



T.C.

BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

KEŞFU'L MAHCÛB İŞİĞINDA ÇAĞ VE PERDELER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÜKERREM CEYLAN

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ NURAN DÖNER

BİLECİK, 2025

10595926

T.C.
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

KEŞFU'L MAHCÛB İŐİĐİNDA ÇAĞ VE PERDELER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÜKERREM CEYLAN

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ NURAN DÖNER

BİLECİK, 2025

10595926

BEYAN

Keşfu'l Mahcûb Işığında Çağ ve Perdeler başlıklı yüksek lisans tezinin hazırlık ve yazım aşamasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, [Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehberine](#) uygun olarak tez/dönem projemi hazırladığımı, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel etik kurallarına uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, çalışmamın herhangi bir kısmının başka bir tez/dönem projesi olarak sunulmadığını, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Mükerrem Ceylan

.../.../20...

İmza:

ÖN SÖZ

Bu tez çalışmasında, Hücvirî'nin Keşfu'l Mahcûb eserinden yola çıkarak tasavvufî hakikatler ve muameleler bâbında; ibâdât, muamelât ve tasavvufî merhalelerdeki perdeler ve perdelerin açılması konuları işlenerek Hücvirî ve diğer tasavvuf büyüklerinin Marifetullah, Tevhid, İman, Taharet ve Abdest, Tevbe, Namaz, Mahabbet ve Keyfiyeti, Zekat, Cûd ve Sehavet, Oruç, Hac, Sohbet ve Onun Âdâb ve Ahkâmı, Sûfilerin Kullandıkları İstilahlar ve Semâ gibi konularda perdelerin aşılması/açılması (keşfu'l-hicâb) (ref-i hicab) hakkındaki yorumlar karşılaştırılacaktır. Gayemiz içinde bulunduğumuz çağdaki Müslümanların bu kavramlara aşinalığını celp etmek ve bu çağa düşen aksülameli naçizane yansıtmaktır. Bu yönüyle özelde tasavvuf genelde İslami literatürdeki çalışmalar alanında mütevazî bir katkı sağlamayı amaçlamaktır. Miladi 1000/1072 yılları arasında yaşamış büyük âlim Ali b. Osman Cüllâbi Hücvirî'nin Keşfu'ul Mahcûb eserinde zikredilen 11 perde sırasıyla incelenmiştir.

Çalışma konusunu belirlemede ve bugüne kadar derin ilmî birikimiyle entelektüel bağlamda yetişmemizde büyük emeği olan muhterem Halil Kemerli hocama; danışmanlığımı üstlenerek çalışmanın hazırlanma sürecinde tecrübelerini ve değerli zamanını esirgmeden yardımcı olan ve sürekli tezi bitirmem konusunda teşvik eden değerli Dr. Nuran Döner hocama çok teşekkür ederim. Ayrıca katkılarından dolayı Abdulkadir Ceylan ve Muhammed Cihat Ceylan'a, sabır ve anlayışları için de kıymetli eşime şükranlarımı sunarım.

Mükerrem CEYLAN

2025

ÖZET

Bu tez, tasavvuf literatürünün temel kaynaklarından biri olan *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserde ele alınan “perdelere” (*hicâb*) konusunu incelemektedir. Çalışmada, eserdeki *hicâb* kavramına yaklaşım, tasavvuf geleneğinde öne çıkan önemli mutasavvıfların yorumlarıyla birlikte değerlendirilmiştir; böylece konunun hem teorik temelleri hem de tasavvufi seyr u sülûk açısından pratik boyutları ortaya konulmuştur.

Araştırma, yalnızca metin merkezli bir çözümleme ile sınırlı kalmamış; farklı dönemlere ait yorumları karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alarak “perdelere” meselesine bütüncül bir perspektif kazandırmayı amaçlamıştır. Bu çalışma, modern dönemde tasavvufî kavramların anlam kaymalarına uğradığı bir düşünsel zeminde, “perde” anlayışını asıl bağlamına döndürme ve Hucvîrî'nin epistemolojik yaklaşımını yeniden yorumlama gereğinden doğmuştur. Bu yöntem aracılığıyla, “hicâb” kavramının tasavvufî düşüncedeki konumu hem klasik metinlerin özgün yaklaşımı hem de sonraki dönem yorumlarının katkılarıyla sistematik bir çerçeve içinde değerlendirilmiştir.

Bu sentez çalışması, klasik tasavvuf mirasının kendi bütünlüğü içinde yeniden yorumlanmasına katkı sunmakta ve “perde” konusunun tasavvufî gelenekteki sürekliliğini görünür kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Çağ, Perde, Mârifetullah, Tevhid

ABSTRACT

This thesis examines the concept of “veils” (*ḥijāb*) as discussed in *Kashf al-Maḥjūb*, one of the foundational works of the Sufi tradition. The study evaluates Hujvīrī’s approach to the notion of *ḥijāb* in comparison with the interpretations of other prominent Sufi thinkers. In doing so, it reveals both the theoretical foundations and the practical dimensions of the concept within the context of Sufi epistemology and spiritual progress (*sulūk*).

The research is not limited to a text-centered analysis; rather, it adopts a comparative and holistic approach by examining various interpretations from different historical periods. The necessity of this study arises from the need to reinterpret Hujvīrī’s epistemological perspective and to restore the original meaning of the “veil” concept, which has undergone semantic shifts in modern readings of Sufi thought. Through this methodological framework, the position of the *ḥijāb* concept in Sufi philosophy is explored within a systematic and contextual structure, drawing on both classical texts and later commentarial traditions.

This synthesis contributes to a renewed understanding of the classical Sufi heritage within its own integrity and highlights the continuity of the “veil” concept throughout the Sufi tradition.

Keywords: Sufism, Age, Veil, Ma‘rifat Allāh, Tawḥīd

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖN SÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
1.2. Araştırmanın Önemi.....	1
1.3. Tezin Yöntemi ve Kaynakların Değerlendirilmesi.....	1
1.4. Perde (Hicâb).....	3
1.5. Çağ.....	6
2. Literatür Değerlendirmesi.....	7
2.1. Hücvirî ve Keşfu'l-Mahcûb:.....	8
2.2. Keşfu'l-Mahcûb un Neşirleri ve Çevirileri:.....	9
3. TASAVVUFİ HAKİKATLER VE MUAMELELER.....	9
3.1. Birinci Perdenin Açılması: Mârifetullah.....	9
3.2. İkinci Perdenin Açılması: Tevhid.....	14
3.3. Üçüncü Perdenin Açılması: İman.....	20
3.4. Dördüncü Perdenin Açılması: Teharet ve Abdest.....	24
3.4.1. Tevbe.....	28
3.5. Beşinci Perdenin Açılması: Namaz.....	31

3.5.1. Mahabbet ve Mahabbetin Keyfiyeti	33
3.6. Altıncı Perdenin Açılması: Zekât.....	37
3.6.1. Cûd ve Sehavet (Cömert, Eli Açık, Gönlü Bol Olmak).....	41
3.7. Yedinci Perdenin Açılması: Oruç	43
3.8. Sekizinci Perdenin Açılması: Hac	49
3.8.1. Müşahade	52
3.9. Dokuzuncu Perdenin Açılması: Sohbet ve Onun Âdâb ve Ahkâmı	53
3.9.1. Sohbetin Amaçları ve İşlevleri	55
3.9.2. Sohbetin Edebi: Hakk'a, Nefse ve Halka Karşı	57
3.9.3. Bütüncül Değerlendirme.....	58
3.9.4. Sohbetin Ahkâmı ve Pratik Kuralları	59
3.9.5. Sohbetin Manevî Boyutu ve Sonuç Değerlendirme.....	61
3.10. Onuncu Perdenin Açılması: Sûfilerin Kullandıkları İstılahlar	62
3.10.1. Hal-Vakt ve Aralarındaki Fark	62
3.10.2. Makam-Temkin ve Aralarındaki Fark	63
3.10.3. Muhadara-Mükaşefe ve Aralarındaki Fark	64
3.10.4. Kabz-Bast ve Aralarındaki Fark	65
3.10.5. Üns-Heybet ve Aralarındaki Fark	65
3.10.6. Kahr-Lütf ve İkisi Arasındaki Fark	66
3.10.7. Nefy-İsbat ve Aralarındaki Fark	66
3.10.8. Müsâmere-Muhâdese ve Aralarındaki Fark	66
3.10.9. İlme'l- Yakîn-Ayne'l-Yakîn- Hakka'l- Yakîn ve Aralarındaki Fark.....	67
3.10.10. İlim-Mârifet ve Aralarındaki Fark.....	67
3.10.11. Şeriat-Hakikat ve Aralarındaki Fark.....	69
3.11. Onbirinci Perdenin Açılması: Sema	69
3.11.1. Kur'ân'ın Semaı ve Onunla Alakalı Hususlar	70

3.11.2. Şiir Dinlemek ve Onunla Alâkalı Husus	72
3.11.3. Ses ve Nağme Dinleme Bahsi.....	72
3.11.4. Semanın Hükümleri	73
3.11.5. Sûfilerin Semadaki İhtilafları	74
3.11.6. Semanın Hakikati Hususunda Sûfilerin Mertebeleri.....	74
3.11.7. Vecd-Vücut-Tevacüd ve Bunların Mertebeleri	75
3.11.8. Raks	75
3.11.9. Semanın Âdâbı.....	76
4.SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA	80

KISALTMALAR LİSTESİ

- a.g.e.:** Adı geçen eser
a.e.: Aynı eser
a.s.: Aleyhi's-selâm
b.y.y.: Basım yeri yok
H.z.: Hazret-i ve Hazretleri
ö.: Ölüm Tarihi
s.a.v.: Sallallâhü 'aleyhi ve sellem
ts.: Tarihsiz
y.y.: Yayıncı yok
r.a.: Rahmetullahî aleyh
k.s.: Kuddisesirrühû
c.: Cilt
vb.: Ve benzeri
vs.: Ve saire

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu tez, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinden hareketle tasavvufî hakikatler ve muameleler çerçevesinde ibâdât, muamelât ve tasavvufî merhalelerde ortaya çıkan 'perdeler' ile bu perdelerin açılması meselesini ele almak ve değerlendirmektir. Araştırmada, Hücvirî'nin yaşadığı dönem ile sonraki tasavvufî gelişmeler karşılaştırılarak, günümüz Müslüman toplumlarında perdelerin aşılması/açılması konusundaki anlayış farklılıklarının tarihsel süreklilik ve değişim bağlamında incelenmesi hedeflenmektedir. Bu kapsamda çalışma, bir yandan klasik tasavvuf kaynaklarının günümüz dinî tecrübesine ışık tutma potansiyelini ortaya koyarken, diğer yandan çağdaş dönemde Müslümanların tasavvufî hakikatlere yönelimindeki dönüşümleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Böylece tez, tasavvufun temel meselelerinden biri olan 'perdelerin kaldırılması' olgusunun hem tarihsel hem de çağdaş boyutlarını karşılaştırmalı bir biçimde inceleyerek, alan yazındaki boşluğa katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

1.2. Araştırmanın Önemi

Tasavvuf geleneğinde "perdelerin kaldırılması" meselesi, hem bireysel seyr-u sülûk süreci hem de toplumsal dinî tecrübe açısından merkezi bir konuma sahiptir. Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eseri, bu bağlamda klasik dönemin en sistematik ve kapsamlı yaklaşımlarından birini sunmaktadır. Ancak günümüz Müslüman toplumlarında ibâdât, muamelât ve tasavvufî merhalelere ilişkin algılar klasik geleneğe kıyasla önemli farklılıklar arz etmektedir. Bu nedenle, Hücvirî'nin ortaya koyduğu anlayış ile modern dönemde şekillenen yaklaşımları karşılaştırmak, tasavvufun temel meselelerinden biri olan "perde" ve "perdelerin kaldırılması" konusunun çağdaş bağlamda nasıl anlaşıldığını ortaya koymak açısından önemlidir. Bu çalışma, hem tasavvuf düşüncesinde tarihsel süreklilik ile çağdaş dönüşümlerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesine imkân sunmakta hem de klasik literatürün günümüz dinî ve manevî arayışlarına ışık tutma potansiyelini göstermektedir.

1.3. Tezin Yöntemi ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Bu çalışmada, Hücvirî'nin *Keşfu'l Mahcûb* adlı eseri merkeze alınarak, "perde" ve "çağ" kavramlarının tasavvufî epistemoloji ve manevî terakki bağlamındaki konumları incelenmiştir. Tezin temel yaklaşımı olarak mukayeseli tümevarım yöntemi benimsenmiştir.

Bu yöntemde, kavramların tarihsel, etimolojik ve terimsel boyutları bir arada değerlendirilmiş; her bir perde ve çağ ifadesinin, dönemin düşünce atmosferiyle ve Hücvirî'nin kullandığı tasavvufi dilin özgün yapısıyla ilişkisi kurulmuştur. *Keşfu'l-Mahcûb*'un incelenmesinde, metnin kendi bütünlüğü korunarak, klasik tasavvuf literatürüyle olan bağlantıları tespit edilmiştir. Bu çerçevede, Cüneyd-i Bağdâdî, Abdülkadir-i Geylani, Gazâlî, Kuşeyrî, İbn-i Arabî, Serrâc, Kelâbâzî, Sühreverdî, Molla Camî, İsmail Hakkî Bursevî gibi sûfilerin eserleriyle mukayeseler yapılmış, perdeler anlayışının tarihsel gelişimi ve tasavvufi hiyerarşi içerisindeki yeri analiz edilmiştir. Ayrıca çağ kavramı hem zamanın metafizik boyutu hem de insanın manevî olgunlaşma evreleri açısından değerlendirilmiştir. Araştırmanın kaynakları iki ana grupta ele alınmıştır. Birinci grup, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserine dayanan birincil kaynaktır. Bu bağlamda, eserin Süleyman Uludağ tarafından hazırlanan "*Hakikat Bilgisi*" adlı tercümesi temel alınmıştır. Çalışmanın çözümleme bölümleri, doğrudan bu metin üzerinden yürütülmüştür. İkinci grup kaynaklar ise tasavvuf tarihi, tefsir, psikoloji ve felsefe alanlarında perde, hakikat, idrak ve zaman bilinci kavramlarını ele alan ikincil kaynaklardan oluşmaktadır.

Bu yöntemle elde edilen veriler, Hücvirî'nin kullandığı sembolik dilin çözümlenmesinde, perdelerin ardışıklığına ve çağların manevî dönüşümle ilişkisine dair bütüncül bir bakış geliştirmeyi amaçlamaktadır. İnceleme boyunca, *Keşfu'l-Mahcûb*'un özgün tasavvufî dokusuna sadık kalınmış, yorumlamalarda dönemin ruhunu yansıtan perspektif korunmuştur. Tasavvuf geleneğinde "perdelerin kaldırılması" meselesi, hem bireysel seyr-u sülûk süreci hem de toplumsal dinî tecrübe açısından merkezi bir konuma sahiptir. Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eseri, bu bağlamda klasik dönemin en sistematik ve kapsamlı yaklaşımlarından birini sunmaktadır. Ancak günümüz Müslüman toplumlarında ibâdât, muamelât ve tasavvufi merhalelere ilişkin algılar klasik geleneğe kıyasla önemli farklılıklar arz etmektedir. Bu nedenle, Hücvirî'nin ortaya koyduğu anlayış ile modern dönemde şekillenen yaklaşımları karşılaştırmak, tasavvufun temel meselelerinden biri olan "perde" ve "perdelerin kaldırılması" konusunun çağdaş bağlamda nasıl anlaşıldığını ortaya koymak açısından önemlidir. Bu çalışma, hem tasavvuf düşüncesinde tarihsel süreklilik ile çağdaş dönüşümlerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesine imkân sunmakta hem de klasik literatürün günümüz dinî ve manevî arayışlarına ışık tutma potansiyelini göstermektedir.

1.4. Perde (Hicâb)

Sözlükte “engel olmak, örtmek, gizlemek” anlamlarına gelen hacb kökünden türetilen hicâb kelimesi, “perde, iki nesne arasına konulan engel veya örtü” anlamında kullanılmaktadır.¹ Kur’ân-ı Kerîm’de yedi yerde geçen hicâb terimi farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar kazanmıştır. Buna göre kelime, âhirette cennet ehli ile cehennem ehli arasında karşılıklı olarak birbirlerinin durumlarını görmelerine mâni olan engel, perde ve örtü;²Kur’an tilâveti esnasında Hz. Peygamber ile âhirete inanmayanlar arasına çekildiği ifade edilen görünmez perde³ ve karanlığın oluşturduğu örtü⁴ bağlamlarında kullanılmaktadır.⁵

W. Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş* kitabında; “Hicâbların ne olduğu sorusunu cevaplayabilmek için, öncelikle onların Allah ile olan ilişkisini belirlememiz gerekir. Başlangıç niteliğinde bir cevap, hicabın Allah’tan başka bir şey olduğudur. Önümüzde ya Allah veya bir hicap ya ilahi Yüz veya Yüz’ü örten bir perde ya mutlak Gerçeklik ya da sonsuz isimlerden biri var. Başka bir ifade ile, algıladığımız her şey ve algı edimlerimizin hepsi birer hicaptır. Bu, Allah hakkındaki bütün bilgimizi, Allah’ın sâiklere bahşettiği bütün mükâşefeleri ve peygamberlere verilen bütün vahiyleri içine alır. Tüm bunlar hicaptan başka bir şey değildir, zira bunlardan hiçbiri Bizâtihi Allah değildir.”⁶der. Nifferî ise bir pasajda hicâb-ı şöyle açıklar;

O bana dedi: Hicabın izhar ettiğim her şeydir; hicabın gizli tuttuğum her şeydir; hicabın isbat ettiğim her şeydir, hicabın mahvettiğim her şeydir ve hicabın, tıpkı senin hicabın perdelediğim şey olduğu gibi, açtığım şeydir.

O bana dedi: Hicabın kendindir, o da hicapların hicabıdır. Eğer ondan çıkarsan, hicaplardan çıkarsın; dolayısıyla eğer onunla hicaplı (mahcûb) kalırsan, hicaplarla mahcûb kalırsın.

O bana dedi: Benim nurum olmadan hicabından çıkamazsın. Öyle ki benim nurum hicabı delip geçer ve sen onun nasıl perdelediğini ve ne ile perdelediğini görürsün.⁷

¹ Lisânü'l-‘Arab, “hcb” md.; Kâmus Tercümesi, I, 103

² Meryem 19/17; el-Ahzâb 33/53; Fussilet 41/5; eş-Şûrâ 42/51

³ el-İsrâ 17/45

⁴ Sâd 38/32

⁵ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî.*el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, (thk. Safvân Adnâned-Dâvûdî). Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Kalem; ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1412/1991) s. 10

⁶ W. Chittick.*Tasavvuf-Kısa Bir Giriş* (Çev. T. Koç). İstanbul: İz Yayıncılık. (2003) s.291

⁷ a.g.e. (Paul Nwyia, *Trois oeuvres inédites de mystiques Musulmans* (Beyrut: Daru'l-Maşrik, 1973). s. 306.)

Nifferî bu pasajda üç önemli noktaya işaret etmektedir. Birincisi, mükâşefeleri de kapsayacak şekilde, var olan her şey bir hicâb niteliğindedir. İkincisi, nefis, tüm hicâbların en büyüğü ve en etkili olanıdır. Üçüncüsü ise, Allah'ın hidayeti, hicâblardan çıkış ve O'na ulaşmanın tek yolu olarak ortaya çıkmaktadır.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* adlı eserinde hicâbı: "Matlubu örten her şeye hicâb denir. Ehl-i tahkik nezdinde hicâb; masivanın kalpte bıraktığı ve kalbin Hakk'ın tecellilerini kabulüne mâni olan izlerdir." Ehl-i tahkik nezdinde ise hicâb, daha derûnî bir anlam taşır. Buna göre hicâb, kalbin Allah'ın tecellilerini kabul etmesine engel olan mâsivâ izleridir. Başka bir deyişle, insanın kalbinde Allah'tan başka varlık ve ilgilerin bıraktığı tortular, bir tür perde işlevi görür ve kulun doğrudan ilâhî hakikate yönelmesine mâni olur."⁸

Tasavvuf geleneğinde bu perdeler, nefsânî arzular, dünyevî meşgaleler, gaflet, hatta kimi zaman ilim ve ibadet dahi olabilir. Zira hakikî marifet, ancak kalbin bütünüyle Hakk'a yönelmesiyle mümkün görülür. İbn Atâullah'ın "En büyük perde, senin kendi nefsendir. Hak'tan seni uzaklaştıran da yakınlıktan da odur"⁹sözü Hakk'a vasıl olmanın önündeki en büyük perdenin nefis olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda hicâb, kul ile Hak arasında duran engelleri temsil ederken; seyr-u sülûk, söz konusu perdelerin kaldırılması süreci olarak değerlendirilir.

Nitekim sûfiler, hicâbı yalnızca zahirî bir örtü değil, bâtinî bir perde olarak görmüş; hicâbın kaldırılmasını ise kalbin saflaşması ve marifetullaha ulaşmasıyla eş anlamlı kabul etmişlerdir.

Abdulkadir Geylani Hz. *Sırru'l Esrar* adlı eserinde perdeler şu şekilde anlatılır: Allah teâlâ: "Bu (dünyada kalbi) kör olan, âhirette de kör olacak ve (doğru yoldan) daha da sapmış bulunacaktır."¹⁰buyurmuştur. Bu ayetteki körlükten maksat, kalp körlüğüdür. Nitekim diğer bir ayette şöyle buyrulur: "Zira hakikat budur ki, gözler körelmez velâkin sinelerdeki kalpler körelir!"¹¹

Kalbin körelmesinin temel nedeni, Rabbinden uzun süre uzak kalınması sonucu unutma, gaflet ve perdelerle kuşatılmasıdır. Gaflet, ilahi hükmün hakikatinin bilinmemesinden kaynaklanır; bu cehalet ise kibir, kin, haset, cimrilik, kendini beğenme,

⁸ S. Ş. Cürcânî. *Ta'rifât Tasavvuf Istılahları* (Çev. A. Mecdi Tolun). İstanbul: Litera Yayınları(2020) s.64

⁹ İbn Atâullah İskenderî. *Hikem-i Atâiyye*, (Çev. A. Serdaroğlu,) İstanbul: İnsan Yayınları, (2017) s. 24.

¹⁰ İsrâ 17/72

¹¹ Hac 22/46

gıybet, iftira ve yalancılık gibi kötü huylu sıfatlarla kalbin kaplanmasından doğar. Bu olumsuz nitelikler, insanı manevi olarak alçaltır ve ruhî yükselişin önüne geçer.

Kalp aynasının bu karanlık tabakaları, tevhid inancı, ilim, ibadet ve samimi bir çabayla (mücâhede) cilalandığında giderilebilir. Böylece kalp, Allah'ın isim ve sıfatlarının nuru ile canlanır, asli hakikati hatırlar ve O'na yönelir. Karanlık ve zulmâni perdeler kaldırıldığında, geriye nurâni yönler kalır; kalp, ruhî basiret ile görmeye başlar ve ışıkla aydınlanır. Tedrici bir süreç sonunda, bu nurâni perdeler de kalkar ve kalp, Allah'ın Zâtının nuru ile aydınlanır.

Şu bilinmeli ki, kalbin bâtında iki gözü vardır, küçük göz ve büyük göz, küçük göz, isim ve sıfatların nuru ile derecât âleminin sonuna kadar sıfatların tecellilerini müşâhede eder. Büyük göz ise lâhût âleminde zât'ın nurlarının tecellisini müşâhede eder. Bu ehadiyyet tevhidinin nuru ile kurbet demektir. İnsan bu mertebeleri ölümle elde edebilir. Ölümden önce de nefsâni-beşerî vasıfların yok olmasıyla bunlara ulaşmak mümkündür. Kulun o âleme ulaşması, nefsâni-beşerî özelliklerinden sıyrılması ile doğru orantılıdır. Bunlardan ne kadar uzaklaşırsa, o âleme okadar yaklaşmış olur.¹²

Ehlibeytin hikmet pınarlarından İmam Muhammed Bâkır'da: "Hakk'ı mutalaa etmekten alıkoyan her şey senin tağûttundur. Şu hâlde dikkat et: Hakk ile arandaki hicap nedir? Hangi hicapla geri bırakılmış durumdasın? Hakk'tan seni alıkoyan, senin hicabındır. Bu hicabı ortadan kaldır ki, keşf haline ulaşasın. Unutma ki, mahcub memnûdur, memnû durumda bulunan şahsın, (Hakk'a) yakınlık iddiasında bulunmaması icab eder"¹³

İsmail Hakkı Bursevî Yetmiş bin perdeden bahseder, "Nefs ve Kalem ve Levh ve Zerre ve Cisim ve Arş ve Kürsi ve Yedi Cennet ve Yedi Mizan ve Yedi Felek ve Yedi Erkan... Toplamı 35 adet taayyün-belirîştir ki herbirinin zâhiri ve bâtını ile 70 adet olur. Sonra her biri 1000 adet esmâ-i hüsnâ'nın açıklama ve izahıyla bin adete çoğalır ve toplamı 70.000'e ulaşır. İşte bunlar, kimi latîf-ruhanî ve kimi kesif-cismanî perdelerdir. Velâkin bunların ötesinde daha ruhanî perdeler vardır ki, alınan söz zikredilmesine engeldir."¹⁴ der.

"Mahcûb" kelimesi perde arkasında kalan, yani hakikati göremeyen, kalbi Hakk'a hicaplarla örtülü olan kişiyi ifade eder. "Memnû" ise mahrum bırakılmış, engellenmiş demektir. Dolayısıyla, hakikatten perdeli olan bir kimse, yani hâlâ nefsanî arzu ve dünyevî perdelerin altında bulunan şahıs "yakınlık" (kurbet) iddiasında bulunmamalıdır. Çünkü

¹² A. Geylânî. (2006). *Sırru'l Esrar* (Çev. M. Eren). İstanbul: Gelenek Yayınları s.56-57

¹³ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 143

¹⁴ İ. H. Bursevî. *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış*, (Haz. S. Ak). İstanbul: Büyüyen Ay Yay. s.60

yakınlık, hakikatte hicapların kalkması ve kulun Hakk'a saf bir kalple yönelmesiyle mümkündür. Perdeler ortadan kalkmadan kurbiyet iddiası hem kendini aldatmak hem de tasavvuf yolunun edebine aykırıdır.

‘‘Nihan ettim kelâmım

Gerçi mâ'nâ âşikâr oldu

Söz oldu perde-i hüsnün

O perde vasf-ı yâr oldu’’¹⁵

Yani Kelâm O'nun sıfatlarından birisi olunca, söz de O'un cemâlinin perdesi oldu. Perdede akseden ise Yâr'in vafından başka bir şey olmadı der şair.

1.5. Çağ

“Çağ” kelimesi sözlükte, bir zaman dilimi, dönem veya devir anlamına gelmektedir. Sezai Karakoç'un deyimiyle çağımız “İnsanın can havliyle kendini erimekten, eşya ve evren içinde kaybolmaktan kurtarma çırpınışları ile doldu. Hiçbir yüzyılda insan bu kadar telâşlı olmadı, bu kadar acele etmedi. Bu kadar çekingen, bu kadar cesur, bu kadar dehşetli, bu kadar zalim ve bu kadar mazlum olmadı.”¹⁶ Tasavvufî perspektiften bakıldığında ise içinde bulunduğumuz çağ, manevî bir yoğunluk kaybı ve nefsi terbiye alanındaki zorlukların arttığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Abdülkâdir Geylânî hazretlerinin “Zaman sana itaat etsin istiyorsan, sen Allah'a itaat et. O zaman çağın zorlukları sana yük olmaz.” sözü bu zorlukları Allah'a mutlak manada itaat ederek aşılabileceğini ifade eder. Modern çağ, bilgi, teknoloji ve iletişim açısından büyük ilerlemeler sağlamış olsa da bireylerin ruhsal derinliklerine yönelmelerini zorlaştıran bir hız ve yoğunluk çağıdır. Bu durum, klasik tasavvuf terminolojisinde “hicablar” veya “perdeler” olarak ifade edilen, insanın kalbini ve ruhunu hakikate açan engellerin artmasına yol açmaktadır.

Hücvîrî ve diğer klasik tasavvuf erbabı, nefsi terbiye sürecini adım adım merhalelerle ve disiplinli ibadet, muamelât ve muhabbetle ele alırken, günümüz insanı çoğunlukla anlık haz ve dikkat dağınıklığı ile karşı karşıyadır. Bu bağlamda çağımız, tasavvufî manada “perdelerin daha kalınlaştığı ve nefis terbiyesinin daha güçleştiği bir çağ” olarak tanımlanabilir. Öte yandan, modern çağ aynı zamanda bilgiye erişim ve içsel yolculuk imkânlarının çoğaldığı bir dönemdir.

¹⁵ M. E. Kılıç. (2009) *Sûfî ve Şiir* s.122 İnsan Yayınları, Türkiye (şiir Prof.Dr. Şahin Uçar'a aittir)

¹⁶ S. Karakoç. (1996) *Çağ ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı* s.14 Diriliş Yayınları, Türkiye.

Tabi bu imkânların artması insanların içsel yolculuk yapmasını arttırmamakla birlikte nefse hoş gelen süfli şeylere ulaşma imkânları da aynı minvalde çoğalmıştır. Şüphesiz kitaplar, makaleler, internet ve çeşitli manevi rehberlik kaynakları, klasik tasavvufî öğretilere ulaşmayı kolaylaştırmıştır. Bir yönüyle çağımız, nefis terbiyesi ve hakikat yolculuğu bakımından hem zorluklar hem de fırsatlar barındıran bir dönem olarak değerlendirilebilir.

Gayemiz, “Çağların getirdiği tortulardan, günahların sebep olduğu kir tabakasından, yoldan çıkmış insanların iğvalarından, zalim yöneticilerin ve medeniyetlerin ihdas ettikleri prangalardan ve peygamberlerin yolundan uzaklaşmak suretiyle muharref hâle gelmiş inançlardan kurtulmuş bir şekilde, kendimizle karşılaşmaya ve muhatap olmaya çalışmak!”¹⁷

2. Literatür Değerlendirmesi

Hücvîri üzerine Türkiye’de gerçekleştirilen lisansüstü çalışmalar arasında üç yüksek lisans tezi Yöktez’de çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Cafer Yıldız tarafından kaleme alınan *Taşköprülüzade’nin Mevzuatü’l-Ulum Adlı Eserinin Tasavvufla İlgili Bölümlerinin Sadeleştirilmesi ve Kuşeyrî’nin Risalesi, Hücvîri’nin Keşfü’l-Mahcûb’u ve Gazzâlî’nin İhyâ’sı ile Karşılaştırılması* adlı tezdır (Yıldız, 1998). İkinci olarak, Zehra Demir’in *Hücvîri’nin Yaklaşımında Tasavvufun Teşekkül Süreci* başlıklı yüksek lisans çalışması zikredilebilir (Demir, 2019). Daha yakın tarihli üçüncü bir araştırma ise Hamza Ceylan tarafından hazırlanmış olan *Hücvîri’nin Keşfü’l-Mahcûb Eseri Bağlamında Tasavvuf Anlayışı* başlıklı yüksek lisans tezidir (Ceylan, 2022).

Ayrıca Hücvîri ve eseri üzerine yayımlanmış bazı makaleler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Mustafa Aşkar’ın *Klâsiklerimiz IV: Keşfü’l-Mahcûb, Ebu’l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Hücvîri* (ö. 465/1072) başlıklı çalışması (Aşkar, 2001) ile Müfit Selim Saruhan’ın *Value of Knowledge in Sayyed ‘Ali bin ‘Usman al-Hujwiri* (Data Ganj Bakhsh) isimli makalesi (Saruhan, 2018) önemli örnekler arasında yer alır.

Bununla birlikte, bu çalışmaların hiçbiri *Keşfü’l-Mahcûb’u* doğrudan “hicâb/mahcûb” yani “perdelere” kavramı merkezinde ve çağın algısıyla bağlantılı olarak ele almamıştır. Tezimizin özgünlüğü, tam da bu noktada, eserin başlığında işaret edilen kavramı merkeze alarak kapsamlı bir şekilde incelemesinden ileri gelmektedir.

Keşfü’l-Mahcûb, özellikle “tasavvufun ilk sistematik kaynaklarından biri” olması, “tabakât geleneği”ne katkısı ve “tasavvuf-şariat ilişkisi”ni ele alışı bakımından incelenmiştir.

¹⁷ H. Kemerli. (2020) *Ey İnsan* Bursa: Bahâ Kitap Yay. s.131

Türkiye’de Dergâh Yayınları’ndan çıkan tercümesi üzerine tanıtıcı ve eleştirel makaleler yayımlanmış; ayrıca Hücvirî’nin tasavvuf anlayışı üzerine çeşitli akademik dergilerde değerlendirmeler yapılmıştır (ör. Mustafa Özсарay, Dil ve Edebiyat Araştırmaları, 2023)

2.1. Hücvirî ve Keşfu’l-Mahcûb:

XI. yüzyılda yaşayan Ebü’l-Hasen Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvirî (ö. 465/1072), tasavvuf tarihinde sistematik bir yaklaşımı ortaya koyan önemli sûfilerden biridir. Hücvirî’nin babasının adı Şeyh Osman b. Ali olup, Sultan Mahmud döneminde Gazne şehrine gelen salih kişiler arasında yer aldığı kaydedilmiştir. Babasının kabri, Gazne’ye bir mil mesafedeki Erbâbha’da bulunmaktadır. Darâ Şıkuh, Hücvirî’nin kardeşlerinden birini Şeyh Tacu’l-Evliya olarak belirtmiştir.¹⁸ Hücvirî, kendi ifadesine göre temel ilimlerini Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed Şekkânî’den almıştır ve çeşitli ilim dallarının usûl ve fûruunda imam olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf yoluna ise Ebu’l-Fadl Muhammed b. el-Hasen el-Huttelî’nin irşadıyla girmiştir. Huttelî, Hücvirî tarafından “tefsir ve rivayet ilimlerinde âlim ve Cüneyd yolu üzere giden biri”¹⁹ olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca Huttelî, Ebu’l-Hasen el-Husri’nin (ö. 371), o da Şibli’nin (ö. 334) ve o da Cüneyd el-Bağdâdî’nin (ö. 297) yolunu takip etmiştir.

