kavramı hakkında detaylı açıklamalar için Bkz. Salih Çift, “Tasavvufta Sekîne Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, c. 15, sayı: 2, ss. 197-210.

³⁰⁴ Beyhakî, **Kitabü'z-Zühed**, çev. Enbiya Yıldırım, Hacegan Yayınları, 2000, nr. 677.

³⁰⁵ İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri: Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm**, Yay. Haz. Bekir Karlığa, Bedreddin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984, c. I, s. 444-446.

³⁰⁶ Hakîm et-Tirmizî, **Velîğin Sonu**, s. 126; **Kitâbu hatmi'l-evliyâ**, s. 349.

³⁰⁷ Hakîm et-Tirmizî, **Velîğin Sonu**, s. 145; **Kitâbu hatmi'l-evliyâ**, s. 373.

³⁰⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Allah'a Yakınlığın Dereceleri**, s. 28.

³⁰⁹ Hakîm et-Tirmizî, **Allah'a Yakınlığın Dereceleri**, s. 40.

³¹⁰ Hakîm et-Tirmizî, **Nefis Terbiyesi**, s. 82; **Riyâzetü'n-nefs**, s. 55. Tirmizî'nin sekîne kavramını bu şekilde ele almaktaki amacı kalp ve onunla ilintili olabilecek kavramları tesis etmektir. Kalbin nefsi arzulardan

Tirmizî, Allah'ın has kullarının da kendi aralarında bir derecelendirmeye tâbi olduğunu düşünmektedir. Bu noktada “muhaddes” kavramını da “sekîne” ile birlikte kullanan Tirmizî, tek taraflı ilhamdan farklı olarak karşılıklı konuşmalar şeklinde cereyan eden, “hadîs” adını verdiği bir çeşit bilgi türünü ıstılahî manalarda kullanmaya başlayarak velîler arasında “muhaddes” ismini verdiği özel bir sınıfı daha tesis etmiştir. Ona göre vahiy peygamberler için, ilham ve keşf normal evliyâ için, hadîs ise muhaddes velîler içindir.³¹¹ Vahyin getirdiği nübüvvete Cebrâil'in eşlik etmesine benzer şekilde kalbe gelen hadisi, sekîne eşliğinde Hakk getirmektedir. Bu anlamda sekîne aynı zamanda nübüvvetin mukaddimesidir. Dolayısıyla nübüvvetten önce peygamberlerin kalbinde hadîs bulunmaktadır.

Tirmizî'nin “muhaddes” konusundaki temel dayanağı Hz. Peygamber'in “*Sizden önceki ümmetler içinde kendisine ilham olunan ve kendisiyle konuşulan (muhaddesûn) kişiler vardır, benim ümmetim içinde böyle bir kimse varsa o da Ömer'dir*”³¹² şeklindeki sözü olmuştur. Bu hadisi aktaran Tirmizî, muhaddes kavramının “kendileriyle konuşulan, Allah'tan kendilerine bazı sözler gelen” kişiler için kullanıldığını belirtir.³¹³

Tirmizî'de muhaddes hadîs, firâset,³¹⁴ ilham ve siddîkıyyet gibi birtakım özelliklere sahiptir. Nebî, bu özelliklere ziyade olarak nübüvvete sahiptir. Resul ise nübüvvete ek olarak bir de risâlet sahibidir. Bu tasnifin en alt mertebesine evliyâyı yerleştiren Tirmizî, onlarda firâset, ilham ve siddîkıyyetin bulunduğunu ancak muhaddeslere özgü hadîsin bulunmadığını belirtir. Bu durumda Tirmizî'nin belirlediği hiyerarşi aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla evliyâ, muhaddes, nebî ve resul şeklindedir.

Peygamberlere has nitelikleri bilgi meselesinde olduğu gibi bu şekilde velîlere de izâfe etmesi, Tirmizî'nin o dönemde yapılan nübüvvet-velâyet tartışmalarına dahil olduğunun göstergesidir.³¹⁵ Muhaddes kavramında olduğu gibi hiyerarşiyi net bir şekilde belirleyerek

arındırılmasıyla, ilâhî bilgilerin yani mârifetin mahalli olduğuna ilişkin görüşü bilgilerin kalbe geliş keyfiyetini izah ederek temellendirmek istemektedir.

³¹¹ Hakîm et-Tirmizî, **Velîliğin Sonu**, s. 102; **Kitâbu hatmi'l-evliyâ**, s. 330.

³¹² Buharî, “Fedailü's-sahabe”, 6, 23; Tirmizî, “Menâkıb”, 18.

³¹³ Hakîm et-Tirmizî, **Velîliğin Sonu**, s. 131; **Kitâbu hatmi'l-evliyâ**, s. 357.

³¹⁴ Tirmizî, “*müminin firâsetinden sakının çünkü o, Allah'ın nuru ile bakar*” hadisini bu anlamda zikretmektedir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Velîliğin Sonu**, s. 131; **Kitâbu hatmi'l-evliyâ**, s. 357.

³¹⁵ Afîfî, Tirmizî'nin “Allah'ın öyle velîleri vardır ki nebî ve şehid olmadıklar halde nebîler ve şehitler onlara gıpta ederler” şeklindeki hadisi gerekçe göstererek velîleri nebîlerden üstün tuttuğu sonucuna varmaktadır. Bkz. Afîfî, **İslâm'da Manevî Hayat**, s. 268.

velîleri, nebîlerin aşağısında tutan Tirmizî'nin *Büdvüvü 'ş-şe'n*'de aktardığı rüyalar göz önünde bulundurulduğunda, peygambere tâbiyetin önemini sıkı bir şekilde vurguladığı görülmektedir:

“Sonra, Allah'ın elçisi minbere çıktı ve ben de hemen onun arkasından çıktım. O ne zaman minberde bir adım atsa, ben de hemen arkasından atıyordum. Bu böyle Allah'ın elçisi en üst noktaya çıkıp oturana kadar devam etti. Ben de onun oturduğu yerin hemen bir adım altında ayaklarının dibine oturdum. Sağ elim onun yüzüne dönüktü fakat yüzüm pazara açılan kapıya dönüktü. Sol elim de insanlara bakıyordu. Tam bu esnada uykumdan uyandım.”³¹⁶

Tirmizî'nin bu şekilde velâyet düşüncesine getirdiği sistematik açıklamalar tasavvuf adına bir dönüm noktasını teşkil edecek seviyededir. Nitekim kendisinden önce başta Ebû Saîd el-Harrâz olmak üzere bazı sûfiler velâyet-nübüvvet ilişkilerini tesis etmeye çalışmış ve velâyeti Şîa'nın imâmet, Mu'tezile'nin umûmî velâyet görüşüne karşı bir orta yol olarak Sünnî çerçevede açıklamayı başarmışlardı. Ancak hiçbir sûfî velâyeti bu denli kapsamlı bir şekilde ele alarak tasavvuf yolunun maksadı haline getirmemiştir.

“Muhaddes” ile ilgili açıklamalarından Tirmizî'nin Şîa'dan esinlenmiş olabileceği düşünülmüştür. Nitekim Şîî düşüncede muhaddes kavramı, bir melek aracılığıyla Allah'tan bilgi alan imamlar için kullanılmaktadır. İmam Rızâ'nın resul, nebî ve imam arasındaki farklardan bahsederken “*Resûle Cebrâil iner; o, Cebrâil'i görür, sözünü işitir ve kendisine vahiy nazil olur. Nebî, bazen kelâmı işitir, bazen işitmez ama meleği görür. İmam ise kelâmı işitir ancak meleği görmez*” dediği kaynaklarda zikredilmektedir.³¹⁷ Dolayısıyla imamlar da kendileriyle konuşulması suretiyle vahyin muhatabı olmaktadır. Ancak Tirmizî, Şîa'nın kavramlarını Sünnî tasavvuf çerçevesinde yorumlayarak Sünnîlik lehine kullanmış ve Şîa'nın manevî otoritenin imamlar aracılığıyla kendilerinde bulunduğu ilişkin imâmet teorisine muhalif olmuş ve onların bu görüşünü velâyet düşüncesi ile kırmıştır. Nitekim o, Kûfelileri, bazı istisna şahsiyetler dışında, kapalı anlamları bilmeyen, kendilerinden rivâyet kabul edilmeyen, imam veya rehber olmayı hak etmeyen, iftiracı kimseler olduklarını söyleyerek sert bir şekilde eleştirmektedir.³¹⁸

Tirmizî ile birlikte artık velî kavramı dönüşümünü tamamlamış; bilgiyi ilham yoluyla aracısız bir şekilde almak, Allah tarafından korunmak, kerâmet sahibi olmak ve âlemi idare etmek gibi bazı yeni özellikler kazanmıştır. Ayrıca velâyet, Sünnî bir çerçeve kazanarak Şîa'nın

³¹⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Her Şey Böyle Başladı*, s. 17.

³¹⁷ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü*, s. 123.

³¹⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri*, s. 74.

imâmet teorisi karşısında önemli bir yer edinmiş; böylece diğer Sünnî alimler tarafından kabul görmeye başlamıştır.

2.4. Velîlerin Hiyerarşisi: Ricâlü'l-Gayb Meselesi

Tirmizî'nin velâyet düşüncesine getirdiği bir diğer yenilik ise iman edenler arasındaki derecelendirmeyi velîler arasında da bir hiyerarşinin bulunduğu yönünde geliştirerek sürdürmesidir. Muhaddes kavramında olduğu gibi Tirmizî, velîler içinden husûsîyetleri olan farklı zümrelerin bulunduğunu belirtmiş ve velîler arasında bir hiyerarşi tesis ederek bazı eserlerinde sayılarına ilişkin bilgiler vermiştir. Nitekim, Tirmizî'nin sıddıkları müminler içinden husûsîyetleri bulunan kişiler olarak takdim ettiğine daha önce işaret etmiştik. Ancak Tirmizî, velîler içerisinde bir zümre olarak düşündüğü sıddıkların üzerinde de bulunan bazı kişilerin olduğunu söyler. Bir risâlesinde Tirmizî, bu özel gruptan bahsederken şöyle demektedir: “*Sâdıklar, sıddıklar ve onların da üzerindeki bir avuç özel insan; Allah onları kabzası altında esir tutmuştur.*”³¹⁹

Tasavvufta evliyâ zümresi içerisinde bulunan özel gruplar, zamanla “ricâlü'l-gayb” başlığı altında ele alınmıştır.³²⁰ Ricâl bahislerinde ilk olarak karşımıza çıkan kavramlar velâyet ile ilgisi bakımından “abdal” veya bir başka kullanımıyla “büdelâ” kelimeleridir. Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl* adlı tasavvufta ilgili hadisleri şerh ettiği kitabında abdal/büdelâ kelimelerinin “birbirinin yerine geçenler” yani Arapçadaki “bedel” kelimesinin çoğulu anlamında kullanıldığını belirtir.³²¹

Kur'ân'da geçmeyen bu kelimelere, hadislerde rastlamak mümkündür. Örneğin bir hadiste Hz. Peygamber'in “*Abdal otuz kişidir, onların kalbi İbrâhim'in kalbi üzeredir*”³²² buyurduğu; bir başka yerde ise “*Abdal kırk kişidir. Yirmi ikisi Şam'da, on sekizi Irak'tadır.*

³¹⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri*, s. 81.

³²⁰ Bu konu hakkında detaylı bir çalışma için Bkz. Ahmet Atlı, “*Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2011.

³²¹ Kelimenin Arap dilindeki karşılığı da benzer şekildedir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, c. I, s. 167.

³²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/322; Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sûfileri ve Hadis*, s. 126-127.

Onlardan biri öldüğünde, diğeri yerine geçer”³²³ şeklinde sayılarını ve yerlerini bildirdiği nakledilmektedir. Bir başka rivâyete göre Hz. Peygamber, Muğîre b. Şu’be’nin (ö. 50/670) kölelerinden birini kastederek şöyle buyurmuştur: *“O, bereketleriyle yeryüzünün ayakta durduğu yedi kişiden biridir. Hatta onların en hayırlısıdır.”*³²⁴ Kâ’bu’l-Ahbâr’dan rivâyet edilen bir başka hadise göre ise Hz. Nuh’tan sonra yeryüzünde daima on dört kişinin bulunacağı ve azabın bu kişiler vesilesiyle insanlar üzerinden kaldırılacağı buyurulmaktadır.³²⁵ Bir başka rivâyet ise şu şekildedir: *“Bu ümmet içerisinde kırk kişi İbrâhim meşrebi üzere, yedi kişi de Musa meşrebi üzeredir.”*³²⁶

“Abdal” kelimesinin ilk olarak zâhid ve âbidlerin yanında muhaddis ve fakihler için de kullanıldığı bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel’in muhaddisler dışında abdal tanımadığına ilişkin bir sözünün olduğu zikredilir.³²⁷ Ancak Abdullah b. Mübârek, Muhâsibî ve daha sonraki dönemlerde Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvîrî gibi sûfilerin eserlerinde yukarıda aktarılan rivâyetlere rastlanmaz.

Ebû Nuaym, Zünnûn’a abdallar hakkında sorulduğunu ve Zünnûn’un, *“Onlar kalpleriyle, tazim etmek amacıyla celâlini bildikleri Allah’ı zikreden bir topluluktur. Onlar Allah’ın yarattığı varlıklar için birer hüccettir. Onları, muhabbetiyle parlayan nur ile donatmıştır... Sonra kalplerine gayb hazinelerini doldurmuştur. Bu kalpler onunla bağlantılıdır”* şeklinde cevap verdiğini belirtir. Devamında Zünnûn, abdalların Allah tarafından seçilen ve kendilerine çeşitli nimetler verilen velîlerden olduklarını söyler.³²⁸ Sülemî ise, Ebû Abdullah el-Mağribî’nin (ö. 279/892), *“Abdal Şam’da, nücebâ Yemen’de, ahyâr da Irak’tadır”* şeklinde bir sözünden bahseder.³²⁹

³²³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/112. Tirmizî, iki rivayet arasındaki sayısal tenakuzu, “kırk kişi içerisinde yalnızca otuzu İbrâhim kalbi üzeredir” şeklinde açıklayarak çözümler. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdiru’l-usûl**, c. I, s. 261-262.

³²⁴ Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdiru’l-usûl**, c. I, s. 339.

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 1/271.

³²⁶ Süleyman Ateş, **İslâm Tasavvufu**, s. 142.

³²⁷ Süleyman Uludağ, “Abdal”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal#1-tasavvuf> (27.05.2021).

³²⁸ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. I, s. 37-38.

³²⁹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 145.

Ricâl ile ilgili temel hadis kitaplarında yer almayan ancak İbn Ebü'd-Dünyâ'nın zikrettiği bazı hadisler de bulunmaktadır.³³⁰ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbü'l-evliyâ* isimli velîler ile ilgili sözleri bir araya getirdiği eserinde, abdallar hakkında bazı rivâyetleri nakletmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in abdalların sayısını altmış olarak verdiği bir rivâyettir. Aynı rivâyette abdalların nitelikleri şu şekilde verilmektedir: *“Onlar süslü konuşan, bid'at çıkaran, nimet içinde olanlardan değillerdir. Onlar eriştikleri mertebeye çok oruç, çok namaz ya da çok sadakayla da erişmemişlerdir. Bu mertebeye gönül zenginliği ve kalbî selâmetle erişmişlerdir. Onlar ümmetim arasında kükürtten daha azdırlar.”*³³¹ Benzer açıklamalarla bir başka rivâyet Hasan-ı Basrî kanalıyla “büdelâ” sıfatıyla verilmektedir.³³²

İbn Ebü'd-Dünyâ, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) aracılığıyla aktardığı bir başka rivâyette ise peygamberliğin sona ermesinin ardından Allah'ın yeryüzünün direkleri (evtâd) olacak kırk kişiyi bıraktığı ve bu kişilerden birisinin ölmesiyle yerinin bir diğeri ile doldurulacağını kaydeder. Aynı zamanda abdal olarak isimlendirilen bu kişilerin otuzu İbrâhim'in kalbi üzeredir.³³³ Bu rivâyetin daha önce zikredilen rivâyetlere benzerliği ortadadır fakat farklı bir senet zinciriyle nakledilmiştir. Bir başka yerde ise Hz. Peygamber'in *“Ümmetimin abdallarının alâmeti asla başkalarına lanet okumamalarıdır”* derken,³³⁴ bir başka yerde Hz. Ali'nin Şam ehline lanet okuyanlara *“Geneline lanet etme çünkü onlar arasında abdallar bulunur”* dediği kaydedilir.³³⁵ Yine bir başka yerde Hz. Peygamber'in *“Ümmetim içerisinde devamlı var olmayı sürdüren yedi kişi vardır ki onlar Allah'a ne dua ederlerse etsinler mutlaka kabul olur, Allah onların hürmetine insanları yağmura kavuşturur, zafer kazanırlar ve musibetlerden korunurlar”* buyurmuştur.³³⁶ Bu rivâyetler İbn Ebü'd-Dünyâ'nın yaşamış olduğu dönemde abdallar ile ilgili bazı telakkilerin yayıldığını göstermektedir.

³³⁰ İbn Ebü'd-Dünyâ, Bağdat'ta doğmuş ve hayatı boyunca burada yaşamıştır. Topladığı hadisler bu bölgede yaşanan tartışmaların boyutunu da göstermektedir.

³³¹ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 20.

³³² İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 21.

³³³ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 52.

³³⁴ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 53.

³³⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 58.

³³⁶ İbn Ebü'd-Dünyâ, **Hadislerde Evliyâ**, s. 60.

Tirmizî ise yukarıda zikredilen rivâyetlerden³³⁷ hareketle Hz. Peygamber'in ardından ümmeti içerisinde yeryüzünü ayakta tutan kırk kişinin sürekli olarak var olacağını söyler. Bu kişiler Allah tarafından korunan, kalpleri iman nuruyla aydınlanan, Allah'ın kendisine seçerek dost edindiği kimselerdir. Tirmizî, aynı zamanda Ehl-i beyt'ten olduklarını söylediği bu kişileri sıddıklardan olarak zikrederek, Allah'ın velâyeti için iman edenler içerisinde seçtiği kişilerin onlar olduğunu ve bu sıfatlarıyla enbiyanın halifeleri olduklarını belirtir.³³⁸

Tirmizî'nin *Büdüvvü's-şe'n*'de aktardığı rüyalarda da ricâl ile ilgili açıklamalara rastlamak mümkündür. Örneğin; karısı bir rüyasında, Tirmizî'nin yeryüzünün direklerinden biri olduğunu "evtâd" kelimesini kullanarak söylemektedir.³³⁹ Yine karısının gördüğü bir rüyada Tirmizî, kendisini kırklar içerisinde seçilmiş bir "kutub" olarak tasvir etmektedir. Rüyada savaş meydanında bulunan komutan, insanlar arasından kırk kişiyi seçerek kendileriyle konuşmakta, Tirmizî de insanları kurtaracak kişi olarak bu kırk kişiyi tamamlamaktadır. Tirmizî rüya esnasında kırkların ilki olduğunu ve komutanın kendisini onlar içinden seçerek bilgilerle donatarak, bütün ordularını hizmetine verdiğini söylemektedir.³⁴⁰

Tirmizî'nin hadislere dayanarak velâyet teorisini kurmaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim velîler arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu sayılarına kadar vererek göstermek istemiş olmalıdır. Aynı zamanda Şîa kaynaklarında da zikredildiği iddia edilen bu kavramları Tirmizî'nin velâyet hakkındaki görüşlerini tesis etmek için kullanması, onun Şîi imâmet teorisine karşılık Sünnî velâyet teorisini oturtmaya çalıştığı yönünde okunabilir.³⁴¹ Nitekim Şîi düşüncede yağmurun kendileri sayesinde yağdırıldığı, dualarına icabet edilen, zafer getiren imamlardan bahsedilirken, Tirmizî seçkinlerden olarak zikrettiği kırk velî için benzer nitelikleri zikreder. Bir eserinde o, kırk kişi için şöyle demektedir: *"Onlar Allah'ın yakın dostlarıdır, O'nun zikredenleridir. Onların gözünün nuru peygamberler ve Hz. Peygamber'in Ehl-i*

³³⁷ Rivayetlerin sıhhati ile ilgili yapılmış çalışmalar için Bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, İstanbul: TDV Yayınları, 2020; Ahmet Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", **Hadis ve Siyer Araştırmaları**, c. 4, sayı: 2, 2018.

