

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ABD
TASAVVUF BİLİM DALI

BABA TÂHİR-İ 'URYÂN'IN HAYATI, ESERLERİ

VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN





Abdulkerim ÇELENK

DANIŞMAN

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

VAN - 2019

KABUL VE ONAY

<p>Abdulkerim ÇELENK tarafından hazırlanan "Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.</p>	
<p>Danışman: Doç. Dr. Ferzende İDİZ Tasavvuf Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p>Başkan: Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK Tasavvuf ABD, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p>Üye: Doç. Dr. Mehmet KESKİN İslam Mezhepleri ve Tarihi ABD, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p>Yedek Üye: Dr. Öğr. Üyesi M. Şirin AYIŞ Tasavvuf ABD, Bingöl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p>Yedek Üye: Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ Arap Dili ve Belağatı ABD, Van YYÜ Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.</p>	
<p>Tez Savunma Tarihi:</p>	<p>18/06/2019</p>
<p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p> Doç. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p>	

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;**

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

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.18.06.2019

Abdulkerim ÇELENK

Yüksek Lisans Tezi
Abdulkerim ÇELENK
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Haziran, 2019

**BABA TÂHİR-İ ‘URYÂN’IN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ
GÖRÜŞLERİ
ÖZET**

Tabakât türü eserlerde Baba Tâhir hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bundan dolayı onun hayatı hakkında elimizde yeterli ve doyurucu bilgiler mevcut değildir. Buna karşılık Baba Tâhir’i genel itibariyle menkıbevî hayatından öğrenmekteyiz. Râvendî’nin *Râhetus’-sudûr* adlı eserinde Baba Tâhir ile ilgili aktarmış olduğu rivayet ise şimdiye kadar aksi ortaya konulamamış tarihi bir bilgi niteliği taşımaktadır. Bu bilgi bizlere Baba Tâhir’in yaşadığı dönem ile ilgili belli bir fikir sunmaktadır. Buna göre denilebilmektedir ki mutasavvıfımız Büveyhiler’in hâkimiyeti altında bulunan Kâkûyî hanedanlığının hüküm sürdüğü yıllarda yaşamış, Tuğrul Bey’le görüşmesi esas alındığında da Büyük Selçukluların ilk yıllarına şahit olmuştur. Netice itibariyle onun, 447/1055 ya da daha ileri bir tarihe kadar yaşadığı söylenebilir. Baba Tâhir’in yirmi üçe yakın eser kaleme aldığı söylenmektedir. Ancak bunlardan sadece iki tanesi günümüze ulaşmıştır. Söz konusu eserleri dübeyit tarzında dile getirmiş olduğu şiirleri ve tasavvufa dair kaleme almış olduğu *el-Kelimâtu’l-kısâr*’ından müteşekkildir. Dübeytî tarzında yazmış olduğu şiirleri dilden dile dolaşmış ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. *el-Kelimâtu’l-Kısâr* ise tasavvuf terimlerini özlü sözlerle açıklamakta ve bu yönüyle de hikemiyât geleneğinin bir uzantısı sayılabilecek niteliktedir. Sonuç olarak Baba Tâhir İslam kültür ve medeniyetinin önemli bir parçasıdır. Her ne kadar kendisi hakkında çok az bilgiye sahip olsak da geride bırakmış olduğu derin ve nitelikli eserleri bize çok şey söylemektedir.

Anahtar Kelimeler: ‘Uryân, Râvendî, Tuğrul Bey, Dübeyit, Hikemiyât

Sayfa Sayısı : 158

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ferzende İDİZ

Master Thesis
Abdulkerim ÇELENK
VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
June, 2019

**THE LIFE, WORKS AND MYSTICAL VIEWS OF BABA TAHIR
URYAN**

ABSTRACT

There is no information about Baba Tahir in Tabaqat works. Therefore, we do not have sufficient and satisfactory information about his life. On the contrary, we learn Baba Tahir, in general terms, from his anecdotal life. The narration that Ravendi, in his book *Rahat al-Sudur*, conveyed about Baba Tahir is a historical information that there is no contrary explanation about it. This information gives us a certain idea about the period in which Baba Tahir lived. According to this, it can be said that our Sufi lived during the reign of the Kakuyi Dynasty, which was under the rule of Buveyhis, and it is taken as a basis his meeting with Tughrul Bey, he witnessed the first years of the Great Seljuks. As a result, it can be said that he lived until 447/1055 or later. He is said to have written twenty-three works. However, only two of them have survived. The works in question are composed of the poems he has expressed in dubeyit style and the *al-Kelimat al-Qısar* that he wrote about sufism. His poems, which he wrote in the style of Dubeyti, have been become notorious and many studies have been done on it. *al-Kelimat al-Qısar* explains the terms of sufism with concise words and in this respect, it is an extension of the tradition of hikamiyyat. As a result, Baba Tahir is an important part of Islamic culture and civilization. Although we have little information about him, his deep and qualified works tell us a lot.

Keywords : Uryan, Ravendi, Tughrul Bey, Dubeyit, Hikamiyyat

Number of Pages : 158

Thesis Advisor : Doç. Dr. Ferzende İDİZ

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	V
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	VIII
ÖNSÖZ	X
GİRİŞ	1
1. BABA TÂHİR'İN HAYATI VE ESERLERİ	5
1.1. Hayatı.....	5
1.1.1. Nisbe ve Lakapları	9
1.1.1.1. Tâhir İsmi	9
1.1.1.2. Baba ve Uryân Lakapları.....	11
1.1.1.3. Hemedânî ve Lurî Nisbeleri	13
1.1.2. Edebî Yönü	17
1.1.3. Tasavvufî Meşrebi ve Ehl-i Hak (Yaresânizm) Mezhebine Bağlılığı Meselesi	19
1.1.3.1. Kalender ve Kalenderîlik.....	22
1.1.3.2. Rind	23
1.1.3.3. Dervîş	24
1.1.4. Menkıbeleri	26
1.1.5. Vefâtı.....	27
1.2. Eserleri	28
1.2.1. Dûbeytîleri/ Divânı ve İçeriği	28
1.2.2. el-Kelimâtu'l-Kısâr	31
2. BABA TÂHİR'İN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ	33
2.1. Tasavvufî Kavramlar	33

2.1.1. Tasavvuf.....	33
2.1.2 Bilgi ve Mârifetle İlgili Kavramlar	35
2.1.2.1. İlim	35
2.1.2.2. Mârifet.....	40
2.1.2.3. İlhâm ve Ferâset	46
2.1.2.4. Hakikat ve Resm	49
2.1.2.5. İşâret	53
2.1.2.6. Müşâhede	56
2.1.3. Seyr u Sülûkle İlgili Kavramlar	59
2.1.3.1. Akıl.....	59
2.1.3.2. Nefis	62
2.1.3.3. Kalb	66
2.1.3.4. Semâ'	68
2.1.3.5. Zikir	71
2.1.3.6. Murâkabe.....	75
2.1.3.7. İtikâf	77
2.1.3.8. Seyr u Sülûk Ehlinin Kategorileri	78
2.1.4. Hâl ve Makamlarla İlgili Kavramlar.....	79
2.1.4.1. Vecd	79
2.1.4.2. Gaflet.....	83
2.1.4.3. Hıfz.....	86
2.1.4.4. İrâde ve Taleb.....	88
2.1.4.5. Belâ/ İbtîlâ	92
2.1.4.6. Fakr.....	95
2.1.4.7. Zühd	99
2.1.4.8. Sabır	101

2.1.4.9. İhlâs	103
2.1.4.10. Dehşet ve Hayret	106
2.1.4.11. Sekr.....	109
2.1.4.12. Muhabbet.....	112
2.1.4.13. Gayret	117
2.1.4.14. Vakit	119
2.1.4.15. Cem' ve Tefrika.....	122
2.1.4.16. Fenâ ve Bekâ	127
2.1.4.17. Vasl ve Fasl	129
SONUÇ	132
KAYNAKLAR	134

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar

a.s.

Bkz.

B.y.y.

Çev.

Der.

DİA

d.n.

Ed.

Haz.

Hız.

Meb.

Nşr.

Red.

Sad.

S.a.v.

SSAD.

Açıklamalar

Aleyhi'selâm

Bakınız

Basım yeri yok

Çeviren

Derleyen

Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi

Dipnota atf

Editör

Hazırlayan

Hazret

Milli Eğitim Basımevi

Neşreden

Redaktör

Sadeleştiren

Sallallahu 'Aleyhi Ve Sellem

Uluslararası Stratejik ve Sosyal
Araştırmalar Dergisi

Thk. Tahkik eden

Thrç. Tahriç eden

Tsh. Tashih eden

t.y. Tarihsiz

ve bşk. Ve başkaları

Yay. Yayınlayan

y.y. Yayınevi Yok



ÖNSÖZ

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

İslam dininin ruhunu temsil eden Kur'an ve sünnet kaynaklı tasavvuf, dînî emirleri ihsân ve murâkabe boyutunda yaşamayı amaç edinen manevî bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzının kökleri ise Asr-ı Saadete kadar uzanır. Zira saadet asrının en önemli temsilcisi olan Hz. Peygamber ve O'nun güzîde ashâbı hayatlarını hep bu minval üzere yaşamışlar ve böylece çağlara öncülük etmişlerdir. Onlardan sonra da bu miras karşılıksız kalmamış, aksine her çağın kalbinde mâkes bulmuştur. İslâmi çevrede yetişen pek çok âlim aynı zamanda bu mirasın taşıyıcıları olmuşlardır. İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi daha nice şahsiyetler sözleriyle çağları aşmışlardır. İşte bu unutulmaz şahsiyetlerden birisi de hiç şüphesiz Baba Tâhir'dir. O mütevazı bir hayatı tercih etmiş, belki de bu yüzden sûfî tabakâtlarında kendisinden söz edilmemiştir. Bu durum geleneğimiz açısından bir eksikliği ifade etmektedir. İşte elinizdeki bu çalışmamız söz konusu eksikliği giderme gayretinin bir sonucudur.

Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Baba Tâhir'in hayatı ve eserlerine; ikinci bölüm ise tasavvufî görüşlerine ayrılmıştır. Birinci bölümle ilgili araştırmalarımız esnasında Baba Tâhir'in bazı lakap ve nisbelerle anıldığı gözlemlenmiştir. Bu sebeple ilk olarak bu nisbe ve lakapların mutasavvıfımız hakkında ne ifade ettiğine değinilmiştir. Öte yandan "Lurî" nisbesi göz önünde bulundurulduğunda onun İran'ın Luristan bölgesinde de yaşamış olduğu anlaşılmaktadır ve şiirlerini de lurî (lorî) lehçesiyle kaleme almıştır. Ancak bu lehçenin hangi dile ait olduğu konusunda bazı tartışmalar meydana gelmiştir. İşte bu belirsizliği önlemek adına lurî lehçesi müstakil bir başlık altında ele alınarak uzmanlarının konu hakkındaki görüşleri aktarılmıştır. Bununla birlikte Baba Tâhir'in şiirlerinde, onun tasavvufî rengini belli eden belli başlı kavramlar bulunmaktadır. Bunlar kalender ve dervîş kavramlarıdır. Söz konusu kavramlar nispeten onun tasavvufî meşrebi hakkında bize belli bir fikir sunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada kalender ve dervîş kavramları müstakil başlıklar altında ele alınarak Baba Tâhir'in tasavvufî meşrebi irdelenmiştir.

Bilindiği üzere ötelere beri sûfi şahsiyetler hakkında birçok olağanüstü olay anlatılmıştır. Veli oluşundan dolayı bu durum Baba Tâhir için de geçerlidir. Özellikle Ehl-i Hak mensupları inançlarının bir gereği olarak onu insanüstü bir konuma yükseltmişler ve bunun sonucunda da kendisine birçok menkıbe isnat edilmiştir. Bu sebeple kendisine isnat edilen menkıbelerden bir kaçını çok uzatılmamak kaydıyla çalışmamızda aktarılmıştır. Menkıbevî olayların bilimsel açıdan çok fazla şey ifade etmediğinin farkındayız. Ancak bu türden olaylar bazen hakikat kırıntılarını da içerisinde barındırabilmektedir. Buradaki amacımız da bu tür menkıbeleri çalışmanın ana eksenine oturtmak değil sadece araştırmacıların bu husustaki merakını gidermektir.

Baba Tâhir'in tasavvuf ilmiyle alakalı yirmi üçe yakın eser kaleme aldığı söylenmektedir. Ancak bunların içerisinde günümüze ulaşanlar *el-Kelimâtu'l-Kısâr* adlı eseriyle dübeyitlerinden oluşan şiirleridir. Bu eserler yakın tarihimize kadar çok fazla gün yüzüne çıkmamıştır. Ancak günümüzde özellikle şiirleri ilgiyle takip edilir olmuş ve hakkında birçok akademik çalışma yapılmıştır. Ne yazık ki *el-Kelimâtu'l-kısâr* için bu tür akademik çalışmalar söz konusu değildir. Bilakis incelediğimiz tüm çalışmalarda bu eserin sadece varlığından söz edilmiş fakat tasavvuf düşüncesi açısından ne ifade ettiği ve bu eser bağlamında müellifinin tasavvuf anlayışının ne olduğu konusuna değinilmemiştir. İşte bu sebepten ötürü söz konusu çalışmayla Baba Tâhir'in tasavvufi görüşlerinin tasavvuf alanına kazandırması amaçlanmıştır. Dolayısıyla da çalışmanın ikinci bölümü onun tasavvufi görüşlerine ayrılmıştır. Özellikle belirtmek gerekirse söz konusu eserin içerisinde tasavvufun ana eksenini oluşturan birçok kavram bulunmaktadır. Fakat müellifimiz bu kavramları normal bir anlatımla ele almak yerine özlü sözlerle dile getirmiştir. Dolayısıyla söz konusu eser hem hikem geleneğinin bir uzantısı olma özelliğinde hem de bir tasavvuf sözlüğü olma niteliğindedir. Bu çalışmada ise ilgili kavramla alakalı vecîzeler olduğu gibi aktarılmak yerine ana fikrinin ne olduğu akademik üslupla ifade yansıtılmıştır. Bununla birlikte bazı durumlarda önemli görülen vecîzeler okuyucunun da ilgisini çekeceğini düşündüğümüzden olduğu gibi aktarılmıştır. Ayrıca eserde bazı kavramlar çokça vecîzeyle açıklanırken bazıları ise bir iki cümleyle ele alınmıştır. Çok fazla üzerinde durulmayan bu kavramlar müstakil başlıklar altında ele alınmayıp bir önceki ya da bir sonraki başlık altında incelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu

eserde yazılı olan her bir vecîze isminden de anlaşılacağı üzere “kelime” olarak adlandırılmıştır. Çalışmamızda ise ilgili vecîzelere yapılan atıflar dipnotta belirtirken daha kolay bulunabilmesi açısından eserin ismi ve sayfası verildikten hemen sonra parantez içerisinde kelimenin sayısı da belirtilmiştir. Kanaatimizce bu yöntemle okuyucu söz konusu vecîzeye (kelimeye) daha rahat ulaşabilecektir. Öte yandan müellifin “irâde” kavramıyla ilgili vecîzelerinde ve bazı şiirlerinde vahdet-i vücüt düşüncesinin izleri görülmektedir. Ancak konuyla alakalı bilgiler sınırlı olduğundan müstakil bir başlığa ihtiyaç duyulmamış ve bu konu ilgili kavramın altında ele alınmıştır.

Çalışmam esnasında değerli vakitlerini benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ferzende İDİZ Bey’e, özellikle Arapça ve Farça kaynakları tercüme noktasında yardımını her an yanımda hissettiğim Dr. Öğr. Üyesi Faruk KAZAN’a, Kürtçe kaynakların tercüme edilmesinde büyük katkısı olan Arş. Gör. Mustafa ACAR’a ve çalışmamı şekilsel açıdan düzenlememde büyük katkıları olan Arş. Gör. Ali İNAN’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmanın her aşamasında anlayışını ve desteğini hep yanımda hissettiğim sevgili eşim Hicran ÇELENK Hanımefendiye minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Çalışma bizden, başarı Allah’tandır.

Abdulkerim ÇELENK

VAN-2019

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmamızın konusunu 4/10. yüzyılın sonu ile 5/11. yüzyılın başlarında İran'ın Hemedân ve Luristan şehirlerinde yaşamış, hem Tasavvufî kişiliği hem de şâirliği ile ön plana çıkmış olan Baba Tâhir'in hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri oluşturmaktadır. Baba Tâhir'in şiirleri ve sözleri asırlar geçmesine rağmen tazeliğini korumaktadır. Ancak böyle bir tarihi şahsiyetin hayatı hakkındaki bilgilerin bilimsellikten uzak birtakım ideolojilere göre şekillendiği görülmektedir. İşte *Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* başlıklı tez çalışmamızı önemli kılan husus, onun yaşantısını söylentilerden uzak, bilimsel kriterlerin ışığında bilim insanlarının takdir ve istifadesine sunmaktır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmamızın amacı, sûfî ve şâir olan Baba Tâhir'in kendi şiirlerinden de faydalanarak nasıl bir hayat sürdüğünü anlaşılır bir üslup ile ortaya koyup, gelecek nesillere aktarmaktır. Maddî ve manevî boyutlardan müteşekkil olan insan, din gerçeği ile yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu yönüyle Baba Tâhir'in dini yaşayışını ve manevî hayatını şiirlerinden faydalanarak aktarmamız ve tasavvuf anlayışını irdelememiz, bilim dünyasına katkı sağlayacaktır.

Araştırmanın Metodu

Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri adlı bu çalışmamızda öncelikle literatür taraması yaparak onunla ilgili bilgiler topladık. Mümkün mertebe onun hayatıyla ilgili bilgileri tarihi kaynaklardan tespit ederek aktardık. Belli başlı çalışmalarda mutasavvıfımıza yapılmış olan atıfları da değerlendirerek genel bir perspektif sunmaya çalıştık. Çalışmamız esnasında birçok kaynaktan istifade ettik. Bunlardan çok önemli gördüğümüz bir kaçını aşağıdaki başlıkta sunmaya çalışacağız.

İstifade Edilen Kaynaklar:

1-) *el-Kelimâtu'l-kısâr*: Baba Tâhir'in tasavvufî yönü ağırlıklı olarak bu eserde tebâruz etmektedir.

2-) *Divan-ı Baba Tâhir*: Baba Tâhir'in bu eserindeki şiirleri dübeytî ve gazel türlerinde yazılmıştır ve çalışmamıza kaynaklık eden önemli eserler arasındadır.

3-) *Râhatü's-Südûr*: Bu eser tarih alanında telif edilmiş olup Baba Tâhirle ilgili rivayetten ötürü bizim açımızdan büyük önem arz etmektedir.

4-) *Mecma'u'l-fusehâ*: . Rıza Kuli Han'ın bu eseri İran edebiyatı açısından önemli bir kaynak olup tezkire türü bir eserdir. Baba Tâhir'e ve şiirlerine yer verildiği için çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

5-) *Baba Tahirê Uryan*: Kadri Yıldırım bu eserinde, Baba Tâhir'in hayatını kapsamlıca ele almış ve divanını tercüme ederek edebi yönünü incelemiştir.

Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Baba Tâhir'in hangi tarihler arasında yaşadığı meselesi her ne kadar tartışılmaya devam etse de onun, IV./X. yüzyılın sonlarıyla V./XI. yüzyılın başlarında yaşamış olduğunu söylemek realiteye daha uygun düşecektir.

Hicrî dördüncü asrın ortalarına gelindiğinde Bağdat'ta bulunan Abbâsî halifesi siyasi gücünü önemli ölçüde kaybetmişti. Bunun neticesinde hilâfet toprakları farklı siyasi görüşlerin kontrolüne geçmeye başlamıştı. Bunlar arasında en önemlisi hiç şüphesiz Şîî doktrinini benimsemiş olan ve Abbâsî halifesini tahakkümü altına alan Büveyhîlerdi. Büveyhîler, adını Sâsânî hükümdarı Behrâm Gûr'un soyundan geldiği söylenen Büveyh b. Fennâ Hüsrev ed-Deylemî (ö. 366/976)'den almaktaydı. Büveyhîler 932-1062 yılları arasında Fars (İran), Kirman, Hûzistan, Cibal ve Irak olmak üzere çeşitli bölgelere yayılmış olan Deylem asıllı bir hanedanlıktı. İran'ın Hemedân bölgesini ise yine kendi hâkimiyetlerine bağlı Kâkûyîler idâre etmekteydi. Büveyhîlerin tarih sahnesine çıkmış olduğu bu dönemde İran topraklarında Abbâsî hilâfetinin gücü iyice zayıflamış, doğudan gelecek olan Selçuklu akınlarıysa henüz başlamamıştı. Bu sıralarda batıda Endülüs Emevîleri hâkimiyet alanını iyice genişletmiş olup halifelik dönemi olarak adlandırdıkları zirve dönemini yaşamaktaydı. Yine bu dönemde nüfuz alanına sahip olan iki küçük Şîî devlet de vardı. Bunlardan Hamdânîler Halep, Musul, Şam ve Kuzey Mezapotamya bölgesini yönetiyordu. Karmatîler ise Basra Körfezi ve çevresine hâkimdi. İran

coğrafyasına hâkim olan Samânîler ise yıkılış sürecine girmiş, onların sahip olduğu toprakların bir kısmı Büveyhîler'in diğer bir kısmı da Karahanlılar'ın eline geçmişti. Birde bu dönemde Sünnî inancı takip eden Gazneliler Afganistanda, kısmen Doğu İran'da ve Kuzeybatı Hindistan'da etkisini gösteren güçlü bir devletti.¹ Ancak hicrî beşinci asra gelindiğinde İslam dünyasının haritası değişmeye değişmeye başladı. Özellikle 431/1040'ta Oğuz Türkleri'nin Gazne ve Dandanakan'daki galibiyetleriyle birlikte Selçuklular, Gazneliler'in hâkim olduğu yerleri ele geçirdiler. Daha sonra sonra Batı yönündeki İran coğrafyasında hüküm süren Büveyhîler'i ortadan kaldırmak için harekete geçtiler. Öte yandan Anadolu, Orta Asya ve Suriyeyi de elinde bulunduran Selçuklular kısa bir süre içerisinde İslam dünyasının hâkim gücü haline geldiler.² Yani kısacası Baba Tâhir'in hayatının ilk ve orta dönemlerine tekabül eden Şîî yüzyılı, Selçuklularla birlikte yerini Sünnî yüzyıla bıraktı.

Büveyhî hanedanlığı, siyasi birliğini tesis ettikten sonra Adudüddeve (ö. 372/983) eliyle imar faaliyetlerine girişmiştir. Adudüddeve, ilk olarak birçok çatışma ve iç karışıklıkların etkisiyle ihmal edilmiş ve neredeyse harabeye dönüşen Bağdat'ı yeniden imar etmeye karar vermiştir. Bu vesileyle şehrin camileri ve pazar yerleri elden geçirilmiş, zamanla tıkanan ve kullanılamaz hale gelen kanallar açtırılmıştır.³ Öte yandan Büveyhîler devrinde Şiraz, Ifahan ve Rey şehirlerinde varlık gösteren kütüphaneler en parlak dönemini yaşamış ve şahsa ait birçok özel zengin kütüphaneler inşa edilmiştir. Bunun yanında aynı devirde Kur'an, hadis ve fıkıh konularında ün salmış birçok âlim tebarüz etmiştir.⁴

Selçuklular ise İslam dünyasının liderliğini üstlendikleri andan itibaren Şîî Fatımîlere karşı Sünnîliği koruyup, ülkenin her tarafına yaymaya çalışmışlardır. Selçuklu sultanları Sünnîliğin Hanefî yorumunu benimsemişler ve bu mezhebi

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi: Abbâsiler Dönemi*, IV, Ensar Yayınları, Yedinci Baskı, İstanbul, 2015, 416-434; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, VI, İstanbul, 1992, 496-500; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hamdânîler", *DİA*, XV, İstanbul, 1997, 446-447; Ahmet Güner, "Kâkûyîler", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, 219-221; Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, 510-514; Aydın Usta, "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, 64-68.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, Yirmibirinci Baskı, İstanbul, 2017, 104-110; Faruk Sümer, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, 365-371.

³ Apak, *İslam Tarihi*, 434-435.

⁴ Merçil, "Büveyhîler", 499.

özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli şehirlerinden sayılan Belh, Rey, Semerkant, Buhâra, Nîşâbur ve İsbîcâb gibi pek çok şehirde titizlikle yaymayı başarmışlardır. Bununla birlikte Selçuklu döneminde açılan medreselerde dînî ilimlerin yanında edebiyat, astronomi, matematik ve felsefe de okutulmuş ve böylece bu ilimlerde uzmanlaşan birçok âlimin yetişmesine vesile olunmuştur. Öte yandan Selçuklular Kur'an ve sünnet eksenli tasavvuf anlayışına da önem vermişler ve sûfilere ait ribâtların sayısı arttırılmıştır. Sadece Sultan Melikşah dönemi ve sonrasına ait inşa edilen ribâtların yaklaşık otuz beş olduğu söylenmektedir.⁵



⁵ Bkz. Ahmet Ocak, "Selçuklular Dînî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, 375-377.

1. BABA TÂHİR'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Uryân, Hemedânî, Kürdî ve Lurî lakaplarıyla da bilinen Baba Tâhir,⁶ İran'da yaşamış şâir ve sûfî bir şahsiyettir.⁷ Baba Tâhir'in hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta ve onu konu alan kaynakların aktardığı rivâyetler farklılıklar göstermektedir. Başta da belirtildiği gibi kendisinin bazen Lurî bazen de Hemedânî nisbeleriyle anılmış olması onun İran coğrafyasındaki Hemedân ve Luristan bölgelerinde yaşadığı fikrini akıllara getirmektedir. Öte yandan bu iki bölge arasında bulunan Hürremabâd'da onun adının verildiği bir mahalle bulunmaktadır.⁸

Baba Tâhir'in doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili de çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Rıza Kuli Han Hidayet, kaynağını zikretmeksizin onun hayatıyla alakalı bazı bilgiler aktarmaktadır. Hidayet'e göre Baba Tâhir, Uryân lakabıyla tanınmış ve Hemedân'da yaşamıştır. Kendi asrının önemli filozoflarından, bilginlerinden ve ariflerinden biridir. Ona göre Baba Tâhir, Deylemîler döneminde yaşamış, Firdevsî ve Unsurî gibi şâirlerden yıllar önce 410/1010 tarihinde vefât etmiştir.⁹ Mirza Mehdi Han ve bazı araştırmacılar ise, Baba Tâhir'in aşağıda vereceğimiz muammâ tarzındaki dübeytisinde yer alan “elifqed”, “behr” ve “elf” kelimelerini ebced¹⁰ hesabı yoluyla toplayarak doğum tarihini bulmaya çalışmışlardır. Onlara göre elif boylu anlamına gelen (elifqed), deniz anlamına gelen (behr) ve Tâhir kelimelerinin her biri ebced hesabına göre 215 rakamına eşittir. (Elf) kelimesinin eşit olduğu 111 rakamı ise bir önceki rakamla toplandığında 326/936 rakamı ortaya çıkmaktadır. İşte

⁶ Selim Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, Agora Kitaplığı Yay., İstanbul, 2013, II, 1332; Tahsin Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, *DİA*, IV, 370; Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, Nûbihar Yay., İstanbul, 2015, 180.

⁷ Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 370; Ahmet Faruk Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî Divanının Mehdi-i Hamîdi Nüshasında Geçen Dobeytleri ve Türkçe Tercümesi”, *Doğu Esintileri: İnanoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, Erzurum, 2015, 247.

⁸ Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 370.

⁹ Rıza Kuli Han Hidayet, *Mecmau'l-fusehâ*, Nşr., Muzâhir Musaffâ, İntişârât-ı Emîn Kebîr, 1381 hş., II, 1197.

¹⁰ Arap alfabesinin ilk düzeni ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayalı bir hesaplama sistemidir. Bu kelime Arap elifbasındaki bütün harflerin yeniden tertip edilmesiyle meydana getirilen sekiz sözcükten birincisidir. Diğer sözcükler ise sırasıyla “hüvvez, huttî, kelemen, sa'fes, karaşet, se haz ve dazığı”dır. Klasik kaynaklarda belirtildiğine göre Arap alfabesindeki harfler önceleri “et- tertübü'l-ebcedi” sıralamasında olduğu gibi düzenlenmiştir. Bu tertibin başlangıç tarihi ise dinî metinlerde Hz. Âdem'e kadar götürülmektedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun “Ebced”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 68-70; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., İstanbul, 2017, 128-130.

ortaya çıkan bu rakam Baba Tâhir'in doğum tarihi olarak kabul edilmelidir.¹¹ Maruf Haznedar da bu görüşü benimsemiştir.¹² Onun doğum tarihinin ebced hesabıyla belirlenmesine kaynaklık eden söz konusu şiir ise Kadri Yıldırım'ın esas aldığı divan nüshasında şöyle geçmektedir:

Mû an behr em ke der zerf âmedestem

Çû nuqte ber serê âmedestem

Be her elfî elifqeddî ber âye

Elifqedd em ke der elf âmedestem.

“Ben o denizim ki küp içinde geldim

Nokta gibi harfin üstüne geldim

Her bin yılda bir elif boylu biri gelir

ben o elif boyluyum ki bu binde geldim.”¹³

Fakat Hamdullah Müstevfî el-Kazvîni (ö. 740/1340) bu görüşe mesafeli yaklaşmaktadır. Reşid Yasemî ise Baba Tâhir'in doğumunun ebced hesabına göre belirlenmesini eleştirmiş ve bunu zorlama bir yorum kabul etmiştir. Ancak kendisi de aynı şiire dayanarak 390/999 ve 391/1000 tarihlerini, Baba Tâhir'in doğum tarihi olarak belirlemiştir.¹⁴ Bunların dışında 410/1019 ve 428/1036 gibi tarihler de ileri sürülmüştür.¹⁵

Ancak bütün bu yorumlara rağmen Baba Tâhir'le ilgili elimizde bulunan en eski ve tek yazılı kaynak Râvendî (ö. 603/1207)'nin *Râhetü's- Sudûr ve Ayetü's-sürûr* adlı eseridir. Zira o bu eserinde Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in hayatından bahsederken onun Hemedân'a geldiği sırada, dönemin ünlü evliyelerinden olan Baba Tâhir, Baba Ca'fer ve Şeyh Hamşâ ile karşılaştığını söyler.

¹¹ Alaaddin Seccâdi, *Mijûyê Edebê Kurdî, Kürt Edebiyatı Tarihi*, Çâp Meârif, Serdeşt-İran, 1361 hş., 148.

¹² Maruf Haznedâr, *Mijûyê Edebê Kurdî, Kürt Edebiyatı Tarihi*, Aras Yay., Irak, 2001, I, 185.

¹³ Baba Tâhir-i Uryân, *Dîwan*, Çev., Kadri Yıldırım, Avesta Yay., İstanbul, 2013, 171.

¹⁴ Reşid Yasemî, “Baba-i Şâirân”, *Baba Tâhirnâme: Hejde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*, Der., Pervîz Azkaî, İntişârât-ı Tûs, Tahran, 1375 hş., 53; Müessesesi-i Dâiratü'l-meârif el-Fıkhü'l-İslâmî, *Danışname-i Cihan-i İslam*, Kitabhâne-i Medrese-i Fekâhet, b.y.y., t.y., I, 29.

¹⁵ Bkz. Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*, Avesta Yay., İstanbul, 2013, 19.

Ardından da Baba Tâhir’le aralarında geçen meşhur diyalogu aktarır.¹⁶ Onunla alakalı tek tarihî bilgi olması ve hemen her kaynakta zikredilmiş olmasından dolayı bu diyalogun aktarılması uygun olacaktır. Râvendî’nin konuyla alakalı aktardığı rivayet şöyledir: Tuğrul Bey Hemedân’a geldiğinde üç büyük evliyanın orada bulunduğunu işittim. Bunlar Baba Tâhir, Baba Ca’fer ve Şeyh Hamşâydi. Hemedân’ın girişinde, Hızır diye adlandırılan küçük bir dağ vardır. Bunlar orada durmuşlardı. Sultan ordusuyla beraberken gözü onlara ilişti. Atından indi ve veziri Ebû Nasr el-Kundurî’yle beraber onların huzuruna vardı, ellerini öptü. Zira Baba Tâhir gönlü yanık biriydi. Ona, Ey Türk! Allah’ın kullarına ne şekilde muamele edeceksin? diye sordu. Sultan, “sen nasıl emredersen öyle muamele edeceğim” diye cevapladı. Baba Tâhir ona, “Allah adaleti ve iyiliği emreder...”¹⁷ Ayetini okudu. Bunun üzerine Sultan Tuğrul ağladı ve “öyle muamele ederim.” dedi. Baba Tâhir, yıllarca yanında bulundurduğu yüzüğünü elinden çıkarıp Sultan’ın eline taktı ve dünya hükümlerini senin eline geçirdim, bundan böyle adaletli ol dedi. Sultan daha sonraki dönemlerde de dilek tutacağı ve savaşa çıkacağı zamanlarda o yüzüğü parmağına takardı.¹⁸

Sultan Tuğrul Bey’in Hemedân’a gelişi, 447/1055 tarihine rastlamaktadır. Şimdiye kadar bu görüşmenin aksini ortaya koyacak bir bilgi elimize ulaşmadığından dolayı onun doğumu ve ölümüyle ilgili verilen tarihlere ihtiyatla yaklaşmalıyız. Zira onun muammâ niteliğindeki dübeytisinden yararlanılarak ortaya konan tarihler her ne kadar bize belirli bir fikir sunsa da, bu dübeytînin Baba Tâhir’e ait olmadığı da söylenmektedir.¹⁹ Nitekim söz konusu dübeytînin 963/1556 yılında İran’dan kaçmış

¹⁶Necmeddin Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman er-Râvendî, *Râhetu’s-sudûr ve Âyetu’s-sürûr fi Târîhi’d-devleti’s-Selçûkiyye*, Çev., İbrahim Emin eş-Şevârubî, el-Meclisu’l-a’lâ li’s-sekâfe el-Meşrû’u’l-kavmî li’t-terceme, Kahire, 1960, 160-161; Hüseyin Vahid Destgirdî, “Dîvân-ı Kâmil-i Baba Tâhir”, Yay., Reşid Yasemî, *Mecelle-i Armağan Özel sayısı*, Matbaâ-yı Armağan, Tahran, 1311 hş., 16 (Mukaddime içinde); Perviz Azkâî, *Terânehâ-yi Baba Tâhir*, İntişârât-ı Mâdistân, Hemedan, 1386 hş. 2; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, 194; Kadir Özköse, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Etkisi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II-1, 2014, 16.

¹⁷Nahl, 16/90.

¹⁸Râvendî, *Râhetu’s-sudûr*, 160-161; Edward G. Browne, *A Literary History Of Persia*, At The Univesity Press, Cambridge, 1956. II, 260; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul, 2017, 204-205.

¹⁹Bkz. Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 249.

olan ve Noktavîler'in²⁰ öncülerinden sayılan sûfî Muhammed Mazenderânî'ye ait olması muhtemeldir. Ayrıca Ehl-i Hakk, İsmailî ve Hurûfî fırkaları ileri bir tarihte bu dübeytiyi, yanlışlıkla Baba Tâhir'e nispet etmiş olabilirler.²¹ Her ne kadar bazı araştırmacılar, Sultan Tuğrul ile Baba Tâhir'in Hemedân'daki buluşmalarını nakleden Ravendî'yi eleştirseler de²² bu buluşma bize onun doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili daha makul fikirler sunmaktadır. Nitekim Baba Tâhir'in bir dübeytisinde²³ onun seksen dört yaşını görmüş olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Söz konusu dübeytîdeki seksen dört sayısı, 447/1055 tarihiyle birlikte düşünüldüğünde, onun doğum tarihinin 360/970'lı yıllar olduğu söylenebilir.²⁵

Baba Tâhir'in aile fertleri ve aile yaşantısı hakkında da net bilgiler bulunmamaktadır. Bazı kaynaklar, ona ait olduğu ileri sürülen bir dübeytiden hareketle babasının adının Ferîdûn olduğunu ileri sürmektedir.²⁶ Dübeyti şöyledir:

Ezîza merdî ez namerdî nayî

Fixân û nale ez bîderdî nayî

Heqîqet şînew ez Pûr Ferîdûn

Ke şu'le ez tennure serdî nayî.

“Azizim! Mertlik çıkmaz namert olandan

Feryat ile figan çıkmaz dertsiz olandan

Sen Ferîdûn'un oğlundan işit hakîkatleri

Ki alev çıkmaz soğuk tandırdan.”²⁷

Fakat araştırmacı Perviz Natil Hanlerî, “Pûr Ferîdûn” mahlasıyla şiiirler söyleyen bir şâirin olduğunu ifade etmekle birlikte, Baba Tâhir'in dubeytileri

²⁰ Hurûfliğin Mahmûd-ı Pesihânî (ö. 831/1428)'ye nispet edilen koludur. Geniş bilgi için bkz. Hamid Algar, “Noktaviyye”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007, 204-205.

²¹ Dâiratü'l-Meârif, *Danışname-i Cihan-i İslam*, I, 28.

²² Bkz. Hidayet, *Mecmau'l-fusehâ*, 1197; Muhammed Emin Zeki Bey, *Meşâhîru'l-Kurd ve Kurdistân, fi'l-ahdi'l-İslâmî*, Çev., Saniha Zeki Bey, Matbaatu't-Tefizi'l-Ehliyye, Bağdat, 1364, 131.

²³ “Ey Allah'ım, sekiz ve dördün aşkına!” şeklinde yer geçmektedir. Geniş bilgi için bkz. Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 288.

²⁴ Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 249,288, d.n. 137.

²⁵ Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 250.

²⁶ Bkz. Mustafa Fehrâyî, *Baba Tâhir-i Hemedânî: Meşâhîr-i İrânî*, Tahran, 1378 hş., 13.

²⁷ Baba Tâhir, *Dîwan*, 352.

arasında geçen bu beytin de aslında zikredilen şâire ait olduğunu ve yanlışlıkla ona nispet edildiğini savunmuştur.²⁸

Kaynaklarda geçtiği kadarıyla Baba Tâhir'in "Fatıma" adındaki şahsiyetlerle münasebeti bize onun yaşantısı hakkında bilgiler sunmaktadır. Nitekim onun "Bîbî Fatıma" adında bir kız kardeşinin olduğu söylenmektedir. Ehl-i Hak mezhebinin kutsal metni olarak bilinen *Serencâm*'da Baba Tâhir'in başından geçen mucizevi olaylar anlatılırken, bu olaylar sırasında "Bîbî Fatımanın" da onun yanında olduğu zikredilmektedir. Aralarındaki yakınlık derecesi bildirilmese de Bîbî'nin "Bere Şâhî" soyundan olduğu yazılmaktadır.²⁹ Öte yandan Kazvînî de Baba Tâhir'in Bîbî Fatıma adında bir kız kardeşinin olduğunu ve her ikisinin de İran'da Allah dostu ve kalb ehli iki şahsiyet olarak tanındıklarını aktarmıştır.³⁰

1.1.1. Nisbe ve Lakapları

1.1.1.1. Tâhir İsmi

Müellifin gerçek isminin Tâhir olduğu onun bazı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere klasik dönem doğu şâirlerinin birçoğu, şiirlerini yazarlarken bir mahlas kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Baba Tâhir de gerçek ismi olan "Tâhir" i aynı zamanda bir mahlas olarak kullanmayı tercih etmiştir.³¹ Konuyla alakalı dübeytleri şöyledir:

Xwudawenda be fıryadê dilum res

Kesê bêkes tûyî mû mande bêkes

Heme goyend Tâhir kesî nedâre

Xwuda yarê men e çi hacetî kes.

"Yetiş ya Hudâ! Feryattır kalbimin sesi

²⁸ Perviz Natil Hanlerî, "Dübeytîhâ-yi Baba Tâhir", *Baba Tâhîrnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*, Der., Pervîz Azkaî, İntişârât-ı Tûs, Tahran, 1375 hş., 62.

²⁹ Georg Léon Leszczynski, "Baba Tâhir Uryan'ın Rubaileri ve İlahi Aşkın Gözyaşları", *Ezidi, Kızılbaş, Yaresan Kürtler Belgelerle Kürdistan'da gizli dinler*, Haz., Mehmet Bayrak, Çev., Salman Kanar, Özge Yay., Ankara, 2014, 129.

³⁰ Şeyh Muhammed Hal, "Baba Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be Uryan", *Govarî Korî Zanyârî Kurd*, V-3, Tahran, 1977, 30-31.

³¹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 13.

Kimsesizim, sensin kimsesizlerin kimsesi

Diyorlar ki “Tâhir’in kimsesi yoktur.”

Dostum Allah’tır, ne gerek başka birisi!”³²

Dilî dîrum çû murxe paşikeste

Çû keştî ber lebe derya nişeste

Heme goyend ke Tâhir tar binewaz

Seda çûn mîheded tarê şikeste?

“Gönlüm kanadı kırık kuşa benziyor

Gemi gibi denize oturuyor

Diyorlar ki; “Tâhir davul çal!”

Kırık davuldan ses çıkar mı?”³³

Bununla birlikte Aynulkudât Hemedânî (ö. 525/1131), müellifin “baba” lakabını zikretmeksizin onun “Tâhir” ismini, Hemedân şehrinin önde gelen ariflerinden sayılan *Şeyh Fetha* ve *Şeyh Bereke* ile birlikte andığı aktarılmaktadır.³⁴ Bu bağlamda onun Baba Tâhir hakkındaki söylemlerinden birkaçı şöyledir:

- *Bereke*’den işittiğime göre *Tâhir* şöyle demiştir: İnsanlar gelir ve elbiselerini bizim sihirli sözcüklerimizle karıştırırlar, sonra da gidip kendi tüyleriyle dikerler.³⁵

-Yetmiş yıl *Tâhir*’i tanımaya çalıştım, fakat başaramadım.³⁶

-Azizim bunları *Tâhir*’in kabrinin üzerinde yazmıştım.³⁷

-*Fetha*’nın ve *Tâhir*’in türbelerini ziyaret ettiğimde şunlar kalbime geldi...³⁸

³² Baba Tâhir, *Dîwan*, 141.

³³ Baba Tâhir, *Dîwan*, 285.

³⁴ Perviz Azkâi, *Baba Tâhîrnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş’âr*, Der., Perviz Azkâi, İntişârât-ı Tûs, Tahran, 1375 hş., 127; Abdülhuseyin Zerîn Kûb, *Custucû Der Tasavvuf-i İrân*, Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebîr, Tahran, 1379 hş., 193.

³⁵ Aynulkudât el-Hemedânî, Hakîm Ebü’l-Meâlî Abdullâh b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Miyâneçî el-Hemedânî, *Nâmehâ-yı Aynulkudât el-Hemedânî*, Nşr., Ali Nâkî Münzevî- Afif Useyrân, Kitabfurûş-i Menuhçerî, Tahran, 1346 hş., I, 45.

³⁶ Aynulkudât, *Nâmehâ-yı Aynulkudât*, 258.

³⁷ Aynulkudât, *Nâmehâ-yı Aynulkudât*, 351.

³⁸ Aynulkudât, *Nâmehâ-yı Aynulkudât*, 433.

1.1.1.2. Baba ve Uryân Lakapları

Baba lakabı bazı mutasavvıflara, tarikat şeyhlerine ve meczûb diye adlandırılan kişilere verilen bir unvandır. Bu unvanı kazanmış kişiler çoğunlukla hürmete layık olan ve belli bir yaş olgunluğuna erişmiş kimselerdir.³⁹ Tevrat'ta Hz. Âdem (a.s.), Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Şit (a.s.) ve Hz. İshak (a.s.) gibi peygamberlerin “baba” unvanıyla anıldıkları bilinmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinde din büyüklerine ve zâhidlere bu unvanın verildiğine dair net bir bilgi mevcut değildir. Ancak X. yüzyıldan itibaren çeşitli tesirlerin de etkisiyle bazı meczûblara ve münzevi hayat yaşayan sûfilere “baba” veya “bab” unvanının verildiği görülmektedir.⁴⁰ Öte yandan Hucvîrî (ö. 465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde Fergana bölgesinde yaşamış olan Bab Amr isimli bir sûfiden bahsederken bu bölgenin büyük şeyhlerinin ve dervîşlerinin “bab” unvanıyla anıldıklarını söyler.⁴¹

Baba lakabı Şîî ve Sünnî tasavvuf çevrelerinin her ikisinde de ortaklaşa kullanılmaktadır. Bu sebeple bir mutasavvıfa baba denmesi onun Şîî veya Sünnî olduğunu göstermez. Çünkü Kalenderiyye, Bektaşîyye, Haydariyye, Noktaviyye Hurufiyye ve Yarsaniyye gibi Şîî meşrepli tarikatlara mensup şeyhlere ve dervîşlere baba denildiği gibi⁴² Kübreviyye, Çiştîyye ve Nakşibendiyye gibi Sünnî tarikatlara mensup bazı dervîş ve şeyhlere de bu unvan verilmiştir. Örneğin Bahâeddin Nakşibend'in şeyhi Muhammed Semmâsî, Çiştîyye'den Köhnepûş ve Kübreviyye'den Kemâl-i Cendî, baba unvanıyla tanınmışlardır.⁴³

Baba kelimesi Selçuklulardan önce de yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Baba Tâhir-i 'Uryân (ö. 447/1055 ?) , Baba Kûhî (ö.442/1050), Baba Ca'fer (ö. ?), Baba Efdalüddîn-i Kâşî (ö. 667/1268), Baba Tevekkülî (ö. ?) ve Baba Sevdâî (ö. ?) gibi sûfiler de bu ünvanla tanınmışlardır.⁴⁴ Bizim için burada önem arz eden şahıs Baba Tâhir'dir. Daha önce de belirtildiği üzere her ne kadar Aynulkudât bu lakabı kullanmayı tercih etmemişse de o, söz konusu lakabıyla oldukça ün kazanmıştır.

³⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara, 2014, 61.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, “Baba”, *DİA*, IV, İstanbul, 1991, 365.

⁴¹ Hucvîrî, Ali b. Osman Cullâbî, *Keşf'ul-mahcûb*, Tahran, 1979, 301.

⁴² Azkâî, *Baba Tâhîrnâme*, 127-128; Yıldırım, *Baba Tahîrê Uryan*, 15.

⁴³ Uludağ, “Baba”, 365-366.

⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2016, 62.

Bununla birlikte onun, aşağıda vereceğimiz gazelinin son beytinde bu lakabı bizzat kendisi için kullandığını görülmektedir:

“Ben ötelere beri Tâhir (pak) olarak doğdum

Bu sebeple ismen Baba Tâhir oldum.”⁴⁵

Baba Tâhir’in yaygın bir şekilde kullanılan “uryân” lakabı ise Arapça kökenli bir sıfat olup “çıplak” anlamına gelmektedir.⁴⁶ Bu lakabın meşhur olan neredeyse her Kalenderî şeyhi için kullanıldığı bilinmektedir.⁴⁷ Ancak bu lakabın Baba Tâhir için ne ifade ettiği konusunda net bir bilgi yoktur. Zira onun aşağıda vereceğimiz dübeytîde bu lakabı kendisi için kullandığı görülmektedir:

Nezûnem rût û uryanum kî kerde

Xwudim cellad û bî cûnum kî kerde

Bide xencer ke ta sîne kunem çak

Bebînem işq ber cûnum çi kerde.

“Bilmiyorum beni kim çıplak (uryân) yapmış

Celladım! Kim benim canımı almış?

Bir hançer verin de yarayım sinemi

Ki göreyim aşk bana neler yapmış.”⁴⁸

Öte yandan ‘uryân lakabının ne anlam taşıdığı konusunda birtakım yorumların yapıldığını görmekteyiz. Bu yorumları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Genel kabule göre Baba Tâhir dünyadan el etek çekip, Hemedân şehrinde meczûb hayatı sürmekle meşhur olmuştur. Şehrin kış aylarındaki şiddetli soğuğuna

⁴⁵ Bkz. Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 15.

⁴⁶ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Nşr., Ahmet Cevdet, Kapı Yay., İstanbul, 2013, 934; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Haz. ve Yay., Aydın Sami Güneçyal, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 2007, 1122.

⁴⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderîler XIV-XVII. Yüzyıllar*, Timaş Yay., İstanbul, 2016, 72.

⁴⁸ Baba Tâhir, *Diwan*, 286.

rağmen vaktinin büyük bir kısmını mağara ve kulübelerde geçirmiş, dünya malına değer vermeyen bir dervîş hayatı yaşadığı için de bu unvanla anılmıştır.⁴⁹

b) Bu kelime el yazmalarında yanlışlıkla “uryan” şeklinde yazılmıştır. Oysaki doğru şekli “azad” ve “şerif” anlamına gelen “aryan” olmalıdır.⁵⁰

c) Dış görünüşüne önem vermeyip sade bir giyim tarzıyla çarşı pazarda yalınayak ve üstü başı yırtık halde dolaştığı için kendisine bu lakap takılmıştır.⁵¹

d) Bir menkıbeye göre kış mevsiminde medresede bulunan havuzun buzlarını kırıp sabaha kadar içinde kaldığı için bu lakapla anılmıştır.⁵²

1.1.1.3. Hemedânî ve Lurî Nisbeleri

Hemedân şehri Batı İran'ın merkez eyaletinin adıdır. Bu şehir Elvend Dağı'nın eteğinde Abbasâbâd, Kuruçay, Sûmîne gibi ırmaklarla sulanan verimli ve bereketli bir ovada yer almaktadır. Denizden yüksekliği 1800 m olup üç tarafı dağlarla çevrilidir. Şehir tarihi ve kültürüyle kadim bir medeniyetin izlerini taşımaktadır. Hemedân adı Asurlar'ın çivi yazılı tabletlerinde Amadana, Grek tarihçisi Herodotos'ta Agbatana, I. Darius dönemine ait (m.ö. 521-486) Bîsütun kitabesinin Elamca bölümünde Agmadan ve eski Farsça bölümünde Hağmatana, Batlamyus'ta Ekbatana, Ermeni kaynaklarında Ahmatan, Hemetan, Ahmedân, Tevrat'ta ise Akmetada şeklinde geçmektedir. Şehir milattan önce VII. yüzyılda Kral Deikos (m.ö. 728-673) tarafından Med İmparatorluğunun başkenti olarak kurulmuştur. Yapılan arkeoloji çalışmalarındaki bulgulardan anlaşılmaktadır ki ilk şehir, bugünkü Hemedân'ın güneydoğusunda Elvend Dağı'nın sol tarafındaki Musalla tepesinde kurulmuştur.⁵³

Şehirde tarih boyunca Ziyarîler, Büveyhîler, Kakuyiler ve Selçuklular gibi çeşitli krallıklar ve devletler hüküm sürmüştür. Bu hükümdarlıkların geride bırakmış

⁴⁹ Zerîn Kûb, *Tarih-i Merdûm-i İran Ez Zebân-ı Sâsâniyân Tâ Pâyan-ı Âl-i Büveyh*, Müessese-i İntişârât-ı Emir Kebîr, Tahran, 1377 hş., II, 500-501; Baba Merduh Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd Urefâ-Ulemâ-Udebâ-Şuarâ*, Haz., Muhammed Macid Merduh Rûhânî, Çâp Surûş, Tahran, 1386, I, 65-66.

⁵⁰ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 16.

⁵¹ Rûhânî, *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd*, I, 65-66.

⁵² Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 16.

⁵³ R. N. Frye, “Hamadhan”, *The Encyclopaedia Of İslam*, E. J. Brill, Leiden, III, 105; Yazıcı, “Hemedan”, *DİA*, XVII, 183.

olduğu çeşitli tarihi eserler ise günümüze ulaşmıştır. Kitabeler, heykeller, çeşitli dinlere ait ibadethaneler ve türbeler bunlar arasında sayılabilir. Baba Tâhir ve İbn. Sina'nın kabirleri ise bu türbelerin içerisinde büyük öneme sahiptir.⁵⁴

Yukarıda da belirtildiği gibi Baba Tâhir Hemedân şehri için önemli bir şahsiyettir. Burada yaşayıp, burada vefat ettiği için kendisine Baba Tâhir-i Hemedânî denmiştir. Müellifin, bu nisbeyi şiirlerinde de kullandığı görülmektedir. Nitekim bir dübeytisinde şöyle demektedir:

Mû an espîdebaz em Hemedanî

Lane der kûh darem der nihanî

Be bale xwud perem kûhan be kûhan

Be çenge xwud kerem nexçirbanî.