En meşhur eseri *Keşfu’l-Mahcûb*, Farsça kaleme alınmış ilk tasavvuf klasiği olarak kabul edilmektedir. Hücvirî, tasavvufun hem teorik boyutunu (iman, marifetullah, tevhid, ibadetler) hem de pratik boyutunu (zühd, fakr, melâmet, dervişlik, semâ, şatahat) aynı eserde bir araya getirmiştir.

Keşfu’l-Mahcûb, yalnızca tasavvufun kavramlarını açıklamakla kalmaz; aynı zamanda sûfi şahsiyetler hakkında biyografik bilgiler de içerir. Bu bakımdan, tasavvuf tarihinin en erken “tabakât” örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Ayrıca eser, ayet ve hadislerle desteklenen açıklamalarıyla Hücvirî’nin kelâm ve tefsir alanındaki derinliğini de ortaya koyar.

Literatürde özellikle üç yön öne çıkmaktadır: birincisi, eserin metin neşri ve farklı tercümelerinin karşılaştırmalı analizi; ikincisi, Hücvirî’nin tasavvufî terminolojiyi sistemleştirme biçimi ve Kur’an tefsirine yaklaşımı; üçüncüsü ise eserin Hindistan ve çevresinde sûfi gelenekler üzerindeki tesiri. Son dönem çalışmalarda Hücvirî’nin kullandığı kavramların semantik çözümlenmeleri yapılmış, ayrıca Nicholson’un çevirisinin yöntemi ve sınırlılıkları eleştirel olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanında, *Keşfu’l-Mahcûb*’un

¹⁸ A. Dursun. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* İstanbul: Nuh Yay. 2021 s.205

¹⁹ S. Uludağ. (1998) Hücvirî İstanbul: TDVİA c.18 s.458-460

günümüze ulaşan yazma nüshaları ve onların karşılaştırmalı bir kritik edisyonunun henüz tam anlamıyla yapılmamış olması, alanda önemli bir araştırma boşluğu olarak dikkat çekmektedir.

2.2. Keşfu'l-Mahcûb un Neşirleri ve Çevirileri:

Eserin en bilinen neşri, R. A. Nicholson'un 1911 yılında gerçekleştirdiği İngilizce tercümedir. Bu çeviri, eserin Batı'daki akademik çevrelerde tanınmasına ve tasavvuf araştırmalarında kullanılmasına öncülük etmiştir. Sonraki yıllarda farklı İngilizce tercüme, Urduca aktarımlar ve modern Farsça baskılar yapılmıştır. Arapça'ya tercümesi Abdulhadî Kandil tarafından 1974'te Kahire'de²⁰, daha sonra 1980'de Beyrut'ta yapılmıştır. Türkçe çevirisi Süleyman Uludağ tarafından "*Hakikat Bilgisi*" adıyla çevrilmiş ve 1982'de Dergâh Yayınları bünyesinde yayımlanmıştır. Bu çalışmada da Süleyman Uludağ'ın çevirisi esas alınmıştır.

3. TASAVVUFİ HAKİKATLER VE MUAMELELER

Bu bölümde Hücvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde yer alan tasavvufi hakikatler ve muameleler babları sistematik olarak ele alınmıştır. Çalışmada, eserdeki on bir temel başlık - Marifetullah, Tevhid, İman, Taharet ve Abdest, Tevbe, Namaz, Mahabbet ve Keyfiyeti, Zekat, Cûd ve Sehavet, Oruç, Hac, Sohbet ve Onun Âdâb ve Ahkâmı, Sûfilerin Kullandıkları İstilahlar ve Semâ -sırasıyla incelenmiş, her birinin kavramsal çerçevesi, tasavvufî yorumları ve uygulama boyutları değerlendirilmiştir. Bu inceleme, her başlığın hem bireysel manevî yolculukta hem de toplumsal ibadet ve davranışlarda nasıl bir işlev gördüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

3.1. Birinci Perdenin Açılması: Mârifetullah

Marifetullah, kelime anlamıyla "Allah'ı bilmek, Allah hakkında hakikî bilgiye ulaşmak" demektir. Tasavvufta ise marifetullah, Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini kalben idrak etme, O'na yönelme ve O'nun rızasına uygun bir hayat sürme halidir. Yani sadece akli bir bilgi değil, aynı zamanda kalbî tecrübe ve tasarruf boyutu da içerir.

Marifetullah, Allah'ın varlığını, birliğini (tevhid), kudretini, ilmini ve diğer sıfatlarını bilmekle sınırlı değildir; aynı zamanda bu hakikatleri kalpte hissetmek ve yaşamla bütünleştirmek anlamında gelir.

²⁰ H. Tekeli. *Tasavvuf Kültürüne Giriş* Ankara: Uludağ Yayınları, 2011, s. 96.

Hücvîrî bu bölümde ilgili ayetleri ve hadisleri referans alarak Allah'ı tanımanın yolu ve önemini incelemiştir. “Hakk Taâlâ Allah'ı hakkı ile takdir edemediler”²¹ ayeti ile konuya dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'in "Şayet siz Allah'ı hakkıyla tanımış olsaydınız, denizlerde üzerinde gezerdiniz, duanız sayesinde dağlar yerinden oynardı"²² hadisini örnek vererek Allah'ın hakkıyla tanıyan kulun mazhar olacağı ilahi lütufları anlatmaya gayret etmiştir.

Kulluk yolunda her hâl ve zamanda kul için en mühim olan, Yüce Allah'a ümit ve teveccüh ile yönelmesidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de, “Ben cinleri ve insanları yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım”²³ buyrulmaktadır. Âyet-i kerîmede geçen “ibadet” ifadesi, mutasavvıflar nezdinde “ma'rifet” olarak tefsir edilmiştir. Bu anlayışa göre ibadetin sureti marifete götüren bir vesiledir; hakikatte ise maksat marifetullahın tahakkuk etmesidir.

Ne var ki, Allah Teâlâ'nın dostluğuna seçtiği, kalplerini kendi nuruyla dirilttiği ve dünya karanlıklarından kurtardığı bahtiyar kimseler müstesna, insanların ekseriyeti bu hakikatten yüz çevirmiştir. Bu durum Kur'ân'da, “Kendisine nur verilip de o nurla insanlar arasında yürüyen kimse Hz. Ömer gibi karanlıklar içinde kalana Ebû Cehil gibi hiç eş olur mu?”²⁴ ifadesiyle beyan edilmektedir.

Dolayısıyla marifet, kalbin Allah ile hayat bulması ve O'ndan gayri olana sırt çevirmesidir. Her insanın gerçek değeri, sahip olduğu marifet ölçüsüne göredir. Marifetten mahrum olan kimsenin ise hakikatte bir kıymeti yoktur.

Gerek ulemâ gerek fukahâ ve gerekse diğer ilim ehli kimseler, Allah hakkındaki sahîh bilgiye “ma'rifet” adını vermişlerdir. Ancak tasavvuf yolunun büyükleri ve meşâyihî, sadece bilginin kendisini değil, Allah hakkındaki sahîh hâl ve yaşantıyı da “ma'rifet” olarak isimlendirmişlerdir. Bu sebeple sûfiler, marifeti sırf ilmin üzerinde görmüş ve marifet, ilimden daha üstündür, hükmünü ortaya koymuşlardır.

Nitekim Kuşeyrî, *Risâle*'sinde marifeti “Kalbin Allah'a dair hakikatlerle nurlanması” olarak tarif etmiş; marifetin, kuru bilgidен farklı olarak, Hakk'ın kulun gönlünde açtığı bir pencere olduğunu ifade etmiştir.²⁵ İlim, kulun gayret ve istidlaliyle elde edilir; marifet ise Allah'ın lütfudur, “dolayısıyla tasavvufta marifetin ilimden daha yüksek bir makam olduğu

²¹ En'am 6/91

²² Suyuti. *Cami 'u's-Sağir* (Çev. S. Avcı). Konya: Serhat Kitabevi. (2013) c.3 s.85

²³ Zâriyât 51/56

²⁴ En'âm 6/122

²⁵ Kuşeyrî. *er-Risâle*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.(1991). s. 327.

vurgulanmıştır. İmam Rabbânî de *Mektûbât*'ında, "İlim yol gösterir, fakat marifet vuslata erdirir" ifadesiyle bu farkı ortaya koyar.²⁶

Böylece marifet, sırf aklî bilgi değil, kalbin Hakk ile hayat bulmasıdır. Bu sebeple sûfilerin nazarında marifet, ilmin kemâlî ve zirvesi olarak kabul edilmiştir.

Marifet konusunda kulların yakîn derecelerinde bazen artış, bazen de eksiliş söz konusu olabilir. Ancak marifetin aslı ve esası ne artar ne de eksilir. Zira marifetin artması, aslında bir noksanlık; eksilmesi ise zaten noksanlıktır. Bu sebeple hakiki marifet, değişim ve eksilmeye konu olmayan sabit bir hakikattir. Bununla birlikte, marifetullah hususunda taklit caiz değildir. Zira kulun Allah'ı kemal sıfatlarıyla tanınması gerekir. Bu ise, ancak Allah Teâlâ'nın özel bir inayeti, gözetimi ve doğru bir lütfu olmaksızın sahil biçimde gerçekleşmez.²⁷

Bütün deliller ve akıllar Allah'ın mülkü olup, bütünüyle O'nun tasarrufu altındadır. Dilediği zaman fiillerinden birini kulları için delil kılarak onlara doğru yolu gösterir. Yine dilediği zaman, aynı fiili kulları için bir hicap kılar; onları o fiil üzerinden aciz bırakır ve perdeler. Bu durumun en açık misallerinden biri Hz. İsbâ (a.s.)'dır. Nitekim bir topluluk onu Allah'ın kulu bilmiş ve marifete ulaşmıştır. Diğer bir topluluk ise onu Allah'ın oğlu zannetmiş ve marifetten mahrum kalmıştır. Böylece aynı hakikat, kimileri için delil, kimileri için hicap olmuştur.

Yine *Keşfu'l-Mahcûb* ta Şibli (r.a.): "*Marifet, hayretin devamlı oluşudur*", demiştir. *Hayret (ve şaşkınlık) iki nevidir: İlki, bir şeyin varlığı ve mahiyeti, ikincisi bir şeyin keyfiyeti hakkındaki hayrettir. Allah'ın varlığındaki hayret şirk ve küfürdür, keyfiyetindeki hayret ise mâritettir. Çünkü Allah'ın varlığında arifin şüphesi yoktur, Allah'ın keyfiyeti ve nasıl bir varlık olduğu hususunda ise akıl için mecal yoktur. Burada geriye, Hakkın vücudunda yakın, keyfiyetinde ise hayret kalmaktadır. Bundan dolaydır ki, (Şibli): Ey hayrete düşenlerin delili, hayretimi artır*", demiştir. O bu sözü ile önce Allah'ın varlığı ve sıfatlarının kemâlî konusundaki mârifeti ispat ve kabul etmiş, bütün halkın maksadının O olduğunu, dualarının O'nun tarafından kabul edildiğini, hayret edenler için O'ndan başka hayret edilecek bir şey

²⁶ İmam Rabbânî. *Mektûbât I*, (Çev. H. Işık). İstanbul: Hakikat Kitabevi. 1998, s. 36.

²⁷ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 337

*bulunmadığını bilmiş, o zaman hayretin artırılmasını dilemiş, matlubta (Allah'ın varlığında) aklın hayran ve sergerdan olmasının bir şirk ve bir vakfe, (tereddüt) olduğunu anlamıştır.*²⁸

Hücvîrînin tabiri ile gerçekten bu mâna gayet latif ve hoştur. Şibli bir sözünde de “Marifetin hakikati marifetten aciz kalmaktır. (Hakikatu'l-ma'rifeti el-'aczu 'ani'l-ma'rifeti.)”²⁹ Hakiki marifet, kulun kendi bilgisi, dili ve idrakiyle Allah'ı tanınması değildir. Marifetin zirvesi, Allah'ın zatını hakkıyla tanımanın mümkün olmadığını idrak etmektir. Bu yüzden sûfiler, “Marifet, marifetsizliktir; idrak, idraksizliktir.” derler. Çünkü Allah, yaratılmış akıl ve idrakin kuşatamayacağı yüceliktedir.

Aynülkudât Hemedânî (ö.1131) hazretleri; “Allah'ın marifeti üç çeşittir: Biri Zât'ın mârifeti, diğeri sıfatların, bir diğeri ise ef'âl ve ahkâmın marifetidir” der, Ebûbekir Vâsîtî; (ö. 932) Allah'ı tanıyan, her şeyden kopar ve kesilir (inkitâ halil) hattâ lâl olur, mahvolur yani dili ile hiçbir şeyi anlatamaz, vasıflarından fânî olur görüşüyle konuyu çarpıcı bir şekilde ele alır.

Tasavvuf geleneğinde marifet, sadece akıl veya teorik bilgi ile kazanılamaz; Allah'a ulaşmanın yolu Rasulüllah'ın öğretisi ve manevi terbiyesi aracılığıyla mümkün olur. Onun hayatı, marifetin hem teorik hem de pratik yönlerini somutlaştırır.

1623-1662 yılları arasında yaşamış olan Fransız düşünür Blaise Pascal, Allah'ı tanıma konusunda ehli tasavvufa mutabık bir şekilde *Düşünceler* kitabında şöyle der:

“İsa Mesih sayesinde Allah'ı bilmek. Biz Allah'ı ancak İsa Mesih sayesinde biliriz. Arada bu elçi olmayınca, Allah'la iletişim kurma yollarının tümü kopmuş olur. İsa sayesinde biliriz Rabbimizi İsa olmadan Allah'ı tanıdığını ve O'nun varlığını isbat ettiğini iddia edenlerin tümünün sunduğu deliller abes ve beyhudedir.

Öte yandan, Allah'ı kendi acziyetini tanımadan tanımış olanlar Allah'ı değil, kendilerini yüceltirler. Allah'ın varlığına ilişkin metafizik deliller insanın muhakemesinden o kadar uzak ve o kadar ihatalı bir mahiyettedirler ki, insan üzerinde küçük bir etki bırakırlar. Bu metafizik delillerin bazı insanlara yardımcı olmuştur gerçi. Ama bu yardım bile, ancak sözkonusu insanların Allah'ın varlığını isbat çabası içinde oldukları zamana münhasır kalır. Öyle bir durumda iken Allah'ın varlığına ilişkin metafizik delillerin etkisine muhatap olan bu insan, yine de bir saat sonra bir hata yapmış olma tehlikesiyle yüzyüze kalabilecektir.

²⁸ a.g.e. s. 339

²⁹ a.g.e. s. 340

[St. Augustine, 'Vaazlar'ında der ki] Tecessüs ve merak sayesinde kendilerine ihsan edileni gururlarıyla yitirdiler.

İsa'yı tanımadan Allah'ı bilmenin, diğer bir deyişle, bir resul olmadan bilinen bir Tanrı'yla bir resule başvurmaksızın iletişim kurmanın sonucu işte budur. Allah'ı bir resulün aracılığıyla bilenler ise, kendilerinin acizliğini de bilirler.

İsa'yı tanımaksızın Allah'ı bilmek imkânsız olduğu gibi, yararsızdır da. Bu durumdakiler Allah'a daha yakın olmak bir yana, Allahtan daha da uzaklaşırlar. Çünkü Allah'ı bulmalarına karşılık tevazu ve mahviyet duymazlar. Bilakis, St. Bernard'ın 'Vaazlarında dediği gibi Başkalarından daha iyi bir insan, bu mukemmelliği kendisine atfettiği takdirde, daha kötü biri haline gelir.

Kendi acziyetimizi bilmeden Allah'ı bilmek bizi gurura sevkeder. Allah'ı bilmeden kendi acziyetimizi bilmek bizi ümitsizliğe düşürür. İsa Mesih'i tanımak ise dengeyi sağlar, çünkü o bize hem Allah'ı hem de kendi acizliğimizi göstermektedir.'³⁰

Verilen pasajda Hz. İsa (a.s.) yerine Efendimiz (s.a.v.)'in ismini koyarsak herhangi bir tasavvuf büyüğünün sözü gibi anlaşılabilir, sonuç itibariyle inançlı bir düşünürün vardığı yerin tasavvuf öğretisinden çok da uzak olmadığı anlaşılabilir.

Doç. Dr. Selçuk Eraydın'ın *Tasavvuf ve Tarikatlar* kitabında marifetten şu şekilde bahsedilir: Ma'rifet, herkesin yapamadığı ustalık; bilme, biliş; daha çok "ma'rifetullah (Allah bilgisi) ma'nalarına gelmektedir.

Arif, bilen ve irfan sahibi kişiyi ifade eder. Tasavvufta "Arif-i billah", yani Allah'a ulaşmış ve marifetiyle velilik mertebesine erişmiş kişi, bir veli olarak kabul edilir.³¹

Hz. Ali (r.a.) şöyle buyurur:

"Allah'ı Allah'la ve Allah'ın mâdûnunu O'nun nuru ile bildim."

Bu ifade, insanın iki farklı idrak hâlini ortaya koymaktadır. İlki, Ma'rifet-i Hak, kulun Allah'ı Allah ile tanmasıdır ve hakiki, asıl marifeti ifade eder. İkincisi, Ma'rifet-i Mahluk, kulun yaratılmışları tanmasıdır; bu idrak, yaratılmışlar üzerinden elde edilen bilgi ve kavrayışı içerir. Ma'rifet-i Hak ise kendi içinde iki şekilde değerlendirilebilir: İlmi marifet, Allah hakkında bilgi yoluyla elde edilen marifeti ifade ederken, hâlî marifet, Allah'a kalben

³⁰ Pascal. B. *Düşünceler* (Çev. M. Karabaşoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2017) s. 78-79

³¹ S. Eraydın. (2005)*Tasavvuf ve Tarikatlar*. İnsan Yayınları, Türkiye. s. 316.

ve ruhi olarak yakınlıkla tecrübe edilen marifettir. Hâlî marifet genellikle aşk yolu ile gerçekleşir; kul, Allah'ın eserlerinde ve yaratılmışlarda O'nu müşahede eder ve kalben O'na yönelir. Bu bağlamda, arif kişi hem ilmi hem hâlî olarak Allah'ı tanır; marifet-i Hak, onun kalbinde yaşar ve fiillerinde tecellî eder.

Sonuç olarak, Marifetullah, yalnızca teorik bir bilgi değil, kalbin Hakk ile hayat bulması ve fiillerde tecelli etmesi gereken bir hakikattir. Tasavvufî geleneğe göre bu hakikate ulaşmak, Allah'ı kendi zatı ve sıfatlarıyla tanımak, O'nun rızasına uygun bir yaşam sürmek ve kalbi sürekli olarak İlahi nurla aydınlatmakla mümkündür. Bu süreçte Rasulüallah'ın rehberliği ve örnekliliği, kulun Allah'a yönelişinde vazgeçilmez bir vesile olarak ön plana çıkar. Marifetullah yolunda kul hem ilmi hem hâlî boyutta Allah'ı idrak eder; bu idrak, kişinin nefsini arındırması ve kalbini perdelerden temizlemesiyle gerçekleşir.

Modern çağın getirdiği hızlı yaşam temposu, enformatik cehalet, toplumsal rekabet ve bireysel kaygılar, hız ve hazza dayalı eğlence kültürü, kalbin Hakk'a yönelmesini zorlaştıran başlıca engeller olarak öne çıkmaktadır. İnsan, bu dış etkenler ve içsel nefis meyli ile sürekli mücadele etmek zorundadır; dikkati dağılmış, sabrı azalmış ve ruhî derinliği zayıflamış bir çağda, marifet yolunda ilerlemek için bilinçli çaba ve irade gereklidir. Bu bilinçli çaba, kulun kalbini perdelerden arındırarak Marifetullah'a ulaşmasında temel bir araçtır.

3.2. İkinci Perdenin Açılması: Tevhid

İslamın özelde de Tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan Tevhid, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve eşsiz olduğunu bilmek ve bunu idrak etmektir. Ancak sûfiler için tevhid, sadece kelâmî bir inanç ilkesi ya da aklî bir ispat meselesi değildir. Tevhid, kalbin Allah'tan gayrısını silmesi, varlıkta görünen çokluğun ötesinde mutlak birliği müşâhede etmesi ve her şeyde Hakk'ın tecellilerini görmesidir. Bu sebeple tevhid, “lâ mevcûde illâ Hû” idrakiyle âlemin hakikatini kavramak, nefsin ve masivânın perdelerinden sıyrılarak yalnızca Hak ile baki kalmaktır. Tasavvuf ehline göre, kulun bütün seyr u sülûkû nihayetinde tevhid hakikatine ermek içindir ve bu hakikat, marifetullahın da özünü teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm de tevhide pek çok ayette vurgular ve bu birliğin hem idrakini hem de hayatî önemini ortaya koyar. Allah'ın birliği, zatında ve sıfatlarında tektir; O, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şeyin varlık sebebi olan yüce bir varlıktır. Bu hakikat İhlâs Sûresi'nde şöyle ifade edilir: “De ki: O Allah birdir. Allah Samed'dir. O doğurmamış ve

doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi değildir.”³²Sûfiler açısından bu ayet, nefsin ve dışsal bağların ötesine geçerek yalnızca Hak'ta sabit kalmanın önemini hatırlatır.

Allah'ın birliği aynı zamanda kudret ve merhamet sıfatlarıyla da desteklenir. Bakara Sûresi'nde şöyle buyrulur: “Allah, O'ndan başka ilâh yoktur. Diridir, kayyumdur...”³³ Ve hemen ardından, O'nun Rahmân ve Rahîm³⁴olduğu belirtilerek kulun O'na yönelmesi gerektiği hatırlatılır. Tasavvufi perspektiften bakıldığında, bu sıfatlar kulun kalbinde Allah'a güven ve teslimiyet oluşturarak tevhid tamam eder.

Tevhid, yalnızca Allah'ı tanımakla sınırlı kalmaz; kulun ibadet ve yönelişi ile pekişir. Tâhâ Sûresi bunu şöyle ifade eder: “Şüphesiz ki ben, yalnızca Ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde Bana kulluk et ve Beni anmak için namaz kıl.”³⁵ Ayrıca peygamberler aracılığıyla tevhid mesajı sürekli tekrar edilmiştir: “Biz senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki, ona ‘Benden başka ilâh yoktur; o hâlde Bana ibadet edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”³⁶ Bu, tasavvufta marifet yolculuğunda sürekli hatırlanması gereken bir ilkedir. Kul, hakikati anlamak için sürekli olarak Hak'la irtibat hâlinde olmalıdır.

Kur'ân, tevhidi insanın varlığının tüm yönüne hâkim kılmayı da öğretir: “İşte bu sizin Rabbiniz olan Allah'tır. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O'na kulluk edin. O, her şeyin yöneticisidir.”³⁷ “De ki: Ben ancak bir uyarıcıyım. Bir olan ve Kahhâr olan Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur.”³⁸ Bu ayetler, kulun tevhidi sadece sözle değil, yaşamıyla da gerçekleştirmesi gerektiğini vurgular.

Tevhid, varlıktaki çoklukları bir bakışla Hak'ta birleştirmeyi ifade eder. Haşr Sûresi'nde Allah'ın mutlak birliği ve yüceliği şöyle dile getirilir: “O, kendisinden başka ilâh olmayan Allah'tır; gaybı ve şehadeti bilendir. O Rahmân'dır, Rahîm'dir. O, kendisinden başka ilâh olmayan Allah'tır; mülkün sahibidir, kutsaldır, esenlik verendir, güvenlik verendir, gözetip koruyandır, üstündür, dilediğini zorla yaptırandır, büyüklük sahibidir. Allah, onların ortak koştuklarından yücedir...”³⁹

³²Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'ân-ı Kerîm Meali, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, el-İhlâs 112/1-4.

³³ a.g.e. el-Bakara 2/255.

³⁴ a.g.e. el-Bakara 2/163.

³⁵ a.g.e. Tâhâ 20/14.

³⁶ a.g.e. el-Enbiyâ 21/25.

³⁷ a.g.e. ez-Zümer 39/6.

³⁸ a.g.e. Sâd 38/65.

³⁹ a.g.e. el-Haşr 59/22-24.

Ayrıca Allah, kulun yalnızca O'na yönelmesini ve başka ilâh edinmemesini emreder: "Allah şöyle dedi: İki ilâh edinmeyin. O, ancak tek bir ilâhtır. Öyleyse yalnız benden korkun."⁴⁰ ayeti de bu vurguyu pekiştirir.

Mehmet Emin-i Tokadî hazretleri (ö.1744-45) *Risale-i Tevhîd-i Bârî*'sinde;

*'O bir Hazret-i İzzet'tir ki hüviyetinin yücelik mertebesi isim ve resimden münezzehtir ve muarrâdır. O'nun ehadiyyeti hadd ve hâsırdan mücerred ve muarrâdır. Vahdâniyyetinin dengi, benzeri yoktur. "O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur. O, Semî'dir, Basîr'dir." (Şûrâ 42/11)... Zatına ef'âlini hicâb, sıfatını nikâb etmiştir. Kendini zâhir iken gizlemiştir. Herkes O'na bakarken hiç kimse O'nu görmez. Acîb bir kudret, garib bir hikmettir ki O'nun vechine nikâb olmaz ancak nûru hicâbdır. Hicâbsız bir zâttır ancak zuhûru hicâbdır. O'nun gaybetinin sebebi yoktur ancak huzûru gaybettir. Hiçbir basar O'ndan gayrısına bakmaz ancak görülmesi mümkün değildir. Hiçbir basar O'nu görmez, herkesle beraberdir ancak münezzehtir, muayyendir. Her nereye nazar etsen ordadır ancak cihetten mukaddestir. Vücûd'da kendinden gayrı nesne bulunmaz. Yine böyle iken zâtına kesret gelmez. Her ânda bir yüzden nişânı vardır. Her şânda bir türlü nişânı vardır. Her mazharda özge bir süretle tecellisi vardır, her gönülde başka bir yoldan tesellisi vardır. Bir mahbûbdur ki bin türlü libâs ile görünür ama yine zâtında her libastan muarrâ bulunûr.'*⁴¹

Bu ifadelerden anlaşılmalıdır ki; Allah Teâlâ, her yerde ve her şeyde tecelli etse de zât'ı itibariyle bütün kayıt, benzerlik ve tasavvurlardan münezzehtir olup mutlak vahdaniyetin ve aşkınlığın yegâne sahibidir.

Tasavvufî yorum açısından, tevhid hakikati kulun nefsinin ve dünyevi bağılıklarının aşmasıyla tam olarak idrak edilir; kalp sadece Allah ile bâki kalır ve varlık birliğinin özünü kavrar, bu meyanda *Rutbetü'l Hayât* eserinde Hâce Yusuf Hemedânî (r.a.) insanları tevhide şöyle çağırır; "Ey Allah'ın kulları! Katıksız saf tevhîde ve tefrîde gelin. İman Arâfatından ihsân evine yönelin. Yakınlık Müzdelifesinden, iyilik Minâsından, irade remy'inden, yanma kurbanından, muhabbet tıraşından çıkıp" İhsan Kâ'besi'ni tavaf edin! Çünkü ihsan Ka'besi'ni tavaf etmede tefrika ve ayrılık yoktur, Hakk'tan perdeli veya gaybet halinde de olunmaz. İhsan mertebesinde gizli şirk yoktur. Tüm söz: "Allah görüyormuş gibi ibadet etmelidir"⁴² olur. Bu mertebe, vahdaniyette istiğrâk, Hakk'ın birliğinde yok olmak ve ulûhiyyetinde

⁴⁰ a.g.e. en-Nahl 16/51.

⁴¹ M. E. Tokadî, *Dokuz Risâle* (Haz.H. Ş. Aktaş) İstanbul: Büyüyen Ay Yay. (2019) s.35

⁴² Buhârî. İmân, 37 (No: 50) Müslim, İmân, 1 (No: 8) Tirmizî, İmân, 4; Nesâî, İmân, 6

yanmaktır.”⁴³ Hemedânî'nin (r.a.) bu sözlerinden hareketle, ihsan mertebesi kulun tevhidde fânî, Hakk ile bâkî olmasıdır, diyebiliriz.

Hücvîrî, *Keşfu'lMahcûb*'da tevhid bahsinde tevhibi üç kısma ayırır:”Biri, Hakk'ın Hakk için olan tevhibi ki. Allah'n, kendi vahdaniyetini ve bir olduğunu bilmesinden ibarettir. Diğer Hakk'ın halk için tevhibidir, bu da kulun tevhibi hakkında Allah'ın (bu zat muvahhidir, diye) hüküm vermesinden ve onun kalbinde tevhibi yaratmasından ibarettir. Üçüncüsü halkın Hakk için olan tevhibi ki, bu da kulların Ulu ve Yüce Allah'ın vahdaniyeti hakkındaki bilgilerinden ibarettir.”⁴⁴diyerek devamında kulun, Allah'a dair derin marifete sahip bir arif olursa, Allah'ın vahdaniyetini doğru bir biçimde idrak edeceğini, bu bağlamda arif, Allah'ın yüce bir Vahid olduğunu, O'na ilişkin olarak ikilik veya çokluğun caiz olmadığını bilir diyerek incelikle derin bir tefekkür örneği sunmaktadır. Allah'ın vahdaniyeti sayı bakımından sınırsızdır; dolayısıyla başka bir adedin varlığı, O'nu iki hâline getirmez. Arifin marifeti, Allah'ın mahdût (sınırlı) olmadığını ve her türlü sınırlı yön veya cihetin O'na isnad edilemeyeceğini de kapsar. Hücvîrî'ye göre, Allah hakkında yön veya sayı bakımından bir sınırlılık ileri sürmek, diğer yönlerin varlığını da zorunlu kılar; bu ise Allah'ın mutlak birliğine ve sonsuz kudretine aykırıdır.

Ayrıca, Allah'ın mekânsız ve herhangi bir yerde yerleşmiş olmadığı bilgisi de arifin kavrayışındadır. Eğer Allah mekâna bağlı olarak tanımlamaya kalkılırsa, diğer mekânların varlığını kabul etmek gerekir ki bu durum, O'nun fiil ve sıfatlarının, kadimin ve muhdesin hükmünün geçersiz hâle gelmesine yol açar. Böylece arif, Allah'ın mutlak birliğini, sınırsızlığını ve mekânsızlığını idrak eder; marifeti, O'nun tek ve eşsiz varlığına dair derin bir kavrayışla kendini gösterir.⁴⁵

Hüseyn b. Mansûr Hallâc (r.a.), tevhid yolunda ilk adımın tefridin fenâsı olduğunu ifade eder.⁴⁶ Ona göre tefrid, bir kişinin beşerî ve nefsanî arzularından arınmasını, yani sırf dünyevî ve egoî tutkulara karşı kendini disipline etmesini gerektirir. Tevhid ise bir şeyin vahdaniyetine hükmetmeyi ifade eder. Bu bağlamda, ferdaniyette, yani tefridde, Allah'tan gayrı olan varlıkların kabulü ve masivânın varlığı üzerinde düşünmek caizdir; ancak vahdaniyet açısından, Allah'tan başkasını bu sıfatla tanımlamak veya O'na eş koşmak mümkün değildir.

⁴³ H. Y. Hemedânî. *Hayat Nedir- Rutbetü'l Hayât-* (Çev. N. Tosun) İstanbul: İnsan Yay. (2008) s.75

⁴⁴ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 342

⁴⁵ a.g.e. s. 342.

⁴⁶ Hüseyn b. Mansûr Hallâc, *Kitâb al-Tawhîdî'l-Ma'rifâ*, çev. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, (2010), s. 45.

Hallâc, tevhidin bu yönünü şöyle açıklar: Vahdaniyet üzerine herhangi bir şeye işaret etmek, Allah'tan gayrısını bu sıfatla vasfetmek caiz değildir. Dolayısıyla, tefrid ortak bir terim olarak masivayı kabul ederken, tevhid bu müşterekliği ortadan kaldırır. Tevhidde ilk merhale, Allah'ın şeriklerini reddetmek ve kulun yol üzerindeki nefsanî mizacını arındırmaktır. Zira yolda, hâlâ nefis ve enaniyetin varlığıyla yol almak, ışısız bir yolda yürümeye benzer ve Hakîkî tevhid idraki gerçekleşemez.

Husri (r.a.) ise bu konuda "Bizim tevhiddeki usûl ve esaslarımız beş şeydir: Hadesi - hudusu ortadan kaldırmak, kıdemi-ezeliyeti isbat ve kabul etmek, vatanları terketmek, dostlardan ayrılmave bilineni de bilinmeyi de unutmak" demiştir.⁴⁷

Hücvîrî'nin tabiriyle tevhidin bütün hükümlerini toplayan Sehl b. Abdullah'ın şu sözü dikkat çekicidir: "Bil ki (tevhidin nihaî şekli şudur): Dünya yurdunda gözle görülme, hisse ve ihata ile idrak edilme bahis konusu olmaksızın Allah'ın zatı ilimle muttasıftır. Sınır, nihayet, ihata, hulül, gelme-gitme söz konusu olmaksızın iman hakikati ile mevcuttur. Gözler onu ahirette zahiren, mülkünde ve kudretinde bâtinen görür. Şüphesiz ki, halk, Hakk'ın zatının künhü hakkında mârifet sahibi olmaktan mahcupdur. O, ayetler ve acayip şeyler izhar etmek suretiyle, onlara O'na giden yolu göstermiştir. Kalpler O'nu tanımışlardır. Ama akıllar O'nu idrak edememişlerdir. Sonunu idrak ve ihata bahis konusu olmaksızın, müminler gözle O'na bakar ve O'nu temaşa ederler. Yani ahirette sır (veya ser:baş) gözü ile, zatı veya nihayetini idrak, bahis konusu olmaksızın O'nu görürler" Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere, tevhidin hakikati, insanın duyular ve akıl ile sınırlı idrakinin ötesinde, kalp ve iman ile Allah'ı kavramasıyla tamamlanır; marifet ancak Allah'ın mutlak zatını doğrudan görmek ve ona yönelmek suretiyle gerçekleşir.

Hiz. Cüneydi Bağdadi (r.a.) ise şöyle der: "Tevhid konusundaki sözlerin en şerefli, Hiz. Ebu Bekir'in (r.a.) şu ifadesidir: 'Tenzih ederim o Allah'ı ki, hakkında marifet sahibi olmak için, marifetinden aciz kalmaktan başka kulları için yol bırakmamıştır.'"⁴⁸ Bu söz, insanın Allah hakkında gerçek marifete sahip olamayacağını kavramasının, tek ve gerçek marifet olduğunu vurgular.