³³⁸ Hakîm et-Tirmizî, **Allah'a Yakınlığın Dereceleri**, s. 81.

³³⁹ Hakîm et-Tirmizî, **Her Şey Böyle Başladı**, s. 57.

³⁴⁰ Hakîm et-Tirmizî, **Her Şey Böyle Başladı**, s. 64-70.

³⁴¹ Kâmil Mustafa eş-Şeybi, **es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü**, ss. 457-464. Süleyman Uludağ, "Ricâlullah", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricâlullah> (29.08.2021).

beyt'idir. Allah onlarla yeryüzünü yönetir, yağmur yağdırır. Kırk kişidirler ve biri öldüğünde Allah, bir başkasını yerine getirir."³⁴²

Tirmizî dışında aynı dönemde yaşayan başta Ebû Saîd el-Harrâz ve Sehl-i Tüsterî olmak üzere diğer sûfîlerde de abdal, bûdelâ, nücebâ, nükebâ, evtâd vb. kavramlara rastlamak mümkündür. Harrâz, bu konuda Tirmizî'nin yaklaşımına benzer bir tavır izleyerek velîler arasında bazı özel grupların olduğunu kabul eder. "Evliyâ", "asfiyâ" ve "ehibbâ" ismini verdiği gruplardan bahsederken şöyle demektedir: "*O'nun dostları (evliyâ) nimetinin serbest bırakılmayan tutsakları; seçkin kulları (asfiyâ) cömertliğinin ayrılmaz rehinleri; sevdikleri ise (ehibbâ) kudreti tahtında nimetlerden azat olmayan köleleridir.*"³⁴³ Bir başka yerde ariflerden bir kısmının diğerlerine göre daha güçlü olduklarını vurgularken "akviyâ" kelimesini kullanan Harrâz, onların kurb yani yakınlık makamında olduklarını belirtir.³⁴⁴

Yakınlık makamında olan kişilere "mukarrebûn" ismini de veren Harrâz, onların bütün âzâlarının Allah'ın nuruyla dolduğunu, Allah'tan gelip O'na doğru yolculuk ettiklerini ve her daim O'nunla beraber olduklarını söyler.³⁴⁵ Devamında ise mârifetin herhangi bir sonunun bulunmadığını dolayısıyla velîler arasında mârifetlerine göre bir üstünlüğün olabileceğini vurgulayacak şekilde mârifetin ancak "nücebâ" ile mümkün olacağını belirterek, onların sonsuza kadar gelmeye devam edecek kişiler olduğunu ve Allah'ın onları özellikle seçtiğini söyler.³⁴⁶ Bir başka yerde ise Harrâz iman edenler içerisinde "bûdelâ" ismini verdiği bir gruptan bahsederek onların, amelleri sebebiyle hiç ummadıkları işaret ve ikramların (kerâmetler) bahşedildiği kişiler olduklarını söyler.³⁴⁷

Harrâz'ın seçilmişliğe olan vurgusu, Tirmizî'nin velâyet anlayışı ile benzerlikler taşır. Her iki isim de velâyeti insanın varlık amacıyla ilişkilendirerek, nefse ait beşerî arzuların arındırılması ile kalbin mârifetin ve nurların makamı haline geleceğini ve böylece sıradan iman edenlerden farklı olarak kendilerine ilham ve kerâmet türünden birçok ikramın verileceğini savunurlar. Harrâz, Ebû Saîd el-Hudrî'den, "*Allah'ın kendisi için seçip ayırdığı bir zümre vardır ki onlara her bir varlıktan pay verilmiştir. Bu sayede onlar insanların kaygı ve*

³⁴² Hakîm et-Tirmizî, **Mürîtlerin Âdâbı**, s. 48.

³⁴³ Harrâz, "Âriflerin Lügatçesi: Kitâbü'l-Hakâik", s. 100; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 79.

³⁴⁴ Harrâz, "Yakınlık Makamı: Kitâbu's-Safâ", **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 56; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 37.

³⁴⁵ Harrâz, "Yakınlık Makamı: Kitâbu's-Safâ", s. 61; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 42.

³⁴⁶ Harrâz, "Yakınlık Makamı: Kitâbu's-Safâ", s. 62; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 43.

³⁴⁷ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, s. 105; **Kitâbu's-sıdk**, s. 109.

niyetlerine *hâkim olup gözetmişlerdir. Ebûbekir onlardan biridir*” şeklindeki rivâyeti, bu anlamda delil olarak göstermektedir.³⁴⁸ Devamında ise Harrâz, bu seçilmiş kişilerin yedi tabakadan oluştuğunu belirterek kendi aralarında derecelendirmektedir. Bu derecelendirme ise tamamen kendisine hastır: Ehl-i tavâli ve işârât, ehl-i vülûc ve dülûc, ehl-i mücâhede ve mübâdele, ehl-i husûsiyye, ehl-i tecrîd, ehl-i istîlâ ve temkîn ve ehl-i mahâbat. Örneğin, istîlâ ve temkîn ehlinden olanları Harrâz, “*Allah’ın tecellî ederek kendilerini temizlediği ve rüyet kapısını açtığı rûhânîler*” olarak tanımlanmaktadır. Bu kişiler fenâ halinden bekâ haline döndüklerinde, özel bilgiler ile dönmektedirler.³⁴⁹

Benzer tarihlerde Bağdat-Basra bölgesinde yaşayan Sehl-i Tüsterî ise tefsirinde, Yûnus sûresi altmış ikinci ayetten hareketle gerçek müminlerin kimler olduğunu açıklarken, evliyâ içinde sıddık, abdal, evtâd ve kutub adını verdiği bazı gruplardan bahsetmektedir. Ona göre, hayrın tamamı açlık, insanlardan uzaklaşma, gece uyanık kalma ve sessizliktedir ve bu dört şeyi yapan kişi abdallara dönüşür. Abdalların üzerinde ise evtâdın bulunduğu makam bulunur. Bu kişilerin sayılarını da veren Sehl, insanlar içinde 1500 kişinin sıddık, onların içinden 40 kişinin abdal, onların içinden de 7 kişinin evtâd olduğunu kaydeder. Bu 7 kişi içinden de yalnızca 1 kişinin kutub olduğunu ekler.³⁵⁰

İbn Haldun, ricâl bahislerinin İmâmiyye ve Râfızîlik etkisiyle ilk olarak Irak sûfilerinde ortaya çıktığını söyler. Ona göre sûfiler, imama karşılık kutbu; nükebâyâ karşılık ise abdal kavramını benimsemişlerdir.³⁵¹

Sonuç olarak, hicrî üçüncü yüzyılda sûfiler önce iman edenler arasında bir derecelendirmeyi kabul ederek avam-havas ayırımına gitmişler, havası velâyet düşüncesiyle birlikte nübüvvetin varisleri olarak açıklamışlardır. Ardından havas içerisinde de bir derecelendirmenin bulunduğunu düşünmüş, velîleri çeşitli isim ve sayılarla tasnif ederek ricâl bahislerini tasavvufa dahil etmişlerdir. Tirmizî bu noktada “Hatmü’l-evliyâ” görüşünü ortaya atarak velîliğin en üst derecesini açıklamaya çalışmıştır. Daha sonraki dönemlerde eser veren

³⁴⁸ Devamında şöyle der: “Onların ruhları letâfet deryâsında dolanır, akılları tamamen nur içinde kaybolup gitmiştir. Allah onların kalplerinden perdeleri kaldırmış, idraklerini açmış ve onlara rûhu’l-yakîn bahşetmiştir.” Bkz. Harrâz, “Hakk Taliplerinin Dereceleri: Kitabü’z-Ziyâ”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy kitap, 2015, s. 66-67; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 46-47.

³⁴⁹ Harrâz, “Hakk Taliplerinin Dereceleri: Kitabü’z-Ziyâ”, s. 69; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 49.

³⁵⁰ Tüsterî, **Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm**, s. 164.

³⁵¹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 863. Benzer bir görüş için Bkz. Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, c. 1, s. 146.

sûfîler aracılığıyla ricâlin isimleri ve sayıları netlik kazanmış, nitelikleri ve vazifeleri zikredilen rivâyetlerden hareketle belirlenmiştir.³⁵²



³⁵² Bu konuda en net tanımlardan birini Hücûrî vermektedir. Velîlerin toplam sayısını 4000 olarak veren Hücûrî, bunların 300'ünün ahyâr, 40 tanesinin abdal, 7 tanesinin ebrâr, 4 tanesinin evtâd, 3 tanesinin nükebâ, 1 tanesinin kutub veya gavs olduğunu söyler. Hücûrî bu konunun sıhhati hususunda Ehl-i sünnetin icmasının bulunduğunu da ayrıca belirtir. Bkz. Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 276; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 447.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİK ARKA PLAN: ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA İDEAL İNSAN

3.1. Akıl-Ahlak İlişkisi: Muhâsibî Ekolünün Tesiri

Hicrî üçüncü yüzyıl, tasavvufta sahv ve sekr ekollerinin de oluşmaya başladığı bir asırdır. Bağdat-Basra bölgesinin en önemli sûfîlerinden biri olan Muhâsibî, daha sonraları “sahv ekolü” olarak isimlendirilen tasavvuf ekolünün ilk temsilcisidir. Onun tasavvuf anlayışında vecd, aşk, sekr, ilham, şatahât gibi kavramlar bulunmaz.³⁵³ Muhâsibî daha çok, Allah korkusu, dinî vazifeler, ahlakî tutumlar ve dindarlıkta gösteriş anlamında riyâ ile ilgilenir. Niyeti düzeltmek, ihlâs ve mârifet gibi kavramlar onun tasavvuf anlayışında daha ağır basar. Ona göre zikir, özel bir pratik olarak değil yalnızca Allah’ı hatırd tutarak günahlardan uzak durmak amacıyla yapılır. Bununla birlikte Muhâsibî’nin akıl ve nefis hakkındaki görüşleri, tasavvufun insan tanımını ortaya koymak açısından son derece önemlidir.

Kendisine kadar olan dönem boyunca yaygın bir kanaat olarak gelen, insanı Allah’a itaatten alıkoyan kötü arzuların kaynağı olarak nefis fikri, Muhâsibî tarafından da kabul edilmiştir ve bu kabule göre, nefsi kontrol altına alarak Allah’a yönelmesini sağlamak dînî bir vecibedir. Muhâsibî, *er-Riâye* adlı eserinde Allah’ın hukukuna uygun davranmanın yani helal ve haramlara dikkat etmenin önemini vurgularken nefis muhâsebesinin gerekliliğinden de bahseder. İnsan, onu günahlara sürükleyen nefsini sürekli olarak hesaba çekmeli, onun istekleriyle mücadele etmeli ve bu yolla nefsini günahlardan arındırmalıdır. Nefse karşı çıkma hususunda akıl aracılığıyla insan, hakkı bâtıldan ayırarak kötülüklerden uzaklaşır ve Allah’a itaate yönelir. Nefsin tabiatında bulunan “hevâ” ise aklın insan üzerindeki hâkimiyetini

³⁵³ Başta Muhâsibî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdadî gibi sûfîlerin temsil ettiği sahv ekolü, akıl ve nassla çatışan her iddiayı reddeder. Bu ekol, Allah’a vasıl olmanın yolunun şeriattan geçtiğini ısrarla vurgular, kalbin amellerinin dahi tıpkı uzuvlarla yapılan ameller gibi şerî sınırının olduğunu savunurlar. Muhâsibî, “Kalbine bir hâtır gelen kimse hemen kitap ve sünneti buna delil kılsın” sözüyle, Cüneyd-i Bağdadî de “Bizim ilmimiz Kitap ve sünnetle sınırlıdır” diyerek bu duruma dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hulûl ve ittihad iddiaları veya şatahâtlar bu ekole göre kabul edilebilir değildir.

azaltacak bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla nefsin temizlenmesi demek aynı zamanda aklın da yetkinleşerek sahih düşünme kabiliyetine ulaşması demektir.³⁵⁴

Muhâsibî'nin akıl-ahlak ilişkilerinde tesis etmek istediği temel husus, yapılan amellerin aklı yetkinleştireceği ve insana yeni bilgiler öğreteceği yönündedir. Muhâsibî bu noktada, insanın karşısında bulunan en büyük engelin nefsi arzular olduğunu, dolayısıyla aklı yetkinleştirmek için amelleri önceleyen niyetin hangi gerekçe ile yapıldığının hesaba çekilerek nefsten kaynaklanan amellerden uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır.

İlk zâhid ve âbidlerden itibaren nefsin kötülüklerin kaynağı olarak telakki edildiği daha önceki bölümlerde belirtilmişti. Ancak nefsin mahiyetine ilişkin teorik zeminin inşası ve nefse muhalefetin sonuçlarına ilişkin ilk sistematik ifadeler bu şekilde Muhâsibî ile başlamaktadır. Muhâsibî, başta *er-Riâye*, *Âdâbü'n-nüfûs* ve *el-Vesâyâ* olmak üzere birçok eserinde nefis ile mücadeleye ilişkin açıklamalarda bulunmuş, onu kontrol altına almanın yollarından bahsetmiştir. Ayrıca Muhâsibî, nefsin tabiatında bulunan kötü arzuları “hevâ” olarak isimlendirerek nefsin öldürülmesini değil taşıdığı hevâdan arındırılması gerektiğini söylemiştir:

“Nihayet Allah’ın kitâbında, Peygamber’in sünnetinde ve ümmetin icmasında şu hususu açıkça gördüm: insanın kendi arzu ve isteklerine yani hevâsına uyması onu doğruluktan alıkoyar, haktan saptırır, dalâlete düşürür. Bu sebeple önce kendi nefsimi hevâdan arındırmakla işe başladım.”³⁵⁵

Nefs ve hevânın bu şekilde niteliklerinin belirlenmesi, kötülüğün kaynağı olarak nefis fikrinin yeni boyutlar kazanmasına vesile olmuştur. Muhâsibî hevâ ve hevesi, nefsin keyfe ve şehvetlere düşkünlüğü şeklinde tarif ederek kalbin muhâsebe yetisine engel olan şeyler olarak zikreder. Mümin bir kul, şeytanın kurduğu tuzaklara hevâ ve heves sebebiyle düşmektedir.³⁵⁶ Dolayısıyla hevâ ve hevâse karşı koymak nefsi arındırmanın ilk şartı olmaktadır.

Muhâsibî'nin nefis ve hevâ hakkındaki bu ifadeleri, nefsin öldürülerek yok edilebilen değil ancak değişip dönüşebilen bir tabiata sahip olduğunun düşünölmeye başladığını

³⁵⁴ Nefs ile mücadelenin aklı yetkinleştirmesine ilişkin Muhâsibî'nin ortaya attığı teori hakkında bir değerlendirme için Bkz. Ekrem Demirli, “Akıl Mürebbisi Olarak Ahlak: Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Ahlakla Terbiye Edilen Akıl Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, *Sabah Ülkesi*, sayı: 49, 2016, ss. 6-9.

³⁵⁵ Muhâsibî, *Hakk'ı Arayanlara Nasihatler: Kitâbü'n-Nasîha*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018, s. 50.

³⁵⁶ Muhâsibî, *Allah'a Dönüş: el-Kasd ve'r-Rücû İllallah*, çev. Cemal Aydın, İstanbul: Sûfi Kitap, 2019, s. 22-30.

göstermektedir. Böylece nefsin bütünüyle kötü olmadığı, dünya sevgisinin sebep olduğu³⁵⁷ kötü arzulardan yani hevâdan, başta muhâsebe olmak üzere çeşitli riyazetlerle arındırılabilceği görüşü tasavvufî düşüncede yer almaya başlamıştır. Ayrıca, Muhâsibî’den itibaren nefsin çeşitli mertebelerinin bulunduğu fikri de daha sonraki sûfiler tarafından detaylıca ele alınmaya başlanmıştır.³⁵⁸

Öte yandan, Muhâsibî’nin kendi dönemindeki diğer sûfilere nazaran akla yapmış olduğu vurgu dikkat çekicidir. Nitekim bu konuda müstakil bir kitap kaleme aldığı da düşünüldüğünde, zühhd ve çokça ibadet etmeye dayalı erken dönem sûfî geleneğine, akıl vasıtasıyla mârifeti temellendirerek yapmış olduğu katkıyla tasavvufta teorik zemini hazırlayan ilk sûfilerden biri olduğu söylenebilir.

Muhâsibî’nin akıl üzerinde bu kadar durmasının arka planında bazı görüşlere göre Müslümanlar arasında gerçekleşen anlaşmazlıkların birbirleriyle savaşmalarına sebep olması, zenginliğin artmasıyla ahlakî bozulmanın ve İslâm’dan kopuşun baş göstermesi, dinî tartışmaların cedelî bir üslupla gerçekleştirilmesi gibi hadiseler sebebiyle akla olan güvenin azalması neden olmuştur.³⁵⁹ Zira bu durum, hakîkate nasıl ulaşılabilceğine ilişkin yeni yöntem arayışlarının Müslümanlar arasında ortaya çıkmasını sağlamış, ilk zâhid ve âbidlerden itibaren ahlakî tutum ve davranışların ibadetlerle birlikte mârifeti doğuracağı fikri sûfiler arasında yayılmaya başlamıştır. Diğer taraftan bu dönemde resmî otoritenin desteğiyle akli naklin üzerinde tutan Mu’tazile’nin etkinliği de göz önünde bulundurulduğunda, Muhâsibî’nin akli naklin hizmetine sunma isteğinde olduğu düşünülebilir.³⁶⁰

³⁵⁷ Muhâsibî, “Bütün günahların sebebi dünya sevgisidir”, “Kim dünyayı sever ve onunla meşgul olursa kalbinden ahiret korkusu silinir”, “Dünya ve içindekilere kapılmak, Peygamber’in izinden ayrılmak demektir” diyerek kötü arzuların dünya sevgisinden ileri geldiğini ifade etmektedir. Bkz. Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 27, 43, 50.

³⁵⁸ Muhâsibî, nefsin mertebelerinden bahsetmez ancak eserlerinde nefsin farklı türlerinin bulunduğuna işaret edecek ifadelerde bulunur. Örneğin bir yerde nefs-i emmâre’den bahsederken, Allah’ın emirlerini ihlal etmeye sevk ettiğini söyler. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 79. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, nefsin mertebelerini detaylı bir şekilde ele almasa da Muhâsibî’nin ardından bu konuda söz söyleyen ilk sûfilerden biridir. O, ilgili ayetlerden hareketle nefs-i emmâre ve nefs-i mutmainne’den söz ederek nefs-i emmâreyi Allah’tan uzak, nefs-i mutmainneyi de Allah’a yakın olan nefis mertebesi olarak görmektedir. Bkz. Tüsterî, **Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm**, s. 27, 81.

³⁵⁹ Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 192.

³⁶⁰ Mu’tazile, hicrî 198-232 yılları arasına denk gelen Halife Me’mûn, Mu’tasım ve Vâsık dönemlerinde resmî mezhep olarak kabul görmüş ve zirve dönemini yaşamıştır.