“Ben Hemedân’lı beyaz şahinim

Dağın tepesine yuvamı kurmuşum

Kanatlanıyorum dağdan dağa

Pençelerimle avcılık yapar olmuşum.”⁵⁵

Bunların yanında şehir için büyük öneme sahip olan Elvend Dağı Baba Tâhir’in yaşamında önemli bir yer tutmuştur. O gününün belli zamanlarını burada geçirmiş ve şiirlerinde bu dağa sıkça yer vermiştir.⁵⁶

Baba Tâhir lurî nisbesiyle de anılmaktadır. Aslen lur aşiretrine mensup olduğu için kendisine bu lakabın verildiği söylenmektedir. Bu bölge, içinde yoğun olarak yaşayan Lur halkına nispeten Luristan diye adlandırılmıştır.⁵⁷ Luristan ise günümüzde Batıda Irak, Doğuda Rûdsezar, Güneyde Huzistan Kuzeyde ise Hersin ve Nihavend illeriyle çevrili olan eyaletin adıdır.⁵⁸ Kuzeybatı ve Güneybatı boyunca uzanan yüksek sıradağlar şehrin büyük bir kısmını kapsamaktadır.⁵⁹ Sıra dağların

⁵⁴ Yazıcı, “Hemedan”, İstanbul, 1998, 184-185.

⁵⁵ Baba Tâhir, *Dîwan*, 350.

⁵⁶ Bkz. Baba Tâhir, *Dîwan*, 190, 229, 292, 366.

⁵⁷ Zerîn Kûb, *Tarih-i Merdûm-i İran*, 500; Zeki Bey, *Meşâhîru'l-Kurd...*, 132.

⁵⁸ Rıza Kurtuluş, “Luristan”, *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, 227.

⁵⁹ Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, Maarif Basımevi, İstanbul, 1959, 520.

arasında sulak araziler yer almakta olup, bölge ceviz, badem, meşe ormanları vb. bitki örtüsüyle son derece verimli topraklara sahiptir.⁶⁰ Moğollar devrinde bölge Büyük Lur (Lur-i Buzurg) ve Küçük Lur (Lur-i Kuçek) şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁶¹

Bu bölgede yaşayan halkların büyük bir kısmını Lurlar teşkil etmektedir. Ancak bu aşiretin hangi etnik kökene sahip olduğu ve hangi dili konuştuğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Minorsky ve bazı araştırmacılar lurî lehçesinin Medler zamanında değil Persler zamanında teşekkül ettiğini söylemekle birlikte⁶² bu lehçenin Kürtçe ile farsça arasında bir köprü olduğunu savunmuşlardır.⁶³ Diğer bir görüşe göre ise Luristan atabeyleri önceleri Kürt Hanedanlarıyken sonraları büyük ölçüde türkleşmişlerdir.⁶⁴ Minorsky Lur aşiretinin bir Kürt aşireti olduğunu yalnızca Mes'ûdî (ö. 345/956)'nin söylediğini aktarmaktadır.⁶⁵ Ancak meseleye derinlemesine baktığımızda bu görüşü savunanların sadece Mes'ûdî'yle sınırlı olmadığı görülmektedir. Nitekim Yakut el-Hamevî (ö. 626/1299) Lurlar hakkında şunları söyler: el-Lûr (الور) Huzistan ile Esbehan arasında, Huzistan'ın idaresine bağlı geniş hâkimiyet alanına sahip bir bölgedir. Lor veya Lur (الور) diye de telaffuz edilmiştir. Ebû Ali et-Tennuhî *Nişvârinu'l- Muhadara* adlı eserinde bu konuya değinmektedir. Doğrusu el-Lur olup bu civarda yaşayan Lurlar da telaffuz farkına rağmen Lurlar'ın ta kendileridir. Istaharî de bu konuyla alakalı şunları söylemiştir: Burası dağlarla kaplı verimli bir belde olup Huzistan'a bağlıydı. Ancak Cibâl'e yakın olmasından dolayı idari olarak Cibâl bölgesine bağlı sayılmıştır.⁶⁶ Diğer bir maddesinde ise Lurlar'ın dağlık bölgelerde yaşayan bir Kürt kabilesi olduğunu, bu yöreler onlarla tanındığı için de el-Lur (Lor) ülkesi veya Luristan (Loristan) şeklinde adlandırıldığını belirtmektedir.⁶⁷

⁶⁰ Nazar Büyüm ve bşk., "Luristan", *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yay., İstanbul, 2004, XV, 36.

⁶¹ V. Minorsky, "Luristan", *The Encyclopaedia Of İslam*, E.J.Brill, Leiden, 1986, V, 829.

⁶² V.Minorsky, "Lur", *The Encyclopaedia Of İslam*, E.J.Brill, Leiden, 1986, V, 821.

⁶³ Kurtuluş, "Luristan", 227.

⁶⁴ Yılmaz Öztuna, "Lûristan Atabeyleri", *Türk Ansiklopedisi*, Red., Yılmaz Öztuna ve bşk., Milli eğitim Basımevi, Ankara, 1976, XXIII, 100.

⁶⁵ Minorsky, "Lur", 821.

⁶⁶ el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1397, V, 25; Seyfettin Çetin, *Yâkut el-Hamevî'nin Mu'cemu'l-Buldân'ında Kürtler*, Nûbihar Yay., İstanbul, 2014, 54,74.

⁶⁷ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 16.

İbn Havkal (ö.377/978) Luristan'ı verimli topraklara sahip olan ve dağ havasının hâkim olduğu bir şehir olarak tanımlar. Ona göre bu topraklar önceleri Huzistan'a bağlıyken daha sonraları idari olarak Cibâl bölgesine bağlanmıştır. Bu şehrin köylerinde ve kasabalarında ise çoğunlukla Kürt'ler yaşamaktadır.⁶⁸ Ünlü coğrafya bilgini Ebû'l-Fidâ (ö.732/1331) ise Luristan bölgesini şöyle tarif etmektedir: "Lur Huzistan'ın nahiyelerindedir ve bu bölgede Luristan diye adlandırılan bir dağ da bulunmaktadır. Luristan veya Lur Dağı Tustar ile Huzistan arasında olup altı günlük mesafededir. Bu dağlarda çoğunlukla büyük Kürt toplulukları ve onların hükümdarları yaşamaktadırlar."⁶⁹

Osmanlı dönemine baktığımızda dönemin ünlü simalarından Şemseddin Sâmî (ö.1321/1904) Luristan ve Lur aşireti hakkında şunları yazmaktadır: Lur veya Lor İran'da Huzistan ile Isfahan şehirleri arasında bir yer olup Kürt kavimlerinden birinin ismiyle müsemmâdır. Bu bölgeye Lurlar'dan dolayı Luristan denilmiştir. Bu bölge Kuzeyde Kürdistan, Doğuda Irak-ı Acem, Güneyde Huzistan, Batıda ise Osmanlı ile sınırlıdır. Halkının büyük bir kısmı Kürtlerin Lurî koluna mensuptur. Ancak bunlar hem dil hem de karakter bakımından diğer Kürtlerden bir hayli farklıdır.⁷⁰ Şerefhân Bitlisi ise *Şerefname* adlı eserinde Kürtleri Kurmanc, Lor, Kelhor ve Goran olmak üzere dört ana gruba ayırırken onların toplum, dil, kültür ve gramer bakımından birbirlerinden farklılıklar gösterdiklerini vurgulamaktadır.⁷¹ Türk ulus düşüncesinin en önemli mimarlarından olan Ziya Gökalp de Lurları Kürt kavimleri içinde değerlendirip bu lisanda Baba Tâhir Uryan'ın kıtalarının bulunduğunu

⁶⁸ İbn Havkal, Ebu'l-Kasım İbn. Havkal en-Nasibî, *Kitâbu sûreti'l-arz*, Matbaâ-yı Brill, Leiden, 1938, 257.

⁶⁹ Ebû'l-Fidâ, 'İmâdu'd-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmu'l-buldân*, Nşr., M.Le Baron Mac Guckin De Slane, Dâru't-Tıbbâ'ati's-Sultâniyye, Paris, 1840, 313; Esin Küçükbeğir, "Küçük Luristan Atabeyliğinde Kadın Bir Hükümdar: Devlet Hatun", *Uluslararası Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (SSAD)*, I-1, Ankara, 2017, 17.

⁷⁰ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1316, VI, 4011, 4013; Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 180, d.n. 4.

⁷¹ Şerefhân Bitlisi, *Şerefname fi târihi'd-duvel ve'l-imârâti'l-kurdiyye*, Çev. Muhammed Ali Avni, Dâru'z-Zemân, Suriye, 2006, 58-59; Şerefxanê Bedlîsî, *Şerefname*, Çev., Ziya Avcı, Avesta Yay., İstanbul, 2007, 101.

vurgulamaktadır.⁷² Öte yandan Kürtçenin lehçeleriyle ilgili yapılan diğer tasnifler de bu bilgileri doğrulamaktadır.⁷³

Yukarıda zikredilenler dışında da bu fikri savunanların bir hayli fazla olduğu görülmektedir.⁷⁴ Bu gerçeğe rağmen söz konusu aşiretin mensuplarından bir kısmının asıllarını inkâr edip kendilerinin Kürtlerden, Farslardan, Araplardan ve Türklerden farklı bir ırk olduklarını iddia etmektedirler.⁷⁵ İran'da XX. yüzyılın başlarına kadar Lurların Kürt, lehçelerinin de bir Kürt lehçesi olduğu kabul edilirken milliyetçi akımların baş göstermesiyle birlikte halkın bu şekilde düşünmüş olabileceği fikri akıllara gelmektedir.⁷⁶ Bütün bu veriler göz önüne alındığında Lurların Kürt, dillerinin de Kürtçenin bir lehçesi olduğunu savunanların görüşleri daha makul sayılabilir.

1.1.2. Edebî Yönü

Baba Tâhir mahallî bir dil kullanan lehçe şâiridir.⁷⁷ Şiirlerinde yoğun olarak lurî (lorî) lehçesini kullanmış ve halk dilinde adına terâne ya da dúbeyti denilen nazım türüyle derin manalar içeren birçok şiir dile getirmiştir. Müellif, lurî lehçesi ile söylemiş olduğu dúbeytlerinde edebi sanatların karmaşık yapısına yanaşmadan anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Belki de kapsamlı bir medrese eğitiminden geçmemiş olması ve yoğun bir duygu dünyasında yaşamış olmasından dolayı edebi sanatlarla sözü süslemek yerine içinden geldiği şekilde şiir söylemeyi tercih etmiştir. Süslü ifadelerden kaçınmanın vermiş olduğu güvenle şiirlerini söylediği için de sözleri

⁷² Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Kaynak Yay., İstanbul, 2011, 30-31.

⁷³ Bu tasnifte Kürtçe Kuzey Kurmanci, Güney Kurmanci, Gorani ve Lorî lehçesi olmak üzere dört gruba ayrılmıştır. Lorî lehçesinin altında ise Feyli Pêştguh, Leki Piştguh, Kelhorî, Mamasini ve Bextiyarî şiveleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Haznedar, *Mijvey Edebe Kurdî*, I, 38; Nejat Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, Çev., Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul, 2009, 67-73; Çetin, *Yâkut el-Hamevî*, 46; Mehmet Sait Çakar ve bşk., *Ortaöğretim Kürt Dili ve Edebiyatı Ders Kitabı*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2010, 29.

⁷⁴ Necm Selman Mehdî el-Feylî, *el-Feyliyyûn*, Dârû Aras Li't-Tibâ'ati ve'N-Neşr, Irak, 2009, 146-147.

⁷⁵ Mehdî, *el-Feyliyyûn*, 147.

⁷⁶ Feqî Huseyn Sağniç, *Dîroka Wêjeya Kurdî*, Enstituya Kurdî, İstanbul, 2002, 69; Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, II, 1333.

⁷⁷ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Sad. ve Yay., Orhan F. Köprülü- Nermin Pekin, Ötüken Yay., İstanbul, 1980, 186.

halkın her kesiminde karşılık bulmuştur. Şiirleri, söyleyişindeki sadeliğin yanında taşıdığı derin anlamlardan dolayı aradan bin yıl geçmesine rağmen unutulmamıştır.⁷⁸

Onun edebî yönünü güçlü kılan diğer bir husus da tasavvufî eserini hikmetli ve derin manalı sözlerle dile getirmiş olmasıdır. Bu da Hz. Ali'nin *Kelîmât-ı kısıâr*'ını izleyerek sürdürülen “vecîz söz” geleneğidir. Baba Tâhir'in bu bağlamdaki özdeyişleri Arapça yazılıp yayınlanmış ve Tasavvuf eğitimi benimseyenleri son derece etkilemiştir. Ancak onu ölümünden bin yıl sonra bile toplumun yediden yetmişe her kesiminde popüler kılan yanı ozanlıdır.⁷⁹ Baba Tâhir bu yönüyle kendisinden sonra gelen Ömer Hayyam (ö. 526/1132)'ı etkilemiştir. İkisi de zahmetsiz ve anlaşılır şekilde okunacak şiirler yazdıkları için büyük kitleler tarafından hayranlıkla takip edilmiştir. Her ikisi de doğunun değişmez kaderi olan Kalenderî düşüncüyü işlemişlerdir. Hayyam, büyük bir sevgi duyduğu hayatı, hazcılığı ve ölümü işlerken; Baba Tâhir tasavvufu, Allah sevgisini, aşkı, toplumsal ıstırapları ve yaşadığı kalender hayatını dile getirmiştir.⁸⁰

Bazı araştırmacılar Baba Tâhir'in şiirlerinde ilâhî aşkla dünyevi aşk arasında kesin bir çizginin bulunmadığını ve bunları birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını iddia ederler.⁸¹ Ancak Leszczyński, Baba Tâhir'le ilgili kaleme aldığı makalesinde kendisinin de önceleri böyle düşünürken zamanla bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmiştir. Ona göre Baba Tâhir hemen her efsanede “evliya” ve “ermiş” olarak tanıtılmaktadır. Şarap betimlemesini hiçbir şiirinde kullanmamıştır. Bilakis aşkı ve heyecanı daha güçlü bir şekilde haykırmak için tasavvufun zengin kavram ve deyimlerinden faydalanmıştır. Dolayısıyla onun nidâsı, yakarışı ve inlemeleri Leszczyński'ye göre ilâhî aşkın bir sonucudur.⁸²

Dübeytî ve Terâne⁸³ İran edebiyatının en eski nazım türlerinden sayılır. Bugün de İran'ın yerel bir kısım manzumeleri bu şekilde kaleme alınmaktadır ve en

⁷⁸ Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 251-252.

⁷⁹ Rüşti Şardağ, *Perişan Baba Taher ve Çift Beyitleri*, Ticaret Matbaacılık, İzmir, t.y., 2 (Mukaddime İçinde).

⁸⁰ Minorsky, “Baba Tâhir Uryan”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi (MEB), İstanbul, 1979, 168; Şardağ, *Perişan Baba Taher*, 3.

⁸¹ Bkz. Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 371.

⁸² Leszczyński, “Baba Tâhir Uryan'ın Rubaileri...”, 137.

⁸³ Rubaî, terâne ve dübeyit olarak da anılır. Ancak rubaide kafiye, birinci, ikinci ve dördüncü mısraların sonundadır. Bunlarda kafiye düzeni “aaxa” şeklindedir. Aslı böyle olmakla birlikteaz

bilinenleri Baba Tâhir tarafından söylenmiştir.⁸⁴ Bunlar şekil olarak rubaiye benzeseler bile vezin yönünden onlardan ayrıldığı için dübeyti olarak isimlendirilmiştir. Aruzun hâzec-i müseddes-i mahfûz vezninden sayılır. Oysaki rubailer hâzec-i mekfûf-i maksûr vezninde yazılmıştır.⁸⁵ Bu vezin ise “mefâilun/mefâilun/feûlun” kalıbıyla dile getirilmiştir.⁸⁶ Baba Tâhir, gazellerinde de bu vezni kullanmıştır. Onun dübeytileri her ne kadar Lurî lehçesiyle söylenmiş olsa da, şiirleri halk içinde çok rağbet gördüğü için İran’ın her tarafına yayılmıştır.⁸⁷

1.1.3. Tasavvufî Meşrebi ve Ehl-i Hak (Yaresânizm) Mezhebine Bağlılığı Meselesi

Baba Tâhir İranlılar arasında şâir kimliğinin yanında daha çok sûfî ve veli kimliğiyle bilinmektedir.⁸⁸ Ancak Yaresânîler (Ehl-i Hak) kutsal metin olarak kabul ettikleri *Serencâm*’da kendisine de yer vermişlerdir.⁸⁹ Bu aşamada Baba Tâhir’in söz konusu fırkaya bağlı olup olmadığı sorunu gündeme gelmektedir. Soruna değinmeden önce bu fırka hakkında bilgi verilmesi konuyu daha açık bir hâle getirecektir.

Ehl-i Hak çoğunlukla Batı İran’da yaygınlık göstermiş⁹⁰ ve hâlen varlığını sürdüren aşırı Şîî eğilimli bir fırkadır.⁹¹ Bâtınî ve Gnostik bir inanç sistemine sahip olan bu fırka özellikle Kürtler, Farslar, Araplar ve Türkmenler arasında taraftar bulmuştur. Kurucusunun Baba Hoşin adında bir zat olduğu varsayılmaktadır. Fırkanın önemli ikinci ismi ise Sultan İshak (Sultan Sehak)’tır. Sultan İshak’tan sonra mezhebin yayılmasında Baba Yedigâr, Banzerdeh, Seyit Haydar, Ali Kalender

sayıda da olsa “ xaxa” şeklinde kafiyeler ve bütün mısraları kafiyeli rubailer de mevcuttur. İşte bunlara Terâne veya Rubai-i Musarrâ denir. Bu mısralara Terâne isminin verilmesinin diğer bir sebebi de çocukların cümleleri ahenkli şekilde okumalarıdır. Geniş bilgi için bkz., Muallim Naci, *Istılâhât-ı Edebiyye*, Haz., Alemdar Yalçın- Abdulkadir Hayber, Akabe Yay., b.y.y., t.y., 98; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Türleri ve Aruz*, Dergah Yay., İstanbul, 2013, 76-77; Cemal Kurnaz- Halil Çeltik, *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*, Kurgan Edebiyat Yay., Ankara, 2013, 156.

⁸⁴ Meliha Anbarcıoğlu, “Çağdaş İran Nazmında Edebi Türler”, *Doğu Dilleri Dergisi*, II-1, Ankara, 1971, 5.

⁸⁵ Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 252-253.

⁸⁶ Talat Sait Halman, *Baba Tâhir Uryan Aşk Çırçıplak*, K Kitaplığı, İstanbul, 2003, 5.

⁸⁷ Çelik, “Baba Tâhir-i Hemedanî”, 252.

⁸⁸ Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 371.

⁸⁹ Shahab Valı, “Yarsan ve Yezîdî Kürtlerin Yazılı Edebiyatı”, *Kürt tarihi Dergisi*, 11, İstanbul, 2014, 32.

⁹⁰ Minorsky, “Ehl-i Hak”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1979, IV, 201.

⁹¹ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik*, 257-258.

ve Seyyid Akabir gibi şahsiyetler etkili olmuştur.⁹² Bu fırka ana hatlarıyla dört dönemde incelenmektedir:

1) Şeriat dönemi: Hz. Âdem ve Hz. Muhammed dönemini kapsayan dinsel yasaların olduğu dönemdir.

2) Tarikat dönemi: Hz. Ali ile Şah Hoşin arasında geçen dönemdir. (661-1029).

3) Mârifet dönemi: Şah Hoşin ile Sultan İshak arasında geçen dönemdir. (1270-1400)

4) Hakikat dönemi: Sultan İshak'tan günümüze kadarki dönemdir.⁹³

Ehl-i Hak inancının temeli, ulûhiyetin sürekli olarak yedi beden içerisinde tecelli ettiği esasına dayanmaktadır. Önceleri yaratıcı Hâvendigâr'ın içinde gizli olan ulûhiyet cevheri daha sonra Hz Ali'nin bedeninde tecellî etmiştir. Bu tecellîlerin her bir zinciri bir büyük meleklerle başlar. İşte Baba Tâhir bu inanışa göre ulûhiyetin yedi tecellisinden üçüncüsü olan Şah Hoşin'in yanında bulunan meleklerden biridir.⁹⁴ Ehl-i Hak mensuplarının bu inanç sistemi onların hulûl ve tenasüh anlayışını benimsediklerini göstermektedir.⁹⁵ Bu inanç sahipleri tıpkı Baba Tâhir'de olduğu gibi Mevlana ve Hacı Bektaş-ı veli gibi şahsiyetleri de kendi fırkalarına mensup göstermişlerdir.⁹⁶

Ancak Baba Tâhir'in eserlerine bir bütün olarak bakıldığında başta reenkarnasyon (tenasüh) olmak üzere Ehl-i Hak inancında önemli bir yeri olan aşırı görüşlerin olmadığı görülmektedir. Ayrıca Yaresânîler dini içerikli metinlerinde kendi lehçeleri olan Goranî ve Hevramî'yi kullanmalarına rağmen Baba Tâhir dübeytlerinde kendi lehçesi olan Luri'yi kullanmıştır.⁹⁷ Öte yandan o *el-Kelimâtu'l-kısâr* adlı eserinde cem' ve tefrika kavramlarını açıklarken çok açık bir şekilde Kur'an ve sünnete vurgu yapmaktadır. Zira ona göre cem' Kur'an ve sünnetin

⁹² Ömer Uluçay, *Ehl-i Hak Baba Tâhir Uryan*: Zerdüşt, Gözde Yay., Adana, 2010, 103.

⁹³ Uluçay, *Ehl-i Hak Baba Tâhir Uryan*, 103.

⁹⁴ Heinz Halm, "Ehlê Haq", *Alevilik ve Kürtler: İnceleme-Araştırma ve Belgeler*, Der., Mehmet Bayrak, Çev., Zafer Avşar, Özge Yay., Wuppertal, 1997, 470-471; İsrail Babacan, "Ehl-i Hak", *Ehl-i Hak Baba Tâhir Uryan: Zerdüşt*, Haz., Ömer Uluçay, Gözde Yay., b.y.y., 2010, 135-136.

⁹⁵ Babacan, "Ehl-i Hak", 136.

⁹⁶ Tenik, *Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, 181; Yıldırım, *Baba Tahir Uryan*, 26.

⁹⁷ Yıldırım, *Baba Tahir Uryan*, 26-27.

tanıklık ettiği her türlü bilgi; tefrika ise Allah'ın deliller yoluyla açıkladığı bilgilerdir.⁹⁸ Aynı şekilde onun inancına göre Kur'an'ın genel bir biçimde ifade ettiği bilgileri tefrika tafsilatıyla açıklamaktadır.⁹⁹ İşte görüldüğü üzere burada Kur'an ve sünnet merkezli düşünceye yapılan vurgu son derece açıktır ve konuyla alakalı bilgiler çerçevesinde Baba Tâhir'in Sünni düşünceye yakın olduğunu söylemek daha makul olacaktır. Ancak bütün bunlara karşılık şiirlerinde Hz. Ali ve on iki İmam'a göndermelerinin olduğu söylenmektedir.¹⁰⁰ Kanaatimize göre onun bu yönü de Kur'an ve sünnete bağlılığına engel değildir. Bu aşamada Baba Tâhir'in tasavvufi meşreplerden hangisine bağlı olduğu konusu da büyük önem arz etmektedir. Onun, aşağıda sunulacak olan şiirleri, bu hususu daha belirgin hale getirecektir:

Mû an rind um namim bî qelender.

Ne xan dîrum ne man dîrum ne lenger

Çû roz aye begerdem girdê koyet

*Çû şev aye be xiştan wanehem ser.*¹⁰¹

“Ben bir rindim ve ismen kalenderim

Ne bir yuvam var ne de bir lengerim

Gündüz dolaşırım evinin etrafında

Gece olunca baş altına taş sererim.”¹⁰²

Ez an kuncê lebut bûsî be mûde

Bego: rahê Xwuda dadem be derwêş.

“Dudak ucundan bir öpücük ver bana

De ki: Bunu Allah için verdim dervîşe.”¹⁰³

⁹⁸ Baba Tâhir-i Uryan, “*el-Kelimâtu'l-kısâr*”, *Dîvân-ı Kâmil-i Baba Tâhir-i Hemedânî*, Yay., Reşid Yâsemî: *Mecelle-i Armağan Özel sayısı*, Matbaâ-yı Armağan, Tahran, 1311 hş., 91. (295. Kelime)

⁹⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (296. Kelime)

¹⁰⁰ Bkz. Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 26-27.

¹⁰¹ Baba Tâhir, *Dîwan*, 136.

¹⁰² Baba Tâhir, *Dîwan*, 136.

¹⁰³ Baba Tâhir, *Dîwan*, 143.

Görüldüğü üzere Baba Tâhir yukarıda aktarmış olduğumuz şiirlerinde kendisini “kalender”, “rind” ve “dervîş” olarak tanıtmaktadır. Peki, bu üç kavram tasavvuf açısından ne ifade etmektedir? İşte bu sorunun cevabını almak için söz konusu kavramlara değinilmesi daha uygun olacaktır.

1.1.3.1. Kalender ve Kalenderîlik

Kalender sözcüğü “ağır yük taşıyan” ve “önemsiz” gibi anlamlara gelmektedir. Dünyaya ve maddi değerlere karşı umursamaz bir tavır takınan, içinde yaşadıkları toplumun inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu davranışlarıyla ve giyim tarzlarıyla da gündelik hayatlarına yansıtan sûfilere kalender, bu inanç ve düşünce sistemini temsil eden tasavvufi zümrelere ise çoğunlukla kalenderîlik veya kalenderiyye adı verilmiştir. Kalenderin Farsçada “kaba, iriyarı” anlamına gelen kalenter, Türkçede kalentor veya Grekçede aynı anlamda kullanılan kaletoz kelimesinden türediği şeklinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.¹⁰⁴

Zühd ve takva esasına dayalı tasavvuf anlayışına karşı ortaya çıkan Melâmetîliğin Kalenderîlik ile yakın ilişkisi olduğu bir gerçektir. Bilindiği üzere Melâmetilik, IX. Yüzyılda Horosan’da ve Maverâunnehir’i de içine alan geniş bir coğrafyada ortaya çıkıp yüzyıllar boyu devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁰⁵ Klasik Tasavvuf eserlerinde Kalenderîlik ile Melametilik birlikte zikredilmiştir. Nitekim Şihâbu’d-din Ömer Sühreverdi, Melâmetîler’in ihlâslı kimseler olduklarını ve iyi işlerinin ortaya çıkmasından son derece korkan hâl ve makamları yüce bir topluluk olduklarını aktarmaktadır. Ancak sûfi yazarlara göre Melâmetîler, gerçekte âbid ve zâhid kimseler oldukları halde kendilerini halk arasında fasık olarak göstermişler ve bu tavır zamanla sahte Melâmîlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰⁶

Kalenderîlik ise Melâmetiliğin biraz farklılaşmış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onlar kalbî temizliğin vermiş olduğu sarhoşlukla şer’î sınırları aşarak farzlar dışındaki ibadetleri azaltma yoluna gitmişlerdir. Yine onlar para, kıyafet ve

¹⁰⁴ Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, 253; Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Haz., Cemal Kurnaz, Kurgan Edebiyat Yay., Ankara, 2013, 242.

¹⁰⁵ Azamat, “Kalenderiyye”, 253.

¹⁰⁶ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik*, 66-67.

yiyecek gibi dünyevî lezzetleri biriktirmeyi reddederek dini şekilciliğe indirgeyenlere karşı çıkmışlardır. Bu yönüyle her ikisinin de tepkisel bir hareket olduğu görülmektedir.¹⁰⁷ Ancak zamanla kendilerinin de bu şekilsel formlara büründükleri görülmektedir. Zira onlar, başlarına on iki dilimli külah ile kulaklarına halkalar takarak dolaşmışlar ve Çâr-darp (saç, sakal, bıyık ve kaşlar usturayla kazınmış) bir şekilde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.¹⁰⁸

M. Fuad Köprülü, Kalenderîliği, bu akımı sistemleştirip bir tarikat hüviyetine soktuğu kabul edilen Cemaleddîn-i Sâvî'den (ö.630/ 1232) önce ve sonra olmak üzere iki dönemde ele alır. Onun bu tasnifi kendisinden sonraki araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir. Burada bizim için önemli olan husus ilk Kalenderîlerin kim olduğudur. Mevcut kaynaklar, fazla sayıda olmasalar da Cemaleddîn-i Savî'den önce X. yüzyıl ile XI. yüzyılın ilk yarısına kadarki dönemde yaşamış proto-kalender sûfilerin var olduğunu kaydetmektedir. Mes'ud b. Muhammed el-Hemedâni, Baba Tâhir-i Uryân, Ebû Ahmed-i Çiştî, Baba Cafer, Şeyh Hemşâ ve Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr gibi sûfiler bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca bugünkü mevcut bilgiye göre ilk defa kalender unvanını kullanan kişi ise Baba Tâhir olmuştur. Bu dönemde kalenderîlik ferdî bir hayat tarzı olarak yaşanmış, kitlesel bir hareket arz etmemiştir.¹⁰⁹

1.1.3.2. Rind

Çoğulu “rindân” olan bu terim, genel olarak dış görünüşü sarhoş ve laubali meşrepli, iç dünyası ise irfân nuruyla dolu, selim kimseler için kullanılmıştır.¹¹⁰ Rind herhangi bir kayıt gözetmeden ve kendini sınırlamadan olaylara eşit mesafededir.¹¹¹ Acı tatlı, iyi kötü ne varsa hoş görür. Neşe ve üzüntü onun gözünde aynıdır. İşte böyle bir hayat felsefesine sahip kişilere rind denilir. Rindlik ile Kalenderîlik arasında herhangi bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Belki kısmen bohemlik veya umursamazlıktır. Divan şâiri dünyaya bir pul kadar bile değer vermediği için

¹⁰⁷ Azamat, “Kalenderiyye”, 253-254.

¹⁰⁸ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 254-255.

¹⁰⁹ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik*, 70-71, 315.

¹¹⁰ Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, 346; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 894.

¹¹¹ Nasrullah Pürcevani, *Can Esintisi İslam'da Şiir Metafiziği*, Çev., Hicabi Kırlangıç, İnsan Yay., İstanbul, 1998, 228-229.

kendisini rind olarak değerlendirir. Yaşamları boyunca hiç içki içmemiş şâirlerin bile zaman zaman içkiden, meyhaneden ve sâkîden bahsetmeleri rindâne bir hayat tarzını aşlamayı istemelerindedir.¹¹² Tıpkı Baba Tâhir gibi birçok şâir, şiirlerinde rind düşüncesini yansıtmışlardır. Bunlardan birkaçı şöyledir:

Ben kimim bir rind-i şeydâ meskenim meyhanedir

*Duhter-i rez mahremimdir hemdemim peymânedir.*¹¹³ (Rûhî)

Cânân gide rindân dağıla mey ola rîzân

*Böyle gecenin hayr umulur mu seherinden.*¹¹⁴ (Ziya Paşa)

1.1.3.3. Dervîş

Dervîş, Farsça bir kelime olmakla beraber asırlar boyu İslam toplumlarının dillerinde yer ettiği için evrensel bir boyut kazanmıştır. Esas itibariyle çoğulu dervîşân olan dervîş, “fakir, yoksul ve dilenci” manalarına gelmektedir.¹¹⁵ Ancak geniş bir coğrafyada uzun süre kullanılmasından ötürü değişik anlamlar kazanmıştır. Bu kelime Avesta dilinde “drigôş”, “deryôş” ve “drigu”; Pehlevîce’de “driyôş”; yeni Farsça’da ise “dervîş” şeklinde kullanılmıştır.¹¹⁶

Dervîş sözcüğünün kökeni hakkında da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre bu kelime “kapı önü” manasında kullanılan “der-pîş” sözcüğünden türemiştir. Çoğu zaman kapı önlerinde belirdikleri için bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Diğer bir görüşe göre ise “asılmak” anlamındaki “der-âviz” kelimesinden gelmektedir. Bunlar kapıları tutan dilenciler olarak böyle isimlendirilmişlerdir. Fakat dilencilik manalarını içeren bu kelime sûfilere yakıştırılmadığından “inci gibi” anlamına gelen “dür-vîş” şeklinde telaffuz

¹¹² Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 377.

¹¹³ Zeynel A. Aygün, *Bağdatlı Rûhî Divanında Rind ve Zahid Tipleri*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 1993, 11.

¹¹⁴ Kenan Akyüz, *Batı Şiirinde Türk Şiiri Antolojisi: 1860-1923*, İnkılap Yay., b.y.y., t.y., 46.

¹¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 103.

¹¹⁶ Yazıcı, “Dervîş”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 188.

edilmiştir. Her ne kadar bu kelime ile ilgili çeşitli yaklaşımlar olsa da eskiden beri “dilenci ve yoksul” manasında kullanıldığı kesindir.¹¹⁷

Tasavvuf açısından bakılacak olursa dervîş kelimesi, erken dönemden itibaren zâhidâne ve tasavvûfî bir yaşam şeklini ifade etmek üzere fakir ve fakr kelimelerinin yerine kullanılmış ve zamanla daha geniş anlamlar kazanmıştır. İlk zâhidlerin fakra ve fakirliğe ne kadar önem verdikleri Ebû Nasr Serrâc, Ebu Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzi, Abdulkерim el-Kuşeyrî ve Hâce Abdullah Herevî gibi sûfî müelliflerin eserlerinde bu konuyu müstakil başlık altında incelemelerinden anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Dervîş kelimesi aslında İslam’ın derûnîliğine yönelmiş olanın en belirleyici vasfı olmuştur. İslam dünyasında egemen dil Arapça olmasına rağmen dervîş kelimesi Fars kökenlidir ve böyle yaygınlık kazanmıştır.¹¹⁹

Dervîş, abdal ve sûfî tabirlerinin çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülmektedir. Ancak aralarında nüanslar bulunmaktadır. Buna göre sûfî, yaratıcı ve entelektüel vasfıyla öne çıkarken; dervîş eylem ve aksiyon yönüyle şöhret kazanmıştır. Bununla birlikte tekkelerde varlık gösteren ibadet, zikir ve riyazetle meşgul olan zâhid türüne sûfî denilmesi daha uygunken, buna karşılık aşk ekolünü benimseyen ve daha içkin yönleriyle temeyyüz edenlere ise abdal veya dervîş denilmesi doğru bir tanımlama olacaktır.¹²⁰

Dervîşler genel olarak gezgin kimselerdir. Genellikle kılık ve kıyafetlerine önem vermeden bakımsız bir halde dolaşmayı tercih etmişlerdir. Onlar iç yüzlerinin iyi olması için dış yüzlerinin çirkin olması inancıyla hareket ederler. Bazen de bunu halk arasında tepki çekme ve gerçek kimliklerini gizlemenin bir aracı olarak kullanmışlardır. Ancak III/IX. yüzyıldan itibaren dış etkenlerin de tesiriyle, İslam’ın inanç sistemine ters, birtakım inanç ve davranışlara sahip dervîş toplulukları ortaya çıkmıştır. Zahir ulemâ tarafından İbahiyye sayılan bu topluluklar gerçek sûfiler tarafından da dışlanmışlardır. Sünnî inancın kabul ettiği hakiki dervîş yoksuldur ve

¹¹⁷ Yazıcı, “Dervîş”, 188.

¹¹⁸ Leszczynski, “Baba Tâhir Uryan’ın Rubailer”, 137.

¹¹⁹ Caner Işık, *Dervîş Ruhan Örneğinde Alevi-Bektaşî Dervîşlik Geleneği*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van, 2008, 38.

¹²⁰ Işık, *Dervîşlik Geleneği*, 38-38.

bu yoksulluğunu hiçbir zaman bir çıkar amacı olarak kullanmaz.¹²¹ Kanaatimizce Baba Tâhir'in dervîşliği de bu hüviyettir. Nitekim o hayatını dünya malına değer vermeden, acziyetini itiraf ederek Allah'a yakarıyla geçirmiştir.

1.1.4. Menkıbeleri

Menkıbeler, velilerin ve tarihe mal olmuş önemli şahsiyetlerin söz, hareket ve kerametlerini konu edinen hikâyeye türü olaylardır. Çoğulu olan “menâkıb” ise bu hikâyeleri içeren eserleri ifade etmektedir. Menkıbelerin çoğu zaman bir aslının olmadığı, aslı olsa da abartılı bir üslup ile anlatıldığı görülmektedir.¹²² Bu bağlamda Baba Tâhir'e de birçok menkıbe isnat edilmiştir:

1) Baba Tâhir önceleri Hemedân'da bir odun tüccarıdır. Daha sonra medreseler ilgisini çeker ve ilme merakı başlar. Bunun üzerine zamanının büyük bir kısmını Hemedân'da bulunan bir medresede geçirmeye başlar. Medrese deneyimi sırasında bir gün öğrencilere; “burada ne yapıyorsunuz?” diye sorar. Bunun üzerine öğrenciler mizahi bir yolla; “zihnimiz açılsın diye her gece kırk kez bu havuza girip çıkarız” derler. Bunu gerçek zanneden Baba Tâhir, gece havuzun buzunu kırar ve içine kırk defa girip çıkar. İşte o gece manevi işaretler alıp zihni tekâmülünü tamamlar. Ertesi gün medrese hocaları ve talebeleriyle giriştiği ilmi tartışmalar onları hayretler içerisinde bırakır ve bunun üzerine Baba Tâhir: “امسیت کردیا و اصبحت عربیا” yani: “Kürt olarak geceledim Arap olarak sabahladım” şeklindeki meşhur sözünü söyler. Bu olayın ardından vücudunu, yanında kimsenin oturamayacağı kadar ateş sarar. Bu sebepten ötürü kendisine “uryân” lakabı verilmiştir.¹²³

2) Rivayete göre Baba Tâhir, sert soğuğu ve karıyla meşhur olan Elvend Dağ'ında kendisine bir kulübe yapmış ve orda yaşamıştır. İlâhi vecd hâli kendisini kapladığında vücudunu şiddetli sıcaklık sarar ve bu sıcaklığın etkisiyle oturduğu yerin karları erirdi.¹²⁴

¹²¹ Yazıcı, “Dervîş”, 189.

¹²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Haşim Şahin, “Menâkıbnâme”, *DİA*, XXIX, Ankara, 2004, 112-114.

¹²³ Cevad Maksûd, *Şerh-i Ahvâl ve Âsâr Dûbeytîhâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*, Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Millî, Tahran, 1354 hş., 46-47.

¹²⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 28.

3) Başka bir anlatıya göre Baba Tâhir'in astroloji ilmi ile uğraşan bir kız yeğeni vardır. Bir yıldızın yerini birçok esere başvurmasına rağmen tespit edemez. Ardından Baba Tâhir'e gitmeye karar verir. O sırada Baba Tâhir yüzü yere koyun bir şekilde Elvend Dağındaki meskeninde Allah'a niyazda bulunmaktadır. O bunun şeriata uygun olmadığını söyleyince Baba Tâhir, bu şekilde yere yatmanın uyuyanlar için mekruh olduğunu ancak kendisinin uyanık olduğunu söyler. Ardından daha yeğeni derdini açmadan Baba Tâhir, altmış adımlık bir çizimle “senin aradığın şey budur” der. Böylece yıldızın yerini tespit etmiş olur.¹²⁵

1.1.5. Vefâtı

Daha önce de belirttiğimiz üzere Baba Tâhir'in vefât tarihi de kesin olarak bilinmemektedir. Fakat *Râhetu's-sudûr* adlı eserde verilen bilgiler esas alındığında ve onun İbn-i Sina'nın (ö. 428/1037) çağdaşı olduğu görüşü göz önünde bulundurulduğunda Baba Tâhir'in, hem Büveyhîler'in hâkimiyeti altında bulunan Kakûyîler'in hüküm sürdüğü dönemde hem de Büyük Selçukluların ilk yıllarında yaşadığı söylenebilir.¹²⁶ Dolayısıyla kesin olmamakla birlikte onun 447/1055 tarihinde veya daha ileri bir tarihte ölmüş olması kanaatimizce gerçeğe daha uygundur. Ancak onun Aynulkudât el-Hemedânî (ö.533/1273)'nin idamına şahit olduğuna dair rivayetlerle, Nâsiru'd-Dîn Tûsi (ö.672/1274)'nin çağdaşı olduğunu söyleyen kaynaklar gerçeği yansıtmamaktadır.¹²⁷ Kıtalarında sık sık Elvend Dağ'ını zikreden Baba Tâhir'in mezarı, Hemedân'ın Kuzeybatı tarafında bulunan Bûn-i Bâzâr mahallesindeki bir tepenin üzerinde yer almaktadır.¹²⁸ Türbe hüviyetinde olan bu mezar tarihsel süreç içerisinde çeşitli değişimlere uğramıştır. Başlangıçta sekizgen bir tuğla kubbeye sahipken zamanla yıkılmaya yüz tutmuştur. Yıkık halde bulunan bu mezar Rızâ Şâh Pehlevî (ö. 1878/1944) döneminde yeniden inşa edilmiş ve yapımı 1349/1931 tarihinde tamamlanmıştır. Yirmi metre yüksekliğinde olan bu mezar yine sekizgen yapıya sahip olup ilk hâlini yansıtmaktadır. Ayrıca mezarının

¹²⁵ Maksûd, *Dûbeytîhâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*, 54-55.

¹²⁶ Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 370.

¹²⁷ Dâiratü'l-Meârif, *Danışname-i Cihan-i İslam*, I, 28; Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 370.

¹²⁸ Dâiratü'l-Meârif, *Danışname-i Cihan-i İslam*, I, 28; Yazıcı, “Baba Tâhir-i Uryan”, 370.

yanında sadık müridi Fâtımâ'nın ve Mirzâ Ali Nâkî Kavsarî'nin mezarları da bulunmaktadır.¹²⁹

1.2. Eserleri

Baba Tâhir'in geride bıraktığı eserleri ikiye ayırabiliriz. Birincisi gazel, kıta ve dübeytîlerinden oluşan şiirleri; ikincisi ise tasavvufî kavramlara ilişkin özdeyişler tarzında Arapça kaleme aldığı *el-Kelimâtu'l-Kısâr* adlı eseridir.

1.2.1. Dübeytîleri/ Divânı ve İçeriği

Günümüze ulaştığı kadarıyla Baba Tâhir iki türde şiir yazmıştır. Birincisi, büyük oranda rubai ile benzerlik arz eden dübeytîleri; ikincisi ise gazelleridir. Genel olarak şiirleri dağınık halde bulunduğundan olsa gerek 18. Ve 19. yüzyıl tezkirelerinde sınırlı sayıda şiirlerine rastlanmaktadır. Şiirleri, özellikle medreselerde bulunanlar ve ilgilileri tarafından birer ikişer olarak defterlere ve kitapların kapaklarına kaydedilmiştir. 1885'ten itibaren gerek müsteşriklerin araştırmaları gerekse İran'da ki çalışmalar, hem dübeytîlerin hem de gazellerin bulunmasına yardımcı olmuştur.¹³⁰

Bu çalışmalar neticesinde Baba Tâhir'in şiirlerinin dîvanlaşma sürecine girdiği görülmektedir. İlk olarak Hüseyin Vahid Destgirdi 1927 yılında, 296 dübeytisini, 3 gazelini ve 3 rubaisini *Dîvan-ı Baba Tâhir* adıyla neşretmiştir. İkinci baskısında 10 dübeyti daha eklenerek yayınlanan bu divanın üçüncü baskısı 1932 yılında Reşid Yasemi tarafından yapılmıştır. 1983 yılında ise *Dîvan-ı Şi'ri Baba Tâhir-i Uryan-i Hemedânî* adıyla baskısı bir kez daha yenilenmiştir. İbrahim Dihgân'ın *Dîvan-ı Baba Tâhir*'i ile Bâkî Şefî'î'nin Hevramî lehçesiyle yayınladığı *Dîvan-ı Baba Tâhir-i Hemedânî* adlı eseri diğer divanlar arasındadır.¹³¹

Baba Tâhir'in şiirleri 1800'lü yıllardan başlayarak birçok dile çevrilmiştir. Kronolojik sırasına göre bu çeviriler şunlardır:

¹²⁹ Dâiratü'l-Meârif, *Danışname-i Cihan-i İslam*, I, 28.

¹³⁰ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 53; Yazıcı, "Baba Tâhir-i Uryan", 371.

¹³¹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 59.

- 1) Clement Huart'ın, *Les Quatrains de Bâbâ Tâhir Uryan en Pehlevi Musulman* adıyla 1885'te yapmış olduğu Fransızca çevirisi¹³²
- 2) Edward Heron Allen ve Elizabeth Curtis Brenton'un *The Lament of Baba Tâhir* adıyla 1902'de yapmış oldukları İngilizce çevirisi,¹³³
- 3) Seyyid Ali Bilgramî'nin 1904 yılında *The Quatrains of Baba Tâhir* başlığı ile yayınladığı İngilizce çevirisi,¹³⁴
- 4) G. L. Leszczyński'nin *Die Rubaiyât des Baba Tâhir* adıyla, 1920'de yapmış olduğu Almanca çevirisi,¹³⁵
- 5) R. Abrahamian'ın 1930 yılında Tahran'da bastırmış olduğu Ermenice çevirisi,¹³⁶
- 6) A. J. Arbey'nin 1937 yılında, *Poems of a Persian Sûfî (Being the Quatrions of Baba Tâhir)* ismiyle yapmış olduğu İngilizce çevirisi,¹³⁷
- 7) Josef Štybr'in 1938 yılında çevirmiş olduğu *Plâce Baba Tâhiruv cili* başlıklı Çekçe çevirisi,¹³⁸
- 8) Aram Garone'nin 1973 yılında manzum olarak çevirdiği Ermenice çevirisi,¹³⁹
- 9) Huzur Ahmed Selîm'in 1976 yılında Haydarabad'da yayınlattığı Urduca çevirisi,¹⁴⁰
- 10) Ömer Kavalcı'nın 1989 yılında *Baba Tâhir Uryan ve Şiirleri* başlığıyla Türkçe çevirisi,¹⁴¹
- 11) Gabriele Rebecchi'nin Vahid Destgirdî'nin nüshasını esas alarak 1990 yılında yapmış olduğu İtalyanca çevirisi,¹⁴²

¹³² Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 56.

¹³³ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 57.

¹³⁴ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 57.

¹³⁵ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 57.

¹³⁶ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 57.

¹³⁷ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 57.

¹³⁸ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 57.

¹³⁹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 58.

¹⁴⁰ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 58.

¹⁴¹ Bkz. Kavalcı, *Baba Tâhir Uryan ve Şiirleri*. (Eserin kendisi)

12) Sabah Kara'nın 1998 yılında *Dûbeytî Baba Tâhirê Uryan* başlığıyla yayınlamış olduğu Kurmanci çevirisi,¹⁴³

13) Talat Sait Halman'ın *Baba Tâhir Uryan Aşk Çırçıplak* başlığıyla 2003'te yayınladığı Türkçe çevirisi,¹⁴⁴

14) Kadri Yıldırım'ın 2013 yılında Baki Şefî'î'nin Hevramice çevirisini esas alarak, *Baba Tâhirê Uryan: Hayatı Görüşleri divânı* başlığıyla yayınlamış olduğu Kurmanci ve Türkçe çevirisidir.¹⁴⁵

Öte yandan şâirin dúbeytîlerinin her dizesi, istisnaları olmakla beraber on bir heceden oluşmaktadır. Dúbeytîlerinin kafiye yapısı çoğunlukla “aaxa” olmakla beraber çok azı da “aaaa” şeklindedir. Şâir dúbeytîlerini “hazec-i musaddes-i mahfûz” bahrinde söylemiştir ki, bu vezin türünde iki dizeden her biri için “mefaîlun/ mefaîlun/ feûlun” kalıpları kullanılır.¹⁴⁶ Örneğin:

Zemanê lalezarûn hefteyî bî

Ke fesle newbeharûn hefteyî bî

Zemanê la/ lezarûn hef/ teyî bî

Ke fesle new/ beharûn hef/ teyî bî

*Mefaîlun/ Mefaîlun/ Feûlun*¹⁴⁷

Bilindiği üzere şâirler şiirlerinde ötelere beri hayvan adlarını hem gerçek anlamıyla hem de mecazî anlamıyla kullanmışlardır. Böylece aşklarını ve sevgilerini bu ögeler aracılığıyla duyurmuşlardır. Zamanla bu yöntem, klasik şiirin vazgeçilmez bir unsuru hâline gelmiştir. Bu bağlamda Baba Tâhir de şiirlerinde bülbül, ceylan, şahin, baykuş, hüma vb. fauna (hayvan) sembollerini kullanmıştır.¹⁴⁸

Bununla birlikte Baba Tâhir'in şiirlerinde flora (bitki) sembolizmi de yer almaktadır. Bu bağlamda onun şiirlerinde servi, çam fıstığı, ardıç, şimşir ve çınar

¹⁴² Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 58.

¹⁴³ Sabah Kara, *Dubeyti Baba Tâhirê Uryan*, Nûbihar Yay., İstanbul, 2012.

¹⁴⁴ Bkz. Halman, *Baba Tâhir Uryan Aşk Çırçıplak*. (Eserin kendisi)

¹⁴⁵ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 59.

¹⁴⁶ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 61.

¹⁴⁷ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 62.

¹⁴⁸ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 62-63.

gibi ağaç türleri ile gül, gonca, diken, sümbül, nilüfer ve yasemin gibi çiçek türleri sıklıkla geçmektedir.¹⁴⁹ Öte yandan onun şiirlerinde aşk ve aşkın yakıcılığından bahsedilmektedir. Bu yönüyle Baba Tâhir yanan ve yakan bir âşıktır.¹⁵⁰

1.2.2. el-Kelimâtu'l-Kısâr

Baba Tâhir'in eserlerinden bir diğeri de *el-Kelimâtu'l Kısâr*'dır ki bu eser geçmiş ariflerin ve mutasavvıfların nezdinde kıymetli olup ilgiyle takip edilmiştir. Bu sebeple üzerine bazı şerhler yapılmış ve bu şerhler günümüze de ulaşmıştır.¹⁵¹ Bu bağlamda Aynulkudât Hemedânî'ye ait olan şerh ile müellifi meçhul bir şahsa atfedilen şerhler bunlar arasında sayılabilir. Son asırlarda ise Molla Sultan Gunâbâdî tarafından biri Arapça diğeri Farsça olmak üzere iki şerh yazılmıştır. Gunâbâdî'nin Farsça şerhi 1326 hş. yılında basılmıştır. Ancak bu şerhin nüshaları çok az sayıdadır.¹⁵²

Baba Tâhir bu eserini yirmi üç bâba ayırır ve bu bâblarda tasavvuf ilimin inceliklerine değinerek ilim, mârifet, ilhâm, ferâset, akıl, nefis, sekr, muhabbet gibi birçok tasavvufî kavramı ele alır.¹⁵³ Söz konusu kavramları varsa zıt anlamlarıyla birlikte açıklar. Öte yandan değinmiş olduğu kavramlara aslî manasının dışında daha birçok mana yükler ve böylelikle konuyu anlamsal açıdan daha zengin hâle getirir. Mesela o cem' kavramını bir yerde "kulun, Hakk'ın irâde ettiği şeylere nefsanî arzuları karıştırmadan benliğinde toplaması"¹⁵⁴ şeklinde ele alırken başka yerlerde ise "Hakk'ın irâdesinin kulun irâdesine galip gelmesi"¹⁵⁵ ve "Allah'ın ezeli olan bazı bilgilerini gizlemesi"¹⁵⁶ şeklinde açıklar.

el-Kelimâtu'l-Kısâr adlı eser içerdiği yoğun tasavvufî ıstılahlarla bir tasavvuf sözlüğü niteliğindedir. Ancak kavramların ele alınışı bakımından diğeri tasavvufî sözlüklerden bir hayli farklıdır. Çünkü müellif bu eserini hikmetli sözler geleneğine bağlı olarak kaleme almıştır. Dolayısıyla tasavvufa dair kavramları salt olarak

¹⁴⁹ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 62-72.

¹⁵⁰ Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 82-83.

¹⁵¹ Destgirdî, *Dîvân-ı Kâmil-i Baba Tâhir*, Yay., Reşid Yasemî, Mecelle-i Armağan, Matbaâ-yı Armağan, Tahran, 1311 hş., 59-60.

¹⁵² Destgirdî, *Dîvân-ı Kâmil*, 59; Yıldırım, *Baba Tahirê Uryan*, 29; Yazıcı, "Baba Tâhir-i Uryan", 371.

¹⁵³ Bkz. Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 60-99.

¹⁵⁴ Bkz. Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 90-91. (287. Kelime)

¹⁵⁵ Bkz. Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (288. Kelime)

¹⁵⁶ Bkz. Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (291. Kelime)

açıklamaktan öte özlü sözlerle dile getirmektedir. Kanaatimizce müellif ele aldığı kavramları bu yöntemle daha etkileyici hâle getirmiş ve okuyucularına ezberlenmesi noktasında iyi bir olanak sağlamıştır. Bu yönüyle *el-Kelimâtu'l-kısâr*'ın hikemiyyât¹⁵⁷ türü eserlerin bir uzantısı olduğu söylenebilir.