Hücvîrî bu sözü açıklarken marifetten acz olmak, marifetin yokluğu anlamına gelmez (acz-i marifet, adem-i marifettir) ulemâ, bu konuda çoğu zaman yanlış bir kanaate kapılmıştır der. Çünkü acz, ancak mevcut olan şeyde söz konusu olabilir; yokluk hâlinde acz tasavvur

⁴⁷ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.(2020) s. 345

⁴⁸ Cüneyd el-Bekrî, *Risâle fi'l-Tevhîd ve Marifetullah*, (çev. Mehmet Akif). İstanbul: İnsan Yayınları, (2012) s. 58-59.

edilemez. Örneğin ölü, hayattayken aciz değildir; acz ve kuvvetin isimlerini taşıması mümkün değildir. Ancak ölüm hâlinde acz ortaya çıkar. Benzer şekilde, kör bir kişi (âmâ) aslında görmekten aciz değildir; körlük hâlinde görmekten aciz olur. Kötürüm de (aslında) ayağa kalkmaktan aciz değildir; kötürüm olduğu anda ayağa kalkamaz.

Arif için de durum böyledir. Allah'a dair marifet mevcut olduğunda, arif bu marifetten dolayı aciz değildir; marifet, insanın bilinçli bir idrak kapasitesiyle Allah'ı tanıması hâlidir. İşte bu çerçevede, Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) ifadesi, marifet yolunda aczini idrak eden kulun, Hakikat'te gerçek marifete ulaşmış olduğunu ifade eder.

Tevhid bahsinde Hücvîrî "Tevhid, Hakk'tan kula gelen esrardır, ifadesi ile açıklanamaz ki, herhangi bir kimse onu yaldızlı ibarelerle süsleyebilsin. Çünkü ibare ve muabbir, ifade ve ifade eden gayrdır, masivadır. Tevhidde gayrı ispat ve kabul etmek, şirki isbat ve kabul etmektir. O vakit bu, levh ve eğlence haline gelmiş olur. Halbuki muvahhid ilâhidir, "lâhi" (eğlenen demek) değildir."⁴⁹ sözleri ile tevhidin insan sözleriyle sınırlı bir şekilde ifade edilemeyeceğini, gerçek tevhidin kalpte, ilahî bir marifetle idrak edilen bir hakikat olduğunu ve başka varlıkları veya sembolleri bu hakikatin yerine koymanın şirk anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Gerçek muvahhid (tevhid sahibi) ilahî bir bilinçle Allah'ın birliğini idrak eder; tevhid, gösteriş veya oyun değildir, Allah'ı bir olarak kabul eden ilahî bir bilinçle yaşanması gereken bir hakikattir.

Tevhid konusunu işlerken İslâm'ın ulûhiyet anlayışındaki tenzih ilkesi göz ardı edilemez. Kelâm geleneğinde bu ilke özellikle vurgulanmış; Allah'ın mutlak aşkınlığı (muhâlefetünli'l-havâdis) ve hiçbir mahlûka benzememesi (leyse kemislihî şey) doktrininin altı çizilmiştir. Ancak sûfiler ve onlarla bir şekilde irtibat içinde olan sanatçılar, bu aşkınlık vurgusunu asla ihmal etmemekle birlikte, teşbih boyutunu da sürekli göz önünde bulundurmuşlardır.

Teşbihî bakış açısının özünü, Allah'ın varlığıyla ve "hazretiyle" sürekli yüz yüze olduğumuz anlayışı oluşturur. Bu perspektif, Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olduğuna dair derin idraki beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla sûfi için Allah, sadece aşkın bir hakikat değil; aynı zamanda tabiatta, sanatta, hatta gündelik hayatın içinde müşahede edilebilen bir tecellidir. İbn-i Arabî'nin telâkkîsine göre "insanın Allah'a karşı yegâne isabetli ve doğru

⁴⁹ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 349

tutumunun tenzih ve teşbih'den oluşan âhenkli bir tevhid (birlik) olduğu ve böyle bir tevhidin yalnızca keşiften doğan mistik sezgiye dayanarak gerçekleşebildiğidir.”⁵⁰

Tabiat gibi ortaya konan sanat eseri de basiret sahipleri için bir “itibar noktası” (ma’ber), gayba yönelişte bir köprü işlevi görmüştür. Nitekim gölge oyununda bir gazelden alınan şu beyit bu hususu özlü bir şekilde dile getirmektedir:

Olmasaydı piş-i çeşm-i halka bir perde cihan

*Kimse görmezdi bu nakşî masivâ-yı perdede*⁵¹

Bu beyitte âlemin “perde” olarak nitelendirilmesi, İslâm düşüncesinde hem tenzih hem teşbih ilkelerinin bir arada işleyişine örnektir. Âlem bir yönüyle Hakk’ın zatını doğrudan idrak etmeye engel olan bir hicâb; diğer yönüyle ise O’nun isim ve sıfatlarının nakışlarının temaşa edildiği bir tecellî alanıdır. Böylece sanat eserleri de âlemin bir uzantısı olarak, basiret sahipleri için ilahî hakikatin izlerini taşıyan işaretler hâline gelmiştir. Zira tasavvufî düşüncede Allah’ın zatı doğrudan idrake konu olamaz; O’nun varlığı, ancak masivâ (Allah’tan gayrı varlıklar) aracılığıyla tecelli eder. Dolayısıyla âlem, insan idrakine mutlak hakikati dolaysız şekilde değil, san’atkârane nakışlarla örülü bir yansıma halinde sunmaktadır.

Son olarak tevhid bâbını Molla Câmî’inin efrâdına cami bir rubâisiyle bitirelim;

‘‘Kevn ve mekânda ayân olan, bir nûrdan başka değildir, ki o nûr, muhtelif şekillerde zuhûr ederek görünmüştür. Hak nûrdur. O’nun zuhûrunun çeşitliliği ise âlemdir. Tevhid, ancak budur. Bundan gayrısı da vehim ve aldanmadır.’’⁵²

3.3. Üçüncü Perdenin Açılması: İman

“İman” kelimesi Arapça’da آمن (emn) kökünden türemiştir. Lügat olarak “güvenmek, emniyet vermek, tasdik etmek” anlamlarını taşır. İmân aynı zamanda Allah Teâlâ’nın vâcibü’l-vücûd (zorunluk varlık) olduğunu tasdik etmektir.⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*’ında imanı, “nefsin bir şeyi huzur ve güven içinde kabul etmesi” olarak tanımlar ve bu kabulün asıl olarak tasdik manasına geldiğini vurgular.⁵⁴ Bu sebeple iman, sözlükte sadece

⁵⁰ T. İzutsu. *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar* (Çev. A. Y. Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2005) s.101

⁵¹ T. Koç. *İslâm Estetiği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, s. 46.

⁵² Molla Câmî. *Vücud ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyat-* (Çev. T. Mevlvî; Haz. A. Acer). İstanbul: Lîtera Yayıncılık. 2014 s.124

⁵³ İ.H. Bursevî. *Şerh-i Şuabü’l-İmân* (Haz. M. S. Orhanzade). İstanbul: Şamil Yayınevi (2023) s.49

⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, (Çev. A. Güneş, M. Yolcu). İstanbul: Pınar Yayınları, 2020, s. 83.

zihinsel bir onay değil, aynı zamanda gönül huzuru ve güven duygusu barındıran bir kabulleniş olarak değerlendirilmiştir.

İbn Manzûr da *Lisânü'l-'Arab*'da "iman"ın temelinde "tasdik ve güven verme" anlamının bulunduğunu, iman edenin hem kendisinin huzura kavuştuğunu hem de muhatabına güven telkin ettiğini kaydeder.⁵⁵

Kur'anı Kerim'de iman, yalnızca zihinsel bir tasdik değil; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve davranışlarla tasdik teyidi olarak bütüncül bir anlam taşır. İman, kul ile Allah arasındaki bağın özü ve tevhid inancının temelidir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur:

"Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği Kitaba ve daha önce indirdiği Kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse derin bir sapıklığa düşmüştür."⁵⁶

Sevgili Peygamberimiz (s.a.v.) de: "İman: Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahiret gününe inanmaktır"⁵⁷ buyurmuşlardır.

Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*'da "İman" bahsinde birçok isim zikrederek detaylı bir açıklamaya girmiştir. Ve şöyle der: "Sûfilerin cumhuru iman konusunda iki kısma ayrılmışlardır. Nitekim fıkıh âlimleri de (bu konuda) iki fırkaya ayrılmışlardır. Fudayl b. İyaz, Bişr Hafî, Hayru'n-Nessâc, Semnûn Muhib, Ebu Hamza Bağdadi, Ebu Muhammed Cerirî (r.a. ecmain) gibi zevat ve bunlara dışında kalan daha başka birçok cemaat ve taife şöyle derler: İman, kavl (ikrar), tasdik ve ameldir.

İbrahim b. Edhem, Zünnûn Mısrî, Bayezid Bistâmî, Hâtem Asamm, Ebu Süleyman Daranî, Hâris Muhâsibî, Cüneyd, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Şakik Belhî, Muhammed b. Fadl Belhî gibi zevat ve bunlardan daha başkaları (r.a. ecmain), Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Şafî gibi, ümmetin fıkıh âlimlerinden bir cemaat ve bunlardan başka bir cemaat, ayrıca Ebu Hanife, Hüseyin b. Fadl Belhî ve İmam Azam'ın, Muhammed b. Hasan, Davud Taî ve Ebu Yusuf (r.a.ecmain) gibi talebeleri ve taraftarları şöyle derler: İman; ikrar ve tasdiktir."⁵⁸Hücvîrî'ye göre bu konudaki ihtilaf aslında manaya değil, lafza ait olan bir ihtilafdır.

⁵⁵ İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr Sâdır, ts., c. XIII, s. 23-24.

⁵⁶ Nisâ 4/136

⁵⁷ Buhârî. *Sahih-i Buhari*. (Çev. M. Sofuoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat (1990) s. 3130

⁵⁸ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 350

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat âlimleri ile tahkik ve ma'rifet ehli arasında ittifakla kabul edilen görüş şudur: İmanın bir aslî temeli, bir de fer'i boyutu bulunmaktadır. Aslı, kalp ile tasdik; fer'i ise ilahî emir ve nehiylere riayet etmektir. Arap dilinde istiare yoluyla bir şeyin fer'ine, o şeyin aslının adı verilmesi yaygın bir üslup özelliğidir. Nitekim bütün dillerde güneşin ışığına da "güneş" denilmesi bu duruma örnektir. Bu bağlamda bazı kelâmî fırkalar, taati "iman" kavramıyla ifade etmişlerdir. Zira kul, azap ve cezadan yalnızca taat sayesinde emin olabilir. İlâhî emirlerin hükümlerini yerine getirmediği, salt tasdik kişiyi azaptan kurtarmaya kâfi gelmez. Bu sebeple taat ve itaati daha fazla olan kimseler, azaptan da daha ziyade emin olurlar. Böylece taat, tasdik ve ikrar ile birlikte emniyetin illeti konumuna geldiğinde, ona mecazen "iman" ismi verilmiştir.

Hakikatte iman, kulun fiilidir; fakat bu fiil Hakk'ın hidayetine makrûn ve ona bağlıdır. Çünkü Hakk'ın dalâlete düşürdüğü kimse asla doğru yolu bulamaz, hidayete erişemez; Hakk'ın hidayete erdirdiği kimse ise dalâlete sapmaz. Nitekim Cenâb-ı Hak buyurur: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun kalbini İslâm'a açar, gönlünü genişletir. Kimi dalâlete düşürmek isterse, göğsünü daraltır ve sıkıntılı hale getirir"⁵⁹ Bu sebeple aslî itibarıyla taat, Hakk'ın hidayetine; iman ise kulun fiiline nisbet olunur.

Kalp üzerindeki imanın alâmeti, tevhid akîdesine ihlaslı bir şekilde inanmak ve ona bağlı kalmaktır. Göz üzerindeki alâmeti, haram kılınan şeylerden gözün korunması, ayet ve alâmetlerden ibret alınmasıdır. Kulak üzerindeki alâmeti, Hakk'ın kelâmını işitmek ve ona yönelmektir. Mide üzerindeki alâmeti, Allah'ın haram kıldığı şeylerden uzak durmak ve mideyi onlardan boş kılmaktır. Dil üzerindeki alâmeti, doğruluk üzere söz söylemektir. Beden üzerindeki alâmeti ise, iddia edilen mânaya muvafık olmak üzere nehyedilmiş fiillerden sakınmak, yani imsak ve perhiz üzere bulunmaktır. İşte bu sebeple, bazı âlimler, imanda artma ve eksilmenin caiz olduğunu kabul etmişlerdir.

Hücvîrî iman bâbında "Hulâsa, hakiki mânadaki iman, kulun bütün vasıflarının Hakk'ı talepte istiğrâk halinde olmasıdır. Bütün müminlerin bu hususta ittifak etmeleri icap eder."⁶⁰diyerek kulun bütün sıfat ve fiilleriyle Hakk'a yönelişini ve bu yönelişte tam bir ittifakın zaruretini ifade etmektedir.

Muhammed b. Hafif (r.a.) diyor ki: "İman, gaybtan bildirilene kalbin tasdik etmesidir" Gaybın keşf ve i'lâm ettiği hakikat, kalbin tasdikiyle kabul edilir; bu, gaybta olana iman

⁵⁹ el-En'âm 6/125

⁶⁰ Hücvîrî. *Keşfü'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 352

demektir. Allah Teâlâ, baştaki gözle kavranamayacak kadar gaybîdir. Kulun kalbinde imanın zuhur etmesi ve kesinleşmesi, ancak İlâhî bir kudretin lütfu ile mümkündür; O'nun i'lâmı olmadan iman zuhur edemez. Ariflerin muarrihi, âlimlerin muallimi, şânı yüce ve ihsanı bol olan Hak Teâlâ'dır. Onun yaratıcı kudreti, kalpte ma'rifet ve ilmi meydana getirir; böylece ma'rifet ve ilim ile kulun kendi kesbi arasındaki bağı bütünüyle kesmiştir. İşte bu sebeple, kalbini Hakk'ın ma'rifetiyle tasdik eden her kimse, hakikatte mümindir. (Kalp Hakkı tasdik etmez, Hakk'ın marifeti ile kalp tasdik edilir)⁶¹

Hüccetül İslâm İmam Gazzâlî (r.a.) (ö. 505/1111) *İhyâuUlûmi'd-Din* adlı eserinde imanın eksilmesi ve artması meselesini çok veciz ve anlaşılır bir şekilde şöyle izah etmektedir: *"Selef uleması 'iman'ın eksik ve fazla olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. (Selefe göre 'iman', 'ibadet'le fazlalaşmadığı gibi 'günah' ile de eksilmiş olmaz. İman, tasdikten ibarettir hükmü kabul edildiği takdirde eksiklik ve fazlalık tasavvur edilemez)diyecek olursan, cevaben derim ki: Selef, şeriat sahibini gören âdil insanlardır. Onların sözlerinden hiç birehl-i iman dönemez. Onlar neyi zikretmişse 'hak' odur. İhtilaf, selefin sözünü anlamak hususundan neş'et etmektedir. Bu sözde, amel-i sâlih, imanın cüzlerinden ve varlığının rükünlerinden olmadığına dair delil vardır. Aksine salih amel, iman esasına eklenen bir fazlalıktır. Bu fazlalık mevcut olduğu zaman 'iman' artar, olmadığı takdirde de eksilir. Artan da mevcut, eksilen de mevcuttur. Birşeyin kendi nefsinde bulunan şeylerle artmadığı da muhakkaktır. Binaenaleyh 'İnsan, başıyla artar' denilemez, fakat İnsan, sakalıyla, yağıyla (şişmanlığıyla) artar' denilebilir. Namaz rükû ve sücudla artar' demek doğru değildir. Ancak 'Namaz, âdab ve sünnetlerle artar' denilebilir. İşte selef âlimlerinin bu hükmü 'imanın' sâlih amellerden önce var olduğunu açıkça belirtmektedir. İman var olduktan sonrasalih amellerle artar ve aksiyle de eksilir."*⁶²

Nitekim bir ayeti kerimede Cenab- ı Hak "Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden, (alaylı bir şekilde) "Bu hanginizin imanını artırdı?" diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdelerler."⁶³ Yine Fetih Suresinde yüce Allah "O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir."⁶⁴ diye buyurmuştur, Hz.Peygamber (s.a.v.) de bazı hadislerinde vârid olduğu gibi iman artar ve eksilir buyurmuştur. İmanın artışı, ibadetlerin sadece ritüel bir tekrar

⁶¹ a.g.e.

⁶²Muhammed b. Muhammed Gazalî, *İhyâuUlûmi'd-din*, (Çev. A. Arslan). İstanbul:Merve Yay. s.369

⁶³Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, Tevbe 9/124

⁶⁴ a.g.e. el-fetih 48/4

olarak değil, kalp huzuru ve bilinçli bir yönelişle yerine getirilmesiyle mümkündür. Nefsini sürekli olarak murakabe eden bir kimse, ibadete kalbinin huzur içinde daldığı anlarda, imanının kalpte nasıl kök saldığını, ruhunda nasıl bir sükûnet ve denge meydana getirdiğini gözlemleyebilir. Ayrıca, imanını sorgulayan veya şüphe ile sarsmaya çalışan dış etkilere karşı kalbin gösterdiği direnç ve bağlılık da bu bilinçli ibadet pratiği ile kendini açıkça ortaya koyar. Ahmed Er-Rufâî (r.a.); ‘‘İbadet ve taatların en üstünü, bütün vakitler boyu Hakk’ı murakabe etmektir. Allah (c.c.) ile ünsiyetin nişanı, görünmeyen âlemleri bilen Allah Teâlâ ile gönüller arasında perdelerin kalkmasıdır’’⁶⁵ der, aslında bütün ibadetlerin gayeside kalbin her an Allah ile beraberliğini hissetmesi ve O’nun huzurunda olduğunu unutmaması içindir.

Sonuç olarak, iman yalnızca kalbin tasdiki veya dil ile ikrardan ibaret değildir; kulun bütün varlığıyla Hakk’a yönelmesi, fiilleriyle de tasdik göstermesiyle tamamlanır. Gaybın keşif ve ilâm ettiği hakikat, kalbin tasdikiyle bağlanır; fiiller ve itaatiyle de iman bütüncül bir boyut kazanır. Bu bağlamda, tasdik, ikrar ve amel, imanın farklı tezahürleri olarak anlaşılır; hakikatte ise kulun fiili Hakk’ın hidayetine bağlıdır. Kalbin, gözün, kulağın, dilin, bedeninin ve midenin her hâliyle ilahî iradeye uyum göstermesi, imanın eksiksiz ve hayata yayılan bir hakikat hâline gelmesini sağlar. Böylece iman, yalnızca zihinsel bir onay veya sözlü ikrar olmaktan çıkar; huzur ve güven duygusunu sağlayan, ruhî ve pratik varlığı Hakk’a bağlayan bütüncül bir hakikat olarak tecellî eder.

3.4. Dördüncü Perdenin Açılması: Teharet ve Abdest

Abdest ve teharet, İslâm’da ibadetlerin temelini oluşturan hem bedensel hem de ruhsal arınmayı ifade eden kavramlardır. Sözlükte abdest, ‘‘temizlenmek, arınmak, el ve yüz gibi belirli uzuvları yıkamak’’ anlamına gelirken, teharet, ‘‘arınma, temizlik ve maddî-mânevî kirlerden uzaklaşma’’ mânasını taşır. Kur’ân-ı Kerîm’de, Müslümanların namaz ve diğer ibadetler öncesinde belirli uzuvları yıkayarak arınmaları emredilmiştir: ‘‘Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı mesh edin ve ayaklarınızı topuklara kadar yıkayın...’’⁶⁶ Ayrıca Peygamberimiz (s.a.v.), abdest ve temizlikle ilgili hadislerinde, temizliğin imanın bir parçası olduğunu ve ibadetlerin kabulü için şart olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda abdest, bireyin bedensel temizliğini sağlarken, teharet hem bedensel hem ruhsal arınmayı kapsayan geniş bir kavramsal çerçeveyi temsil

⁶⁵ S. A. Er-Rufâî. *El-Burhânü’l-Müeyyed -Kurtarıcı Öğütler*, (Çev. S. Gülle). İstanbul: Bedir Yayınevi. (2017) s.222

⁶⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, el-Mâide 5/6

eder; dolayısıyla her ikisi de ibadetlerin kabulü ve manevi huzurun sağlanması açısından merkezi bir role sahiptir.

İbnü'l Arabî'ye göre "Allah'ın temizlenenlere duyduğu sevgi de yine onların, Allah'a ve Rasûlü'ne bağlanmalarıyla ilgilidir. Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: "Allah temizlenenleri sever"⁶⁷ Temizlik (tathir), bir "takdis" ve "tenzih" sıfatıdır. Bu sıfat, Allah'ın sıfatıdır."⁶⁸ Yine Hazret "zâhiri temizlikle beraber mutlaka bâtını temizlik de yapmak gerekir. Kötü huylar kişiden tamamen kazınıp çıkmaz. Bundan dolayı devamlı manevi bir temizlik yapmak gerekir. Hatta manevi temizliğe engel olan her şey taharete engel olmaktadır."⁶⁹ Nimetullah Nahcuvânî, manen temizlenmek isteyenlere akıl, ruh ve bütün benliklerini temizleyip bunun için de bazı ağır perhiz ve temrinler yapmalarını tavsiye ederek şöyle der. "Ey Hakk Teâlâ'ya yönelenler! Bedenen cünüp olduğunuzda su ile yıkanmanızla beraber, aklınız ve ruhunuzla dünyanın pisliklerine büsbütün batmanızla ruhunuzu da kirlettiyseniz tamamen temizlenip arının. Su ile bedenlerinizi yıkadığınız gibi Allah için ağır diyetler ve beden terbiyeleri yapın. Alışkanlık ve fani varlıklara ilgilerin damarlarını kökünden söken çalışmalarda bulunun. Ölümü tefekkür ve iradeleri adeta öldürüp yok etmeğe eğilip ilgi duyun ki, beşerî niteliklerden, şehvî arzu ve sahalardan çıkıp kurtulasınız."⁷⁰

Hücvârî, *Keşfu'l-Mahcûb* un bu bâbında "Bilinmelidir ki, temizlik iki nevidir: Biri zahirdeki (bedenî) temizlik, diğeri (bâtındaki) kalp temizliğidir. Bedendeki temizlik olmadan namaz sahih olmadığı gibi, kalpteki taharet olmadan da marifet sahih olmaz. İmdi beden temizliği için mâ-ı mutlak (mutlak su) lazımdır. Karışık, kirlili ve kullanılmış su ile temizlik yapmak caiz değildir. Kalp temizliği için de halis ve saf bir tevhid lazımdır. Karışık ve dağınık (muhtelif ve müşevveş) bir itikat (bu işe) lâıyk olmaz. İmdi, sûfiler zümresi, sürekli olarak zahirde temizlik, bâtında tevhid üzere bulunurlar. Nitekim Resulullah(s.a.v.) "Daima abdestli ol ki, iki muhafız (melek)ın seni sevsin" diye emretmişlerdir. Yüce Mevla da: "Muhakkak ki, Allah tevbe edenleri sever, temizliğe ihtimam gösterenleri sever"⁷¹ buyurmuşlardır. İmdi zahirdeki temizliğe devam eden kimseleri melekler severler.

⁶⁷ Bakara 2/222

⁶⁸ İbn Arabî. *İlâhî Aşk* (Çev. M. Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları (2014) s.111

⁶⁹ M. Ş. Aydın. (2023). *Tasavvufî fıkah ilişkisi: İbadetlerle ilgili âyetler özelinde*. Fecr Yayınları. s.120

⁷⁰ Nahcuvânî. (1990). *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-gaybiyye* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. Cilt 1, s. 374-375.

⁷¹ Bakara 2/222

Bâtında tevhid üzere bulunanları da Yüce Allah sever.⁷² diye söze başlayarak teaharet ve abdestin iki farklı boyutunu derinlikli bir şekilde izah etmiştir.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) sürekli olarak okuduğu "Allahım, kalbimi nifaktan, amelimi riyadan, dilimi yalandan, gözümü hıyanetten temizle"⁷³ duasını da şöyle anlamalıyız, hâşâ Hz. Peygamber'in kalbinde hiçbir şekilde nifak bulunmamıştır; kerâmet ve meziyetlerinin görülmesi, onun şahsiyetine yönelik değil, başkalarının ve masivanın tasdiki biçiminde algılanabilirdi. Tevhid mahallinde, başkalarının değerine ve masivaya önem vermek, nifak olarak değerlendirilir. Şeyhlerin kerâmetlerinden kaynaklanan herhangi bir zerre dahi, ne kadar müridlerin gözünde cazip görünsede, kemâl makamında Hakk'ın tecellisini örten bir perde teşkil eder. Çünkü görülen ağıyar ve masiva, Hakk'ı doğrudan görmeyi engeller ve buna değer verilmesi afete yol açar. Bu bağlamda, Bayezid Bistâmî (r.a.) "Ariflerin nifakı, müridlerin ihlâsından üstündür" demiştir; yani bir mürid için makam ve kerâmet, kâmil bir veli açısından Hakk'ın tecellisini görmede bir engel hâline gelir. Dolayısıyla müridin niyeti kerâmeti görmek iken, kâmilin himmeti ve arzusu Hakk'ın kerâmet ve ikramını (yani mukrimi) bulmaktır. Hücvîrî'nin deyimiyile kerâmetlerin ispatı ve varlığı, Hak ehli olanlara nifak olarak görünür.⁷⁴

Abdulkadir Geylani Hz. (k.s.)de tehâret iki çeşittir der, zâhirin ve bâtının tehâreti; Zahirin tahareti, şeriat suyu ile hâsıl olur. Bâtının tahareti ise, tövbe, telkin, tasfıve suyu ve tarıke girme ile elde edilir. Şer-î abdest -bedenden- necis olan bir şeyin çıkması sebebiyle bozulunca, onun yeniden alınması gerekir. Rasûlullah: "Kim, abdestini yenilerse, Allah da onun imanını tecdid eder buyurmuştur. Bâtinî abdestde, kibir, kin, haset, kendini beğenme, gıybet, yalan ve hıyânet gibi kötü filler ve âdî huylar sebebiyle bozulunca, onun yenilenmesi, fesat kaynağı olan bu hususlara ihlaslı bir tövbe, pişmanlık ve istiğfar ile inâbetin yenilenmesi ve bâtından bu kötülüklerin kökünün kazınmasıyla meşgul olma ile mümkün olur. Burada kötü huylar arasında sayılan "hıyanet"le; gözün, ellerin, ayakların ve kulakların hıyâneti gibi hususlar kastedilmektedir.⁷⁵

⁷² Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 354

⁷³ Ebu Davud, Sünen, *Kitâbu'd-Daavât*, *Hadis No: 1522* / Tirmizî, Sünen, *Kitâbu'd-Daavât*, *Hadis No: 3435*

⁷⁴ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (1996) s. 354

⁷⁵ A. Geylânî. *Sırru'l-Esrar* (Çev. M. Eren). İstanbul: Gelenek Yayınları (2006) s.66

Nitekim Rasûlullah (s.a.v.): "Gözler zina eder, kulaklar da zina eder"⁷⁶ buyurmuştur. Arif, tövbesini ve kalbini her türlü manevi âfetten korumakla mükelleftir; bu, onun manevi huzur ve istikametinin teminatıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hakikat şöyle ifade edilir: "Size vaad edilen (yer) budur; Allah'a yönelen ve O'nu sürekli ananlara."⁷⁷ Buradan hareketle, zahiri abdest ve namaz belirli vakitlere ve kayıtlı uygulamalara bağlı iken, bâtını abdest ve namaz, bireyin hayatının tümünü kapsayan, süreklilik arz eden ve kesintisiz bir ibadet hâlidir. Bu süreklilik, her an ve her gece Hakk'a yönelişi, kalbin ve nefsin dâimi murakabesini ve ruhun sürekli arınmasını içerir.

Bütün bu sözler muvacehesinde zahirdeki temizliğin, sır ve ruh temizliğine uygun olması lazım gelmektedir. Abdestin zahirî hükümleri, yalnızca beden temizliği ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda bâtını arınmayı da ihtiva etmektedir. Bu bağlamda, elin yıkanması kalbin dünya sevgisinden temizlenmesini, istincanın zahirî necasetten arınmaya vesile olduğu gibi kalbin masivaya bağlılıktan kurtulmasını, ağıza su verilmesi ise dilin masivayı zikretmekten arındırılmasını sembolize eder. Burna su çekmek, nefsânî arzuların kokusundan uzaklaşmayı; yüzün yıkanması, alışkanlık ve ünsiyet edilen şeylerden yüz çevirip doğrudan Hakk'a yönelmeyi; ellerin yıkanması, dünyevî haz ve menfaatlerden uzaklaşmayı; başın meshi, tüm işlerin Hakk'a teslim edilmesini; ayakların yıkanması ise hem zahirî hem de bâtını temizliği tamamlamak üzere, Allah'ın emrine muhalif mekânlarda ikamet etmeme iradesini temsil etmektedir.

Şeriatın bütün zahirî emirlerinin bâtınıla irtibatlı olması bu bütünlüğü teyit eder. Nitekim iman, zahirde dil ile ikrar; bâtında ise kalp ile tasdikten ibarettir. Benzer şekilde, niyetin hakikati kalpte, taatların hükümleri ise bedende gerçekleşir. Dolayısıyla, hakikî temizlik, dinî ve dünyevî afetler üzerinde derin tefekkür ve tedebbürle mümkündür. Zira dünya, aldatıcı ve geçici bir mahiyete sahiptir; bu sebeple kalbin dünyadan arındırılması uzun süreli mücahede olmaksızın gerçekleşemez. Mücahedenin en önemli boyutu ise, zahirî âdâba riayet etmek ve her hâlükârda bu riâyeti muhafaza etmektir.

⁷⁶ Bu konuda, Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği bir hadisin metni şöyledir: "Gözler zina eder, eller zina eder, ayaklar zina eder, tenâsül uzvu zina eder" (Müsned 1, 412) Aynı muhtevanın daha anlaşılır şekilde yer aldığı diğer hadisler için bkz. Müslim, "Kader", 20-21; EbûDâvud "Nikah", 43. Bu hadislerin şerhi için bkz. Nevevi, Şerhu Sahihi Müslim XVI, 206.

⁷⁷ Kaf 50/32

Şiblî(r.a.) hazretleri bir sözünde: "Hiçbir vakit, taharetin âdâbından bir edebi bile terketmedim. Onun için bâtınımda (bend, zan) ucb ve kendimi beğenme hali meydana gelmedi"⁷⁸ diyerek âdâba riayetinin manevi halleri nasıl etkilediğini ifade etmiştir.

Bayezid Bistami'nin (r.a.) şöyle dediği nakledilir: "Ne zaman dünya düşüncesi gönlümden geçse abdest alırım, ahiret düşüncesi geçince de gusül yaparım. Çünkü dünya muhdestir (veya muhdesedir, hades yeridir). Onda düşünmek de hadestir (ve abdesti bozan bir pislik). Ahiret, gaybet mahallidir. (Kendinden geçme yeridir. O halde) ahiretle rahatlık bulmak cünüplüktür. Onun için hadesten taharet ve cenabetlikten ise gusül yapmak farz olur"⁷⁹Böylece Bayezid Bistâmî, dünyevî ve uhrevî meşguliyetlerin hakikat yolunda aşılması gereken perdeler olduğuna işaret etmektedir, bu anlayış, sûfîlerin ibadetleri yalnızca şekilsel bir görev değil, aynı zamanda sürekli bir içsel arınma vesilesi olarak yorumladıklarını göstermektedir.

3.4.1. Tevbe

Arapça'da tevbe (tevb, metâb) "geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak" anlamına gelmekte olup dinî literatürde "yerilmiş davranışları terk ederek övgüye değer tutumlara yönelmek" şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁰ Tövbe kavramı Allah'a nisbet edildiğinde, "kulun tövbesini kabul edip lütuf ve ihsanıyla ona yönelmesi" mânasına gelmektedir.⁸¹

Buna karşılık kişiler arasındaki yanlış ve hatalı davranışlardan dönme hususunda daha çok afv (af) ve i'tizâr (özür dileme) kavramları kullanılmaktadır.⁸²

Kur'ân-ı Kerîm'de tevbe kavramı altmış dokuz âyette seksen yedi defa zikredilmekte; bunların otuz dört âyetinde elli bir defa Allah'a, diğerlerinde ise insana nisbet edilmektedir.⁸³

Hadislerde ve tasavvuf literatüründe tövbe ile anlam yakınlığı bulunan rücû, inâbe, evbe, gufrân ve afv kavramlarının da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda tövbe, hem "bezm-i eleste kul ile Allah arasında yapılan ahdin yenilenmesi" hem de "insanın fitrat çizgisine yönelmesi ve bu çizgiyi muhafaza etmesi" anlamında merkezî bir kavram olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴

⁷⁸ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 356

⁷⁹ a.g.e.

⁸⁰ Lisânü'l-'Arab, "tvb" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, "tvb" md.

⁸¹ Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân*, Kahire: 1988, s. 61-62

⁸² Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fî't-tezkîr*, (Nşr. A. b. Âdil). Beyrut:Dâru'l-Kâtibü'l-Arabî, (1968) s. 84.

⁸³ M. F. Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân*, Kahire:1364/1945, "tvb" md.

⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâ' 'Ulûmi'd-dîn*, Beyrut:(2004) IV, 5 vd.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire:(2002) s. 111-115.

Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*'ta taharet ve abdest bölümünde zikettiği tevbe bahsinde; “Bil ki, Hakk yoldaki sâliklerin ilk makamı tevbedir. Nitekim hizmete talip olanların ilk derecesi de taharet ve abdesttir. (Tevbe, tasavvufta, bâtında, hakikatta ve ahlâkta; abdest, şeriatta zahirde, şekilde ve ibadette ilk merhaledir). Hakk Taâlâ buyurur: "Ey iman edenler, Allah'a tevbe-i nasûh ile bir nedamet hissi içinde) tevbe ediniz”⁸⁵; Nasuh tevbesi ise, günahlardan ayrılmak, geçmişte işlenenlere pişman olmak ve gelecekte de o günahı bir daha yapmamaya azmetmektir.⁸⁶

“Hep birlikte Allah'a tevbe ediniz”⁸⁷ Hücvîrî, zahîrî ibadetlerde taharet ve abdestin ilk basamak oluşunu, tasavvuf yolunda ise tevbenin başlangıç makamı olduğunu vurgulamıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) النَّدْمُ تَوْبَةٌ (Pişmanlık –nedâmet- tevbedir)⁸⁸ buyurmuşlardır, hadislerde tevbenin mahiyetini açıklayan pek çok rivayet bulunmaktadır. Nitekim “Günahından tevbe eden, hiç günah işlememiş gibidir”⁸⁹ buyruğu, tevbenin günahları tamamen sildiğini göstermektedir. Yine “Kul bir günah işlediğinde, sonra pişman olup abdest alır, güzelce temizlenir ve iki rekât namaz kılar, ardından Allah’tan mağfiret dilerse, Allah onu affeder”⁹⁰ hadisi, tevbenin istiğfar ve ibadetle desteklendiğinde Allah katında makbul olduğunu ifade etmektedir.

Bunun yanında Resûlullah (s.a.v.) “Allah, kulunun tevbesine, sizden birinizin ıssız çölde devesini bulmasına sevindiğinden daha çok sevinir”⁹¹ buyurarak Allah’ın rahmet kapısının tevbekârlara daima açık olduğunu vurgulamıştır. Aynı doğrultuda “Allah, gündüz günah işleyenlerin tevbesini kabul etmek için gece elini açar; gece günah işleyenlerin tevbesini kabul etmek için de gündüz elini açar. Bu hâl, güneş batıdan doğuncaya kadar devam edecektir”⁹² hadisi, tevbenin her zaman mümkün olduğunu ve Allah’ın kullarına olan merhametinin sürekliliğini ortaya koymaktadır.

Hücvîrî, tevbenin üç mertebesinden söz eder: tevbe, inâbe ve evbe. Ona göre ilk mertebe olan tevbe, ceza korkusuna dayalı bir dönüşü ifade eder. Bu makam bütün müminlerin ortak paydasıdır ve özellikle kebâir (büyük günahlar) karşısında söz konusu olur.

⁸⁵ Tahrîm, 66/8

⁸⁶ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, (Çev. B. Karlığa, B. Çetiner). İstanbul: Çağrı Yayınları (1993). c.14 s.7968

⁸⁷ Nur 24/31

⁸⁸ İbn Mâce, *Sünen*, “Zühd”, 30 (Hadis no: 4252)- Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, V, 153-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 256-

⁸⁹ İbn Mâce, *Sünen*, “Zühd”, 30; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, V. s.456.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 301; Tirmizî, *Sünen*, “Salât” s.188.

⁹¹ Buhârî, *Sahîh*, “Da'avât”, 4; Müslim, *Sahîh*, “Tevbe”, 1.

⁹² Müslim, *Sahîh*, “Tevbe”, 32; Tirmizî, *Sünen*, “Da'avât”, 98.

Hücvîrî bu anlayışı, “Ey müminler! Allah’a nasûh tevbesiyle tevbe ediniz”⁹³ ayetine dayandırır.

İkinci merteye olan inâbe, sevap talebi ve Allah’a yaklaşma isteğiyle gerçekleşir. Bu makam, mukarreblerin ve velîlerin derecesi olarak görülür. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “Kim Rahmân olan Allah’tan görmediği hâlde korkar ve inâbeli bir kalple gelirse, işte ona cennet ve nimetleri vardır”⁹⁴ buyrulmuştur.

Üçüncü merteye ise evbedir. Bu, emir ve nehiylere riayet edenlerin makamıdır ve özellikle nebîler ile resullere mahsustur. Kur’ân’da Hz. Dâvûd hakkında “O ne güzel bir kuldu; gerçekten o, evvâb idi (daima Allah’a yönelen idi)”⁹⁵ denilerek bu mertebeye işaret edilmiştir.

Hücvîrî’ye göre tevbe, büyük günahlardan taate yöneliş; inâbe, küçük günahlardan muhabbet hâline dönüş; evbe ise nefisten bütünüyle Allah’a yöneliştir.⁹⁶ Böylelikle büyük günahları terk edip ilâhî emirlere itaat eden kimse ile şeytanın vesveselerinden ve nefsin arzu ve vehimlerinden sıyrılarak Hakk’a muhabbetle yönelen kimse arasındaki fark açıkça ortaya konulmuş olur.

Zünnûn Mısırî (r.a.), tevbenin iki türünü şöyle zikreder: “Tevbe iki nevidir: İnâbe tevbesi, isticabe tevbesi Allah’ın cezasından ve azabından korktuğu için kulun yapmış olduğu tevbe inâbe tevbesidir. Lütfundan ve kereminden hayâ ettiği için yaptığı tevbe isticabe tevbesidir.”⁹⁷ Zünnûn Mısırî (r.a.) bu açıklamasına göre, ilâhî sıfatların tecellileri tevbenin mahiyetini belirler. Celâl sıfatının tecellisi, kulda korku ve edep duygusunu doğururken; cemâl sıfatının tecellisi, haya ve sevgi duygusunu açığa çıkarır. Bu bağlamda bir kul, celâlden dolayı korku ateşinde yanarken, diğeri cemâlin nuru ile hayâdan ışıldar. Bu iki hâl, tasavvufta sekr ve sahv kavramlarıyla açıklanır: hayâ ehli olanlar sekr hâlinde, yani Allah’ın cemâli karşısında mest olmuş bir hâlde bulunurken; korku ehli olanlar sahv hâlinde, yani edep ve huşu içinde uyanık kalırlar.

Bu tasnif, tevbenin yalnızca ceza korkusuna dayalı bir kaçınma değil, aynı zamanda ilâhî cemâl ve celâlin tecellisi karşısında içsel bir yöneliş ve mânevî seyr olduğunu göstermektedir.

⁹³ Tahrîm 66/8

⁹⁴ Kâf 50/33

⁹⁵ Sâd 38/30

⁹⁶ A. Schimmel. *İslamın Mistik Boyutları* (Çev.E.Kocabıyık). İstanbul: Kabalcı Yayınevi (2001) s.118

⁹⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 362

3.5.Beşinci Perdenin Açılması: Namaz

Farsça'da "ta'zim için eğilmek, kulluk etmek, ibadet" anlamlarına gelen namâz kelimesi, Türkçe'ye Arapça salât kelimesinin karşılığı olarak geçmiştir. Arapçada ise salât, sözlükte "dua etmek, inkıyâd -boyun eğmek-, bağışlanma dilemek, yalvarmak" mânalarına gelir. Terim olarak ise, tekbirle başlayıp selâmla sona eren; bedenî ibadeti ifade eder.

Namazın rükünlerinin hem fiilî hem de sözlü dua mahiyetinde olması, salât kelimesinin terim anlamı ile sözlük anlamı arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de namazı ifade etmek için zikr⁹⁸kelimesiyle birlikte, tesbîh kökünden gelen ifadeler de kullanılmıştır.⁹⁹

Sûfiler, namazın anlamını birçok farklı şekilde yorumlamışlardır. Necmüddîn Kübra Hz'leri *Risâle fi fazîlet es-salât* adlı eserinde; "Namazın şeriata göre bir görev, tarikata göre kurb (yakınlık), hakikate görede Allah'la ittihat" (birleşme)¹⁰⁰ olduğunu belirtir. Hücvîrî'ye göre namazın edasına başlamadan önce gerek şer'î fikhî bakış açısında gerekse tasavvufî anlam dünyasında birtakım şartların yerine getirilmesi gerektiği ifade edilmiştir; bu şartlar sadece zâhirdeki temizlik ve yönelişlerle sınırlı olmayıp, bâtınî derinliklere kadar uzanan çok katmanlı bir anlam taşır. İlk olarak, zâhirde necasetten arınmak farz iken, bâtında şehvet ve süflî arzulardan temizlenmek esastır; çünkü bedenın dışındaki pisliklerden uzaklaşmak nasıl ibadetın geçerliliğini temin ederse, kalbin içindeki arzu ve heva artıklarından arınmak da kulluğun hakikatine ulaşmayı mümkün kılar. İkinci şart olarak, zâhirde elbiseyi necasetten temizlemek gerekliken, bâtında o elbiseyi helal yoldan temin etmek ve helal kazançla kuşanmak icap eder; zira namaz, sadece bedensel saflıkla değil, kişinin rızkının helalliğiyle de doğrudan bağlantılıdır. Üçüncü olarak, zâhirde hadesten taharet yani abdestsizlik ve cünüplük halinden arınmak zorunludur; bâtında ise fesat, günah ve manevî kirlerden uzak durmak gereklidir; bu suretle temizlik hem dış dünyada hem de kalpte gerçekleşmiş olur.

Dördüncü şart, kıbleye yönelmek olup, burada da zahirî kıble Kâbe-i Muazzama'dır; bâtın kıblesi arş-ı âzam, sır ve ruhun kıblesi ise ilahî müşahede makamıdır; böylece kıble sadece yönelişin mekânsal bir tezahürü değil, manevî yolculuğun da nişanesidir. Beşinci şart ise şeriatin zahirinde namaz vaktinin girmesiyle sınırlı görünse de hakikatin derinliklerinde bu vaktin süreklilik arz etmesi ve kulun zaman üstü bir kulluk bilinciyle daima Allah'ın huzurunda hazır olduğunu idrak etmesiyle açıklanır; burada zâhirin kıyamı kudret halinde,

⁹⁸ bk. el-Ankebût 29/45; el-Cum'a 62/9

⁹⁹ er-Rûm 30/17

¹⁰⁰ A. Schimmel. *İslamın Mistik Boyutları* (Çev.E.Kocabıyık). İstanbul: Kabalcı Yayınevi (2001) s.155

bâtının kıyâmı ise kurbiyet gülistanında elif gibi dosdoğru duruşla gerçekleşir. Altıncı şart, niyetin halis olmasıdır; zira niyet kulun fiillerini anlamlı kılan temel unsurdur ve bâtında ihlas olmaksızın yapılan ibadet kuru bir şekilden ibaret kalır. Yedinci şart ise, namazın bütün rükünlerinin sadece şekilsel hareketler olmayıp, deruni manalar taşıdığına işaret eder; heybet makamında tekbir, vuslat mahallinde kıyam, tertil ve azametle tilavet, huşu ile rükû, tezellül ile secde, içtima ile teşehhüd ve sıfatların fani olmasıyla selam birer manevî mertebeye işaret eder.

Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazın ehemmiyetini bildiren çok sayıda hadisi rivayet edilmiştir. Bunlardan bazıları: "Namaz dinin direğidir",¹⁰¹ "Kulun Rabbine en yakın olduğu an secdede bulunduğu andır",¹⁰² "Namaz gözümün nurudur"¹⁰³ ve yine yaygın olarak nakledilen "Namaz müminin miracıdır"¹⁰⁴ hadisleridir. Resulullah (s.a.v.)miraçtan dünyaya avdet edince, ne zaman o yüce ve yüksek makamın iştiyakını ve özlemini duysa: "Yâ Bilâl! Namaz ile bizi rahatlat"¹⁰⁵ dediği rivayet edilir. Hücûvîrî, bu suretle Hz. Peygamber (s.a.v.)için "Onun her namazı, onun için bir kurbet ve bir miraç olmuştur. Halk onu namazda görürdü Onun ruhu namazda, gönlü niyazda, sırrı pervazda ve uçuşta, nefsi güdâzda, yani erime halinde idi. O derecede ki, namaz onun göz aydınlığı haline gelmişti. O, namazda iken bedeni mülk âleminde, ruhu ise melekût âleminde bulunurdu. Bedeni insî, yani beşer idi ama ruhu üns mahallinde idi."¹⁰⁶ diyerek Hz. Peygamberin (s.a.v.) her namaz kılışında ruhen miraç ettiğini vurgulamıştır.

Tasavvuf büyüklerinin namaz perdesinin nasıl aşılacağı hususunda birçok sözleri mevcuttur, bu çalışmamızda hepsini almamız mümkün değildir. Yalnızca birkaçını zikretmekle iktifa edilebilir. Cüneyd-i Bağdadî'nin (r.a.) zamanımızın Sıddîk'ı diye nitelendirdiği Hâtem Asamm'a (r.a.): "Namazı nasıl kılıyorsun?" diye sorduklarında. Şöyle dediği rivayet edilir: "Namaz vakti gelince, biri zahiri, öbürü batını olmak üzere abdestimi alırım. Zahiri, abdest su ile bâtını olan tevbe iledir. Sonra camiye girerim. Mescid-i Haram'ı (müşade eder ve) kendime şahit tutarım, Makam-ı İbrahim'i iki gözümün (veya iki kaşımın) ortasına korum. Cenneti sağ yanıma, Cehennemi sol yanımda, Sırat Köprüsünü ayağımın altında ve ölüm meleğini, yani Azrail'i ardımda olarak görürüm. O vakit azimle Allahu ekber

¹⁰¹ Tirmizî, *İmân*, 8; Dârimî, *Salât*, 123

¹⁰² Müslim, *Salât*, 215

¹⁰³ Nesâî, *İşretü'n-Nisâ*, 18)

¹⁰⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 46

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 364./Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Edeb", 78./Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, VI,

¹⁰⁶ Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 364

der, hürmetle ayakta durur, heybetle Kur'ân okur, tazarru ile secde eder, tevazu ile rükûa varır, hilim ve vakarla teşehhüd için oturur, şükür ile selam veririm”¹⁰⁷ diyerek namazın nasıl kılınması gerektiğini veciz bir şekilde ifade etmiştir.

Hasan-ı Basrî (r.a.) ise namazın müminin kalbine nur, yüzüne sekinet ve bedenine güç verdiğini vurgulayarak, ibadetin bütün varlığı etkileyen bir arınma ve takviye işlevi olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸ Ebû Said el-Harraz (r.a.), “Kulun namazda Allah korkusundan eriyecek hâle gelmesi lazım geldiğini”¹⁰⁹ söyler. Serrâc (r.a.) ise: “Kulun namazda Kur'an okumaya başlayınca riâyet edeceği edebi, kalbin Kur'ân'ı sanki Cenâb-ı Hakk'tan dinliyormuş gibi okunana kulak vermesi ve okuduklarını sanki Allah'a okuyormuş gibi okumasıdır.”¹¹⁰ der, benzer şekilde Zünnûn-ı Mısrî (r.a.) namazın kalbin Allah'a yönelmesi ve nefsin kötülüklerden arınmasıyla mümkün olduğunu, namazsız bir gönlün Hakk'a ulaşamayacağını belirtmiştir.¹¹¹ Tüm bu ifadeler tasavvuf perspektifinde namazın sadece şekli bir ibadet olmadığı, kalbin Allah'a yönelişi, huşu ve Allah korkusuyla bir mânevî arınma vesilesi olduğunu ortaya koymaktadır.

3.5.1. Mahabbet ve Mahabbetin Keyfiyeti

Tasavvuf ehli muhabbet-mahabbet hakkında çeşitli tarif ve açıklamalarda bulunmuşlardır. Hepsi de kendi haline, zevkine (tadına, bilişine) ve şekline göre konuşmuşlardır. Aynı şekilde, “muhabbet” kelimesinin sözlük açısından hangi anlamda türetildiğine dair çeşitli görüşler belirtilmiştir. Arapça “hubb” kökünden gelen muhabbet, sözlükte “sevmek, dost olmak, kalbin meyletmesi, gönül vermek” anlamlarına gelir. Aynı kökten türeyen "hubb" kelimesi “sevgi, dostluk, gönül bağı” demektir. Lügate muhabbet, sevginin kalpte yerleşip süreklilik kazanmış hâlini ifade eder. Şiddetli yağmur sırasında suda yükselen kabarcıklara da bu isim verilmiştir.

İbnü'l Arîf (r.a.) “Muhabbet fenâ vâdilerinin ilkidir. Mahv menzillerinin vardığı en son yerdir. Avamın havâs yolunda ilerlediği ve ulaştığı en son menzildir. Avamın onun dışında bir gayesi yoktur. Bununla birlikte muhabbette hem avamın hem de havâsın içeceği bir nasibi, bir payı vardır.”¹¹² der ve şu ayeti kerimeyi misal getirir “*Bir zamanlar Mûsâ*

¹⁰⁷ a.g.e. s. 363

¹⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 145

¹⁰⁹ Şehâbeddîn Sühreverdî. *Avârifü'l Maârif*, (Çev. H. K. Yılmaz-İ. Gündüz). İstanbul: İber Yay. (2022) s.606

¹¹⁰ a.g.e.

¹¹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî. (1986). *Hilyetü'l-evliyâ Dârü'l-Fikr*. Cilt 9, s. 364

¹¹² İbnü'l Arîf *Gönül Meclisleri-Mehâsinü'l Mecâlis*- (Çev. N. Bardakçı) İstanbul: Sır Yay. (2005) s.120

*kavmi için su istemiş, biz de ona, "Asâni taşa vur!" demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fıskırdı. Her topluluk kendi içeceği yeri bildi."*¹¹³bu ayeti kerimenin işâri tefsîrini İsmail Hakkı Bursevî hazretleri *Ruhul Beyan*'da *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*'de geçtiği şekliyle şöyle açıklar:” Lâilâhe illallah" kelimesi on iki harf olup, herbirinden bir pınar fıskırır. İnsanda bulunan on iki sıfatın beşi, dış duyular (havâss-ı zâhire); diğer beşi iç duyular (havass-ı bâtine) diğer ikisi de kalb ve nefstir. Bu organlardan herbirinin kelime-i tevhidin herbir harfine ait bir meşreb ve özellik vardır. Bu duyuların her biri, lider ve komutanın sevk ettiği kaynağa gider. Kimi kaynaklar soğuk ve tatlı, kimisi tuzludur. Nefis, kuruntu ve şehvet pınarlarına koşar; kalb, takvâ ve tâat pınarlarından içer. Rûh ise keşf, müşahede ve hakâik pınarlarından dökülen ilâhi sırlara râğbet eder. Sıfat-ı ilahiyyenin tecelli kâseleriyle marifetin hayat suyundan içer. Bunu onlara Rableri içirir; içlerini temizler, ıslah eder. Rableri onları zâtının hakikatında izmihlal şarabıyla sular.”¹¹⁴

Muhabbet, yanan kalbin, sevgiliye kavuşma coşkusu ve çırpınışıdır."Sabit olmak ve ayrılmama" ya da "hubb" denir. Bu durumlarda sevenin kalbi, sevgilisinde sabitlemiştir, onu anmaktan ayrılmaz.

Hücvîrî ise mahabbet bahsinde bu kelimenin “hibbe” kökünden alındığını ifade eder, Hibbe, arazide toprağa atılan tohumlar (habbeler,çekirdek, nüve ve taneler) mânasına gelmektedir.

Hücvîrî “Habbeye” hubb yani taneye sevgi denilmesinin sebebini ise şöyle açıklar: “Hayatın aslı onda ve o olduğu içindir. (Hayatın aslı habbe denilen tohum ve tane olduğu için habbeye hubb ve mahabbet denilmiş veya sevgi mânasına gelen hubb ve mahabbet habbe kökünden alımmıştır. Çünkü dinî, manevi ve insani hayatın aslı, esası, kökü ve tohumu hubb mahabbettir). Nitekim habbe de bitkilerin kökü ve tohumudur. Şöyle ki Habbe (ve tane) denilen tohum yere düşer. Üzeri toprakla örtülür. Üstüne yağmur yağar, güneş ışınları ve ısısı üzerine gelir. Sıcak ve soğuk üstünden geçer. Zamanın geçmesiyle ve değişmesiyle o tohum değişmez. Vakti yaklaşıncı uç verir, biter gelişir. Çiçek açar ve meyve verir. Kalbi mesken edinen ve oraya yerleşen hubb (mahabbet, aşk ve sevgi) da böyledir. Huzur ve gaybetle bela ve mihnetle, rahat ve lezzetle, firak visal ile değişmez. Nitekim şair der ki: Ey göz

¹¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'ânYolu Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022, el-Bakara,2/60

¹¹⁴ İ. H. Bursevi. *Rûhu'l-Beyân*(Çev. H. K. Yılmaz, Ö. Çelik, S. Derin, M. Toprak, M. Sülün) İstanbul: Erkam Yayınları. (2015). 1.cilt s.415

kapaklarındaki hastalık, aşıkının hastalığına tabip ve deva olan kişi! Dostluğu ve sevgiyi geçtim, artık benim yanımda hazır olmanla gaip olman musavi hale geldi!”¹¹⁵

Ve yine derler ki: Mahabbet (toprakta yapılan) testi mânasına gelen “hubb” kökünden alınmıştır.Çünkü o kap, içindekini tutar, başkasını ise içine almaz.

Ulemânın dilinde muhabbet farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlardan ilki, muhabbetin “meyil, heva, arzu, kalbin temennisi, ünsiyet ve nefsin sükûnu olmaksızın sevgiliyi istemek” anlamına geldiğidir. Ancak bu tür özellikler kadîm olan Allah’a nispet edilemez; çünkü bunlar yalnızca mahlûkat arasında, aynı cinsten varlıkların birbirine karşı duyduğu ilgi ve yöneliş bağlamında söz konusu olabilir. Dolayısıyla Yüce Allah, bu tür beşerî niteliklerden tamamen münezzehtir.

Muhabbetin ikinci anlamı, Allah’ın kuluna hususi ihsanlarda bulunması, onu velâyetin olgunluk derecesine eriştirmesi ve çeşitli lütuf ve kerametlerle şerefliendirmesidir.

Üçüncü anlamı ise Allah’ın kulunu övmesi, güzel amellerinden dolayı onu medhetmesidir. Bu bağlamda Allah’ın kulunu sevmesi; birincide olduğu gibi beşerî bir arzuya değil, ya özel bir ihsanla onu seçmesine (irade sıfatına dayalı), ya da güzel amelleri sebebiyle onu övmesine (kelâm sıfatına dayalı) işaret etmektedir.

Şeyhlerin, “Muhabbet” hakkındaki sözleri hayli fazladır bazılarını zikretmeden geçemeyiz;

Cüneydi Bağdadî (r.a.): “Muhabbet, aşığın kendi sıfatlarını mahvetmesi(yok etmesi), kendi zatında sevgiliyi sabit eylesesidir. Muhabbet, Allah’ın isteklerine kalbin boyun eğmesidir. Muhabbet, aşığın safasına bedel olarak, sevgilinin safasının dahil olmasıdır.”¹¹⁶

Şibli’ye (r.a.) sorulur “Niçin muhabbet, hep mihnetle (meşakkat ve zorluklarla) beraber oluyor? Cevabı: "Aşağı (layık olmayan) insanlar, muhabbet iddiasında bulunmasınlar diye!.."“Muhabbet, muhabbet diye isimlendirilmiştir, çünkü muhabbet, sevgiliden başka her şeyi kalpten siler.”¹¹⁷

Atâ (r.a.): “Muhabbet, akıl derecesine göre, kalpte dikilip meyve veren dallardır”¹¹⁸

¹¹⁵ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 367

¹¹⁶ Ebu Muhammed Asım el-Makdisî, *Sırların Çözümü ve Hazinelerin Anahtarları (Hallu'r-Rumûz ve Mefâtihu'l-Kunûz)*. (Çev. H. Kaplan). İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s.45

¹¹⁷ a.g.e.

¹¹⁸ a.g.e.

Yine İbn Atâullah “Muhabbetin mertebeleri dörttür, Allah'ı sevmek, Allah için sevmek. Allah ile sevmek ve Allah'tan sevmek. Allah'ı sevmek muhabbetin başı, Allah'tan sevmek ise muhabbetin sonudur. Diğer iki muhabbet ise başlangıç ve son arasında vasıta”¹¹⁹der.

Nasrabazî (r.a.): “Muhabbet vardır, ölümden kurtarır. Muhabbet vardır can alır...”¹²⁰

Haris Muhâsibî (r.a.): “Muhabbet, bir şeye tamamen(bütün varlığıyla) yönelmen, sonra onu, kendi nefesine, ruhuna ve malına tercih etmen (üstün tutman) sonra, gizli ve açıktan ona uyman, sonra, ona karşı olan sevginde kusurlu olduğunu bilmendir...”¹²¹

Sırrî Sakatî (r.a.): “İki şey arasındaki muhabbet, biri diğerine "ey ben!" demedikçe gerçek muhabbet olmaz! -Muhabbet, kalbi yakan öyle bir ateştir ki, orada sevgiliden başka hiçbir şey bırakmaz... Muhabbet, bir ateştir. Onun odunu âşıkların ciğeridir... Muhabbet öyle bir sarhoşluktur ki, o sarhoş, ancak sevgilisini müşahade edince ayılır... Muhabbet, aşığın tüm isteklerinin, sevgilinin istekleriyle aynı olmasıdır. Öyle ki, aşığın iradesi kalmaz...”¹²²

Üstad Ebu Kasım Kuşeyrî (r.a.): “Mahabbet, sevenin sıfatları ile mahvolması ve mahbubu zatı ile ispat etmesidir”¹²³ Bu anlamda mahabbet, kulun benliğini fâni kılarak sevgilide bâki olmasıdır diyebiliriz.

İzzeddîn Kâşânî muhabbet hakkında; “Bil ki bütün âli hallerin binası muhabbet üzerinedir, tıpkı bütün şerif makamların binasının tövbe üzerine olması gibi. Muhabbet hâlis vergi ve bağış olduğu için ona mebni olan bütün hallere mevahib (bağışlar) denir.”¹²⁴Kâşânî, sözlerinin devamında muhabbeti iki ana kategoriye ayırır: umumi ve hususi. Umumi muhabbet, kalbin Allah'ın sıfatlarının güzelliklerini idrak etme eğilimidir; hususi muhabbet ise ruhun, Allah'ın zatının güzelliğini doğrudan müşahade etme eğilimidir. Umumi muhabbet, sıfatların yansımaları aracılığıyla ortaya çıkan bir “ay” gibi görülürken; hususi muhabbet, zat ufkundan doğan bir “güneş” niteliğindedir.

Bu bağlamda umumi muhabbet, varlığı güzelleştiren bir nur işlevi görürken, hususi muhabbet varlığı arındıran bir ateş gibi işler.

¹¹⁹ İ.A. İskenderî. *Letâifü'l-Minen* (Çev. M. Yüce) İstanbul: Kapı Yayınları. (2021)s.69

¹²⁰ Ebu Muhammed Asım el-Makdisî, *Sırların Çözümü ve Hazinelerin Anahtarları (Hallu'r-Rumûz ve Mefâtihu'l-Kunûz)* (Çev. H. Kaplan). İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s.45

¹²¹ a.g.e.

¹²² a.g.e.

¹²³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 374

¹²⁴ İzzeddîn Kâşânî. *Tasavvufun Ana Esasları-Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye* (Çev. H. Uygur) İstanbul:Kurtuba Kitap Yay. (2010) s.399

Molla Câmî (r.a.) bu konuda “Sâlik, fenâfillah ve bekâbillah makamında muhabbet şarabının verdiği mestlik vasıtasıyla varlık ve hod-perestlik kaydından kurtulur, "Bir kimseyi benim muhabbetim öldürürse onun diyeti benim.”¹²⁵ şerefine nail olursa, Hak sübhanehû ve teâlânın bütün idâresini kendine bağlı ve her şeyi kendi hükmü altında görür. Çünkü ilâhi hakikatle ahlâklanan fânî sâlikin tasarrufu bizzat Hakk'ın idâresidir. Hakk'ın tasarrufu ise bütün yaratılmışları kuşatır.”¹²⁶

Molla Câmî (r.a.) ayrıca muhabbeti elde etmenin yolunu şöyle açıklar: “Âlemin yaratılmasından maksad insanoğludur, insanoğlunun vücûdundan murâd ise Hak celle ve âlânın marifet ve muhabbetidir. Ebedi devlet O'na mahsus ve ebedi saâdet de O'na bağlıdır. Mârifet ve muhabbeti elde etmenin en önemli yolu ise hayat nakdi ve vakit sermayesidir.”¹²⁷ der.

Bayezid Bistâmî (r.a.): “Mahabbet, nefsinden olan çok şeyi azımsaman, dostundan olan az şeyi çoğumsamandır” demiştir.¹²⁸

Son olarak bu bâb-ı Hücvîrî'nin dediği gibi “Sözün kısası, mahabbetten bahsetmek mahabbet değildir. Çünkü (aşk ve) mahabbet (yaşanan, tadılan bir) haldir ve hiçbir zaman, hal, kâl (yani laf ve söz) değildir. Eğer bütün cihan halkı mahabbeti celbetmek isteseler, buna kâdir olamazlar, onu defetmeye olanca gücüyle çabalasalar, defedemezler. Çünkü mahabbet mevâhiptendir, mekâsıpten değildir. Allah'ın hibesidir, kulun kazancı değildir.”¹²⁹ sözü bu konuya uygun bir referanstır.

3.6. Altıncı Perdenin Açılması: Zekât

Zekât (Arapça: zakâh), sözlükte “artma, çoğalma, temizlik ve bereket”¹³⁰ anlamlarına gelir. Terim olarak ise, İslâm'ın beş temel şartından biri olup, belirli bir nisaba ulaşan malın belli bir kısmının ihtiyaç sahiplerine verilmesini ifade eder. Zekât, kelime anlamıyla doğrudan ilişkili olarak, malı hem dünyevî kirlilerden arındırır hem de manevî açıdan bereketlendirir.

Bu yönüyle zekât, yalnızca malî bir mükellefiyet değil, aynı zamanda bireyin nefsinin arındırıcı, toplumsal dayanışmayı pekiştiren ve sosyal adaleti tesis eden ibadetlerden biridir.

¹²⁵ Ayrıca bazı mutasavvıflar bu sözü “hadîs-i kudsi” olarak nakletmiştir (bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 195)

¹²⁶ Molla Câmî, *Aşk ve Şaraba Dair – Levâmi* (Çev. Tahirü'l Mevlevî; der. Halil Karabulut), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s.118

¹²⁷ Molla Câmî, *Aşk ve Şaraba Dair – Levâmi* (Çev. Tahirü'l Mevlevî; der. Halil Karabulut), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s.118

¹²⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 374

¹²⁹ a.g.e.

¹³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Çev. Prof. Dr. A. Gölpınarlı) İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986, s. 312

Kur'an-ı Kerimde zekât ile ilgili çok sayıda ayet vardır "Namaz kılınız ve zekâtı veriniz"¹³¹ özellikle namaz emrinden hemen sonra birçok ayette zekât ve infak zikredilir. "Onlar namazlarını korurlar ve zekâtlarını verirler."¹³² gibi pek çok ayet örnek verilebilir. Bu bâbda zekâtın fıkhi hükümlerinden ziyade tasavvufî -manevi- boyutu ele alınmıştır.

İbn Arabî'ye göre, zekât, mal ve nefis üzerindeki bir Allah hakkıdır ve mal veya nefis sahibine ait değildir. Nefse bakıldığında, onun bu konuda doğrudan bir yükümlülüğü bulunmasa da Allah'ın hakkı olan unsurlar zekâta dahildir.¹³³ Bu nedenle, nefis sahibi, Allah rızası için kendi nefisinden bir kısmı vermekle kurtuluşa erer; zira Kur'ân'da belirtildiği üzere, "Nefsini temizleyen [zekâtını veren] kurtuluşa ermiştir."¹³⁴

Envârü'l-Âşıkîn eseriyle daha çok bilinen Ahmed Bîcan hazretleri *el-Müntehâ* eserinin zekâtın sırrı faslında: "Hikmet budur ki, mâl, mahbûb bi't-tab. Dürüst budur ki, mâla kadir olmak kemâlden'dir ve sıfat-ı kemâl, mahbûbdur bi-zâtihi ve noksân, mekrûhtur li-zâtihi. Pes öyle olsa mâhbûb oldu; illâ bu kadar vardır ki, nefis, mâl muhabbet(in)de müstağrak olsa hubbullâhtan merdûd olur. Pes bundan ötürü Hak Teâla: "Malınızın zekâtın verin" dedi. Zîra ki, gönül mâl sevmekle hasta olmuştu, geri onun ilacı mâlî nafaka vermek ola."¹³⁵Metni günümüz Türkçesiyle sadeleştirirsek; "Hikmet şudur ki: Mal, tabiâtı gereği sevilir. Doğru olan şudur ki, mala sahip olabilmek bir kemâldir; kemâl sıfatı da zâtı itibarıyla sevilir, eksiklik ise zâtı itibarıyla hoş görülmez. Bu nedenle mal sevgisi tabiîdir. Ancak nefis, mal sevgisine bütünüyle dalarsa, Allah sevgisinden mahrum kalır. İşte bu yüzden Hak Teâlâ, "Mallarınızın zekâtını verin" buyurdu. Çünkü gönül, mal sevgisiyle hastalanmıştı; bunun ilacı da malî infak etmek, yani Allah yolunda harcamaktır."

Dolayısıyla Ahmed Bîcan, zekâtın sadece mali bir yükümlülük değil, aynı zamanda mal sevgisinin kalpte oluşturduğu perdeyi kaldırarak kulun ilâhî muhabbete yönelmesini sağlayan ahlâkî ve tasavvufî bir arınma vesilesi olduğunu vurgulamaktadır.

Hücvîrî "Zekâtın aslı ve hakikati, nimetin cinsinden olmak üzere nimetin şükrünü eda etmektir. Sıhhat büyük bir nimettir. Her organın bir zekâtı vardır. Bu da insanın bütün organlarını hizmete hasretmesi -ki buna organların hizmette müstağrak olması denir ve ibadetle meşgul bir halde bulundurması, nimetteki zekât hakkını ödemiş olmak için, hiçbir

¹³¹ Bakara 2/43

¹³² Mü'minun, 23/4

¹³³ E. Z. Nasr Hâmid. *Böyle Buyurdu İbn Arabî* (Çev. N. Konaklı) İstanbul: Mana Yayınları (2022) s.283

¹³⁴ Şems 91/9

¹³⁵ A. Bîcan. *el-Müntehâ-fusûs'l-hikem üzerine bir çalışma*(Haz. A. Beyazıt) İstanbul: İnsan Yayınları. (2011) s.416

oyun ve eğlenceye meyletmemesidir.”¹³⁶diyerek zekâtı sadece mal, para cinsine göre değil daha derin bir kavrayışla bânını yönünü ele alarak bu perdeyi kaldırmayı amaçlamıştır.