Amellerin mârifeti doğuracağına ilişkin sûfilere kaynaklık eden bazı rivâyetler mevcuttur. İlk bölümde verilen Hârise hadisi ile birlikte Hz. Peygamberin *“kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediği şeylerin bilgisini varis kılar”* şeklindeki sözü, mârifetin amelden doğduğuna ilişkin bu görüşlerin dayanağı olmuştur.³⁶¹ Muhâsibî de bu hadisleri eserlerinde nakletmiş,³⁶² kurtuluşun istikamet üzere olarak bilinenlerle amel etmek ve sadece Allah’la yetinmekten geçtiğini belirtmiştir.³⁶³ Muhâsibî, bu şekilde bildiğiyle amel eden kişiye Allah tarafından bir nur bahşedileceğini,³⁶⁴ bu nur ile basiretinin artacağını ve böylelikle hakikatlerden bahsedip, yakîn ile bu hakikatleri açıklayacağını söylemektedir. Muhâsibî, yapılan amelleri mârifet ile ilişkilendirirken yapılması gereken amellerin niteliğini de şu şekilde özetler: *“Bu konuma, Allah için nefsiyle cihad eden, itaat üzere olan, gizlediği ve açığa vurduğu şeylerde Allah’tan korkan, emeli az olanlar ulaştırılır.”*³⁶⁵

Tasavvufta nefsin arzularıyla mücadele etmek, erken dönemlerden itibaren mârifet ile ilişkilendirilmiştir. Esasında tasavvufun pratik boyutuna ilişkin “mücadele”, “mücâhede”, “muhâsebe” ve “murâkabe” gibi kavramlar temelde nefsi kontrol altına almak amacıyla yapılması gereken fiilleri imleyen anlamlar taşımaktadır. Örneğin Muhâsibî, bir önceki örnekte Allah için cihadın nefse karşı verilmesi gerektiğini mucâhede kavramıyla ifade ederken, murâkabe kavramını kalbe giren düşünceleri gözetlemek, dolayısıyla nefse ait arzuların kalpte yer edinmesini engellemek anlamında kullanmaktadır. Nitekim o, şöyle demektedir: *“Bir kimse bâtınını murakabe ve ihlâsla düzgün hale getirirse Allah da onun zâhirini mucâhede ve sünnete tâbi olma haliyle süsler.”*³⁶⁶ Bir başka yerde ise şöyle der: *“Allah, bâtınında gayret gösterenin zâhirini güzel ahlakla süsler. Bâtınında gayretle birlikte, zâhirinde davranışını güzelleştirene de hidâyet bahşeder. Nitekim “Bizim için mucâhede edenleri, yollarımıza ulaştırırız” (Ankebût, 29/69) buyurmaktadır.”*³⁶⁷

³⁶¹ Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 41-42; Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. X, s. 15.

³⁶² Hârise örneği Muhâsibî’de “kalbin iman nuruyla dolması” şeklinde yorumlanmıştır. Bu şekilde kalbinde iman nuru yayılan kişiler Allah’a kesin bir bilgi ile yaklaşmışlardır. Bkz. Muhâsibî, **Allah’a Dönüş** s. 57-58. Diğer hadis için Bkz. Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 57.

³⁶³ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 75.

³⁶⁴ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 41.

³⁶⁵ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 59.

³⁶⁶ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 30; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 103; **er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye**, s. 119.

³⁶⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 28.

Murâkabe kavramında olduğu gibi “muhâsebe” kavramıyla da Muhâsibî, kalbe doğan niyetlerin akıl tarafından kontrolden geçirilmesini kastetmektedir. Bu anlamıyla muhâsebe, aklın, ameller yapılmadan önce kalpte oluşan niyetlerine ilişkin bir sorgulamadır. Akıl bu sorgulamada denetleyici görevini üstlenerek niyetin Allah rızasını mı, yoksa nefsin arzularını mı içerdiğini kontrol ederek fiile dönüşmeden önce amel üzerinde hesaplaşmayı ve nefsten kaynaklanan kötü fiillerden uzaklaşılmasını sağlar. Böylece kalbin niyetleri saflaştıkça aydınlanır ve aklın anlayışı da keskinleşir.³⁶⁸

Muhâsibî’ye göre, Allah rızası gözetilerek yapılan her bir amelin insanın idrakine ilişkin bir tesiri bulunur. Örneğin, emir ve yasaklara uymak, Allah’ın vaad ve vaidinden ötürü korku ve ümit içinde olmak kişinin idrakini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak davranışlardır.³⁶⁹ Benzer şekilde bakışları Allah korkusu ile haram olan şeylerden çekmek kalbe imanın lezzetinin girmesine vesile olmaktadır.³⁷⁰ Sabretmek ahlakî bir tavır olarak, iman ile doğrudan ilişkilidir, hatta ona göre imanın başı, sabırdır.³⁷¹ Yine ona göre, ahireti için çalışan kişinin işlerini Allah bir araya getirmekte ve kalbine gına vermektedir.³⁷² Dolayısıyla, Muhâsibî’nin tasavvuf anlayışında yapılan ameller insan idrakinin gerçekleştiği yer olması bakımından kalbe doğrudan tesir etmekte ve Allah tarafından kalbin idrak gücü arttırılmaktadır. Böylece iman daha kesin ve sağlam bir hale gelmektedir.

Amellerin kalp üzerindeki tesiri, esasında akılla da ilişkilidir. Bu noktada ilk olarak Muhâsibî’nin akıl ve kalbi nasıl tanımladığına bakmak gerekir. Muhâsibî aklı, insanın cevheri olarak takdim eder.³⁷³ Öyle ki bu cevher, kalbe vârid olan iki düşünce arasından Allah’ın rızasına daha uygun olanı diğerinden ayırt etmekle yükümlü bir araç mesabesindedir.³⁷⁴ Akıl aynı zamanda bir seciye ve nur olarak tanımlayan Muhâsibî,³⁷⁵ tıpkı görme yetisinin gözün nuru

³⁶⁸ Muhâsibî, **Allah’a Dönüş**, s. 20-21.

³⁶⁹ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, s. 31.

³⁷⁰ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, s. 69.

³⁷¹ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, s. 35.

³⁷² Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, s. 46.

³⁷³ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 29.

³⁷⁴ “Akıl, Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etmeyi, masiyete; ilmi cehalete, dini de dünyaya tercih etmezse aldatici akıl olur.” Bkz. Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, s. 55.

³⁷⁵ Muhâsibî aklı nur olarak tanımlarken şöyle demektedir: “Akıl Allah’ın kalplere koyduğu nurdur. Bu nur ile doğru yanlıştan ayırt edilir...O cisim ya da bir yetenek değildir ancak cismi tanımaya imkân verir...Özü itibariyle iki türlüdür: doğuştan gelen akıl ve tecrübeyle kazanılan akıl. Tecrübe ettikçe akletme artar.” Bkz. Muhâsibî, **Allah’a Dönüş**, s. 39-40.

olması gibi, kalbin nurunun da akletme yetisi olduğunu düşünür.³⁷⁶ Dolayısıyla aklın yeri kalptir ve akletme kalpte gerçekleşir. Bu şekilde akıl nuruna sahip olan kalp, Allah'ın rızasına uygun olan ya da olmayan davranışları ilim ile birbirinden ayırt edebilmektedir.

Muhâsibî'nin ilimden kastı Kur'ân ve sünnettir. Mu'tezile ile benzer şekilde akıllı iyi ve kötüyü ayırt etmede bir araç olarak kabul eden Muhâsibî, vahyi aklın uyarıcısı olarak göstererek akıllı, vahye tâbi tutmaktadır. Vahyin bilgisine sahip olan, akıl onun yol göstermesiyle³⁷⁷ Allah'a iman etmeye yönelir. Mârifet ise bu imanın ardından akıldan meydana gelir. Muhâsibî, "zâhidin zühdü, mârifeti; mârifeti, akıllı; akıllı da imanı kadardır" derken bu duruma işaret etmektedir.

Muhâsibî'de nefis ise akıllı ifsad eden, iman etmesine engel olan, doğruyu yanlıştan ayırt etme kabiliyetini azaltan, kötü arzuların kaynağıdır.³⁷⁸ Aşırı sevgi, kibir, nefret, kıskançlık gibi nefsin arzularından kaynaklanan yerilmiş duygular, aklın sıhhatine engel olmakta hatta kişiye bâtıl olanı gerçek gibi göstermektedir.³⁷⁹ Dolayısıyla nefsin arzularına hâkim olmak demek aklın işlevini sıhhatli bir şekilde yerine getirebilmesini sağlamak demektir. Bu noktada Muhâsibî, nefsi dünyevî her türlü istek ve arzularından uzak tutmak anlamında zühd kavramını, aklın sıhhatini sağlamada yöntem olarak ön plana çıkarmaktadır. Nitekim insanların zühtteki dereceleri ile akıllarının doğru orantılı olduğunu savunarak zühdü mârifet, mârifeti de akıl ile ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla zühd, dünya ile Allah arasındaki engellerin kaldırılmasında bir yöntem olarak, aklın kemalini sağlar ve vahyi anlamasını kolaylaştırır.³⁸⁰ Böylelikle zâhid ve âbid olan kişi sadece amel ederek kazanılabilen bir ilme ulaşır, işlerin gerçek yüzünü görür ve bilgeliğe erer.³⁸¹

Muhâsibî zühdü, mârifet ve akıl üzerinden iman ile de ilişkilendirerek iman edenler arasında derece farkının olduğu görüşüne ulaşır. Nitekim kişi ne kadar zâhid bir hayat yaşarsa mârifeti o ölçüde artacak, mârifetinin artmasıyla akletme yetisi güçlenecek ve iman daha

³⁷⁶ Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması**, s. 156.

³⁷⁷ Bu anlamda akıl, hükmü koyan araç değildir. Aksine o hükmün kaynağı olan vahyi öğrenerek amellerin nefsi arzulardan uzak bir şekilde sıhhatli hale getirmek için tercihte bulunan araçtır. Bu noktada kalb ise amelin yapılma amacını gösteren niyetin sahibidir. Dolayısıyla akıl, kişi fiilleri gerçekleştirmeden önce kalbin taşıdığı niyeti muhasebe anında hesaba çekerek temyiz etme görevini üstlenmektedir.

³⁷⁸ Muhâsibî şöyle der: "Allah'ı düşünen, bütün kötülüklerin nefisten kaynaklandığını bilir." Bkz. Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması**, s. 224.

³⁷⁹ Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması**, s. 226.

³⁸⁰ Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması**, s. 221.

³⁸¹ Muhâsibî, **Allah'a Dönüş**, s. 81-82.

sağlam hale gelecektir. İmanın sağlamlaşması ise Allah’a yakınlaşma ile doğru orantılıdır. Muhâsibî, *“İnsanların Allah katındaki dereceleri ilâhî emirleri anlama ve onlarla amel etmelerine göre değişir”*³⁸² ve *“Kalpteki bilgi ölçüsünce insanlar derece derecedir”*³⁸³ diyerek bu ilişkiye vurgu yapmaktadır. Bir başka yerde amellerin Allah’a yakınlaştıracığını zikir üzerinden şu şekilde ifade etmektedir: *“Allah’ı zikretmeye devam et ki O’na yakınlığa ulaşasın.”*³⁸⁴ Bu gibi sözler, Muhâsibî’de zühde dair bütün pratiklerin Allah’a yakınlaşmaya vesile olduğu sonucuna ulaştırır.

Bununla birlikte Muhâsibî ekolünü takip ederek velâyet kavramına ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Zira o, insanlar arasında Allah’a yakınlığa göre manevî derecelerin bulunduğunu kabul etse de bu derecelerde bulunanları isimlendirmez, en üst derece bulunanlara kerâmet türünden olağanüstü nitelikler izafe etmez, ilhama mazhar olduklarını söylemez ya da nübüvvet ile herhangi bir kıyaslamada bulunmaz.³⁸⁵ Ancak doğrudan velâyete vurgu yapmasa da insanlar arasından zühd ve takvâları sebebiyle bazı kişilerin özel olarak seçildiği fikrini kabul ettiğini bazı sözlerinden anlamak mümkündür. Mesela bir yerde; *“Allah’ın rızasını arayan, buna göre amel eden ve ahireti dünyaya tercih eden âlimler Peygamber’in varisidirler”* demektedir devamında ise bu kişilerin Allah’ın dostu, yeryüzünde en sevdiği,³⁸⁶ velî ve seçkin kulları olduklarını söylemektedir.³⁸⁷ Onların bu derecelere, amellerinin ardından akıllarının güçlenmesiyle ulaştıklarını belirtir: *“Sana verilen nimetlerin şükürünü hakkıyla edâ eder ve nimetleri bu şekilde kullanırsan aklın en üst mertebelerine ulaşır, saf iman haline, hâlis dine erişir ve yakîn mertebelerine yükselirsin... İşte iyilik yapanlar arasındaki derece farkı bu yani*

³⁸² Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 143.

³⁸³ Muhâsibî, **Allah’a Dönüş**, s. 60.

³⁸⁴ Muhâsibî, **Risâletü’l-Müsterşidîn**, s. 42.

³⁸⁵ Muhâsibî, peygamberlerle velîler arasında bir kıyasta bulunmasa da velîlerin, peygamberlerden sonra insanlar arasında manevî anlamda ön plana çıkan kişiler olduğunu düşünmektedir. Örneğin, “En şiddetli bela peygamberler, velîler ve benzerlerine gelir” derken velîleri peygamberlerden hemen sonra anmaktadır. Bkz. Muhâsibî, **Allah’a Dönüş**, s. 99.

³⁸⁶ Muhâsibî, Allah’ın kuluna olan sevgisinin delili olarak kulun amellerinde hayırlara yönelmesi ve nafilelerle Allah’a yaklaşılmaya çalışmasını gösterir. Allah bu sevginin göstergesi olarak kulunun kalbine bir uyarıcı yerleştirmektedir. Bu uyarıcı sebebiyle kul amellerini kontrol altına alarak Allah’a daha fazla yaklaşmaktadır. Nihayetinde ise elde ettiği manevî bilgilerle, gayba dair kimsenin erişemeyeceği nimetleri tatmaktadır. İşte bunlar Allah’ın seçkin kullarıdır. Bkz. Muhâsibî, **Allah’a Dönüş**, s. 96-97. Ayıca Allah aşıklarından da bahseden Muhâsibî, onların ilimden kendilerine ilham edilenler olduklarını dolayısıyla ilimlerinin doğrudan Allah’tan olduğunu dile getirir. Bkz. Muhâsibî, **Allah’a Dönüş**, s. 101-102.

³⁸⁷ Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 30.

akıldır.”³⁸⁸ Yine benzer şekilde “Allah’ın velî kulları yüksek dereceleri akılla elde etmişlerdir” demektedir.³⁸⁹ Bir başka yerde ise “Allah’ın kulları arasından özel olarak seçtiği kişiler, kendilerine akıl verdiği ve bu akılla Allah’ın varlıkta ve Kur’ân’da bulunan ayetleri üzerine düşünenler ve böylece Allah’ın hoşnut kalacağı işler yapanlardır” diyerek velîlerin aklını kullanarak güzel amellerde bulunan kişiler olduğunu söylemektedir.³⁹⁰

Bu sözlerden, Muhâsibî’nin “velî” kavramı ile güzel ahlaka sahip, zühd ve takvâları sebebiyle aklın üst mertebelerine ulaşmış akleden kulları kastettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar olağanüstü niteliklere sahip olmasalar da bu kişilere Allah’ın birtakım bağışları söz konusudur. Mesela, Allah onları nefislerinin musibetlerine karşı muhafaza etmektedir.³⁹¹ Onlar, sadece ariflerin bildiği ve kalplerde saklı olan gizli bilgilere sahiplerdir.³⁹² Bu bilgilerin akıl ve ameller ile ilişkisi hususunda Muhâsibî şöyle demektedir:

“Allah Kur’ân’ı dinleyenleri akıl sahipleri olarak nitelemiştir. Sen tam bir dikkat ve hâlis bir niyetle zihnini motive etmelisin. Kur’ân’ın emirlerini anlamaya çalışmalı ve Allah’ın sevdiği amellere yönelmelisin. Onun sevmediği davranışlardan kaçınmalısın. Allah rızasına yönelmelisin. Kur’ân’dan anladıklarını davranışlarına yansıtmalı ve gösteriş yapmamalısın. Sen bu durumda iken kalbine nazar eden Allah, gönlünden geçenleri görür ve sana gaybın sırlarını, ilâhî vaide ilişkin bilgileri öğretir ve aklını güçlendirir. İşte o zaman Kur’ân senin için anlaşılır duruma gelir, sana kapalı olan sırları Allah kesin ve apaçık bir biçimde sana gösterir...”³⁹³

Öyle görünüyor ki sahv ekolünün ilk temsilcisi olan Muhâsibî’de velâyet kavramına doğrudan bir atıf bulunmaz. Ancak daha sonraki sûfiler tarafından geliştirilen velâyet düşüncesinin temelinde sıradan bir insanın nefsin arzularından arınarak Allah’a yakınlaşması bulunduğundan, Muhâsibî’nin akıl-ahlak ilişkileri ve nefs ve kalp hakkındaki görüşlerinin tesiri büyüktür. Nitekim Tirmizî, Muhâsibî ile görüşme de Hac seyahati esnasında Bağdat’ı da ziyaret ederek onun görüşlerinden haberdar olmuş olmalıdır. Ayrıca kendisine ulaşan kitabını okuyarak tasavvuf yoluna meylettiği Asım el-Antakî, Muhâsibî’nin öğrencilerinden biri olarak gösterilir.

³⁸⁸ Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 101.

³⁸⁹ Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 99.

³⁹⁰ Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur’ân’ın Anlaşılması**, s. 259-261.

³⁹¹ Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 109.

³⁹² Muhâsibî, **Hakk’ı Arayanlara Nasihatler**, s. 90-91.

³⁹³ Muhâsibî, **Aklın Mahiyeti ve Kur’ân’ın Anlaşılması**, s. 298.

3.2. Nefsin Hakikati: Tüsterî’de Mücâhede ve Müşâhede

Horasan bölgesinde bulunan Tüster’de doğmuş, daha sonra Hac vazifesi için Mekke ziyareti sırasında Zünnûn ile karşılaşarak birkaç yıl boyunca yanında manevî eğitim almış Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), ömrünün sonlarına doğru Tüster’den Basra’ya hicret etmiş ve burada vefat etmiştir. Tasavvuf tarihindeki en erken tefsirlerden birini de kaleme alan Tüsterî’nin *Tefsirü’l-Kur’âni’l-âzîm* adlı bu tefsiri, bir sûfinin Kur’ân’ı yorumlama biçimini görebilmemiz açısından oldukça kıymetlidir.³⁹⁴

Sehl’in nefis tasavvuru, Muhâsibî ve diğer erken dönem sûfilerinin tasavvuru ile benzerlikler taşır. Onun sözlerinde, nefsin kötülüğün kaynağı olduğuna ilişkin pek çok ifadeye rastlamak mümkündür. Nitekim tefsirinde nefsi “en büyük tâğut”³⁹⁵ olarak niteleyen Tüsterî’nin tasavvuf anlayışı, bütünüyle nefis ile mücâhedeye dayanır. Ona göre insanın kurtuluşu, nefsinin isteklerine karşı mücadele etmek ile mümkündür. Bir sözünde, “*Biliniz ki bu zaman, bir kimsenin nefsini açlık, sabır ve mücâhede ile kurban etmek suretiyle kurtulabileceği bir zamandır*” diyerek nefis ile çetin bir cihada girilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.³⁹⁶

Öte yandan Sehl, sabır, şükür, takvâ, ihlâs gibi ahlakî kavramları da mücâhede ekseninde yorumlayarak bütünüyle ahlakî tavırların nefsin engellenmesi ile ortaya çıkacağını düşünmektedir. Örneğin ona göre, en üstün amel olan sabrın hakikati, nefis ile mücâhededir. Çünkü ibadetlerin yerine getirilmesi, Allah’ın koyduğu hüküm ve sınırların korunması ve her türlü gûnahtan sakınma ancak nefse karşı çıkmakla mümkündür.³⁹⁷ Ayrıca Sehl, kişinin nefsini tanıyabilmesi için de muhâsebenin zorunlu olduğunu söyler.³⁹⁸

“Hevâ” terimini genel ifadeyle kişinin amellerine karışan “kötü niyet ya da arzu” olarak gören Sehl, hevâdan kurtulmak için nefsin daima Allah’ın hoşuna giden işlere yönelmesi

³⁹⁴ Tüsterî’nin hayatı ve tasavvuf anlayışı hakkında geniş açıklamaların yer aldığı bir çalışma için Bkz. Tuğba Başer, “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi SBE, 2017.