¹⁵⁷ Tasavvuf ve İslam felsefesinin temel konularıyla alakalı faydalı bilgilerin, ibret verici sözlerin ve ahlaki davranışların özlü bir biçimde dile getirilmesi “Hikemiyyât” adı altında toplanan bir edebi türü meydana getirmiştir. Bu tür, Arapçada nâdire, zarîfe, latîfe, kelâm ve kelime gibi çok çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Netice itibariyle öğüt veren şiirler de dâhil olmak üzere oluşan bu müktesebâtın tamamı “hikemiyyât” adı verilen edebî tür altında toplanmıştır. Eserlerde hikmetli sözlerin bol miktarda kullanılması, az sözle çok şey ifade edilmesi ve zıt görünen ifadelerin kullanılması hikemiyyât türü eserlerde sıkça baş burulan yöntemlerdendir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'in nefsin murâkabeşi konusunda zühd ve takvaya yönlendiren sözleri, Bâyezid-i Bistâmî (ö.234/848)'nin *Şatahât*'ı ve Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin *Risâle fi'l-Hikem ve't-Tasavvuf* adlı eseri bu yöntemle ele alınmış eserlerden birkaçıdır. Tasavvuf çevrelerinde hikmet konusuyla alakalı pek çok tanım yapılmıştır. Bu tanımlar ise daha çok hikmetin ledünnî ve derûnî bilgi olduğunu anlatmaktadır. Hikmet konusunda eser kaleme alma geleneği çok eskilere dayanmaktadır. Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893)'in *Risâle fi'l-Hikme ve't-Tasavvuf*'u, Zünnûn el-Mısırî'ye ait olduğu söylenen *Risâle fi'l-Hikme*; tasavvuf felsefesine öncülük ettiği söylenen Sühreverdî Maktûl (ö. 587/1191)'ün *Hikmetü'l-İsrâk*'ı ve Atâullah İskenderî (ö.709/1309)'nin *el-Hikemü'l-Atâiye* adlı eseri bu türün ilk ve en önemli örnekleri arasında gösterilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Melahat Beki, *Hikmet Geleneği ve Hikem-i Atâiye*, Aktif Düşünce Yay. Birinci Baskı, b.y.y., 2017, 22-24.

2. BABA TÂHİR'İN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

2.1. Tasavvufî Kavramlar

2.1.1. Tasavvuf

Tasavvuf kaynaklarında sūfî ve tasavvuf kelimelerinin hangi kökten türetildiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hucvîrî ve Kuşeyrî'nin de içinde bulunduğu bazı müellifler bu kelimenin Arapça kökenli olmadığını fikrini savunmuşlardır. Bunlara göre söz konusu kelime olsa olsa câmid bir lakaptan ibarettir.¹⁵⁸ Ancak bu iki kelimenin Arapça bir kökten türediğini savunanlar, aynı şekilde belli bir görüş birliğine varamamışlar ve çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre tasavvuf ve sūfî kelimeleri kimine göre ashâb-ı suffeden; kimilerine göre ise bir çöl bitkisi olan sufânenen; temizlik anlamındaki safvetten; saff-ı evvelden; bir kabile adı olan sūfeden; ense saçı manasına gelen sūfetu'l-kafâdan; filozof anlamındaki sofiadan ve yün anlamına gelen sūftan türetilmiştir.¹⁵⁹ Bu görüşler içerisinde en çok kabul göreni ise Arapça bir kelime olan “sūf”tan türetilmiştir. Bu görüşü savunanlardan biri olan Serrâc, yünlü giysiler giyinmenin peygamberler ve evliyanın âdeti olduğunu ifade ederek iddiasını havârîler örneğiyle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre nasıl ki Hz. İsa (a.s.)'nın arkadaşları “beyaz giysililer” anlamındaki “havârîler” şeklinde anılmışlarsa sūfîlerin de bir giysi olan sūfla anılmaları son derece doğaldır ve sūfîlerin bu ilmine de “tasavvuf” denilmiştir.¹⁶⁰

Tasavvuf ilminin pek çok tanımı yapılmıştır. Bilindiği üzere tasavvuf aklî bir ilim değil aksine içsel tecrübeye dayalı manevi bir ilimdir. Her sūfî tasavvufu edinmiş olduğu manevi tecrübeler ve makâmîler çerçevesinde tarif etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı söz konusu ilimle alakalı birçok tanım ortaya çıkmıştır. Bu tariflerin bine yakın olduğu ve hatta mutasavvıfların sayısınca olduğu söylenmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ebu'l-Hasen Alî b. Osman b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, Çev., Süleyman Uludağ: *Hakikat Bilgisi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2016, 98; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Çev., Muhammed Coşkun, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2013, 452; Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 119; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., 18. Baskı, İstanbul, 2014, 23-24.

¹⁵⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95-97; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 451-452; Öngören, “Tasavvuf”, 119; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 24.

¹⁶⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-luma'*, Çev., Hasan Kamil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, İstanbul, 2016, 20-22.

¹⁶¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 28.

Tasavvufun zühd, güzel ahlak, kalb temizliği, nefis mücâhedesı, Allah'a tam teslimiyet, Hakk'a vuslat, bâtın ilmi ve ruh hayatı olduğu bu tariflerin en önemlileri arasında sayılabilir.¹⁶²

Kanaatimizce Baba Tâhir de tıpkı diğer sûfiler gibi tasavvufu yaşadığı manevi hâllerin etkisiyle tarif etmiş ve böylece ortaya birçok tanım çıkmıştır. Mesela o “tasavvuf ölümsüz bir hayat; hayatsız bir ölümdür.”¹⁶³ Tarifiyle şehevî arzuların ve bâtılın terkedilmesiyle ölümsüz bir hayata kavuşulacağına; “tasavvuf malı yok etmektir.”¹⁶⁴ tanımıyla fakr kavramına; “tasavvuf yakıcı bir yıldırımdır.”¹⁶⁵ tanımıyla da sekr ve vecd hâllerine işâret etmiştir. Onun konuyla alakalı diğer tarifleri ise şöyledir.

- Tasavvuf, içten açığa çıkan ve sûfinin varlığını yok eden bir ilimdir. İçle meşgul olur ve etkisi dışarıya yansır.¹⁶⁶
- Tasavvuf, başlangıçta cem‘; sonda ise tefrikadır.¹⁶⁷
- Tasavvuf, (sultanlığı) gizleyerek (kulluğu) göstermektir.¹⁶⁸
- Tasavvuf, her şeyi silip süpüren rüzgâr gibidir. Uğradığı hiçbir şeyi hayatta bırakmaz ve küle çevirir.¹⁶⁹ Onun bu tanımla şu ayete atıf yaptığı söylenebilir: “Üzerinden geçtiği şeyi canlı bırakmayıp onu küle çevirip savuruyordu.”¹⁷⁰
- Tasavvuf, dipsiz bir denizdir. Suyu (kalbler için) hayat; onda boğulmak ise (nefsin hazlarını tamamıyla terk etmek olduğundan) ölümdür.¹⁷¹

Bu tanımlar dışında Baba Tâhir, sûfî kelimesinin hangi kökten türediğiyle ilgili görüşünü de belirtir. Ona göre sûfî, adını türemiş olduğu fiilin edilgen hâlinden

¹⁶² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 20-29.

¹⁶³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (323. Kelime)

¹⁶⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (324. Kelime)

¹⁶⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (325. Kelime)

¹⁶⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (326. Kelime)

¹⁶⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (327. Kelime)

¹⁶⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (328. Kelime)

¹⁶⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 94. (329. Kelime)

¹⁷⁰ Zariyât, 51/42.

¹⁷¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 95. (331. Kelime)

almıştır ve bu isim de kendi fiilinde gizlidir.¹⁷² Bu tanıma göre denilebilir ki müellif sūfî kelimesinin “sūf”tan yani yünden türediği yönündeki genel kanaati benimsememektedir. Zira bu bilgiye göre sūfî kelimesinin “mefulün bihi” olan ve arınmış temizlenmiş anlamına gelen “musâfât” kalıbından türediği söylenebilir. Zira Aynulkudât’ın da konuyla kanaati böyledir.¹⁷³

2.1.2 Bilgi ve Mârifetle İlgili Kavramlar

2.1.2.1. İlim

Sözlükte “bilmek” manasına gelen ilim (‘ilm), çoğunlukla cehâletin zıttını ifade eden “bilgi” ve “bilim” kavramlarının karşılığı olarak kullanılmıştır. Klasik sözlüklerde “ bir şeyi tam anlamıyla kavramak, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnede var olan gizliliğin ortadan kalkması ve bilgisizliğin (cehl) karşıtı” gibi çeşitli şekillerde ele alınmıştır.¹⁷⁴ Âlim, ‘alîm, ‘allâm, ‘allâme, m’uallim ve müte’allim gibi “ilim” kavramıyla aynı kökten türeyen kelimeler de temel olarak bilgiyi ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁷⁵ Bununla birlikte ilim kavramı, İslam geleneği içerisindeki çeşitli ilmî disiplinlerin doğup gelişmesi ile beraber de birçok anlam kazanmıştır. Şer‘î ilimler içerisinde değerlendirilen, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvufla; aklı ilimler içerisinde değerlendirilen İslam felsefesi gibi disiplinler ilim kavramının çeşitli terminolojik anlamlar kazanmasına sebep olmuştur.¹⁷⁶

Cürcânî, (ö. 816/1413) *Ta’rifât* adlı Tasavvuf sözlüğünde ilim kavramını; “gerçekle mutabık olan bir kesin bir inanç” olarak tanımlamış ve birçok alt başlıkta ele almıştır.¹⁷⁷ Bu anlamının yanı sıra ilim kavramı Tasavvuf geleneğinde çoğunlukla mârifet kelimesiyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Sûfîlerin mârifet dedikleri bilgi, manevi tecrübeye dayalı zâhidâne hayat tarzının ahlaki temizlikle arınmış bir bedendeki aydınlanma sürecidir. Kimi zaman fıkıh ve hadisteki ilim tasavvurundan

¹⁷² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 95. (332. Kelime)

¹⁷³ Aynulkudât, *Şerhu kelimât-i Baba Tâhiri’l-Uryân*, Tsh., Âsım İbrahim el-Kiyâlî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 154.

¹⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Haz., Abdullah Ali Kebir ve bşk., IV, Dâru’l-Me‘ârif, Kâhire, 1119 h., 3083; Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Thk., Mahmud Muhammed et-Tanâhî, XXXIII, et-Turâsu’l-Arabî, Kuveyt, 1976, 127.

¹⁷⁵ İlhan Kutluer, “İlim”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 109.

¹⁷⁶ Kutluer, “İlim”, 114.

¹⁷⁷ Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, Thk., Âdil Enur Hazar, Dâru’l-Me‘ârif, Beyrut, 1434 h., 141-143.

farklı olarak ilim yerine mârifet; âlim yerine ise ârif terimini kullanmışlardır. Bu ayırım esasen sûfilerin gözündeki “hâl ilmi” ve “kâl ilmi” ayırımına dayanmaktadır. Buna rağmen erken dönemden itibaren sûfiler ilim terimini sistemlerinin merkezi olarak kullanmaktan da geri durmamışlar ve ilim ve mârifet arasındaki mana farklılıklarını işlemişlerdir.¹⁷⁸

Kelâbâzî, (ö. 398/1008) *Ta'arruf* adlı eserinde mârifet konusunu “ilim” başlığıyla yan yana işlemiş ve Serrac da (ö. 378/988) bu anlayışı desteklemiştir.¹⁷⁹ Bu bağlamda Kelâbâzî, “şeylerin zâhiri ile ilgili bilgiyi ilim; bâtını ile ilgili bilgiyi ise mârifet” olarak tanımlamıştır.¹⁸⁰

Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise keşfin mertebeleri üzerine yoğunlaşmış ve böylece bir bilgi hiyerarşisi ortaya koymuştur. Buna göre keşf olgusunun: “muhâdara”, “mükâşefe” ve “müşâhede” olmak üzere üç aşaması vardır. Ona göre ilk aşama muhâdara olup ilme'l-yakîn diye de isimlendirilir. Bu aşama akıl yürütme, tefekkür ve kesb ile gerçekleşir. Mükâşefe ise ayne'l-yakîn mertebesine karşılık gelip vehbî olarak gerçekleşir. Müşâhede aşamasında ise sûfî artık hakke'l-yakîn dercesine yani mârifete erişmiştir ve üzerinde Hakk'ın sıfatlarının tecellisi olarak bast ve üns hâli belirlemiştir.¹⁸¹ Hucvîrî de *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde ilim ve mârifet arasındaki mana farklılıklarını vurgulamış, âlim ile ârifin farklı görevler icra ettiğini söylemiştir. Bunlar gibi diğer klasik tasavvuf yazarları olan Sülemî (ö. 412/1021) ve Ebû Tâlib Mekkî (ö. 437/1045) de aynı yaklaşımları sergilemişlerdir.¹⁸²

Baba Tâhir ise ilim kavramını otuz altı vecîz sözle dile getirir. Bu kavramı mârifet, hikmet, vecd, vesile, müşâhede, hak, hakikat, zikir ve mucâhede kavramları ile birlikte ele alır. Dolayısıyla ilim kavramını yukarıda dile getirdiğimiz kavramlarla ilişkili olarak açıklamamız daha uygun olacaktır.

¹⁷⁸ Kutluer, “İlim”, 112.

¹⁷⁹ Hacı Bayram Başer, “Tasavvuf İlmi ve Keşf'in Bir Bilgi Yönetimi Olarak Değeri”, *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, Ed., A. Cüneyd Köksal, Yedirenk Kitapları, Kartepe, 2009, 221.

¹⁸⁰ Ebû Bekr Tâcî'l-İslâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Çev., Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Dergâh Yay., İstanbul, 2016, 109.

¹⁸¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 155-156, 170.

¹⁸² Başer, “Tasavvuf İlmi ve Keşf”, 221.

Baba Tâhir ilmi, mârifetin yolunu gösteren bir rehber olarak görmektedir. Dolayısıyla burada bir ayırım söz konusudur.¹⁸³ İlim “Allah’ı bilmek” iken; mârifet “Allah’ı tanımak” şeklinde açıklanmaktadır. Baba Tâhir de bu ayırma dikkat çekerek ilmi hakîkate götüren bir araç olarak nitelendirmiştir. İlim onun gözünde belli bir aşamaya kadar değerlidir. Ona göre müridin asıl amacı Allah’ı tanımak olduğu için bilme aşamasına takılıp kalmamalıdır. Eğer müridin ilmi mârifete dönüşmeyip ilim aşamasında kalırsa onun acizyeti ortaya çıkar. Dolayısıyla mârifet gerçekleştiği anda ilim ortadan kalkmalıdır. Nitekim Baba Tâhir bu düşüncüyü; “ilmi görmek müridin acizliğini gösterir”.¹⁸⁴ şeklinde ifade etmiştir. Görüldüğü üzere ilim aşamasında kalmak büyük bir acizyetin göstergesidir. Ancak ona göre ilme karşı lakayt kalmak da cehâletin göstergesidir. O bu düşüncesini şöyle getirmiştir: “İlim umursamamak cehâlettir; ilim aşamasında takılıp kalmak zafiyettir; ilim vasıtasıyla mârifete ulaşmak ise tevhitir.”¹⁸⁵

Baba Tâhir’e göre ilim yüzeysel ve genel bir olgudur. Toplumda her ferдин az da olsa bir ilmi olduğu düşünülebilir. Ancak bu ilimde yanılma ihtimali her zaman bulunmaktadır. Fakat hikmet eşyanın özünü yani sadece hakîkatini ortaya koyduğu için hususi bir bilgidir ve bu bilgide yanılma payı olmadığı için ulaşılması zordur. Ancak bu bilgiye ulaşan kişi için kendisiyle yaratıcı arasında bir tercüman olur. Baba Tâhir; “ilim bir rehberdir; hikmet tercümandır. Dolayısıyla ilim genel bir davet iken, hikmet özel bir davettir.” derken bu gerçeği şöyle dile getirmektedir.¹⁸⁶ Ona göre ilim bizi Allah’a götürmede sadece yol gösterir, rehberlik eder, fakat hakîkate ulaştırın asıl aracı ise hikmettir. Dolayısıyla hikmetin, yol göstermenin ötesinde vesile görevi gördüğü söylenebilir.¹⁸⁷

Baba Tâhir bir sonraki aşamada ilmin vecd ile ilişkisine dikkat çekmekte ve aralarındaki ayırımı aşağıda sıralayacağımız şu özlü sözlerle dile getirmektedir:

¹⁸³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 61. (1. Kelime)

¹⁸⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 61. (2. Kelime)

¹⁸⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (6. Kelime)

¹⁸⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 61. (3. Kelime)

¹⁸⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 61. (4. Kelime)

- “İlim bir rehber olarak Allah’a giden yolu gösterirken, vecd ise bizzat Allah’ı gösterir. Dolayısıyla rehber kişiyi Allah’a giden yola sevk eder; vecd ise onu direkt olarak Allah’a cezbeder.”¹⁸⁸
- “İlim konuşur; vecd susturur.”¹⁸⁹
- “İlim yol açar; vecd ayırır; hakikat yakar.”¹⁹⁰
- “İlim sınırlar; vecd tahrip eder; hakikat tutuşturur.”¹⁹¹
- “İlim korkmak, vecd yakmaktır.”¹⁹²
- “İlim Allah’ın ateşi, vecd onun nurudur. İlme tabi olmayı ateş yakar; vecde tabi olmayı ise nur halden hâle sokar.”¹⁹³

Yukarıdaki özlü sözlerden de anlaşılacağı üzere Baba Tâhir, başından beri ilmin sadece Allah’a ulaşmada bir araç olduğunu ve belli bir aşamadan sonra daha üst bir bilgiye ihtiyaç olduğunu vurgular. İşte diğer bir üst bilgi de ona göre şiddetli aşk coşkusu anlamına gelen vecddir. İlim müridi Allah’a yaklaştırırken vecd onu Allah’a ulaştırır. Öte yandan ona göre Allah’ı ilim vasıtasıyla tanıyan kişinin dili uzar.¹⁹⁴ Çünkü henüz ilahî güzelliği müşâhede etmediği için ve o güzelliğin seyrine dalmadığı için bunun nasıl mümkün olacağına dair sürekli konuşur durur. Ancak kişi Allah’ın cemalini görmeye muvaffak olursa, sonucunda ortaya çıkacak şiddetli aşk hâli olan vecd kendisini hayretler içerisinde bırakır ve susturur. Aynulkudât el-Hemedânî, Baba Tâhir’in bu düşüncesini şöyle örneklemektedir: “Bir kişi ulu bir sultanın heybet ve ihtişamını duyduğunda bunu herkese anlatarak sürekli konuşup durur. Fakat sultanı bizzat gördüğü anda hayretinden ötürü dili tutulur ve konuşma melekesini kaybedip susar.”¹⁹⁵

Baba Tâhir ilim, vecd ve hakikat arasında bir üstünlük hiyerarşisi de kurar. Ona göre vecd ilimden üstün ancak hakikatten düşüktür.¹⁹⁶ Zira ilim Allah’a giden yolda müridin yolunu sadece açmakla yetinirken, vecd onun Allah’tan başkası ile

¹⁸⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 61. (5. Kelime)

¹⁸⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (11. Kelime)

¹⁹⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (12. Kelime)

¹⁹¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (13. Kelime)

¹⁹² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (13. Kelime)

¹⁹³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (15. Kelime)

¹⁹⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (11. Kelime)

¹⁹⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 16.

¹⁹⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (14. Kelime)

yani mâsivâ ile olan ilişkisini kesmesini sağlayıp kendisini Allah'a adamasına öncülük eder. Fakat vecd hâlinin sonunda beşerî varlık hâlen kendisini koruduğu için mürid henüz fenâ makamına erişmemiştir. Hakikat ise fenâfillah makamı olduğu için bu makam, kulu manevi olarak yakar ve yok eder. Dolayısıyla müellifimize göre vecdin ulaştırdığı makam müridin bedensel yönünde tahribata yol açarken; hakikat ise onun manevi yönünde tahribata yol açar. Böylece kulun varlığı ilâhî varlık içinde yok olur.¹⁹⁷

Sonrasında ise Baba Tâhir ilmin kul için zahiri bir hapisane olduğunu söyler. Ona göre ilim bir dış hapisten müşâhede bir iç hapistir.¹⁹⁸ Aynulkudât bu ifadeyi şu örnekle açıklar: “Yalanın kötü bir şey olduğuna dair bilgi, dili yalan söylememe yönünde sınırlar. Aynı şekilde kötü şeyleri dinlememe yönündeki bilgi de kulakları sınırlar ve adeta hapseder. Buna karşılık ilâhî güzelliğe kendini kaptırıp, o güzellikten başkasını görememe hâlinde ibaret olan müşâhede ise “basiret” yani kalb gözünü devreye sokar. Basiret ise Allah’ın cemalini müşâhede etmekle sınırlı kalır ve başkasına yönelmez. Dolayısıyla kişi, ilâhî güzellik içerisinde hapsolmuştur.”¹⁹⁹

Baba Tâhir ilimle alakalı olması hasebiyle kulun hürriyeti sorununa da değinmektedir. Ona göre, Allah kulluk bağlamında her ibadetin nasıl yerine getirileceğini belirli bir ilimle kayıt altına almıştır. Kim ki Allah’ın belirlemiş olduğu bu ilim sınırını aşarsa keyfi bir hürriyete yeltenmiş olur ki bu da, kulluk açısından bir vurdumduymazlığı beraberinde getirecektir ve bir bakıma ritüellerin sınırları belli olmayacaktır. Oysaki kulun şer’î sınırlar ile kuşatıldığı yadsınamaz bir gerçektir. Açıklamaya çalıştığımız bu mesele onun eserinde şu şekilde geçmektedir: “İlim kulluğun prangası ve hakkın hapisanesidir. Kim ilimsiz bir serbestlik ile kulluk etmeye kalkışırsa kulluğun sınırlarından çıkıp, mutlak hürriyeti seçmiş olur.”²⁰⁰

Sonuç olarak Baba Tâhir ilim bahsini kendi seyr yolculuğundan hareketle şöyle sonlandırır: “İlim beni cezbedip denizin sahiline götürdü. Vecd beni denizin

¹⁹⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (14. Kelime)

¹⁹⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (8. Kelime)

¹⁹⁹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 15.

²⁰⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (10. Kelime)

içine çekip boğulmaya teslim etti. Denizin ortasındaiken ilimden yardım istedim ancak beni kurtaramadı. Vecde kapıldım fakat o da beni boğulma hâdisesine yaklaştırmaktan başka bir şey yapmadı. Oysa beni sadece bilinmezlik kurtardı.”²⁰¹ Kanaatimizce müellifin manevi hayatında ne ilim ne de vecd ebedi kurtuluş için birer vesile değildir. Her biri fonksiyonel olarak belli bir aşamaya kadar gitse de nihâ olarak insanı ebedî kurtuluşa ulaştıramaz. Tek kurtuluş reçetesi de böyle bir durumda olan kişinin beşeri varlığını unutup ilâhî varlıkta kaybolması ve kendi varlığını tanıyamayacak hâle gelmesidir. İşte o zaman ilâhî varlık onu kendi tecellisi ile muammâdan çekip kurtaracaktır.

2.1.2.2. Mârifet

Sözlükte masdar kalıbında kullanıldığında “bilmek”, “tanımak” ve “ikrar etmek” anlamlarına gelen; isim olarak ise “bilgi” ye karşılık gelen mârifet (irfân) kelimesi, ilimle eş anlamlı kullanılsa da aralarında bazı nüanslar bulunmaktadır. İlim tümel bilgileri, mârifet ise tikel bilgileri ifade eder. Mârifetin zıttı inkârdır.²⁰² Dolayısıyla mârifet Allah’ı tanıma hususunda kullanılırken, ilim için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁰³ Istılâhî olarak mârifet, sûfîlerin birtakım ruhani haller yaşayarak ve ilâhî hakikatleri tadararak edindikleri bilgi türüne verilen isimdir.²⁰⁴

İlk dönemlerden itibaren sûfîler, zâhir ulmâsının ulaştığı bilgilerin dışında kendilerinin ulaştığı özel bir bilginin var olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰⁵ Ulaşmış oldukları bu bilgiyi de mârifet, irfân ve yakîn olarak adlandırmışlardır. Sûfîler mârifet kavramını ifade etmek için ilim kavramını da kullanmışlardır. İlmi mârifet anlamında kullandıklarında ise bunu kendilerine özgü terminolojik sıfatlarla niteleyerek “ledün ilmi, bâtın ilmi, hal ilmi, esrar ilmi, fenâ ve bekâ ilmi, makam ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi” gibi çeşitli formlarla ifade etmişlerdir. Bu tabirlerle de gayb olarak nitelendirilen bilgiyi kast etmektedirler. Onlara göre mârifetin başlangıcı ilimle olur. İlimsiz mârifet yok hükmünde, mârifetsiz ilim de

²⁰¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 62. (21. Kelime)

²⁰² Isfahânî Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğib el-Isfahânî, *el-Müfredât li elfâzi'l-Kurân*, Thk., Safvân Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, b.y.y., h 1430, 431.

²⁰³ Zafer Erginli (Ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Çev., İlyas Karlı ve bşk., Kalem Yay., İstanbul, 2006, 121.

²⁰⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 316.

²⁰⁵ Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003, 54.

vebaldir. Bu yöndeki görüşleriyle temâyüz eden sûfiler mârifeti ledünnî bir ilim olarak kabul etmektedirler ki bu ilimde vehmin etkisi bulunmadığından masumiyet vardır. Diğer ilimler ise vehmin tesiri altında oldukları için ismet sıfatından mahrumdurlar.²⁰⁶

Mârifet, hakîkatin bilinmesine vasıtasız şekilde olanak sağladığından ötürü sûfiler nezdinde klasik usullerle edinilen bilgiden daha değerli kabul edilmiştir. Bununla birlikte onlar mârifeti diğer bilgi türlerinden daha değerli kabul etmelerinin özellikle nakil yoluyla elde edilecek olan bilgiyi değersiz kılmadığını ifade etmişler, aksine mârifetin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinin ve geçerli olabilmesinin en önemli şartı olarak Kur'an ve sünnete aykırı olamaması gerektiğini vurgulamışlardır.²⁰⁷ Bu doğrultuda mârifet hakkında görüş beyan edenlerin ilki olduğu varsayılan Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), mârifet nurunun takva ve ihlâs nurunu söndürmemesi gerektiğini ifade ederken, zâhiri ilme ters düşen bâtinî ilmin de geçersiz olması gerektiğini vurgulamıştır.²⁰⁸ Çağdaşı olan Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890) ilkesel olarak zâhiri ve şer'î hükümlere aykırı olan bütün bâtinî bilgileri geçersiz saymıştır;²⁰⁹ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise sadece Kur'an ve Sünnetin sınırları içerisinde gerçekleşen mârifetin meşru olabileceği tespitinde bulunmuştur.²¹⁰

Sûfiler mârifetin ezeli olduğunu ileri sürerler. Bu iddialarını da şu ayete dayandırırılar: “Ben sizin rabbiniz değil miyim?”²¹¹ İşte Allah kullarına bu soruyu sorarak esasen kendisini kullarına ezelde tanıtmıştır. Ancak dünya dediğimiz şahadet âlemine gelen insanların bazıları bu mârifeti kabul ederken, bazıları ise inkâr eder.²¹² Bu sebeple birtakım sûfiler, Hakk'a dönük mârifetin zorunlu olduğu görüşündedir.²¹³ Sehl b. et-Tüsterî (ö. 380/990) de ilim, mârifet ve akıl üçgeninde her birinin yerini konumlandırırken mârifeti özel bir yere oturtmaktadır. Ona göre ilmin varlığı

²⁰⁶ Uludağ, “Marifet”, 54.

²⁰⁷ Uludağ, “Marifet”, 56; Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Aktüalizm Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, 219.

²⁰⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 508; Çift, “Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, 219.

²⁰⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 86; Çift, “Bilgi Kaynağı Olarak Marifet”, 219.

²¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 504.

²¹¹ A'râf, 7/172.

²¹² Uludağ, “Marifet”, 55.

²¹³ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 336.

mârifetin valıĝına, aklın varlığı da ilmin varlığına baĝlıdır. Mârifet ise başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi kendine var olur.²¹⁴,

Bunlarla birlikte mârifetin seviyesinin kişiden kişiye farklılık arz etmesi sebebi ile çeşitli derecelerden bahsedilmiştir. Hucvîrî, mârifetin “ilmî” ve “hâlî” olmak üzere iki türünden bahsederken²¹⁵, Serrac da (ö. 378/988) Ahmed b. Atâ’dan nakille mârifetin “hakkı bilmek” ve “hakkı tanımak” şeklinde iki yönünün olduğunu söylemektedir.²¹⁶ Öte yandan Molla Câmî (ö. 898/1492) mârifetin dört mertebesinde bahsetmektedir. Ona göre sâlik birinci mertebede her baktığı şeyi Hakk’la ilintili olarak görür; İkincisinde, gördüğü her şeyin Hakk’ın hangi sıfatıyla bağlantılı olduğunu bilir; Üçüncü mertebede, ilâhî sıfatların üzerinde tecelli etmesinin hikmet ve hakikatini kavrar; son mertebede ise ilm-i ilâhîyi kendi mârifeti şeklinde algılar.²¹⁷

Baba Tâhir’in tıpkı ilim kavramında olduğu gibi mârifet kavramını da ayrıntılı bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Baba Tâhir, ilim ile mârifeti birbirleriyle ilişkili olarak ele almıştı. Burada yer yer ilim kavramına atıfta bulunup aralarında benzerlik ve karşılaştırmalar yapsa da, özlü sözlerini yoğunlukla mârifet ekseninde dile getirir. Bu sebeple biz de mârifet kavramını müstakil bir başlıkta ele almayı uygun gördük.

Baba Tâhir, mârifetin beyanına “ilim ârifin tacı, mârifet ise âlimin tacıdır.”²¹⁸ sözleriyle başlamaktadır. Bu ifadede bazı belâgat sanatlarının kullanıldığı görülmektedir. İlim ve mârifet, tâca benzetilerek “teşbih”²¹⁹ sanatı; âlim ve ârif ise kırala benzetilerek “isti’âre”²²⁰ sanatı yapılmıştır. Peki, bu vecîz ifade nasıl

²¹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 108.

²¹⁵ Uludağ, “Marifet”, 56.

²¹⁶ Serrâc, *Luma’*, 33.

²¹⁷ Uludağ, “Marifet”, 56.

²¹⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kasâr*, 64. (30. Kelime)

²¹⁹ Teşbih, تشبيه fiilinin masdarı olup, bir şeyi başka bir şeye benzetmek demektir. İstîlâhî olarak, manayı güçlendirmek amacıyla iki veya daha fazla şeyin, her vasıfta değil de bir veya birkaçında birleşmesi; aralarında hakikat ve mecaz yönünden ilişki bulunan şeyleri birbirlerine benzetmek; yine aralarında ilgi bulunması münasebetiyle zayıf olanın güçlü olana benzetilmesi şeklinde tarif edilmektedir. Geniş bilgi için bkz. A. Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *Belâgat Terimleri Zözlüğü*, Raĝbet Yay., İstanbul, 2014, 253.

²²⁰ İsti’âre sözlükte, birinden ödünç bir şey isteyip almak manasındadır. Terim anlamı ise, bir kelimenin anlamını, geçici olmak kaydıyla başka bir kelime hakkında kullanmak demektir. Burada

açıklanabilir? sorusu şöyle cevaplandırılabilir. İlim ve mârifet kavramlarının her biri bir diğerini tamamlayıp süslediğinden aralarında sıkı bir ilişki vardır. Dolayısıyla hem mârifete sahip olmayan âlimin, hem de ilim sahibi olmayan ârifin birçok yönüyle eksik oldukları söylenebilir. Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi ilim ile mârifet; âlim ile ârif değerli şeylere benzetilerek birbirlerinin ayrılmaz bir parçası olduğunun vurgulandığı söylenebilir.²²¹

Baba Tâhir, “mârifet detayları bilip tanımaktır.”²²² ifadesini kullanarak, ana hatlarıyla mârifetin ne olduğu sorusuna cevap vermektedir. Aynulkudât’ın bu bağlamdaki yorumu meseleyi daha anlaşılır hâle getirmektedir. Ona göre ilmin bize mücmel olarak sunduğu bilgiler genel bilgilerdir. İşte bu bilgileri detaylı şekilde tanımak mârifettir. Bilindiği üzere mutlak olarak mevcut olan tek varlık Allah’tır. O’nun dışındaki bütün varlıklar “ma’dûmu’l- asıl” dır. İşte Baba Tâhir’e göre bu mücmel bir bilgidir. Ancak varlığın Allah’a muhtaç olduğunu ve Onsuz hiçbir varlığın var olamayacağına inanç noktasındaki bilgi detaylı bilgiyi ifade etmektedir.²²³

Baba Tâhir’e göre seyr-i sülûka giren mürîd gerçeğin farkında olup öyle hareket etmelidir. Daha yolun başındayken bilgisizliğini itiraf etmelidir. Nitekim o şöyle bir ifade kullanır: “ Cehâleti ve bilgisizliği tanımak bir bilgidir.”²²⁴ Bu ifadeye göre mürîd gerçek âlimin Allah olduğunu bilir ve O’nun dışındaki bütün varlıkların cahil ve bilgisiz olduğunu idrak ederse, müridin bu yöndeki bilgisi de esasında değerli bir bilgi niteliğindedir.²²⁵ Mürîdin mârifeti elde etmek adına seyr-i sülûka girip girmeyeceği ise kendi özgür irâdesine bağlıdır. Ancak seyre dalıp da kendisine keşf aracılığıyla bazı hakikatler bildirildiğinde seçimini bir tarafa atıp, Allah’ın kendisi için irâde ettiklerini tasdik etmekle yükümlüdür.²²⁶

kullanılmış olan belâğat sanatı ise “isti’âre-i mekniyye” dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eren – Uzunoğlu, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, 107-111.

²²¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 27.

²²² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 64. (31. Kelime)

²²³ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 27.

²²⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 64. (32. Kelime)

²²⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 27.

²²⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 64. (33. Kelime)

Ârif, Allah'ın fiil ve sıfatlarını müşâhede ettikten sonra zâtı müşâhede aşamasına geçer. İşte Baba Tâhir bu aşamada ârifte üç hâlin zuhur ettiğini söyler. Bunlardan ilki hayret hâli, ikincisi dehşet hâli, üçüncüsü ise buhtet hâlidir. Hayret hâlinde ârif şaşkınlık içerisinde olsa da bu şaşkınlığının farkındadır. İkinci aşama olan dehşet hâlinde ise ârif, kendi varlığının farkındadır, ancak hayretinin farkında değildir. Son aşamaya gelince ârif artık bu noktada tamamıyla kendinden geçmiştir.²²⁷ İşte Baba Tâhir'in nezdinde bu aşamalardan geçip, hakîkate boğulan kişi son derece değerlidir. Nitekim o böyle bir durumu yaşayanlar için şu vecîz sözü söylemektedir: “Mârifette boğulan birinin Hakk'ı unutması tevîdîn ta kendisidir. Küfür bataklığında olan birinin de Hakk'ı anması küfrün ta kendisidir.”²²⁸

Baba Tâhir'e göre mârifetin üç aşaması bulunmaktadır. İlk aşaması, isimleri tanımakla gerçekleşmektedir. İkinci aşaması, mevsûfun sıfatlarını ispat etmekle; üçüncü aşaması ise bütün bunların hakîkatini (gerçek manada) bilmediğini itiraf etmekle olur.²²⁹ En nihayetinde ise mârifet, mârifetin gerçekleşmesinden ümit kesmekle olur.²³⁰ Kanaatimizce Aynulkudât'ın bu ifadeye yapmış olduğu şerh söz konusu vecîzeyi daha anlaşılır hâle getirecektir. Ona göre mârifetin ilk aşaması akıl yürütmelerle gerçekleştiği için burada tanımlar ve isimler ortaya çıkar. Bu yöntem a'vâmın mârifet yöntemidir ve mârifetin hakîkatini ortaya koymak noktasında yetersizdir. İkinci aşaması ise, şuhûd dediğimiz gözle görülme aşamasıdır. Bu aşama varlığın bizzat görülmesiyle meydana geldiği için Havâs ehlini temsil etmektedir. Son aşama ise ittisâlî bir mârifettir ve havâsu'l-havâsın aşamasıdır. Bu aşamada artık ârif marûfun hakîkatini tam anlamıyla kavrayamayacağını bildiği için marûfta yok olur.²³¹

²²⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 64. (33. Kelime)

²²⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 65. (36. Kelime)

²²⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 65. (39. Kelime)

²³⁰ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 27. Söz konusu vecize için Aynulkudât'ın şerhinden dipnot gösterilmesi daha uygun görülmüştür. Zira vecizelerin kaynağını göstermek için esas alınan şerhsiz nüshada kanaatimizce “ye's” ibaresi yanlışlıkla “Nâs” şeklinde yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 65. (39. Kelime)

²³¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 30.

Baba Tâhir, “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu.”²³² hadisine dayanarak mârifetin delillerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Nitekim ona göre Allah ezelde vardı ve ebedi olarak da var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla mahlûkatın bu iki realite arasındaki durumu mârifetin delillerindedir.²³³ Ancak bu, a’vâmın istidlal yöntemiyle Allah’ı tanıma şeklidir. Ârif ise bunun ötesine geçerek yaratılanların olmadığı vakti müşâhede eder. Akabinde ise yaratılanları, yaratana hâl ile değil ilimle çağırır.²³⁴ İşte bu yöntem onun nezdinde daha ehemmiyetlidir. Bununla birlikte o, dünyada ârifler topluluğundan daha garip başka bir topluluğun olmadığını söylemektedir.²³⁵ Çünkü onlar birlik ve vahdet aşamasından tefrika ve kesret aşamasına içsel bir seyr-i sülûk yoluyla gelirler. Bu seyir ilk aşamada halktan Hakk’a iken, daha sonra Hak’tan halka şeklinde tezahür eder. Ancak onlar halkın arasına indiklerinde, onların zahiri normlarına uymak zorundadırlar. İşte bu durum onlarda içsel bir çatışmayı meydana getirip garip ve yalnız olmaya iter.²³⁶

Bütün bu aşamalardan sonra o, mârifetin karşıtı olan cehâlet ve inkâr konusuna geçmektedir. Ona göre mürid mârifet ehlinde olduğunu iddia edip de mârifet makamında kendi varlığını görürse cahil ve bilgisizce hareket etmiş olur. Aksine böyle bir iddiada bulunmayıp tevhîde vurgu yapar ve Allah’a teslim olursa akıllıca hareket etmiş olur.²³⁷ Baba Tâhir bu aşamaya kadar cehâletin yerilen tarafından bahsederken daha sonra övgüyü hak eden tarafına geçmektedir. Ona göre “cehâlete doğru çıkmak inkârdır. Ancak cehâlete dönmek mârifetin ta kendisidir.”²³⁸ Yani mürid başlangıç aşamasında cahildir. Daha sonra bilgi aşamasına geçer. İlimde son noktaya vardığında ise Allah’ın idraklerin fevkinde olduğunu fark eder ve cehâlete dönüş yapar. İşte Baba Tâhir’e göre böyle bir kişiyi cehâlet tevhîde götürür.²³⁹

²³² Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu’s-sahih*, Thk., Mustafa Dîb el-Buğâ, Dârü İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrût, 1993, Bedü’l-Halk, 1.

²³³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 65. (40. Kelime)

²³⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 65. (41. Kelime)

²³⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 65. (42. Kelime)

²³⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 32.

²³⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 65-66. (47. Kelime)

²³⁸ Baba Tâhir *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 66. (48. Kelime)

²³⁹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 34.

2.1.2.3. İlhâm ve Ferâset

Sözlükte “bir şeyi birden yutmak, içmek ve çok yemek” anlamlarındaki “l-h-m” kökünden türemiş olan “ilhâm” kelimesi, “yutturmak, içe atmak” demektir.²⁴⁰ İstilah olarak “ilâhî bilginin direkt veya melek aracılığıyla kalbe yerleştirilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴¹ İlhâmın esasını belirleyen şey temel bilgi kaynaklarının kullanılmaksızın insan zihninde (kalbinde) aniden belirmesidir. Yaygın olmasa da ilhâm yerine “havâtır”, “hevâcis” ve “firâset” kavramlarının kullanıldığı bilinmektedir.²⁴² Kur’an’ da sadece bir ayette geçen ilhâm kavramıyla Allah’ın insan nefesine hem kötülüğü hem de erdemliliği ilhâm ettiği, yerleştirdiği bildirilmektedir.²⁴³ Hadislerde de ilhâm kavramının geçtiği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v) Hüseyin adındaki bir sahâbiye “Allah’ım bana gerçeği bulma melekesini ilhâm et ve beni nefsimin şerrinden korusun.” ibaresinin geçtiği bir duayı öğrettiği bilinmektedir.²⁴⁴

İlk defa, ğulât-ı şî‘a mensubu olan Muğîre b. Said el-İclî ilâhî bilgilerin kalbe akacağına iddia etmiş ve sonraları Ca‘fer es-Sâdık’a nispet edilen birçok rivayetin de etkisiyle ilhâm, kendi imamlarının kalblerine atılan kesin bilginin kaynağı kabul edilmiştir. Yaklaşık bir asır sonra ise ilhâm, Hâris el-Muhâsibî, Bâyezid-i Bistâmi, Zünûn el-Mısırî ve Ebû Said el-Harrâz gibi sûfiler tarafından verilen örneklerle akıl, duyu ve haberin ötesinde asıl bilgi kaynağı kabul edilmiştir.²⁴⁵ Sûfilerin dışında Gazzali, Zebîdî ve İbn Haldûn gibi âlimler kalbin iki ayrı yönünün olduğunu vurgulamışlardır. Bunlardan biri duyular âlemini, diğeri ise gayb ve ervah âlemini algılamaya dönüktür. Kalbin bu türden bir bilgiye muttali olabilmesi için de kişinin kötülüklerden arınması gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde kalb perdeleri açılır ve içerisine ilahî ve melekî bilgiler vârid olur.²⁴⁶

²⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, V, 4088.

²⁴¹ Cürçânî, *Ta‘rîfât*, 37; Mehmed Ali Aynî, *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, Haz., Erol Kılınç, İnsan Yay., İstanbul, 2013, 183.

²⁴² Yunus Şevki Yavuz, “İlhâm”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 98.

²⁴³ Şems, 91/8.

²⁴⁴ Tirmîzî, “Da‘avât”, 70.

²⁴⁵ Serrâc, *Luma‘*, 353, 507.

²⁴⁶ Yavuz, “İlhâm”, 98- 99.

İlhâmın dini konularda delil olup olmayacağı meselesi öteden beri âlimler tarafından tartışılmış ve şu iki görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, ilhâm Allah ve melekleri tarafından doğrudan insanın kalbine ilgâ edildiği için en doğru ve kesin bilgi kabul edilmelidir. Başta sûfiler olmak üzere Abdulkadir el-Bağdâdî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Haldûn ve Zebîdî gibi âlimler bu görüşü savunmaktadırlar. İkincisi, her ne kadar kişinin kalbine bazı bilgilerin ilhâm edilmesi imkân dâhilinde olsa da bunlar genel geçer kesin bilgiyi ifade etmediği için dini sahada delil kabul edilmezler.²⁴⁷

Ferâset (firâset) sözcüğünün “f-r-s” fiilinin masdarı olup “bir şeyi dikkatlice ve derinlemesine düşünme, sezme” gibi anlamlara gelmektedir.²⁴⁸ Terim olarak ise “yakînî bilginin keşf edilmesi ve gayb perdelerinin aralanması” şeklinde tanımlanmıştır.²⁴⁹ Kaynaklarda ferâsetin; hikemî, riyâzî ve ilâhî şeklindeki üç türünden bahsedilmekle birlikte bu konuyla en yakından ilgilenenlerin sûfiler olduğu düşünülmektedir.²⁵⁰

Sûfilere göre ferâset sahibi kul hâdiselere Allah’ın nuruyla bakar ve Allah ta kulunun gören gözü olur. Böyle bir kişi de muhatabını derinlemesine tanır ve onun kalbinden geçen bazı hususları sezebilir. Bununla birlikte tasavvufta velilerin ferâsetinde hata payının çok az olduğuna hatta mümkün de olmayacağına inanılır.²⁵¹ Sûfiler de dâhil müfessirlerin çoğu²⁵² “ان في ذلك لآيات للمتوسمين” ayet-i kerimesinde geçen “mütevessimîn” ifadesinin ferâset ehli için kullanıldığını belirtmektedirler.²⁵³

Baba Tâhir’in ilhâm ve ferâseti benzer kavramlar olarak düşündüğünden aynı manaları ifade etmek üzere birbirlerinin yerine kullandığı görülmektedir. Ona göre ilhâm, ilhâm bilgisiyle bilinebilir.²⁵⁴ Bilindiği üzere ilhâmi bilgi bâtinî bilgiyi ifade eder. Kişi eğer ilhâmi bilgiye muttali olduğunu düşünüyorsa, kendisine ulaşan bu bilginin zâhiri mi yoksa bâtinî mi olduğunu zihninde ayırıştırması gerekir. Nihayetinde ilhâm dediğimiz şeyin derûni ve içsel bir bilgiyle gerçekleşmesi

²⁴⁷ Yavuz, “İlhâm”, 99.

²⁴⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-‘Arab*, V, 3379.

²⁴⁹ Cürcânî, *Ta’rifât*, 152.

²⁵⁰ Uludağ, “Firâset”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, 116.

²⁵¹ Uludağ, “Firâset”, 116.

²⁵² Hicr, 15/75.

²⁵³ Uludağ, “Firâset”, 116.

²⁵⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 66. (57. Kelime)

gerekmektedir. İşte burada bilginin bir kritiğe tabi tutulduğu söylenebilir ki, Baba Tâhir akabinde bilginin incelenmesi hususunu iyice açarak şu vecîz ifadeyi kullanır. “Her kim ilhâmı vesveseden, lümmeyi de hâcizden ayırırsa onun ferâseti kemâl derecesinde gerçekleşir.”²⁵⁵ Buna göre kişi kalbine gelen seslerin ve bilgilerin Hak’tan mı yoksa şeytan ve nefisten mi geldiğini ayırt edebiliyorsa hakiki bir ferâset bilgisine sahiptir. Aynulkudât’ın da ifade ettiği üzere ilhâm ile vesvese yapısı itibariyle birbirlerine benzemektedir. Zira ikisinin de geldiği yön derûnidir. Bu yönlerden biri Allah’a diğeri ise şeytana dönüktür. Bunun gibi “lümme” düşüncesi şeytandan gelirken, “hâcis” ise melekten gelmektedir.²⁵⁶ İşte Baba Tâhir’in düşüncesinde ferâsetin kâmil manada gerçekleşmesi için ilhâmın vesveseden ayırt edilmesi gerektiği gibi, lümmenin de hâcisten ayırt edilmesi gerekmektedir.

İnsanlar muhataplarını çeşitli yönleriyle inceleyerek onlar hakkında belli fikirler edinirler. Onların muhatapları hakkındaki bu fikirleri zan olarak nitelendirilebilir. Şayet kişinin zihnine muhatabıyla ilgili olumlu bilgiler girmişse ona karşı husn-ü zan besler. Tam tersi bir durumda ise sû-i zan beslemeye başlar. Bu sebeple zannı dengeleyecek bir teraziye ihtiyaç duyulur. İşte Baba Tâhir bu bağlamda “hüsn-ü zannın mizanı ferasettir.”²⁵⁷ ifadesini kullanmaktadır. Aynulkudât’a göre zan iki türdür. Birincisi, akıl yürütmeler yoluyla elde edilir. İkincisi ise ilhâm, ahlak ve bâtni hallerle elde edilir ki bu bilgiye ancak ârifler ve bâtni hallere muttalî olanlar sahip olabilirler.²⁵⁸

Sonrasında ise Baba Tâhir, ferâsetin daha ötesindeki işrâf ve keşf bilgisine değinmektedir. Ona göre ilhâm ve ferâset gelip geçici iken işrâfî bilgi sabit ve kalıcıdır.²⁵⁹ Zira işrâf daha gizli olan bilgiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla kişi ilhâm ve ferâset bilgisiyle yetinmeyip işrâfî bilgiye ulaşmalıdır. Eğer kişi sıralamış olduğumuz bu bilgi aşamalarının tamamına ulaşırsa artık onu Baba Tâhir’in “sır” olarak nitelendirdiği keşf bilgisi karşılar.²⁶⁰

²⁵⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 66-67. (58. Kelime)

²⁵⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 40-41.

²⁵⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (59. Kelime)

²⁵⁸ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 42.

²⁵⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (60. Kelime)

²⁶⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (61. Kelime)

Özetle açıklamak gerekirse Baba Tâhir'in ilhâmî bilgiyi delil olarak kabul ettiği söylenebilir. Ancak bu bilgi belli kıstaslar ışığında süzgeçten geçirilip ilâhî mi yoksa şeytanî mi olduğu tespit edilmelidir. Ayrıca o, her ne kadar ilhâm ve ferâseti bir bilgi kaynağı olarak kabul etse de bunların ötesinde işrâf ve keşif bilgisinin de var olduğuna dikkat çekmektedir. Amaç da aslında sır bilgisi olarak nitelendirdiği bu bilgi türlerini elde etmek olmalıdır. Kanaatimizce Baba Tâhir bu bilgi türlerini ele alarak belli bir bilgi hiyerarşisi oluşturmak niyetindedir. Zira sâlik ilk olarak ilhâm ve ferâset bilgisine sonrasında ise sırasıyla işrâf ve keşif bilgisine erişerek sır bilgisine ulaşabilir.

2.1.2.4. Hakikat ve Resm

Hakikat lügatte “var olduğu kesinkes bilinen şey”, “bir şeyin kendisiyle tahakkuk ettiği ve kimliğinin ortaya çıktığı şey”, “bir şeyin asıl manasına hamledilmesi” gibi anlamlara girmektedir. Hakikatin zıttı mecazdır.²⁶¹ Sözlüklerde hakikat, insan örneği üzerinden anlatılır. Bilindiği üzere insanı insan yapan şey yani onun gerçek hakikati “hayvân-ı nâtık” olmasıdır. İnsan bu özelliği dışında tahayyül edilemez. Ancak insanda var olan gülme, yazma vb. vasıflar ise hâssadır. Bu özellikler olmaksızın da insan tahayyül edilebilir. O halde insanın hakikati canlı bir varlık olmasıdır.²⁶² Istilâhî olarak hakikat, Hakk'ın her ânın ve her şeyin gerçek faili olması anlamına gelen rubûbiyeti müşâhede etmek demektir.²⁶³ Diğer bir tanımı ise “ilâhî sırlara ve gerçeklere tanık olmak, Hakk'ın tecellilerini temaşa etmek” şeklinde yapılmıştır.²⁶⁴

Sûfîler hakikat terimini, sözlü olarak anlatılmasının pek mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle onu tarif etmek yerine alametleri ve vasıfları üzerinden aktarmaya çalışmışlardır. Mesela Mâ'rûf-i Kerhî, (ö. 200/815-16 ?) “tasavvuf hakikate dair olan şeyleri almak, halkta bulunan şeylere de göz dikmemektir.”²⁶⁵ şeklinde yapmış olduğu tasavvuf tanımında hakikat kavramına vurgu yapmıştır. Aynı

²⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 942.

²⁶² Cürcânî, *Ta'rîfât*, 95.

²⁶³ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fî işârati ehli'l-ilhâm*, Çev., Ekrem Demirli, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, 216.

²⁶⁴ Mehmet Demirci, “Hakikat”, *DİA*, XIV, 1997, 178.

²⁶⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 454.