Bâtındaki nimetlerin de zekâtı vardır. Bu nimetlerin çokluğu nedeniyle, asıllarını ve hakikatlerini tam olarak hesaplamak imkânsızdır. Dolayısıyla, bu tür nimetlerin de kendilerine uygun bir zekâtı bulunmalıdır. Bu zekât, zâhirî ve bânî nimetlerin idraki, yani bilinmesi ve takdir edilmesiyle ilgilidir. Kul, üzerindeki nimetlerin sayısız ve hesapsız olduğunu idrak ederse, sayısız ve hesapsız nimetlerin karşılığı olarak ona sonsuz şükür borçlu olur. Özetle, dünyanın ve malın zekâtı, sûfiler açısından övülmesi gereken bir şey değildir; çünkü cimrilik iyi bir şey değildir.

Zahir ulemasından biri Şibli’den (r.a.) zekâtı sorarak: “Zekâtın, verilmesi farz olan miktar nedir?” diye sorar, Şibli, “Cimrilik mevcut ve mal hasıl olmuş ise, her iki yüz dirhem için beş dirhem, her yirmi dinar için yarım dinar vermek farz olur. Senin mezhebine göre durum budur. Benim mezhebime göre, zekât meşgalesinden kurtulman için hiçbir şeye malik olmaman lazım gelir” dedi. Adam sordu: İyi ama bu meselede (ve mezhepte tabi olduğun) imamın kimdir? Şibli cevap verdi: “Ebu Bekir Sıddîk'dır (ra), Çünkü O, mülkiyetinde bulunan her şeyi (Allah yolunda) vermiştir. Resulü Allah (s.a.v.) ona: Ailene ne bıraktın, diye sorunca, şu cevabı vermişti: Allah'ı ve Resulünü” sözleriyle ele almıştır.”¹³⁷

Hz. Ali (kerremallahu vechehu) bir kasidesinde şöyle der: "Üzerime mal zekâtı vacip olmuş değildir. Cömert zat üzerine hiç zekât farz olur mu?"¹³⁸ Cömert bir kimse malını sürekli olarak ihtiyaç sahiplerine ve hayır işlerine harcadığı için, malı zekât nisabına ulaşmaz. Hücvîrî işte bu yüzden “Kerem sahiplerinin malı sebildir, harcanmıştır. Kanları hederdir, canları feda edilmiştir. Bu sebeple, onlar ne mal konusunda cimrilik yaparlar ne de kan üzerine husumet edip düşmanlık güderler. Çünkü onların mülkü yoktur.”¹³⁹ diyerek gerçek velilerin ve kerem sahiplerinin mal, can ve benlik üzerinde tasarruf iddiasında bulunmadıklarını, tüm varlıklarını Allah yolunda feda ettiklerini vurgular. Onlar için, dinar “dâr-ı nârdır (cehennem), dirhem dâr-ı hemdir (sıkıntı kaynağıdır)”¹⁴⁰ dünya malı birikim ve şahsi mülk edinmek için değil, paylaşım ve fedakârlık aracıdır; bu nedenle zekât ve cömertlik onlar için doğal bir davranış hâline gelir.

¹³⁶ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 376

¹³⁷ a.g.e. s. 377

¹³⁸ Hz. Ali. *Nahcü'l-Belâğa*, Kaside 21, (Çev. İ. Kılıç). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s. 112.

¹³⁹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 377

¹⁴⁰ A. Geylânî. *Cilâu'l-Hâtır- Yolun Esasları*- (Çev. D. Gürer). İstanbul: Gelenek Yay. (2006). s.80

Abdulkadir Geylani (r.a.): “Şeriat zekâtı, dünya kazancının bir kısmını, hakkı olanlara vermektir. Bu, belirli bir zamanla kayıtlıdır. Her yılda, bir defa, belirlenen nisaptan verilir. Tarikat zekâtı ise, ahiret kazancının tümünü, Allah rızası için, din fakirlerine ve uhrevi miskinlere vermektir...”¹⁴¹ diyerek şeriat ve tarikat bağlamında zekâtın iki farklı yönünü ortaya koymaktadır.

Zekat’ın âdâbı konusunda Ebû Tâlib el-Mekkî (r.a.): “Zekât verirken Allah Teala'yı gözetmeli, O'nun güzel terfikini bilmeli, zekât verdiği fakirlerin kendinden üstün olduğuna inanmalı, kafasından onun zayıflık ve düşüklüğünü geçirmemeli ve onu asla hor görmemelidir. Fakirin, kendisinden daha hayırlı olduğunu bilmelidir. Çünkü fakir, temiz, pak, izzet sahibi, dünya ve ahirette derece sahibi kılınmıştır. Zekât veren zengin, kendisinin fakirlerin hizmetine adandığını ve onların evlerini şenlendirmekle mükellef olduğunu bilmelidir. Zekât veren kimse, ihtiyaç sahibine gizlice vermeli ve bunu anlatmamalıdır: “Zekatlarınızı/sadakalarınızı minnet bekleyerek ve eziyet ederek boşa çıkarmayın”¹⁴² ayet-i kerimesinin tefsirinde şöyle denilmiştir: Ayette geçen “Menn” kelimesi, verilen zekâtı hatırlatmak; “Eza” ise onu açıklamaktır.”¹⁴³ Dolayısıyla zekâtın gerçek âdâbı hem Allah rızasını gözetmek hem de fakire saygı ve hürmet göstermekle tamamlanır; böylece hem mal hem de niyet temizlenmiş olur.

Bişr b. Hars'tan şu söz nakledilmiştir: Süfyan-ı Sevri dedi ki: Kim minnet bekleyip başa kakarsa sadakası boşa gider. Kendisi ne, 'Ey Eba Nasr, menn nasıl olur?' diye sorulduğunda şöyle dedi: Verdiğiniz sadakayı hatırlatmanız veya onu başkalarına anlatmanızdır.¹⁴⁴ Yine bu minvalde Peygamberimiz (s.a.v) bir hadis-i şerifinde “Zekâtın en faziletlisi; veren kimsenin bir fakire gizlilik içinde vermeye çalışmasıdır.”¹⁴⁵ Buyurmasından hareketle medeniyetimiz bu incelikleri yaşantısına aksettirmek için nice metotlar geliştirmiştir, misal Osmanlı dönemindeki Camii veya belli yerlerdeki sadaka taşları hep bu edebin neticesidir.

¹⁴¹ A. Geylânî. *Sırru'l Esrar* (Çev. M. Eren). İstanbul: Gelenek Yayınları (2006). s.73

¹⁴² Bakara 2/264

¹⁴³ Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l-Kulûb*, (Çev. M. Tan). İstanbul: İz Yayıncılık 2018. s.348

¹⁴⁴ a.g.e.

¹⁴⁵ Ebu Davûd. Vitr/12, Zekât/40; Nesa'î, Zekât/49; Dârimî, Salat/135; İbni Hanbel, II/358, III/413,

3.6.1.Cûd ve Sehavet (Cömert, Eli Açık, Gönlü Bol Olmak)

Kur'ân-ı Kerîm'de "Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça birr (iyilik) mertebesine erişemezsiniz"¹⁴⁶ buyurulması, cömertliği mânevî kemâle ulaşmanın bir şartı olarak göstermektedir. Ebû Hüreyre (r.a.)'den rivayetle: Hz. Peygamber (s.a.v.): "Cömert kişi Allah'a yakındır, Cennete yakındır, Cehennemden uzaktır. Cimri kişi Allah'tan uzaktır, Cennetten uzaktır. Cehenneme yakındır."¹⁴⁷ Buyurarak Cömertliğin Allah katındaki kıymetini ve önemini vurgulamış ve cömertliği uhrevî kurtuluş ile ilişkilendirmiştir.

Ehlullahın taşıdığı sıfatlardan biride cömertlik ve diğergamlıktır. İbnu'l-Kayyim *Zadü'l-Maad* adlı eserinde; "halka iyilik etmek, malı, canı ve nüfuzuyla insanlara faydalı olmanın gönlün genişlemesine, rahat ve huzura kavuşmasına vesile olduğunu"¹⁴⁸ ifade eder. Hikmet ehlinden bir zâta "Beşerin fiilleri arasında Yaratan'ın fiillerine en çok benzeyen hangisidir"¹⁴⁹ diye sorulduğunda bu bilge zât, 'Cömertlik' diye cevap vermiştir.

Tasavvufî literatürde "sahî" ile "cevâd" arasında dikkat çekici bir ayrım yapılır. Sahî, temyiz ve ayrım yapan zâttır; onun cömertliği belirli bir sebep, maksat veya garaza bağlıdır. Bu bakımdan sahî, malını ya da imkânını paylaşırken bir yönüyle muhatabını gözetir, yani infakı şartlı ve maksatlıdır. Bu anlayış, tasavvufî terbiyede başlangıç makamı olan cûd mertebesine tekabül eder. Buna mukabil cevâd, temyiz ve ayrım yapmaksızın veren kişidir. Onun ameli garazsız ve ivazsız, fiili sebepsiz ve maksatsızdır; yani iyiliği sadece Allah'ın "el-Cevâd" isminin tecellisi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla sahî, nefsinin iradesiyle veren insandır; cevâd ise veren değil, Hak tarafından "verdirilen"dir. Bu fark, sûfilerin nazarında ahlâkî eylemin insana nispetinden, ilâhî sıfatın kulda tezahürüne uzanan mânevî bir yolculuğu ifade eder.

Hücvîrî sehâ (cömertlik) ile cûd (mutlak cömertlik) arasındaki farkı, peygamberî örneklik üzerinden açıklamıştır. Rivayete göre Hz. İbrahim (a.s.), "Halîlullah" sıfatıyla misafirsiz yemek yememeyi hayat düsturu edinmişti. Ancak bir mecûsîyi misafir kabul etmemesi üzerine Cenâb-ı Hak tarafından, "Yetmiş yıl rızkını verdiğim bir kuluma sen bir lokmayı çok gördün mü?" hitabıyla uyarılmış, bunun üzerine Hz. İbrahim hemen o kişiyi

¹⁴⁶ Âl-i İmrân 3/92

¹⁴⁷ Tirmizî. *Birr*, 40, Hadis No: 1961; Beyhakî, Şuabu'l-İman, VI, 329

¹⁴⁸ Ebu'l Hasen Ali En-Nedvi. *Gerçek Tasavvuf Ruhbanlık Değil Rabbaniliktir*, (Trc. H. Tat). İstanbul: Veciz Yayınları (2019) s.107

¹⁴⁹ R. el-İsfahânî. *Erdemli Yol-ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-Şerî'a* (Çev. M. Tan). İstanbul: İz Yayıncılık 2019. s.307

arayıp evine davet ederek ikramda bulunmuştur. Bu anlatı, sehânın yani sebebe ve temyize dayalı cömertliğin en yüksek örneklerinden biri kabul edilmiştir. Buna mukabil Hz. Peygamber (s.a.v.), Hâtem Tâî'nin oğlunu huzuruna kabul ettiğinde, onun müşrik olmasına rağmen sırtındaki ridasını yere sererek üzerine oturtmuş ve “Bir kavmin kerimi geldiğinde ona ikram ediniz”¹⁵⁰ buyurmuştur. Burada herhangi bir ayırım gözetilmeksizin, salt kerem sıfatının hakkı verilmiştir. Hücvîrî'nin ifadesiyle sehâ, Hz. İbrahim'in makamı iken; cûd, Hz. Peygamber'in makamıdır.¹⁵¹ Böylece Halîlullah ile Habîbullah arasındaki fark, cömertliğin sebebe bağlı olmaktan çıkıp mutlak, ivazsız ve garazsız bir fiile dönüşmesi bağlamında açıklanır. Tasavvufî açıdan bakıldığında, sehâ kulluk düzeyinde bir fazilet iken, cûd ilâhî sıfatın kulda tecellisi olarak değerlendirilir.

Hz. Enes'ten (r.a.) rivayet edilmiştir: Allah Nebisi (s.a.v)'e bir adam gelip bir şey istedi. Ona iki dağ arasını dolduran koyunları verdi. Adam hemen kavmine gelip şöyle dedi:

“Ne duruyorsunuz haydi müslüman olun! Çünkü Muhammed (s.a.v.) fakirlikten endişesi olmayan bir adam gibi gayet bol veriyor...”¹⁵²

Yine Enes'ten rivayet olunmuştur. Bir kere Resulullah'ın (s.a.v.) yanına seksen bin dirhem getirilmişti. Hz. Peygamber bu paraları bir kilimin üzerine boşalttı, tamamını tevzi ve taksim etmeden yerinden kalkmadı. Hz. Ali diyor ki: “Bu halde iken Resulullah'a bakmış, açlık sebebiyle karnına bir taş bağladığımı görmüştüm!”¹⁵³ der, bu rivayetler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sehâ ve cûdu en yüksek derecede temsil ettiğini göstermektedir. Zira O, kendisine gelen malları en küçük bir menfaat gözetmeden, açlığını gidermeden önce ümmetine dağıtmış; böylece hem dünyevî ihtiyaçlardan müstağnî olduğunu fiilen ortaya koymuş, hem de ilâhî isimlerden “el-Cevâd”ın ahlâkıyla ahlâklanmanın en kâmil örneğini sergilemiştir. Bu yönüyle O'nun cömertliği, sadece maddî infak değil, aynı zamanda mutlak bir teslimiyet ve ivazsız paylaşımın tasavvufî zirvesi olarak değerlendirilmiştir.

¹⁵⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ*, IV, 365; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 81; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VI, 436.

¹⁵¹ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 379

¹⁵² İsbahânî. *Hz. Peygamberin Edeb ve Ahlâkı* (Çev. N. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık (2014) s. 42

¹⁵³ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 382

3.7. Yedinci Perdenin Açılması:Oruç

Oruç ibadeti Cenab-ı Hakk'ın her ümmette farz kıldığı bir ibadettir. Nitekim Hak Teâlâ“Ey iman edenler! Üzerinize oruç farz kılındı.”¹⁵⁴ buyurmuştur. Bu ibadetin ne denli ehemmiyetli olduğunu bir Kudsi Hadisten öğreniyoruz: “Allah Teâlâ buyurdu ki: Oruç benim içindir. Onun ecrini ve sevabını da ben vereceğim.”¹⁵⁵

Bu Kudsi Hadisin şerhi meyanında Hücvîrî hazretleri şöyle demektedir: “Orucun hiçbir şekilde zahirle alakası olmayan gizli bir ibadet oluşu,ağyarın onda kat'i surette nasibi olmaması ve mükafatının sonsuz olmasıdır.”¹⁵⁶

Orucun müminlere farz kılındığı ay Ramazan ayıdır. Bu ay müminlere oruçla alakalı olabilecek birçok şeyi hatırlatır. Bu durumu Müslüman bir düşünür ve şair olan Üstad Sezai Karakoç şöyle ifade eder: “Bir ev nasıl yılda bir defa temizlenir, örümcek ağlarından kurtarılır, kiremitleri aktarılır, sıvanır, yıkanır, onarılır ve badana edilir, yani yeni yapılmış hale getirilirse, bir ruh da yılda bir kere, böyle bir genel temizlik ve revizyon ister. Bir şehrin temizlenmesi, onarılması, yeniden yapılması, sıva, boya ve badanaların tazelenmesi ile müslüman bir şehrin oruç boyunca ruhi canlılık ve hareketi, yükselme ve ilerlemesi birbirini çok andırır. Oruç, demek ki, bir noktadan bakılınca, ruhun ve vücudun dezenfekte edilmesi oluyor.”¹⁵⁷

Oruç, yalnızca bireysel bir ibadet olmanın ötesinde, diğer ibadetlerin temelini ve zeminini oluşturan bir niteliğe sahiptir. Kur'an, Ramazan ayında en yoğun biçimde okunmakta; namaz ise bu ayda daha çok icra edilmektedir. Bu yönüyle oruç, diğer ibadetleri çağırın, bir araya getiren ve sunan bir işlev görmektedir. İnsan şuuraltında bekleyen bütün dindarlık unsurları, Ramazan vesilesiyle gün yüzüne çıkar; ertelenmiş niyetler ve geciktirilmiş ibadet eğilimleri bu ay sayesinde harekete geçer. Öyle ki, camilerde namaz kılanların etrafında bulunup ibadet etmeyen kişiler dahi Ramazan vesilesiyle ibadete yönelir; ruhun katı ve durağan olan kısımları, adeta bir dinamitle parçalanır ve yeniden canlanır. Bu süreç, bireysel ve toplumsal düzeyde manevi bir uyanışın, ibadet bilincinin ve ruhi arınmanın somut bir tezahürüdür.

¹⁵⁴ Bakara 2/183

¹⁵⁵ Buharî, Savm, 2

¹⁵⁶ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 382

¹⁵⁷ S. Karakoç. *Samanyolunda Ziyafet*, İstanbul: Diriliş Yayınları.2004 s.7-8

“Oruç yolun yarısıdır,”¹⁵⁸ der Cüneydi Bağdadi hazretleri. İnsanın kemâlât yolculuğunda oruçtan aldığı kuvvet pek fazladır. Öyle ki oruç sayesinde nefis temizlenerek bir makamdan diğer makama daha rahat bir seyr içerisine girer. Çünkü oruç bizatihi ‘gıdadır’. Bu manevi gıda ruhu besler, güçlendirir, basamakları daha hızlı aşmasına ve perdeleri usulünce açmasına vesile olur. Tabii ki bu durumun yaşanması orucun ancak hakiki manada yaşanmasıyla mümkündür. Hücvîrî hazretleri bize bu hakiki oruçtan şöyle bahseder: “Orucun hakikati imsak (kendine hâkim olma, nefsi zabtetme, geçici ve bayağı arzulara galip gelme)dir. Yolun tümü bunda gizlidir. (Yani oruç tutmanın gayesi ve bunda muzmar ve saklıdır). Oruçta asgari derece açlıktır. Arzdaki Allah’ın taamı açlıktır. Açlık, bütün insanlık içinde aklen ve şer’an herkesin dili ile meth u sena edilmiştir.”¹⁵⁹

Akıl baliğ, Müslim, sahih ve mukim olan her kişi için bir ay oruç tutmak farzdır. Oruç, Ramazan hilalinin görülmesiyle veya Şaban ayının tamamlanmasıyla başlar. Her gün için sağlıklı bir niyet ve samimi bir irade gereklidir. İmsak; yani yemek, içmek ve cinsel ilişki gibi fiillerden uzak durma hâli, belirli şartlara bağlıdır. Bu şartlar yalnızca bedeni değil, aynı zamanda ruhu ve duyuları da kapsar: Karnı ve mideyi yemekten ve içmekten korurken; gözü harama bakmaktan, kulağı gıybetten ve gereksiz sözlerden uzak tutar; dili boş sözlerden ve haram hususiyet taşıyan ifadelerden, bedeni ise dünyaya tabi kılacak davranışlardan ve şeriata muhalefetten muhafaza eder. İşte bu hâlde oruç, hakiki anlamına kavuşur.

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

“Oruç tuttuğun zaman, kulağın, gözün, dilin, elin ve sendeki her organın da oruç tutsun.”¹⁶⁰

Diğer bir rivayette ise şöyle belirtilmiştir:

“Oruç tutan pek çok kimse vardır ki, tuttıkları oruca karşılık ellerine yalnızca açlık ve susuzluktan başka bir şey geçmez.”¹⁶¹

Bu açıklamalar, orucun yalnızca bedensel bir eylem değil, bütüncül bir ruhî ve ahlâkî disiplin olduğunu ortaya koyar; oruç, bireyin hem içsel arınmasını hem de sosyal ve manevi sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayan kapsamlı bir ibadet olarak tasavvur edilmiştir.

¹⁵⁸ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 382

¹⁵⁹ a.g.e. s. 383

¹⁶⁰ Buhârî, Sahih, *Kitabü's-Siyam*, Hadis No: 1894; Müslim, Sahih, *Kitabü's-Siyam*, Hadis No: 1151.

¹⁶¹ Tirmizî, *Sünen*, *Kitabü's-Siyam*, Hadis No: 684; Nesâî, *Sünen*, *Kitabü's-Siyam*, Hadis No: 2412.

Orucu adeta ‘Samanyolunda bir Ziyafet’ gibi gören Sezai Karakoç bu tasvir ve teşbihi, çağ insanının dimağına şiirsel bir şölen tadında sunar:

“Oruçtur. Bir kuşluk gibi, ağaçların arasından, kuş seslerinin marul içi tazeliğindeki bebeksi sevinçlerinin içinden GÜNEŞ NEŞESİ'nin yürüyerek insanları kuşatışı gibi gelen Oruçtur.

Yüzünde nur, elinde Kur'an, dudaklarında salavat, yüreğinde Yaratan sevgisi ve korkusu, hayalinde ideal İslam yurdu, kafasında gerçekçi gurursuz akıl, ruhunda ve vücudunda namaz, mü'min ve müslüman ayıdır bu gelen, Oruç ayı.

Oruçladır.

Dini yaşayışın en konkre hali oruçladır. Deniz balık için ne kadar canlı ve kaçınılmazsa ve onu ne kadar içine almış kuşatmışsa, dinin insanı zaptetmesi, insanın tabiat üstüyle reel bağlantı kurması onunladır.

Hayvandan meleğe doğru, yolculuk, işteki karanlıkların eriyişi, yerini metafizik ışıkların alması Oruçla...

Gerçek gün doğuşu, gerçek kuşluk, gerçek öğle; gerçek ikindi; gerçek akşam ve gün batışı, gerçek gece ve yatsı, Oruçla.

Gerçek zaman Oruçladır.

Orucu, oruca, oruçta ve oruçtandır.

Küfrün sığınacak delik araması oruçtansa, mü'minin, dalgaların med günü kıyılara koşuşu gibi koşuşu orucadır.

Güneş bir dağın yarığında çıkarken, bir gül açılırken, bir çocuk, okula başladığı an; bir insan şehit olduğu vakit; su kaynağından çıkarken neyse mü'min de oruçta o.

O, ramazanın birinci günü orucu içine ekmiştir. Üçüncü gün oruç yeryüzüne çıkar, onuncu gün kök ve göğdelidir. On beşinci gün dallar sürer, yirminci gün yapraklar açar; yirmi beşinci gün çiçek, çiçek, çiçek... Son gün: dalları bastı kiraz. Ulu ve yüce bir ağaçtır artık inanç insanda. Kök en derinde; yemiş, nur olarak yüzededir.

İşte bunun için müslümanı ilk bakışta tanırırsınız.

Oruç, öyle bir ruh kalıbıdır ki, her gün, ortalığın ilk ağardığı vakitten ilk karardığı vakte kadar, içimizi oraya yerleştiririz; orada ruh bir biçim alacak; bir öz kazanacak,

billurlaşacak; yıkanacak, canlanacaktır. Gece dinlenecek; bir gün sonra yine aynı çerçeveye girecek; böyle böyle; bir ay sonunda yepyeni ve taptaze bir insan yüreği, ruhu vücuda olacaktır mü'minin yüreği, ruhu ve vücudu.

Oruç, insanın katıldığı, her yıl bir ay katıldığı bir ruh şölenidir.

Üstün insanların davetlisi olduğu bir tabiat üstü ziyafet, bir gök sofrasıdır.

*Yani, Samanyolunda Ziyafet.*¹⁶²

“Eskiler yaşamak için yerlerdi, siz ise yemek için yaşıyorsunuz.”¹⁶³Hücvîrî Hazretleri bu ifadesiyle, kendinden önceki ve kendi dönemindeki insanların hayata bakış biçimleri hakkında bizlere önemli bir ipucu sunmaktadır. Asrı Saadet’e yakın dönemlerde yaşayan sahabi, tabiîn ve tebei tabiîn gibi kuşakların hayat telakkileri, yaşama bakışları ve Sünnet’e olan bağlılıkları ders ve ibretlerle doludur. Bu insanlar, Hücvîrî’nin de ifade ettiği üzere, kemâl mertebesine ulaşmış örnek şahsiyetler olarak sonraki kuşaklara rehberlik etmişlerdir. Hücvîrî gibi insan-ı kamiller, sahabi ve tabiîn’i kendi iç dünyalarında “numune-i misal” olarak kabul etmiş ve bu sayede hayatın ancak Sünnet’e ve onun öncülerine sarılmakla anlam ve değer kazandığını göstermişlerdir. Onlar, bu bilinçle ahirete hazırlıkta dereceler kazanmış; Peygamber ve sahabi komşuluğunu elde etmenin manevi kazancını idrak etmişlerdir. Bu yaklaşım, bireyin hem dünyada hem de ahiretteki konumunu belirleyen temel bir referans olarak ortaya çıkmaktadır.

“Oruç, önce eşyayı diriltir. Elbet, eşyanın bu dirilişi, insan açısından bakılıncadır. Eşya, insana göre dirilmiştir oruçla demek istiyoruz. Evet, oruç, ilkin göze, dudaklara, damağa ve sonra düşünmeğe, hayal gücüne tesir eder. İnsanın idrak ve yorumunu değiştirir. Duygularımız, düşünüş ve hayal edişimiz değişince, bizdeki dünya tasarımı da değişmeğe başlar. Artık ne uyku eski uyku ne yediğimiz yemekler eski yemeklerdir. Sıcak bir yaz gününden sonra iftarda içtiğimiz ilk bir bardak suyu, hiçbir gün farkına bile varmadan içtiğimiz bir bardak suyla değiştirir misiniz? İftar yemeği, dış ölçülerle, her günkü akşam yemeğimizden farklı olmadığı halde, neden o hiç unutulmaz, öbürleriye hiç hatırlanmaz? Sabah kahvaltılarında her gün yediğimiz zeytinle, oruç açan zeytin taneleri arasındaki diriliş ve dirilik farkını açıklamak bile fazla...”¹⁶⁴

¹⁶² S. Karakoç. *Samanyolunda Ziyafet*, İstanbul: Diriliş Yayınları.2004 s.9-10

¹⁶³Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 387

¹⁶⁴ S. Karakoç. *Samanyolunda Ziyafet*, İstanbul: Diriliş Yayınları.2004 s.72

Mütefekkirane bir derinlikle orucun bu günümüz insanı için ne denli manalar barındırdığını anlatan Sezai Karakoç; aynı zamanda orucun manasına ve künhüne vakıf olanlar için oruç bir diriliş ve hissedıştır... Modern çağ insanı orucun tesirinden maalesef bihaber. Oruçla diriliş nasıl olur; bundan gaflet halindedir. Oruç, ulvi ve gökle alakalı bir mevzudur. Orucu anlamak ve anlamlandırmak için de göklerle bağın olması gerekmektedir. Halbuki modern insan süfli şeylere hapsolmanın verdiği bir aciziyet içindeyken göklerle bir bağ kurmaktan uzaktır. Onun kuracağı bağ arzıdır, yani kelime manası itibarıyla ‘alçak dünya’dır. Dolayısıyla modern insanın orucu anlama kabiliyetinin oluşabilmesi işte bu bağlardan birincisine olan rabıtası ile mümkündür.

“Çaresiz aç kalan, hakikatte aç değildir(Makul olan açlık mecburi ve zaruri olan değildir). Çünkü yemeye talip olan (manen ve zihnen) yemekle olur. İmdi açlık (makamında) derecesi olan kimse, yemeyi terk eder, yemekten, menedilmiş bir halde bulunmaz. Var olduğu halde yemenin terkedilmesine kani olan, bunun yükünü çeken ve meşakkatine katlanan bir kimse (hakiki mânada caî) açtır. Şeytanına vurduğu köstek, nefsin heva ve hevesini hapse atmak sadece açlıkla olur.”¹⁶⁵

Hücvîrî iki açlığın kısa bir tahlili ile hangi açlığın dinin methettiği, büyüklerin uyguladığı açlık olduğunu vuzuha kavuşturur. Zoraki olanın değil, tercih edilen açlığın insana ilerleme ve hissiyat kazandırdığı anlaşılmış olur. İsmail Hakkı Bursevî hazretleri *Tamamü'l-Feyz Fi Bâbi'r-Rical* kitabında oruçlunun iftarını her zaman yedeği bir akşam yemeği olmamasını, bunun için de sofradan bir perhiz yaparcasına birkaç lokmayla kalkılması gerektiğini buyurur. ¹⁶⁶İşte bu nevi açlık, yani bile isteğe olan açlık, orucun kulu yükselteceği ve belli bir makama getireceği açlıktır.

“Açlığın semeresi müşahededir. Çünkü müşahedenin saiki ve komutanı mücahededir. İmdi müşahede ile birlikte bulunan tokluk, mücahede ile birlikte bulunan açlıktan daha iyidir. Zira müşahede (tasavvuf yolundaki) erlerin cenk alanıdır, mücahede ise (yine bu yoldaki) çocukların oyun sahasıdır. O halde Hakk şahidi (ve temaşa) ile olan tokluk, halk şahidi (ve onları seyretme hali) ile olan açlıktan daha hayırlıdır...”¹⁶⁷ Oruç ve açlıktaki nihai hedefin ne olduğu izah edilirken; müşahede ve mücahedenin açlık ve tokluktaki durumu da beyan

¹⁶⁵ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 387

¹⁶⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (2020), s. 145.

¹⁶⁷ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. ((2020) s. 388

ediliyor. Hücvîrî oruç perdesini aralayarak bu perdenin ardındakine ulaşmak gerektiğini ve bunun da Vacibu'l Vücut'u müşahede olduğu intibasını uyandırır!

“Oruç, metafizik âleme açılan pencerelerin ortamıdır mü'min için. Fizik karartıların gönül ışığıyla silinişi. Öteleri görüş ve ötelere eriş, maddi perdelerin inceltile inceltile öteyi gösterir hale getirilişi. Namazla, duayla birleşince oruç, büsbütün renklenmiş ve güçlenmiş olarak bizi, fizikötesi donanımların yıldızlı harmanisine bürür. Kalbimiz, islâmın kişi için tayin ettiği edimlerle mü'min kalbi haline gelir. Oruçla, namazla, hac ve zekâtla, kalb, kalb olur. İnanç, kalbde bu tür tecrübelerin tekrarıyla kökleşir. İnançtan davranışa, davranıştan inanca sürekli bir akış, oruç, namaz ve hac gibi ibadetlerin sağladığı bir kan dolaşımıdır...Oruç, insanı, yeniden varolma, yeniden yapılanma, yoğrulma yolunda bir ay süren bir çileye tâbi tutar. Riyazetlerin en güzeli, en ilahisi, en içlisidir o...”¹⁶⁸

Sezai Karakoç'un oruçtan maksadın ne olduğu ve orucun nihai olarak insana ne kazandırdığı ile ilgili sözleri ile Hücvîrî'nin yukarıdaki sözleri arasında manada bir fark yoktur! Sezai Karakoç'un bu sözleri adeta Hücvîrî'nin asırlar önce söylediklerinin bir iz düşümüdür!

Hücvîrî ve Sezai Karakoç'un bu meyandaki ifadeleriyle cüz'i ve külli manada orucun fert ve toplum üzerinde nasıl bir tesir bırakacağı anlaşılmaktadır.

Oruç, hüküm bakımından insana ait bir ibadet olsa da Allah'ın emriyle tutulduğunda gerçek anlam kazanır; bu nedenle oruçlu, oruçlu olduğu süre boyunca Rabbine yönelmelidir. Kul, orucu Allah'ın emrettiği şekilde yerine getirmese, yalnızca fiziksel açlık söz konusu olur; manevi olarak oruçlu sayılmaz. Örneğin, oruçlu iken gıybet veya dedikodu yapmak, orucun hükmünü ortadan kaldırır. Ancak işlenen bu hatanın kefareti yerine getirilirse oruç geçerlilik kazanır. Dolayısıyla oruç, kulun nefsinin kontrol edip Allah'a yönelmesiyle anlam kazanır; ödül ise doğrudan Allah'tan gelir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî hazretleri oruçla ilgili şunları söyler: “Bir insan Rabbini gözetirse, Rabbi de onu gözetir. Dolayısıyla onun ödülü de Allah'tan başkası olamaz. 'Kimin yükünde bulunursa, onun cezasıdır. (Oruç söz konusu olduğunda) Hiç kuşkusuz Allah oruçlunun yükünde bulunmuştur. Çünkü Hak, kendisi hakkında bilincini koruyan mümin kulunun kalbinde bulunur ve ödülün bizzat Allah olması zorunludur. Oruç Allah nezdinde mevcut olmuştur, dolayısıyla Allah'a aittir. Oruçlunun orucu geçerli olduğunda, (bulunacağı)

¹⁶⁸ S. Karakoç. *Samanyolunda Ziyafet*, İstanbul: Diriliş Yayınları.2004 s.121-122

yükünü arar. Bunun üzerine kendisine 'onu Allah aldı' denilir. Bu durumda Allah onun ödülü (cezası, karşılığı) haline gelir. Nitekim Allah (kudsi bir hadiste) şöyle buyurdu: “Oruç benimdir ve onun karşılığını verecek benim”¹⁶⁹ buyurur. Oruçlular Hakk'ın cennet sofrasının misafirleridirler. Bu misafir sofrasında oturmanın bazı şartları vardır. Ez cümle bu şartların özü, yukarıda da izah edildiği üzere, orucu hakiki manada tutabilmektir!..

İşte hakiki manada tutulan oruç ve Hak rızası için çekilen açlık kulu Reyyan Kapısından Cennete koyacak ve Cemalullah ziyafetine garkedecektir...

3.8.Sekizinci Perdenin Açılması: Hac

Hac kelimesi, köken itibarıyla Sâmi dillerine dayanmaktadır. İbrânîce'de 'hag' şeklinde geçen kelime, “bayram” anlamına gelir ve hvg kökünden türetilmiş olup “bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak” anlamına gelir.¹⁷⁰Bu bağlamda kelime, başlangıçta “etrafında dönme, halka oluşturma, dolaşma” gibi fiziki bir hareketi ifade etmekteyken, daha sonra dinsel bağlamda bayram ve ibadet anlamını kazanmıştır. Arapça'da ise “gitmek, yönelmek, ziyaret etmek” gibi anlamı olan haccı Muhyiddin İbn Arabi ‘yönelmenin tekrarlanması’¹⁷¹ olarak anlamlandırır. Fıkhî terim olarak, imkânı olan her Müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe’yi ve hac mekânlarını ziyaret ederek yerine getirdiği ibadetleri ifade etmektedir.