³⁹⁵ Tüsterî, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, s. 204.

³⁹⁶ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 121; Ebû Nuaym, *Allah Dostlarının Dünyası*, c. VIII, s. 300.

³⁹⁷ Tüsterî, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, s. 54.

³⁹⁸ Ebû Nuaym, *Allah Dostlarının Dünyası*, c. VIII, s. 287.

gerektiğini vurgular.³⁹⁹ Aynı zamanda hevâya meyletmemek, kişinin akıllı olduğunun bir göstergesidir.⁴⁰⁰

Sehl, nefis ile mücadele konusunda Muhâsibî çizgisini devam ettirse de bir adım öteye geçerek bu mücadelenin, nihayetinde kulun kalbini Hak'tan gelecek mevhibelere hazırlayacağı ve müşâhedeyi doğuracağını düşünmektedir. Bir sözünde Sehl, “*mücâhede müşâhedenin sebebi ve illetidir*”⁴⁰¹ derken bu duruma vurgu yapmaktadır. Bir başka yerde ise “*İhlasına heva karıştırmayanın kalbi, müşâhede derecesine yükselir ve ameli arınır*”⁴⁰² demektedir. Bu şekilde nefis ile mücadele kulu dünyevî arzularından arındıracağı için kalpte mahlukata dair izleri de silecektir. Bu durumda kul sadece Allah'ı arzulayarak O'nun dışındaki hiçbir şeye iştiaht duymayacak hale gelir.⁴⁰³

Sehl'e göre nefsin kötü arzulara sahip olmasının sebebi, tabiatının dünyevi olmasındandır. Dünyevî olan nefis, dünyalık olan şeyleri arzulamaktadır. Yeme, içme, mal biriktirme, makam arzusu ve shevanî istekler, nefsin arzuladığı dünyevî metalardır. Ruh ise ulvî âlemden olduğu için bu âleme iştiaht duyarak Allah'ın emirlerine ve yasaklarına uymak ve dünyevî olan her şeyden uzaklaşmak ister. Dolayısıyla, ahiretin kazanılması ve kurtuluşa ulaşılması için ulvî âlemden olan ruha, nefsin dünyevî arzularına karşı yardım etmek gerekir.⁴⁰⁴

Sehl'de, nefis ve hevâ arasındaki ilişkiye benzer şekilde ruh ve kalb arasında da bir ilişki bulunur. Nefis ve tabiatında bulunan hevâ, dünyevî arzuların kaynağı ve mekânı iken ruh ve tabiatında bulunan kalb, canlılığın kaynağı ve aynı zamanda da mârifet ve yakînin mekânı olarak göze çarpar.⁴⁰⁵ Dolayısıyla, nefsin arzularından arındırılmasıyla insan ruhu mârifete ulaşabilecektir.

Mutasavvıflar, erken dönemlerde ruh hakkında detaylı açıklamalara girmemişlerdir. Erken dönemde ruh ve nefis, kalp ve akıl arasındaki benzerlikte olduğu gibi eş anlamlı olarak görülmüş aralarındaki ayrım henüz netlik kazanmamıştır. Ancak hicrî üçüncü yüzyıldan

³⁹⁹ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 285.

⁴⁰⁰ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 277.

⁴⁰¹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 264; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 432.

⁴⁰² Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 303.

⁴⁰³ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 194.

⁴⁰⁴ Tüsterî, **Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm**, s. 208.

⁴⁰⁵ Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 299.

itibaren nefis ve ruh arasında karşıtlık ilişkisi kurulmuş, nefis kötülüğün kaynağı iken ruh hayatın başı olarak insanın iyi yönünü ifade edecek biçimde kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁰⁶

Hücvîrî, Tüsterî'ye nispet ettiği “Sehliyye” ekolünün nefis ile mücâhede hakkındaki görüşlerinden bahsederken nefis ve ruhu “bedene yerleştirilmiş latîfe” olarak tarif etmekte; nefsi şerrin, ruhu da hayrın mahalli olarak göstermektedir.⁴⁰⁷ Bu ifadelerden, erken dönem tasavvufunda insan, nefis ve ruhun bedende bir arada bulunduğu bir varlık olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kuşeyrî, bedende bulunan nefis ve ruhu birbirinin karşıtı olarak ele almıştır. Örneğin nefis, cehalet-cehennem-karanlık-hevâ gibi kavramlarla ruh ise mârifet-cennet-aydınlık-akıl ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁰⁸

Sehl'in ruhu hayatın kaynağı olarak zikredip akıl ve mârifet ile ilişkilendirmesi, Kuşeyrî'nin ifadelerine paralel şekilde nefis-ruh karşıtlığının bu dönemde kabul edilmeye başlandığının bir göstergesi olmaktadır. Bu durumda Sehl'in, her ne kadar ruh hakkında detaylı açıklamalara girmemiş olsa da mücâhedenin kişi üzerindeki etkisini ontolojik zemine taşıma niyetinde olduğu söylenebilir.⁴⁰⁹ Böylece nefisinden arınan insanın mârifet ve yakîne ruhu aracılığıyla ulaşabileceği kabul edilmiş olmaktadır. Nitekim Tirmizî'nin de ifade etmiş olduğu gibi insanın kötü arzuların kaynağı olan nefsi ile Allah'a ulaşması mümkün değildir. Bu durumda insanı Allah'a ulaştıran şey ruhu olmaktadır.⁴¹⁰ Sehl'in insan tasavvurunda akıl ve kalb ise doğru ve yanlışın ayırt edilmesi hususunda aracı konumundadır.

Tüsterî, “Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir”⁴¹¹ ayetini yorumlarken, “onlar görüldüklerinde Allah'ı hatırlatanlardır” hadisine atıfta bulunur ve evliyânın Allah yolunda nefisleriyle mücâhede eden “sâbikûn” olduğunu söyler. Ona göre nefsin kötü arzularından temizlenmesi ve yalnızca Allah'a has kılınması insan ruhunu manevî

⁴⁰⁶ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 256-257; **el-Lüma'**, s. 311-312; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 102-103; **et-Ta'arruf**, s. 73-74.

⁴⁰⁷ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 259; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 428.

⁴⁰⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 181-182; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 290-292.

⁴⁰⁹ Sûfiler, erken dönemde ruh hakkında açıklamalarda bulunmaktan çoğunlukla kaçınmıştır. Ancak hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde başta Sehl, Harrâz, Cüneyd ve Tirmizî gibi sûfiler olmak üzere ruhun mahiyeti araştırılmaya başlanmıştır.

⁴¹⁰ Sehl, kişinin ancak ruhuyla birlikte Allah'a ulaşabileceğini şu şekilde ifade eder: “Nefs puttur, ruh ortak. Kim nefesine kulluk ederse puta kulluk etmiş olur. Kim de ruhuna kulluk ederse bir ortağa kulluk etmiştir. Kim de Allah'ı tercih edip, ihlâsla ve dünyasını yıkıp ruhen, ruhuyla birlikte kulluk ederse işte o zaman Allah'ı tercih etmiş ve sadece O'na kulluk etmiş olur.” Bkz. Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 299.

⁴¹¹ Yunus, 10/62.

derecelerde yücelterek Allah'a yaklaştıır ve kulu Allah'ın dostu kılar. Bu mertebeye ulaşıldığında Allah tarafından kulun kalbine bir nur bırakılır, hakikatler müşâhede edilir ve kerametler Allah dostlarının ya da bir diğer deyişle velîlerin elinde zuhur eder. Sehl'in velîler ile ilgili aktardığı şu sözler velî kavramının kazandığı bu yeni manalara işaret etmesi bakımından önemlidir:

“Allah, Hz. Âdem'e dedi ki: “Ey Âdem! Ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur. Kim benim fazlımdan başkasını dilerse, adaletimden başka adalet ararsa beni bilmiyor demektir. Ey Âdem! Kullarımın içinde has, özel ve değerli dostlarım var. Onları kullarımın içinden senin zürriyetine özenle yerleştirdim. Onlara izzetimden izzet verir kendime yakın kılarım. Fazlu keremimden veririm. Kalplerini kitaplarımın mahzeni yaparım, rahmetimle hatalarını örterim. Kullarımın arasında onları güvence kılarım. Onların hatırına yağmur yağdırır, onların hatırına ekinleri bitiririm. Onlarla musibetleri defederim. Onlar benim velîlerim ve sevdiğim kullarım; dereceleri yüce, makamları yüksektir. Onların vazifeleri bana bağlıdır, azimleri yerindedir. Düşünceleri, gayb melekûtunda devamlıdır. Kalpleri benim zikrimde rehindir. Onlara ünsiyet kâsesinden sevgimi içirmişim. Bana kavuşmak için iştiyakları arttı, ben de onları çok özledim.””⁴¹²

Tefsirinde velîleri hiyerarşik olarak da ele alan Tüsterî'nin abdal, evtâd, kutb gibi kavramları da velâyet ile ilişkili olarak yorumladığı görülür. Ona göre hayrın tamamı dört şeydedir ve bunları yerine getiren abdallardan olur; mideyi tutma, halktan uzaklaşma, gece uyanma ve daima sessizlikte.⁴¹³ Onlar çokça zikreder ve daima şükredeler, sessizdirler, hikmet ile konuşurlar, Allah'ın kalplerini nurlandırdığı kişilerdir.⁴¹⁴ Bir başka ayette geçen “*Allah'ın kalplerine imanı yazdığı ve bir ruh ile desteklediği*”⁴¹⁵ kişilerin Allah'ın velîleri olduğunu söyler. Allah velîlerin kalbine sırayla tevhid, mârifet, sıdk, istikamet, itimat ve tevekkül örtülerini nakşetmiştir.⁴¹⁶

Serrâc'ın bildirdiğine göre Tüsterî, nübüvvet-velâyet ayrımına dair şöyle demektedir: “*Ayetler sadece Allah'a aittir, mucizeler peygamberlere, kerametler de velîler ve sâlih müminlere aittir.*”⁴¹⁷ Yine Serrâc, Tüsterî'nin kırk gün süreyle samimiyet ve ihlâsla zühde devam eden kişide Allah tarafından verilen birtakım kerametlerin zuhur edeceğini söylediğini aktarır. Bununla birlikte Sehl'e göre asıl keramet olağanüstü olaylar meydana getirmek değil,

⁴¹² Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 282.

⁴¹³ Mekkî, **Kalplerin Azığı**, c. I, s. 327.

⁴¹⁴ Tüsterî, **Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm**, s. 164.

⁴¹⁵ Mücadele, 58/22.

⁴¹⁶ Tüsterî, **Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm**, s. 272.

⁴¹⁷ Serrâc, **İslâm Tasavvufu**, s. 369; **el-Lüma'**, s. 433; Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 120; Ebû Nuaym, **Allah Dostlarının Dünyası**, c. VIII, s. 293-294.

nefsin kötü huylarını iyi huylarla değiştirmektir.⁴¹⁸ Dolayısıyla ona göre kerâmetlere itibar etmemek onları, Allah tarafından gönderilen imtihanlar olarak görmek gerekir.

Görüldüğü gibi tasavvuf anlayışı nefis ile mücâhedeye dayanan Sehl-i Tüsterî, velâyet düşüncesinin ilk nüvelerinden birini vermektedir. O bunu yaparken nefsin arındırılmasıyla insan ruhunun Allah’a ulaşabileceğini, akıl ve kalbin bu hususta insana yardımcı olan araçlar olduğunu savunmaktadır.

Gerek tefsirinde “velî” ve “ricâl” hakkında aktardıkları, gerekse keramet ile ilgili görüşleri ise hicrî ikinci yüzyılda yaşamış sûfîlerde görülmeyen açıklamalardır. Böylece, Tüsterî’de “velî” kavramı ilk dönemlerde Kur’ân’a paralel olarak kazandığı inanç birliğini ifade eden dostluk manasını aşarak Allah’ın kalbine nur verdiği, nefesine karşı koyması sebebiyle elinde kerametlerin zuhur ettiği, belirli sayılarla sürekli olarak âlemde bulunan Allah dostları anlamlarını kazanmıştır.

3.3. Kalbin Makamları: Nûrî ve Tirmizî Örneği

Muhâsibî ile birlikte tasavvufta kalb, aklın bulunduğu yer dolayısıyla insan idrakinin gerçekleştiği organ olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. Nitekim mârifetin kalpte gerçekleştiği fikri, sonraki dönemlerde sûfîlerin üzerinde ittifak ettiği bir husus haline gelmiştir.

Muhâsibî, insanların akıllarına (mârifetlerine) göre farklı derecelerde olduğunu söylese de bu dereceler hakkında detaylı bilgi vermemiştir. Daha sonraki sûfîler, bu bakış açısını genişleterek nefsin mertebelerinden bahsetmiş ve insanların içinde bulundukları manevî duruma göre bu mertebelerde yer aldıklarını söylemişlerdir. Benzer şekilde insan idrakinin gerçekleştiği organ olarak kalbin katmanlarından bahsederek, nefis ile mücadele ölçüsünde kalbin farklı idrak katmanlarının açıldığını, ilâhî bilgilerin de bu açılma ile birlikte kalbe vârid olduğunu söylemeye başlamışlardır.

Esasında sûfîlerin kalb hakkındaki görüşleri, ilk zâhid ve âbidlerden itibaren belirli bir çerçeveye sahiptir. Örneğin, “imânın gerçekleştiği yer” olarak kalbin gösterilmesi ilk zâhid ve

⁴¹⁸ Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, s. 379; *el-Lüma‘*, s. 443.

âbidlerden itibaren sûfîlerin kabul etmiş olduğu bir husustur.⁴¹⁹ Nitekim bu konuda zühdüyle bilinen Sıla b. Eşşem'in (ö. 62/681) "*Biz müminiz deyip de kalplerinde imandan bir şey olmayan Hâricîlerden sakın*"⁴²⁰ şeklindeki sözü, imanın yeri olarak kalp fikrinin ilk zâhid ve âbidler tarafından da kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca kalb, ilk zâhidlerden itibaren Allah tarafından indirilen hikmetin merkezi olarak tasavvur edilmiştir. Ebû Zer el-Gıfârî'nin (ö. 32/653) "*Allah insanların kalbine hikmeti ancak zahitlik sayesinde ilkâ eder*" şeklinde bir sözünün olduğu ve kalbin katılaşmasına karşın oruç tutulması gerektiğini tavsiye ettiği rivâyet edilir.⁴²¹

Kalbin sınıflandırılmasına ilişkin ilk örneklerle de bu dönemlerde rastlamak mümkündür. Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) dört tür kalpten bahsettiği ve bunları, mümin, fâsık, münafık ve kafirin kalbi olarak taksim ettiği bilinmektedir. Ona göre kafirin kalbi kapalı, münafığın kalbi üzerinde her şeyin kaydığı, fâsığın kalbi içinde hem iman hem de nifak bulunan, müminin kalbi ise parlayan bir meşale gibi olan kalptir.⁴²² Onun bu taksimi de imanın kalpte gerçekleştiğine ilişkin erken dönemin en veciz örneklerinden biridir. Aynı zamanda kalbin günah işledikçe kapanan bir organ olduğuna da vurgu yapmaktadır.⁴²³

Başta kalp ile ilgili "imanın gerçekleştiği yer" düşüncesi olmak üzere bu tasavvurlar, sûfîleri iman ve mârifetin nasıl gerçekleştiğini araştırmak için kalbe odaklanmaya itmiş olmalıdır. Sûfîlerin bu noktadaki ilk vurgusu ise günahların, kalbi imandan uzaklaştıracağı dolayısıyla zühd ve ibadetlere yönelerek kalbi günahlardan temizlemek gerektiği olmuştur. Âmir b. Abdilkays'ın (ö. 55/675) çocukları olduğu takdirde kalbinin dünyaya meyledeceğini düşündüğü için evlenmediği aktarılır.⁴²⁴ Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "*Allah'ın*

⁴¹⁹ Sûfîler kalb ve iman konusunda da ayet ve hadisleri referans alırlar. Hz. Peygamber'in "*Allah'ım senden kalbimi saracak bir iman ve yakîn istiyorum*" şeklinde başlayan duası kalbin imanın yeri olarak takdim edilmesinin delillerinden biridir. Bkz. İbn Ebû'd-Dünyâ, **Hadislerde Yakîn**, s. 27.

⁴²⁰ İbn Sad, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, c. IX, s. 138.

⁴²¹ Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 43.

⁴²² Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 47.

⁴²³ İlk müfessirlerden biri olarak gösterilen Mücâhid b. Cübeyr el-Mahzumî (ö. 103/721) günahların birikerek kalbi kararttığı ve gittikçe her yerini kapladığını söylemektedir. Bkz. Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucahid-b-cebr> (08.05.2021); Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 54. Daha sonraki dönemlerde Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815) de benzer bir düşünceye sahip olduğu görülür: "Günahkarların kalbi, günahlarla kararır; kötü niyet sebebiyle körleşir." Bkz. Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 47.

⁴²⁴ İbn Sad, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, c. IX, s. 108.

*kalplerimizden riya, şirk, gurur, dalalet hatta ibadetine şüpheli bile gider. Senin ibadetinde kalplerimiz sabit kıl” şeklinde dua ettiği rivâyet edilir.*⁴²⁵

İbrâhim b. Edhem’den (ö. 161/778) itibaren ise kalpten dünyayı çıkarmakla Allah’ın inayetine ulaşılacağı fikri gelişmeye başlamıştır. O, bu görüşünü şu şekilde dile getirmektedir: *“Allah’ın dostu olmak ve O’nun seni sevmesini istiyorsan bu ve öteki dünyadan vazgeç. Kalbinden her ikisini de çıkar, yüzünü sadece Allah’a çevir. Böylece Allah da sana yüzünü çevirir ve inayetine gark eder.”* İbrâhim b. Edhem, nefsin arzularına karşı sabredilince kalbe bir nur bahşedileceğini ve bu nur sayesinde hak ile bâtılın ayırt edileceğini de söyler.⁴²⁶ Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) Allah’ın lütfunun ancak kalbin dünyevî arzularından arındırılmasıyla mümkün olacağını belirtir.⁴²⁷ Dârânî (ö. 215/830) bu görüşü devam ettirerek nefsin isteklerine karşı çıkmanın en faziletli amel olduğunu ve bu şekilde kalpten şehvetlerin giderilmesiyle rıza ehlinde olunacağını söyler. Aynı zamanda bu aşamadan sonra kalbe vârid olan ilâhî bilgilerin Kur’ân ve sünnete arz edilmesi gerektiğinin altını çizerek.⁴²⁸ Son olarak Yahya b. Muâz (ö. 258/872), böyle davranan kişileri sıddıklar olarak zikrederek şöyle der: *“Açlıkta on altı haslet vardır; davranışı saflaştırır, kalbi temizler, hevâyı öldürür, şehveti giderir, konuşma azalır, rûhânîlerin nasıl yaşadığı idrak edilir, nefse karşı korur ve bu yol sıddıkların yoludur.”*⁴²⁹ Ayrıca o, kalbe bu aşamadan sonra Allah’tan ilhamların geleceğini de belirtir.⁴³⁰ Dolayısıyla kalp, aynı zamanda ilhamın yeri olarak da gösterilir.

Muhâsibî, bu görüşlere ek olarak, tıpkı organlarla yapılan ameller gibi başta iman etmek olmak üzere kalbin de bazı amellerinin olduğunu düşünür. Örneğin, tövbe etmek, hüsnüzan beslemek, Allah’ın azabından korkmak, ihlâslı davranmak gibi fiiller Muhâsibî’de kalbin fiilleri olarak gösterilir.⁴³¹ Dolayısıyla kalben yapılan amellerin de şeriata uygun olması gerekir. Ancak kalbin amelleri tesiri bakımından daha önemlidir. Muhâsibî, Hz. Peygamber’in *“Dikkat edin, vücutta öyle bir et parçası vardır ki o doğru olursa bütün beden doğru olur; o bozulursa*

⁴²⁵ Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 80.

