

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA
AKIL-AHLAK İLİŞKİSİ

Hacer Nur BABACAN

2501140934

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

İSTANBUL-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HACER NUR BABACAN Numarası : 2501140934
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. EKREM DEMİRLİ
Tez Savunma Tarihi : 22.04.2019 Saati : 15:00
Tez Başlığı : "ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA AKIL-AHLAK İLİŞKİSİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. EKREM DEMİRLİ		Kabul
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ NECDET YILMAZ		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ M. NEDİM TAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ DERYA BAŞ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ HACI BAYRAM BAŞER		

ÖZ

ERKEN DÖNEM TASAVVUFUNDA AKIL-AHLAK İLİŞKİSİ

HACER NUR BABACAN

Bu tezde, erken dönem tasavvufunda sûfilerin akıl görüşleri, nefis terbiyesinin insanın bilme ve akıl yürütme sürecindeki etkisi bağlamında incelendi. Erken dönemde konuyla ilgili yazılan müstakil eserler yanında tasavvufun sistematik bir ilim olarak ele alındığı ilk eserler esas alınarak sûfilerin akıl ve ahlak arasında kurduğu ilişki tahlil edildi.

Sûfilerin mevcut din bilimleri faaliyetlerine ilgisiz kalmaları ve ulemaya yönelttikleri eleştiriler, akıl ve bilgi görüşlerinin menfi değerlendirilmesine yol açmıştır. Sûfilerin eleştirileri incelendiğinde din bilimlerinin, bilgi yöntemleri ve alan sınırlılıklarına dikkat çektikleri; kuralcı ve şekli din anlayışını, dinin özünü anlamada bir problem addettikleri görülmüştür. Tasavvuf bu minvalde hakikat iddiasını koruyarak din bilimlerini tamamlayıcı, nefis terbiyesini esas alan bir ilim olarak teşekkül etmiştir. Nefs anlayışının bir neticesi olarak sûfiler, insanın arzularını, idraki önünde bir engel kabul etmişler; kalbin mertebeleri gibi insanın bilgi edinmede farklı idrak derecelerine dikkat çekmişlerdir. Sûfiler, akli tanımlarken, teorik tartışmalardan ziyade aklın işlevlerini esas almışlardır. Kişinin akli yetkinliğini, eylemi üzerinden değerlendirmişlerdir. Eylemin değeri ise vahye uygunluğu üzerinden ele alınmıştır. Böylece sûfiler, akli bağımsız bir bilgi kaynağı olarak gören akılcı yönetime karşın vahiyle tanımlanmış bir akıl anlayışı ortaya koymuştur.

Çalışmamızda mukayeseli bir yöntem benimsedik. Bu minvalde ele alınan konuların tasavvufun bir bilim olarak teşekkülü sürecinde şekillenişine ve diğer din bilimlerindeki karşılığına atıfta bulunmaya gayret gösterdik. Çalışmamızda vardığımız en önemli sonuç şudur: Tasavvufta, nefis terbiyesi aynı zamanda bir akıl terbiyesidir. Bu nedenle sûfilerin akıl eleştirileri, akıl karşıtlığı üzerinden değil; aklın zaaflarına dikkat çekerek aklın yetkinleştirilmesi bağlamında ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, ahlak, akıl, kalp, zühd, nefis terbiyesi

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN INTELLECT AND ETHICS IN EARLY PERIODS OF SUFISM

HACER NUR BABACAN

In this thesis, the views of Sufis from earlier periods on intellect (*aql*) were studied within the context of the effect of training the self on a person's knowledge and reasoning. The relationship set by Sufis between intellect and ethics was analyzed based on the works specifically written on this subject and the first Sufi texts in which Sufism is handled as a systematic science.

That Sufis were indifferent to prevalent scientific activities and criticized the scholars led to the misinterpretation of their views on intellect and knowledge. When their criticisms were examined, it was understood that they pointed out the scientific methods of the religious sciences and the restrictions of their fields and considered their normative and formal understanding of religion as a problem in comprehending the essence of the religion. In this manner, Sufism was formed as a religious science based on the method of training the self hence complementing the other religious sciences but still preserving its claim on the reality. As a result of their understanding of the self, Sufis regarded the human desires as an obstacle in front of reasoning and drew attention to the various levels of reasoning in terms of getting knowledge such as the ranks of the heart. While defining the intellect, Sufis took the functions of the intellect as basis rather than theoretical discussions. They evaluated a person's mental competence according to their actions. And the value of an action was evaluated according to its correspondence with the revelation. Thereby Sufis put forward an understanding of intellect defined in terms of the revelation as opposed to the rationalist method which saw intellect as an independent source of knowledge.

In this study, we adopted a comparative method. In this manner, we tried to show how the issues we handled took shape during the period of formation of Sufism as a science and make references to its equivalent in other religious sciences. The

most important conclusion of our study is that in Sufism, training the self is also training the intellect. For this reason, Sufis' criticism of intellect should be considered within the context of maturing the intellect by drawing attention to its weaknesses rather than as an opposition of reasoning.

Key Words: Sufism, ethics, intellect, heart, ascetism, training the self.



ÖNSÖZ

Tasavvuf söz konusu olduğunda akıl bahsi, olumsuz birçok ön kabulü beraberinde getiren, bu nedenle yeterince ele alınmayan bir konudur. Ancak dini anlama ve yaşamada kanıksadığımız pek çok hususta eleştirel yorumlarıyla bize farklı bir kavrayış sunan sûfilerin, akıl kavramı söz konusu olduğunda dikkatlerden kaçan meselenin ne olduğuna ilişkin tespitleri, konuyla ilgili kadim tartışmalara özgün bir bakış açısı kazandıracak niteliktedir. Bu nedenle sûfilerin akıl hakkındaki eleştirilerinin salt karşıtlık üzerinden değil; bu tartışmalardaki konumu bakımından tahlil edilmesi anlamlı olacaktır.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmada öncelikle zühdün tezahür ettiği alanlardan birisi olarak sûfilerin, ilmî faaliyetlerden uzak durma nedenlerini inceledik. Sûfilerin mevcut ilmî faaliyetlere eleştirilerini ve din bilimleriyle ilişkilerini tasavvufun bir bilim olma süreciyle ilişkilendirerek ele aldık. İkinci bölümde ise sûfilerin nefis görüşlerinin, kişinin taakkul süreci ile ilişkisini inceledik. Bu meyanda sûfilerin akıl tariflerinde öne çıkan unsurları, akılı zayıflatan ve doğru düşünmeyi etkileyen ahlakî vasıfları ele aldık. Daha sonra tasavvuf söz konusu olduğunda sıklıkla dile getirilen akıl-kalp ayrımının mahiyetini, kalbin sûfilerin bilgi teorisindeki merkezîyetini inceledik. Üçüncü bölümde ise Hz. Muhammed, sahabe ve sûfilerden ahlak örneklerini, sûfilerin akıl görüşleri bağlamında inceleyerek tasavvuftaki aktarım metodunun teorik zeminini ortaya koymaya çalıştık.

Erken dönem sûfilerinin akıl ve ahlak arasında kurdukları ilişkiyi karşılaştırmalı bir metotla ele aldığımız bu çalışmamızda, sûfilerin akıl hakkındaki sözlerinin, başta bilgi meselesi olmak üzere tasavvufun birçok meselesiyle yakından ilişkili olduğunu gördük. Tasavvufun diğer din bilimleri karşısındaki metodolojik gelişiminde sûfilerin akıl ve ahlak arasında kurdukları ilişkinin belirleyici bir katkısı olduğunu, sûfilerin eleştirilerinin insanın bir melekesi olan akla değil; bilgi edinmede salt akılı esas alan akılcı yönetime yönelik olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Erken dönem tasavvufunda aklın ahlakla yetkinleştirilmesinin esas alındığının üzerinde durduk. Bu çalışmayı yaparken tasavvuf araştırmalarında, kavram analizlerinin önemini bir kez daha görmüş olduk. Bu nedenle ileride yapılacak tasavvuf araştırmalarında benzeri kavram analizlerinin oldukça faydalı olacağına inanıyoruz.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesi başta olmak üzere hazırlanma sürecinin her aşamasında değerli fikirlerini ve zamanını benden esirgemeyerek yol gösteren kıymetli danışmanım Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye teşvik, katkı, sabır ve hoşgörüsü için teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu süreçte çeşitli vesilelerle katkılarını sunan, çalışmalarından istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer'e ve yardımlarını esirgemeyen M. Tayyip Durceylan'a ayrıca müteşekkirim. Yüksek lisans hayatım boyunca ilmî ve manevî destekleri için Sultan Adanır Salihoğlu ve Tuğçe Özer Kır'a; dostluğuyla her zaman desteğini hissettiğim Melike Kübra Yaltrak'a ve her zaman yanımda olan aileme ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım.

Hacer Nur BABACAN
Üsküdar, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM TOPLUMUNDA ZÜHDÜN YAYILMASI: DİN BİLİMLERİNİN YETERSİZLİĞİ PROBLEMİ

1. TASAVVUF VE DİN BİLİMLERİ	6
1.1. Kuralcılık ve Hakikat: Fıkıh ve Dinde Derin İdrak	7
1.2. Rivayet ve Riayet: Hadis ve Tasavvuf	11
1.3. Teklif ve Muhabbet: Allah-İnsan İlişkisinin Yeniden Yorumlanması.....	14
2. TASAVVUF VE ÜMMİLİK	18
2.1. Ümmî Sûfi Önderleri.....	19
2.2. İlim Geleneğinden Uzaklaşan Sûfiler	21
2.2.1. İlmin Kaynağına Yöneliş: Kitabeti Terk Edenler.....	22
2.2.2. Mesail ve Yöntem Tenkidi: Sorularına Cevap Bulamayanlar	25
2.2.3. İhtilaflar Karşısında Kesinlik Arayışı: Hâris el-Muhâsibî Örneği	27
3. ULEMA VE SÛFÎLER ARASINDA KARŞITLIĞI İFADE EDEN TASNİFLER	31
3.1. İlim ve Âlim Tanımındaki Değişim: Selef İlmi-Bidat İlmi.....	32
3.2. Hakikat- Şeriat İlişkilerinde Mesailin Belirlenmesi: Zâhir İlmi-Bâtın İlmi.....	35
3.3. Bilginin İfadesi Problemi: Dil ve Sükût; İbâre ve İşâret İlmi	40
3.4. Bilgide Kesinlik Problemi: Yakîn ve İstidlâl	45

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL-AHLAK İLİŞKİSİ

1. NEFS TERBİYESİ VE AKIL.....	53
1.1. Kötülüğün Kaynağı Olarak Nefs	53
1.1.1. Terbiye Edilmemiş Nefs ve İdraksizlik	56
1.1.2. Bir Bilgi Yöntemi Olarak Nefs Terbiyesi.....	57
2. AKIL VE AHLAK: AKLIN MÜREBBİSİ OLARAK AHLAK.....	59
2.1. Akıl Zayıflatan Mezmûm Vasıflar	65
2.1.1. Akıl ve Tamahkârlık	65
2.1.2. Akıl ve Kendini Beğenme.....	67
2.1.3. Akıl ve Kibir	68
2.1.4. Akıl ve Haset.....	70
2.1.5. Akıl ve Öfke.....	71
2.2. Akıl ve Doğru Düşünmenin İlkeleri.....	72
2.2.1. Akıl ve Kanaatkârlık.....	72
2.2.2. Akıl ve Tevazu	73
2.2.3. Akıl ve Sıdk.....	75
2.2.4. Akıl ve Hayâ	76
2.2.5. Akıl ve Sabır	77
2.2.6. Akıl ve Şefkat-Merhamet.....	78
2.2.7. Akıl ve Hilim.....	80
2.2.8. Akıl ve Cömertlik	82
3. BİLGİ EDİNME ARAÇLARI VE BİLGİNİN DERECELENMESİ	83
3.1. Sadr	87
3.2. Kalp.....	90

3.3. Fuad.....	92
3.4. Lübb	94

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKLIN PRATİKTEKİ TEZAHÜRÜ: AKIL VE AHLAK ÖRNEKLERİ

1. KAMİL AKIL VE KAMİL AHLAK ÖRNEĞİ OLARAK HZ. MUHAMMED	99
1.1. Hz. Muhammed ve Zühd.....	99
1.2. Hz. Muhammed ve Merhamet	102
1.3. Hz. Muhammed ve Cömertlik	103
2. AKIL VE AHLAK ÖRNEĞİ OLARAK SAHABE	104
2.1. Hz. Ebubekir	105
2.2. Hz. Ömer	107
2.3. Hz. Osman	109
2.4. Hz. Ali	111
2.5. Ashâb-ı Suffe	113
3. AKIL VE AHLAK ÖRNEĞİ OLARAK SÛFÎLER	115
3.1. İbrahim b. Edhem.....	116
3.2. Hâris b. Esed el-Muhâsibî	117
3.3. Zünnûn el-Mısrî	119
3.4. Hamdûn el-Kassâr.....	120
3.5. Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî.....	121
SONUÇ	124
KAYNAKÇA	127

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arası
t.y.	: Basım tarihi yok.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü
v.d.	: Çok yazarlı eserlerde ilkinden sonrakiler
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Bu tez, erken dönem tasavvufunda sûfilerin akıl ve ahlak arasında kurdukları ilişkiyi konu almaktadır. Tasavvufu bir ahlaklanma süreci olarak kabul ettiğimizde ahlakın akılla ilişkisini incelemek başta bilgi meselesi olmak üzere tasavvufa dair pek çok meseleyle yakından ilişkilidir. Zira akıl üzerine konuşmak düşünce gelenekleri içerisinde “İnsan nedir?” sorusu karşısında tasavvufun durduğu yeri anlamamıza katkı sağlar. Bizim bu tezdeki ana iddiamız; sûfilerin ahlaktaki yetkinleşmeyi aynı zamanda akıldaki yetkinleşme olarak kabul ettikleridir. Dolayısıyla tasavvufun insanın doğal bir melekesi olan akılla ilişkisinin bir karşıtlık üzerine kurulu olmadığı, ahlakla kâmil bir hale gelmesi ve ahlakın doğru düşünmenin ilkesi olarak belirlenmesine yönelik olduğudur. Tezin bütününde ayrıca tasavvufun din bilimleriyle ilişkilerini, tasavvufta bilginin kaynağı, bilgide kesinlik derecesi ve bilgi edinme yöntemini sûfilerin akıl görüşleri etrafında ele aldık.

Çalışmanın kapsamını belirlerken kullandığımız erken dönem ifadesiyle sûfi isminin yaygınlaşmaya başladığı hicrî ikinci yüzyıl ile tasavvufun sünnî bilim geleneği içerisinde sistematik bir din bilimi olarak teşekkül ettiği hicrî dördüncü yüzyıl arasındaki süreci kastetmekteyiz. Bu süreç, Müslümanların Hicaz dışındaki fetihlerle birlikte kadim düşünce gelenekleriyle karşılaştıkları; Müslüman toplumda köklü değişimlerin yaşandığı dönemi de kapsamaktadır. Bu değişimin olumsuz sonuçlarına eleştirel bir tavır olarak dünyaya değer vermeme şeklinde tanımlayabileceğimiz zühd, Müslümanlar arasında yaygınlaşmaya başlamış, sûfilerin de dâhil olduğu çeşitli zümreler, değişen toplum yapısı içerisinde yer almaktan imtina etmişlerdir. Zühdün tezahür ettiği alanlardan birisi de ilmî faaliyetlerden uzaklaşmak ve bu faaliyetleri küçümsemektir. Ancak zamanla mevcut ilmî faaliyetlere yöneltilen eleştiriler, din bilimlerinin zeminini zayıflatmış ve bu eleştiriyi yapan zümreler ibâhîlik ya da bilgiyi inkâr eden gruplara nispet edilmiştir. Bu durum sûfilerin din bilimlerine yönelttikleri eleştirileri ve bilgi sistemlerini netleştirmelerini gerektirmiş, hicrî dördüncü yüzyıla gelindiğinde ise tasavvufu bir din bilimi olarak vaz’ eden eserler telif edilmiştir. Tezimizde birincil kaynak olarak kullandığımız, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin *Kûtü’l-kulûb fî muâmeleti’l-mahbûb*, Ebû Nasr Serrâc’ın

Kitâbü'l-Lüma', Kuşeyrî'nin *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Hücvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb* ve Kelâbâzî'nin *Ta'arruf li mezhebi ehl-i tasavvuf*'u bu eserler arasındadır.

Birinci bölümde zühdün amilleri arasında yer alan din bilimlerinin yetersizliği meselesini ele aldık. Sûfilerin din bilimlerine yönelik eleştirileri ve mevcut ilmî faaliyetlerden bağımsız bir hakikat arayışına dair sözleri üzerinden din bilimleriyle ilişkilerini inceledik. Bu nedenle öncelikle sûfilerin, teşekkül süreçlerini tamamlamış ve Müslümanların din anlayışlarını şekillendiren din bilimlerinde eksik ya da yetersiz gördükleri hususların neler olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Burada fıkıh, rivayet ve teklif kavramlarını inceleyerek sûfilerin nassın yorumlanmasında yaşanan anlam daralması ve bunun dinî yaşamdaki olumsuz sonuçlarına dikkat çektiklerini ve tasavvufun bu konuda ikmal edici bir rol üstlendiğini ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra bir hakikat iddiası taşıyan tasavvufun bilgi sisteminin, din bilimlerinden farkını ele aldık. Bu nedenle öncelikle kitabî bir gelenekten gelmeyen sûfî önderlerinin tasavvuf düşüncesindeki yerini daha sonra ise mevcut ilmî gelenek içerisinde bulunmuş sûfilerin din bilimlerine içeriden yönelttikleri maksat, mesail ve yönteme dair eleştirilerini ele aldık. Son olarak sûfilerin kullandıkları isimlendirmeler üzerinden kendileri ve diğer din bilimlerini nasıl tanımladıklarını belirledik. Bunları incelerken yapılan eleştirilerin, tasavvuf aleyhine yol açtığı ithamlar ve tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkül sürecini nasıl şekillendirdiği üzerinde durduk.

İkinci bölümde öncelikle sûfilerin nefis görüşlerinin insanın bilme süreciyle ilişkisini ele aldık. Bu nedenle sûfilerin öncelikle bir sabite olarak Allah'a iman ve Hz. Peygamber'e ittibaya bağlı bir akıl tanımı yaptıklarını ve nefis terbiyesinin insanın akıl yürütme sürecindeki tesirlerini ortaya koymaya çalıştık. Sûfilerden gelen farklı akıl tariflerini aktarmakla birlikte erken dönemde akıl-ahlak ilişkisine dair yazılmış müstakil bir eser olması bakımından Hâris el-Muhâsibî'nin *Kitâbü'l-akl*'ı, akıl tanımlarında merkeze aldığımız eser oldu. Ayrıca Muhâsibî'nin görüşlerini, tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülü sürecinde önemli bir yeri olan Kelâbâzî'nin *Bahrü'l-fevâid*'de akıl üzerine söyledikleriyle mukayesesini yaparak tasavvuf içerisindeki devamlılığı ve bu süreçte yaşanan değişimleri ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra terbiye edilmemiş nefsin insanın düşünme sürecindeki menfi

tesirlerini ve nefis terbiyesinin doğru düşünmedeki rolünü ahlakî kavramlar üzerinden ele aldık.

Tasavvuf söz konusu olunca akıl bahsinde gündeme gelen hususlardan birisi de akıl-kalp ikiliğidir. Bu nedenle sûfilerin insanın idrak araçları hakkındaki görüşlerini ve bilginin kesinlik derecelerini Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve Hakîm et-Tirmizî'nin kalbin mertebeleri hakkında yaptıkları tasniften yola çıkarak ele aldık. Diğer bilimlerin elde ettikleri bilgilerin bu tasnifteki karşılığı üzerinde durduk. Bu bölümde konumuzu ihtiva eden, görece teorik bir zemini olan müstakil eserler telif etmeleri ve teliflerinin pek çoğunun günümüze ulaşması nedeniyle görüşlerini daha bütüncül görebildiğimiz Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinden istifade ettik. Kullandığımız kaynaklar açısından tezin kapsamını sınırlayabilmek adına ağırlıklı olarak hicrî ikinci ve dördüncü asırda yazılan birincil kaynakları esas aldık.

Üçüncü bölümü sûfi tabakâtlarındaki akıl ve ahlak örneklerine hasrettik. Tasavvufun teorik tartışmalardan uzak kalması ve pratiği öncelemesi onun din bilimlerinden ayrıştığı hususlardan birisidir. Sûfilerin akıl görüşleri de teorik tartışmalardan ziyade aklın fonksiyonları üzerine temellenmiştir. Buna göre bir insanın “akıllı” olarak nitelenmesi ancak eylemleri üzerinden karar kılınacak bir husustur. Bu nedenle sûfi tabakâtlarında sûfilerin hayatlarına dair aktarılan rivayetler, aynı zamanda akıl anlayışlarının pratikteki tezahürüdür. Bu bölümde öncelikle Hz. Muhammed'in zühd, merhamet ve cömertliği bakımından bir akıl örneği olarak tasavvuf eserlerinde ele alınışını inceledik. Zira ileri sürdüğümüz teze göre ahlakının kemaliyle Müslümanlara örnek olan Hz. Muhammed, bu ahlakın neticesi olarak en kâmil akıl örneği olarak kabul edilmektedir. Ardından Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Ashâb-ı Suffe'ye dair örneklere yer verdik. Zira sûfiler açısından tasavvuf, sonradan ihdas edilmiş değil; nastan delillerle temellendirmeye çalıştıkları üzere Hz. Muhammed'den itibaren Müslümanlar arasında var olagelen, bilinen bir olgudur. Bu nedenle sûfi tabakâtlarının sahabeden başlatılması tasavvuf literatüründe yaygın bir tutumdur. Bu bölümde son olarak sûfiler arasında önder kabul edilen isimleri tabakât eserlerinde öne çıktıkları hususları dikkate alarak inceledik. Burada ise Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*'sı; Sülemî'nin

Tabakâtü's-sûfiyye'si ve Ferîdüddîn Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliya*'sı başta olmak üzere tasavvufî tabakât eserlerinden birincil kaynak olarak istifade ettik.

Erken dönem tasavvufunda kavramsal bir araştırmanın en temel zorluğu sûfîlerin bir konu hakkındaki görüşlerinin muhteva açısından dağınık bir külliyyât içerisinde belirli sözlerinin aktarımından yola çıkılarak yapılmasıdır. Tez sürecinde yaşadığım en büyük zorluk bu husus oldu. Bu nedenle yapılacak her bir kavram çalışmasının tasavvuf düşüncesine bütüncül bir bakış imkânı sağlayacağı kanaatindeyiz.



BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM TOPLUMUNDA ZÜHDÜN YAYILMASI: DİN BİLİMLERİNİN YETERSİZLİĞİ PROBLEMİ

1. TASAVVUF VE DİN BİLİMLERİ

Müslümanların Hicaz topraklarının dışında gerçekleştirdiği fetihlerle birlikte elde edilen zenginlik ve refah, toplumsal, kültürel ve siyasal hayata etki eden birçok gelişmeye ve değişime yol açmıştır. Bu durumun menfi etkilerine bağlı olarak Müslüman toplumda zühd, muhtelif kişi ve gruplarca bir tavır olarak benimsenmiş ve yaygınlaşmıştır. Sûfiler tarafından yapılan bir tarife göre ‘‘Dünyayı terk etmek, sonra da kimin eline geçerse geçsin aldurmamak.’’¹ şeklinde dünyaya ilgisizlik bağlamında tanımlanan zühd, sûfilere de dâhil olduğu kapsayıcı bir hareket olarak² İslam toplumunda başlıca şu üç alanda tezahür etmiştir: İdari alanda görev almama, mal ve zenginleşmeyi küçük görme ve ilmî faaliyetlere ilgisiz kalma.³

Ancak Kur’ân ve sünnete dayandırılarak İslam’ın temel karakteristiği sayılan zühdün⁴ bu dönemde, tedavi olmama, uzun süre aç kalma ya da uzlette yaşama gibi bazı aşırı örnekleri, eleştirilere neden olan bir zühd anlayışı ortaya çıkarmıştır. Bu eleştirilerin muhataplarından birisi olan sûfiler de, zühdün bu aşırı yönünü yansıtan bir takım isimlerle anılmışlardır. Bu minvalde Kelâbâzî (ö. 380/990), sûfilere vatanlarını terk ettikleri için ‘‘Gurebâ’’, memleket memleket dolaştıkları için ‘‘Seyyâhîn’’, sahralarda dolaştıkları ve zaruret halinde mağaralara sığındıkları için ‘‘Şikeftiyye’’ gibi isimler verildiğini aktarır.⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise bu isimlendirmeye sebep olan şehirden uzaklaşma eylemini, ilmî faaliyetlere karşı zühd bağlamında açıklamıştır. Onun zühdün farklı tezahürlerinin birbirleriyle ilişkisini ortaya koyduğu bu açıklaması vakıanın boyutunu göstermesi açısından dikkate değerdir:

¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, 6. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2012, s. 209.

² Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik, 2017, s. 68.

³ Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2011, s. 106-110.

⁴ Ebû’l-Alâ Afifi, **Tasavvuf: İslam’da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 5. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 63.

⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, Haz. Süleyman Uludağ, 3. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2013, s. 56.

“Deniliyor ki abdal zümresi, yeryüzünün sapa yerlerine çekilip insanların gözlerinden uzaklaşmışlardır. Çünkü onlar, bu zamanın âlimlerine bakamaz, onların sözlerine tahammül edemez hale gelmişlerdir. Zamanın âlimleri, onların gözünde Allah Teâlâ’yı hakkıyla bilmeyen cahillerdir. Sadece kendilerine ve cahil avama göre âlimdirler.”⁶

Sûfiler, ulemaya karşı dile getirdikleri bu ve benzeri eleştirilerle mevcut ilmî faaliyetlere ilgisiz kalırken aynı zamanda bir hakikat iddiasını da her zaman taşımışlardır. Bu minvalde Ma’rûf-i Kerhî’nin (ö. 200/815-816[?]) “*Tasavvuf hakikatleri almak ve halkın elinde bulunandan ümit kesmektir.*” tanımı zühd ve hakikati birlikte ihtiva eden bir tanım olması açısından önemlidir.⁷ Böylece tasavvuf bir yönüyle ulema ve din bilimlerini eleştirirken bir yönüyle de mevcut ilim faaliyetlerinden bağımsız bir hakikat arayışı olarak etkisini sürdürmüştür.

Ancak onların bu tavırları ve ulemaya yönelttikleri eleştiriler tasavvufun diğer ilimler nazarında meşru kabul edilmesini zorlaştırdığı gibi sûfilerin akıl ve bilgi hakkındaki görüşlerinin menfi değerlendirilmesinde de etkili olmuştur. Bu nedenle sûfilerin akıl görüşlerini doğru değerlendirebilmemiz için öncelikle din bilimlerini eleştirme nedenleri ve bu eleştirilerin kapsamının netleştirilmesi gerekmektedir. Bu bize aynı zamanda sûfilerin kendilerini nasıl gördüklerini ve bir din bilimi olarak tasavvufun teşekkül sürecini takip edebilme imkânı sağlayacaktır.

1.1. Kuralcılık ve Hakikat: Fıkıh ve Dinde Derin İdrak

Fıkıh, dinin doğru anlaşılması hususunda sûfilerin din bilimlerine yönelttikleri eleştirilerin taşıyıcı kavramlarından birisi olmuştur. Sözlükte “*bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak*” manasına gelen fıkıh, din bilimlerinin teşekkül süreciyle birlikte müstakil bir ilim için kullanılarak ıstılahî bir anlam kazanmıştır. Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) “*Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi*” şeklinde yaptığı fıkıh tanımına “*amelen*” kaydının eklenmesiyle fıkıh ilminin alanı belirlenmiş⁸ bununla birlikte fikhin itikâdî, ahlakî ve amelî bütün eylemlere taalluk eden anlamında daralma yaşanmıştır. Sûfiler, fakihlerin toplumdaki etkisine binaen dinin anlaşılması hususunda bu ıstılahî anlamın, kelimenin esas

⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtü’l-Kûlûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Muharrem Tan, 3. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, C. I, s. 149.

⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 368.

⁸ Saffet Köse, **İslam Hukukuna Giriş**, 3. bs., İstanbul, Hikmetevi Yay., 2013, s. 23.

anlamının önüne geçmesini bir sorun telakki etmiş, amelin öze dönük niteliğinin ihmal edildiğini savunarak dinin fakihlerin elinde katı kurallar ve şekilcilığe dönüşmesine itiraz etmişlerdir.⁹

Sûfilerin fıkıh tanımına baktığımızda ise onların kelimeye aslî anlamını kazandırmaya çalıştıklarını görürüz. Onlar, fikhî, kalbin anlayışı şeklinde tanımlayarak amellerin sadece zâhirine ve ayrıntılarına dair malumat sahibi olmanın kişiyi tek başına dinde anlayış sahibi yapmayacağıın üzerinde durmuşlardır.¹⁰ Bu meyanda Hz. Peygamber'in "*Fetva verenler sana fetva vermiş olsalar da sen yine kalbine danış.*" hadisine atıfla Ebû Tâlib el-Mekkî, kalbi imanla nurlanmış bir fakih; kalp ilmini ise fikhın hakikati olarak değerlendirmiştir.¹¹ Sadece ferî konularda fakih olmayı, "*anlayış ve bilginin taşıyıcılığı olarak niteleyen*" Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise, zâhir ve bâtın olmak üzere iki türlü fıkıhtan söz etmiştir. O, fakihin hüküm çıkarmadaki yöntemini de şu şekilde ele almıştır:

"Fakihin yorum yöntemi, Sünnet'e uyarak ve şeriati yerleştirmek için, meselelere (ait hükümleri) ortaya çıkartmasıdır. Fakihin bâtınında hükümleri çıkartması ise, hakikate uygun olarak ve rablığı müşâhede ederek, (kalbe gelen) düşünceleri ortaya çıkartması demektir."¹²

Tirmizî, böylece zâhirî fikhî, fer; bâtınî fikhî, asıl olarak nitelerken fikhın gerçekleşme şartını ise sünnete tâbi olma şartına bağlamıştır. Ona göre gerçek fakih ve en derin akıl sahibi bu iki fikhî birleştiren kişidir.

Bu noktada görüşlerine değinmemiz gereken bir diğer isim ise Ebû Nasr es-Serrâc'dır (ö. 378/988). Zira O, Tirmizî'nin ele aldığı, zâhirî ve bâtınî fikhın, alan tanımını netleştirerek tasavvufun mesailini ortaya koymuştur. Serrâc, Kur'ân-ı Kerîm'de, dinde tefakkuh sahibi olmak için bir grubun savaştan geri kalmasını bildiren ayette geçen (Tevbe, 9/122) tefakkuh eyleminin, zâhir ve bâtın bütün hükümleri kapsadığını bildirerek din bilimlerinde sadece zâhirî hükümlerin öne çıkarılmasını eleştirir. Çünkü ona göre boşanma, köle azat etme, miras taksim etme

⁹ Ebû'l-Alâ Afîfî, **a.g.e.**, s. 105.

¹⁰ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, Çev. Ekrem Demirli, 3. bs., İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 78.

¹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 392; **Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb**, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005, C. I, s. 202.

¹² Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 78.

gibi konulara ait fikhî hükümler kişinin ömründe belki de tek bir kere karşılaşacağı, hükmünü öğrenip amel ettiği takdirde ise kendisinden sakıt olacak hususlardır. Buna karşın o, sûfilerin üzerinde durduğu sıdk, ihlas, zikir ve gafletten kaçınmak gibi bâtına dair konuların ise bütün müminlerin daimi ihtiyaç duyduğu hususlar olduğu için öğrenilmesini elzem görmüştür.¹³

Serrâc'ın ele aldığı ahlakî konuların ihmal edilerek zâhirî fikhın öne çıkmasının din anlayışındaki sonuçlarını ise sûfiler, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) fakih olduğu söylenen bir şahıs hakkında “*Sen hiç fakih görmemişsin. Çünkü fakih dünyaya değer vermez, ahirete yönelir. Dinî emirlere karşı basiretlidir.*”¹⁴ sözü üzerinden ele almışlardır. Zira bu söz, sûfilerin bir fakihte aradıkları şartları göstermesinin yanı sıra ciddi bir ilim eleştirisi niteliği de taşımaktadır. Benzeri bir eleştirinin hicrî dördüncü asırda yaşayan Ebû Tâlib el-Mekkî tarafından da yapılması bize, sûfiler nezdinde problemin devamlılığını göstermektedir. Zira Mekkî, fikhın neticesinde kişide insanları uyarma ve korkutma (النذارة); dikkatli ve uyanık olma (الحذر) sıfatlarının ortaya çıkacağını bunun ise ancak fakihin kendisinin korku sahibi olması durumunda gerçekleşeceğini söylemektedir.¹⁵ Bununla birlikte o, yaşadığı çağdaki fakihleri kalbe dair asıl öğrenilmesi gereken ilimleri terk etmeleri ve menfaatleri için kendilerini, halkın gündelik ihtiyaçları ve günlük hadiselerle meşgul etmeleri sebebiyle eleştirmiştir.¹⁶

Sûfilere göre mevcut fikh anlayışının bir diğer sonucu ise şekilciliktir. Bu meyanda Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) “*Tasavvuf ne şekil, ne de ilimdir; o ancak ahlaktır.*”¹⁷ sözüyle tasavvufun şekilciliğe muhalefetini ifade ederken Ruveym el-Bağdâdî de (ö. 303/915-916) sûfilerin din idrakinin hâkim anlayıştan farklılığını şu şekilde açıklamıştır:

“Her tabakadan insanla oturup kalkman, sûfilerle oturup kalkmandan daha güvenlidir. Zira halkın tamamı şekle, sûfiler ise hakikate bağlı kalırlar. Yine

¹³ Serrâc, **el-Lüma': İslam Tasavvufu**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012, s. 18.

¹⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 18.

¹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 79; **Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb**, C. I, s. 262.

¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, S. 61.

¹⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's-Sûfiyye**, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018, s. 92.

tüm halk nefislerinden şeriatın zâhirine uymasını isterken, sûfiler nefislerinden verâin hakikatine uymasını ve doğruluğu elden bırakmamasını isterler. Her kim onlarla oturur kalkar da ulaştıkları hakikate muhalefet ederse, Hak Teâla onun kalbinden iman nurunu çekip alır.”¹⁸

Sûfilerin fakihleri şekilcilikle itham ettikleri hususlardan biri ise ilimlerini dinî konularda tevil yapmak ve caiz olmayan bir hususu meşru hale getirmek için kullanmalarındır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) eleştirilerde sıklıkla öne çıkan bir isim olmuştur. Ebû Yûsuf'un örnek olarak verilmesinin sebepleri arasında onun İslam tarihinin ilk kâdılkudatı ve siyasi otoriteyle yakın bir ilişki içinde olması gösterilebilir. Zira Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781[?]), İmam Muhammed (ö. 189/805) ile görüşmeye devam ederken, İmam Ebû Yûsuf'la ilişkisini kesmesinin sebebini soranlara “*Ebû Yusuf zelil ve fakir bir kişi iken ilme yöneldi ve ilmi kendi izzeti, cemali ve makamı için sebep ve vasıta kıldı. İşte bunun için Muhammed onun gibi değildir.*”¹⁹ şeklinde cevap vermiştir. Yine Ebû Yûsuf, siyasi otoritenin lehine istihsan metodunu sıklıkla kullanması sebebiyle eleştirilmiştir.²⁰ Bu detaylara göre Ebû Yûsuf, sûfiler nezdinde ilimlerini dünyalık elde etmek için sarf edenler hakkında kullanılan “dünya âlimi”²¹ tanımına uygun düşen bir isim olarak zikredilmiştir. Sûfilerin fukahayı niyeti gözetmeyerek şekilcilikle itham ettikleri bir örnek olarak Mekkî şu rivayeti nakletmiştir:

Rivayete göre Ebû Yûsuf, üzerinden zekât yükümlülüğünün düşmesi için zekât zamanı geldiğinde malını eşine hibe eder, eşinin de kendi malını ona hibe etmesini isterdi. Böylece ellerindeki mal zekât şartlarını taşımadığı için ikisinden de zekât düşmüş olurdu. Ebû Yûsuf'un bu uygulaması fıkıh kurallarına göre şeklen geçerlidir. Ancak bu durum sûfiler nezdinde ibadetin özünün anlaşılabilmesi olarak değerlendirilmiştir. Mekkî, bu durum kendisine aktarıldığında Ebû Hanîfe'nin derin fıkıh melekesiyle, ilmin ancak verâ için öğrenilmesi gerektiğini ve cehaletin hevaya

¹⁸ Sülemî, **Tabakât**, s. 102.

¹⁹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb**, Haz. Süleyman Uludağ, 4. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2014, ss. 175-176.

²⁰ Salim Öğüt, “Ebû Yusuf”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1994, C. 10, s. 263.

²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 426.

bağlı bir tevilde bulunmaktan daha evla olduğu yorumunda bulunduğunu rivayet etmiştir.²²

Görülüyor ki sûfiler, bâtınî fıkhn ihmal edilerek fıkhn sadece zâhire indirgenmesini dinî anlayışta bir eksiklik kabul etmişler ve bunun ahlaken menfî sonuçları üzerinde durmuşlardır. Fakat aynı sorun süreç içerisinde sûfiler arasında da baş göstermiştir. Bunun neticesinde kökleri Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) ile Ebû Hafs el-Haddâd'a (ö. 260/874) dayandırılan melâmet anlayışında tasavvufu maddileştiren uygulamaları ya da kişinin manevi hallerini açığa çıkaran bütün işaretleri gizlemeyi esas alan eleştirel bir tavır ortaya koyulmuştur. Sûf giymek gibi zühdün zâhirî alametleri riya alameti olarak değerlendirilerek kabih görülmüş, bunun aksi yönde hareket edilmiştir. Bu minvalde Ebû Hafs'ın evine girdiği zaman yamalı hırka ve sûf giydiği; insanların arasına karışacağı zamanlarda ise sûfilik alameti taşıyan kıyafetleri giymediği aktarılmıştır.²³ Hicrî dördüncü asra gelindiğinde ise Kuşeyrî'nin "*Şimdi sûfiler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfilere benziyor ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır*"²⁴ sözüyle ifade ettiği gibi şeklî anlamda sûfî gibi gözüken fakat tasavvufun ana ilkelerine aykırı davranan zümrelere karşı tasavvufu savunan eserler telif edilmiştir. Böylece Ali Bolat'ın da ifade ettiği gibi aynı probleme tasavvuf düşüncesi içerisinde iki farklı tavır ve çözüm sergilenmiştir. Melâmîlerin şeklî uygulamalara muhalif olmaları ve gizliliği esas almalarına karşın hicrî dördüncü yüzyılda içeriden bir eleştiri yapılarak tasavvufun şekle indirgenmesine karşı çıkılmış ve tasavvufa dâhil olan sahte zümre ve uygulamalardan ayırıştırarak, tasavvufun mahiyetinin belirlenmesini amaçlayan sistematik eserler kaleme alınmıştır.²⁵

1.2. Rivayet ve Riayet: Hadis ve Tasavvuf

Sûfiler, hadis ve sünnete ittiba hususunda oldukça titizlik göstermekle birlikte²⁶ hadis ulemasına çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu meyanda Râbiatü'l-

²² Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 42.

²³ Sülemî, **İslam Tarihinde İlk Melamet**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1950, s. 126.

²⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 80.

²⁵ Ali Bolat, **Melâmetîlik**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s. 59-60.

²⁶ Serrâc, **a.g.e.**, ss. 115-116.

Adeviyye'nin (ö. 185/801 [?]), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) hakkında söylediği ‘*Bir de hadis rivayetini sevmese, ne güzel adamdır şu Süfyan!*’²⁷ sözü, onun hadis rivayetini menfi bir özellik saydığını gösterirken, hadis kitabının ‘*varak ilmi*’ şeklinde nitelenmesi²⁸ yine Ebû Sâid el-Harrâz (ö. 277/890), Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/933-934) ve bazı sûfilerin elinde hokka ve kalemle dolaştığını gördükleri bir genci muhaddis zannederek tahkir etmeleri sûfiler arasında hadis kitabetine ve hadis meclislerinde bulunanlara karşı olumsuz bir tutum sergileyenler olduğunu göstermektedir.²⁹

Sûfilerin muhaddislere yönelik eleştirileri fakihlerde olduğu gibi öncelikle ilim talebindeki esas gayenin anlaşılmayarak şekli özelliklerin öne çıkmasına dairdir. Özellikle muhaddislerin, hadisleri lafızlarıyla birebir olarak nakletmedeki titizlikleri, sûfiler tarafından elzem görülmemiş, onlar manaya riayeti esas almışlardır. Bu bağlamda sûfilerin tutumlarını göstermesi açısından Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813), kendisine rivayet ettiği bir hadisin asıl lafızlarını ısrarla soran birisine ‘*Be adam, bizim için Allah'ın kitabından daha değerli bir şey olamaz. Onda bile, bir kelimenin yedi lehçe üzere okunmasına ruhsat verilmiştir.*’³⁰ diyerek karşı çıkması örnek olarak verilebilir.

Bunun yanı sıra Hasan-ı Basrî'nin, ‘*Akılsızların bütün gayreti rivayet iken âlimlerin tek gayreti ilme riayettir.*’³¹ sözü ve Fudayl b. İyâz'ın sahip oldukları ilme yakışmayacak şekilde şakalaşmalar ve gülüşmelere şahit olduğu muhaddis bir grubu kınaması,³² sûfilerin hadiste malumatın çoğaltılmasından ziyade elde edilen bilgiyle amel etmeyi öncelediklerini göstermektedir. Benzer şekilde Hâris el-Muhâsibî de (ö. 243/857) kişinin daha faziletli görerek önceden dinlediği bir hadisi, değişik yön ve isnatlarla tekrar dinlemek için cenazeye katılma, hasta ziyaret etme, zayıf bir

²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 91.

²⁸ İbnu'l-Cevzî, **Şeytanın Ayartması: Hicrî 6. Yüzyıl İslam Toplumuna İçerden Gelen Bir Tenkit**, Çev. Savaş Kocabaş, İstanbul, Elif Yay., 2003, ss. 404, 405.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, C. III., s. 76'dan naklen aktaran Bilal Saklan, ‘‘H.IV. M.X. Asır Sûfilerinin Hadis İlmiyle ilgileri’’, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:7, 2002, ss. 311-317, 73 no'lu dipnot.

³⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 151.

³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 19.

³² Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ**, Beyrut, Dârü'l-fıkr, 1996, C. VIII, s. 100.

Müslümana yardımcı olma gibi amelleri terk ettiğini oysa hadis öğrenmekteki esas maksadın bu amelleri yapmak olduğunu söylemiştir.³³ Kendisini hadis meclisine çağıranlara Ebû Hafs el-Haddâd'ın *‘‘Otuz yıl var ki, dinlediğim bir hadisin hakkını vermek ve gereğine göre hareket etmek istiyorum ama bunu başaramıyorum. Diğer hadisleri dinleyip de ne yapacağım’’*³⁴ cevabı da bu anlayışı ortaya koymaktadır. Bu hususlar nedeniyle bazı sûfiler hadis rivayetini, nafile ve farz ibadetlerden alıkoyan oyalayıcı bir meşguliyet olarak değerlendirmiştir.³⁵

Ebû Tâlib el-Mekkî ise sûfilerin muhaddislere yönelik eleştirilerini ve sûfilerin hadis rivayetindeki tutumlarını en kapsamlı şekilde ele alan isimlerden birisidir. O, selef benzerlikleri ve takip ettikleri yol açısından muhaddisleri övmüş buna karşın hakikatle ilişkileri bağlamında sadece nakilci olmaları hasebiyle yakîn ve müşâhedeye sahip olmadıklarını ifade etmiştir.³⁶ Bununla birlikte Mekkî'nin muhaddislere yönelttiği en kapsamlı eleştiri ise hadis rivayetindeki usul ve esaslara yöneliktir. O, hadislerin illetleri, isnad sistemi, zayıf hadislerin sebepleri, cerh ve ta'dil ilmi gibi hadis ilminin alt dallarını sonradan ortaya çıkan ilimler arasında zikrederek muhaddislerin bu konudaki tutumlarını eleştirmiştir.³⁷

Mekkî, hadis âlimlerinin birçok ravinin güvenilirliği üzerinde ittifak edememiş olduklarına dikkat çekerek nassa muvafık olan bir hadisin, senedinin zayıf olması gerekçesiyle reddedilmesine karşı çıkmıştır. Yine o, Müslümanlar arasında hüsnüzannın esas olduğunu söyleyerek, muhaddislerin bir kusur saydıkları hadis ravisinin tanınmamasının farklı sebepleri üzerinde durmuş ve hadis tenkitçilerinin raviyi değerlendirirken aşırıya kaçma ihtimallerine dikkat çekmiştir. O, hadis rivayetinde muhaddislerden farklı kıstasları olan marifetullah ehlinde pek çok kişinin tenkit edildiğini söyleyerek bu durumu eleştirmiştir: *‘‘İşte böyle durumlarda,*

³³ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye li hukûkillah**, Haz. Abdulhakim Yüce, İstanbul, Işık Yay., 2013, s. 117.

³⁴ Ferîdüddîn Attâr, **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 364.

³⁵ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. VIII, s. 360; Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 156.

³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, ss. 62-63.

³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 120.

hakkında konuşulan ve cerh edilen ravi, onu cerhedenden daha faziletli olabilir. Aynı ravi, Marifetullah ehli nezdinde çok yüksek bir dereceye sahip olabilir.'³⁸

Bunun yanı sıra sūfîler, muhaddislerin hadis ravileri hakkında yaptıkları tenkitleri, kusur arama ve gıybet olarak değerlendirmişlerdir. Bu meyanda Mekkî seleften bir zatın muhaddis Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/ 776) için şöyle dediğini rivayet eder: *“Şu'be'nin meclisinde oturmazdık. Çünkü bizi gıybete sürüklerdi. Onun bütün konuşması, ravilerin taksir ve zayıflıkları hakkındaydı.*'³⁹

Mekkî'ye göre muhaddislerin hadis tenkidiyle sebep oldukları en büyük problemlerden biri de bidat ehline sünnetin reddi için yol açmalarıdır. Ona göre muhaddislerin, hadisler ve raviler üzerinde sürdürdükleri tartışmalar, bu kişilerin sünnet ve rivayetlerde eksiklik bulmalarına, rey ve diğer aklî ilimleri hadislere tercih etmelerine sebep olmuştur.⁴⁰ Bu eleştiri, hadis üzerindeki tartışmaların Müslümanlardan bir grubun ilmî faaliyetlerden uzaklaşmasına, başka bir grubun ise ihtilaflar nedeniyle dinin asıllarından uzaklaştığına işaret etmektedir. Hâris el-Muhâsibî de bu durumun bir başka sonucu olarak hadislerin akılla tenkit edilmesinin olumsuz sonuçlarına dikkat çekmiştir.⁴¹

1.3. Teklif ve Muhabbet: Allah-İnsan İlişkisinin Yeniden Yorumlanması

Muhabbet, sūfîlerin Allah-insan ilişkisinin anlaşılmasında ve dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesinde merkeze aldıkları bir kavramdır. Sūfîlerin muhabbet kavramını merkeze almaları aynı zamanda nas yorumculuğunda tek bir bakış açısının hâkim olmasına yönelik bir eleştiri mahiyeti de taşımaktadır. Bu yüzden bu kavramın gelişim sürecini ve muhtevasını incelemek tasavvufun diğer din bilimlerinde yetersiz gördükleri ve eleştirdikleri hususları anlamamıza yardımcı olacaktır. Öncelikle insanların Allah'a “kulluk” etmedeki temel saiklerinde yaşanan değişimi incelemekle başlamalıyız.

³⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 153.

³⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 155.

⁴⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 156.

⁴¹ Muhâsibî, **Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs**, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, 4. bs., İstanbul, Hayykitap, 2014, ss. 36-37.

Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) Müslümanların ilk dönemlerden itibaren dini anlamada ve yaşamada esas aldıkları saikleri şu şekilde ele alır:

“İlk nesil aralarındaki muâmelelerini din üzerine bina kıldı, bir zaman sonra din za’fa uğradı. Sonra ikinci nesil muameleleri vefa esası üzerine bina kıldı, bir zaman sonra vefa ortadan kalktı, üçüncü nesil muamelelerini mürüvvet esası üzerine bina kıldı. Bir müddet sonra mürüvvetten de eser kalmadı, daha sonra dördüncü nesil muamelelerini hayâ temeli üzerine bina kıldı. Ondan sonra da halk muamelelerini rağbet ve rehbet esası üzerine bina kıldı.”⁴²

Buna göre o, yaşadığı çağda insanların muamelelerini menfaat ümidi ve zarar korkusu üzerine bina ettiklerini söylemektedir. Bununla birlikte ilk zahidlerin Allah korkusunu esas alan sözleri, hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda yazılan zühde dair eserlerin cennet, cehennem ve Allah korkusunu esas alan muhtevası⁴³ göstermektedir ki Cerîrî’nin işaret ettiği husus daha erken dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında yaygınlaşmıştır.

Bu hususun din bilimlerindeki tezahürü ise, Allah ile insan arasındaki ilişkinin kulun bir işi yapma ya da yapmaması hususunda yükümlülüğünü ifade eden teklif kavramı üzerinden ele alınması olmuştur. Buna göre Allah, yükümlü tutan şâri iken insan, şerî hitapla yükümlü tutulan, söz ve davranışlarına şerî sonuçlar bağlanan bir mükellef olarak değerlendirilmiş; insanın vahiyle ilişkisi de bu mükellefiyet üzerinden kurulmuştur. Ancak din bilimlerinin maksadına uygun bir şekilde hüküm koymak için gerekli olan bu durumun, hâkim bir anlayış haline gelmesi, dinin anlaşılması hususunda bazı Müslümanlarca bir sorun telakki edilmiştir.⁴⁴ Sûfiler, erken dönemlerden itibaren din bilimlerinin öne sürdüğü teklif kavramını, Allah-insan ilişkisini açıklamada tek unsur olarak görmemiş, Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde hem Allah’a hem de insana nispet edilerek geniş bir kullanımı olan muhabbet kavramını merkezi bir kavram haline getirmişlerdir.

Onlar, ayet ve hadislerde açıkça zikredilmesine rağmen ulema nezdinde muhabbet kavramının öne çıkarılmayan, hakkında konuşulmayan bir kavram olmasına dikkat çekmişlerdir. Özellikle Allah’ın kuluna olan muhabbetinin oldukça

⁴² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 296.

⁴³ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, ss. 37-40.

⁴⁴ Ekrem Demirli, “Dinin Ana Kavramı Teklif Üzerine Bazı Değerlendirmeler: Teklif Varlığı Anlamada Daraltıcı Bir Kavram mıdır?”, **Sabah Ülkesi**, sayı: 50, 2017, ss. 6-9.

dar anlamda ele alındığı aktarılmıştır. Muhabbetin bütün insanlar için bir vakıa olduğuna işaretlerle ‘‘Aklı başında hiçbir zümre, muhabbeti kendinden gizli bir halde tutmaya kadir olamaz.’’⁴⁵ diyen Hücvîrî (ö. 465/ 1072[?]) kelamcılardan bir grubun konu hakkındaki görüşünü şu şekilde aktarır:

‘‘Hakk’ın bize haber verdiği şekildeki mahabbetullah, yani Allah’ın (kuluna dair) sevgisi, vech, ved, istiva gibi sem’i ve naklî sıfatlardandır. Şayet Kur’an ve hadisler, Allah’ın muhabbeti olduğunu bildirmemiş olsaydı, Hak Teâla hakkında böyle bir muhabbeti kabul etmek akıl yönünden imkânsız olurdu. İmdi, biz Allah’ın mahabbetinin var olduğunu kabul eder ve ona inanırız. Ama onda tasarrufta bulunmaktan tevekkuf eder ve geri dururuz.’’⁴⁶

O, buradaki tevakkufla esasen muhabbetin Allah için kullanımının caiz olmadığını kastedildiğini söyler. Buna karşın Râbiatü’l-Adeviyye, Semnûn el-Muhîb adıyla anılan Semnûn b. Hamza (ö.298/911[?]), Ebu’l- Hüseyin en-Nûrî ve Şiblî (ö. 334/949) gibi sûfiler muhabbet hakkındaki görüşleriyle öne çıkarken muhabbet kavramı sonraki dönemlerde de pek çok sûfinin işlediği bir kavram olagelmiştir. Öyle ki Semnûn el-Muhîb, muhabbeti Hakk’a giden yolun esası kabul ederken onun ve takipçilerinin tasavvufun kökeni hakkında ileri sürülen kelime kökenlerinden biri olan ‘‘safvet’’i saf sevgi; ‘‘sûfi’’yi ise seven kimseye işaretlerle kullandıkları ifade edilmiştir.⁴⁷ Buna göre sûfiler, kendisiyle ünsiyet kurulabilen, kavuşmak için özlem duydukları,⁴⁸ varlıklarını kendisine hibe ettikleri,⁴⁹ sevilen⁵⁰ aynı şekilde kendilerine özlem duyan, sevdiklerine eza vermeyen⁵¹ bir Allah anlayışından söz etmişlerdir.

Onlar, teklifi yeniden yorumlayarak, hevaya uyup günah işlemeyi ‘‘sevenin ihaneti’’ olarak değerlendirmiş⁵², Allah’ın emirlerine muvafakatı ise muhabbetin tabii sonucu kabul etmişlerdir.⁵³ Buna karşın din bilimlerinin teklif anlayışının bir sonucu olarak Allah’a cennet ya da cehennem için ibadet etme anlayışını eleştirerek Allah’a sırf kendisi için kulluk edilmesini esas almışlardır. Râbiatü’l-Adeviyye’nin

⁴⁵ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 371.

⁴⁶ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 370.

⁴⁷ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 371.

⁴⁸ Sülemî, **Tabakât**, s. 112.

⁴⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 407.

⁵⁰ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 373.

⁵¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 110.

⁵² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 413.

⁵³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 407.

meclisindekilere ‘‘Allah’a neden ibadet ediyorsunuz?’’ sorusuna cennet ya da cehennem için cevabını verenleri ‘‘*Korktuğu veya ücrete tamah ettiği için efendisine (Rabbine) tapan bir kul kötü bir kuldur.*’’⁵⁴ tekdiri bu eleştirinin bir sonucudur. Yine onun şu sözü ise sũfilerin bu konudaki görüşlerini ifade eden bir başka örnek olmuştur:

‘‘Rabbim, Eğer cehennemden korktuğum için sana tapıyorsam beni cehenneme at ve orada yak! Eğer cennete girme emeliyle ibadet ediyorsam cennete girmeyi bana haram kıl. Yok, eğer yalnızca senin (Zatın ve rızan) için sana tapıyorsam o zaman da baki olan cemalini benden esirgeme!’’⁵⁵

Sũfilerin Allah-insan ilişkisini muhabbet kavramı üzerinden almaları tasavvuf ıstılahlarına da etki etmiştir. Bu minvalde zühd, sevgilinin muhabbeti hariç, gönülden her nevi sevginin zail olmasına⁵⁶; ahlak ise muhibbin kendi sıfatlarını terk etmesi ve sevgilinin sıfatlarına girmesine⁵⁷ ilişkin ele alınarak bir anlam zenginliğine sahip olmuştur.

Bununla birlikte sũfilerin Allah’a olan muhabbetlerinin ifade şekillerinin eleřtirildiđini⁵⁸, Semnũn el-Muhib, Ebu’l-Hüseyin en-Nũrĩ gibi muhabbet hakkındaki görüşleriyle öne çıkan sũfilerin sözleri nedeniyle sıklıkla takibata uğradıklarını görüyoruz.⁵⁹ Buna örnek olarak Ebu’l-Hüseyin en-Nũrĩ’nin Gulam Halil tarafından ‘‘*Bu adam ben Allah’a aşığım. O da bana açık.*’’ diyor denilerek şikâyet edilmesini verebiliriz. Rivayete göre bu iddiayı kabul eden Ebu’l-Hüseyin en-Nũrĩ ‘‘*Allah onları onlar da Allah’ı severler.*’’ (Maide, 5/54) ayetiyle sözlerini şerh etmiş ve affedilmiştir. Serrâc’ın aktardığı bu ve benzeri şikâyet nedenleri incelendiğinde sũfilerin nassa atıfla söyledikleri sözlerin ilk aşamada garipsendiğini, anlamadığını görüyoruz. Bu, Hücvirĩ’nin işaret ettiği muhabbete ilişkin ayetlerin öne çıkarılmamasının bir sonucu olarak okunabilir.

Nũrĩ’nin şikâyete uğradığı bir diğer mevzu ise ezan okuyan müezzine ‘‘Allah kahretsin.’’ uluyan bir köpeğe ise ‘‘Buyur, işte geldim. (lebbeyk)’’ diye karşılık

⁵⁴ Feridüddin Attâr, **a.g.e.**, s. 107.

⁵⁵ Feridüddin Attâr, **a.g.e.**, s. 111.

⁵⁶ Kuşeyrĩ, **Kuşeyrĩ Risalesi**, s. 409.

⁵⁷ Kuşeyrĩ, **Kuşeyrĩ Risalesi**, s. 407.

⁵⁸ Kuşeyrĩ, **Kuşeyrĩ Risalesi**, s. 408,409.

⁵⁹ Hücvirĩ, **a.g.e.**, s. 201.

vermesidir. Bu örnek sûfilerin Allah'a kullukta öne çıkardıkları karşılıksız ve samimiyetle ibadet edilmesi ve buna karşın şekli ibadete yönelttikleri eleştiriyi göstermesi açısından dikkate değerdir. Zira o, bu konudaki açıklamasını şu şekilde yapmıştır:

“Müezzinin, alacağı ücret için gafletle Allah'ın adını anması gayretine dokundu. Dünya metaından alacağı az bir ücret olmasa, Allah'ın adını bile anmayacak konumda bir adam o(...) Allah Teala: “O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz onların tesbihini anlayamazsınız.” (İsra, 17/44) buyurmuştur. Köpek de riya ve gösterişten uzak, bir karşılık beklemeden Allah'ı zikretmekteydi. Bu yüzden ona buyur işte geldim dedim.”⁶⁰

Bunun yanı sıra sûfilerin sözlerini incelediğimizde bazı zümrelerin muhabbetle maksada ulaşıldığı ve kendilerinden yükümlülüğün tamamen kalktığını ileri sürdüklerini anlıyoruz.⁶¹ Sûfiler buna muhabbetle ancak sevgi ölçüsünce itaatın kolaylaşmasının mümkün olacağıyla karşılık vermişlerdir. Ayrıca kulun muhabbetle devamlı kusurlu olduğunu ve taatinin yetersiz olduğunu düşünmesi de muhabbetin gerekleri arasında görülmüştür.⁶²

2. TASAVVUF VE ÜMMİLİK

Sûfilerin din bilimlerine eleştirilerinin yanı sıra ilmî faaliyetlere ilgisiz kalıplarının iki veçhesi vardır. Bunlardan ilki tasavvufta otorite kabul edilen birçok ismin mevcut ilim geleneğinden gelmemiş olmasıdır. Diğer veçhesinde ise dini ilimlerde ileri bir seviyeye gelmiş fakat daha sonra bu ilim geleneğinden uzaklaşan ya da bir arayış içerisine giren sûfiler bulunmaktadır. Dolayısıyla burada ümmîliği kelimenin “okur-yazar olmamak” şeklindeki sözlük anlamından ziyade Ekrem Demirli'nin kavramsallaştırmasıyla bir bilim ve düşünce geleneğine dâhil olmamak anlamında kitabî ilim geleneğinin karşıtı olarak kullanıyoruz.⁶³ Zira ileride ele alacağımız üzere bu kavram, değişen ilim anlayışına karşı sûfilerin yaklaşımına da karşılık gelmektedir. Öncelikle ilim geleneğinden gelmeyen sûfileri inceleyerek bu durumun nedenlerini ve bu sûfilerin tasavvuf ilmindeki konumlarını ele alacağız. Bu

⁶⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 472.

⁶¹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 375.

⁶² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 410.

⁶³ Ekrem Demirli, “Akıl Mürebbisi Olarak Ahlak: Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin “Ahlakla Terbiye Edilen Akıl” Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, **Sabah Ülkesi**, sayı: 49, 2016, s. 6.

bize tasavvufun diğer din bilimlerinden ayrıştığı hususları görme imkânı sağlayacaktır.

2.1. Ümmî Sûfi Önderleri

Kendisinden sonraki sûfi tabakâtlarına büyük ölçüde kaynaklık eden Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye* eserini esas alarak hicrî ikinci ve dördüncü yüzyıl başları arasında yaşayan kırk sûfinin isimlerini incelediğimizde pek çok sûfinin mevcut ilim geleneğine dâhil olmadıklarını görürüz. Bunun nedenleri arasında sûfilerin bir kısmının tüccarlık, demircilik, çobanlık gibi çeşitli meslek gruplarına ait olmalarını zikredebiliriz. Öyle ki bir çoban olan Ebû Hatim er-Râî, demircilikle meşgul olan Ebû Hafs el-Haddâd gibi bazı sûfiler künyelerinde neseplerinden ziyade meslekleriyle anılmışlardır. Bir diğer kısmının ise hayatları “tevbe” etmelerinden itibaren ele alındığı için bu durumun öncesinde mevcut ilim geleneğiyle ilişkilerine dair bilgilerimiz muğlaktır. Üstelik bu sûfilerin, din bilimlerini talim etmelerinin ötesinde dinin birçok kuralının ihlal edildiği hayat hikâyelerine şahit olmaktayız. Örneğin; Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) tevbe etmeden evvel eşkıya olarak nam saldığı, Habîb-i Acemî'nin ise tefecilik yaptığı aktarılır.⁶⁴ Bu örnekler din bilimlerine karşı bu ilgisizliğin bir yanıyla da yetersizlikten kaynaklı zorunlu bir ilgisizlik olduğunu ortaya koyar.⁶⁵ Bunun yanı sıra bu örnekler, tasavvufun belirli bir zümreye ait olmayıp toplumun birçok kesimini temsil ettiğini gösterirken aynı zamanda tasavvufun yaygınlaşmasını da bir yönüyle izah eder.

Bununla birlikte sûfiler nezdinde büyük öneme sahip bu isimlerin dönemin âlim tanımlamasının dışında kalmalarının bir probleme yol açmadığını, ilim geleneğinden gelen sûfilerle aralarında hoca-talebe ilişkisine mani olmadığını görüyoruz. Şeriat ilimlerinin tamamında kâmil bir zat olarak kabul edilen Ebû Osman el-Hîrî'nin⁶⁶ (ö.298/910), kaynaklara göre ümmî⁶⁷ ve Arapça bilmeyen⁶⁸ Ebû Hafs el-Haddâd ile ilişkisini bu duruma örnek verebiliriz. Rivayetlerde daimi bir

⁶⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 98.

⁶⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 109.

⁶⁶ Ferîdüddin Attâr, *a.g.e.*, s. 435.

⁶⁷ Ferîdüddin Attâr, *a.g.e.*, s. 366.

⁶⁸ Hücvirî, *a.g.e.*, s. 188.

hakikat arayışında olduğu aktarılan Ebû Osman, zâhir ehline bakışı ve tasavvufa intisap sürecini şu şekilde ifade etmiştir:

“Çocukluğumda kalbim devamlı surette hakikati aramakta zâhir ehlinden nefret etmekteydi. İnaniyordum ki, muhakkak surette halkın anladıklarının ve amel ettiklerinin ötesinde şeriatın bir sırrı mevcuttur. Nihayet buluş çağına ermiş ve bir gün Yahya b. Muaz’ın (r.a.) meclisinde bu sırrı bulmuş ve böylece maksadımı gerçekleştirmiştim.”⁶⁹

Ebû Osman, daha sonra Şâh Şucâ-i Kirmanî, nihayetinde ise Ebû Hafs el-Haddâd’ın müridi olmuş; kendisini kovmasına rağmen ayrılmayarak ömrünü yanında geçirmiştir.⁷⁰ Benzer şekilde dini ilimlere vakıf ve bir fakih olan Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909), beraberindeki Bağdat şeyhleriyle Haddâd’ın sohbetinde bulunup ona soru sorduğuna dair rivayetler nakledilir.⁷¹ Benzeri bir hoca-talebe ilişkisine dair diğer din bilimlerinden bir örnek bulmamız oldukça zordur.⁷² Bu ve benzeri örnekler tasavvufun talim anlayışının ve ilimde otorite olma şartlarının diğer ilim zümrelerinden farklılığını ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Buna mukabil menkıbelerden takip edebildiğimiz kadarıyla diğer ilim mensupları tarafından sûfilerin bir ilim geleneğinden gelmemiş olmalarının bir eleştiri vasıtası olarak kullanıldığını; onların din bilimlerine yönelttikleri eleştirilerin bilgisizlikten kaynaklandığına dair bir algı olduğunu görüyoruz. Bu minvalde tasavvuf eserlerinde, diğer ilim mensuplarının sûfileri istihfaf maksadıyla sıklıkla fikhî konularda imtihan ettikleri, fer’î hususlarda sorular sorduklarına şahit olmaktayız. Ancak sûfiler her defasında soruya doğru cevap vermekle birlikte bâtinî hususlara da dikkat çekmişlerdir. Tasavvuf kitaplarında yer verilen bu menkıbelerin âlimlerin yetersiz gördükleri sûfilerden aldıkları cevaplar karşısında hayrete düşmeleriyle sonuçlanması, tasavvufun üstünlüğünün bir göstergesi ve din bilimlerinin

⁶⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 197.

⁷⁰ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 436; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 197.

⁷¹ Rivayete göre kendisine fütüvvet hakkında soru sorulan Ebû Hafs, “Siz dil ve ibareye hâkimsiniz.” diyerek soruyu Cüneyd-i Bağdâdî’ye yönlendirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî’nin verdiği cevaba karşılık Ebû Hafs, fütüvveti “Bana göre fütüvvet insaf etmek ama insaf beklememektir.” şeklinde tarif etmiştir. Bunun üzerine Cüneyd “Dostlar, haydi kalkın! Zira Ebû Hafs bu konuda Âdem ve zürriyetini geçti.” diyerek onun üstünlüğünü ifade etmiştir. Bkz.: Sülemî, **Tabakât**, s. 105.

⁷² Örneğin İmam Şâfiî, Arapça bildiği halde ana dili Arapça olmayanların nassın ibare ve ifadelerini doğru anlayamayacaklarını ve doğru hüküm veremeyeceklerini söyler. Bkz.: Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, 5. bs., TDV Yay., Ankara, 2012, ss. 25-32. Diğer din bilimlerinin hiyerarşisi içerisinde ümmî ve Arapça bilmeyen Ebû Hafs’ın konumundaki bir kimsenin görüşlerinin makbul sayılamayacağı açıktır.

yetersizliğine dair karşı bir eleştiri olarak okunabilir. Konunun en iyi izahını muhaddis ve fakih Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile ümmî sufi Şeybân er-Râî arasında geçen şu rivayet temsil etmektedir:

Kuşeyrî'nin aktardığı bir rivayette Ahmed b. Hanbel, ilminin eksikliğini göstermek ve Şeybân er-Râî'yi ilim tahsil etmeye yönlendirmek için kendisine bir gün ve bir gece beş vakit namazından birini kılmayı unutan ve unuttuğu namazın hangisi olduğunu bilmeyen kişinin fikhen durumunu sorar. Şeybân er-Râî ise *“Ey Ahmed, bu Allah Taâla'dan gafil olan bir kalptir, bu hususta farz olan bir daha Mevlasından gafil olmaması için bu kalbi edeplendirmek ve terbiye etmektir.”* cevabını verir. Ahmed b. Hanbel aldığı cevabın ardından yere yığılır.⁷³

Şeybân er-Râî'nin cevabı, tasavvufun üzerinde durulması gereken birçok önemli konusuna işaret etse de bizim, menkıbede dikkat çekmek istediğimiz husus, ümmî bir sūfinin, dönemin muteber şartlarına haiz, kitabî gelenekten gelen bir âlime üstünlüğü vurgusudur. Zira ümmîlik, tasavvufun bilgi edinme süreci ve bilginin kaynağına yönelik birçok manayı barındıran önemli bir ifadeyken sūfilerin kitabetle ilgili tavırları da kurumsallaşmış şekliyle ilmî faaliyetlerden uzak duruşlarının bir diğer tezahürü olmuştur. Bu yüzden tasavvufun teşekkül süreci içerisinde sūfilerin kitabetle ilişkisini ele almamız gerekmektedir. Çünkü bu, hem sūfilerin diğer din bilimlerine yönelik eleştirilerinin mahiyetini ve kapsamını anlamamızı hem de tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülü sürecinde kendi içerisinde yaşadığı değişimleri görmemizi sağlayacaktır.

2.2. İlim Geleneğinden Uzaklaşan Sūfiler

Buraya kadar meseleyi zorunlu nedenlerle kitabî bir gelenekten gelmeyen sūfilerin muvacehesinde ele aldık. Din bilimlerine ilgisiz kalan sūfilerin ikinci veçhesinde ise mevcut ilim geleneğinden gelen, öğretici konumunda bulunduğu halde bu bilimlerin yetersizliğine dikkat çekerek uzaklaşan ya da bir arayış içerisinde giren sūfiler bulunur.⁷⁴ Görülen o ki, tasavvuf hem bir ilim geleneğinden gelen hem de ümmî bir zümrenin ortak melcei olmuştur. Bu iki farklı zümrenin tasavvufun

⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 482.

⁷⁴ Örnekler için Bkz.: Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 175, 177, 199, 205; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 104-105.

teşekkül sürecindeki rolleri ve tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkilerinin ne olduğu önemli bir sorudur. Bu çeşitlilik, farklı anlayış ve temayüllere mi yol açtı yoksa tasavvufî öğreti, bu farklı zümreleri ortak bir düşüncede mi birleştirdi? Sûfî tabakâtlarından bize ulaşan sınırlı verilerle bu soru, takibi ve kesin bir kaniya ulaşılması zor bir meseledir. Ancak ilim geleneğinin içerisinde gelen sûfîlerin diğer din bilimlerine yaptıkları eleştirileri ve bu eleştirilerin neticelerini incelemek meseleyi bir yönüyle anlamamıza yardımcı olacaktır.

2.2.1. İlimin Kaynağına Yöneliş: Kitabeti Terk Edenler

Diğer din bilimleriyle karşılaştırıldığında tasavvuf klasiği kabul edilen eserlerin yazımı oldukça geç bir döneme tekabül eder.⁷⁵ Bu gecikmenin bir yönü yukarıda bahsettiğimiz zorunlu ilgisizlikle açıklanabilecekken dikkat çekici diğer yönü ise kitabî gelenekle ilim öğrenmenin sûfîler tarafından hoş karşılanmamasıdır. Bu duruma dair ilginç bir örnek olarak *Keşfu'l- Mahcûb*'ta yer alan Ahmed b. Ebû'l-Havârî'ye (ö.246/860) ilişkin kıssa verilebilir. Rivayete göre İbn Ebû'l-Havârî ilim tahsilinde imamlık mertebesine ulaştıktan sonra kitaplarını toplayıp *‘Ey kitaplar ne hoş ve güzel delil idiniz. Fakat medlûla vuslattan sonra delil ile meşgul olmam imkânsızdır.’* diyerek denize atmıştır. Üstelik müellif Hücûvîrî'nin ifadelerinden bu uygulamanın çeşitli şekillerde başka tasavvuf şeyhleri tarafından da uygulandığını anlıyoruz. Bu minvalde Dâvûd et-Tâî'nin kitaplarını suya attığı, Bişr b. Hâris'in yedi dolap dolusu kitabını gömdüğü rivayet edilmiştir.⁷⁶ Bu hareket oldukça yaygınlaşmış olmalı ki Hücûvîrî, bunu doğru bulmadığını söyleyerek İbn Ebû'l-Havârî'nin maksadını izah etmeye çabalamaktadır.⁷⁷ Hücûvîrî her ne kadar bu hareketi doğru bulmadığını söylese de hicrî dördüncü asırda dahi tasavvuf müelliflerinin kitaplarını

⁷⁵ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 37.

⁷⁶ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 148, 254; Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. VII, s. 336. Elleriindeki yazılı malzemeleri imha eden diğer sûfî örnekleri için bkz: Abdullah Aydın, **Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis**, Ankara, Seha Neşriyat, 1986, ss. 156-159.

⁷⁷ Hücûvîrî, bu durumu mübtediler ve sekr halindekiler için caiz görmekte, İbn Ebû'l-Havârî'nin vuslat ifadesiyle müşahedenin ardından hakkıyla vuslatı kastettiğini söylemektedir. Hücûvîrî, **a.g.e.**, ss. 183-185.

yazarken bir amaç belirtme titizliğini göstermeleri kitap telif etmenin bu dönemde de hoş karşılanmadığının bir göstergesi sayılabilir.⁷⁸

Sûfilerin kitap telif etmeye karşı bu menfi tavrının nedenini Kuşeyrî'nin sûfilerin bilginin kaynağına işaret ettiği şu sözleriyle ilişkilendirebiliriz:

“Sûfilerin sahip oldukları hakikat ve marifetler gayret ve emek sarf edilerek zoraki bir şekilde toplanmış veya akıl yoluyla elde edilmiş değildir. Tersine bu hakikatler sûfiler zümresinin kalplerine Allah Taalâ tarafından tevdi edilmiş birtakım özel manalardır.”⁷⁹

Kuşeyrî'nin ifadesine benzer şekilde kitap yazarken kendisini gören bir kişinin de Hâris el-Muhâsibî'ye, “*Acaba marifet, Hakkın kul üzerindeki hakkı mıdır yoksa kulun Hak üzerindeki hakkı mıdır?*” diye sorduğu nakledilmiştir. Rivayeti aktaran Attâr, bu kişinin marifetin Hakk'ın kula lütfuyken marifete dair kitap yazmanın faydasızlığını kastettiğini söylemiş, “*Şüphesiz ki sen sevdiğini hidayete erdiremezsin, lakin Allah dilediğine hidayet eder.*” (Kasas, 28/56) ayetini bu minvalde zikretmiştir.⁸⁰

Burada bilgi edinme sürecinde insanın konumu meselesi gündeme gelmektedir. Zira her iki örnekte de bilginin öznesi Allah iken kul bilgiyi edinmede de bilgiyi aktarmada da edilgen bir konumdadır. Bu durum kelam mezheplerinden bilgiye ulaşmada akla tam bir yetki veren Mutezile ile bilgi meselesinde de Allah'ın kudretini esas alan Eş'ârî düşüncesindeki tartışmanın tasavvufta devamı olarak değerlendirilmiştir.⁸¹ Ancak bilgi bahsinde, Allah tarafından tevdi edilen bir bilginin muhatabı olmak, bilgiyi kitaplardan yani kesb ile değil bizzat Allah tarafından almak büyük bir iddiadır. Diğer din bilimlerinin bilgi anlayışıyla karşılaştığımızda bu iddia beraberinde durumun imkânı, yöntemi ve sıhhatine dair pek çok sorunun

⁷⁸ Hücvîrî, Keşfu'l-Mahcûb'un mukaddimesinde kendisinin yazdığı bir kitabın da kısmen suyla yıkanarak zayı olduğunu ifade eder. Dikkat çeken bir başka açıklaması ise tasavvuf eserlerinin ehil olmayan kişilerin eline geçerek zarar görmesidir. Hücvîrî'ye göre bu ehil olmayanların bir kısmını sahte sûfiler oluştururken diğer kısmını ise tasavvufun değerini anlamayanlar oluşturur. Bu minvalde o, birçok kıymetli tasavvuf eserinin “Ebû Nüvâs'ın şiiri ya da Câhız'ın hezeliyatları için” cilde dönüştürüldüğünü söyler. Bu sebeple eserlerin ehil olmayan kişilerin eline geçme kaygısı telifin önündeki önemli engellerden bir diğeridir. Bkz.: Hücvîrî **a.g.e.**, s. 72,73. Ayrıca diğer örnekler için bkz.: Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, ss. 50,51; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, ss. 80, 81; Serrâc, **a.g.e.**, ss. 2-3.

⁷⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 147.

⁸⁰ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 262.

⁸¹ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, s. 151.

sorulmasını elzem kılacaktır. Ancak Ebû Talib el-Mekkî'nin *‘‘Birinci ve ikinci hicri asırlarda Müslümanlar böyle yapmıyorlardı.’’*⁸² diyerek kitap yazımını bir bidat olarak değerlendirmesi ve ayrıca ileride ele alacağımız selef ve bidat ilmi şeklinde yaptığı ilim tasnifi, Kuşeyrî'nin sözünü ettiği ilim yönteminin Müslümanlar tarafından zaten bilinen bir yöntem olduğu iddiasını taşımaktadır. Zira buradaki selef kavramıyla sûfîlerin tasavvufun menşeyini ve yöntemlerini bir ümmî olan Hz. Muhammed'e ve onun ashabına dayandırdıkları ve ilim şeklinin değişimine bir itiraz olarak kitabî geleneğin karşısına bu ümmî geleneği koydukları görülecektir.

Onlara göre, Peygamber ve ashabının tercih etmediği kitabi gelenek hem mezhep görüşlerinin ilim diye aktarılmasına ve taklitçiliğe sebep olmuş hem de bu kitaplarda selef bilmediği rey ve kıyas gibi yöntemlere yer verilmiştir.⁸³ Ancak hicrî dördüncü yüzyıla gelindiğinde sûfîlerin söylemlerini taklit eden bazı ibâhî ve ilhâdî grupların sûfîlerle beraber anılmaya başlaması ve Kuşeyrî'nin ifadesiyle *‘‘sûfîlerin selefi olan zevatın da bu tarzda hareket ettikleri kanaatine varılması’’*⁸⁴ endişesi diğer din bilimlerinde daha erken dönemde başlayan sistematik telif faaliyetlerini tasavvuf için zorunlu kılmıştır. Ebû Abdullah İbn Hafif (ö. 371/982) bu durumu şu sözleriyle ortaya koyar:

‘‘İlim öğrenmekle iştigal edin; sûfîlerin sözleri sizi aldatmasın. Zira ben mürekkep hokkamı hırkamın cebine, kâğıdımı şalvarımın cebine koyar ve gizlice ilim ehlinin yanına giderdim. Sûfîler bunu öğrendiklerinde ‘Sen iflah olmazsın derler.’ benimle tartışıyorlardı. Ama sonra buna muhtaç oldular.’’⁸⁵

Bu zaruret neticesinde sûfîlerin sünnî ilim geleneğine muvafık olduğunu ortaya koyan sûfî biyografilerini, tasavvuf ıstılahlarını, tasavvuf fırkalarını ve sûfîlerin ilim metodunu açıklayan sistematik eserler kaleme alınmış, tasavvufun bir din bilimi olarak vazedilme gayreti ortaya çıkmıştır. Ancak bu kez sûfîler yöntem ve mesâil olarak ümmî geleneği devam ettirirken kitabî gelenekte bunun ifadesinin imkânı sorunuyla karşılaşmışlardır.

⁸² Ebû Tâlib el-Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 99.

⁸³ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 114.

⁸⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 81.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, **a.g.e.**, s. 405.

2.2.2. Mesail ve Yöntem Tenkidi: Sorularına Cevap Bulamayanlar

Sûfilerin ilmî geçmişlerine dair bilgilerin muğlak olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu yüzden tikel bir örnek de olsa hem ilim tahsilinin başlangıcına dair bir örnek olması hem de din bilimlerinin eğitim metodunun tasavvuf eğitiminde nasıl bir etkisi olacağına dair yorum imkânı veren Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) ait rivayet oldukça önemlidir. Rivayete göre dayısı vasıtasıyla küçük yaştan itibaren tasavvufa yönelen, uzlet gibi tasavvuf temrinlerini uygulamaya başlayan Sehl, ailesinin onu okula gönderme isteğine himmet ve gayretinin dağılmasından endişe ettiği için karşı çıkar. Ancak ailesinin, okulda sadece bir saat bulunma şartını kabul etmesiyle okula devam eder. On üç yaşına geldiğinde ise kalbe dair aklına takılan bir sorunun cevabını bulmak için Basra'ya gider. Ama Basra ulemasından tatmin edici bir cevap alamaz. Ardından Abadan'a giderek Ebû Habib-i Abadânî isminde bir zata sorusunu sorar ve aradığı cevabı bulur. Bunun üzerine bir müddet onun gözetiminde kalır.⁸⁶

Bu rivayette sûfilerin sahip oldukları zühd anlayışının, tasavvuftaki bilgi edinme yöntemi ve mesail farklılıklarının diğer din bilimleriyle uzlaşmayan yönlerini görüyoruz. Zira uzletin, müridin kötü ahlaktan uzaklaşması gibi terbiye edici bir maksadı olmasının yanı sıra insanlardan uzaklaşma gibi zühdle alakalı bir yönü de vardır.⁸⁷ Cüneyd'in, *"Bir kimse din bakımından selamette, beden ve kalp yönünden rahatta olmak isterse halktan ayrılıp uzlete çekilsin. Çünkü şu zaman halktan sıkılacak bir zamandır."*⁸⁸ sözü uzletin bu yönüne işaret eder. Aktarıldığına göre Sehl de, dayısının *"Günahtan sakın!"*⁸⁹ uyarısının ardından ıssız yerlerde uzlete çekilmeye başlamıştır. Bu bakımdan din bilimlerinin talim mekânları, öncelikle insanların arasına karışılan mekânlardır ve sûfiler ilim meclislerinde kibir, liderlik, şöhret arzusu gibi zuhur eden bazı kötü hasletlere dikkat çekmişlerdir.⁹⁰ Örneğin

⁸⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s.108.

⁸⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 198.

⁸⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 199.

⁸⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 108.

⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 54.

Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) “*Bir âlimin yanındakilerin kalabalık olduğunu gördüğünde bil ki o, bir dalkavuktur.*”⁹¹ sözü bu duruma işaret etmektedir.

Bunun yanı sıra uzlet gibi ameli temrinler sûfilerin amel ve ilim arasında kurdukları karşılıklı ilişkiyle de yakından alakalıdır. Zira sûfiler nezdinde bilgi kendisiyle amel edildiği takdirde değerlidir. Kendisiyle amel edilmeyen bilgi ise “faydasız bilgi” kapsamındadır. Bu bağlamda Serî es-Sakatî'den (ö. 251/865) rivayet edilen şu rivayet ilim-amel ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir:

“Bir genç vardı, ilm-i zâhiri tahsil etmeye çalışır ve bunda sebat ederdi. Nice sonra uzlete çekildi ve ibadete daldı. Onu sorduğumda, insanlardan kaçıp uzlete çekildiğini ve evinde oturup ibadet ettiğini öğrendim. Yanına gittim ve şöyle dedim: Sen ilmi zâhiri tahsil etmekte pek istekli idin. Şimdi ne oldu da böyle ayrılıp gittin? Dedi ki rüyamda birinin bana şöyle dediğini gördüm: Kaybettiğin her ilim, sana Allah'ı kaybettiriyor. Ben de şöyle dedim: Ben ilmî hıfzediyorum. Bana şöyle dedi: İlmin hıfzı ve koruyucusu onunla amel etmektir. Bunun üzerine ilim talep etmeyi bırakıp amel üzerinde durmaya başladım.”⁹²

Bu bağlamda sûfiler bilgiyi çoğaltmak yerine onunla ameli esas almışlardır. Sehl et-Tüsterî de din ilimlerinin teferruatına dair edineceği bilgilerin onu amel etmekten alıkoyacağı, himmet ve gayretini dağıtacağından endişe etmiştir. Zira ilimle amel arasındaki ilişkinin diğer yönü ise amelin neticesinde hâsıl olan bilgidir.⁹³

Sehl'in örneğinde meselenin ikinci yönü ise din bilimlerinin merkeze aldığı konular ile tasavvufun alan farklılığıdır. Kalbe dair meseleler din bilimlerinin kapsamına girmeyen ya da hakkında soru sorulduğunda cevap alınamayan konulardan biridir. Yine benzer şekilde Ebû Hanîfe'nin talebesi olan ve fıkhıta parmakla gösterilen bir mertebeye gelen Dâvûd et-Tâî'nin “*Gönlüm dünyadan soğudu, bende bir şey belirdi. Ama beliren o şeye giden yolu bilmiyorum, hiçbir kitapta onun manasını bulamıyorum, hiçbir fetvaya dâhil olmuyor.*” sözleri de aynı soruna işaret etmektedir. Sehl et-Tüsterî gibi o da bir tasavvuf şeyhi olan Habîb er-Râî ile karşılaşmasının ardından sorularına cevap bulmuş, ilim meclislerini terk ederek uzlete çekilmiştir.⁹⁴

⁹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 52.

⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 19.

⁹³ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, s. 156.

⁹⁴ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, ss. 253-254; Ebu Nuaym, **a.g.e.**, C. VII, s. 342-346.

Bu bağlamda Sehl et-Tüsterî'ye nispet edilen Sâlimiyye fırkasının görüşlerine bağlı olan Mekki'nin⁹⁵ *Kütü'l-Kulüb*'ta bâtinî bir konuda sorusu olan bir kişinin dönemindeki din bilimleri âlimlerinden alacağı temsili cevaplar, Sehl'in anlatısındaki olaya benzerlik barındırmaktadır. Mekki'ye göre böyle bir kişi bir kelim âlimine gittiğinde alacağı cevap "*kendi ilminin, yakîn ehlinin şehadetlerini idrak edemeyeceğidir.*" Fetva âlimlerinden alacağı cevap ise "*Bu husus, ahiret hükümlerinden ve gayb ilminden olup bu bahislerde konuşamayız. Çünkü biz bunlarla mükellef kılınmadık.*" olacaktır.⁹⁶ Hadis ehli ise böyle bir soru karşısında teslimiyet gösterilmesi, eğer bir hadis varsa onun emrine uyulması ve fazla araştırılmaması yönünde tavsiyeler verecektir.⁹⁷ Netice olarak sorunun sahibi zâhir ulemadan hiçbir cevap alamayarak şüphe içinde kalmaya devam edecektir.

Bu husus, tam olarak sûfilerin din bilimlerinde gördükleri yetersizliği izah etmektedir. Zira Sehl et-Tüsterî, kalbe dair sorusunun açıklamasını Abadan'da bir sûfiden alırken; Serrâc, *el-Lüma*'da zâhirî ilimler tarafından doldurulamayan bu alana dikkat çekerek tasavvufa bir alan belirlemeye çalışır. "*Sûfilerin, ulema ve fakihlerin kavramakta güçlük çektiği bazı meseleleri, kendilerine göre bir takım keşfi yollarla kavrama usulleri mevcuttur.*" diyerek yöntem ve metodunu açıklayan Serrâc, ahlakı da tasavvufun alanı olarak tanımlar. Böylece tasavvufu, din bilimlerini "*tamamlayıcı*"⁹⁸ müstakil bir bilim olarak vaz'eder.⁹⁹

2.2.3. İhtilaflar Karşısında Kesinlik Arayışı: Hâris el-Muhâsibî Örneği

Bu bahiste ele alacağımız bir diğer isim ise bizzat kendisinden hayatına dair bilgiler elde edebildiğimiz ve teliflerinin önemli bir kısmı günümüze ulaşmış olan Hâris el-Muhâsibî'dir. Öncelikle onun *el-Vesâyâ*'da kişisel arayışı hakkında anlattıkları üzerinden sûfilerin din bilimlerine yönelik eleştirilerine ve bunun tasavvuf düşüncesinde ilişkili olduğu tartışmalara dikkat çekmek istiyoruz.

⁹⁵ Bilal Saklan, "Ebû Tâlib el-Mekki", *DİA*, Ankara, TDV Yay., 1994, C. 10, s. 239.

⁹⁶ Ebû Tâlib el-Mekki, *a.g.e.*, C. II, s. 60.

⁹⁷ Ebû Tâlib el-Mekki, *a.g.e.*, C. II, s. 62.

⁹⁸ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 110

⁹⁹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 14-15, 447.

Muhâsibî'nin bu eserinde din bilimleri hakkında yaptığı eleştiri, Hz. Muhammed'in, “*Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, onlardan biri kurtuluşa erecek, diğerleri helak olacaktır.*” hadisi çerçevesindedir. O, yaşadığı dönemde her bir grubun kendisini kurtuluşa eren fırka yani fırka-i nâciye, muhaliflerini ise helak olan fırka kabul etmesine ve buna bağlı olarak fırkalar arasında gerçekleşen sonu gelmeyen ihtilaflara dikkat çeker. Muhâsibî, bu ihtilafları hakikate ulaştırmaktan ziyade hakikatin önünde bir engel; birçok kişinin boğulup gittiği bir deniz olarak nitelemiştir.¹⁰⁰ Yaşadığı dönemdeki âlimler hakkında görüşlerini aktarırken bir kısmının ilimlerini kullanarak dünyevî menfaatler peşinde koştuğunu, bir kısmının akıl ehli olmakla beraber takva ve vera gibi özelliklerden yoksun olduğunu diğerlerinin ise zahid gibi davranıp güvenilir görüşleri olduğunu söyler.¹⁰¹ Bu süreçte ilim ve amele riayet ederek durumu kritik eden Muhâsibî, dinî ilimleri öğrenmek üzere “muteber” âlim arayışında olduğu kriz dönemini şu şekilde anlatır:

“Böylesine takva sahibi evliya zatları bulamadan ve ümmetin bu ihtilafları arasında bocalarken ansızın ölümün gelip beni yakalamasından korkar oldum. Artık ağırdan almayı ve ihtiyatlı davranmayı bırakmalı ve ne olursa olsun böyle bir zat bulmalıydım. Bu çabalarımın sonunda Allah, bana kulları içerisinde, kendilerinde takva ve vera emareleri bulunan, ahireti dünyaya tercih etmiş olan kimselerle tanışmayı nasip eyledi.”¹⁰²

Muhâsibî'nin dikkat çektiği, din bilimlerinde vuku bulan fırkalar arasındaki nazarî tartışmalar, sûfiler tarafından pratikte fayda temin etmemesi bakımından eleştirilmiştir. Onlar, zâhirde ve bâtında kulun vazifesi olan hususlarla ilgili ilim öğrenmeyi, dinî konularda cedel ve münakaşa etmekten daha makbul bulmuşlardır.¹⁰³ Bunun yanı sıra sûfilerin nazarî tartışmalara yönelik olumsuz tavırlarını bizzat tasavvufun kendisi hakkında da muhafaza ettiklerini görmekteyiz. Bu bağlamda Kelâbâzî'nin din bilimlerindeki nazarî tartışmaların hicrî dördüncü asırda tasavvufa da sirayet ettiğini gösteren ‘tasavvufun soru-cevaba’ dönüştüğü

¹⁰⁰ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, Çev. Muhammed Coşkun, 2. bs., İstanbul, İlkharf Yayınevi, 2012, s. 16.

¹⁰¹ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s. 16.

¹⁰² Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s. 17.

¹⁰³ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 92,93.

yönündeki şikâyeti dikkat çekicidir.¹⁰⁴ Zira soru cevap metodu, kelamdaki cedeli tartışmalara işaret eden bir metottur.

Muhâsibî'nin ihtilaflara atıf yaparak din bilimlerine yaptığı eleştiri, özünde bir yöntem eleştirisidir diyebiliriz. Zira cedel ve istidlâl üzere kurulu ilim anlayışının muarızını delillerle ikna etmesi bir noktada bizi Gazzâlî'de (ö. 505/1111) daha açık bir şekilde ifade edilen delillerin denkliği (tekafüü'l-edille) sorununa götürmektedir. Delillerin denkliği meselesine dikkat çekenler, hakikat iddiasında bulunan grupların aynı yöntemi kullanmalarına rağmen kendi içlerinde dahi ihtilaf etmelerine ve muarızlarına sundukları delillerin, çeşitli faktörlerle inancın şekillenmesinin ardından temellendirildiğini söyleyerek bu delillere şüphe ile yaklaşmışlardır.¹⁰⁵ Kavram açıkça kullanılsa da bu eleştiri Gazzâlî öncesinde de sûfiler tarafından ahlakî sıfatlarla ilişkilendirilerek dillendirilmiştir. Örneğin; Muhâsibî, *Kitâbu'l-ilm*'de öfke ve üstünlük kaygısının tartışmada hakikatin önüne geçtiğine dikkat çekerken¹⁰⁶ *Ebû Tâlib el-Mekkî*, “Onları aydınlattıkça ışığında yürürler. Karanlık üzerlerine çöktü mü de dikilip kalırlar.” (Bakara, 2/20) ayetinde geçen ‘karanlıklar’ ifadesini âlimlerin ihtilafları şeklinde yorumlamış¹⁰⁷, bu duruma işaret ederek din bilimlerinde var olan kitaplaşma faaliyetinin ilme sahip olmaksızın ilim taşıyıcılığına dönüştüğünü söylemiş, bir mezhebe uygun fetva vermek ve o mezhebin görüşlerini fihretmeye çalışarak yapılan ilim tedrisini kınamıştır.¹⁰⁸ Görülüyor ki, sûfilerin yöntem üzerinde yaptığı eleştiri, yöntemin hakikat arayışından ziyade fırkaların kendi tutarlıklarını koruma adına yaptıkları akıl yürütme faaliyetlerine dönüşmesi hakkındadır.

Ancak sûfilerin din bilimlerine yönelttikleri bu eleştiriler ve ilmî faaliyetleri değersiz görmeleri, onların bilgiyi inkâr eden şüpheli gruplarla beraber anılmalarına sebep olmuştur. Nitekim, Hücvârî, *Keşfu'l-mahcûb*'ta bu ithama atıfta bulunmuştur. Zira delillerin denkliği iddiası, kadim bir mesele olan bilginin göreceliliği

¹⁰⁴ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 50.