Hakk Teâlâ; Âl-i İmran suresinde “Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır.)”¹⁷² buyurmuştur.

Hücvîrî genelde haccın özelde de bu ayetin açıklamasını şöyle yapar: “İbrahim Makamı'nın orada bulunması, oranın emn ve güven yeri olmasıdır. İbrahim'in (a.s.) iki makamı vardır. Biri beden öbürü kalp makamıdır. Hz. İbrahim'in bedeninin makamı (yani ikamet ettiği yer) Mekke'dir, kalbinin makamı ise hullet, yani dostluktur. Hz. İbrahim'in bedeninin makamına (gitmeye azm ve) kasteden herkesin, (gerçekten) ihrama girmiş olmak için tüm şehvet, lezzet ve arzuların yüz çevirmesi, kefen giymesi (yani kefenin sembolü olan

¹⁶⁹ İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul:Litera Yayıncılık, (2024), cilt.5 s.185.

¹⁷⁰ Ö. F. Harman, "HAC", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac>

¹⁷¹ İbn Arabî. *Hakikat ve Şeriat -İbn Arabî'nin Fıkhî Görüşleri*, (Haz. M. El-Gurab, Çev. M. Eren). İstanbul: İnsan Yay. ((2022) s.439

¹⁷² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, Âl-i İmran 3/97

ihrama bürünmesi), avlanması helal olan şeyleri avlamaktan el çekmesi, bütün duyu organlarını bağlaması, Arafat'ta hazır olması, buradan Müzdelife'ye, oradan da Mescid-i Haram'a gelmesi, Mekke'de Kâbe'yi tavaf etmesi, Mina'ya gitmesi, burada üç gün kalması, şartlarına uygun olarak taşlarını atması, burada saçlarını salıvermesi, kurban kesmesi ve elbisesini giymesi lazımdır. Tâ ki, hacı olsun.”¹⁷³

Hız. İbrahim'in kalbinin makamına varmak isteyen herkesin, nefse hoş gelen alışkanlıklardan yüz çevirmesi, dünyevî zevk, rahat ve konforu terk etmeye kararlı olması gerekir. Bu süreçte kişi, diğer varlıkların ve masivânın (Allah dışındaki her şeyin) kendisine verdiği meşguliyetlerden uzak durmalıdır. Bu yaklaşım, kâinata ve masivâyâ bakışın tehlikeli ve mahzurlu olabileceği bilinciyle yapılmalıdır. Bu hâlde salık, “marifet arafatı”nda sabit durur; manevi bir vakfe hâline gelir. Bu noktada kişi, ülfet ve alışkanlıklarından uzaklaşarak, Hakk'ın sırlarını kalbine taşır, heva ve fasid fikirleri (havâtır) kendi nefsinden uzaklaştırır ve nefsinin bir “mücadele mezbahası”na yönlendirerek kurban eder. Bu disiplinli yaklaşım, mürşidin işaret ettiği hullet (dostluk) makamına ulaşmayı sağlar. Hız. İbrahim'in Kâbe'deki makamına girmek, aynı zamanda düşmandan ve dünyevî tehlikelerden emin olmak, kalpteki manevi hullet makamına erişmek ve irtibat kopukluğu veya dünyevî meşguliyetler gibi engellerden korunmak anlamına gelir.

“Adamın biri Hız. Cüneyd'e (r.a.) geldi. Cüneyd ona dedi ki:

-Nereden geliyorsun?

-Hacda idim, oradan gelmekteyim.

-Hac yaptın mı?

-Evet

-Evinden çıkıp sahralarda yol almaya ve memleketinden sefer yapmaya başladığın vakitten beri bütün günahlardan göç edip ayrıldın mı?

-Hayır

-O halde rihlet yapmadın, yola çıkmadın. Cüneyd sözüne devam eder Evinden çıkıp, her gece bir menzilde konaklarken, bu makam ve menzillerde, Hakk yolun makamlarından (manevi ve ruhl) bir makam katettin mi?

-Hayır

¹⁷³ Hücürî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 389

-Şu halde menzil ve mesafe almış değilsin. Cüneyd, soru sormaya devam eder: Mikatta ihrama girdiğin vakit, elbisenden soyunup çıktığın gibi, beşerî sıfatlardan da ayrıldın mı?

-Hayır

-O halde ihrama girmemişsin. Cüneyd devam ediyor Arafat'ta vakfeye durduğun zaman (ve orada vakıf iken) müşahedenin keşfinde ve tecellilerin temaşasında vakf (irfan ve marifet veya vakt) peyda oldu mu?

-Hayır

-Şu halde Arafat'ta vakfeye durmuş değilsin. Cüneyd devam ediyor Müzdelife 'de iken muradın hâsıl olunca, bütün nefsanî murat ve arzularını terkettin mi?

-Hayır

-O halde Müzdelife'ye henüz gitmiş değilsin. Cüneyd devam ediyor Kâbe'de tavaf yaparken, Hazret-i Cemal-i Hakk'ın latifelerindeki tenzih mahallinde sırrın hanesini gördün mü?

-Hayır

-O halde tavaf yapmış değilsin. Cüneyd devam ediyor. Merve ile Safa arasında sa'y yaparken, safa makamını ve mürüvvet derecesini elde ettin mi?

-Hayır

-Henüz sa'y yapmış değilsin. Cüneyd devam ediyor Mina'ya geldiğin zarnan münân sakıt oldu mu, yani arzuların düştü mü?

-Hayır

-Şu halde hâlâ Mina'ya gitmiş değilsin. Cüneyd devam ediyor. Kurban kesme mahallinde kurban kesince, nefsinin arzularını da kurban ettin mi?

-Hayır

-O halde kurban kesmemişsin, Cüneyd devam ediyor: Cemre taşlarını attığın vakit, seninle birlikte bulunan bütün nefsanî mâna ve düşünceleri fırlatıp attın mı?

-Hayır

-*Şu halde cemre taşlarını henüz atmış ve hac yapmış değilsin. Geri dön ve tavsif edildiği gibi hac yap. Zira Makam-ı İbrahim'e (yani Hakk'ın dostu olma saadetine ancak) bu şekilde erebilirsin.*"¹⁷⁴

Hız. Cüneyd burada hac ibadetinin sadece fiziksel bir yolculuk veya ibadeti tamamlamakla sınırlı olmadığını; gerçek haccın, nefsin arınması, dünyevî arzuların terk edilmesi ve manevi mertebelerin kazanılması ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.

3.8.1. Müşâhade

Müşâhade kelimesi sözlükte "görmek, tanıklık etmek, gözlemlemek ve bir şeyin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelir. Tasavvuf literatüründe ise müşâhade, Allah'ın zuhur ve tecellilerini seyretmek ve temaşa etmek demektir. Bu tecrübenin farklı dereceleri bulunur: gözle müşâhade (basar), kalp gözüyle müşâhade (basîret), ruhun müşâhadesi ve sırrın müşâhadesi. Basar ilk aşamayı, yani başlangıç seviyesini temsil eder; bundan sonraki derinlik ise kalp gözüyle yapılan müşâhadedir. Bir sâlik, bulunduğu manevî mertebede yalnızca kendi seviyesinin idrakine sahiptir; üst mertebeler ise ona kapalıdır ve arada birçok hicâb (perde) bulunur. Sülûkün temel amacı, bu perdeleri aşarak ardında yer alan ilâhî hakikatleri temaşa etmektir. Zira perdelerin arkasındaki hakikatler daha parlak, daha latif ve daha kuşatıcıdır. Tasavvuf kaynaklarında bu süreç üç aşamada ele alınır: muhâdara, mükâşefe ve müşâhade. Muhâdara, zikrin tesiriyle kalbin Hakk'ın huzurunda bulunmasıdır ve bu hal Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden işaretlerin sâlikte meydana getirdiği mânevî uyanışla gerçekleşir. Mükâşefe, artık delillere ihtiyaç olmaksızın kalbin doğrudan Hakk'ın huzurunda bulunmasıdır. Müşâhade ise bütün şüphelerin ortadan kalktığı, Hakk'ın kalpte apaçık hazır bulunduğu makamdır. Cüneyd-i Bağdâdî bu hali, sâlikin kendini kaybederek Hakk'ı bulması şeklinde tanımlamıştır. Bu üç aşama, aynı zamanda ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn kavramlarıyla da ifade edilmiştir.¹⁷⁵

Hücvîrî, müşâhadeyi iki farklı boyutta ele alır: bunlardan biri sahih yakîn halinden, diğeri ise muhabbet halinin baskınlığından kaynaklanır. Nitekim "Hiçbir şey görmedim ki Allah'ı onda müşâhade etmiş olmayayım" diyen Muhammed b. Vâsi'bu sözüyle kesin bir yakîn ile her şeyde Allah'ın tecellisini gördüğünü ifade etmiştir. Çünkü o, fiili zahir gözüyle (basar) idrak ederken, fiilin fâilini yani Allah'ı kalp gözüyle (basîret) müşâhade etmektedir. Buna karşılık Ebû Bekir eş-Şiblî'nin, "Hiçbir şey görmedim ki o Allah olmasın" sözü,

¹⁷⁴ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.(2020) s. 391

¹⁷⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-İmlâ*, I, 79; ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Müşâhade", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul 2006, s. 74-76.

muhabbetin galebe çalması ve müşâhede hâlinin coşkunluğu sebebiyle “Her şeyi Allah olarak gördüm” anlamına gelmektedir. Burada Şiblî, muhabbetin tesiriyle bütün varlıkları ortadan kaldırmış, yalnızca fâili temaşa etmiştir. Hücvîrî’ye göre Muhammed b. Vâsi’in yolu istidlâle, Şiblî’nin yolu ise cezbe hâline dayanmaktadır.¹⁷⁶

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre müşâhede üç kısımda değerlendirilir: halkı Hak’ta müşâhede, Hakk’ı halkta müşâhede ve Hakk’ı halksız müşâhede¹⁷⁷ Ona göre mükâşefe hâli, müşâhede hâlinen daha kapsamlı ve mükemmeldir. Zira mükâşefe mâna ile, müşâhede ise doğrudan zât ile ilgilidir. Bu bağlamda müşâhede, rü’yet kavramından da ayrılır. Rü’yet bilinen bir şeyi görmeyi ifade ederken, müşâhede daha önce bilinmeyen bir hakikatin idraki anlamına gelir. Dolayısıyla rü’yet zâhire, müşâhede ise bâtına ilişkindir. Tasavvufî anlamda müşâhede, Allah’ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmektir. Bunun en kâmil biçimi ise Allah’ın zâtını değil, zâtî tecellisini müşâhede etmektir¹⁷⁸ Nitekim müşâhede, mücâhedenin semeresi olarak görülür. Nefsini arındırma yolunda çile ve gayret göstermeyenlerin müşâhede hâline ulaşmaları mümkün değildir. “Uğrumuzda mücâhede edenleri elbette yollarımıza erdireceğiz”¹⁷⁹ mücâhedesiz müşâhedenin gerçekleşmeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Bütün bu açıklamaların ışığında sâlikin hakikate vasıl olma yolunda en yüksek idrak mertebesinin müşâhede olduğu vurgulanmıştır.

3.9.Dokuzuncu Perdenin Açılması:Sohbet ve Onun Âdâb ve Ahkâmı

Sohbet kelimesi, bir kimse ile dostluk kurup onunla yar ve hemdem olmak mânâsına geldiği gibi buluşmak, beraber oturmak, beraber yürümek, konuşmalar bile birinin diğerine kavuşması veya görmesi gibi mânâları da ihtiva eder. Sohbet sâlikin tasavvufî yolda mesafe kat etmesini temin eden önemli vasıtalarından biridir.¹⁸⁰ Sahabî kelimesi ile sohbet aynı kökenden gelmesi de önemlidir. Bu güzîde topluluk Peygamberimiz (s.a.v.)’in sohbetiyle yetiştirilmiştir. Kişilikler Peygamber modeline uygun olarak sohbetlerde dokunmuştur.¹⁸¹

¹⁷⁶ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 393

¹⁷⁷ Muhyiddin İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul: Litera Yayıncılık, (2024), cilt.2 s.652

¹⁷⁸ a.g.e.

¹⁷⁹ el-Ankebût 29/69

¹⁸⁰ V. Gökteş. *Kelâbâzî* (ö. 380/990) ve *Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana bilim Dalı, Ankara. (2007) s.345

¹⁸¹ H. K. Yılmaz. *Tasavvufî Açıldan Ashab-ı Suffe*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, y.3, sy. 7, Ankara 2001, s. 21.

Sohbet bâbını anlatırken dil'den de bahsetmek gerekir, *Âdâb-ı Makâl*'de ‘‘Bil ki dil Allah Teâlânın acayip kudretindedir. Görünürde bir et parçasıdır. Gerçekte, onun tasarrufu altındadır. Bütün vücutta olan nesnelere, belki yoklukta olan nesnelere de onun tasarrufundadır. Dil, yoklukta olanlardan da haber verir. Dil belki aklın vekilidir ve hiçbir nesne aklın kapsamı dışında değildir. Vehme yahut hayale gelen her şeyden dil haber verir. Diğer uzuvlar böyle değildir. Renkler ve şekillerden başkası gözün tasarrufunda değildir, sestene başkası kulağın tasarrufunda değildir. Diğer uzuvlar da bunlar gibidir, her biri bir yere tasarruf eder, daha fazlasına etmez (fakat) dilin tasarrufu, gönlün tasarrufu gibi her yere ulaşır.’’¹⁸²

Dil, tıpkı gönül gibi geniş bir tesir alanına sahiptir. Zira dil, gönlün bir yansıması olup orada bulunan suretleri dışa aktarır ve onlardan haber verir. Bununla birlikte, dilin ifade ettikleri de tekrar gönle nüfuz ederek ona çeşitli hâller kazandırır. Nitekim dil huşû ile yalvarış, niyaz ve ağlayış ifadelerine yöneldiğinde, gönül bu sözlerden tevazu, acıma ve hüznün niteliklerini edinir; gönülde doğan ateşin etkisi zihne sirayet ederek gözyaşı olarak dışa vurulur. Aynı şekilde, dil mutluluk sözlerini dile getirdiğinde veya güzellikleri övgüyle nitelendirdiğinde, gönülde sevinç, huzur ve canlılık ortaya çıkar.

Tasavvuf geleneğinde sohbet (sohbette bulunma), yalnızca kelimelerin paylaşımı veya bir araya gelmekten ibaret değildir. Sohbet, sûfilerin anlayışına göre, müridin kalbini olgunlaştıran, nefsinin terbiye eden ve manevî hâl aktarımına vesile olan temel bir eğitim yöntemidir. Hücvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde bu konuya geniş bir yer ayırması, sohbetin tasavvuf yolundaki merkezi konumunu göstermektedir. Onun ifadesiyle ‘‘dîn ve dünya işlerinin zineti edeptir’’¹⁸³; edep ise sohbet ortamında somut bir şekilde tecrübe edilir ve hayata aktarılır.

Sohbet, tasavvufî anlamda ‘‘hâl aktarımı’’nın en etkili yollarından biridir. İmam Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde de belirtildiği üzere sûfilerin sohbeti, yalnızca bilgi alışverişi değil, kalpten kalbe nüfuz eden bir feyizdir. Bu sebeple sohbetin âdâb ve ahkâmı üzerinde titizlikle durulmuştur; zira edepsiz bir sohbet, müridin kalbinde fesat ve gurur doğurabilirken, edepli sohbet marifet kapılarını açabilir.

Bu giriş kısmında üç temel hususu belirtmek gerekir:

1. **Sohbetin eğitsel işlevi:** Mürid, şeyh rehberliğinde yalnızca teorik bilgi değil, yaşayarak öğrenme imkânı bulur.

¹⁸² A. Kayasandık. *Âdâb-ı Makâl* İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları Türkiye (2012) s.19

¹⁸³ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 396

2. **Sohbetin toplumsal işlevi:** Cemaatin düzenini, muhabbetini ve saygı esasını tesis eder.
3. **Sohbetin manevî işlevi:** Kulun kalbini Hakk'a yöneltir, dünyevî meşguliyetlerden uzaklaştırır ve içsel bir disiplin kazandırır.

Bu bağlamda Hücûrî'nin "dokuzuncu perde"de sohbeti ele alması, tasavvuf yolunun belli bir mertebesinde müridin artık yalnız kalmaktan ziyade cemaat içinde edebi öğrenmesi gerektiğini gösterir. Çünkü sûfilere göre yalnızlık, vesveseye ve nefse mağlup olma ihtimalini artırır. Sohbet ise, nefsi disipline eden, kalbi olgunlaştıran ve müridi Hak yolunda sabit kılan bir mekteptir.

3.9.1. Sohbetin Amaçları ve İşlevleri

Sohbet, tasavvuf geleneğinde hem bireysel hem de toplumsal boyutlarıyla incelenmesi gereken bir kurumdur. Hücûrî'nin yaklaşımında sohbet, müridin yalnız kalmasının doğuracağı sakıncaları önleyen, onun hem nefsinin hem de kalbini disipline eden bir mecradır. Buradaki amaç, yalnızca bilginin aktarılması değil, bilginin hâle dönüşmesidir. Yani sohbet, müridin zihninde bir bilgi birikimi oluşturmanın ötesinde, onun davranışlarını, niyetlerini ve içsel disiplinini şekillendiren bir eğitim sürecidir.

A) Marifet ve Hakikat Aktarımı:

Sohbetin ilk ve en önemli işlevi, marifet ve hakikat bilgisinin aktarılmasıdır. Bu aktarım salt sözlü bir nakil değil, şeyhin hâli, tavrı ve davranışlarıyla birlikte gerçekleşen bütüncül bir öğretimdir. Hücûrî, şeyhi yalnızca "bilgi veren" değil, aynı zamanda "hâl aktaran" bir rehber olarak tanımlar. Bu noktada sohbet, müridin zihninde soyut kalan bilgilerin hayatın içine taşınmasını sağlar. Örneğin, mürid sabır erdeminin önemini kitaplardan öğrenebilir; fakat şeyhin sabırlı davranışlarını sohbet ortamında gözlemlediğinde bu bilgi onun kalbine nüfuz eder ve pratik bir değere dönüşür.

Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde geçen ifadeler bu durumu teyit eder: "Sûfilerin sohbetinde kelimeler azdır, hâller ise çoktur." Yani sohbetin asıl faydası, kelimelerin ötesinde hâllerin aktarımıdır. Bu aktarım, müridin manevî olgunluğunu hızlandıran bir tesirdir.

B) Nefs Terbiyesi ve İçsel Disiplin:

Sohbetin ikinci işlevi, müridin nefis terbiyesine katkı sağlamasıdır. Tasavvuf geleneğinde nefis, eğitilmesi ve dizginlenmesi gereken bir güç olarak görülür. Şeyh, sohbet esnasında müridin davranışlarını gözlemler; kibir, gurur, öfke veya gösteriş gibi olumsuz

eğilimler fark edildiğinde bunları düzeltmek üzere müdahalelerde bulunur. Bu sayede sohbet, müridin kendi nefsinin tanıdığı, hatalarını fark ettiği ve bunları düzeltme yolunda adımlar attığı bir eğitim ortamına dönüşür.

Özellikle Şiblî'nin menkıbeleri, müridin sohbet aracılığıyla nasıl sabır ve tevazu kazandığını gösterir. Şiblî'nin pazarda halktan gördüğü küçümsemelere sabırla mukabele etmesi, müridlere hem nefis terbiyesi hem de toplumsal ilişkilerde edepli davranma konusunda güçlü bir örnek sunar.

C) Toplumsal Düzen ve Kardeşlik:

Sohbetin üçüncü işlevi, cemaat içinde düzen, saygı ve kardeşlik bağlarının güçlendirilmesidir. Hücvîrî, yalnız kalmanın vesvese doğuracağını, fakat sohbetin topluluk içinde bir disiplin oluşturduğunu vurgular. Burada önemli olan nokta, sohbetin sadece bireysel gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal uyumu da desteklemesidir. Müridler, sohbet ortamında birbirlerine hürmet etmeyi, farklılıkları sabırla karşılamayı ve kardeşlik bilincini pekiştirmeyi öğrenirler.

Kur'an'da "Müminler ancak kardeştir"¹⁸⁴ buyruğu, sohbetin toplumsal yönünü destekleyen temel ilkelerden biridir. Sohbetin amacı, müridin bireysel olgunluğunu toplumsal sorumluluk bilinciyle bütünleştirmesidir. Bu sebeple sohbet hem içsel hem de toplumsal bir eğitim fonksiyonu üstlenir.

D) Yaşayarak Öğrenme ve Tecrübe Aktarımı:

Sohbet aynı zamanda bir tecrübe aktarımıdır. Teorik bilgi kitaplardan öğrenilebilir; ancak bu bilginin hayata taşınması için sohbet ortamı vazgeçilmezdir. Şeyh ve tecrübeli dervişler, kendi yaşantılarından örnekler vererek müride yol gösterirler. Bu süreçte mürid, sadece bilgi almakla kalmaz; aynı zamanda doğru davranış kalıplarını da içselleştirir.

Ahmed b. Hammad Serahsî'nin örnekleri, müridin gönül durumunu düzenlemede sohbetin rolünü açıkça gösterir. Onun yaşantısından aktarılan rivayetler, müridin sabır, şükür ve tevekkül gibi erdemleri nasıl kazanabileceğini somutlaştırır. Böylelikle sohbet, soyut bir bilgi aktarımı değil, hayatın bizzat içinden doğan bir tecrübe paylaşımı hâline gelir.

¹⁸⁴ Hucurât 49/10

E) Yalnızlığın Tehlikesinden Korunma:

Son olarak sohbet, müridi yalnızlığın doğuracağı manevi risklerden korur. Sûfiler, yalnız kalmanın şeytanî vesveseleri artıracığını ve nefsi kışkırtacağını ifade ederler. Hücûrî de bu noktada sohbetin önemini vurgular: cemaat içinde olmak, müridin hem nefisle mücadelesini kolaylaştırır hem de hatalarını daha kolay fark etmesini sağlar. Çünkü sohbet, sürekli bir denetim ve hatırlatma işlevi görür.

Dolayısıyla sohbetin amaçları ve işlevleri, bireysel olgunlaşma, toplumsal uyum ve manevî disiplin ekseninde bütüncül bir şekilde değerlendirilmelidir. Sohbet, sûfî geleneğinde yalnızca konuşulan bir meclis değil, müridin hayatının dönüştüğü ve nefisle mücadelesinde güç bulduğu bir eğitim alanıdır.

3.9.2. Sohbetin Edebi: Hakk'a, Nefse ve Halka Karşı

Tasavvuf geleneğinde edep, müridin hem bireysel hâlinde hem de toplumsal ilişkilerinde yol gösterici temel ilkedir. Hücûrî, sohbetin âdâbını üç ana başlık altında ele alır: Hakk'a karşı edep, nefsi edep ve halka karşı edep. Bu üçlü tasnif, sohbet ortamındaki bütün davranış biçimlerini kapsar ve müridin manevî yolculuğunda yol gösterici bir rehberlik sunar.

A) Hakk'a Karşı Edep:

Hakk'a karşı edep, kulun Rabbinin huzurunda nasıl bir tavır sergileyeceğini belirleyen içsel bir disiplindir. Bu disiplinin temeli, Allah'ın her an nâzır olduğu bilinciyle yaşamaktır. Sohbet ortamında Hakk'a karşı edep hem niyetin saflığında hem de söz ve davranışlardaki ölçülülükte tezahür eder.

Hücûrî, peygamberlerin ve salihlerin örneklerini aktararak, Allah'ın huzurunda köle gibi oturma ve huşu hâlini muhafaza etmenin gerekliliğini vurgular. Bu, sadece fiziksel bir duruş değil, kalbin samimiyetidir. Sohbetin amacı Allah'a yaklaşmak olduğu için, gösteriş ve riyadan uzak durmak, sözde sadelik ve samimiyeti korumak, Hakk'a karşı edebin en temel gereklerindedir.

Kur'an'da “Onlar ki, namazlarında huşu içindedirler”¹⁸⁵ ayeti, bu edebin kaynağı olarak görülür. Sohbet, müridin yalnızca bilgi edinmesi değil, kalbini Allah'a yöneltmesi için bir fırsattır; bu nedenle Hakk'a karşı edep, sohbetin merkezî bir unsurudur.

¹⁸⁵ Mü'minûn 23/2

B) Nefsî Edep:

Nefsî edep, müridin kendi iç dünyasına karşı sorumluluğunu ifade eder. Sohbet ortamında kişi, kendi nefesine karşı dürüst olmalı; kibir, öfke, açgözlülük, gösteriş gibi zaafalarını fark etmeli ve bunları kontrol altına almalıdır. Hücvîrî, nefsî edebi korumayan müridin sohbetten fayda göremeyeceğini belirtir. Çünkü nefsin dizginlenmediği bir ortamda, sohbet ilahî bir terbiye vesilesi olmaktan çıkar ve sıradan bir konuşmaya dönüşür.

Nefsî edep, aynı zamanda kişinin dilini, bakışını ve hâlini kontrol etmesini gerektirir. Fazla konuşmamak, boş sözlerden sakınmak, dinlerken dikkat kesilmek ve kendini öne çıkarmaya çalışmamak, sohbetin verimliliğini artıran temel ilkeler arasındadır. Sûfiler bu bağlamda “Söz gümüşse sükût altındır” hikmetini sıkça zikrederler. Sohbet, müridin nefsiyle mücadelesi için bir aynadır; kişi, nefsinin edep ile sınırlandırılmadıkça şeyhin sözleri kalbine tam olarak nüfuz etmez.

C) Halka Karşı Edep:

Sohbetin üçüncü boyutu halka karşı edeptir. Bu edep, sohbet ortamındaki diğer müridlere ve topluluğa karşı sergilenen davranışları kapsar. Hücvîrî'nin belirttiği üzere müridler, birbirlerine yaşlarına, makamlarına ve derecelerine göre muamelede bulunmalıdır: yaşlılara baba hürmeti, denk olanlara kardeşlik samimiyeti, küçüklere ise şefkat ve merhamet gösterilmelidir.

Sohbet esnasında kin, haset, kıskançlık ve küçümseme duygularından uzak durmak; başkasını incitecek sözlerden sakınmak; sırları ifşa etmemek; gıybet ve dedikodudan uzak kalmak halka karşı edebî temel gereklerindedir. Sohbetin amacı kardeşlik bağlarını güçlendirmek ve topluluk içinde huzur tesis etmektir. Eğer sohbet, kırıcı sözler ve üstünlük iddialarıyla gölgelenirse, asıl hedefine ulaşamaz.

Bu bağlamda Gurgânî'nin “Sohbette haz ve üstünlük arama” öğüdü dikkat çekicidir. Çünkü sohbetin afeti, kişinin kendi hazzını ve itibarını araması, başkalarına üstünlük taslamasıdır. Sohbet, nefsi tatmin etme yeri değil, nefsi arındırma ve tevazu kazanma mekânıdır.

3.9.3. Bütüncül Değerlendirme

Hakk'a, nefse ve halka karşı edep, sohbetin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir eğitim vasıtası olmasını sağlar. Bu üçlü tasnif, sohbetin sadece sözle değil, hâl ile de yürütülen bir terbiye alanı olduğunu ortaya koyar. Mürid, Hakk'a karşı edeple samimiyetini,

nefsine karşı edeple iç disiplinini, halka karşı edeple ise toplumsal sorumluluğunu yerine getirir. Böylece sohbet, müridin hem Allah'a hem kendine hem de topluma karşı görevlerini dengede tutmasına yardımcı olur.

3.9.4. Sohbetin Ahkâmı ve Pratik Kuralları

Tasavvuf geleneğinde sohbetin sadece bir ruh hâli değil, aynı zamanda belirli kurallar ve disiplinlerle düzenlenen bir süreç olduğu sıkça vurgulanır. Hücvîrî, sohbetin ahkâmını (hukukî ve pratik kurallarını) zikrederek, bu manevî eğitimin suistimal edilmemesi için gerekli sınırları ortaya koyar. Ahkâm, sohbetin adabını koruyan dış çerçevedir; edep ise sohbetin içsel ruhunu belirler. Bu ikisi birleştiğinde sohbet hem güvenli hem de verimli bir eğitim ortamı hâline gelir.

A) Şeyhin Konumu ve Sözü'nün Üstünlüğü:

Sohbet ortamında şeyhin söz ve davranışları merkezdedir. Mürid, şeyhin konuşmasını bölmemelidir, onun ikazlarını dikkatle dinlemeli ve öğütlerini tartışmaya açmaksızın kabullenmelidir. Bu yaklaşım, şeyhe mutlak bir itaati değil, şeyhin sahip olduğu ilim, hikmet ve tecrübeye saygıyı ifade eder. Hücvîrî, şeyhin rehberliğini müridin iç dünyasındaki karışıklıkları düzenleyen bir pusulaya benzetir. Dolayısıyla sohbetin ilk ahkâmı, şeyhin otoritesinin tanınması ve onun sözünün dinlenmesidir.

B) Dinleme ve Susma Edebi:

Sohbetin önemli bir hükmü, dinleme ve susma ahkâmıdır. Mürid, şeyh konuşurken veya diğer müridler söz aldığı anda dikkatle dinlemeli, söz kesmemelidir. Dinleme, sadece kulakla değil, kalple yapılan bir fiildir. Nitekim sûfiler, "Söz, kalpten çıkarsa kalbe ulaşır; dilden çıkarsa kulağı geçmez" demişlerdir. Sohbetin faydalı olması için müridin kendi nefsi heveslerini susturup kalbini dinlemeye açması şarttır. Bu bağlamda susma, pasif bir eylem değil; dinleyerek öğrenmenin aktif bir yöntemidir.

C) Sohbette Eşitlik ve Kardeşlik Ruhu:

Sohbetin bir diğer hükmü, katılımcılar arasında eşitlik ve kardeşlik ilkesidir. Yaş, makam veya sosyal statü farklılıkları sohbetin ruhunu zedelememelidir. Herkes, Allah için bir araya gelmiş kardeşler topluluğu olarak görülmelidir. Hücvîrî'nin aktardığı rivayetlerde, yaşlıya baba gibi hürmet, küçüğe evlat gibi şefkat, denk olana kardeşçe muamele sohbetin ahkâmının özünü teşkil eder. Böylece sohbet, sosyal hiyerarşilerin ötesinde ilahî bir bağın kuvvetlendirildiği bir alan hâline gelir.

D) Sır Saklama ve Güven İlkesine Riayet:

Sohbet ortamında konuşulanlar dışarıya taşınmamalıdır. Sohbetin güvenilirliği, orada konuşulanların sır olarak kalmasına bağlıdır. Eğer müridler birbirlerine güvenemezlerse sohbetin ruhu bozulur. Bu nedenle Hücûvîrî, sohbetin sır saklamayı gerektirdiğini özellikle vurgular. Bir müridin açığa çıkardığı bir sır hem bireyin hem de topluluğun güvenini zedeler. Bu açıdan sohbet, aynı zamanda bir “emanet meclisi” olarak görülür.

E) Kin, Haset ve Rekabetten Uzak Durma:

Sohbetin ahkâmından biri de kalbi kirlüten kin, haset, kıskançlık ve rekabet gibi duygulardan sakınmaktır. Sohbetin amacı, müridleri Allah’a yaklaştırmak ve kardeşliği güçlendirmektir. Eğer sohbet, nefsin oyun alanına dönerse hem bireysel terbiye hem de topluluk düzeni bozulur. Sûfiler bu nedenle sohbetin afeti olarak kibir ve üstünlük taslamayı görmüşlerdir. Sohbet, nefsi tatmin etme yeri değil; nefsi arındırma mekânıdır.

F) Faydasız Konuşmalardan Kaçınma:

Sohbetin bir diğer kuralı, boş sözlerden ve faydasız konuşmalardan kaçınmaktır. Hücûvîrî, edebe aykırı olan en büyük davranışlardan birinin gereksiz konuşmak olduğunu belirtir. Sohbetin amacı Allah’ı hatırlamak, nefsin terbiyesi ve marifet kazanımı olduğundan, dünyevî tartışmalar, mal-mülk konuşmaları veya dedikodu gibi konular sohbeti değersiz hâle getirir. Gıybet edenin gıybetini engellemek iyi ve güzel konuşup ayıplamamak, şikâyet etmemek sohbetin adâbındandır.¹⁸⁶Bu bağlamda sohbet, dilin eğitiminde de önemli bir işlev üstlenir; kişi ne zaman ve ne kadar konuşması gerektiğini öğrenir.

G) Katılımın Sürekliliği ve İstikrar:

Sohbet, bir defalık bir toplantı değil, düzenli olarak sürdürülen bir eğitim sürecidir. Hücûvîrî, sohbetin kesintiye uğramasını mürid için bir kayıp olarak görür. Çünkü sohbetin etkisi süreklilik sayesinde kalıcı olur; kalpte yerleşir ve alışkanlık hâline gelir. Bu yüzden mürid, şeyhinin sohbetinden mazeretsiz geri kalmamalıdır. Sohbetin sürekliliği, müridin içsel disiplinini pekiştirir ve onu manevî yolda istikrarlı kılar.

H) Sohbetin Manevî Sonuçları:

Sohbetin ahkâmına riayet edildiğinde ortaya çıkan sonuçlar, bireysel ve toplumsal düzeyde hissedilir. Bireysel düzeyde mürid, sabır, tevazu, edep ve nefis terbiyesi kazanır.

¹⁸⁶ A. Geylânî. *Gunye'tüt Tâlibîn-İlim ve Esrar Hazinesi-* (Çev. A. F. Meyan). İstanbul: Berekât Yayınevi (1979) s.52

Toplumsal düzeyde ise güven, kardeşlik ve yardımlaşma ruhu gelişir. Böylece sohbet, sadece bireyin değil, topluluğun da manevî olgunluğunu destekleyen bir kurum hâline gelir.

3.9.5. Sohbetin Manevî Boyutu ve Sonuç Değerlendirme

Sohbet, sadece bilgi aktarma veya karşılıklı fikir alışverişi ile sınırlı kalmayıp, derin bir manevî boyuta sahip bir iletişim biçimi olarak da değerlendirilebilir. İnsan ruhunun derinliklerine dokunan, kalpte iz bırakan ve bireyde olumlu bir dönüşüm yaratma potansiyeli taşıyan sohbetler, özellikle İslâmî literatürde önemli bir yer tutar. Bu bağlamda sohbet, nefis terbiyesi, ahlâkî gelişim ve manevî farkındalığın artırılması bakımından bir araç niteliğindedir.