şekilde Cüneyd-i Bağdâdî de yapmış olduğu tanımda tasavvufu, “ilâhî hakîkatlere kulak vermek” şeklinde tarif ederek hakîkatin en önemli gaye olduğu gerçeğini hatırlatmıştır.²⁶⁶ Öte yandan Serrâc hakîkati, kalbin sürekli bir şekilde Allah’ın huzurunda bulunup O’nu temaşa etmesi olarak açıklamıştır.²⁶⁷ Kuşeyrî ise hakîkati, şeriat ile ilişkilendirerek, ne hakîkatsiz şeriatın ne de şeriatsız hakîkatin mümkün olacağını vurgulamıştır.²⁶⁸ Başka bir yerde de şeriatın mükellefiyetler doğurduğunu, hakîkatin ise Allah’ın âlemdeki tasarruf ve idaresini temsil ettiğini belirtmiştir.²⁶⁹

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çoğu sûfi, hakîkat-şeriat ilişkisine vurgu yaparak bu iki kavramı birbirlerinin ayrılmaz bir parçası olarak düşünmüşlerdir. Fakat daha ileriki dönemlerde bu ilişkiye bir de “tarikât” ve “mârifet” kavramları eklenerek dördü bir sınıflandırmaya gidilmiştir. Böylelikle bu tasnifte sıralama, şeriat-mârifet-tarikât-hakîkat şeklinde düşünülmüştür. Ancak Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) tarikati ikinci sıraya alarak şeriat-tarikât-mârifet-hakîkat şeklindeki sıralamayı benimsemiştir.²⁷⁰

Resm sözlükte “ayak izi, kalıntı, çizim, işaret” gibi anlamlara gelmektedir.²⁷¹ İstılâhî olarak ise yaratılmış varlıkların zâhiri görüntülerinin ilimle çizilmesi,²⁷² Hakk’ın otoritesi zuhur ettiğinde de bu görüntülerin ortadan kaybolmasıdır.²⁷³ Resm ilâhî gücün izahıdır. Diğer bir ifadeyle Allah’ın fiil ve tasarruflarından hâsıl olan mahlûkata dönük sıfatlardır. Dolayısıyla resimler mutlak hakîkatler değildir. Sadece o hakîkatlerin gölgesi ve şekilsel formlarıdır. Bundan dolayıdır ki sûfiler, şekilcilikten ibaret olan tasavvuf anlayışına “sûfiye-i rûsum” (merâsim sûfilîği) demişlerdir.²⁷⁴

²⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 454.

²⁶⁷ Serrâc, *Luma*’, 395.

²⁶⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 166.

²⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 166.

²⁷⁰ Demirci, “Hakikat”, 179.

²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, III, 1646.

²⁷² İbn Fûrek Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *el-İbâne an turuki’l-kâsîdîn*, Çev., Ahmet Yıldırım-Abdulgaffar Aslan, *Tasavvuf İstılahları*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, 346.

²⁷³ Serrâc, *Luma*’, 412.

²⁷⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 294.

Baba Tâhir'e göre ise hakikat, "ilme'l-yakîn aşamasından sonra meydana gelen müşâhededir."²⁷⁵ Bilindiği üzere insanî ilim üç aşamadan meydana gelmektedir. Bunlardan ilki "ilme'l-yakîn" (imânî bilgi), ikincisi "ayne'l-yakîn" (burhânî bilgi), üçüncüsü ise "hakke'l-yakîn" (irfânî bilgi) dir.²⁷⁶ İşte onun bilgiye dair zihnindeki bu ayırım hakikat hakkındaki görüşlerini de belirgin hâle getirmektedir. Ona göre hakikate ulaşmak için ilme'l-yakîn bilgisi tek başına yeterli değildir. Evet, ilme'l-yakîn öz olarak hakikat olabilir fakat mutlak hakikati ifade etmez. İlme'l-yakîn aşamasında müşâhede yoktur. Başka bir ifadeyle sâlik bu aşamada hakikati sadece zahirî yönüyle bilir ama ona şahit ve tanık olamaz. Baba Tâhir bu düşünceye şu ayeti delil getirir: "Rabbinden gelmiş apaçık bir delile (beyyine) dayanan kimseyle ötekiler hiçbir olur mu? Bu delili de rabbinden gelen bir şahit (tanık) izlemektedir."²⁷⁷ Ona göre bu ayette geçen "beyyine" kelimesi hakikatin zahirini, "şahit" ise batınını temsil etmektedir.²⁷⁸ İşte Baba Tâhir ilme'l-yakîn derecesindeki hakikati gerçek hakikate giriş telakki eder. Onun bu bağlamdaki vecîz ifadesi ise şöyledir: "Hakikat Hakk'ın mukaddimesidir."²⁷⁹ Bu ifadeden anlaşılmaktadır ki müşâhede hâli başlangıçta gelip geçicidir. Fakat bu hal ilerleyen süreçte sabit bir makama dönüşür. Böylelikle ona hak ve hakke'l-yakîn ismi verilir. İşte bu yönüyle bakıldığında ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ile hakke'l-yakîn için bir ön aşama olduğu görülmektedir.

Baba Tâhir'e göre "hakikate giriş yapmak için hakikatten çıkılmalı, hakikatten çıkmak için de hakikate girilmelidir."²⁸⁰ Aynulkudât'ın bu muğlak ifadeye getirmiş olduğu yorum konunun daha iyi anlaşılması bakımından büyük önem arz etmektedir. Ona göre, muvahhid olan kişi tevhîd düşüncesinin başlangıcında mutlak vahdeti yalnızca Allah'a atfettiği için halkı Hakk ile beraber görmez. Halk onun için bir gölge hükmündedir. Bu birinci hakikattir. Sûfîler ise buna makâmu'l-cem' derler. İşte bu durumda ubudiyet ve rububiyet işlevsiz kalacağı için hakikatte bir eksiklik

²⁷⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 70. (76. Kelime)

²⁷⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 22.

²⁷⁷ Hûd, 11/17.

²⁷⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, Haz., Cevad Maksûd, Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Millî, Tahran, 1354 hş., 409.

²⁷⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, Haz., Reşid Yâsemî, 70. (77. Kelime)

²⁸⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 70. (77. Kelime)

meydana gelir. Oysaki vahdetin kâmil manada gerçekleşmesi için vahdetle kesretin birlikte görülmesi gerekmektedir. Bu da sûfilere cem‘u‘l-cem‘ diye adlandırdıkları ikinci hakîkattir. Tabi ki bu hakikatle karşılaşma son aşamada olur.²⁸¹ İşte Baba Tâhir’in anlayışına göre sâlik, Allah’ı kemâl derecesindeki bir hakikatle görebilmek istiyorsa birinci hakikatten çıkıp ikinci hakikate yol almalıdır. Bu yolculuk bir ayrılış değil geçiş sürecidir. Sûfilere göre tefrikasız cem‘ (Hak ile halkı aynı görmek) kişiyi zındıklığa sürükler. Bu da panteizm düşüncesinin temel prensibidir. Oysaki Baba Tâhir, cem‘ ve tefrikayı birlikte görmeyi tevhîd olarak nitelendirir.²⁸² Aynulkudât’ın vecîzeyi bu şekilde yorumlayışı kanaatimizce de daha makuldür.

Baba Tâhir bir sonraki aşamada hakikat-resm ilişkisine değinir. Ona göre resm, eksik bir hakikattir. Gerçek hakikati temsil etmez. Dolayısıyla Allah’a bir ödül beklentisi ve cennetin nimetleri için itaat etmek gerçek hakikat değil nakıs bir resmdir.²⁸³ Baba Tâhir tıpkı tasavvuf geleneğinde olduğu gibi resmi sadece şekilsel bir hakikat olarak algılar. Ona göre resm tek başına düşünülürse hakikat adına bir şey ifade etmez. Oysaki gerçek hakikat, zahirî görüntülerin meydana getirdiği hakikatlerin çok ötesinde bir şeydir. Aynulkudât, Baba Tâhir’in bu vecîzesini bizim kabullerimizle de örtüşecek şekilde vahdet düşüncesi bağlamında açıklamaktadır. Nitekim ona göre hakikat, mutlak vahdeti müşâhede etmek suretiyle gerçekleşir. Bu müşâhede ise iki şekilde cereyan eder. Birincisi, yukarıda da zikrettiğimiz gibi mutlak vahdeti müşâhede etmekle olur ki böylesi bir hakikat ilme‘l-yakîn aşamasındaki nakıs hakikati ifade eder. İkincisi ise vahdetin kesretle birlikte müşâhede edilmesiyle gerçekleşen hakke‘l-yakîn derecesindeki kâmil hakikattir.²⁸⁴ Kısaca denebilir ki eğer kişi Allah’a itaati bir beklenti karşılığında yapar ve manaya değil de surete takılırsa bu resmdir. Aksine itaat ve ibadetleri O’nun rızası için yapması da hakke‘l-yakîndir. Böyle bir hakikatte resm olsa dahi hakikattir.

Şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar Baba Tâhir hakikat ve resm arasındaki farkları ortaya koyup hakke‘l-yakîn derecesindeki hakikate artı bir değer atfetse de hakikatle birlikte olan hakiki resmleri de hakikat olarak kabul eder. Ancak

²⁸¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 55.

²⁸² Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 55.

²⁸³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu‘l-kısâr*, 70. (78. Kelime)

²⁸⁴ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 55.

bunun ön koşulunun olduğunu da hatırlatır. O ön koşul da şudur ki, sâlik öncelikle hakikatlerin resmlerden farklı olduğunun bilincinde olmalıdır. Böylelikle Allah'ın ulûhiyyet, rubûbiyyet ve kudret sıfatları belirgin hâle gelmiş olur. Açıklamaya çalıştığımız vecîzeyi ise Baba Tâhir şöyle dile getirir: “Hak’la birlikte ve hakikat olan resmi hakikat addediyorum. Resm ile birlikte olan hakikatleri de resm olarak görüyorum. Öyleyse bir yönüyle hakikatlerin resmlerden farklı olması gerekir ki ulûhiyyet, ceberûtiyyet ve rubûbiyyet birbirlerinden ayrılınsınlar.”²⁸⁵

2.1.2.5. İşâret

Sözlükte “elle göstermek, ima etmek, öğüt vermek ve emretmek”²⁸⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “mananın gizliliğinden dolayı konuşanın sözlerle ifade edemediği şey” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁸⁷

Sûfiler insanlara aktarmayı umdukları bilgileri, açığa vurulduğu takdirde yanlış anlaşılacağı endişesiyle ve derin anlamlar taşıması sebebiyle herkesin bilmesini istemediklerinden dolayı çoğu zaman “işâret” dedikleri sözlü ve yazılı olmayan anlatım türünü tercih etmişlerdir. Çünkü tasavvuf ilmi kalbin doğrudan temaşa yoluyla keşfettiği bilgilere dayalı bir ilimdir. Hal böyle olunca kalbe doğan hakikatlerin dile dökülerek kelimelerle ifade edilmesi mümkün olmamaktadır. Bu sebeple tasavvuf genellikle işâret ilmi, bâtın ilmi, havâtır ilmi, mükâşefe ilmi ve müşâhede ilmi diye adlandırılmıştır.²⁸⁸ Bu ilme dair hususların da sadece tasavvufi halleri yaşayıp, gerekli makamlara ulaşanların bilebileceği vurgulanmıştır.²⁸⁹ Bu düşünceyi Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) şöyle ifade etmiştir: “İşâretimize vakıf olmayana ifademiz fayda sağlamaz.”²⁹⁰ Öte yandan sûfiler, işâret yoluyla anlatılan hususların tasavvuf ehline son derece açık olduğunu, aksine cümleye döküldüğünde kapalı hâle geldiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Ebû Ali Ruzbârî, şu ifadeyi kullanmıştır: “Bizim ilmimiz işâret ilmidir. İbareye döküldüğünde gizlenir.”²⁹¹

²⁸⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 70. (78. Kelime)

²⁸⁶ Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, Nadir Eserler Kitaplığı, Ed., Osman Doğan-Soner Demirsoy, İstanbul, 2015, 116.

²⁸⁷ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 497.

²⁸⁸ Uludağ, “İşâret”, *DİA*, XXIII, 2001, 423; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 443.

²⁸⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 145.

²⁹⁰ Uludağ, “İşâret”, 423.

²⁹¹ Serrâc, *Luma'*, 258, 396.

İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) ise “işâretler ibarelere ihtiyaç bırakmadı”²⁹² sözüyle bu gerçeğe dikkat çekmiştir.

Tasavvuf çevrelerinde her ne kadar işâretle anlatım yöntemi benimsenmiş olsa da belli bir noktada onun da yetersiz kalacağı ifade edilmiştir. Zira bu görüşte olanlara göre salt ilâhî hakikatleri işâret yoluyla dile getirmek imkân dâhilinde değildir.²⁹³ Bu bağlamda Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) şu ifadeleri kullanır: “Kulların içerisinde Allah’a en uzak olanlar, O’na en çok işâret edenlerdir.”²⁹⁴ Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) işâretle elde edilen yakınlığın esasında uzaklık olduğunu vurgulayarak, işâretin menfî yönüne vurgu yapmıştır.²⁹⁵ Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) ise dost olarak nitelendirdiği sûfilere hakikatini tevhid, işâretlerini ise şirk olarak kabul etmiştir.²⁹⁶

Yukarıda da belirtildiği gibi işâret diye adlandırılan vâridat türü, tasavvuf düşüncesinde iki boyutuyla ele alınmıştır. İlk boyutuna baktığımızda işâretin ibarelerden ve düşüncelerin sözlere dökülüşünden daha değerli olduğu görülmektedir. Ancak diğer boyutuyla incelendiğinde onun da belli bir yerden sonra yetersiz kaldığı ve hakikat ehlini temsil edemeyeceği görüşü ortaya çıkar. İşte bu yönüyle baktığımızda Baba Tâhir işâreti, her ne kadar söz ve ibarelerden üstün tutsa da belli bir aşamadan sonra hakikat yolculuğu için mutlak bir engel olarak kabul eder.²⁹⁷ İlk olarak işâretin tanımını yaparak konuya giriş yapar.

Ona göre işâret, sözleri ve ibareleri ortadan kaldıran şeydir. Zira ilâhî hakikatlere dair bir düşünce dile dökülüp ifadelerde yer bulduğunda asıl manasının dışına çıkar ya da gizlenir.²⁹⁸ Bu sebeptendir ki hakikat ehli olanlar, tanık oldukları ilâhî sırları dile dökmekten kaçınırlar. Bunun yerine o sırları ehli olanlara îma ve işâret yoluyla bildirirler.

²⁹² Abdulkarim el-Cîlî, *Şerh-u müşkilâtî'l-futuhâtî'l-Mekkiyye*, Çev., Ali Akay, Thk., Atıf Cevde Nasr, *Fütuhât-ı Mekkiyye Şerhi*, İlk Harf Yay., İstanbul, 2015, 51, 191.

²⁹³ Uludağ, “İşâret”, 423.

²⁹⁴ Serrâc, *Luma'*, 257.

²⁹⁵ Serrâc, *Luma'*, 257; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 165-166.

²⁹⁶ Serrâc, *Luma'*, 258.

²⁹⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 70, 71.

²⁹⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 71. (93. Kelime)

Fakat böyle bir meziyet bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Zira sūfi, keşfen edindiği bilgileri işâret yoluyla aktarma aşamasına gelmişse büyük imtihan ve belaları da yüklenmiş demektir. Baba Tâhir bu aşamada lahza, havâtr²⁹⁹ ve işâret diye adlandırılan derûnî ve ilâhî sesleri anlamsal düzeni içerisinde bir sıralamaya tabi tutarak kalbe düştüğü anda kişinin başına ne türlü imtihanlar getireceğini sıralar. Onun bu bağlamdaki vecîzesi şöyledir: “Kalbe düşen lahzalar sınamaları, hâtıralar büyük imtihanları, işâretler ise belaları beraberinde getirir.”³⁰⁰ Buna göre denilebilir ki kişinin vakıf olduğu varlık ötesi bu sesler ilâhî hakîkatlerle ilişkili olduğu için imtihanları da beraberinde getirir. Çünkü ilâhî hakîkatlere muttali olmak sıradan bir şey değildir. Böylesi ağır bir yükün altına girmenin de bazı bedelleri olmalıdır. Şayet kişi dünyevi hallere muttalî olmuşsa (lahza) Allah onu küçük imtihanlarla sınamaya başlar. Muttalî olduğu şey ahiret hallerine (havâtr) dairse büyük imtihanlarla yüz yüze gelir. Yok, bütün bunların dışında kişi bizatihi ilâhî hakîkatlere (işâret) muttalî olmuşsa büyük belalarla imtihan edileceğinin farkında olmalıdır.³⁰¹ Bu düşünce Cüneyd-i Bağdâdî tarafından da savunulmuştur. Nitekim ona göre Allah’ın bazı kulları varlık ve hâdiselerin ötesini görebilirler. Ancak bahşedilen bu lütuflar aynı zamanda onlar için büyük belaların da habercisidir.³⁰²

Baba Tâhir artık bu aşamadan sonra işâretin menfî yönleri üzerinde durmaya başlar. O’na göre Allah’la yaratılanlar arasındaki en büyük engel ve perde O’na işâret etmektir.³⁰³ Onun bu vecîze ile işâretin kötü yönlerini dile getirmeye başladığını söyleyebiliriz. Ancak bu en hafif yermedir. Zira bir sonraki aşamada işâreti mârifetle ilişkilendirerek küfür, inkâr ve şirk olarak nitelendirir. Onun bu bağlamdaki vecîzelerinden biri şöyledir: “Mârifetin hakîkatine işâret etmek küfürdür. Mârifetin kendisine işâret etmek inkârdır. Hakîkate işâret etmek ise şirktir.”³⁰⁴ Bu düşüncenin Baba Tâhir’den önce Bâyezid-i Bistâmî ve Amr b. Osman el-Mekkî (ö.

²⁹⁹ Bkz., Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 443.

³⁰⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 70. (90. Kelime)

³⁰¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 57.

³⁰² Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 57.

³⁰³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 71. (92. Kelime)

³⁰⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 70. (89. Kelime)

297/910) tarafından da savunulduğu görülmektedir.³⁰⁵ Aynulkudât'ın malum vecîzeyi şerhi ışığında denebilir ki mârifetin hakîkatine işâret etmek Baba Tâhir'e göre arif ile marûfu aynı ve bir olarak görmektir. Bu da panteizm düşüncesini yansıtacağından küfürdür. Aynı şekilde mârifetin nihayeti olan uluhiyyete vakıf olduğunun iddiası da inkârı beraberinde getirir. Çünkü kişi bu eylemiyle kendi nefesine Allah'ın mutlak varlığı karşısında varlık atfetmiş olur.³⁰⁶

Baba Tâhir başka bir vecîzesinde ise konuyla alakalı şu ifadeleri kullanır: “Hakk’a işâret etmek şirkidir. Hakîkate işâret etmek tehlikelidir. Mârifete işâret etmek engeldir. Yakına işâret etmek ise uzaklıktır.”³⁰⁷ Yine bu ifadeden de anlaşılmaktadır ki kul hakîkate işâret ettiği anda Allah’la birlikte başka varlıkların da var olduğunu zannedeceğinden şirke bulaşır. Ancak kişi bunun farkında değildir. Zira Hakk’a işâret etmek suretiyle yakınlık elde ettiğini düşünür ki aslında bu Ebu’l-Hüseyn en-Nûrî’nin de ifade ettiği gibi tam bir uzaklıktır.³⁰⁸

2.1.2.6. Müşâhede

Sözlükte “görmek, gözlemlemek, şahitlik etmek; bir nesnenin hakîkatine muttali olmak”³⁰⁹ anlamlarına gelen müşâhede kelimesi ıstılahta, “Allah ile kul arasındaki perdelerin sırasıyla kalkıp ilâhî tecellilerin ve gayb âlemine dair bazı hususların seyr ve temaşa edilmesi”³¹⁰; “Hakk’ın kalplerde hazır bulunması”³¹¹ ve “perdelerin kesin olarak ortadan kalkması”³¹² şeklinde tanımlanmıştır.

Müşâhedenin dört mertebesinden bahsedilmektedir. Bunlar; gözün, kalbin, ruhun ve sırrın müşâhedesidir. Seyr hâlindeki sûfi belli bir manevi mertebedeysen bir üst mertebeyi görmesi mümkün değildir. Çünkü bir üst mertebe perdelenmiştir. İşte seyrü sülûk bu perdelerin her birini teker teker açarak sâlike en üst mertebeleri

³⁰⁵ Serrâc, *Luma*’, 258.

³⁰⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 57.

³⁰⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 70. (91. Kelime)

³⁰⁸ Serrâc, *Luma*’, 257.

³⁰⁹ Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 152.

³¹⁰ Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Emin Yay., Birinci Baskı, Bursa, 2008, 306.

³¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 265.

³¹² Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu’s-sâirîn Tasavvufta Yüz Basamak*, Çev.. Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa, 2017, 73.

temaşa ettirmeyi amaçlar.³¹³ Söz konusu bu perdelerin açılması klasik kaynaklarda muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde ele alınmıştır. Muhâdara, kalbin Allah'ın huzurunda bulunmasıdır. Bu hâl Allah'ın varlığını gösteren delillerin kalpte meydana getirdiği manevî hâlin sonucunda meydana gelir. Mükâşefe, deliller olmaksızın kalbin Hakk'ın huzurunda hazır bulunmasıdır. Müşâhede ise her türlü şüphenin ortadan kalmasıyla Hakk'ın kalbi huzura eriştirmesidir.³¹⁴

Serrâc müşâhedeği, yüce bir hâl ve yakîni hakikatlerin artmasıyla meydana gelen bir parıltı şeklinde tanımladıktan sonra müşâhede ehlini üç aşamada inceler. Birincisi, daha henüz başlangıç aşamasında bulunan müridlerin müşâhedesidir ki bu grup Ebû Bekir Vâsıtî (ö. 320/932)'nin ifadesiyle eşya ve hâdiseleri düşünce gözüyle müşâhede ederler. İkincisi, müşâhede yolu yarılalayanlardır. Bu aşamada halk, artık Hakk'ın mülkü ve tasarrufu altındadır. Üçüncüsü ise artık Hakk'ın her şeyde müşâhede edildiği son aşamadır.³¹⁵

Baba Tâhir ise müşâhedeği, “vasıfsız bir görme” şeklinde tanımlar.³¹⁶ Aynulkudât bu ifadeyi iki şekilde yorumlar. Birincisi, kadîm olan varlığın nurunu müşâhede etmektir ki bu müşâhede şekli, hudûsün yani sonradan yaratılmış olanların tüm karanlıklarını ortadan kaldırır ve böylece bu ezeli nur kendi zatıyla var olur. Müşâhedenin bu türü çok keskin bir tefekkürü gerektirdiğinden ötürü kulla ilişkili değildir. Aynı şekilde ikinci müşâhedenin de betimlenmesi mümkün değildir. Çünkü ilâhî varlığı müşâhede idraklerin çok üzerindedir. Dolayısıyla dile dökülebilir değildir.³¹⁷ Sonrasında ise müellifimiz huzur ve müşâhede arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre huzur da bir görme hâdisesidir. Ancak bu görme, kişinin varlığının yenilgisini gerektirmez. Müşâhede ise aksine kulun varlığını Hakk'ın varlığı karşısında yenilgiye uğratar. Dolayısıyla kul müşâhede hâlinde kendi varlığını göremediği için Hakk'ın varlığında yok olur ve görme hâdisesi doğrudan bir müşâhede şeklinde gerçekleşir.³¹⁸

³¹³ Uludağ, “Müşahede”, 152.

³¹⁴ Uludağ, “Müşahede”, 152.

³¹⁵ Serrâc, *Luma'*, 68.

³¹⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 76. (151. Kelime)

³¹⁷ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 85.

³¹⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 76-77. (152. Kelime)

Baba Tâhir, müşâhede hâlini yaşayan sâlikin dikkatini ve yönünü kesinlikle başka bir tarafa çevirmesini doğru bulmaz. Zira ona göre muhibbin bakışlarını mahbubundan başka bir tarafa çevirmesi şirkle eş değerdir. Bunun sebebi de ona göre müşâhede sırasında sâlikin ilâhî varlık karşısında hazlarını tamamen yitirmesidir. Bu duruma rağmen sâlik eğer müşâhede sırasında arzu ve isteklerinin farkında olursa işin içine kendi irâdesini katmış olur ki bu da onun zihninde düalizmi çağrıştırdığından şirkle eş değerdir. Oysaki irâde sadece müşâhede talebi sırasında var olabilir.³¹⁹ Daha önce de ifade edildiği üzere müşâhede, Hakk'ta yok olmayı gerektirir. Ancak bu yok oluşun hangi aşamasında kulun kendi varlığının idrakinde olabileceği konusu kapalılık arz etmektedir. Bu soruna müellifimiz şu açıdan yaklaşır: “Her kim yok olmadan önce kendi varlığını görüp de onu müşâhede ederse zındıklık derekesine düşer. Aksine kim de kendi varlığını (ilâhî varlıkta) yok olduktan sonra görürse hakîkate erişmiş olur.”³²⁰ Bu vecîzeyi şerh etme sadedinde Aynulkudât kulun iki varlığından söz eder. Bunlar fenâ ve bekâdır. Dolayısıyla ona göre kulun Hakk'ın varlığında yok olmadan önce kendi varlığının idrakinde olması düalizmi meydana getirir. Süflî varlık karanlığı, yüce varlık ise aydınlığı temsil eder. Bu sebeple kişinin fenâ hâlinde karanlığı ve aydınlığı birlikte müşâhede etmesi de kabul edilebilir bir durum değildir.³²¹ Kanaatimizce burada müellifimizin ve Aynulkudât'ın mecûsîliğe reddiye sadedinde atıfta buldukları anlaşılmaktadır.

Sonrasında Baba Tâhir nimetleri verenin kim olduğu ve öncelikle nimetin mi yoksa onu verenin mi tanınıp görülmesi gerektiği hususunu müşâhede bağlamında açıklamaya çalışır. Ona göre sâlik, ilk olarak nimet verenin değil de nimetin kendisinin farkında olursa Allah'ı nimetlerinden ötürü sevmiş olur ki bu da müellifin zihnine kişinin irfânının araçsal olduğu fikrini getirir. Aksine sâlik öncelikle nimeti bahşedeni, ardından da nimetin kendisini tanıyıp görmelidir. Böyle hareket ettiği müddetçe o, hem nimetin lezzetine varır; hem de nimeti Allah katından geldiği için sever. Böylelikle müşâhede gerçekleşmiş olur.³²² Bunun yanı sıra müşâhede müellife

³¹⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 77. (153. ve 154. Kelimeler)

³²⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 77. (158. Kelime)

³²¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 87.

³²² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 77. (159. ve 160. Kelimeler)

göre gaybın görülmesiyle meydana gelen bir ilim olduğu için ansızın ve doğrudan gerçekleşir.³²³

Baba Tâhir kişinin nimete bakışının nasıl olması gerektiğini belirttiikten sonra varlığa bakışının nasıl olması gerektiği hususuna geçer. Nitekim ona göre kul varlığa rabbi vasıtasıyla bakmalıdır. Bu yönde hareket eden bir kişinin gözünde nihâi olarak varlığın, varlıkla yokluğu birbirine eşit olacaktır.³²⁴ Çünkü kul mümkün varlıkların varlığının sadece Allah'ın varlığıyla kâim olduğunu idrak ederse varlığa gerektiğinden fazla değer yüklemeyiz. Aynulkudât müellifimizin bu kanaatini gölgenin varlığıyla örneklendirir. Ona göre gölge kendiliğinden değil bir varlığın dahliyle var olabilmektedir. Dolayısıyla kişi gölgenin varlığını müsebbibinden ayrı bir şekilde değerlendirirse müşâhedeye erişemez.³²⁵

2.1.3. Seyr u Sülûkle İlgili Kavramlar

2.1.3.1. Akıl

Lügatte masdar kalıbında olup “menetmek, alıkoymak, engellemek” gibi anlamlarda kullanılan akıl (el-akl) kelimesi, insanı diğer varlıklardan ayıran düşünme, temyiz ve anlama melekelerini ifade eder.³²⁶ Sûfî terminolojide, özünde maddeden soyut fakat eylemleri itibariyle maddeyle birleşik bir cevher olarak tanımlanan akıl, insanların “ben” olarak nitelendirdikleri bir olgudur.³²⁷ Başka bir tanımı ise “kalbte yer alan ve hakla bâtlı birbirinden ayırmaya yarayan bir nurdur.” şeklinde yapılmıştır. Bunların dışında daha birçok tanımın yapıldığı görülmektedir.³²⁸

İlk dönem zâhid ve âbidlerinin akla verdikleri anlam zâhirî ilimlerle meşgul olan âlimlerden farklı olmamıştır. Onlar da aklın mahiyetini inceleme ve tanımlama konusuyla fazla meşgul olmayıp daha çok pratik yönden sağladığı fayda üzerinde durmuşlardır. Onlar akıl ile ilgili tariflerini daha çok dünyadan yüz çevirme, nefsin

³²³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 77. (157. Kelime)

³²⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 77. (161. Kelime)

³²⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 88.

³²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 3046.

³²⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, 140.

³²⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, 140.

arzularını terk etme gibi kendi yaşayış şekilleri üzerinden yapmışlardır. Dolayısıyla aklın hevânın (nefsâni arzular) zıddı olarak görülmesi İslam düşünce tarihinin hâkim anlayışı olmuştur. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hâkim et-Tirmîzî (ö. 320/932) bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden sayılmaktadır. Zira onlar akıl konusunu kendilerinden önceki sûfilere nisbeten daha genişçe ele alıp bununla ilgili müstakil eserler ortaya koymuşlardır.³²⁹

Hâris el-Muhâsibî'ye göre akıl, Allah'ın insanların kalblerine mevhibe olarak yerleştirdiği yaratılmış bir melekedir. Yine ona göre akıl dokunulacak bir cisim değil Allah'ın yarattığı bir nurdur. İnsanlar bu meleke sayesinde hak ile bâtılı birbirlerinden ayırırlar.³³⁰ Hâkim Tirmîzî de aynı şekilde aklı, hak ile bâtılın birbirinden ayrılması için gerekli olan bir nur olarak tahayyül edip karşısına ise hevâyı koyar.³³¹ Sühreverdî (ö. 632/1234) ise aklı “ruhun lisani ve basiretin tercümanı” olarak tanımlar. Ona göre kişi eğer aklını istikamet üzere kullanırsa hidayet bulur. Yok, eğer aklını nefsinin hevâ ve heveslerine yönlendirmişse karanlıklar içerisinde kalır.³³²

Sûfiler, aklın ilâhî hakikatleri ve gayb âlemine dair meseleleri anlamada yetersiz olduğunu şiddetle savunmuşlar, islam filozofları ve kelamcılarının Allah'ın varlığını ispatlama noktasında akli delil aramalarının ise beyhude bir arayış olduğuna inanmışlardır. Zira onlar Allah'ın varlığını ispat etmede nazarî aklın tamamıyla yetersiz olduğu kanaatindedirler.³³³ Allah'ın varlığını ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü onlara göre Allah'ın varlığı yine bizatihi kendisiyle bilinir. Sûfilerin aklı ikinci plana itme noktasındaki bu anlayışları ise en sistematik şekilde Gazzâli tarafından savunulmuştur.³³⁴

³²⁹ Uludağ, “Akıl”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, 246.

³³⁰ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Thk., Abdulkadir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, 251, 252.

³³¹ Uludağ, “Akıl”, 246.

³³² Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Çev. ve Thrç., Dilaver Selvi, *Gerçek Tasavvuf*, Semerkand Yay., İstanbul, 2016, 577.

³³³ Uludağ, “Akıl”, 246.

³³⁴ Bkz. Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâli, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Çev., Eyyüp Tanrıverdi-Nazım Hasırcı, *Hidayet Rehberi*, İlk Harf Yay., İstanbul, 2012, 15.

Baba Tâhir ise aklın tanımı, mahiyeti, işlevselliği, kullukla irtibatı vb. konulardaki görüşleriyle büyük oranda klasik sûfi geleneğini takip ettiği görülmektedir. Nitekim o klasik tariflerde olduğu gibi akılı, “varlıkları birbirinden ayırt etme aracı” şeklinde tanımlamıştır.³³⁵ Ona göre akıl bu ayırt edici özelliğiyle insanın en önemli meziyetidir. Çünkü akıl kulluk bağlamındaki emir ve yasakları anlayabilecek önemli bir melekedir. Bu sebeptendir ki Baba Tâhir akılı kulluğun lambası olarak görür.³³⁶ Zira bu akıl sayesinde hakla bâtil, itaatle isyan, ilimle de cehâlet birbirlerinden ayırt edilebilmektedir.³³⁷ Bu aşamaya kadar akıl, Baba Tâhir için kulluk yoluna girişin en önemli meşalesi ve yol göstericisi olması hasebiyle önemli ve değerlidir. Ancak mesele rubûbiyyet olduğunda aklın belli bir aşamadan sonra sınırlandırılması gerekir. O bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir: “Eğer kul, ubûdiyyet (kulluk) lambasıyla rubûbiyyet mârifetine bakarsa rubûbiyyet ışığı onun kulluk lambasını söndürür. Dolayısıyla bakan kişi karanlıklar içerisinde kalır. Ne kulluğu bilebilir, nede rubûbiyyete ulaşip hidayet bulabilir.”³³⁸

Görüldüğü üzere Baba Tâhir Allah’ı tanıma noktasında akılı değil mârifeti temel ölçüt kabul etmektedir. Ona göre, “Allah yalnız Allah ile bilinebilir.”³³⁹ O bu ifadesiyle aklın Allah’ı tanıma noktasındaki yetersizliğine ve mârifetin zorunlu oluşuna dikkat çekmektedir. Kişinin Allah’ı kendi emeği ve çabasıyla tanımaya çalışması imkânsızdır. Dolayısıyla ârifin, mârifet yolculuğu sırasında katlandığı zorluklar ve meşakkatler büyük bir emeği içerisinde barındırdığından ötürü akıldan daha değerli ve daha makul bir ölçüttür.³⁴⁰ Ancak akıl da göz ardı edilmeyecek kadar önemli bir melekedir. O bu meleke rehberliğinde gerçek sabra ulaşır.³⁴¹ Çünkü Allah’ın kula yüklemiş olduğu kulluk bağlamındaki misyonu esas itibariyle dünyevi bir meşakkattir. Akıl ise bu meşakkatlere sabretme konusunda son derece ehemmiyetlidir. Ancak kişi, salt aklın Allah’ı tanıma ve bilme noktasında sınırlı ve yetersiz olduğunu unutmamalıdır.

³³⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (62. Kelime)

³³⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (63. Kelime)

³³⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (63. Kelime)

³³⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (63. Kelime)

³³⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (62. Kelime)

³⁴⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (62. Kelime)

³⁴¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (64. Kelime)

İşte Baba Tâhir bunun aksini iddia edenleri şu sözüyle uyarmakta ve akıl konusunu sonlandırmaktadır: “Her kim akıl aracılığıyla Allah’a ulaşmak isterse bu yolda kulluk edeceği bir tek kendi aklını bulabilir.”³⁴² Çünkü en son noktada aklın varacağı yer hayret, hayretin sonu da kayboluştur.³⁴³ Buna göre denilebilir ki kişi Allah’ı tanımak istiyorsa öncelikle bunun yöntemi doğru olmalıdır. Bu yöntem ise saf aklın hâkim olduğu ilim değil, içsel meşakkatlerin hâkim olduğu mârifet yöntemidir.

2.1.3.2. Nefis

Lügatte “ruh, ceset, nefes, hayat, hevâ, kan, beden”³⁴⁴ gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise haset, öfke, ahlaksızlık ve tahammülsüzlük gibi kulun bütün kötü yönlerini ifade etmektedir.³⁴⁵ Kur’ân’da hem “ruh” anlamında³⁴⁶ hem de “zat ve öz varlık”³⁴⁷ anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde nefse kötülüğü emretme,³⁴⁸ nefsi kınama³⁴⁹ ve ileri bir aşamada ise huzura erme³⁵⁰ gibi farklı anlamlar yüklenmiştir.

Sûfîlerin nefis konusunu, kelamcı ve felsefecilerden farklı ele aldıkları görülmektedir. Onlar, nefsin mahiyeti gibi teknik yönünden çok onun hileleri, zaafı, hastalıklı yönleri, bunların tedavi şekilleri, nefsin terbiye edilmesi gibi pratik yönleri üzerinde durmuşlardır. İlk dönem âbid ve zâhidleri kendilerine şiar edindikleri zühd hayatının önündeki en büyük engelin nefis olduğunu vurgulamışlar ve ona “içimizdeki şeytan”³⁵¹ rolü biçmişlerdir. Tasavvuf düşüncesi temel olarak nefsi hesaba çekme ve sorgulama esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda nefsin sorgulanıp kınanmasından ilk defa bahseden sûfinin Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853) olduğu söylenmektedir. Yine bu anlayışın en önemli temsilcilerinden

³⁴² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (64. Kelime)

³⁴³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (65. Kelime)

³⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 4500; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs...*, XVI, 559.

³⁴⁵ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 558.

³⁴⁶ En'âm, 6/93.

³⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/28, 30.

³⁴⁸ Yûsuf, 12/53.

³⁴⁹ Kıyâme, 75/2.

³⁵⁰ Fecr, 86/27.

³⁵¹ Uludağ, “Nefis”, *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 527.

sayılan el-Muhâsibî, *er-Ri'âye, el-Vesâyâ, Âdâbu'n-nufûs* ve *Mu'âtebetü'n-nefs* adlı eserlerinde nefis konusunu yoğun bir şekilde işlemiştir.³⁵²

Muhâsibî'ye göre nefis insanın peşindeki en büyük düşmandır³⁵³ ve aynı nefis insanı sürekli Allah'a karşı isyan etmeye zorlar.³⁵⁴ Öte yandan kendisine riyanın sebebi sorulduğunda, nefis cevabını vermiştir.³⁵⁵ Dolayısıyla kötülükleri insanın hayatına nakşeden bu nefis, sürekli denetim altında tutulmalı ve ona vaazlarda bulunulmalıdır.³⁵⁶ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tasavvufî anlayışının temellerini, riyazet, mücâhede ve nefsin sürekli açlıkla terbiye edilmesi üzerine kurmuştur.³⁵⁷ Zünnûn el-Mısrî ise nefsi, Allah ile kul arasındaki en kalın perde olarak nitelendirmiştir.³⁵⁸ Kuşeyrî de nefsin terbiye yöntemlerinden bahsederken en tesirlisinin, onun arzu ve isteklerinin zıddına hareket etmek olduğunu vurgulamaktadır.³⁵⁹

Mutasavvıfların büyük bir çoğunluğu bedendeki nefsin tek olduğunu ancak çeşitli hallere girdiği için belli başlı sıfatlarla nitelendirildiğini ifade etmektedirler. Bu sıfatlar: “emmâre”, “levvâme”, “mutmainne”, “râziye” ve “merziyye”dir. Esmâ tariki diye adlandırılan tarikatlarda ise nefsin yedi mertebesinin olduğu kabul edilip “evtâr-ı seb'a” diye isimlendirilmiştir. Bunlar sırasıyla; emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, merziyye ve kâmileddir.³⁶⁰

Baba Tâhir ise nefsi ruhla ilişkilendirerek konuya giriş yapar. Allah'ın insan bedeninde yaratmış olduğu nefis ve ruh yapıları itibariyle birbirlerinin zıddıdır. Ancak birbirlerinin zıddı olsalar da aynı bedende var olma gibi bir mecburiyet içerisindeyler. Ruh aslı itibariyle maddî bir öz değildir ve sürekli aslı vatanını arzular. Ancak ruhu sınırlandıran ve hapseden nefis onu bu arzusundan mahrum

³⁵² Uludağ, “Nefis”, 527.

³⁵³ Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-nefs*, Thk., Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-i'tisâm, Kahire, t.y., 85.

³⁵⁴ Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-nefs*, 87.

³⁵⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkillâh*, Thk., Muhammed Abdulkadir 'Atâ, ed-Dirâse li'l-Kubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., 325.

³⁵⁶ Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-nefs*, 85.

³⁵⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *et-Tabakâtu's-süfiyye*, Thk., Ahmed eş-Şarbâs, Müessesetü Dâri's-Şa'b, b.y.y., 67.

³⁵⁸ Sülemî, *et-Tabakâtu's-süfiyye*, 12.

³⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 173.

³⁶⁰ Uludağ, “Nefis”, 528.

bırakmaktadır. İşte bu bağlamda Baba Tâhir nefsi ruhun zindanı, dünyayı ise nefsin zindanı olarak görür.³⁶¹ İşte bu ifadeyle de anlaşılmaktadır ki nefis asli itibariyle kötülükleri içerisinde barındırır da terbiye edilebilir bir yönü vardır. Ancak süfli âlem bunun gerçekleşmesine izin vermez ve nefsin zindanı hâline gelir.

Baba Tâhir yukarıdaki düşüncesini bir sonraki kelimesinde iyice açar ve nefsi geceye, ruhu da gündüze benzeterek zihinlerde iyice yer etmesini sağlar. Ona göre gece sükûneti ve hareketsizliği gündüz ise hareket hâlini temsil eder.³⁶² İşte bu aşamada o nefsi karanlık bir geceye, ruhu ise ışıldayan bir gündüze benzetmektedir.³⁶³ Zira nefis karanlık ve hareketsiz yapısından dolayı sürekli dünyaya meyleder. Çünkü bu onun aslıdır. Melekût âlemi ise mutlak aydınlığı ve hareket hâlini temsil ettiğinden ruh sürekli bu âleme doğru yol almaktadır.³⁶⁴

Sonrasında ise Baba Tâhir nefsin idrak edilip edilemeyeceği konusuna geçer. Onun bu konudaki görüşleri şöyledir: “Nefsin hakîkati ilimle de vecdle de idrak edilip bilinemez. Sadece nefsin dışarıya yansıyan ahlakı, sıfatları ve isimleriyle bilinebilir.”³⁶⁵ Aynulkudât’ın da ifade ettiği üzere Baba Tâhir nefsin hakîkatinin bilinmesini Allah’ın hakîkatinin bilinmesine benzetir. Zira nasıl ki Allah’ın hakîkati sadece ilim ve vecd yoluyla bilinemiyorsa, nefsin hakîkati de bu yolla bilinemez.³⁶⁶ Ancak onları sadece ahlakları yani isim ve sıfatlarıyla bilebiliriz. Onun bu konudaki benzetmesiyle şu hadis-i şerîfe dikkat çektiği söylenebilir: “Nefsini bilen Rabbini bilir.”³⁶⁷

Baba Tâhir’e göre Allah nefsi yaratmış ve ona meleklerin, şeytanın, vahşi hayvanların, kuşların vb. bütün hayvanların ahlakını (özelliklerini) vermiştir. Meleklerin ahlakı itaat etmek, şeytanın ahlakı acele etmek, vahşi hayvanların ahlakı ise nefret ve kırmak üzerinedir. Ancak ona göre Allah bunların tamamının ötesinde nefse en tamamlayıcı özellik olan rubûbiyyet ahlakı da vermiştir. Bu ise kibir, tazim,

³⁶¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (66. Kelime)

³⁶² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (67. Kelime)

³⁶³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 67. (67. Kelime)

³⁶⁴ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 45.

³⁶⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (68. Kelime)

³⁶⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 45, 46.

³⁶⁷ Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Keşfu'l-hafâ ve mezilü'l-ilbâs*, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire, I, 262.

kulluk ve övgüyü talep etmektedir. İşte Baba Tâhir'e göre nefis, böyle bir durumda tam ters yönde hareket etmelidir. Zira Allah'ın kulundan istediği de budur.³⁶⁸ Fakat realite böyle olsa bile nefis, yasakları sevme ve ona meftun olma üzerine yaratılmıştır. Bu aşamada yapılması gereken şey nefsin arzularının tamamını terk edip ona muhâlefet etmektir.³⁶⁹ Hatta Aynulkudât Baba Tâhir'in bu ifadesini formüle ederek şöyle açıklar: “Kalbine iki eşit şey gelir de hangisinin doğru olduğunu bilemezsen hangisi nefisine hoş geliyorsa ondan uzak dur.”³⁷⁰

Baba Tâhir'e göre nefsin arınabilmesinin önündeki en büyük engel kibir ve hevâdır. Nitekim kişi nefisini arındırma yoluna sokarsa Allah ona haller ve makamlardan müteşekkil olan bazı mevhibeler bahşeder. Şayet kişi bu mevhibeleri kendi nefisinden bilirse kibre düşer. Kibrin ve müstağni oluşun sonu da Aynulkudât'ın ifadesiyle isyan ve tuğyandır.³⁷¹ Baba Tâhir bu konudaki düşüncesini şu özlü sözle dile getirmiştir: “Her kim kendi nefisine bir dayanak görürse kibirden kurtulamaz. Her kim de nefisine bir dayanak görmezse alçak gönüllülüğe erişir.”³⁷² Nefsin önündeki diğer bir engel ise yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hevâdır. Ona göre hevâ, nefsin saadete ve kemâle ulaşmasının önündeki en büyük prangadır.³⁷³ Baba Tâhir bu meseleyi kendi vasıfları üzerinde somutlaştırarak zihinlerde daha iyi yer etmesini sağlar ve şöyle der: “Ben kendi insanlık vasfımın içerisinde nurlu kandilleri görüyorum. Buna karşın nefsimin hevâsında da ateşin şûlelerini müşâhede ediyorum ki bu şûleler benim beşeriyetimden heyecana gelirler. Fakat bunlar nefsin kendisi değil iyi ve kötü sıfatlarıdır.”³⁷⁴ Buna göre denilebilir ki Baba Tâhir insani nefsin iç ve dış olmak üzere iki yönüne işâret etmektedir. İç yönü ruhu ve âdemiyeti temsil ederken dış yönü ise dünyayı ve şeytanı temsil eder. İşte baştan beri ifade edilen bütün bu kötülükler nefsin şeytanî yönünden ışıdayıp görünürken, güzel eylemler de onun asıl ruhundan meydana gelir.³⁷⁵

³⁶⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (70. Kelime)

³⁶⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (70. Kelime)

³⁷⁰ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 46.

³⁷¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 47.

³⁷² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (71. Kelime)

³⁷³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (73. Kelime) (Faruk Kazan, 05.12.2018 tarihli ses kaydı)

³⁷⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (72. Kelime)

³⁷⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 47.

Özetle denebilir ki Baba Tâhir de tıpkı kendisinden önceki sûfiler gibi nefsi kötülüklerin asıl kaynağı olarak görmektedir. Böyle olmasının sebebi de nefsin halleri ve makamları kendine mâl etmesi, kibirlenmesi ve hevâsına uymasıdır. Fakat ondaki bu kötülükleri gidermenin bir yolu bulunmaktadır. Bu yol da sadece nefsin istediklerinin zıddına hareket etmek ve onu arındırmaktır.

2.1.3.3. Kalb

Sözlükte “bir şeyi tersine çevirmek, bir şeyi değiştirmek”³⁷⁶ gibi anlamlara gelen kalb kelimesi tasavvuf düşüncesinde “rabbâni latife” ve “ilâhi cevher” olarak düşünülmüş,³⁷⁷ öte yandan tasavvufî bağlamda bilgi ve düşüncenin kaynağı kabul edilmiştir.³⁷⁸ Kur’ân’da ve hadislerde geçen fuâd, sadr, nühâ, lüb ve rû gibi kavramlar çoğu zaman kalb yerine kullanılmıştır. Fuâdın kalb ile eş anlamlı olduğu görüşünün yanı sıra ondan daha özel olduğu da ifade edilmiştir.³⁷⁹ Kur’ân’da kalbin (fuâd) göz ve kulak gibi sorumlu olduğunu bildiren ayetlerde fuâdın, kalb manasında kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan “Allah göğüslerde olanı bilir.”³⁸⁰ ve “Allah bir kimsenin hidayetini dilerse göğsünü İslam’a açar.”³⁸¹ mealindeki ayetlerde geçen göğüs manasındaki “sadr” kelimesi mecazî anlamda kalb yerine kullanılmıştır. Aynı şekilde “ulü’l-elbâb”³⁸² ve “ulü’n-nühâ”³⁸³ ifadeleriyle de kalb sahiplerine hitapta bulunulmuştur.

Hz Peygamberin kalb ve ruhun mahiyeti üzerinde çok fazla durmayışı sahabe ve tabiin dönemine de etki etmiştir. Dolayısıyla bu konu hakkında pek fazla araştırma yapılmamıştır. İlk dönem kelamcıları akıl ve istidlal, fakihler kıyas ve re’y üzerine dururken sûfiler ise kalb ve onun ürünü olan keşif ve ilhâm üzerine durmuşlardır. Tasavvufun en önemli gayesinden biri kalb ve kalbin tasfiyesi

³⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, V, 3713.

³⁷⁷ Cürcânî, *Ta’rifât*, 76.

³⁷⁸ Uludağ, “Kalb”, *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, 230.

³⁷⁹ Uludağ, “Kalb”, 230.

³⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/119.

³⁸¹ En’âm, 6/125; Zümer, 39/22.

³⁸² Âl-i İmrân, 3/7, 190.

³⁸³ Tâhâ, 20/54, 128.

olduğundan bu ilme ilmu'l-kulûb, ehline ise ehlu'l-kulûb, ashâbu'l-kulûb ve ehl-i dil denmiştir.³⁸⁴

Zâhidler ve ilk dönem sûfileri yoğun bir şekilde kalb konusu üzerinde durmuşlardır. Nitekim onlara göre ebedî kurtuluşun en önemli şartı Allah'ın huzuruna kalb-i selimle çıkmaktır. Bu sebeple kalb her an temizlenmeli ve saf hâle getirilmelidir.³⁸⁵ Hâris el-Muhâsibî bu düşüncenin en önemli temsilcilerindedir. Ona göre kalbin tasfiyesi ve ibadet anında huşû içinde olunması son derece önemlidir.³⁸⁶ Öte yandan kalb nefsin kötülüklerine karşı sürekli teyakkuzda olmalıdır.³⁸⁷ Aynı şekilde Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Hâkim Tirmizi gibi sûfiler de kalb konusunu derinlemesine incelemişler ve bu konudaki görüşlerini eserlerinde açıkça dile getirmişlerdir.³⁸⁸

Baba Tâhir ise konuya “kalb hakkın mizanıdır.”³⁸⁹ ifadesini kullanarak sözlerine başlar. Buna göre kalb, hakkı bâtıldan ayıran en önemli vasıta. Bilindiği üzere terazi, denge ve eşitliği temsil eder. Nasıl ki terazinin her iki kefişi eşit olduğunda denge meydana geliyorsa aynı şekilde ruh ve nefis de denge içerisinde olursa kalb sırat-ı müstakim üzere olur.³⁹⁰ Ancak kalbin böylesine ulvî bir görevi olsa da bu görevini icra etmekten onu alıkoyan nefis her an devrededir. Bu bağlamda Baba Tâhir tıpkı diğer sûfiler gibi nefsi kalbin önündeki en büyük pranga kabul eder.³⁹¹ Çünkü nefis kalbin temizlenmesini ve olgunluğa ulaşmasını sürekli engellemektedir. Fakat bütün bu engellemelere rağmen kalb hakikat yolculuğundaki mizan fonksiyonunu unutmamalı ve nefsin prangalarından kendisini kurtarmalıdır.

Baba Tâhir kalbi, hakîkate ulaşma bağlamında önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bu düşünceyi eserinde şu vecîz ifadeyle dile getirmektedir: “Kalbe kalb denmesinin sebebi onun sürekli bir değişim ve sürekli başka bir hâl almasından ötürüdür. Kalbin yaşadığı bu değişim ise beraberinde bir bilgi meydana getirir.

³⁸⁴ Uludağ, “Kalb”, 231.

³⁸⁵ Serrâc, *Luma*, 74-75.

³⁸⁶ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, 137-138.

³⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkillâh*, 80-81.

³⁸⁸ Uludağ, “Kalb”, 231.

³⁸⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (74. Kelime)

³⁹⁰ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 48.

³⁹¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (73. Kelime)

(Hakîkate teşne) her bilgi de sahibini hakîkate doğru çekmektedir. Her hakîkat de Allah'ı tanımak için bir yoldur.”³⁹²

2.1.3.4. Semâ‘

Sözlükte “duymak, işitmek, itaat etmek”³⁹³ anlamlarına gelen semâ‘ kelimesi çoğunlukla “mûsikî, şarkı, nağme, raks” manalarını ihtiva eden anlamlarda kullanılmıştır.³⁹⁴ Genel itibariyle tasavvufta ise semâ‘, “sûfinin kendisine gelen vâridâtı işitmesi ve işittiklerini de kalbine aktarması”³⁹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Hucvîrî, şeriatı ve dini zaruri kılan şeyin sem‘ (vahiy, nakil) olduğunu, dini sorumluluklar âlemi olan bu dünyada işitmenin görmekten daha üstün olduğunu dolayısıyla da dînî mükellefiyetlerin kabulünün işitmeye dayandığını belirterek semâ‘ hâlinin diğer bütün hallerden önce geldiğini söyler.³⁹⁶

İlk dönem sûfilere semâ‘ kavramını daha çok yaşadıkları hâl üzere tanımlamışlardır. Örneğin, Zünnûn el-Mısrî, semâ‘ hakkında şunları söyler: “Semâ‘, kalbleri Hakk’ın huzuruna çıkararak bir vâridir. Onu Hak kulağıyla dinleyen ehli tahkik olur, nefsinin arzularıyla dinleyen ise zındıklık derekesine düşer.”³⁹⁷ Ebû Yakub en-Nehrecûrî (ö. 330/941)’ye semâ‘ hakkında sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Yakıcı olması sebebiyle kişiyi ilâhî sırlara yönlendiren bir haldir.”³⁹⁸ Öte yandan Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî, sûfiyi semâ‘ yapan ve bununla birlikte sebepleri tercih eden kişi şeklinde tanımlarken³⁹⁹, Ebû Bekir eş-Şiblî ise semâ‘ı zahiri itibariyle fitne, batını itibariyle de ibadet olarak tanımlamıştır.⁴⁰⁰

Semâ‘ın gaybet ya da huzur hallerinden hangisinin sebebi olduğu sûfiler arasında tartışılmıştır. Onun gaybet hâline sebep teşkil ettiğini iddia edenler, Hakk’ı müşâhede etmenin O’nu duymaktan daha üstün olduğunu söylemektedirler. Zira

³⁹² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 68. (74. Kelime)

³⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2095; İbrahim Mustafa ve bşk., *el-Mu‘cemu'l-vasît*, Mektebetu’ş-Şurûk ed-Devliyye, Beşinci Baskı, Kahire, 2011, 467.