⁴²⁶ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 15-16.

⁴²⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 33.

⁴²⁸ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 41-43.

⁴²⁹ İbn Bakuye, “Sûfilerden Hikayeler: Hikâyâtü’s-Sûfiyye”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 189.

⁴³⁰ Salih Çift, **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu**, s. 209.

⁴³¹ Hâris el-Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 66.

bütün beden bozulur. Dikkat edin o, kalptir”⁴³² şeklindeki hadisini de naklederek, kalbin amellerinin organlarla yapılan amellerin akıbetine olan tesirini vurgular.⁴³³

Muhâsibî’de öne çıkan bir diğer husus ise “lubb” kavramını kalbin idrak mertebelerinin en üstünü olarak kullanmasıdır. Ona göre Kur’ân’da “ulu’l-elbâb” olarak isimlendirilen lubb sahipleri,⁴³⁴ Allah’ın indirdiği şeriata, nebînin sünnetine ve ümmetin icma ettiği şeylere riayet edenler ve böylece Allah’ın sadırlarını genişleterek kalplerine sıdkı vasıl kıldığı kişilerdir. Allah onları mümin kulları içerisinde seçmiş ve âlemleri emirlerine vermiştir.⁴³⁵ Ancak bu şekilde kalb, sadr ve lubb kavramlarını kullanarak iman edenler içinden lubb sahiplerinin derecesine işaret eden Muhâsibî, kalbin mertebelerinden bahsetmemiştir.

Kalbin mertebelerinin bulunduğu fikrinin sistematik olarak ele alınması ve her mertebenin detaylı bir şekilde işlenerek insan idrakine ilişkin açıklamaların yapılması ilk olarak Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ile gerçekleşmiştir.⁴³⁶ Nûrî kalbin mertebeleri ile ilgili görüşlerini *Makamâtü’l-kulûb* isimli bir risâlesinde kısa ve şiirsel ifadelerle açıklarken;⁴³⁷ Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuâd ve’l-lubb* adlı eserinde konuyu sistematik bir şekilde ele alarak her mertebeyi detaylı bir şekilde işlemektedir. Ancak her iki sûfinin mertebeleri ana başlıklarıyla birbirinin aynıdır. Eserlerin hangi tarihte yazıldığı tam olarak bilinmese de benzer dönemlerde yaşayan iki sûfinin aynı konuyu, benzer sistematikte ele alması dikkat çekicidir. Nûrî’nin vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda Tirmizî’den önce kalbin mertebelerini belirlediği söylenebilir.

Nûrî, *Makamâtü’l-kulûb*’da ayetlerde geçen sadr, fuâd, lubb ve kalb kelimelerinden hareketle kalbin çeşitli mertebelerinin bulunduğunu savunmuştur. Bunlardan sadr İslâm’ın kaynağı iken (Zümer, 39/22); kalp imanın (Hucurât, 49/7), fuâd mârifetin (Necm, 53/11) ve

⁴³² Buhârî, İman, 39.

⁴³³ Hâris el-Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 63.

⁴³⁴ Ra’d, 13/19-21.

⁴³⁵ Hâris el-Muhâsibî, **Risâletü’l-Müstersidîn**, s. 29-30.

⁴³⁶ Yahyâ b. Muâz bu konuda ilk söz söyleyenlerden biridir. Ona göre kalbin iç içe geçmiş boyutları bulunur. Bunlar kalp, sadr, şekaf ve fuâddır. Ona göre sadr, vesvese mahalli; şekaf, muhabbet mahalli; fuâd ise rüyet mahallidir. Onun tasnifinde lubb kavramı bulunmaz. Bkz. Salih Çift, **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu**, s. 119.

⁴³⁷ Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, Muhâsibî’nin sohbetlerinde bulunmuş Bağdat bölgesi sûfilerinden Serî es-Sakatî’nin (ö. 251/865) öğrencilerinden biridir. *Makamâtü’l-Kulûb* adlı risâlesi günümüze ulaşan tek eseridir. Eserin Ahmet Suphi Furat tarafından yapılmış tahkikli bir neşri bulunmaktadır. Bkz. Ahmet Suphi Furat, “Abu’l-huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, İstanbul, 1978, c. VII, sayı: 1-2, ss. 339-355.

lubb tevhidin kaynağıdır (Âl-i İmrân, 3/190). Bu tasniften hareketle sadr İslâm'ı kabul etmenin, kalp kabulün ardından inanmanın, fuâd İslâm'ın şartlarına uymak ve inanmak ile birlikte gelen mârifetin,⁴³⁸ lubb ise mârifetin ardından Allah'ı hakkıyla birlemenin yeri olmaktadır.⁴³⁹

Nûrî, ayrıca kalbin fiillerini de detaylı bir şekilde incelemiştir. Yine ayetlerde geçen ifadelerden hareketle kalbin yumuşama, açılıp-genişleme, hastalıktan sonra şifa bulma, doğru yola erişme (hidayet), dinginlik (sekîne) ve itminan gibi olumlu; daralma, katılaşıma, örtüyle kaplanma, kararma, mühürlenme, kilitlenme ve inkâr etme gibi olumsuz fiilleri bulunmaktadır.⁴⁴⁰ Kişi nefsin isteklerini yerine getirdiği takdirde kalbin olumsuz fiilleri meydana gelirken, nefis ile mücâhede ve zühd ölçüsünce kalbin olumlu fiilleri gerçekleşmektedir.

Nûrî, tasnifinde kalbin çeşitli mertebelerinin bulunduğunu belirtirken her birini iç içe geçmiş daireler halinde düşünmektedir. Nitekim ona göre, İslâm dairesine girmeden imanın hakikatine ulaşılmadığı gibi, mârifet dairesine girilmeden tevhidin hakikatine ulaşmak mümkün değildir.⁴⁴¹ Dolayısıyla kişinin dindeki derecesine göre içinde bulunduğu mertebe farklılık arz etmektedir. Bu noktada Nûrî, yine kalp üzerinden üç farklı insan tipinden bahseder. O, İslâm'ı kabul etmemiş kişilerin isyankâr bir kalbe; âlim, âmil ve muhlislerin itaatkâr bir kalbe; âriflerin ise mârifet, akıl ve ilim sahibi bir kalbe sahip olduklarını söyler.⁴⁴²

Nûrî, bu tasnifinde en üst mertebede nefsin terbiye etmesi, kalbini kötü arzulardan koruması ve Allah'ın indirdiği şeriata riayet etmesi sebebiyle kalbinde mârifet, akıl ve ilim nurlarının parladığı âriflerin bulunduğunu söyler.⁴⁴³ Ancak Nûrî, eser boyunca sadece bir defa evliyâ terimini kullanırken lubb sahiplerini velî olarak değil ârif olarak tanımlamaktadır.

⁴³⁸ Mârifet, ibadet etmekten ya da erdemli davranışlarda bulunmaktan doğan bir bilgi olarak görülmektedir. Bir örnek ile ifade etmek gerekirse; oruç tutan kişinin bu eylemi gerçekleştirmesi sebebiyle sahip olduğu derin kavrayışa oruç tutmayan kişi sahip olamaz. Dolayısıyla ibadet etmekle elde edilen bu derin kavrayış, mârifet olarak isimlendirilmiştir.

⁴³⁹ Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, "Kalplerin Makamları: Makamâtü'l-Kulûb", **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, Hayy Kitap, İstanbul, 2015, s. 123.

⁴⁴⁰ Nûrî, "Kalplerin Makamları: Makamâtü'l-Kulûb", s. 127.

⁴⁴¹ Nûrî, "Kalplerin Makamları: Makamâtü'l-Kulûb", s. 124-126.

⁴⁴² Nûrî, "Kalplerin Makamları: Makamâtü'l-Kulûb", s. 128.

⁴⁴³ Nûrî, "Kalplerin Makamları: Makamâtü'l-Kulûb", s. 131.

Tirmizî de *Beyânü'l-fark* adlı eserinde kalbi, Nûrî'nin tasnifiyle aynı şekilde sadr, kalb, fuâd ve lübb olarak sınıflandırmakta ve bunları iç içe geçmiş daireler gibi düşünmektedir.⁴⁴⁴ Yine Nûrî'nin tasnifiyle benzer şekilde Tirmizî de ayetleri delil olarak göstererek kalbin farklı idrak mertebelerinin bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁴⁴⁵ Ancak Nûrî'nin aksine Tirmizî, tasnifini sistematik bir şekilde ele alarak her bir mertebenin farklı bir idrak derecesine işaret ettiğini, insanın varlık amacıyla ilişkilendirerek temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun açıklamaları epistemoloji ile ontoloji arasındaki irtibatı kurma eğilimi taşır.

Tirmizî, her bir mertebenin farklı bir bilgi düzeyine işaret ettiğini söyler. Örneğin, sadr; duyguların, kuruntuların veya arzuların kalbe hücum ettiği kalbin en dış katmanıdır.⁴⁴⁶ Bu dürtülerin kaynağı iç veya dış unsurlar⁴⁴⁷ olabilmekle birlikte en temelde insanın nefsi arzularıdır. Sadrın içi anlamında kalp ise sadırdan gelen bilgilerin iman vasıtasıyla değerlendirildiği yerdir. Kişinin imandaki derecesi ne kadar yüksek ise yani imanı ne kadar derinlik kazanmış ve kalbe yerleşmişse nefsten kaynaklanan arzuların kalbin iç mertebelerine girişi o ölçüde engellenmiş olur. Dolayısıyla sadrın içinde bulunan kalb amellerin hangi niyetlerle yapılacağını belirlediği yer gibidir.⁴⁴⁸

Tirmizî ile Nûrî her bir mertebede farklı bir nurun kalpte bulunduğu konusunda da hemfikirdirler. Tirmizî, Nûrî'nin belirlediği şekilde sadrı İslâm nurunun, kalbi iman nurunun, fuâdı mârifetin ve lübbü de tevhid nurunun yeri olarak belirlemektedir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 15-18.

⁴⁴⁵ Bu dönemde hem Nûrî'nin hem de Tirmizî'nin böylesi bir tasnif yapmalarının sebebi Kur'ân'da farklı kavramlarla ifade edilen kalbin idrak derecelerinin sadece kalp kavramı üzerinden değerlendirilmesiyle hataya düşüleceğine olan inanç olmalıdır. Nitekim ilgili ayetlerde sadr, fuâd ve lübb farklı anlam zenginliklerine sahiptir. Dolayısıyla bu anlamların göz ardı edilmesi barındırdıkları hikmetin de kaybolması anlamına gelecektir.

⁴⁴⁶ Tirmizî'de sadr, aynı zamanda bilgini depolandığı yerdir. Aklın bir parçası olarak hafıza gibidir. Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 18.

⁴⁴⁷ Dış unsurlar olarak Tirmizî, çoğu zaman duyulardan gelen verileri kastetmektedir. Duyulardan gelen veriler kirli bilgileri içerdiğinden sadra duyular aracılığıyla hakikat değil ancak zan ulaşabilir.

⁴⁴⁸ Bir örnek ile açıklamak gerekirse, kişinin sadrında bulunan kaygılar cömert olmak hususunda kişiyi engeller. Sadırda nefsten kaynaklanan “eğer verirsem param azalır ya da biter” kaygısı bulunurken, kalbin daha iç idrak seviyelerine ulaştıkça Allah'ın cömert olanları sevdiği, dağıttıkça zenginliğin artacağı gibi bilgiler kalpte bulunacağından kişi ahlaki tavırları sergilemekten çekinmeyecektir. Nitekim İslâm'ın hedeflediği ideal insandan beklenen tavır da budur.

⁴⁴⁹ Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 83.

Tirmizî ayrıca, Nûrî'nin kısaca belirttiği kalbin fiillerini her bir merteye için detaylıca ele almakta, kimi zaman da insan fizyolojisi ile ilişkilendirmektedir. Örneğin Tirmizî, ayetlerden hareketle Müslüman olunca sadrın genişleyeceğini ve dolayısıyla buraya hücum eden kuruntu ve kaygı türünden dürtülerin azalacağını savunmaktadır. Sadrın gerçekleştirdiği fiil bu noktada bâtil olan ile daralıp hakikat ile genişlemek şeklindedir.⁴⁵⁰ Benzer şekilde kalb görmenin yeridir dolayısıyla günahlarla körleşen de kalb olmaktadır. Dolayısıyla, kişinin kalb gözü açıldıkça idrak seviyesi de artmaktadır.⁴⁵¹

Tirmizî'de lübb ise Muhâsibî'nin lübb tarifinde olduğu gibi akıl ile ilişkilidir. Ancak lübb, sadece iman edenlerde bulunabilir. Ona göre, doğruyu yanlıştan ayırt eden ve hüccet olan aklın farklı türleri bulunmakla birlikte tecrübeyle kazanılmış olan akıl en üstünüdür. Dolayısıyla bu akıl türü, yapılan amellerin sonucunda kalpte oluşan mârifet anlamında akıldır. Bir akıl derecesi olan lübbe ulaşmak da ancak Allah'ın inayetiyle olmaktadır. Kişi lübb mertebesine ulaştıkça Allah'tan öğrenmeye başlar ya da bir diğer deyişle Allah mümin kulunun kalbine bıraktığı bir nur vasıtasıyla ona öğretir.⁴⁵² Dolayısıyla Tirmizî, lübbü Allah'ın nuruyla idrak eden “iman etmiş akıl” olarak düşünmektedir. İman eden aklın Allah, âlem ve ayetlere bakışı tamamen tevhid merkezlidir. Yani lübb sahipleri daima Allah'ın birliğini göz önünde bulundurarak düşünce ve eylemlerine yön verirler.

Tirmizî'de lübb sahipleri, Allah'ın seçkin kulları olarak tarif edilmektedir. Lübb sahipleri nefislerine ve dünyalık her türlü şeye yüz çevirdikleri için Allah onları takvâ ile süslemiş, belaları onlardan uzaklaştırmış, türlü yardım ve lütuflarda bulunmuş, muhabbetine ortak etmiştir. Bu kişiler, Allah'ın mümin kulları arasından seçerek yükselttiği velîleridir.⁴⁵³

Nûrî ve Tirmizî'nin açıkladığımız görüşlerinden hareketle, sadr->kalp->fuâd->lübb şeklinde iç içe bulunan kalbin mertebeleri, aynı zamanda manevî terakkiye de işaret etmektedir. Bir diğer deyişle kalbin sadr mertebesinden, en içte bulunan lübb mertebesine ulaşmak için nefsin kademeli olarak arzularından arındırılması gerekir. Böylece kişinin tevhidin hakikatine ulaşmak için ilerlemesi gereken manevî dereceler, kalbin farklı anlamları üzerinden açıklanmaktadır. Bu ifade biçimi, aynı zamanda insanlar arasındaki manevî derecelendirmenin

⁴⁵⁰ Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 28-30.

⁴⁵¹ Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 39.

⁴⁵² Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 73-80.

⁴⁵³ Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 73.

ya da Allah’a yakınlığa göre bulunulan mertebenin insan idrakinin gerçekleştiği organ olduğu düşünülen kalp üzerinden ifade edilmesidir.⁴⁵⁴

Kişinin üzerinde bulunduğu dereceye göre kalbinin idrak seviyesi farklılaşacağından Allah, âlem ve vahye olan bakış açısı da farklı olacaktır. Dolayısıyla kalbin idrak derecelerinde ilerledikçe kalpte bulunan mârifet kademeli olarak artış gösterecek Kur’ân’dan elde edilen hikmetler, âlemden alınan ibretler kademeli olarak derinleşecektir. Sonuçta, bu şekilde ilâhî hakikatlere yaklaşmak için kalbin nefse ait dünyevî arzu veya perdelerden kurtarılması gerekmektedir. Bu noktada Tirmizî, nefse ait arzuların bulunduğu kalpte yakînin yer edinmeyeceğini söylerken, yakînin içine iyice yerleştiği kalbin rızıkına Allah’ın kefil olacağını belirtir.⁴⁵⁵

Tirmizî, bu şekilde Nûrî’nin mertebelerini insan idrakiyle ilişkilendirerek, nefis, kalb, akıl ve mârifet arasındaki ilişkiyi sistematik bir şekilde işleyerek insanın varlık amacıyla birlikte yorumlamaktadır. Her bir kavram böylece birbiriyle bağlanmış ve bir amaca matuf hale gelmiştir. Kalp, nefsin arzularından, dünyevî kaygılardan mücâhede, riyazet ve ibadetlerle kurtuldukça Allah’a doğru yaklaşmaktadır. Kalpte bulunan akıl, kişiye iman ve itaati sevdirmekte, güzel ve çirkin olan amelleri ayırt etmesini sağlamaktadır. Bu şekilde Allah’a doğru atılan her bir adım insan idrakini güçlendirirken, Allah tarafından kalbe bırakılan nurlar sayesinde iman kesinlik kazanmakta; kalp, tevhidin hakikatini idrak seviyesine yükselmektedir. Nihayetinde ise böylesi bir kalbi Allah, diğer insanlar içerisinde seçerek velîsi tayin etmektedir. Onlar Allah’ın yakın dostlarıdır, Allah gayb perdelerini onlar için kaldırmıştır ve onlarla yeryüzünü yönetir.⁴⁵⁶

Sonuç olarak Tirmizî, insanın yaratılış amacını Allah’ı bilmek, O’na itaat etmek ve hakiki tevhide ulaşmak olarak belirlerken, bu amaca ulaşmanın yolunu kalbin; nefse muhalefet etmek, dünyayı terk etmek ve ibadetlerle arınmak suretiyle ilâhî nurların merkezi haline gelmesi ve bu

⁴⁵⁴ Tirmizî, kalbin mertebeleri ile benzer şekilde tasnif ettiği nefsin mertebelerini birbiriyle ilişkilendirir: Sadr, nefis-i emmare; kalb, nefis-i mülhime; fuâd, nefis-i levvame, lübb, nefis-i mutmainne mertebesine denk gelmektedir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Kalbin Anlamı**, s. 84.

⁴⁵⁵ Hakîm et-Tirmizî, **Kazancın Açıklanması**, s. 94.

⁴⁵⁶ “Kalpler üç türdür; kafir ve münafıkların kalbi, tevhid ehlinin kalbi, Allah’ın velî ve has kullarının kalbi. Sonuncusu Allah’ın koruması altındadır. Allah bu kalbi kullanır.” Bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Allah’a Yakınlığın Dereceleri**, s. 47.

şekilde idrakinin güçlendirilmesi olarak gösterir.⁴⁵⁷ Bu amaca giden yolda insanlar, içinde bulundukları idrak düzeyine göre derece derecedir. En üst derecede ise lübb sahipleri olarak velîler bulunur.

3.4. Ruhun Ezelîliği: Harrâz ve Cüneyd’de Mîsâk Nazariyeleri

Nefsi kötülüğün kaynağı olarak gören Harrâz, Sehl’in tasavvuf anlayışında olduğu gibi insanın Allah’a ulaşabilmesi için nefsin muhalefet etmesi gerektiğini şart koşar:

“Kul Allah’a yöneldiği vakit başlangıçta bu ona zor gelir, nefis önüne türlü türlü engeller koyar. Ancak kişi bunda sebat edince bir süre sonra Allah’a yönelişinde yaşadığı bu zorluk huzura dönüşür. Gece namazlara kalkmak, oruç tutmak, susuz kalmak ona hafif gelir. Böylece Allah ona yardımcı olur. Neticede ahlakı değişir, nefsi susar ve akli konuşmaya başlar. Hevâ ondan uzaklaşır ve Allah’ın rızasına nail olur... Zira Allah şöyle buyurmuştur: “Bizim yolumuzda çalışıp didinenleri yollarımıza eriştiririz.” (Ankebut 29/69)”⁴⁵⁸

Harrâz’a göre Hakk’a vasıl olmak için nefis ile mücâhedeye girilen bu süreç, birçok hal ve makamdan geçilerek nihayete ulaşır. Bu yolun başlangıcı nefsin arzusuna uymaktan kaçınmak yani zühde sarılmaktır. Kademeli olarak kemâle eren salık, bütün makamlardan geçerek fenâ ve bekâ makamlarına ulaşır.