Manevî boyut açısından sohbet, ilk olarak kalbin aydınlanmasına vesile olur. Peygamber efendimizin (s.a.v.) hadislerinden de anlaşılacağı üzere, salih insanların sohbeti, karşılıklı olarak iyilik, sabır ve anlayışı teşvik eder. Sohbet sırasında ortaya çıkan sevgi ve saygı duyguları, katılımcıların ruhsal dünyasında olumlu etkiler bırakır. Böylece birey hem kendisi hem de toplumsal çevresi için bir fayda üretir; gönüller arasındaki bağ güçlenir ve toplumsal huzura katkıda bulunur.

Sohbetin manevi işlevlerinden biri de bireyin içsel muhasebesini yapmasına yardımcı olmasıdır. Karşılıklı fikir alışverişi, kişinin kendi davranış ve düşüncelerini gözden geçirmesine zemin hazırlar. Bu süreçte, hatalar fark edilir, eksiklikler görülür ve iyileştirmeye yönelik adımlar atılır. Dolayısıyla sohbet, yalnızca dışarıya yönelik bir iletişim değil, aynı zamanda içsel bir eğitim ve arınma aracıdır.

Bir diğer önemli nokta, sohbetin ahlâkî gelişime olan katkısıdır. İyi niyetli, anlayışlı ve ölçülü bir sohbet, katılımcıları nezaket, hoşgörü ve sabır gibi erdemleri benimsemeye yönlendirir. Manevî olarak olgunlaşmış bir sohbet, bireyi kaba ve yersiz sözlerden uzaklaştırarak, karşılıklı saygı çerçevesinde diyalog kurmayı öğretir. Bu durum, sadece bireysel değil, toplumsal ilişkilerde de bir kalite artışı sağlar.

Sohbetin manevî boyutunu değerlendirmek, onun sonuçlarını gözlemlemeyi gerektirir. Sohbetin ardından ortaya çıkan olumlu değişimler, katılımcının ruh hâlindeki dinginlik, gönülde oluşan ferahlık ve vicdanda hissettiği huzur ile ölçülebilir. Bu etkiler, sohbetin salt bilgi aktarımı amacını aşmış, bir ruh eğitimi ve içsel aydınlanma sürecine dönüştüğünü gösterir.

Sonuç olarak, sohbetin hem dünyevî hem de manevî boyutları birbirini tamamlayan iki yönü temsil eder. Düzgün bir sohbet, bilgi paylaşımını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda

kalpleri yumuşatır, ahlâkî farkındalığı artırır ve bireyi içsel bir dönüşüme sevk eder. Sohbet hem bireysel gelişim hem de toplumsal dayanışma açısından vazgeçilmez bir araçtır. Bu nedenle, sohbetin değerini sadece konuşulan sözlerin miktarı ile değil, bıraktığı manevi etki ve kazandırdığı erdemlerle ölçmek daha anlamlıdır.

Özetle, sohbet, insan yaşamında bilgi, hikmet ve maneviyatı bir araya getiren özel bir iletişim biçimidir. Doğru ve ölçülü bir şekilde yürütüldüğünde, kalplere dokunan, ruhu besleyen ve bireyleri ahlâkî olarak yükselten bir deneyim olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede sohbet, sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir eğitim, terbiye ve manevî olgunlaşma sürecidir. Sohbetin değerinin farkında olmak ve bu pratiği günlük hayatın bir parçası haline getirmek hem birey hem de toplum için uzun vadeli faydalar sağlar.

3.10.Onuncu Perdenin Açılması:Sûfilerin Kullandıkları İstilahlar

(İfadelerinin Beyanı, Terimlerin Tarifleri ve Mânalarının Hakikatları)

Hücvîrî bu bâb'da ‘Her sanat ehlinin ve bütün meslek mensuplarının (sanat ve mesleklerinin incelikleri ve kendilerine has) sırlarının cereyanı konusunda bazı tabirler, ıstilahlar ve birtakım sözler mevcuttur. Bunların mânalarını onlardan başkası bilmez. Bir tabiri ortaya koymaktan maksat iki şeydir. Biri, müridin anlamasına daha yakın olsun, diye (meseleyi) güzel anlama ve anlaşılması çok zor olan mevzuları kolaylaştırmak, öbürü bu ilmin ehli olmayan kimselerden sırları gizli tutmaktır.’¹⁸⁷ der,kısaca bu bâb'da zikredilen ıstilahları Hücvîrî nin sıralamasına riayet ederek kısaca anlatmaya çalışacağız.

3.10.1. Hal-Vakt ve Aralarındaki Fark

Vakt, geçmişî geleceğe bağlayan ve içinde bulunulan zaman dilimidir. Tasavvufî anlayışa göre vakt, kulun geçmiş ve gelecek düşüncesinden tamamen sıyrılarak yalnızca o anın idrakine ermesidir. Zira Hakk'tan kalbe ulaşan bir vârid, sâliki öyle bir cem haline getirir ki, bu tecelli sırasında ne mazinin hatırası ne de müstakbelin tahayyülü akla gelir. Bu makama herkesin eli ulaşmaz; zira insanlar, işin başlangıcının nasıl cereyan ettiğini ve akıbetinin nasıl zuhur edeceğini bilemezler. Nitekim vakit erbabı, “Bizim bilgimiz geçmişî ve geleceği kavramaya yetmez; bizim için asıl olan, içinde bulunduğumuz vakitte Hakk ile huzur bulmaktır”¹⁸⁸ derler.

¹⁸⁷ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 426

¹⁸⁸ a.g.e.

Hal, bir vârid yahut feyz olarak vaktin üzerine gelir ve ona mana kazandırır. Beden için ruh ne ise, vakit için hal de odur. Vakit mutlaka hale muhtaçtır; çünkü vaktin safiyeti hal ile gerçekleşir, varlığı da onunla anlam kazanır. Nitekim vakit sahibi hal sahibi olduğunda, değişim sona erer ve vakitte istikamet meydana gelir. Halsiz vakit ise zail olmaya müsaittir. Hal vakte eşlik ettiğinde, bütün zamanlar vakit hükmüne girer; böylece zeval onun için mümkün olmaz. Gelip gitme şeklinde algılanan durumlar aslında kümûn ve zuhûr (gizlilik ve açığa çıkış) hallerinden ibarettir. Önceden vakit sahibinin vakitte seyr etmesi ve gafletin yerleşmesi mümkün iken, hal sahibinde bunun yerini halin inişi ve vaktin istikrarı alır. Zira vakit sahibine gaflet arız olabilir; fakat hal sahibine bu caiz değildir. Bu bağlamda, “Hal, beyan ilimlerinde dilin sükûtudur” denilmiştir. Hal sahibinin dili, halini ifade etmede susar; fakat onun muamelesi halinin hakikatini anlatır. Bu sebeple sûfilerden biri, “Halden sual muhaldir”¹⁸⁹ demiştir. Çünkü hal, sözün tükenişi ve fâniliğidir; kelimeler onun mahiyetini kuşatamaz.

Ebû Ali Dekkâk (r.a.), hal kavramını şu şekilde tarif eder: “Hal, kişinin dünya yahut âhirette saadet veya felâket içinde bulunmuş olduğu vakittir.”¹⁹⁰ Bu tanım, halin sadece mânevî tecrübeyi değil, aynı zamanda insanın varoluş anındaki bütün boyutlarını kuşattığını göstermektedir. Hücvîrî ‘hal sahibi için bela hicap, nimet keşf olsa da bunların cümlesi ona göre bir olur. Zira o sürekli olarak hal mahallinde olur. İmdi hal, muradın sıfatı, vakt ise müridin derecesidir. Biri nefsi ile birlikte vaktin rahatında olur, öbürü Hakk ile beraber olma halinin ferahlığında bulunur.”¹⁹¹Bu durum, hal ile vakit arasındaki farkın, sâlikin nefsi ve ilâhî idrak düzeyleri açısından ne denli derin ve belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

3.10.2. Makam-Temkin ve Aralarındaki Fark

Makam, talibin sağlam bir niyetle ve bütün gayretini sarf ederek, matlûbun hakkını eda etme yönünde sebat göstermesidir. Hakk’ı talep edenlerin her birine özgü bir makam bulunmaktadır; zira onların başlangıçta ilahî dergâha yönelişlerini sağlayan unsur bu makam olmuştur. Her ne kadar sâlik, seyri sırasında farklı makamlardan pay alıp onları tecrübe etse de nihayetinde kendi asli makamında karar kılar. Çünkü makam ve iradeler, kişinin yaratılışındaki terkibe bağlıdır; bunlar muamele yoluyla sonradan kazanılan hususlar değildir. Nitekim Kur’an’da “Bizden hiçbir kimse yoktur ki, onun malum bir makamı

¹⁸⁹ a.g.e.

¹⁹⁰ a.g.e.

¹⁹¹ a.g.e.

olmasın”¹⁹²buyrulmaktadır. Hücûvîrî bu bağlamda, ‘‘Âdem’in makamı tevbe, Nûh’un makamı zühd, İbrahim’in makamı teslimiyet, Musa’nın makamı ibadet, Dâvûd’un makamı hüzn, İsa’nın makamı reca, Yahya’nın makamı havf, Muhammed’in makamı ise zikir (Allah’ın salât ve selâmı üzerlerine olsun)¹⁹³ olarak belirtmiştir. Bununla birlikte, her bir peygamberin çeşitli hallerde farklı sıraları olsada, nihai dönüşleri asli makamlarına olmuştur.

Hücûvîrî Hakk’a giden yol üç mertebeden oluşur der: makam, hal ve temkin. Peygamberler, makamların hükümlerini açıklamakla görevlendirilmiş; Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gelişiyile ise her makam bir hale bağlanmış ve din kemale ermiştir.¹⁹⁴

Temkin, hakikati idrak edenlerin kemal mertebesinde kalıcı bir istikrar bulmalarıdır. Makamlar aşılp geçilebilir; fakat temkin, ilahî huzurda daimî karar kılmayı ifade ettiğinden, ondan öteye geçmek mümkün değildir.

3.10.3.Muhadara-Mükâşefe ve Aralarındaki Fark

Hücûvîrî ye göre kalbin huzur bulması hâline muhâdara, sırrın hayret içinde kalmasına ise mükâşefe adı verilmektedir. ‘‘Keşif, (manevi) bir güçtür ki terkindeki özellikle kalp gözünün nurunu (basiret nuru), görünmeyen kaza âlemine çeker götürür.’’¹⁹⁵Muhâdara, ayetlerin şahitliğinde gerçekleşir ve bu hâlin alameti, ayetler görüldüğünde tefekkürün devam etmesidir. Gazzâlî’ye göre mükâşefe ‘‘Bâtînî olarak her şahsa özgü olmayıp sadece manevî yolun sâlikleri olan azınlık içindir’’¹⁹⁶der. Mükâşefe ise müşâhede şahitliğinde ortaya çıkar; bunun işareti, ilahî azametinin hakikatinde süreklilik arz eden hayret halidir. Böylelikle, fiillerde tefekkür edenle celâl karşısında hayrete düşen arasında önemli bir fark söz konusu olur. İlki dostluğun (hullet), ikincisi ise muhabbetin yoldaşdır.

Hz. İbrahim (a.s.) örneğinde tefekkür, fiilden fâile intikal ederek marifetin kemâline ulaşır. Hz. Muhammed (s.a.v.)’de ise fiil ve halk ortadan kalkmış, doğrudan fâilin müşâhedesini gerçekleştirmiştir. Bu süreçte şevk ve iştiyak artmış; ancak rü’yet, kurbet ve vuslat gerçekleşmeyince hayret hâli zuhûr etmiştir. Bu sebeple sûfiler, hayretinin artmasını mânevî derecelerin yükselmesi olarak değerlendirmiştir.Hz. Ebubekir (r.anh.): "Ey hayrete düşenlere yol gösteren! Hayretimi artır"¹⁹⁷ demiştir.

¹⁹² es-Sâffât 37/164

¹⁹³ Hücûvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 430

¹⁹⁴ Mâide 5/3

¹⁹⁵ S. A. Er-Rufâî. *El-Burhânü'l-Müeyyed -Kurtarıcı Öğütler-* (Çev. S. Güllü). İstanbul: Bedir Yayınevi. (2017) s.221

¹⁹⁶ O. Bakar. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi* (Çev. A. Çapku) İstanbul: İnsan Yay.2020 s.260

¹⁹⁷ A. Hemedânî. *Temhîdât*(Haz. H. Baltacı). İstanbul: Dergâh Yayınları. (2017) s.167

3.10.4. Kabz-Bast ve Aralarındaki Fark

Kabz ve bast, kalpte ortaya çıkan iki temel nitelik olarak tanımlanır. Kabz; kapanma, sıkışma, toplanma, bast; açılma ve yayılma demektir.¹⁹⁸Kabz, kalbin hareketini sınırlayan ve onu duraklatan bir yöneliş iken, bast, kalbe sevinç ve rahatlık vererek darlık ve yalnızlığı giderir. Her kalpte, gafletin olmadığı durumlarda bu iki nitelik farklı derecelerde bulunur; kabz ve basttan bağımsız bir kalp ise üns ve heybet gibi daha olgun hâllere ulaşır.

Kabz ve bast, geçmişin hatırlanması veya geleceğin düşünülmesi gibi algısal süreçlerden kaynaklanabileceği gibi, yöneliş, vazgeçme, yaklaştırma, edeblendirme veya Allah'ın vaadi ve lütfu gibi çeşitli etmenlerle de ortaya çıkabilir. Kabz genellikle korku veya çekimsizlikten kaynaklanırken, bast nimet ve lütufla ilişkilidir. Bastın etkisi, nimetlerin çeşitliliği ve bolluğu nedeniyle sınırlanamaz; kabz ise bazen beklenenin ötesinde bir etki gösterebilir.

Abdülkerim Kuşeyrî (r.a.) kabz ve bast'tan hangisi daha tamdır sorusuna şöyle cevap verir; “Kabzda kul için meşakkat vardır. Bast'ta kalb rahatlığı vardır. İçinde meşakkat bulunan kabz, daha çoktur ve kabza karşı ileride verilecek nimet daha vefalıdır. İçinde kalb rahatlığı bulunan bast ise ilk planda daha çok ve daha belirgindir. Hakikat ehli, hallerde faziletleri talep etmezler. Bazı sûfiler, kabzı bastın önüne geçirmişlerdir. Çünkü kabz, Hakk'ın senden alacağı haktır. Oysa bast, senin Hakk'ın lütfundan kaynaklanan hazzındır. Ayrıca Rabbi'nin hakkı olan kabz, kalbinin hazzı olan basttan böylece daha tam olur.”¹⁹⁹

Hücvârî'ye göre kabz ve bast, kuldun tekellüfü düşüren mânevî hallerdir. Bu haller ne kulun kesbiyle meydana gelir ne de onun cehdiyle ortadan kalkar. Nitekim Kur'an'da “Allah kabz eder, bast eder”²⁰⁰ buyrulur, söz konusu hallerin doğrudan ilahî tasarrufa bağlı olduğu vurgulanır. Kabz, hicap altında bulunan kalplerin sıkılması ve daralması; bast ise keşf halindeki kalplerin açılması ve genişlemesi olarak tanımlanır. Bu bağlamda ariflerin yaşadığı kabz hâli, müridlerin tecrübe ettiği havf ile; ariflerin bast hâli ise müridlerin recâ haliyle benzerlik arz eder. Tasavvuf ehlinin bir kısmı kabz ve bastı bu şekilde yorumlamıştır.

3.10.5. Üns-Heybet ve Aralarındaki Fark

Keşfu'l-Mahcûb'un bu bâbında heybet ve üns, sâliklerin ve fakirlerin tecrübe ettiği iki temel mânevî hal olarak değerlendirilir. Allah Teâlâ kulunun kalbine celâl tecellisiyle

¹⁹⁸ M. E. Kılıç. (2012) *Tasavvufa Giriş* İstanbul: Sufi Kitap. s.41

¹⁹⁹ Kuşeyrî. *Tasavvuf nedir? Uyûnu'l-Ecvibe fi Fünûni'l-Es'ile*. (Çev. Y. Göztepe). İstanbul: İnsan Yayınları (2021) s.122

²⁰⁰ el-Bakara 2/245

yöneldiğinde, kulun bundan aldığı pay heybettir. Buna karşılık, cemâl tecellisiyle kalbe yöneldiğinde, kulun nasibi üns olur. Dolayısıyla heybet ehli, ilahî celâlin etkisiyle meşakkat ve zorluk hali yaşarken; üns ehli, cemâlin tecellisinden doğan neşe ve huzur içerisinde bulunur. Bu bağlamda, Allah'ın celâli karşısında muhabbet ateşiyle yanan bir kalp ile O'nun cemâlini müşahede nurunda parıldayan bir kalp arasındaki fark, sûfîlerin dikkat çektiği önemli bir husustur.

3.10.6. Kahr-Lütf ve İkisi Arasındaki Fark

Hücvîrî'ye göre kahır ve lütuf, sûfîlerin kendi mânevî hallerini ifade etmek üzere kullandıkları iki terimdir. Sûfîlerin “kahır” ile kastettikleri, Hakk'ın te'yidiyle kulun şahsî arzularının ortadan kaldırılması, nefsin heveslerden menedilmesi ve bu süreçte kulun herhangi bir kişisel muradının bulunmamasıdır. “Lütuf” ile kastedilen ise, sırrın bekası, müşahedenin devamı ve istikamet derecesinde hâlin sükûn bulmasıdır. Bu bağlamda, sûfîlerden bir grup kerameti, kulun muradının Hakk tarafından gerçekleştirilmesi ve dileğinin kabul edilmesi olarak tanımlamış; bunlar ehl-i lütuf olarak anılmıştır. Ancak diğer bir grup ise, kerameti Hakk'ın kulunu kendi muradına yöneltmesi, hatta muradsız kılması şeklinde açıklamışlardır. Onlara göre bu hâl, kulun nefsanî isteğinin gerçekleşmemesi için Hakk'ın doğrudan müdahalesidir; öyle ki, kul susuzluk halinde denize yönelse (nefsin muradı yerine gelmesin, diye) Hakk'ın iradesiyle deniz dahi kurur. Buda sûfîler nezdinde kahır ve lütfun yalnızca kulun arzularına değil, Hakk'ın mutlak iradesine bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir.

3.10.7. Nefy-İsbat ve Aralarındaki Fark

Hücvîrî'ye göre sûfî şeyhleri, Hakk'ın te'yidini ortaya koyarken “nefy” ve “ispat” kavramlarını kullanmışlardır. Nefy, beşerî ve kusurlu sıfatların ortadan kaldırılmasını; ispat ise Hakk'ın kudret ve saltanatının tahakkukunu ifade eder. Mahv, tüm unsurların bütünüyle silinmesidir; bu süreç yalnızca sıfatlar için geçerlidir, zira beşeriyetin varlığı süresince zât hakkında fenâ tasavvur edilemez. Bu bağlamda, kötü ve olumsuz sıfatların nefyi ile Hakk'ın güzel ve övülen niteliklerinin ispatı birbirini tamamlar. Sûfî anlayışına göre beşerî vasıflar, Hakk'ın kudretiyle tasfiye edilmiş kabul edilir ve böylelikle nefy-li ispat, İlahi bekânın tezahürü hâline gelir.

3.10.8. Müsâmere-Muhâdese ve Aralarındaki Fark

Hücvîrî'ye göre, “muhâdese ve müsâmerenin hakikatı, sırrın ketm edilmesi ile inbisatın devamıdır. Bu tabirlerin zahiri mânaları şudur, *Müsamere*, Hakk ile kulun gece olan

bir vaktidir. *Muhâdese*, onun Hakk ile gündüz olan vaktidir. Bu vakit içinde zahirî ve batınî olarak (Hakk ile kul arasında) sual-cevap vardır. Bundan dolayıdır ki, sûfiler gece yaptıkları münacaatlara ve niyazlara müsâmere, gündüz yaptıkları dualara muhâdese adını verirler.... Mahabbet ve dostluk konusunda müsâmere, muhâdeseden daha mükemmeldir.’’²⁰¹

Tasavvufî pratikte gece yapılan müsâmerede sır ve mahremiyet ön plandadır, Örneğin Resulüallah (s.a.v.)’ın gece Mekke’den Kâbe Kavseyin makamına yapılan yolculuğu müsâmereye örnektir; dilin lal olduğu, kalbin hayrete düştüğü bir tecrübedir. Muhâdese ise Hz. Musa (a.s.)’ın Tur Dağı’nda kırk günlük hazırlık sonrası Allah’ın kelâmını işitmesiyle tezâhür eder; burada gönül, kelâmı kabul eder ve muradına erer. Bu örnekler, gece ve gündüz vakitlerinin manevi işlevlerini, yani halvet ve hizmet vakitlerini açıklamaktadır.

3.10.9. İlme’l- Yakîn-Ayne’l-Yakîn- Hakka’l- Yakîn ve Aralarındaki Fark

Hücvîrî’ bu ıstılahlar hakkında; “usûlün hükmü ve gereği olarak bu tabirlerin hepsi ilmi anlatır. Sıhhati hakkında yakîn bulunmayan bir ilim zaten ilim değildir. İlim hasıl olunca, ondaki gaybet "ayn" gibi olur, görülmeden bilinen bir şey, gözle görülerek bilinen bir şey haline gelir. Onun için, müminler, bugün Allah Taâlâ’yı hangi sıfatla biliyorlarsa, yarın da onu aynı sıfatla göreceklerdir.’’²⁰²der. Sûfiler arasında ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn kavramları, bilgi ve tecrübe mertebelerini ifade eder. İlme’l-yakîn, ilâhî emirler ve dünyevi muameleler hakkındaki doğru bilgiyi kapsar; ayne’l-yakîn, ölümü ve ahiretî hâlleri idrak etme ve bu hâle hazırlıklı olma bilgisidir; hakka’l-yakîn ise tüm varlıklardan yüz çevirerek Allah’ı doğrudan müşahede etme ve oradaki halleri keşfetme bilgisidir. İlme’l-yakîn, ulemanın istikamet ve fiillerinin gereği olarak işler üzerinde uygulanır; ayne’l-yakîn, ölüm karşısında ariflerin ulaştığı bir makamı temsil eder; hakka’l-yakîn ise dostların fenâ makamına eriştiği, en derin mânevî bilgiyi simgeler. Bu mertebeler sırasıyla mücâhede, muânese ve ünsiyet, müşâhede ile tecrübe edilir; birincisi genel, ikincisi hususi, üçüncüsü ise en öz ve özel bilgiyi temsil eder. Bu hakikati ve tecelliyi bilen yalnızca Allah’tır.

3.10.10. İlim-Mârifet ve Aralarındaki Fark

Marifet Arapça “a-r-f” kök filinden bir mastardır. Sözlükte sezgi, iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla peş peşe oluşarak idrak etme, anlama, kavrama, bilme, hakikate vakıf olma, görüp yaşayıp tadararak elde edilen bilgi olarak tarif edilir.²⁰³ Sûfilerin rûhânî halleri

²⁰¹ Hücvîrî. *Keşfu’l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 438

²⁰² a.g.e.

²⁰³ İ. Cevherî. *Es-Sıhah* IV, Kahire 1982.Hammad

yaşayarak, manevî ve ilâhî hakikatleri tadarak iç tecrübe ile vasıtasız olarak elde ettikleri bilgidir.²⁰⁴

İbn Meserre'ye göre, “marifet, camî bir isim olup, ayne'l-yakîndir İlim, hükümlerde doğruluk, yakîn ise, imanda doğruluktur. Marifete ulaşan kişinin Hakkı müşahedesi, sınırsız, tanımsız, sonsuz (ihatasız) ve O'na hulul olmadan olur. Onun müşahedesi, Allah'ın şu ayeti ile Allah'ı görmeden ondan korkmakla yerleşir.”²⁰⁵ “Rablerini görmedikleri halde ondan korkanlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır”²⁰⁶

Abdulcebbar en-Nifferî *Mevâkıf* adlı eserinde ilim ve marifet tanımlamasına vakf'ı da ekleyerek; “Âlim, emir ve nehyden haber verir ve onun ilmi bu ikisinde dir; ârif Benim hakkımda haber verir ve ma'rifeti bundandır; vâkıf ise Ben'den haber verir ve vakfesi Ben'dedir.” “İlim Benim perdem (hicâb), ma'rifet hitâbım ve vakfe de huzûrumdur.”²⁰⁷ Abdulcebbar en-Nifferî ilim ve marifeti sadece teorik bilgi, kalbi idrak ve doğrudan Allah'la birlik olarak tanımlamakla kalmayıp, her birinin Allah ile kul arasında farklı boyutlarda birer bağlantı işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

Hücvîri'ye göre Usûl âlimleri, ilim ve marifet arasında ayırım yapmamış, her ikisinin özünde bir olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, Allah Teâlâ'ya “âlim” denmesi caiz iken, “ârif” denmesi uygun görülmez. Tasavvuf yolunun şeyhlerine gelince, muâmele ve hâl ile birlikte tecelli eden bilgi, yani onların mânevî hallerini ifade eden ilim, marifet olarak adlandırılır; bu ilme sahip olana ise ârif denir. Mânadan soyutlanmış, muamelesiz bilgiye ise ilim, bunu bilen kimseye de âlim ismi verilir. Bu bağlamda sûfiler, sadece lafız ve ibarelerin anlamını kavramadan ezberleyen kişileri “âlim” veya “danişmend” olarak nitelendirir; ancak bu, avam nazarında bir red veya küçümseme gibi algılsa da sûfilerin maksadı yalnızca muâmele ve amelden uzak durmaları sebebiyle onları eleştirmektir. “Çünkü âlim nefsi ile, ârif ise Rabbi ile kâimdir.”²⁰⁸ Sonuç olarak, âlimin bilgisi nefsin sınırlarında kalırken, ârifin bilgisi hâl ve muâmele ile Rabbâni hakikate yönelmiştir.

²⁰⁴ S. Uludağ. (2016) *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları s.379

²⁰⁵ İbn Meserre. *El-Müntekâ Muttakilerin Yolu* (Çev. M. N. Bardakçı) İstanbul: İnsan Yayınları. (1999) s.101

²⁰⁶ Mülk suresi 67/12

²⁰⁷ A. en-Nifferî. *Mevâkıf* (Çev. N. Koltaş, T. O. Musakhanov) İstanbul: Büyüyen Ay Yay. (2017) s.60-62

²⁰⁸ Hücvîri. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s. 440

3.10.11. Şeriat-Hakikat ve Aralarındaki Fark

Hücvîrî bu başlık altında “Hakikat mevcut olmadan şeriatın tam olarak yerine getirilmesi mümkün değildir; aynı şekilde, şeriat muhafaza edilmeden hakikat de gerçekleştirilemez”²⁰⁹ der. Bu durumu sağ bir kişinin ruh ve bedeninin birlikteliğine benzeterek örneklendirir: Ruh bedenden ayrıldığında beden murdar olur, ruh ise rüzgâr gibi dağılır. Benzer şekilde, hakikatsiz şeriat riyâyâya, şeriatsız hakikat ise nifaka yol açar. Allah Teâlâ, “Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza hidayet ederiz”²¹⁰ ayetini Hücvîrî mücâhedenin şeriat, hidayetinin ise hakikat olduğu şeklinde tefsir eder. Burada şeriat, kulun nefsi üzerine düşen zâhiri hükümleri muhafaza etmesi; hakikat ise Allah’ın bâtinî hükümlerini kul üzerine lütf ve ihsan yoluyla gerçekleştirmesidir. Şeriat kazanılan ve kulun fiiline bağlı olan bir husus iken, hakikat Allah’ın lütuf ve ihsanına bağlıdır. Bu çerçevede, şeriat ile hakikat arasında önemli ve temel bir fark bulunduğu anlaşılır.

3.11. Onbirinci Perdenin Açılması: Sema

Tasavvuf terminolojisinde sema, sözlükte “işitmek, dinlemek” anlamına gelen bir kavram iken, sûfiler nezdinde musikî, ilâhî ve şiir gibi ses unsurlarının kalpte mânevî bir coşku uyandırması ve vecd hâli meydana getirmesi anlamını kazanmıştır. Bu bağlamda sema, sûfilerin dünyevî hazlardan arınarak ilâhî aşka yönelmeleri, gönüllerinde Hakk’ın güzelliğini temaşa etmeleri için bir vesile kabul edilmiştir. Her ne kadar Mevlevîlikte sema ayin şeklinde icra edilen bir ritüel olarak öne çıksa da burada esasen semanın genel tasavvufî anlamı üzerinde durulmaktadır. Nitekim sema, bazı tarikatlarda manevî terbiye metodu olarak benimsenirken, bazı sûfî ekolleri tarafından kalbi meşgul edebileceği endişesiyle ihtiyatla karşılanmıştır. Neticede sema, sûfiler için bir sanat yahut eğlence değil, aşk ve vecdin zuhur ettiği, kalbi ilâhî hakikate yönlendiren bir hâl olarak değerlendirilmiştir.

Hücvîrî sema bahsinde önce ilmin husûle gelmesi ve elde edilmesinin sebebi olan havass-ı hamse denilen insanın beş duyu organını zikreder, kulak, göz, tatma, koklama ve dokunma (Sem, basar, zevk, şemm, lems) diye ardından; ‘Mübarek ve Müteâl olan Allah bu beş şeyi kalp için kapı olarak yaratmış ve ilim nevilerinin tümünü bunlardan her birine bağlamıştır. Meselâ ses ve haberlerle ilmi kulağa, renk ve cinslerle (şekil) ilgili ilmi göze, tat ve acı ile ilgili ilmi dile, fenâ ve hoş kokularla alakalı bilgiyi buruna, sertlik ve yumuşaklıkla ilgili ilmi de deriye bağlamıştır. Bu beş duyu organından dördünü (bedende) özel bir mahalle

²⁰⁹ a.g.e.

²¹⁰ el-Ankebût 29/69

yerleştirmiş, birini ise bütün organlara yaymıştır. Kulağı işitme, gözü görme, boğazı ve dili tatma, burnu koklama mahalli kılmış, dokunma duyusuna ise beden her tarafında dolaşma imkânını vermiştir”²¹¹ der ve sem’ in(kulak) yani işitmenin daha üstün olduğuna dair misaller getirir.

Kısaca belirtirsek sem (işitme), şer’î hükümlerin kaynağı olan vahiy ve naklin taşıyıcısı kabul edilmiştir. Bu sebeple ehl-i sünnet âlimleri, mükellefiyetler âlemi olan dünyada sem’in basardan, yani işitmenin görmekten üstün olduğunu belirtmişlerdir. Zira Allah’ın görülmesi (ru’yetullah) ahirette gerçekleşecek bir hakikat olmakla birlikte, bu bilgiye dahi sem’ yoluyla ulaşılmaktadır. Dolayısıyla kulak, gözden daha faziletli addedilmiştir. Nitekim şer’î hükümlerin tamamı işitmeye dayanır; sem’ olmasa vahyin sabit olması, kabul edilmesi ve insanlara ulaşması mümkün olmazdı. Peygamberler de öncelikle hitap etmiş, kelim ile davette bulunmuş, insanlar işiterek iman etmiş, ardından gözle görülebilecek mucizeler gelmiştir. Hücvîrî ve bazı sûfiler sem’i inkâr eden, aslında şeriatı inkâr etmiş ve onun hükümlerine kapalı kalmış sayılır demektir.

3.11.1. Kur’ân’ın Sema’ ve Onunla Alakalı Hususlar

Hücvîrî kalbin fâidelerle, sırrın ziyadelerle ve kulağın ise zevk ile dinlediği şeylerin en hayırlısı ve en doğrusu, ismi azîz olan Allah’ın kelâmıdır der. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm tilâvet edildiğinde gönül için faydalar, ruh için manevî ziyadeler ve kulak için haz meydana gelir. Bu sebeple ister insan ister cin olsun, bütün müminler Allah Teâlâ’nın kelâmını dinlemekle emrolunmuş, bütün kâfirler de onu işitmekle mükellef kılınmışlardır.²¹²

Ebû Nasr Serrâc Tûsî *el-Lüma’* da Sema’ ve mûsikî dinleyenlerin birtakım mertebeleri vardır. Bunlardan bir grubu Kur’ân dinlemeyi tercih edip bundan başka bir şeyin dinlenmesini uygun görmez,²¹³ der ve aşağıda zikredilen ayeti kerimeleri misal getirir:

“Kur’an’ı tane tane (tertil ile) oku!”²¹⁴

“Kalpler, ancak Allah’ın zikriyle mutmeîn olur (huzûr bulur).”²¹⁵

“Allah, sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların derileri

²¹¹ Hücvîrî. *Keşfu’l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s.348

²¹² a.g.e.

²¹³ Serrâc. *el-Lüma’* (Çev. H. K. Yılmaz). İstanbul:Altınoluk Yay.(1996) s.272

²¹⁴ el-Müzzemmil 73/4

²¹⁵ er-Ra’d 13/28

(vücutları) ondan dolayı gerginleşir. Sonra derileri de (vücutları da) kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar...’’²¹⁶

“Onlar öyle kimseler ki. Allah'ın adı anıldığı zaman kalpleri ürperir.”²¹⁷

“Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki Allah korkusundan baş eğerek parça parça olmuş görürdün.”²¹⁸

“Biz Kur'ân'dan öyle birşey indiriyoruz ki, o mü'minler için şifa ve rahmettir.”²¹⁹

“Dinleyip de sözün en güzeline uyan kimseleri müjdele”²²⁰

Bu hususta birçok hadisi şerif varsa da en meşhur iki tanesi şunlardır;

“Kur'ân'ı seslerinizle tezyin ediniz. Bir başka ma'naya göre "Seslerinizi Kur'ânla süsleyiniz.”²²¹

Hz. Peygamber İbn Mes'ûd (r.a.)'a "Kuran oku da dinleyelim buyurmuştu. İbn Mes'ud: “Kur'ân size nazil olduğu halde ben onu size nasıl okuyabilirim?” dedi. Allah Rasûlü bu cevap üzerine: "Benim onu başkasından dinlemek hoşuma gider"²²² buyurmuştur.