³⁹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 312.

³⁹⁵ Ceyhan, “Semâ”, *DİA*, XXVI, 2009, 455.

³⁹⁶ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 449.

³⁹⁷ Serrâc, *Luma‘*, 313.

³⁹⁸ Serrâc, *Luma‘*, 313; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 542.

³⁹⁹ Serrâc, *Luma‘*, 314.

⁴⁰⁰ Serrâc, *Luma‘*, 313.

müşâhede anında semâ‘ mümkün değildir. O sadece gafletin bir eseri olan fark hâlinden cem‘ hâline geçişin bir aracıdır. Semâ‘ın huzur hâlinin sebebi olduğunu savunanlara göre ise Hakk’la vuslat hâlinde insanın her organının bundan bir nasibi vardır. Nasıl ki kalbin nasibi muhabbet, ruhun nasibi vuslat, bedenın nasibi hizmet, sırrın nasibi müşâhede, gözün nasibi Hakk’ı temaşa ise kulağın da bütün bu ilâhî güzelliklerden bir nasibi olmalıdır. O da hiç şüphesiz semâ‘dır.⁴⁰¹

Sûfîler dînî sahada mûsıkî, ğinâ, teğannî, elhân ve telhîn gibi tabirler kullanmak yerine ısrarla semâ‘ tabirini tercih etmişlerdir. Bunun birçok sebebi vardır. Sûfîlerin mûsıkî yerine semâ‘ kullanarak devirlerindeki zevk u sefa sürenlerle karıştırılmak istememeleri, semâ‘ kavramını tercih ederek kendilerini dini bozmak ve bidatler üretmekle suçlayan zahir ulemanın suçlamalarından kurtulmak istemeleri ve semâ‘ın çok geniş anlamları içine almasını istemeleri bu sebeplerin en önemlileri arasında sayılabilir.⁴⁰²

Sûfîler arasında semâ‘ın mubah olup olmadığı öteden beri tartışılmalıdır. Bu bağlamda Sühreverdî, kendisinin de aynı kanaatte olduğunu belirterek Ebû Tâlip el-Mekkî (ö. 386/996)’nin semâ‘ı haram, helal ve şüpheli olmak üzere üç kısımda değerlendirdiğini nakleder. Ona göre semâ‘ sırf nefsanî ve şehevî duygularla icra ediliyorsa bu haramdır. Akli ölçüler içinde olup da kişiyi aşırı eğlenceye sürüklüyorsa şüphelidir. Yok, eğer kişiyi kötü davranışlara sürüklemeyip aksine kalbinde ilâhî tecelli ve manaları ortaya çıkarıyorsa bu türden bir semâ‘ tartışmasız helaldir.⁴⁰³ Bu manayı ifade edecek şekilde Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) de dedesinden nakille semâ‘ hakkında şunları söyler: “Semâ‘ meclisinde bulunun birinin söylenen şeyleri kesinlikle uyanık bir kalb ve öldürülmüş bir nefisle dinlemesi gerekir. Bu anda kimin kalbi ölü, nefsi (şehvî istekleri) hayatta ise ona semâ‘ helal değildir.”⁴⁰⁴ Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ise âletler eşliğinde yapılmadığı takdirde semâ‘ın mezhebince helal olduğunu, bunda inkâr edilecek bir durum olmadığını, her dönemde ve her mezhep imamının semâ‘da bulduklarını

⁴⁰¹ Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 461; Ceyhan, “Semâ”, 445.

⁴⁰² Uludağ, *İslam Açısından Mûsıkî ve Semâ‘*, Uludağ Yay., İkinci Baskı, Bursa, 1992, 228-231.

⁴⁰³ Bkz. Sühreverdî, *Avârif*, 231.

⁴⁰⁴ Bkz. Sühreverdî, *Avârif*, 233.

ifade ederek belli kıstaslar ışığında olmak kaydıyla bu türden bir eylemin yapılmasında bir mahzurun olmadığını ifade etmiştir.⁴⁰⁵

Tarikatlar sonrası dönemde ise semâ' kavramı tarikat mensuplarının icra ettikleri bir zikir olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda halk nezdinde semâ' denilince akla ilk olarak Mevlevîlerin mukâbele diye isimlendirdikleri zikir törenleri gelmektedir. Mevlevîliğin dışında Rıfâîlik ve Bektâşîlik gibi tarikatlarda mûsiki eşliğinde gerçekleştirilen sesli semâ' uygulanmışsa da hafî zikir yöntemini benimseyen geç dönem Nakşiliğinde bu tür semâ'ın benimsenmediği görülmektedir.⁴⁰⁶

Baba Tâhir ise semâ'ın hakîkatine değinerek konuya giriş yapar. Ona göre “semâ'ın hakîkati meçhulü hatırlamaktır.”⁴⁰⁷ Onun bu vecîzeyle visal zamanına atıfta bulunduğu söylenebilir. Visal, insanın ruhlar âlemindeki durumu ve varlığıdır. Diğer bir ifadeyle ruhların elest bezminde Allah'a verdikleri sözdür. Ancak o ruh maddî bedene büründüğünde bu sözü unutmuştur.⁴⁰⁸ İşte Baba Tâhir'in düşüncesinde bu sözün hatırlanması semâ' ile olacaktır. Onun “Meçhulü hatırlamak” ifadesini bu sebeple kullandığı söylenebilir.

Baba Tâhir'e göre semâ' Allah'la insan arasında bir elçi görevi görmektedir. Nitekim bu elçiyi Allah, insanların dünyevî alakalarını kesmek için göndermiştir. Bu elçi insandaki gizli cevherleri harekete geçirerek Allah'la insan arasında bir muhabbet kurar. Kişiyi ruhani âleme çağırır ve böylelikle onda var olan gizli özler açığa çıkar. Sonunda ise insan ilâhî benliğin cazibesi karşısında duramayıp kendini tamamıyla Allah'a adar.⁴⁰⁹

Baba Tâhir üç türlü semâ'dan bahseder. Bunlar; nefsin semâ'ı, ruhun semâ'ı ve kalbin semâ'ıdır. Ona göre nefsin semâ'ı, şehvî arzuları harekete geçirmek

⁴⁰⁵ es-Suyûtî Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Te'yîdü'l-hakikati'l-aliyye, teşyîdü't-tarikati's-Şâzelîyye, İmam Suyûtî Tasavvuf Risaleleri*, Haz., Ferzende İdiz, Nizamiye Akademi, Birinci Baskı, İstanbul, 2017, 452; Ferzende İdiz, *İmam Suyûtî ve Tasavvuf: Hayatı, Tarikat Silsilesi, Tasavvufî Eserleri ve Görüşleri*, İlâhiyat Yay., Birinci Baskı, Ankara, 2015, 177.

⁴⁰⁶ Ceyhan, “Semâ”, 457.

⁴⁰⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (111. Kelime)

⁴⁰⁸ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 68.

⁴⁰⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (111. Kelime)

suretiyle kişiyi günahlara sevk eder. Rûhi semâ‘ insana melekût âlemini, ahireti ve cenneti hatırlatarak seyrinde güçlü hâle gelmesine vesile olur. Başka bir deyişle böyle bir semâ‘ ona göre ruhun gıdasıdır. Kalbî semâ‘ ise insandaki nefsânî arzu ve istekleri tamamen yok ederek onu hakîkate ulaştırır.⁴¹⁰ Baba Tâhir başka bir vecîzesinde de semâ‘ı böyle bir tasnife tabi tutar. Ancak bu tasnifte küçük bir lafız farklılığı yaparak “nefsin semâ‘ı” yerine “tabiatın semâ‘ı” tabirini kullandığı görülmektedir.⁴¹¹

Özetle semâ‘ ve mûsikî Baba Tâhir’in düşüncesinde olumlu bir yer edinmiştir. Bunu birçok yerde belirtmektedir. Bir ifadesinde güzel sesin ve ince nağmelerin dünya ile ahireti birbirine bağlayan iplik görevi gördüğünü belirtirken⁴¹² başka bir yerde de bu düşüncesini destekler nitelikte güzel ve uyumlu nağmeleri, sûfilerin zevklerini yok eden ölüm meleği olarak görmektedir.⁴¹³ En nihayetinde ise bu nağme ve tınlar ruhu bedenden ayırıp kişiyi mutlak cemal âlemine doğru yolculuğa çıkarmaktadır.⁴¹⁴

2.1.3.5. Zikir

Sözlükte “bir şeyi hatırlamak, anmak, bir sözü ağzına almak suretiyle konuşmak ve övmek”⁴¹⁵ manalarına gelen zikir sözcüğü dini bağlamda “Kişinin Allah’ı anması ve unutmamasıyla gaflet ve nisyandan kurtulması” şeklinde tarif edilmiştir.⁴¹⁶ Tasavvufta ise zikir genel olarak, Allah’ı anmak, hatırlamak, belli başlı lafızlarla O’nu yâd etmek ya da tarikatların ve sûfi toplulukların belirli ibareleri, belirli zamanlarda, belirli bir sayıda ve belirli bir edep çerçevesinde her gün düzenli olarak söylemeleri şeklinde tarif edilmiştir.⁴¹⁷

⁴¹⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 73-74. (119. Kelime)

⁴¹¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 73. (112. Kelime)

⁴¹² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 73. (114. Kelime)

⁴¹³ Elimizde mevcut olan ve esas aldığımız baskıda bu vecizeye rastlamadık. Ancak yanımızda bulunan şerhli baskısında böyle bir ifade geçtiğinden dolayı aktarmayı uygun gördük. Bkz.: Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 71.

⁴¹⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 73. (116. Kelime)

⁴¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 1507-1508.

⁴¹⁶ Öngören, “Zikir”, *DİA*, XLIV, İstanbul, 2013, 409.

⁴¹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 393.

Kur'ân'da, içten yalvararak, korkarak ve kısık sesle Allah'ın sabah akşam çokça zikir ve tesbih edilmesi emredilmiş,⁴¹⁸ O'nu zikretmenin her şeyden üstün olduğu vurgulanmıştır.⁴¹⁹ Başka bir ayet-i kerimede ise zikrin, kalb huzuruna bağışlanmaya ve kurtuluşa vesile olacağı bildirilmiştir.⁴²⁰ Bunlar gibi daha birçok ayet-i kerimede de zikrin çeşitli yönlerine ve birçok önemine dikkat çekilmiştir.⁴²¹ Hadislerde de zikrin önemine ve zikir ehlinin üstünlüklerine vurgu yapılmış,⁴²² oluşturulan zikir halkaları cennet bahçelerine benzetilmiştir.⁴²³ Başka bir hadiste ise en hayırlı amelin Allah'ı zikretmek olduğu vurgulanarak onun altın ve gümüş infak etmekten daha değerli olduğu ve hatta düşmanla savaşmaktan bile daha üstün olduğu vurgulanmıştır.⁴²⁴

Genel olarak sûfilere göre zikirden kasıt Allah'ın zatı, sıfatları, isimleri vb. hususlarda kalbin uyanık tutulmasını sağlamak ve böylece ihsan şuuruyla O'na ibadet etmektir.⁴²⁵ Zikir konusunda sûfiler yaşadıkları haller bağlamında çokça söz söylemişlerdir. Mesela Hâris el-Muhâsibî'ye zikrin hakîkatinin ne olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Zikir, gönlü mâsivâdan boşaltmak ve Allah'tan başka her şeyi oradan atmaktır. Bu durumda kalb Hakk'ın evine dönüşür ve orası Allah'ın nuruyla dolar. Böylelikle zikir kişiden kasıtsız bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkar. Hatta zikreden zikrini (başka) zikrettiklerinden kıskanır. Fakat Hakk onun gönlüne (o anda) hâkim ve malik olmuş, onu zikrine işâret mahalli yapmıştır. Bu durumda da zikir kişiden bir zorlama olmaksızın kendiliğinden çıkar.”⁴²⁶ Zünnûn el-Mısrî de Hâris el-Muhâsibî'nin bu düşüncesini destekler şekilde Allah'ı zikretmesinin O'nu unuttuğundan kaynaklanmadığını aksine kendisinde bir meleke hâline geldiği ve dilinden kendiliğinden döküldüğü için zikrettiğini ifade eder.⁴²⁷ Kuşeyrî ise zikrin Allah'a giden yolda en temel esas olduğunu belirttikten sonra o

⁴¹⁸ A'râf, 7/205; Ahzâb, 33/41-42.

⁴¹⁹ Ankebût, 29/45.

⁴²⁰ Enfâl, 8/45; el-Cum'a, 62/10; el-Ahzâb, 33/35.

⁴²¹ Bkz. Münâfkûn, 63/9; Nûr, 24/37; Ra'd 13/28; Nisâ, 4/12.

⁴²² Öngören, “Zikir”, 409.

⁴²³ Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmîzî*, Thk., Ahmed Muhammed Şakir ve bşk., I-V, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1962-1997, Da'avât, 83.

⁴²⁴ Tirmîzî, “Da'avât”, 6; İbn Mâce, Abû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Thk., Muhammed Fuâd Abdulbâkî, I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, Kahire ty., Edeb, 53.

⁴²⁵ Öngören, “Zikir”, 410.

⁴²⁶ İbn Fûrek, *el-İbâne*, 175.

⁴²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 371.

olmaksızın Allah'a ulaşmanın mümkün olamayacağı üzerinde ısrarla durur. Sonrasında ise zikri dilin zikri ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre diliyle sürekli Allah'ı zikreden kişi sonunda kalb zikrine ulaşır.⁴²⁸

Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) zikrin üç derecesinden bahseder. Birincisi zâhirî zikirdir ki bununla sâlik dua ve yakarıшта bulunarak Allah'ın hukukuna riayet eder. İkincisi ise gizli zikirdir. Bu aşamada sâlik şühûda engel olan perdelerden kurtularak Hakk'ın huzurunda bulunma bilinciyle zikreder. Üçüncüsü zikrin en üst derecesi olan hakiki zikirdir. Bu aşamada ise sâlik Hakk'ın da kendisini zikrettiğini müşâhede eder ve zikir sırasında kendisini fail olarak görmenin Hakk'a iftira olacağına yakinen bilincine varır.⁴²⁹ Sühreverdî ise Melâmetîlikte icra edilen zikrin dil, kalb, sır ve ruh olmak üzere dört aşamada gerçekleştiğini belirtmektedir.⁴³⁰

Tarikatlarda ise zikir kulun rabbine yakın olmasını sağlayan en büyük ibadet ve nefsi terbiye etmek adına yapılan riyazetin de en temel esası kabul edilir. Bundan dolayıdır ki Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) zikri “veliliğin menşuru” (şehâdetnâmesi) şeklinde niteleyerek zikirden mahrum olanın velâyetten de kovulacağını belirtmiştir. Tasavvufî eğitimde nefsin nasıl terbiye edileceğini bilen şeyhler, müridlerinin bireysel farklılıklarını gözeterek onlara en uygun zikrin hangisi olduğunu telkin ederler. Dolayısıyla tarikatlarda zikirler şeyhin ya da onun hâlifesinin gözetiminde toplu olarak yapılır. Tarikat ayini olarak da nitelendiren bu zikir seanslarında ise belli lafız ve ibarelerle belli bir hareket düzeni içerisinde toplu bir şekilde icra edilir.⁴³¹ Tarikat mensupları icra etmiş oldukları bu zikirleri de yapılış şekillerine göre kuûdî, yarî kıyâmî ve kıyâmî şeklinde isimlendirmişlerdir.⁴³²

Baba Tâhir ise zikri ilk olarak kalble ilişkilendirerek açıklamaya başlar. Ona göre kalbin hayat fonksiyonlarını devam ettirebilmesinin en önemli şartı zikirdir. Zikir olmaksızın kalb yaşayamaz.⁴³³ Bu sebeple o, kalbin ancak Allah'ı zikretmekle

⁴²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 368.

⁴²⁹ Herevî, *Menâzil*, 45.

⁴³⁰ Öngören, “Zikir”, 411.

⁴³¹ Öngören, “Zikir”, 411.

⁴³² Öngören, “Zikir”, 411.

⁴³³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 74. (123. Kelime)

teselli bulacağını söyler.⁴³⁴ Aynulkudât'a göre "kalbin teselli bulması" esasında vasl-ı hakikinin yani gerçek manada Allah'a ulaşmanın mümkün olmayışından kaynaklanmaktadır. Bu durumda da kalb onun acısını Allah'ı zikrederek dindirmeye çalışır.⁴³⁵

Kul nasıl Allah'ı zikrediyorsa Allah da kulunu zikretmektedir. Nitekim Allah Kur'ân'da, "siz beni zikredin ki ben de sizleri zikredeyim"⁴³⁶ buyurarak bu gerçeği dile getirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Baba Tâhir de bu ayete dayanarak kulun Allah'ı anmasına karşılık Allah'ın da kulunu anacağını söyler. Netice olarak Baba Tâhir'e göre Allah'ın kulunu anması, kulun Allah'ı anmasının bir neticesidir.⁴³⁷

Baba Tâhir'e göre zikir eylemi uzaktaki varlıklar için yapılır.⁴³⁸ Çünkü yakında olan anılmaz ve hatırlanmaya ihtiyaç duymaz. Ancak söz konusu bu zikrin yüce yaratıcı olan Allah için yapıldığı göz önüne alındığında O'nun esasında ulaşılması çok kolay olmayan bir yüce varlık olduğu ortaya çıkar. İşte Baba Tâhir bu aşamada der ki zikir, Allah için yapıldığında müşâhede niyetiyle yapılmalıdır. Şayet kişi zikrini Allah'ın cemalini müşâhede etmek için yaparsa belli bir süre sonra müşâhede gelir ve zikir ortadan kalkar.⁴³⁹ Yani özetle kul uzak olduğu için zikrettiği varlığa müşâhede ile yakınlık kazanmıştır.

Baba Tâhir zikri, celfî (açık) ve hafî (gizli) olmak üzere iki başlıkta incelemektedir. Ona göre açık zikir kulun Allah'ı ilim vasıtasıyla zikretmesidir ki böyle zikir müellifimizin zihninde resmî (hakiki olmayan sûrî) zikir kategorisindedir.⁴⁴⁰ Oysaki hakiki zikir kulun Hakk'ı vecdle zikretmesiyle olur.⁴⁴¹ Bütün bunların ötesinde var olan gizli zikir ise ne ilimle ne de vecdle olur. Bu türden bir zikir apayrı bir şekilde cereyan eder. İnsanlar kesinlikle hafî zikrin farkına

⁴³⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 74. (126. Kelime)

⁴³⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 76.

⁴³⁶ Bakara, 2/152.

⁴³⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 74. (124-125. Kelimeler)

⁴³⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 74. (129. Kelime)

⁴³⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 74. (129-130. Kelimeler)

⁴⁴⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 74-75 (130. Kelime)

⁴⁴¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 75. (131. Kelime)

varamazlar ki bunu Baba Tâhir şu vecîzesiyle dile getirir: “Gizli zikir kalbten bile gizlenen zikirdir.”⁴⁴²

Baba Tâhir’e göre zikir bir beklenti karşılığında yapılmamalıdır. Çünkü böyle bir eylem karşılık ve ödül beklentisi içinde yapılırsa asıl amacının dışına çıkar ve hakîkatini kaybeder. Bu aşamada o, bir beklenti ve ücret karşılığında zikir yapan kişiyi (bir sarayın) bekçisine benzetir.⁴⁴³ Çünkü bekçinin tek beklentisinin sarayı ve içindeki kralı korumak olduğu söylenebilir. Bu görevi yerine getirdiğinden dolayı da kraldan ücret alır. Oysaki Baba Tâhir’e göre zikir ehli bahçıvan gibi olmalıdır. Çünkü bahçıvan ektiklerinin semeresini bizzat elde etmeyi amaçlar ve böylece hakiki amacına ulaşmış olur.⁴⁴⁴ Ancak kişi Allah’ı ister bir beklenti karşılığında zikretsin isterse sırf O’nun rızasını elde etmek için zikretsin Baba Tâhir’e göre Allah’tan beklediği mükâfatı görecektir. Fakat zikirdeki gayesi Hakk olanla diğerinin mükâfatı elbette eşit olmayacaktır.⁴⁴⁵

Özetle Baba Tâhir, insanın başına gelebilecek her türlü belayı, sağlığı, afiyeti, bolluğu ve kıtlığı Allah’ı zikretmenin sebebi olarak görür. Onun zihin dünyasında insan yaşamının her anını Allah’ın zikriyle geçirmelidir. Fakat Allah’ı zikretmesinin mükâfatlarını aldığı zaman da kesinlikle bunlardan kendisine pay çıkarmamalı ve tüm nimetlerin Hakk’ın elinde olduğunu zihnine kazımalıdır.⁴⁴⁶

2.1.3.6. Murâkabe

Sözlükte “izlemek, gözetlemek ve denetlemek”⁴⁴⁷ gibi anlamlara gelen murâkabe kelimesi tasavvufi olarak ise kulun, her anına Allah’ın vakıf olduğu bilinci içerisinde yaşaması ve kalbini zararlı düşüncelerden koruyarak Hakk’ın onu sürekli görüyor olduğunun şuuru içerisinde yaşaması şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁴⁸

⁴⁴² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu ’l-kısâr*, 75. (132. Kelime)

⁴⁴³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu ’l-kısâr*, 75. (138. Kelime)

⁴⁴⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu ’l-kısâr*, 75. (138. Kelime)

⁴⁴⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu ’l-kısâr*, 75. (144. Kelime)

⁴⁴⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu ’l-kısâr*, 76. (146. Kelime)

⁴⁴⁷ Mustafa ve bşk., *el-Mu ’cemu ’l-vasît*, 376.

⁴⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 255.

Kul, zâhirî ve bâtinî dünyasının Allah tarafından sürekli olarak denetlendiğinin bilincinde olup O'nun huzurunda olduğunu kavradığı zaman murâkabe hâlini gerçekleştirmiş olur.⁴⁴⁹ İlk dönem sûfilerinin murâkabe hakkında birçok görüş beyan ettikleri görülmektedir. Mesela Haris el-Muhâsibî murâkabeyi, kalbin Allah'a olan yakınlığının farkında olması şeklinde yorumlar. Bu durumun farkında olan herkes az da olsa murâkabe hâli içerisinde. Fakat henüz murâkabe ehli isimlendirmesini hak etmemiştir. Dolayısıyla kişi bu ismi, bütün hâdiselerin asıl failinin Allah olduğunun bilincinde olmasıyla ve herhangi bir perde olmaksızın gayb âlemini müşâhede edebilmesiyle kazanır.⁴⁵⁰

Zünnûn el-Mısırî murâkabenin, Allah'ın tercih ettiğini tercih etmekle, yücelttiğini yüceltmekle ve küçük gördüğünü de küçük görmekle gerçekleştireceğini söyler.⁴⁵¹ Cüneyd-i Bağdâdî ise murâkabenin hakîkatine vakıf olan kişinin sadece Allah'ın kendisine taksim etmiş olduğu nasibi almaya çalışacağını ve onu kaçırmaktan endişe edeceğini vurgulayarak murâkabe ehlinin nasıl davranması gerektiğini bildirmiştir.⁴⁵²

Serrâc'a göre murâkabe ehli üç aşamada ele alınmalıdır. Bunlar iç âlemlerini murâkabe edenler, mâsivâyı yok edip Hakk'ı Hak için murâkabe edenler ve kendisini tamamen Allah'ın koruması altına alarak O'nu murâkabe edenlerdir.⁴⁵³ Gazzâlî'ye göre ise murâkabe hâli mârifet ve yakînle birlikte meydana gelir. Bu hallere vakıf olanlar da siddîkler ve muttakîlerdir ki her birinin murâkabe dereceleri birbirlerinden farklıdır.⁴⁵⁴

Nakşibendiyye tarikatında murâkabeye ayrı bir önem atfedildiği görülmektedir. Nitekim bu tarikata mensup sûfiler Hakk'ı her şeyde müşâhede etmekle murâkabe hâlini kast etmektedirler. Onlarda Hakk'a sohbe rabita, zikir ve

⁴⁴⁹ Uludağ, "Murâkabe", *DİA*, XXXI, 2006, 204.

⁴⁵⁰ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû'u ilallâh Tevbenin İlk Adımı*, (Çev.: Muhammed Coşkun), İlk Harf Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 2013, 143. (Mütercim, "Bed-ü Men Enâbe İlallâh", "el-Kasdu ve'r-rucû'u İlallâh" ve "Şerhu'l-ma'rife ve bezlu'n-nasîha" adındaki bu üç ayrı risaleyi "Tevbenin İlk Adımı" başlığıyla tercüme edip yayınlamıştır. Dolayısıyla bundan sonraki dipnotlarımızda risalenin asıl adını ve sayfa numarasını vermekle yetineceğiz.)

⁴⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 325.

⁴⁵² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 325.

⁴⁵³ Serrâc, *Luma'*, 55.

⁴⁵⁴ Uludağ, "Murâkabe", 204.

murâkabe ile ulaşılır. Bu bağlamda onlar murâkabenin zikirden daha üstün olduğu inancındadırlar.⁴⁵⁵

Baba Tâhir ise murakabeyi, “müşâhede ilminin korunması” şeklinde tanımlar.⁴⁵⁶ Bu ifadeyi Aynulkudât’ın iki şekilde açıkladığı görülmektedir. Birinci yoruma göre müşâhede, bir hâldir ve iyice oturuncaya kadar bazen ortaya çıkar bazen de kaybolur. Eğer bu hâl iyice ortaya çıkarsa hemen ardından bir ilim meydana getirir. İşte ilk yoruma göre murâkabe, ortaya çıkan bu ilmin korunmasını ifade eder. İkinci yoruma göre ise murâkabe kulun, Allah’ın sürekli bir şekilde kendisini müşâhede ettiği fikrini korumasından ibarettir. Aynulkudât ikinci yorumun hem türev açısından hem de terim açısından daha sağlıklı olduğunu belirtir ki⁴⁵⁷ kanaatimizce de ikinci yorum daha isabetlidir. Öte yandan Baba Tâhir murâkabenin ilme’l-yakîn, müşâhedenin ise ayne’l-yakîn derecesinde olduğunu belirterek murâkabe esnasında duyulardan tecerrüt edilmesi gerektiğini vurgular.⁴⁵⁸

2.1.3.7. İtikâf

Sözlükte “engellemek, hapsetmek; bir yere yerleşmek ve oraya bağlı kalmak”⁴⁵⁹ gibi anlamlara gelen itikâf kelimesi bir tasavvuf terimi olarak “kalbin dünya meşgalesinden arındırılıp nefsin Allah’a teslim edilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁶⁰

Baba Tâhir’in itikâf kavramını, biri mecâzi; diğeri ise hakiki olmak üzere iki manada kullandığı görülmektedir. Mecâzi anlamıyla itikâf, kalbin nazargâh-ı ilâhî olması demektir. Nazargâh-ı ilâhî olan bu kalb Baba Tâhir’e göre samimiyet içerisinde ve ödül beklentisi olmadan sadece Hakk’ı müşâhede etmek üzere itikâf yerine dönüşür.⁴⁶¹ Sonunda ise kul hem murâkabeyi gerçekleştirmiş olur, hem de Hakk’ın murakabesine ve sırlarına mazhar olur.⁴⁶²

⁴⁵⁵ Uludağ, “Murâkabe”, 204.

⁴⁵⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 77. (155. Kelime)

⁴⁵⁷ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 86.

⁴⁵⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 77. (155. ve 156. Kelimeler)

⁴⁵⁹ Mustafa ve bşk., *el-Mu’cemu’l-vasît*, 641.

⁴⁶⁰ Cürcânî, *Ta’rifât*, 34.

⁴⁶¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 86. (242. Kelime)

⁴⁶² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 86. (243. Kelime)

Hakiki manasıyla itikâf ise müellifimize göre inanan insanların Allah'ın evinde (cami ve mescitlerde) kendilerini ibadete adanmalarını ifade eder. Buna göre kul Allah'ın evini O'nun dışındaki her şeyden temizlemelidir. Baba Tâhir'e göre hem mekânsal olarak hem de kalbî olarak itikâf ancak bu şekilde gerçekleşebilir.⁴⁶³ İtikâf anında ve itikâf mekânında kalb, tamamıyla mâsivâdan sıyrılmalı ve Allah'tan başka bir varlıkla meşgul olmamalıdır. Sadece ve sadece kendisini samimi bir şekilde ibadetlere adanmalıdır.⁴⁶⁴ Bununla birlikte Baba Tâhir, itikâf yerinin temiz tutulmasını önemle vurgular. Buradaki itikâf yerinden hem gerçek manadaki mescitlerin, hem de nazargâh-ı ilâhî olan kalbin kast edildiği söylenebilir ki hangisi olursa olsun pisliklerden ve necasetten arındırılmalıdır.⁴⁶⁵ Onun bu bağlamdaki vecîzesi şöyledir: "Her kim itikâf yeri olan Allah'ın evini temizlemezse gerçek manada itikâfa girmiş sayılmaz."⁴⁶⁶ Gerçek manadaki itikâf ise ona göre sadece Allah'ın evinde durulması, yemekten kaçınılması, kulluğun ıspat edilmesi ve isyanın ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşir.⁴⁶⁷

2.1.3.8. Seyr u Sülûk Ehlinin Kategorileri

Baba Tâhir manevî yolculukları sırasında insanları ilk olarak üç gruba ayırır. Bunlar; riyazet ve ibadet ehli olanlar, amellerini muhâsebe yoluyla koruyanlar ve ilahî inayete Hakk'a ulaşanlardır.⁴⁶⁸ Sonrasında o bu tasnifini daha da hususi hâle getirerek ikili tasnif hâline getirir. Bu bağlamda ona göre seyir hâlindeki insanlar iki tür davranış eğilimindedirler. Bunlardan ilki; kendini ve zamanını irâde altına alıp koruyan (ahlak ve davranış yönünden kendilerini eğiten) kişilerdir. Diğeri ise ilahî irâdeye mazhar olan ve O'nun sayesinde korunan kişilerdir. Müellifimize göre birinci gruptakiler Hakk'ı açıkça dile getirip O'nu talep ederler. İkinci gruptakiler ise bizzat Hakk tarafından sevilen ve korunanlardır. Ve en nihayetinde de irâde ehli olanlar

⁴⁶³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (244. Kelime)

⁴⁶⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (244. Kelime)

⁴⁶⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 121.

⁴⁶⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (245. Kelime)

⁴⁶⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (246. Kelime)

⁴⁶⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 97. (342. Kelime)

amelleri neticesinde Hakk'ı bulurken; irâde edilenler ise Hakk'ı bulduktan sonra amellere girişirler.⁴⁶⁹

Bununla birlikte Baba Tâhir genel olarak tüm insanlara da değinir. Ona göre insanlar ana hatlarıyla ârif, âlim ve mürîdlerden oluşur. Ancak bunlar Allah'la irtibatları bakımından birbirlerinden farklıdır. Zira ârif, müellife göre kendi dert ve tasalarını bir tarafa bırakarak sürekli bir şekilde Allah'ı düşünür. Buna mukabil âlim, hem ilminin hem de nefsinin kölesi olmaktan kurtulamaz. Mürîd ise Hakk'ı mülâhaza ettiği sırada kendi nefsinin de düşünür.⁴⁷⁰ Dolayısıyla âlim ve mürîdlerin nefis konusunda birbirlerine benzedikleri söylenebilir.

2.1.4. Hâl ve Makamlarla İlgili Kavramlar

2.1.4.1. Vecd

Lügatte “dilediğine kavuşmak, güç yetirmek, aradığını bulmak; kendini öfke hâlinde bulmak, heyecanlanmak, bolluk, genişlik”⁴⁷¹ gibi anlamlarda kullanılan vecd, tasavvufî olarak “bir kasıt ve zorlama olmaksızın sâlikin kalbine ansızın yerleşip onu kendinden geçiren manevî bir hal”⁴⁷² şeklinde tarif edilmiştir.

Kalbe doğan hüznün ve sevinç içerikli manevî duyguların ve hislerin hepsi birer vecddir.⁴⁷³ Ancak sâlikte meydana gelen bu hisler ve duygular, miktar ve süreklilikleri bakımından farklılıklar gösterir. Bu sebeple de farklı isimlerle ifade edilmiştir. Kişinin kendi irâdesiyle vecde gelmesine “tevâcüd”, irâdesi olmaksızın gayr-i ihtiyari bir şekilde manevî coşkunluk yaşamasına “vecd”, en üst ve en mükemmel derecede yaşadığı vecd hâline ise “vücûd” adı verilmiştir. Vecdin ortadan kaybolması ise “fakd” olarak adlandırılmıştır.⁴⁷⁴

Serrâc'a göre vecd ehli, vâcid ve mütevâcid olmak üzere ikiye ayrılır. Vâcid olanlar üç grupta incelenir. İlk grupta vecd hâli yaşayanlar beşerî huylarının, nefsânî duygularının ve tabii karakterlerinin esaretinde kaldıklarından dolayı içinde

⁴⁶⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 97. (343. Kelime)

⁴⁷⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 97. (344. Kelime)

⁴⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 4769-4770.

⁴⁷² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 134.

⁴⁷³ Serrâc, *Luma'*, 351.

⁴⁷⁴ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 248; Semih Ceyhan, “Vecd”, *DİA*, XLII, İstanbul, 2012, 583.

buldukları hâlden çabucak çıkarlar. İkinci grupta olanlar, işittikleri birtakım seslerden oluşan ve tam da vecd denilemeyecek şeylerin etkisiyle keyiflenip canlanırlar. Son grupta olanlar ise sürekli vecd hâli yaşarlar. Çünkü onlar yaşadıkları vecd hâliyle fenâ makamına ulaşırlar.⁴⁷⁵

Mütevâcidler ise tevâcüd derecelerine göre üç grupta incelenir. Birinci gruptakiler vecd ehline benzemeye çalışan zevk ve eğlence düşkünü kimselerdir. İkinci gruptakiler, karşılıklarına çıkan engelleri aşmak suretiyle güzel hâllere sahip olmaya çalışırlar. Onların bu özellikleri de hakikat ehline güzel görülür. Üçüncü grupta olanlar ise hâl, gönül ve hakikat ehli olmalarına rağmen bazı zaaflarından kurtulamazlar. Bunlar hakikat ehli olarak adlandırılırsalar da zayıf kişilerdir.⁴⁷⁶

Sûfîler vecdi çoğu zaman yaşadıkları hâlin gerektirdiği şekilde tarif etmişlerdir. Örneğin Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî şöyle der: “Vecd ilâhî özlem ve aşk sebebiyle insanın derûnunda tutuşan bir alevdir. Dolayısıyla içine vecd ateşi düşen kişinin vücudu sevinç ya da hüznün sebebiyle sarsılmaya başlar.”⁴⁷⁷ Amr b. Osman el-Mekkî ise vecdi, Allah'ın yakîn ehli kullarına bahşettiği sözle anlatılamayan bir sır şeklinde tanımlamıştır.⁴⁷⁸ Bunların dışında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) de vecdi diğerlerinden daha farklı şekilde ele almış ve bu hâlin şerî sınırları aşmaması gerektiğini vurgulamıştır. O bu düşünceyi şöyle dile getirir: “Kur'an ve sünnetle desteklenmeyen her vecd bâtıldır.”⁴⁷⁹

Sûfîlerin bir kısmı vecd hâlinde bile temkin üzere olunması gerektiğini vurgulamışlardır. Onlar vecdın ne kadar uzun sürse bile bir yerden sonra yok olmaya mahkûm olduğunu vurgularlar. Oysaki mârifet Allah Taâlâ ile birlikte var olacağından yok olması mümkün değildir.⁴⁸⁰ Öte yandan vecdın belli bir yerden sonra Hakk'ın tecellilerini de örteceğinden kişiyi yarı yolda bırakabilme tehlikesinin olduğu iddia edilmiştir.⁴⁸¹ Bu düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan Cüneyd-i

⁴⁷⁵ Serrâc, *Luma'*, 354.

⁴⁷⁶ Serrâc, *Luma'*, 355.

⁴⁷⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 186.

⁴⁷⁸ Serrâc, *Luma'*, 351.

⁴⁷⁹ Serrâc, *Luma'*, 352.

⁴⁸⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 186.

⁴⁸¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 186.

Bağdâdî, vecd hâlinin onu arzulayana rahatlık verdiğini ancak Hakk'ı temâşa etmeye engel olduğunu söylerken bu gerçeğe vurgu yapmıştır.⁴⁸² Bu sebeptendir ki Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) müşâhede aşamasına ulaşmayan her vecd hâlini inkârcılık olarak nitelendirmiştir.⁴⁸³

Baba Tâhir ise vecd kavramını elest bezmine atıf yaparak açıklamaya çalışır. Ona göre vecd, mevcûdâtın kaybedilmesi, kaybedilenlerin de bulunmasıdır.⁴⁸⁴ Bilindiği üzere insanın hakîkati bedene yerleşmeden önce melekût âlemindeydi. Bu âlemde bütün gaybî suretleri müşâhede edebilmekteydi. Ancak insanın ruhu maddi bedene hapsedilince basiretini yitirdi ve nefsanî örtülere büründü. Böylece asıl varlığına dair şeyleri yitirdi.⁴⁸⁵ İşte Baba Tâhir'in insanın bu yönüne dikkat çekerek vecdin asıl fonksiyonuna vurgu yaptığı söylenebilir. Zira insan nefsanî arzularını arındırırsa vecd hâline girer ve mevcudatı unuttur ki asıl olanın hatırlanması için sonradan yaratılmış olanların unutulması gerekmektedir. İşte bu düşünceden anlaşılmaktadır ki Baba Tâhir'e göre insanın yitirdiği şeyleri tekrar elde etmesi vecd sayesinde olabilir.

Daha sonra Baba Tâhir'in vecdi, hüznün anlamında kullandığı görülmektedir. Onun bu bağlamdaki vecîzesi şöyledir: “Şuhûd âleminin duruluğunu müşâhede eden, lezzetini tadan ve ondan ayrılmanın vermiş olduğu acıyı yudumlayan bir kalbin artık hüznün (vecd), endişe ve ayrılık korkusundan kurtulması mümkün değildir.”⁴⁸⁶ Buna göre vecd bir bakıma hüznün hâlidir. Nitekim ilâhi hakîkatlere muttali olan kalb bu halden çıktığında tekrar o hâle dönemeyeceğinin ve onu kaybettiğinin korkusuyla yaşar. Dolayısıyla Baba Tâhir'e göre bu durum kişiyi hüznülendirir.⁴⁸⁷ Böylesi bir hüznün ise kişide çeşitli değişimleri beraberinde getirir. Ona göre bu değişim bir yönüyle vecd sayesinde gerçekleşir. Çünkü vecd kişinin hayatında olumlu yönde değişiklikler meydana getirdiği oranda nefsin şehvî isteklerini de ortadan kaldıracaktır.⁴⁸⁸

⁴⁸² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 186.

⁴⁸³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 187.

⁴⁸⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 71. (96. Kelime)

⁴⁸⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 62.

⁴⁸⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 71. (97. Kelime)

⁴⁸⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 71. (97. Kelime)

⁴⁸⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 71. (98. Kelime)

Baba Tâhir bir sonraki aşamada vecd, vücûd ve tevâcüd kavramlarını birbirinden ayırt etmeye çalışır. Ona göre vecd, Hakk'ın Hakk ile bilinmesi; vücûd, kalbin kalbe gelen vâridâta hazır hâle gelmesi; tevâcüd ise var olan vücûdu müşâhede etmekle vâcidin hareketlenmesidir.⁴⁸⁹ Bu ifade bağlamında onun, vecd ile gayba dair hususların müşâhede edilmesini kast ettiği söylenebilir. Ancak vücûd ve tevâcüd kavramlarıyla ilgili görüşleriyle onun, diğer sûfilerden ayrıldığı görülmektedir. Nitekim o, bu görüşüyle vecd'in vücûddan daha üstün olduğunu dile getirmektedir. Oysaki çoğu sûfiye göre vücûd, vecdden daha üst bir mertebedir. Çünkü vecd gelip geçici bir hâldir. Oysaki vücûd, beşeri sıfatların ortadan kalkmasıyla vecdin istikrarlı hâle gelmesini ifade eder.⁴⁹⁰ Baba Tâhir tevâcüdü vecd hâlinin etkisinin müşahhas bir sonucu görerek ona olumlu bir mana yükler.⁴⁹¹ Oysaki tevâcüd sûfilerin çoğuna göre vecd hâlinin başlangıç aşamasıdır. Bu aşamada sâlik kendi çabasıyla vecd aşamasına ulaşmaya çalışır ki çoğuna göre bu hoş bir durum değildir.⁴⁹² Ancak Aynulkudât, Baba Tâhir'in vecd konusundaki bu görüş ayrılığının diğer sûfilerin görüşleriyle uzlaştırılabilir olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda şöyle bir görüş ileri sürer: "Baba Tâhir Hakk'ın Hakk ile bilinmesinden fenâ makamını kastetmiş olabilir. Vücûd hâlinde ise kalb artık vâridata açık hâle gelir ki bu da ileri bir aşama olan bekâ hâlidir."⁴⁹³

Baba Tâhir buraya kadarki kısımda vecd'in olumlu taraflarından bahsederken daha sonra onun tehlike arz edebilecek yönlerine geçer. Ona göre vecd açığa vurulmamalıdır. Çünkü bu gizli tutulması gereken bir haldir. Şayet kişi buna rağmen vecd hâlini açığa çıkarırsa ona göre şirke bulaşmış olur.⁴⁹⁴ Baba Tâhir'in bu durumu şirk olarak nitelendirmesini Aynulkudât şu şekilde izah eder: "Kişi eğer vecd hâlini, açığa çıkarmak için talep ediyorsa bu durum Allah'a şirk koşmakla eşdeğerdir. Çünkü insanlar onun vecd hâlini gördüklerinde bu hâlin gerçek fâilinin kişinin kendisi olduğu zannına kapılabilirler. Bu da kişiyi şirke götürür."⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (103. Kelime)

⁴⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 134, 135.

⁴⁹¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (103. Kelime)

⁴⁹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 133.

⁴⁹³ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 65.

⁴⁹⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (100. Kelime)

⁴⁹⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 64.

Baba Tâhir'e göre vâcid, vecd hâli sırasında ihlâs ve samimiyet içerisinde olmalıdır. Kendisine bahşedilen bu güzellikleri kendi nefisinden bilmemelidir. O bu meyanda şu ifadeleri kullanır: “Her kim vecd hâli sırasında kendisini (nefsini) müşâhede ederse onun bu hâli bâtılla karışmıştır.”⁴⁹⁶ Baba Tâhir hâdiselere sürekli nefsi kınama penceresinden bakar. Çünkü nefis haz ve lezzet tabiatlıdır. Kişi, nefsin bu tabiatına aldırış etmeden ilerlerse ruhu da onunla beraber günden güne karanlığa sürüklenir. Vâcid çoğu zaman vecd hâlinde aradığını bulmuş sanır, ancak nefsin arzularının kendisini esir aldığı farkında dahi değildir. İşte Baba Tâhir bu sebeple nefsin hevâ ve lezzet tabiatlı oluşunun kişinin vecd sırasında hatalı davranışlar sergilemesine sebep olacağını savunur.⁴⁹⁷ Öte yandan kişinin vecd makamındaki güzellikleri kendinden görmesi de esasında onu helake sürükleyen en önemli faktördür.⁴⁹⁸

2.1.4.2. Gaflet

Sözlükte “terk etmek, ihmal etmek ve dikkatsiz davranmak”⁴⁹⁹ gibi anlamlara gelen gaflet kelimesi tasavvufta genel olarak “nefsin arzularına uymak, zamanını boşa harcamak, önemli bir şeyin önemini kavrayamamak, değerli olanın değerini bilmemek”⁵⁰⁰ ve “nefsin arzularına tabi olup Hak'tan gâfil olmak” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁰¹

Sûfîler gaflet konusu üzerine önemle durmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî Allah'tan gâfil olmanın ateşe atılmaktan daha zor olduğunu söylerken Ahmed b. Ebü'l Havârî (ö. 246/860) ise gafletin insanın başına gelebilecek en büyük musibet olduğunu ve en derin uykunun gaflet uykusu olduğunu dile getirmiştir.⁵⁰² İbn Ata (ö. 309/922) kulun rabbinin emirlerinden gâfil olmasını ve O'nunla olan ilişkilerinde edebe riayet etmemesini en büyük gaflet olarak tanımlamıştır.⁵⁰³ Öte yandan Kuşeyrî

⁴⁹⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (101. Kelime) (Kazan, 08.12.2018 tarihli ses kaydı.)

⁴⁹⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (109. Kelime)

⁴⁹⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 72. (110. Kelime)

⁴⁹⁹ İbn manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, V, 3277-3278.

⁵⁰⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 141.

⁵⁰¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 149.

⁵⁰² Uludağ, “Gaflet”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, 283.

⁵⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 90.

ise kalbin gaflet uykusundan uyanıp içinde bulunduğu kötü hâli görmesini tevbenin ilk derecesi saymıştır.⁵⁰⁴

Gaflet sûfiler tarafından ikiye ayrılmış ve bazı durumlarda gerekli olduğuna da inanılmıştır. Bu bağlamda İbn Ebü'l-Verd (ö. 263/876) gafletin biri rahmet diğeri felaket olan iki türünden bahseder. Rahmet olan gaflet kulluğun gereklerini yerine getirme hususunda kişiye engel olmaz. İkincisi ise günahların içine sürükler ve kişiyi Allah'a kulluk yapmaktan alıkoyar.⁵⁰⁵ Bazı durumlarda âşık ve siddîklerin gaflete ihtiyaç duydukları dahi söylenmiştir. Nitekim Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) âşıkların ancak gaflette sükûnete ereceklerini söylerken Ebû Hamza el-Bağdâdî de gafletin olmaması durumunda Allah'ın zikrinin vermiş olduğu haz ve lezzete siddîklerin dayanamayacağını belirtmiştir.⁵⁰⁶

Mevlana (ö. 672/1273) da gafletin var olması gerektiğini savunur ve bu husustaki görüşlerini şöyle dile getirir: “İşte dünya gafletle kâimdir. Gaflet olmazsa bu âlem kalmaz. Tanrı aşkı, ahiret düşüncesi, kendinden geçiş, sarhoşluk ve vecd o âlemin mimarıdır. Eğer onların hepsi yüz gösterse hepimiz tamamen o âleme gideriz ve burada kalmayız. Ancak Tanrı her iki âlemin de var olması için burada bulunmamızı istiyor. Bu iki âlemin mamur kalması için de biri gaflet, diğeri uyanıklık olmak üzere iki kâhyayı görevlendirmiştir.”⁵⁰⁷

Baba Tâhir de tıpkı diğer sûfiler gibi gafleti, yararlı ve zararlı olmak üzere iki yönlü ele alır. Ona göre en temelde gaflet, hazların yani nefsin zaruri ihtiyaçlarının unutulmasıdır. Bu da iki şekilde cereyan eder. Birincisi, Hakk'ın galip gelmesi sebebiyle hazların unutulması; ikincisi ise gafletin galip gelmesi sebebiyle hazların unutulmasıdır. İşte bu aşamada gafletin iyi ve kötü yönleri belirmeye başlar. Şayet sâlik nefsin temel ihtiyaçlarını Hakk'ın ağır basması sebebiyle unutuyorsa müellifimize göre Hakk kişiyi mutlaka kendi zikrine döndürür. Yok, eğer gafletin

⁵⁰⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 179.

⁵⁰⁵ Uludağ, “Gaflet”, 283.

⁵⁰⁶ Uludağ, “Gaflet”, 283.

⁵⁰⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fihî mâ fih*, Çev., Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Ataç Yay., Dokuzuncu Baskı, İstanbul, 2017, 138.

ağır basması sebebiyle hazlarını unutuyorsa bu sefer de Allah ona ihsan edeceği pay ve dereceleri unutturur.⁵⁰⁸

Baba Tâhir'e göre cehâlet ve gaflet tuğyânın (haddi aşma) en önemli nedenlerindedir. Ancak meydana gelen bu cehâletin övülen ve yerilen yönlerine bakmak gerekir. Müellife göre eğer söz konusu cehâlet mârifetin olmayışından kaynaklanıyorsa bu türden bir cehâlet övgüyü hak etmez. Aynı şey gaflet içinde geçerlidir. Şayet kişi "Allah'tan gâfil olma" manasında gaflete düşüyorsa yerilen gafletle karşı karşıya demektir ki bu türden bir gaflet Baba Tâhir'e göre değersiz hatta küfür derecesindedir. O halde kişi, nefsinin ona emrettiği kötülüklerden gâfil olduğu sürece övgüyü hak eder. Gafletin bu yönü de bir bakıma tevhîdi işâret eder.⁵⁰⁹

Müellifimiz de önceki sûfilere benzer şekilde gafletin üç türünden bahseder. Bunlar; sadıkların, âriflerin ve gâfillerin (hakiki manada) gafletidir. Eğer kul Allah'ı zikrettiğinden dolayı gaflete düşüyorsa siddikler kategorisindedir. Ârifler ise azimetten ruhsata dönmek suretiyle gaflete düşerler.⁵¹⁰ Gâfillerin gafletine gelince, bu türü Aynulkudât'ın şerhi bağlamında açıklamamız daha isabetli olacaktır. Nitekim hakiki manada gâfiller, Allah'ın zatının, zikrinin ve hükmünün tamamından gâfil olanlardır. Dolayısıyla onlar Hakk'ı müşâhede edemedikleri ve zikredemedikleri gibi O'nun hükmüne de boyun eğmezler.⁵¹¹ Netice itibariyle Allah sadıkların ve âriflerin gaflet içerisinde kalmalarına mühlet vermez. Aksine kendisini hatırlatmak adına onları çeşitli sıkıntılara ve imtihanlara tabi tutar. Ancak gerçek manadaki gâfiller için böyle bir uyarı söz konusu değildir.⁵¹² Baba Tâhir'in dübeytlerinde de gaflet konusuna değindiği görülmektedir. Burada o, kulun Allah'tan gâfil oluşunun ve şeytana itaat edişinin hiçbir kıymet-i harbiyesinin olmadığı üzerinde durur. Ona göre böyle bir durumda olan kişinin değeri meleklerinkinden üstün olsa da hiçbir şeye yaramaz.⁵¹³ Söz konusu şiir şöyledir.

Dila xafil zi Subhanî çi hasil

⁵⁰⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 76. (147. Kelime)

⁵⁰⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 76. (148. Kelime)

⁵¹⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 76. (148. Kelime)

⁵¹¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 84.

⁵¹² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 76. (149. Kelime)

⁵¹³ Baba Tâhir, *Dîwan*, 155.

Mutîe nefse Şeytanî çi hasil

Buwed qedrê tû eفزûn ez melâyik

*Tû qedrê xwud nemîdanî çi hasil.*⁵¹⁴

“Allah’tan gâfil oluşun neye yarar ey gönül?

Şeytana itaat edişin neye yarar ey gönül?

Değerin meleklerinkinden de üstün olsa,

Değerini bilmiyor oluşun neye yarar ey gönül?”⁵¹⁵

Sonuç itibariyle Baba Tâhire göre kul, bir saat dahi olsa ne Allah’tan ne de nefisinden gâfil olmamalıdır. Çünkü gafletin her ne kadar övülen tarafı olsa da aslî itibariyle kötüdür ve isyanla eşdeğerdir. Aynı şekilde kul nefis konusunda da gaflete düşmemelidir. Zira müellifimizin zihninde nefis başıboş bırakıldığında kötülöklere meyletme eğilimindedir.⁵¹⁶

2.1.4.3. Hıfz

Sözlükte “korumak ve kontrol etmek”⁵¹⁷ gibi anlamlara gelen hıfz kelimesi ıstılahta velilerin günaha bulaşma ve hatalarda ısrar etme hususunda korunmuş olduklarını ifade eder. Peygamberlerin ismet sıfatına karşılık velilerde hıfz sıfatı bulunur. Bunun dışında hıfz, sâlikin kalbine doğan halleri koruması ve kalbini, ifsat edici şeylerden muhafaza etmesi şeklinde de tanımlanmıştır.⁵¹⁸

Allah’ın dostluğuna mazhar olmuş bir velinin beşer olduğu düşüncesinden hareketle günah işleyebileceği söylenmiştir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’ye bir velinin zina edip edemeyeceği sorulduğunda; “Allah’ın emri kesinlikle yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir.”⁵¹⁹ ayetini okuyarak bunun mümkün olabileceği

⁵¹⁴ Baba Tâhir, *Dîwan*, 155.