Fenâ ve bekâ nazariyeleri, tasavvufta Harrâz’la bilinir. Hücûrî, bu konuda ilk söz söyleyen kişinin Harrâz olduğunu söyler.⁴⁵⁹ Harrâz, fenâ anlayışını tevhid ile ilişkilendirerek hakikî manada tevhidin kişide gerçekleşebilmesi için fenâ makamına ulaşmak gerektiğini savunur. Dolayısıyla ona göre fenâ ve bekâdan kasıt kulun tam bir tevhide ulaşarak Allah’ı birlemesidir. Kul, nefsiyle mücadelesinde fenâ makamına ulaştığında artık nefsinin dair bir şey kalmaz, onda kötü ahlak yok olur, güzel ahlak bakî kalır; cehalet yok olur, mârifet bakî kalır; isyan yok olur, itaat bakî kalır. Bu mertebeye ulaşıldığında kulun kalbinde mahlukata dair bir iz kalmayacağından bütün düşüncesi ve fiilleri sadece Allah’a yönelmiş ve tevhid tam manasıyla gerçekleşmiş olacaktır.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Hakîm et-Tirmizî, **el-Mesâilu’l-meknûne**, thk. Muhammed İbrâhim Ceyuşî, Kahire: Dâru’t-Turâsî’l-Arabî, 1970, s. 135.

⁴⁵⁸ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, s. 97-98; **Kitâbu’s-sıdk**, s. 101-102.

⁴⁵⁹ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 304; **Keşfü’l-mahcûb**, c. II, s. 480.

⁴⁶⁰ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 305-306; **Keşfü’l-mahcûb**, c. II, s. 481-484.

Fenânın tevhid ile bu şekilde ilişkilendirilmesi, Harrâz ve Cüneyd'in tasavvuf anlayışında benzer şekilde gerçekleşir. Cüneyd, “*kulun varlığının Hakk'ta silinmesi*” olarak gördüğü fenâyı tevhidin gerçekleşmesi için şart koşmaktadır. Ona göre tevhid tam anlamıyla “*olmazdan önceki hale dönmek*”⁴⁶¹ ile gerçekleşir. Bu hale dönmek ise ancak kulun dünyaya ilişkin bütün nazarının -dünyevî arzularının- fenâ bulmasıyla mümkündür.

“Olmazdan önceki hale dönmek”, insanın dünyaya gelmezden önce bir varlığının olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda sûfiler, Kur'ân'da geçen bezm-i elest hadisesinden hareketle, insanların Allah'ın birliğine ilişkin bilgiye yaratılmadan önce ruhların bir arada bulunduğu “mîsâk” zamanında vâkıf olduklarını düşünürler.⁴⁶²

İlgili ayetteki ifade biçimiyle, Allah'ın ruhlara “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” şeklinde hitapta bulunduğu ve ruhların da “*evet*” sözüyle Allah'ı tek bir ilah olarak kabul ettiği bu sözleşme (el-A'râf, 7/172), hadislerde aktarıldığına göre henüz insanlar yaratılmadan önce Âdem'in sülbünden çıkarılıp ruhları verilince muhatap alınarak gerçekleşmiştir.⁴⁶³ Başta Harrâz, Cüneyd ve Hallâc olmak üzere bazı erken dönem sûfileri bu ayet ve hadislerden hareketle insanın ruhunda tevhide dair bilginin kuvve halinde bulunduğunu kabul etmişler, insanın dünyevî bir tabiat kazanmasıyla birlikte nefsin dünyaya meyiletmesiyle tevhide dair bu bilginin unutulduğunu düşünmüşlerdir.⁴⁶⁴

Cüneyd-i Bağdadi'ye de nispet edilen mîsâk nazariyesine kendisinden önce ilk olarak Harrâz'da rastlansa da daha önceki dönemlerde yaşamış bazı sûfilerin bu konuda sözleri bulunmaktadır. Örneğin Muhâsibî, “*Allah kullarından lübb sahiplerini âlemler içinden seçti. Onlar Allah'a verdikleri ahde vefâ gösterdiler ve mîsâkı bozmadılar*”⁴⁶⁵ derken mîsâk anında

⁴⁶¹ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 230.

⁴⁶² Mîsâk ile ilgili tartışmaların ne zaman başladığı tam olarak tespit edilememiştir. Ancak, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı risâlesinde, Allah'ın mîsâk günü Adem'in sülbünden çıkardığı insanları imandan sorumlu tuttuğunu ve onların da ikrar ederek iman ettiğini söyler. Bu durumda, tevhidin mîsâk ile ilişkilendirilerek açıklanmasını hicrî ikinci yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür. Bkz. Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu'l-ekber**, s. 129.

⁴⁶³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 272; V, 135;

⁴⁶⁴ Sûfilerin ezeli mîsâk hakkındaki detaylı görüşleri için Bkz. Muammer Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2017, c. 10, sayı: 50, ss. 904-924.

⁴⁶⁵ Muhâsibî, **Risâletü'l-Müsterşidîn**, s. 29.

verilen sözü bu dünyada yerine getirenleri lübb sahipleri olarak tarif etmektedir. Ayrıca onlar Allah tarafından seçilmişlerdir.⁴⁶⁶

Harrâz ise bu konuda daha detaylı açıklamalarda bulunur. Ona göre insanlar, ete kemiğe büründürülerek dünyevî bir tabiat kazanmadan önce mîsâk zamanında ruhlarıyla Allah'ı tasdik etmiş ancak dünyaya gelmeleriyle birlikte bu tasdiki unutmışlardır. İnsanların çoğu beşerî vasıflar yüklenerek dünyaya geldiğinde Allah'a verdikleri bu sözü unutarak günahkâr olmuştur. Çok az bir kısmı da ezeldaki akdine sâdık kalarak sıddıklardan olmuştur. Ona göre, insanların Allah ile yapılan misakı unutmalarına sebep olan şey ise dünyevî tabiata sahip olan nefisleridir. Nefis, daima dünyevi arzularla insanı Allah'a yönelmekten alıkoyar ve bu alıkoymanın neticesinde kişi ahdini dolayısıyla da Allah'ı unuttur. Allah'ın göndermiş olduğu elçiler insanlara yapmış oldukları ahdi hatırlatarak, nefislerinden yüz çevirmelerini ve yalnızca Allah'a yönelmelerini söylerler. Nitekim Hz. Peygamber'in "dünya müminin zindanı, kafirin cennetidir" demesinin sebebi de budur.⁴⁶⁷

Harrâz, elest bezminde ruhların Allah'a karşı *Bela* diyerek vermiş olduğu bu sözü şu şekilde açıklar:

"Bu söz üç harften oluşur. Ba: ben inkâr ve isyandan uzağım, kalbim ve dilimle her türlü isyandan uzağım demektir. Lam: tâat, sünnet ve ihsanı ifade eder. Allah için istikameti korumak ve kulluğun gereklerini yapmanın O'nun yardımıyla olabileceğini bilmek ve bu yolda nefisini kınamak ve amelini her daim küçük görmektir. Ya: kalb gözüyle Rahman'ın lütuf ve ihsanını görerek kalb (bâtın) ve dil (zâhir) ile Hakk'ın rızasını talep etmektir."⁴⁶⁸

Ruhların bedenlere tevdi edilmesi ile birlikte, nefsî arzular dünyaya meylettiği için Allah'a verilen söz unutulmuştur ve tekrar hatırlanması gerekmektedir. Misakta verilen sözün hatırlanarak kulluğun tam olarak yerine getirilmesi ve yeniden Allah'ın tam manasıyla birleşmesi için nefis ile mücâhede, dünyevî bütün arzuları terk ve kalbi saflaştırmak şarttır.⁴⁶⁹ Bu üç şeyi hem zâhir hem de bâtınındaki amelleriyle gerçekleştiren kişi, fenâ makamına ulaşarak tevhidi gerçekleştirmiş olacaktır. Harrâz, emir ve yasakları da bu çerçevede

⁴⁶⁶ Tüsterî'nin "Şâyet belâ olmasaydı, Hakk'a yol bulunamazdı" sözü bu bağlamda okunabilir. Bkz. Ferîdüddîn Attâr, **Evliyâ Tezkireleri**, s. 296.

⁴⁶⁷ Harrâz, "Tasavvufun Esasları: Kitâbü'l-Ferâğ", **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 89; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 69.

⁴⁶⁸ Harrâz, "Âriflerin Lügatçesi: Kitâbü'l-Hakâik", s. 113; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 90.

⁴⁶⁹ Harrâz, "Tasavvufun Esasları: Kitâbü'l-Ferâğ", s. 85; **Resâilü'l-Harrâz**, s. 64.

yorumlayarak örneğin farzları, misak günü Allah’a verilen sözün sünnet ve şeriata uygun bir şekilde yerine getirilmesi olarak görür.⁴⁷⁰

Harrâz’a göre nefis, beden ve organlar, kalb ve bütün idrak güçleri yok olmaya mahkûm iken; Allah’ı tanıma anlamında mârifet, Allah ile daima birlikte olan ruh ve Hakk’a ait ezeli ilimde bulunan dostluk anlamında velâyet kalıcıdır.⁴⁷¹ Bu şekilde nefis, beden ve insan idrakine dair her şeyin fenâ bulduğu makamda bulunan ruh, mârifet ve velâyet ile birlikte baki kalmaktadır.

Harrâz’a göre velâyetin sürekli hale gelmesi için, mîsâk zamanı Allah’a verilen söze her zaman sâdık kalınması ve bu makama ulaşıldıktan sonra elde edilen bilgi akışının (mârifetin) sürmesi gerekir. Zira, mîsâk zamanı Allah, Âdem’in sülbünden nesiller yarattığında orayı hem nebîlerin hem de velîlerin meskeni yapacağını bildirmiştir:

“Velâyetin sürekliliği üç şeydedir: Velâyet vesilesiyle bilgi akışının sürmesi, mîsâk anındaki hâlin sürekliliği, Âdem’i yarattığı zaman Allah’ın şu sözünde buyurduğu hâlin sürekliliği: “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” (Bakara, 2/130). Bu ayette Allah’ın Âdem’i yaratırken sahip olduğu bilgi, kudretiyle onun sülbünden nesiller yaratacağını ve orayı peygamberlerin ve velîlerin meskeni kılacağına dair bilgiydi. Başka bir ifadeyle Allah’ın bilgisi, Âdem’in neslinden gelen bütün peygamberler ve velîleri kuşatmıştı... İşte bu vakitte velîlerin ve düşmanların ruhları bir arada bulunmaktaydı. Bu ruhlar henüz nefis ve bedenlere sahip değildi. Allah insanların nefis ve bedenlerini yarattığı vakit velîlerin nefis ve bedenleri, düşmanların nefis ve bedenlerinden ayrıldı...”⁴⁷²

Sonuçta Harrâz, tasavvufun maksadı olarak tevhidin gerçekleştirilmesini; bu maksadın yöntemi olarak nefis ile mücâhedeyi; bu maksadı gerçekleştiren araç olarak ruhu gösterirken bu maksadın gerçekleştiği makamı da velâyet makamı olarak izah etmektedir.

Ruhun ezeliğine ilişkin benzer görüşe Cüneyd-i Bağdâdî de sahiptir. Ancak Cüneyd fenâ kavramını daha etkin bir şekilde kullanarak tasavvufî terbiye sürecinin bütününe şamil kılar ve hem tasavvufun yöntemi hem de gayesi olarak gösterir.⁴⁷³ Hücvârî, Cüneyd’in “tevhid kulun Allah’ın huzurunda bir karaltı ve hayalet olmasıdır” şeklindeki sözünü açıklarken kulun, son

⁴⁷⁰ Harrâz, “Âriflerin Lügatçesi: Kitâbü’l-Hakâik”, s. 113; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 90.

⁴⁷¹ Harrâz, “Tasavvufun Esasları: Kitâbü’l-Ferâğ”, s. 86; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 65.

⁴⁷² Harrâz, “Tasavvufun Esasları: Kitâbü’l-Ferâğ”, s. 87; **Resâilü’l-Harrâz**, s. 66.

⁴⁷³ Başer, Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ anlayışından hareketle, fenâyı tasavvufun hem gayesi hem de yöntemi olarak takdim eder. Buna göre “fenâ anı” her şeyden fenâ bulmak anlamında bütünüyle zühd sürecini ifade ederek tasavvufun yöntemini, “fenâ fih” ise kulun Allah’ta fenâ bulması anlamında olmazdan önceki hale ulaşılmasını ifade ederek tasavvufun gayesini açıklayan kavramlardır. Bkz. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, ss. 277-287.

halinin ilk haline dönmesi ve böylece olmazdan önceki gibi olması olarak açıklar. Zira tevhid tam manasıyla bu hal üzere iken gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bütünüyle fenâ sürecinin ardından kul tevhide idrak ederek, dünyaya gelmeden önce ruhlar âleminde bulunduğu tertemiz hale dönmektedir.⁴⁷⁴

Cüneyd mîsak ayetinden hareketle, insanların henüz bu dünyada var olmadan önce ruhlarıyla Allah'ta var olduğunu söyleyerek bu tip varoluşun ezeli olduğunu belirtir. Ayrıca o bu ezeliğin ruhlarda tevhide dair mârifetin yani sıra bazı başka bilgilerin de kuvve halinde bulunmasına işaret ettiğini düşünmektedir. Hatırlama ile kuvve halinde bulunan bilgiler, bil fiil hale gelebilir. Örneğin, kendisine sorulan “*Sakin sakin duran bir kimse semâ dinlediği zaman neden sallanmaya başlıyor?*” şeklindeki soruya Cüneyd, “*Allah ezel ve elest bezminde yani ilk mîsâkta ruhlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sorduğunda ruhlar da “Evet, Rabbimizsin” demişlerdi. İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden hasıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleşti, semâ dinledikleri zaman onu hatırlar ve sallanmaya başlarlar*” diyerek cevap vermiştir.⁴⁷⁵

Cüneyd, Harrâz'ın fenâ-bekâ anlayışını bir adım öteye götürerek kulun kendi varlığından (düşünce, irade, arzu vs.) tedrici ve sürekli olarak arınmasını nihayetle Hak dışındaki her şeyden tamamen fânî olunan ve O'nun zatına bitişik denecek kadar bir yakınlık durumuna ulaşılan bekânın başlangıcı olarak görmektedir. Bu durumu Cüneyd şöyle izah etmektedir: “*Gerçek hayat sahibi, hayatı Yaratıcısının hayatıyla kaim olan kimsedir; hayatı bedenî varlığıyla kaim olan kimse değil.*”⁴⁷⁶ Dolayısıyla Cüneyd'in bekâ anlayışı Allah'ta yeniden dirilmek şeklinde değil, bizzat Allah'ta hayat bulmak şeklindedir ve bu hâl mîsâk anındaki hâl ile eşdeğerdir.

Cüneyd'de bekâ kavramı, velâyetle ilişkili olarak velîliğin gayesini de izah etmektedir. Nitekim Cüneyd'in “*Allah'ın onu tekrar halkın arasına göndermekle bir muradı vardır. Onu, kendisine bahşettiği nimetleri ayan beyan göstererek halka arz eder ve halkı onun cazibesine kaptırmak için lütuflarının nurunu üzerinde parlatır*” ve “*Velî, Allah'ın lütfuyla manevî başarının zirvesine vasıl olduğunda, dostları için bir rehber haline gelir*” şeklindeki sözleri velâyetin amacının aynı zamanda insanlara yol gösterici olmak anlamında manevî rehberlik olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 346-347; **Keşfü'l-mahcûb**, c. II, s. 524-525.

⁴⁷⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 424; **er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye**, s. 682.

⁴⁷⁶ Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 187-188.

⁴⁷⁷ Ahmet T. Karamustafa, “Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet”, ss. 283-290.

Harrâz ve Cüneyd'in mîsâk hakkındaki bu görüşleri, tasavvufta velâyet fikrine doğrudan tesir eder. Zira, tasavvufun hicrî üçüncü asırda ideal insan olarak göstermeye başladığı velî tipi, Allah'a duyduğu iştîyak sebebiyle giriştiği cehd yolunun nihayetinde tevhidin hakikatine ulaşarak vahyin sırlarına sahip kesintisiz bir tecellîyi tecrübe eden kişi olmaktadır. Bir diğer deyişle velî, mîsâk anında ruhunda mündemiç olarak bulunan ezeli bilgiye cehdi ve Allah tarafından seçilmesi sebebiyle bu dünyada ulaşmış kişidir. Böylece aynı zamanda, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren süregelen mârifetin imkânı problemi ruhun ezeliyeti fikrinden hareketle çözüme kavuşturulmuştur.

Sonuç olarak sûfîler, hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren Allah'a nefis ile ulaşamayacağından hareketle ruhu bu yetkinliğe sahip bir latife olarak görmüş ve tasavvufun gayesini, dünyevî her şeyden fânî olup tevhidin hakikatine ermek için ruh ile urûc olarak ifade etmeye başlamışlardır. Nübüvvetten sonra manevî otorite olarak geliştirilen velâyet makamını temellendirebilmek için Allah ile sürekli ve doğrudan bir ilişkiyi tesis etmek gerektiğinden mîsâk hadisesi üzerinden ruhun ezeliyeti fikrine ulaşarak bu probleme çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Zira, velâyet bu dönem sûfîleri için ruhun urûcunda nihaî makam olarak telakki edilmiştir. Nitekim velâyat, kâmil manada tevhidin gerçekleştiği ve ilâhî hakikatlerin müşâhede edildiği makamdır.

SONUÇ

Tasavvufta velâyet düşüncesinin İslâmiyet'in doğuşundan itibaren hangi kavramsal çerçeve ve süreç içerisinde ortaya çıktığını araştırdığımız bu çalışmada vardığımız temel sonuç şudur: tasavvufta velâyet fikri insanlar arasındaki manevî derecelerin tespiti ve bu dereceleri belirleyen idrak güçleri ile ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Bu sonuca paralel olarak Hakîm et-Tirmizî'den önceki süreç boyunca sûfilerin yapmaya çalıştığı şey, insanlar arasında Allah'a yakınlığa göre bir manevî derecelendirmenin olduğunu göstermek ve bu derecelendirmeyi insanın idrak güçleri (akıl, kalp, nefs, ruh vs.) üzerinden temellendirmek şeklindedir. İnsan, idrak güçlerinin yetkinliği ölçüsünde Allah'ı idrak eder ve bu idrake göre Allah karşısında bir manevî derecede bulunur. Bu sonuçtan hareketle idrakin kemale doğru seyri bir tasavvufî terbiye sürecini gerektirirken, bu tecrübenin nihayetinde velâyet mertebesi bulunur.

Çalışmada vardığımız diğer önemli sonuç, her ne kadar velâyet düşüncesi denilince Tirmizî ve *Hatmü'l-evliyâ* adlı kitabı dönüm noktası olarak gösterilse de Tirmizî'nin görüşlerini ortaya çıkaran birikimin kendisinden önceki dönemlerde benzer temalarla işlendiği şeklindedir. Özellikle, velâyet düşüncesinin temel problematiği olan nübüvvet-velâyet karşılaştırmalarına ondan önce Harrâz'ın risâlelerinde karşılaşılmaması ve Harrâz'ın velâyeti nübüvvetin kapsamı altına alarak teoriyi güçlendirmesi, Tirmizî'yi hazırlaması bakımından dikkate değer bir durumdur.

Bu itibarla çalışmamızın ilk bölümünde, “velî” kelimesinin ilk manalarında insanlar arasında bir hiyerarşinin bulunup bulunmadığını araştırmak amacıyla Arap dili, Kur'ân ve hadisler üzerinden kavramsal çerçeveye ulaşmayı hedeflerken ikinci bölümde, insanlar arasında idrak düzeyine göre manevî derecelerin bulunabileceğine ilişkin sistematik olmasa da ilk dağımık ifadeleri ele almaya çalıştık. Bu noktada en üst idrak düzeyine ulaşan kişinin velî kavramıyla ifade edilmeye başlanmasını ve buna ilişkin tartışmaları da ikinci bölümde ele aldık. Üçüncü bölümde ise idrak güçlerinin velâyet düşüncesi ile ilişkilendirilmesini konu alarak üçüncü yüzyılda yaşamış bazı sûfilerin değerlendirmeleri üzerinden velâyetin insanın mahiyetine ilişkin problemle ilişkili olarak ortaya çıktığını, aynı sûfilerin eserlerinden örneklerle göstermeye çalıştık.

İlk bölümde, Arapların gündelik hayatlarında kullanım örneklerine sıklıkla rastladığımız velî kavramının İslâmiyet'ten önce, iki kişi ya da grup arasındaki beşerî dostluk, yakınlık, koruma, ittifak kurma, himaye ve idare etme gibi anlamları taşıdığı ayrıca, kavramın

türevleriyle birlikte düşünüldüğünde “bir şeyin arkasından gelen” gibi ikinci bir manayı da içerdiği tespit edilmiştir. Bu anlam sûfilerin, velâyetin nübüvvetten sonra gelen manevî makam olduğuna ilişkin görüşlerinin içeriğinde haiz olmalıdır. İslâmiyet ile birlikte velî kavramının, tevhid inancı ekseninde yeni anlamlar kazanarak dinî ve ilâhî yakınlığı ifade etmeye başladığı görülmüştür. Buna göre iman edenler kendi aralarında, iman etmeyenler de kendi aralarında birbirlerinin velîsidir. Dolayısıyla velâyet, tevhidin kabulüne göre gerçekleşmekte; yakınlık, koruma ve yardımlaşma bu duruma göre şekillenmektedir. Bununla birlikte, Kur’ân ve hadislerdeki ifadelerden mutlak güç ve kudret sahibinin yalnızca Allah olduğu, dolayısıyla tam ve kâmil manada velâyetin ancak Allah’a ait olabileceği vurgusu ağır basmaya başlamış, velâyet Allah’a nispet edilerek yeni bir anlam daha kazanmıştır. Ayrıca Allah, kendisine iman edenlerin velîsi olduğunu vurguladıktan sonra iman ve takvâda öne çıkan kişileri desteklediğini hem bu dünyada hem de ahirette korkuyu üzerlerinden kaldırdığını ve daha nicesiyle müjdelediğini bildirmiştir.

Hadislerin tespit ve tasnifiyle birlikte velî kavramının, iman ve amelleriyle diğer insanlar arasından dinî ve manevî üstünlük anlamında ön plana çıkan kişileri nitelemek için sâlih, sıddık, muttakî, muhlis, mukarreb gibi kavramlarla birlikte kullanıldığı görülmüştür. Bununla birlikte kimi rivâyetlerde velîler nebîlerden hemen sonra anılmıştır. Ancak bazı rivâyetlerde farklı manalara işaret olsa da İslâmiyet’in hemen ardından velî kavramı, henüz müstakil olarak özel manalara sahip değildir ve belirli bir grup ya da zümreye işaret etmez. Sonuç olarak, velî kavramının İslâmiyet’ten önceki anlamlarını koruduğu ve bu manalara ek olarak tevhid inancı temelinde yeni anlamlar kazandığı tespit edilmiştir.

İlk zâhid ve âbidlerin toplum içerisinde farklı bir grup olarak öne çıkmasının ardından velî kavramı da yeni manalar kazanmaya başlamış ve iman edenler içerisinde hususiyetleri bulunan özel grupları işaret etmeye başlamıştır. Bu kişiler, zühd, çokça ibadet, takvâ ve nefis ile mücadele konusunda diğer iman edenlerden ayrı olarak Allah’a daha yakın bir konumda bulunurlar. Dolayısıyla bu kişiler Allah’ın dostluk ve velâyetine daha layık olan kimselerdir. Allah da bu kişileri kendisine velî olarak seçmiştir.

Hicrî ikinci yüzyıla gelindiğinde ise velî kavramının kerâmet sahibi kişileri işaret etmeye başladığı görülmüştür. Gerek Ebû Hanîfe’nin “velîlerin kerâmeti haktır” şeklindeki sözü gerekse de İbrâhim b. Edhem gibi bu yüzyılın başlarında yaşayan sûfilerin söz ve menkıbeleri göz önünde bulundurulduğunda kerâmetin velîlere nispet edilmeye başlandığı görülür. Dolayısıyla velî kavramı, bu yüzyılın başlarından itibaren Allah’a yakın olan ve bu yakınlık vesilesiyle Allah tarafından desteklenen kişileri ifade edecek yeni anlamlar daha kazanmıştır.

İkinci bölümde araştırmamız, velilere kerâmetin nispet edilmeye başlandığı ve ümmetin velâyetini (himayesini) üstlenecek siyasî otoritenin kim olacağına ilişkin imâmet tartışmalarının ortaya çıktığı hicrî 150 yıllarından başlatarak, tasavvufta nübüvvet-velâyet tartışmalarının yapılmaya başlandığı 250 yılları arasındaki tartışmaları merkeze alarak sınırladık. Bu dönemde sûfiler açısından ilk olarak karşımıza çıkan problem, zenginleşme ile birlikte dinin aslından kopuş, ahlakî bozulma, Müslümanlar arasındaki kanlı siyasî mücadeleler ve cedeğe dayanan kelâmî problemlerin yoğun olarak yaşandığı ortamda nasıl dindar kalılabileceğine ilişkin problemidir. İlk zâhid ve âbidler, bu ortamda, İslâm'ın hedeflediği ideal insanın dünyevî olandan -bir diğer açıdan şehirli olandan- uzak durarak kendini Allah'a yakınlaştırmak adına ibadetlere veren, nefsinin arzularına karşı koyan ve amelleri konusunda samimi bir niyet taşıyan kişiler olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla bu dönem için tasavvufun ortaya koyduğu İslâm'ın hedeflediği ideal insan kimliğini “zâhid” kavramı özetlerken, tasavvuf açısından ortaya çıkan ilk problem zühdün temellendirilmesidir.

Kur'ân, sünnet ve sahabe hayatı ışığında zühdü temellendirmeye çalışan sûfiler, bu problemle birlikte tasavvufun ilk kavramlarının da ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Zühd, çatı bir kavram olarak bütünüyle ilk dönem tasavvufunun yöntemi olarak gösterilmiştir. Zühd kavramı etrafında önce nefis ile mücadeleye işaret eden muhâsebe, murakabe, mücadele gibi kavramlar ıstılahî manalarda kullanılmaya başlanmıştır. Ardından zühd ile başlayan Allah'a yakınlaşma sürecinin, çeşitli hâl ve makamlardan geçtiği fikri yaygınlaşmıştır. Böylece tövbe, vera, ihlâs, niyet, fakr, sabır, tevekkül, üns, havf ve recâ gibi kavramlar, sûfilerin sözlerinin esasını teşkil eder hale gelmiştir.

Bu aşamada sûfilerin vardığı iki temel sonuç bulunur. Bunlardan ilki, dünyanın insanı Allah'tan uzaklaştıran her şeyi kapsadığı ve dolayısıyla ona dair bütün arzulardan uzaklaşmak gerektiğidir. Sûfiler bu noktada, dünyevî arzuların insanın nefsinden kaynaklandığını düşünerek ayet ve hadislerden bu doğrultuda çıkarımlar elde etmişlerdir. Bu itibarla onlara göre nefis, kötü arzuların kaynağı olarak insanın Allah'a yakınlaşmasına engel olmaktadır. İkinci sonuç ise insan varlığının bir parçası olan nefsin kötü arzulara meyleden tabiatının değiştirilebilir olduğudur. Böylece tasavvufî bütün pratiklerin amacı nefsin dünyevî arzularından uzaklaştırılması amacına matuf hale gelmiştir.

Hicrî ikinci yüzyılda sûfilerin temellendirmeye çalıştığı bir diğer husus ise iman-amel ya da bilgi-eylem problemidir. Sûfiler, kelâmî bir problem olarak ortaya çıkan iman-amel tartışmalarına farklı bir bakış açısı getirerek nefsin dünyevî arzularından uzaklaştırılması için yapılan bütün amellerin, dolayısıyla zühdün, kişinin imanını daha sağlam ve kesin hale

getireceğini savunmuşlardır. Ancak bu durumun bir başka sonucunun daha olduğunu tespit eden başta Muhâsibî olmak üzere bu dönem sûfileri, amellerin kişide imanı sağlamlaştırmanın yanında bilginin netlik kazanmasıyla yeni bilgilere ulaştırdığı sonucunu da varırlar. Dolayısıyla iman-amel bütünlüğü, ahlaki gelişimin yanında aklın da sahih bir düşünme biçimine kavuşmasını sağlayarak mârifeti arttırmaktadır.

Bununla birlikte hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru sûfiler, nefs, kalb ve akıl hakkında çeşitli yaklaşımlar öne sürmeye başlamışlar, zühd ile birlikte nefs ile mücadelenin kişinin kalbini nurlandıracağını ve ilâhî bilgilere açık hale getireceğini söylemişlerdir. Bu noktada Hârîse hadisi, bilgi-eylem problemi hususunda erken dönem tasavvufuna yön veren bir etkiye sahiptir. Bu hadis ile şariat ve hakikatin birbirinin tamamlayıcısı olduğu gösterilirken aynı zamanda zühdün kalb üzerindeki tesirinin, ilâhî bilgilere vesile olacağı görüşü de pekiştirilmiştir. Hârîse hadisi etrafında yapılan açıklamaların ardından tasavvufta kalb, hakikatleri idrak etme kabiliyeti olan bir organ olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Tasavvufun bilgi teorisinin inşa edilmeye başlandığı bu dönemde iman edenlerin kendi içinde çeşitli derecelerde olabileceği fikri de yaygınlaşmaya başlar. Bu dönem sûfilerine göre iman edenler, iman etmeleri bakımından eşit seviyede olabilirler ancak amelleri bakımından bazıları, diğerlerinden daha üst mertebede yer alır. Bir diğer deyişle, iman edenler amellerine göre çeşitli menzillerde yer alırlar. Nitekim hicrî ikinci asırdan itibaren sûfiler, amelleriyle imanlarını doğrulayan kişileri “ehl-i sıdk”, “sâdık” veya “sıddık” kavramları ile nitelemeye başlamışlardır. Sıddıklar bu noktada nebîlerden sonra anılmış, Hz. Ebûbekir’in ilk halife olmasından hareketle nübüvvetten sonra manevî otoritenin sahibi olarak gösterilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte velî kavramı da mârifet ile ilişkili olarak arif kimliğiyle birlikte düşünülmüştür. Ancak bu kavramlar arasında ne tür farklılıklar olduğu henüz belirginleşmemiştir.

İkinci bölümün devamında, Şîa ve Mu’tezile arasında gerçekleşen ümmetin işlerini görececek (idare etme, himaye, yönetme vs.) dolayısıyla velâyetini üstlenecek kişinin kim olacağına ilişkin imâmet tartışmalarının tasavvufta velâyet kavramının manevî otorite olarak kullanımına tesir edip etmediği araştırılmıştır. Nitekim, Cafer es-Sâdık ve öğrencileri ile birlikte Şîî düşünce imâmet nazariyesini ortaya koyarken, nübüvvetin ardından dinî ve siyasî otoritenin Ehl-i beyt kanalıyla imamlara geçtiğini savunmuşlardır. Şîî’ler bu noktada nübüvvetin batını saydıkları velâyeti imamlara tahsis ederek onların masum, mahfuz ve Allah’tan doğrudan bilgi alan kişiler olduklarını savunurlar. Dolayısıyla imâm, insanın Allah ile ilişkisinde her dönemde tek otorite olarak öne çıkar. Mu’tezile ise bu tartışmalara, her dönemde bir imamın mutlaka var

olması gerektiğini düşünerek ilk başta destek vermiş ancak, velâyetin sadece Ehl-i beyt'in değil bilakis bütün iman edenlerin hakkı olduğunu söyleyerek reddetmiştir. Bununla birlikte, Mu'tezile için velâyet, siyasî otorite ile sınırlı iken imamlara herhangi bir kutsallık atfetmez. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, velîlerin masum ve mahfuz oldukları düşünülemez, Allah'tan bilgi almaları mümkün değildir ve kerâmetleri kabul edilmez.

İmâmet tartışmaları Şîa ve Mu'tezile arasında otorite problemiyle ilişkili olarak cereyan ederken, sûfiler tartışmaların siyasî boyutundan uzak durmuş ancak manevî otoritenin kim olacağına ilişkin tartışmalara devam etmişlerdir. Nitekim sûfiler, hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren başlayan bu tartışmalara dahil olmaz iken iman edenlerin en üst menzilini velâyet makamı olarak göstermeye başlarlar. Bu döneme kadar velî kavramı daha önce birçok sûfinin sözünde yer alsa da üstün bir manevî makam olarak telakki edilmemiştir. Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise velâyet, nübüvvet ile kıyaslanmaya başlanmıştır. Bazı grupların velâyet makamını nübüvvetten üstün tuttuğu ve bu gruplara karşı başta Harrâz olmak üzere sûfilerin eserler kaleme alarak reddiyeler yazdığı görülmüştür. Sûfiler bu noktada, velâyetin nübüvvetin bir parçası olduğunu temellendirerek cevaplar üretmişler, velîleri peygamberlere tâbi kılarak Sünnî çerçevede problemin çözümünü sağlamışlardır.

Nübüvvet Allah'a yakınlığın en tam hali iken peygamberlerin olmadığı dönemde bu yakınlığa velâyet ile ulaşılabileceğini düşünen sûfiler, velâyeti nübüvvetin kapsamına alarak Şîî imâmet anlayışına karşı Mu'tezile'nin savunduğu şekilde velâyetin genelliğini savunmuş ancak iman edenler arasında bir derecelendirmenin olduğunu kabul ederek bu genelliği daha özel zümrelerin varlığı yönünde tekrar yorumlamışlardır. Böylece onlar, Hz. Peygamberin ardından manevî otorite boşluğunu nebevî mirasın varisi olarak velîler ile doldurmaya çalışmışlardır. Velî kavramı ise bu olaylar neticesinde, diğer iman edenler arasında peygamberlerden sonra Allah'a en yakın olan, bu yakınlığı sebebiyle Allah tarafından ilâhî bilgi ve kerâmetler ile desteklenen, korunan ve âlem üzerinde tasarrufu bulunan manevî otoriteyi işaret eden yeni anlamlar kazanmıştır. Daha sonraki dönemlerde de bu görüş hem sûfiler hem de başta kelâmcılar olmak üzere diğer din bilimleri tarafından kabul görmüş, tasavvuf yolunun nihaî amacı nübüvvetin varisi olarak velî tipi ile isimlendirilen ideal insana ulaşmak olmuştur.

İkinci bölüm, başta Tirmizî'nin sözlerinde olmak üzere sûfiler arasında yayılmaya başlayan iman edenler arasındaki derecelendirmenin velîler arasında da olabileceğine ilişkin "Ricâlü'l-gayb" meselesinin kaynakları araştırılmasıyla son bulmaktadır. İlk olarak avam-havas ayrımıyla belirginleşen iman edenler arasındaki hiyerarşi, havas içerisinde de belirli bir derecelendirmenin mümkün olabileceğinden hareketle avam-havas-havasü'l havas şeklinde ele

alınarak genişletmiş, seçkinler içerisinde nübüvvetin varisleri olabilecek daha seçkin grupların olduğu kabul edilmiştir. Konuyla ilgili hadislerden hareketle hicrî ikinci asırdan itibaren “abdâl” ile temsil edilen kişilerin, velîlerden bir sınıf olarak kabul edildiği tespit edilmiştir. Bu noktada abdalların devamlı olarak yeryüzünde bulunan velîler olduğunu düşünen sûfilerin, Mu'tezile ve İmâmiyye'nin “yeryüzü imamdan hâli değildir” şeklinde özetlenebilecek görüşünden etkilendikleri söylenebilir. Ayrıca, nücebâ, nükebâ, evtâd ve muhaddesun olarak isimlendirilen bazı zümreler de Sehl ve Tirmizî ile birlikte velîler arasına dahil edilmiş ve her birinin sayısına ilişkin yorumlarda bulunulmuştur.

Son olarak Tirmizî, “Hatmü'l-evliyâ” görüşünü ortaya atarak, velîler arasındaki en üst makamın “hâtemiyet” ile ifade edilen makam olduğunu savunmuştur. O, nübüvvetin Hz. Muhammed ile son bulmasını ifade eden “Hâtemü'n-nebiyyîn” sözünü farklı bir tarzda yorumlayarak, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu şeklinde anlamış ve bu üstünlüğü onun nefis ve şeytanın hilelerinden korunmuş olmasına bağlamıştır. Tirmizî böylece Hz. Peygamber'in ümmetinden gelen velîler için de hâtemiyyetin söz konusu olduğunu savunmuş ve Allah tarafından özel olarak seçilmiş bir velînin hatalardan korunarak kurtarıcı rolüne sahip olacağını düşünmüştür.

Velâyet kavramının hangi süreçten geçerek Tirmizî'ye kadar ulaştığını göstermeyi hedefleyen ikinci bölümün ardından hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış, başta Muhâsibî, Harrâz, Tüsterî, Nûrî ve Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere, Bağdat bölgesi sûfilerinin insan tasavvurları araştırılmış ve onların akıl, nefis, kalb ve ruh ile ilgili insan idrakine ilişkin açıklamalarının velâyet düşüncesinin oluşumuna olan tesiri ele alınmıştır.

Muhâsibî ile birlikte teorik zeminde tartışılmaya başlanan nefis ile mücadelenin epistemolojik boyutları, akıl-ahlak ilişkilerini tesis etmenin yanında velînin sahip olduğu ilâhî bilgilere nasıl ulaştığına ilişkin zeminin de kurulmasını sağlamaktadır. Ayrıca onun lübb kavramı üzerinden kalbi “iman ve idrak merkezi” olarak nitelendirmesi sonraki sûfilerin yaklaşımlarıyla büyük oranda örtüşmektedir.

Tüsterî, nefis konusunda Muhâsibî çizgisini sürdürerek, tasavvuf anlayışını bütünüyle nefis ile mücâhede merkezinde şekillendirmiştir. Ancak o, bir adım öteye giderek nefis ile mücâhedenin müşâhedeği zorunlu olarak doğuracağını savunmuştur. Bu zorunluluk samimiyetle yapılan zühdün neticesinde, Allah'a yakınlaşmayla birlikte kerâmetlerin de zorunlu olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Tüsterî'de görülen bu zorunluluk aynı zamanda velâyetin sıhhatine de işaret etmektedir. Ayrıca Tüsterî, nefis hakkında

daha önce benzeri bulunmayan bir görüş ortaya atarak nefsin tabiatı itibariyle dünyevî olduğunu buna mukabil ruhun da uhrevî olduğunu söylemiştir. Nefs dünyevî olanı arzularken, ruh Allah’a yakın olma iştîyâkındadır. Tirmizî, daha sonra bu görüşü temellendirirken filozofların görüşlerinden de faydalanarak nefsin yersel, ruhun da göksel olduğu tezini ortaya atmaktadır.

İman edenler arasındaki manevî derecelere paralel olarak, iman ve idrak merkezi olan kalbin de çeşitli mertebelerinin bulunduğuna ilişkin görüş Ebü’l Hüseyin en-Nûrî ve Tirmizî’de ana hatlarıyla benzerlikler taşır. Her iki isim de kalbi sadr, kalb, fuâd ve lübb olmak üzere dört mertebeye ele alır ve onları İslâm, iman, mârifet ve tevhidin merkezi olarak tarif ederler. Onlara göre nefs ile mücadele sürecinde manevî gelişim ile birlikte, kalbin iç içe geçmiş bu idrak merkezleri güçlenerek nihayetinde tevhidin tam ve kâmil manada gerçekleşmesini sağlamaktadır. En üst idrak seviyesindeki lübb sahipleri tevhidin hakikatine ulaşarak insanın Allah karşısında elde edebileceği en üst makama vasıl olurlar ki bu makam, velâyet makamı olarak gösterilir.

Üçüncü bölümün sonunda, tasavvufun erken döneminde gündemde olan mîsâk nazariyelerini Harrâz ve Cüneyd merkezinde ele aldık. Mîsâk ayetinden hareketle (A’râf, 172) temellendirilen bu nazariyeye göre, tabiatı itibariyle ezeli olan ruh elest bezminde tevhidi “bela” sözüyle ikrar etmiş ancak bir bedene girerek dünyevî tabiat kazanmasının ardından bu kabulünü unutmuştur. Harrâz ve Cüneyd, tedrici olarak kişinin dünyevî tabiatından fenâ bulmasıyla tevhid bilgisinin hatırlanacağını ve ancak fenâ makamına ulaşıldığında tevhidin tam olarak gerçekleşebileceğini savunurlar. Bu görüşe göre manevî başarının zirvesi olan velâyet makamı, tam olarak ezeli mîsâkın hatırlandığı makam olmaktadır. Öte yandan, ruhun bedeni incelemesi anlamında ezeli fikri, ruhların ezelde Allah’ta var olduğunu ve dünya hayatında ancak dünyevî olan her şeyden fenâ bularak Allah’a ulaşılabilceğini, diğer bir deyişle ruhun kademeli bir şekilde manevî derecelerde yükselerek tekrar Allah’a dönebileceğini iddia eder.

Harrâz ve Cüneyd’in mîsâk hakkındaki bu görüşleri, tasavvufta velâyet fikrine doğrudan tesir eder. Zira, tasavvufun hicrî üçüncü asırda ideal insan olarak göstermeye başladığı velî tipi, Allah’a duyduğu iştîyak sebebiyle giriştiği cehd yolunun nihayetinde tevhidin hakikatine ulaşarak vahyin sırlarına sahip kesintisiz bir tecellîyi tecrübe eden kişi olmaktadır. Bir diğer deyişle velî, mîsâk zamanı ruhunda mündemiç olarak bulunan ezeli bilgiye cehdi ve Allah tarafından seçilmesi sebebiyle bu dünyada ulaşmış kişidir. Nübüvvetten sonra manevî otorite olarak gösterilen velâyet makamında Allah ile sürekli ve doğrudan bir ilişki kurulduğundan, mîsâk nazariyesi ile ruhun ezeli fikrine ulaşarak insan-Allah arasındaki irtibat vahiy esas alınarak kurulmuş olmaktadır.

Ez cümle çalışmamızda, velî ve velâyet kavramlarının İslâmiyet'ten önce de dolaşımında olduğu, tevhid inancıyla birlikte İslâmî bir muhteva kazandığı, zamanla iman edenler arasındaki manevî derecelerin zirvesini ifade edecek şekilde tasavvufun ideal insan tipini göstermeye başladığı ve böylece insanın varlık amacı ve hedefini açıklayan bir nazariye haline geldiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Nitekim sûfilere göre insanın kemali ancak velâyet mertebesine ulaşıldığında tam olarak gerçekleşebilir.

Bu çalışma boyunca yapılan araştırma, kapsamda yer almadığı için dış tesirlerden bağımsız olarak ele alınmış ve velâyet fikrinin İslâm'ın hedeflediği ideal insan tipiyle uyumlu olarak ortaya çıktığı savunulmuştur. Ancak başta Sehl, Harrâz ve Tirmizî'de görülen insanın tabiatı ve özellikle ruh konusundaki açıklamaların, felsefî metinlerin içeriğiyle kimi açılardan benzerlikler taşıması dikkate değer bir durumdur. Dolayısıyla bu konuda yapılacak yeni çalışmalarda, dış unsurların tasavvufun insan anlayışına herhangi bir tesirinin olup olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Mübârek: **Kalbin İncelikleri: Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik**, çev. Abdullah Samed Afaracı, İstanbul: İtisam Yayınları, 2015.
- Abdülhamîd, İrfan: **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları**, çev. Saim Yeprem, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1994.
- Afîfi, Ebû'l-Alâ: **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Alpyağıl, Recep: **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, I-II.
- Altıntaş, Ramazan: "İslâmî Anlayışa Göre "el-Hayatü'd-Dünyâ" Kavramını Yorumlama Biçimleri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, c. 5, sayı: 1, ss. 129-159.
- Altunkaya, Mustafa: "Bazı Şîî Kaynaklarda Tasavvufun Yeri", **Doğu Esintileri**, 2016, sayı: 5, ss. 183-194.
- Aruçi, Muhammed: "Vâsıl b. Atâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vasil-b-ata> (21.04.2021).
- Ateş, Süleyman: **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- İslâm Tasavvufu**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Atlı, Ahmet: **"Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb"**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2011.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Evliyâ Tezkireleri: Tezkîretü'l-evliyâ**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

- Avcı, Casim: “Kûfe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe> (27.05.2021)
- Aydınlı, Abdullah: **Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis**, İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.
- Aydınlı, Osman: “Mu’tezile’nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, **Dinî Araştırmalar**, 2000, c. 3, sayı: 7, ss. 17-52.
- Aynî, Mehmed Ali: “Nefs Kelimesinin Manaları”, **İstanbul Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası**, 1930.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Ehl-i Sünnet Akaidi: Kitâbu Usûli’-d-Din**, çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşâret Yayınları, 2016.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, edt. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019, ss. 501-544.
- Başer, Tuğba: “**Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin (ö. 283/896) Tasavvuf Anlayışı**”, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi SBE, Yalova, 2017.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin: **Kitabü’z-Zühhd**, çev. Enbiya Yıldırım, Hacegan Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, çev. İbrâhim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Arap-İslâm Siyasal Aklı**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

- Câhiz, Ebû Osman: **el-Beyân ve't-Tebyîn**, thk. Muvaffak Şihabeddin, Beyrut: Daru'l-Fıkr, I-II.
- Câmî, Abdurrahman: **Evliyâ Menkîbeleri: Nefehâtü'l-üns**, çev. Lâmiî Çelebî, Haz. Mustafa Kara, Süleyman Uludağ, İstanbul: Mârifet Yayınları, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem: “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987, c. 29, ss. 387-406.
- Cemul, Yasin Abdullah: **“Escâu'l-kühhâni'l-Câhiliyyine ve eşâruhum”**, Yüksek Lisans Tezi, Dımaşk, 2012.
- Cengiz, Muammer: “Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2017, c. 10, sayı: 50, ss. 904-924.
- Corbin, Henry: **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, I-II.
- “Şîilikte Velâyet Kavramı”, çev. Sabri Hizmetli, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1983, sayı: 26, ss. 717-726.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa: “Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-İnsâniyye”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, sayı: 17, ss. 283-302.
- Çınar, Mahmut: **İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Çift, Salih: **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî**, Bursa: Sır Yayıncılık, 2011.

“Tasavvufta Sekîne Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, c. 15, sayı: 2, ss. 197-210.

- Darieva, Saida: “The Concept of Wilayah in Shi’ism and Sufi’sm: Some Comparative Analysis”, **Doğu Araştırmaları**, 2018, sayı: XVIII, ss. 45-62.
- Demirli, Ekrem: “Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak: Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Ahlakla Terbiye Edilen Akıl Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, **Sabah Ülkesi**, sayı: 49, 2016, ss. 6-9.
- “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, c. 2, sayı: 4, 2016, ss. 1-29.
- Ebû Hanîfe: **el-Fıkhu’l Ekber: Aliyyu’l-Kârî Şerhi**, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî: “Nazzam’ın Tabiat Anlayışı”, **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinleri Seçkisi**, edt. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, c. II, ss. 677-695.
- Ebû Tâlib: **Divânu Ebî Tâlib Ammi’n-Nebî**, nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut: Dâru’l-Kîtabî’l-Arâbî, 1994.
- Erkaya, Mahmud Esad: “Tasavvufta Hakikat Kavramına Kaynak Olması Yönüyle Hârise Hadisi”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVII, sayı: 2, ss. 149-184.
- Ersöz, Muhammed: “Kur’ân’ın Dil Yapısı ve Kur’ân Kavramlarının Terimleşmesi”, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 2014.
- Esposito, John L.: **Oxford İslâm Sözlüğü**, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan: **Eş'arî Kelâmı: el-Lüma**, Haz. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Haz. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Fırlalı, Ethem Ruhi: **İmâmiyye Şıası**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Furat, Ahmet Suphi: “Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, İstanbul, 1978, c. VII, sayı: 1-2, ss. 339-355.
- Gündoğdu, Cengiz: **“Tasavvufta Velâyet Kavramı”**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 1992.
- Harrâz, Ebû Saîd: **Kitâbu's-sıdk**, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.; **Doğruluk Kitabı: Kitâbu's-sıdk**, çev. Himmet Konur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Resâilü'l-Harrâz**, thk. Kasım es-Samarrâî, Beyrut: Dârü'l-Verrak, 2012.
- “Âriflerin Lügatçesi: Kitâbü'l-Hakâik”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, ss. 100-119.
- “Hakk Taliplerinin Dereceleri: Kitâbü'z-Ziyâ”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer,, İstanbul: Hayy kitap, 2015, ss. 66-71.
- “Tasavvufun Esasları: Kitâbü'l-Ferâğ”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, ss. 85-100.
- “Velâyetin İspatı: Kitâbü'l-Keşf ve'l-Beyân”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, ss. 71-85.

- “Yakınlık Makamı: Kitâbu’s-Safâ”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başıer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, ss. 54-66.
- Hasenî, Hâşim Ma’ruf: **Beyne’t-tasavvuf ve’t-teşeyyü**, Beyrut: Darü’l-Kalemi, 1979.
- Hücvîrî, Ali b. Osman: **Keşfü’l-mahcûb**, çev. İs’ad Abdülhadi Kındil, Kahire: y.y., 1974, I-II; **Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-mahcûb**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Bakuye: “Hikayâtu’s-Sûfiyye”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başıer, İstanbul: Hayy Kitap, 2015, ss. 153-198.
- İbn Ebü’d-Dünyâ: **Hadislerde Dünyanın Yerilmesi: Zemu’d-dünyâ**, çev. Yusuf Özbek, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Hadislerde Evliyâ: Kitâbü’l-evliya**, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006.
- Hadislerde İhlas ve Niyet: el-İhlâs ve’n-niyye**, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006.
- Hadislerde Yakîn: el-Yakîn**, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr: **Hadislerle Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri: Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm**, Yay. Haz. Bekir Karlığa, Bedreddin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984, I-XVI.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl: **Lisânü’l-Arab**, Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1994, I-XV.

- İbn Meserre: **Muttakilerin Yolu: el-Münteka**, çev. Mehmet Necmettin Bardakçı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- İbn Nedîm: **el-Fihrist**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- İbn Sa'd: **Tabakâtü'l-kübrâ**, edt. Adnan Demircan, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015, I-II.
- İbnu'l-Murtazâ: **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, nşr. Susanna Diwal-Wilzer, Beyrut: Dâru'l-Muntazar, 1987.
- İsfahânî, Ebû Nuaym: **Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetü'l-evliyâ**, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, I-X.
- İsfahânî, Râgıb: **Kur'ân Kavramları Sözlüğü: el-Müfredât**, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kâdî Abdülcebâr: **Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-usûl'il-hamse**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013, I-II.
- Karamustafa, Ahmet T.: "Cüneyd-i Bağdâdî'ye Göre Velâyet", çev. Melek Gündüz Karacan, **Mütefekkir**, 2020, c. 7, sayı: 13, ss. 283-290.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim: **et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993; **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kesler, Muhammed Fatih: "Mücâhid b. Cebr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucahid-b-cebr> (08.05.2021).
- Koçar, Musa: "Kur'ân'da Velî Kavramı", **Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları**, c. 5, sayı: 9-10, 2003, ss. 159-184.

- Konur, Himmet: “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 19, sayı: 12, 2006, ss. 313-317.
- Köktaş, Yavuz: **İlk Dönem Sûfileri ve Hadis: Hakîm et-Tirmizî Örneği**, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Kitâbu’l-menhiyyat: Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Kuşeyrî, Abdülkerim: **er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye**, thk. Enes Muhammed Adnan Şerfavi, Beyrut: Darü’l-Minhac, 2017; **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi: er-Risâle**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Mâlik b. Enes: **Muvatta Tercümesi: Muvatta**, haz. Abdullah Parlıyan, Konya: Konya Kitapçılık, 2008, I-XXXIII.
- Massignon, Louis: **Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu**, çev. Mehmed Ali Aynî, Haz. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Mekkî, Ebû Tâlib: **Kalplerin Azığı: Kûtü’l-kulûb**, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, I-IV.
- Mesûdî, Ali b. Hüseyin: **Altın Bozkırlar: Mürûcü’z-zeheb**, çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed: **Allah’a Dönüş: el-Kasd ve’r-rücû ilallah**, çev. Cemal Aydın, İstanbul: Sûfî Kitap, 2019.
- Aklın Mahiyeti ve Kur’ân’ın Anlaşılması: el-Akl ve fehmü’l Kur’ân**, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşâret Yayınları, 2006.
- Farzet Ki Öldün: Kitâbü’t-tevehhüm**, çev. Abdulaziz Hatip, İstanbul: Polen Yayınları, 2020.

Hakk'ı Arayanlara Nasihatler: Kitâbü'n-nasîha, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.

Kalb Hayatı: er-Riâye li-hukukillâh, çev. Abdülhâkim Yüce, İstanbul: Işık Yayınları, 2005.

Nefis Adabı: Âdâbü'n-nüfûs, çev. Ersan Urucan, İstanbul: İtisam Yayınları, 2019.

Risâletü'l-müstersidîn, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebu'l-Metbûati'l-İslâmiyye, 1964.

Mukâtil b. Süleymân: **Tefsîr-i Kebîr**, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Mütercim Âsım Efendi: **Kâmus Tercümesi**, İstanbul, t.y, I-IV.

Nûrî, Ebû'l-Hüseyn: “Kalplerin Makamları: Makamâtü'l-Kulûb”, **Kalplerin Makamları**, Yay. Haz. Hacı Bayram Başer, Hayy Kitap, İstanbul, 2015, ss. 119-139.

Nyberg, Henrik Samuel: “Mutezile”, **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinleri Seçkisi**, edt. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, c. I, ss. 56-69.

Ögke, Ahmet: **Kur'ân'da Nefs Kavramı**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Öz, Mustafa: **Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

“Hişâm b. Hakem”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hisam-b-hakem> (27.05.2021)

“İbn Mîsem”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-misem> (27.05.2021).

- Özafşar, Mehmet Emin: “Zühd ve Rekâik”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhd-ve-rekaik> (25.05.2021).
- Öztürk, Mustafa: “Buhârî’de Dünya ve Ahiret Algısı (Kitâbu’r-Rikâk Örneği)”, **Marife Dergisi**, 2012, ss. 67-92.
- Radtke, Bernd: **The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism**, Surrey: Curson Press, 1996.
- “The Concept of Wilâya in Early Sufism”, **The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rûmî**, Londra: Oxford Yayınları, 1993, c. I, ss. 484-486.
- Râzî, Fahreddin: **Mefâtîhu’l-gayb: Tefsîr-i Kebîr**, çev. Suat Yıldırım vd., İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992, I-XXIII.
- Sancar, Faruk: “**Kelâm ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin er-Râzî ve İbnü’l-Arabî Örneği**”, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 2010.
- Schmidtke, Sabine: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı**, çev. Salih Çift vd., İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Sel, Alpay: “**Ca’fer es-Sâdık’ın Tasavvufun Oluşum Sürecindeki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri**”, Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi SBE, Iğdır, 2013.
- Selvi, Dilaver: **İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet**, İstanbul: Hoşgörû Yayınları, 2012.
- Serrâc, Ebû Nasr: **el-Lüma’**, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Ürdün: Darü’l-Feth, 2016; **İslâm Tasavvufu: el-Lüma’**, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sobieroj, Florian: “Mu’tezile ve Tasavvuf”, çev. Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 10, sayı: 1, 2001, ss. 273-296.

- Suad el-Hâkim: **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Sühreverdî, Şehâbeddin: **Mârifet İhsanları: Avârifü'l-maârif**, çev. Yahya Pakış, Dilaver Selvi, İstanbul: Umran Yayınları, 1988.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's-sûfiyye**, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sümertaş, Burhan: **“Kur’ân-ı Kerîm’de Sıdk Kavramı”**, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 2009.
- Sürmeli, Mehmet: **“Kur’ân-ı Kerîm’de Velâyet Kavramı”**, **Tasavvuf Dergisi**, 2002, sayı: 9, ss. 303-336.
- Şarânî, Abdülvehhâb: **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire, 2005, I-II.
- Şehristânî: **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, I-III.
- Şeybî, Kâmil Mustafa: **es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyü**, Kahire: Darü'l-Maarif, 1969.
- Tan, Muhammed Nedim: **“Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı”**, **MÜİF Dergisi**, 2013, c. 45, ss. 155-190.
- Tirmizî, Hakîm: **Allah’a Yakınlığın Dereceleri: Menâzilü'l-ubbâd**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb**, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih, Kahire: Merkezü'l-Kitab, 1998; **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

el-Mesâilu'l-meknûne, thk. Muhammed İbrâhim Ceyuşî, Kahire: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1970.

Her Şey Böyle Başladı: Bûdûvvü's-ş'en, çev. Mahmut Ulucan, Ömer Güngören, İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.

Kazancın Açıklanması: Beyânü'l-kesb, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

Kitâbu hatmi'l-evliyâ, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut: Matbaatü'l-Kasulikiyye, 1965; **Velîliğin Sonu: Hatmü'l-evliyâ**, çev. Salih Çift, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Müritlerin Âdâbı: Âdâbü'l-mürîdîn, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

Namaz ve Namazın Hikmetleri: es-Salât ve makâsıduhâ, çev. Halil Akçay, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.

Riyâzetü'n-nefs, thk. Ahmed Abdürrrahim es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002; **Nefis Terbiyesi: Riyâzetü'n-Nefs**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2019.

Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Resûl, thk. Abdurrahman Ümeyye, Beyrut: Dâru'l-Mecîd, 1992.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah: **Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Taha Abdürrauf Said, Hasan Muhammed Alî, Mısır: Dâru'l-Hereme li't-Turâs, 2004.

Great Commentaries on the Holy Qur'ân: Tafsîr al-Tustarî, çev. Annabel Keeler, Ali Keeler, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Ürdün, 2011.

Topaloğlu, Bekir:

“Velî”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/velî--esma-i-husna>
(24.05.2021)

- Türker, Ömer “Nefis”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#2-islam-dusuncesi> (24.05.2021)
- Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- “Şîlikte Tasavvuf”, **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu**, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993, ss. 515-542.
- “Abdal”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal#1-tasavvuf> (27.05.2021).
- “Nefis”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefis#1> (24.05.2021).
- “Ricâlullah”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalullah> (29.08.2021).
- “Velî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/veli--tasavvuf> (24.05.2021).
- Uyar, Mehmet: “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, sayı: 40, ss. 167-195.
- Yıldırım, Ahmet: **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, **Hadis ve Siyer Araştırmaları**, c. 4, sayı: 2, 2018, ss. 51-70.
- Yıldırım, Ramazan: **Kelâm Tarihi**, İstanbul: İşâret Yayınları, 2017.

- Yıldız, Harun: “İbâdîlik Araştırmalarında Önemli Bir İsim: Tadeusz Lewicki”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2015, c. X, sayı: 1, ss. 60-84.
- Yılmaz, Hasan Kâmil **Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi**, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1990.
- Watt, Montgomery: **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ: **Tâcu'l-arûs min-cevâhiri'l-kâmûs**, thk. İbrâhim Terzi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975, I-XV.