Berâ anlatıyor: “Ben Allah Rasûlü'nü Ve't-Tin ve'z-Zeytun sûresini okurken dinledim. Ondan daha güzel okuyan birini görmedim.”²²³

Sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden günümüze kadar, Kur'ân tilâveti sırasında bayılan, ağlayan, ölen, bazı organlarına felç gelen veya baygınlık geçiren kimselerle ilgili çok sayıda rivâyet mevcuttur. Bu hadiselerin sayısı o kadar fazladır ki, hepsini tek tek sıralamak çalışmamızın boyutlarını aşar. Bu durum, Kur'ân'ın kalpte ve ruhta uyandırdığı tesir ve manevî yoğunluğun büyüklüğüne işaret etmektedir.

Kur'ân-ı dinlerken esas olan, kalpte huzûr, tefekkür, derin düşünme (tedebbür) ve zikri tekrarlayarak hatırlamaktır (tezekkür). Okunan ayetlerden kalbe düşen incelikleri idrak etmek, Kur'ân tilâveti sırasında hâli kontrol altında tutmayı sağlar. Hâli bu niteliklerden yoksun olan ve dinlediği Kur'ân ayetlerinden vecd veya derin bir tesir hissetmeyen kimsenin durumu yine Kur'ân'ın ifadesiyle; “İnkâr edenleri imana çağırın (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu,

²¹⁶ ez-Zümer 39/23

²¹⁷ el-Hacc 22/35

²¹⁸ el-Haşr 59/21

²¹⁹ el-İsra 17/82

²²⁰ ez-Zümer 39/18

²²¹ Buhârî. *Tevhid*,52

²²² Buhârî. *Tefsir*,9; Müslim, *Müsâfirîn*,247

²²³ Serrâc. *el-Lüma'* (Çev. H. K. Yılmaz). İstanbul:Altınoluk Yay.(1996)s.272

bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir...’’²²⁴ vesselam.

3.11.2. Şiir Dinlemek ve Onunla Alâkalı Husus

Hücvîrî esas olarak şiir dinlemek mübahtır der ve hem Peygamberimiz (s.a.v.) hem de Sahabenin (r.a.) şiir söyleyipve dinlediğini belirtir. Nebi (s.a.v.) “Şiirin bazı neveleri hikmet tir, hikmet, müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa, oradan onu almaya en çok hak sahibi olan odur”, buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber (s.a.) şöyle der: “Arabın söylemiş olduğu en doğru cümle Lebid’in şu beytidir. Allah hariç, her şey bătıldır. Bütün nimetler mutlaka zail olacaktır’’²²⁵ Resûlüllah (s.a.v.) ve sahabeden, şiir ve dinlenmesine dair birçok rivayet nakledilmiştir. Mutasavvıfların şeyhleri bu konuda şu delili sunmuşlardır: Resûlüllah (s.a.v.) şiir hakkında sorulduğunda, “Şiir bir sözdür; güzeli güzeldir, çirkini çirkindir’’²²⁶ buyurmuşlardır. Bu hadis, şiirin mahiyetinin kendisinde değil, içeriğinin güzellik ve çirkinlik ölçüsüne göre değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Hücvîrî bu hadisin açıklamasını yaparken; “gıybet, iftira, sövme, birini karalama ve küfür kelimesi gibi dinlenmesi haram olan sözlerin tümünün nazım ve nesir olarak (söylenmesi ve dinlenmesi) da tamamen haramdır. Hikmet, öğüt, Allah’ın ayetlerinde istidlâl, Hakk’ın şahidleri ve tecellileri gibi nesir olarak (söylenmesi ve) dinlenmesi helal olan şeylerin nazımı (şiir halinde söylenmesi ve dinlenmesi) helaldir.’’²²⁷ der, yani şiir zarf, mana mazruftur, şiiri terennüm etmedeki gaye’ye göre hükmün değişiklik gösterdiğini anlayabiliriz.

3.11.3. Ses ve Nağme Dinleme Bahsi

Güzel ses ve nağme, insan ruhu üzerindeki derin etkisiyle öne çıkar. Nağmenin gücü, sadece kulağı hoş etmekle sınırlı olmayıp kalbe ve ruha da tesir eder Hücvîrî’ye göre ‘‘Meşhur haber ve rivayetlerdendir ki, Cennet ehli için Cennette sema olacaktır. Şöyle ki, her ağaçtan başka bir ses ve değişik bir nağme (lahn, çelhân) meydana gelecektir. Bu sesler yekdiğeri ile birleşince, tabiatlar için muazzam bir haz hasıl olacaktır. Ruhu latif oluşunun hükmü ve gereği olarak, bu nevi sema, mahlukattan insanoğlu ile diğer canlılar arasında müşterek olan umumi bir semadır. Çünkü ruh latiftir, seslerde de bir letafet mevcuttur. Sema

²²⁴Diyaret İşleri Başkanlığı, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, el-Bakara,2/171

²²⁵ Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s.453

²²⁶ a.g.e.

²²⁷ a.g.e.

yapılınca, cins cinsine meyleder.’’²²⁸Bununla birlikte Hücvîrî akıllı ve zeki kişilerin nezdinde, seslerin ve nağmelerin ruh üzerindeki tesiri, bunu delille ortaya koymayı gerektirmeyecek kadar açık olduğunu, seslerin, nağmelerin ve çalgıların hiçbir etkisi olmadığını iddia eden bir kimsenin yalan söylediğini, ya da duyularını kaybetmiş ve bütün insanların ve hayvanların tecrübe ettiği bir gerçeğin dışına çıktığını belirterek ses ve melodinin insanın duygusal ve manevi hâline doğrudan etkisini vurgulamakta ve nağmenin gücünü akli ve hissî düzeyde ortaya koymaktadır.

3.11.4. Seman Hükümleri

Sûfiler, ilk dönemlerden itibaren semâ üzerine birçok risâle kaleme almışlardır. Serrâc *el-Lüma*’da, Gazzâlî *İhyâ*’da, Şehâbeddin es-Sühreverdî *Avârifü’l-ma’ârif*’te semâyâ dair çeşitli nazariyeler ele alınmış; özellikle mûsikî ve raks anlamındaki semânın dinî meşruiyeti tartışılmış, lehte ve aleyhteki görüşler değerlendirilmiştir. Bu alandaki en meşhur eserler ve yazarları arasında şu isimleri zikredilebiliriz, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ahmed el-Gazzâlî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbn Hacer el-Heytemî, Cemâleddin Aksarâyî, Akşemseddin, Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmâil Rusûhî Ankaravî, Münîr-i Belgradî ve Karabâş-ı Velî gibi sûfilerin de bu alanda risâleleri vardır.

Hücvîrî’ye göre, sema’ya ilişkin hükümlerin tabiatlarda farklılık göstermesi şaşırtıcı değildir; zira kalpteki irade ve arzular da kişiden kişiye değişir. Bu nedenle bir kimsenin semâ’a kesin ve tek tip bir hüküm vermesi haksızlıktır; çünkü semâ çeşitlilik arz eder ve her bir türün hükmü de değişkendir. Semâ yapanlar genel olarak iki gruba ayrılır: Birincisi, güfte ve sözdeki mânâyı dinleyenler, ikincisi ise sesi ve besteyi dinleyenlerdir. Her iki türde de faydalar ve zararlar bulunabilir. Tatlı ve hoş nağmeler, insanın kalbinde mevcut olan mânâyı harekete geçirir; eğer bu mana hak ise, semâ da hak olur; eğer bâtil ise, semâ da bâtil olur. Başka bir deyişle, insanın kalbinde ve ruhunda mevcut olan mâna doğru ve hak ise, onu coşturan semâ da doğru olur; insanın tabiatında fesat bulunuyorsa, dinlediği her şey de fesat hâline gelir.

Sonuç olarak, semâ’a yönelik hüküm kişisel irade ve kalbin hâline bağlıdır; dolayısıyla semâ, dinleyenin ruhî ve ahlâkî durumuna göre hem fayda hem de zarar doğurabilecek bir fiil olarak değerlendirilmelidir.

²²⁸ a.g.e.

3.11.5. Sûfilerin Semadaki İhtilafları

Hücvîrî; Şeyhler ve muhakkıklar, semâ konusunda ihtilaf etmişlerdir²²⁹ der. Bir grup, semâyı gaybetin bir aracı olarak görmüş ve delil olarak, gerçek vuslat hâlinde dostun seyr ve temaşa içinde semâya ihtiyaç duymadığını öne sürmüştür. Bu yaklaşıma göre semâ, gafletin eseri olan dağınıklıktan, içtima ve birlik hâline geçebilmek için mübtedilere mahsus bir vesile olarak işlev görür; ancak içtima hâli elde edildiğinde semâ, fark ve tefrikayı doğurur.

Diğer bir grup ise semâyı ilahi huzura ermenin aracı olarak görmüş, çünkü aşk ve mahabbetin külliyyet istediğini vurgulamıştır. Vuslat hâlinde kalbin nasibi mahabbet, sır ve ruhun nasibi müşahede ve vasl, bedenın nasibi hizmet olduğu gibi, kulağın da bir nasibi vardır. Bu yaklaşımda, semâ, gözün rü'yet ve temaşadaki nasibi gibi, kalbin ve ruhun manevi deneyimini tamamlayan bir araç olarak değerlendirilir.

Ahmed Zerrûk (ö.1493) *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık- Sadakat Yolu-* eserinde “Sema, cahillerin nefislerinin koşarak geldiği, gafillerin kalplerinin tutkun olduğu şeydir. Sema başıboş tembel insanların teveccühlerini çeker, onlara tesir eder. Zayıf karakterli kimseler de bundan yararlanmaktadır.... Semâ ile müridlerin basîretleri kapanır, zarar görür; ariflerin hikmetleri eksilir. Vuslata ermiş olanlardan bazıları başkalarına faydalı olmak, bedenlerine yumuşak davranmak ya da o vakitte içinde bulunduğu hâle muvafakat etmek için semâ meclisine katılabilir. Ancak orası başıboş tembel kimselerin ve insanların ayaklarının kaydığı yerdir. Semâya itina gösterenlerin çoğu, başıboş ve sapkın olanlardır”²³⁰ der. Semâ dinî hüküm bakımından tartışmalı konular arasında yer alır diyerek kişinin dinini ve onurunu muhafaza etmesi için semâdan uzak durmasını tavsiye eder.

3.11.6. Semanın Hakikati Hususunda Sûfilerin Mertebeleri

Sûfilerin her birinin semada bir mertebesi vardır. Onların zevkleri de mertebelerindedir. Hücvîrî; “işittiği her şey, tevbekârın (içindeki hisler olan) hasret ve nedameti için bir medet, iştiyak sahibinin şevki ve rü'yeti için bir maya, müminin yakini için bir te'kid, müridin beyanı için bir tahkik, alakalardan kesilmesi için sevenin bir saiki, her şeyden ümit kesmesi için fakirin bir esası haline gelir.”²³¹ Yani Sema tevbekârda, müştakda, müminde, müridde, muhibte ve fakirde, hal ve hislerine uygun farklı neticeler meydana getirir diyebiliriz.

²²⁹ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s.461

²³⁰ A. Zerrûk. *Sadakat Yolu- Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdık-* (Çev. H. Ulupınar) İstanbul: Büyüyen Ay Yay. (2022) s.246

²³¹ Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s.461s.462

Sema hakkında Hücûvîrî nin şu enfes misali karşısında hayran kalmamak ise elde değil; “Aslı itibariyle semain misali güneştir. Güneş her şey üzerine düşer ve mertebesindeki miktara göre her şey ondan bir zevk, bir meşrep ve bir nasip alır. Bunun sonucu olarak güneş bir şeyi yakar, diğer bir şeyi aydınlatır, başka bir şeyi okşar ve diğer bir şeyi de eritir, (musiki de böyledir)”²³² der. Sonuç olarak, semâ, dinleyenin kalbî ve ruhî mertebesine göre farklı tesirler uyandıran, kişisel mânevî bir tecrübedir denilebilir.

3.11.7. Vecd-Vücut-Tevacüd ve Bunların Mertebeleri

Vecd ve vücud birer mastardır; biri hüznün, diğeri bulmak mânâsına gelir ve her ikisi fiilî bir işlev taşır. Mastarları olmasa, aralarındaki farkı görmek mümkün olmaz. Sûfiler, vecd ve vücuddan maksat olarak, semâ sırasında kendileri için zuhur eden iki hâlin varlığını kabul ederler. Bunlardan biri üzüntü ve dertle birlikte ortaya çıkar, diğeri ise vecd ve muradın gerçekleşmesine bitişiktir. Hüznün, sevgiliyi yitirmek veya muraddan mahrum kalmakla ilgilidir; vecd ve bulmanın hakikati ise muradın husûle gelmesidir. Hüznün ile vecd arasındaki temel fark şudur: Hüznün, nefsin kendi ismetine düşen gamı iken, vecd, sevgilinin nasibindeki gamı ifade eder. Başka bir deyişle, kişinin kendi varlığıyla ilgili üzüntüsüne hüznün, sevdiği bir kişi veya murad ile ilgili üzüntüsüne ise vecd denir. Sonuç olarak, vecd ve vücud, sûfî deneyimde kalp ve ruh hâllerini anlamak için temel kavramlar olup, semâ esnasında ortaya çıkan manevî farklılıkları açıklamada merkezi bir rol oynar.

3.11.8. Raks

“Raks” Arapça kökenli bir kelime olup, sözlükte “oynamak, dans etmek, hareket etmek” anlamına gelir. Tasavvuf literatürün’de ise genellikle bedenî semâ veya vecd hâlinde ritmik hareket etmesi için kullanılır. Hücûvîrîye göre şeriatta da tarikatta da raksın hiçbir aslı ve meşru dayanağı bulunmamaktadır. Bütün akıllıların ve düşünürlerin ittifakla, raksın ciddi olması hâlinde dahi bir eğlence, şaka makamında ise tamamen boş bir şey olduğunu ifade ettiğini aktarır. Ona göre şeyhlerden hiçbiri raksı övmemiş, beğenmemiş ve bu konuda aşırılığa gitmemiştir. Ancak vecdde ortaya çıkan hareketler ve tevâcüd ehlinin hâlleri raksı andırdığından, bazı kişiler sûfileri taklit ederek bunu bir mezhep hâline getirmiştir. Bu durum, kimi çevrelerde tasavvufun yalnızca rakstan ibaret zannedilmesine, kimilerinde ise raksın aslının tamamen inkâr edilmesine yol açmıştır. Hücûvîrî’ye göre halktan kaynaklanan bu tür raks şer’en de aklen de çirkin kabul edilmelidir.

²³² a.g.e. s.462

Bununla birlikte sûfilerin hâl esnasında yaşadığı kalbî hafiflemeler, dalgalanmalar ve ızdırabın neticesinde ortaya çıkan sallantılar, hakiki anlamda raks değildir. Zira bu tür hallerde tertip ve rûsûm ortadan kalkar, bedenî hareket ise ruhu eritmeye yönelik manevi bir tecrübenin dışavurumu olur. Dolayısıyla bunu raks olarak adlandırmak doğru değildir. Hücûvîrî'nin ifadesiyle, “Hakk'tan vârid olan hâl söz ile anlatılamaz; onu ancak tadan bilir”²³³

3.11.9. Semanın Âdâbı

Tasavvuf tarihinde semâ, sûfiler arasında tartışmalı konulardan biri olmuştur. Hücûvîrî, semânın ancak belli âdâb çerçevesinde icra edilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (r.a.) “Semâ üç şeye muhtaçtır: Zaman, mekân ve ihvan” sözünden hareketle Hücûvîrî'ye göre semâ, içten gelmedikçe yapılmamalı, âdet hâline getirilmemeli ve kalpteki ta'zim duygusunu zedelememesi için seyrek aralıklarla icra edilmelidir. Semâ meclisinde bir müşîdinin hazır bulunması, mekânın halktan arındırılması, kâvvalın (okuyucu, hanende) güvenilir bir kimse olması, kalbin dünyevî meşguliyetlerden temizlenmesi ve semânın eğlenceye dönüşmemesi temel şartlardır.

Semâ sırasında ortaya çıkan coşku veya sükûn zorla yönlendirilmemeli, vârid olduğu şekilde kabul edilmelidir. Bu noktada zorlama ile hâl çekilmeye veya bastırılmaya çalışılmamalıdır. Ayrıca başkasının hâline müdahale edilmemeli, kıyas yapılmamalı ve kâvvalın icrâsı övülüp yerilmemelidir. Hücûvîrî'ye göre bu tutum, semânın hakikî ruhunu koruma açısından elzemdir.

Bununla birlikte Hücûvîrî, özellikle mübtediler için semânın ciddi tehlikeler barındırdığını belirtir. Kadınların veya çocukların semâ meclislerine karışması hicaplara ve fitnelere yol açabilir. Nitekim cahil sûfilerin semâyı bir mezhep hâline getirmeleri, işin hakikî mânâsını zayi etmiştir. Sonuç olarak Hücûvîrî, semâyı hakikate ulaştıran bir vesile olarak kabul etmekle birlikte, onun ciddi âfetler barındırdığını ve ancak ehil ellerde, gerekli âdâb gözetilerek icra edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

4. SONUÇ

Bu tez Hücûvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* eserindeki sıralamayı esas alarak Marifetullah, Tevhid, İman, Taharet ve Abdest, Tevbe, Namaz, Mahabbet ve Keyfiyeti, Zekât, Cûd ve Sehavet, Oruç, Hac, Sohbet ve Onun Âdâb ve Ahkâmı, Sûfilerin Kullandıkları İstılahlar ve

²³³Hücûvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb*, (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay. (2020) s.470

Semâ gibi tasavvufî yolun çeşitli aşamalarını ve bu yoldaki manevi halleri sistematik bir biçimde incelemeyi amaçlamıştır.

Hücvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* eserinde “perde” kavramının, müridin manevi ilerlemesi ve tasavvufî terakki sürecindeki işlevi incelenmiştir. Eserde, her bir perdenin bireyin ahlaki ve kalbî olgunluğunu geliştiren bir uygulama alanı olduğu tespit edilmiştir. Müridin sâdik ve kâmil mürşitlere yakınlığı yoluyla bu perdelerin kalkması ile bireyin gelişimi değerlendirilmiş, sembolik dilin manevi mesajları sistematik bir biçimde çözümlenmiştir. Bu çerçevede, Hücvîrî'nin yaklaşımı, klasik tasavvufî pratiğin bireyin içsel dönüşümünde oynadığı rolün anlaşılmasına imkân sağlamış ve perdeler aracılığıyla manevî rehberliğin sürekliliği ortaya konmuştur.

Tasavvufî literatürdeki makam, hal, temkin, muhâdese ve müsâmere gibi kavramların, bireyin ruhsal olgunluğu ve Allah'a yönelik sürecindeki işlevlerini ortaya koymaktadır. Çalışma kapsamında, her kavramın kendi içinde bir uygulama ve tecrübe alanı olduğu; bireyin hem zihinsel hem de kalbî yönünü geliştiren bir süreç olarak değerlendirilebileceği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, tasavvufî uygulamalar yalnızca teorik bir bilgi birikimi veya soyut bir deneyim olarak kalmayıp, pratiğe dönük, sürekli ve bilinçli bir tecrübeyi zorunlu kılmaktadır.

Hücvîrî ve genelde bütün mutasavvıfların yaklaşımı, bireyin içsel yolculuğunda yalnızca bilgi edinmenin yeterli olmadığını; bunun, muâmele, hâl ve fiil ile bütünleştiğinde anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Bu bütünsellik, tasavvufî yolun klasik tanımının ötesine geçerek, insanın hem ahlaki hem de ruhsal gelişimiyle ilişkili bir rehberlik işlevi görmektedir. Söz konusu süreçte semâ, nağme ve Kur'ân dinleme gibi deneyimler, yalnızca manevi haz veya estetik tecrübeler olarak değil, bireyin dikkatini ve farkındalığını derinleştiren araçlar olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın temel kazanımlarından biri, klasik tasavvufî pratiklerin somut ve içsel olarak nasıl işlediğini, günümüz bireyi için biraz daha anlaşılabilir biçimde ortaya koymasıdır.

Günümüz çağını, himmet, gayret, kararlılık ve azimet çağından ziyade, kolaycılığın ve zahmetsizliğin ön planda olduğu bir dönem olarak tanımlamak mümkündür. Bu çağ, riyâ, nifak ve ikiyüzlülüğün yaygınlaştığı; başkalarının can ve mallarına haksız şekilde el uzatmanın sıradanlaştığı bir zaman dilimi olarak da ifade edilebilir. İnsanlar, ibadetlerini ve hayır işlerini çoğunlukla başkalarına gösteriş için yerine getirmekte; ancak bunları samimiyetle, yalnızca Allah rızası için yapanların sayısı her geçen gün maalesef azalma

eğilimi göstermekte. Bugün yaşadığımız çağda en çok revaçta olan şey, kulun kula gösteriş yapması, kulun kula yaranma gayretine düşmesi diyebiliriz.

Bu durum, kalplerin, ruhların ve aklın temel hayatiyetinin zayıfladığını göstermektedir. Nefis, heva ve hevesler ise canlılığını korumakta, bireyler çoğunlukla dünyevi arzular ve maddi hedefler peşinde koşmaktadır. Kalbin gerçek hayatiyeti, fani ve geçici varlıklara bağlanmaktan sıyrılarak manevi bir yöneliş kazanması ve Allah ile anlamca birliktelik kurmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, Allah'a yakınlık veya uzaklık, fiziksel veya mekânsal bir ölçüyle değil, kalbin manevi mevcudiyeti ve Allah ile olan irtibatıyla değerlendirilir.

Dolayısıyla esas olan, kalplerin Allah ile birlikteliğidir; bu birliktelik, hayatiyet kazanmış kalplerin özelliğidir. Kalbin hayatiyeti ise, Allah'ın emrettiklerini yerine getirmek, yasaklarından sakınmak, karşılaşılan belâ ve musibetlere sabır göstermek ve ilahi takdir karşısında teslimiyet sergilemekle mümkündür. Bu yaklaşım, insanın manevî gelişimi açısından hayati öneme sahiptir ve çağımızda ihmal edilen bir hususu, yani kalbin diriliğini ve Allah'a yönelişi vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma klasik tasavvufî literatürde geçen ve dinimizin temeli olan ibadetleri (Abdest, Namaz, Zekât, Oruç ve Hac) ve bunlarla ilintili kavramları günümüz perspektifiyle ama aslına da mutabık şekilde bu yolun önderlerinin yorumlarıyla hem akademik bir değerlendirme sunmakta hem de bireyin çağın getirdiği zorluklara karşı içsel bir rehberlik kazanmasına katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan, Hücûvîrî'nin ve diğer tasavvuf büyüklerinin ortaya koyduğu öğretiler, yalnızca tarihsel veya dini bir metin olarak kalmayıp, çağdaş insan için uygulanabilir bir içsel rehber niteliği de ortaya koyabilmektedir.

Bu çalışma bitirilirken hitâm-ül misk niyetine Ebu'l Hasan Harakânî'in şiirine yer verilmiştir.

‘Ezel sırlarını ne sen bilirsin ne ben,

Bu muamma sözü ne sen okursun ne ben.

Perdenin gerisinde, ben ile seni bir konuşturan var,

Perde kalkarsa ne sen kalırsın ne ben.’’

Hamd ve övgüler yalnızca âlemlerin Rabbi olan Allaha mahsustur. Allah'ın salât-ı ve selâm-ı iki cihanın serveri, övüncü, bütün âlemlerin önderi ve iki saadetin vesilesi olan

Efendimiz' in (s.a.v.), âlinin, ashabının ve gönderdiği tüm Peygamberlerin ve onlara tabi olanların üzerine olsun.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. F. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'an*, Kahire 1364/1945, "tvb" md.
- Ali, Hz. *Nahcü'l-Belâğa* (Çev. İ. Kılıç). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (2005)
- Aydın, M. Ş. (2023). *Tasavvuf fıkıh ilişkisi: İbadetlerle İlgili Ayetler Özelinde*. Fecr Yayınları.
- Bakar, O. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*(Çev. A. Çapku). İstanbul: İnsan Yayınları (2020)
- Bîcan, A. *el-Müntehâ-fusûs'l-hikem üzerine bir çalışma-* (Haz. A. Beyazıt). İstanbul: İnsan Yayınları (2011)
- Buhârî. *Sahih-i Buhari*. (Çev. M. Sofuoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat (1990)
- Bursevi, İ. H. *Rûhu'l-Beyân*(Terc. H.K.Yılmaz, Ö.Çelik, S.Derin, M.Toprak, M.Sülün).İstanbul: Erkam Yayınları. (2015)
- Bursevi, İ. H. *Ferahu'r-Rûh Muhammediye Şerhi*, (Haz.M. Utku). İstanbul: Uludağ Yayınları.(2000)
- Bursevi, İ. H. *Şerh-i Rümuzât-ı Hacı Bayram Velî Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış*, (Haz.S. Ak). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları. (2013)
- Bursevi, İ. H. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl* (Haz. R. Muslu- A. Namlı).İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (2020)
- Bursevî, İ.H. *Şerh-i Şuabü'l-İmân-İmanın Şubeleri* (Haz. M. S. Orhanzade). İstanbul: Şamil Yayınevi (2023)
- Cevherî, İ. b. H. (1982). *eş-Sıhâh* (Cilt 1-4). Kahire.
- Cüneyd el-Bekrî, *Risâle fi'l-Tevhîd ve Ma'rifetullah*(Çev. M. Akif). İstanbul: İnsan Yayınları. (2012)
- Cürcânî, S.Ş. *Ta'rifât Tasavvuf Istihlaları* (Çev. A. M. Tolun). İstanbul: Litera Yayınları. (2020)
- Chittick, W. *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş* (Çev. T. Koç). İstanbul: İz Yayıncılık. (2003)
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2022)
- Dursun, A. (2021) *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* İstanbul: Nuh Yayıncılık
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. (1986). *Hilyetü'l-evliyâ* Beyrut: Dârü'l-Fikr Yay.
- Ebû Talib el-Mekkî. *Kûtu'l-Kulûb* (Çev. M. Tan). İstanbul: İz Yayınları (2018)
- Ece, H. (2000). *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- El-İsfahânî, R. *Erdemli Yol-ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-Şerî'a* (Çev. M. Tan). İstanbul İz Yayıncılık (2019)
- El-Makdisî, *Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarları (Hallu'r-Rumûz ve Mefâtihu'l-Kunûz)* (Çev. H. Kaplan). İstanbul: İnsan Yayınları. (2002)
- En-Nifferî, A. *Mevâkıf* (Çev. N. Koltaş -Tahkik O.Musakhanov). İstanbul: Büyüyen Ay Yay.(2017)
- En-Nedvi, E. H. A. *Gerçek Tasavvuf Ruhbanlık Değil Rabbaniliktir*(Trc. H. Tat). İstanbul: Veciz Yayınları (2019)
- Eraydın, S. (2005). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Er-Rufâî, S.A. *El-Burhânü'l-Müeyyed-Kurtarıcı Öğütler-*(Çev. S. Gülle). İstanbul: Bedir Yayınevi. (2017)
- Fîrûzâbâdî, *Basâiru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye. (t.y.)
- Gazâlî, M. b. M. *İhyâu Ulûmi'd-Din* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Merve Yayınları (1993)
- Gazzâlî, M. b. *Mİhyâ' 'Ulûmi'd-dîn*, Beyrut 2004, IV, 5 vd.; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire (2002)

- Geylânî, S.A. *El-Fethurrabbani vel Feyzurrahmani* (Çev. Y. Arıkan). İstanbul: Uyumiş Yayınları. (ts.)
- Geylânî, A. *Cilâu'l-Hâtır- Yolun Esasları*-(Çev. D. Gürer). İstanbul: Gelenek Yay. (2006)
- Geylânî, S.A. *Gunye'tüt Tâlibîn-İlim ve Esrar Hazinesi*-(Çev. A. F. Meyan). İstanbul: Berekât Yayınevi (1979)
- Geylânî, A. *Sirru'l-Esrar-Sırların Sırrı*- (Çev. M. Eren). İstanbul: Gelenek Yayınları. (2006)
- Göktaş, V. (2007) *Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana bilim Dalı, Ankara.
- Hallâc, H. b. Mansûr. *Kitâb al-Tawhîd fi'l-Ma'rifa* (Çev. M. Kara). İstanbul: İnsan Yayınları. (t.y.)
- Harakânî. E. H. *Seyr ü Sülûk Risalesi* (Haz. S.Yalsızuçanlar) İstanbul: Sufi Kitap. (2006)
- Haris el-Muhasibi *Er-Riâye* (Çev. H. Küçük & Ş. Filiz). İstanbul: İnsan Yayınları. (2020)
- Harman, Ö. F. "HAC", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac>
- Hemedânî, H.Y. *Hayat Nedir-Rutbetü'l Hayât*- (Çev. N. Tosun). İstanbul: İnsan Yayınları (2008)
- Hemedânî, A. *Temhîdât*(Haz. H. Baltacı). İstanbul: Dergâh Yayınları.(2017)
- Hücvîrî, A. b. O. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*(Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları. (2020)
- İbn Arabî, *İlâhî Aşk* (Çev. M.Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları (2014)
- İbn Arabî, M. b. A. *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık. (2024)
- İbn Arabî, M. b. A. *Hakikat ve Şeriat -İbn Arabî'nin Fıkhi Görüşleri-* (Haz.Mahmud El-Ğurab, Çev. M. Eren). İstanbul: İnsan Yay. ((2022)
- İbnü'l-Cevzî. *Sıfatü's-safve*. İstanbul: (t.y.)
- İbn Meserre, *El-Müntekâ Muttakilerin Yolu* (Çev. M. N. Bardakçı). İstanbul: İnsan Yayınları. (1999)
- İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri* (Çev. B. Karlığa, B. Çetiner). İstanbul: Çağrı Yayınları(1993)
- İmam Buhari, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*(Çev. A. F.Kocaer)Konya:Hüner Yayınevi(2020)
- İmam Rabbânî, *Mektûbât*(Çev. H. Işık). İstanbul: Hakikat Kitabevi. (1998)
- İsbehânî, E.Ş. *Hz.Peygamberin Edeb ve Ahlâkı* (Çev.N.Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık (2014)
- İskenderî, İ.A. *Hikem-i Atâiyye* (Çev. A. Serdaroğlu). İstanbul: İnsan Yayınları (2017)
- İskenderî, İ.A. *Letâifü'l-Minen* (Çev. M. Yüce). İstanbul: Kapı Yayınları. (2021)
- İzutsu, T. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (Çev. A. Y. Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2005)
- Karakoç, S. (1996). *Çağ ve İlham I: Metafizik Gerilim Şartı*. İstanbul:Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2004). *Samanyolunda Ziyafet*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kâşânî, İ.M.b.A.K.N. *Tasavvufun Ana Esasları-Misbâhu'l Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye* (Çev. H. Uygur). İstanbul:Kurtuba Kitap Yay. (2010)
- Kâşânî, Kemaleddin Abdurrezzak b. Ahmet, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, Dımaşk 1995.
- Kayasandık, A. (2012) *Âdâb-ı Makâl* İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları Türkiye
- Kelâbâzî. *Doğuş Devri'nde Tasavvuf Ta'arruf* (Haz. S. Uludağ). İstanbul:Dergâh Yayınları (2021)
- Kemerli, H.(2020) *Ey İnsan* Bursa: Bahâ KitapYay.
- Kılıç,M.E.(2009) *Sûfi ve Şiir*. İstanbul: İnsanYayınları.
- Kılıç, M. E. (2012) *Tasavvufa Giriş* İstanbul: Sufi Kitap
- Kuşeyrî, A. *Kuşeyrî Risâlesi* (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları. (2003)

- Kuşeyrî, A. *Tasavvuf Nedir- Uyûnu'l- Ecvibe fî Fünûni'l-Es'ile* (Çev. Y. Göztepe). İstanbul: İnsan Yayınları. (2023)
- Kuşeyrî, A. *et-Taḥbîr fî't-tezkîr*, (nşr. Abdülhamîd b. Âdil). Beyrut 2002.
- Molla Câmî. *Aşk ve Şaraba Dair -Levâmî-* (Çev. T. Mevlevî, Der. H. Karabulut). İstanbul: Litera Yayıncılık. (2016)
- Molla Câmî. *Vücud ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyat-* (Çev. T. Mevlevî, Haz. A. Acer). İstanbul: Litera Yayıncılık. (2014)
- Nahcuvânî, N. b. A. (1990). *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-gaybiyye Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*.
- Nasr Hâmîd, E. Z. *Böyle Buyurdu İbn Arabî*(Çev. N. Konaklı). İstanbul: Mana Yayınları. (2022)
- Ömer Fuâdî, Ş. *Tevhid Risalesi* (Çev. S. T. Erel). İstanbul: Litera Yayıncılık. (2019)
- Uludağ, S. (2016). *TasavvufTerimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uludağ,S.(2006)“*Müşâhede*”İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi
- Uludağ, S. (1998) *Hücvîri* İstanbul:TDVİA
- Pascal, B. *Düşünceler* (Çev. M. Karabaşoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2017)
- Râgıb el-İsfehânî. *Erdemli Yol- ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a* (Tahkik Dr. E. el-Acemî, Çev. M. Tan). İstanbul:İz Yayıncılık. (2019)
- Schimmel.A. *İslâmın Mistik Boyutları* (Çev. E. Kocabıyık). İstanbul: Kabalcı Yayınevi (2001)
- Serrâc, *el-Lüma'* (Çev. H. Kâmil Yılmaz). İstanbul: Altınoluk Yay.(1996)
- Suyutî. *Cami'u's-Sağîr*(Çev. S. Avcı). Konya: Serhat Kitabevi. (2013)
- Sühreverdî, Ş.*Avârifü'l Maârif* (Haz. H. K. Yılmaz & İ. Gündüz). İstanbul: İber Yayınları. (2022)
- Tekeli. H. (2011). *Tasavvuf Kültürüne Giriş* Ankara: Uludağ Yayınları.
- Tokadî, M.E. *Dokuz Risâle* (Haz. H. Ş. Aktaş). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları (2019)
- Turan, K. (2011). *İslâm Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yılmaz, H. Kâmil(2001)“*Tasavvufî Açıdan Ashab-ı Suffe*”,Ankara: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi.
- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, Kahire: 1988.
- Zerrûk, A. *Sadakat Yolu-Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik-* (Çev. H. Ulupınar). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları (2022)