⁵¹⁵ Baba Tâhir, *Dîwan*, 155.

⁵¹⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 76. (150. Kelime)

⁵¹⁷ Mustafa ve bşk., *el-Mu’cemu’l-vasît*, 191.

⁵¹⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 166.

⁵¹⁹ Ahzâb, 33/38.

cevabını vermiştir. Fakat veli günah işlese dahi işlediği günahı ısrar etmeyeceği malumdur.⁵²⁰

Kelâbâzi'ye göre bir veli halk tarafından özellikle dini konularda fitneye düşürülemez. Çünkü kendisinde her ne kadar nefsin arzularının bir bakiyesi kalmış olsa da o, nefsin yok edici afetlerinden korunmuştur. O beşeri şeylerden zevk alsa bile mesele dini konular olduğunda nefsâni arzuları en aza iner. Bununla birlikte veliler büyük veya küçük olsun her türlü günahı işleme gücüne sahiptirler. Yani bu konuda onlar peygamberler gibi masum değildirler. Ancak bir günah işlediklerinde onda ısrar etmeyip samimi bir şekilde tevbe ederler.⁵²¹ Hâkim Tirmîzi ise velilerin günah işlemesi hâlinde aşırı bir pişmanlık duyduklarını, çok uzun vakitler bu pişmanlıkla Allah'a yakardıklarını dile getirir. Onlar işlemiş oldukları günah ateşinin etkisiyle neredeyse kalblerinin yerlerinden fırlayıp ciğerlerinin parçalanacağını zannederler. Bu durum Allah'ın kendilerini affedip, o ateşin izini sildiğini işâret edinceye kadar devam eder.⁵²²

Velilerin günaha meyletmeyecekleri, etseler dahi bu günahı ısrar etmeyecekleri düşünce ve inancı müridlerin bir kısmının şeyhlerini masum görmelerine sebep olduğu da görülmektedir. Böyle bir durumda büyük sûfiler müridlere, şeyhleri günah işlediklerinde onların bu günahları tasvip etmemelerini ve onları kırmadan kendi halleriyle baş başa bırakmalarını tavsiye etmişlerdir.⁵²³

Baba Tâhir ise hıfzı ilâhî sırların, kalbin ve hakîkatın korunması şeklinde ele alır. Buna göre ilâhî sırlar ya ilim yoluyla, ya hakîkat yoluyla ya da Hakk yoluyla korunabilir. Ancak bu muhafaza şekillerinin kul üzerinde belli yaptırımları vardır. Örneğin kul ilâhî sırları ilim vesilesiyle muhafaza etmeye çalışırsa gaflete düşer; eğer bu sırları bizzat kendi hakîkatiyle muhafaza etmeye çalışırsa bu sefer de büyük bir

⁵²⁰ Uludağ, "Hıfz", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, 315.

⁵²¹ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 125, 210.

⁵²² Hâkim et-Tirmîzi, *Hatmu'l-evliyâ*, Haz., Salih Çift, *Velîliğin Sonu*, İnsan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul, 2018, 177-178.

⁵²³ Uludağ, "Hıfz", 316.

külfet altına girer; yok eğer söz konusu sırları Hakk'ın kendisiyle korumaya çalışırsa nihayetinde tamamıyla aciz olduğunun idrakine varır.⁵²⁴

Müellifimize göre kalbin korunması da iki şekilde olur. Bu koruma da ya hakikatle ya da Hakk'la olur. Bu durumda kalb eğer hakikat vesilesiyle korunursa hâfiz diye adlandırılır. Yok, eğer Hak ile korunursa ona da mahfûz denir. Öyleyse hâfiz hakikati koruyan, mahfuz ise gafleti koruyandır.⁵²⁵ Aynulkudât hâfiz olan kalbin koruyucu görev üstlenmesini Hakk dışında başka bir şey görememesine bağlar. Ancak gaflet meydana geldiğinde kendisini görebilir. Bu da bir aciziyet meydana getirdiği için korunan kalbe dönüşür.⁵²⁶

2.1.4.4. İrâde ve Taleb

Sözlükte “nefsin bir şeyi istemesi, dilemesi ve arzulaması”⁵²⁷ anlamlarına gelen irâde kelimesi tasavvuf ıstılahında kulun kendisini nefsâni arzu ve isteklerden kurtarıp Allah'ın emrine yöneltip O'ndan razı olması⁵²⁸ ve O'nun hakikat davetine kendi rızasıyla boyun eğmesi olarak tanımlanmıştır.⁵²⁹ Taleb ise sâlikin matlubunu yani Allah'ı bulmak niyetiyle araştırma yapmasıdır ki bu bağlamda sûfiler, herhangi bir talebi olmayanın matlubunun da olmayacağı düşüncesini taşırlar.⁵³⁰

İlk dönem sûfilerinin irâde kavramını kendi meşrepleri ve yaşadıkları manevi halleri çerçevesinde açıkladıkları görülmektedir.⁵³¹ Örneğin bir sûfi irâdeyi, önünde tüm korkuların bile küçük kaldığı şiddetli bir ateş olarak tanımlamıştır.⁵³² Ebû Ali ed-Dekkâk irâdeyi gönlün Allah'a ulaşma arzusuyla yanıp tutuşması, kalbin alev alması, derûnî bir ıstırapla yüreğin yangın yerine dönüşmesi şeklinde tanımlarken⁵³³ Cüneyd-i Bağdâdî de hakîki manada irâde ehli olanların dünyada hiç kimsenin ilmine

⁵²⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (165. Kelime)

⁵²⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (166. Kelime)

⁵²⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 91.

⁵²⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 371.

⁵²⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, 21.

⁵²⁹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 175.

⁵³⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 342.

⁵³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 340.

⁵³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341.

⁵³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 342.

muhtaç olmayacaklarını söyler.⁵³⁴ Sûfilerin genel kanaatine göre ise irâde kulun, âvam tabakasının dünyasından sıyrılmasıdır. Çünkü âvam çoğunluğu itibariyle şehvet ve arzularının peşinden giderler. Mürîd ise bunların tamamından sıyrılan ve uzaklaşan kişidir.⁵³⁵

Hucvîrî mürîdlerin daha işin başındayken taleb dergâhına yönelmelerini irâde aşamasında makamların çok oluşuna bağlar. Tâlîp her ne kadar sırasıyla bu makamlardan nasiplenip diğer bir makama geçse de nihayetinde belli bir makamda karar kılar. Çünkü ona göre makamlar ve irâdeler sonradan kazanılmayıp yaratılıştan meydana gelir.⁵³⁶ Öte yandan o irâdeyi üç derecede ele alır. Birinci derecesi, ilim vasıtasıyla alışlagelmiş şeylerden kurtulmak, içten bir niyetle sâliklerin yoluna girmek ve kişiyi boş işlerle meşgul edip zihnini dağıtanlardan uzaklaşmaktır. İkincisi, müridin hâline yönelerek ünsün rahatlığına kavuşması ve kabz ile bast hâli arasında seyrine devam etmesidir. Üçüncüsü ise müridin gaybet hâline ulaşmış olsa bile istikametini her daim koruması ve ahlakını güzelleştirme çabasını sürekli devam ettirmesidir.⁵³⁷

Baba Tâhir'e göre ise Hakk'ın irâde edilmesi halktan ve onun bir benzeri olan nefisten uzaklaşmak suretiyle mümkün olabilir.⁵³⁸ Bunu yerine getiren için ciddi bir engel kalmaz. Ancak bu aşamada kişinin Allah'ı ne için irâde ettiği konusu devreye girer. Yani asıl mesele kulun Allah'ı irâde etmesi O'nun nimetlerini elde etmek için mi yoksa O'nun rızası için mi sorusudur. Müellifimiz bu soruyu şöyle cevaplar: "Kim Allah'ı nimetlerinden dolayı irâde ederse Allah o nimetleri dileyene verir. Ancak kim de O'na kavuşmayı irâde ederse, Allah müride hem kendisine kavuşmanın nimetini hem de kavuşmanın mârifetini verir."⁵³⁹

⁵³⁴ Feridüddin Attâr, *Tezkiretu'l-evliyâ*, Çev., Süleyman Uludağ, Semerkand Yay., Beşinci Baskı, İstanbul, 2017, 543.

⁵³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 340.

⁵³⁶ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 430.

⁵³⁷ Herevî, *Menâzil*, 42-43.

⁵³⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (168. Kelime)

⁵³⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (169. Kelime)

Müellifimize göre Allah'a kavuşma irâdesi belli bir usul çerçevesinde gerçekleşmelidir.⁵⁴⁰ Söz konusu vecîzede geçen "usul" kavramının Aynulkudât tarafından şeriatın ve tarikatın usul ve erkânlarına bağlılık şeklinde algılandığını da belirtmek yerinde olacaktır.⁵⁴¹ Bu usuller ise Baba Tâhir tarafından bizzat belirlenmiştir. Buna göre Allah'a kavuşma irâdesi, ancak müridin irâde ettiği Allah'a karşı mutlak itaat etmesi, O'na boyun eğmesi ve kendi muradından vaz geçmesiyle mümkün olabilir.⁵⁴² Onun Allah'ın irâdesi karşısında kendi irâdesini yok sayması da bizzat kendi iç muhasebesi sonucu ortaya çıkar ve şöyle der: "Eğer Allah kendi irâdesiyle beni cennetine sokacaksa yazıklar olsun bana. Yok, eğer kendi irâdesiyle cennete koyacaksa orası ne güzel hapisanedir."⁵⁴³ Görüldüğü üzere o, kendi irâdesiyle cennete girmeyi utanç vesilesi sayıyor olmasına rağmen Allah'ın irâdesiyle gireceği cenneti de hapisane olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki sûfiler için asıl olan Allah'ın rızasıdır ve O'nun dışındaki her şey cennet bile olsa onlar için hapisane mesabesinde.⁵⁴⁴

Baba Tâhir, Allah'a emirler noktasında muhâlefet etmeyi O'nun irâde ettiklerine muhâlefet etmek şeklinde algılamaz. Hatta Allah'ın irâde ettiklerine muhâlefet bile müellifin gözünde müridin irâdesine uygunluk arz eder.⁵⁴⁵ Büyük oranda açıklanması zor olan bu düşüncenin Molla Sultan Ali Gunâbâdî'nin yorumunda açıklığa kavuştuğu söylenebilir. Nitekim o bu vecîzede geçen Allah'ın irâdesine muhâlefet etmeyi, teklif ve tekvin bağlamında açıklar. Buna göre kul, Allah'a teklîfî emirlerinde muhâlefet ederse tekvînî emirlerinde muhâlefet etmiş sayılmaz. Zaten tekvini emirlerde O'na muhâlefet etmek de mümkün değildir.⁵⁴⁶

Müellifimize göre insan talep ettiği şey konusunda son derece ciddi olmalıdır. Aksi takdirde talep ettiği şeyi elde etmesi mümkün olmaz. Çünkü talep edilen varlığın söz konusu talebe karşılık vermesi ancak tâlibin uygun bir şekilde istemesine

⁵⁴⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (170. Kelime)

⁵⁴¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 93.

⁵⁴² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (171. Kelime) (Kazan, 21.12.2018 tarihli ses kaydı.)

⁵⁴³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 79. (178. Kelime)

⁵⁴⁴ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 95.

⁵⁴⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 78. (174. Kelime)

⁵⁴⁶ Molla Sultan Muhammed Ali Gunâbâdî, *Şerhé Fârisî ber Kelimâte Kısâr Şeyh Ecli Baba Tâhire Uryân*, Kitaphâne-i Sâlih Huseyniyye Emir Süleymânî, 2. Baskı, 1334 hş., y.y., 59.

bağlıdır.⁵⁴⁷ Bunun yanı sıra kişi Allah'ı bilinen yollarla ve doğru yöntemlerle aramalıdır. Zira Baba Tâhir'e göre bilinmeyen yollarda yolculuk etmek son derece tehlikelidir.⁵⁴⁸ İşte bu tehlikelerden en önemlisi kulun kendi içtihadıyla Allah'a ulaşabileceğini zannetmesidir. Ona göre bu şekilde düşünen kişiler Allah'a ulaşma konusunda ciddi sıkıntı ve engellerle karşı karşıya kalırlar. En nihayetinde de buna muvaffak olamazlar. Çünkü kişiyi gerçek manada O'na ulaştıran yegâne faktör Allah'ın inayetidir.⁵⁴⁹

Baba Tâhir irâde kavramını açıklarken vahdet-i vücûd düşüncesine de atıfta bulunur. O burada her ne kadar vahdet-i vücûdu lafız olarak zikretmese de kanaatimizce içerik ve anlam bakımından bu düşünceye atıfta bulunmaktadır. Onun bu bağlamdaki vecizesi şöyledir: “Mürîd (irâde eden) ve murâd (irâde edilen) aslında birdir. Mürîd iradeyle talep edilen, murâd ise hakikatle talep edilendir. En son noktada ise mürîd murâd, murâd ise mürîd olur.”⁵⁵⁰ Bu vecizeden de anlaşılacağı üzere Baba Tâhir mürîdle murâdı aynı varlık olarak görür. Aynulkudât'ın bu vecizeye getirmiş olduğu yorum konunun daha anlaşılır hâle gelmesinde büyük önem arz etmektedir. Ona göre Baba Tâhir söz konusu kelimeyle kendi ezeli ve ebedi varlığına işâret eder. Çünkü Allah hem ezeli varlığı hem de ebedi varlığı itibariyle kendisini ızhâr etmek istemiştir. Bu yönüyle kendi nefsinin irâde ettiği için de bir bakıma hem mürîd hem de murâd olmaktadır.⁵⁵¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere denilebilir ki Baba Tâhir'in zihninde yegâne ve tek hakiki varlık yalnızca Allah'ın varlığıdır. Onun dışındaki tüm varlıklar ise kendilerine verilen irâde ölçüsünde varlık düzleminde kalabilirler. Bu yönüyle bakıldığında hâdis varlıkların varlığının kadîm olan Hakk'ın varlığı karşısında gölge mesâbesinde olduğu söylenebilir. Çünkü kendi nefsinin irâde eden Allah, müellifimizin düşüncesinde hem irâde eden hem de irâde edilen varlık olur. Kanaatimizce Allah'ın söz konusu bu irâdesi, diğer tüm varlıkların varlığını bir gölge konumuna indirir. Böylece mahlukâtın varlığı Hakk'ın varlığı karşısında bir gölge mesâbesinde olur. Bütün bunların neticesinde Baba Tâhir'in söz konusu vecizeyle özsel olarak vahdet-i vücûd düşüncesine işâret ettiği

⁵⁴⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 79. (181. Kelime)

⁵⁴⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 79. (183. Kelime)

⁵⁴⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 79. (184. Kelime)

⁵⁵⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 79. (179. Kelime)

⁵⁵¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 96.

söylenbilir. Tabii onun bu düşünceye yapmış olduğu atıflar sadece yukarıda belirtmiş olduğumuz vecizeyle sınırlı değildir. Bilakis o bu düşüncesini divanında da işlemektedir. Nitekim bir dübeytisinde kendi hakikat arayışını îma edercesine sahraya, deryaya, dağ, bayır ova yani kısacası tüm âleme baktığını ifade eder. Ancak neticede onun karşısına tek bir varlık çıkar. O da Allah'ın varlığıdır. Onun dışındaki tüm varlıklar ise müellifimizin gözünde Allah'ın varlığının bir alametidir.⁵⁵² Onun bu düşünce hakkındaki görüşü başka bir dübeytisinde de daha bâriz bir şekilde şöyle karşımıza çıkar:

Çi wacem, her çi wacem wa teşab bî

Suxen ez bîş û ez kem wa teşan bî

Be derya mû şudem gewher berârem

*Her an gewher ke dîdem wa teşan bî.*⁵⁵³

“Ne diyeyim, ne desem kaynağı sensin!

Az çok ne desem kaynağı sensin

Cevher çıkarmak için denize daldım

Ne cevher gördüysem kaynağı sensin.”⁵⁵⁴

2.1.4.5. Belâ/ İbtîlâ

Sözlükte “eskimek, sınamak, denemek, zorluk, sıkıntı ve keder”⁵⁵⁵ gibi anlamlara gelen belâ kavramı istilâhî olarak, “gerçekten de iyilik ehli olup olmadığını ortaya çıkarmak için Allah'ın kulunu sıkıntılara uğratarak imtihan etmesi” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁵⁶

⁵⁵² Bkz. Baba Tâhir, *Dîwan*, 170, 201.

⁵⁵³ Baba Tâhir, *Dîwan*, 377.

⁵⁵⁴ Baba Tâhir, *Dîwan*, 377.

⁵⁵⁵ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 72.

⁵⁵⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 71.

Sûfiler dini ve ahlaki açıdan tüm nimetleri belâ, tüm belâları ise bir bakıma nimet olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla kemâl derecesine ulaşmış bir insan aynı şartlar içerisinde hem şükür ehli hem de sabır ehli olabilir. Yine onlara göre belâ da afiyet de Allah'tan gelen bir şeydir. Allah şayet hangisini uygun görmüşse kul onu bütün benliğiyle kabullenip, hakkında en hayırlısının o olduğuna inanmalıdır. Bu sebeptendir ki onlar, belâ anında belânın kendisine takılmayıp, o belâyı veren Allah'ı temaşa ederek çektikleri acıları unutmaya çalışırlar.⁵⁵⁷

Sûfilerin belâ hakkında birçok görüş beyan ettikleri görülmektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre belâ, ariflerin yolunu aydınlatan bir ışıktır. Mürîdler bu ışık sayesinde uyanışa geçerken gâfiller ise helak olurlar.⁵⁵⁸ Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1440)'a göre ise insanın kalbini tasfiye etme ve tertemiz hâle getirme noktasında en etkili şey belâ ve mihnettir. Öte yandan belâ ve imtihanlar Allah'la kul arasındaki perdeyi inceltmektedir.⁵⁵⁹ Yine bu bağlamda tasavvuf büyüklerinden birinin şöyle dediği nakledilir: “Belâ beni doğrayıp da dilimler hâline getirirse, bu bende sadece senin sevgini arttırır.”⁵⁶⁰

Baba Tâhir ise imtihanı (belâ) “Hakk'ın sınaması” şeklinde tanımlayarak konuya giriş yapar.⁵⁶¹ Bilindiği üzere Allah Teâla Kur'ân'da iman edenlerin mallar, canlar, korku, açlık, çocuklar gibi birçok hususta imtihana tabi tutulacaklarını buyurmaktadır.⁵⁶² Müellifimizin de bu ayetlerden hareketle böyle bir tanıma gittiği söylenebilir. Söz konusu imtihanlar ise göre dolaylı ve dolaysız olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Eğer Allah kulunu dolaylı olarak imtihan ederse bu kulun yenilgiye düşüp yok olacağı habercisidir. Yok, eğer doğrudan imtihana tabi tutacaksa bu da onun kurtuluşuna vesile olur.⁵⁶³ Baba Tâhir bu düşüncesini Hz. Âdem ve Şeytan örneğiyle daha açık hâle getirmeye çalışır. Zira onun zihninde Hz. Âdem'in imtihana tabi tutulması vasıtasız bir imtihandı. Ancak bu imtihanın

⁵⁵⁷ Uludağ, “Belâ”, *DİA*, V, 1992, 380.

⁵⁵⁸ Uludağ, “Belâ”, 380.

⁵⁵⁹ Mustafa Özdamar, *Tasavvufda Temel Kavramlar Üzerine Gönül Rivayetleri*, Kırk Kandil Yay., Birinci Baskı, İstanbul, 2012, 66.

⁵⁶⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 191.

⁵⁶¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 80. (192. Kelime)

⁵⁶² Âl-i İmrân, 3/186; Bakara, 2/155-156; Enfâl, 8/28.

⁵⁶³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 80. (193. Kelime)

neticesinde Allah'a karşı gelip Şeytana uysa da sonraki süreçte çokça tövbe edip O'na yakarıшта bulunmasıyla birlikte tövbesi kabul edildi. Şeytanın durumu ise böyle değildi. Onun imtihanındaki asıl etken faktör Hz. Âdemdi ve Şeytan Âdemden dolayı sınanmıştı. Neticede de imtihanı kaybederek yok olmaya mahkûm oldu.⁵⁶⁴ Tıpkı imtihan gibi ukûbe dediğimiz cezalandırma da müellifimize göre dolaylı ve dolaysız olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Ancak burada durum imtihandan farklıdır. Şayet Allah kulunu dolaylı bir şekilde, yani küçük uyarılara ve sıkıntılarla cezalandırırsa bu, muhabbet kaynaklı bir cezalandırmadır ve nihâi noktada kulun kurtuluşuna vesile olur. Vasıtasız şekilde gerçekleşen cezalandırmada ise kul ebedî olarak yok olmaya mahkûm olur.⁵⁶⁵ Görüldüğü üzere bu imtihanın mefhum u muhâlifidir. Çünkü cezalandırma sûreten imtihana benzese de mana itibariyle olumsuzluğu içince barındırdığı için öz olarak farklıdır.⁵⁶⁶

Baba Tâhir'e göre imtihan; ihtibâr, istihkak, ruf'at, ukûbe ve tahkik sınavı olmak üzere beş gruba ayrılır.

- İhtibârî Sınav: Allah'ın doğrularla yanlışları, şükredenlerle nankörleri, ilimle de ma'lumunu birbirlerinden ayırması için kulunu tabi tuttuğu bir sınavdır.
- İstihkak Sınavı: Kulun kirlerinden, necaset ve pisliklerinden arındırılması için gerçekleşir.
- Ukûbe Sınavı: İmanın noksanlığından kaynaklanır. Bu imtihan neticesinde kul, Allah'tan yoksun kaldığı gibi dünyada da rezil olur.
- Ruf'at Sınavı: Bu imtihan türüyle Allah, işâret ehli kullarının derecelerini yükselterek onları çeşitli makamlara ulaştırır.
- Tahkik Sınavı: Bu ise Hakk'ın iddia sahipleri için gerçekleştirdiği bir sınavdır. Neticesinde işâret ehlinin doğruluğu ya da yanlışlığı ortaya çıkar.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 80. (193. Kelime)

⁵⁶⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 81. (194. Kelime)

⁵⁶⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 101.

⁵⁶⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 81. (195. Kelime)

Sonuç itibariyle Baba Tâhir'e göre sıkıntı ve musibetler kesinlikle sâlikin, içinde bulunduğu hâlinde bir değişiklik meydana getirmemelidir. Şayet durum böyle olursa bu onun bir önceki hâli tam olarak içselleştirmedini gösterir. Bela ve musibetlerin kendisinde ve hâlinde herhangi bir değişiklik getirmediği kişiler de ona göre irfân ehli olan “ârif” diye adlandırılır.⁵⁶⁸

2.1.4.6. Fakr

Fakr kavramı sözlükte “ihtiyaç, gereksinim, yoksulluk ve fakirlik” anlamlarına gelmektedir.⁵⁶⁹ Tasavvufî olarak ise “insanın aslî ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlaraya sahip olmaması” ya da “her daim Allah’a muhtaç olduğunun bilincinde olması”⁵⁷⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. İbnü'l-Cellâ (ö. 305/918), “ihtiyaç sahibi bile olsalar başkalarını kendilerine tercih ederler.” ayetinden hareketle fakr kavramını “hiçbir şeye sahip olmamandır. Sahip olsan da onun senin için olmadığını bilmendir.”⁵⁷¹ şeklinde tanımlamıştır. Bu kavram Serrac, Kuşeyrî, Kelâbâzî ve Herevî tarafından makamlar arasında incelenirken, Ebû Talib el-Mekkî ve Hucvîri tarafından da müstakil başlıklar hâlinde ele alınmıştır.⁵⁷²

İlk dönem sûfilere “yoksulluk” manasındaki fakr ile “Allah’a muhtaç olma” manasındaki fakrı birleştirerek kendilerine amaç ve gaye edinmişlerdir. Onlara göre fakr Allah’a giden yol, fakir ise bu yolun yolcusudur. Fakr kavramı tevbe, verâ’, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ sıralaması içerisinde tasavvufî makamların dördüncüsü kabul edilmiş olsa da çoğu zaman bir makam değil bir yol ve metot olarak düşünülmüştür.⁵⁷³ Nitekim el-Müzeyyin (ö. 328/939) insanı Allah’a ulaştıran yolların yıldızlar adedince olduğunu, ancak bu yollardan en değerlisinin fakr olduğunu söylerken bu gerçeğe dikkat çeker.⁵⁷⁴

⁵⁶⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 81. (196. Kelime)

⁵⁶⁹ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 622.

⁵⁷⁰ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yay., Birinci Baskı, Ankara, 2017, 181.

⁵⁷¹ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 181.

⁵⁷² Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 180.

⁵⁷³ Uludağ, “Fakr”, *DİA*, XII, 1995, 133.

⁵⁷⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 446.

Sûfilerin fakr kavramına maddi ve dünyevi anlamının dışında daha özel anlam yükledikleri görülmektedir. Buna göre kişinin her durumda Allah'a muhtaç olduğunun bilinci içerisinde olup O'na gerçek manada kulluk yapması tasavvufi anlamdaki fakrdır. Ancak onlar fakrın bu özel anlamını daha da derinleştirmişler ve kulu rubûbiyyet iddiasından uzaklaştıran bir merteye olarak kabul etmişlerdir.⁵⁷⁵

İlk dönem sûfileri fakr hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlar her ne kadar maddi anlamdaki fakirliği değerli görseler de çoğunlukla görüşlerini yukarıda belirtmiş olduğumuz Allah'a muhtaçlık anlamındaki fakirlik üzerine temellendirmişlerdir. Bu bağlamda İbn Hafif (ö. 371/982) her şeyin sahibinin Allah olduğunun bilincinde olmanın ve beşeri vasıflar içerisinde sayılan mülkiyet iddiasından vazgeçmenin hakiki fakr olduğunu ifade eder.⁵⁷⁶ Ebû Hafs ise kulun sürekli bir biçimde Allah'a ihtiyaç duymasını, bütün eylemlerinde sünnete tabi olmasını ve kazancını her zaman helal yoldan elde etmeye çalışmasını kişiyi Allah'a ulaştıracak en güzel vesile kabul eder.⁵⁷⁷ Zünnûn el-Mısri'ye gelince o da bu konudaki düşüncesini şöyle dile getirir: "Hiç günaha bulaşmayıp kibirlenmektense, bazı (küçük) günahları işlemiş ancak Allah'a karşı her an fakr ve ihtiyaç içinde olmayı tercih ederim."⁵⁷⁸

Herevî, fakrı mülkiyet iddiasında bulunmamak şeklinde tanımlayarak üç grupta inceler. Birincisi, dünyayı tamamıyla terk edip ondan hiçbir surette bahsetmemek anlamındaki fakrdır ki bu zâhidlere hastır. İkincisi, müridin ezeldeki hâline dönerek Allah'ın ihsanını düşünmesidir. Diğer bir ifadeyle ezelde yokluk âlemindeyken Allah'ın lütuf ve ihsanıyla varlık âleminde vücûd bulduğunun idrakinde olmasıdır. Üçüncüsü ise ilâhî varlıktan dolayı meydana gelen bir zorunluluk ve mecburiyetle sâlikin Hakk'ın vahdaniyetine kapılması ve tecrid prangasında hapsolmasıdır. İşte bu aşamada benlik artık tümüyle kaybolur ve fakr hakiki manasıyla yaşanır ki bu aşamada sûfiler tebarüz eder.⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, Çev., Ali Ataç ve bşk., *Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, İnsan Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 2017, II, 851.

⁵⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 447.

⁵⁷⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 445.

⁵⁷⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 449.

⁵⁷⁹ Herevî, *Menâzil*, 46; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 192-193.

Baba Tâhir ise fakr kavramını, ilim ve vecd kavramlarıyla ilişkisi yönünden ele alarak açıklamaya başlar. Onun konuyla alakalı veczesi şöyledir: “Fakirlik imtihanın denizi, ilim onun gemisi, vecd ise o denizin dalgasıdır. Dalgalar geldiği zaman gemi batar.”⁵⁸⁰ Aynulkudât, müellifin bu veczede fakr kavramını iki manada kullandığı kanaatindedir. Birincisi, maddi ve gerçek anlamdaki fakirliği ifade eden özel mana, ikincisi ise Allah’a muhtaç olmayı ifade eden genel manadır. Buna göre Allah kulunu, durumunun farkında olması ve tevekkül etmesi için fakirlik imtihanına tabi tutar. Eğer kul ümitsizliğe kapılmazsa Allah’ın “sonsuz güç sahibi bir rezzâk”⁵⁸¹ olduğunu müşâhede (ilim) ederek O’nun yüceliğini tanımış olur. Böylece o, imtihan denizinde boğulmaktan kurtulur. Tam da bu aşamadan itibaren kulda vecd hâli zuhur eder ve kulda az da olsa var olan fakirlik düşüncesinin kalıntıları tam anlamıyla yok olur. Sonuç itibariyle Allah katındaki zenginliğini fark eder.⁵⁸² Allah’a muhtaç olma anlamındaki fakirliğe gelecek olursak, burada ise sâlik, varlığını tamamıyla Hakk’ın varlığına muhtaç hisseder. Burada kul tamamıyla Allah’ın tasarruf ve isteği altında olduğunun bilincindedir ve her şeyiyle Hakk’a muhtaç olduğu bilgisi (ilmi) onu imtihanın yükü altında kalmaktan kurtarır. Sonrasında ise sâlik müşâhede neticesinde vecd hâline girerek Hakk’ın varlığında yok olur.⁵⁸³ Müellifimiz her iki manayı da verdikten sonra tıpkı ilk dönem sûfileri gibi fakrın maddi anlamına yoğunlaşarak bu kavramı ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışır.

Baba Tâhir fakirliği zenginlikten daha değerli kabul eder. Hatta zaman zaman zenginliği yeren ifadeler de kullanır. Mesela ona göre zengin Allah’a olan muhabbeti kendisine verilen nimetlerle karışıktır. Yani onun sevgisi nimetlerin varlığından kaynaklanıyor olabilir. Ancak fakir olan kişinin zihninde bağlanacağı fazlaca bir mal olmadığı için o Allah’a duyduğu muhabbette zengine nispeten daha samimidir.⁵⁸⁴ Müellif bu düşüncesini şu özlü sözüyle de destekler: “Samimi ve ihlâs sahibi olan fakir, zenginlik vasfı dışında Allah’ın tüm sıfatlarını üzerinde barındıran kişidir.”⁵⁸⁵ Öte yandan fakir olan kişinin Allah katında daha güvenilir olabilmesi için

⁵⁸⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (211. Kelime)

⁵⁸¹ *Zâriyât*, 51/58.

⁵⁸² Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 110.

⁵⁸³ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 110.

⁵⁸⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (213. Kelime)

⁵⁸⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (212. Kelime)

fakirliğini koruyup zenginliğe meyletmemesi de büyük önem arz etmektedir.⁵⁸⁶ İşte onun dünyasında böylesi bir fakir, fakirliğin esiri olmaktan kurtulup fakirliğe,⁵⁸⁷ vaktin esaretinden kurtularak da zamana hükmeder.⁵⁸⁸ Böylece o her anını Allah'a adanmış olur.

Baba Tâhir'e göre fakirlik üç türdür⁵⁸⁹ ve bunlardan bir tanesi kişinin kendi hür irâdesiyle fakirliği seçmesidir. Böyle bir durumda olan kişi ona göre zenginlik isteğini tamamıyla bir kenara bırakmalıdır. Onun bu kanaatini de kendi iç muhasebesini yaptığı şu vecîzesinden öğrenmekteyiz: “Bazen öyle bir duruma gelirim ki fakirliğin dibini yaşıyor olsam bile Allah'tan ihtiyaçlarımı gidermesi için her hangi bir talepte bulunmam. Çünkü bu isteklerin benim nefsimin dünyevî ve uhrevî isteklerinden kaynaklandığını çok iyi bilirim. Ancak bir an gelir ki Allah benden dua etmemi ve bazı isteklerimi kendisine iletmemi ister. İşte ancak bu durumda ben Allah'tan ihtiyaçlarımı gidermesini isterim. Kısaca ben nefsimin arzu ve isteklerinden dolayı değil Allah'ın arzu ve isteklerinden dolayı dua ederim.”⁵⁹⁰ Onun dübeytlerde de fakirlik düşüncesine meylettiği görülmektedir. Zira burada dünya malının hiç kimseye kalmayacağı⁵⁹¹ fikrinden hareketle evsiz, barksız ve varlıksız bir hayatı tercih ettiğini önemle vurgular.⁵⁹² Dünya malına karşı bu aşırı ilgisizliğini de büyük bir cesaretle şöyle dile getirir:

Seraser malê dünya sûtenî bî,

Nezer ez malê dûtenî bî,

Xem û derde ke darî der dıl imroz,

*Beray rozê heşr endûtenî bî.*⁵⁹³

“Dünya malı ne varsa yakmaya değer

⁵⁸⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (215. Kelime)

⁵⁸⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (216. Kelime)

⁵⁸⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (217. Kelime)

⁵⁸⁹ Bkz., Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83. (218. Kelime)

⁵⁹⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 83-84. (219. Kelime)

⁵⁹¹ Baba Tâhir, *Dîwan*, 373.

⁵⁹² Baba Tâhir, *Dîwan*, 236.

⁵⁹³ Baba Tâhir, *Dîwan*, 372.

Göz dünya malına kapamaya değer

Bugün kalbindeki gam ve acılar,

Mahşer günü toplamaya değer.”⁵⁹⁴

Sonuç itibariyle müellif fakrı, her ne kadar Allah’a muhtaç olma anlamında kullansa da çoğunlukla onun maddi anlamdaki fakirlik tarafına ağırlık vererek ele aldığı söylenebilir. Bununla beraber o bizzat kendi yaşayışından da hareketle fakirliği zenginlikten daha üst bir değer olarak kabul etmiştir.

2.1.4.7. Zühd

Sözlükte “bir şeyden yüz çevirmek, bir şeyi küçümsediği ve sakındığı için terk etmek”⁵⁹⁵ gibi manalara gelen zühd kelimesi istilâhî olarak “eşyaya dair arzu ve isteklerin bütünüyle ortadan kaldırmak”⁵⁹⁶ ve “nefsi gereksiz haz ve arzuların uzaklaştırarak buna yönelik irâdenin önüne geçmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁹⁷ Tasavvufun özünü ve temelini teşkil ettiği düşünülen bu kavram klasik kaynaklarda tasavvufî makamlar arasında değerlendirilmiştir. Nitekim Serrâc, Ebû Talib el-Mekkî, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Herevî ve Gazzâlî zühdü tasavvufî bir makam saymışlardır.⁵⁹⁸ Zühd kavramı Kur’ân’da geçmemektedir. Ancak Hz. Yusuf’u atılmış olduğu kuyudan çıkarıncılar onu önemseyip değer vermediklerinden “zâhid” kelimesinin çoğulu olan “zâhidîn” şeklinde nitelendirilmişlerdir.⁵⁹⁹

Zühd kavramının yukarıda vermiş olduğumuz tanımı dışında muhtelif daha birçok tanım yapılmıştır. Ancak bunlar daha çok zühdün belli bir yönünü vurgulamak için yapılmış tanımlardır. Örneğin Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) zühdü “kanaat sahibi olmak” şeklinde tanımlarken Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) “fakirlik sevgisiyle birlikte Allah’a güvenmek” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁰⁰ Bunların dışında zühd Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre elden çıkarılan dünya malının aynı şekilde

⁵⁹⁴ Baba Tâhir, *Dîwan*, 372.

⁵⁹⁵ Mustafa ve bşk., *el-Mu‘cemu’l-vasît*, 419.

⁵⁹⁶ Kâşânî, *Letâifu’l-a‘lâm*, 282.

⁵⁹⁷ Herevî, *‘İlelu’l-makâmât*, Çev., Abdurrezzak Tek, Emin Yay., İkinci Baskı, Bursa, 2017, 91.

⁵⁹⁸ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 240.

⁵⁹⁹ Yûsuf, 12/20.

⁶⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216-217.

gönülden de çıkarılması, Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910)'ye göre ise dünyaya dair şeyleri terk ettikten sonra kimin eline geçerse geçsin aldırış edilmemesidir.⁶⁰¹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'e göre zühd eylemi avâmın, havâssın ve âriflerin olmak üzere üç aşamada gerçekleşir. Avâmın zühdü, haram kılınmış şeyleri terk etmek; havâssın zühdü, ihtiyaç fazlası helalleri dahi terk etmek; âriflerin zühdü ise mâsivâyı terk etmektir.⁶⁰² Serrâc'a gelince o, zühd ehli olanları üç grupta değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi elinde mülkünden çıkardıkları malı gönüllerinde de çıkaran mübtedîlerdir. İkincisi dünyaya ait şeyleri ter ettiği halde bunlara dair nefiste azıcık bir haz kalmışsa onları dahi terk eden muhakkiklerdir. Üçüncüsü ise zühd ile meşgul olmayı bile gaflet sebebi sayan müstağnilerdir.⁶⁰³

Herevî ise zühdü, “kişinin bir şeye duyduğu arzuyu bütünüyle kaybetmesi” şeklinde tanımlayarak üç derecede ele alır. Birincisi haramlardan kaçınan kişinin Allah'ın kendisini azarlayacağı endişesiyle şüpheli olan şeylerden de uzaklaşarak fâsıklar topluluğundan uzaklaşmaktır. İkincisi kişinin sadece şüphelileri terk etmekle yetinmeyip ihtiyaç fazlası olan şeyleri de terk ederek dünyevî hususlarda en asgari ölçüler içerisinde yaşamasıdır. Üçüncüsü ise Herevî'nin ifadesiyle zühdde zühdür. Yani zühd amacıyla gerçekleştirilen eylemlere gerektiğinden fazla değer verilmemesidir. Bu aşama ise zühd olarak yapılanların önemsenmemesi, bütün hâllere eşit bakılması ve yapılan güzelliklerden dolayı bir karşılık ve mükâfat beklenmemesiyle gerçekleşir.⁶⁰⁴

Baba Tâhir ise zühdü, “dünya ve ahiret nimetlerini terk etmek” şeklinde tanımlar.⁶⁰⁵ Burada onun “dünya nimetlerini terk etme” şeklindeki tanımı kendinden önceki sûfilerin kanaatleriyle örtüşür niteliktedir. Ancak, “ahiret nimetlerinin de terk edilmesi” düşüncesiyle o, zühd kavramına daha ileri bir boyut kazandırmıştır.⁶⁰⁶ Bu tanımından sonra müellif, zühd kavramıyla tezehhüd kavramını karşılaştırarak aralarındaki farka dikkat çeker. Nitekim ona göre zühd, terk etmeyi gerektiren bir

⁶⁰¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 156; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 216-217; Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 241.

⁶⁰² el-Cevziyye, *Medâric*, II, 493.

⁶⁰³ Serrâc, *Luma'*, 46.

⁶⁰⁴ Herevî, *Menâzil*, 20.

⁶⁰⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (223. Kelime)

⁶⁰⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (223. ve 225. Kelimeler)

hakîkattir. Ancak bu terk ediş bir bakıma nefsin zorlanması sonucunda meydana gelebilir. Böylelikle de hakîkate dönüşür. Bununla birlikte nefsin dünyevî ve uhrevî şeyleri terk etmeye alıştırılması süreci ise ona göre tezeahüdü ifade eder.⁶⁰⁷ Yani kısacası tezeahüd, zühd hâlinin meydana gelmesi için gösterilen çabadan ibarettir.

Sonuç itibariyle zühd, Baba Tâhir'e göre dünya malını biriktirmemeyi gerektirir. Çünkü ona göre mal biriktirme sevdası Allah'ın kul üzerindeki himmetini ortadan kaldıran kötü bir alışkanlıktır.⁶⁰⁸ Oysaki kul onun dünyasında hiçbir şeye sahip olmaksızın kalenderî bir hayat yaşayıp olan kadarıyla yetinmelidir.⁶⁰⁹

2.1.4.8. Sabır

Sözlükte “katlanmak, tahammül göstermek, cesaretlenmek ve iyi ihtimalleri düşünmek”⁶¹⁰ gibi anlamlara gelen sabır kelimesi tasavvufi olarak “belaların ortaya çıkardığı şikâyetleri terk ederek bunları Allah'ın dışındaki varlıklara arz etmemek”⁶¹¹ şeklinde tanımlanmıştır. Sabır kavramını Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Herevî gibi mutasavvıflar bir makam olarak ele alırlarken, Gazzâlî ise şükür kavramıyla birlikte incelemiştir.⁶¹²

Mutasavvıflar sabır kavramına çoğunlukla kök anlamını içinde barındıran çeşitli anlamlar yüklemişlerdir.⁶¹³ Zünnûn el-Mısırî'nin bu bağlamda yapmış olduğu tanımlar bu düşüncüyü ziyadesiyle desteklemektedir. Nitekim Zünnûn'a göre sabır, Allah'ın emirlerine muğayir hal ve hareketlerden uzaklaşmak, boğazda takılıp kalan musibet lokmasını yutarken dahi sükûnet sahibi olmak, fakirlik içinde bile zengin gözükme ve takatini aşan konularda Allah'tan yardım talep etmektir.⁶¹⁴ Tıpkı Zünnûn gibi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) de konuyu aynı bağlamda ele alarak sabrı, “müsibet karşısında Allah'ın çıkış yolu göstermesini beklemek” şeklinde açıklamıştır.⁶¹⁵ Necmeddin-i Kübra (ö. 618/1221)'nin ise konuya yaklaşımı

⁶⁰⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (224. Kelime)

⁶⁰⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (226. Kelime)

⁶⁰⁹ Bkz. Baba Tâhir, *Dîwan*, 136.

⁶¹⁰ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 525.

⁶¹¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 122.

⁶¹² Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 98-99.

⁶¹³ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 99.

⁶¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 314-315.

⁶¹⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 157.

onlara nispetle farklılık arz etmektedir. Ona göre sabır, nefsin tıpkı bir ölü gibi, haz ve lezzet aldığı şeylerden mücâhede yardımıyla uzaklaşmasıdır.⁶¹⁶ Bu tanım dikkate alındığında Necmeddin-i Kübra'nın sabır kavramını kök anlamı dışında nefsin arındırılması şeklinde algıladığı söylenebilir.

Sabrın mı yoksa şükürün mü daha üstün olduğu konusunda muhtelif görüşleri sürülmüştür. Zahir ulemâ çoğunlukla şükürün sabırdan daha faziletli olduğu görüşünderken sûfîlerin çoğunluğu ise sabretmeyi daha üstün ve faziletli bir eylem olarak kabul etmişlerdir.⁶¹⁷ Bir kısım ulemâ ise sabrın ve şükürün eşit değerinde olduğu görüşündedirler. Örneğin Gazzâlî, “sabır mı yoksa şükür mü daha üstündür?” sorusuna karşılık “ekmek mi yoksa su mu daha üstündür?” benzetmesinde bulunur. Zira ona göre bu konu ihtiyaçlar hiyerarşisi içerisinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla kişi içinde bulunduğu anın gerektirdiği ihtiyaca göre sabrı ya da şükürü daha faziletli görür.⁶¹⁸

Serrâc, İbn Sâlim (ö. 297/909)'den nakille sabretme eğiliminde olanları “mütesabbır”, “sâbîr” ve “sabbâr” olmak üzere üç grupta ele alır. Ona “mütesabbır” grubunda olanların musibetler karşısındaki tutumları belirsizdir. Bu kişiler bazı durumlarda sabrederlerken bazı durumlarda ise acizlik gösterirler. “Sâbîr” ehli olanlar huy ve karakterleri itibariyle sabırsızlık ve acizlik gösterme eğiliminde değildirler. Belalar karşısında sürekli sabrederler. Ancak zaman zaman kendilerinde şikâyetler görülebilir. “Sabbâr” ehli olanlar ise belalar üzerlerine yağmur gibi yağsa dahi acizlik göstermeyip sabrederler. Dolayısıyla hiçbir bela ve musibet onların zahirinde ve batınında değişiklik meydana getirmeye muktedir değildir.⁶¹⁹

Baba Tâhir ise sabır kavramını nefis bağlamında açıklamaya başlar. Nitekim ona göre sabır, nefsi istenmeyen şeylerden tereddütsüz bir şekilde alıkoymaktır.⁶²⁰ Bu yönüyle sabır herhangi bir zorlama olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak

⁶¹⁶ Necmüddin Kübra, *Şerh-i usûl-i Aşere*, Çev., Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat*, Dergah Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 2015, 67.

⁶¹⁷ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *DİA*, XXXV, İstanbul, 2008, 338.

⁶¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmu'd-dîn*, Çev., Ali Arslan, I-IV, Merve Yay., İstanbul, 2014, IV, 289-290; Çağrı, “Sabır”, 338.

⁶¹⁹ Serrâc, *Luma'*, 49.

⁶²⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (230. Kelime)

“tasabbur” böyle değildir. Her ne kadar tasabbur da nefsi kötülüklerden alıkoyma eylemini ifade etse de burada bir zorlanma söz konusudur. Zira kişi tasabbur yoluyla da musibetlere sabredebilir, ancak bu sabrediş sürecinde nefis zorlanır ve ıstırap duyar.⁶²¹ Sonrasında müellifimiz sabrı ibadetlerle ilişkilendirerek açıklamaya devam eder. Ona göre edâ etmiş olduğumuz ibadetlerin bir zâhiri yönü, bir de hakikat yönü vardır. Bu zâhiri yön kimi zaman kişiye zor gelebilir. İşte Baba Tâhir’in ifadesiyle kul, ibadetin bu “zâhirî acılığına” sabretmelidir ki hakikatinde var olan lezzeti tadabilsin.⁶²²

Sabır ile ilgili başka bir husus ise Baba Tâhir’in dîvânında karşımıza çıkar. O söz konusu dîvânında geçen bir dúbeytinde kendisinin ma‘şukuna ulaşamayışının vermiş olduğu ıstırapı anlatır. Bu ıstırap öyle bir dereceye ulaşmıştır ki onu çöl sevdalısı yapıp, neredeyse kolunu kanadını kıracak seviyeye ulaşmıştır. Ancak o bu durumda bile ma‘şukunun sözünden çıkmayarak aşkıdan dolayı yok oluncaya kadar sabreder. Böylelikle de sabrın son noktasına ulaşır.⁶²³ Öte yandan müellifimiz rızâ kavramını da sabır bağlamında ele alır ve onun hakikat yönüne dikkat çeker. Bu bağlamda rızâ ona göre kulun Allah’ın kaza ve kaderine tam manasıyla teslim olmasını ve başına gelecek her türlü musibete karşı susup sabretmesini gerektirir.⁶²⁴

2.1.4.9. İhlâs

Sözlükte “arınmak, saflaşmak, kurtulmak, güvende olmak ve temizlenmek”⁶²⁵ gibi anlamlara gelen ihlâs kelimesi terim olarak “iyilik ve ibadetlerin gösteriş ve riyadan uzak bir şekilde sadece Allah için yapılması”⁶²⁶ anlamına gelmektedir. Tasavvufta oldukça önemli sayılan bu kavramın klasik kaynakların çoğunda bir makam olarak ele alındığı görülmektedir. Nitekim Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Herevî ihlâsı makamlar başlığı altında ele alırken, Serrâc ise ihtilafli meseleler arasında incelemiştir.⁶²⁷

⁶²¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (230. Kelime)

⁶²² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 84. (231. Kelime)

⁶²³ Bkz. Baba Tâhir, *Diwân.*, 125.

⁶²⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (233. Kelime)

⁶²⁵ Mustafa ve bşk., *el-Mu‘cemu'l-vasît*, 258.

⁶²⁶ Kâşânî, *Letâifu'l-a‘lâm*, 43.

⁶²⁷ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 88.

Sûfiler ibadetlerin özünün ihlâs olduğunu söylerler. Zira ne ihlâssız amelin ne de amelsiz ihlâsın kişiye faydası vardır. Yine sûfilere göre kul ibadetlerin çokluğuyla değil ancak bu ibadetlerdeki ihlâsla kurtuluşa erebilir. Dolayısıyla bu düşünceye göre insan iyilik ve ibadetlerinde ihlâslı ve samimi olmalıdır. Bununla birlikte ihlâslı olduğunun iddiası içerisinde de olmamalıdır.⁶²⁸ Nitekim Ebû Bekir ed-Dekkâk (ö. 405/1015)'a göre kişinin, ihlâslı biri olduğu kanaatinde olması, ihlâs eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Şayet Allah bu kişinin ihlâsını makbul kılmak isterse, onun kalbindeki ihlâslı olma iddiasını söker atar.⁶²⁹ Ebû Bekir es-Sûsî de konuyla alakalı benzer ifadeleri kullanır ve kişinin ihlâslı oluşunda kendisine bir paye çıkarmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre içinde riya bulunan bir ihlâs, ayrıca ikinci bir ihlâs eylemine daha ihtiyaç duyacaktır.⁶³⁰

Sûfiler nefse en çok ağır gelen şeyin ihlâs olduğunu ifade ederler. Bu bağlamda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 380/990) kendisine sorulan, “nefsin en çok taşımakta zorlandığı şey nedir” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Nefistir, zira nefsin ihlâstan alacağı hiçbir pay yoktur.”⁶³¹ İşte bu sebeptendir ki nefsânî arzularını tam anlamıyla yok edemeyen kişilerin ihlâs makamına erişmeleri pek mümkün görünmemektedir. Şayet bu makama erişseler bile riyâdan kurtulmaları oldukça zordur. Bu zorluğu Yusuf b. el-Hüseyn kendi hayatından bir örmekle şöyle açıklamaktadır: “Dünyada en zor bulunabilecek şey ihlâstır. Ben var gücümle riyâyı kalbimden söküp atmaya çalışırken o, tekrar kılık değiştirip kalbime giriyor.”⁶³² Hâris el-Muhâsibî ise amel ihlâs ilişkisini ele alırken riyâ, gösteriş, beğenilme tutkusu ve ucb içerisinde olanları amelleri ihlâslı olmayan gruplar içerisinde değerlendirir.⁶³³

Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) ihlâsı, “nefsin haz alacağı şeylerin ortadan kaldırıldığı bir hâl”⁶³⁴ şeklinde tanımlayarak âvamın ve havâssın ihlâsı

⁶²⁸ Süleyman Ateş, “İhlâs”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, 536.

⁶²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 351; Sühreverdî, *Avârif*, 109.

⁶³⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 109.

⁶³¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 353.

⁶³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 353.

⁶³³ Muhâsibî, *el-Kasdu ve 'r-rucû' u ilallâh*, 88; İbn Fûrek, *el-İbâne*, 100.

⁶³⁴ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, Haz., Saadettin Ekici-Meral Kuzu, İnsan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul, 2011, 277.

olmak üzere iki gruba ayırır. Âvâmın ihlâsında nefsin bir dahli bulunmaz ve Allah'ın rızası gözetilmek suretiyle gerçekleşir. Havâssın ihlâsı ise özel bir çaba ve gayret olmaksızın kendiliğinden oluşur. Bu hâli yaşayan havâs ihlâslı oluşlarıyla herhangi bir maslahat gözetmezler.⁶³⁵ Herevî ise ihlâs ehlini üç derecede inceler. Birincisinde sâlik, ibadet ve tâatlerinden dolayı bir mükâfat beklemez ve bu amelleri kendine atfetmeyip Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirir. İkincisinde sâlik, şeriatın zâhirini ihmal etmeye yol açan müşâhededen kaçınır ve işlediği amellerin kendi gücüyle değil cömertlik pınarıyla, yani Allah'ın Tevfik ve inayetiyle gerçekleştiğini bilir. Üçüncü derecedeki sâlik ise amellerini zâhiri ilme uydurur, Allah'ın hükmünü gözetir ve resmin köleliğinden kurtularak ameli amelden kurtarır.⁶³⁶ Mutasavvıfların çoğuna göre amelin amelden kurtarılmasından kastedilen, ameldeki ihlâsın dahi görülmemesidir.⁶³⁷

Baba Tâhir'e göre kul ancak zihnindeki ve kalbindeki tüm mülâhazaları unutarak ya da terk ederek ihlâs sahibi olabilir.⁶³⁸ Bu mülâhazalar ise nefsin hoşuna giden sevap ve cennet düşüncesidir. Söz konusu bu düşünceleri kalbinden ve zihninden atan kul ona göre "gerçek kulluğa" ulaşmıştır. Zira gerçek manada kul Allah'ın irâde ve seçimi karşısında kendi seçimini unuttur ve O'nun irâdesine boyun eğmekle yetinir.⁶³⁹ Böyle bir mümin ise Allah'ı nimetlerinden ötürü değil, ihlâs mülâhazasıyla sever.⁶⁴⁰ Bu düşünce onun şu vecîzesinde de açıkça görülmektedir: "İlâhî bağışlar kulun nefsânî hazlarıdır ve kulun kendisine kavuşması noktasındaki murâdıdır. Öyleyse her kim Allah'ı kendi nefsânî hazlarından ötürü severse, hazlar ortadan kalktığında onun sevgisi de yok olur. Ancak kim de Allah'ı, kavuşma mülâhazasıyla severse, kavuşma gerçekleştiği zaman sevgi daha da artar."⁶⁴¹

Bunun dışında ihlâs en önemli boyutuyla ibadetlerde ortaya çıkar. Buna göre kul edâ etmiş olduğu tüm ibadetleri ihlâslı ve samimi bir şekilde yerine getirmekle yükümlüdür. Eğer bu bağlamdaki ihlâs gerçekleşirse müellifin de ifadesi ile kul,

⁶³⁵ Sühreverdî, *Avârif*, 109.