¹⁰⁵ İbrahim Ağâh Çubukçu, **Gazzâlî ve Şüphelilik**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, , 1964, s. 35.

¹⁰⁶ Muhâsibî, **Kitâbu'l-ilm**, thk. Muhammed Âbid el-Mezâlî, ed-Dâru't-Tûniyye, Tunus, 1975, s. 91.

¹⁰⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 98.

¹⁰⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, ss. 96-97.

tartışmasının bir sonucudur. Bunun yanı sıra sûfiler içinde değerlendirilen ibâhî grupların¹⁰⁹ ‘‘Hiçbir şey hakkında doğru ve gerçek olan bilgiye sahip değiliz.’’¹¹⁰ söylemleri ve sûfilerin argümanlarını kullanarak ilmî ve dinî mükellefiyetleri terk etmeleri, diğer din bilimlerinin sûfileri eleştirirken kullandıkları argümanlardan birisi olmuştur. Bu grupların sûfilerle birlikte anılmalarının en önemli sebeplerinden birisi sûfilerin söylemlerini kullanmış olmalarıdır. Bu sebeple ibâhîler ve kendilerini sûfilere nispet eden yahut ulema tarafından bu şekilde değerlendirilen çeşitli gruplar, hicrî dördüncü asırda diğer din bilimlerinin tasavvufa yönelik eleştirilerine cevap verme ve tasavvufu bir din bilimi olarak ortaya koyma hedefiyle telif edilen eserlerin muhtevasının şekillenmesinde de büyük bir rol oynamıştır.¹¹¹ Bu eserlerde ibâhîler, sûfilerin iç muhalifi kabul edilmiş, hakikat-şeriat ilişkisi tartışmalarının muhataplarından birisi olmuştur.¹¹²

Peki, sûfilerin entelektüel alandaki zühdleri ve ihtilaflara dikkat çekerek deliller bağlamında din bilimlerine yaptıkları eleştiriler, itham edildikleri gibi ibâhî hareketlere zemin hazırlayacak şekilde sofistlerle aynı safta olmalarına sebebiyet verir mi? Bu noktada ‘‘Bilgi mümkün müdür?’’ sorusuna verilecek cevap sûfilerin sofistler ya da bilgiyi mümkün gören gruplar arasında alacağı yeri de belirleyecektir. Zira olumsuz bir cevap bilginin imkânının tümünden reddine; insanın tüm bilme eylemlerinin anlamsızlığı ve bir hakikat iddiasının geçersizliğine yol açacaktır. Bunun sonucu olarak insanı her şeyin ölçüsü kılan sofist anlayış, ahlakta da göreceliliği savunacaktır. Din bilimleri içerisinde ahlakı tasavvufun alanı olarak kabul eden sûfilerin¹¹³, böylece mutlak bir ahlaktan bahsetmeleri de mümkün olmayacaktır. Bu yüzden sûfilerin bilginin imkânıyla ilgili görüşleri aynı zamanda ahlakî gelişim ve ahlakî değişimin imkânıyla da ilgilidir.¹¹⁴ Bu bağlamda bu soruya bir cevap olarak, Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb* eserine bir tasavvuf eseri muhtevasında alışık olmadığımız şekilde bilginin ispatı meselesiyle başlamıştır. Hücvîrî, ibâhîlerin bilgi hakkındaki söylemlerinin bütün mutasavvıflara nispet edilmesine itiraz etmiş ve

¹⁰⁹ İbrahim Agâh Çubukçu, **a.g.e.**, s. 51.

¹¹⁰ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 81.

¹¹¹ Ekrem Demirli, ‘‘Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı’’, **İÜİFD**, 2007, sy.15, ss. 219-244.

¹¹² Kuşeyrî, **a.g.e.**, ss. 80-82; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, ss. 50-52.

¹¹³ Serrâc, **a.g.e.**, 14.

¹¹⁴ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, s. 149.

sûfilerin bu konudaki tutumunu ortaya koymayı amaçlamıştır.¹¹⁵ O, sofistlere ve sûfiler arasında bilgiyi inkar eden gruplara, kendi ifadesiyle ‘mülhidler’e karşı argüman geliştirmiş ve bilginin imkanını savunarak sûfilerin bilgiyi reddedenlerle değil, İslam filozofları ve kelamcılarla aynı çizgide olduğunu ibraz etmiştir.

Sonuç olarak ilim geleneğinin içerisinden gelen sûfilerin din bilimlerini alan bakımından eksik buldukları ve bu alanın tasavvuf ilminin teşekkül sürecinde ahlak olarak belirlendiğini görmekteyiz. Bir başka eleştiri ise din bilimlerinde kullanılan tartışma ve araştırma yöntemlerinin ihtilaflara yol açtığı ve hakikate ulaştırmada yetersiz kaldığıdır. Ancak bu eleştiriye dile getiren ve ilim geleneğinin içerisinden gelen Muhâsibî’nin ileride ele alacağımız üzere akıl-ahlak ilişkisini teorik bir zeminde ifade etmesi tasavvuf içerisinde kitâbî geleneğe öncülük etmesi bakımından önemlidir.

Sûfilerin yönelttiği bir diğer eleştiri ise din bilimlerdeki teorik bilgilerin pratikte bir fayda sağlamamasıdır. Bu bağlamda sûfilerin “faydalı bilgi”yle neyi kastettiklerini belirginleştirmek ve din bilimlerinin karşısında kendilerini nasıl konumlandıklarını tespit etmemiz gerekmektedir.

3. ULEMA VE SÛFÎLER ARASINDA KARŞITLIĞI İFADE EDEN TASNİFLER

Sûfilerin din bilimlerine yönelttikleri eleştirileri ve din bilimlerinin karşısında kendilerini nasıl konumlandıklarını takip edebileceğimiz en iyi hareket noktalarından birisi yaptıkları ilim tasnifleri ve tanımlamalarıdır. Bu incelemeyi yaparken Ebû Tâlib el-Mekkî’nin, *Kûtü’l-kulûb* eserini merkeze alacağız. Zira Mekkî bu eserde, ilim bahsi için farklı yönleriyle karşılaştırmalar yaptığı müstakil bir bölüm ayırmış ve sahabe dönemini de kapsayacak şekilde naklettiği rivayetlerle sûfilerin ilim hakkındaki görüşlerine yer vererek ilimlerin teşekkül süreçleri ve yaşanan değişimleri takip edebilmemize olanak sağlamıştır.

Ancak belirtmeliyiz ki aynı iki kavramı ifade etmek için yapılan bu sınıflamalar birçok ortak özelliği barındırmaktadır. Bu sebeple her bir tasnifin

¹¹⁵ Hücûrî, a.g.e., s. 82.

kapsadığı tüm içeriği değil, din bilimleri eleştirisinde öne çıkan eleştirel yönünü ele alacağız. Bir diğer husus ise Mekkî'nin yaptığı karşılaştırmalarda tasavvuf ismini açıkça kullanmamasıdır. Ancak farklı isimlerle değerlendirdiği bu ilmin konu ve yöntemi hakkında yaptığı değerlendirmeleri incelediğimizde kastının tasavvuf olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

3.1. İlim ve Âlim Tanımındaki Değişim: Selef İlmi-Bidat İlmi

Din bilimlerinin teşekkül süreci ele alınırken bütün din bilimleri kendilerini Hz. Peygamber dönemi ve sahabe dönemine dayandırırılar.¹¹⁶ Hz. Muhammed'in "...Benden sonra şiddetli bir ihtilafı göreceksiniz. Onun için benim sünnetime ve hidayete mazhar kılınmış olan hulefâ-yi râşidinin sünnetlerine yapışınız. İhdas edilen (sonradan ortaya çıkan) şeylerden sakının. Çünkü her bidat delalettir."¹¹⁷ hadisi ve dinde sonradan ortaya çıkan şeylere yönelik rivayetlerin uyarıcı niteliği bu temellendirmeyi gerekli kılmıştır. Bu, ilimlerin meşruiyetleri ve sıhhatlerini ispatlamaları açısından elzemdir. Bununla birlikte bidat kavramının farklı anlaşılması ve yorumlanması her dönemde çeşitli grupların birbirlerini bidat ehli olmakla itham etmelerine sebep olmuştur. Tasavvuf ise geçmişten günümüze bu ithamın doğrudan muhataplarından biri olagelmıştır. Zira sûfîlerin evlenmeme, tedavi olmama, fenâ ve bekâ gibi dile getirdikleri ve uyguladıkları birçok kavramın hadis ve sünnette karşılığını bulmak oldukça zordur. Bu yüzden Ebû Tâlib el-Mekkî'nin yaptığı selef ve bidat ilmi tasnifi ayrıca bir önem kazanmaktadır.

Mekkî, bu tasnifiyle öncelikle ilim anlayışı ve âlim kavramında yaşanan değişmeye dikkat çeker. Onun selef tabiriyle sahabe ve tâbiin döneminin ilim anlayışı ve bu dönemden yaşadığı döneme kadar var olan ilmî faaliyetler arasında yaptığı kıyaslama, sûfîlerin fetihlerin ardından Müslümanların karşılaştıkları yeni kültürel mirasla şekillenen bilim anlayışı, siyasî ve sosyal değişmeler hakkındaki duruşlarını anlamamıza olanak sağlar. Bu bağlamda Mekkî'nin şu ifadesini güçlü bir şehir ve bilim eleştirisi olarak okumak mümkündür:

¹¹⁶ Örnekler için bkz.: Saffet Köse, **a.g.e.**, ss. 141-155; Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, Ankara, TDV Yay., 2007, ss. 15-67; Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, İstanbul, İFAV, 2008, ss. 63-93; Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, **Kelama Giriş**, İstanbul, İsam Yay., 2010, ss. 23-28.

¹¹⁷ İbn Mâce, "Mukaddime", 6; Ebû Davûd, "Sünnet", 5; Dârimî, "Mukaddime" 16

“Bizim zamanımızda işler iyice karıştı ve insanların tefrikiyle ilgili kıstaslar değişti. Neticede kelim ehli ‘ulema’ olarak anılmaya, kussaslar da ‘arifler’ olarak isimlendirilmeye başlandı. Raviler ve nakilciler ise, din hakkında hiçbir fikh ve basirete sahip olmamalarına rağmen ‘ulema’ sınıfına sokuldular.”¹¹⁸

Zira Mekki’nin bu tespiti sûfilere ilmî faaliyetlerde zühde yönlendiren, tasavvufun din bilimleri arasındaki kırılma noktalarından birine işaret etmektedir. Bu ifadeyle o, zamanının makbul ve insanlar nezdinde ilgi gören zümrelerini âlim tanımının dışında bırakmaktadır.

Ancak Mekki’nin âlim tanımı çağdaşı olan diğer sünnî tasavvuf müellifleri, Serrâc ve Kelâbâzî ile farklılık arz etmektedir. Zira Kelâbâzî, *Ta’arruf*’ta sünnî kelimcileri itikâdî konularda bir otorite kabul ederek sûfilere onların görüşlerine muhalefet etmediklerini, onlara tabi olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Serrâc ise *el-Lüma*’da, sûfilere diğer din bilimleriyle aykırı düşmeyen tamamlayıcı nitelikte bir otorite sahası belirlemeyi hedeflerken fukaha ve muhaddislerin kendi alanlarını ve otoritelerini kabul etmiştir. Görüyoruz ki bilgi konusunda Kelâbâzî ve Serrâc diğer din bilimleriyle tasavvufu uzlaştırmaya çalışan bir yaklaşım sergilerken Mekki din bilimleriyle tasavvuf arasındaki bu ihtilafta tasavvufun iddiasını devam ettirmektedir.

Bu tavrı göz önünde bulundurarak Mekki’nin tespiti, sûfilere din bilimine yönelik eleştirilerinin esasında ilim ve âlim tanımındaki değişmeye olduğunu; bilmenin imkânı ya da bilim karşılığı üzerinde olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Mekki’nin âlim kıstaslarında yaşanan değişime yönelik eleştirisini anlayabilmek için öncelikle Müslümanların siyasî ve kültürel alanda yaşadığı gelişmeleri ele almamız gerekmektedir.

Mekki’nin selef dönemi olarak nitelediği dönem Müslümanlar arasında ilk siyasî ve itikâdî tartışmaların yaşandığı dönem olmakla beraber Mekke ve Medine’nin merkezîyetini koruduğu dönemdir. Selef döneminin sonuna gelindiğinde ise Hicaz merkezli siyaset, ilmî ve sosyal hayata sahip Müslümanlar Suriye, Irak gibi köklü düşünce ve yönetim geleneklerine sahip merkezlerin fethiyle güçlü muarızlarla temas geçmişler, bu geleneklerden gelen ve aslen Arap olmayan topluluklar İslam’a

¹¹⁸ Ebû Tâlib el-Mekki, a.g.e., C. II, s. 100.

girmeye ve din bilimlerinde söz sahibi olmaya başlamışlardır.¹¹⁹ Böylece ilim geleneği bağlamında “ümmî bir cemaat” olan Müslümanlar, yeni fethedilen topraklarda entelektüel anlamda da kalıcı ve söz sahibi olma çabasında olmuşlardır.¹²⁰ Bu çabanın bir sonucu olarak Müslüman âlimler ve diğer düşünce geleneklerinin temsilcileri arasında ciddi nazarî tartışmalar gerçekleşmiş, İslam düşüncesinin yöntem ve mesaili yeniden şekillenmiştir. Mekkî'nin bidat olarak nitelediği bu dönemde din bilimleri büyük oranda teşekkül etmiş¹²¹ Hicaz'da selefin bilim yöntemi olan nassın temel alınışı, yeni fethedilen topraklarda yerini nassın yorumlandığı akıl yürütmelere bırakmıştır. Mekkî'nin bidat ilimler arasında saydığı ilimlere baktığımızda selefin aksine bu ilimlerin akli ön plana almalarının eleştirilerin asıl hedefi olduğunu görürüz. O, selef tarafından bilinmeyen bu ilimleri bidat ilimler olarak nitelerken kalam, cedel, kıyas, felsefe ve rey bunlar arasında zikretmiş, rey ve kıyasla elde edilen yorumların nassın zâhirine tercih edilmesini kınamıştır.¹²² W. Montgomery Watt'ın işaret ettiği gibi din bilimlerinde aklın yeri hakkındaki eleştirilerde kalamcılar hedef alınsa da fikhın dini ilimlerdeki merkeziliği fıkıh usulü hakkındaki sistematik akıl yürütme faaliyetinin kalam ve diğer sahalardaki akıl yürütme için zemin hazırladığı gözden kaçırılmamalıdır.¹²³ Mekkî'nin, fakihlere yönelik eleştirileri de bu bağlamda olmuştur. O, fetva ve ahkâm ilmini selef döneminde bilinen ilimlerden kabul ederken fıkıhla ilgili cedel ve kıyası bidat ilimler arasında zikreder.¹²⁴ Yine kalamcılar için kullandığı bidat ilmi tabiriyle hadisçilerle hemfikir olsa da¹²⁵ hadisin nakil faaliyetine dönüşmesi, takip ettikleri metodun sünnetin reddine sebebiyet vermesi ve akli ilimlere yönlendirmesi hasebiyle hadisçileri de tenkit etmiştir.¹²⁶

¹¹⁹ Albert Hourani, **Arap Halklar Tarihi**, Çev. Yavuz Alogan, 10. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 87.

¹²⁰ Ekrem Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak: Hâris b. Esed El-Muhâsibî'nin “Ahlakla Terbiye Edilen Akıl” Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, ss. 6-9.

¹²¹ W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, Umrân Yayınları, 1981, s. 395.

¹²² Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 114.

¹²³ W. Montgomery Watt, **a.g.e.**, s. 229.

¹²⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 120.

¹²⁵ Talat Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, 4. bs., Ankara, TDV Yayınları, 1989, s. 254.

¹²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 156.

Mekkî, selefın ilmini ise yakîn ve takva, marifet ve hidayete dair konular olarak tanımlamıştır.¹²⁷ Öncelikle Mekkî'nin sûfilerin selefın takipçileri olduğuna dair açık bir ifadesi olmasa da o, satır aralarında selefın ilmi ile tasavvufun mesaili arasındaki benzerliği ortaya koyar. “*Selef, birbirinden vera öğrenirken, bugünün insanları kelam öğreniyorlar.*”¹²⁸ sözü, sûfilere selefın takipçisi olarak değerlendirdiğinin bir göstergesidir. Sûfilerin genel kabulü olan bu yaklaşımı, onların tasavvuf ve sûfi kelimesinin kökeni hakkındaki açıklamalarında ya da sûfi tabakâtlarının sahabe ve tâbiîn ile başlatılmasında da görmekteyiz.¹²⁹ Örneğın Ebû Hasan-ı Buşencî'nin (ö. 348/959) “*Bugün tasavvuf, hakikati olmayan bir isimdir. Daha evvel ismi olmayan bir hakikat idi.*”¹³⁰ sözü bu duruma işaret etmektedir. Böylece din bilimleri karşısında meşruiyet mücadelesi veren sûfiler, tasavvufu Müslümanlar arasında kesintisiz bir şekilde devam eden bir ilim olarak kabul ederken, Mekkî, din bilimlerinin tasavvufa yönelttiği eleştiriyi bidat ilimler tabiri ile din bilimlerinin meşruluğuna dair bir soruna dönüştürmektedir.

3.2. Hakikat- Şeriat İlişkilerinde Mesailin Belirlenmesi: Zâhir İlmi-Bâtın İlmi

Zâhir ve bâtın lafızları, ayet ve hadislerde karşıt manada açıkça kullanılan lafızlar olmaları hasebiyle tasavvuf ve din bilimlerinin farklılığını ifade etmede başvurulan en yaygın tasniflerden birisi olmuştur.¹³¹ Bu tasnif esas olarak mesaildeki farklılık üzerinden yapılmıştır. Ancak sûfilerin bilgi edinme yöntemleri, Allah ve kul ilişkisinde kullandıkları dil gibi hususiyetlerinin zâhir âlimleri tarafından anlaşılabilmesi¹³² ve sûfilere nispet edilen ibâhî grupların bâtın kavramını şeriatın

¹²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 55.

¹²⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, ss. 34-35.

¹²⁹ Sûfi isminin kökeni olarak ashâb-ı suffe'ye dayandırılması hakkında bkz.: Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, ss. 55-57; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 95; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 96. Sûfi tabakâtlarının sahabeden başlatan eserlere örnek olarak bkz.: Ebû Nuaym, **a.g.e.**; Hücvîrî, **a.g.e.**, Kelâbâzî, **a.g.e.** Sülemî ise *Tabakât*'ın mukaddimesinde bu eseri sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn hakkında telif ettiği ancak günümüze ulaşmayan *Kitâbü 'z-zühd*'ün devamı niteliğinde kaleme aldığını söylemiştir.

¹³⁰ Sülemî, **Tabakât**, s. 295.

¹³¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, zâhir ve bâtın ilmi ya da âlimleri şeklindeki ayrımın dil bilimciler tarafından yapıldığını ileri sürmüştür. Onun bu ifadesinden anlaşılıyor ki bu tasnif sadece sûfiler tarafından kullanılmamıştır. Bkz: Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 79.

¹³² Ebû'l-Alâ Afifi, **a.g.e.**, s. 104,105.

teklifi yükümlülüklerini yok saymak için kullanmaları din bilimleri ile sûfiler arasındaki tartışmalarda zâhir ve bâtin ayrımını merkezi bir noktaya taşımıştır. Şiblî'nin aşağıdaki ifadesi gibi bazı sûfî sözleri de bu ikiliği belirginleştiren ifadeler olmuştur.

“Otuz yıl fıkıh ve hadis okudum. Nihayet güneşim göğsümden doğdu. Sonra o üstatların dergâhına gittim. Geliniz, biraz da Allah'ın fikhından ve ilminden söz ediniz dedim, ama kimse ne diyeceğini bilemedi. Zira şeyin nişanı bir şeyden olur ve gaybın hiç nişanı olmaz. Acayip bir söz belledim, sizler kapkaranlık bir gecesiniz, biz ise apaydın bir gündüzde, şükrettik ve vilayeti de bir vurguncuya teslim ettik ve sonuçta o da bize yapacağını yaptı.”¹³³

Bu sebeple hicrî dördüncü asırda yazılan sünnî tasavvuf eserlerinde bu kavram tasavvufun din bilimleri içerisindeki konumunu netleştirmede kullanılarak bir uzlaşma kavramına dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Öncelikle sûfilerin zâhir ve bâtin ilmi ile neyi kastettiklerini ve bu ilimlerin kapsamını ele almamız gerekmektedir. Zâhir ilmi, genel olarak helal ve haramları bilmek, dış organlarda meydana gelen amelleri ele alan,¹³⁴ dünyevî ihtiyaçlarla ilişkili konulara dair bir ilim olarak tarif edilmiştir.¹³⁵ Dil ile ifade edilen bütün ilimler bu ilmin kapsamına dâhil edilmiştir.¹³⁶ Mekkî, bu ilmi “*Bir de dilde olan zâhirî ilim vardır ki bu Allah Teâla'nın yarattıklarına karşı hüccetidir.*” hadisine dayandırarak aktarılagelen ve kendisiyle İslam'ın teminat altına alındığı bir ilim olarak tarif etmiştir.¹³⁷

Bâtin ilmi ise öncelikle katı kuralcı bazı zâhir âlimlerden başkasının inkâr etmediği bir vakıa olarak kabul edilir.¹³⁸ Bu bağlamda Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin selef ve bidat ilimleri tasnifinde yaptığı gibi bâtin ilminin meşruiyetini ispat etmek için bu ilmi Hz. Peygamber dönemine dayandırır.¹³⁹ Bâtin ilmine dayanak olması için zikrettiği hadisleri kitabının sûfilerin Hz. Peygamber'e ittibasını ele aldığı bölümde zikretmesi ise sûfilerin bu konudaki konumlarını göstermesi

¹³³ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 551; Serrâc, **a.g.e.**, s. 468.

¹³⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 23.

¹³⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 90.

¹³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 26.

¹³⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 57.

¹³⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 16.

¹³⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 114.

açısından ayrıca mühimdir. Bâtın ilminin konusu ise insanların amellerine taalluk eden vera, takva, zühd, sabır, rıza gibi helaller ile kıskançlık, makam sevgisi, kibir ve riya gibi haramlarla ilişkili kalbi ameller olarak belirlenmiştir.¹⁴⁰ Yapılan tariflere göre zâhir ilmi, dinin görünen, şekli, ifade edilen ve nakledilen kısmına dair bilgilerken bâtin ilmi, kalpte meydana gelen ve amelleri etkileyen hususları bilmeye yöneliktir. Hücvîrî'nin ibadetlerin zâhir ve bâtını hakkında verdiği bilgiler, iki ilmin konularını örneklemek açısından faydalı olacaktır:

“Namazın bir takım şartları vardır. Birincisi: Zâhirde necasetten, bâtında şehvet ve süflî arzuların arınmak ve temizlenmektir. İkincisi: Zâhirde elbiseyi necasetten temizlemek, bâtında bu elbiseyi helal yoldan elde etmektir. Üçüncüsü: Zâhirde ruhu afetlerden ve hadis şeylerden, bâtında fesat ve günahattan temizlemektir. Dördüncüsü: Kibleye karşı yönelmektir. Zâhir kiblesi, Kabe, bâtin kiblesi arş, sırrın kiblesi müşahededir.(...)”¹⁴¹

Sûfilerin zâhir ve bâtin ilimlerini tanımlarken üzerinde durdukları bir diğer husus ise bu ilimlerin taliminde hangisinin daha öncelikli olduğudur. Bu durumu ifade ederken Hz. Muhammed'in “*İlim talep etmek her Müslüman üzerine farzdır.*” hadisi esas alınarak bir değerlendirme yapılmıştır. “Hadiste farz olan ilimle kastedilen nedir?” sorusu tüm ilim zümrelerini ilgilendiren ve görüş bildirilen bir sorudur. Nitekim Mekkî, çeşitli ilim zümrelerinin bu konu hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra hadisi kendi ilimlerine göre tefsir eden zâhir uleması dışındaki tüm görüş sahiplerinin birbirlerine yakın kanaatte olduklarını söyler.¹⁴² Buna göre Müslümanlar üzerine farz olan ilim, muhakeme ve fetva ilimleri, ihtilaf ve mezhep ilimleri ya da hadis kitaplarının öğrenilmesi değil; İslam'ın beş esasının ilmini öğrenmektir.¹⁴³ Mekkî, bu beş esasın ilmini ise şehadeti kapsayan tevhid ilmi ve namaz, oruç, hac ve zekâtın sıhhatini sağlayan ihlas ilmi şeklinde belirlemiştir.¹⁴⁴ Bu bağlamda sûfiler zâhir ilmini teferruatıyla öğrenmeyi “farz-ı kifâye” sayarken bâtin ilmini öğrenmeyi, kimsenin kendisinden müstağni kalamayacağı “farz-ı ayn” bir yükümlülük olarak değerlendirir.¹⁴⁵ Çünkü sûfilere göre bir ibadete dair kurallar sadece belirli zamanda ve belirli kişiyi ilgilendirirken bâtinî ameller kişinin her

¹⁴⁰ Muhâsibî, **Kitâbu'l-ilm**, s. 84.

¹⁴¹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 362.

¹⁴² Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, ss. 7-14.

¹⁴³ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 11.

¹⁴⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, s. 12

¹⁴⁵ Muhâsibî, **Kitâbu'l-ilm**, ss. 84-86; Serrâc, **a.g.e.**, s. 18; Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, s. 12.

zaman ve her işine dâhil olan niteliklerdir. Ayrıca sûfiler nezdinde, bâtın ilminden müstağni kalarak uygulanan her zâhirî ilim ya da amel, kendisine karışan bâtınî kusurlar tefrik edilemediği için eksik ve kusurludur. Örneğin Muhâsibî, bâtın ilmini kabul etmeyerek zâhirî kusurları terk etmekle yetinen bir kişinin zâhirî bir amel işlediğinde öfke, riya gibi bâtınî kusurlar karşısında gafil kalacağını, bu durumun da onun amelini ifsat edeceğini söylemektedir.¹⁴⁶ Bu noktada sûfilerin, bâtın bilgisini terk edip zâhir ilimlerini teferruatıyla öğrenmeyi gerekli gören ulemayı neden zorlama bilgileri ya da fuzuli bilgileri öğrenmekle itham ettikleri anlaşılacaktır.¹⁴⁷

Peki, buna göre bu ilimler arasındaki ilişki ne olacaktır? Bu soru, zâhir âlimlerinin sûfileri itham ettikleri şeriatı hafife alma yönündeki suçlamaları da kapsadığından sûfiler tarafından cevaplanması gereken bir sorudur.

Ancak öncelikle belirtmeliyiz ki; bâtınî amellerin bir ilim olarak kabul edilmesi ve bu ilmin inkârının eksiklik olarak nitelenmesi oldukça önemlidir. Çünkü böylelikle sûfiler bir ilme mensubiyet atfederek kendilerini dâhil edildikleri diğer zahit gruplardan ayırtmış olurlar. Nitekim muhaddis, kelamcı ya da fakihler arasında zahit ve abit olarak nitelenen birçok isim vardır. Ancak sûfiler burada çok amel etmeyi değil; sahip oldukları bir ilimle ameli ifsat edecek hususlardan arındırmayı esas aldıklarını göstermektedirler.

Bunun ardından sûfilerin bâtın ilmi olmaksızın zâhir ilimlerini eksik ve yetersiz kabul etmeleri ve fıkıh tanımında olduğu gibi bâtın ilmine geniş bir alan tanımaları şüphesiz bu ilmin zâhir ilimler karşısında bir üst bilim olarak kabulünün neticesidir. Ancak bu durum, hakikat ve şeriat tartışmaları bağlamında ele alındığında sûfilerin metotlarını açık ve anlaşılır bulmayan zâhir âlimleri tarafından bir sorun addedilmiştir. Yine bahsettiğimiz ibâhî grupların tavırları bunun yanı sıra Şia'nın Kur'an yorumunda esas aldığı bâtınî yorum metodu sûfilerin zâhir ve bâtın ilişkisinin ne olduğunu ve bâtın ulemasının yöntemini netleştirmesini zorunlu kılmıştır. Bu tehlikeyi gören birçok sûfî zâhir ve bâtın ilminin birlikteliğine dair

¹⁴⁶ Muhâsibî, **Kitabu'l-ilm**, ss. 86-88.

¹⁴⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 60, 61; Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 41.

açıklamalarda bulunmuştur. Ancak meseleyi en sistemli şekilde ele alan isim ise Serrâc olmuştur.

Serrâc, *el-Lüma*'da bâtin ilminin üstünlüğü fikrini muhafaza ederek zâhir ve bâtının birlikteliğini ifade eden bir ilim tanımı yapmıştır: ‘İlim, zâhir ve bâtin özelliklerini taşıyan, kulu zâhir ve bâtin amellerine çağırın şeriat ilmidir.’¹⁴⁸ Serrâc'a göre ilim esasında bir bütündür ancak lisan ile anlatıldığında zâhir, kalpte olup lisan ile açığa vurulmadığında ise bâttir. Bu yüzden zâhir ile bâtının birbirinden soyutlanması mümkün olmayacaktır.¹⁴⁹ Bunun yanı sıra sûfiler farklı gruplar tarafından kullanılan ‘‘bâtin’’ kavramının meşruiyetini ise şeriatın zâhirine muvafakata bağlamışlardır. Mekkî, Kitap ve sünnete dayandırmadan vecd hakkında konuşmayı bidat ilimler arasında sayarken¹⁵⁰ Cüneyd-i Bağdadî'nin ‘‘Bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle mukayettir.’’ sözü sûfilerin bu konudaki görüşlerini yansıtan kilit bir ifade olmuştur.¹⁵¹ Böylelikle sûfiler şeriatın zâhirine bağlılıkla bâtinî ve ibâhî gruplardan kendilerini ayırtmışlardır.

Zâhir ve bâtının birlikteliği vurgusu ve bâtının şeriatla teyidi sûfilerin kendileri sebebiyle eleştirildikleri ibâhî gruplardan ayrılmasını sağlamıştır. Ancak bu söylem, tabakât kitaplarında sûfi büyüklerinden sayılan isimlerin şeriatın zâhirine aykırı söylemlerinin vuzuha kavuşturulması için yeterli değildir. Bu noktada sûfilerin vecd halinde iken söyledikleri ibareler için kullanılan ‘‘şatahat’’ kavramı bir açıklama aracı olmuştur.¹⁵² Serrâc, *el-Lüma*'da sûfilerin şatahatlarına ve bir özeleştirici olarak sûfi hatalarına yer vererek bu problemi çözmeye çalışmıştır. O, öncelikle şatahatın bir sûfi ıstılahı olduğuna dikkat çekerek bu sözlerin değerlendirmesinin sûfilere bırakılması gerektiğini vurgulamış ve zâhire aykırı bu sözleri açıklamaya çalışmıştır.¹⁵³ Serrâc, ‘‘şatahat’’ kavramını çözüm amacıyla kullansa da din ilimleri ile uzlaşma amacı taşıyan diğer tasavvuf kitaplarının şatahat ehli sûfiler hakkında muhtelif tavırları, sûfi ibarelerinin zâhir bir şekilde aktarımının imkânı sorununun büyüklüğünü göstermektedir.

¹⁴⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 22.

¹⁴⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 22, 23.

¹⁵⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 115.

¹⁵¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 117.

¹⁵² Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, s. 221.

¹⁵³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 444.

Serrâc'ın zâhir ve bâtın ilimlerinin uzlaşmasında izah etmeye çalıştığı bir diğer husus ise sûfilerin yönteminin ne olduğudur. Bu yöntemi açıklarken Serrâc, zâhir âlimleri tarafından bilinen bir ıstılahı kullanır: İstinbat. Serrâc, kelim âlimlerinin nazar yoluyla istinbat yaptığı gibi sûfilerin de nassa hem zâhiren hem de bâtinen tabi olarak ve onlarla amel ederek Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma yetkisi olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴ Ayrıca o, ‘‘Bildikleriyle amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir.’’ hadisine dayandırarak sûfilerin sahip oldukları ilmin, bilgi ve amelden doğan bir ilim olduğunu vurgulamış ve sûfilerin yöntemini sadece nazar yoluyla hüküm çıkarmaktan daha güzel bir yöntem olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁵ Serrâc, zâhir âlimlerinin kabul ettikleri ve uyguladıkları bir ıstılahı seçerek zâhir ulema ile sûfilerin yöntem birliğini göstermeyi hedeflemiştir. Böylece o, zâhir ulemanın nas üzerinde nazarî ya da dil bilimlerini kullanarak yorum yaptıkları gibi sûfilerin de riyazet ve mücâhede yoluyla yorum yaptıklarını ifade ederek yöntemin meşruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁵⁶

3.3. Bilginin İfadesi Problemi: Dil ve Sükût; İbâre ve İşâret

İlmi

Sûfilerin ilim tasniflerinin bir diğeri ise sükût ilmi ve dil ilmi şeklindedir. Bu kavram çifti, eleştirel kullanımının yanı sıra zâhir ve bâtın ilmiyle ilişkisi bakımından sahip olunan ilmin ifade şeklini ele alır. Tasavvufun bir ilim olarak teşekkülü sürecinde onun aktarımının şekli ve imkânı önemli bir mesele olmuştur. Bu yüzden meseleyle doğrudan ilişkili olan işâret ve ibâre ilmi tasnifini de bu başlık altında ele alacağız.

Mekkî, sükût ve dil ilmi tasnifini öncelikle eleştirel manada ele almıştır. O, zâhirî bir uzuv olması bakımından dili, zâhir ilimlerin hazinesi olarak kabul etmiştir.¹⁵⁷ Bu sebeple dil ilimleri ve zâhir ilimlerini aynı manada kullanmıştır. Ancak o, fetva verme, hadis rivayet etme ve kıssa anlatma gibi dil ilimlerine sahip

¹⁵⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 119-120.

¹⁵⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 119.

¹⁵⁶ Ekrem Demirli, ‘‘Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı’’, s. 234.

¹⁵⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 90.

âlimleri, bilmediği meselelerde konuşma, şüpheli konularda¹⁵⁸ ya da soru sorulmadan fetva verme¹⁵⁹, insanlar arasında itibar kazanma¹⁶⁰ ve cedele yol açması bakımından¹⁶¹ eleştirmiştir. Yine onun dil ile âlim olanlar¹⁶² ve çene ilmi¹⁶³ gibi tavsifleri de bu eleştirinin bir tezahürüdür. Ancak Kuşeyrî, sûfîlerin neden sükûtu tercih ettiklerini açıklarken dilin yani doğrudan sözün yol açtığı ahlakî zaafılara dikkat çekmektedir:

“Söz felakettir, ayrıca nefsanî hazlar, övünme vesilesi olan sıfatları açıklama, güzel konuşma ile emsal ve akrân arasında temayüz etme vs. gibi huylarla ilgili afetler de konuşmada bulunur. Onun için sükût riyazet sahiplerinin vasfî olmuştur.”¹⁶⁴

Dilin bu afetlerinden sakınmak için sûfîlerin ‘*Hadis nakletmeyi arzuladığınız zaman hadis nakletmeyin. Ancak hadis nakletmeyi arzu etmediğiniz zaman nakledin.*’¹⁶⁵ gibi nasihatlerinin yanı sıra bir çok sûfînin de aynı nedenden ötürü ilim meclislerinde sükût temrinleri yaptıklarına dair örnekler bulmak mümkündür.¹⁶⁶

Dil bilimlerinin ifadesi sırasında kişide ortaya çıkan ahlakî zaafılara dikkat çeken Mekkî, buna mukabil sükût ilmini ise geniş anlamıyla şüpheli ve fuzulî şeyleri terk etmek¹⁶⁷ manasındaki vera kavramını, sûfîlerin ilim anlayışına tatbik ederek açıklamıştır: Hemen atılmaktan sakınmak, şüphelere hücum etmeyerek kapalı meselelerde sükûn veya sükût ile duraklamak.¹⁶⁸ Yahyâ b. Muâz da ‘‘*Vera, hiç tevile girmeden şeri ilmin sınırında durmaktır.*’¹⁶⁹ tanımıyla sûfîlerin ilim anlayışının vera ile ilişkisine dikkat çekmektedir. Ayrıca onun bu ifadesi nassı yorumlarken yapılan teviller konusunda sûfîlerin duruşunu da göstermektedir.

Sükût ilminin, zâhir ilimlerin ifade aracı olan dile yönelik eleştirel bir kullanımını olmasının yanı sıra meselenin bir diğer veçhesi ise bu ilmin konu edindiği

¹⁵⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 48.

¹⁵⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 84, 85.

¹⁶⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 91.

¹⁶¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 36.

¹⁶² Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 20.

¹⁶³ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 21.

¹⁶⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 213.

¹⁶⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 91.

¹⁶⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 213, 214.

¹⁶⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 203.

¹⁶⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 29.

¹⁶⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 204.

ilimle alakalıdır. Zira Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin “*Marifet, konuşmadan çok sükûta daha yakındır.*”¹⁷⁰ sözü bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Mekkî de zâhirî ilimlerin ifade aracı olarak dili zikrederken bâtın ilmini ise gizli ve bâtını olması sebebiyle kalbe hasretmiştir. Peki, o halde tasavvufî bilgiyi sükûtî ilme hamlettiğimizde marifet ve kalbe ilişkin bu bilginin anlatımı ve aktarımı nasıl olacaktır? Ayrıca hakkında konuşulmayan bir bilgi türünün bir bilim olarak teşekkülü mümkün müdür? Bu soruların cevabını verebilmek için sükûtun keyfiyetini ve tasavvufî bilginin ifadesi için kullanılan işaret kavramını ele almamız gerekmektedir.

Kelâbâzî, işaret ilmini, havâtır, müşâhede ve mükâşefe ilimlerini kapsayan sûfilere has bir ilim olarak tanımlar. O, kalbin müşâhedesini ve ruhun keşfini gerçek manasıyla sözle ifade etmek imkânsız olduğu için bu ilme işaret ilmi denildiğini ifade eder.¹⁷¹ Yine Serrâc da işâreti, manası latif olduğundan sözle açıklanması konuşan tarafından gizli tutulan şey olarak tanımlayarak Ebû Ali Ruzbârî'nin “*Bizim ilmimiz işarettir. İbareye dökülünce gizlenir.*”¹⁷² sözünü aktarır. Meseleye dair en dikkat çekici yaklaşım ise Kuşeyrî'ye aittir. Kuşeyrî, sûfilerin kullandıkları işaretleri, ıstılah olarak değerlendirerek tasavvufun meşru bir ilim olduğunu ispatlamak için kullanmıştır. O, her ilim zümresinin kendi aralarında kullandıkları bir takım ıstıhlara sahip olduklarını ve bu ıstıhlarla yekdiğerinden ayrıldıklarını belirttikten sonra sûfilerin de kendilerine has bazı ıstıhlara sahip olduklarını söylemiştir. Böylelikle o, sadece ilim zümresi tarafından bilinen ıstıhlara sahip olmayı müstakil bir ilim olmanın ölçütlerinden biri sayarak sûfilere bir ilim grubuna dâhil etmiştir. Ancak devamındaki açıklaması bu ıstıhların aynı zamanda ilmi gizlemek için araç olarak kullanıldığını da göstermektedir:

“Sûfiler, ehli olmayanlar arasında yayılmasından kıskançlık duydukları sırları yabancıardan saklı tutmak için, kendilerinden olmayanlara manası müphem ve anlaşılmaz görünen ıstıhlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir. Çünkü sûfilerin sahip oldukları hakikat ve marifetler gayret ve emek sarf edilerek zoraki bir şekilde toplanmış veya akıl yoluyla elde edilmiş değildir. Tersine bu

¹⁷⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, a.g.e., C. II, s. 46.

¹⁷¹ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 133.

¹⁷² Serrâc, a.g.e., s. 396.

hakikatler sūfîler zümresinin kalplerine Allah Teâla tarafından tevdi edilmiş bir takım özel manalardır.”¹⁷³

Kuşeyrî'nin bu ifadeleri sünnî tasavvufun bir bilim olarak teşekkülü amacına uygun olarak tasavvufun diğer ilimler kadar meşru bir ilim olduğunu göstermekle beraber aynı zamanda tasavvufun bilgiyi elde etme yöntemi ve ifade biçiminin farklılığını da ortaya koymaktadır.¹⁷⁴ Zira onun bu açıklaması diğer ilimlere mensup âlimlerin bilgiyi kesbî yollarla elde ederken sūfîlerin elde ettikleri bilgilerin vehbî bilgiler olduğunu göstermektedir. Benzeri bir değerlendirme ise Şiblî'ye aittir:

“Üç tür lisan vardır. İlim lisanı, hakikat lisanı ve Hakk lisanı. İlim lisanı bize vasıtalarla ulaşır. Hakikat lisanı Allah'ın gönüllere vasıtasız ulaştırdığıdır. Hakk lisanını anlayıp anlatmaya yol yoktur.”¹⁷⁵

Kuşeyrî'nin sözlerinde açıklanması gereken diğer husus ise sūfîlerin kasıtlı olarak anlaşılma amacıdır. Açıklamayı ve gizlemeyi aynı anda ihtiva eden bu paradoksal ifadeler, tasavvufî bilginin ifadesi problemiyle yakından alakalıdır. Kuşeyrî'nin bu yorumunun benzerini Kelâbâzî'de de görmek mümkündür. Örneğin; İbn Atâ, sūfîlerin hassaten zâhir ulema tarafından anlaşılmamak için işaret ilmini kullanarak meseleyi müşkil hale getirdiklerini söylerken bir başka sūfî ise “ Eğer bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıkrak yakalardık.” (Hakka, 69/44-45) ayetini, “vecd hallerini rüsum ehline ve zâhircilere anlatsa” şeklinde izah etmiştir.¹⁷⁶ Sūfîlerin böyle bir yola başvurmalarının temel sebebi, ilimlerinin ehil olmayan kişilerin eline geçme endişesidir. Bu endişe, sūfîlerin, tarihî süreçte zâhirî âlimlerle yaşadıkları problemlerden kaynaklanmaktadır. Özellikle Gulam Halil vakası olarak bilinen kovuşturma ve Hallâc-ı Mansur'un idam edilişi sūfîler ve zâhirî âlimler arasındaki gerilimin en şiddetli dönemlerinden biri olmuştur.¹⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma*'da sözleri kavranamayarak küfür ve zındıklıkla itham edilen birçok tasavvuf otoritesine yer verdiği bölüm meselenin tarihî boyutunu ve derinliğini göstermektedir.¹⁷⁸ Nitekim bu ithamlara maruz kalanlardan biri olan

¹⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 147.

¹⁷⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev: Burhan Köroğlu v.d., 3. bs., İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 382.

¹⁷⁵ Serrâc, *a.g.e.*, 250.

¹⁷⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 135.

¹⁷⁷ Ebû'l-Alâ Afîfî, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁷⁸ Serrâc, *a.g.e.*, ss. 476-480.

Cüneyd-i Bağdâdî, yazdığı bir mektubun ehil olmayan kişilerin eline geçmesiyle yaşadığı problemlerden bahsetmiştir.¹⁷⁹

Ancak sûfilerin sahip oldukları ilmin, izhar edildiğinde böyle bir infiale sebep olması ilim iddiasında önemli bir problemdir. Kelâbâzî, bu problemi muhatabın ilimdeki derecesiyle açıklamaya çalışır. O, “*Her makama ait bir ilim her hale ait bir işaret mevcuttur.*”¹⁸⁰ sözüyle tasavvuftaki hal ve makam teorisini ilimdeki ehliyete bağlar:

“Bazı kimseler, dinleyicilerin makamlarını bilmeden bir makamdan bahseder, bu makamlarla ilgili bazı şeyleri kabul, diğer bazı şeyleri reddederler. Bu kişinin muhatapları arasında bahis konusu makama ulaşmamış olan kimselerin bulunması mümkündür. Bu durumda konuşanın makamında reddedilir durumda olan bir şeyin muhatabın makamında kabul edilir bir şey olması mümkündür. Bu vaziyetin sonucu olarak muhatap (şeriat) ilmine göre kabul edilmesi gereken bir şeyi hatip reddetti diye bir vehme kapılabilir. Onun için de hatibi hatalı, bidatçı ve hatta kâfir olmakla suçlayabilir. Vaziyet böyle olduğu için sûfiler, kendilerine has olan bilgileri ifade etmek için bazı terimler ortaya attılar.”¹⁸¹

Bu açıklamalar bir ilim olarak teşekkülü sürecinde tasavvufu hem diğer ilimlere yaklaştıran hem de uzaklaştıran açıklamalardır. Bu noktada Serrâc, sûfilerin yöntemlerini diğer din bilimlerine yaklaştıran açıklamalarıyla önemli bir rol oynamıştır. O, *el-Lüma*'da sûfilerin yöntemini istinbat olarak ortaya koyarken sûfilerin bazı işarî yorumlarını da açıklayarak diğer din bilimleriyle yöntem birliğini ortaya koymayı amaçlamıştır. O, sûfilerin Kuran'a dair işarî yorumlarında ve istinbatlarında ölçütlerinin “*Allah'ın geri bıraktığını öne çıkarmamak, öne çıkardığını da geri bırakmamak; rububiyet konusunda münazaa ve çekişmeye düşüp kulluk dışına çıkmamak ve kelamı tahrife yönelmemek*”¹⁸² olduğunu söylemiş ve ardından buna uymayan bazı örnekleri zikretmiştir. Serrâc'ın buradaki amacı, sûfileri Kur'an'ın batinını önceleyen batinî gruplardan ayırt etmek ve sünnî yoruma yaklaştırmaktır. Zira o, böylece sûfilerin işarî yorumlarını Kur'an'ın zâhirine bağlı “ikincil yorumlar” olarak değerlendirmiştir.¹⁸³ Sûfilerin hüküm çıkarırken

¹⁷⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 277.

¹⁸⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 134.

¹⁸¹ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 134.

¹⁸² Serrâc, **a.g.e.**, s. 94.

¹⁸³ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l Arabîye İşarî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşarî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **AÜİFD**, Sayı: 40, 2013, s. 126.

yöntemlerinin ise Kur'ân-ı Kerîm'i tedebbür, tefekkür, tezekkür, uyanık bir kalp ve diri bir gönülle okumak¹⁸⁴ ve bu yöntemin uygulanmasıyla Allah tarafından kalplerine tevdi edilen bilgilerle amel etmek şeklinde açıklamıştır.¹⁸⁵ Buna göre Serrâc, işaretin metodunu ortaya koymaya çalışırken, Kelâbâzî ise sûfi işaretlerinin kişinin ilimdeki konumuyla ilişkisini açıklamıştır.