⁶³⁶ Herevî, *Menâzil*, 26-27; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 115-117.

⁶³⁷ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 117.

⁶³⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (237. Kelime)

⁶³⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (236. Kelime)

⁶⁴⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (238. Kelime)

⁶⁴¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (239. Kelime)

ihlâsın gereklerini ve hükmünü yerine getirmiş olur.⁶⁴² Böylelikle de Allah'ın katındaki özel bir konumda yerini alır.⁶⁴³

2.1.4.10. Dehşet ve Hayret

Dehşet, sözlükte “şaşırmak; üzüntü, korku ve hayâdan dolayı aklı başından gitmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴⁴ Terim olarak ise “Hakk'ın heybet, azamet ve celal tecellilerinin ansızın belirmesi sonucunda sâlikin şaşırıp kalma”⁶⁴⁵ hâlini ifade eder. Dehşet kavramı Serrâc tarafından ıstılahlar içerisinde ele alınırken, Herevî tarafından ise “ahvâl” bölümündeki makamlar arasında açıklanmıştır.⁶⁴⁶ Ancak çoğunluğu itibariyle sûfiler, dehşeti tefekkür ve mârifetin sonucunda elde edilen bir hâl olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu bu hâl, esas itibariyle hayret ve heybet kavramlarıyla da ilişkili olup sekr, fenâ, cem', gaybet, galebe, hakikat, mârifet ve tevhîd gibi kavramlarla açıklanmaktadır.⁶⁴⁷

Herevî, Kur'ân'daki “kadınlar Yusuf'u gördükleri anda, onu çokça büyüttüler.”⁶⁴⁸ ayetinde geçen “büyüttüler” ifadesinden hareketle bu durumun tasavvuftaki dehşet hâli olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴⁹ Ancak İbn Kayyım el Cevziyye (ö. 751/1350) Herevî'nin bu görüşüne itiraz eder. Zira ona göre ayette geçen “büyüttüler” ifadesinin dehşet kavramına işâret etmesi mümkün değildir. Burada yüceltme ve ululama söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu ifade olsa olsa tasavvufi mertebelerden olan ta'zim mertebesine işâret edebilir ki İbn Kayyım'a göre bu kavramı Herevî'den başkası tasavvufî makamlar arasında değerlendirmemiştir.⁶⁵⁰

Dehşetin ansızın meydana gelen bir hayret hâli olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁵¹ Bu sebeple hayret kavramına da kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Tasavvuf düşüncesinde hayretin iki türünden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi Allah'ın

⁶⁴² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (241. Kelime)

⁶⁴³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 85. (241. Kelime)

⁶⁴⁴ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 310.

⁶⁴⁵ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 366.

⁶⁴⁶ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 366.

⁶⁴⁷ Uludağ, “Dehşet”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 109.

⁶⁴⁸ Yusuf, 12/31.

⁶⁴⁹ Herevî, *Menâzil*, 61.

⁶⁵⁰ el-Cevziyye, *Medâric*, III, 991.

⁶⁵¹ Ankaravî, *Minhâc*, 345.

varlığı hakkında, ikicisi ise O'nun keyfiyeti hakkındadır. Allah'ın varlığı hakkındaki hayret küfür ve şirk sayılırken, keyfiyetiyle alakalı olan hayret ise mârifet sayılmıştır. Buna göre sâlikin Hakk'ın keyfiyetini anlamak için hayrete düşmesi yakîn alâmeti kabul edilir ve bu türden bir hayret de mârifet olarak düşünülmüştür.⁶⁵² Bu bağlamda Zünnûn el-Mısırî hayretle ilgili düşüncesini şöyle dile getirir: “Allah'ı hakkıyla tanıyan O'nun hakkında en çok hayret edendir.”⁶⁵³ Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî ile Sehl et-Tüsterî de hayreti, düşünce ve mârifetin nihai noktası olarak kabul ederek bu hususa dikkat çekmişlerdir.⁶⁵⁴

Bunların dışında, sûfiler hayret ve dehşetle ilgili birçok görüş beyan etmişlerdir. Bâyezid-i Bistâmî teemmülün dehşet, mârifetin ise hayret hâli olduğunu ifade etmiş,⁶⁵⁵ Ebû Ali ed-Dekkâk ise dehşeti, muhabbet kavramıyla ilişkilendirerek başlangıçta lezzet verdiğini, ancak son noktada ise dehşet verici olduğunu söylemiştir.⁶⁵⁶ Ayrıca Serrâc dehşeti, “ümidini yitirmiş aşığın ansızın sevgilisini müşâhede ettiği sırada karşılaştığı heybetten dolayı aklına aldığı aşk darbesi” şeklinde tarif ederek muhabbet kavramıyla ilişkilendirmiş;⁶⁵⁷ Kelâbâzî de aynı ilişki içerisinde muhabbetin lezzet verici olduğunu ancak, hakîkatin olduğu yerde ise lezzetin değil ancak hayret ve dehşetin var olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁵⁸

İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) hayreti, övülmüş ve yerilmiş olmak üzere iki grupta inceler. Övülmüş olan hayret, Allah'ın esmâ ve sıfatlarından, dini müşâhedededen ve yine O'nun nimetlerinden dolayı meydana gelen hayrettir. Yerilmiş hayret ise dünyevi lezzetlerden haz almanın vermiş olduğu lezzettir ki bu hayret nefsin arzu ve isteklerinden zuhur eder.⁶⁵⁹ Bununla birlikte dehşetle hayret her ne kadar birbirlerine benzeseler de aralarında ince ayrımlar bulunmaktadır. Dehşet hâli

⁶⁵² Erhan Yetik, “Hayret”, *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, 60.

⁶⁵³ Yetik, “Hayret”, 60.

⁶⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 504.

⁶⁵⁵ Uludağ, “Dehşet”, 109; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 252.

⁶⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 514.

⁶⁵⁷ Serrâc, *Luma'*, 405.

⁶⁵⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 177.

⁶⁵⁹ Ankaravî, *Minhâc*, 346.

ansızın ve hızlı bir şekilde gelir ve bir o kadar da hızlı kaybolur. Hayret hâlinin ise hem gelişi hem de gidişi dehşet hâline nispetle daha yavaş ve kalıcıdır.⁶⁶⁰

Baba Tâhir ise hayret ve dehşet kavramlarına daha önce mârifet başlığında ana hatlarıyla değinse de⁶⁶¹ burada daha ayrıntılı şekilde ele alır. Ancak burada farklı olarak buhtet hâline de değinir. Onun bu bağlamdaki vecîzesi şöyledir: “Dehşet, hayat denizinde boğulmaktır; hayret dehşetten bir önceki hâldir; buhtet ise hayretin kesilmesi, dehşetin ortadan kalkması ve delillerin tamamen kaybolmasıdır.”⁶⁶² Buna göre denilebilir ki sâlik, kendi cüzî ilmini Allah’ın küllî ilminde yok etmeden önce kendisini mârifet ehli zanneder. Ancak kendi sınırlı ilmini O’nun sınırsız ilmine ulaştırdığında, kendi ilminin deryada bir damla olduğunu anlar. İşte bundan dolayı Baba Tâhir, dehşet hâline girmeyi denizde boğulmaya benzetir. Öte yandan onun ele aldığı dehşet, hayret ve buhtet hâlleri her ne kadar birbirlerine benzese de özünde farklılıklar arz eder. O halde bu farklılıklara kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Dehşet hâli yukarıda da belirttiğimiz üzere sâlik’in Allah’ın sınırsız ilmi karşısındaki çaresizliğini fark etmesini ifade eder. Bu ise sâlik açısından ilk sarsıntı ve ilk şaşkınlıktır. İşte tam da bu sırada hayret hâli meydana gelir. Söz konusu bu hâlde sâlik daha önceki hayret hâlinin de vermiş olduğu etkiyle kendisinde var olan cüzî ilmi unuttur. Sonuç itibarıyla en son aşama olan buhtet hâli meydana gelir. Bu durumda sâlik ilmini unuttuğu gibi varlığını da unuttur. Artık bu aşamada hayret ve dehşet hâllerinin izleri silinmiş olur.

Allah Tealâ bir âyetinde şöyle buyurur: “Herkes (kulluk bağlamında) tutum ve davranışlarının tutsağıdır (rehine).”⁶⁶³ Kanaatimizce Baba Tâhir de bu ayetin varlığından hareketle, kulluk görevlerini yerine getiren sâlikin içine düşeceği hayret ve şaşkınlığa değinerek karşılaşacağı durumu şöyle dile getirir: “Kulluk ve ibadet için yaratılan insan amellerinin rehinesi durumundadır ve bunun manasını anlamaktan da gâfildir. Dolayısıyla da kulluk görevini yerine getirdiği sırada (muttalî olduğu) sınırlar karşısında hayretler içerisinde kalır.”⁶⁶⁴ Daha sonra müellifimiz bu

⁶⁶⁰ Ankaravî, *Minhâc*, 347.

⁶⁶¹ Bkz. Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 64-66.

⁶⁶² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (247. Kelime) (Kazan, 20.01.2019 tarihli ses kaydı.)

⁶⁶³ Müddesir, 74/38.

⁶⁶⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (248. Kelime)

hayret ve şaşkınlığın hangi durumlarda meydana geleceğini açıklamaya geçer. Ona göre kişi, kulluk vazifesi karşısındaki tutsaklığını tanımlamak isterse rubûbiyyet nuru kendisini yakar. Böylece hayret ve şaşkınlık içerisinde kalır. Şayet o bu rehinelğin nasıl meydana geldiğinin bilgisine vakıf olmak isterse, bu sefer de Allah'ın küllî ilmi, onun cüzî ilmini yok ederek hayretini daha da arttırır. Bununla birlikte o içine düşmüş olduğu şaşkınlığı anlamaya çalışırsa ebedî olarak hayret içerisinde kalır.⁶⁶⁵ Kısacası hangi durumda olursa olsun sâlikin, rehinelğini keşfetmesi, bu rehinelğin bilgisine ulaşmak istemesi ve kulluk noktasındaki şaşkınlığını anlamak istemesi hâlinde tamamıyla hayret içerisinde kalacağı söylenebilir. Sonrasında ise müellif bu gruplandırmanın içerisinde yer alanlar hakkındaki hükmünü verir. Nitekim ona göre rububiyyet noktasında hayret edilmesi zındıklığa, bu hayretin bilgisine ulaşmak küfre, kulluğun hakîkatine dair şaşkınlık ise vesvese ve sapkınlığın artmasına sebep olur.⁶⁶⁶ Oysaki onun kanaatine göre sâlik, kulluk noktasındaki rehinelğe Hakk'ın rızasıyla razı olmalı, bu hakîkatin bilgisini araştırmaya yeltenmemeli ve bu konuda aciz ve cahil olduğunu kabul etmelidir.⁶⁶⁷ Sonuç itibariyle bu kabulleniş sâliki neden yaratıldığının ve niçin rehin tutulduğunun bilgisine ulaştıracaktır.⁶⁶⁸

2.1.4.11. Sekr

Sözlükte “sarhoş olmak ve doldurmak”⁶⁶⁹ gibi anlamlara gelen sekr, bir tasavvuf terimi olarak, “Hak'tan gelen güçlü ve şiddetli varidât sebebiyle sâlikte meydana gelen gaybet hâli” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁷⁰ Sekrin karşıtı olarak gaybet hâlinin ortadan kalmasını ve uyanıklığı ifade eden sahv kavramı kullanılır. Bu sebeple klasik kaynaklarda bu iki kavram birlikte ele alınmıştır.⁶⁷¹ Sekr kavramını Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî tasavvufî ıstılahlar arasında ele alırken, Hucvîrî ve Herevî ise makamlar arasında incelemiştir.⁶⁷²

⁶⁶⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (248. Kelime)

⁶⁶⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (248. Kelime)

⁶⁶⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 86. (248. Kelime)

⁶⁶⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (248. Kelime)

⁶⁶⁹ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 456.

⁶⁷⁰ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 303; Cürcânî, *Ta'rifât*, 112-113.

⁶⁷¹ Abdullah Kartal, “Sekr”, *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, 334.

⁶⁷² Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 339.

Sûfiler, Kur'ân'da geçen Hakk'ın tecelli etmesiyle birlikte dağın paramparça olması ve bunun sonucunda Hz. Musa'nın (a.s.) bayılarak yere serilmesi olayını⁶⁷³ sekr hâline bir işâret olarak yorumlamışlardır.⁶⁷⁴ Kuşeyrî'ye göre sekr hâlini yalnızca vecd sahibi kullar yaşayabilirler. Kul Hakk'ın cemâl tecellilerine muttalî olduğunda sekr hâli meydana gelir. Böylece kulun ruhu şenlenir, kalbi ise ilâhi aşkın neşesiyle kendinden geçer.⁶⁷⁵ Kuşeyrî'den önce yaşamış olan İbn Hafîf (ö. 371/982) sevgilinin zikredildiği sırada kalbin coşmasını bu hâle örnek gösterir.⁶⁷⁶ Serrâc sekr ve gaşyet⁶⁷⁷ arasındaki farka dikkat çekmektedir. Ona göre sekr, insan doğasından meydana geldiği için gelişi esnasında kişinin his ve duyularında değişiklikler meydana getirmez. Gaşyet ise insan tabiatıyla karışmış olduğu için his ve duyularda değişiklikler meydana getirir. Öte yandan gaşyet hâli kısa sürede yok olurken, sekr süreklilik arz eder.⁶⁷⁸ Hucvîrî mevveddet şarabı ve muhabbet kadehi olmak üzere iki çeşit sekrdan bahseder. Meveddet sekri kulun nimeti verene (mün'im) değil de nimetin kendisine bakmasından doğarken, muhabbet sekri ise bizzat nimet verene bakmaktan doğar. Nimete bakan onu kendinden görür ve asıl nimet vereni unuttur. Bu bir anlamda eşyanın ardındaki asıl fâile odaklanmayıp eşyaya odaklanma hâdisesidir.⁶⁷⁹ Ebû Bekir el- Vâsîfî (ö. 320/932) ise sekri, vecdin makamları arasında ele alarak bir tasnife tabi tutar. Buna göre vecd; sırasıyla durgunluk, gayret, sekr ve sahv hâllerinden sonra gerçekleşir. O, yapmış olduğu bu sıralamayı deniz örneğiyle daha anlaşılır hâle getirmeye çalışır. Nitekim yüzmek isteyen kişinin deniz dalgalarını iştmesi, ona yaklaşması, içine girmesi ve en nihayetinde dalgaların içine dalıp gitmesi bu durumu en iyi açıklayan örnektir.⁶⁸⁰

Tasavvuf tarihinde Bâyezid-i Bistâmî ve takipçileri sekr ekolünün en önemli temsilcileri kabul edilmektedirler. Onlar, sekr hayatını çok yoğun bir şekilde

⁶⁷³ A'râf, 7/143.

⁶⁷⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 150; Herevî, *Menâzil*, 76; el-Cevziyye, *Medâric*, III, 1197; Kartal, "Sekr", 334.

⁶⁷⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 148.

⁶⁷⁶ Sühreverdî, *Avârif*, 661; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 323.

⁶⁷⁷ Kalbe gelen vâridâtтан dolayı kulun gaybet hâline girmesidir. Bu durum dışarıdan bakanlar tarafından fark edilebilir. Geniş bilgi için bkz. Serrâc, *Luma'*, 399.

⁶⁷⁸ Serrâc, *Luma'*, 400.

⁶⁷⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 251.

⁶⁸⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 661.

yaşamışlar ve bunu manevi hayatlarının en önemli ilkesi kabul etmişlerdir.⁶⁸¹ Sekri sahvadan daha üstün gören ve daha sonra Tayfûriyye adıyla anılan bu grup düşüncelerini şöyle temellendirmektedir. Temkin ve itidali ifade eden sahv, netice itibariyle insanlık vasfına büründüğü için Allah’la kul arasında kalın perdeler örer. Sekr ise aksine insanda var olan beşeri sıfatları ve tasarrufları ortadan kaldırarak Hak’la kul arasındaki perdeleri kaldırır. Böylelikle insan başına gelebilecek afetlerden büyük oranda kurtulur. Bu sebeple de sekr en mükemmel ve eksiksiz hâl kabul edilir.⁶⁸² Bunun mukabilinde sahv hâlini sekr hâlinde daha üstün gören Cüneyd-i Bağdâdî ve takipçileri ise afetlerin ortaya çıkmasının en önemli sebebinin sekr olduğunu söylerler. Çünkü onlara göre manevi sarhoşluk, yaşanan hâllerin karışmasına, sıhhat derecesinin bozulmasına ve nefsânî arzuların durdurulamamasına sebep olur. Oysaki fenâ, bekâ, mahv ve ispattan her birini kul talep ettiğinden dolayı yaşadığı tüm hâllerin sahih olması gerekmektedir.⁶⁸³

Baba Tâhir sekri, “vasl ehlinin gafleti”⁶⁸⁴ şeklinde tanımlayarak konuya giriş yapar. Onun bu ifadesi şöyle yorumlanabilir. Bilindiği üzere sâlik en önemli gayesi olan Allah’a ulaşma eylemini gerçekleştirdiği zaman mâsivâyı da göremez hâle gelir. Dolayısıyla Allah dışındaki tüm varlıklardan gâfil olur. İşte söz konusu tanımın da bu sebepten dolayı yapılmış olduğu söylenebilir. Sonrasında müellif, sekrin hangi durumda ve zamanda ortaya çıkacağına değinir. Ona göre sekr hâli akıl gittikten sonra meydana gelir.⁶⁸⁵ Aynulkudât bu ifadeyi şöyle yorumlayarak daha anlaşılabilir hâle getirmeye çalışır. Ona göre sekr, aklî melekelerin kaybolmasıyla ve temyiz yeteneğinin ortadan kalkmasıyla oluşan bir hâldir. Zâhirî sarhoşluğa benzediğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. Ancak şu yönüyle zâhirî sarholuktan ayrılır. Nitekim zâhiri sarhoşluk bedenin karanlık yönünün baskın gelmesiyle oluşurken, manevî sarhoşluk ise ilâhi tecellilerin meydana getirdiği nurların baskın gelmesiyle oluşur.⁶⁸⁶ Bu sebepten dolayı Baba Tâhir sekr kavramını hayret kavramıyla ilişkilendirerek açıklar. Zira akıl ona göre zâhiri sarhoşluğun etkisiyle hayret eder ve

⁶⁸¹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 324.

⁶⁸² Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 247-249.

⁶⁸³ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 249.

⁶⁸⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (249. Kelime)

⁶⁸⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (250. Kelime)

⁶⁸⁶ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 123.

en son ulaşacağı yer de burasıdır. Hayret hâli ise en nihayetinde sekr hâliyle son bulur. Çünkü akıl müşâhede yoluyla idrakin sınırına ulaştığında gördüğü manzara karşısında şaşır kalır. Bu şaşkınlığın sonunda akıl ayırt edebilme özelliğini kaybedince de sekr hâli meydana gelir. Genişçe ele aldığımız bu düşünceyi müellifimiz şöyle vecîz hâle getirir: “Aklın son bulacağı yer hayret, hayretin son bulacağı yer ise sekrdir.”⁶⁸⁷

Daha sonra Baba Tâhir sekr hâlinde meydana gelen hataların neyden kaynaklandığına değinir. Ona göre sâlik, sahv hâlinin bırakmış olduğu bulanıklığın kalıntılarından dolayı sekr hâlinde hatalar yapar.⁶⁸⁸ Ancak kanaatimizce müellifin burada kast ettiği sahv hâli, sekr hâlinde önceki sahvıdır. Zira Aynulkudât, kanaatimizi de yansıtacak şekilde söz konusu vecîzeyi daha anlaşılır hâle getirir. Nitekim ona göre sâlik, hakîkati keşf etmeden önce halka takıldığı için Hakkı göremez. Tefrika âlemine takılıp kaldığı için de cem‘ âlemine ulaşamaz. İşte şârihe göre Baba Tâhir’in sahv hâlinde kast ettiği mahvden önceki sahv hâlidir. Ancak hakîkatleri keşfettikten sonra cem‘ hâline daldığı için halkı göremez duruma gelir. İşte halkın unutulmasını Baba Tâhir, sekr hâlinde yapılan hatalardan sayar.⁶⁸⁹

Kanaatimizce Baba Tâhir meseleyi her ne kadar sekr hâli odaklı ele almış olsa da sahv hâlini daha üstün gördüğü söylenebilir. Zira sâlik mutlak olarak sekr hâline girdiğinde Hakk’tan başka her şeyi unuttur. Oysa yukarıda da ifade edildiği üzere Baba Tâhir bu durumda dahi halkın unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü bu durum sekrin hatalı olmasına sebep olmaktadır.

2.1.4.12. Muhabbet

Sözlükte “hubb” kökünden isim olarak türetilen muhabbet kelimesi, “sevgiyi, iyi ve güzel şeylere meyletmeyi”⁶⁹⁰ ifade eder. Klasik tasavvuf kaynaklarında genellikle bir makam olarak değerlendirilen bu kavramı Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib

⁶⁸⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (251. Kelime)

⁶⁸⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (253. Kelime)

⁶⁸⁹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 124-125.

⁶⁹⁰ Mustafa ve bşk., *el-Mu‘cemu'l-vasît*, 156.

el-Mekkî, Kuşeyrî, Herevî ve Gazzâlî makamlar arasında ele alırken, Hucvîrî ise tasavvufî hakikatler bölümünde incelemiştir.⁶⁹¹

Muhabbet kavramı Kur'an-ı Kerîm'de bir ayette geçerken,⁶⁹² "hubb" kökü ve bu kökten türemiş olan isim ve fiil halleriyle birlikte seksene yakın ayette geçmektedir.⁶⁹³ Bu ayetlerde sevgi ve muhabbetin, karşılıklı olarak hem Allah'a hem de insana nispet edildiği görülmektedir. Nitekim Kur'an'da geçen "Allah onları (müminler), onlar da Allah'ı severler"⁶⁹⁴ ayeti, bahsedilen bu karşılıklı muhabbeti açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁹⁵ Bunun yanında muhabbet, aynı ilişki içerisinde hadislerde de genişçe ele alınmıştır. Genel itibariyle bu hadislerde Allah'ın sevdiği meziyetler arasında sayılan; iyilik, hoşgörü, hilm, hayâ, iffet, kolaylaştırıcı olma ve kusurları kapatma gibi davranışlardan bahsedilerek Allah'la kul arasındaki muhabbete dikkat çekilmiştir.⁶⁹⁶

İlk dönem zâhid ve sûfîleri, muhabbeti çeşitli şekillerde açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Hâris el-Muhâsibî, muhabbeti imanın bir gereği saymış ve kişinin imanı ne kadar nitelikliyse Allah'a olan sevgisinin de o ölçüde olacağını vurgulamıştır.⁶⁹⁷ Onun dışında Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî muhabbeti, "perdelerin yırtılması ve ilâhî sırların keşfedilmesi";⁶⁹⁸ Sehl et-Tüsterî, "her an Allah'a itaat ederek muhâlefetten kaçınmak";⁶⁹⁹ Ebû Ali er-Ruzbârî (ö. 322/934), "ilâhî emir ve yasaklara uymak";⁷⁰⁰ İbn Atâ (ö. 309/922) ise "kalblere ekilen ve aklın öncülüğünde meyvesini veren bir fidan" şeklinde tarif etmiştir.⁷⁰¹

Herevî, muhabbetin üç derecesinden bahseder. İlk derecesinde muhabbet, sâlikte oluşabilecek tüm vesveseleri ortadan kaldırarak kula musibetlere dayanma gücü verir. Böyle bir muhabbet de minnet duygusundan doğar, sünnete uymakla

⁶⁹¹ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 174.

⁶⁹² Tâhâ, 20/39.

⁶⁹³ Muhammed Fuâd Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2007, 236-237.

⁶⁹⁴ Mâide, 5/54.

⁶⁹⁵ Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, XXX, İstanbul, 2005, 386.

⁶⁹⁶ Uludağ, "Muhabbet", 386.

⁶⁹⁷ İbn Fûrek, *el-İbâne*, 146.

⁶⁹⁸ İbn Fûrek, *el-İbâne*, 156.

⁶⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 514.

⁷⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 514.

⁷⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 515.

kökleşir, ilâhî çağrıya icabet etmekle de büyür. İkinci muhabbet, kula Hakk'ı önceletip sürekli O'nun zikriyle irtibat hâlinde tutar. Üçüncü derecesinde ise muhabbet artık ileri bir boyut kazanarak sâlike manevî dünyanın kapılarını sonuna kadar açar. Bu türden bir muhabbet kelimelerle izah edilemez ve seyrü sülûkun en nihai noktasını temsil eder.⁷⁰²

Gazzâlî'ye göre kişi ilk olarak kendisine, sonrasında iyilik gördüğü kişiye ve ahenkli olan şeylere karşı muhabbet besler. Bu yönüyle bakıldığında ona göre sevgiyi en çok hak eden varlık Allah'tır. Buna benzer bir düşüncüyü İbnu'l-Arabî de dile getirmektedir. Ona göre hakiki anlamdaki tek mahbûb yalnızca Allah'tır. Çünkü tüm varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir ve dolayısıyla bu varlıklardaki sevgi de O'nun vedûd isminden tecelli eder.⁷⁰³

Muhabbeti “kalbte gizlenen bir hakikat” şeklinde tanımlayan Baba Tâhir ise onun hangi durumlarda gizlendiğini ve hangi durumlarda açığa çıktığını açıklayarak konuya giriş yapar. Ona göre bu hakikatin açığa çıkması ya da gizlenmesi için iki zıt meleke görevlendirilmiştir.⁷⁰⁴ Buna göre Hakk'a duyulan muhabbet, gönül çelen nağmeler yoluyla açığa çıkarken, gayretin (kıskançlık) varlığıyla da gizli kalır.⁷⁰⁵

Baba Tâhir, muhabbetin başlangıçta insana güzel duygular verdiğini ancak hakikatine vâkıf olduğunda ise insana azap verdiğini ifade eder.⁷⁰⁶ Çünkü kanaatimizce sâlik mahbûbuna kavuşmayı kendisine en önemli gaye edinir. Dolayısıyla bunun düşüncesi dahi ona mutluluk verir. Ancak kalbinin bu muhabbeti taşıyabilecek güçte olmadığı farkında değildir. Sonunda muhabbetin hakikatine vakıf olduğunda Hakk'ın sevgisinde yok olmanın vermiş olduğu acıyı tadar. Çünkü bu muhabbet her ne kadar sürûr sebebi olsa da beşeri idrakin sınırlarını aştığından dolayı kaldırılması güçtür. Sonrasında Baba Tâhir muhabbet ehliyle hakikat ehlini birbirinden ayırarak konuyu daha açıklayıcı hâle getirmeye çalışır. Bu bağlamda muhabbet ehli olanlar ona göre sevinçlidirler ve kavuşma anını beklerler. Ancak

⁷⁰² Herevî, *Menâzil*, 57-58.

⁷⁰³ Uludağ, “Muhabbet”, 387.

⁷⁰⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (256. Kelime)

⁷⁰⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (256. Kelime)

⁷⁰⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 87. (257. Kelime)

hakikat ehli olanlar, bu muhabbet ateşinin alevleri içerisinde yandıklarından dolayı korkarlar ve dolayısıyla kavuşmaktan muhabbet ehline nispetle kaçarlar.⁷⁰⁷

Baba Tâhir muhabbeti başlangıç aşamasında bir oyuna benzetir. Çünkü sâlikin bu muhabbete hevâ ve hevesini karıştırması ihtimal dâhilinde olduğundan işin ciddiyetini fark etmeyebilir. Ancak ilâhî varlığa duyulan muhabbet ateşi kendisini sardığında mâsivâyı unuttur ve en nihayetinde Allah'ın da kendisine aynı muhabbetle karşılık vermesiyle iftihar duyar.⁷⁰⁸ Ancak müellifimize göre Allah'ın bu sevgiye karşılık vermesi çok da kolay olmaz. Zira bu sevgiye ulaşmayı isteyen kişiyi mahbûbu türlü türlü imtihanlara tabi tutar. Eğer bu kişi sevgisinde samimi değilse imtihanlara daha fazla dayanamayıp pes eder. Yok, eğer samimiyse sonunda ilâhî aşka ulaşmaya layık görülür.⁷⁰⁹ Öte yandan şunu da bilmemiz gerekir ki Baba Tâhir'e göre sâlik bu muhabbeti kendi isteğiyle değil zorunlu olduğundan dolayı talep eder. Çünkü sevgilide var olan sevginin karşı konulamaz çekiciliği onu bu muhabbete çeker.⁷¹⁰

Baba Tâhir aşk ve muhabbet konusuna şiirlerinde de sıkça yer verir. İlk defa bakıldığında bu şiirler bizlere her ne kadar mecâzi aşkı anımsatsa da aslında ilâhî aşkı anlatmaya çalışır. Kanaatimizce böyle bir yol izlemesi ilâhî varlığa duyulan aşkın ifade edilişinin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de o Allah'a olan aşkı daha iyi anlaşılması açısından çoğu kez mecazî varlıklar üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Buna aşağıda sunacağımız şiiri örnek olarak gösterilebilir:

Zi bo Zulê tûmeftûnem ey gul

Zi rengê rûyê tû dilxwûnem ey gul

Men aşiq zi işqût bêgerârem

*Tû çûn Leylê û min Mecnûnem ey gul.*⁷¹¹

⁷⁰⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu 'l-kısâr*, 87. (258. Kelime)

⁷⁰⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu 'l-kısâr*, 87. (259. Kelime)

⁷⁰⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu 'l-kısâr*, 87. (260. Kelime)

⁷¹⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu 'l-kısâr*, 87. (261. Kelime)

⁷¹¹ Baba Tâhir, *Diwân*, 158.

Zülfünün kokusuna vurgunum gül!

Yüzünün renginden kalbim kanıyor gül!

Aşığım ben, aşkımdan huzurum yok

Sen Leyla; ben Mecnun gibiyim gül!⁷¹²

Görüldüğü üzere Baba Tâhir söz konusu dübeytîde maşukunu zülüfleri gül kokusunu andıran bir bayana benzetir. Onun yüzünün rengi öylesine kalbini çalar ki artık kanayacak dereceye gelir. Böylece ona beslediği aşk kendisini iyice huzursuz eder. Bu huzursuzluk da kanaatimizce âşığın maşûkuna bir an önce ulaşamamanın vermiş olduğu huzursuzluktur. Öte yandan müellif başka bir şiirinde âşık olduğu varlık uğruna prangalara vurulmaktan, zindandan ve hatta canından bile korkmayacağını dile getirir. Çünkü ona göre âşığın kalbi kurdun kalbine benzer ve bilindiği üzere kurt da hedefine ulaşma yolunda hiçbir engelden korkmaz.⁷¹³ Bu korkusuzluk hâli ve maşûka ulaşma isteği öyle bir hâl alır ki artık Baba Tâhir bu yolda kendisini ateşlere atmaya bile razıdır. Bu rızasını da şöyle ifade eder:

Mi ra işqut zi can âzer ber are

Zi peykerê muşt xâkister ber are

Nihalê mihrut ez dil ger bebîren

*Hezaran sax hersû ser ber are.*⁷¹⁴

Aşkımdan canım ateş olur yanar

Bedenim yanar fidem olur toprak

Aşkının fidesini kalbimden çıkarsalar

Yerine bin fide daha çıkar.⁷¹⁵

⁷¹² Baba Tâhir, *Diwân*, 158.

⁷¹³ Baba Tâhir, *Diwân*, 116.

⁷¹⁴ Baba Tâhir, *Diwân*, 289.

2.1.4.13. Gayret

Sözlükte “kıskançlık, istek, heves, şevk ve izzet-i nefis”⁷¹⁶ anlamlarına gelen gayret kelimesi bir tasavvuf terimi olarak, muhibbin mahbûbunu her şeyden kıskanıp sakınması sebebiyle sevgisine hiçbir şeyi ortak etmemesini ifade etmektedir.⁷¹⁷ Bu kavram Allah için kullanıldığı gibi bir makam ya da hâl olarak kul için de kullanılmaktadır. Söz gelimi bu kavramı Serrâc ve Kelâbâzî müstakil başlıklarda, Ebû Tâlib el-Mekkî hâl olarak, Herevî ise makamlar arasında değerlendirmiştir.⁷¹⁸

Gayret duygusu kıldan Allah’a doğru olduğu gibi Allah’tan kula doğru da olabilir. Sûfilere göre Allah, sevdiği kullarını kıskanır ve onlara yapılan kötü muameleleri kendine yapılmış kabul eder. Bu yönüyle Allah’ın kıskanması dini terminolojide “gayretullah” şeklinde de ifade edilmiştir.⁷¹⁹ Serî es-Sekatî (ö. 251/865), “sen Kur’an okuduğun vakit seninle iman etmeyenler arasına kalın bir perde koyarız.”⁷²⁰ ayetine atıfta bulunarak söz konusu perdenin gayret perdesi olduğunu söyler. Zira ona göre bu konuda en fazla gayret sahibi olan varlık Allah’tır.⁷²¹ İbrahim b. Muhammed Nasrâbâdî (ö. 367/978) de aynı hususa dikkat çeker ve Allah’ın çok gayret sahibi olduğunu, bu yolu da kendisine ulaşmak isteyenler için tek yol tayin ettiğini belirtir.⁷²² Gayret, sûfiler nezdinde genel itibariyle çok değerli ve yüce bir mertebe olarak kabul edilir.⁷²³ Ancak Ebû Osman el-Mağribî’yi bu zümrenin dışında tutmak gerekir. Zira ona göre gayret, hakikat ehline değil, daha henüz tevhit makamında tutunamamış olan müridlere has bir durumdur.⁷²⁴

Şiblî gayreti, nefislerde var olan beşeri gayret ve kalplerde kök salmış ilâhî gayret olmak üzere ikiye ayırır.⁷²⁵ Herevî ise söz konusu kavramı üç grupta inceler.

⁷¹⁵ Baba Tâhir, *Diwân*, 289.

⁷¹⁶ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 2014, 682.

⁷¹⁷ Herevî, *Menâzil*, 58.

⁷¹⁸ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 369.

⁷¹⁹ Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 238.

⁷²⁰ İsrâ, 17/45.

⁷²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 412.

⁷²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 419.

⁷²³ el-Cevziyye, *Medâric*, III, 959.

⁷²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 417.

⁷²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 417.

Birincisi kulun, fırsatını kaçırdığından dolayı yerine getiremediği ibadet ve tâatleri telafi etmek için yöneldiği gayrettir. İkincisi, müridin kaçırdığı vakti kıskanmasıdır ki bu vaktin telafisi mümkün olmadığı için ürkütücü, hatta öldürücüdür. Üçüncüsü ise ârifin, isim ve sıfatların kaplamış ve örtmüş olduğu gizli hakikatleri kıskanmasıdır.⁷²⁶

Baba Tâhir ise gayretin, kullarda ve âriflerde olmak üzere iki şekilde cereyan ettiği görüşündedir. Ona göre kulun Allah'ı kıskanması Allah'ın da kulunu kıskanmasıyla karşılıklı vuku bulur. Bu bağlamda kul hakikate ulaşma adına Hakk'ı kıskanırsa sonucunda hem mahlukâtı, hem de kendi benliğini unuttur. İşte bu Baba Tâhir'e göre kulun Allah'ı kıskanması anlamına gelir. Bununla birlikte Allah da bazı vakitlerde kulunu kıskanır. Ancak bu kıskanma kulun kıskanması gibi değildir. Zira Allah'ın kuluna olan gayreti, onda var olan bütün sıfatları sıyırıp atmasıyla gerçekleşir.⁷²⁷ Bunun neticesinde fenâ makamına ulaşır.⁷²⁸ Âriflerin garyretinde ise durum daha farklıdır. Ona göre ârifin Allah'ı kıskanmasının layıkıyla gerçekleşebilmesi için belli şartların oluşması gerekir. Bunlardan birincisi; ârifin Allah'ı sadece kendisinin rabbi değil, tüm mahlûkatın rabbi olduğunun idrakinde olmasıdır. Nitekim ârif bu gerçeğin farkında olursa müellife göre Hakk'ı daha çok ve daha layıkıyla kıskanacaktır. İkincisinde ise ârif nefisini de Allah'ın tasarrufu altına koyduğu için, O'nu nefisinden de kıskanır ve böylece her anını Allah'la geçirir.⁷²⁹

Baba Tâhir'e göre ârifin gayreti Allah'ın yüce ve kudretli oluşundan dolayı zorunlu bir şekilde gerçekleşir. Yani burada esasen ârifin kendi seçimi söz konusu değildir. Çünkü müellifimizin zihninde ârif olan kişi kudretin gereği olarak zaten Hakk'ı kıskanmakla yükümlüdür. Ancak Hakk'ın ârifi kıskanmasında böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Allah'ın ârifi kıskanması yine kendi kudretinin bir gereği olarak muradıyla gerçekleşir.⁷³⁰ İşte Baba Tâhir'e göre bu hususların idrakinde olan ârif, kendisini Allah dışındaki her şeyden soyutlar ve sadece Allah'a özgü kılar. Böylece o Allah'ı hakkıyla kıskanmış olur. Buna karşılık Allah ise ârif

⁷²⁶ Herevî, *Menâzil*, 58.

⁷²⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 88. (264. Kelime)

⁷²⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 89. (268. Kelime)

⁷²⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 88. (265. Kelime)

⁷³⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 88. (266. Kelime)

hakkında iyilikler diler ve bu dileğini de açığa çıkarmak suretiyle belli eder.⁷³¹ Bu yönüyle Hakk'ın gayreti, müellife göre hem dünya da hem de ahirette sürekli bir şekilde devam eder.⁷³²

Baba Tâhir gayretin üç türünden bahseder. Bunlar; ilmin, hakîkatin ve Hakk'ın gayretidir. İlim ehli olanlar ona göre sabretmek suretiyle kıskançlık gösterirler. Çünkü ilim ehli olanlar Hakk'ı müşâhede ettiklerinde gördükleri hakîkatleri başkalarıyla paylaşmaktan kıskanırlar. Bu sebepten dolayı da ellerinden geldiğince bu hakîkatleri gizlemeye çalışırlar. Hakîkat ve Hak ehli olanlar için ise durum daha farklıdır. Nitekim onlar bu hakîkatleri daha evvelden müşâhede ettikleri için kendi irâde ve isteklerini devre dışı bırakıp zorunlu bir şekilde Allah'ı kıskanırlar.⁷³³

Bir sonraki aşamada Baba Tâhir gayretle muhabbet kavramlarının arasındaki farka dikkat çeker. Nitekim ona göre kişiyi gayret ateşi yakarsa bu ateş ebedi olarak sönmez. Muhabbet ateşinde ise durum biraz daha farklıdır. Zira ona kula isabet eden bu ateş sevgili görüldükten sonra söner ve yok olur.⁷³⁴ Ancak Aynulkudât, Baba Tâhir'in bu kanaatine katılmadığını belirtir ve şunları ekler: “Asıl vusûl ehli olanların muhabbet ateşi sönmeyecektir. Çünkü onlar, Allah'ın cemalini gördüklerinde içlerindeki aşk ateşi iyice alevlenir. Allah'ın ikram ve hediyeleri devam ettiği müddetçe bu ateş de sonsuza kadar devam edecektir.”⁷³⁵

2.1.4.14. Vakit

Sözlükte “zaman, süre ve ân”⁷³⁶ manalarına gelen vakit kavramı, tasavvuf terminolojisinde “kulun irâde ve çabası olmaksızın doğrudan Hakk'ın tasarrufu neticesinde gerçekleşen manevî bir hâl” şeklinde tarif edilmektedir.⁷³⁷ Kuşeyrî'nin ehli hakîkat diye adlandırdığı zümreye göre vakit, gerçekleşmesi düşünülen bir şeyin,

⁷³¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 88. (267. Kelime)

⁷³² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 88-89. (267. Kelime)

⁷³³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 89. (269. Kelime)

⁷³⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 89. (271. Kelime)

⁷³⁵ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 133.

⁷³⁶ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 1015.

⁷³⁷ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 588-589; el-Cevziyye, *Medâric*, III, 1039; Ceyhan, “Vakit”, *DİA*, XLII, İstanbul, 2012, 491.

kesin bir olaya bağlanmasıdır. Böylelikle kesinlik arz eden olay, gerçekleşmesi umulan şey için vakit olur. Örneğin, “ayın başında sana geleceğim” denildiği zaman gelme hâdisesi bir düşünceden ibarettir ve kesinlik arz etmez. Ayın başı ifadesiyse kesin bir olaydır. Dolayısıyla aybaşı zamansal olarak gelme eyleminin vaktidir.⁷³⁸ Ebû Ali ed-Dekkâk’a göre vakit, kişinin içinde bulunduğu manevi hâldir. Kulun zihni ve kalbi neyle dolu olursa vakti de o olur. Dolayısıyla kul, hâlinin ve vaktinin gerektirdiği şeylere rıza göstermelidir.⁷³⁹

Tasavvuf düşüncesinde, yaşadığı ânı ve içinde bulunduğu vakti en iyi şekilde değerlendiren ve o vakte uygun işlerle meşgul olan kişiye “ibnu’l-vakt” (vaktin oğlu) adı verilir.⁷⁴⁰ Abdullah b. Hubeyk (ö. ?) vaktin gerektirdiği şekilde amel edenleri havf ehli olarak nitelendirirken bu hususa dikkat çekmiştir.⁷⁴¹ Cüneyd-i Bağdâdî ise “ârif kimdir” sorusuna “suyun rengi kabının rengidir” cevabını verip, her vakitte o vakte uygun davranması gerektiği düşüncesini savunarak aynı hususu dile getirmiştir.⁷⁴² Buna karşılık vaktinin her ânına hâkim olanlara ise “ebu’l-vakt” (vaktin babası) denilmiştir. Nitekim bu isimle anılanlar, mazi ve istikbal kaydını aşarak mâsivâdan arınmış kimselerdir. Dolayısıyla geçmişin, ânın ve geleceğin, bu kimselerde herhangi bir değişiklik meydana getirmesi söz konusu değildir.⁷⁴³

Vakti, varlık düzlemindeki her şeyin içinde bulunduğu zaman dilimi şeklinde tarif eden Herevî, vaktin üç anlamı üzerinde durur. Birincisi, Hakk’ın lütuf nurunu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ortaya çıkararak gerçek vecdin zamanıdır. Bu vecd ise havfin sebebiyet verdiği çarpma neticesinde ve muhabbet ateşinin tutuşturduğu şevk aleviyle oluşur. İkincisi, sâlikin temkîn⁷⁴⁴ (süreklilik) ve telvîn⁷⁴⁵ (değişim) arasında gidip geldiği vakittir. Bu aşamada sâlik her ne kadar temkine yönelip telvînden uzaklaşsa da bütünüyle kurtulamaz. Çünkü ilim yoluyla edindiği bilgilerin meşguliyeti onu telvîne çeker. Sürekli temkin ehli olarak kalabilmesi ise

⁷³⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 122.

⁷³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 122.

⁷⁴⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 122.

⁷⁴¹ Serrâc, *Luma’*, 60.

⁷⁴² Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 219.

⁷⁴³ Ankaravî, *Minhâc*, 362.

⁷⁴⁴ Bkz. Ceyhan “telvîn”, *DİA*, XL, İstanbul, 2011, 409-410.

⁷⁴⁵ Bkz. Ceyhan “telvîn”, *DİA*, XL, İstanbul, 2011, 409-410.

bütünüyle hâli esas almasına bağlıdır. Üçüncüsü ise vaktin Hak olduğunu benimseyenlere özgü bir anlamdır.⁷⁴⁶ Onun burada kastettiği vaktin bizatihi Hakk'ın kendisi olduğu değil, vaktin resmlerinin Hakk'ın vücudunda müstağrak (kaybolmuş) olmasıdır.⁷⁴⁷

Baba Tâhir'e göre vakit sâlik açısından son derece önemli bir fırsattır ve son derece faydalıdır. Söz konusu bu faydalar ise sâlikin; vaktini, vaktin şartını ve vaktin gizliliğini korumasıyla gün yüzüne çıkar.⁷⁴⁸ Aynulkudât'ın bu vecîze yapmış olduğu şerh konuyu kanaatimizce daha anlaşılır hâle getirmektedir. Nitekim ona göre Baba Tâhir “vaktin korunması” ifadesiyle, Hak tarafından kalbe ilhâm edilen hâllerin nefsin müdahâlesinden korunmasını kast eder. “Vaktin şartını korumaktan” kasıt, sâlikin içinde bulunduğu hâlin gerektirdiklerine saygıyla riayet etmesidir. Vaktin gizlenmesinden kastedilen ise içinde bulunduğu tasavvufî hâlden uzaklaştırmasınlar diye sâlikin hâlini insanlardan gizlemesidir.⁷⁴⁹

Müellifimize göre sâlik Allah'ın huzurunda geçirmiş olduğu vakitten arta kalan vakitleri de verimli ve faydalı şekillerde geçirmelidir. Çünkü bu ona göre vakitlerin hakîkatine vâkıf olmanın en önemli şartıdır.⁷⁵⁰ İşte bu hakîkate vakıf olabilmek için sâlik, içinde bulunduğu zamanı o an için en iyi şekilde değerlendirmeli ve onun kıymetini bilmelidir. Aksi takdirde sâlik, müellifimizin ifadesiyle zamanı elden kaçırdığı gibi kendi de o zamanın içerisinde yok olup gider.⁷⁵¹ Ancak hakîkat ehli olanlar böyle bir hataya düşmeme noktasında daha dikkatlidirler. Zira Baba Tâhir'e göre hakîkat ehli olanlar vakitlerini ya yeni bir ilmi elde etmek için, ya elde ettikleri ilmi hakîkate yani müşâhedeye dönüştürmek için, ya

⁷⁴⁶ Herevî, *Menâzil*, 65.

⁷⁴⁷ “Vaktin resmlerinin Hakk'ın vücudunda müstağrak olması” şöyle yorumlanmıştır. Sâlik vaktin bu son anlamını müşâhede ettiğinde içinde bulunduğu zamanın (muayyen vakit) mutlak zamanda kaybolduğunu far eder. Zira zaman, kendi cüzlerinden oluşan vaktin varlığını tıpkı, damlanın denize düşüşü sırasında kaybolduğu gibi çepeçevre kuşatır. Böylece vakit de mutlak zamanın içerisinde kaybolur. Bu berk (parlak ışıltı) ve vecdin çok ötesinde bir durumdur ve tasavvur edilebilmesi bakımından da daha zordur. Geniş bilgi için bkz. el-Cevziyye, *Medâric*, III, 1046-1047.

⁷⁴⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 89-90. (276. Kelime)

⁷⁴⁹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 134.

⁷⁵⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 90. (277. Kelime)

⁷⁵¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 90. (279. Kelime)

da son noktada her anlarını Hak'la birlikte geçirmek için harcarlar.⁷⁵² Bu durumda kişi kanaatimizce Allah'ın varlığını her an yanında hissederek ihsân şuuruyla yaşar.

Kul öyle zamanlar olur ki vakit konusunda gaflete düşebilir. Bu sebeple de içinde bulunduğu vaktin ve o vakitte muttalî olmuş olduğu tasavvufî hâlin kıymetini bilmeyebilir. Bu bağlamda Baba Tâhir, anını gaflet içerisinde geçiren kişinin sonrasında da bu gafleti sürdüreceğini söyler. Çünkü ona göre her vakit, o vaktin içerisinde bulunan tasavvufî hâllerle değerlidir. Dolayısıyla müellife göre sâlik Allah'ın kendisine lütfetmiş olduğu bu hâli içinde bulunduğu zamanda değil de sonrasında yaşamak isterse bunu başaramayacaktır. Zira kaybetmiş olduğu bu zaman bir önceki zaman gibi olmayacaktır. Bununla birlikte sâlikin bir sonraki zamanda ulaşmış olduğu hâl de aldatici olur.⁷⁵³ Oysaki aklını ve zekâsını kullanan kişi müellifimize göre vaktini boş işlerle geçirmekten korur ve en nihayetinde ise o vaktin gerektirdiği hâlleri en iyi şekilde tanır.⁷⁵⁴ Sonuç itibarıyla her ne kadar ismen zikretmemiş olsa da kanaatimizce Baba Tâhir bu ifadeleriyle “ibnu'l-vakt” kavramına atıfta bulunmuştur.

2.1.4.15. Cem' ve Tefrika

Cem' sözlükte “toplamak, birleştirmek, derlemek, bir şeyi başka bir şeye katmak ve dikkatleri bir noktaya çekmek”⁷⁵⁵ anlamlarına gelmektedir. Bu kavramın tam karşısı olarak kullanılan fark ise “ayırarak, temyiz etmek ve bölmek” gibi anlamları ifade etmektedir.⁷⁵⁶ Tasavvufta cem', kâinatı ve içinde bulunan tüm mahlûkatı, diğer bir ifadeyle halkı aradan çıkararak Hakk'la beraber olmayı,⁷⁵⁷ fark ise Hakkı gözetirken halkı da unutmamak suretiyle kulluk görevini yerine getirmeyi ifade eder.⁷⁵⁸ Hucvîrî, cem' ve tefrika anlayışının ilk dönem sûfilerinden Ebu'l-

⁷⁵² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 90. (280. Kelime)

⁷⁵³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 90. (282. Kelime)

⁷⁵⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 90. (283. Kelime)

⁷⁵⁵ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 139; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 164-165.

⁷⁵⁶ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 709; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 697.

⁷⁵⁷ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 188-189; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85; Cahid Baltacı, *Tasavvuf Lugatı*, Gelenek Yay., Birinci Baskı, İstanbul, 2011, 39.

⁷⁵⁸ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 433; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 132.

Abbas Kâsım es-Seyyârî (ö. 342/953) tarafından temsil edildiğini, taraftarlarının ise seyyâriye (cem ile tefrika arasında gidip gelenler) ismiyle anıldıklarını belirtir.⁷⁵⁹

Sûfilerin düşüncesinde cem‘ kendi manevi dünyalarında gerçek manada bir hâle dönüştüğünde ortaya çıkar. Bu da kulda var olan kaygıların toparlanması zor şekilde dağılmaması anlamına gelir. Eğer kul dünyevî kaygılarından sıyrılıp tek bir kaygıya odaklanırsa cem‘i elde eder. Başka bir ifadeyle o, halktan uzaklaşıp yalnızca Allah‘la olduğunda cem‘ hâli hâsıl olur. Kul cem‘ hâlinden sonra hazlarıyla kaygılarını ayırt edebildiği aşamaya ulaşıncaya da fark hâli zuhur eder. Bu da kulun zevkleriyle menfaatlerinin arasındaki farkı müşâhede edebilmesi anlamına gelir.⁷⁶⁰ Ebû Ali ed-Dekkâk fark ve cem‘ kavramları arasındaki ayrımı şöyle yapar: “Fark, sana nispet edilen, cem‘ ise sana nispet edilmeyen şeydir.” Buna göre fark hâli, kulluk vazifesinin hakkıyla yerine getirilmesi bağlamında bizatihi kulun kendi çabasıyla gerçekleşirken, cem‘ hâli ise kulun irâdesi dışında Hakk‘ın lütuf ve ihsanlarıyla gerçekleşir.⁷⁶¹

Mutasavvıfların bir kısmı, cem‘ hâliyle insanın yaratılışı arasında bir ilginin olduğunu belirtirler. Onlara göre cem‘, Hakk‘ın yaratılış esnasında konuşmasıdır. Çünkü o esnada insanlar gaybet hâlinde oldukları için soran da cevap veren de bizatihi Hakk‘ın kendisiydi. Fark hâli ise Hakk‘ın insanlara peygamberler aracılığıyla hitap etmesiyle meydana gelmiştir. Bu durumda varlığın bizzat Hak‘tan ibaret olduğu düşüncesinin cem‘i, varlıkların ayrı şekillerde şehadet âleminde sahne bulmaları ise farkı temsil ettiği söylenebilir.⁷⁶²

Kişinin tasavvufa intisap etmesindeki en önemli gayenin fark hâlini sonlandırması olduğu söylenir. Sâlik daha yolun başındayken fark hâline son verirse sonrasında cem‘ hâline ulaşacaktır. Bu durumda o, kesreti vahdette müşâhede eder. Eşyaya dair hislerin ortadan kalktığı ve fark edilmediği bu hâl esas itibarıyla önem arz etse de hâllerin en değerlisi değildir. Çünkü sâlikteki cem‘ hâli sona erdiğinde ikinci defa fark hâli zuhur eder ki bu ikinci hâl, tasavvuf ıstılahında “fark-ı sâni”

⁷⁵⁹ Hucvîrî, *Keşfu‘l-mahcûb*, 315.