Sonuç olarak sûfiler, dil ile ifade edilen ilimlerin dünyevi zaaflarla ilişkisine dikkat çekmiş, bu sebeple vera ile ilişkilendirdikleri sükût ilmîni öne çıkarmışlardır. Ancak bu durum tasavvufun ilim olarak açıklanması sorununu gündeme getirmiş ve sûfilerin ilimlerini ifadede kullandıkları işaret kavramı sünî mutasavvıflar tarafından tasavvufun bir ilim olarak teşekkülünde anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu kavram hem sûfilerin yöntemini açıklamada hem de hal ve makam teorisini esas alarak zâhir âlimleri tarafından sûfilere yöneltilen eleştirilere cevap olarak kullanılmıştır. Tasavvufun bir ilim olarak ifadesi sorunu ise gayb ve Hakk'a dair konularda ve ehil olmayan kişilerle sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

3.4. Bilgide Kesinlik Problemi: Yakîn ve İstidlâl

Sûfilerin, bilgi edinme faaliyetleri teorik bilgileri toplamaktan ziyade bir maksada ulaşma amacını taşır. İlim zümrelerini değerlendirirken bu amaçlarını açıkça beyan etmişlerdir. Örneğin; Mekkî'nin "*Hakikati bulmak için girdiğiniz araştırmada şu beş zümrenin ortasında kalakalırsınız.*"¹⁸⁶ değerlendirmesi, Gazzâlî'de, "*Hakikati arayanların dört gruptan ibaret olduğunu gördüm.*"¹⁸⁷ şeklinde devam eder. Burada zikredilen ilim zümreleri değişse de sûfilerin ilim zümreleri hakkındaki değerlendirme kıstasları, "hakikat" olarak aynı kalmıştır. Bu noktada sûfilerin aradıkları bilgi türü, içerisinde şüphe barındırmayan, hakikate ulaştırıcı kesin bir bilgidir. Sûfilerin bilgideki bu kesinliği ifade etmek için kullandıkları kavram ise yakîn olmuştur.

¹⁸⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 74.

¹⁸⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 81.

¹⁸⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 59.

¹⁸⁷ Gazzâlî, **Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl**, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2013, s. 9.

Mekkî, yakîni, mesaili, tasavvufun hal ve makamları olan¹⁸⁸ müstakil bir ilim olarak zikrederken ayrıca marifet ve yakîn ilmi¹⁸⁹, tevhid ve yakîn ilmi, iman ve yakîn ilmi¹⁹⁰ şeklinde ikili kavramlarla da zikretmiştir. Yakînin bir diğer kullanımı ise ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn şeklinde kendi içerisinde derecelenmeyi ifade eden tasnif şeklindedir. Öncelikle sûfîlerin, yakîn ile kastettikleri manayı netleştirdikten sonra diğer ilimlerle ilişkisini inceleyerek bu farklı kullanımların nedenini açıklamaya çalışacağız.

Kuşeyrî'nin ilimle ilişkilendirerek naklettiği yakîn tanımlarına baktığımızda onun iki nokta üzerinde durduğunu görürüz. Bunlardan ilki, sûfîlerin “*Yakîn, kalbe tevdi edilen bir ilimdir.*” ya da “*İlim şüphenin zıddıdır, (şüpheye maruzdur.) yakînde şüphe bahis konusu değildir.*” sözlerini açıklarken yaptığı, yakînin çalışılarak, öğrenme yoluyla elde edilen kesbî bir ilim değil, Allah tarafından kendilerine verilen vehbî bir ilim olduğu vurgusudur.¹⁹¹ Diğer vurgu ise yakîn ilmi ile şüphenin bir arada bulunmayacağı üzerinedir. O, yakîni “*Bu bilgiye sahip olan kimse ulema dilinde kullanılan manada ve mutlak olarak şüpheye düşmez.*”¹⁹² şeklinde bedihî bilgi olarak tanımlamıştır.

Burada dikkat çeken husus, sûfîlerin Allah tarafından kendilerine verilen bu ilmin, öğrenilerek elde edilen diğer ilimlerle ilişkisinin mahiyetidir. Zira bu durum beraberinde birçok soruyu getirmektedir. Bu bilgi, kesbî ilimlerin elde ettikleri bilgiden farklı bir bilgi midir? Farklı ise yakîn ilmi şeriatın zâhirine aykırı bir söz söyleyebilir mi ya da vehbî bir ilim için şeriatın zâhiriyle amel etmek gerekli midir? Aynı ise zaten var olan bir bilginin yakîni ne demektir? Bu sorulara cevap verirken sûfîlerin aynı zamanda kelamın yöntemlerinden biri olan “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı bir akıl yürütme eylemi” olarak tanımlanan istidlâl¹⁹³ ile ilişkisini de ortaya koymuş olacağız.

¹⁸⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, 158.

¹⁸⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî **a.g.e.**, C. II, s. 64.

¹⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 91.

¹⁹¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 263.

¹⁹² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 179.

¹⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2001, C. 23, s. 325.

Öncelikle belirtmeliyiz ki; sûfiler yakîni din bilimlerine alternatif bir bilgi olarak görmemişlerdir. Zira onlar yakîne ulaşmanın yolunu zâhiri ilme tabi olarak yapılan mücâhede ve riyazete dayandırmıştır. Kuşeyrî, “*Sûfilerin ilimleri başlangıçta bu şekilde kesbîdir, sonunda ise bedihîdir.*”¹⁹⁴ sözüyle bu duruma işaret etmektedir. Yine İbn Atâ’nın “*Yakîni elde edenler takvaya yakınlık ölçüsünde onu elde etmişlerdir. Takvanın esası men edilen hususlarda zıtlaşmaktır. Bunun esası da nefis ile zıtlaşmaktır. Şu halde insan nefisinden ayrıldığı nisbette yakîne vasıl olur.*”¹⁹⁵ sözü ise yasaklara riayet ederek nefsin arzularına uyulmayan ahlakî bir sürecin kesin bilgiyle neticelenmesini ifade eder. Kelâbâzî de takva ile vafettiği sûfileri anlatırken söylediği “*Mücâhedelerinde samimi oldukları için çalışmakla elde edilen (kesbî) ilme nail olmuşlar, amellerinde ihlaslı oldukları için de ilhamla gelen (vehbî) bilgilere mazhar olmuşlardır. İçleri saflaştığı için kendilerine doğru bir firaset verilmiştir...*”¹⁹⁶ sözleriyle tasfiye ve tezkiye ile elde edilen aynı epistemolojik sürece işaret etmektedir.

Sûfiler, yakîn ile kesbî yolla elde edilen ilmin tahkikini amaçlamışlardır. Çünkü onlara göre kişi, yakîn ile desteklenmeyen bilgiye tam manasıyla sahip olamaz. O sadece başkasının bilgisini taşıyan bir ravi hükmünde kabul edilir.¹⁹⁷ Hakîm et-Tirmizî’nin, fıkıh kavramı etrafında yaptığı zâhirî fıkıh ve bâtinî fıkıh tasnifi de bu durumu izah etmektedir.¹⁹⁸ Sûfilerin fıkıh kavramı hakkında görüşlerini aktarırken ele aldığımız gibi Serrâc da bu tasnifi *el-Lüma*’da, sûfilerin din bilimlerinden farklı bir bilgi getirmediğini bununla birlikte tasavvufu kendisi olmaksızın maksada ulaştırmayan tamamlayıcı bir bilim olarak sistemleştirirken kullanmıştır.

Yakîn kavramının bilgede kesinlik derecesi içeren bir diğer tasnifi ise ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn şeklindeki sıralamadır. Bu tasnifle sûfiler bilginin en kesin halinin kendi ilimleriyle gerçekleştiğini kabul etmişler ve diğer ilimlerin elde ettikleri bilgilerin doğru ve yanlış olma ihtimalini taşıyan zannı ihtiva

¹⁹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 263.

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 264.

¹⁹⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf*, s. 50.

¹⁹⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. II, s. 98.

¹⁹⁸ Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 78.

ettiğine dikkat çekmişlerdir. Böylece bilginin tahkikinin kendisiyle sağlandığı tasavvufu diğer ilimlerin mütemmim bir cüzü kabul ederek din bilimlerine yaklaşıırken aynı zamanda tasavvufun üstünlüğü iddiasını da korumuşlardır. Yakîn tasnifinin tasavvufun kendi içerisindeki ilim derecesini ihtiva eden bir yönü de olmakla beraber biz konumuz itibariyle sadece din bilimleri ile mukayesesini ele alacağız.

Tasavvufun farklı bir bilgi sistemi olduğu iddiasını, tasavvufun kendisine ait terminolojisi üzerinden ispatlamaya çalışan Kuşeyrî, ilme'l-yakîni burhan ve delille elde edilen bilgi; ayne'l-yakîni beyanla elde edilen bilgi; hakka'l-yakîni ise apaçık bilgi olarak tanımlamıştır. Yine o, ilme'l-yakîni, akıl sahibi olanlara; ayne'l-yakîni, ilim sahibi olanlara; hakka'l-yakîni ise marifet sahibi olanlara has kılmıştır.¹⁹⁹ Başka bir tasnif ise Ebû Bekr Verrak'tan naklettiği, “*Yakînin üç şekli vardır: Haberle ilgili yakîn, delaletle ilgili yakîn, müşahede ile ilgili yakîn.*” rivayetinde ortaya çıkmaktadır.²⁰⁰ Görülüyor ki bu tasnifler çeşitli bilgi yöntemlerine dolayısıyla ilim zümrelerine işaret etmektedir. Nitekim Abdullah Kartal, Kuşeyrî'nin yaptığı bu tasnifle İslam bilgi sistemini burhânî, beyânî ve ıyânî bilgi şeklinde üçe ayırdığını ve burhânî bilgiyle filozofları; beyânî bilgiyle kelim ve fıkıh ehlini; ıyânî bilgiyle de tasavvufu kastettiği kanaatindedir.²⁰¹

Kuşeyrî'nin bu tasnifinin izlerini, sûfîlerin bu bilgi yöntemlerine yaptığı eleştirilerde görmek mümkündür. Öncelikle Ebû Bekr el-Verrak'tan nakledilen rivayette geçen haberle ilgili yakîn hakkındaki değerlendirmeleri inceleyeceğiz. Sûfîlerin, bu konudaki değerlendirmeleri haberin, beyan âlimleri tarafından önemli bir bilgi kaynağı kabul edilmesi hasebiyle doğrudan bu ilim zümresine yöneliktir.²⁰² Bu bağlamda Kuşeyrî'nin tasnifi ile Ebû Bekr el-Verrak'tan naklettiği tasnif örtüşmektedir.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 179.

²⁰⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 265.

²⁰¹ Abdullah Kartal, “Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3**, Haz: Hasan Basri Öcalan, Bursa, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004, s. 95.

²⁰² Muhammed Âbid el-Câbirî, **a.g.e.**, s. 158.

Konu açıklanırken sıklıkla Hz. Peygamber'in "*Haber vermek görmek gibi değildir.*" hadisine atıf yapılmıştır.²⁰³ Ebû Tâlib el-Mekkî, bu hadisi açıklarken "*Kalp, gördüğünü yalanlamadı.*" (Necm, 53/11) ayetinde geçen kalbin görmesi eylemini yakîn ilmi şeklinde yorumlayarak yakîn'in bu ilimlere üstünlüğünü dillendirmiştir.²⁰⁴ Mekkî, kurumsallaşmış haliyle sûfîlerin, nakilcilik olarak değerlendirdiği hüküm, fetva ve muhakeme ilimlerini "*Fetva istemek de esasen haber istemektir.*" diyerek haberle elde edilen ilimler arasında değerlendirmiştir. O, bu ilimleri "*Haber ile teşekkül eden ilim, zan ve şüpheden hali kalamaz.*" diyerek zannî bilgi olarak kabul etmiştir.²⁰⁵ Fetva ilimleri hakkında Mekkî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus ise bir akıl yürütme şekli olarak reye müracaat eden bu ilimlerin hevayla ilişkisidir. Sûfîler –ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere- aklın, hüküm verirken heva gibi bir takım müessirlerin etkisi altında kalabileceğine dikkat çekmişlerdir. Mekkî'nin rey ve heva ilmi şeklindeki kullanımı da bu tehlikeye işaret etmektedir.²⁰⁶ Yine o, kişinin yakîn ilmiyle aklın müessirlerini ayırt etmesi gerektiğini söylemiş,²⁰⁷ peygamberlerin varisleri olan âlimleri rey ve heva ilmiyle değil; yakîn ve kudret ilmiyle konuşan, şüphe ve reyler karşısında susan âlimler olarak kabul etmiştir.²⁰⁸

Sûfîlerin akıl ve istidlâli kullanan ilimler hakkında söylediklerine geçmeden önce Mekkî'nin neden yakîn ilmini marifet ve yakîn, tevhid ve yakîn, iman ve yakîn şeklinde ikili kavramlarla kullandığına değinmek istiyoruz. Mekkî'nin bu tercihinin benzer şekilde Kuşeyrî de yakîn kavramını açıklarken "*İmanın fazlalaşmış ve hakikat haline gelmiş şekline yakîn denir.*"²⁰⁹ rivayetinde olduğu gibi yakîni, tevhid ve iman bahsine bağlayan örneklere yer vermiştir.²¹⁰ Yine sûfîlerin diğer ilim zümrelerine yönelttikleri yöntem eleştirilerini de en açık şekilde bu bahislerde görmekteyiz. Örneğin Hücvîrî, marifetullah bahsini açıklarken Mutezile'nin bu

²⁰³ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyanü'l-fark**, s. 60; Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 92.

²⁰⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 92.

²⁰⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 92.

²⁰⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 148, 59, 67

²⁰⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 8.

²⁰⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 148.

²⁰⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 263.

²¹⁰ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, s. 190.

konuda akli esas alan yöntemini ve kelamcıların istidlâl yöntemlerini eleştirmektedir.²¹¹

Kanaatimizce bu durum, sûfîlerin elde etmeye çalıştıkları kesin bilginin mahiyeti ve tahkikiyle alakalıdır. Sûfîler, tevhit, iman ve marifetullah gibi itikadî konularda bilginin kesinliği ile inancın kesinliği arasında bir ilişki kurmuşlar,²¹² çeşitli akıl yürütme yöntemlerini esas alan din bilimlerini ise inancın kesinleştirilmesi noktasında yetersiz görmüşler ve aklın imkânlarını sorgulamışlardır. Örneğin; Mekkî, delillerin yokluğu halinde yakînde ortaya çıkacak zafiyetten dolayı istidlâle dayanan akli ilimlerin kesinlik derecesini ‘zannî yakîn’ olarak belirlemiş ve yakîn-iman ilişkisini şu şekilde açıklamıştır:

“Allah Teala karşısında yakîni imana sahip olan her mümin, Tevhid ve Marifet ilimlerinden de bir nasibe sahiptir. Ama onun ilim ve marifeti yakîni miktarıdır. Yakîni ise, imanının saflık ve kuvvetine göredir. İmanı ise, muamele ve riayetine bağlıdır.”²¹³

Burada çalışmamız açısından önemine binaen belirtmeliyiz ki sûfîlerin akıl hakkındaki eleştirileri aklın inkârı şeklinde değil; ilim zümrelerince aklın – müessirlerine dikkat etmeksizin- farklı fonksiyonlarının esas kabul edilmesine yöneliktir. Zira Mekkî’nin açıklamasında görüldüğü gibi akıl ve akıl yürütme yöntemleriyle itikadî konularda belirli bir bilgi elde edilebildiği kabul edilmektedir. Ancak sorun bu bilgilerin tahkiki noktasındadır ve bu konuda diğer ilimler yakîn ilmine muhtaç olarak değerlendirilmişlerdir: “*Tevhid ve İman ilimlerinde; şüphedeki zaruret ve Yakîne olan ihtiyaç, fetva ve benzeri diğer ilimlere göre çok daha ileri safhadadır.*”²¹⁴

Sûfîler özellikle metafizik konularda aklın sınırlarına dikkat çekmişler, salt akılcı yöntemin Allah’ı tanımada yanlış tanrı tasavvurlarına yol açacağını söylemişlerdir. Bu meyanda İbn Atâ “*Akl, sadece kulluğun nasıl yapılacağını temin eden bir alettir, Allah’a yukarıdan bakmak için değildir.*” sözü ile aklın sınırlarını ifade ederken Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî de “*Akl acizdir, aciz olan bir şey sadece*

²¹¹ Hücûrî, a.g.e., s. 132.

²¹² Hacı Bayram Başer, a.g.e., s. 186.

²¹³ Ebû Tâlib el-Mekkî, a.g.e., C. II, s. 28.

²¹⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, a.g.e., C. II, s. 92.

kendisi gibi aciz olan şeyler konusunda delil olur.'' ifadesiyle Allah'ı tanımada aklın getirdiği istidlâllerin yetersizliğine dikkat çekmiştir.²¹⁵

Bu konuda en kapsamlı eleştiri ise Hücûvîrî'ye aittir. O, kelamcılar arasında Allah hakkında marifetin illet ve kaynağının istidlâl olduğunu söyleyenlere, şeytanın cennet ve cehennem gibi pek çok delili görmesine rağmen marifet sahibi olmadığını örnek göstererek Hakk'ı tanımada hidayet meselesine dikkat çekmiştir. Yine o *“Alelade ve tabii hallerde matlup olan her şeyin varlığı (ve mevcudiyeti hakkında marifet sahibi olmak) istidlâl ile dir. Hâlbuki Hakk'ın mârifeti alelade şeylerin üstündedir.”* diyerek istidlâl yöntemlerinden biri olan şahitten gaibe delil getirmenin marifetullah konusunda geçersizliğine işaret eder. Hücûvîrî, marifetullah konusunda akılla istidlâlde bulunmanın ya Müşebbihe ekolünde olduğu gibi teşbih ya da Mutezile ekolündeki gibi tenzihle neticeleneceğini söylemiş, bu iki durumda da bir tanıma değil, tanımamanın vuku bulacağını söylemiştir.²¹⁶

Sonuç olarak sûfiler, diğer ilim yöntemleriyle bilgi elde edilebileceğini kabul etmişler ancak bilginin kesinleştirilmesi noktasında tasavvufun kendisinden müstağni kalınmayacak bir ilim olduğu iddiasını muhafaza etmişlerdir.

²¹⁵ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, s. 96, 97.

²¹⁶ Hücûvîrî, **a.g.e.**, ss. 331-335.



İKİNCİ BÖLÜM
AKIL-AHLAK İLİŞKİSİ

1. NEFS TERBİYESİ VE AKIL

1.1. Kötülüğün Kaynağı Olarak Nefs

Tasavvuf ya da sûfi isminin kökenine dair yapılan yorumlar her ne kadar farklılık arz etse de bu isimlerin mahiyetine dair yapılan tanımların ortak noktası tasavvufun bir ahlaklanma süreci olduğudur.²¹⁷ Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, tasavvufu, “*nefsin tüm hazlarını terketmek.*”²¹⁸ ifadesiyle nefis terbiyesini esas alarak tanımlarken Hücvîrî ise “*Şu işin ehli olanlar muamelelerini ve huylarını düzelttikleri, nefsin afetlerinden de uzaklaştıkları için onlara ‘sûfiye’ ismi verilmiştir.*” ifadesiyle sûfilerin ahlak ve nefis terbiyesi hususiyetiyle bu isimle anıldıklarını ifade eder.²¹⁹

Ancak tasavvuf düşüncesinde merkezi bir yeri olmasına karşın sûfiler, nefsin ontolojik mahiyeti hakkında konuşmaktan ziyade nitelikleri üzerinde durmuşlar, nefsin kötülüğünü ve terbiye edilmesi gerektiğini esas almışlardır. Onların bu tavırları bir açıdan bu konuda sünî kelimeler düşüncesine muvafakatlerini göstermekle birlikte bir diğer açıdan ise teorik tartışmalara karşı tasavvufun genel tavrı olarak yorumlanabilir.²²⁰

Sûfilerin nefis hakkındaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde inceleyen Hücvîrî, nefsin mahiyeti hakkında yapılan muhtelif yorumlara işaret eder.²²¹ Buna göre sûfiler tarafından nefsin sıcak bir duman, rüzgâr, cevher, latife olduğuna dair görüşler aktarılmıştır.²²² Hücvîrî, sûfilerin bu konuda ittifak ettikleri hususun ise nefsin mezmum ahlakî vasıfların kaynağı olduğu ve terbiye edilmesinin gerekliliği olduğunu söyler.²²³ Kuşeyrî ise bu durumu şu şekilde ifade eder:

²¹⁷ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 59.

²¹⁸ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 100.

²¹⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 95.

²²⁰ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, s. 113.

²²¹ Hücvîrî, **a.g.e.**, ss. 259-273.

²²² Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyân’ül-fark**, 86; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s.102; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 259.

²²³ Hücvîrî, **a.g.e.**, ss. 259-260.

“Sûfiler nefis sözünü kullandıkları zaman bu kelime ile ne bir şeyin varlığını ne de va’z olunmuş kalıbı kastederler. Onların nefis kelimesinden muradı, kulun kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiilleridir.”²²⁴

Sûfiler, nefsin kötülüğüne dair görüşlerini nassa dayandırmışlardır. Bu bağlamda “*Muhakkak ki, Rabbimin merhamet ettiği hariç nefis kötülüğü emredicidir.*” (Yusuf, 12/ 53) ayetine sıklıkla atıf yapılırken²²⁵ Hz. Muhammed’in “*Düşmanlarının arasında en azılı olan düşmanın iki yanın arasında bulunan nefisindir.*”²²⁶ hadisi de nefsin kötülüğünü göstermek için delil olarak kullanılmıştır. Yine ayetlerden yola çıkılarak nefis, şeytanla birlikte insanın düşmanı kabul edilmiştir.²²⁷ Ancak nefis kötülük yapmadıkça şeytanın insan üzerinde tesiri olamayacağı ifade edilerek ondan daha tehlikeli bir düşman olarak değerlendirilmiştir.²²⁸

Sûfiler nefsin sahip olduğu kötü huylardan kurtulmanın ise ancak nefis terbiyesiyle mümkün olduğunu söylemektedirler. Bu bağlamda Hz. Muhammed’e dayandırılan bir rivayette nefis mücâhedesinin en büyük cihat olarak tanımlanması²²⁹ tasavvuf düşüncesinde merkezi bir yer teşkil etmiş; sûfilerden de nefse muhalefet etmek gerektiğine dair birçok rivayet aktarılmıştır. Ebû Süleyman ed-Dârânî “*Nefs hem hain hem manidir. En iyi iş onun zıddına zıddına hareket etmektir.*”²³⁰ derken müridlerini mücahade ve riyazet ile terbiye etmesiyle tanınan Sehl et-Tüsterî “*Biliniz ki bu zamanda hiç kimse nefisini açlık, sabır ve mücahade ile boğazlamadıkça kurtuluşa eremez.*”²³¹ demiştir.

Nefis terbiyesinde farklı yöntemler bulunmakla birlikte sünnî tasavvuf eserlerinde özellikle vurgulanan husus, nefis terbiyesinin, nefsin yok edilmesi ya da aynının değişmesi manasına gelmediğidir.²³² Bu hususun üzerinde hassaten durulmasının sebebi, nefis terbiyesinin nihyeti hakkındaki belirsizliktir. Özellikle

²²⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 181.

²²⁵ Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, s. 84; Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 260.

²²⁶ Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 269.

²²⁷ Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi*, s. 48, 49.

²²⁸ Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 271.

²²⁹ Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 263. Hadisin tahrir ve değerlendirmesi için bkz.: Ahmet Yıldırım, *a.g.e.*, s. 238-239.

²³⁰ Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 263.

²³¹ Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

²³² Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 267, 269.

“fenâ” ve “bekâ” kavramları etrafında gelişen tartışmalar sûfilerin hululîlikle itham edilmesine sebep olmuştur.²³³ Zira bazı sûfî fırkaları ya da tasavvuf muhaliflerince fenanın kişinin zatının kaybolması; bekanın ise Hakk’ın bekasının kula bitişmesi şeklinde yorumlanması bu ithamların gerekçelerindedir.²³⁴

Bu ithamlar sûfilerin nefis ve imkânları hususundaki görüşlerinin netleştirilmesini gerektirmiştir. Bu sebeple nefisteki değişimin maddi bir değişim değil, ahlaktaki değişim olduğunu açıklamak için bazı sûfilerin nefsin mahiyeti hususunda onun maddiliğine yönelik açıklamalar yapmaları dikkat çekicidir. Zira nefsin maddiliğinin ispatlanması değişimin imkânını kabul etmek ve fena ve bekanın hatalı yorumunun aksine insan ile Tanrı arasındaki farkı korumak demektir.²³⁵

Nefsin maddiliğine yönelik yorumlardan birisi de nefsin ruh karşıtlığıyla anılmasıdır. Hakîm et-Tirmizî, nefis ve ruhun bedendeki mahalli hakkında detaylı bilgiler verirken²³⁶ çoğunlukla ise bu iki unsurun nefis terbiyesindeki rolleri üzerinde durmuştur. Buna göre nefis, şerrin mahalli; ruh ise hayrın mahalli olarak değerlendirilmiş²³⁷ ve sahip oldukları güçlerden bahsedilmiştir:

“Nefis ve ruh, kötülük veya takvaya çağırıcı varlıklardır. Bu iki varlık sayesinde iki mekânda yerleşik olarak ortaya çıkan iki güç vardır ki bunlar akıl ve hevadır.”²³⁸

Sûfilerin nefis teorileriyle ilişkilendirdikleri bu iki güç aynı zamanda tasavvufun bilgi teorisini de şekillendiren temel kavramlardır. Onların nefsin maddiliğine dair yaptıkları bu temellendirme çalışmamızın konusunu oluşturan akıl ve ahlak arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır.

Şimdi nefis terbiyesinin bu iki güç ve insanın bilme eylemi üzerindeki etkilerini ele almamız gerekmektedir.

²³³ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, ss. 112-113.

²³⁴ Hücûrî, **a.g.e.**, ss. 306-309.

²³⁵ Hacı Bayram Başer, **a.g.e.**, ss. 121-122.

²³⁶ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefis**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 7.

²³⁷ Hücûrî, **a.g.e.**, ss. 260-262; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 181.

²³⁸ Ebû Tâlib Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 389; Hücûrî, **a.g.e.**, s. 262.

1.1.1. Terbiye Edilmemiş Nefs ve İdraksizlik

Sûfiler nefis ve ruh arasındaki karşıtlığın bir neticesi olarak akıl ve heva arasında daimi bir mücadeleden söz etmişlerdir. Bu minvalde Ebû Ali es-Sakafî “*Arzuları ağır basanın akli devreden çıkar.*”²³⁹ derken Ali b. Sehl (ö. 307/919), akıl ve heva arasındaki mücadeleyi şu şekilde tasvir etmiştir:

“Akıl ile heva daima çekişir durur. Aklın yardımcısı Allah’ın yardımı, hevanın yoldaşı ise ilahî yardımdan mahrum olmaktır. Nefis ise akıl ile heva arasında bekler, hangisi galip gelirse ona tâbi olur.”²⁴⁰

Sûfilerin nefis ve karşıtları üzerinden yaptıkları bu ikili değerlendirme nefis terbiyesinin neticesi hakkında da bilgi vermektedir. Zira nefis güçlendiğinde heva bedene galip gelmekte karşılığında ise aklın ya da bir idrak gücü olarak kalbin etkisi azalmaktadır. Nefis terbiyesi ise hevanın insan üzerindeki etkisini zayıflatmakta ve idrak gücünü arttırmaktadır. Nefis terbiyesinin akıl üzerindeki tesirini göz önüne aldığımızda Ebû Bekir b. Ebû Sa’dân’ın “*Tasavvufla ilgilenmeyen ahmaktır.*”²⁴¹ sözünü, terbiye edilmemiş nefsin idraksizliği bağlamında değerlendirebiliriz. Bu bağlamda tasavvuf düşüncesinin merkezine nefsin sürekli olarak gözetilmesini alan Hâris el-Muhâsibî ise nefse karşı şu şekilde uyarmıştır:

“Kişi, âlim, anlayışlı, akıllı, zeki, kavrayışlı, edip, hakim, fakih olsa bile nefis onu kirletir, ayağa düşürür, rezil eder. Bütün bunların hepsini, o kimse maharetli, âlim ve edip iken onun başına getirir. Böylece onu ilimden sonra cahil, sefih, ahmak ve aptal yapar.”²⁴²

Nefsin, hevaya tabi olmasının insanın bilme eylemi üzerinde de menfi etkisi olacağı kabul edilmiştir. Hakîm et-Tirmizî, yakînin kalp temizliği ile elde edileceğini savunurken²⁴³ Ebû Tâlib el-Mekkî de hevaya uymayı melekler aracılığıyla insana gelen bilginin kesilmesi dolayısıyla kalbin mühürlenmesi olarak kabul etmiştir.²⁴⁴ Buna karşın nefis terbiyesiyle hevanın zayıflaması, aklın insan üzerindeki etkisinin artması şeklinde değerlendirilmiştir. Ahmed b. Âsım el-

²³⁹ Sülemî, **Tabakât**, s. 228.

²⁴⁰ Sülemî, **Tabakât**, s. 139.

²⁴¹ Sülemî, **Tabakât**, s. 270.

²⁴² Muhâsibî, **Nefsin Terbiyesi**, s.19.

²⁴³ Hakîm Tirmizî, **Kalbini Bul: Edebü’n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 32.

²⁴⁴ Ebû Tâlib el- Mekkî, **a.g.e.**, C. I, ss. 303-304.

Antâkî'nin (ö. 239/853) “*Aklın şükrüne en yardımcı olan ise hevanın hilafına gelmelidir.*”²⁴⁵ sözü hevaya muhalefet etmenin akla ilişkin bir husus olduğunu belirtmektedir. İleride ele alacağımız üzere nefis terbiyesi ve insanın idrak araçları meselesine eserlerinde geniş bir yer veren Hakîm et-Tirmizî'nin konuyu ele aldığı *Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ* risalesi de bu ilişkiyi göstermesi açısından önemli bir eserdir. Zira o, akılı, heva başta olmak üzere ahlakî zaafların karşıtı olarak tanımlamış buna mukabil tevazu, cömertlik, şefkat gibi ahlakî vasıfları ise aklın benzeri manaları ve yardımcıları olarak kabul etmiştir.²⁴⁶ Sûfîlerin meseleyi ele alış şekillerinden anlaşılıyor ki akıl, ahlakla doğrudan ilişkili bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Buna göre nefis terbiyesi aynı zamanda aklın yetkinleşmesine yani bir akıl terbiyesine dönüşmektedir.

Görülüyor ki sûfîler nefis terbiyesinin insanın bilme eylemi ve idrak araçları üzerinde etkisi olduğunu kabul etmektedirler. Yukarıda bahsedilen nefsin terbiye edilmesine karşın aklın güçlenmesi bahsi ise tasavvufun akıl karşıtı olduğuna dair kanıksanmış görüşün aksini ileri sürmesi açısından dikkate değerdir.

1.1.2. Bir Bilgi Yöntemi Olarak Nefs Terbiyesi

Sûfîler, ahlakta yetkinleşmenin yöntemi olarak nefis terbiyesini esas alırken aynı zamanda bu süreçte bilgilerin elde edildiğini ve bu bilgilerin kişiyi hakikate ulaştıracağını kabul etmişlerdir.²⁴⁷ Sûfîlerin otorite olarak kabul ettiği Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun diğer ilimlerden farkını da ihtiva eden “*Biz şu tasavvufu dedikodu ile tahsil etmedik, aç kalmak, dünyayı terk etmek, hoşça giden ve alışılan şeyleri kesinlikle bırakmak suretiyle tahsil ettik.*”²⁴⁸ sözü nefis terbiyesinin bir bilgi yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Böylece kişinin ahlaktaki yetkinleşmesinin idrak güçleriyle iç içe olduğu bir nefis görüşü ortaya konulmuştur.

²⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 76.

²⁴⁶ Hakîm Tirmizî, *Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ*, thk. Ahmet Suphi Furat, İÜEF Şarkiyat Mecmuası V, İstanbul, 1964, s. 119.

²⁴⁷ Ebû Said Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s.23

²⁴⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 117.

Nefs hakkında konuşmak, insanın mahiyeti dolayısıyla bilme eylemi, imkânları ve araçları hakkında da konuşmaktır. Nitekim Kuşeyrî, nefsin mahalli hakkında konuşurken nefsin insan bütünlüğü içerisindeki yerine değinir:

“İşiten, gören, koku ve tat alan, tek bir insan olduğu halde işitme mahallinin kulak, görme uzvunun göz, koku alma organının burun, tat alma yerinin dil olması gibi, iyi huy ve vasıflara kalbin ve ruhun, kötü huy ve vasıflara nefsin mahal olması da mümkündür. Nefs bu bütünün parçasıdır. Aynı şekilde bu bütünün diğer bir parçası da kalptir. Hüküm ve isim (insan denen) bu bütüne aittir.”²⁴⁹

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği süreçte insanın mahiyeti ve bilgi aracı olarak “akıl” özelinde hem din bilimleri hem de farklı düşünce gelenekleri tarafından ortaya konulmuş birçok teori mevcuttu.²⁵⁰ Bu durumda merkezine nefis terbiyesini alan sûfilerin konu hakkındaki görüşleri, din bilimleri arasında tasavvufun bilgi teorisinin sıhhatini temellendirmesi kadar nefis terbiyesini bir yöntem olarak kabul eden diğer düşünce gelenekleriyle tasavvufun farkını izhar etmesi açısından da oldukça önemlidir. Zira nefis terbiyesinin bir bilgi yöntemi olarak kabul edilmesi diğer düşünce geleneklerinde de maruf bir husustur.²⁵¹

Keşfu'l-mahcûb'ta sûfilerin nefis hakkında görüşlerine kapsamlı şekilde yer veren Hücûvîrî, tasavvuf açısından nefsi bilmeyi, Hakk'a talip olan herkesin üzerine düşen bir farz olarak değerlendirir. Bu bağlamda sûfi şeyhlerinden farklı ibarelerle ifade ettiği “*nefsi hakkında bir şey bilmeyen, başkası hakkında hiçbir şey bilemez.*” görüşünü aktaran Hücûvîrî, Allah'ı tanımakla yükümlü olan insanın nefsinin tanınmasının elzem olduğunu söyler.²⁵² Tasavvuf düşüncesince sıkça kullanılan “*Nefsini tanıyan Rabbini tanır.*”²⁵³ rivayetini bunun için delil kabul eden Hücûvîrî, nefis hakkındaki bilgi derecesinin Allah'ı tanımakla ilişkili olduğunu kabul etmiştir.²⁵⁴ Buna göre nefsinin fânî olduğunu bilen Allah'ın bâkî olduğunu; nefsinin zilletini tanıyanın Rabbinin izzetini tanıyacaktır.²⁵⁵

²⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 181.

²⁵⁰ Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 260.

²⁵¹ Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, ss. 75-78.

²⁵² Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 260.

²⁵³ Hadisin değerlendirilmesi için bkz.: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 3. bs., Ankara, TDV Yay., 2013, s. 241.

²⁵⁴ Hücûvîrî, *a.g.e.*, ss. 261-262.

²⁵⁵ Hücûvîrî, *a.g.e.*, s. 262.

Sûfilerin nefis hakkındaki bu mülahazaları ve nefis terbiyesinin bir bilgi yöntemi olarak kabul edilmesi akıl tariflerinde ve akıl hakkındaki değerlendirmelerinde de belirleyici olmuştur. Şimdi sûfilerin nefis terbiyesi ve akıl arasında kurdukları bu ilişkiyi akıl tanımları üzerinden ele alacağız.

2. AKIL VE AHLAK: AKLIN MÜREBBÎSİ OLARAK AHLAK

Sûfiler, aklın insanın ayırıcı bir özelliği ve sorumluluğunun şartı olması bakımından genel görüşe muvafiktirlar.²⁵⁶ Ancak onların “Akıl nedir?” ya da “Kime akıllı denir?” sorusuna verdikleri cevap, diğer ilim geleneklerinden ayrıştıkları husustur. Bu bağlamda Hakîm et-Tirmizî, akıllı kişiyi, “*Rabbine karşı müttaki olan ve nefisini muhasebe edendir.*”²⁵⁷ diye tarif ederken, Ebu Amr ez-Zeccâcî (ö. 348/959-960) sahih aklı, “*şeriatın güzel gösterdiklerini güzel; kötülediklerini kötü görmektir.*” şeklinde tanımlamıştır.²⁵⁸ Onların iman ve nefis terbiyesine işaret eden bu tanımlarının yanı sıra akıl ve ahlakla doğrudan ilişkilendiren en erken ifadelerden biri ise tâbîinden Vehb b. Münebbih’e (ö. 114/732) aittir:

“Allah’a akıldan daha güzel bir şeyle ibadet edilemez. Şu on haslet bir kişide tamamlanmadıkça da o, akıllı sayılmaz: Kibirden uzak olmak, doğru yolda olmaya çalışmak, dünyalıktan ölmeyeceği kadarıyla yetinip gerisini infak etmek, tevazunun kendisine insanlar nezdindeki itibardan; zilletin kendisine izzetten daha güzel gelmesi, ömrü boyunca ilmi talep etmekten usanmamak, kendisinden hayır isteyenlere bezginlik göstermemek, kendisine yapılan bir iyiliği küçük de olsa büyük; kendisinin yaptığı bir iyiliği ise büyük de olsa küçük görmektir. Onuncusu ise kişinin temel dayanağıdır. Bununla övgüyle anılır, şanı yücelir, dünya ve ahiretteki derecesi artar. ‘Bu nedir?’ diye sorulunca şöyle cevap verdi: Bütün insanları kendisinden daha hayırlı ve daha kötü, daha rezil olma arasında görmesidir. Kendisinden daha hayırlı birini gördüğünde ona tabi olur. Daha şerli ve kötü birini gördüğünde ise ‘Belki o kurtulur da ben helak olurum. Belki de bânında benim görmediğim ve daha hayırlı olan bir şey vardır. Zâhirine göre hüküm vermek benim zararımadır.’ der.”²⁵⁹

²⁵⁶ Muhâsibî, **Akıl ve Kur’an’ı Anlamak: el-Aql ve Fehmu’l Qur’an**, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2015, s.227; Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyân’ül-fark**, s. 75; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 99.

²⁵⁷ Sülemî, **Tabakât**, s. 128.

²⁵⁸ Sülemî, **Tabakât**, s. 278.

²⁵⁹ Ebu Nuaym, **a.g.e.**, C. IV, s. 40, 41.

Vehb b. Münebbih bu ifadeleriyle ancak ahlaken kâmil olan bir kişinin kâmil bir akla sahip olabileceğini söylemiş, akıllı ahlak üzerinden tanımlamıştır. Onun söylediği bu hususların tasavvuftaki birçok ıstılah ve seyr u sülûktaki birçok makamla ilişkisi kurulabilir.²⁶⁰ Bununla birlikte ilk dönem sûfilerinin bir konu hakkındaki görüşlerinin bize sınırlı metinlerle ulaşması nedeniyle akıl hakkındaki teorilerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymak zordur. Ancak sûfilerin akıllı tarif ederken kullandıkları “kâmil akıl”, “sahih akıl” ya da “akıllı kimse” gibi tabirlerin tekâmül eden bir akla işaret etmesi ve iman, şeriata ittiba ve ahlakı esas alarak yapılan tarifler olması bu hususta ortak bir görüşün olduğunun göstergesidir.

Hâris el-Muhâsibî ise erken dönemde akıl hakkında müstakil bir eser telif etmesi ve sûfilerin otorite kabul ettikleri isimlerden biri olması hasebiyle öne çıkmaktadır. Bu sebeple onun akıl hakkındaki görüşlerini ayrıca ele almamız gerekmektedir. Ardından erken dönem sûfilerinin görüşlerinin günümüze ulaşmasında önemli bir yeri olan Kelâbâzî'nin kâmil akıl hakkındaki değerlendirmelerine yer vereceğiz. Zira böylece uzun bir dönem aralığında sûfilerin akıl tariflerinin nasıl şekillendiğini ve diğer ilim geleneklerince yapılan akıl tariflerine itiraz ettikleri hususları takip etmemiz de kolaylaşacaktır.

Muhâsibî, aklın çeşitli düşünce gruplarınca mahiyeti hakkında ileri sürülen aklın, “ruhun özü”, “nur”, “marifet” şeklindeki tanımlarını Kur’ân’dan açık bir delil olmaması hasebiyle kabul etmez. Buna mukabil o, aklın ancak kalp ve organlardaki işlevleriyle bilinebilen ve gelişen bir garîza yani tabii bir kabiliyet olduğunu nâstan delillerle açıklamaya çalışır. Kişi, bu akıl sayesinde kendisine fayda ve zarar veren şeyleri bilir.²⁶¹

Muhâsibî'nin açıklamasında iki husus dikkat çekicidir. Bunlardan ilki akıllı tanımlarken mahiyetine ilişkin var olan ihtilaflara girmeyerek nas temelli bir tanıma ulaşmasıdır. Onun bu tavrı, ehl-i sünnet geleneğinin, düşüncenin inşasında nassın kuruculuğunu muhafaza etme çabasına ilişkindir. Zira Müslümanların fetihlerle birlikte farklı din ve düşünce gelenekleriyle karşılaştıkları bir dönemde var olan

²⁶⁰ Hacı Bayram Başer, “Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi: Tasavvufta Akıl-Kalp Karşıtlığının Anlamı Üzerine”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 55, 2018, s. 69.

²⁶¹ Muhâsibî, *Akl ve Kur’ân’ı Anlamak*, ss. 226, 227.

teorilerin karşısında edilgen kalmayıp vahye dayalı bir akıl teorisi koymaları, vahyin kuruculuğu ve evrenselliği iddiasını devam ettirmek demektir.²⁶² İkinci husus ise akılı, işlevleri üzerinden tanımlamasıdır. Bu tercih de yine öncelikle nassı esas almasına ilişkindir. Zira akıl kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımı isim formunda değil; fiil formunda geçmektedir.²⁶³ Buna göre bir kişinin akıllı olduğunu onun davranışı üzerinden anlarız.²⁶⁴ Bu, Muhâsibî'nin, akıl tarifinde teorik tartışmalara girmemesinin de bir diğer açıklamasıdır. Çünkü o, insanın sorumluluğunun şartı olan aklın, eyleme ilişkin pratik yönünü önceler.

Bununla bağlantılı olarak Muhâsibî, kişinin akıl aracılığıyla kendisine fayda ve zarar veren şeyleri bilmesi noktasında fayda ve zararı dünya ve ahireti kapsayacak şekilde ele alır. Buna göre bir kişi dünyada kendisine faydalı ahirette ise zararına olacak bir şeye teşebbüs etmişse bu kişi aklını eksik kullanmıştır.²⁶⁵ Muhâsibî, “Onlar dünya hayatının zâhirini bilirler. Ahiretten ise tamamen gafildirler.” (Rum, 30/7) ayetini açıklamak için şu rivayete yer verir:

“Allah'a andolsun ki, onlardan birinin dünyalıkları konusundaki ilmi, tırnağı üzerinde dirhemi çevirip ağırlığını haber verecek düzeye ulaşmıştı. Ama doğru dürüst namaz kılamıyordu.”²⁶⁶

Yine Muhâsibî, akıllarını eksik kullanmaları bakımından ehl-i kitap ve müşrikleri anlatan ayetlerden örnekler vererek bu kişileri garîzî aklın neticesi olan anlama ve beyanı yerine getirmediği için akıllı olarak nitelemez. Muhâsibî, “Onların kalpleri vardır. Onlarla akletmezler.” (Hacc, 22/46) ayetinde olduğu gibi akıllarını kullanmadıklarını ya da “Akılları aldıktan sonra onu bile bile tahrif ederlerdi.” (Bakara, 2/75) ayetinin işaret ettiği gibi anladıkları halde kendilerini üstün görme ya da atalarını taklit etmeleri sebebiyle aklın gerekliliğini yerine getirmediğini söyler.²⁶⁷ Böylece Muhâsibî, akıllı olmanın şartlarından birini ahirete iman etmeye bağlamış, insanın fayda zarar ilişkisinde ahireti öncelemesini

²⁶² Bu düşünceyi izah ederken Prof. Dr. Ekrem Demirli'nin Klasik Düşünce Okulu'nda Muhâsibî'nin *el- Akl* eseri çerçevesinde yapmış olduğu derslerden istifade ettiğimi belirtmem gerekir.

²⁶³ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, Ankara, TDV. Yay., 1989, C. 2, s. 238.

²⁶⁴ Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 226, 227.

²⁶⁵ Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 227.

²⁶⁶ Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 234.

²⁶⁷ Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 232, 233.

esas almıştır. Buna göre ahiretteki faydasına yönelik davranışta bulunan kişi Muhâsibî'nin akıllı kimse tanımına muvafıktır.

Muhâsibî'nin sünnî kelimelerinde de otorite kabul edilen bir isim olması nedeniyle onun akıl hakkındaki bu yorumu ilk dönem kelamcılarının akıl görüşü olarak nakledilmiştir.²⁶⁸ Öyle ki Fârâbî (ö. 339/950), Muhâsibî'nin ismini açıkça zikretmese de onun akıl değerlendirmesini kelamcılar ve halk arasında yaygın olan akıl tanımı olarak nakleder.²⁶⁹ Ancak bize göre Muhâsibî'nin akıl tanımı, aklın tekâmülü hakkında söyledikleriyle yöntem bakımından kelamdan ayrılır. Çünkü Muhâsibî'nin akıl teorisi, nefis terbiyesiyle aklın kemalini mümkün gören bir teoridir. Örneğin; kelamda bir görüşün yanlışlığı delil üzerinden akıl yürütme sürecindeki bir hataya bağlanırken²⁷⁰, Muhâsibî delilleri anlamaya engel olan hususlardan bazılarının kibir, cedele sevk eden galip gelme arzusu, doğruyu kabul etmeyi engelleyen hataya düşme korkusu gibi ahlakî özellikler olduğunu söyler.²⁷¹ Bu hususların ise kişinin Allah'ı akletmesi neticesinde kendisinde artan Allah korkusu ile emirlerine itaat, yakîn kuvveti ve dinde basiret ile terbiye edilebileceğini ileri sürer. Zira Allah'ın celaline boyun eğen bir kişide kullara karşı kibirlenme duygusunun yok olacağını; Allah'ın rahmetini akleden kimsenin insanlara karşı merhametli olacağını söyler.²⁷² Buna göre mütevazı ya da merhametli olma akıllı olmanın bir sonucu haline gelir. Böylelikle Muhâsibî, iman, akıl, eylem ve ahlakın iç içe olduğu vahye dayalı bir akıl görüşü ortaya koyar. Aynı zamanda onun bu görüşü neyin ahlakî olduğu ya da ahlakın kaynağına yönelik tartışmalara da cevabı niteliğindedir. Mutezile ahlakî olanı

²⁶⁸ Örneğin; Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhan fî usûli'l fikh* eserinde kelamcılarının akıl görüşleri hakkında "Ulemamız arasında Hâris el-Muhâsibî'nin 'Akıl ilimlerin kendisiyle idrak edildiği bir garîzadır.' tanımı dışına çıkılmamıştır." demiştir. Naklen Subkî, **Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ**, thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, 1964, C. II, s. 283. Ayrıca bkz.: Yusuf Şevki Yavuz "Akıl", **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1989, C. II, s. 243.

²⁶⁹ Fârâbî, "Aklın Anlamları", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Der: Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2017, 11. bs., ss. 127-128.

²⁷⁰ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu**, Çev: Adnan Bülent Baloğlu v.d., Ankara, TDV, 2016, 3. bs., s. 25.

²⁷¹ Muhâsibî, **Akl ve Kur'an'ı Anlamak**, s. 248.

²⁷² Muhâsibî, **Akl ve Kur'an'ı Anlamak**, s. 238,239.

belirlemede vahiyden bağımsız olarak akla yetki verirken²⁷³ Muhâsibî'nin vahiyle terbiye edilmiş bir akıl veçhesinde meselede yer aldığını söyleyebiliriz.

Kelâbâzî'nin akıl hakkındaki görüşlerine ise yaptığı hadis şerhlerinden ulaşmaktayız. Bunlardan ilki “*Kişinin soyu dini; mürüvveti ise akıldır.*” hadisidir. Kelâbâzî, hadiste geçen soy ve mürüvvet kavramlarını, cahiliye dönemindeki anlayışla Hz. Peygamber'in getirdiği yeni idraki kıyaslayarak açıklamış, hadisin ikinci kısmında yer alan “*Mürüvveti ise akıldır.*” ibaresini ise Muhâsibî de olduğu gibi akıl ve ahlak ilişkisi üzerinden değerlendirmiştir.

Bu değerlendirmeye göre kişinin akli kemale erdiğinde mürüvveti de tam olur. Akıl ise ancak kötü ahlakın tamamından uzaklaşmak, nefsin helak edici şehvetlerinden ve alçaltıcı mizacından kaçınmak, her şeyi yerli yerine koymak ve hak sahibine hakkını vermekle kemale erer. Bu sayede akıllı kimse, rububiyet, ubudiyet, mahlûkat ve kendine karşı haklarını yerine getirir. Bunun ötesinde Kelâbâzî, mürüvvet kelimesinin kök harflerinin insandan (المراء) türediğine dikkat çekerek salt akli değil; ahlaken kemale ermiş akli, insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan özelliği olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Kelâbâzî'nin, insan tanımının ahlakı merkeze alan bir tanım olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre insan, ahlak sahibi olmasıyla diğer canlılardan ayrılır.

“Kimde akli tamamlayan bu hasletler varsa onun mürüvveti tamamlanmış ve insanlığı zâhir olmuştur. Kimde de bu vasıflar yoksa onunla diğer canlılar arasında hiçbir fark yoktur. Hatta o canlıların en şerlisidir. Allah Teâla'nın dediği gibi “İşte bunlar hayvanlar gibidir. Hatta daha da aşağıdadırlar. (A'râf, 7/179)”²⁷⁴

Kelâbâzî'nin şerh ettiği diğer rivayet ise şu şekildedir: “Allah, akli üç kısma ayırdı. Kimde bu üçü olursa onun akli kâmindir. Kimde de bu üçü bulunmazsa onun akli yoktur. Bu üç kısım şunlardır: Allah'ı tanımada güzellik, Allah'a taatta güzellik, Allah'ın emrine sabırda güzellik.”²⁷⁵

²⁷³ Kadı Abdulcebbar, “Aklın Sorumluluk Alanı”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II**, Der: Recep Alpyağılı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, ss. 38-41.

²⁷⁴ Kelâbâzî, **Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi-Ma'âni'l Ahbâr**, thk. Vecih Kemaleddin Zeki, Kahire, Dârü's-selâm, 2008, C. I., s.160.

²⁷⁵ Kelâbâzî, **Bahru'l-fevâid**, C. II, s. 896.

Rivayet edilen bu hadis, muhaddislerce sıhhat bakımından zayıf kabul edilmekle birlikte Kelâbâzî'nin şerhi Muhâsibî'den kendi dönemine kadar, sûfîlerin konu hakkındaki görüşlerini ortaya koyması bakımından mühimdir. Kelâbâzî, hadisi şerh ederken akli ikiye ayırır. Bunlardan ilki Muhâsibî'nin bahsettiği garîzî akıl diğeri ise garîzî aklın kullanılması ve dışarıdaki ve nefislerdeki ayetlere nazar ile garîzî aklın terbiye edilmesi olarak tanımladığı aklü'l-mehaccedir. Kelâbâzî hadiste geçen “Akli yoktur.” ibaresiyle bu aklın kastedildiğini söyler.²⁷⁶ Kişi bu akıl ile Allah'ın emirlerini yerine getirir ve hoş görmediği şeylerden kaçınır. Böylece nazar, aklın terbiye yöntemi olarak değerlendirilir. Sûfîler, nazarı²⁷⁷ yanı sıra fikh, fehmi²⁷⁸, fikir, itibar²⁷⁹ gibi fiilleri de akılda olduğu gibi iman merkezine alarak kullanmışlardır.

Kâmil aklın üç unsurunu tek tek ele alan Kelâbâzî, Allah'ı tanımadaki güzelliği üç açıdan değerlendirir: (a) tevhit amacıyla sıfatlarını ta'til etmemeye ve kendisinde olmayan vasıflar addederek teşbihe düşmeden gerçekleşen tanıma, (b) Allah'ın nimetlerini tanıma ve (c) emir ve nehiy, hüküm ve kaza nazarıyla kuluna baktığını bilme. Böylece o, kâmil akli, Muhâsibî'de olduğu gibi imanla özdeşleştirmesinin yanı sıra, akli Allah'ı tanımada esas olarak ilahi sıfatları ta'til eden Mutezile ya da teşbihte ileri giden Müşebbihe'nin akilci yöntemlerinin düştüğü hataya dikkat çeker.

Hadiste geçen taatta güzelliği ise emir ve nehiylerde Allah'a boyun eğmek, kader ve kazaya teslim olmak, iyilik ve kötülükte yetkiyi Allah'a bırakmak şeklinde açıklamıştır. Bu bahiste meseleyi iman-amel tartışmaları merkezinde ele alarak Kaderiyye'nin amelde aşırıya gitmekle, Mürcie'nin ise ameli tamamen terk etmekle hataya düştüklerini, orta yolu takip eden sünnî cemaatin ise kurtuluşa erdiklerini söylemiştir. Kelâbâzî'nin bu yorumu var olan kelim mezhepleri arasında sûfîlerin sünnî cemaatin içindeki yerini göstermesi açısından mühimdir. Bunun yanı sıra belli bir gruba atfedilmeden sûfîler arasında zühtte aşırıya giden ya da ameli tamamen terk eden grupların varlığı tasavvufun en çok eleştirildiği konular arasında olmuştur. Bu

²⁷⁶ Kelâbâzî, **Bahru'l-fevâid**, C. II, s. 908.

²⁷⁷ Kelâbâzî, **Bahru'l-fevâid**, a.y.

²⁷⁸ Ebû Talib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 79.

²⁷⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 265, 266.

bağlamda Muhâsibî ve Kelâbâzî ameli esas alan akıl tanımlarıyla bu kişileri kâmil akıl tanımının dışında bırakmışlardır.

Kelâbâzî, hadisin üçüncü unsuru olan emirlere sabır ilkesini ise kulun fiillerine riya, ucb ve gizli şirki dâhil etmemek olarak açıklamıştır. Bu kısım, tasavvufun kendi alanı olarak gördüğü ahlakî ihtiva eden kısımdır ve müellif, hadisin ilk iki unsurunu yani iman ve İslam şartını yerine getiren herkesin kâmil akıl sahibi olarak nitelenebilmesi için bu unsuru da yerine getirmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Görülüyor ki Muhâsibî'nin akıl yorumu sünnî kelama etki ederken Kelâbâzî sıklıkla sünnî kelama bağlılığını gösteren ifadeler kullanmıştır. Bu durum tasavvufun bir ilim olarak teşekkül sürecinde sünnî ilim geleneğiyle ilişkisini de ortaya koymaktadır. Sonuç olarak sûfiler, ahlaka dayalı bir akıl tanımı yapmış ve nefis terbiyesini bir bilgi yöntemi olarak kabul etmişlerdir. Buna göre nefis terbiyesi aynı zamanda bir akıl terbiyesidir. Ancak bu nefis terbiyesi, Allah'a iman ve İslam dininin zâhirine bağlı bir terbiye yöntemi olması bakımından sûfileri, nefis terbiyesini bir bilgi kaynağı kabul eden diğer düşünce gruplarından da ayırmaktadır.

Şimdi ahlakın akıl ve bilgi edinme üzerindeki tesirini daha iyi ortaya koyabilmek için nefis üzerinde etkili olan ahlakî kavramlar üzerinden meseleyi ele alacağız.

2.1. Akıl Zayıflatan Mezmûm Vasıflar

2.1.1. Akıl ve Tamahkârlık

Kalp üzerindeki mühür²⁸⁰, zillet²⁸¹ ve dinin afeti²⁸² gibi nitelemelerle tarif edilen tamah, hırs ve arzunun kaynağı kabul edilmiştir.²⁸³ Tamahı, cehaletle niteleyen Ebû Tâlib el-Mekkî, tamahkâr insanı ise ışığa ulaşmak için cahilce yanan bir ateşe atılan ve bu yüzden helak olan bir kelebeğe benzetir.²⁸⁴ Ona göre tamah, esas olarak bilgisizlikten ve yakînin zayıflığından kaynaklanır. Bu sebeple kendisi

²⁸⁰ Hücûrî, **a.g.e.**, s. 192.

²⁸¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 247.

²⁸² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 206.

²⁸³ Muhâsibî, **Nefsî Terbiyesi**, s. 19.

²⁸⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 294.

için faydalı, kalıcı ve Allah'ı razı edecek olan ahiretin değerini idrak edemeyen insan dünyaya yanlış bir değer yükleyecektir:

“Kendisine yakîn nuru verilmeyen kimse, büyük mülkü göremeyerek küçük mülkü arzular. Sonuçta da kaybolacak olan dünyayı sever, yükselip yücelme gayretinde olmaz.”²⁸⁵

Bu yönüyle tamahın genel bir mahrumiyetle neticeleneceği kabul edilmiştir.²⁸⁶ Ebu'l-Abbas es-Seyyârî (ö. 342/953) ‘*Tamah karanlıkları, müşahede nurlarını engeller.*’²⁸⁷ sözüyle bu mahrumiyeti, sahih idrak ve bilginin önündeki bir engel olarak ifade etmiştir.²⁸⁸

Bu minvalde tamah ve idrak arasındaki ilişkiye dair aktarılan dikkat çekici bir örneğe Kur'ân-ı Kerîm'deki Hz. Musa ile tasavvuf literatüründeki adıyla Hızır arasında geçen kıssaya yapılan atıftır. Bu kıssada Hızır, kendisine Allah tarafından bir ilim verilen ve Hz. Musa'nın bu ilmi öğrenmek için kendisine tabi olmak istediği bir kul olarak zikredilir. Ancak Hz. Musa'nın bu talebi olayların iç yüzünü kavrayamayacağı için sabredemeyeceği gerekçesiyle bir şey sormaması şartına bağlanır (Kehf, 18/65-70). Kuşeyrî, Hz. Musa'nın daha önce iki kere bu şartı ihlal etmesine rağmen Hızır ile arasındaki ayrılığın Hızır'ın bir duvarı tamir etmesinin ardından Hz. Musa'nın tamahı andıran ‘*İsteseydin bu işe karşılık bir ücret alabilirdin.*’ (Kehf, 18/77) sözünün ardından gerçekleştiğine dikkat çeker.²⁸⁹ Zira burada Hızır, meselenin iç yüzüne vakıf yüksek bir idraki temsil ederken tamah, Hz. Musa'nın idrakinin önündeki bir engel olarak değerlendirilmiş ve onun meselenin iç yüzünü kavrayamamasına ve bilgiden mahrum kalmasına neden olmuştur.

Muhâsibî ise, tamahın nefsin tabii bir özelliği olduğunu söyleyerek nefis görüşüne muvafaken tamahı yok etmekten ziyade onun tabiatında olan özelliklerinin akılla ahirete yönlendirilmesinden söz eder:

“Kul, dünya güzelliklerine tamah etmekten ayrılıp, aklıyla hevasına galip geldiği zaman, onun tamahkârlığı kesinlikle ahiret güzelliklerine yönelir. Çünkü nefsin tabiatında tamahkârlık vardır. Dünya güzelliklerinden ayrıldığı zaman

²⁸⁵Ebü Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, ss. 363-364.

²⁸⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 125.

²⁸⁷ Sülemî, **Tabakât**, s. 286.

²⁸⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 169.

²⁸⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 247.

yaratılanlardan ümidini kesmeye yönelir ve arzusunu, tamahkârlığını ahiret yollarına yönlendirir.’’²⁹⁰

Muhâsibî'nin tamahın yönlendirilmesi görüşüne benzer şekilde İbn Yezdânyâr da (ö. 334/945) nefsin isteklerine yönlendirilen tamahın Allah ile olan ilişkide engel olduğu hususlara şu şekilde değinmiştir:

‘‘Halkla ünsiyet etmekten hoşlanıyorsan, sakın Allah ile ünsiyet etmeye tamah etme. Fuzuli ve lüzumsuz şeylerden hoşlanıyorsan sakın Allah aşkına tamah etme. Halk arasında makam mevki sahibi olmayı istiyorsan sakın Allah katında makam sahibi olmaya tamah etme.’’²⁹¹

Buna göre nefsin isteklerine yönelmiş bir tamah kişinin doğru bilgi ve doğru idrakinin önündeki engeldir. Fakat aklın tamahı doğru yönetmesi ile nefis dünyaya yönelik arzu ve hırslarından kurtulmuş olur.

2.1.2. Akıl ve Kendini Beğenme

Nefsin kötü vasıflarından birisi olan kendini beğenme, aklın önündeki engellerden birisi olarak kabul edilir. Aklın afeti²⁹² olarak nitelenen bu vasıf, kişinin, kötü biri olduğu halde kendini iyi; hatalı olduğu halde kendini haklı görme tehlikesini barındırmaktadır. Bu nedenle akıl yürütme sürecinde kendini beğenme, kişiyi hakikate ulaştırmaktan ziyade kendini haklı çıkarma gayreti nedeniyle gaflette kalmasına neden olur.²⁹³ Bu minvalde Hz. Muhammed'in ‘‘İtaat olunan cimriliği, uyulan heva-i nefsi ve görüş sahiplerinin her birinin kendi görüşlerini beğendiğini gördüğün zaman kendini kurtarmaya bak.’’ hadisini aktaran Muhâsibî, gerek diğer din mensuplarının gerekse dayanaksız fetva ve görüşleri olan Müslümanların kendilerini beğenmelerinin hiçbir şüphe duymaksızın kendi görüşünü doğru, karşı tarafı ise hatalı kabul etmesine yol açacağını söyler.²⁹⁴

Kendini beğenme, nefsi tanımamak ve eleştirmemekten kaynaklanır.²⁹⁵ Serî es-Sakatî ‘‘Nefsi bilmek, siddiklere korkuyu getirir. Eğer böyle olmasaydı kendini

²⁹⁰ Muhâsibî, **Nefsin Terbiyesi**, s. 20.

²⁹¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 137.

²⁹² Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 267.

²⁹³ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 331.

²⁹⁴ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 353.

²⁹⁵ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 345.

*beğenme duygusuna kapılır. Kendilerini övmek isterlerdi.*²⁹⁶ sözüyle nefsi tanımamak ve kendini beğenmek arasındaki ilişkiye işaret eder. Bu sebeple hataya düşme ve gaflet gibi yaratılıştan kaynaklanan eksiklikleri olduğunu ya da daha önce yaptığı hataları görmezden gelen kişi kolaylıkla zan ve nefsinin hevasından kaynaklanan bir reye vararak ve bununla övünebilecektir.²⁹⁷ Muhâsibî, *‘İyi işler yaptıklarını sanıyorlar.’* (Kehf, 18/104) ayetini kâfirler, bidat ehli ve kendini beğenmekten dolayı yanlış fetva veren âlimlerin durumuna örnek olarak sunmuştur.²⁹⁸

Kendini beğenmenin tahakkuk şekillerinden birisi de kişinin amellerini beğenmesidir. Sülemî, ameli beğenmenin akıl aksaklığından ve küstahlıktan kaynaklandığını ifade etmiş, Muhammed b. Ali el-Kittânî'nin *‘Akıllı bir adam amel ile nasıl öğünebilir ki ameli hesabına hiçbir şeye kudreti yetmez.’* dediğini aktarmıştır.²⁹⁹ Zira sûfiler, amelleri kendi fiilleri olarak görmemiş, taati Allah'ın kendilerine olan bir nimeti şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu nedenle ameli beğenme, Allah'ın nimetini görmeme ve Allah'a şükrü unutmak olarak kabul edilmiştir.³⁰⁰ Ebû Süleyman ed-Dârânî, aşağıdaki ifadesiyle aklın bir alameti olarak kendini beğenme ve tevazu arasındaki ilişkiyi ortaya koymuş ve sûfilerin kulun fiilleri hususundaki anlayışını ifade etmiştir:

‘‘Akıl sahibi biri nasıl amelini beğenebilir? Oysa amel, Allah'ın bir nimeti sayılır ve kendini beğenmek yerine Yüce Allah böylesi bir nimeti kendisine bahşettiği için tevazu içinde şükretmesi gerekir. Ancak fiillerde failin kişinin kendisi olduğunu ileri süren Kaderiyye mezhebinden olanlar, amelleriyle kendilerini beğenir. Fakat kendini ilahi takdirin uygulayıcısı olarak gören birisi, hangi amelinden dolayı övünebilir?’’³⁰¹

2.1.3. Akıl ve Kibir

Kendini beğenmenin yanı sıra başkalarını hakir, kendini ise üstün görmeyi ihtiva eden kibir, bu nedenle salt kendini beğenmekten farklı bir vasıf kabul

²⁹⁶ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, Yay. Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 57.

²⁹⁷ Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye*, s. 353.

²⁹⁸ Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye*, ss. 344-345.

²⁹⁹ Sülemî, *İslam Tarihinde İlk Melamet*, s. 130.

³⁰⁰ Sülemî, *Tabakât*, 105; Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye*, ss. 358-359

³⁰¹ Ebu Nuaym, *a.g.e.*, C. IX, s. 263.

edilmiştir.³⁰² Aklı zayıflatan bir unsur olarak kibir hakkında Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733[?]) “*Kimin kalbine kibir girerse, giren kibir miktarınca aklından eksiltilir. Kibir az olsun çok olsun fark etmez.*” dediğini aktarır.³⁰³

Kişinin kendi değeri hakkındaki cehaletinden neşet eden kibir, Allah’a karşı haddi aşmak, Allah ile zâtî ve kendisinden başka kimsenin hak etmediği bir sıfatı hakkında çekişmek şeklinde değerlendirilmiştir.³⁰⁴ Bu nedenle kibir, insanlara karşı olduğu gibi ubudiyeti reddetmek şeklinde Allah’a karşı da tahakkuk eder.³⁰⁵

Bâtînî bir kusur olarak soy, güzellik, güç, zenginlik ve ilim gibi muhtelif hususlarda meydana gelen kibrin, zâhirdeki tezahürü de menfî davranışlar şeklinde ortaya çıkar.³⁰⁶ Bu nedenle kibrin unsurları bile bile hakkı reddetmek ve başkalarını küçümsemek olarak belirlenmiştir.³⁰⁷ Zira kibirli bir kimse başkasından bir şey öğrenmeyi gururuna yediremediği için karşısındakini hafife alır, hakikati söylediği halde onu reddeder ve nasihat edene ya da bir şey öğretilene karşı oldukça sert muamelelerde bulunur.³⁰⁸ Bu minvalde Muhâsibî, inanmayanların Peygamberlere olan muamelelerini, onları küçük görmeleri ya da toplumsal statüleri düşük olanlarla aynı dine tabii olmayı reddetmeleri açısından kibrin hakikati inkârına örnek olarak göstermiştir.³⁰⁹ Buna benzer şekilde o, kibrin, inananlar arasında da diğer Müslümanları beğenmeyerek kişinin sadece kendini hidayete ve kurtuluşa ermiş şeklinde değerlendirmesine yol açabileceğine dikkat çekmiş; Rafizî, Mürcie ve Hâricîleri bu gruba örnek göstermiştir.³¹⁰

Kibirlenen kişinin Allah tarafından alçaltılacağını ve kibirlendiği nimetlerden mahrum bırakılarak cezalandırılacağını nistan delillerle ele alan sûfiler, idraksizliği de bu bağlamda bir mahrumiyet olarak nitelemişlerdir.³¹¹ Ebû Muhammed el-Cerîrî

³⁰² Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 372.

³⁰³ Ebu Nuaym, **a.g.e.**, C. III, s. 180.

³⁰⁴ Kelâbâzî, **Bahru’l fevâid**, s. 935.

³⁰⁵ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 380.

³⁰⁶ Sülemî, **Tabakât**, s. 256.

³⁰⁷ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 385.

³⁰⁸ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 387.

³⁰⁹ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, ss. 381-384

³¹⁰ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, ss. 391-392.

³¹¹ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 377.

“Yeryüzünde haksızlıkla büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım.” (A’râf, 7/146) ayetini kibirlenmeleri sebebiyle Kur’ân’ı anlamama ve ondan tat almama şeklinde tefsir etmiştir³¹²

2.1.4. Akıl ve Haset

Haset, başkasında bulunan nimetleri çekememe ve o nimetlerin yok olmasını istemek demektir.³¹³ Bu sebeple hem başkasına hem de haset edenin kendisine zarar vermesi bakımından oldukça tehlikeli bir vasıf olarak kabul edilir.³¹⁴ Hasedin sebepleri arasında kibir, kin, düşmanlık, riya, makam sevgisi, akraba, dost ve emsalleri arasında en üstün olma arzusu gibi pek çok vasıf sayılmıştır.³¹⁵ Ancak bunların ötesinde hasedin esas sebebinin kişinin, Allah ve Allah’ın takdiri hakkındaki yanlış idraki olduğuna dikkat çekilmiştir. Kuşeyrî, ‘*Hasetçi inkârcıdır. Zira tek olan Mevla’nın takdirine rıza göstermemiştir.*’ denildiğini rivayet ederken³¹⁶ Kelâbâzî de hasedi, Allah’ın hükmüne alınma ve Allah’a itiraz etme olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre nimet verileden nimetin alınmasını isteyen kişi böylelikle Allah’ı abes, cehalet ve sefihlikle itham etmektedir. Çünkü hasetçiye göre bahşedilen nimet, olması gereken yerde ve olması gerektiği kişide değildir.³¹⁷

Hasetin hakikati kabul etmenin önündeki bir engel olduğunu söyleyen Muhâsibî, ‘*Kitap ehlinde çoğu, gerçek kendilerine belli olduktan sonra, sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler.*’ (Bakara, 2/109) ve ‘*Onlar kendilerine ilim geldikten sonra sadece aralarındaki kıskançlıktan ötürü ihtilafa düştüler.*’ (Şura, 42/14) ayetlerini delil göstererek ehl-i kitabın kendi aralarındaki ihtilaflarının ve Müslümanlara karşı duruşlarının sebebinin bu duruma örnek olarak zikretmiştir.³¹⁸

Bununla birlikte Muhâsibî, akıl görüşüne uygun bir şekilde Allah’a inanan ve tefekkür eden kişinin kar ve zararını üzerine düşünerek hasetten uzaklaşabileceğini

³¹² Sülemî, *Tabakât*, s. 156.

³¹³ Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye*, s. 502.

³¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 242.

³¹⁵ Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye*, s. 494.

³¹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 242.

³¹⁷ Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid*, s. 933.

³¹⁸ Muhâsibî, *Kalb Hayatı: er-Riâye*, ss. 489-490

söyler. Zira verilen nimet haset edilenden alındığı takdirde haset edene bir şey verilmeyecek böylece o, hem yok yere kederlenmiş hem de Allah'ın takdirine karşı gelmiş olduğu için zarar edecektir.³¹⁹

2.1.5. Akıl ve Öfke

Aklın muarızlarından biri kabul edilen öfkenin,³²⁰ kişiye hâkim olduğu takdirde ancak bir sefihten beklenecek derecede düşmanlık ve zorbalık nevinden davranışlar sergilemesine sebebiyet verdiği söylenmiştir.³²¹ Bu sebeple öfke, kişinin akıl yürütme ve bilme sürecini olumsuz etkileyen bir etken olarak değerlendirilmiştir. Örneğin, Hakîm et-Tirmizî, öfkeyi bir buluta benzeterak aklın ve ileride ele alacağımız üzere ayne'l-yakîn bilginin mahalli olan fuadın melekelerini atıl kılan bir engel şeklinde nitelemiştir:

“Aynı şekilde öfke kabardığı zaman bir sis bulutu gibi fuâdın gözleri önünde durur ki akli çalışamaz hale getirsin. Çünkü aklın bulunduğu yer dimağdır, aklın ışığı sadırda parlar. Bu sis bulutu (öfke bulutu) karından sadra doğru çıktığı zaman sadır artık öfkeyle dolar ve fuâdın gözleri bu karanlık bulut içinde kalır. Zira akıldan gelen ışık huzmeleri kesilmiş, öfkeden kaynaklanan sis bulutu akıl ile fuadın gözleri arasına girerek engellemiştir.”³²²

Yine Tirmizî “*Bizim kalplerimiz kabuk bağlamıştır, perdelidir.*’ dediler.” (Bakara, 2/88) ayetinde geçen kabuk bağlama ifadesini öfke sebebiyle aklın örtülmesi şeklinde tefsir ederken³²³ İbrahim b. Edhem de öfkeyi yakînin önündeki bir engel olarak değerlendirmiştir.³²⁴

Öfke ve bilgi arasında kurulan bu olumsuz ilişkinin, sûflerin kelam ilminin yöntemlerinden biri olan cedel ve münazaraya yönelik eleştirilerinin sebeplerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Zira İbn Ebû Sa'dân'ın tasviriyle münazara meclislerinde tartışma, bağırıp çağırma, kendini üstün görme, kin ve öfke gibi davranışlar meydana gelmektedir.³²⁵ Bu ise hakikate ulaşmanın önündeki ciddi bir

³¹⁹ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, ss. 502-506.

³²⁰ Hakîm Tirmizî, , **Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ**, s. 125.

³²¹ Muhâsibî, **Kitâbu'l-ilm**, s. 89.

³²² Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 9.

³²³ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 9.

³²⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C.II., s. 378.

³²⁵ Sülemî, **Tabakât**, s.270.

engeldir. Çünkü sûfilere göre bir tartışma esnasında gayesi hakikat olan birinin öfkelenmek yerine öğretirken gayretli ve tevazulu olması gerekir.³²⁶

2.2. Akıl ve Doğru Düşünmenin İlkeleri

2.2.1. Akıl ve Kanaatkârlık

Kanaat, kalpten her türlü ihtiyacın kaygısını çıkarmak şeklinde tanımlanmıştır.³²⁷ Kettânî'nin, “*Hırsı satarak onun parasıyla kanaat satın alan izzet ve müriüvvetle zafere ulaşır.*”³²⁸ sözünde de görüldüğü gibi kanaat, kişinin dünyevi isteklerinin kaynağı olan hırsın zıddı olarak nitelenmiştir. Kanaat, nimetin kıymetini bilme ve rızka razı olma neticesinde husule gelir.³²⁹ Sûfilere göre kişi dünyada sahip olduğu mütevazı şeylere kanaat getirdiği takdirde kalbindeki kibir duygusu kaybolur. Yüksek makam ve mevkilere sahip olmadığı için üzülmez ve böylece bunları elde etmek için düşülen ahlakî zaafılardan da kendisini korumuş olur.³³⁰ Bu yönüyle sûfiler kanaatkâr olmayı “Bir esir azat etmek” (Beled, 90/13) ayetinin işaret ettiği manayla insanın özgürleşmesi şeklinde anlamışlardır.³³¹

Sûfiler bu durumun kişiye ahlakî olarak bir üstünlük ve yeni bir idrak kazandırdığına dikkat çekmişlerdir. Bu minvalde Bâyezîd-i Bestâmî, “Eriştiğin mertebeye ne ile eriştin?” sorusuna kanaati esas alan bir cevap verirken³³² Zünnûn el-Mısırî, kanaatin getirdiği idraki şu şekilde ifade eder: “*Yakîn insanı kanaatkâr olmaya, kanaatkâr olmak ise zühde davet eder; zühd hikmeti, hikmet de işin akıbetini düşünme faziletini doğurur.*”³³³

Zünnûn el-Mısırî'nin bu sözü ahlak ve bilgi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Zira burada bilgi ile kazanılan bir ahlaktan ve ahlak ile elde edilen yeni

³²⁶ Muhâsibî, **Kitâbu'l-ilm**, s. 89.

³²⁷ Ebû Hüseyin Nûrî, “Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulüb”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilere Seçme Metinler**, Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayyikitap, 2015, s. 106.

³²⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 247.

³²⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 246.

³³⁰ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s.57.

³³¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 247.

³³² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi** s. 248.

³³³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, 264.

bir idrakten söz edilmektedir. Kanaatin kazandırdığı akıbet üzere düşünme melekesi akıl sahibi olmanın da bir emaresi kabul edilmiştir. Bu meyanda Ebû Bekr el-Merağî'nin şöyle dediği rivayet edilir: *‘‘Akıllı kimse dünya işini kanaat ve tehir ile, âhiret işini hırs ve acele ile, din işini ise ilim ve cehd ile idare eder.’’*³³⁴ Onun bu sözü Haris el-Muhâsibî'nin ahireti esas alan akıl anlayışının benzer bir ifadesidir. Zira kişinin dünyayı önceleyerek hırsını buraya yönlendirmesi ona netice itibariyle fayda sağlamayacaktır. Bunun aksine hırsını ahirete yönlendirmesi ise akıllı oluşunun göstergesidir.

Bununla birlikte kanaat, zühd, rıza gibi tasavvuftaki pek çok makamla yakından ilişkiliyken nefis terbiyesinin de aslî unsurlarından birisi kabul edilmiştir. Bu bağlamda tasavvufta önemli bir terbiye unsuru olan açıklığın kanaat ile gerçekleştiği takdirde akla sağlayacağı fayda şu şekilde ifade edilmiştir: *‘‘Kanaatin beslediği açıklık; tefekkürün tarlası, hikmetin pınarı, zekânın parlaklığı ve kalbin feneridir.’’*³³⁵

2.2.2. Akıl ve Tevazu

Sûfilerin tevazunun mahiyetine dair sözlerini incelediğimizde Fudayl b. İyâz'ın *‘‘Tevazu, Hakk'a boyun eğmen, O'na itaat etmen ve her kimden iştirsen iştir hakkı kabul etmendir.’’*³³⁶ ifadesinin, diğerlerini de içeren en kapsayıcı tanım olduğunu söyleyebiliriz.

Buna göre tevazunun bir yönüyle Allah'a diğer yönüyle insanlara taalluk eden iki veçhesi vardır. Bu ise tevazunun insanın kendisi ve Allah hakkında düşünmesi neticesinde gerçekleşen ahlakî bir meziyet olmasıyla ilgilidir. Bu meyanda Zünnûn el-Mısrî şu sözleriyle Allah hakkında tefekkür etmenin tevazuyla neticeleneceğine değinmiştir.

*‘‘Tevazu sahibi olmak isteyen Allah'ın azametini düşünsün. Çünkü ilahi azamet nefsi eritir ve tasfiye eder. Allah'ın sultanlığına bakanın nefsinin sultanlığı gider. Zira nefisler onun heybeti karşısında tamamen fakirdir.’’*³³⁷

³³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.246.

³³⁵ Sülemî, *Tabakât*, s.250

³³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s.5, ayrıca bk: Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi* 233; Sülemî, *Tabakât*, s. 249.

³³⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 8.

Hâris el-Muhâsibî ise bu tefekkürü, kişinin Allah'ın kendisine fayda ve zarar verebilecek tek malik olduğunu, en güzel sıfatlarla kâmil, bütün noksanlıklardan münezzeh ve kendisine nimet verenin o olduğunu idraki neticesinde gerçek bir muvahhid olacağı ve kibrinin yok olacağı şeklinde detaylandırmıştır. Yine o, kişinin akıbetinde Allah'ın ilmi ve iradesinin geçerli olduğunu idrak edeceğini söylemiştir.³³⁸ Muhâsibî'nin belirttiği bu hususlar, kulun elde ettiği maddi ve manevi faydaları kendisinden görmesiyle alakalı olan ucun zıddıdır. Yine Hamdûn el-Kassâr'ın yaptığı tevazu tanımı da kişinin nimeti kendisinden görmemesiyle alakalıdır. O, "*Tevazu, ne dünyada ne ahirette hiç kimsenin sana muhtaç olmadığı kanaatini beslemendir.*" sözüyle kişinin Allah'ın iradesi karşısındaki konumunu bilmesinin insanlara karşı kibirlenmesinin önüne geçeceğine işaret etmiştir.³³⁹

Sûfilere göre kişinin kendisi hakkında düşünmesi ise nefsinin değerini anlamasıyla sonuçlanacaktır. Hakîm et-Tirmizî, tevazunun ancak kişinin bir nutfeden yaratıldığını ve netice itibarıyla de çürümüş bir toprağa dönüşeceğini düşünmesiyle gerçekleşeceğini söylemiştir.³⁴⁰ Muhâsibî ise kişinin nefsinin kötülüğü ve günahlarının çokluğu hakkında düşündüğü takdirde akıbetinin ne olacağını bilemeyeceği buna karşın insanların günahları ve akıbetleri hakkında kesin bir bilgisi olmadığı için diğer insanların kendisinden üstün olduğu sonucuna ulaşacağını söyler. Böylelikle o, sadece kendisinin helak olacağını düşünüp diğer insanlara karşı mütevazı olacaktır.³⁴¹

Bunun yanı sıra sûfiler tevazunun sonuçları üzerinde de durmuşlardır. Onlar, Hz. Âdem'in tevazuu sebebiyle affedildiğini, şeytanın ise kibri nedeniyle hiçbir şey elde edemediğini³⁴²; Hz. Musa mütevazı olduğu için Allah'ın onunla konuştuğu yine Tur dağının Hakk'a boyun eğmesi nedeniyle bu konuşmaya mahal olduğunu tevazu neticesinde elde edilen nimetlere örnek göstermişlerdir.³⁴³ Sehl et-Tüsterî bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Allah kalblere bakar, kalbler onun elindedir. Eğer kalp*

³³⁸ Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 239.

³³⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 237.

³⁴⁰ Hakîm Tirmizî, *Kitâbu'l Akl ve'l Hevâ*, s. 32

³⁴¹ Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, s.246.

³⁴² Sülemî, *Tabakât*, s. 106.

³⁴³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 235.

mütevazı olursa Allah o kalbe dilediği yüce hali verir.'³⁴⁴ Bu minvalde tevazu ilmin sırdaşı olarak nitelenmiş³⁴⁵ ve tevazunun marifeti arttıracığı ve Allah'ın mütevazı kuluna bilmediği şeyleri öğreteceği ifade edilmiştir.³⁴⁶ Mekkî ise Allah'ın mütevazı alimi sevdiğini ve onu hikmete varis kılacağını aktarır.³⁴⁷

2.2.3. Akıl ve Sıdk

Kişinin zarar göreceğini bildiği halde doğruyu söylemesi ve içi ile dışının bir olması anlamına gelen sıdk, kişinin hakikat arayışında birçok hususla ilişkili bir meziyettir. Bu sebeple Serrâc sıdka, '*niyetteki yönelişin sağlamlığı*'³⁴⁸ şeklinde kişinin bütün eylemlerini ihtiva eden geniş bir anlam verirken Abdullah b. Hubeyk de şu ifadesiyle sıdkı bütün hallerle ilişkili bir kavram olarak ele almış ve sonuçları üzerinde durmuştur:

“Hiçbir hal doğruluktan müstağni kalmaz; doğruluk ise bütün hallerden müstağnidir. Eğer kul kendisiyle Allah arasındaki hususlarda hakiki manada sıdk üzere bulunursa, gaybın hazinelerini bilir ve yer ve göklerin emini olur.”³⁴⁹

Sıdk, marifet için merkezi bir kavramdır zira kişinin öncelikle kendisine karşı dürüst olması sıdkın gereklerindedir. Buna göre nefsinin kötülüğünü bilen ve fiillerini kendinden görmeyen sadık bir kişi de hakikatin önündeki engellerden biri olan kendini beğenmenin³⁵⁰ ya da bir menfaat için başkalarına yalan söylemenin ortadan kalkacağı söylenmiştir. Bu manada Sehl et-Tusterî, '*Nefsine veya başkasına müdâhane (ve yağcılık) eden sıdkın kokusunu koklamamıştır.*'³⁵¹ sözüyle aksi bir durumun sıdkla bağdaşmayacağını ifade etmiştir. Bunun yanı sıra sıdkın kişiyi kendisini ilgilendirmeyen gereksiz işlerden alıkoyacağına³⁵² ve yalanın kalbinde bıraktığı olumsuz etkilerden temizleyeceğine işaret edilmiştir.³⁵³

³⁴⁴ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s. 98.

³⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. II, s. 44.

³⁴⁶ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, Çev. Muhammed Çoşkun, İstanbul, İlkhârf Yay., 2012, s. 180.

³⁴⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.y.*

³⁴⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 251.

³⁴⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 79.

³⁵⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 290.

³⁵¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 293.

³⁵² Sülemî, *Tabakât*, s. 121.

³⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 264.

Bununla birlikte sūfîler sıdkı esas olarak kullukta sadık olmak şeklinde Allah'a karşı yerine getirilmesi gereken bir şart olarak anlamışlardır. Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî sıdkı “ahde vefa”³⁵⁴, Hücûvîrî ise Allah'tan başka her şeyden alakayı kesmek şeklinde tarif etmiştir.³⁵⁵ Bu yönüyle sıdk, marifetin başlangıcı kabul edilmiş³⁵⁶, sadık olana fîraset³⁵⁷ ve hikmet³⁵⁸ verileceği, kâmil bir sıdk ile kişinin Allah ile bilen kimse konumuna yükseleceğini söylenmiştir.³⁵⁹

Serrâc ise sadık bir kişinin idrakini, dinlenen zikir, nasihat ya da hikmetli bir sözün tesiri üzerinden açıklamıştır. O, bâtını sıdk üzere olan bir kimsenin böyle bir söz dinlediği zaman üzerindeki tesirinin çok güçlü olacağını, dinledikleri sayesinde zikrinin tazeleneceğini, müşahedesinin safvet kazanacağını ve hikmete kulak vereceğini söylemiştir. Aksi bir durumda ise bu sözlerin kişideki tesirinin oldukça zayıf olacağını ifade etmiştir.³⁶⁰ Onun bu açıklamaları, sıdkın akıl üzerindeki etkisini göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir.

2.2.4. Akıl ve Hayâ

Hayâ, Allah hakkındaki marifetin neticelerinden birisi olarak kabul edilmiştir.³⁶¹ Ebû Saîd el-Harrâz, hayânın Allah'a onu görüyormuşçasına kulluk etmek ve bunun hakkında tefekkür etmek, Allah'ın daimi gözetiminde olduğunun idrakinde olmak ve Allah'ın huzurunda olduğunu her daim hatırlayıp, küçük büyük bütün isteklerinde sadece ona yönelme neticesinde oluşacağını söylemiştir.³⁶² Sūfîler, “(İnsan) Allah'ın kendisini görmekte olduğunu bilmiyor mu?” (Alak, 96/14) ayetine atıfla hayâyı, Allah'ın gözetiminde oluşun daimi bilinci olarak ele almışlardır. Bu nedenle İbn Atâ, heybet ve hayâyı en büyük ilim olarak tarif etmiştir.³⁶³

³⁵⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 475.

³⁵⁵ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 168.

³⁵⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 398; Sülemî, **Tabakât**, s. 104.

³⁵⁷ Kuşeyrî **Kuşeyrî Risalesi**, s. 324.

³⁵⁸ Sülemî, **Tabakât**, s. 286.

³⁵⁹ Ebû Saîd Harrâz, **Doğruluk Kitabı: Kitâbu's-sıdk**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 91.

³⁶⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 342.

³⁶¹ Kuşeyrî **Kuşeyrî Risalesi** s. 400.

³⁶² Ebû Saîd Harrâz, **Doğruluk Kitabı: Kitâbu's-sıdk**, s. 68.

³⁶³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 295.

Bununla birlikte kişinin Allah hakkında marifeti arttıkça hayâsının da artacağı ve çeşitleneceği ele alınmıştır. Bu minvalde Kuşeyrî, kusur hayâsı, tazîm hayâsı, haşmet hayâsı, kerem hayâsı gibi farklı hayâ derecelerinden bahsetmiştir.³⁶⁴ Zünnûn el-Mısırî'nin ‘‘Allah’ın ilahi cezadan korktukları için günahı terk eden öyle kulları vardır ki bunlar daha sonra O’nun kereminden utandıkları için günahı terk etmişlerdir.’’³⁶⁵ sözünü de bu minvalde değerlendirebiliriz.

Sülemî ise hayâyı kulun yaptığı aykırı hareketleri bilmekten ötürü doğan kalp burukluğu, kulluktaki kusur ve ihmali düşünerek ibadet ve taate gayret etmek şeklinde tarif etmiştir. O, hayâyı kalbin vaizi şeklinde niteleyerek hayâ neticesinde kulun iddialardan ve amelini beğenmekten kaynaklanan ucbdan uzaklaşacağını söylemiştir.³⁶⁶ Bunun yanı sıra hayânın kuldun zanları düşüreceğini, akli vesvese ve kuşkulardan temizleyeceğini söylemiştir. Böylece hayâ kulda daimi bir farkındalık olmanın yanı sıra doğru düşünmeyi engelleyen kötü vasıflardan ve zan, vesvese gibi zayıf bilgi türlerinden uzaklaşmayı da beraberinde getirmektedir.

2.2.5. Akıl ve Sabır

Nefis mücadelesiyle ilgili tüm unsurlara karşı merkezi bir kavram olarak ele alınan sabır, bu yönüyle insan tabiatına en ağır gelen fazilet olarak nitelenmiştir.³⁶⁷ Sûfîler sabrın farklı türlerinden bahsetmişlerdir. Buna göre Allah’ın farz kıldığı ve yasakladığı şeylere karşı sabır, nafîlelere devamlılıkta gösterilen sabır ve dünya musibetlerine gösterilen sabrın yanı sıra kimden gelirse gelsin hakikati kabul etmek de sabrın türleri arasında zikredilmiştir.³⁶⁸ Dolayısıyla kibir, öfke gibi mezzum vasıflar kişinin hakikati kabul etmesinin önünde bir engelken sabır, bu engeli ortadan kaldırmaktadır. Haris el-Muhâsibî'nin ‘‘Her şeyin bir cevheri vardır. İnsanın cevheri akıl, aklın cevheri sabırdır.’’³⁶⁹ sözü de terbiye edilmiş akıl görüşünü dikkate

³⁶⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi* s. 297.

³⁶⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 11.

³⁶⁶ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s. 26.

³⁶⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, s. 212.

³⁶⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 266; Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 99; Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı: Kitâbu’s-sıdk*, s. 19.

³⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 29.

aldığımızda sabrın, nefis ve akıl terbiyesindeki merkeziyetini göstermesi açısından önemlidir.

Ebu Talib el-Mekkî, sabrı, yakînin mertebelerinden biri kabul ederken İbrahim b. Edhem, sabır neticesinde elde edilen bilgiyi daha belirli bir şekilde tanımlamıştır. ‘‘Nefsinin hoşlanmadığı şeylere katlanınca Allah kalbine bir nur bahşeder.’’ diyen İbrahim b. Edhem bu nuru şu şekilde açıklar: ‘‘Kalpte meydana gelen bir kandildir. Onun sayesinde kişi hak ile bâtılı, nâsihle müteşâbihin manasını birbirinden ayırır.’’³⁷⁰ Buna göre acele etmeyerek sabır ve teenniyle hareket etmek kişinin anlayışına müspet katkı sağlamaktadır.

Bunun yanı sıra kişinin ne için sabrettiğini bilmesi onun sabrını güçlendirirken³⁷¹, sabrın neticesinde kendisi için sabredilenin mükâfatına dair inançsızlık da sabırsızlığın esas nedeni olarak görülmüştür.³⁷² Bu nedenle Allah hakkında taakkul, sabrın derecesini yükselten bir unsur olarak değerlendirilmiştir. ‘‘Rabbinin hükmüne sabret Muhakkak ki sen bizim nezaretimizdesin’’ (Tur, 52/48) ayeti, musibet anında kişinin üzerine düşünmesi için sıklıkla verilen bir örnektir. Kişi, böylece sıkıntı anında Allah’ı unutmayarak O’ndan hayâ ve tevekkül ederek sabredebilecektir.³⁷³ Kişi, sabrettikçe de Allah ona sabırlı kimselerin ulaşacağı makamları bildirecektir.³⁷⁴

Buna göre sabır, nefis terbiyesi ve doğru bir akletme sürecinin önemli unsurlarından biriyken aynı zamanda neticesinde yeni bir bilgi ve idraki de beraberinde getirmektedir. Sûfîler sabırda bu farklı idraki ifade eden *sabr lillah*, *sabr billah*, *sabr ma’allah* gibi derecelerden bahsetmişlerdir.³⁷⁵

2.2.6. Akıl ve Şefkat-Merhamet

Hakîm et-Tirmizî aklın yardımcıları arasında saydığı şefkatin şu üç şey üzerine düşünmekle gerçekleşeceğini söyler. Bunlardan ilki diğer Müslümanların

³⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 15.

³⁷¹ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 100.

³⁷² Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. II, s. 223.

³⁷³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. II, s. 221.

³⁷⁴ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 102.

³⁷⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, ss. 266-269.

Allah katındaki yerini ve değerini düşünmektir. Ona göre bu, şefkatin olmazsa olmaz şartıdır. İkincisi dinin emrettiği konularda tek başına kaldığında zayıf kalacağı ve dini konularda tek başına hüküm veremeyeceği için Müslümanların yardımına duyduğu ihtiyacı tezekkür etmesi ve son olarak Müslümanların kıyamet gününde kurtuluşu için onların şefaathine duyacağı ihtiyacı hatırlamasıdır.³⁷⁶

Tirmizî'nin burada zikrettiği hususlar esas olarak kişinin nefsinin kötülüğünü bilmesiyle alakalıdır. Zira Vehb b. Münebbih de yaptığı akıl tarifinde kişinin tüm insanların kendisinden daha değerli olduğunu ve onların kurtulup kendisinin helak olabileceğini düşünmesini akıllı olmanın temel şartı saymıştır.³⁷⁷ Tirmizî'nin dini konularda hüküm vermek için Müslümanlara duyulan ihtiyaçtan bahsetmesi ise akıl hakkında sünnî düşüncenin görüşünü yansıtmaya açıktır. Onun bu sözü Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin şeri bir konuda ittifak etmesi manasına gelen icma kavramını hatırlatmaktadır. Zira Şii düşüncesindeki imamın masumiyetinin³⁷⁸ ya da bireysel aklın tek başına delil olması fikrinin hilafına, “*Ümmetim dalalet üzere birleşmez.*” hadisiyle muteberliğine delil gösterilen icma, sünnî düşüncede nasların anlaşılmasında uçlara savrulmanın önünde bir engel, “*ümmeğin ismeti*” ve “*ümmeğin sağduyusu*” olarak nitelenmiştir.³⁷⁹ Tirmizî'ye göre kişinin bu konudaki zaafını bilmesi onun Müslümanlara karşı merhametli olmasına yol açacaktır. Bunun aksi ise düşmanlık ve kıskançlıkla neticelenecektir.

Hâris el-Muhâsibî ise kişinin Allah'ın merhametini aklettiği takdirde O'nun isyan edeceklerini ve emrine muhalefet edeceklerini bildiği halde kulları üzerindeki merhametini hiç kesmediğini idrak edeceğini ve bunun kişide yeni bir idrake yol açacağını söyler. Bunun yanı sıra Allah'ın merhametleri nedeniyle peygamberlerini dostlarının en faziletli olarak zikrettiğine dikkat çeker. Zira Peygamberler, kavimlerinin kendilerini sefihlikle suçlamaları ve kendilerine eziyet etmelerine rağmen “*Rabbim! Kavmime merhamet et, şüphesiz onlar bilmiyorlar.*” diyerek cehaletleri nedeniyle onlar için merhamet talep etmiş ve onlara merhametle muamele

³⁷⁶ Hakîm Tirmizî, *Kitâbu'l-Akl ve'l-Hevâ*, s. 131.

³⁷⁷ Ebu Nuaym, *a.g.e.*, C. IV, s. 40, 41.

³⁷⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcma”, *DİA*, Ankara, TDV Yay., 2000, C. 21, s. 419.

³⁷⁹ Saffet Köse, *a.g.e.*, s. 127.

etmişlerdir.³⁸⁰ Muhâsibî'nin sözlerinden Allah hakkındaki ilmin merhamete yol açacağını bunun aksine cehaletin ise peygamberlere yapılan eziyetlerde olduğu gibi acımasızlığa sebep olacağını anlıyoruz. O, Allah'ın merhametini aklettiği takdirde kişide husule gelecek merhameti ise şu şekilde aktarır:

“Allah'ın kullarına öncelikle rahmetle muamele ettiğini ve yaratıkları içinde insana kendi indinde büyük bir değer verdiğini ve rahmet sayesinde onu diğer kullarından üstün kıldığını aklettiği zaman, kalben ümmete rahmete sarılır, iyi insanları sever ve kötülere müşfik davranır, imkân bulursa hakka dönmeleri için dua eder.(...) Birisi kendisine eziyet edip kötülük yaptığı zaman, onu affetme ve bağışlama hususunda içinde bir zorlanma hissetmez. Onların hepsini kendi akrabaları gibi kabul eder; yaşlıları babası, küçükleri oğlu, akranları ise kardeşi gibidir. Bunların hepsine ihsanda bulunmak hoşuna gider ve onlara karşı şefkat kalbinden hiç eksik olmaz.”³⁸¹

Böylece o, merhameti Allah'ın varlık olarak insana verdiği değerle ilişkilendirmiş, Allah'ın merhametinin doğru idrak edilmesinin, tüm insanlar için söz konusu olan kapsayıcı bir merhamete yol açacağından söz etmiştir.

Kelâbâzi ise Hz. Peygamber'in “*İmandan sonra aklın başı insanları sevmektir.*” hadisini şerh ederken merhametin tezahürü olan insanların külfetine tahammül edip insanlara yük olmamayı, insaf edip onlardan insaf beklememeyi, yardım edip yardım ummamayı akıllı olmanın alametlerinden saymıştır. Ona göre akıllı insan bu ahlakı, insanların sevgisini ummak için değil; Allah için ve insanların üzerindeki haklarına riayet için edinir. Bu sayede Allah'ın “*İnanıp salih ameller işleyenler için Rahman (gönüllere) bir sevgi koyacaktır.*” (Meryem, 19/96) ayetine işaretle neticesinde Allah'ın onu seveceği ve kullarının kalbine de onun sevgisini koyacağı şeklinde şerh etmiştir.³⁸²

2.2.7. Akıl ve Hilim

Sözlükte akıl anlamı verilen kelime bunun yanı sıra ağırbaşlılık, sabır ve sebat üzere olmak, şefkat gibi ahlakî vasıflarla da tarif edilmiştir.³⁸³ Ayrıca kelime, Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde de akıl anlamında kullanılmıştır.³⁸⁴ Kelimenin ism-i

³⁸⁰ Muhâsibî, **Akıl ve Kur'an'ı Anlamak**, s. 243.

³⁸¹ Muhâsibî, **Akıl ve Kur'an'ı Anlamak**, s. 244.

³⁸² Kelâbâzi, **Bahru'l-fevâid**, C. I, s. 169.

³⁸³ İbn Manzûr, “h-l-m” Maddesi, **Lisânu'l Arab**, C.1, s. 925.

³⁸⁴ Kuşeyrî, **Letâifu'l-işârât**, Çev. Mehmet Yalar, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2012, C. VI, s. 45.

fail kalıbı olan halîm'in Allah'ın isimlerinden birisi olması hasebiyle hilmin akıldan daha üstün olduğu da söylenmiştir.³⁸⁵ Bütün bunları dikkate aldığımızda hilim kelimesinin öteden beri akıl ile ahlak arasındaki ilişkiyi gösteren bir kelime olduğunu söyleyebiliriz.

Hilmin tasavvuf metinlerindeki kullanımına baktığımızda da kelimenin ahlakî anlamları üzerinde durulduğu bununla birlikte akılla irtibatının korunduğunu görmekteyiz. Örneğin Hakîm Tirmizî, hilmin akıl, ilim ve hayâ ile meydana geleceğini söylemektedir.³⁸⁶ Kelâbâzi ise hilmi, intikam alabilecek güce sahipken, fazilet ve keremi ile hakkından vazgeçmek ve affetmek şeklinde tarif etmiştir.³⁸⁷ Bu bağlamda Tirmizî, hilm sahibinden sadır olacak fiiller arasında güzel ahlak sahibi olmak, kardeşine karşı güler yüzlü olmak, sözü faydalı ve yumuşak olmayı sayarken³⁸⁸ sûfiler “Eğer sen kaba ve katı yürekli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi.” (Âl-i İmrân, 3/159) ayetine işaretle Hz. Peygamber'in ahlakından olması sebebiyle bu fiillerin sûfi edeplerinden olduğunu salık vermişlerdir.³⁸⁹

Sûfilerin hilmi, öfkenin zıddı³⁹⁰ olarak kabul ettiklerini dikkate aldığımızda kelimenin akıl ile bağlantısını daha iyi kavrayabiliriz. Nitekim Mekkî, hilm sahibi kişinin bir faydası olmadığı için cedeli sevmediğini, Müslümanlardan yüz çevirmediğini ve bidat ehlinde ya da açıkça günah işleyen bir fasık olmadığı takdirde Müslümanlar hakkında söylenen kötü söz ve iftiralara öfke duyacağını söylemiştir.³⁹¹ Mekkî'nin saydığı bu özellikleri Haris el Muhâsibî ise aklın yerine getirmesi gereken farzlar olarak zikretmektedir. O, ihtilaf edilen konularda sonuçsuz tartışmalara giren öncesinde aynı inanca sahip kardeşler olarak nitelediği Kaderiyye, Mürcie, Cehmiye, Rafiziler gibi grupların bu tartışmaların neticesinde kanlarını helal sayacak hale geldiklerini söylemiştir. Bu minvalde o, insanların en akıllısı ve dinde en fakih olanını bu tartışmalardan uzak duranlar olarak nitelemiştir.³⁹²

³⁸⁵Ebu Nuaym, **a.g.e.**, C. V, s. 172.

³⁸⁶ Hakîm Tirmizî, **Kitâbu'l Akl ve'l Hevâ**, s. 124.

³⁸⁷ Kelâbâzi, **Bahru'l- fevâid**, s. 327.

³⁸⁸ Hakîm Tirmizî, **Kitâbu'l Akl ve'l Hevâ**, s. 125.

³⁸⁹ Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri**, s. 34.

³⁹⁰ Ebu Nuaym, **a.g.e.**, C. III, s. 69; ayrıca bkz.: **a.e.** C. VII, s. 389.

³⁹¹ Hakîm Tirmizî, **Kitâbu'l Akl ve'l Hevâ**, s. 125.

³⁹² Muhâsibî, **Hakkı Arayanlara Nasihatler**, s. 84, 85.

Buna göre diyebiliriz ki sûfiler nazarında hilim, akıllı olmanın sonuçlarından birisidir ve yine hilim sahibi olmak, öfkenin akıl üzerindeki arazlarına mani olarak kişiden akıllıca fiiller sadır olmasını sağlar.

2.2.8. Akıl ve Cömertlik

Sûfiler, cömertliği, Hz. Peygamber'in bir hadisine atfen Allah'a yaklaşmanın sebeplerinden birisi saymışlardır.³⁹³ Tirmizî, cömertliğin ancak kasr-ı emel ve ahireti düşünerek ona hazırlanmak neticesinde gerçekleşeceğini söylerken Allah'ın takdir ettiğinden başkasının olmayacağını düşünmeyi de cömertliği meydana getiren hasletler arasında zikreder.³⁹⁴ Bu sebeple cömertlik yakından bir cüz sayılırken zıddı olan cimriliğin ise Allah hakkındaki şüpheden arız olduğu söylenmiştir.³⁹⁵

Sûfiler, cömertliği çeşitli derecelere ayırarak her birine farklı isimler vermişlerdir. Malının bir kısmını veren, bir kısmını kendine bırakan sahavet sahibi, malının çoğunu harcayan ve kendine bir parça bırakan cûd sahibi, zarar ve sıkıntılara katlanarak başkasını kendine tercih eden ise îsâr sahibi olarak kabul edilmiştir.³⁹⁶ Cömertlikteki bu derecelendirme kişinin cömertlikten ne anladığıyla yakından ilgilidir ve neticesi de bu anlayışla bağlantılıdır. Bu minvalde İbrahim b. Edhem'in cimriliği açıklarken dünya ehli ve ahiret ehli arasında yaptığı ayrım cömertlikteki anlayış farklılığını göstermesi açısından mühimdir:

“Dünya ehlinin nazarında cimrilik, bir kimsenin malında cimri olmasıdır. Ahiret ehline göre ise cimrilik, kişinin nefsinin Allah'tan esirgemesidir. Bilesin ki kul nefsinin Allah için feda ettiğinde, kalbine hidayet ve takva bahşedilir; ona sekinet ve vakâr, üstün bir ilim ve kâmil bir akıl verilir. Her ne kadar böyle bir kimse dünya hayatında itibarsız da olsa, bunlarla ona semanın kapıları açılır ve o da kalbiyle gök kapılarının nasıl açıldığını görür.”

³⁹³ Kuşeyrî *Kuşeyrî Risalesi*, s.335, 336.

³⁹⁴ Tirmizî, *Kitabu'l Akl ve'l Hevâ*, ss. 127-128.

³⁹⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. II, s. 381.

³⁹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 336.

Ancak derecesi ne olursa olsun cömertlik ilk hatıra tabi olmak olarak tarif edilmiştir. Zira ilk hatıra uyulmadığı takdirde aklın zıddı olan hevanın cömertliğe baskın gelme tehlikesine dikkat çekilmiştir.³⁹⁷

Cömertlik, esas olarak insanın eşyaya bakışı hususunda farklı bir idraktır. Cömertliği aklın benzerleri arasında sayan Tirmizî'nin cömertliğin alametleri hakkında söylediklerini bu açıdan ele alabiliriz. O, eşyaya gönül bağlamamak, sahip olduğu dünyalıkların azalmasını ve Allah katında derecesinin yükselmesini sağladığı için misafiri sevmek, eşyayı ağır bir yük olarak görerek bu yükü hafifletmeye çalışmayı cömertliğin alametleri arasında saymıştır. Ona göre kişi eşyaya gönül bağlamayarak cömertliği sayesinde adil davranır ve eşyayı hak ettiği yere koyar. Böylece kendisini Allah'a ibadetten alıkoyacak meşguliyetlerden korumuş olur.³⁹⁸ Bunun aksine eşyaya gönül bağlamak olan cimrilik neticesinde ise insanda kandırma, hile yapma, haset gibi kötü vasıflar tezahür eder.³⁹⁹ Bu sebeple cimrilik, dünyayı sevme alameti olduğu için sûfiye en yakışmayan vasıf olarak zikredilmiştir: “*Çirkin olan şeylerin en çirkinini cimri sûfidir.*”⁴⁰⁰ sözü bu bağlamda söylenmiştir.

Cömertlik kişinin fani olan ömründe geçici olan malıyla baki bir sevap kazanması olarak zikredilirken cimrilik hiçbir şey elde edememek şeklinde zikredilmiştir. Bu bağlamda Ebû Saîd el-Harrâz, mallarını infak eden sahabeleri örnek vererek onları insanların en akıllıları olarak nitelemiştir.⁴⁰¹

3. BİLGİ EDİNME ARAÇLARI VE BİLGİNİN DERECELENMESİ

Tasavvuf ile diğer din bilimleri alimleri arasında insanın bilgi edinme araçları arasındaki farklardan söz edildiğinde en genel ayrıştırma akıl ve kalp üzerinden yapılagelmiştir. Sûfilerin akli bir bilgi aracı olarak kabul etmedikleri ya da kalbin aklın karşıtı olarak değerlendirilmesinin yaygın bir teamül olduğunu söyleyebiliriz. Akıl ve kalp veya bazen de başka kavramlarla anlatılan bu kavramlaştırma ve

³⁹⁷ Hücvîrî, **a.g.e.**, ss. 379-380

³⁹⁸ Hakîm Tirmizî, **Kitâbu'l Akl ve'l Hevâ**, s. 127-128.

³⁹⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 297.

⁴⁰⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 369.

⁴⁰¹ Ebû Saîd Harrâz, **a.g.e.**, s. 42.

ayrıştırılmalar, tasavvufun geçmişten günümüze din bilimleri ile ilişkisini ele alırken ortaya çıkan büyük bir sorun olmuştur.

Akıl ve kalp ayırımına sûfîlerin eserlerinde yer verdiklerini görmekte beraber⁴⁰² akıl hakkındaki değerlendirmeleri ele alındığında meselenin bir karşıtlık değil; aklın insanın tek müdrikesi olarak kabulüne ve hakikate ulaşmadaki yetersizliğine eleştiri şeklinde tebarüz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda sûfîler naslardan hareketle insanın farklı bilgi araçlarının varlığına dikkat çekmişler, kalbi aklın bazı fonksiyonlarını içeren ya da bu fonksiyonlara işlerlik kazandıran genel bir isim olarak değerlendirmişlerdir.

Sûfîlerin farklı müdrikelerin varlığını kabul etmelerinin bir başka yönü ise imanda artma ve eksilme tartışmalarının bir alt meselesi olarak hakikati idrak etmede müminler arasında bir derecelenmeyi kabul etmeleriyle ilişkilidir. Bu kabul, beraberinde müminler arasında farklı bilgilerin tahsis edildiği kişi ya da zümrelerin olmasını da mümkün kılar. Özellikle sûfî tabakâtlarını sahabeden başlatan eserlerde⁴⁰³ ve tasavvuf kitaplarında sıklıkla yer verilen sahabî Hârîse'ye ait rivayet⁴⁰⁴ bu kabulün nasla temellendirilmeye çalışılmasının bir tezahürüdür.⁴⁰⁵ Müminler arasında bilginin tahsisi meselesinde sûfîlerin ana muhalifleri ise müminlerden birine diğerinde bulunmayan bir şeyin tahsis edilmesini reddeden Mutezile ile bunu sadece geçmiş zaman için mümkün gören Haşeviyye olmuştur.⁴⁰⁶ Mutezile'nin *“Bütün müminler imanda müşterektir. Esasta müşterek oldukları müddetçe teferruatta da müşterek olmaları icap eder.”*⁴⁰⁷ diyerek müminleri eşit bir idrak seviyesinde kabul etmelerine karşın sûfîler kişinin mümin olmak bakımından eşit olduğunu ancak iman etmenin kişinin farklı idrak derecelerine ulaşmasına imkan

⁴⁰² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 265; Mekki, **a.g.e.**, C. II, ss. 20, 23.

⁴⁰³ Hücûrî, **a.g.e.**, ss. 131-135.

⁴⁰⁴ Hz. Muhammed'in Hârîse (r.a.)'ye hitaben: “Nasıl sabahladın ya Hârîse?” diye sorar. Hârîse (r.a.) bunun üzerine “Hakiki bir mümin olarak Ya Resulallah! ” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?” diye sormuş, o da: “Nefsimi dünyadan uzaklaştırdım. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Artık sanki Rabbimin arşına bakıyor gibiyim. Sanki cennetliklerin nasıl ziyaretleştiklerini ve cehennemliklerin nasıl bağırıp çağırıldıklarını görüyor gibiyim.” cevabını vermiştir. Hârîse'nin bu sözleri üzerine Hz. Peygamber “Nefsini bilince ona sahip ol!” ya da “Allah'ın kalbini nurlandırdığı adam ol!” buyurdu. Tirmizî, **Beyânu'l-Fark'ta** bu hadisi marifetteki derecelenmeye örnek olarak göstermiştir. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânu'l-fark**, s. 61.

⁴⁰⁵ Serrâc, **a.g.e.**, ss. 14-16.

⁴⁰⁶ Hücûrî, **a.g.e.**, s.276.

⁴⁰⁷ Hücûrî, **a.g.e.**, s.278.

sağlayacağı görüşünü savunurlar.⁴⁰⁸ Velayet meselesi bağlamında konuyu temellendirmeye çalışan Hücvîrî ise meselenin sûfilerin bilgi görüşlerindeki merkezîyetini göstermek için bu fikri, marifet ve tasavvufun esası olarak kabul etmiştir.⁴⁰⁹

Bu bağlamda sûfilerin bilgi edinmede farklı idrak araçlarının varlığına dair görüşlerini incelerken evveleminde velayet hakkındaki görüşleriyle maruf, insan müdrikesinin imkânlarını kapsamlı bir şekilde ele alan Tirmizî'den söz edeceğiz. Tirmizî, bilhassa *Beyânü'l-fark* eserinde sûfilerin metinlerinde geniş yer tutan kalp başta olmak üzere sadr, fuad ve lübb gibi müdrikenin farklı isimlerinden veya derecelerinden hareketle insanın bilgi imkânlarını tahlil eder. Benzeri tasnif ve değerlendirme Tirmizî'den daha önce Ebu'l Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908) tarafından yapılmış olsa da⁴¹⁰ daha kapsamlı olması nedeniyle çalışmamızda Tirmizî'nin görüşlerini esas alacağız.

Tirmizî'nin konu hakkındaki yaklaşımını anlamada fark tabirinin belirleyici bir rol oynadığı aşikârdır. Onun bu tabiri kullanması oldukça önemlidir, çünkü bu tabir üzerinden Tirmizî bize tanımlamalar yapacak ve bizim en azından günlük kullanımda yakın anlamda saydığımız kavramların birbirinden nasıl ayırt edilebileceğini gösterecektir. Ancak bizim esas dikkatimizi çeken mesele Tirmizî'nin kalp üst başlığı altında toplayabileceğimiz öteki müdrikenin araçlarıyla ilgili getirdiği yaklaşımdır. Bu yaklaşım tasavvuf düşüncesinin gelişim evresini anlamak bakımından önemli olduğu kadar tasavvuf ve nas ilişkisinin kurulmasında da en iyi örneklerden birisi kabul edilebilir. Çünkü Tirmizî bu ayrıştırmayı temel itibarıyla naslardan hareketle yapmaktadır. Dolayısıyla Tirmizî'nin *Beyânü'l-fark* eserini aynı zamanda konulu bir tefsir örneği olarak da kabul edebiliriz.

Buna göre Tirmizî, naslardan hareketle bilginin elde edildiği ve derecelendiği sadr, kalp, fuad ve lübb olmak üzere kalbin dört farklı mertebesinden bahseder. Bilgideki bu derecelenme bilginin kendisinden değil, bilginin muhataplarının farklı

⁴⁰⁸ Hücvîrî, **a.g.e.**, ss. 273-280; Serrâc, **a.g.e.**, s. 18.

⁴⁰⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 273.

⁴¹⁰ Ebu Hüseyin Nuri, **Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb**, ss. 119-138.

derecelerde olmasından kaynaklanır.⁴¹¹ Bu sebeple bu dört mertebe hakkında açıklanması hedeflenen temel fark bilginin mahiyetinden ziyade bilginin niteliği hakkındadır. Onun bilginin muhatapları hakkında yaptığı bu derecelendirme diğer ilim zümrelerinin bilgi edinme yöntemlerine yönelik eleştiri ve tasavvuf ile diğer ilim zümreleri arasında erken dönemlerden itibaren zâhir-bâtın kavramları etrafında şekillenen tartışmada bu ikili kavramlar arasındaki dengeyi korumaya çalışarak tasavvufa verdiği epistemolojik üstünlükle alakalıdır.

Ancak Tirmizî'nin düşüncesinde bilgi edinme araçlarının takibi açısından çeşitli zorluklar ortaya çıkmaktadır. Bu zorluğun temel sebebi ise onun kalbe çeşitli aklî melekeler isnat etmesine rağmen kalp ile kastettiğinin bizzat akıl olup olmadığına dair açık bir ifadesinin bulunmamasıdır. Benzer sorunu diğer sûfilerin kullanımlarında da görmekteyiz. Kalp için akletmek ya da aklın melekelerinden olan fikh etmek gibi fiilleri kullanmakla beraber bu ifadelerden kalp ile aklın aynı şey olduğuna dair bir sonuca ulaşmak mümkün değildir.⁴¹² Bu sorunun Tirmizî'deki bir yansıması da akıl başta olmak üzere, kalbin mertebelerinde etkili olan hıfz, fehm ve zihin gücü gibi aklî melekelerin, her birine bedende ayrı bir mahal tahsis etmesinde ortaya çıkar.⁴¹³ Bunun için mahalleri farklı olsa da her birinin bilgideki yetkinleşmeye bağlı olarak kalpte etkin hale gelmesi, faaliyet sahalarının kalp olması bir açıklama olmakla birlikte bu melekeler olmaksızın kalbin kendi istidadının ne olduğu ve bu aklî melekeler kalbe izafe edildiğinde dimağda bulunan aklın işlevinin ne olduğunu açıklama da yetersizdir.

Son olarak *Beyânü'l-fark* ilk bakışta konuların tertibi bakımından dağınık bir eser olarak değerlendirilebilir ancak bunun, Tirmizî'nin müdrikelerin birbirleriyle ilişkisine ve konunun ilişkili olduğu din bilimlerinde tartışılan tâlî meselelere atıf yaparak tutarlı bir bilgi teorisi ortaya koyma amacına matuf olduğu söylenebilir. Kuşkusuz bu, çalışmanın kapsamını sınırlama noktasında bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Bu yüzden, çalışmamızda meselenin din bilimlerindeki

⁴¹¹ Ebû Hüseyin Nûrî, **Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb**, s. 128; Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 16; Hücvirî, **a.g.e.**, s. 191.

⁴¹² Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-Rucû'u İllallah* (Vesâyâ içinde), thk. Abdulkadir Ahmet Ata, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986, s.252; Sülemî, **Tabakât**, s.132, 139

⁴¹³ Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2008, s. 188, 206-207.

arka planına dikkat çekerek bu kavramlara yüklenen anlamlar ve her bir müdrikenin insana getirdiği bilgi üzerinde durmayı önceledik.

3.1. Sadr

Tirmizî'nin ele aldığı ilk mertebe sadrdır. Bu bilgi teorisini sadrdan lübbe doğru bir sıralamayla takip ettiğimizde bilginin her müdrikede kesinliğinin gittikçe arttığını görürüz. Bunun yanı sıra bu bilgi edinme sürecinde sadrdan lübbe ve lübbden sadra doğru sürekli devam eden çift taraflı bir bilgi akışının olduğu da meselenin takibi sırasında gözden kaçırılmamalıdır.

Tirmizî'ye göre sadr, işitme, bildirme, çalışma, zorlanma ve öğrenmeyle elde edilen bilginin yeridir.⁴¹⁴ Tirmizî, sadrdaki bilgiyi yüzeysel, ezbere dayalı ve insanın yanılması, unutulması ve kuşkuya kapılması mümkün bir bilgi türü olarak kabul eder.⁴¹⁵ Bu yüzden sadrdaki bilgi diğer müdrikelere kıyasla tesiri en az ve kesinliği en zayıf bilgi türüdür. Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*'te de duyu organları ile elde edilen bilginin⁴¹⁶ ve yaratılma mahalleri farklı olmakla birlikte zihin, hafıza, ilim gibi aklın çeşitli fonksiyonlarının gücünü sadra izafe etmiştir.⁴¹⁷ Bu ifadeler tek başına sûflerin akılla kastettiklerinin sadr olduğunu iddia etmek için elbette yeterli değildir. Ancak bilgi edinme sürecinde aklın rolünü kabul etmekle birlikte bu bilgiyi niteliği açısından zannî bir bilgi olarak değerlendirdiklerinin önemli bir göstergesidir. Bunun yanı sıra farklı müdrikelerin varlığına ve bu müdrikeler arasındaki derece farklılıklarına dikkat çekmeleri de din bilimlerinin insanın tek bilgi edinme aracı akli esas almalarına yönelik bir eleştiri mahiyetindedir.

Tirmizî'nin bu değerlendirmelerine göre sadr, insanın dışarıdan edindiği tüm talimî ilimlerin merkezi haline gelmektedir.⁴¹⁸ Din ilimleri açısından bir tasnif ile ele alırsak işitme ve rivayete dayanan hadis ilmi ve yine kendisine rivayet yoluyla aktarılan nass üzerinde cehd faaliyetiyle hüküm çıkaran fıkıh ilminin yeri de sadrdır. Her ne kadar rivayete dayanan hadis ilmine nazaran fıkıh, nassı anlama hususunda

⁴¹⁴ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 34.

⁴¹⁵ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 35.

⁴¹⁶ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 6.

⁴¹⁷ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 9.

⁴¹⁸ Dürdane Zeynep Tekmen, "Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi", **Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları**, İstanbul, 2018, s. 498.

daha aktif bir faaliyet olsa da fikhî zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak dinin fûru meseleleriyle ilgilenen zâhirî fikhın temsilcilerini ayrıntılardaki hükümleri bilmeleri açısından “anlayış ve bilginin taşıyıcısı” olarak nitelemiştir.⁴¹⁹ Bu açıklamalarıyla kendisi de çocukluğundan itibaren aklî ve naklî ilimlerde öğrenim gören, hadis öğrenme amacıyla çeşitli yolculuklar yapan Tirmizî,⁴²⁰ bu talimî ilimleri tesir ve kesinlik açısından dini ilimlerin en alt basamağına yerleştirmiştir.

Peki, sadrın bilgi müdrikeleri arasında kesinlik bakımından en alt sırada almasının nedeni nedir? Tirmizî'nin bilgi teorisine göre sadr, farkına varılmadan kendisine dâhil olan vesvese, kin gibi birçok tesire açıktır. Sadrındaki bilginin müessirleri olarak şeytan vesveseleriyle sadra girerken insana kötülüğü emreden nefis de sadrda otoritesini kurmaya çalışır.⁴²¹ Bu durum, sadrın bilgisinin hakikatle ilişkisini menfî olarak etkiler. Tirmizî, nefis-i emmârenin kontrolü altındaki sadrın bilgisini şu şekilde nitelemiştir:

“Nefsin taşıdığı ve sadrın algıladığı her ilim, nefsin büyüklenmesini ve kabarmasını arttıran bir şeydir. Böylece nefis, Hakk'ı kabul etmek karşısında direnir. Nefsin bilgisi arttıkça, nefsin kardeşlerine karşı kini arttığı gibi batıla ve taşkınlığa olan ısrarı da artar.”⁴²²

Tirmizî, nefis-i emmâreyi sadrda etkili bir güç kabul ettiği gibi diğer müdrikeleri de nefsin mertebeleriyle ilişkilendirmiştir.⁴²³ Bu durum Hakîm Tirmizî'nin bilgi teorisini anlamada oldukça kilit bir husustur. Çünkü o, böylece insanın bilgi edinme sürecine ahlakı da dâhil ederek insanın ahlakî durumunun bilgisi üzerinde etkili olduğunu kabul etmiş, ahlaktaki yetkinleşmenin bilgide de yetkinleşmeyle sonuçlanacağını iddia etmiştir. Bu durumda nefsin terbiye edilmesiyle ilgili her husus insanın idrakinin de terbiye edilmesiyle ilişkili olacaktır.

Ahlakî yetkinlikle ilişkili farklı idrak derecelerine işaret edilmesi aynı zamanda tasavvufa ait bir konu ya da hal hakkında yapılan farklı açıklamalara da izah getirmiş olmaktadır. Tirmizî, bu duruma örnek olarak her idrak derecesinde

⁴¹⁹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 78.

⁴²⁰ Salih Çift, **a.g.e.**, s. 64.

⁴²¹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 27.

⁴²² Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 41.

⁴²³ Buna göre nefis-i mülhime kalpte; nefis-i levvâme fuadda, nefis-i mutmainne ise lübbte etkilidir. Bkz.: Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 84-85.

etkin olan nura göre korku halinin farklılaşmasını vermektedir. Buna göre sadrda, son nefeste mümin olarak ölüp ölmeme korkusu, kalpte kötü yola düşme korkusu, kaderden korkma, lübbde ise hakikatle ilgili korkunun meydana geleceğini söyler.⁴²⁴ Kuşeyrî de Tirmizî'ye benzer şekilde Allah'ın müminlerin sadrılarını ferahlatması ve kalplerindeki öfkeyi gidermesiyle ilgili bir ayeti tefsir ederken (Tevbe, 9/14-15) bu farklılığa işaret etmektedir:

“Müminlerin gönüllerinin ferahlatılması, makam ve mertebelerindeki derecelerine göredir. Buna göre kimisinin gönlü düşmanını kahretmekle, kimisinin umduğunu bulmakla, kimisinin aradığını elde etmekle, kimisinin sevgilisine kavuşmakla, kimisinin muradına ermekle, kimisinin de bekabillah mertebesine ulaşmakla ferah bulur. Aynı şekilde kalplerdeki öfkenin gitmesinin de, sebepleri değişik ve kapıları çeşitlidir.”⁴²⁵

Böylece tasavvufa dair bir konuda sadrdaki bilgisine göre konuşan sūfinin, lübbdeki bilgisine göre konuşan bir sūfiden farklı bir yorum yapması açıklanabilir olacaktır. Bu aynı zamanda sadrdaki bilginin haiz olduğu olumsuz nitelikler nedeniyle eleştirilebilir olmasına da imkân sağlayacaktır. Bu durum tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülü sürecinde kendi içerisindeki tutarlılığını sağlamaya ve bilginin sıhhati sorununu aşmaya yönelik önemli bir merhaledir.

O halde sadrdaki bilginin kesinliği bu denli zayıf; sadr, ahlakî zaafların tesirine açık iken sadrdan kalbe geçiş nasıl mümkün olacaktır? Bu sorunun cevabı bize Tirmizî'nin bilgi edinme sürecindeki yöntem anlayışı hakkında da bilgi verecektir.

Bu bağlamda sadr, İslam nurunun mahalli olarak tanımlanmıştır. Tirmizî, bu nurun etkisinin, Allah ve insanlara karşı düzgün bir ilişkiyle ve nefis terbiyesindeki devamlılıkla artmakta buna mukabil Allah'ın hükümlerinden yüz çevirmek ve amel etmemekle de azalmakta olduğunu söylemiştir.⁴²⁶ Benzer şekilde Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî de kalbi bir kaleye benzeterek en dış kısmını İslam'a atfetmiş; kulun Allah'ın emir ve nehiyelerinde gevşeklik göstermesiyle iç kalelerin bir bir düşmeye başlayacağını söylemiştir.⁴²⁷ Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, İslam'ı olmayanın

⁴²⁴ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, ss. 83-84.

⁴²⁵ Kuşeyrî, **Letâifu'l-İşârât: Kuşeyrî Tefsiri**, C. II, s. 346.

⁴²⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 55.

⁴²⁷ Ebû Hüseyin Nûrî, **Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb**, s. 130.

Müslümanlara fayda veren şeylerden yararlanamayacağını söylerken⁴²⁸ bilgi eylem ilişkisinde sûfilerin sıklıkla atıf yaptıkları “*Bildiğiyle amel eden kimseye Allah bilmediğini öğretir.*” hadisini rivayet eden Tirmizî ise⁴²⁹, bilgi teorisini, bilginin ameli; amelin de yeni bir bilgiyi iktiza edeceği ilkesine dayandırmıştır. Bu, Tirmizî’nin “bilginin taşıyıcısı” olarak nitelediği din bilimleri âlimlerinin talim yöntemlerine yöneltilen bir eleştiri olmakla beraber hakikat ve şeriat ilişkisi bağlamında sûfilerin zâhir ve bâtın dengesini koruma çabalarına da matuftur. Tirmizî, böylece nefs-i emmârenin sadrdaki otoritesini yıkmak ve kalbin idrak seviyesine ulaşmak için nefis tezkiyesiyle birlikte şeri hükümlerin uygulanmasını da zorunlu görmüştür. Bu şekilde din bilimlerinin kendi yöntemleriyle elde ettikleri bilgilerde tamamıyla batıl hale gelmeyerek değerini korumaya devam etmektedir.

3.2. Kalp

Kalp, müdrikelerin bilgideki kesinlik sıralamasında ikinci sırada yer almaktadır. Kalp, derece bakımından bir üst mertebe olan fuadın bilgisinden faydalandığı gibi⁴³⁰ aynı zamanda kalpten sadra doğru da bir bilgi akışı olmaktadır.⁴³¹ Bunun yanı sıra sadrda ahlakî zaafaların etkin olması kalp, fuad ve lübbdeki nurları da olumsuz etkilemektedir.⁴³² Bu bakımdan idrak dereceleri arasında müspet tesirin yanı sıra menfi bir tesir de söz konusudur. Buna örnek olarak kulun günah işlemesi durumunda idrak araçlarında yaşanan menfi durumu Tirmizî şu şekilde vasfetmiştir:

“Çünkü akıl mağlup edilmiş, marifetten uzaklaşmış, zihin dağılmış, akılla beraber hafıza beyinde gizlenmiş ve böylece nefis söz konusu arzudan kazandığı güçle günaha meyletmiştir. Düşman onu güzel göstermiş, beklenti içine girmesini sağlamış ve böylece söz konusu kötü fiille ilgili kalbini cesaretlendirmek ve teşvik etmek için tevbe etmesini sağlayan bir bağışlanma umudu aşlamıştır.”⁴³³

Tirmizî, düşüncesinde kalbe merkezi bir önem vermiştir. Kalbin teorisindeki önemini Hz. Muhammed’in “*Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o iyi*

⁴²⁸ Ebû Hüseyin Nürî, *Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb*, s. 124.

⁴²⁹ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, ss. 41,42.

⁴³⁰ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, s. 65.

⁴³¹ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, s. 19.

⁴³² Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, s. 54.

⁴³³ Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs*, s. 12.

olursa bütün vücut iyi olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir.” hadisini merkeze alarak açıklamaya çalışmaktadır. Tirmizî, kalbi, yakîn, ilim ve niyetin kaynağı olarak kabul eder.⁴³⁴ Ayrıca o, sûfîlerin hadislere atıf yaparak teorik bilgilerin pratikteki faydasızlığını ifade etmede sıklıkla kullandıkları yararlı-yararsız bilgi tasnifindeki yararlı bilginin, kalbin bilgisi olduğunu söylemiştir.⁴³⁵

Tirmizî, kalbi yakînin kaynağı olarak kabul etse de burada bulunan bilgiyi kesinlik açısından ilme’l-yakîn seviyesinde derecelendirmiştir. Çünkü ona göre kalpte yakînin gerçekleşmesi bir üst müdrike olan fuada bağlıdır.⁴³⁶

Kanaatimizce Tirmizî’nin teorisinde kalbi öne çıkaran husus niyetin kaynağı olmasıdır. Zira tasavvuf metinlerinde muhtelif şekillerde ele alınan bu kavram, insanın ahlakî nitelikleri üzerindeki etkinliğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.⁴³⁷ Eylemleri üzerinde insanın iradesini ve etkinliğini göstermesi bakımından ahlak hakkındaki görüşlerinde niyet kavramı önemli bir yer teşkil eden Haris el-Muhâsibî’nin⁴³⁸, “*Kulun, bir gaye için bir işi yapma iradesine niyet denir. Ya Allah için olur ya da bir başkası için olur.*”⁴³⁹ şeklinde yaptığı niyet tanımında da bu irade vurgusu öne çıkmaktadır. Yine Sehl et-Tüsterî’nin “*Allah, niyetin, niyet kalbin, kalp bedeninin, beden uzuvlarının, uzuvlar da dünyanın kiblesidir.*”⁴⁴⁰ sözü niyetin merkeziliğini göstermesi açısından mühimdir. Bu kavramın, tasavvufun konusu üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Bu minvalde Muhâsibî, bâtın ilminin konuları arasında kişinin niyetini gözetmesini de sayarken⁴⁴¹ Serrâc, *el-Lüma*’da din bilimleri arasında tasavvufun merkeziliğini niyeti esas alan bir yorumla izah eder. O, kişinin diğer ilimlerin detaylı teorik bilgilerine nadiren ihtiyaç duyacağını buna karşın tasavvufa olan ihtiyacının sürekli olduğunu “*Kul her an kasd*

⁴³⁴ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 19.

⁴³⁵ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 41.

⁴³⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 65.

⁴³⁷ M. Nedim Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, **Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet**, Ed. Ömer Türker, Hacı Bayram Başer, Ankara, Nobel, t.y., s. 143.

⁴³⁸ Hüseyin Aydın, **Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara, Pars Matbaacılık, 1976, s. 148.

⁴³⁹ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 237.

⁴⁴⁰ Sülemî, **Tabakât**, s. 120.

⁴⁴¹ Muhâsibî, **Kitâbu’l-ilm**, s. 83.

ve muradının ne olduğunu, gönlünün neyi arzuladığını bilmek zorundadır.’’ sözleriyle ifade eder.⁴⁴²

Tirmizî'nin ileride değineceğimiz üzere nihayetinde ilahi inayetin belirleyici olduğu bilgi teorisinde kulun iradesinin etkili olduğunu gösteren bu kavrama yer vermesi, onun teorisini bütünüyle cebri bir düşünce olmaktan çıkaran husustur. Çünkü niyetin bilinebileceği ve nefsin tezkiyesiyle düzeltilebileceğinden bahsetmek doğrudan insanın iradesinden bahsetmek demektir.⁴⁴³ Bu bağlamda Tirmizî, Hz. Muhammed'in ‘‘Ameller, niyetlere göredir.’’ hadisini zikrederek sadrın eyleminin kalbin niyetine göre bir değer ifade ettiğini vurgular.⁴⁴⁴ Yine o, kalpte bir niyet gerçekleşmeksizin sadr kaynaklı bir fiilin ahirette ceza ya da mükâfata konu olmayacağını söyler:

‘‘Kalp olmaksızın sadece nefsten meydana gelen her davranış, ahirette geçerli değildir ve dikkate alınmaz. Böyle bir davranışın sahibi de, ‘‘ameli günah ise’’ cezalandırılmaz veya yaptığı iş sevap ise ödüllendirilmez. Nitekim Allah şöyle buyurur: Allah sizi kalplerinizin kazandığı işler nedeniyle cezalandırır.’’⁴⁴⁵

Tirmizî'nin nefs-i levvâmeyi kalpte etkin kabul etmesinin de niyetin gözetilmesiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü Tirmizî, nefs-i levvâmeyi bazen takva bazen günah vadilerinde uçan bir kuşa benzetmiş⁴⁴⁶ burada bulunan nurun, kulun arzularına karşı çıkıp onlardan yüz çevirmesi, açlık ve sıkıntılarla arzusunu baskı altına almasıyla artacağını söylemiştir.⁴⁴⁷ Niyetin gözetilmesinin müdrikeyle ilişkisi, Tirmizî'nin düşüncesinde nefis terbiyesini de önemli bir noktaya taşır. Bu bağlamda *Riyazetü'n-nefs* eseri onun nefis terbiyesinin kalbin müdrikeleri üzerindeki etkisini göstermesi açısından oldukça mühimdir.

3.3. Fuad

Kalbin ardından gelen üçüncü idrak mertebesi ise fuaddır. Tirmizî, kalbi bilmenin yeri; fuadı ise görmenin yeri olarak kabul eder.⁴⁴⁸ Bunu bilgideki

⁴⁴² Serrâc, **a.g.e.**, s. 18.

⁴⁴³ M. Nedim Tan, **a.y.**, s. 143.

⁴⁴⁴ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 19.

⁴⁴⁵ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 20, 63.

⁴⁴⁶ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 84, 85.

⁴⁴⁷ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark** s. 86, 87.

⁴⁴⁸ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 59, 61.

derecelendirmeye ilişkin olarak değerlendirdiğinde ise fuadın bilgisini ayne'l-yakîn, kalbinkini ise fuada nazaran kesinlik bakımından daha aşağıda olan ilme'l-yakîn bilgi olarak tasnif eder.⁴⁴⁹ Bu iki bilgi arasındaki farkı anlatmak içinse Hz Peygamber'den rivayetle Hz. Musa'nın şu kıssasını örnek verir:

“Musa'nın kavmi buzağıya tapmış, bu olay karşısında Musa'nın öfkesi artmıştı. Allah'ın, kavmi hakkında verdiği bilgiyi kesin olarak öğrenip (vahyin yazılı olduğu) levhaları yüklenerek öfkeli ve üzüntülü bir şekilde kavminin yanına dönmüştü. (Tâhâ, 20/76) Onların buzağıya taptıklarını gördüğünde, levhaları yere atmış ve kardeşinin sakalından tutup onu çekmeye başlamıştı. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah kardeşim Musa'ya merhamet etsin! Haber vermek görmek gibi değildir.”⁴⁵⁰

Tirmizî, bu rivayette Hz. Musa'nın Allah tarafından kendisine “*Biz senin kavmini senden sonra sınıdık ve Samiri onları saptırdı.*” (Tâhâ, 20/85) vahiyyle haber verilmesine rağmen olayı bizzat gördüğünde hiddetinin şiddetlenmesine dikkat çeker. Bu husus, Tirmizî'nin düşüncesinde müdrikelerin bilgileri arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Peki, fuadda hâsıl olan bilgi neticesinde diğer müdrikelerin bilgisi ne olacaktır? Bu soruya verilecek cevap, aynı zamanda tasavvufun din bilimlerinin elde ettiği bilgilere yönelik yorumunu da belirginleştirir. Zira bahsettiğimiz üzere Tirmizî, din bilimlerinin yöntemleri arasında yer alan işitme ve haber yoluyla elde edilen bilgileri müdrikeler arasında en zayıf müdrike olan sadra izafe etmişti. Tirmizî'nin verdiği örnek göstermektedir ki fuad, kendisinden önceki müdrikelerin bilgisini geçersiz bir bilgi kabul etmemekte bilakis onun bilgisini kesinlik ve bilgi sahibi üzerindeki tesir bakımından ziyadeleştirmektedir.

O halde fuaddaki bu kesinliği sağlayan husus nedir? Burada Tirmizî'nin fuadda etkin olan nur olarak tanımladığı ve fuaddan kaynaklanan bilgi olarak kabul ettiği marifet kavramı öne çıkmaktadır. Diğer ilim zümrelerinin marifeti, ilim kavramıyla eş anlamlı kullanmalarına karşın sûfiler marifete daha geniş bir anlam yüklemişlerdir. Marifeti tanımında öncelikle bu duruma dikkat çeken Kuşeyrî, kavramı şu şekilde izah eder:

⁴⁴⁹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 59.

⁴⁵⁰ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 59, 60.

“Kişi Hakk Sübhânehu ve Taâlâ’yı önce sıfat ve isimleri ile tanır, sonra Hakk ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunur. Sonra kötü huylardan ve bu huylara ait afetlerden temizlenerek arı hâle gelir. Daha sonra Hakk’ın kapısında uzun uzadıya bekler ve daimi surette kalbi ile itikâf halinde bulunur. Bütün bunların semeresi ve sonucu olarak Allah Teâlâdan güzel bir teveccühe nâil olur. Allah onun bütün hallerinde sıdk üzere olmasını sağlar, o kimseden nefsin hevâcis ve havâtırı kesilir, o kimse kendisini Allah’tan başkasına davet eden hiçbir şeye kulak vermez duruma gelir. Böylece kul; halka yabancı, nefsinin afetlerinden beri ve uzak olur.”⁴⁵¹

Kuşeyrî’nin, Hakîm et-Tirmizî’nin görüşlerine muvafık olarak yaptığı tanımda bilginin kesinliğine dair iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki kişinin mevcut bilgisiyile başladığı bilme sürecinde amel ve nefsin tasfiyesi ile bilgisine müdahil olan kötü vasıflardan arınmasıdır. Buna göre marifet, ahlak ve amelle kesinleştirilmiş bir bilgi haline gelmektedir. İkincisi ise bu süreçte Hakk’ın teveccühü ile kişinin bilen konumundan bildirilen konumuna geçmesidir. Kuşeyrî, bu konu hakkında yukarıda verdiği tanımın devamında ‘‘İlahi kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair sırları Hakk Teâla’nın tarifî ve talimi ile alır.’’⁴⁵² derken Tirmizî de marifetin Hakk’ın bildirmesiyle gerçekleştiğini, kulun bu konuda bir tekellüfü ya da kudretinin olmadığını söyler.⁴⁵³ Bilgiyi Allah’tan almak bilginin kesinlik derecesini arttırmakla beraber sûfîlerin kişinin bilme eylemindeki sınırlarına yaptıkları vurgu kuşkusuz irade meselesindeki görüşleriyle alakalıdır.⁴⁵⁴ Şimdi irade meselesinin de bir devamı olarak bir sonraki müdrike lübbü ele almamız gerekmektedir.

3.4. Lübb

Kalbin en iç makamı olarak tanımlanan lübb, bilgide kesinlikte tüm müdrikelerin üstünde kabul edilmiştir.⁴⁵⁵ Bu itibarla Kuşeyrî, ‘‘Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda lübb sahipleri için elbette ibretler vardır.’’(Âl-i İmrân, 3/190) ayetinde geçen lübb sahipleri ifadesini şu şekilde tefsir etmiştir:

⁴⁵¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 398.

⁴⁵² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 398.

⁴⁵³ Hakîm Tirmizî, *Kitâbu’l Akl ve’l Hevâ*, s. 122.

⁴⁵⁴ Hacı Bayram Başer, *a.g.e.*, ss. 151-155.

⁴⁵⁵ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 21.

“Akılları gaflet sarhoşluğundan ayrılmış kimselerdir. Bu durumda olan kimsenin belirtisi, bakışının Hakk ile olmasıdır. Bir kimse Hakk’ı gözeterek Hakk’a baktığı zaman, bakışı istikamet üzere olur. Oysa halktan hareketle Hakk’a baktığı zaman, nimeti değişmiş ve düşünceleri şüphe doğuracak hale gelmiş olur.”⁴⁵⁶

Böylece o, lübb dışındaki bilgiyi şüpheli bilgi kabul ederken “bakışın Hakk ile olmasıdır.” ifadesinden de lübbte tevhidin tahakkuk ettiğini anlıyoruz. Benzer şekilde Hakîm et-Tirmizî de lübbü tevhid nurunun kaynağı olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁷ Bunun yanı sıra lübb diğer müdrikelerin de işlevini yerine getirmesi için kritik öneme sahiptir: “*Lüb iyi olmadıkça ve işlevini yerine getirmediğçe diğer nurlar tamamlanmaz ve otoriteleri işlemez.*”⁴⁵⁸ diyen Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî de aynı görüşü müdrikelerde etkili olan nuru esas alarak ileri sürmüştür. Ona göre tevhidi olmayanın marifeti, marifeti olmayanın imanı, imanı olmayanın da İslam’ı yoktur.⁴⁵⁹ Bununla birlikte lübbün diğer nurlar üzerinde etkili olması ise ancak kulun zâhiren şeri yükümlülüklerini; bâtimen de nefsinin terbiye etmesiyle Allah inayet ettiği takdirde gerçekleşecektir.⁴⁶⁰ Bu minvalde lübb sahiplerinin özellikleri arasında günahattan sakınmaları, ihsan üzere olmaları, Allah’a itaat ettikleri gibi peygamberlere de itaat etmeleri sayılmıştır.⁴⁶¹ Kuşeyrî, lübb sahiplerinin bâtinî manada tevhide riayetlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Onlar nefeslerini birbirlerine bitişik alıp verenlerdir. Böylece bu nefeslerin arasına Allah’tan gayrısı için, Allah’tan gayrısıyla ve Allah’tan gayrısını görmeye yönelik hiçbir nefes karışmamış olur.”⁴⁶²

Böylece sûfilerin zâhir-bâtin birlikteliğini savunan görüşlerini bilgi teorilerinde de devam ettirdiklerini görüyoruz.

Tirmizî’nin, *Beyânü’l-fark*’taki akıl hakkındaki değerlendirmelerini de en açık şekilde lübb bahsinde bulabiliriz. Tirmizî, dil bilginlerince lübbün, akıl şeklinde tanımlanarak anlamının daraltıldığını savunur.⁴⁶³ Oysa o, akıl ile lübb arasındaki

⁴⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, C. I, s. 371.

⁴⁵⁷ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 21.

⁴⁵⁸ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 71.

⁴⁵⁹ Ebû Hüseyin Nûrî, *Kalplerin Makamları: Makâmâtü’l-kulûb*, s. 124.

⁴⁶⁰ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 79.

⁴⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, C. III, ss. 22, 23.

⁴⁶² Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, C. III, s. 23.

⁴⁶³ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 74.

farkı ikisi de ışık olmasına rağmen güneşin ışığıyla lambanın arasındaki farka benzettir. Akıl, insanın kendisiyle iyi ve kötüyü ayırt ettiği fitrat akılı; insanın kendisiyle hâkim hale geldiği tecrübi akıl; kendisi sayesinde başkalarına faydalı olunan miras alınan akıl şeklinde üçe ayıran Tirmizî⁴⁶⁴, derecelendirme fikrini akıl hakkında da devam ettirmektedir:

“Akıllarının ve akıl nurlarının otoritesinin denk olduğu iki akıllı insan genellikle göremezsin. Aksine iki akıllıdan birisi diğerinden üstündür. Bu üstünlük, o aklın, diğer kimsede görülmeyen bir özellik vermiş olmasından kaynaklanır.”⁴⁶⁵

Bu bağlamda Tirmizî, lübbü “Allah’ın rehberliğinin nuruyla damgalanmış ve tartılmış akıl”⁴⁶⁶, lübb sahiplerini ise “Allah’ın kendisini bilmeyi tahsis ettiği kimseler” olarak tanımlayarak en üstün akıl sahipleri şeklinde nitelemiştir.⁴⁶⁷ Böylelikle lübbün yalnızca müminlerde bulunduğunu söyleyen Tirmizî’nin bilgi sisteminde iman, kesin bilgiye ulaşmanın olmazsa olmaz şartı haline gelmektedir. Tirmizî’nin bu şartı Hâris el-Muhâsibî’nin *Kitabü’l-akl*’da iman ve akıl arasında kurduğu zorunlu ilişkinin aynısıdır. Nitekim Muhâsibî’ye göre de bir kişinin akıllı diye isimlendirilmesi ancak Allah’tan korkan bir mümin olduğu takdirde mümkün olacaktır.⁴⁶⁸ Böylece her iki sûfî de kişinin hakikati idrak derecesini, iman ve ahlaki esas alan bir düşünce yapısı içerisinde ele almışlardır.

Bilgi bahsinin imanla ilişkilendirilmesi erken dönem tasavvufunda pek çok bahiste sûfîlerin görüşlerini belirleyen kulun edilgenliği meselesini gündeme getirmektedir. Kulun Allah’ın inayeti olmaksızın iman edemeyeceği kabulü, bilgi bahsinde de kulun bilen değil bildirilen konumunda olması sonucunu doğurur. Onlar Allah’ın kâdir-i mutlak olduğu Eş’arî görüşüne mutabık kalarak bilginin esas öznesinin Allah olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶⁹ Bu minvalde Tirmizî, nefis terbiyesi, iman etme ve bilme ilişkisinde ilahi inayetin yerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Kulun nefisini arındırma çabası, Rabbin yardımına ve ilahlığın rehberlik etmesine bağlanmıştır. Kulun bu çabası o esnada Allah’ın başarıya erdirmesi ve

⁴⁶⁴ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 75, 76.

⁴⁶⁵ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 74.

⁴⁶⁶ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 76.

⁴⁶⁷ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark*, s. 74.

⁴⁶⁸ Muhâsibî, *Akl ve Kur’an’ı Anlamak*, s. 236.

⁴⁶⁹ Hacı Bayram Başer, *a.g.e.*, ss. 151-155.

daha önce de iyi bakışı söz konusu değilse, başarıya ulaşamaz. Hakkın kuluna bu iyi bakışı ise, kendisini yönetmeyi lütfetmesi ve takdirinin iyiliğiyle gerçekleşir. En sonunda ilk şey, Hakkın ezelde kuluna olan ihsanı olur. Böylelikle kula iyi davranışları yapmak nasip olur.’’⁴⁷⁰

Kulun edilgenliği kabulü sûfilerin Allah’ı tanıma ve iman konusunda aklın sınırlılığını kabul etmeleri ve bu noktada kulun fiillerinin faili olduğu görüşünü savunan Mutezile’ye itirazlarıyla da tutarlıdır. Sûfilerin bu noktada ibahi anlayıştan uzak kalma ve kulun eylemlerinin değerinin ne olacağı sorusuna cevapları ise Hücûvîrî’nin muvahhid tanımındaki şu sözlerinde görülmektedir: ‘‘*Muvahhid, söz itibariyle Cebri, fiil itibârîyle Kaderî ve Mutezîlî olmalıdır ki, cebr ile kader arasındaki gidişatı sıhhatli olsun.*’’⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Hakîm Tirmizî, **Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark**, s. 73.

⁴⁷¹ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 83.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AKLIN PRATİKTEKİ TEZAHÜRÜ:

AKIL VE AHLAK ÖRNEKLERİ

1. KAMİL AKIL VE KAMİL AHLAK ÖRNEĞİ OLARAK HZ. MUHAMMED

Kendilerini peygamber ahlakının varisleri olarak kabul eden sûfiler⁴⁷², akıl görüşlerini de Hz. Muhammed'in ahlakî örneği üzerine bina etmişlerdir. Hz. Peygamber, dünyanın bidayetinden nihayetine insanların en akıllısı olmakla tavsif edilirken⁴⁷³, ahlakının kemali de Allah hakkındaki marifetinin kemali ile ilişkilendirilmiştir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "*Beni Rabbim terbiye ettiğinden terbiyem güzeldir.*" ve "*Sizin içinizde Allah'ı en iyi tanıyanınız ve O'ndan en çok korkmanız benim.*" rivayetleri sûfilerin sıklıkla atıf yaptıkları rivayetlerdendir.⁴⁷⁴ Yine Kuşeyrî'nin "*Şüphesiz ki sen yüce bir ahlak üzeresin.*" (Kalem 68/4) ayetinin tefsirine dair aktardığı görüşlerde de bunu görmek mümkündür. Vâsîtî (ö. 320/932), ayette geçen yüce ahlak ifadesini, "*Kimseye hasım olmamayı ve kimsenin husumetini kazanmamayı sağlayacak derecede Allah Taâlâ hakkında mükemmel bir marifet sahibi olmak.*" şeklinde Allah hakkında marifetle ilişkilendirerek tarif ederken Ebû Saîd el-Harrâz ise "*Yüksek ahlâk sahibinin himmeti sadece Allah Taala olur.*"⁴⁷⁵ diyerek Hz. Peygamber'in ahlakının kaynağına dikkat çeker.

Sûfilerin akıl ve ahlak görüşlerinde merkezi yeri olan Hz. Muhammed'in örneğini takip edebilmek için tasavvuf eserlerinde Hz. Muhammed'in ahlakının nasıl işlendiğini ele alacağız. Onun ahlakının tasavvufun her konuda kendisini temellendirdiği bir dayanak olması hasebiyle konuyu sınırlayabilmek adına el-Lüma'da sûfilerin peygamber anlayışına müstakil bir bölüm ayıran Serrâc'ın üzerinde durduğu hususları esas alacağız.

1.1. Hz. Muhammed ve Zühd

Hız. Peygamber'in dünyaya karşı zühdü, sûfilerin peygamber anlayışlarında önemli bir yer edinir. Bu minvalde Hz. Peygamber'in aynı anda iki gömleğinin

⁴⁷² Serrâc, **a.g.e.**, ss. 8-14, Mekki, **a.g.e.**, C. II, s. 148.

⁴⁷³ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. IV, s. 26.

⁴⁷⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 105.

⁴⁷⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 331.

bulunmaması, ertesi gün için bir şey saklamaması, giydiği ve yediği şeylerde değeri düşük olanlara yönelmesi onun dünyaya karşı tavrına dair verilen örnekler arasındadır.⁴⁷⁶

Sûfilerin bu konuda üzerinde durdukları husus ise Hz. Peygamber'in bunları zarureten değil gönüllü olarak tercih etmesidir. *‘‘Dünya bana arz olundu da ben imtina ettim.’’*⁴⁷⁷ ve *‘‘Ne yapayım dünyayı! Benim şu dünya ile ilgim, ağaç altında birazcık gölgelenen yolcunun hali gibidir. Biraz gölgelenir, sonra kalkıp yoluna devam eder.’’*⁴⁷⁸ ve benzeri rivayetler bu gönüllüğü ortaya koymak için ele alınmıştır. Sûfiler, bu gönüllü tercihi Hz. Peygamber'in dünyanın değeri hakkındaki idraki üzerinden değerlendirmişlerdir. Zira o, *‘‘Eğer dünyanın Allah katında bir sivrisineğin kanadı kadar ağırlığı olsaydı, bir kâfire ondan bir yudum su dahi vermezdi.’’* hadisinde olduğu gibi ashâbını dünyanın gerçek değeri hakkında bilgilendirmiştir.⁴⁷⁹

Hz. Peygamber'in zühdü hususunda sûfilerin öne çıkardıkları bazı hususlar olmuştur. Bunlardan birisi, Hz. Peygamber'in ahireti dünyaya tercih etmesidir. Bu, incelediğimiz üzere sûfilerin fayda-zarar dengesinde ahireti önceleyen akıl görüşlerinin de temel dayanağı olmuştur. Örneğin; Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Peygamber'e isnad edilen *‘‘Sevginiz sizi kör ve sağır eder.’’* rivayetini, dünyaya karşı olan muhabbetin kişiyi ahirete karşı kör ve sağır etmesi şeklinde şerh etmiştir.⁴⁸⁰ Hâris el-Muhâsibî ise *‘‘Kim dünyayı sever ve dünya ile meşgul olursa ahiretin korkusu onun kalbinden silinir.’’* rivayetini akıl görüşüne muvafık bir şekilde açıklayarak⁴⁸¹ Hz. Peygamber'in dünya karşısındaki tavrının aksini savunmanın onu cehaletle suçlamak manasına geleceğini ifade etmiştir.⁴⁸²

Sûfilerin üzerinde durduğu bir diğer husus ise Hârîse hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in zühdü, imanda yakînin alameti olarak takdim etmesidir.⁴⁸³ Bu

⁴⁷⁶ Serrâc, **a.g.e.**, ss. 105-111.

⁴⁷⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 105.

⁴⁷⁸ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s. 53.

⁴⁷⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C.II, s. 361,362.

⁴⁸⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 134.

⁴⁸¹ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s. 43.

⁴⁸² Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s. 53.

⁴⁸³ Ebû Talib el-Mekkî, **a.g.e.**, C.II, s.379.

sebeple yakîni en kuvvetli olan Hz. Peygamber'in dünyayı Allah'tan uzaklaştıran bir meşguliyet olarak değerlendirdiği rivayetler aktarılmış, onun yalnız Allah'a yakın olmakla meşgul olduğu ele alınmıştır. Bu hususta Muhâsibî'nin *Kitabü'l-akl*'de akıl ve zühd arasında kurduğu ilişki ile aktarılan rivayetler birlikte incelendiğinde söylediklerinin aynı doğrultuda olduğu görülecektir. Bu sebeple sûfiler nazarında Hz. Peygamber, en kâmil akla sahip olduğu için zühdü en kâmil olan da odur diyebiliriz.

Bu bağlamda Serrâc, Hz. Peygamber'in "*Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.*" hadisini, onun nefsinin dünya konusunda devreden çıkarması şeklinde açıklamıştır.⁴⁸⁴ Bu aynı zamanda Ebû Saîd el-Harrâz'ın "*Yüksek ahlâk sahibinin himmeti sadece Allah Taala olur.*" ifadesinin de bir şerhidir. Yine Hz. Peygamber'in giydiği desenli bir elbiseyi "*Bunun desenleri zihnimi meşgul etti.*" diyerek desensiz bir elbiseyle değiştirilmesini istemesi ve bu minvalde aktarılan diğer rivayetler⁴⁸⁵ onun dünyayı Allah'ın zikrinden alıkoyan bir meşguliyet olarak görmesinin örneklerindedir. Buna karşın Hz. Peygamber dünyaya karşı zühdü ise Allah sevgisini kazanmanın vasıtalarından biri olarak kabul etmiştir. Mekkî, Hz. Peygamber'in "*Dünyada zühd sahibi ol ki Allah seni sevsin.*" hadisini bu minvalde ele almıştır.⁴⁸⁶ Bu sebeple Hz. Peygamber'in Allah'a olan himmeti ve muhabbeti onun dünyaya değer vermemesi sonucunu doğurmuştur. Bu manada Muhâsibî ise şunları söylemiştir: "*Şevkle yalnız Rabbine meşgul olunca, dünyadan ve dünyalıklardan vazgeçer. Dünya yurdunu düşünen kimse, onun Allah'a yakın olmaktan ne kadar uzak olduğunu görür.*"⁴⁸⁷ Sûfiler de peygamber örneğinde dünya malını kalp için meşguliyet kabul etmişler, kalbi zikir, hatırlama, fikir ve ibrete hasretmeyi din için daha makbul görmüşlerdir.⁴⁸⁸

Bunun yanı sıra sûfiler, Hz. Peygamber'in zühdünü, takva, tevekkül, kanaat, rıza, hayâ gibi pek çok hususla ilişkilendirerek açıklamışlardır.⁴⁸⁹ Örneğin, Hz. Peygamber'in hayâyı zühd sahibi olmakla tefsir ettiğini söyleyen Mekkî, şu rivayeti aktarmıştır: Hz. Peygamber, ashâbına "*Allah'tan hakkıyla hayâ edin!*" buyurmuş

⁴⁸⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 109.

⁴⁸⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 405; Serrâc, **a.g.e.**, s.134.

⁴⁸⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 368.

⁴⁸⁷ Muhâsibî, **Akl ve Kur'an'ı Anlamak**, s. 241.

⁴⁸⁸ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, s. 51.

⁴⁸⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, ss. 379-382.

bunun üzerine ashâbı da “*Ey Allah Resulü, biz gerçekten de Allah’tan hayâ ediyoruz.*” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Oturamayacağınız evler yapıyor, yiyemeyeceğiniz şeyleri topluyorsunuz.*” buyurmuştur.⁴⁹⁰ Böylece Mekkî, zühdü, Hz. Peygamber’in Allah’a karşı duyduğu hayânın kemali olarak ele almıştır. Yine o, Hz. Peygamber’in zühdü, Allah’ın elindekine kendi elindekinden daha sıkı sarılmak şeklinde tarif ettiğini rivayet etmiştir.⁴⁹¹ Böylece o, Hz. Peygamber’in Allah’a olan tevekkülünü zühd ile ilişkilendirmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber’in halinin tevekkül olduğu, rızık konusunda endişe etmeyişi de zühdü çerçevesinde ele alınmıştır.⁴⁹²

1.2. Hz. Muhammed ve Merhamet

Tasavvufun mahiyetine dair yapılan en yaygın tariflerden birisi de tasavvufun güzel ahlak olduğudur. Sûfiler tarifte geçen güzel ahlakı Hz. Peygamber’e isnat etmişler, onun ahlakının mahiyetini ise kendisine Hz. Peygamber’in ahlakı sorulan Hz. Ayşe’nin şu tarifiyle şerh etmişlerdir: “*Allah’ın Kur’ân’daki şu sözünü okuyunuz: Affı al, iyliği emret ve cahillerden yüz çevir.*” (Araf, 7/199)⁴⁹³

Böylece sûfiler nezdinde af ve merhamet Hz. Peygamber’in öne çıkan ahlakî vasıflarından kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in merhameti ise onun sahip olduğu idrak üzerinden değerlendirilmiştir. Zira Kuşeyrî, zikredilen ayette Hz. Muhammed’in merhametini, muhataplarının cehaleti ve idraksizliği üzerinden ele almış, onun Uhud savaşında yara aldığında “*Allah’ım kavmimi bağışla, onlar bilmiyorlar.*” şeklinde yaptığı duayı örnek göstermiştir.⁴⁹⁴

Serrâc ise Hz. Peygamber’in merhametine dair rivayetleri aktarırken onun kendi menfaatini gözetmeksizin Allah’ı merkeze alan bir merhamet anlayışı olduğunu ortaya koyar. Buna göre Hz. Peygamber, kendisine vermeyene verir, aramayanı arar, haksızlık edeni bağışlar, kendisi için asla kızıp öfkelenmezken

⁴⁹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 380.

⁴⁹¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 428.

⁴⁹² Serrâc, **a.g.e.**, s. 132.

⁴⁹³ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 104.

⁴⁹⁴ Kuşeyrî, **Letâifu’l-İşârât**, C. II, s. 277.

yalnızca Allah'ın haram koyduğu yasaklar çiğnendiği takdirde öfkelenmiştir.⁴⁹⁵ Yine onun, Hz. Peygamber'in yetimlere şefkatli bir baba, eşi olmayanlara bir aile reisi gibi davrandığını, yorulan hizmetçisine yardım ettiğine dair nakilleri de Hz. Peygamber'in merhametinin kendi yakınlarıyla sınırlı olmayışına, herkese şamil bir merhamet anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁹⁶

Serrâc'ın Hz. Peygamber'in merhametine dair üzerinde durduğu bu somut örnekler, Muhâsibî'nin ele aldığı üzere Allah'ın rahmeti hususunda kâmil bir idrakin sonuçlarıdır. Zira Hz. Muhammed, Allah'ın yarattıkları arasında insana verdiği değeri, diğer kullardan üstünlüğünün Allah'ın merhameti neticesinde gerçekleştiğini en iyi bilendir. Hz. Peygamber'in Allah'ın merhameti hakkındaki bu idraki onun merhametinin de kaynağıdır. Nitekim Muhâsibî'nin Allah'ın rahmeti üzerinde taakkulun neticesi hakkında söylediği *“Onların hepsini kendi akrabası gibi kabul eder; yaşlıları babası, küçükleri oğlu, akranları ise kardeşi gibidir.”*⁴⁹⁷ sözü bizzat Hz. Peygamber'in ahlakının teorik aktarımıdır.

1.3. Hz. Muhammed ve Cömertlik

Serrâc'ın sûfilerin peygamber anlayışını ele alırken üzerinde durduğu bir diğer husus ise Hz. Peygamber'in cömertliğidir.

Mekkî, Hz. Peygamber'in *“Cömertlik yakîndendir. Hiçbir yakîn sahibi de cehenneme girmez. Cimrilik, şüphedendir. Şüphede olan kişiler de cennete giremezler.”* dediğini aktararak cömertliği ve cimriliği bu çerçevede açıklarken Serrâc da Hz. Peygamber'in bu konudaki yakînine dair rivayetler aktarır. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in *“Dağıt ya Bilal!” Arş'in sahibinin malını eksilteceğinden korkma.*⁴⁹⁸ rivayeti bizzat kendi ifadesiyle Allah'ın cömertliği hususundaki yakînini ortaya koymaktadır. Hz. Ayşe'den gelen başka bir rivayette ise şahitler üzerinden Hz. Peygamber'in Allah'a itminanı ve cömertlikteki kemali şu şekilde aktarılmıştır:

⁴⁹⁵ Serrâc, a.g.e., s. 110.

⁴⁹⁶ Serrâc, a.g.e., ss. 107-110.

⁴⁹⁷ Muhâsibî, *Akıll ve Kur'an'ı Anlamak*, s. 244.

⁴⁹⁸ Serrâc, a.g.e., s. 106.

“Peygamber (s.a.), esen rüzgârdan bile daha cömertti. İki dağ arasına yayılan koyun sürüsünü bir adama verivermiş, o da kabilesinin yanına dönünce şöyle konuşmuştu: “Muhammed (s.a.) fakir düşmekten korkmadan veriyor.”⁴⁹⁹

Ebû Saîd el-Harrâz ise peygamberlerin Allah hakkındaki taakkullerinin sıhhatine işaret ederek onların dünya zenginliklerini birer imtihan olarak gördüklerini ifade eder. Bu sebeple o, peygamberleri Allah’ın haznedarlığını yapmakla nitelemiştir. Zira peygamberler ellerinde bulunanları bekletmeden Allah’ın hukukuna riayet ederek yalnızca Allah için harcarlar. Bu minvalde Hz. Peygamber’in cömertliği hakkında Serrâc, Hz. Ayşe’den aktarılan şu rivayete yer vermiştir:

“Bir koyun kesmiştik. Tamamını dağıttık. Sadece kürek kemiği kalmıştı. Ben: Ya Resulallah, kurbanın hepsi gitti, sadece kürek kemiği kaldı, dedim. O: “Kaburgaları hariç hepsi bizim oldu desene.”⁵⁰⁰

Hz. Peygamber’in cömertliği hakkında üzerinde durulan bir diğer husus ise onun cömertlikteki kemalidir. Hücvîrî, Hz. Peygamber’in cömertlikteki makamının insanlar arasında temyiz ve tefrik yapmadan cömertlikte bulunması sebebiyle cûd olduğunu söyler.⁵⁰¹ Aktardığı diğer rivayetlerde ise “*İhtiyaçları bile olsa, onları kendilerine tercih ederler.*” (Haşr, 59/9) ayetinde Allah’ın övdüğü îsârın Hz. Peygamber’deki örneğini Hz. Enes’ten gelen şu rivayetle aktarır:

“Bir kere Resulullah’ın (s.a.) 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 bağladığını görmüştüm!”⁵⁰²

2. AKIL VE AHLAK ÖRNEĞİ OLARAK SAHABE

Din bilimleri açısından sahabe nesli, ilimlerinin kendileri aracılığıyla Hz. Peygamber’e isnat edildiği örnek zümreyi ifade etmektedir. Tasavvuf açısından da sahabe nesli, tasavvufun kesintisiz bir şekilde Müslümanlar arasında var olduğunun dayanağı olarak sûfîlerin örneği kabul edilmiş, tasavvuf eserlerinin muhtevası da buna göre şekillenmiştir. “*Ashâbım yıldızlar gibidir. Onlardan hangisine uyarsanız, hidayeti bulursunuz.*” hadisi sahabenin yol göstericiliği bağlamında ele alınmış⁵⁰³

⁴⁹⁹ Serrâc, a.g.e., s. 107.

⁵⁰⁰ Serrâc, a.g.e., s. 110.

⁵⁰¹ Hücvîrî, a.g.e., s. 379.

⁵⁰² Hücvîrî, a.g.e., s. 382, 255.

⁵⁰³ Serrâc a.g.e., s. 139,140.

Hız. Peygamber'in öğrencileri olan sahabenin davranışları, sûfilerin akıl ve ahlak anlayışlarındaki referanslarından olmuştur.

Abdullah b. Mesud'dan aktarılan ‘‘Sizler Resulullah'ın ashâbından daha çok oruç tutuyor, namaz kılıyor ve çaba gösteriyorsunuz ancak onlar sizden daha hayırlı idiler. Çünkü onlar dünyada sizden daha fazla zahitteler ve ahirete sizden daha fazla yönelmişlerdi.’’⁵⁰⁴ rivayetinde olduğu gibi sahih aklın özellikleri olan zühd, vera, ahirete olan yöneliş gibi hususiyetler hakkında sahabenin tamamına dair pek çok rivayet olmakla birlikte biz konuyu ilk dört halife ve ashâb-ı suffe'den örneklerle inceleyeceğiz.

2.1. Hz. Ebubekir

Tasavvuf tabakâtlarında Hz. Ebubekir hakkında aktarılan rivayetleri incelediğimizde muhtevayı şekillendiren iki husus olduğunu görürüz. Bunlardan ilki Hz. Ebubekir'in seçkin ahlakı diğeri ise bu ahlakın bir neticesi olarak verdiği isabetli hükümlerdir. Muhtevanın bu şekilde olması bize sûfilerin rehber olarak kabul ettikleri sahabenin ahlak ve akıl anlayışı arasında kurdukları bağlantıyı da göstermektedir.

Serrâc, Hz. Ebubekir'in sahabe arasındaki üstünlüğünü ele alırken onun üstünlük sebebinin oruç ve namazın çokluğu değil, kalbindeki bir hususiyet ile olduğunu aktaran bir rivayete yer verir. Buna göre bu hususiyet: Allah için sevmeye ve Allah için samimiyettir.⁵⁰⁵ Muhâsibî ise sahabenin takvasına dair örnekler verirken Hz. Ebubekir'in halife seçildiğinde yaptığı konuşmadaki akıl tarifini aktarmıştır:

‘‘Ey insanlar! En hayırlınız olmadığım halde beni seçtiniz. Ancak Kur'ân nazil oldu, Hz. Peygamber bir sünnet bıraktı, öğretildik ve öğrendik. Akıllıların en akıllısının takva sahibi kişisi, ahmakların en ahmağının ise facir kişisi olduğunu biliniz.’’⁵⁰⁶

Allah'ı merkeze alan bu ahlakın ve anlayışın neticesi olarak Hz. Ebubekir, dünyaya değer vermemiş⁵⁰⁷, dünyadaki nimetlerle ilişkisinde ise takva ve verayı

⁵⁰⁴ Ebû Nuaym, a.g.e., C. 1, s. 136.

⁵⁰⁵ Serrâc, a.g.e., s. 143.

⁵⁰⁶ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er- Riâye**, s. 50.

⁵⁰⁷ Hücûrî, a.g.e., s. 132.

gözetmiştir. Bu minvalde Kuşeyrî, Hz. Ebubekir'in, bu titizliğine örnek olarak ‘‘*Bir nevi harama düşeriz korkusu ile yetmiş çeşit helali terk eyledik.*’’ dediğini aktarmıştır.⁵⁰⁸ Hz. Ebu Bekir'in bu ifadeleri, sûfîlerin sahih akıl ve doğru düşünme hakkında belirledikleri ölçütlerin birçoğunu ihtiva etmektedir.

Hz. Ebubekir'in öne çıkan bir hususiyeti olarak sıklıkla aktarılan bir diğer meziyeti ise onun cömertliği ve îsârıdır. Hicret yolculuğu sırasında Mekke'de kalan çocuklarına hiçbir şey bırakmayarak sahip olduklarını Hz. Peygamber için harcaması⁵⁰⁹ ve yine savaşta kullanılması için sadaka olarak bütün malını Hz. Peygamber'e getirmesi bu minvalde aktarılan örneklerdendir.⁵¹⁰

Bütün malını tasadduk etmesi üzerine Hz. Peygamber'in ‘‘*Çoluk çocuğuna ne bıraktın?*’’ sorusuna ‘‘*Allah ve Resulünü*’’ cevabını vermesi ise sûfîlerin bu rivayette üzerinde durdukları esas noktadır. Onların Hz. Ebûbekir'in aklı ve ahlakı arasında kurdukları ilişkiyi bu cümle üzerinden ele alabiliriz. Ebû Nuaym el- Isfahânî bu cevabı, Hz. Ebûbekir'in rızık verenin Allah olduğu hakkındaki anlayışının sağlamlığına işaretle ele almış, rivayeti ‘‘*Nimeti veren Mevla karşısında endişeyi terk etmek*’’ şeklinde tasavvufu tanımlayan bir ilke olarak vaz etmiştir. Benzer şekilde Serrâc, Hz. Ebubekir'den ‘‘*Yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkı, yalnızca Allah'ın üzerindedir.*’’ (Hûd, 11/6) ayetini okumasının ardından rızık konusunda endişeye düşmediğine dair bir rivayet aktarmıştır.⁵¹¹ Yine o, Ebu Bekir Vâsiti'nin bu cevap hakkında söylediği ‘‘*Bu ümmet içinde sûfîlerin lisanıyla ve işaretle ilk konuşan Hz. Ebubekir'dir.*’’ sözünü Hz. Ebubekir'in tevhid ve tefriddeki derecesine işaretle açıklamıştır.⁵¹²

Hz. Ebûbekir'in bu cevabı sûfîlerin doğrudan örnek aldıkları, eşyanın değerine dair idraklerini şekillendiren bir husus olmuştur. Bu minvalde bir yargılama esnasında kadı, Şiblî'ye bilemeyeceğini düşündüğü için yirmi altına ne kadar zekât düşeceğini sormuş, ‘‘*Yirmi buçuk altın*’’ cevabını almıştır. Kendisine bu görüşünü neye dayandırdığını soran kadıya, Şiblî ‘‘*Sıddîk-i Ekber böyle yapmıştır. Zira o kırk*

⁵⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 203, 204.

⁵⁰⁹ Ebû Nuaym, *a.g.e.*, C. II, s. 56.

⁵¹⁰ Ebû Nuaym, *a.g.e.*, C. I, s. 32.

⁵¹¹ Serrâc, *a.g.e.*, s. 144.

⁵¹² Serrâc, *a.g.e.*, s. 141.

bin altın vermiş ve geriye de hiçbir şey bırakmamıştı.” cevabını vermiştir. Şiblî, yarım altını ise mal biriktirmenin cezası olarak eklediğini söylemiştir. Bu cevap karşısında kadı, başlangıçta “divane huylu” olarak değerlendirdiği Şiblî’nin suçsuzluğuna hükmetmiştir.⁵¹³

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in vefatı esnasında sahabe şaşkınlık içerisindeyken Hz. Ebubekir’in sükûnetini kaybetmeyerek müminlere yaptığı “*Kim Muhammed’e tapıyorsa bilsin ki Muhammed ölmüştür. Kim de Allah’a tapıyorsa bilsin ki Allah Hayy’dır, asla ölmez.*” uyarısı da tasavvuf eserlerinde bu bağlamda işlenmiştir. Serrâc bu hadiseyi Hz. Ebubekir’in sahabe içerisindeki seçkinliği açısından değerlendirmiş ve olaylar karşısında gönlünde bir değişme olmaksızın tevhitte sebat etmesi şeklinde açıklamıştır.⁵¹⁴ Hücvîrî ise rivayeti, sûfî isminin kökeni hakkındaki görüşleri değerlendirirken ele alır. O, sûfî isminin “safa” köküyle ilişkisini incelerken kelimeyi Hz. Ebubekir’in vasıflarıyla ilişkilendirir:

“Safa ve safvet sıddık olanın sıfatıdır, muradın hakiki sûfî ise bunu böyle bil. Zira safanın aslı, kalbin ağyar ve yabancılardan ayrılmasıdır. Fer’î ise gaddar dünyadan eli boş olmasıdır. Bu ikisi, Sıddık-i Ekber Ebu Bekir Abdullah b. Ebu Kuhafe’nin (r.a.) sıfatıdır. Çünkü bu taifenin imamı ve önderi o idi. Kalbi ağyardan ayrılmış durumda olduğu için, Peygamber en yüce huzura ve saf makama göçtüğü vakit, bütün sahabenin kalpleri kırıldığı halde onun kalbi ağyardan ayrı bir halde idi.”⁵¹⁵

Görüldüğü üzere Hz. Ebubekir’in söylediği bu isabetli sözlerin, onun zühd ve ahlakî meziyetleriyle birlikte ele alınması, sûfîlerin bilgi görüşlerini temellendirdikleri Allah’a iman ve ahlakın neticesi olan akıl görüşlerinden bağımsız değildir.

2.2. Hz. Ömer

Hz. Ömer’in zühdüne ve dünyayı zemmedişine dair pek çok rivayete yer verilmiştir. Onun dünyayı bir mezbele olarak vafsetmesi,⁵¹⁶ yamalı ve sert giysiler giymesi, şehvetlere uymayı terk etmesi, şüpheli şeylerden kaçınması bu rivayetlerden

⁵¹³ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 428; Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 377.

⁵¹⁴ Serrâc, **a.g.e.**, a.y.

⁵¹⁵ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 95, 96.

⁵¹⁶ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. I, s. 48.

bazılarıdır.⁵¹⁷ Burada konumuz açısından dikkat edeceğimiz husus ise tabakâtlarda Hz. Ömer'in zühdünün temel saiklerinin işlenişidir. Zira böylece sûfilerin rehber kabul ettikleri bir ahlak örneğinin aynı zamanda sahih bir akıl örneği olduğunu ortaya koyabiliriz.

Aktarılan rivayetlerde öne çıkan saiklerden birisi Hz. Ömer'in nefsin kötülüğüne dair marifetidir. Bu meyanda Serrâc onun "*Bana kusurlarımı gösterene Allah rahmetiyle muamele eylesin.*" diyerek dua ettiğini aktarmaktadır.⁵¹⁸ Bir diğer saik ise Hz. Peygamber'e tabi olmadaki dikkatidir. Nitekim o, yedikleri ve giydikleri hususunda kendisine tavsiyede bulunan kızı Hafsa'yı, Hz. Peygamber'in yaşayışını hatırlatarak uyarmıştır.⁵¹⁹

Ayrıca Ebu Nuaym, Hz. Ömer'in nefsin isteklerinden alıkoymadaki katılığını, sonlu olan dünyadansa baki olan ahiret için gerekli görmesi bağlamında ele alır. Bu meyanda o, Hz. Ömer'in hilafet yıllarında vuku bulan bir kıtlık esnasında değerli şeyleri kendisine haram kılarak elini guruldayan karnına götürdüğü ve "*Gurulda bakalım, insanların yeniden dirildiği güne kadar sana bundan başka bir şey yok.*" dediğini aktarır.⁵²⁰ Muhâsibî ise Hz. Ömer'in "*Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin, tartıya konulmadan önce nefsinizi tartın ve büyük hesaba hazırlanın.*" dediğini aktarırken onun bu ve benzeri sözlerini zarar ve faydayı birbirinden ayırt etmek ve ilme göre hareket etmek şeklinde değerlendirmiştir. Nitekim o, aklın nefse galip gelmesi için bu muhasebeyi gerekli görmüş, sahabenin bu konudaki titizliğini örnek olarak vâzetmiştir.⁵²¹

Hz. Ömer'in temel saiklerinden bir diğeri de Allah'a karşı takvası ve Allah'ın hakkına riayetidir. Serrâc, Hz. Ömer'in şöyle dediğini aktarır: "*Allah'tan korkan öfkesine yenilmez. Allah'tan sakınan dilediğini yapmaz. Kıyamet olmasa her şey görünenden başka olurdu.*"⁵²² Bu meyanda o, Hz. Ömer'in hakkı yerine getirirken halkın emellerine uygun düşüp düşmemesine aldırması, batılı ortadan kaldırması,

⁵¹⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 146.

⁵¹⁸ Serrâc, **a.g.e.**, s. 145.

⁵¹⁹ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, a.y.

⁵²⁰ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. I, s. 48.

⁵²¹ Muhâsibî, **Kalb Hayatı: er-Riâye**, s. 57, 58.

⁵²² Serrâc, **a.g.e.**, s. 145.

hak konusunda akraba ve yabancıları eşit tutması gibi meziyetlerini hakikat ehli için örnek alınacak vasıflar arasında zikretmiştir.⁵²³

Serrâc'ın zikrettiği bu vasıflarla ilişkili olarak Hz. Ömer'in ahlakî meziyetlerinin yanı sıra kendisi hakkında aktarılan rivayetlerin başlıcaları arasında Hz. Peygamber'in "Ümmetlerin muhaddes ve mükellemleri vardır. Bu ümmet içinde de var ise o, Ömer'dir."⁵²⁴ ve "Hak, Ömer'in lisanı ile konuşur."⁵²⁵ sözleri bulunur. Serrâc, muhaddesin manasının "Sıddıklar derecesinin en yücesi" olduğunu aktarırken⁵²⁶ Hücvîrî de bu rivayetleri onun firâset sahibi olmasına örnek olarak aktarır.⁵²⁷ Sûfilerin isabet kaydetmek⁵²⁸, zan ve şüphenin zıttı ve Allah'ın lütfettiği bilgi⁵²⁹ olarak açıkladıkları firâseti, Kelâbâzî, "Sırları temiz olduğu için firâsetleri de doğrudur."⁵³⁰ ifadesiyle ahlak ve akıl arasındaki ilişki bağlamında ele almıştır.

Ebu Nuaym ise Hakk ile muvafakat olarak değerlendirdiği Hz. Ömer'in isabetli hükümleri arasında Bedir Savaşı'nda esir alınmaması ve Hz. Peygamber'in münafıkların cenaze namazını kılmaması hususundaki görüşlerini aktarır. Nitekim her iki hususta da Hz. Ömer'in görüşü ayet ile teyit edilmiştir.⁵³¹

2.3. Hz. Osman

Hz. Osman'ın sûfiler için örnekliği ele alınırken öncelikle onun eşya ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Onun zenginliğine rağmen maddi varlığa kıymet vermeyerek Müslümanlar lehine harcamasını Serrâc, hakikat ehli için örnek kabul ederek şu şekilde tavsif etmiştir:

"Nebîler ve sıddıklar için refaha ve bolluğa dalmak sahih değildir. Sıddıkların ahvalinden olan refah içinde olma işi ise, eşyanın dışında ona dâhil olup sadece eşya ile bulunmak ama eşyadan ayrı olmaktır."⁵³²

⁵²³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 146.

⁵²⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 144.

⁵²⁵ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 132; Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. I, s. 42.

⁵²⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. a.y.

⁵²⁷ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 133.

⁵²⁸ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 195.

⁵²⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 324.

⁵³⁰ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 58.

⁵³¹ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. I, s. 43,44.

⁵³² Serrâc, **a.g.e.**, s. 146,147.

Hız. Osman, sahip olduğu mal varlığı için ‘‘İslam’da açılan bir gediği kendisiyle kapamaya yarayacağını bilmesem bu malı biriktirmezdim.’’ derken Sehl et-Tüsterî, böyle bir meziyete sahip olan kişiyi ‘‘mal sahibinin izniyle malı maliki gibi tasarruf eden vekil’’ şeklinde tarif etmiştir. Bu minvalde somut örnek olarak ise Hız. Osman’ın Müslümanların su sıkıntısını gidermek için Rûme kuyusunu satın alıp Müslümanlara vakfetmesi ve Tebük ordusunu teçhiz etmesi verilir. Serrâc Hız. Osman’ın bu özelliğini marifetinin kemali ile ilişkilendirmiştir.⁵³³

Ebu Nuaym ise Hız. Osman’ın eşya ile olan bu ilişkisini ahirete ve Allah’ın rahmetine ulaşmak için amellerde gayret etmesi olarak değerlendirmiştir. Zira onun infak etmeyi malı biriktirmekten daha çok sevmesi dünyayı değil; ahireti öncelediğini göstermektedir. O, Hız. Hasan ile Abdullah bin Ömer’in Hız. Osman hakkında yaptıkları tarifleri buna örnek olarak sunmuştur. Buna göre Hız. Hasan, Hız. Osman’ı ayette geçen ‘‘İman edip, salih amel işleyenler, imanlarını koruyup günahlardan sakınanlar ve günahlardan sakınarak iyi işler yapmaya devam edenler’’ (Maide, 5/93) arasında zikretmiş; İbn Ömer ise ‘‘(Bu adam mı) yoksa ahiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nail olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi?) De ki hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?’’ (Zümer 39/9) ayetiyle Hız. Osman’ı tarif etmiştir.⁵³⁴

Ayrıca Hız. Osman’ın sahip olduğu zenginliğe karşı nefsinin durumunu sürekli olarak gözetmesine de dikkat çekilmiştir. Onun halifeliği sırasında insanları emirlerin yedikleriyle doyururken kendisinin sirke ve yağ yediği aktarılmıştır.⁵³⁵ Yine Hız. Osman’ın sırtında odun taşıdığı bunu neden kölelerine yaptırmadığı sorulduğunda ise ‘‘Evet, bunu onlara yaptırabilirim, fakat nefsimi acaba acizlenecek mi diye sınamak istedim.’’ diye cevap verdiği rivayet edilmiştir.⁵³⁶

Hız. Osman’ın eşyayla olan bu ilişkisi, zühd ve veranın aşırı örneklerine karşın ticaretle uğraşan ya da çeşitli maddi zenginliklere sahip sahabilerin zikredilerek sûfilere yöneltilen eleştirilere yönelik de bir cevaptır. Zira sûfilerin

⁵³³ Serrâc, a.g.e., s. 147.

⁵³⁴ Ebû Nuaym, a.g.e., C. I, s. 55, 56.

⁵³⁵ Ebû Nuaym, a.g.e., C. I, s. 60.

⁵³⁶ Serrâc, a.g.e., s. 148

meseleyi akıl görüşleri çerçevesinde izah ettiklerini, sahabe ve sonrakiler arasındaki anlayış farklılığına dikkat çektiklerini görüyoruz. Onlar, insanların varlıklı sahibeleri delil göstererek onların hilafına kazançları üzerinde hiç tefekkür etmemeleri ya da infak etmekten kaçınmalarını anlayıştaki eksiklik kapsamında değerlendirmiştir.⁵³⁷ Bu yaklaşım aynı zamanda zühd anlayışındaki aşırılıkların da doğru bir idrak ile dengelenmesi hedefine de matuftur.

Hz. Osman'ın sahabe arasında temeyyüz ettiği bir diğer özelliği ise şüphesiz hayâsıdır. Nitekim Hz. Osman'ın Allah'ı görüyormuşçasına kulluk ettiği ve Allah'ın daimi gözetiminde olduğunun idrakinde olduğuna dair pek çok rivayet aktarılmıştır. Bununla birlikte Ebû Saîd el-Harrâz'ın hayâ tanımında söylediği *“Allah'ın huzurunda olduğunu her daim hatırlayıp, küçük büyük bütün isteklerinde sadece ona yönelmek”*⁵³⁸ kaydı da isyancıların evini kuşattığı gün Hz. Hasan'ın isyancılara karşı savaşmak için iznini istemesi fakat onun izin vermemesinde görülmektedir. Hücvîrî, onun bu halini Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında Cebrail'den bir şey istememesine benzerlik kurarak aktarırken sûfîlerin can ve mal feda etmede Hz. Osman'ı örnek aldıklarını söylemiştir.⁵³⁹ Serrâc da Hz. Osman'ın şehadetiyle neticelenen bu hadisedeki tavrını temkin ve sebatının bir neticesi olarak değerlendirmiştir.⁵⁴⁰

2.4. Hz. Ali

Hz. Peygamber'e isnad edilen *“Ben hikmetin eviyim. Ali ise kapısıdır.”*⁵⁴¹ ve Hz. Ali'nin ilmine yönelik benzeri rivayetler, tasavvuf tarihi boyunca bilgi bahsinde Hz. Ali'yi merkezi bir konuma taşımıştır. Hz. Ali'nin kendisine ilm-i ledûn verildiği, haller ve makamlar hakkında ilk konuşan olması,⁵⁴² ilim ve muamelede sûfîlerin pîri⁵⁴³ gibi ifadeler de bunun bir tezahürüdür. Bu nedenle sûfîlerin onun akıl ve ahlakı arasında nasıl bir ilişki kurdukları ayrıca önem kazanmaktadır.

⁵³⁷ Muhâsibî, **Hakk'ı Arayanlara Nasihatler**, ss. 34-44; Ebû Saîd Harrâz, **a.g.e.**, ss. 36-56.

⁵³⁸ Ebû Saîd Harrâz, **a.g.e.**, s. 68.

⁵³⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 135.

⁵⁴⁰ Serrâc, **a.g.e.**, s. 148.

⁵⁴¹ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C.I, s. 64.

⁵⁴² Serrâc, **a.g.e.**, s. 149,150.

⁵⁴³ Hücvîrî,**a.g.e.**, s. 135.

Serrâc, Hz. Ali'nin sahabe arasındaki hususiyetini onun tevhit ve marifeti anlatma ve açıklamadaki yani beyandaki kabiliyeti olarak belirlemiştir. Beyan gücünün manaya tam olarak sahip olmakla ilişkili olduğunu söyleyen Serrâc, *‘‘Bir kula akıl, ilim ve beyân gücü birlikte verildiğinde o kul kemal ehli sayılır.’’* diyerek Hz. Ali'yi övmüştür.⁵⁴⁴ Bu meyanda Hz. Ali'nin beyan gücünü gösteren ve sûflerin akıl görüşlerindeki pek çok unsuru ihtiva eden rivayetler aktarmıştır. Örneğin, kendisine *‘‘İnsanların ayıplardan en salim olanı kimdir?’’* diye sorulan Hz. Ali, *‘‘Aklını kumandan, sakınmayı ve öğüdü dizgin, sabrı emir, takvayı azık, Allah korkusunu yoldaş, ölümü hatırlamayı arkadaş yapandır.’’* sözüyle sûflerin akıl teorilerinde önemli bir yer teşkil eden unsurları ahlaklı insan için bir arada zikretmiştir.⁵⁴⁵

Yine aşağıdaki rivayette de sûflerin kişinin akıllı olarak nitelenmesinin eylemlerine ilişkin olduğu, eylemin iyilik ya da kötülüğünün niyete bağlılığı ve bir eylemin akıllıca olması için kastının Allah'a yönelik olması gerektiği görüşlerine dair Hz. Ali'den örnek bir ifade nakledilmiştir:

*‘‘Hayrın tamamı dört şeyde dürüldür: Samt/susmak, nutk/konuşmak, nazar ve hareket. Zikr-i ilahi içinde olmayan konuşma boş sözdür. Fikir ve düşüncesiz susma ise sehv/unutmadır. İbretle olmayan nazar/bakış, gaflettir. Allah'a kulluğa yönelmeyen hareket, fetret/gevşemedir. Konuşması zikir, susması fikir, nazarı ibret, hareketi kulluk olan kişiye Allah rahmet etsin. İnsanlar, böylelerinin elinden ve dilinden selamette olurlar.’’*⁵⁴⁶

Bu beyanlarının yanı sıra sûfler, Hz. Ali'den pek çok örnek olay aktarmıştır. Bu meyanda Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e *‘‘Eğer dostuna kavuşmayı istersen gömleğini yama, ayakkabını tamir et, emelini kısa tut ve doymayacak kadar ye.’’*⁵⁴⁷ diyerek tavsiyede bulunduğu onun zühdü Allah'a yaklaşmak için bir vasıta olarak gördüğü babında aktarılmıştır. Yine o, en temiz kazancı *‘‘Kalbin Allah'la gıma halinde olması’’* şeklinde tarif etmiş ve kişinin meşguliyetinin dünyaya dair hususlar olmamasını tavsiye etmiştir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 150.

⁵⁴⁵ Serrâc, **a.g.e.**, a.y.

⁵⁴⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 151.

⁵⁴⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s.150.

⁵⁴⁸ Hücvîrî, **a.g.e.**, s.136.

Bunun yanı sıra sūfi tabakâtlarında onun öne çıkan bir diğer özelliği ise cömertliği ve îsâridir. Onun cömertliği nedeniyle üzerine hiç zekatın farz olmadığı⁵⁴⁹ yine evine bir müddet misafir gelmediği için ağladığı ve Allah'ın derecesini tenzil etmesinden endişelendiği rivayet edilmiştir.⁵⁵⁰ Fakat onun bu özelliğinin öne çıktığı en açık örnek, hicret sırasında canını tehlikeye atarak Hz. Peygamber'in yatağında uyumasıdır. Hücvrî, “*İnsanlardan öyleleri var ki, Allah'ın rızasını kazanmak için nefsinin satar, kendini feda eder. Allah kullarına pek merhametlidir.*” (Bakara, 2/207) ayetinin sebab-i nüzûlünün bu olay olduğunu söylemiştir.⁵⁵¹

Yine sūfilerin akıl bahsinde önemli bir yeri olan nefsinin zemmederken başkalarını hoş görme esasına dair Hz. Ali'den örnekler bulmak mümkündür. Örneğin bir rivayette Hz. Ali, bir iş için kölesini defalarca yanına çağırmış fakat kölesinden cevap alamamıştır. Bunun üzerine kölesinin yanına giderek kendisini duyup duymadığını sormuş, köle ise duyduğunu fakat nasıl olsa cezalandırılmayacağını düşündüğü için çağrıya cevap vermediğini söylemiştir. Bu cevap üzerine Hz. Ali ise köleyi azat etmiştir.⁵⁵² Kuşeyrî bu rivayeti Hz. Ali'nin ahlaktaki kemaline dair bir örnek olarak nakletmiştir.

2.5. Ashâb-ı Suffe

Mescid-i Nebevî'de kendilerine tahsis edilen bölümde yaşayan, çalışma ve aile gibi meşguliyetlerden uzak kalarak devamlı Hz. Muhammed'in sohbetinde bulunan ve ondan ilim öğrenen ashâb-ı suffe, sūfilerin sahabe arasında kendileriyle özel bir ünsiyet kurdukları örnek bir zümredir. Sūfilerin ashâb-ı suffe ile kendileri arasında kurdukları ünsiyeti, hassaten sūfi isminin kökenleri arasında “ashâb-ı suffe”nin incelenmesinde görebiliriz.

Mutasavvıflarca bu iddia, dil kaideleri açısından kabul görmese de Kelâbâzî, sūfilere yün giymeleri sebebiyle verilen “sūfiyye” ya da dünyaya değer vermeyerek Allah'ın huzurunda ilk safta bulunmaları dolayısıyla nispet edilen “saff-ı evvel” gibi vasıfları üzerinden yapılan bütün adlandırmaların ashâb-ı suffede bulunan zâhirî ya

⁵⁴⁹ Hücvrî, **a.g.e.**, s. 377.

⁵⁵⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 341.

⁵⁵¹ Hücvrî, **a.g.e.**, s. 256.

⁵⁵² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 332, 333

da bâtinî hususiyetlerden kaynaklandığını söylemiştir.⁵⁵³ Böylece etimolojik olarak olmasa da ashâb-ı suffe ile sûfiler arasındaki bağ, sahabenin isimlendirmeye etki eden züht ve ahlakî meziyetleri itibarıyla kurulmuş olur.⁵⁵⁴

Tasavvuf eserlerinde ashâb-ı suffenin ele alınışını incelediğimizde öncelikle bu zümrenin gayesini ortaya koyan ayet ve hadislere yer verildiğini görürüz. Serrâc, ashâb-ı suffenin Kur'ân-ı Kerîm'de, kendilerini Allah yoluna adanmış olmaları sebebiyle kazanç peşinde koşmamaları, sabah akşam Allah'ın rızasını dileyen kimseler olmaları bakımından anıldığını ve Hz. Peygamber'in ashâb-ı suffe'ye gösterdiği ihtimamı zikretmiştir.⁵⁵⁵

Ashâb-ı suffenin zühdüne dair içinde buldukları meşakkatli durumu gösteren rivayetler arasında Ebû Musa el-Eşârî'nin "*Suf elbise giydiğimizden bizim kokumuz koyun sürüsünü andırırdı.*" sözü ve başka bir rivayette geçen üstlerinde giyecek kıyafetleri olmayanların birbirlerinin arkasına gizlendikleri, okunan Kur'ân'ı dinleyerek ağlamaları verilebilir. Bu rivayetler dikkate alındığında sûfilerin, ashâb-ı suffe'ye dair dikkat çektikleri husus fakr ve mücahede içinde bulunmalarına rağmen hallerinden razı olmaları⁵⁵⁶ ve Hz. Peygamber'in onları teselli ettiği fakat maişet için kazanç yollarına sevk etmemesidir.⁵⁵⁷ Böylece sûfiler, ashâb-ı suffeyi akıl görüşlerinin temelini oluşturan ahiretin dünyaya tercih edilmesi hususunda ideal örnekler olarak kabul ederken sıklıkla eleştirildikleri zühd hayatının ilk örneklerine de işaret etmiş olurlar.

Sûfiler, ashâb-ı suffeyi Hz. Peygamber'in ahlakını sahil bir şekilde idrak eden ve fetihlerle birlikte gerçekleşen zenginleşme sürecinde de bu ahlakı temsil eden kişiler olarak kabul etmişlerdir. Bu meyanda Habbâb b. Eret'in vefatına yakın hastalığı sırasında yanına gidenlere ağlayarak "*Şu sandıkta seksen bin dirhem var. Allah'a yemin olsun ki, onları ne iplerle bağladım ne de isteyene vermekten sakındım.*" dediği ve ağlama sebebini "*Arkadaşlarım bu dünya onlardan bir şey*

⁵⁵³ Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, s. 56,57.

⁵⁵⁴ Ekrem Demirli, **Şair Sûfiler: Mevlana, Yunus Emre ve Niyazi Mısri Üzerine İncelemeler**, İstanbul, Sûfi Kitap, 2015, s. 57.

⁵⁵⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 152,153.

⁵⁵⁶ Hücûrî, **a.g.e.**, s. 146.

⁵⁵⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 153.

eksiltmeden geçip gitti. Biz ise onlardan sonraya kaldık, öyle ki topraktan başka koyacak bir yer bulamadığımız dünyalık elde ettik.” şeklinde açıkladığı aktarılır.⁵⁵⁸ O, infak etmesi ve biriktirme maksadı olmamasına rağmen elindeki maddi varlıktan sakınmış, çektiği acı karşısında kendisini, *“Peygamber’in sohbetini ve ona kavuşacağını hatırla.*” diyerek teselli edenlere bu şekilde vefat etmekten korktuğunu söylemiştir.⁵⁵⁹

Ashâb-ı suffeden Huzeyfe b. Yemân’ın ise vali olarak atandığı dönemde de tevazusunu koruduğu, elinde bir somun ekmek, semeri eski bir eşek üzerinde Medain’e vali olarak gittiği sırada kendisini bekleyen halkı *“Fitne yerlerinden uzak durun. Emirlerin kapısı fitne yerleridir. Sizden birisi emirin yanına gider. Yalan söylediği halde onu tasdik eder. Onda olmayanla onu över.*” diyerek uyardığı aktarılmıştır.⁵⁶⁰

Hücvîrî ise ashâb-ı suffenin her birinin öne çıktığı ahlakî vasfı zikretmiştir. Aktarılan örnekler dikkate alındığında bu ahlakî vasıfların dünyaya dair sahit bir idrakin neticesi olduğu açıktır. Bu minvalde o, Abdullah b. Mesud’un hilim, Utbe b. Gazvan’ın kanaat, Huzeyfe b. Yemân’ın tevazu, Habbâb b. Eret’in takva ile maruf olduğunu söylemiştir.⁵⁶¹

3. AKIL VE AHLAK ÖRNEĞİ OLARAK SÛFÎLER

*“Ahlaken senden fazla olan, tasavvuf yönünden de senden fazladır.”*⁵⁶² Ebû Bekir el-Kettânî’nin bu sözü tasavvuf düşüncesinde ahlakın merkezîyetini göstermektedir. Bu sebeple tasavvufa ilişkin tüm meselelerde olduğu gibi akıl meselesinde de yetkinliğin göstergesi ahlaktaki yetkinlik olmuştur. Nitekim hal ve makamlara dair bir konuda sûfilerden ihtilafli görüşlerin aktarılması ya da sûfiler arasında havâs, havâssü’l-havâs gibi yapılan çeşitli sınıflamaların esasen ahlak ve akıl arasındaki ilişkinin neticesi olduğunu ifade etmiştik. Şimdi ise sûfilerin idraklerinin bir tezahürü olan ahlak örneklerini inceleyeceğiz.

⁵⁵⁸ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. I, s. 145.

⁵⁵⁹ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, a.y.

⁵⁶⁰ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. I, s. 277.

⁵⁶¹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 146,147.

⁵⁶² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 331.

3.1. İbrahim b. Edhem

Daima tefekkür ve ibret içinde olmayı arif olmanın alameti kabul eden İbrahim b. Edhem⁵⁶³, rivayetlere göre bir şehzade iken avlandığı esnada “*Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın?*” şeklinde bir nidâ duymuş ve bu nidanın ardından sahip olduğu her şeyi terk ederek sûfi önderlerinden olmuştur.⁵⁶⁴

Rivayeti aktaran Kuşeyrî, İbrahim b. Edhem’in şehri terk edip çöl yoluna düşmeden önce babasının çobanlarından birinin sûftan yapılmış giysisini giydiğini, kendi giysilerini ise bu çobana bıraktığını anlatır. Tasavvufun isimlendirilmesinde de önemli bir yeri olan bu kıyafet tebdili, İbrahim b. Edhem örneğinde de görüldüğü gibi şehir hayatının insana giydirdiği ve akıl yürütme sürecine tesir eden her türlü libastan soyunup kuşanılan yeni bir idraki temsil etmektedir.⁵⁶⁵ Nitekim İbrahim b. Edhem kendisine sahip olduğu mülkü neden terk ettiğini soran birisine bu idraki gösteren şu cevabı vermiştir:

“Bir gün taht üzerinde oturuyordum, önüme bir ayna tuttular. Aynaya bakınca gördüm ki öz ikametgâhım mezarmış, orada bir ahbap ve dert ortağı da yok. Seferi uzak, önümdeki yolu uzun olarak gördüm, azık ve erzakım da yok. Kadıyı (adil, hâkimi haktanır) buldum, ama benim delilim yok. İşte bunun üzerine hükümdarlıktan soğudum.”⁵⁶⁶

İbrahim b. Edhem hakkında aktarılan rivayetleri incelediğimizde onun uzlet ve helal rızık konusundaki rikkati ile öne çıktığını görüyoruz. Onun, helal rızık kaygısıyla yaşadığı toprakları terk ettiği, kazancı şüpheli olan askerlerin toprakları bulunduğu için Mekke’de meyve yemediği, sultanın parasıyla alınan bir kovası bulunması nedeniyle de zezem kuyusundan su içmediği nakledilmiştir.⁵⁶⁷ Öyle ki onun helal rızık konusundaki titizliği insanlar arasında mecnun ve hamal şeklinde nitelenmesine yol açmıştır. Buna karşın o, Şakîk-i Belhî’ye (ö. 194/810) şu şekilde nasihat etmiştir:

⁵⁶³ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 133.

⁵⁶⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 96.

⁵⁶⁵ Ekrem Demirli, **Şair Sûfiler**, s. 9.

⁵⁶⁶ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 132.

⁵⁶⁷ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 136.

“Ey Şakik içimizde saygın bir konuma gelenler ne hacları ne de cihadları dolayısıyla bu konuma gelmişlerdir. Aksine onlar karınlarına giren şeyin ne olduğunu akledenlerdir.”⁵⁶⁸

Böylece onun helal rızık konusundaki bu rikkatinin, sahih bir taakkülün neticesi olduğunu söylemek mümkündür.

Bu anlayışın bir başka göstergesi olarak İbrahim b. Edhem’in orak biçmek, bağ bekçiliği yapmak gibi işlerde elinin emeği ile geçindiği, yemek bulamadığı zamanlarda ise başkalarını meşakkate sokmamak için istemek yerine değersiz şeyler yediği aktarılmıştır.⁵⁶⁹ Onun maişeti amaç olmaktan çıkardığı, kazandıklarını başkaları için harcadığı, bilâ bedel başkaları için un öğüttüğü, odun kırdığı aktarılmıştır.⁵⁷⁰ Bu örnekler aynı zamanda sûfilerin akıllı olmanın emarelerinden saydığı şefkati de ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra İbrahim b. Edhem, kanaati, dünya hırslarından sıyrılmanın ve ihtiyacından fazla çalışmakla meşgul olmayarak Allah’a ibadet etmenin bir vesilesi görmüştür. Bu minvalde birikmiş parası olduğu halde çalışmaya giden bir arkadaşına mescide gitmesini tavsiye etmiş⁵⁷¹, kendisine altın bağışlamak isteyen bir kişiyi ise sahip olduğu maldan daha fazlasına ihtiyaç duyduğunu söylemesi üzerine fakir olarak tanımlayarak bağışını kabul etmemiştir.⁵⁷²

İbrahim b. Edhem, kişinin sahip olduklarıyla ilişkisini kalp perdesi ve yakîne engel olması bakımından şu şekilde ortaya koymuştur:

“Kalplerimiz üç tür örtüyle perdelenmiştir. Bu perdeler kaldırılmadıkça, yakın kula açık kılınmayacaktır. Varlığı sevinmek; yitirilene üzölmek ve övölmekten mutlu olmak. Varlığa sevindiğinizde hırslısiniz demektir. Hırslı kimse ise mahrumdur. Yitirilene üzöldüğünüzde ise kırgınsınız demektir. Kırgın ise azaba uğratılır. Övgüden hoşlandığınızda ise, kibirlisiniz demektir. Kibir ise amelleri boşa çıkarır.”⁵⁷³

3.2. Hâris b. Esed el-Muhâsibî

Çalışmamızda akıl hakkındaki görüşlerine geniş yer verdiğimiz Hâris el-Muhâsibî, Ebû Nuaym tarafından “akıl sahiplerinin fiillerini yapan kimse ” olarak

⁵⁶⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 97.; Ebû Nuaym, *a.g.e.*, C. VII, s. 369,370.

⁵⁶⁹ Ferîdüddîn Attâr, *a.g.e.*, s. 135,136.

⁵⁷⁰ Ebû Nuaym, *a.g.e.*, C. VII, s. 372,373.

⁵⁷¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. IV, s. 379.

⁵⁷² Ferîdüddîn Attâr, *a.g.e.*, s. 133.

⁵⁷³ Ebû Talib el-Mekkî, *a.g.e.*, C. II, s. 378.

vasfedilmiştir. Bu fiiller arasında ise onun usulü esas alması, daha faziletli olan için diğer şeyleri terk etmesi ve Hz. Peygamber'in tercih ettiği şeyleri seçmesi zikredilmiştir.⁵⁷⁴ Yine Muhâsibî ismiyle anılması da onun akıl hakkındaki teorisini, pratikte uygulama titizliğinin neticesidir. Zira Muhâsibî, nefsin mezmum vasıflarının kişinin doğru düşünmesine mani olacağını kabul ederken⁵⁷⁵ Ferîdüddîn Attâr da nefsi hakkında yaptığı muhasebe de mübalağa etmesi sebebiyle kendisine bu ismin verildiğini söylemiştir.⁵⁷⁶

Hâris el-Muhâsibî'nin nefis muhasebesinde özellikle verası ile temeyyüz ettiğine şahit olmaktayız. Vera, Hâris el-Muhâsibî'nin düşüncesinde de oldukça merkezi bir yer teşkil etmektedir. Nitekim o, “*Taatın aslı vera, veranın aslı takva, takvanın aslı nefis muhasebesi, nefis muhasebesinin aslı hayf ve reca, hayf ve recanın aslı vaad ve vaid hakkındaki marifet, marifetin aslı, cezanın büyüklüğü, bunun aslı da tefekkür ve ibrettir.*” sözüyle akıl ve vera arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur.⁵⁷⁷

Onun verasına dair örnekler arasında ihtiyaç içinde olmasına rağmen babasının kaderi inkâr eden birisi olması hasebiyle verası gereği bu mirası kabul etmediği nakledilir.⁵⁷⁸ Bu minvalde Hâris el-Muhâsibî'nin şüpheli bir yemeğe asla elini uzatmadığı aktarılmıştır. Bu şüpheyi tanımanın ancak kalp ile anlamakla mümkün olduğunu söyleyen Serrâc, onun bu verasını Hz. Peygamber'in “*Müftüler her ne kadar fetva verseler de sen gönlüne danış*” ve “*Günah, gönlünde darlık meydana getiren şeydir.*” hadisine dayandırarak açıklamıştır.⁵⁷⁹ Başka rivayetlerde ise Hâris el-Muhâsibî'nin şüpheli olan bir yemeğe elini uzattığında parmağında bir damarın hareket ettiği, bunun üzerine onun da elini yemekten çektiği aktarılır. Hücvârî, bu hadiseyi “Bir kimse bâtınını murakabe ve ihlasla sağlamlaştırırsa Allah

⁵⁷⁴ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. X, s. 73.

⁵⁷⁵ Muhâsibî, **Nefsin Terbiyesi**, s. 19.

⁵⁷⁶ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 260.

⁵⁷⁷ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. X, s. 76.

⁵⁷⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 103.

⁵⁷⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 44.

onun zâhirini mücahade ve ihlasla süsler.” sözüyle açıklamış, Allah hakkındaki taakkül eden kişide takva ve hayâ gibi vasıfların husule geleceğini söylemiştir.⁵⁸⁰

3.3. Zünnûn el-Mısrî

Aklın kemalinin, Allah’ın emrettiklerini yerine getirme ve yasakladıklarından uzak durmakla gerçekleşeceğini söyleyen Zünnûn el-Mısrî⁵⁸¹ bütün sûfi sözlerinin hulasasının şu dört esas üzerine kurulduğunu söylemiştir: Allah’ı sevmek, az (ve önemsiz olan dünya)dan nefret etmek, nâzil olan Kur’ân’a uymak, durum kötüye doğru değişecek diye endişelenmek.⁵⁸² Zünnûn’un zikrettiği bu dört esas sûfilerin akıl görüşlerinin de temel dayanaklarındandır. Yine o, Allah’ın azameti hakkında tefekkür etmenin nefsi tasfiye ederek kişide tevazu meydana getireceğini⁵⁸³ ve Allah hakkında marifetin ise arifte huşunun artmasına sebep olacağına değinmiştir.⁵⁸⁴ Zünnûn el-Mısrî’nin ahlak ve akıl ilişkisine işaret eden bu görüşlerinin yanı sıra Hücûvîrî, Zünnûn’un şefkat anlayışına dair bir rivayet aktarmıştır.

Rivayete göre Zünnûn el-Mısrî dostlarıyla birlikte Nil nehrinde gezinti yaptığı sırada gezisini tamamlayıp geri dönen bir gemiye rast gelmiş, gemi içerisindekilerin yakışsız işlerine şahit olmuşlardı. Bu manzara güçlerine giden müritleri, Zünnûn el-Mısrî’den gemiyi batırması ve bu topluluğun ortadan kalkması için Allah’a dua etmesini istemişlerdi. Bunun üzerine Zünnûn ayağa kalkıp ellerini yukarıya kaldırarak *“Ey Ulu ve Yüce Tanrım, şu topluluğa bu dünyada hoş bir yaşama ihsan ettiğin gibi, öbür dünyada da kendilerine hoş bir yaşam lütfet.”* dedi. Müritleri onun bu sözlerinden dolayı hayrete düşerken Zünnûn’u gören gemi topluluğunun çalgı aletlerini kırıp attıkları, tevbe ederek Allah’a yöneldikleri aktarılmıştır. Bu olayın nihayetinde ise Zünnûn, müritlerine şöyle demiştir:

“O dünyadaki hoş hayat, bu dünyadaki tevbedir. Maksat ve muradın tümü ile hâsıl olduğunu görmüyor musunuz? Hiçbir kimseye zarar gelmeden, siz de onlar da muratlarınıza nail olmadınız mı?”⁵⁸⁵

⁵⁸⁰ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 103.

⁵⁸¹ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. IX, s. 373.

⁵⁸² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 97.

⁵⁸³ Sülemî, **Tabakât**, s. 8.

⁵⁸⁴ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s.167.

⁵⁸⁵ Hücûvîrî, **a.g.e.**, s. 168.

Hücvîrî, Zünnûn el-Mısırî'nin bu hadisedeki tavrını onun şefkatte Hz. Peygamber'e tabi olması şeklinde değerlendirmiştir. Zira Hz. Peygamber, kavminin yaptıklarını “*Allah’ım kavmime hidayet nasip et. Zira ne yaptıklarını bilmiyorlar!*” diyerek cehaletlerine bağlamıştır.⁵⁸⁶ Bu, sûfilerin merhameti, Allah’ın insana verdiği değeri bilmekle ilişkilendirmeleri bunun ise kapsayıcı bir merhametle sonuçlanmasına ilişkindir. Burada da Zünnûn el-Mısırî müritlerinin aksine bu topluluğun helak edilmesi yerine kâmil aklın alametlerinden olan af ve merhameti tercih etmiştir.

3.4. Hamdûn el-Kassâr

Hamdûn el- Kassâr, tasavvuf düşüncesinde nefsin kınanmasını ve ithamını merkeze alan melamet anlayışının öncüleri arasında kabul edilir.⁵⁸⁷ Sûfilerin akıllı kimse için elzem gördükleri nitelikler arasında öncelikle kişinin nefsin tanıması ve herkesi kendisinden daha hayırlı görmesi olduğunu ifade etmiştik. Bu meyanda Hamdûn el-Kassâr da nefsin kusurlarını araştırmayı öne çıkarmış, kendi nefsinin Firavun’un nefsinden hayırlı kabul eden kimsenin kibir ve gurur göstermiş olacağını söylemiştir.⁵⁸⁸

Hamdûn el-Kassar’ın nefsi hakkında yaptığı eleştirinin şiddetini göstermesi açısından şu hadise oldukça dikkat çekicidir. Rivayete göre o, kendisi hakkında sefihçe ileri geri konuşan birisine bir müddet hiçbir şey söylememiş daha sonra ise “*Ey kardeş! Beni ne kadar aşağılarsan aşağıla, benim kendimi kusurlu gördüğüm kadar beni kusurlu göremezsin.*” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁸⁹

Hamdûn el Kassâr’ın akıl örnekliliğini anlayabilmek için temsil ettiği melamet görüşünü de dikkate almamız gerekir. Melametın temel gayesinin insanların söylediklerine göre şekillenen değil, Allah’ı merkeze alan bir ahlak anlayışı tesis etmek olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹⁰ Zira Allah’a iman ve emirlerine riayet sûfilerin kâmil akıl tanımlarının olmazsa olmaz şartıdır. Melamet ise eylemlerde ihlası

⁵⁸⁶ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 168.

⁵⁸⁷ Sülemî, **İslam Tarihinde İlk Melamet**, s. 115.

⁵⁸⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 116.

⁵⁸⁹ Ebû Nuaym, **a.g.e.**, C. X, s. 232.

⁵⁹⁰ Ekrem Demirli, “Din ile Gelenek Arasında Edebi Anlamak”, **Lacivert Dergi**, Sayı: 39, 2017, ss. 72-74.

gerçekleştirmeyi amaçlayarak bu şartı tam manasıyla ikame etme gayretidir diyebiliriz. Hamdûn el-Kassâr'ın insanlardan ümidi keserek sadece Allah'a yönelme şeklinde yorumlanan *“Melâmet selâmeti terk etmektir.”* şeklindeki tanımı bu anlayışın bir neticesidir.⁵⁹¹ O, *“Kötüler hakkında Sultan'ın firâset sahibi olduğunu öğrendiğimden beri, Sultan'ın korkusu kalbimden çıkmış değildir.”*⁵⁹² sözüyle korku ve hayânın ancak Allah hakkında sahih bir tefekkür neticesinde meydana geleceğini ifade etmiş, korku ve hayanın gerçekleşmesini insanların kişinin kötü ameline vakıf olmasına değil Allah'ın bilmesine bağlamıştır.

Bu anlayışın bir tezahürü olarak onun hakka riayet konusundaki titizliğine dair örnekler zikredilmiştir. Örneğin, onun bir dostunun vefatı sırasında yanında olduğu, bu kişinin ölümü gerçekleştiğinde de ivedilikle yanında bulunan lambayı söndürdüğü aktarılır. Bunun üzerine böyle durumlarda lambanın yağı aktarılır diyenlere de *“Şimdiye kadar yağ mütevaffanın idi, şimdi varislere intikal etmiştir.”* şeklinde cevap verdiği söylenmiştir.⁵⁹³

3.5. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî

Kalbin idrak mertebeleri hakkında görüşlerine atıf yaptığımız Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, bu görüşlerine muvafık olarak kendi sülûku hakkında da nefsin kalbe tesirini ve kalbe gelen her şeyden nasibini aldığını mülâhaza ettiği andan itibaren nefsin aleyhine davrandığını söyler.⁵⁹⁴ Bu nedenle o, nefs terbiyesini kalbin anlayışının artması için elzem görmüştür. Bu meyanda onun, nefs terbiyesine örnek olarak şu hadise aktarılmıştır: Rivayete göre o, her gün yanına ekmek alarak evinden çıkar, yolda ekmeği sadaka olarak verir, mescide girer, öğle yaklaşana kadar orada ibadet eder, sonra dükkânına gelir ve böylece oruç tutardı. Ev halkı onun çarşıda, çarşı halkı da evde yemek yediğini zannederdi.⁵⁹⁵

Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'yi bir akıl ve ahlak örneği olarak inceleyebileceğimiz hususlardan birisi de sûfiler arasında îsâr ile temeyyüz etmesidir. Öyle ki Hücvârî,

⁵⁹¹ Hücvârî, **a.g.e.**, s. 125,126.

⁵⁹² Sülemî, **Tabakât**, s. 68.

⁵⁹³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 116.

⁵⁹⁴ Ferîdüddîn Attâr, **a.g.e.**, s. 427.

⁵⁹⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, 119.

tasavvuf ekollerini belirlerken Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin mezhebinin, başkasının menfaatini kendi menfaatinin önünde tutmaya dayanan îsâr olduğunu ifade etmiştir. Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin îsârını ve bu îsârın yaslandığı anlayışı ortaya koyabileceğimiz en somut örnek ise kendisi ve bazı sûfîler hakkında idam hükmünün uygulanması sırasında gösterdiği tavırdır.

Rivayete göre Gulâm Halil, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve bazı sûfîlerin aleyhinde sözler söyleyerek idam edilmeleri için halifeyi ikna eder. Cellat, Nûrî'nin arkadaşını idam edecekken onun arkadaşının yerine gönüllü olarak idam sehpasına çıktığı ve kendisine şaşırarak cellada şöyle dediği aktarılır:

“Benim yolum îsar üzere kurulmuştur. Şu birkaç nefesi ve soluk alacak zamanı bu kardeşlerime harcamak istiyorum. Zira dünyadaki bir nefes, bir soluk alacak kadar vakit; benim için ahiretteki bin yıldan daha sevimli ve daha değerlidir. Çünkü burası hizmet yeridir, orası ise kurbet (ve Allah'a yakın olma) mahallidir. Kurbet ise hizmetle elde edilir.”⁵⁹⁶

Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin bu davranışı ve sözlerini incelediğimizde öncelikle onun, dünyayı Allah'a yakınlaşma için bir vesile olarak gördüğünü ve başkalarına hizmeti de bu yakınlaşmanın bir gereği olarak kabul ettiğini görüyoruz. Hücvîrî, Nûrî'nin mezhebini basiret ehli olanlar için sağlam bir esas olarak tanımlamıştır. Zira o, can feda etmek ve sevdiği bir şeyden el çekmeyi insan için en zor şey olduğunu söylemiş, Nûrî'nin mezhebini, “*Sevdiklerinizden infakta bulunmadıkça, iyiliğe nail olamazsınız.*” (Al-i İmran, 3/92) ayetinin ileri bir idraki olarak tasvir etmiştir.⁵⁹⁷

Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin îsâr anlayışının bir başka dayanağı ise şefkattir. Zira Cafer el-Huldî, Nuri'nin yalnızken Allah'a “*Cehennemi behemehâl insanlarla doldurman şart ise, sen cehennemi ve onun tabakalarını benimle doldurmaya ve onları Cennete göndermeye de kadirsin!*” şeklinde dua ettiğine şahit olmuş ve rüyasında Nuri'nin bu şefkati sebebiyle Allah'ın onu affettiğini gördüğünü nakletmiştir.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 254.

⁵⁹⁷ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 258.

⁵⁹⁸ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 257.

Bu ve benzeri örnekleri ya da zikredilen s fi isimlerinin sayısını çoğaltmamız mümkündür. Ancak sonuç olarak diyebiliriz ki bu örnekler, s filerin ahlak anlayışlarının akıl görüşlerinden bağımsız olmadığını ortaya koymaktadır. Bu rivayetlerin tabak t kitaplarında ele alınışını, amel , teoriye önceleyen s fi tavrının bir devamı olarak değerlendirebiliriz. S fi  nderlerinin Allah'a iman ve dünyanın değersizliğine dayalı akıl görüşleri, somut örnekler üzerinden gelecek nesillere aktarılmıştır. Bu bakımdan tabak tlarda s fi biyografilerinin yanı sıra bu teorik zemine ulaşmak da mümkündür.



SONUÇ

Erken dönem tasavvufunda akıl-ahlak ilişkisini ele aldığımız bu çalışmamızda ilk olarak tasavvufun mevcut ilmî faaliyetlere eleştirel bir hareket olarak yaygınlaşmasının nedenlerini inceledik. Buna göre sûfiler, fetihlerle birlikte toplumsal ve dinî hayatta yaşanan bozulmalara dikkat çekmişler, farklı alanlarda söz sahibi din bilimlerinin belirli kurallar ve bakış açısıyla şekillenmiş yapısının dinî anlamada, ahlak ve amellerin özüne dair meselelerde yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Bu minvalde sûfiler fikhî, zâhir ve bâtın bütün amelleri kapsayan derin bir idrak olarak kabul etmişler; rivayeti esas alan din bilimlerinde riayeti öne çıkaran bir anlayışı esas almışlardır. Allah-insan ilişkisinde ise muhabbeti merkeze alarak nas yorumculuğunda tek bir bakış açısının hâkim olmasını eleştirmişlerdir.

Sûfiler, köklü düşünce gelenekleriyle karşılaşma neticesinde Müslümanların bilim anlayışlarında yaşanan değişime dikkat çekmişlerdir. Din bilimlerinin bilgi yöntemleri arasına giren cedel, rey, kıyas gibi yöntemlere ya da mezhep görüşlerinin, teorik tartışmaların kitaplar üzerinden aktarılması ilmin salt bilgi ve taklide dönüşmesine bir itiraz olarak teorik tartışmalarda yer almamışlardır. Buna karşın onlar kendilerini Hz. Peygamber ve sahabenin ilim anlayışının takipçisi olarak vahyi ve ameli esas alan bir zümre; kitabi geleneklerle şekillenmemiş bir idrakin temsilcisi olarak görmüşlerdir. Sûfilerin din bilimleriyle ayrıştıkları temel noktaları onların kendilerini ve diğer din bilimlerine dair yaptıkları tasniflerde de görmek mümkündür.

Bununla birlikte sûfilerin din bilimlerine yönelttikleri bu eleştiriler, bilgi ve akla dair görüşlerinin menfi değerlendirilmesine, sûfilerin çeşitli ibahi ve ilhadi gruplara nisbet edilmesine neden olmuştur. Bu durum ve menfi neticeleri tasavvufun, sünî düşünce geleneğine bağlı sistematik bir din bilimi olarak vaz edildiği süreçte yol açmıştır.

İkinci bölümde ise öncelikle sûfilerin nefis görüşünün insanın bilgi süreciyle ilişkisini ele aldık. Bu meyanda sûfilerin nefsin arzu ve isteklerine uymayı bir idraksizlik; nefis terbiyesini ise bir bilgi yöntemi olarak kabul ettiklerini ortaya koyduk. Daha sonra sûfilerin akıl tanımlarındaki ana unsurların neler olduğunu tespit etmeye çalıştık. Buna göre ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

Sûfiler, nas temelli bir akıl tanımını yapmışlardır. Böylelikle, fetihlerle birlikte karşılaşılan kadim düşünce geleneklerinin akıl teorilerine karşın vahyin kuruculuğu ve evrenselliği iddiasını devam ettirmişlerdir. Bunun bir diğer yansıması ise teorik tartışmalara girmeden Kur’ân-ı Kerîm’deki ilgili ayetlerde olduğu gibi akli işlevleri üzerinden ele almalarıdır. Buna göre insanın dinen sorumlu olmasının şartı olan “akıllı olma”, kişinin eylemlerindeki ana saike bağlanmıştır. Böylece aklın bir fonksiyonu olan fayda ve zararı bilme, dünya ve ahireti kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Buna göre kişi, fayda ve zararında ahireti esas alıyorsa akıllı; sadece dünyayı esas alıyorsa aklını eksik kullanmış demektir. Sûfilerin akıl görüşünde ahlakî merkeze taşıyan nokta tam da burasıdır. Zira insanın hırs, kibir, öfke, kıskançlık gibi zaafı, onun fayda ve zarar ilişkisinde doğru düşünmesini, ahireti unutarak dünyayı önlemesine neden olabilir. Bu sebeple ahlak, aklın önündeki bu engelleri kaldırarak kişinin sahil bir idrake ulaşmasını sağlar ve akli terbiye eder. Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus ise ahlakın kaynağıdır. Zira sûfileri, nefis terbiyesini esas alan diğer düşünce geleneklerinden ayırt eden en temel husus onların nas temelli bir ahlak anlayışına sahip olmalarıdır. Bu minvalde merhamet, cömertlik, tevazu gibi ahlakî özellikler esasında Allah’ın kullarına olan merhamet ve cömertliğinin sahil bir idraki ve Allah’ın azameti karşısında insanın nefisini bilmesine ilişkindir. Bu nedenle bu ahlakî vasıflar, aynı zamanda Allah’a iman ve sahil bir idrakin neticesidir.

Sûfilerin akıl tanımlarını değerlendirirken erken dönemde tasavvufun akıl görüşünü teorik bir zeminde ortaya koyan Hâris el-Muhâsibî’nin görüşleri temel hareket noktamız oldu. Bu bölümde Muhâsibî’nin görüşlerini, hicri dördüncü asırda tasavvufu sistematik bir bilim olarak vaz etme gayesi taşıyan Kelâbâzî’nin akılla ilgili açıklamalarıyla mukayese ettik. Bu mukayese neticesinde Kelâbâzî’nin erken dönem akıl söylemini devam ettirdiğini gördük. Bununla birlikte Kelâbâzî’nin sünî düşünce geleneğine bağlılık vurgusunu, birinci bölümde ele aldığımız tasavvuf-din bilimleri ilişkisindeki eleştiri ve itirazların tasavvufun bir din bilimi olma sürecindeki etkisi olarak değerlendirdik.

Bu bölümde ayrıca tasavvufun akılla ilişkisinde bir karşıtlık ifadesi olarak kullanılan kalbi ele aldık. Burada ulaştığımız en önemli sonuç, yaygın kanaatin

aksine erken dönem tasavvufunda kalbin aklın karşıtı olarak ele alınmaması bilakis aklın bazı fonksiyonlarını içeren ya da bu fonksiyonların görevini doğru bir şekilde yerine getirmesini sağlayan genel bir isim olarak kullanılmasıdır. Kalp, akılda olduğu gibi yine nas temelli bir kavram olarak kullanılmış, insanın bilgi edinmedeki konumunu ve bilginin niteliğini ifade eden sadr, kalp, fuad, lübb şeklinde çeşitli mertebelere ayrılmıştır. Bu mertebeler, sûfilerin iman, amel, nefis terbiyesine dayanan bilgi edinme yöntemlerini sistematik bir şekilde ortaya koyan bir derecelendirme olmuştur. Kalbin mertebelere ayrılmasının iki yönü vardır. Bunlardan ilki, sûfilerin bir konu hakkında yaptıkları farklı yorumları, sûfinin idrak derecesine atıf yaparak kendi içinde tutarlılığı sağlamasıdır. Diğer ise din bilimlerinin bilgi edinme yöntemlerine eleştiriyi ihtiva etmesidir. Zira onlar talimi ilimlerin bilgi edinme yöntemlerini kesinliği en zayıf olan sadra izafe etmiş; akıl yürütme sürecine etki eden vesvese, ön yargı ve çeşitli mezmûm vasıflara dikkat çekmişlerdir. Burada tasavvufun eleştirisi akla değil; akılı insanın tek müdrikesi olarak kabul eden ve müessirlerini göz önüne almayan ‘akılcı yöntem’e olmuştur.

Son bölümde ise tabakât eserleri üzerinden akıl ve ahlak örneklerini inceledik. Bu meyanda Hz. Peygamber’e yapılan atıflar ve sûfi tabakâtlarında sahabeye yer verilmesi bu eserlerin tasavvufun tarihsel sürekliliğini ispatlamaya matuf bir amaç taşıdıklarını göstermektedir. Sûfiler, kâmil bir ahlak örneği olan Hz. Peygamber’i, aynı zamanda akıl görüşlerine muvafık bir şekilde kâmil bir akıl örneği kabul etmiştir. Yine sahabeye dair aktarılan örneklerin, sûfilerin doğru bir anlayışın unsurları arasında saydıkları dünyaya değer vermeme ve nefsi tanımak gibi doğru düşünmenin ilkeleriyle ilişkili olduğu sonucuna ulaştık. Son olarak sûfi önderlerinden çeşitli örnekleri inceleyerek sûfi idrakinin ahlakla ilişkisini ortaya koyduk.

Görülüyor ki; tabakât kitaplarında sûfilerin eylemlerine yönelik aktarımlar üzerinden bu eylemlerin teorik zeminine ulaşmak mümkündür. Buna göre tabakât eserleri salt biyografik bilgiler ya da menkıbeler içeren eserler olarak değerlendirilmemeli, tasavvufun teorik tartışmalardan ziyade eylemi önceleyen yapısına uygun olarak sûfi anlayışı gelecek nesillere aktaran muhtevası dikkate alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Afifi, Ebû'l Alâ: **Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, 5. bs., İstanbul, İz Yay., 2012.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Aydın, Hüseyin: **Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara, Pars Matbaacılık, 1976.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik, 2017.
- “Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi”, **Sabah Ülkesi**, Sayı: 55, Yıl: 2018, ss. 66-69.
- Bolat, Ali: **Melâmetîlik**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri: “Akıl”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1989, C. 2, ss. 238-242.
- el-Câbirî, M. Âbid: **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi**, Çev. Burhan Köroğlu v.d., 3. bs., Kitabevi, 2001.
- Cüveynî: **Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu**, Çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d., 3. bs., Ankara, TDV Yay., 2016.
- Çift, Salih: **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- Çubukçu, İ. Agâh: **Gazzalî ve Şüphencilik**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2011.

İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği, 2. bs., İstanbul, Kabcacı Yay., 2011.

Şair Sûfiler, İstanbul, Sûfi Kitap, 2015.

“Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 15, Yıl: 2007, ss. 219-244.

“Kuşeyrî’den İbnü’l Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’ân-Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40, Yıl: 2013, ss. 121-142.

“Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak: Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Ahlakla Terbiye Edilen Akıl Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, **Sabah Ülkesi**, Sayı: 49, Yıl: 2016, ss. 6-9.

“Dinin Ana Kavramı Teklif Hakkında Bazı Değerlendirmeler: Teklif Varlığı Anlamada Daraltıcı Bir Kavram mıdır?” **Sabah Ülkesi**, Sayı: 50, Yıl: 2017, ss. 6-9.

“Din İle Gelenek Arasında Edebi Anlamak”, **Lacivert Dergi**, Sayı: 39, Yıl: 2017, ss. 72-74

Dönmez, İ. Kâfi: “İcma” **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2000, C. 21, ss. 417-431.

Fârâbî: “Aklın Anlamları”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Der: Mahmut Kaya, 11. bs. İstanbul, Klasik Yay., 2017, ss. 127-137.

Gâzzâlî: **Hakikat Arayışı: el-Münkız mine’ d-dalâl**, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2013.

Harrâz, Ebû Saîd: **Doğruluk Kitabı**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.

- Hourani, Albert: **Arap Halklar Tarihi**, Çev. Yavuz Alogan, 10. bs., İstanbul, İletişim Yay., 2013.
- Hücvîrî: **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, 4. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- İbnü'l-Cevzî: **Şeytanın Ayartması: Hicrî 6. Yüzyıl İslam Toplumuna İçerden Gelen Bir Tenkit**, Çev. Savaş Kocabaş, İstanbul, Elif Yay., 2003.
- İsfahânî, Ebu Nuaym: **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ**, Beyrut, Darü'l-fikr, 1996, I-IX.
- Kadı Abdülcebbâr: “Aklın Sorumluluk Alanı”, **Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II**, Der: Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yay., 2014, ss. 38-41.
- Kartal, Abdullah: “Kuşeyrî’de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf”, **Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3**, Haz. Hasan Basri Öcalan, Bursa, Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı Yay., 2004, ss. 89-100.
- Kelâbâzî: **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2013.
- Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi-Ma’âni'l-ahbâr**, thk. Vecih Kemaleddin Zeki, Dârü’s-selâm, 2008, I-II.
- Koçyiğit, Talat: **Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, 4. bs. Ankara, TDV Yay., 1989.
- Köse, Saffet: **İslam Hukukuna Giriş**, 3. bs., İstanbul, Hikmetevi Yay., 2013.
- Kuşeyrî: **Kuşeyrî Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, 6. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2012.

Letâifü'l-işârât, Çev. Mehmet Yalar, İstanbul, İlkharf Yayınevi, 2012, I-VI.

el-Mekkî, Ebû Tâlib: **Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l mahbûb**, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005, I-II; **Kalplerin Azağı: Kûtü'l-kulûb**, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2018, I-IV.

Muhâsibî, Hâris: **Akıll ve Kur'an'ı Anlamak: el-Aql ve Fehmu'l Qur'ân**, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret Yay., 2015.

Kalb Hayatı: er-Riâye li-hukûkillah, Haz. Abdulhakim Yüce, İstanbul, Işık Yay., 2013.

Nefsin Terbiyesi: Âdâbü'n-nüfûs, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, 4. bs., İstanbul, Hayykitap, 2014.

Hakk'ı Arayanlara Nasihatler, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlkharf Yayınevi, 2012.

Kitâbu'l-ilm, thk. Muhammed Abid el-Mezâlî, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tunus, 1975.

Tevbenin İlk Adımı, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlkharf Yayınevi, 2012.

el-kasdu ve'r-rucû'u ilallah (el-Vesâya içinde), thk. Abdulkadir Ahmet Ata, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

En-Nûrî, Ebu'l Hüseyin: "Kalplerin Makamları: Makâmâtü'l-kulûb", **Kalplerin Makamları: Büyük Sûflerden Seçme Metinler**, Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2015.

Öğüt, Salim: "Ebû Yusuf", **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1994, C. 10, ss. 260-265.

- Saklan, Bilal: “Ebû Tâlib el-Mekkî”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1994, C. 10, ss. 239-240.
- “H.IV M.X Asır Sûfilerinin Hadis İlmiyle İlgileri”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, Yıl: 2002, ss. 311-317.
- Serrâc, Ebû Nasr: **el-Lüma’**: **İslam Tasavvufu**, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012.
- Sülemî: **İlk Zahid ve Sûfiler: Tabakâtü’s-Sûfiyye**, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risaleleri**, Haz. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- İslam Tarihinde İlk Melamet**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1950.
- Tan, M. Nedim: “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, **Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet**, Ed. Ömer Türker, Hacı Bayram Başer, Ankara, Nobel, t.y.
- Tekmen, Zeynep D: “Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi”, **Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları**, İstanbul, 2018, ss. 489-506.
- Tirmizî, Hakîm: **Kalbin Anlamı: Beyânü’l-fark**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- Kalbini Bul: Edebü’n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.

Kitâbu'l-Akl ve'l Hevâ, thk. Ahmet Suphi Furat, İÜEF
Şarkiyat Mecmuası V, İstanbul, 1964.

Watt, W. Montgomery: **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi
Fığlalı, Ankara, Umran Yay. 1981.

Yavuz, Yusuf Şevki: “İstidlâl”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2001, C. 23, ss. 325-328.