⁷⁶⁰ Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf*, 195.

⁷⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 138; Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 361.

⁷⁶² Yılmaz, “Cem”, *DİA*, XII, İstanbul, 1993, 278.

olarak adlandırılır. Fark-ı sâni'de sâlikin Hakk'ı görmesi halkı görmesine, halkı görmesi de Hakk'ı görmesine engel teşkil etmez. Bu hâldeki sâlikin halkı irşat etmesi son derece doğaldır. Çünkü onun her türlü hal ve hareketi şariatın hükümleriyle uyum içerisinde dir.⁷⁶³

Tasavvuf kaynaklarında cem'den daha üst bir mertebeye olarak cem'u'l-cem' mertebesinden de söz edilir. Bu kavramı Kuşeyrî ayrı bir başlıkta incelerken Hucvîri de cem' başlığı altında yer vermiştir.⁷⁶⁴ Sûfilere göre sâlikin ilâhî zuhur ve tecelliler karşısında teslim olması ve bunun neticesinde hem kendini hem de halkı görüp idrak edemeyişi cem'u'l-cem' hâlini ifade eder. Bu mertebeye hakîkatın galip olmasıyla birlikte sâlik tamamıyla yok olur ve eşyaya dair hislerini tamamıyla kaybeder. Böylelikle de eşyaya dair tüm tasarruflarının Hakk'ın hükmü altında olduğunu müşâhede ederek ilâhî ilmin ve kudretin idrakine varır.⁷⁶⁵ Bu mertebeyi Cürcânî, makâm şeklinde değerlendirip ahadiyyet mertebesi olarak zikreder.⁷⁶⁶

Herevî cem'i ilmin, vücudun ve aynın cem'i olmak üzere üç derecede inceler. İlmin cem'i, delillere bağlı olan zahiri ilimlerin ledünnî ilimler içerisinde tamamen kaybolmasıdır ki bu mârifete dönüşen ilmi ifade eder. Vücudun cem'i sâlikin, merâtibu'l-vücudun ikinci mertebesi olan vücudun aynında yok olması durumudur. Burada sâlik artık varlığın mahiyetine dair kalıntıların tamamından kurtularak Hakk'ı kendi hakîkatiyle idrak eder. Aynu'l-Cem'de ise işâret edilebilecek (işâret, itibar, taaddüt) her şey Hakk'ın zatında tamamıyla yok olur.⁷⁶⁷ Bununla birlikte Herevî cem' mertebesini, makamların sonuncusu ve tevhîd denizinin kıyısı başka bir ifadeyle tevhîdin başlangıcı olarak kabul eder.⁷⁶⁸

Baba Tâhir cem ve tefrika kavramlarını diğer kavramlara oranla daha geniş biçimde ele alır. Konuyu ele alışı ise daha çok tanımlar üzerine kuruludur. Ancak bu tanımlarla o, söz konusu kavramların tek bir yönüne işâret etmez, bilakis birçok yönüyle ele alarak bizlere daha geniş bakış açısı sunar. Bu bağlamda müellif ilk

⁷⁶³ Uludağ, "Fark", *DİA*, XII, İstanbul, 1995, 171.

⁷⁶⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 140-141.

⁷⁶⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 140.

⁷⁶⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, 75.

⁷⁶⁷ Herevî, *Menâzil*, 85; Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 360.

⁷⁶⁸ Herevî, *Menâzil*, 85.

olarak söz konusu kavramların ilk akla gelen anlamlarını vererek konuya giriş yapar. Ona göre cem‘ Allah’ın isimlerinden olan ve bir araya getiren manasına gelen câmi‘ isminin sırrı; tefrika ise somut varlıkların etkisiyle görünür hâle gelen ilmî suretlerdir.⁷⁶⁹ Kanaatimizce bu tanım yukarıda da belirttiğimiz gibi söz konusu kavramların daha çok ilk akla gelen anlamı düşünülerek yapılmıştır. Sonrasında ise Baba Tâhir bu kavramları belirli bir yönüne dikkat çekerek tarif eder. Bu tariflerin de müellifin yaşadığı manevi hâller neticesinde oluştuğu fikrini güçlendirmektedir. Buna göre o yaşadığı bir hâlin etkisiyle olsa gerek cem‘ ve tefrika kavramlarını Allah’ın irâdesiyle açıklamaya çalışır. Bu bağlamda cem‘ ona göre Allah’ın irâdesinin varlıklar üzerinde tecelli etmezden evvelki hâli; tefrika ise bu irâdenin varlıklara taalluk ettikten sonraki hâlidir.⁷⁷⁰ Açıklanması zor olan bu ifadeyi Aynulkudât elest bezmiyle açıklar. Nitekim ona göre Baba Tâhir burada mürîd ve murâdın aynı kişi olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Buna göre cem‘ mürîdle murâdın birbirlerinden ayrılmazdan önceki hâlidir. Başka bir ifadeyle Allah’ın varlıkları yaratmadan önceki hâli cem‘dir. Tefrika ise bunun tam tersi olarak Allah’ın varlıkları yarattıktan sonraki durumunu ifade eder.⁷⁷¹

Bir sonraki aşamada Baba Tâhir cem‘ ve tefrika kavramlarını yine Hakk’ın irâdesi bağlamında izah etmeye çalışır. Ancak buradaki fark Hakk’ın irâdesinin kulun irâdesine üstün gelip gelmeyeceği hususudur. Konuyla ilgili vecîzesi şöyledir: “Cem‘ Hakk’ın irâdesinin kulun irâdesine galip gelmesi; tefrika Allah’ın irâdesinin hakîkatidir.”⁷⁷² Görüldüğü üzere müellif söz konusu kavramlara daha farklı bir anlam yüklemektedir. Burada cem‘in manasının açık olduğu görülmektedir. Ancak tefrikanın “Allah’ın irâdesinin hakîkati” oluşundan kast edilen, kulun irâdesinin Allah’ın irâdesine muhâlefet etmesidir. Oysaki Baba Tâhir’in kanaatine göre kişi Allah’ın irâdesine boyun eğmeli ve O’nun irâde ettiğini kendi nefsinin arzularıyla karıştırmamalıdır. Şayet böyle hareket ederse müellife göre şartlı bir şekilde cem‘ makamına ulaşmış olur. Aksine her kimde kendi irâdesini Hakk’ın irâdesiyle birleştir de O’nun hükmüne muhâlefet etmezse, söz konusu bu makama şartsız ve gereksiz

⁷⁶⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 90. (285. Kelime)

⁷⁷⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 90. (286. Kelime)

⁷⁷¹ Aynulkudât, *Şerhu kelimât*, 139.

⁷⁷² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 91. (288. Kelime)

olarak ulaşmış olur ki bu durum da müellifin ifadesiyle kulun hükümlerinin Allah'ın imtihanının hükümleriyle uygunluk arz etmesi demektir.⁷⁷³ Yine müellife göre Allah ezeli bilgisinden bazılarını hiç kimseyle paylaşmamak suretiyle gizlemiştir. İşte bu bilgiler ona göre cem' hâlini ifade eder. Buna karşılık olarak tefrika ise Allah'ın murâdını gerçekleştirmek üzere gizlemediği ve insanlarla paylaştığı bilgileridir.⁷⁷⁴

Baba Tâhir'e göre tefrika âlemi Allah'a kulluk ve ibadetin yapıldığı bir âlemdir. Dolayısıyla sâlik kulluk ve ibadet bağlamında bazı aşamaları kat etmeden ve bu aşamalarda karşısına çıkacak olan engelleri aşmadan cem' makamına ulaşması mümkün değildir.⁷⁷⁵ İşte bu sebepten ötürü olacak ki müellif, cem' makamını tefrika makamından daha üstün görür. Çünkü ona göre tefrika beşeriyetin vasfını temsil eder.⁷⁷⁶ Oysaki kulun cem' sıfatı tefrika sıfatından sonra gelir ve tefrikadan sonra cem' gerçekleşir. Dolayısıyla sâlik cem' makamına ulaştığında Allah'la birlikte olma bahtıyarlığına ererken; tefrika makamında ise asıl beşeri vasfına döner.⁷⁷⁷ Öte yandan Baba Tâhir, cem'u'l-cem' makamına da atıfta bulunur. Ona göre bu makam cem' makamının daha ileri bir boyutunu temsil eder. Sâlik burada müşâhede etmiş olduğu durumları kelimelerle ifade edemez. Nihâi olarak da bu makamda dilsiz bir şekilde hayretler içerisinde kalmak ona göre kaçınılmaz bir sonudur.⁷⁷⁸ Sonrasında ise Baba Tâhir söz konusu kavramları Kur'an ve sünnetle ilişkilendirerek konuyu sonlandırır. Bu bağlamda o cem' kavramını "Kur'an ve sünnetin tanıklık ettiği her türlü bilgi" şeklinde tarif ederken; tefrikayı ise "Allah'ın burhân ve deliller yoluyla açıkladığı bilgi" şeklinde tanımlar.⁷⁷⁹ Diğer bir vecîzesinde de Kur'an'ın cem'; sünnetin ise tefrika olduğunu; Kur'an'ın genel olarak ele aldığını sünnetin izah edeceğini ifade eder.⁷⁸⁰ Bu yönüyle bakıldığında Baba Tâhir'in Kur'an ve sünnetin rehberliğine inanan bir sûfi olduğu söylenebilir.

⁷⁷³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (287. ve 291. Kelimeler)

⁷⁷⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (290. Kelime)

⁷⁷⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (294. Kelime)

⁷⁷⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (293. Kelime)

⁷⁷⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (294. Kelime)

⁷⁷⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (294. Kelime)

⁷⁷⁹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (295. Kelime)

⁷⁸⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 91. (296. Kelime)

2.1.4.16. Fenâ ve Bekâ

Sözlükte “yok olmak, son bulmak, bitmek, tükenmek”⁷⁸¹ gibi manalara gelen fenâ kelimesi, çoğunlukla “devam etmek, varlığını sürdürmek ve sürekli olmak”⁷⁸² anlamlarındaki bekâ kelimesiyle birlikte ele alınmaktadır. Genel kanaate göre bu kavramları ilk defa ele alıp tarif eden sûfinin Ebû Said el-Harrâz (ö. 277/890) olduğu belirtilmektedir.⁷⁸³ Ona göre kul, Hak’ta yok olmak suretiyle fenâ makamına; Hak’la beraber olmak suretiyle de bekâ makamına erişir.⁷⁸⁴ Aynı şekilde fâni olan kişi derûnunda Hak dışındaki dünyevi ve uhrevi tüm hazları yok eder ve bunun yerine ilâhî tecellileri seyre dalarak bâkî olur.⁷⁸⁵

Tasavvuf literatüründe fenâ ve bekâ kavramları biri ahlaki, diğeri ise dünyevi hazzardan uzaklaşıp Hak’la beraber olmayı ifade etmek üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Ahlaki bağlamıyla fenâ, sâlikin bütün kötü ve çirkin huylarını terk etmesini, bekâ ise kötü huyların yerine erdemli ve güzel huyları kalıcı hâle getirmesini ifade eder. Bu tanıma özellikle ilk dönem tasavvuf düşüncesinde sıklıkla rastlanmaktadır.⁷⁸⁶ Serrâc’ın konuya yaklaşımı da bu kanaati desteklemektedir. Nitekim ona göre fenâ, nefsin kötü ve çirkin vasıflarının ortadan kalkması; bekâ ise kulun meydana gelen bu hâl üzere sebat etmesidir.⁷⁸⁷ Aynı şekilde Kuşeyrî de ilk dönem sûfilerinin konuya bakışlarından hareketle söz konusu kavramları ahlaki düzlemde ele alır. Ona göre kul, yukarıda da belirtilen iyi ve kötü huylardan birine muhakkak sahip olmalıdır. Çünkü insanda var olan bu iki özellik birbirlerine tamamıyla zıttır ve bir bünyede aynı anda ikisinin de var olabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla kul ancak şehvet duygularından kurtulduğu ve dünyadan yüz çevirdiği müddetçe kulluğunda ve Allah’a yönelişinde ihlas ve samimiyet içerisinde olabilir.⁷⁸⁸ Fenâ ve bekâ kavramlarını ikinci anlamıyla ele alan Kelâbâzî ise Ebû Said el-Harrâz’ın konuyla alakalı kanaatine benzer kanaat dile getirir. Nitekim ona göre

⁷⁸¹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 715.

⁷⁸² Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 93.

⁷⁸³ Mustafa Kara, “Fenâ”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995, 333.

⁷⁸⁴ Sühreverdî, *Avârif*, 652.

⁷⁸⁵ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 204; Sühreverdî, *Avârif*, 653.

⁷⁸⁶ Erkaya, *Tasavvuf Kavramları*, 279.

⁷⁸⁷ Serrâc, *Luma’*, 400.

⁷⁸⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 142-143.

fenâ hâline ulaşan kişi nefsânî haz ve arzularını yok etmek suretiyle temyiz melekesini kaybeder. Sonucunda ise eşyanın tümünden fâni olarak bekâyâ ulaşır.⁷⁸⁹

Sühreverdî, bir kısım sûfinin fenâ kavramıyla mutlak fenâyı kastettiklerini belirterek mutlak fenâyı zahiri ve batını olmak üzere ikiye ayırır. Zâhirî fenâ, Allah'ın tecellileri sonucunda meydana gelir ve kulun irâde ve seçimini tamamıyla ortadan kaldırır. Böylece kul, bütün fiillerinin Hakk'ın irâdesine bağlı olduğunu idrak eder. Bâtınî fenâ ise ilâhî sıfatların tecellilerini keşfetmekle meydana gelebileceği gibi, Hakk'ın yüceliğini müşâhede etmek suretiyle de gerçekleşir. Böylece sâlikteki vesveselerin ve kötü düşüncelerin tümü ortadan kalkarak derûnu ilâhî aşkla dolar.⁷⁹⁰ Necmeddîn-i Kübrâ ise fenâ kavramını ferdâniyette ve vahdâniyette olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre ferdâniyette fenâ, sâlikin beşerî sıfatlardan fâni olmasını ifade eder. Vahdâniyette fenâ ise Hakk'ın zatındaki sıfatından fenâ olmaktır ki bu, sâlikin vahdet makamına ulaşarak bâki olması anlamına gelir.⁷⁹¹

Baba Tâhir ise fenâ ve bekâ kavramlarını ele almaya başlamadan önce mutlak manadaki ölüm ve hayatı birkaç vecîz sözle ifade etmeye çalışır. Onun düşünce dünyasında ölüm bir son değil, aksine yeni bir hayatın başlangıcıdır. Bundan dolayıdır ki insan ömrünü gaflet içerisinde geçirmiş bir şekilde hayata gözlerini yummamalıdır. Zira ona göre Allah'tan gâfil bir şekilde ölen kişi ebediyen dirilmeyecektir.⁷⁹² Bu ebedi yok oluş ise kanaatimizce Allah'ın ahiret hayatında ikram edeceği her türlü nimetten mahrum kalışı temsil eder. Buna karşılık hayatını Kur'an'ın rehberliğinde yaşayarak ölen kişi ise Baba Tâhir'e göre Allah katında ölü sayılmaz, aksine ebedi kurtuluşa ererek diri kalır.⁷⁹³ Diğer bir vecîzesinde ise müellif ölüm hakkında şöyle der: "Ölüm, hayattan önce gaflete; ölümden sonra ise özlem ve hayret duygusuna sebeptir."⁷⁹⁴ Bu vecîzeyi şöyle yorumlayabiliriz. Bilindiği üzere insanların bir kısmı yaşadıkları dünya hayatını gaflet içerisinde geçirirler. Ve bu

⁷⁸⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 200.

⁷⁹⁰ Sühreverdî, *Avârif*, 653-654.

⁷⁹¹ Necmüddin Kübra, *Fevâihu'l-cemâl*, Çev. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat*, Dergah Yay., Dördüncü Baskı, İstanbul, 2015, 127.

⁷⁹² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (299. Kelime)

⁷⁹³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (299. Kelime)

⁷⁹⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (297. ve 298. Kelimeler)

yönleriyle onlar ölüm ve ahiret hayatı hakkında bilgisizdirler. Ancak onlar, ruhları ve bedenleri birbirinden ayrıldığı zaman hakîkati görürler ve kaçınılmaz sonla karşı karşıya geldiklerinden dolayı hayatı geri isterler. Bununla birlikte onlar kıyameti ve metafizik âleme dair birçok sırrı da müşâhede ettikleri için bu durum onları hayrete düşürür.

Bu aşamadan sonra Baba Tâhir fenâ ve bekâ kavramlarını açıklamaya geçer. Nitekim ona göre gerçek manada fenâ, sâlikin beşeri sıfatlarının tümünden sıyrılıp; Allah'ın bâki sıfatlarında yok olmakla gerçekleşebilir. Bununla birlikte sâlik fenâ makamına ulaştığı zaman kendi nefesine bir pay çıkarmamalıdır.⁷⁹⁵ Bu yönüyle müellifin, söz konusu kavramları ahlaki düzlemde değil; beşerî sıfatlardan sıyrılış anlamında ele aldığı görülmektedir. Bununla birlikte Baba Tâhir'e göre kulun Hak'ta fenâ olmasıyla Hakk'ın kulu yok (ifnâ) etmesi birbirinden ayrı şeylerdir. Zira ona göre sâlik seyr u sülûk neticesinde Hak'ta fâni olursa bu durumda Hak, beşeri sıfatları almak suretiyle onu kendi irâdesi doğrultusunda hareket ettirir. Ancak kul Allah'ın onu ifnâ etmesiyle yok oluyorsa burada Allah'ın irâdesi kulun irâdesiyle uygunluk arz eder.⁷⁹⁶ Bir manada burada kulun kendi irâdesi fenâ anında da yok olmuş değildir. Ve kanaatimizce müellif kulun seyr u sülûk neticesinde Hak'ta fenâ bulmasını daha üstün kabul eder.

Müellifimiz, insanların her şeyi kendi nefislerine nispet etme tutkusuna sahip olduklarını dile getirir. Ancak ona Allah, insanlardan bunun tam tersini yapmalarını istemektedir.⁷⁹⁷ İşte bu sebepten ötürü o, fenâ makamına ulaşmak isteyenlerin ilk olarak tüm beşeri nisbelerinden yani mâsivâdan tamamıyla kurtulmaları gerektiğini vurgular.⁷⁹⁸

2.1.4.17. Vasl ve Fasl

Sözlükte “varmak, ulaşmak, erişmek, birleştirmek, ihsan etmek ve sevdiğine kavuşmak”⁷⁹⁹ gibi anlamlara gelen vasl kelimesi çoğunlukla “ayrılık” anlamındaki

⁷⁹⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (302. Kelime)

⁷⁹⁶ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (304. Kelime)

⁷⁹⁷ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (306. Kelime)

⁷⁹⁸ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kısâr*, 92. (302. Kelime)

⁷⁹⁹ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 1080; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 1001.

fasl, firkat ve hicrân kelimelerinin karşıtı olarak ele alınır.⁸⁰⁰ Tasavvufi olarak vasl, her durumda Hak'la birlikte oluşu (vahdâniyyet) ve Allah'a kavuşmayı; fasl ise O'ndan ayrı kalıp uzaklaşmayı ifade eder.⁸⁰¹ Kâşânî, vaslı ilk taayyün mertebesi kabul ederek söz konusu kavramın daha farklı anlamına dikkat çeker. Ona göre vasl, zâhirle bâtını birleştiren gerçek tevhitir ve kâinatın içerisinde bulunan her şey vasl ile ayakta durmaktadır.⁸⁰²

İlk dönem sûfilere, tarif edilmesi mümkün olmayan ilâhi aşkı, eserlerinde vuslat ve ayrılığı ifade eden çeşitli remizlerle açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim içlerinde Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801)'nin de bulunduğu ilk sûfiler, mâsivâdan sıyrılıp müşâhede yoluyla gerçek sevgiliye kavuşmayı vasl, vüsûl visâl ve ittisâl; O'ndan ayrı ve uzakta olmayı ise hicrân ve firkat remizleriyle ifade etmişlerdir.⁸⁰³ Bu bağlamda Serrâc vaslı “bilinmeyen varlığa ulaşmak”; faslı ise “mahbuptan beklenen şeyden ayrı kalmak” şeklinde tanımlarken vuslat ve hicrân hususuna dikkat çekmiştir.⁸⁰⁴ Vuslatın, ancak Allah'la kul arasındaki perdelerin kalkmasıyla gerçekleşebileceği fikrini savunan Yahya b. Muâz er-Râzî (ö.258/872) ise metafizik âleme ulaşmanın en önemli şartının süflî varlıklardan yüz çevirmek olduğunu söyleyerek aynı hususu dile getirir.⁸⁰⁵ İnsanın Hakk'a ve hakîkate olan bu vuslat yolculuğunun, belirli kurallar çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini savunan sûfiler bu hususu “usulü kaybedenler vusulü de kaybederler”⁸⁰⁶ sözüyle ilkesel bir düzleme oturtmaya çalışmışlardır. Aynı bağlamda Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî de “vuslata erişemiyor olmamız, vusûlsüzlüğümüzden kaynaklanmaktadır” sözüyle bu gerçeğe dikkat çekmiştir.⁸⁰⁷ O halde bu usuller çerçevesinde vuslatın, zühd düşüncesiyle yani mâsivâdan yüz çevirmekle başladığı söylenebilir. Sonrasında kul, türlü ibadetlerle Hakk'a yakınlaşır. En nihayetinde ise vuslata erişir. Âşıkla maşukun bu kavuşması en ileri noktada ittisale dönüşür ki bu da bir tür vahdet hâlini temsil eder.⁸⁰⁸ Ancak

⁸⁰⁰ Mustafa ve bşk., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 714; Ceyhan, “Vüsûl”, *DİA*, XLIII, İstanbul, 2013, 143.

⁸⁰¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 375.

⁸⁰² Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 585.

⁸⁰³ Ceyhan, *a.g.md.*, 144.

⁸⁰⁴ Serrâc, *Luma'*, 419.

⁸⁰⁵ Serrâc, *Luma'*, 419.

⁸⁰⁶ Serrâc, *Luma'*, 419.

⁸⁰⁷ Ceyhan, “Vüsûl”, 144.

⁸⁰⁸ Ceyhan, “Vüsûl”, 144.

sûfiler bu vuslat hâlinin bir taleb iddia neticesinde gerçekleşmemesi gerektiğini vurgularlar. Ebû Bekr eş-Şiblî bunu şöyle dile getirir: “Vuslata eriştiğini iddia eden hiçbir şey elde edemez.”⁸⁰⁹

Baba Tâhir ise vasl ve fasl kavramlarını “kalbte hâsıl olan iki durum” şeklinde tarif eder ve bunları bilgi kavramıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışır.⁸¹⁰ Ona göre kalb bu iki hâlin etkisiyle sürekli hareket hâlinindedir. Şayet kalb bu hareketini vasla doğru gerçekleştirirse gerçek bilgiyi elde eder. Yok, eğer bu hareket fasl yönüne doğru olursa bu sefer de ulaşacağı tek şey cehâlet olacaktır.⁸¹¹ Bununla birlikte müellifimiz söz konusu bu hâllere ulaşanları sonrası için uyardıktan da geri durmaz. Ona göre kul, vasl yoluyla Allah’ın bilgisine ulaştığında bunu kendi nefesine mâl etmemeli, aksine bunu Allah’ın bir lütfu olarak görmelidir. Şayet o tam aksini yaparsa elde etmiş olduğu ilim en son aşamada yine cehâlete dönüşecektir.⁸¹² Bu sebeple olacak ki Baba Tâhir bir önceki vecîzede konuyla alakalı kesin hükmünü koyar ve “Allah’a kavuşmanın ancak nefisten gâfil olmakla gerçekleşebileceğini vurgular.”⁸¹³ Bununla birlikte fasl hâlinde de durum aynıdır. Ona göre fasl hâlinde olan kul, Allah’a ulaşamama sebebini Allah’ın kendisinden bilmemelidir. Çünkü kişiyi Allah’a ulaşmaktan alıkoyan şey Allah’ın kendisi değil kulun beşeri zaaflarıdır. Böyle bir zanna kapılan kişi de onun gözünde gaflet ve cehâletin en ileri boyutunu yaşıyor demektir.⁸¹⁴ Öte yandan fasl, müellifimize göre kul açısından korku sebebiyken; fasl ise ümit kaynağıdır.⁸¹⁵

⁸⁰⁹ Serrâc, *Luma*’, 419.; Ceyhan, “Vüsûl”, 144.

⁸¹⁰ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 92. (308. Kelime)

⁸¹¹ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 92. (308. Kelime)

⁸¹² Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 92. (308. Kelime)

⁸¹³ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 92. (307. Kelime) (Kazan, 30.01.2019 tarihli ses kaydı.)

⁸¹⁴ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 92. (308. Kelime)

⁸¹⁵ Baba Tâhir, *el-Kelimâtu’l-kısâr*, 92. (308. Kelime)

SONUÇ

Tabakât türü eserlerde Baba Tâhir hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu sebeple onun hayatı hakkında elimizde yeterli ve doyurucu bilgiler mevcut değildir. Buna karşılık Baba Tâhir'i genel itibariyle menkıbevi hayatından öğrenmekteyiz. Râvendî'nin *Râhetus'-sudûr* adlı eserinde Baba Tâhir ile ilgili aktarmış olduğu rivayet ise şimdiye kadar aksi ortaya konulamamış tarihi bir belge niteliğindedir. Bu bilgi bizlere Baba Tâhir'in yaşadığı dönem ile ilgili belli bir fikir sunmaktadır. Buna göre diyebilmekteyiz ki mutasavvıfımız Büveyhiler'in hâkimiyeti altında bulunan Kakûyi hanedanlığının hüküm sürdüğü yıllarda yaşamış, Tuğrul Bey'le görüşmesi esas alındığında da Büyük Selçukluların ilk yıllarına şahit olmuştur. Kısaca bu bilgiler esas alındığında denilebilir ki o 447/1055 tarihine ya da daha ileri bir tarihe kadar yaşamıştır.

Baba Tâhir, bazen 'uryân lakabıyla anılmış, bazen de yaşamış olduğu coğrafyaya nispeten kendisine Hemedanî ve Lurî denilmiştir. Genel kanaate göre hayatını sadelik içerisinde geçirip, dünya malına değer vermediği için 'uryân lakabı ile anılmıştır. Bununla birlikte onun Ehl-i Hak mezhebine bağlı olup olmadığı tartışmalıdır. Bu inancın mensupları her ne kadar bunu iddia etseler de onun bizzat kendisinin yapmış olduğu Kur'an ve sünnet vurgusu bu iddiaları çürütebilecek niteliktedir. Öte yandan mutasavvıfımız kendisini İslam Tasavvufu açısından kabul gören kalender, rind ve dervîş unvanlarıyla anmaktadır ve en nihayetinde onun eserleri dikkatle incelendiğinde bu fırkanın inanç yapısına ait izler kendisinde görülmemektedir.

Baba Tâhir İran halkı tarafından beğeni ile takip edilmiştir ve hâlen de böyle devam etmektedir. Bin yılı aşkın bir süre geçmesine rağmen şiirleri ve tasavvufi içerik taşıyan özlü sözleri unutulmamış, aksine günümüze kadar tazeliğini korumuştur. Günümüzde ise sadece İran halkı tarafından değil, çeşitli coğrafyalarda tanınmış ve şöhret kazanmıştır. Onun yirmi üçe yakın eser kaleme aldığı söylenece de günümüze sadece iki eseri ulaşmıştır. Dûbeyti tarzında yazmış olduğu şiirleri dilden dile dolaşmış ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Tasavvufa dair kaleme aldığı *el-Kelimâtu'l-Kısâr* adlı eseri ise tasavvufi kavramları açıklamakta ve tasavvuf ilmine dair geniş bir perspektif sunmaktadır. Ayrıca bu eser hikemiyyât geleneğinin bir

uzantısı niteliğindedir. Zira Baba Tâhir tasavvufî kavramları düz bir anlatım yoluyla açıklamak yerine özlü vecîzelerle açıklamayı tercih etmiş ve bu vecîzeler de “kelimât” şeklinde isimlendirilmiştir.

Müellif bu eserinde tasavvufun tanımını yaparak sûfî kelimesinin hangi kökten geldiğine değinmektedir. Bilindiği üzere tasavvuf, tecrübî bir ilim olduğu için genelgeçer bir tanımı yoktur. İşte Baba Tâhir de tasavvufu çoğunlukla yaşadığı mânevî hâller çerçevesinde tanımlamış ve böylelikle ortaya birçok tanım çıkmıştır. Bununla birlikte müellif tasavvufî kavramları çeşitli benzetmelerle daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır. Örneğin o, maddî bir beklenti niyetiyle zikir yapanı sarayın bekçisine benzetirken sırf Allah rızası için zikir yapanı ise bir bahçenin bahçıvanına benzetir. Zira ona göre sarayın bekçisinin tek amacı kiralı koruma karşılığında ücret elde etmesi iken, bahçıvanın beklentisi ise ettiklerinin karşılığını alarak asıl amacına ulaşmasıdır. Öte yandan müellifin tasavvuf kavramlarına yüklediği anlamlar çoğunlukla genel kanaate yakındır. Ancak bazı durumlarda söz konusu kavramlara aslî anlamının dışında farklı anlamlar da yüklemektedir. Örneğin zühd, genel olarak dünya nimetlerinin terkedilmesi şeklinde tanımlanır. Fakat müellif bu tanıma ahiret nimetlerinin de terk edilmesini ekleyerek zühd kavramına daha farklı bir boyut kazandırmıştır. Aynı şekilde semâ’ kavramını da iki ayrı anlamda kullanmaktadır. Bu durumda semâ’ bir taraftan hoş nağmelerin ve tınların işitilmesi şeklinde ele alınırken diğer taraftan da hakikatin işitilmesi şeklinde tanımlanmıştır.

el-Kelimâtu’l-kısâr adlı eser derin manalar içerdiği için üzerine bazı şerhler de yazılmıştır. Arapça kaleme alınmış olan bu eserin şu ana kadar Kürtçe ve Türkçeye çevrilmediği görülmektedir. Kanaatimizce bu durum ülkemizdeki tasavvuf çalışmaları açısından büyük bir eksikliklerdir. İlerleyen zamanlarda bu eseri Türkçeye kazandırma niyetinde olduğumuzu burada belirtmemiz gerekir. Nihâî olarak Baba Tâhir, İslam kültür ve medeniyetinin önemli bir parçasıdır. Her ne kadar kendisi hakkında çok az bilgiye sahip olsak da geride bırakmış olduğu derin ve nitelikli eserleri bize çok şey söylemektedir.

KAYNAKLAR

Kur'ân-ı Kerîm

Abdulbâki, M. F. (2007). *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs

Abdulla, N. (2009). *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*. (Çev. Mustafa Aslan). (Birinci Baskı). İstanbul: Avesta Yayınları.

Aclûnî, E. F. (t.y). *Keşfu'l-hafâ ve mezîlü'l-ilbâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi,

Akyüz, K. (t.y). *Batı Şiirinde Türk Şiiri Antolojisi:1860-1923*. b.y.y: İnkılap Yayınevi.

Algar, H. (2007). "Noktaviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA*. XXXIII, İstanbul: Tdv Yayınları.

Anbarcıoğlu, M. (1971). "Çağdaş İran Nazmında Edebi Türler". *Doğu Dilleri Dergisi*, 2(1), 5-10.

Ankaravî, İ. (2011). *Minhâcu'l-fukarâ*. (Haz. S. Ekici ve M. Kuzu). (Üçüncü Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Apak, A. (2015). *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi: Abbâsiler Dönemi*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Ensar Yayınları.

Ateş, S. (2000). "İhlâs". *DİA*, XXI, İstanbul: Tdv Yayınları.

Attâr, F. (2017). *Tezkiretu'l-evliyâ*. (Çev. Süleyman Uludağ). (Beşinci baskı). İstanbul: Semerkand Yayınları.

Aygün, Z. A. (1993). *Bağdatlı Rûhî Divanında Rind ve Zâhid Tipleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.

Aynî, M. A. (2013). *İslam Düşüncesinin Zirvesi Gazâfî*. (Haz. Erol Kılınç). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Aynulkudât, H. (1346 hş). *Nâme-hâ-yı Aynulkudât Hemedânî*. (Nşr. Ali Nâkî Münzevî- Afif Useyrân) I, Tahran: Kitabfurûş-i Menuhçerî.
- Aynulkudât, H. *Şerhu kelimât-i Baba Tahiri'l-Uryân*. (Tsh. Âsım İbrahim el-Kiyâlî). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Azamat, N. (2001). "Kalenderiyye", *DİA*, XXIV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Azkâî, P. (1375 hş). *Baba Tâhîrnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*. (Der. Pervîz Azkaî). Tahran: İntişârât-ı Tûs.
- Azkâî, P. (1386 hş). *Terânehâ-yı Baba Tâhir*. Hemedan: İntişârât-ı Mâdistân.
- Baba Tâhir, U. (1354 hş). *el-Kelimâtu'l-kısâr*. (Haz. Cevad Maksûd). Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Millî.
- Baba Tâhir, U. (2013). *Dîwân*. (Çev. Kadri Yıldırım). (Birinci Baskı). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Babacan, İ. (2010). "Ehl-i Hak". *Ehl-i Hak Baba Tâhir 'uryân: Zerdüş*. (Haz. Ömer Uluçay). b.y.y: Gözde Yayınları.
- Baltacı, C. (2011). *Tasavvuf Lugatı*. (Birinci Baskı). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Bêdlîsî, Ş. (2007). *Şerefnâme*. (Çev. Ziya Avcı). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Beki, M. (2017). *Hikmet Geleneği ve Hikem-i Atâiyye*. (Birinci Baskı). B.y.y: Aktif Düşünce Yayınları.
- Bitlîsî, Ş. (2006). *Şerefnâme fî târîhi'd-duvel ve'l-imârâti'l-Kurdiyye*. (Çev. Muhammed Ali Avni). Suriye: Dâru'z-zemân.
- Browne, E. G. (1956). *a Literary History Of Persia*. II, Cambridge: At The Univesity Press.
- Buhârî, M. (1993). *el-Camiu's-sahîh*. (Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ). Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr.
- Büyüm, N. (Editör). (2004). "Luristan". *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, XV, İstanbul: Ana Yayınevi.

- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları.
- Cevziyye, İ. K. (2017). *Medâricu's-sâlikîn*. (Çev. Ali Ataç ve bşk.). (Dördüncü Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ceyhan, S. (2009). "Semâ", *DİA*, XXVI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Ceyhan, S. (2011). "Telvîn". *DİA*, XL, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Ceyhan, S. (2012). "Vakit", *DİA*, XLII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Ceyhan, S. (2012). "Vecd", *DİA*, XLII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Ceyhan, S. (2013). "Vüsûl", *DİA*, XLIII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Cîlî, A. (2015). *Şerh-u müşkilâti'l-futuhâti'l-Mekkiyye*. (Çev. Ali Akay, Thk. Atıf Cevde Nasr). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Cürcânî, Ali. (1434). *Kitâbu't-ta'rîfât*. (Thk. Âdil Enur Hazar). Beyrut: Dâru'l-Me'ârif.
- Çağrııcı, M. (2008). "Sabır", *DİA*, XXXV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Çakar, M. S. ve bşk. (2010). *Ortaöğretim Kürt Dili ve Edebiyatı Ders Kitabı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Çelik, A. F. (2015). "Baba Tâhir-i Hemedanî Divanının Mehdî-i Hamîdi Nüshasında Geçen Dobeytîleri ve Türkçe Tercümesi", *Doğu Esintileri: İranioloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, 247-293.
- Çetin, S. (2014). *Yâkut el-Hamevî'nin Mu'cemu'l-Büldân'ında Kürtler*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Çift, S. (2012). "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *XVII. Kelam Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Aktüalizm Sempozyumu*, Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası.
- Demirci, M. (1997). "Hakikat", *DİA*, XIV, İstanbul: Tdv Yayınları.

- Destgirdî, H. V. (1311 hş). “Dîvân-ı Kâmil-i Baba Tâhir”, (Yay. Reşid Yasemî). *Mecelle-i Armağan Özel sayısı*, Tahran: Matbaâ-yı Armağan.
- Devellioğlu, F. (2007). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. (Yay. ve Haz. Aydın Sami Güneçyal). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Ebü'l-Fidâ, İ. (1840). *Takvîmu'l-buldân*. (Nşr. M.Le Baron Mac Guckin De Slane). Paris: Dâru't-Tıbbâ'ati's-Sultâniyye.
- Eren, A. C., Uzunoğlu, M. V. (2014). *Belâğat Terimleri Zözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Erginli, Z. (Editör). (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (Çev. İlyas Karslı ve bşk.). İstanbul: Kalem Yayınları.
- Erkaya, M. E. (2017). *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Birinci Baskı). Ankara: Otto Yayınları.
- Fehrâyî, M. (1378 hş). *Baba Tâhir-i Hemedânî: meşâhîr-i İrâni*. Tahran: b.y.y.
- Frye, R. N. (t.y). “Hamadhan”, *The Encyclopaedia Of İslam*, III, Leiden: E. J. Brill.
- Gazzâlî, M. (2012). *el-Munkız mine'd-dalâl*. (Çev. E. Tanrıverdi ve N. Hasırcı). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Gazzâlî, M. (2014). *İhyâ-u ulûmu'd-Dîn*. (Çev. Ali Arslan). I-IV, İstanbul: Merve Yayınları.
- Gökalp, Z. (2011). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gunâbâdî, M. S. (1334 hş.). *Şerhé Fârisî ber Kelimâte Kısâr Şeyh Eclî Baba Tâhire Uryân*. (İkinci Baskı). b.y.y: Kitaphâne-i Sâlih Huseyniyye Emir Süleymânî.
- Güner, A. (2001). “Kâkûyîler”. *DİA*. XXIV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Hâl, Ş. M. (1977). “Baba Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be ‘Uryân”, *Govarî Korî Zanyârî Kurd*, 5(3), Tahran: y.y.
- Halm, H. (1997). “Ehlê Haq”, *Alevilik ve Kürtler: İnceleme-Araştırma ve Belgeler*. (Der. Mehmet Bayrak, Çev. Zafer Avşar). Wuppertal: Özge Yayınları.

- Halman, T. S. (2003). *Baba Tâhir ‘uryân Aşk Çırcıplak*. İstanbul: K Kitaplığı.
- Hamevî, Y. (1397). *Mu‘cemu’l-buldân*. V, Beyrut: Dâru’s-Sâdır.
- Hanlerî, P. N. (1375 hş). “Dûbeytîhâ-yi Baba Tâhir”, *Baba Tâhîrnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş‘âr*. (Der. Pervîz Azkaî). Tahran: İntişârât-ı Tûs, Tahran.
- Haznedar, M. (2001). *Mijûyê Edebî Kurdî*. Irak: Aras Yayınları.
- Herevî, H. A. (2017). *‘İlelü’l-makâmât*. (Çev. Abdurrezzak Tek). (İkinci Baskı). Bursa: Emin Yayınları.
- Herevî, H. A. (2017). *Menâzilu’s-sâirîn*. (Çev. Abdurrezzak Tek). Bursa: Emin Yayınları.
- Hidayet, R. K. H. (1381 hş). *Mecmau’l-fusehâ*. (Nşr. Muzâhir Musaffâ). I-II, b.y.y: İntişârât-ı Emîn Kebîr.
- Hizmetli, S. (2001). “Karmatîler”. *DİA*. XXIV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Hucvîrî, A. (1979). *Keşf’ul-Mahcûb*. Tahran: y.y.
- İsfehânî, R. (1430). *el-Müfredât li elfâzi’l-Kurân*. (Thk. Safvân Adnan Dâvûdî). B.y.y: Dâru’l-Kalem.
- Işık, C. (2008). *Dervîş Ruhan Örneğinde Alevi-Bektaşî Dervîşlik Geleneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Mâce, M. (t.y.). *Sünen*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî). I-II, Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye.
- İbn Manzûr, M. (1119). *Lisânu’l-‘Arab*. I-VI, (Haz. Abdullah Ali Kebir ve bşk). Kahire: Dâru’l-Me‘ârif.
- İbn. Havkal, E. K. (1938). *Kitâbu sûreti’l-arz*. Leiden: Matbaâ-yı Brill.
- İdiz, F. (2015). *İmam Suyûtî ve Tasavvuf Hayatı: Tarikat Silsilesi, Tasavvufî Eserleri ve Görüşleri*. (Birinci Baskı). Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- İpekten, H. (2013). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Türleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Kara, M. (1995). “Fenâ”, *DİA*, XII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Kara, S. (a) (2012). *Dubeyti Baba Tâhirê ‘Uryân*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.
- Kara, S. (b). (2007). *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz Yayınları.
- Karaarslan, N. Ü. (1997). “Hamdânîler”. *DİA*. XV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Kartal, A. (2009). “Sekr”, *DİA*. XXXVI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Kâşânî, A. (2015). *Letâifu’l-a‘lâm fî işâratî ehli’l-ilhâm Tasavvuf Sözlüğü*. (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayınları.
- Kavalcı, Ö. (1989). *Baba Tâhir ‘Uryân ve Şiirleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kazan, F. (2018-2019). *Ses Kaydı*. Van.
- Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. (Sad. ve Yay. Orhan F. Köprülü ve Nermin Pekin). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kurnaz, C., Çeltik, H. (2013). *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Kurtuluş, R. (2003). “Luristan”, *DİA*, XXVII, Ankara: Tdv Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2013). *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*. (Çev. Muhammed Coşkun). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Kutluer, İ. (2000). “İlim”, *DİA*, XXII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Kübrâ, N. (2015). *Fevâihu’l-cemâl*. (Çev. Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat*). (Dördüncü Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kübrâ, N. (2015). *Usûl-i aşere*. (Çev. Mustafa Kara: *Tasavvufî Hayat*). (Dördüncü Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Küçükbeğir, E. (2017). “Küçük Luristan Atabeyliğinde Kadın Bir Hükümdar: Devlet Hatun”, *Uluslararası Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (SSAD)*, 1(1), Ankara.

- Leszczynski, G. L. (2014). “Baba Tâhir ‘uryân’ın Rubaileri ve İlahi Aşkın Gözyaşları”, *Ezidi,Kızılbaş,Yaresan Kürtler Belgelerle Kürdistan’da gizli dinler*. (Haz. Mehmet Bayrak, Çev. Salman Kanar). Ankara: Özge Yayınları.
- Maksûd, C. (1354 hş). *Şerh-i Ahvâl ve Âsâr Dûbeyfihâ-yi Baba Tâhir-i Uryân*. Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Âsâr-ı Millî.
- Mehdî, N. S. (2009). *el-Feyliyyûn*. Irak: Dârû Aras Li’t-Tıbâ‘ati ve’n-Neşr.
- Merçil, E. (1992). “Büveyhîler”. *DİA*. VI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Mevlânâ, C. R. (2017). *Fîhi mâ fih*. (Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu). (Dokuzuncu Baskı). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Minorsky, V. (1979). “Baba Tâhir ‘Uryân”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi (MEB).
- Minorsky, V. (1979). “Ehl-i Hak”, *İslam Ansiklopedisi*, I-XV, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Minorsky, V. (1979). “Lur”, *The Encyclopaedia Of İslam*, I-XV, Leiden: E.J.Brill, Leiden, 1986.
- Minorsky, V. (1986). “Luristan”, *The Encyclopaedia Of İslam*, I-XV, Leden: E.J.Brill.
- Muhâsibî, H. (1986). *el-Vesâyû*. (Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ). Beyrut: Dârû’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- Muhâsibî, H. (2013). *el-Kasdu ve’r-rucû‘u ilallâh Tevbenin İlk Adımı*. (Çev. Muhammed Coşkun). İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Muhâsibî, H. (t.y). *er-Ri‘âye li hukûkillâh*. (Thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ). Beyrut: ed-Dirâse li’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- Muhâsibî, H. (t.y). *Mu‘âtebetu’n-nefs*. (Thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ). Kahire: Dârû’l-İ‘tisâm.
- Mustafa, İ. ve bşk. (2011). *el-Mu‘cemu’l-vasît*, Mısır: Mektebetu’ş-şurûk ed-Düveliyye.
- Mutçalı, S. (2014). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.

- Müessese-i Dâiratü'l-Meârif el-Fikhü'l-İslâmî, *Danışname-i Cihan-i İslam*, Kitabhâne-i Medrese-i Fekâhet.
- Naci, M. (t.y). *İstılâhât-ı Edebiyye*. (Haz. Alemdar Yalçın- Abdulkadir Hayber). B.y.y: Akabe Yayınları.
- Ocak, A. (2009). “Selçuklular Dînî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat”. *DİA*. XXXVI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2016). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler XIV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Onay, A. T. (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü: Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. (Haz. Cemal Kurnaz). Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Öngör, S. (1959). *Coğrafya Sözlüğü*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Öngören, R. (2011). “Tasavvuf”, *DİA*, XL, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Öngören, R. (2013). “Zikir”, *DİA*, XLIV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Özdamar, M. (2012). *Tasavvufda Temel Kavramlar Üzerine Gönül Rivayetleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.
- Özköse, K. (2014). “Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dini Sahaya Etkisi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), 12-42.
- Öztuna, Y. (Redaktör). (1976). “Lûristan Atabeyleri”, *Türk Ansiklopedisi*. Ankara: Milli eğitim Basımevi.
- Pala, İ. (2017). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay
- Pürcevadi, N. (1998). *Can Esintisi İslam'da Şiir Metafiziği*. (Çev. Hicabi Kırlangıç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Râvendî, N. M. (1960). *Râhetu's-sudûr ve âyetu's-surûr fî târîhi'd-devleti's-Selçûkiyye*. (Çev. İbrahim Emin eş-Şevârubî). Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ Li's-Sekâfe el-Meşrû 'u'l-Kavmî Li't-Terceme.

- Rûhânî, B. M. (1386 hş). *Târîh-i Meşâhîr-i Kurd Urefâ-Ulemâ-Udebâ-Şuarâ*. (Haz. Muhammed Macid Merduh Rûhânî) I-II, Tahran: Çâp Surûş.
- Sağniç, F. H. (2002). *Dîroka Wêjeya Kurdî*. İstanbul: Enstituya Kurdî.
- Sami, Ş. (1316). *Kâmûsu'l-a'lâm*. I-VI, İstanbul: Mihran Matbaası.
- Sami, Ş. (2013). *Kâmûs-ı Türkî*. (Nşr. Ahmet Cevdet). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sami, Ş. (2015). *Kâmûs-ı Türkî*. (Ed. Osman Doğan-Soner Demirsoy). İstanbul: Nadir Eserler Kitaplığı.
- Seccâdî, A. (1361). *Mijûyê Edebê Kurdî (Kürt Edebiyatı Tarihi)*. Serdeşt (İran): Çâp Meârif.
- Serrâc, E. N. (2016). *el-luma'*. (Çev. Hasan Kamil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*). İstanbul: Erkam Yayınları.
- Suyûtî, C. (2017). *Te'yîdü'l-hakîkati'l-aliyye, teşyîdü't-tarîkati's-Şâzeliyye: İmam Suyûtî Tasavvuf Risaleleri*. (Haz. Ferzende İdiz). (Birinci Baskı). İstanbul: Nizamiye Akademi.
- Sühreverdî, Ş. Ö. (2016). *Avârifü'l-ma'ârif, Gerçek Tasavvuf*. (Çev. ve Thrç. Dilaver Selvi). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Sülemî, E. A. (t.y). *et-Tabakâtu's-sûfiyye*. (Thk. Ahmed eş-Şarbâs). b.y.y: Müessesetü Dâri's-şa'b.
- Sümer, F. (2009). "Selçuklular". *DİA*. XXXVI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Şahin, H. (2004). "Menâkıbnâme", *DİA*, XXIX, Ankara: Tdv Yayınları. 112-114.
- Şardağ, R. (t.y.). *Perişan Baba Taher ve Çift Beyitleri*. İzmit: Ticaret Matbaacılık.
- Tek, A. (2008). *Tasavvufî Mertebeler Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*. (Birinci Baskı). Bursa: Emin Yayınları.
- Temo, S. (2013). *Kürt Şiiri Antolojisi*. I-II, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları.
- Tenik, A. (2015). *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nûbihar Yayınları.

- Tirmîzî, H. (2018). *Hatmu'l-evliyâ*. (Çev. Salih Çift). (Üçüncü Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tirmîzî, M. (1962-1997). *Sünenü't-Tirmîzî*. (Thk. Ahmed Muhammed Şakir ve bşk.). I-V, Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî.
- Turan, O. (2017). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. (Yirmibirinci Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Turan, O. (2017). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Uluçay, Ö. (2010). *Ehl-i Hak Baba Tâhir 'uryân: Zerdüş*. Adana: Gözde Yayınları.
- Uludağ, S. (1989). "Akıl", *DİA*, II, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). "Baba", *DİA*, IV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). "Belâ", *DİA*, V, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*. (İkinci Baskı). Bursa: Uludağ Yayınları.
- Uludağ, S. (1994). "Dehşet", *DİA*, IX, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1995). "Fakr", *DİA*, XII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1995). "Fark", *DİA*, XII, İstanbul: Tdv Yayınları..
- Uludağ, S. (1996). "Firâset", *DİA*, XIII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1996). "Gaflet", *DİA*, XIII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (1998). "Hıfz", *DİA*, XVII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). "İşâret", *DİA*, XXIII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). "Kalb", *DİA*, XXIV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2003). "Mârifet", *DİA*, XXVIII, Ankara: Tdv Yayınları.

- Uludağ, S. (2005). “Muhabbet”, *DİA*, XXX, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). “Murâkabe”, *DİA*, XXXI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). “Nefis”, *DİA*, XXXII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Usta, A. (2009). “Sâmânîler”. *DİA*. XXXVI, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Uzun, M. (1994). “Ebced”, *DİA*, IX, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Valı, S. (2014). “Yarsan ve Yezîdî Kürtlerin Yazılı Edebiyatı”, *Kürt tarihi Dergisi*. 11, İstanbul.
- Yasemî, R. (1375 hş). “Baba-i Şâirân”, *Baba Tâhirnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş’âr*. (Der. Pervîz Azkaî). Tahran: İntişârât-ı Tûs.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). “İlhâm”, *DİA*, XXII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Yazıcı, T. (1990). “Baba Tâhir-i ‘Uryân”, *DİA*, IV, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Yazıcı, T. (1994). “Dervîş”, *DİA*, IX, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Yazıcı, T. (1998). “Hemedan”, *DİA*, XVII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Yetik, E. (1998). “Hayret”, *DİA*, XVII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Yıldırım, K. (2013). *Baba Tâhirê ‘uryân Hayatı Görüşleri Dîwanı*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (1993). “Cem”, *DİA*, XII, İstanbul: Tdv Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2014). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Zebîdî, S. M. M.(1976). *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. (Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî). I-XIII, Kuveyt: et-Turâsu’l-Arabî.
- Zeki Bey, M. E. (1346). *Meşâhîru’l-Kurd ve Kurdistân, fi’l-ahdi’l-İslâmî*. (Çev. Saniha Zeki Bey). Bağdat: Matbaatu’t-Tefizi’l-Ehliyye.

Zerîn Kûb, A. (1377 hş). *Tarîh-i Merdûm-i İran Ez Zebân-ı Sâsâniyân Tâ Pâyan-ı Âl-i Büveyh*. I-II, Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebîr.

Zerîn Kûb, A. (1379 hş). *Custucû Der Tasavvuf-i İran*. Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebîr.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı Abdulkerim ÇELENK
Uyruğu T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri 1991/GÖLE
Telefon 533 170 8175
Faks :_
E-mail abdulkerim.celenk450@gmail.com



Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora		
Yüksek Lisans	Van YYÜ İlahiyat Fakültesi	2019
Lisans	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2015

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2015	Van Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi	Araştırma Görevlisi

Yabancı Dil

Arapça

Yayımlar

Yok

Hobiler

Gezi, müzik ve yemek



18/06/2019

Tez Başlığı / Konusu:

BABA TÂHİR-İ URYÂN'IN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 133 sayfalık kısmına ilişkin, 21/05/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3 (üç) tür.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

18/06/2019
Abdulkerim ÇELENK

Adı Soyadı : Abdulkerim ÇELENK

Öğrenci No : 169203002

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : İlahiyat

Statüsü : Y. Lisans Doktora

DANIŞMAN

Doç. Dr. Ferzende İDİZ

18/06/2019.

ENSTİTÜ ONAYI

UYGUNDUR

...../...../201....

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü