

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN TASAVVUF
FELSEFESİ

Ahmet Murat ÖZEL

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Konya 2012



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	AHMET MURAT ÖZEL	
	Numarası	014145011001	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/ İSLAM FELSEFESİ	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tezin Adı	İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ	

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası

(İmza)



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

	Adı Soyadı	AHMET MURAT ÖZEL	
	Numarası	014145011001	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/ İSLAM FELSEFESİ	
Öğrencinin	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	DOÇ. DR. İSMAİL TAŞ	
	Tezin Adı	İBN ATAULLAH EL-İSKENDERİ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ	

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan İBN ATAULLAH EL-İSKENDERİ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ başlıklı bu çalışma 10/02/2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Danışman ve Üyeler

İmza

ÖNSÖZ

İslam felsefesi tarihinde felsefe, kelim ve tasavvufun birbirlerini etkileyen ve besleyen fikri gelenekler olduklarını söylemek mümkündür. Bazı akımlar ve isimlerin şahsında bu geleneklerin birbirleriyle iç içe geçtiğini, yeni sentezlere ulaştığını görürüz. Günümüzde yapılan İslam düşüncesi çalışmalarında bu üç fikri gelenek arasındaki irtibatların daha sık gündeme geldiğine şahit olmaktadır.

Biz de bu çalışmada, özellikle “irade, insan eylemi, marifetullah” konularında kendine özgü görüşleri olan ve bu görüşleri kendine özgü ifadelerle dile getiren bir mutasavvıfın, İskenderî'nin düşüncelerini ele almaya ve incelemeye çalıştık.

Çalışmamıza konu olan İbn Atâullah el-İskenderî, İslam tarihinin, özellikle tasavvufi çiçekleniş ve serpilme açısından en hareketli bir döneminde Mısır'da yaşamıştır. Kendisi, henüz teşekkül etmekte olan bir tarikatın (Şazeliyye) üçüncü önemli ismi olması yanında, bu tasavvuf ekolünün ilk yazılı kaynaklarını da ortaya koymuştur. Dolayısıyla başka tasavvufi yorumlardan ve ekollerden ayrılmış bir ekolün görüşlerini derli toplu olarak ilk kez onun eserlerinde bulmaktayız.

İskenderî, İslâm tarihi boyunca bütün sınırları aşarak hemen her bölgede tanınan bir sufi müellif olmuştur. Özellikle onun *Hikem* adlı, tasavvufi görüşlerini özlü ve çarpıcı bir dille özetlediği hikmetli sözleri, tespit edilebilen seksen civarındaki şerhe bakılırsa, hiç kuşkusuz İslam tarihinin en çok sevilen ve şerh edilen eserlerindedir.

İskenderî ile ilgili olarak dilimizde sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Ama son zamanlarda kendisine yönelik bir ilgi uyanışından bahsedilebilir. Onun *Hikem* eseriyle ilgili birkaç yüksek lisans tezi hazırlandığına, ayrıca son yıllarda eserlerinin önemli bir kısmının Türkçe'ye tercüme edilmekte olduğuna ve böylece sınırlı bir çevrede de olsa bir ilgi artışına şahit olmaktadır. İskenderî ile ilgili olarak başka dillerde yapılan sınırlı sayıda çalışma arasında, Mısırlı İslam felsefecisi Ebu'l-Vefâ Taftazânî'nin (v. 1994) *İbn Atâillah es-Sekenderî ve tasavvufuhû* (Kahire, 1958)

başlıklı çalışmasını anmak zorundayız. Kendisi İskenderî hakkında ilk derli toplu akademik araştırmayı yapmış, bu konudaki çalışmalara kaynaklık teşkil etmiştir.

İskenderî'nin hayatıyla ilgili kaynaklar son derece sınırlıdır. Bu bilgiler de büyük oranda birbirini tekrar etmiştir. Biz de bu sınırlı kaynaklardan derleyebildiğimiz nispette hayatını işlediğimiz ilk bölümde, eserlerinin bir listesini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken GAL gibi çeşitli kaynaklarda yapılmış bazı yanlışlara işaret ettik. Daha sonraki bölümlerde, İskenderî'nin varlık, bilgi, nefis hakkındaki görüşlerini müstakil olarak ele aldık. Bunu yaparken İskenderî'nin etkilendiği isimleri belirttik ve zaman zaman İbn Arabi ekolüyle kıyaslamalara başvurduk.

Çalışmamızda mümkün olduğunca birinci dereceden kaynakları kullanmaya çalıştık. İskenderî'nin eserlerinin farklı neşirlerini mümkün mertebe kullandık. Yine İskenderî'nin görüşlerini detaylandırmaya ve açıklamaya çalışırken onun en önemli ve meşhur şârihlerinden bazılarının görüşlerine sık sık başvurduk. Yine bu açıklamalar sırasında İskenderî'nin manevi silsilesinden olan bazı Şazelî müelliflerin eserlerini de kullandık.

Bu çalışma birçok kimsenin çok değerli yardım ve katkıları olmasaydı tamamlanamazdı. Hepsine müteşekkirim. Özellikle çok değerli ve kritik uyarıları yanında, yönlendirmeleri ile de çalışmamıza rehberlik eden kıymetli danışman hocam Doç. Dr. İsmail Taş'a, önemli bazı kaynaklara ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç'a, yine yurt dışındaki bazı kaynaklara ulaşmamda çok önemli katkılarda bulunan dostlarım Mehmet Erken'e, Ramzi Solomon'a, Murat Arslanoğlu'na ve katkısını gördüğüm bütün hocalarına, dostlarıma teşekkürü borç bilirim.

Ahmet Murat Özel
Üsküdar, 7 Ocak 2012



T.C.

KONYA ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	AHMET MURAT ÖZEL		
	Numarası	014145011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/ İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	DOÇ. DR. İSMAİL TAŞ		
	Tezin Adı	İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ		

ÖZET

İbn Ataullah el-İskenderî (v. 709/1309) tasavvuf tarihinin önemli simalarından biridir. Özellikle Hikem adlı başyapıtı, birçok dile çevrilmesi yanında, üzerine yapılmış sekseni aşkın şerhle, İslam tarihinin en çok şerh edilen eserlerindedir. İskenderî, Şazeliyye tarikatının ilk yazılı metinlerini ortaya koyan ve bu açıdan bu tarikatın ilk kaynaklarını oluşturan kimsedir.

İskenderî, İskenderiye doğumlu olup, Kahire’de vefat etmiştir. Zaten ilim adamları yetiştiren bir aileden gelen İskenderî, kendisi de iyi bir eğitim almış, uzun yıllar Kahire’nin en popüler camilerinde halka açık konuşmalar yapmıştır. Bunun yanında, ayrıca müritlerini eğitmiş, onlara kendi zaviyesinde tasavvufî eğitim vermiştir. Dilimizde İskenderî ile çalışmalar son derece kısıtlıdır. Bizim bu çalışmamız, ülkemizde halihazırda onun üzerine yapılmış ilk doktora çalışmasıdır.

İskenderî, esasen vahdet-i vücûd sayılabilecek bir marifet anlayışına sahiptir. Bununla birlikte, bu terimi kullanmamış, daha ziyade marifet, tevhid gibi terimleri tercih etmiştir. Ona göre hakiki varlık Allah’tır ve onun dışındaki bütün varlıklar gölge varlıklardır, yok hükmünde olan varlıklardır. Sufi bir formasyonla bu varlıkların gerçekte yok oldukları anlaşılabilir.

İskenderî’ye göre marifetullah hakiki bilgidir ve gerçek alim de bu bilgiye sahip olandır. Bu düzeydeki kimse arif olarak adlandırılır. Kalp, bu bilgiye ulaşmak için önemli bir bilgi kaynağıdır. Kalbin ve aklın aydınlanması (tenevvür) marifete ulaştırır. Marifete sahip olan kimsenin dünya ile ilişkisi de değişir. Çünkü o, bütün varlıklarda Allah’ın tecellisini temaşa eder. Böylece onun düzeyi, dünyada bu tecelliyi temaşa edemeyerek, dünyaya hasmane bir tavır takınan zahidin durumundan farklıdır. Yine İskenderî’ye göre nefsin arındırılması gerekir ki kişi ulvi bir seviyeye yükselebilsin. Bu yükseliş süreci, nefsin mertebeleri yanında makamlar ve hallerle ifade edilir.



T.C.

KONYA ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	AHMET MURAT ÖZEL	
	Numarası	014145011001	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/ İSLAM FELSEFESİ	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	DOÇ. DR. İSMAİL TAŞ	
Tezin İngilizce Adı	THE MYSTICAL PHILOSOPHY OF IBN ATA ALLAH AL-ISKANDARI		

SUMMARY

Ibn Ata Allah el-Iskandari (d.709/1309) is one of the important personalities in the history of tasavvuf. Especially, his masterpiece al-Hikam (Sufi Aphorisms) was translated into many languages. In addition, more than 80 commentaries were written over al-Hikam.

Iskandari was born in Alexandria, died in Cairo. There were many important scholars in his family and he is also a well-studied member of this family. He made public speeches in the most important mosques of Cairo for years. The studies about him are very limited in our language. Our study is the first doctoral work about him in our country.

Iskandari has a gnosis (ma'rifah) doctrine which can be considered as wahdat al-wujud. However, this concept is not used by him but he preferred to use some other concepts as ma'rifah and tawhid. According to him only God has the real existence. All other beings are shadow-beings and do not have the real existence.

According to Iskandari the gnosis (ma'rifah) is the real knowledge. And the real âlim (scholar) is who has this knowledge. He who has this knowledge is referred as ârif. The heart is an important source to reach this knowledge. The illumination of the heart and the intellect leads to the gnosis. The relationships between the world and him who gets this knowledge is also changed. So his level differs from the level of zâhid who can not contemplate those manifests in the world and who is hostile to the world.

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası.....	i
Tez Kabul Formu.....	ii
Önsöz.....	iii
Özet.....	v
Summary.....	vi
Kısaltmalar.....	xii

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

I- İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN HAYATI VE ŞAHSİYETİ.....	1
a. İbn Ataullah el-İskenderî'nin ismi, ailesi ve yetiştiği çevre.....	1
b. Mezhebi.....	4
c. Eğitimi.....	4
d. Yetiştigi çağda tasavvufi hayat.....	6
e. Tasavvufla tanışması.....	9
f. Tasavvufi dönemi.....	11
g. Vefatı ve kabri.....	12
h. Etkilendiği isimler.....	14
i. İskenderî ve İbn Teymiye.....	16
II- İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN ESERLERİ.....	18
A- İSKENDERÎ'YE AİT ESERLER.....	18
a. Hikem.....	18
b. Et-Tenvîr fi iskâtî't-tedbîr.....	21

c.	Letâifü'l-minen fî menâkıbı'ş-Şeyh Ebi'l-Abbas el-Mursî ve Şeyhihi'ş-Şâzelî Ebi'l-Hasan.....	23
d.	Tâcu'l- arûs el-hâvî litehzîbi'n-nufûs.....	24
e.	Miftâhu'l- felâh ve misbâhu'l-ervâh.....	26
f.	El-Kasdu'l-mücerred fî ismi'l-müfred.....	27
g.	Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarîk.....	28
h.	Min kelâmi Taceddîn İbn Atâillah es-Sekenderî radiyallahu anh fî tefsîri kavlihî tealâ ve izâ câekellezîne yü'mimûne bi âyâtinâ fekul selâmâ.....	29
i.	Risâle fî't-tasavvuf.....	30
j.	Vasiyye/ Risâle fî edebi'l-ilm.....	30
k.	Münâcât.....	32
l.	Kasîde.....	32
m.	Risâle.....	32
n.	Dua.....	32
o.	Tenbîh fî tarîki'l-kavm.....	33
B-	İSKENDERÎ'YE ATFEDİLEN AMA GÜNÜMÜZE ULAŞMAYAN ESERLER.....	33
a-	Tuhfetü'l-hillân fî şerhi nasihati'l-ihvân.....	33
b-	(Berâdî'nin) Tehzîbü'l-müdevvene'sinin muhtasarı.....	33
c-	El- Murakka' ile'l-kudsi'l-ebkâ.....	33
d-	Usûlü mukaddemâti'l-vusûl.....	33
e-	Şerhu'l-hikem.....	34

f- Nebzetü'n-nefise.....	34
C- İSKENDERÎ'YE YANLIŞLIKLA NİSPET EDİLEN ESERLER.....	34
a- Risâle fi's-sülûk.....	34
b- Vasiyyetü suhbet (?) es-sema'.....	35
c- Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn.....	36
d- Ünsü'l-arûs	36
e- Hetkü'l-estâr fi ilmi'l-esrâr.....	36
f- Hizbü'n-nûr ve tamâmi's-surûr.....	37
g- Hizbü'n-necât.....	37
h- Kuvvetü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'DE VARLIK

I.VARLIK TASAVVURU.....	39
A. Varlığın ortaya çıkışı.. ..	39
B. Allah- Âlem ilişkisi	42
1. İcâd ve imdâd terminolojisi	44
2. İlk insan bağlamında Allah-insan ilişkisi.....	49
C. Hakiki varlık ve gölge varlık	55
1. Hakiki varlık olarak Allah	55
2. Gölge varlık	58
D. Varlıkta birlik (vahdet-i vücûd)	65
1. İbn Arabî ekolüyle mukayese	68

II. VARLIK TASAVVURU AÇISINDAN İRADE VE TEDBİR

ANLAYIŞI.....	71
A. İrade ve tedbir	72
1. İrade.....	72
2. Tedbir	78
a. İskat-1 tedbir	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'DE BİLGİ

I. BİLGİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	112
II. MARİFET ANLAYIŞI.....	116
A. Allah'ın isimleri ve sıfatları	116
B. Marifet görüşü.....	121
C. Bilgide çok katmanlılık	139
D. Marifetin dile getirilmesi.....	152
E. Bilgi kaynakları	160
a. Akıl	160
b. Kalp.....	167
c. Nur ve Tenevvür.....	169
d. Bilgi Vasıtası Olarak Riyazet ve Nefsle Mücadele.....	172
F. Marifet Bağlamında Zahiri ve Batını Bilgi.....	177
a. Şariat ve Hakikat.....	177
b. Varidat	182
c. Gaybi Bilgiler.....	185

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'DE NEFS

I. İNSAN ANLAYIŞI	193
A. İnsan ve melekeleri	193
II. NEFS ANLAYIŞI	194
A. Nefs nedir?	194
B. Nefsin mertebeleri	198
C. Nefs tezkiyesi	200
a. Müşid	210
b. Veli	218
c. İbadetler	222
d. Zikir	235
d. Tasavvufi makam ve haller	238
i. Makamlar	238
1. Tevbe	239
2. Zühd	240
3. Sabır	247
4. Şükür	248
5-6. Havf ve Reça	249
7-8. Rıza ve tevekkül	250
9. Muhabbet	252
ii. Haller	255
1. Üns	256
2-3. Kabz ve bast	257
4. Fena	258
5. Sıdk	259
6. Kurb	259
7. Fakr	260
8. Vera'	264
SONUÇ	266
KAYNAKLAR.....	269

KISALTMALAR

AÜ Atatürk Üniversitesi

AÜİFD Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

a.e. Aynı eser

a.g.e. Adı geçen eser

a. mlf Aynı müellif

a.y. Aynı yer

b. Bin veya ibn

Bkz. Bakınız

b.y.y. Basım yeri yok

c. Cilt

Çev. Çeviren/mütercim

Der. Derleyen

h. Hicri

Hz. Hazreti

GAL *Geschichte der Arabischen Litteratur*

Haz. Hazırlayan

Krş. Karşılaştırım

Ktp. Kütüphane

m. Miladi

MÜ Marmara Üniversitesi

nşr. Neşreden

s. Sayfa

SBE Sosyal Bilimler Enstitüsü

trs. Tarihsiz

TDV Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. Tahkik (eden)

Thr. Tahric (eden)

v. Vefat

vb. Ve benzeri

vd. Ve devamı

vr. Varak

y.y. Yüzyıl

BİRİNCİ BÖLÜM

I-İBN ATAULLAH EL-İSKENDERİ’NİN HAYATI VE ŞAHSİYETİ

a-İbn Ataullah el-İskenderî’nin ismi, ailesi ve yetiştiği çevre

Tezimizin konusu olan İbn Ataullah el-İskenderî tasavvuf tarihinin önemli simalarından biridir. Bununla birlikte teracim kitaplarında hakkında çok detaylı bilgi yoktur ve bu bakımdan hakkında bilgi toplamak kolay değildir.

Kaynaklarda ismi genellikle Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Ataullah¹; lakapları ise Taceddin, Ebu’l-fazl², Ebu’l-Abbas³ olarak geçer. Tam ismi şöyledir: Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed b. İsa b. el-Hüseyn b. Ataullah.⁴

İskenderiyelidir ve buna atfen İskenderî olarak bilinir ama el-İskenderânî⁵, es-Sekenderî⁶ olarak da anılır.⁷

İskenderî’nin nesepeçe bir Arap kabilesine atfen Cüzzâmî olduğunu belirtenler vardır.⁸ İlimle uğraşmış bir aileye mensuptur ve babasının dedesi Ebû Muhammed

¹ İbn Ferhûn, *Kitabü’l-dîbâcû’l-müzehheb*, Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut trs., s. 70; Suyutî, *Hüsnu’l-muhâdara*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2007, c. 1, s. 494; İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dâru ibn keşîr, Beyrut, 1996, c. 8, s. 36; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yânî’l-mietî’s-sâmine*, Daru’l-ceyl, Beyrut, trs., c. 1, s. 273; Tâcüddîn es-Sübki, *Tabakâtü’ş-şâfiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1964, c. 9, s. 23; Şemseddin Muhammed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1972 Kahire, c., s. 76; Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah (Kâtib Çelebî), *Keşfu’z-zunûn an esâmî’l-kütübi ve’l funûn*, ed. Gustavus fluegel, London 1835 (Bentley neşrinin t.basımı, Dâru sadr), c.3, s. 82; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*, haz. Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal, İstanbul 1951, c.1, s. 103; Hayrüddîn Ziriklî, *el-A’lâm kâmûsu terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ’ beyne’l-arab ve’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn*, Beyrut 1992, c. 1, s. 221; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu’l-edebi’l-arabî*, c. 6, s. 481; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn terâcimü musannifî’l-kütübi’l-arabiyye*, Beyrut 1958(?), c. 2, s. 121.

² İbn Ferhûn, a.g.e., s. 70; İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., c. 1, s. 273; Tâcüddîn es-Sübki, a.g.e., c. 9, s. 23; Hayrüddîn Ziriklî, a.g.y.; Carl Brockelmann, a.g.e., c. 6, s. 481.

³ İbn Ferhûn, a.g.e., s. 70; İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, a.g.e., c. 8, s. 36; Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., c. 2, s. 121; Ebu’l-Vefâ et-Taftazanî, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve tasavvufuhû*, Kahire 1958, s. 9-10.

⁴ İbn Acîbe, *İkâzu’l-himem fî şerhi’l-Hikem*, t.y, b.y.y, Dâru’l-fikr, s.9; Hasan el-Kühin, *Tabakâtü’ş-şâzelîyyeti’l-kübrâ*, Dimeşk 2000, s.117.

⁵ Suyutî, *Hüsnu’l-muhâdara*, c. 1, s. 494; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, c. 1, s. 273; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifîn*, c.1, s. 103.

⁶ Abdulvahhab Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 2001, c. 2, s. 473.

⁷ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.10.

Abdulkerim b. Atâullah kendi zamanında bilinen bir fakihdir. Fıkıh başta olmak üzere, Usûl ve Arap Dili alanlarında uzmandır (*imâm*). *Et-Tehzîb*'e ve Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ına⁹ muhtasar hazırlamış, Ebu'l-Hasan el-Ebyârî'nin öğrencisi olmuştur. Yedi ciltlik, tamamlanmamış ve birçok ilmi kapsayan büyük bir eseri olduğu belirtilir.¹⁰

İbn Haldun, İskenderiye'nin Malikîlik açısından önemli bir merkez olduğuna dikkat çeker ve bu arada andığı bazı önemli ulema aileleri içinde Ataullahoğulları'ndan da bahseder.¹¹

İskenderî'nin dedesi Abdülkerim (v.612/1212) tasavvuf karşıtı bir âlimdi.¹² Babası ise İskenderî'nin de bağlı olduğu Şâzeliyye tasavvuf yolunun kurucu şeyhi olan Ebu'l-Hasan eş-Şâzeli'nin (v.654/1256), müritlerinden biridir. İskenderî'nin Şâzeli ile görüşüp görüşmediği ihtilafıdır ama tanışmış olsa bile 5-6 gibi çok küçük yaşlarda olmalıdır.¹³

Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Taftazanî'nin yaptığı hesaplamalar ve tahminlere göre hicri 658 ile 679 arasında doğmuş olmalıdır.¹⁴ Victor Danner, İskenderî'nin altmışlı yaşlarda vefat ettiğini belirtir.¹⁵ Suyutî'nin verdiği bilgiye göre 709 yılı vefat yılı olarak esas alınır¹⁶, buna göre doğum tarihi 640'lı yıllara kadar gidebilir.

Bu tarihte Mısır Memlûklerin idaresi altındadır. Memlûkler Moğolları durdurarak, İsmailîleri bastırarak ve Doğu Akdeniz'den Haçlı güçlerini kovarak, o yörede güç kazanmışlardı. Komşuları bu gözüpek yönetimden ve ordusundan çekinmekteydi.¹⁷ Özellikle kudretli bir sultan olan Zahir Baybars (v. 1277) zamanında (1260-1277) Memlûk devleti Orta Doğu'nun en kudretli devletiydi.

⁸ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 494; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfesssîn*, c., s. 76; İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9; Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü's-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.117; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 2, s. 121.

⁹ Bahsedilen eser, *el-Mufasssal fî ilmi'l-arabiyye* olabilir.

¹⁰ İbn Ferhûn, *Kitabü'd-dîbâcü'l-müzehheb*, s. 167.

¹¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1970, c. 2, s. 497.

¹² Bkz. İbn Atâullah el-İskenderî, *Letâifü'l-minen fî menâkıbı's-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzeli Ebi'l-Hasan*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005, s.79.

¹³ Victor Danner, *Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms (Kitab al-Hikam)*, Leiden 1973, s.7.

¹⁴ Hesaplamanın detayları için bkz. Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.15.

¹⁵ Danner, *Sufi Aphorisms*, s.11.

¹⁶ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 494.

¹⁷ Afaf Lutfi al- Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2010, s. 27.

Sadece askeri olarak değil idari, kültürel ve ekonomik olarak da devrim niteliğinde yenilikler getirdi.¹⁸ Baybars'ın ölümünden sonra yerine geçen Kalavun'a (v.1290) yönelik ilk tehdit 1281'de Suriye'deki kuvvetlerine saldıran Moğollardan geldi. Dolayısıyla Moğol tehdidinin devam ettiği bir atmosfer vardı.¹⁹ 1294'de korkunç bir salgın ülkeyi kasıp kavurdu. Bazı Mısırlılar bunu ilâhî bir uyarı olarak gördüler çünkü Moğol kökenli olan Memlûk sultanı, Müslüman olmayan bir Moğol kabilesini Mısır'a getirtmiş ve ülkenin kıt imkanlarını onlara da açmıştı. Sonunda emirleri ona karşı komplo kurdular ve müthiş bir iç çekişme başladı. İçlerinden haksız vergileri kaldıran, halkın sevgisini kazanan tek emir Laçin'di. Fakat onun da kendi emirlerince katledilmesi uzun sürmedi. Bu iç karışıklıklar Moğolları yeniden harekete geçirdi ve 1299'da Moğollar ülkeyi istilâ etti. Üç yıldan fazla süren savaş neticesinde Memlûkler Moğolları dördüncü kez yendiler.²⁰

İskenderî, Laçin ile görüşmüş ve bu görüşmeyi bir eserinde aktarmıştır: “Sultan Laçin –Allah kendisine rahmet etsin- ile görüştüğümde kendisine şöyle dedim: ‘Sizin şükretmeniz gerekir. Çünkü Allah devletinizi rahata erdirmiş ve reayanın kalplerine ferahlık vermiştir. Bu rahatlık meliklerin, adalet, cömertlik ve ikramda bulunmayı elde edebildikleri gibi (kolayca) elde edemeyecekleri ve yakalayamayacakları bir durumdur.’ O da sordu: ‘Şükür nedir?’ Dedim ki, ‘Şükür, dilin, azaların ve kalbin şükrü olmak üzere üç kısımdır.’ ”²¹ Bu ifadelerde dikkat çeken hususlar, Laçin'in sevildiğinin İskenderî tarafından de teyidi; Laçin'in öğüt alır bir melik olması ve İskenderî'nin Laçin'i dua ile anmasıdır.

İskenderî'nin yaşadığı zaman zarfında Mısır iç karışıklıklardan kurtulamamış, saldırılar, savaşlar, salgın hastalıklar ve kıtlıklarla mücadele etmiştir. Bununla birlikte onun eserlerinde bu sosyal hareketliliklerin izlerine doğrudan rastlanmaz. Buna karşılık rıza, kadere teslimiyet, Allah'ın takdiri ve tedbiri karşısında kişisel takdir ve tedbirin terk edilmesinin İskenderî'nin görüşlerinin mihverini oluşturmasında bu olayların payı olabilir.

¹⁸ Marsot, *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, s. 29.

¹⁹ Marsot, a.g.e., s. 30.

²⁰ Marsot, a.g.e., s. 31.

²¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 148.

b. Mezhebi

Ağırlıklı görüşe göre mezhepçe Malikî'dir.²² Fakat sadece Sübkî, *Tabakât*'ında Şafîî olduğunu söyler.²³

O tarihlerde Mısır'ın geneli Şafîî mezhebine bağlıdır ve Malikî mezhebi daha ziyade Mağrib olarak da bilinen Kuzey Batı Afrika'da yaygın olan bir mezheptir. İskenderî'nin, İskenderiye'de yaşamasına karşın Malikî mezhebine bağlı olması şöyle izah edilebilir: İskenderiye o tarihte, Mağrib ile Doğu İslam dünyası arasındaki kavşak noktalarından biriydi ve İskenderiye'de hatırı sayılır bir Mağribli nüfus yaşamaktaydı. Bunlardan bir kısmı İskenderiye'ye zaman içinde yerleşen ticaret ve zanaat erbabıysa bir kısmı da Endülüs'teki çeşitli iç çekişmelerden kaçanlardan ya da Endülüslü Müslüman korsanlardan oluşmaktaydı. Endülüslü denizcilerin ve korsanların şehre yerleşmesi şehrin sosyal dokusunda önemli değişikliklere yol açmıştı.²⁴

Hatta zaman içinde İskenderiye giderek Mağribî bir renge büründü ve özel bir Mağribî atmosfere sahip oldu. Bu da haliyle İskenderiye'de Malikî mezhebinin varlığının ve etkinliğinin artmasına sebep oldu. Bunun yanında İskenderiye aynı zamanda tasavvufun doğulu ve batılı kisvelere sahip görünümelerini de içinde barındırıyordu. Mağripli sufilerin yolculuklarında İskenderiye'ye uğramaları ya da oraya yerleşmeleri sık rastlanan bir durumdu. Zaten Endülüslü olmasına karşın Doğu İslam dünyasını gezen ve oraya yerleşen İbn Arabî ile birlikte adeta bir nöbet devri olmuş ve tasavvuf Batıdan Doğuya doğru hareket etmeye başlamıştı. Artık batılı sufiler Doğuya gidiyordu. Nitekim İskenderî'nin bağlı olduğu ekol olan Şâzelîliğin müessisi Şâzelî de Mağripli bir sufiydi.²⁵

c. Eğitimi

²² Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 494; İbn Ferhûn, *Kitabü'd-dîbâcî'l-müzehheb*, s. 70; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Dâru ibn kesîr, Beyrut, 1996, c. 8, s. 36; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 76; İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 3, s.82; Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü's-şâzelîyyeti'l-kübrâ*, s.117.

²³ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, c. 9, s. 23.

²⁴ Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-İskenderiyye ve hadâratühâ fi'l-asri'l-İslâmî*, 1982 İskenderiye, s. 122, 128, 137 vd.

²⁵ Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 5-6.

İskenderî iyi bir dini eğitim almıştır. Tefsir, hadis, nahiv, usûl, Malikî fihkî alanlarında yetkindi.²⁶ Ayrıca o çağının sosyal ve beşeri ilimleri (*edeb*) alanında da çalıştı.²⁷ Kaynaklar onun sohbetlerini fakihlerin de takip ettiğini söylerler²⁸ ki bu da donanımı hakkında bir fikir verir.

İzkenderî, önemli hocalara talebelik yaptı. Şerefüddin Ebû Muhammed Abdülmü'min b. Halef b. Ebu'l-hasan ed-Dimyâtî'den (v.705/1306) hadis okudu.²⁹ Ebrekuhi'ye (v.701/1302) öğrencilik yaptı³⁰ ve el-Marûnî'den (el-Mâzûnî) nahiv okudu.³¹

Hocalarından biri de İbn Ferhun'un fıkıh ve Arap dilinde göz alıcı bir imam olarak tanıttığı Nasırüddin b. Münir el-Cerumî (?) el-Cüzzâmî'dir (v.683/1284).³²

İskenderî ayrıca, Şemseddin el-İsfahani'den (v.683/1284) usul-u fıkıh, Kelâm, felsefe ve mantık okumuş olmalıdır.³³

İskenderî'nin eserlerinde aldığı eğitimin ve ilmi birikiminin etkilerini görmek mümkündür. Bütün eserlerinde, Kur'an ve Hadis bilgisi bariz olarak görülür. Başyapıtı olan *Hikem*'de ayetleri ve hadisleri tekellüfsüz kullanır. Yine bu eserinde sağlam bir mantık ve muhakemeye şahit olunur. Bu eser aynı zamanda onun Tasavvufî derinliğinin en net görüldüğü eseridir. *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr* eseri de Kur'an ve Hadis birikimini sergiler. Aynı zamanda Kelâmî müktesebatı da bu eserde görülür. *el-Kasdu'l-Mücerred* isimli eseri Hadis bilgisini ve birikimini gösterdiği bir eserdir. Bu eserde, gramer ve dilbilgisi müktesebatına da şahit oluruz. Kitapta zengin bir Hadis içeriği vardır. Kullandığı kaynakların da genel olarak muteber ve hadiscilerce makbul sayılan kaynaklar olduğu görülür. Yine *Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarik* adlı eseri de Hadis vukufiyetine dair bir fikir verir. *Miftâhu'l-felâh* eserinde zikir ile ilgili olarak ayetler ve Hadislere çokça yer verir. Aynı eserde 18

²⁶ İbn Ferhûn, *Kitabü'd-dîbâcü'l-müzehheb*, s. 70; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 76; Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 494; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37; Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü'ş-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.117.

²⁷ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. 1, s. 274.

²⁸ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. 1, s. 107.

²⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 12.

³⁰ İskenderî, a.g.e., s. 21, 22.

³¹ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. 1, s. 274.; Şezeratüz zeheb, 6/20; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, c. 1, s. 107; Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.18.

³² Taftazanî, a.g.e., s.17.

³³ Taftazanî, a.g.e., s.19.

akli ve 7 nakli olmak üzere 25 isbat-ı vâcib deliline yer verir ki bu kelâmî literatüre olan hâkimiyetini gösterir.

Suyutî³⁴, Bağdatlı İsmail Paşa'nın³⁵ andığı ve günümüze ulaşmamış bir eseri olan *Muhtasarı tehzîbi'l-müdevvene li'l-berâdî (fi'l-fikh)* adlı eseri de doğrudan fıkıhla ilgilidir.³⁶

d. Yetiştigi çağdaki Tasavvufî hayat

İskenderî'nin yetiştiği 7/13. asır tasavvuf tarihi açısından tam bir patlamanın yaşandığı çağdır. Bu çağda hem İbn Arabî ortaya çıkmış ve vahdet-i vücûd telakkisini kitaplarında işlemiş, hem de İslam dünyasının dört bir yanında birçok tarikat ve sufi ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilik, 6/12. asırda başlamış olan tasavvufî canlılığın bir devamıdır. 7/13.asırda yetişmiş olan mutasavvıflardan bazıları şunlardır: Abdülhâlık Gucdvânî (v. 595/1199), Ruzbihân-ı Baklî (v. 606/1209), Kübreviyye'nin müessisi Necmeddîn-i Kübrâ (v.606/1209), Kutbuddîn-i Hayderî (v. 618/1221), Mevleviyye'yi tesis eden Sultan Bahâüddîn-i Veled (v. 628/1231), aşıklar sultanı (*sultânu'l-âşîkîn*) olarak da bilinen sufi şair İbnü'l-Fârız (v. 632/1234), Ferîdüddîn-i Attâr (v. 632/1234), Çiştîyye tarikatının müessisi Muînüddîn Hasan el-Çiştî (v. 633/1236), İbn-i Arabî (v. 638/1240), İskenderî'nin de başlısı olduğu Şâzeliyye'nin müessisi Ebul-Hasan eş-Şâzeli (v. 654/1256), Bedeviyye'nin müessisi Seyyid Ahmed el-Bedevî (v.675/1276), Dussûkiyye'nin müessisi İbrahim ed-Dussûkî (v. 676/1277). Görüldüğü gibi bu asırda çok önemli ve dünyanın hemen her yerine yayılan altı büyük tarikat ortaya çıkmıştır. Bu tarikatların önemli bir kısmı da günümüze kadar gelmiştir. Yine bu çağda İbn Arabî nazari tasavvufun çerçevesini oluşturmuş, tasavvufî tefekkür ve duyusun çiçeklenişini son sınırına kadar takip etmiş, öte yandan andığımız tarikatlar tasavvufî eğitimi uygulanabilir kılmışlardır.³⁷

Bütün bunların yanında tasavvuf 13. yüzyıl Kahire'sinin popüler kültürünün esaslı unsurlarından birini oluşturmaktaydı. Memlük idarecilerinin tasavvuftan etkilenmiş olmalarının da bunda payı vardı. Bu bakımdan o çağda Kahire'de Kalenderiyye, Şâzeliyye, Rifâiyye, Burhâniyye, Halvetiyye gibi tarikatların

³⁴ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495.

³⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

³⁶ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495.

³⁷ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London 1971, s. 14-15.

faaliyetlerini görmekteyiz.³⁸ Yine Kahire’de, söz gelimi Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali es-Sanâfirî (v. 772/1371) gibi şöhretli bir sufînin cenazesine 50 000’den fazla insan katılacak kadar tasavvufun halk nezdinde itibar gördüğüne şahit olmaktadır.³⁹

Bu tarikatlardan olan Şâzeliyye de İslam dünyasına yayılmış, başat tarikatlardan biri olmuştur. Şâzeliyye tarikatının tesisi, İskenderî’nin şeyhinin şeyhi olan Ebu’l-Hasan Şâzelî tarafından gerçekleşse de, İskenderî zamanında da bu tesis sürecinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü tarikatın İskenderî’den önceki iki şeyhinin ikisi de geride eser bırakmamışlar ve dolayısıyla Şâzeliyye literatürü ancak İskenderî ile başlayabilmiştir. Daha sonra bu tarikatla ilgili yapılacak her türden çalışma da kaçınılmaz olarak İskenderî’nin eserlerine atflarla biçimlenmek zorunda kalmıştır. Şâzeliyye tarikatının genel esasları doğal olarak Şâzelî’ye dayanır. Kendisinden önceki tarikatlardan farklılaştığı bazı yönleri bulunan bir tarikat tesis eden Şâzelî, tarikatının esaslarını insanlara Tunus’ta açmış olmakla birlikte tarikatın asıl yayıldığı mecra Mısır olmuştur. Ama zaman içinde tarikat Kuzey Afrika’nın tamamı olmak üzere, dünyanın hemen her yerine yayılmıştır. Şâzeliyye yüz küsur alt kolu olan ve yaşayan, hâlâ da yeni kollar ortaya çıkartan bir tarikattır.⁴⁰ Özellikle geçtiğimiz iki yüzyıl içinde ortaya çıkan iki büyük Şâzelî şeyhi Mulay el-Arabî ed-Derkavî⁴¹ ve Ahmed b. Mustafa el-Alavî⁴² Şâzeliyye’nin tecdidine, daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına ön ayak olmuşlardır.

Çalışmamız boyunca da göstereceğimiz gibi, Şâzeliyye tarikatının genel hususiyetleri İskenderî’nin görüşlerinin tamamını biçimlendirir. İskenderî, *Letâifü’l-minen* adlı eserini, kendisinden önceki iki kurucu şeyhin görüşlerini anlatma ve açıklamaya hasreder. Bu eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde de Şâzelî ve Mursî’nin ortaya koyduğu pedagojik, epistemolojik çerçeveye sadık kalır.

³⁸ Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge 1993, s. 11.

³⁹ A.y.

⁴⁰ Ahmet Murat Özel, “Şâzelî” ve “Şâzeliyye” maddeleri, DİA XXXVIII, s. 385- 390.

⁴¹ Derkavî’nin tasavvufî anlayışı hakkında mektupları iyi bir kaynaktır: *Mecmûu resâil*, thk. Bessam Muhammed Barud, Abudabî 1999; Türkçe çevirisi: Bir Mürşidin Mektupları, çev. A. Cüneyt Köksal, Burak Sönmez, Mustafa Adaş, İstanbul 2008.

⁴² Bu sufi hakkında Martin Lings bir biyografi yazmıştır: *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi*, Cambridge 1993. Türkçe çevirisi: *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, çev. Betül Özel Çiçek, İstanbul 2009.

İskenderî'nin görüşlerini anlamamıza yardımcı olacağı düşüncesiyle, Şâzeliyye tarikatının genel özelliklerini ve ilkelerini ele almakta yarar bulunmaktadır:

Şâzeliyye silsilesi Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın oğlu Hz. Hasan'a ve ondan da Hz. Ali'ye nispet edilir.⁴³ Şâzeliyye marifet ve tevhid vurgusu olan bir tarikattır. Bu da esas olarak vahdet-i vücûd demektir. Vahdet-i vücûd, bu terimle dile getirilmemekle birlikte tarikatın merkezî unsurudur. Ama Şâzeliyye, vahdet-i vücûdçuların terminolojisinden uzak olduğu gibi, vahdet-i vücûdu dile getirmek yerine ihsas etmek, mürid hazır oluncaya kadar kendisine açmamakla birlikte müridi bu perspektife yaklaştırmak ve hazırlamak üzere bir yöntem izler.⁴⁴ Bununla birlikte Şâzeliyye *sahv* temelli bir tarikattır ve şeyhlerinden şatahat türü sözler nadiren sadır olur. Şâzeliyye'de şeriat-hakikat dengesi sıklıkla dile getirilen bir ilkedir.⁴⁵ Müridin eğitilmesi ve marifete hazırlanması programı, dönemlere ve şeyhlere göre değişmekle birlikte, zikir ağırlıklı, bazen geçici bir süre halvete başvuru bir programdır. Riyazet, dünyadan uzaklaşma, tecrîd, nafile ibadetlerin çoğaltılması Şâzeliyye'de esas değildir. Şâzeliyye dünyadan kaçmayı değil, dünyalıkla meşguliyete devam etmeyi, meslek sahibi olmayı ama dünyada Hakk'ı temaşa etmeyi önerir.⁴⁶ Bu bağlamda Şâzeliyye'nin sabır tarikatı değil, şükür tarikatı olduğu söylenmiştir.⁴⁷ Şeyh Şâzelî'nin tarlaları olduğu, çiftçilik için öküzler beslediği bilinmektedir. Yine Şâzelî ve Mursî'nin ikisi de müridlerine, mesleklerine devam etmelerini salık vermiştir. Şâzeliyye'de esas olan tedbirin terki, iradenin Allah'ın iradesine teslim edilmesidir. Yine *fakr* ilkesi Şâzeliyye'nin temel prensiplerinden biridir. Nitekim Şâzelî müridi Şâzelî geleneğinde *fakir* olarak adlandırılır.⁴⁸ Şâzeliyye tarikatında müritlerden sufilere özgü bir kıyafet giymeleri istenmemiştir.⁴⁹

⁴³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.64; İbn Acîbe, *Îkâzu'l-himem*, s. 6.

⁴⁴ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 54-55

⁴⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134

⁴⁶ İskenderî, a.g.e., s.96-97, 134, 151.

⁴⁷ İskenderî, a.g.e., s.147

⁴⁸ Bkz. Çalışmamızdaki "Haller" başlığı altında yer alan "Fakr" bölümü.

⁴⁹ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, c. 2, s. 467.

Şâzelîlerin yöntemine göre, Hakk'ı şuhud etmek için başına konur. Yani diğer bazı tarikatların yöntemlerinin aksine, Hakk'ın şuhudu yolun sonuna değil başına yerleştirilir.⁵⁰ Bazı Şâzelî müelliflerce bu şöyle dile getirilmiştir: İki yol vardır, birinde Hakk'ın rü'yeti başta, ilk adımdadır, Allah'a doğru götüren amel ardından gelir. Bu Şâzelî yoludur. Diğeri de önce nefsi görmek ve sonra Hakk'ı rü'yet, buna dair ameller yapmak. Bu da Gazâlî ve diğerlerinin yoludur.⁵¹ İskenderî'nin şu sözünü de bu bağlamda anlayabiliriz: “Seni nefsanî vasfından ancak Rabbanî vasfî müşahade etmek çıkartabilir.”⁵²

Şâzeliyye'nin müessis isimleri Gazâlî, Muhammed ibn Abdülcebbâr en-Nifferî (v.366/977), Hakîm Tirmizî'ye (v.320/932) ayrı bir önem vermişler, bu sufilerin eserlerini okutmuşlar, onlardan ders yapmışlardır.

İskenderî, gerek kendi şeyhi Mursî'yi ve gerekse Mursî'nin şeyhi olan Şâzelî'yi *Letâifü'l-minen* adlı eserinde anlatır. Bu iki sufünün genel görüşlerini yukarıdaki satırlarda, Şâzeliyye'nin genel ilke ve niteliklerini anlatırken ele almış bulunuyoruz. Bu bakımdan ayrıca onları ele alma gereği duymuyoruz.

e. Tasavvufla tanışması

Kaynaklar İskenderî'nin gençlik yıllarında tasavvuf karşıtı olduğunu söyler.⁵³ Nitekim kendisi de işin başında tasavvuf karşıtı olduğunu söylemektedir. Hatta daha sonra kendisinin de şeyhi olacak olan Mursî'nin müritlerinden biriyle aralarında bir konuşma cereyan eder ve ona zahirî ilimden başka bir ilim olmadığını, sufilerin şeriâtın reddettiği büyük laflar ettiklerini söyler. Ama daha sonra İskenderî bir vesileyle Mursî'ye gider ve ondan etkilenir.⁵⁴ Bu olayın miladi 1276 yılında gerçekleştiğini belirtenler vardır.⁵⁵ Kendisi bu ilk temasla ilgili şunları anlatır: Mursî'nin yanına gelmeden önce, Mursî müritlerine “İskenderiye fakihinin oğlu” geldiğinde bana haber verin, der. “İskenderiye Fakihi” ile kastettiği İskenderî'nin

⁵⁰ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 237.

⁵¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.145; Taftazanî, a.g.e., s. 238.

⁵² Paul Nwyia, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Beyrut 2007, s. 179. Bu eser İskenderî'nin başyapıtı olan *Hikem*'in tahkikli bir neşrini de içermektedir. Biz çalışmamız boyunca *Hikem*'e yaptığımız atıflarda bu eseri kullandık.

⁵³ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37.

⁵⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.82.

⁵⁵ Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, s. 13.

fakih olan dedesidir. İskenderî geldiğinde haber verirler. Mursî onu karşılar ve ona şunu anlatır: “Kureyş Peygamberimizi yalanladığında, Cibrîl yanında bir melekle Peygamberimizin yanına geldi. Peygamberimize meleği tanıttı; bu Melekü'l-cibâl'dir ve dilersen Kureyş'i yok etme emri almıştır, dedi. Peygamberimiz ise, hayır Allah'tan bunu istemiyorum ama bunların soylarından Allah'ı birleyecek ve şirk koşmayacak kimseler var etmesini istiyorum, dedi.” Mursî bunu anlattıktan sonra, “Biz de bu fakihin dedesine bu fakihin hatırına sabrettik.” der.⁵⁶

Bu etkilenme onun tasavvuf yoluna girmesine yol açar. Bu temas neticesinde, kendisinin birçok yerde anlattığı gibi zahirî ilimleri bırakmak ve sadece tasavvufî eğitimle ilgilenmek istemesine rağmen şeyhi Mursî buna izin vermez, kendisinin zahirî ilimlere devam etmesini, manevî nasibinin kendisine bir biçimde ulaşacağını söyler⁵⁷ ve İskenderî'ye hem zahirî, hem de bâtinî ilimlerde “müftü” olacağı müjdesini verir.⁵⁸ Mursî 'nin oğlu Cemaleddin'in bildirdiğini göre Şeyh Mursî 'ye İskenderî'yi fıkıhta başa geçirmek istedikleri söylendiğinde, kendisinin de İskenderî'yi tasavvufta başa geçirmek istediğini söylemiştir. İskenderî'nin kendisine de, Fakih Nasırüddîn görevden alındığında, “Sen dedenin mevkiine oturacaksın. Bir tarafında fakih oturacak, diğer tarafında ben. Ve inşallah iki ilimde de söz sahibi olacaksın” müjdesini verir. İskenderî de bu müjdeyi ileride “Dediği gibi oldu.”⁵⁹ diyerek teyit eder.

Bir başka yerde İskenderî, işin başında hem ilim öğrenmekten uzak kalmak istemediğini ama aynı zamanda Şeyh Mursî'nin sohbetinden de geri kalmak istemediğini, bu durumun kendisini zora soktuğunu söyler. Bu düşüncelerle Şeyh'in yanına gittiğinde, Şeyh kendisine şöyle der: “Biz bir tüccarla dostluk yaptığımızda ona ticareti bırak ve gel demeyiz. Ya da bir sanat ehliyle dostluk yaptığımızda ona sanatını bırak ve gel demeyiz. Ya da bir ilim öğrencisiyle dostluk yaptığımızda ona tahsilini bırak ve gel demeyiz. Buna mukabil her birini Allah'ın onları yerleştirdiği

⁵⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.79.

⁵⁷ İskenderî, *et-Tenvîr fî iskâtü't-tedbîr, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998, s. 87; a.mlf., Letâifü'l-minen, s.76.*

⁵⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 82.

⁵⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.79.

yerde tutarız. Bizdeki nasipleri de onlara ulaştır. Resulullah da sahabelerine böyle davranmış ve onları esbabı/sebepleri/meslekleri içinde bırakmıştır.”⁶⁰

İskenderî, belki de döneminde yaşadığı bir olay ya da bir söylenti sebebiyle, kendisinin manevi olarak Mursî'ye nispet edilmesi gerektiğinin özellikle altını çizmiştir: “Her kim bizi ondan (Mursî'den) başkasına nispet ederse o bizim durumumuzdan habersizdir ya da durumumuzu bilmekte ama bilmezden gelmektedir. Çünkü talabeyi hocasından başkasına nispet eden, evladı babasından başkasına nispet eden gibidir.”⁶¹

Bu ifadeler, İskenderî'nin kendi zamanında İskenderiye ilim çevrelerinde etkili ve istikbal vadeden bir âlim olduğunu göstermektedir. Sık sık dedesini hatırlatması da bunu gösterir. Yine onun tasavvuf yoluna girdikten sonra da ilimle uğraşmaya devam ettiğini anlıyoruz. Zaten İskenderî, ilerleyen yıllarda Kahire'ye taşındığında da orada saygın bir âlim ve vâiz olarak kabul görecektir.

f. Tasavvufî dönemi

İskenderî şeyhinin yanında on iki sene kalır.⁶² İskenderî daha sonra, İskenderiye'den Kahire'ye taşınır ve oraya yerleşir.⁶³ Kendisi *Letâifü'l-minen* adlı eserinin sonunda, hicri 694 yılındayken yazdığını belirttiği hatime kısmında 10 yıldır Kahire'de bulunduğunu söylemektedir.⁶⁴ Buna göre hicri 684 yılında Kahire'ye gelmiş olmalıdır. Taftazanî de tam olarak ne zaman gittiği bilinmemekle birlikte, şeyhi 686'da vefat ettiğinde⁶⁵ o Kahire'de idi, bu tarihten kısa bir süre önce oraya gitmiş olması muhtemeldir, der.⁶⁶

Niçin Kahire'ye gittiği hakkında bir bilgiye rastlamadığımız gibi Kahire'deki hayatına dair de bilgimiz çok azdır. Ama orada vaaz ve irşad ile meşgul olmuştur.⁶⁷

⁶⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.78.

⁶¹ İskenderî, *Risale fi't-tasavvuf*, 100a.

⁶² Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarîkatü's-şâzeliyye ve a'lâmühâ*, Beyrut 1990, s. 87.

⁶³ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, c. 9, s. 23.

⁶⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, Mektebetü'l-alâmiyye, trs., Kahire, s.162.

⁶⁵ Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü's-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.77.

⁶⁶ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.21.

⁶⁷ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. 1, s. 273; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 76.

Kahire, o tarihte tasavvufi çevreler açısından cazip bir yerdir. Toplumdan ve yönetimden kaynaklanan büyük bir serbesti ve hoşgörü neticesinde tasavvufi zümrelerin Kahire’de geniş faaliyet alanlarına sahip olduklarını görmekteyiz. Birçok sufi Kahire’deki önemli dini merkezlerde vaiz, hatip olarak yer almış, halka açık konuşmalar yapmıştır. Bu konuşmacıların ve mekanların çeşitliliği bu konuşmaların halktan ilgi gördüklerini gösterir. Söz gelimi, Şihabeddin b. Maylak (v. 1348 veya 1349), Hasan (veya Hüseyin) el-Habbâz (v. 1389) gibi Şâzelîlerin yanında, Hüseyin el-Câkî (v. 1337) gibi sufilerin de halka yönelik konuşmalar ve vaazlar verdiklerini ve bunların ilgi gördüğünü görmekteyiz. Bunlardan kimi el-Ezher Camii’nde, kimi de Hüseyniye Camii’nde halka seslenmişlerdir.⁶⁸

İskenderî de, Kahire’de el-Ezher Camii’nde büyük bir kürsünün üzerinden vaazlar vermiştir. Çekici, ruhlara tesir eden bir konuşması vardır.⁶⁹ Halktan ve ulemadan insanlar kendisini takip etmişlerdir.⁷⁰

Kaynaklar, konuşmalarının sufilerin sözlerini selefî sözleriyle mezcettiğini ve çeşitli ilim dallarını içerdiği nakleder.⁷¹ Konuşmalarının çok sayıda izleyicisi bulunmaktaydı.⁷²

Yine kaynaklar tarikatını da çok sayıda kimsenin izlediğini nakleder.⁷³ Ayrıca Kahire’de Mansuriye medresesinde Maliki fihkî da okutmuştur.⁷⁴

g. Vefatı ve kabri

İskenderî, Kahire’de bir rivayete göre altmışlı yaşlarda⁷⁵, Mansuriyye medresesinde⁷⁶ vefat eder. Vefat tarihini Şa’rânî hicri 707 (m.1307) olarak vermekle

⁶⁸ Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, s. 12.

⁶⁹ İbn Ferhûn, *Kitabü’l-dîbâcî’l-müzehheb*, s. 70; İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, a.g.e., c. 8, s.37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, c. 1, s. 274; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, c. , s. 76; Tâcüddîn es-Sübkî, a.g.e., c. 9, s. 23; Şa’rânî, *Tabakâtü’l-kübrâ*, c. 2, s. 473; Hasan el-Kûhin, a.g.e., s.117.

⁷⁰ İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., c. 1, s. 274.

⁷¹ İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 8, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, c. 1, s. 274.

⁷² İbn Ferhûn, *Kitabü’l-dîbâcî’l-müzehheb*, s. 70; İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 8, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, c. 1, s. 274.

⁷³ İbn Ferhûn, a.g.e., s. 70; İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, a.g.e., c. 8, s. 37; Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü’l-şâzelîyyeti’l-kübrâ*, s.117.

⁷⁴ Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 11.

⁷⁵ Danner, a.g.e., 11. Kaynaklar, orta yaşlyken (*kehlen*:otuz ile elli yaş arasında) vefat ettiğini söyler. İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., c. 1, s. 274; Şarânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, c. 2, s. 473.

birlikte⁷⁷, onun dışındaki kaynaklar ittifakla bu tarihi hicri 709 (m.1309) olarak gösterir.⁷⁸ Suyutî kesin bir tarih verir: 13 Cemâziye'l-âhire 709.⁷⁹ Bu da miladi takvime göre 18 Kasım 1309'a tekabül etmektedir. Bazı kaynaklar vefat tarihini Cemaziye'l-âhire'nin ortasıydı diye belirtir.⁸⁰ Brockelmann bu tarihi 16 Cemâziye'l-âhire ve 21 Kasım olarak tespit eder.⁸¹

Cenazesi büyük bir törene şahit olur.⁸² Bu da onun Kahire'de bilinen, sevilen bir isim olduğunu göstermektedir. Kabri, Kahire'de Karafe denilen mevkidedir.⁸³ Bir rivayete göre oraya defnedilmeyi kendisi vasiyet etmiştir.⁸⁴ Kûhin'in *Tabakat*'ında aktardığı kadarıyla İskenderî kendi zaviyesine defnedilmiştir.⁸⁵ Kaynaklar kabrinin meşhur bir ziyaret mahalli olduğunu yazar.⁸⁶ Dâvûdî (v.945/1539), her sene 11 Cemaziye'l-âhire gecesi insanların bu kabir başında toplandıklarını, orada Kur'an okuyup, yemek yediklerini, birçok farklı yöreden insanın bu anmayı izlemek üzere oraya geldiğini aktarır.⁸⁷

Taftazanî, bu yapının izlerinin bulunduğunu da belirtmektedir.⁸⁸ Taftazanî çalışmasına devam ederken kabri ziyaret etmiş ve bu kabrin terk edilmiş ve ihmal edilmiş durumda olduğunu, kabrin üstü açık, etrafı yıkık duvarlarla çevrili harabe bir vaziyette olduğunu yazmıştır (1958).⁸⁹ Bununla birlikte türbe, el-Ezher Üniversitesi eski rektörlerinden Prof. Dr. Abdulhalîm Mahmûd'un önderliğinde 1971-1973 yılları

⁷⁶ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 76; Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495; İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., c. 1, s. 273.

⁷⁷ Şarânî, a.g.e., c. 2, s. 473.

⁷⁸ İbn Ferhûn, a.g.e., s. 70; Tâcuddîn es-Sübki, a.g.e., c. 9, s. 23, Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 2, s. 456; İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 481.

⁷⁹ Suyutî, a.g.e., c. 1, s. 495.

⁸⁰ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, a.g.e., c. 8, s. 38; İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., c. 1, s. 273.

⁸¹ Carl Brockelmann (Karl Brukelman), a.g.e., c. 6, s. 482

⁸² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. 1, s. 274.

⁸³ İbn Ferhûn, *Kitabü'd-dîbâcü'l-müzehheb*, s. 70; Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 38; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, c. 2, s. 473; İkâzu'l-himem, s. 9.

⁸⁴ Yusuf en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*, Beyrut 1989, c.1, s. 525.

⁸⁵ Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü'ş-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

⁸⁶ İbn Ferhûn, a.g.e., s. 70; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, a.g.e., c. 8, s. 38; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, c. 2, s. 473.

⁸⁷ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 76.

⁸⁸ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.31.

⁸⁹ Taftazanî, a.g.e., s.32.

arasında⁹⁰ yeniden inşa edilmiş, bitişiğine bugün hâlâ aktif olarak kullanılan bir cami yapılmıştır. (Biz de 2009 senesinde bu cami ve türbeyi görme imkanı bulduk.)

h. Etkilendiği isimler

İskenderî'nin eserlerinde atıfta bulunduğu isimler çok çeşitlidir. Bu çeşitlilik de onun ilgi alanları ve literatüre olan hâkimiyetinin göstergesi sayılabilir. Öncelikle, elbette kendi şeyhi Ebu'l-Abbas el-Mursî ve onun şeyhi Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî eserlerinde adları en çok anılan iki isimdir. *Letâifü'l-minen* adlı müstakil bir kitapta bu iki ismi anlatmıştır. Yine eserlerinde Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselam ibn Meşîş'e atıflar vardır.⁹¹

İbrahim Edhem, Beyazid-i Bistâmî, Sehl bin Abdullah Tüsterî, Fudayl bin 'Iyaz, Semnûn el-Muhib, Seriyî-i Sekatî, Muhâsibî, Râbiatü'l-Adeviyye, Abdülkâdir-i Geylânî, İbrahim el-Havvâs, Zunnûn-u Mısırî gibi ilk dönem sufilere olduğu gibi sonraki dönemde gelmiş muhakkik sufilere de yer verir.

Cüneyd-i Bağdâdî kendi şeyhlerinden sonra en çok ismi anılan sufilere dendir.⁹² Ona verdiği değerini, Şeyh Mursî'den, onun hakkında naklettiği şu sözde arayabiliriz: “Cüneyd ilimde kutuptu, Sehl bin Abdullah et-Tüsterî⁹³ makamda kutuptu, Beyazid-i Bistâmî halde kutuptu.”⁹⁴

Yine Gazâlî de, İskenderî'nin çok önem verdiği bir isimdir. Ona yaptığı atıflar⁹⁵ dışında Mursî'den onun hakkında “en büyük siddiklik (*sıddıkiyyetü'l-uzma*) sahibi olduğuna şahitlik ederiz” dediğini nakleder.⁹⁶ Yine şeyhinin şeyhi Şâzelî'den aktardığı, “Allah'a bir ihtiyacınızı arz edeceğinizde Gazâlî ile tevessül ediniz.” sözü

⁹⁰ Hatsuki Aishima, A Sufi-‘Âlim Ontellectual in Contemporary Egypt “Al-Ghazâlî of 14th Century A.H. Shaykh ‘Abd al-Halîm Mahmûd, *Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya*, ed. Eric Geoffroy, Paris 2005 içinde, S. 330

⁹¹ İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, thk. Hâlid ez-Zehrî, Beyrut 2006, s.57; a.mlf., *Letâifü'l-minen*, s.39, 54, 63, 75.

⁹² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.8, 124, 126, 140; a.mlf., *el-Kasdu'l-mücerred fî ma'rifeti'l-ismi'l-müfred*, Beyrut 2005, s.36, 48; a.mlf., *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-felâh fî zikrillâhi'l-kerîmi'l-fettâh*, thr. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 2001, s. 46, 72.

⁹³ Tüsterî'yi andığı diğer yerler için bkz. *Miftâhu'l-felâh*, s. 19; *Letâifü'l-minen*, s.124, 126, 140.

⁹⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.140.

⁹⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 8,40, 41, 42.

⁹⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.72.

ve yine Şâzelî'nin *İhyâ(u ulûmiddîn)* sana ilim verir diyerek ⁹⁷ Gazzâlî'nin şöhretli eseri *İhyâ*'ya çektiği dikkat, İskenderî'nin Gazzâlî'ye verdiği değerın manevî sebeplerini gösterir.⁹⁸

Gerek İskenderî'nin ve gerekse onun şeyhlerinin önemseddiği isimlerden biri de Hakîm Tirmizî'dir. Onun ifadeleriyle, “Şeyh Mursî ve Şeyh Şâzelî'nin ikisi de rabbani imam Muhammed bin Ali Tirmizî'yi (Hakîm Tirmizî) çok yüceltirlerdi. Onun sözü ikisi için de rehberdi. Mursî, onun hakkında ‘dört evtaddan biridir’ derdi.”⁹⁹ İskenderî, “rabbani imam” olarak da andığı¹⁰⁰ Tirmizî'nin, Şâzelî'nin çok önem vererek kendisinden dersler yaptığı¹⁰¹ *Hatmü'l-velâye*¹⁰² adlı eserine atıflarda bulunur.¹⁰³

İskenderî, Kuşeyri'ye¹⁰⁴ Sülemi'nin *Hakâik* kitabına¹⁰⁵ atıta bulunmak dışında, Nifferi'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinden de Şeyh Şâzelî ve Şeyh Mursî'nin ilgi gösterdiği ve hatta Şâzelî kendisinden dersler yaptığı kitaplardan biri olarak bahseder.¹⁰⁶ Yine Şâzelî'nin “sana nur aktarır” ve “*Kût*'a devam edin, o şüphesiz kût tur (azık).”¹⁰⁷ dediği, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye ait olan *Kûtu'l-kulûb*'dan bahseder.

Bunun dışında birkaç yerde İbn Arabî 'ye atıflar vardır.¹⁰⁸ Ebu'l-İlm Yâsîn'den de, İbn Arabî 'nin dostu olarak bahseder.¹⁰⁹ Hallâc-ı Mansûr'dan

⁹⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.72. Bkz. Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yîdü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdi't-tarikati's-şâzeliyye*, thk. Muhammed Hüsni Mustafa, Haleb 2002, s. 41.

⁹⁸ Bu ilişkiye dair ayrıca bkz. Ebu'l-Vefâ Taftazânî, “Gazzâlî'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar”, çev. Mustafa Aşkar, AÜİFD, c. XXXVI, 1997, s. 475-476.

⁹⁹ İskenderî, a.g.e., s.72.

¹⁰⁰ İskenderî, a.g.e., s.19.

¹⁰¹ İskenderî, a.g.e., s.80.

¹⁰² Hakîm Tirmizî'nin en bilinen eseri olan bu eser, soru-cevap tarzında kaleme alınmıştır. Tirmizî bazı temel tasavvuf felsefesi konularında sorular sormakta ve yine kendisi cevaplamaktadır. Eser kendisinden sonra birçok sufinin ilgisini çekmiştir. İbn Arabî de bu eser üzerine *el-Cevâbu'l-mustakîm ammâ seele anhu et-Tirmizî el-Hakîm* adlı bir şerh yazmış, bu eserinde Tirmizî'nin cevapsız bıraktığı sorulara cevaplar vermiştir. Bkz. Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ Velilîğın Sonu*, çev. Salih Çift, İstanbul 2006, s.38-39.

¹⁰³ İskenderî, a.g.e., s.63.

¹⁰⁴ İskenderî, a.g.e., s.48, 126, 127.

¹⁰⁵ İskenderî, a.g.e., s.141.

¹⁰⁶ İskenderî, a.g.e., s.71.

¹⁰⁷ İskenderî, a.g.e., s.72.

¹⁰⁸ İskenderî, a.g.e., s.57, 110.

¹⁰⁹ İskenderî, a.g.e., s.53.

bahsettiği bir yer dışında¹¹⁰, iki ayrı yerde de ondan, biri şiir¹¹¹ olmak üzere alıntılar yapar.¹¹²

Bu isimler dışında daha bir çok âlim ve sufinin isimlerine İskenderî'nin eserlerinde rastlamak mümkündür.

i. İskenderî ve İbn Teymiye

İskenderî ile Selefi ekolün önemli kelâmcı ve fakihlerinden İbn Teymiye (v. 728/1328) çağdaşlardır. Her ikisi de Memlûk dönemi Mısır'ında yaşamışlar, benzer sorunlara birbirinden farklı çözüm yolları önermişlerdir.

Birçok kaynak, bekleneceği gibi, bu ismin birbirlerine muhalif olduklarını belirtir. Özellikle İskenderî'ye dair biyografik bilgiler veren bazı kaynaklar, İskenderî'nin İbn Teymiye'ye “ileri derecede” muarız olduğunu yazar.¹¹³

İkilinin içinde yer aldığı bir rivayete göre, hicri 707 (m.1307) yılında bazı sufiler İbn Teymiye'yi yetkililere şikayet etmişlerdir. Bunun neticesinde olay zamanın Şafîî kadısına intikal etmiştir. Dava için bir heyet oluşturulur. Burada İbn Atâ' adlı biri İbn Teymiye hakkında bazı iddialarda bulunur. Olayı aktaran ve İbn Teymiye'nin öğrencisi olan İbn Kesîr, bu iddiaların temelsiz olduklarını belirtir. Devamında, İbn Teymiye'nin, peygamberle lafzî olarak istiğâse yapılamayacağını söylediğini, onunla ancak tevessül edilebileceğini ve Allah karşısında şefaati tutulabileceğini söylediğini aktarır.¹¹⁴ Orada bulunanlardan bazıları bu ifadelerde herhangi bir şey olmadığını söylese de Kadı bu ifadelerde “edep azlığı” bulunduğu hükmeder. Kadıya gelen bir mektupta ise şeriatın gereğini yapması söylenir. Yönetim de İbn Teymiye'yi Şam veya İskenderiye'ye belli bazı şartlar altında gitmekle Kahire'de hapse girmek arasında muhayyer bırakır. O da hapsi seçer.¹¹⁵

¹¹⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 14.

¹¹¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.137.

¹¹² İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s.61.

¹¹³ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. 1, s. 273; Hayrüdîn Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1, s. 222; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 481.

¹¹⁴ İbn Teymiye'nin bu görüşleri için bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiye, *İbn Teymiye Külliyyatı*, çev. Dr. İ. Hakkı Sezer, Dr. Sait Şimşek, Dr. Ahmet Önkâl, Dr. Yusuf Işıcık, İstanbul 1986, c. 1, s.176 vdd.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire 1932, c. 13, s. 44-45.

İbn Kesîr'in verdiği bu bilgilerde adı geçen İbn Atâ'nın, İbn Ataullah el-İskenderî olması muhtemeldir.¹¹⁶ Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi başka bazı kaynaklar, İskenderî'nin İbn Teymiye'ye muarız olduğunu belirtmişlerdir. Yine de bunu kesinkes doğrulayacak yeterli bilgiye sahip değiliz.

Aslında İskenderî herhangi bir eserinde doğrudan İbn Teymiye'nin adını zikretmez. Ama bazı eserlerinde rastlanan birkaç gönderme ve uyarının İbn Teymiye'nin görüşlerini hedef aldığı -kesin olmamakla birlikte- söylenebilir. Bunun yanında, onun bazı uyarıları ve öğütleri, İbn Teymiye'nin eleştirileriyle sıcak tuttuğu kimi noktalara karşı olan hassasiyetini gösterir. Mesela İskenderî'nin, "Peygamberler, veliler ve salihlerle tevessül edilmez düşüncesinden uzak dur. Allah onları kendisi için vesile kılmıştır. Çünkü velinin bütün kerametleri peygamberin doğruluğunun bir şahididir." ifadeleri,¹¹⁷ İbn Teymiye'nin konuyla ilgili eleştirilerini hatırlatır.¹¹⁸

Yine İskenderî'nin "insanlar arasında aşırılığa saparak evliyanın kerametini bütünüyle inkâr edenler vardır. Bu yoldan (*mezheb*) Allah'a sığınırız. Aslında bunlar anılmayı hak etmiyor ama Allah bir kulu saptırmak istediğinde ne aklının ona bir yardımı olur, ne de ilminin bir faydası, bunu göstermek için andık."¹¹⁹ ve "İnsanlardan bir başka grup da kerameti kabul etmekle birlikte, Ma'rûf, Seriyî, Cüneyd gibi kendi zamanlarında olmayan velilerin kerametlerini kabul ederler. Kendi zamanlarındaki velilerin kerametlerini ise inkar ederler. Bunlar Şeyh Şâzeli'nin dediği gibi İsrailoğulları'dır [onlar gibidir]. Onlar da Hz. Musa ve Hz. İsa'yı kabul ederler ama Hz. Muhammed'i (a.s) inkâr ederler. Çünkü onun zamanına ulaşmışlardır."¹²⁰ ifadeleri de İbn Teymiye'yi ya da hiç değilse onun konuyla ilgili görüşlerini hedef alır görünmektedir.¹²¹

¹¹⁶ Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, s. 92.

¹¹⁷ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 12

¹¹⁸ İbn Teymiye'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiye, *İbn Teymiye Külliyyatı*, c. 1, s. 178.

¹¹⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.37.

¹²⁰ İskenderî, a.g.e., s.48.

¹²¹ İbn Teymiye, kerameti bütünüyle reddetmez. Salih kulların keramet gösterebileceğini kabul eder. İbn Teymiye'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiye, a.g.e., c. 1, s. 252 vd. Bununla birlikte tayy-i mekan gibi bazı kerametleri hedef alan ifadeleri vardır. Bkz. Şeyhülislâm İbn Teymiye, a.g.e., c. 1, s. 248 vd.

İskenderî, bir yerde, sufilerin özellikle zahir ilim ehliyle imtihan olduğunu söyler: “Onlar arasında belli bir veliyi tasdik etmek üzere Allah’ın kalbini şerh ettiği azdır. Aksine çoğu şöyle der: “Evet, Allah’ın veli kulları vardı ama nerededirler?” Eğer onlara birinden bahsetsen hemen Allah’ın onu seçkin kılmasını tasdikten uzak bir biçimde bir takım deliller ileri sürerek ileri geri konuşarak reddeder. Bu özellikte olanlardan sakın. Onlardan aslandan kaçır gibi kaç.”¹²² Victor Danner¹²³ ve Taftazanî, bu son ifadede kastedilenin İbn Teymiyye olduğunu iddia etmekteyse de¹²⁴ bunu delillendirmek çok kolay görünmemektedir.

II. İBN ATAULLAH EL-İSKENDERÎ’NİN ESERLERİ

A. İSKENDERÎ’YE AİT ESERLER

a. Hikem

Bu eserden birçok kaynak bahsetmiş,¹²⁵ üzerine birçok şerh yazılmıştır. Eserden bahseden bazı isimler şunlardır: İbn Ferhûn¹²⁶, Suyutî¹²⁷, İbnü’l-‘Imâd¹²⁸, Şa’rânî¹²⁹, Kâtib Çelebi¹³⁰, İbn Acîbe¹³¹, Bağdatlı İsmail Paşa¹³², Brockelmann¹³³, Ziriklî¹³⁴.

Hikemü’l-Ataiyye olarak da şöhret bulmuş olan *Hikem* hiç şüphesiz İskenderî’nin temel eseridir. Onun tasavvuf anlayışının bütün unsurlarını özlü bir biçimde

¹²² İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.154.

¹²³ Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 10.

¹²⁴ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 56-57.

¹²⁵ *Hikem*’in dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarının bir listesi için bkz. Paul Nwyia, *Ibn ‘Ata’ Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, s.73 vd. Başka bir liste için bkz. *Kitabu’l-Hikem li’Bni Atâillâh es-Sekenderî*, Giriş ve tahkik Ahmed İzzeddîn, Dâru’l-vefâ, Mansura (Mısır) 2005, s. 229. Bir başka liste: GAL, c. 2, s. 146 ve GAL, c. 2, s. 143.

¹²⁶ İbn Ferhûn, *Kitabü’d-dîbâcü’l-müzehheb*, s. 70.

¹²⁷ Suyutî, *Hüsnü’l-muhâdara*, c. 1, s. 494.

¹²⁸ İbnü’l-‘Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb*, c. 8, s. 37.

¹²⁹ Şa’rânî, *Tabakâtü’l-kübrâ*, c. 2, s. 473.

¹³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, c.3, s. 82.

¹³¹ İbn Acîbe, *İkâzu’l-himem*, s. 9.

¹³² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-ârifin*, c.1, s. 103.

¹³³ GAL, c. 2, s. 143; GAL, Supplement II, s. 146; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu’l-edebi’l-arabî*, c. 6, s. 483.

¹³⁴ Hayrüddîn Ziriklî, *el-A’lâm*, c. 1, s. 222

Hikem'de bulmak mümkündür. *Hikem* aynı zamanda İskenderî'nin ilk eseri olmalıdır.¹³⁵ Hicri 686'dan önce, yani şeyhi vefat etmeden evvel yazılmış olmalıdır. Çünkü *Hikem*'i şeyhine göstermiş ve övgüsünü almıştır. Böylece *Hikem* İskenderî'nin gençlik yıllarına ait bir eser olmaktadır. Ayrıca diğer bazı eserlerinde *Hikem*'e atıflara rastlanır.¹³⁶

Hikem, tasavvuf tarihinin en bilinen ve sevilen eserlerinden biri olmuştur.¹³⁷ İbn Acîbe *Hikem*'i tasavvuf alanında yazılmış kitapların tamamının içeriğini kapsayan bir eser olarak görür.¹³⁸ Kûhin de tevhid/marifet ilmi ile ilgili yazılmış en güzel olduğunu söyler.¹³⁹ Bazı sufi çevrelerde kitapla ilgili olarak şu söz dile getirilmiştir: “Namazda Kur’an’dan başka bir şey okumak caiz olsaydı *Hikem* okunurdu.”¹⁴⁰

Kitap üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla seksen kadar şerh yazılmıştır. Bu durum eserin gördüğü ilgiyi yansıtan bir göstergedir. Yine mesela Kahire’de yakın zamanlara kadar el-Ezher Camii ya da Hüseyniye Camii gibi büyük camilerde özellikle Ramazan’da *Hikem* okumaları yapılması da eserin geniş halk kitlelerince de sevildiğini gösterir.¹⁴¹ Yine *Hikem*, Tunus’taki Zeytûniyye Camii ve Fas’taki Karaviyyun Camii’nde de yakın zamana kadar okutulmaktaydı.¹⁴²

Hikem'in ana teması, marifet¹⁴³ ya da İbn Acibe'nin ifadesiyle tevhid'dir.¹⁴⁴ İskenderî bu eserinde “ariflerin ve muvahhidlerine yolunu izah etmiştir.”¹⁴⁵ Kitapta çeşitli hikmetler boyunca bu merkezî tema etrafında dönülür.

Hikem, Arap tasavvuf edebiyatının şaheserlerinden sayılmaktadır. Çok özlü olması, kavranması güç birçok tasavvufî inceliği anlaşılır ve çok çarpıcı bir biçimde dile getirmesi *Hikem*'in en belirgin edebî özelliklerindedir. *Hikem*'in “yapısı son

¹³⁵ Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 15.

¹³⁶ Mesela bkz. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.133; a.mlf., *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*, s. 48, 49,52, 54; a.mlf., *et-Tenvîr*, s.86.

¹³⁷ Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 3, s. 82.

¹³⁸ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9.

¹³⁹ Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü's-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

¹⁴⁰ İbn Acîbe'den aktaran, Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 16.

¹⁴¹ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.73.

¹⁴² Muhammed Ahmed Dernîka, a.g.e., s. 90.

¹⁴³ Danner, *Sufi Aphorisms*, Martin Lings'in önsözü, s.VII.

¹⁴⁴ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9.

¹⁴⁵ Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü's-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

derece narin, terminolojisi çokça soyut, anlamı ele gelmez bir oyunbazlık içerir.”¹⁴⁶ Eseri neşre hazırlayıp Fransızca’ya da çeviren Paul Nwyia, *Hikem*’i, Nil kıyılarında ortaya konmuş son sufi mucizesi sayar.¹⁴⁷

Hikmetler arasında mantıkî bir ilişki ve süreklilik çok belirgin değildir. Kitapta tematik bir tasnif yoktur. Eser İskenderî’nin bütün tasavvuf anlayışını özetler.

Hikem Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, Malayca gibi birçok dile çevrilmiştir.¹⁴⁸ Eser birçok kez şerh edilmiştir. Şerhlerin sayısı seksen civarındadır. Bu şerhlerden en meşhurları Muhammed b. İbrahim b. Abbas Niffezî (Nifferî) Rundî’ye (v.792/1390)¹⁴⁹, Ahmed b. Ahmed Zerrûk’a (v.899/ 1493)¹⁵⁰, Ahmed b. Muhammed İdrisî (İbn Acibe)’ye (v. 1224/1809)¹⁵¹ ait olan şerhlerdir.¹⁵²

Şerhlerden yetmiş beş kadarını içeren bir liste Prof. Dr. Mustafa Kara tarafından yayınlanmıştır.¹⁵³ Ahmed İzzeddîn de *Hikem* şerhleri üzerine bir çalışma yapmıştır.¹⁵⁴ İzzeddîn’in listesinde olup da Mustafa Kara’nın listesinde olmayan bazı şerhler bulunmaktadır. Bunlar: Şihâbüddin Ahmed el-İfkaşî, (v.h 808)¹⁵⁵; Zeyneddin Halef b. Muhammed b. Muhammed el-Meşalî (v.h 874)¹⁵⁶; İbn Sabunî¹⁵⁷;

¹⁴⁶İbn Ata’ Allah Al-İskandari, *The Book of Illumination*-Kitab al-Tanwir fi Isqat al-Tadbir, çev. Dr. Scott Kugle, Fons Vitae, Louisville 2005, s 35.

¹⁴⁷Nwyia, *Ibn ‘Ata’ Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, s. 35. Bu sözün akademik anlamda mübalağa içerdiğini söylemek kolaydır ama sözü, eserin değerine dair edebi bir nitelime kabul etmek daha doğru sayılır.

¹⁴⁸*Hikem*’in farklı dillere yapılan çevirilerinin bir listesi için bkz. Mustafa Kara, “*Hikem-i Atâiyye* Kitabiyatı: Şerh ve Tercüme”, *Dervişin Hayatı Süfînin Kelâmı* içinde, İstanbul 2005, s. 288 vd. Bu listede yer almayan ve bizim tespit edebildiğimiz diğer çevirileri ise şunlardır: (İngilizce’ye) *Wisdoms of Ibn ‘Ata’ Allah*. Çev. Nuh Ha Mim Keller, Amman, 1999/1420; *Wisdom: A Poetic Interpretation of The Kitab Al-Hikam of Ibn Atallah* (Voices of World Religions), Çev. Jabez L. Van Cleef, Spirit Song Text Publication, New Jersey 2009; (Fransızca’ya) *Sagesses Epitres et les Apartes*, çev. Mohamed Benchili, Librairie Tawhid, Paris (?) 2009; (Türkçe’ye) *Hikem-i Atâiyye*, tercüme ve şerh Yahya Pakiş, İstanbul 2009; *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi Hikem-i Atâiyye*, tercüme ve şerh Prof. Dr. Abdülaziz Hatip, İstanbul 2008.

¹⁴⁹ Yazma nüshaları için bkz. GAL, Supplement II, s. 146

¹⁵⁰ Yazma nüshaları için bkz. a.y.

¹⁵¹ GAL, c. 2, s. 144. İbn Acibe ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu –İbn Acibe’nin el-Bahru’l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İstanbul 2011, s. 87 vd.

¹⁵² Bu üç şerhin künyeleri çalışmamızın kaynakça kısmında yer almaktadır.

¹⁵³ Mustafa Kara, a.g.e., s. 280 vd

¹⁵⁴ *Kitabul Hikem li’Bni Ataillah es-Sekenderi*, Giriş ve tahkik Ahmed İzzeddin, Daru’l-vefâ, Mansura (Mısır) 2005.

¹⁵⁵ *Kitabul Hikem li’Bni Ataillah es-Sekenderi*, s.199.

¹⁵⁶ A.y.

¹⁵⁷ A.g.e., s.201.

Ebû Abdullah Muhammed el-Harubî (v.h 963); Muhammed Halil el-Hatîb¹⁵⁸, Mulla Muhammed Ahmed Mustafa el-Keznî¹⁵⁹; Ahmed İzzeddin'in kendisi¹⁶⁰ ve Said Ramazan el-Buti'ye ait olan¹⁶¹ şerhlerdir.

Hikem'in ayrıca Yahya Pakiş tarafından yapılmış tercüme ve řerhi¹⁶² ile Prof. Dr. Abdülaziz Hatip'e ait tercüme ve řerhi¹⁶³ de bu listeye eklenebilir. Bu şerhlere ilaveten, Cezayirli bir şâzelî şeyhi olan Sidi Ahmed Bedrüddîn Alâvî Bendimerad'a (v. 2005) ait olan, henüz yayınlanmamış eksik bir şerh de bulunmaktadır.¹⁶⁴

b- et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr

Eserden İbn Ferhun¹⁶⁵, Suyutî¹⁶⁶, Sübkî¹⁶⁷, şa'rânî¹⁶⁸, Kâtib Çelebi¹⁶⁹, İbn Acîbe¹⁷⁰, Bağdatlı İsmail Pařa¹⁷¹, Brockelmann¹⁷², Kehhâle¹⁷³ bahsederler. Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır.¹⁷⁴

İskenderî'nin görüşlerinin merkezini oluşturan *iskât-ı tedbir* anlayışının anlatıldığı, temellendirildiği ve detaylandırıldığı kitabı budur. Kitapta *tedbirin* mahiyeti, memduh ve mezmum sayılan tedbirin çeşitleri, salikin dünya karşısında takınacağı tavır anlatılır. İskenderî'nin *Hikem*'den sonra en önemli kitabı kabul edilebilir. *et-Tenvîr* sufi yönteme dair bir giriş sayılabilir ve müritleri daha yüksek

¹⁵⁸ şerhi matbudur: H.1376, Tanta, a.g.e., s.216.

¹⁵⁹ "Berifkanî'nin *Telhîsu'l-Hikem* adlı şerhini tahkik etti. Ve şerh üzerine yaptığı ta'likât derlense müstakil bir *Hikem* şerhi olur." (A.g.e., s.216)

¹⁶⁰ İzzeddin, iki cilt olan bu şerhi "40 yıl önce yazmış ve henüz basılmamış olduğunu" belirtmektedir. a.g.e., s. 217

¹⁶¹ Said Ramazan el-Bûtî, *el-Hikemü'l-Atâiyye şerh ve tahlîl*, Beyrut 1323h

¹⁶² *Hikem-i atâiyye*, tercüme ve şerh Yahya Pakiş, İstanbul 2009

¹⁶³ *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi Hikem-i Atâiyye*, tercüme ve şerh Prof. Dr. Abdülaziz Hatip, İstanbul 2008.

¹⁶⁴ Bu şerhi Bendimerad'ın, Abdullah Bayat adlı Güney Afrikalı bir müridinde bizzat görme imkânı bulduk. Ayrıca ölkemizde, tasavvufî terimlerin, makamların ve hallerin *Hikem*'de nasıl ele alındığını inceleyen bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Sevim Yılmaz, *İbn Ataullah ve el-Hikemü'l-Atâiyye Adlı Eserinin Tasavvuf Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara 2001.

¹⁶⁵ İbn Ferhûn, *Kitabü'd-dibâcü'l-müzehheb*, s. 70.

¹⁶⁶ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 494.

¹⁶⁷ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiyyeti'l-kübrâ*, c. 9, s. 23.

¹⁶⁸ şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, c. 2, s. 473.

¹⁶⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c.2, s. 456.

¹⁷⁰ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9.

¹⁷¹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

¹⁷² GAL, Supplement II, s. 145; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 482.

¹⁷³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 2, s. 121.

¹⁷⁴ Bir liste için bkz. GAL, Supplement II, s. 145; ayrıca bkz GAL, c. 2, s. 143.

düzeyle bir kitap olan *Hikem*'e hazırlar.¹⁷⁵ *et-Tenvîr*'i *Hikem*'in bir şerhi sayanlar¹⁷⁶ yanında onu tamamlayan bir eser olarak görenler de vardır.¹⁷⁷ Eserde *Hikem*'deki bir hikmete doğrudan atıf vardır.¹⁷⁸ Bu da *Hikem*'in *et-Tenvîr*'den daha önce yazıldığını gösterir.

Münavî, kitap hakkında, İskenderî başka bir eser yazmış olmasaydı bile *et-Tenvîr* yeterdi demiştir.¹⁷⁹ Savmaî de, *et-Tenvîr*'i hem sülûk halindeki mürid için, hem de vuslat ehli olan arif için uygun olduğunu söylemiştir.¹⁸⁰ Bu bakış açısının sebebi, çalışmamızda detaylı olarak ele alacağımız İskenderî'nin benimsediği çok-katmanlı bakış açısının, bu eserde çok istisnai bir biçimde uygulanmış olması ve eserin, salık ile vâsıla, ehl-i zahir ile ehl-i bâtna birlikte seslenme çabasıdır.

İskenderî eserinde, ihtiyaçlarımızı azaltmak ve hevamızı dizginlemek bizi kendimizi eleştirmeye davet eder.¹⁸¹ Kitabı İngilizce'ye çeviren Scott Kugle, *et-Tenvîr*'i çok isabetli bir şekilde bizim para kazanmak, biriktirmek, planlamak gibi gündelik ekonomik hareketlerimizin ego ile ilişkisini ele alan bir kitap olarak tanımlar.¹⁸² Yine ona göre bu kitap her türden maneviyat arayıcılarına rehber olması yanında özellikle radikal bir sadeliğin uygulanmasıyla ilgilenenlere de rehberlik önerebilir.¹⁸³ İskenderî, *et-Tenvîr*'de, bizim kendimiz ve başkaları için idoller yaratmaya yönelik beşeri arzumuzun mistik ve teolojik bir tahlilini sunar.¹⁸⁴ İskenderî, ihtirasla tahrik edilmeye açık olan beşeri zaafımızın üstesinden nasıl geleceğimizi bize öğretmeyi hedefler. İbadetlerde Allah'a yoğunlaşmak ve zaman ayırmak, sahip olduklarımızdan başkalarına da vermek elbette amaçtır ama bunu nasıl yapabileceğiz? Bu eylemleri emir-yasak yoluyla gerçekleştirmek yeterli değildir. Bunun yerine bu eylemler bizden ihlas ve muhabbet yoluyla sadır olmalıdır.

¹⁷⁵ Al-İskandari, *The Book of Illumination (et-Tenvîr*'in İngilizce tercümesi), mütercim'in önsözü, s. 36.

¹⁷⁶ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9.

¹⁷⁷ Danner, *Sufî Aphorisms*, s.13.

¹⁷⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 86.

¹⁷⁹ Aktaran, Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.33.

¹⁸⁰ İskenderî, *Unvânu 't-Tevfîk fî Âdâbi 't-Tarîk*, s. S.32

¹⁸¹ Al-İskandari, *The Book of Illumination*, mütercim'in önsözü, s.7.

¹⁸² Al-İskandari, a.g.e., s. 2-3.

¹⁸³ Al-İskandari, a.g.e., s. 8-9.

¹⁸⁴ Al-İskandari, a.g.e., s. 12.

Bu sebeple *et-Tenvîr* sadece Kur'an'ın teolojik bir yorumu olarak değil aynı zamanda bu erdemleri nasıl gerçekleştireceğimizi gösteren bir rehberdir.¹⁸⁵

et-Tenvîr'de yer alan, Tunuslu sufi, Şeyh Ebu Muhammed el-Mercanî'ye (v.699/1299) olan atıf¹⁸⁶ sebebiyle eserin İskenderî'nin ömrünün son on yılı içinde yani 699'dan sonra yazıldığını söyleyen araştırmacılar olmuştur.¹⁸⁷

Eser birçok kez basılmıştır.¹⁸⁸ Kitap Türkçe'ye¹⁸⁹, İngilizce'ye¹⁹⁰ ve İspanyolca'ya¹⁹¹ tercüme edilmiştir.

c- Letâifü'l-minen fî menâkıbî's-Şeyh Ebi'l-Abbas el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan

Eserden İbn Hacer¹⁹², Suyutî¹⁹³, Şa'rânî¹⁹⁴, Kâtib Çelebî¹⁹⁵, İbnü'l-'Imâd¹⁹⁶, İbn Acîbe¹⁹⁷, Bağdatlı İsmail Paşa¹⁹⁸, Brockelmann¹⁹⁹, Zirikli²⁰⁰, Kehhâle²⁰¹ bahsetmektedir.

Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁰² Bu eser çeşitli kütüphanelerde *Menakıbu Şahabedin*²⁰³ gibi farklı isimlerle de kaydedilmiş görünmektedir.

¹⁸⁵ Al-İskandari, a.g.e., s.18.

¹⁸⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 82.

¹⁸⁷ Danner, *Sufi Aphorisms*, s.13.

¹⁸⁸ Taftazânî eserin Kahire'de, hicri 1281, 1290, 1300, 1301, 1313, 1321, 1323, 1345, 1350 tarihlerinde baskılarının yapıldığını belirtir. Bkz. Taftazânî, a.g.e., s.83. Eser yine 1998'de Beyrut'ta (Daru'l-kütübî'l-ilmîyye) yayınlanmıştır.

¹⁸⁹ *Tevekkülün İncelikleri*, Çev. Fatih Mehmet Albayrak, Üsküdar Yayınevi, İstanbul 2006.

¹⁹⁰ *The Book of Illumination*-Kitab al-Tanwir fî Isqat al-Tadbir-Ibn Ata' Allah Al-İskandari, çev. Dr. Scott Kugle, Fons Vitae, Louisville 2005.

¹⁹¹ *Sobre el abandono de sí mismo*, Çev. Juan José González, Ediciones Hiperión SL, Madrid 1994, 2. baskı 2006.

¹⁹² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, c. 1, s. 274.

¹⁹³ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495.

¹⁹⁴ Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, c. 2, s. 473.

¹⁹⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, c. 2, s. 340; c.5, s. 319.

¹⁹⁶ İbnü'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, c. 8, s. 37.

¹⁹⁷ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9.

¹⁹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

¹⁹⁹ GAL, c. 2, s. 144; GAL, Supplement II, s. 146; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 486.

²⁰⁰ Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1, s. 222.

²⁰¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 2, s. 121.

İskenderî'nin kendisi bu kitapta şeyhinin sözlerini, görüşlerini, ilminin sırlarını toplamayı hedeflediğini, bunu yapmadan önce de istihare yaptığından bahseder.²⁰⁴ Bu kitabında kendi şeyhi Ebu'l-Abbas el-Mursî ve onun şeyhi olan Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin hayat hikayelerini, menakıbını ve tasavvufî görüşlerini anlatır. Şâzeliyye hakkında ilk ve en önemli kaynaktır. Kitap, otobiyografik özellikler taşır. Bu eser, *et-Tenvîr* ile birlikte İskenderî'nin görüşlerinin izlerinin asıl sürüleceği iki kitaptan biridir. İbn Acîbe bu eseri *et-Tenvîr*'le birlikte *Hikem*'in şerhi olarak görür.²⁰⁵ İskenderî, bu eseri Mekke'deyken yazmış, Şam'da (Dımeşk) ilavelerde bulunmuştur.²⁰⁶

Kitapta *et-Tenvîr*'e²⁰⁷ ve *Hikem*'e²⁰⁸ atıflar vardır dolayısıyla bu iki kitaptan daha sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. *et-Tenvîr*'i, ömrünün son on yılı içinde kaleme aldığı söylemiştik. Dolayısıyla *Letâîf*i ömrünün sonuna doğru kaleme aldığı söylenebilir.

Eser birçok kez basılmıştır.²⁰⁹ Eser İngilizce²¹⁰, Türkçe'ye²¹¹ ve Fransızca'ya²¹² tercüme edilmiştir.

d- Tâcu'l-arûs el-hâvî li tehzîbi'n-nufûs (Tâcu'l-arûs ve mühezzibü'n-nufûs)

Eserden İbn Acîbe²¹³, Kûhin²¹⁴, Katib Çelebî²¹⁵, Bağdatlı İsmail Paşa²¹⁶, Brockelmann²¹⁷ ve Ziriklî²¹⁸ bahseder. Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır.²¹⁹

²⁰² Yazma nüshaları için bkz. GAL, c. 2, s. 146.

²⁰³ Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Demirbaş no:BY945/1, 176 vr.

²⁰⁴ İskenderî, *Letâîfî'l-minen*, s. 7.

²⁰⁵ İbn acîbe, *Îkâzu'l-himem*, s. 9.

²⁰⁶ Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 2, s. 456.

²⁰⁷ İskenderî, *Letâîfî'l-minen*, s.126, 135.

²⁰⁸ İskenderî, *Letâîfî'l-minen*, s.133.

²⁰⁹ Tunus 1304h, Kahire 1321 h, Kahire 1322 h, Kahire 1357/1938. Bkz. Taftazanî, a.g.e., s. 84. Bu baskılara ilave edilebilecek diğer baskılar: Darü'l-beşâir, Dımeşk 1992; Daru'l-Maârif, 2. Baskı, Kahire 1999; Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2005.

²¹⁰ *The Subtle Blessings in the Saintly Lives of Abu al-Abbas al-Mursî and His Master Abu al-Hasan*, çev. Nancy Roberts, Louisville 2005.

²¹¹ *Allah'ın İki Veli Kulu*, çev. Abdullah Mağfur, İstanbul 2011.

²¹² *La Sagesse des maitres soufis*, Editions Grasset, çev. Eric Geoffroy, Paris 1998.

²¹³ İbn Acîbe, *Îkâzu'l-himem*, s. 9.

Müridi şeriatın ve tarikatın adabına yönelten öğütlerden oluşan ve genel okur için yazıldığı açık olan bir kitaptır. Kitap, temel ahlakî erdemler, nefisle mücadelenin temel ilkeleri hususunda parçalardan oluşur. Rahat, anlaşılır ve akıcı bir dili vardır.

Tâcu'l- arûs, nispeten daha popüler bir eserdir. Kitabın birazdan zikredeceğimiz Paris Kütüphanesi'ndeki nüshasının isminin Mevâ'ız olmasına dikkat çeken Boaz Shoshan, bu kitabın bir sufi vaizin halka nasıl ve hangi başlıklar altında seslendiğini anlamaya yardımcı olacak halk tipi bir eser olduğunu tespit eder.²²⁰ Eser diğer önemli eserlerinden alıntılar da içerir. Son eserlerinden biri olması mümkündür.²²¹

Brockelmann²²² ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın *et-Tarîku'l-câdde fi neyli's-saâde* olarak zikrettiği²²³ bir eser bulunmaktadır. Bu eserin bir yazma nüshası Rabat, Hızânetü'l-Haseniyye Kütüphanesi'nde 12902 numarada kayıtlı bir yazmanın 211a-226b sayfaları arasında bulunmaktadır.²²⁴ Eserin bir başka yazma nüshası Berlin Kütüphanesi'nde, 321 numarada, 9-82 varaklar arasında bulunmaktadır. Biz bu nüshayı inceledik ve bunun müellifin *Tâcu'l-arûs* adlı eseri olduğunu ve *et-Tarîku'l-câdde fi neyli's-saâde* ismiyle kaydedilmiş bulunduğunu tespit ettik.

Ayrıca Brockelmann'ın *et-Tuhfe fi't-tasavvuf* adıyla zikrettiği²²⁵ eser de yine *Tâcu'l-arûs*'tur. Bu eserin yazma nüshası Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi 5374/ 154-Tasavvuf numaradaki mecmuanın 2. risalesidir. Brockelmann bu eseri ayrı bir eser sanmıştır. Eser şöyle başlar: “*Eyyühe'l-âbd utlubu't-tevbete minallâhi fi külli vakt. Fe innallâhe teâlâ fi külli vaktin kad neddebeke ileyhâ.*”

Yine incelememiz neticesinde Brockelmann'ın yazma nüshası, Paris'te Bibliotheque Nationale Kütüphanesi'nde (Manuscript Arabe-1299) numarada kayıtlı

²¹⁴ Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü 'ş-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

²¹⁵ Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. 2, s. 92.

²¹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103

²¹⁷ GAL, c. 2, s. 146; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 486.

²¹⁸ Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1, s. 222.

²¹⁹ Yazma nüshaları için bkz. GAL, c. 2, s. 144; GAL, Supplement II, s. 146.

²²⁰ Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, s. 14.

²²¹ Danner, *Sufi Aphorisms*, s.14.

²²² GAL, c. 2, s. 143; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 483.

²²³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

²²⁴ Dr. Hâlid Zehrî, İbn Ataullah el-İskenderî'nin *Unvanü't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*, kitabına yazdığı önsöz, s.34.

²²⁵ GAL, c. 2, s. 144; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 486.

olarak belirttiği²²⁶ Mawa'id (Mevâ'iz) adlı eserin 2-29 varak arasındaki kısmın da *Tâcu'l-arûs* olduğunu gördük.²²⁷

Eserin Türkçe'ye yapılmış üç ayrı çevirisi vardır.²²⁸ Birçok kez basılmıştır.²²⁹

e- Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh

Eserden İbn Acîbe²³⁰, Kâtib Çelebi²³¹, Bağdatlı İsmail Paşa²³², Kûhin²³³, Serkis,²³⁴ Zirikli²³⁵, Brockelmann²³⁶, Kehhâle²³⁷ bahseder. Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır.²³⁸

Zikir, uzlet, halvet gibi sufi pratiklerini anlatması açısından İskenderî'nin en önemli eserlerindedir. *Miftâhu'l-felâh* belki de tasavvuf tarihinde, zikri genel ve teknik yönleriyle müstakil bir kitapta ele alan ilk çalışmadır.²³⁹

Bu eseri okurda yazarın bilimsel ilkelere özen gösterdiği bir kitap izlenimini bırakır. Gerek tasnifi, gerekse kaynakları kullanma ve isimlere atıflarında buna dikkat eder. Özellikle sahih hadis kaynaklarına olan vukufiyeti dikkat çekicidir.

Miftâh'ı İskenderî'nin, *Hikem*'den sonraki en önemli eseri sayan Danner'a göre bu kitabı ömrünün son on yılı içinde kaleme almış olmalıdır.²⁴⁰

²²⁶Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebe'l-arabî*, c. 6, s. 482.

²²⁷Georges Vajda- Yvette Sauvan, *Catalogue des Manuscrits Arabes*, Bibliotheque Nationale, Paris 1985, c. 3, s. 162.

²²⁸*Gelinlerin Tacı Azgın Nefislerin İlacı: Ağlatıcı vaaz ve hutbeler*, Çev. Ziya Lüleci, 1969 İstanbul; *Nefs Terbiyesi*, Çev. Serkan Özburun, Marmara Medya, İstanbul 2004; *Gelin Tacı Hasta Kalplerin İlacı*, Çev. Osman Arpaçukuru, Üsküdar Yayınevi, İstanbul 2004.

²²⁹Eser *et-Tenvîr*'in hamisinde birçok kez basılmıştır. Bkz. Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebe'l-arabî*, c. 6, s. 486; Taftazanî, s. 86. Keza başka baskıları bulunmaktadır: Daru cevâmii'l-kelim, Kahire, t.y; Mektebetü ibni'l-kayyim, Dimeşk 1999; Darü'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 2008.

²³⁰"*Miftâhu'l-felâh fi'z-zikri ve keyfiyeti's-sülûk*" adıyla, İbn Acîbe, *Îkâzu'l-himem*, s. 9.

²³¹"*Miftâhu'l-felâh fi zikri'llâhi'l-kerîmi'l-fettâh*" adıyla, Katibe Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c.6, s. 27.

²³²"*Miftâhu'l-felâh fi zikrillahi'l-kerîmi'l-fettâh*" adıyla, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

²³³Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü's-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

²³⁴Mu'cemu Serkis, c. 2,s. 185.

²³⁵Hayrüddin Zirikli, *el-A'lâm*, c. 1, s. 222. Zirikli, bu eserin İskenderî'ye nispet edildiğini ama aslında ona ait olmadığını söyler.

²³⁶GAL, c. 2, s. 143.

²³⁷Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 2, s. 121.

²³⁸GAL, c. 2, s. 143.

²³⁹Danner, *Sufî Aphorisms*, s.12.

²⁴⁰Danner, a.g.e., s.12

Miftâhu'l-felâh'ın İskenderî'ye nispetini tartışan araştırmacılar da bulunmaktadır.²⁴¹ Birçok yazar ve şarih kitabın İskenderî'ye ait olduğunu söylese de, Ebû Sâlim el-Ayyaşî kitabın İskenderî'ye ait olmadığını söyler. Bu iddiayı da Şeyhi Abdülkâdir el-Fâsî'ye ve onun amcası Şeyh Abdurrahman el-Fâsî'ye dayandırır. Her ikisi de bu kitabı Şemseddin el-Berşini'ye (?) nispet etmişlerdir. Bu iddialarındaki dayanakları ise kitapta Mursî ve Şâzelî isimlerinin geçmemesidir. Yine bu kitabın üslubunun didaktik ve tekellüf içerdiğini bunun da İskenderî'nin akıcı üslubuna ters olduğunu, ayrıca kitapta yer alan kelâmî tartışmaların İskenderî'nin genel tarzına uygun olmadığı da söylenmiştir.²⁴² Kitabın İskenderî'ye ait olmadığını iddia edenlerden biride Hayreddin Zirikî'dir.²⁴³

Bununla birlikte kitapta İskenderî'nin diğer kitaplarındaki birçok önemli görüşe yapılan atıflar ve bunun yanında eserin ona ait olduğu hususundaki yaygın kanaat ve ittifak, bu kitabı onun eserlerinden saymamızı kolaylaştırmaktadır.

Eser birçok kez basılmış olup²⁴⁴, Türkçe'ye²⁴⁵, İngilizce'ye²⁴⁶, Fransızca'ya²⁴⁷ ve büyük bir kısmıyla Almanca'ya²⁴⁸ çevrilmiştir.

f- el-Kasdu'l-mücerred fi (ma'rifeti) ismi'l-müfred

Eserden İbn Acîbe²⁴⁹, Kûhin²⁵⁰, Brockelmann²⁵¹ bahsederler. Eserin bazı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁵²

²⁴¹İskenderî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarik*, tahkik edenin önsözü, s. 35.

²⁴²Ebu Salim el-Ayyaşî, *er-Rihletü'l-ayyaşîye*, 1977 Rabat, 1/357'den nakleden Dr. Halid Zehrî, İskenderî'nin *Tertibü's-sülûk*'una yazdığı mukaddimede, s. 11.

²⁴³A.y.

²⁴⁴Şa'rânî'nin *Letâifü'l-minen*'inin hamisinde, Kahire 1321h; Kahire'de Ahmed Matar tarafından yapılan tarihsiz bir baskı; Matbaatü's-saâde baskısı, Kahire, 1332 h; Matbaatü'l-meliciyye baskısı 1322 h, bkz. Taftazanî, s.89. Ayrıca bizim tespit ettiğimiz baskılar: Mektebetü Medbûlî, Kahire 1993; Dimaşk : Dârü'l-Ferfur, 2000; Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001.

²⁴⁵*Felaha Anahtar*, Çev. Abdülkadir Akçiçek, Umran yayınevi, İstanbul 1988; *Gönüllerin Neşesi Zikir*, çev. Abdullah Mağfur, Üsküdar Yayınevi, İstanbul 2008.

²⁴⁶*The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, Çev. Mary Ann Koury-Danner, Islamic Text Society, Cambridge 1996.

²⁴⁷*La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des ames*, Çev. ve notlandıran Riordan Macnamara, Dar Albouraq, Beyrut, 2002.

²⁴⁸*Der Schlüssel des Heils, Ibn 'Ata' Allahs Sufi-Schrift über ds Gottgedenken*, çev. Florian Sobieroj, MA tezi, Freiburg, 1985.

²⁴⁹"*el-Kavlü'l-mücerred fi'l-ismi'l-müfred*" adıyla, İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 9.

el-Kasdu'l-mücerred, “Allah” ismiyle ilgili bir kitaptır. Allah isminin kökeni, anlamı, onu zikretmenin fazileti ve genel olarak zikir konusu etrafında dönen bir eserdir. *Miftâhü'l-felâh*'la birlikte değerlendirilebilir.

el-Kasdu'l-mücerred, aynı zamanda İskenderî'nin Hadis birikimini gösterdiği bir eserdir. Kitapta zengin bir hadis içeriği vardır. Kullandığı hadis kaynaklarının da genel olarak muteber kaynaklar olduğu görülür.

Yine *el-Kasdu'l-mücerred* en çok şiire yer verdiği kitap olması yanında İskenderî'nin felsefî ve kelâmî birikimini yansıtan bir eserdir. Zat ve sıfat ile ilgili bahiste Eş'arî kelâmına olan vukufiyeti göze çarpar. Ama elbette sadece aklî ve kelâmî bir eser değil aynı zamanda ahlak ve tarikat konulu bir eserdir.

Yine Allah isminin bir kökten türetildiğini söyleyenlerin görüşlerini tartıştığı bölümlerde İskenderî'nin gramer ve dilbilimle ilgili müktesebatına tanıklık ederiz.

el-Kastu'l mücerred, İskenderî'nin temkinli ve ağır başlı bir eserdir. Ne zaman yazıldığını kesin olarak söylemek mümkün görünmemektedir. Fransızca'ya da tercüme edilen²⁵³ eser farklı zamanlarda basılmıştır.²⁵⁴

g- Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk

Eserden sadece Kûhin, *Tabakât*'ında bahseder.²⁵⁵ Ayrıca Brockelmann da eserden, Şuayb Ebû Medyen'in (v.594/1198) eserlerini listelerken, *el-Kasîdetü'r-râiyye*'nin bir şerhi olarak bahseder.²⁵⁶

Eserin muhtelif yazmaları bulunmaktadır. Eserin bir yazma nüshası Tunus Zeytuniyye Kütüphanesi III/ 246, 1714, 1 numarada²⁵⁷; yine Rabat, Hızânetü'l-

²⁵⁰ “*el-Kavlü'l-mücerred fi'l-ismi'l-müfred*” adıyla, Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü'ş-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

²⁵¹ GAL, c. 2, s. 143; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 482.

²⁵² GAL, c. 2, s. 143.

²⁵³ *Ibn 'Ata' Allah, traite sur le nom Allah*, çev. Maurice Gloton, Paris, 1981.

²⁵⁴ Mısır 1348/1930, bkz. Taftazanî, s. 87. Diğer baskılar: Matbaatu Muhammed Ali Sabih ve Evlادهü baskısı, Kahire y.y., trs.; Dâru Kuteybe, 2. bs., Dımaşk, 1990; Mektebetü Medbûlî, Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2005.

²⁵⁵ Hasan el-Kûhin, *Tabakâtü'ş-şâzeliyyeti'l-kübrâ*, s.118.

²⁵⁶ GAL, Supplement I, s. 785.

²⁵⁷ GAL, Supplement I, s. 785.

Haseniyye Kütüphanesi'nde 12372 numaradaki mecmuada 24b-28a sayfaları arasında kayıtlıdır.²⁵⁸

Bir diğer yazma nüshası ise İskenderiye'de Belediyetü'l-İskenderiyye Kütüphanesi yazmaları arasında *Şerhu kasîdeti Ebî Medyen el-Ğavs* adıyla 1424/b-Tasavvuf numarasında kayıtlıdır.²⁵⁹

Eser, Mağripli meşhur sufi Şuayb Ebû Medyen'in *Kasîde-i Râiyye*'si üzerine yazılmış bir şerhtir. Eserde müridin diğer müridler karşısında göstermesi gereken edep merkezde olmak üzere genel olarak tarikat adabı ele alınmaktadır.

Ebû Medyen, çeşitli kayıtlarda Şâzeliyye silsilesi içinde görünür. Dolayısıyla Ebû Medyen'in görüşlerinin izlerini İskenderî'de sürmek mümkündür. "Tedbirin terki" gibi İskenderî'nin görüşlerinin temelini oluşturan bir mesele Ebû Medyen'de de paralel bir tarzda görünür.²⁶⁰

Bu kitapta İskenderî'nin Hadis alıntıları onun temel Hadis kitaplarına vukufiyetini göstermektedir.²⁶¹ Eserde *Hikem*'den alıntılara rastlanır.²⁶²

Eser Türkçe'ye²⁶³ ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir.²⁶⁴ Farklı zamanlarda basılmıştır.²⁶⁵

h- Min kelâmi Taceddîn İbn Atâillah es-Sekenderî radiyallahu anh fî tefsîri kavlihi teâlâ "ve izâ câekellezîne yü'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ"

²⁵⁸İskenderî, *Unvânu't-tevfik*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 39.

²⁵⁹*Fihrisü mahtûtâti belediyyeti'l-İskenderiyye*, haz. Dr. Yusuf Zeydan, İskenderiyye 1998, c. 2, s. 238.

²⁶⁰Mesela Ebû Medyen'in "her kim tedbiri ve ihtiyarı terk ederse, hayatı güzelleşir (tâbe işyuhû)" hikmeti, İskenderî'nin tedbirle ilgili bakışına paraleldir. Bkz. Ebû Medyen, Şuayb b. El-Hüseyn, *Ünsü'l-vâhid ve nüzhetü'l-mürîd (Unvânü't-tevfik fî âdâbi't-tarîk* ile birlikte) thk. Halid Zehrî, Beyrut 2004, s. 84.

²⁶¹Mesela bkz. İskenderî, *Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarîk*, s. 46

²⁶²İskenderî, a.g.e., s. 48, 49, 52, 54.

²⁶³*Tarikat Adabı*, çev. Abdullah Mağfur, İbn Atâillah el-İskenderî, *Gönüllerin Neşesi Zikir* ile birlikte, Üsküdar Yayınevi, İstanbul 2008, s. 233-250.

²⁶⁴*Sign of Success on the Spiritual Path (The Book of Illumination* ile birlikte), Çev. Scott Kugle, Fons Vitae, Louisville 2005.

²⁶⁵Kahire'de h.1353, bkz. Taftazanî, s.90. Diğer baskılar. Darü'l-kütübi'l-ilmîye, Beyrut 2004; Dârü'l-Gazâlî, Halep 2002.

Eserin herhangi bir bibliyografik kaynakta bahsi geçmemektedir. Sadece Taftazanî, “*Risâletün tekelleme fihâ İbn Atâillâh an kavlihî teâlâ ve izâ câekellezîne yü’minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ*”²⁶⁶ adıyla anar.

Bu küçük risale En’am Sûresi’nin 54. ayetinin bir tefsirinden oluşur. Ayet mealen şöyledir: “Ayetlerimize inananlar sana geldiklerinde ‘Size selam olsun’ de. Rabbiniz rahmeti kendi üzerine yazdı. Sizden her kim bilmeyerek bir kötülük yapar da sonra ardından tevbe eder ve kendini düzeltirse, muhakkak ki O ğafurdur, rahimdir.”

İskenderî, bu ayetten hareketle, ayette geçen “selam”, “Allah’ın kullarına selam vermesi”, “rahmet”, “tevbe” gibi bazı terimlerin ve kelimelerin üzerinden tasavvufi tahliller yapar.

Eserin bir yazma nüshası Kahire, Darü’l-Kütübi’l-Mısriyye Kütüphanesi’nde 2549-81/Tasavvuf numarasıyla kayıtlıdır. Yine bir başka nüshası “*Risale fi âyeti ve izâ câekellezîne yü’minûne bi âyâtinâ*” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi’nde “05375/007 Fatih” numarada, “93-105 vr” arasında kayıtlıdır. Eser birkaç kez basılmıştır.²⁶⁷

i- Risâle fi’t-tasavvuf

Eserden Brockelmann bahsetmektedir.²⁶⁸ Eserin bir yazma nüshası Süleymaniye kütüphanesinde “Fatih/05375-007” numarada bulunmaktadır. Kütüphane katalogunda risalenin bu numaradaki mecmua içinde 92-94 vr arasında bulunduğu söylenmekle birlikte aslında eser, mecmuada 99a-100b numaralı varaklardadır. Risale, *el-Lâmiatü ’l-münîre ve ’d-dürretü ’l-hafîre* ismiyle de kaydedilmiş olup²⁶⁹, yine aynı isimle, *Letâifü ’l-minen*’in bir neşrinin sonunda da yayınlanmıştır.²⁷⁰

j- Vasiyye/ Risâle fî edebi’l-ilm (İskenderiye’deki dostlarına gönderdiği mektup)

²⁶⁶Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.90.

²⁶⁷El-Mektebetü’l-ezheriyyeti li’t-türas, trs., Kahire; Abdurrahman b. Muhammed el- Fâsî, *Şerhu hizbi ’l-berr* ile birlikte, el-Mektebetü’l-ezheriyyeti li’t-türas, Kahire 1998, s.153-170.

²⁶⁸ Yazma nüshaları için bkz. GAL, Supplement II, s. 147; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu ’l-edebi ’l-arabî*, c. 6, s. 487.

²⁶⁹ Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Demirbaş no:BY945/2, 176a-179a vr.

²⁷⁰ Kitâbu letâifi’l-minen, Mektebetü’l-alâmiyye, trs., Kahire, s.162-165.

Eserden Brockelmann bahseder.²⁷¹ Yazma nüshaları: Berlin 3997 numarada²⁷²; Rabat, Hızanetü'l-Âmme, 2279 d/dâl numaralı mecmuada 200-206 sayfalarda; Rabat, Hızanetü'l-Haseniyye Kütüphanesi'nde 12902 numaralı mecmuada 223-226 sayfalar arasında²⁷³ *Risale fi edebi'l-ilm* adıyla; yine Rabat, Hızânütü'l-İlmiyyeti Mescidi'l-A'zam Kütüphanesi'nde 4/514 numarada *Risâle erselehâ mine'l-kâhire ilâ ashâbihî bi'l-iskenderiyye* adıyla;²⁷⁴ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 945/3 numarada *Vasiyye* adıyla kayıtlıdır. Fas'ın Sela şehrindeki Hızânütü'l-İlmiyye es-Sübeyhayye Kütüphanesi'nde, 273/3 numarada *Risâle ile'l-ashâbi bi'l-İskenderiyye* adıyla kayıtlıdır.²⁷⁵

Bu eser hicri 694 yılının Rebû'l-evvel ayında İskenderî tarafından İskenderiyeli müritlerine gönderdiği bir vasiyettir.²⁷⁶ Eser, müellifin *Letâifü'l-minen* adlı eseriyle birlikte basılmıştır.²⁷⁷

Brockelmann'ın, takvaya davet eden ve dini buyrukları yerine getirmeye davet eden bir risale olarak tanıtıp, Berlin kütüphanesinde 1794 numarada ve Kahire'de II/84 numaralı yazmanın başında bulunduğunu söylediği risale de bu eserdir.²⁷⁸ Bu eserin Berlin kütüphanesindeki tam adı *Risale min şeyh Taciddîn erselehâ mine'l-Kâhire li eshabihî min ehli'l-İskenderiyye*'dir.

Yine incelememiz neticesinde Brockelmann'ın yazma nüshasını, Paris'te Bibliotheque Nationale Kütüphanesi'nde "Manuscript Arabe-1299" kısım ve numarada kayıtlı olarak belirttiği²⁷⁹ Mawa'id (Mevâ'iz) adlı eserin 29-35 varak arasındaki kısmının da bu eser olduğunu gördük.²⁸⁰ Bu risale aynı zamanda *Risâle fi edebi'l-ilm* ismiyle de yayınlanmıştır.²⁸¹ Kitap muhakkikin de belirttiği gibi üslupça

²⁷¹GAL, c. 2, s. 143.

²⁷²GAL, c. 2, s. 143.

²⁷³İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s. 39.

²⁷⁴Dr. Abdurrahman el-Alemî, *Fihrisü mahtûtâtî'l-Hızâneti'l-İlmiyye bi'l-Mescidi'l-A'zam bi Tâze*, Mağrib, 2002, c.2, s. 601.

²⁷⁵Dr. Muhammed Hacı, *Fihrisü'l-hızâneti'l-ilmiiyyeti's-subeyhiyye bi selâ*, Kuveyt 1985, s. 261.

²⁷⁶*Risâle fi edebi'l-ilm*, s.39.

²⁷⁷*Letâifü'l-minen*, el-Mektebetül alâmiyye, trs., Kahire, s.165-167

²⁷⁸GAL, c. 2, s. 143; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 482.

²⁷⁹Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 482.

²⁸⁰Georges Vajda- Yvette Sauvan, *Catalogue des Manuscrits Arabes*, c. 3, s. 162.

²⁸¹İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm (Tertibü's-süluk* ile birlikte), thk. Halid Zehrî, Beyrut 2006.

İskenderî'nin diğer eserleriyle uyum içindedir. Hatta yazara nispeti kesin olan eserlerinden parçalara rastlanır.²⁸²

k- Münâcât

Eseri Brockelmann zikreder.²⁸³ Eserin, MS Berlin kütüphanesinde, 3904 numarada, British Museum 4273 numarada, 51a-55b vr arasında yazma nüshaları bulunmaktadır. Bu eser genellikle, *Hikem*'le birlikte yayınlanmış ve *Hikem*'in bir parçası muamelesi görekerek şarihlerce *Hikem* şerhiyle birlikte şerhedilmiştir.²⁸⁴

Eserin bazı Şâzelîlerce seher vaktinde okunduğu da belirtilmektedir.²⁸⁵

l- Kasîde

Brockelmann'ın andığı bu eserin yine onun bahsettiği bir yazma nüshası Qasiden adıyla Berlin Kütüphanesi 7846 numarada kayıtlıdır.²⁸⁶ Ayrıca Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 945/4 olarak kayıtlıdır. Bu risalede bulunan iki kasideden biri *Letâifü'l-minen*'in bir neşrinde yer almış²⁸⁷ diğeri ise *et-Tenvîr*'in bir neşrinde yer almıştır.²⁸⁸

m- Risale

Brockelmann bu eserden “Dini Tavsiyeler (*Religiöse Vorschriften*)” olarak bahsetmektedir. British Museum'da 237,2 numara ile kayıtlı bir risaledir.²⁸⁹

n- Dua

Taftazanî, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde 1632 numaradaki yazma mecmua içinde bir yazma nüshasından bahseder.²⁹⁰ Ne var ki biz bu esere, kütüphane katalogunda rastlayamadık.

²⁸² İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s. 39.

²⁸³ GAL, Supplement II, s. 145; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s.482.

²⁸⁴ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 251 vd; İbn Acîbe, *Îkâzü'l-himem*, s. 403; Şernûbî, *Şerhu hikem*, s. 265;

²⁸⁵ İskenderî, *Unvanu't-tevfik*, tahkik edenin mukaddimesi, s.35.

²⁸⁶ GAL, c. 2, s. 143; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 482.

²⁸⁷ *Letâifü'l-minen*, el-Mektebetül a'lâmiyye, trs., Kahire, s.168.

²⁸⁸ *et-Tenvîr fî iskâtu't-tedbîr*, Kahire 1345, s.24.

²⁸⁹ GAL, c. 2, s. 143; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 482.

o- Tenbîh fî tarîki'l-kavm

Brockelmann yazma nüshasının Tunus- Zeytuniyye Kütüphanesi III/168/1882e numarada bulunduğunu zikreder.²⁹¹

A- İSKENDERİ'YE ATFEDİLEN AMA GÜNÜMÜZE ULAŞMAYAN ESERLER

a- Tuhfetü'l-hillân fî şerhi nasihati'l-ihvân

Taftazanî, Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde Tasavvuf/1401 numarada kayıtlı bir nüshası vardı ama artık kayıp, demektedir.²⁹²

b- (Berâdi'nin) Tehzîbü'l-müdevvene adlı eserinin muhtasarı

Eserden Suyutî²⁹³, Dâvûdî²⁹⁴, Bağdatlı İsmail Paşa²⁹⁵ bahseder. Eser günümüze ulaşmamıştır. Fıkıhla ilgilidir.²⁹⁶

c- el-Murakka' ile'l-kudsi'l-ebkâ

Eserden Suyutî²⁹⁷, Dâvûdî²⁹⁸, Katib Çelebi²⁹⁹, Bağdatlı İsmail Paşa³⁰⁰, Kehhâle³⁰¹ bahsederler. Eser günümüze ulaşmamıştır.³⁰²

d- Usulü mukaddemâti'l-vusûl

²⁹⁰ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 92.

²⁹¹ GAL, Supplement II, s. 147; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 487.

²⁹² Taftazanî, a.g.e., s. 92.

²⁹³ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495.

²⁹⁴ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 77.

²⁹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

²⁹⁶ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495.

²⁹⁷ Suyutî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. 1, s. 495.

²⁹⁸ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, c., s. 77.

²⁹⁹ “*el-Murakka' ile'l- makdesi'l-enkâ*” adıyla, Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c.5, s. 597.

³⁰⁰ “*el-Murakka' ile'l-kadîri'l-ebkâ*” adıyla, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c.1, s. 103.

³⁰¹ Kehhâle eseri *el-Murakka' ile'l-kadîr'il-ebkâ* olarak zikreder. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. 2, s. 121.

³⁰² Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 91.

Eseri Bağdatlı İsmail Paşa³⁰³ ve Kehhâle³⁰⁴ zikreder.

e- Şerhu'l-Hikem

Murtezâ Zebidî böyle bir eseri İskenderî'ye nispet eder.³⁰⁵ Fakat böyle bir şerh yazdığını bilmiyoruz.

f- Nebzetü'n-nefise

Eseri, Savmaî zikreder.³⁰⁶ İskenderî'ye ait olarak Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde 8316/70 numaralı mecmuanın 18-21 varakları arasında, 3. risale olarak kayıtlı olan *Nebze* başlıklı risale, İskenderî'nin *Letâif'ül-minen* eserinden bir bölümü içermektedir. *Nebzetü'n-nefise* ile kastedilen bu eser olabilir.

B- İSKENDERÎ'YE YANLIŞLIKLA NİSPET EDİLEN ESERLER

a- Risâle fi's-sülûk

Eseri Brockelmann zikreder.³⁰⁷ Danner, atıfta bulunduğu yazma nüshanın *Risala fi's-sulûk* adıyla Hindistan Rampur kütüphanesinde numarasız olarak bulunduğunu söylemekle birlikte³⁰⁸, Brockelmann aynı kütüphanede I/341/104 numarada³⁰⁹ kayıtlı olduğunu söyler. Ayrıca iki ayrı yazması, Rabat, Hızânetü'l-Âmme Kütüphanesi'nde, 1929/dâl numara altında bulunmaktadır.³¹⁰

Bu eser aynı zamanda *Risâle fi tertibi's-sülûk* adıyla da bilinen risale olmalıdır. Çünkü eseri tahkik ederek yayınlayan ve eserin İskenderî'ye nispetini tartışmalı bulan Halid Zehrî, Brockelmann'ın, *Târîhu'l edebi'l-arabî*'sinde bu eseri

³⁰³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, c.1, s. 103.

³⁰⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. 2, s. 121.

³⁰⁵ Zebidî, *Tacu'l-arûs*, c.7, s. 388.

³⁰⁶ El-Ma'zâ, s.78, 83

³⁰⁷ GAL, Supplement II, s. 147; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 487.

³⁰⁸ Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 84.

³⁰⁹ GAL, Supplement II, s. 147.

³¹⁰ *Tertibü's-süluk (Risâle fi edebi'l-ilm ile birlikte)*, thk. Halid Zehrî, Darül kütübil ilmiye, Beyrut 2006.

İskenderî'ye nispet ettiğini ama bu risalenin ona ait olmadığını, ancak ona nispet edilenler arasında sayılabileceğini söyler. Dolayısıyla ikisinin aynı kitap olduğunu teyit eder. Zehrî'nin eserin yazarının İskenderî olmadığına dair gerekçeleri ise şunlardır: Risalenin üslubu İskenderî'nin genel üslubuyla uyumsuzdur. Bu risaledeki üslup didaktik ve kurudur. Oysa İskenderî'nin üslubu edebi, akıcı ve renklidir. Yine bu risalede İskenderî'nin şeyhi Ebu'l-Abbas el-Mursî 'nin ve onun da şeyhi olan Şeyh Şâzelî'nin adları geçmez. Oysa İskenderî'nin kitaplarında bu iki isme her zaman atıflar bulunur. Gerçi Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin ismi bir yerde geçmektedir ama orada da bir tarih ve isim hatası göze çarpar. Şöyle ki *Risale*'de müellif Şah Kirmanî ile aralarında geçen bir hatıralarını anlatır. Bu hatıraya göre Ebu'l-Hasan (Şâzelî) de kendileriyle birlikte dir. Oysa Şah Kirmanî miladi 912 yılında vefat etmiştir. Buna mukabil İskenderî'nin vefat tarihi miladi 1309'dur. Şâzelî'ninki ise 1269'dur. Tarihi kaynaklara göre zaten İskenderî'nin Şâzelî ile görüşükleri zayıf bir ihtimaldir. İskenderî'nin Kirmanî ile görüşmeleri ise tarihi olarak imkansızdır.³¹¹ Bizim eseri inceledikten sonraki kanaatimiz de aynı yöndedir. Eserin özellikle girift dili İskenderî'nin küliyatının genel havasına uymamaktadır.

Risale, salikin seyrü süluk boyunca karşılaşacağı manevî halleri ve değişimleri özetlemektedir. Zikir sayesinde gaibden duyacağı kimi sesleri, göreceği kimi halleri, kendisine arız olacak *havâtır*, varlığa ve kendisine bakışındaki değişimleri ele almaktadır. Risale bir müridin süluk rehberi gibidir. Yolda saliki bekleyen durumları anlatmaktadır.

b- Vasiyyetü suhbet(?) es-sema'

Brockelmann İskenderiye, Tasavvuf-29 olarak kayıtlı bir yazma nüshayı bu başlıkla zikreder.³¹² Bu eser aslında İskenderî'ye ait *Vasiyye (Risâle fî ilmi'l-edebe)* adlı risalenin şerhidir. Eserin tam adı *Keşfü'l kinâ' an vasiyyetin şehiyyeti's-semâ'* şeklindedir. Eser Alâüddîn Ali bin Muhammed el-Mısırî'ye (v.1127/1715) aittir. Eserin başı şöyledir: “*Elhamdülillâhi ceale'l-edebe sebeben li husûli hayriy ed-dünya ve'l-âhira...*” Eserin, İskenderî'nin andığımız eserine atıf da içeren son kısmı ise: “ve

³¹¹ *Tertibü's-sülûk*, s.15

³¹² GAL, c. 2, s. 144; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târihu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 487.

*fi'l-hakîkati fevâidü's- salât ale'n-nebî mâ tuhsâ ve semerâtühâ la tüadd ve lâ tuksâ fi'd-dünyâ ve'l-ahira...hâzihî âhiri't- ta'lîk alâ vasıyyeti'l- edeb”*³¹³

c- Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn

The Chester Beatty Kütüphanesi için hazırlanmış olan katalogda, 4880 numarayla kayıtlı olarak 90 varaklık böyle bir eser ismi zikredilmektedir.³¹⁴

Gazâlî'nin tasavvufu konu edinen böyle bir eseri bulunmaktadır. Bu eserin Gazâlî'ye ait olması muhtemeldir.³¹⁵

d- Ünsü'l-arûs

Brockelmann İskenderiye, Tasavvuf-7 olarak kayıtlı bir yazma nüsha zikreder.³¹⁶ Başka herhangi bir kaynakta bu isimde bir eserden bahsedilmemekte ve biz de herhangi bir kütüphanede de bu isimde bir eserine rastlamadık. Brockelmann'ın andığı başlığın bir karışıklık neticesinde verildiğini düşünmekteyiz. Çünkü aynı kütüphanede Tasavvuf başlığı altında İskenderi'nin *Tâcu'l- arûs* isimli eserinin 5173-cim, 3121-cim, 3211-cim numaralarda çeşitli yazmaları bulunmaktadır.³¹⁷ Yine aynı kütüphanede Şuayb Ebû Medyen'e ait *Ünsü'l-vahîd fi't-tevhid* adlı bir eser Tasavvuf/5173-cim numaralı olarak kayıtlıdır.³¹⁸ Bu iki eserin isimlerinin karıştırılarak bir esermiş gibi düşünülmüş olması mümkündür. Bunun dışında kütüphane kataloğunda *Ünsü'l- arûs* başlığına rastlamadık.

e- Hetkü'l-estâr fî ilmi'l-esrâr

Eserden herhangi bir bibliyografik kaynak bahsetmemektedir. Yakınlarda basılmış olan eserin yayıncısı, eserin yazma nüshasının Kahire, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde 281/Tasavvuf numarada kayıtlı ve mikrofilm numarasının

³¹³ *Fihrisü mahtûtâti belediyyeti'l-iskenderiyye*, haz. Dr. Yusuf Zeydan, İskenderiyye 1998, c. 2, s. 308-309.

³¹⁴ Arthur J. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1963, c. 6, s. 127.

³¹⁵ Gazâlî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, (Mecmûatü resâil içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire trs., s.170-174.

³¹⁶ GAL, c. 2, s. 144; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târihu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s. 487.

³¹⁷ *Fihrisü mahtûtâti belediyyeti'l-iskenderiyye*, haz. Dr. Yusuf Zeydan, İskenderiyye 1998, c. 2, s. 102-103.

³¹⁸ *Fihrisü mahtûtâti belediyyeti'l-iskenderiyye*, haz. Dr. Yusuf Zeydan, İskenderiyye 1998, c. 2, s. 71-72.

ise 51115 olduğunu belirtmiştir.³¹⁹ Fakat kütüphane katalogunda eserin İskenderî'ye ait olduğuna dair bir not bulunmamakla birlikte yapılan açıklama şöyledir: “Bu risale, tevhidle ilgili olarak sufiyye tariki üzere on bölüm halinde tertip edilmiş olup, Muhyiddin (İbn Arabî ?) ve diğerlerinin eserlerinden cem edilmiştir.”³²⁰

Eser İbn Arabî'ye atıflar eşliğinde tevhid, varlık, varlık mertebeleri, muhabbet, aşk, ittihad ve tenasuh fikrinin yanlışlığı gibi konuları on bölüm halinde ele almaktadır. Eserin üslubu, konularını ele alış biçimi ve ayrıca eserdeki yoğun İbn Arabî etkisi sebebiyle bu eserin İskenderî'ye ait olmadığını düşünmekteyiz. Eser yakın bir zamanda yayınlanmıştır.³²¹

f- Hizbü'n-nûr ve tamâmi's-surûr

Taftazanî yazma nüshasının Kahire, Daru'l-Kütübi'l Mısriyye Kütüphanesi Tasavvuf/214, Tasavvuf/2150, Tasavvuf/1597 numarada kayıtlı olduğunu söylemektedir³²² ama biz bu esere, kütüphane katalogunda rastlayamadık. İskenderî, *Letâifü'l-minen*'in ardında Şâzelî'ye ait olarak *Hizbü'n-nûr* adlı bir hizbe yer vermiştir.³²³ Muhtemelen Taftazanî'nin bahsettiği hizb budur.

g- Hizbü'n-necât

Brockelmann esere ait yazma nüshanın Rabat Kütüphanesi 306-IX numarada olduğunu belirtir.³²⁴ Bununla birlikte E. Levi-Provençal eseri Rabat, el-Medresetü'l-Ulyâ li'l-Luğa'l-Arabiyye ve'l-Lehcât el-Berberiyye kütüphanesindeki, 506 numaralı dua ve hizbleri içeren mecmuanın IX. risalesi olarak zikreder.³²⁵ Aynı risalede, İskenderî'ye nispet edilen bu hizbden önce Şâzelî 'ye ait *Hizbü'l-kerim* ve *hicâbu'l-azîm* (*Hizbü'l-kebîr*), *Hizbu'l-bahr*, *Hizbu'l-feth*, *Hizbu'l-hamd*, *Hizbu'l-*

³¹⁹ *Kitabü hetkü'l-estâr fi ilmi'l-esrâr*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şağûl, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turas, 2005 Kahire, s. 5

³²⁰ *Fihristü'l-kütübi'l-arabiyyeti'l-mahûtati bi'l-kütüphânei mısriyye*, Matbaatü'l-osmaniyye, Mısır, 1305, c. 2, s. 143.

³²¹ *Kitabü hetkü'l-estâr fi ilmi'l-esrâr*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şağûl, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turas, 2005 Kahire.

³²² Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 92.

³²³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, Mektebetü'l-alâmiyye neşri, s. 149.

³²⁴ GAL, Supplement II, s. 147; Carl Brockelmann (Karl Brukelman), *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, c. 6, s.487.

³²⁵ E. Levi-Provençal, *Les Manuscrits Arabes de Rabat*, Paris 1921, s. 226.

lutf, Hizbu't-tams yer almaktadır. Ayrıca Şâzelî'ye ait *Hizbü'n-necât* adlı bir hizbe kaynaklar yer vermektedir.³²⁶ Dolayısıyla İskenderî'ye nispet edilen bu hizbin bu iki sebeple Şâzelî'ye ait olması kuvvetli bir ihtimaldir.

h- Kuvvetü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb

Süleymaniye Kütüphanesi'nde 0000115 numarada, Musalla Medrese bölümünde kayıtlı bu isimde bir kitap bulunmaktadır. Eser, “Şerhu makami'ş-şükr ve evsâfi'ş-şâkirîn” diye başlamaktadır. Eserde “Şerhu makâmi'r-recâ' ve vasfi'r-râcîn” (35a), “Şerhu makâmi'l-havf ve vasfi'l-hâifîn” (70a), “Zikru mâhiyeti'd-dünyâ ve keyfiyeti'z-zühd” (207b) başlıkları bulunmaktadır. Kitapta, bu kitabın devamında rıza makamından ve ehlinin vasıflarından bahsedildiği söylenmektedir. Yanlışlıkla İskenderî'ye atfedilen bu eser aslında Ebû Tâlib el-Mekkî'ye ait olan meşhur tasavvuf klasiği *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb*'un bir bölümünden başkası değildir.

³²⁶ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, s. 70-71.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'DE VARLIK

I. VARLIK TASAVVURU

A. Varlığın ortaya çıkışı

İslam düşünürleri varlık etrafında Yunan felsefesinin getirdiği tartışmaları miras alarak varlık, varlık-mahiyet ilişkisi, varlığın ortaya çıkışı, varlığın birliği gibi konularda çeşitli fikirler ve sistemler geliştirmişlerdir. Varlık (*vucûd*) kavramı İslam felsefesinin tarihi gelişiminin daha ilk safhalarından itibaren Müslüman düşünürlerin göğüslemek zorunda oldukları en büyük metafizik problemlerden biri olmuştur.³²⁷

İskenderî de varlığın mahiyeti, varlığın Allah'la münasebeti ve varlığın amaçlılığı hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. İskenderî, varlık hakkında konuşurken, İslam düşünce geleneğinin tasavvuf damarının bazı temel paradigmalarına sadık kalır. Ona göre varlık, bizatihi var olmak, olumlu bir durumdur. Varlık nimet kabilindedir ve kendi başına değerlidir.³²⁸ Bu yönüyle İskenderî, özellikle ateist varoluşçuluğun perspektifi olan kötümserliğe yabancıdır. Bu türden bir perspektif, varlığın amaçsız, sebepsiz ve dolayısıyla saçma, var olmanın dayanılmaz bir bulantı ve tiksinti doğurduğu biçiminde bir kötümserliğe sahiptir. Bu bakışa göre varlık kaotik bir yapıdadır ve ona mana kazandıran insanın var oluşudur.³²⁹

Oysa İskenderî'ye göre Allah'ın mevcudatı var kılması onlara olan nimetinin bir sonucu olarak görülmelidir.³³⁰ Çünkü Allah onları yokluk ve bilinmezlik dünyasından varlık ve bilinirlik dünyasına çıkarmıştır. Bu konuda İbn Arabî ile

³²⁷ Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s.17 vd; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s. 32 vd.

³²⁸ *İskenderî, Hikem*, s.125. İskenderî'nin bu yaklaşımı mesela Gazâlî'nin bu konudaki yaklaşımıyla paraleldir. Gazâlî de, "Varlık yokluktan daha hayırlıdır."der. Bkz. Gazâlî, *Risaletü'l-ledünniyye*, (Mecmûâtü resâil içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire trs., s.240.

³²⁹ Paul Foulquie, *Varoluş Felsefesi Egzistansiyalizm*, Çev. Nurettin Topçu, İstanbul 1973, s. 35 vd; Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul 1995, s. 105 vd.

³³⁰ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.244.

paralel düşünür: “Varlık, kötülük taşımayan mutlak iyidir. Buna karşılık mutlak yokluksa, iyilik taşımayan mutlak kötüdür.”³³¹

İskenderî, en önemli kitaplarından olan *et-Tenvîr fî iskâti't-tedbîr*'de Hz. Âdem'in yaratılma sırrını ele aldığı bir bölümde, Âdem-Havva özelinde kadın ve erkek ilişkisinin niteliğini ve sonuçlarını inceler. İnsanın dünyaya gelmesinin kadın ve erkek prensiplerinin birlikteliğine muhtaç olduğuna yaptığı işaretlerden sonra varlığın tamamının bir izdivaç sırrı üzerine kurulu olduğunu söyler.³³²

Bu açıklamayı, İskenderî açısından varlığın bir terki olarak görüldüğüne ve bu terkiyi oluşturan zıt unsurlar arasındaki ilişki ve gerilime bir işaret olarak okumakta sakınca yoktur. Birçok Müslüman düşünür varlığı oluşturan farklı unsurların (*kesret*) bir arada durmalarını (*vahdet*) sağlayan ilke üzerinde kafa yormuşlardır. Bu ilkenin “aşk” olarak belirlenmesi ise sıkça başvurulan bir çözüm yolu olmuştur.

Söz gelimi Kindî, cisimlerin birbirlerine yaptıkları etkiyi ve aralarındaki etkileşimi tartıştığı bir yerde “aşk” faktörüne atıfta bulunur. Ona göre sevgililerin birbirlerine duydukları ve onları birbirlerine çeken aşk dışında, demirin yapısının mıknatıs taşına olan aşkı da bu kabilden bir etkileşime ve çekime örnektir. Bu çekim sonucunda cisimde canlılık (mesela öteki cisme doğru bir hareket) meydana gelecektir.³³³

İhvan-ı Safâ da, ilâhî hikmet ve rabbani inayetin bütün varlıkları bir bağla birbirleriyle irtibatlı kıldığını ve bir düzen içinde onları tanzim ettiğini, nihayetinde varlıklardan bazılarının diğerleri için sebep olduğunu, bazılarının ilk bazılarının ikincil olduğunu, varlıkların kendi sebeplerine yönelik bir eğilim taşıdığını, sebep konumunda olanların da sebep kılınanlara yönelik bir merhamet ve şefkat duyduğunu, anne-baba ve evlat metaforlarını da kullanarak zikreder.³³⁴

³³¹ İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sadr, Beyrut tsz, c.1, s. 46-47.

³³² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 15.

³³³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s.232

³³⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I-V, neşr. Butrus el-Bustanî, Beyrut 1957, c. 3, s. 276 vd.

Âlemdeki unsurların ve yer ile göğün ilişkilerini nikah metaforuyla açıklamak aslında bütün dinsel geleneklerde izi sürülebilecek bir husustur. Birçok nikah ritüeli göksel ve yersel bir birlikteliğin temsili gibi düzenlenmiştir ve bütün bunlar bir miktar “ilk yaratılış kıssası”na atıfta bulunur.³³⁵ Yine bazı sufi düşünürlerin de sıkça “varlıktaki izdivaç/nikah ve aşk faktörü”ne dikkat çektiklerini görürüz. Söz gelimi İbn Arabî, âlemin yaratılışını ve her bir mertebenin diğer bir mertebeden tesir alarak doğmasını metafizik nikahla simgeler. Ona göre Zât-ı Hakk’ın gayb hazinelerinden âlemin zuhur edişinin başlangıç sırrı nikahladır.³³⁶ İbn Arabî’ye göre âlemde etkin olan her şey “baba”, üzerinde herhangi bir etkinin gerçekleştiği her şey “anne” ve bu ikisi arasındaki etkileşim “nikah” olarak adlandırılır.³³⁷ Yine Mahmud Şebüsterî (v.720/1320) *Gülşen-i Râz* isimli eserinde bu konuya müstakil bir bölüm ayırır.³³⁸ Bu açıdan İskenderî’nin “izdivaç” açıklaması genel sufi açıklamayla uyumludur.

İskenderî, varlık dünyasını bir göstergeler dünyası olarak görür. Varlık dünyası kendi başına değer sahibi değildir ve değer de üretmez. Bu dünyadaki göstergelerin gizlediği ve onun gizlerini çözmüş olanlar için işaret ettiği daha derinde yer alan anlamlar bulunur. Bu bakış bizi varlığın zahir va bâtın olarak iki cepheli olduğu fikrine götürür. “Varlığın zahiri aldanış ve gaflet, bâtını ise ibrettir. Nefs zahirindeki aldanışa, kalpse bâtınındaki ibretine bakar.”³³⁹

Varlık dünyası, içinde mündemiç olan bir anlamın ve değerinin açığa çıkartılmasına muhtaçtır. Varlığa yöneltilmiş bu çok özel bakış sayesinde ki varlık dünyası sadece maddi unsur ve parçalardan teşekkül etmiş bir yapı olmaktan çıkar ve bir yansıtıcıya yani aynaya dönüşür. Sufilerin sıkça başvurdukları “ayna” metaforuna İskenderî de başvurur. Sufiler, anmayı sevdikleri bir hadis-i kutsîyi esas alarak, Allah’ın bilinmeyi dilediği için âlemi ve insanı yarattığını söylerler. Bu görüşün sonucu, varlıkların sadece Allah’ın mutlak birliğinin tecellisi olmasıdır.³⁴⁰

“Varlıklar, Allah’ın sıfatlarının aynalarıdır. Varlık âlemini terk eden [onu umursamayan ve önemsiz gören], Hakk’ın ondaki müşahedesini de terk etmiş

³³⁵ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Fransızcadan çev. Willard R. Trask, New York, 1954, s. 23-26.

³³⁶ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2009, s.276.

³³⁷ M.Mustafa Çakmakçıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 2007 İstanbul, s. 412.

³³⁸ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. İsa Nurazer, İstanbul 2006, s.134 vd.

³³⁹ İskenderî, *İskenderî, Hikem*, s.121.

³⁴⁰ William Chittick, *The Sufi Path of Love*, Albany 1983, s. 197.

demektir. Varlık âlemi kendisini görmek için değil, onda Mevlâ'yı görmek için var kılınmıştır.”³⁴¹ Allah, “kudretinin sonuçlarını, hikmetinin delillerini ve rahmetinin göstergelerini ortaya koyarak”³⁴² bu aynada zuhur eder ve böylece varlık âlemi onun bir aynasına dönüşür.³⁴³

Özetlersek, İskenderî'ye göre, var olmak kendinde iyidir ve bir nimettir. Varlıktaki çeşitliliğin sebebini izdivaçla ya da aşkla, yani zıt unsurları bir arada tutan ilkeyle açıklamak mümkündür. Varlık âlemi göstergelerden oluşur ve bu göstergeleri okumak için varlığın bătınına bakmak gerekir. Bu bakışla, varlığın esasen Allah'ın kudreti ve eserleriyle zuhur ettiği bir ayna olduğunu anlarız. Hatta “Allah varlığı niçin yaratmıştır?” sorusunun İskenderî'deki cevabı, “Allah'ın sıfatlarının zuhuruna ayna olsun, mazhar olsun diye yarattı.” şeklindedir.³⁴⁴

B. Allah- Âlem ilişkisi

Allah- âlem ilişkisinde, âlemin ortaya çıkışı felsefe tarihinin temel tartışma meselelerinden biridir.³⁴⁵ İslam felsefe ve düşünce geleneğinde Allah-âlem arasındaki ilişkinin niteliği üzerine çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İbn Rüşd'ün özetine başvurmak gerekirse; bir kısmı –ki Müslüman ve Hristiyan kelâmcılar bu görüşün temsilcisidirler- âlemin Allah tarafından ibda'/ihtira'/halk edildiğini yani önceden herhangi bir madde olmaksızın yoktan yaratıldığını söyler. Bu görüşe göre imkân sadece Fail'de bulunur. Bir kısmı –ki İbn Sina bunlardandır- Fail'in sadece mef'ulde gizli ve bilkuvve olanı açığa çıkardığını söylerler. Buna göre bir şey olmayandan bir şey meydana gelmez ve fiilin gerçekleşeceği bir mevzu yahut taşıyıcı olmaksızın varlığa gelmek mümkün değildir. İbn Sina da bu şekilde vâhibü's-süver

³⁴¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.30.

³⁴² Ahmed Zerrûk el-Fâsî, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, thk. Ramazan Muhammed Ali el-Bedrî, Beyrut 2008, s. 38 Ahmed ez-Zerrûk, Şazelî geleneği içindeki en dikkat çekici şeyhlerden birisidir. Aynı zamanda önemli bir fakih ve muhaddis olan Zerrûk'un hemen her ilim dalında çok sayıda eseri vardır. Bunlardan en önemlilerinden biri *Hikem*'e yazdığı şerhdır. Zerrûk, farklı rivayetlere göre, *Hikem* üzerine on yedi ya da otuz altı kadar şerh yazmıştır. Zerrûk'la ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ali Fehmî Haşîm, *Ahmed Zerrûk ve 'z-Zerrûkiyye*, Libya 1980; Scott Kugle, “Usuli Sufis: Ahmad Zarruk and His South-Asian Followers”, *Une voie soufîe dans le monde la Shadhiliyya* içinde, ed. Eric Geoffroy, s.181-201; *Zerrûk el-Fâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, Ali Tenik, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Şanlıurfa, 1998.

³⁴³ İskenderî, *Hikem*, s.91.

³⁴⁴ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 250.

³⁴⁵ Bkz. Gazâlî, *Mekasidü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire 1961, s.288 vd; Charles Genequand, “Metaphysics”, *History of Islamic Philosophy* içinde, ed. Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, London 1996, s.787 vd

yani “Faal Akl”ın maddi varlıklara suretler verdiği kani olmuşlardır. İbn Rüşd’ün Aristoteles’e ait olduğunu ve bu haliyle şüpheden en uzak, gerçeğe en uygun olarak nitelediği görüşe göre, Fail yoktan herhangi bir şey meydana getirmez fakat sadece suret ile maddeyi bir araya getirir ya da daha doğru bir deyişle maddede kuvve halinde olanı fiil haline çıkarır. Allah, onu meydana getiren unsurları bir araya getirmesi sebebiyle âlemin sâni’i olarak adlandırılmıştır.³⁴⁶

Bu iki unsur yani Allah ve âlem arasındaki boşluğu ve mesafeyi aşmak gerektiğini düşünen birçok düşünürün, “halk” teorisi yerine “sudûr” teorisini benimsediklerini görürüz. Meşşâî Felsefesi geleneğinin önemli isimleri -Kindî’nin yaratılış üzerindeki ısrarını³⁴⁷ ve İbn Rüşd’ü saymazsak- sudûr teorisi etrafında kenetlenmiştir. Farabî, İlk Varlık’tan (Tanrı) varlıkların nasıl sudûr ettiğini anlatır. Bu delilin özü şudur: İlk (Tanrı) varlığının ve kemalinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlığı ve düzeni adeta kendi seçimi dışında, tabii bir zorunlulukla meydana getirir. Âlem, Tanrı’nın sınırsız cömertliğinin kendiliğinden bir sonucudur. İlk Varlık’tan İlk Akıl, İlk Akıl’ın İlk Varlık’ı akletmesi neticesinde İkinci Akıl ve kendisini akletmesi neticesinde de İlk Sema meydana gelir. Bu böyle devam ederek onuncuda sonlanan kozmik akıllar ve bu kozmik akıllarca tayin edilen semavi küreler oluşur. Semavi bölgeyi ise arz küresi izler.³⁴⁸ Sudûr teorisinde İlk (Tanrı), varlık ve kamalinin bolluğu sebebiyle, âlemdeki bütün varlık düzenini, irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak “tabii zorunlulukla” meydana getirir. Âlem, onun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir.³⁴⁹

Sufiler arasında da doğrudan “halk” açıklamasını benimseyenler çok sayıda olsa da özellikle vahdet-i vücûd ekolünün bu terimi en azından başka türlü anladığını söylemek gerekir. İbn Arabî ’ye göre varlığın vücûda gelişi mutlak yokluktan halk edilmesiyle değil izafi yokluktan (*adem-i izafî*) izafi varlığa (*vucûd-i izafî*) geçiştir. Dolayısıyla bu, yoktan yaratmadan ziyade bir tür zuhura getirme manası taşır. Çünkü

³⁴⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba’de’t-tabîa*, Beyrut 1955, c.3, s. 1497-1505; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren Kasım Turhan, İstanbul 2000, s. 356 vd.

³⁴⁷ “ İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. Besbelli ki bu fiil, her sebebin gâyesi olan yüce Allah’a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O’ndan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile (el-ibdâ’) adı verilmiştir.” Kindî, a.g.e, s.197 ve 125.

³⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli’l-medînetü’l-fâdila*, Matbaatü’s-sa’âde, Kahire 1906, s. 24-25.

³⁴⁹ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 159 vd.

bu zuhur edenin bânını Hak'tır. Ki zaten bu bakış açısına göre âlem gerçek varlığa sahip değildir, bir mevhumdur.³⁵⁰ Bu zuhurun süreçleri sudûr teorisinden farklı bir açıklamaya sahiptir. Yine sudûr teorisinden farklı olarak bu zuhur eden varlık hakiki bir var oluşa sahip değildir.

1. İcâd ve imdâd terminolojisi

İskenderî varlığın ortaya çıkışını “îcâd” terimiyle karşılar.³⁵¹ Terimin esas anlamı “zengin kılmak”tır.³⁵² Kelime, terimleşmesiyle birlikte yoktan var etme, ortaya çıkarma anlamları kazanmıştır. Özellikle kelâm alanındaki klasiklerde “halk” teriminin yerini tutması düşünülecek kullanılan “îcâd, ibdâ, ihtirâ” gibi terimlerden³⁵³ birini kullanması yönüyle İskenderî'nin ana akım “halk” teorisine sadık kaldığını söylemek mümkündür. Ama Ekberî ekolün işlediği, varlığın bir vehimden ibaret olduğu fikrini benimseyen İskenderî'nin³⁵⁴, îcâd'la ne kastettiğini tam olarak kestirmek mümkün değildir. Yani bu terimle kelâmcıların “halk”ını mı kastetmiştir yoksa halk/zuhur karışımı daha sofistike bir içerik mi düşünmüştür, bunu kendi eserlerinden doğrudan çıkartamıyoruz.

Allah-âlem ilişkisiyle ilgili diğer bir meseleyse bu ortaya çıkış sonrasındaki süreçte ilişkinin aldığı yöndür. İskenderî bu süreçteki ilişkiyi “imdâd” terimiyle temellendirir. İmdad, yardım etmek, el uzatmak, ilgi göstermek anlamlarına gelir.³⁵⁵ Dolayısıyla burada da yine İskenderî'nin Allah'ın egemen olduğu bir ilişki modelini benimsediğini ve ilişkinin Allah lehine tek taraflı olarak yönetildiğini düşündüğünü görürüz. “İki nimet vardır ki” der İskenderî, “hiçbir varlık bunların dışında değildir ve her yaratılmış için gereklidir: İcâd ve imdâd. Allah insana öncelikle îcâd, ikinci olarak da imdâd nimetini ikram etmiştir.”³⁵⁶ İnsan îcâd nimetiyle var olmuş, imdâd nimetiyle de var kalmaya devam etmiştir.³⁵⁷ İskenderî, imdâd'ı bütün varlıkları

³⁵⁰ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2009, s.257 vd.

³⁵¹ İskenderî, *Hikem*, s.125

³⁵² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut, 1997, c.15, s.219.

³⁵³ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996, s.163.

³⁵⁴ Bkz. Hakiki Varlık bölümü.

³⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 13, s. 49.

³⁵⁶ İskenderî, *Hikem*, s.125.

³⁵⁷ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâyye bi-şerhi Zerrûk* s.115.

kapsayan bir ikram ve nimet olarak gördüğünü söyler ki,³⁵⁸ böylece sadece var olmak değil var kalmayı sürdürmek de bir nimet olarak görülmeye başlanır.³⁵⁹ Bu aynı zamanda Allah'ın âlemi yaratıp bir düzene koyduktan sonra da onunla ilgisini kesmiş olmadığını, onunla alakadar olduğunu söylemek anlamına gelir.

İcâd, sırlı bir hadisedir ve Allah'ın icâdı niçin gerçekleştirdiğini bilmek yani bu sırrın kavranması kişinin “fakih” olması anlamına gelir. Ebu'l-Hasan Şâzelî , “fakihin icâd sırrını anlayan kimse olduğunu, Allah'ın insanı ancak kendisine taat etsin diye var kılmış, onu ancak kendisine hizmet etsin diye yaratmış olduğunu, bunu anladığı zaman bu anlayışın (*fikh*) onu dünya karşısında zühd sahibi kıldığını ve onu ahirete yönelttiğini”³⁶⁰ söylemiştir.³⁶¹

Varlık âlemi, Allah'ın kudretinin sonuçlarını yansıtır. Bu yönüyle varlık âlemi bir sahne, bir mazhar yani Allah'ın farklı etkinliklerinin dayanakları olan isimlerinin ve sıfatlarının zuhur ettiği yer ya da “bu isimlerin ve sıfatların, ruhların bedenlerde yayıldığı gibi içinde yayıldığı” bir beden gibidir.³⁶² Bu açıklamadan, varlıkta cari olan birtakım ilkelerin ve mesela doğa kanunlarının Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının sonuçları olarak görüldüğünü çıkarabiliriz. Varlıktaki her bir etkinlik böylece Allah'ın bir isminin ya da sıfatının sonucu ve gereği olarak meydana gelmektedir. Bu çıkarsama, İskenderî'nin ileride daha detaylı ele alacağımız tevhid anlayışıyla uyum içindedir. Yine bu açıklamayı destekler mahiyette İskenderî, varlığın Allah'ın zuhur etmediği bir yer olması durumunda esasen “karanlık” bir

³⁵⁸ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 39.

³⁵⁹ Kindî de Tanrı'nın “şey”in var olmasını sağlayan ilk varlığını ona vermesi yanında, onun aynı zamanda varlığını sürdürmesini sağladığını söyler. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s.362. Ayrıca bkz., Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.197 vd . Taftazanî'ye göre İskenderî'nin imdâd fikri ile Descartes ve Malebranch'ın süregiden yaratım (*halku'l-müstemir/creation continuee*) fikri arasında bir yakınlık vardır. Bkz. Taftazanî, s.244

³⁶⁰ İskenderî, a.g.e., s. 32

³⁶¹ Konumuzla doğrudan ilgili olmasa da fakihin bu kullanımının dikkat çekici olduğunu hatırlatmadan ve İskenderî'den konuyla ilgili şu alıntıyı yapmadan geçemiyoruz: “Fakih, yaratılışın (*icâd*) sırrını anlayıp gereğini yapandır. Bu, birine verildiğinde ona büyük bir hayır verilmiştir hadisindeki hakiki fikihtir. Bununla ilgili olarak İmam Mâlik (r.a) şöyle demiştir: “ Fıkıh çok rivayet etmek değildir. Fıkıh, Allah'ın kalbe koyduğu bir nurdur.” Şeyhimiz Ebu'l-Abbas el-Mursî'nin (r.a) şöyle dediğini duydum: “ Fakih, kalbindeki iki gözün perdesini yırtan kimsedir. Her kim, yaratışın (*icâd*) sırrından taat ve hizmet için yaratıldığını fikhederse bu fıkıh onun dünyaya karşı zühdüne ve ahirete yönelmesine, nefsinin hazlarını önemsememesine, hazırlık yaparak ve ahireti düşünerek efendisinin haklarıyla meşgul olmaya sebep olur.” İskenderî, *Et-Tenvîr*, s. 67.

³⁶² İskenderî, *El-Kasdu'l-Mücerred*, s.25.

tabiata sahip olacağını söylemiştir.³⁶³ Böylesi karanlık bir tabiat, arka planında bir temel ilke olarak Allah'ın bulunmadığı ve gayelilik niteliğini yitirmiş bir yapı anlamına gelir. Kendinde iyi olan varlık, içindeki anlam olan Allah dışta tutulduğunda kendinde kötüye dönüşecektir.

İskenderî'nin ayrıca Hz. Peygamber için de varlığın kutbu/mihveri (*kutbu'l-vucûd*) ve varlıkların ruhu (*rûhu'l-mevcûdât*) ifadelerini kullandığını görürüz.³⁶⁴ Bir başka yerde de velilerden bahsederken, “Dünyanın ayakta durması onlar gibilerinin sayesinde. Âlem bir şahıs, veliler ise onun ruhudur.” diyecektir.³⁶⁵ Bu ifadeleri tasavvuf tarihinin en orijinal açıklamalarından “insan-ı kamil” açıklamasıyla birlikte okumak gerektiği kanaatindeyiz. İnsan-ı kamil perspektifinden, kutup makamındaki zat, ilahî rahmetin ve yönlendirmenin varlığa yayıldığı mecra hükmündedir.³⁶⁶ Adeta Allah, varlıktaki etkinliğinde insan-ı kamil figürünü kullanmaktadır. Çünkü böylesi bir kişi “Allah'ın kendi ef'aliyle onların ef'alini, kendi vasıflarıyla onların vasıflarını, kendi zatıyla onların zatını sildiği”³⁶⁷ kişilerdendir ve yok hükmünde ya da sadece bir alet hükmündedir.

Yine insan-ı kâmilin varlığın ruhu mesabesinde olması, imdâdın onun aracılığıyla varlığa sunulduğu fikrini temel alır. Buradaki içeriğinden bağımsız olarak “imdâd” yani medet etmek, sufi terminolojisinin temel terimlerindedir ve popüler sufi dilinin de vaz geçilmez vurgularındandır.³⁶⁸ Buna göre medet eden kutup/gavs, İskenderî'nin imdâd'ının gerçekleşmesini sağlayan araçtır.

İskenderî, varlığın ortaya çıkışını izah ettiği bir yerde, başka sufilerce de kullanılan “nokta” terimi etrafında bir soyutlamaya başvurur. Noktanın tabiatı bir kısım sufi ve düşünürün ilgisini çekmiştir. Bunda Hz. Ali'ye atfedilen şu sözün belli

³⁶³ İskenderî, *Hikem*, s. 91.

³⁶⁴ İskenderî, *El-Kasdu'l-Mücerred*, s.57.

³⁶⁵ İskenderî, *Unvânu't-Tevfik fî Âdâbi't-Tarîk*, s. 54.

³⁶⁶ “İnsan-ı kamil varlık feleğinin kendi etrafında döndüğü kutuptur.” diyen Abdülkerim Cîlî, insan-ı kâmil ile öncelikle metafizik bir ilke ve hakikat olarak gördüğü Muhammedî Hakikat'i kasteder ve insan-ı kamili varlığın mihveri ve metafizik ilkesi olarak belirler. Bkz. *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1963, c.2, s.44. Ayrıca bkz. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 193 vdd.

³⁶⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.26.

³⁶⁸ Birçok tekkenin duvarları “Medet yâ hazret-i pîr” vb. seslenişleri içeren levhalarla süslüdür ve maddi-manevi bir yardıma muhaç olan sufi “pîrân”dan medet dilemekte tereddüt etmez.

oranda etkisi olduğu söylenebilir: “Allah’ın tüm sırları semavi kitaplardadır. Semavi kitaplarda ne varsa Kur’an’da, Kur’an’da ne varsa da Fatiha’dadır. Fatiha’da olan her şey besmelede ve besmelede olan her şey besmelenin be’sindedir. Besmelenin be’sinde ne varsa be’nin altındaki noktadadır. Ve ben be’nin altındaki noktayım.”³⁶⁹ Yine noktanın harfin temeli olması, harfin kelimenin, kelimenin yazının ve dolayısıyla bilginin ve kelamın temeli olması, noktayı ayrıcalıklı bir simgeye dönüştürmüştür. Bu düşünürler, bu sürecin açıklanmasının, varoluşun ortaya çıkışının açıklanması için bir model olabileceğini düşünmüştür.³⁷⁰

İskenderî de, genellikle pek başvurmadığı hurufi³⁷¹ perspektife birkaç yerde başvurur. Ortaya koyduğu performans göz alıcıdır. Bu birkaç yerdeki açıklamalarının zenginliğine bakarak İskenderî’nin konuyla ilgili mütalaalara ve detay içeren bazı tartışmalara vâkıf olduğunu ama bunlara kitaplarında yer vermediğini söyleyebiliriz. Belki de onun harf simgeciliğiyle ilgili müktesebatı özel sohbet ve irşad halkalarında paylaştığı bazı sırlar olarak kalmıştır.

Elif, alfabe harfleri içinde en üstün olanıdır. O harflerin Âdem’idir.³⁷² Ondan türemiş olan hemze de Havva’dır. Arap dilindeki müzekker/eril unsur onun oğlu, müennes/dişil unsur ise kızı gibidir. 28 harfin tamamı, bütün insanlığın Âdem’in çocuğu olması gibi, elif’in çocuğudur. Noktaya gelince onun aslı, yokluğun (*adem*) zıddı olan varlığın evveliyetinin belirlenmesinin bir işaretidir. Varlığın bu evveliyeti, kelâmcılarınca *cevherü’l ferd* olarak terimleştirilmiştir. Nokta varlığın ilk çıkış noktasının bir simgesidir. Nokta, harflerin varlık dairesinin kutup merkezidir ve bütün âlemin kendisinden sadır olduğu, mevcudiyetin vahdetinin var olma noktasıdır. Nokta, önce vahdet sıfatıyla nitelendikten sonra elif olarak isimlendirilmek istediğinde tecelli ve zuhur için uzadı, zatının varlığını kendi nefsiyle bilmek için en üst olan en alta nüzül etti ve böylece elif oldu. Rivayet edilmiştir ki Allah noktayı ilk

³⁶⁹ Fatih Usluer, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul 2009, s.183

³⁷⁰ Fatih Usluer, a.g.e., s.184 vd.

³⁷¹ Harflerin, alfabe harfleri oluşturulan anlam açısından içeriksiz simgeler olarak ele alınmak yerine, birer anlam kökü ve deposu olarak görüldüğü Hurufi perspektif ve tarihçesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Fatih Usluer, a.g.e., s.107 vd

³⁷² Elif’in ilk harf olduğuna dair açıklamalar için ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I-V, neşr. Butrus el-Bustanî, Beyrut 1957, c. 3, s. 144. Elif harfini harflerin kutbu olarak gören ve bütün harflerin ondan türediğini dile getiren İbn Arabî’nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. İbn Arabî, *Kitabü’l-elif* (Resâil içinde), Âlemü’l-fikr, el-Ğurye (?), trs., s. 42.

yarattığında ona nazar etmiş ve o da bu nazarın etkisi ve heybetiyle takatsiz kalıp erimiş, akmış, bu akışı da elif'in oluşmasına sebep olmuştur. Allah da bu ilk harfi yazının başı, harflerin ilki yapmıştır. Böylece harfler ondan sadır oldukları için o harflerin ilki olmuştur.³⁷³

Nokta bu bakış açısıyla bir başlangıcın ve aynı zamanda bir potansiyelin adıdır. Noktayı elde ettikten sonra diğer harfleri elde etmek mümkündür. Çünkü nokta “uzayarak, eriyerek” elif olabilecek potansiyeli içinde barındırmaktadır. Ama burada dikkat çekici olan, noktanın bu açıklamalara rağmen hala açıklanmamış olarak kalmasıdır. Çünkü bütün bu açıklamalar elifin ya da Âdem'in nasıl ortaya çıktığına dairdir. Nokta Âdem değil, Âdem'in kökenidir. Yani “nokta, bilinmeyen bir hazineye dönüşmüştür.”³⁷⁴ Yine hemen yukarıdaki alıntıların sudûr fikrini çağrıştırdığı dikkatli okurun gözünden kaçmayacaktır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: İskenderî'de nokta Allah değildir. Nitekim yukarıda gördüğümüz gibi Allah noktaya nazar edince nokta erimiş ve elif'e dönüşmüştür.

Varlığın ortaya çıkışıyla ilgili kanaatleri bu yönde olan İskenderî'nin varlık içindeki hiyerarşiye dair görüşleri nasıldır?

Öncelikle âlemi mülk- melekut- ceberut alemleri şeklinde üç kısma ayıran³⁷⁵ İskenderî, şeyhi Ebu'l-Abbas el-Mursî'den ilginç bir alıntı yapar: “Varlıklar dört kısımdır: Kesif cisim, latif cisim, şeffaf ruh, olağan dışı (*ğarîb*) sır. Tamamen kesif cisim olan varlık hayvandır. Tamamen latif cisim olan varlık cindir. Tamamen şeffaf ruh olan varlık melektir. “Ğarîb sır” ise kendisine secde edilen manadır. Ademoğlu dış görünüşüyle hayvan gibidir, nefsinin varlığı ve tahayyülü ve teşekkülüyle cindir, ruhunun varlığıyla melektir. İlaveten ona o olağan dışı sır verilmiştir ki, bu şekilde halife olmaya hak kazanmıştır.”³⁷⁶ Bu alıntıda, kesif ve latif cisimler ile şeffaf ruh başka düşünürlerin tasniflerinde de rastlanabilecek türdendir.³⁷⁷ Aslında bu dört unsur âlemde bulunmakla birlikte, insanı oluşturan dört unsur olarak da belirlemekte,

³⁷³ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.31-32.

³⁷⁴ İskenderî, a.y.

³⁷⁵ İskenderî, a.g.e., s.11.

³⁷⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.137.

³⁷⁷ Sözelimi ruh'u latif bir cisim olarak gören bir tanım için bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1987, s.149.

böylece âlemde var olan bütün unsurların insanda da bulunduğu şeklindeki, “insan=küçük âlem” şeklindeki geleneksel eşitlemeye³⁷⁸ bir atıf içermektedir. İnsanı halife yapan unsur ise “sır” olarak isimlenmekte, böylece bir kez daha bir bilginin/unsurun “sır” başlığıyla İskenderî’nin muğlak bıraktığı alana havale edildiğine tanık olmaktayız.

Özetle; İskenderî, varlığın ortaya çıkışını belli bir eserinde müstakil olarak ele almış değildir. Eserlerinin tamamında izini sürmek gerekir ve esasen çok detaylı açıklamalara girişmiş değildir. Onun çok da detaylarına girmediği îcâd terimleştirmesi âlemin Allah tarafından var kılınmasıdır. Ama bu var kılınmanın mahiyeti ve süreci belirsizdir. Yine İskenderî, Allah’ın isimlerinin ve sıfatlarının varlık dünyasının tamamına yayılmış olduğunu söyler. Ayrıca insan-ı kâmil varlık dünyasının ruhu mesabesindedir. Çünkü imdâd, insan-ı kâmille dağıtıdır.

2. İlk insan bağlamında Allah-insan ilişkisi

İskenderî, âlemin yaratılışıyla ilgili spekülasyonlara girmemiştir. Ama ilk insanın yani Hz. Âdem’in kıssası onun ilgisini çekmiş, müteaddit kere bu kıssaya dönme ihtiyacı hissetmiştir. Denebilir ki İskenderî’nin eserlerinde kendisine Hz. Âdem kıssası kadar yer bulan başka bir peygamber kıssası yoktur. Bunun sebebi, bu kıssanın onun marifet anlayışını açıklamada elverişli bazı unsurlar içermesidir, denilebilir.

Kıssalar hareketli bir sembolizm içerirler. Dini semboller gibi statik bir yapıları yoktur.³⁷⁹ Dinî semboller belli bir anlam ve işaret etrafında adeta dondurulmuştur ve her türden dindara aynı anlamsal sinyali gönderir. Oysa kıssalarda hareketli yani muhatabın farklı okumalarına açık bir dil vardır. Birçok sembol bu kıssalarda birbirinden farklı bakış ve yorumlama girişimine açık haldedir.

³⁷⁸ Bu eşitleme, kökleri Pisagoras’a uzanan ve İslam düşünce geleneğinde sıkça rastlanan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre insan, âlemin küçük bir örneğidir ve âlemde olan her şey insanda da vardır. Bu yaklaşımın özellikle İhvan-ı Safa’nın düşüncesinde çok temel bir yeri vardır. Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. 2, s. 24 vd, s. 456 vd. Ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 113-123; Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1988, s. 119 vd. Benzer bir yaklaşım İbn Arabî’de de vardır: Ebu’l-Âla Affîfî, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, İstanbul 1999, s.93.

³⁷⁹ Turan Koç, *Din Dili*, s.124 vd

Kıssaların bu özelliğine karşın çoklukla onların da dini semboller gibi bir muameleye tabi tutulduklarını söylemek güç değildir. Sıradan dindar için bu kıssalar yaşanmış bitmiş birer tarihsel olaydır. Orada dururlar ve ders almak, uyarılmak, ümitlenmek, kısaca dindarca bir tecrübe yaşayabilmek için zaman zaman başvurulmayı bekleyen sınırlı ve kapalı yapılardır. Oysa bu kıssaların, hareketli bir sembolizm içerdiğini düşünmek, bunların içerdikleri olayların tarihselliğini inkar etmeden, bu sembollerini yorumlamayı ve her yorumlama çabasıyla güncelleştirmeyi mümkün kılar. Sufilerin işarî tefsir geleneğini oluşturan yorumlama çabaları, ayetlerin, sufînin kişisel manevi yolculuğundaki bir tecrübeye denk gelmesi ve böylece ondan kişisel olarak ve biricik bir deneyimle yararlanmasının yolunu açarken, kıssaları benzer bir işari yöntemle yorumlamaları da bütün bir peygamberler tarihini sufi tecrübeye eşlik eden bir galeri olarak ele almalarını mümkün kılar. Onlar için kıssalar kapalı yapılar değil, açık metinlerdir. Bu sebeple kıssalar birçok yeni olay ve olguya uyarlanabilecek ve o olay ve olguları açıklayabilecek modeller sunarlar.³⁸⁰

İskenderî de Hz. Âdem kıssasında kendi marifet anlayışına zemin teşkil edecek ve onları açıklamasına modellik teşkil edecek unsurlar bulur ve bunları kullanır.

Öncelikle, İskenderî'ye göre insanın cevheri/özü asıl olarak şerefli ve saygıdeğer (*mükerrerem*) olarak yaratılmıştır.³⁸¹ İnsanın günah işlemesi, isyankar olması onun böyle bir öze sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim Şâzelî şöyle demiştir: “Eğer asi olan bir müminin nuru görünür olsa gök ile yer arasını doldurduğu görülürdü. Ya itaatkar müminin nuru nasıldır dersin?”³⁸²

Hz. Âdem ilk insandır ve zürriyetinin başıdır. Allah onu yarattıktan sonra “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklere arzedip: Eğer siz

³⁸⁰ Bkz. Tahsin Görgün, *İlâhî Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, İstanbul 2003, s. 87-88.

³⁸¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 66.

³⁸² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.34.

sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.”³⁸³ ayetinde işaret edildiği gibi ona isimleri öğretmiştir.

Bu isimlerin ne anlama geldiği konusunda muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bu isimlerin her türden canlı ve cansız isim olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi, zürriyetinin isimleri olduğunu söyleyenler, cennet-cehennem ve gayb alemiyle ilgili isimler olduğunu iddia edenler de vardır. Bu konuda düşünen isimlerden Gazâlî, bu isimlerin öğretilmesi durumunun Allah’ın Hz. Âdem’e lafızlara anlam yüklemeye (*vad’*) ihtiyaç bulunduğunu ilham etmiş olabilir, diyerek açıklar. Hz. Âdem de kendi zihni çabasıyla dili *vad’* etmiştir. Ancak dilde *vad’* yani adlandırma olgusunun vahiy yoluyla öğretilmesi de tıpkı diğer bütün fiillerimizin Allah’a nispet edilmesinde olduğu gibi Allah’a nispet edilmiştir.³⁸⁴ İbn Teymiye de, Allah’ın insan türüne düşüncelerini, istek ve arzularını lafızlar yoluyla ifade etmesini ilham etmiştir, görüşündedir.³⁸⁵

İskenderî’nin yaklaşımı da bu son iki yaklaşımı hatırlatır. İskenderî, bu noktada yine “harfler”e döner ve “harflerin de Allah’ın Hz. Âdem’e yaratılış esnasında koyduğu ve teslim ettiği sırlar” olduğunu söyler. Allah, harflerin bilgisini meleklerden herhangi birine açmamıştır. Böylece harfler Hz. Âdem’in ağızından dil becerileri (*funûnu ’l-luğât*) ve çeşitli kelimeler şeklinde ortaya çıkmıştır.³⁸⁶

Bu harflerin sır olarak isimlendirilmeleri, İskenderî’nin harf simgeciliği ve bu simgecilğin batınî göndermelerinin boyutları hesaba katıldığında şaşırtıcı değildir. Nitekim bu harflerin bir zahirî ve bir bâtını vardır, der. Yine bu harflerin haddi ve matlâi vardır. Zahiri, isimleri ve biçimleriyle, bâtını, anlamları ve sırlarıdır. Haddi, kategorileri (*tafsîl*) ve kurallarıyla (*ahkâm*), matlâi ise [deruni anlamının] şuhudu ve keşfidir. Harflerin, anlamların sırlarını ifade etmek için oluşturduğu her bir terkip ve atama (*tevlîye*) elif’tendir. Bu, özlü sözler, çarpıcı hikmetler ve ilgi çekici bilgilerden kendisine üflenen ruha göre gerçekleşir. Elif’in sureti Hz.Âdem’i farklı

³⁸³ Bakara suresi /31.

³⁸⁴ Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜ SBE, İstanbul 2008, s.169.

³⁸⁵ Ramazan Demir, a.g.e., s.171.

³⁸⁶ İskenderî, *el-Kasdu’l-Mücerred*, s.31. İhvan-ı Safâ ise, harflerin ortaya çıkışının, sözün kayda geçirilmesi ihtiyacından doğduğunu, insanların çoğalması, yayılması ve sözlü kültürden yazılı kültüre geçme zorunluluğu ile açıklar. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. 3, s. 141 vd.

kılan sırdır. Hz.Âdem bu sır sebebiyle, Hakk'ın kendisine bütün eşyayı öğretmesiyle seçkin kılınmıştır. Her kime elifin sırrının bilgisi açılmışsa o kimse vahdaniyetin tevhidinin sırrının bilgisiyle seçkinleşmiş, vahdetü'l-ehadiyye sırrının makamına yükselmiştir. Her kime elif'e nispet edilen lâm'ın sırrı açılmışsa o da nebevi risaletin sırrının bilgisiyle seçkin kılınmıştır.³⁸⁷

Bu görece karmaşık paragrafta, İskenderî, bize yeniden nokta-elif ilişkisi üzerinden Hz. Adem'in elifliği meselesini hatırlatır. Hz. Adem'in elifcil sureti onu [meleklerden ve şeytandan] farklı kılan sırdır. Bu sır onu bütün eşyayı öğrenmeye ehil kılmıştır. Ve her kim bu sırlı hususu kavrar yani nokta nedir, elif nedir ve aralarındaki ilişki nedir, bunları kavratsa o çok özel bir tevhidi kavrayışın da sahibi olacaktır. Bu muğlaklık, İskenderî'nin noktanın niteliği hakkında ısrarla konuşmaması ve noktanın gizemini korumaktaki ısrarını göstermektedir. Tevhidî sırların ifşasına dair bu temkinliliğin ve ketumluğun ileride değineceğimiz gibi³⁸⁸ İskenderî'nin ve ait olduğu Şâzelî geleneğinin bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz.

Nihayet, İskenderî'ye göre Hz. Âdem'e harflerin verilmiş olması, İskenderî'nin "Âdem'e isimlerin verilmesi" hususunu bir tür, harflerin kullanılması yoluyla dil yapma yetisinin verilmesi olarak anladığımızı söyleyebiliriz.

Hız. Âdem kıssasında üzerinde durulan ve tartışılan hususlardan biri de kıssada yer alan Hz. Âdem'in yasak meyveden yemesi ve cennetten çıkarılarak yeryüzüne indirilmesi hususudur. "Yasak meyve nedir? Hz. Âdem niçin yani hangi motivasyonla bu meyveyi yemeyi denemiştir? Bu meyveden yemesi Hz. Âdem'in işlediği bir günah sayılmalı mıdır? Yeryüzüne indirilmesi ne anlama gelir?" gibi hususlarda birbirinden farklı çeşitli görüşler bulunmaktadır. İskenderî, öncelikle Hz.Âdem'in zaten yeryüzüne inmek üzere yaratılmış olduğunu belirtir. Çünkü o daha yaratılmadan önce hakkında , "yeryüzünde bir halife olarak" yaratılacağı haberi³⁸⁹ bizzat Allah tarafından meleklere verilmiştir.³⁹⁰ Ağaçtan yemesi onun yeryüzüne inmesini ve dolayısıyla ezeli takdirin hayata geçişini tetikleyecek bir adımdı. Allah,

³⁸⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.31.

³⁸⁸ Bkz. Çalışmamızın "Marifetullah Bağlamında Bilgi ve Bilenlerin Mertebeleri" bölümü.

³⁸⁹ Bakara Suresi/20.

³⁹⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.59.

Hız. Âdem'in yeryüzüne inmesine yol açsın diye ağaca yaklaşmasını ve daha önceden ikram ettiği halifeliğine yol açsın diye onun yeryüzüne inmesini dilemiştir.³⁹¹ Evet, bu ilâhî bir takdirin gereğidir ama bu durum kıssadan bireysel sorumlulukla ve mükellefiyetle ilgili dersler çıkarmamıza da engel değildir. İskenderî, Hız. Âdem'in cennetten çıkartılmasına sebep olanın "tedbir gayreti" olduğunu söyler. Çünkü şeytan, Hız. Âdem'i ve Havva'yı şöyle kandırmıştır: "Sizi Rabbiniz başka bir şey için değil sadece melek olacağınız veya ebedi kalanlardan olacağınız için bu ağaçtan yasakladı."³⁹² Hız. Âdem, "sevgili"nin (*mahbûb*) yanında ebedî olarak kalmanın en önemli amaç olduğunu düşünerek, kendisi hakkında böyle bir tedbire, önleme ve seçime başvurdu. Allah'ın kendisi için yaptığı seçim yerine kendisi hakkında bir seçimde bulundu. Bu ise tedbir almaktı yani onun cennetteki sonunu getirecek adımdı.³⁹³

Hız. Âdem'in yeryüzüne indirilmesi bir masiyetti ama bu masiyetin sonucunda gerçekleşen tevbe ona hilafetin kapılarını açtı. Bu tespit İskenderî'nin genel sistemi açısından önemlidir. İskenderî, bazı ikramların günahlarla çevrelenmiş olabileceğini söyler. Ve yine zillet ve fakra yol açan masiyetin, kibir ve kendini beğenmeye yol açan ibadetten daha üstün olduğunu söyler.³⁹⁴ Hız. Âdem'in ağaçtan yemesi, onun Allah'tan kopmasını ve uzaklaşmasını değil, Allah'ın ona olan sevgisinin ve inayetinin açığa çıkmasını sağladı. Bununla ilgili şöyle demiştir: "Kendisi için inayet takdir olduğu kimseye işlediği suç zarar vermez. Nice sevgi vardır ki, bir muhalefetle kesintiye uğrar. Oysa gerçek sevgi, ona uysan da karşı çıksan da sevenden sana doğru devam edendir."³⁹⁵ Buradan İskenderî'nin bakış açısına göre Hız. Adem'in zaten ilâhî bir inayet koruması altında olduğunu, bu sebeple de işlediği masiyetin kendisine zarar vermek şöyle dursun, manen yükselmesine sebep olduğunu anlıyoruz. İskenderî, manevî atası olan Ebu'l-Hasan Şâzelî'den konuyla ilgili bir alıntı yapar: "Allah Hız.Âdem'e, hilafetle sonuçlanacak bir günah (*ma'siyet*) ikram etti (*ekrame*) ve kıyamete kadar ondan sonra gelecekler

³⁹¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 22.

³⁹² A'râf Suresi/20.

³⁹³ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 21. "Tedbir" terimleştirmesi ileride başlı başına bir bölümde detaylı olarak inceleneyeceği için burada tartışmaya gerek duymadık.

³⁹⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.102.

³⁹⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 23.

için de tevbe etmeyi gösterdi. Onun yeryüzüne inmesi, Allah'ın gökleri ve yeri yaratmasından önceki kazasının hükmü gereği idi.”³⁹⁶

İskenderî'ye göre Hz. Âdem yeryüzüne noksanlık için değil, kemalatı artsın diye indirilmiştir.³⁹⁷ “Allah'ın Hz. Âdem'i yeryüzüne indirmesi onu noksan kılmak için değil, onu kemale erdirmek içindi. Halen Âdem (a.s.) Allah'a bazen yakınlaştırma (*takrîb*) ve has kılma (*tahsîs*) miracıyla, bazen zillet ve zayıflık (*meskenet*) miracıyla yükselmeye devam ediyor.”³⁹⁸

Bu kemalatın artmasının sebepleri olarak Hz. Âdem'in sadece tevbesinin kabul olmasını ve yine peygamber olarak kabul edilmesini görmez. Burada şaşırtıcı bir hamleyle aslında teklifle yükümlü yani mükellef olmasının onun kemalatını artıran unsur olduğunu söyler. Şu ifadeleri özellikle İskenderî'nin sistemi içinde merkezi noktanın “marifet” olduğunu bilerek okumalıdır: “ Hz. Âdem cennetteyken Allah'a marifet bilgisiyle ibadet ediyordu. Allah onu yeryüzüne teklif ile ibadet etsin diye indirdi. Her iki kulluk biçimi de onda gerçekleşince halife olmaya hak kazandı.”³⁹⁹ Yani Hz. Adem'in cennette marifet bilgisiyle ya da başka bir ifadeyle Allah'ı müşahede ederek kulluk yapıyor olmasından daha yetkin ve daha kamil olan kulluk biçimi onun teklif eşliğinde kulluk yapmasıdır. İskenderî'nin bu yaklaşımını nasıl anlamalıdır? Aslında hemen ardından gelen ve okuruna seslendiği satırlarda bunu anlamının ipuçlarını verir: “Sende de aynı şekilde Âdem'den bir hisse vardır. Senin de başlangıcın marifetler cennetinde, ruh semasında idi. Sen de teklifle ibadet etmek için nefis arzına indirildin. Sende de iki kulluk biçimi gerçekleşirse sen de halife olmaya hak kazanacaksın.”⁴⁰⁰ Nefs bu noktada kritik bir anlam kazanmakta ve nefse

³⁹⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 22, 126.

³⁹⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.59.

³⁹⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 22. Bir başka sufi müellif, Ahmed Sem'ânî (v.1140 m), *Ravhu'l-ervâh* isimli eserinde bu kıssaya, benzer bir perspektif kullanarak bakar. Sem'ânî'ye göre de Hz. Âdem cennette kalmış olsaydı halife olamazdı. Yine o, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin, Allah'ın celal ve şiddet sıfatlarını tatmin etmek için olduğu kanaatindedir. Yine insana kötülüğü emreden nefis-i emmâre'nin Allah'a yükselmeyi mümkün kıldığını da ekler. Sem'ânî'ye göre yeryüzüne düşüşün tamamı Allah'ın lütuf ve rahmeti içinde, tamamen o kapsamdadır. Bkz.”Ahmed Sem'ânî'nin *Ravhu'l-Ervah*'nda Hz. Adem'in Düşüşü Kıssası”, William Chittick, Çev. Turan Koç, *Varolmanın Boyutları* içinde, İstanbul 1997, s.85 vdd.

³⁹⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.59.

⁴⁰⁰ İskenderî, a.y.

ve dünya sürgününe rağmen kulluk yapmak sürgündeki Âdem'in kemalatını artırmaktadır.

Bu son satırların aynı zamanda bu bölümün başında söylediğimiz, kıssaların dinamik bir tarzda anlaşılması ve kendi kişisel serüveni için içlerinden öğütler devşirilerek yorumlanmasına bir örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bununla ilgili bir örnek daha var: “Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî, şöyle demiştir: Seni Allah'tan alıkoyan her şey Âdem'in ağacıdır. O, ağaçtan yediğinde halifelik için yeryüzüne indi. Sen de eğer kendi yasak ağacından yersen Allah'tan ayrı düşme dünyasına inersin.”⁴⁰¹ “Allah'ın, Hz.Âdem'e yasakladığı her şey ağaçtır, cennet de Allah'ın huzurudur (hazret).”⁴⁰² Böylece, ağacın ne ağacı olduğu tartışmalarına girmeyen İskenderî, ağacın simgelediği anlama odaklanır ve ağacı tarihsel ve mitik bir unsur olmaktan çıkartıp ona güncellik kazandırır.

C. Hakiki varlık ve gölge varlık

İskenderî, varlık hakkında konuşurken, varlığı hakiki/mutlak ve zorunlu olan ile gölge/fani varlık olarak ikiye ayırmaktadır. Hakiki ve mutlak varlık Allah'tır. Allah dışındaki bütün varlıklar da gölge varlıklardır, var oldukları vehm olunan varlıklardır. Şimdi bu iki varlık türüne dair İskenderî'nin görüşlerini daha detaylı ele alalım.

1. Hakiki varlık olarak Allah

İskenderî, bütün görüşlerinin mihverini “marifetullah” olarak belirler. Marifet, onun her türlü açıklamada ve rehberlik girişiminde önünde hazır bulduğu formülün adıdır. İnsanı açıklarken, Allah hakkında konuşurken, bilgiden ya da ahlakta söz açarken her defasında amacı, konusunun marifet karşısındaki konumu, marifete ulaştırmaya yaptığı katkıdır. İskenderî'nin düşünceleri içinde marifetin tam olarak neye karşılık geldiğini “Marifet” bölümünde ele alacağız. Ama şu kadarını söylemek gerekir ki bu düşünce yapısında çok merkezi bir yer tuttuğu için marifetin hemen her bölümde yeniden ele alınması, o bölüm açısından marifet fikrinin ne anlama geldiğine yeniden dönmek gerekecektir.

⁴⁰¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.144.

⁴⁰² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 24.

Bu bölümde “hakiki varlık” ve “gölge varlık” ayrımı ele alınacaktır. Bu, aslında doğrudan marifetin açıklanması yolunda bir girişim anlamı da taşır. Çünkü marifet, bir yanıyla neyin hakiki varlık ve neyin gölge varlık olduğunun şuuruna varmaktır.

İskenderî, belki Ekberî ekolce yapılmış detaylandırmalara başvurmamış olsa da, hakiki varlığın ve hatta yegâne varlığın Allah olduğunu dile getirir. *Hikem*'inde bir hadise yer verirken, Allah dışında bir varlık olmadığını söylemek ister: “Allah vardı ve onunla birlikte bir şey yoktu ve şimdi de o hal üzeredir.”⁴⁰³ Bir başka hikmetinde şöyle der: Allah dışında bir varlık yoktur (*iz lâ şey'ün meahû*) ama biz var olduğunu vehm ederiz.⁴⁰⁴ *Hikem*'in büyük şarihi Rundî, İskenderî'nin bu hikmetini tamamlar: “Onun dışında bir varlık olduğu kuru bir vehimdir.”⁴⁰⁵

Allah dışında varlık olduğu vehmi⁴⁰⁶ İskenderî'nin üzerinde titizlikle durduğu ve sıkça vurguladığı bir husustur. Çünkü başka bir varlık olduğu fikrinin bir vehim olduğu idrak edildiğinde salikle Allah arasındaki perde inceleyecektir. Çünkü perdeyi kalınlaştıran vehmin koyuluğundan başkası değildir. “Bir şeyin Allah'ı perdelemesi nasıl düşünülebilir ki?” diye sorar, “O, kendisiyle birlikte başka bir varlığın olmadığı el-Vâhid'dir.”⁴⁰⁷ Eğer vehim perdesi (*hicâb*) yırtılsa başka varlıkların (*a'yân*) olmadığı görülür ve yakîn nuru parlar, diğer varlıkların (*ekvân*) varlığı gölgelenir.⁴⁰⁸

İskenderî için Allah mutlak varlıktır.⁴⁰⁹ Yine ona göre Allah mutlak ve zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vücûdi'l-mutlak*), hakiki anlamda Hak olandır. Ve onun

⁴⁰³ *Keşfu'l-hafâ*, c.II, s.130-131; İskenderî, *Hikem*, s.103. Bu hadisi Vahdet-i vücûdçular da İskenderî gibi anlar, yani bu söz tüm zaman sınırlamalarının ötesinde geçerli olan ezeli ve ebedi bir ontolojik hakikate atıfta bulunacak şekilde anlaşılmalıdır. Yani ifade ebediyen ve halen geçerlidir. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s.71. (Hadisin “Allah vardı; fakat onunla beraber hiç bir şey yoktu.” şeklindeki versiyonu için bkz. Buhârî, Megâzî, 67, 74, Bed'u'l-Halk 1, Tevhid 22; Tirmizî, Menâkıb, 3946.)

⁴⁰⁴ İskenderî, *Hikem*, s. 141

⁴⁰⁵ İbn Abbâd en-Niffezî er-Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, Kahire 1939, c.1, s.106. Zerrûk, aynı hikmetle ilgili şunu söyler: “Her şey onunla vardır ve ona racidir. Sadece o vardır, başkası değil.” Bkz. Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 141.

⁴⁰⁶ İskenderî'nin manevi silsilesinden bir sufi olan Muhammed ibnü'l-Habîb de bir şiirinde şöyle der: “*Dedi ki, vehim, işte perde odur/ Yoksa o bütün varlığın üstünde Kahir'dir.*” Bkz. *Nesâimü'l-firdevs (Echoes from Eternity)*, haz. Mustafa Styer, NoOtherDesign, Birmingham, 2010, s. 48.

⁴⁰⁷ İskenderî, *Hikem*, 93. “Ebedi olarak onunla birlikte bir başka varlık var olmadığı gibi, ezeli olarak da var olucu değildir. Allah vardı ve kendisiyle birlikte bir şey yoktu, halihazırda da öyledir.” Bkz. Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.38.

⁴⁰⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 109.

⁴⁰⁹ İskenderî, *El-Kasdu'l-Mücerred*, s.13.

dışındaki her şey yok olucudur, fanidir ve batıldır.⁴¹⁰ Marifet ehline göre Allah'tan başkası varlıkla nitelenemez ve dolayısıyla kayıp da olamaz, çünkü onun ahadiyetinin subûtu sebebiyle ona rağmen ondan başka bir şey var değildir. Ondan başkası için gerçekte kaybolmak da sözkonusu değildir, çünkü ancak var olan kaybolabilir.⁴¹¹

İskenderî Allah'ın yegane varlık olduğunu belirleme hususunda o kadar titizlenir ki, var olmadığı için başka bir varlığın Allah'a delil olmasını da kabul etmez. “Onunla birlikte bir varlık olsaydı ona ulaştırırdı belki. Onların onda olmayan bir apaçıklık durumları mı vardır ki onu ızhar etsinler?” der. “Varlıkta el-Melik ve el-Hakk olandan başkası mı var ki başka birini görelim. Varsa da bu havadaki parlayan tozlar gibidir, dikkatle baktığında yok sayılırlar.”⁴¹²

Bu varlıkların mutlak anlamda bir varlık niteliği yoktur. Çünkü hakiki varlık (*el vücudu'l- hakk*) Allah'tır ve bu hususta o biriciktir. Şâzelî, “Biz mahlûkattan herhangi bir şeyi görmeyiz (*innâ lâ nerâ ehaden minel halk*). Varlık aleminde el-Melik ve el-Hakk olan (Allah'tan) başka biri mi vardır ki? Varsa da kuşkusuz havadaki toz gibi vardır ve dikkatle incelersen herhangi bir şey bulamazsın.” der.⁴¹³

Allah, hakiki ve yegâne varlık olduğu için doğal olarak hakiki faildir de: “Eğer her şeyde fail olarak Allah'ı görürsen/ bütün varlıkları da muhal olarak görürsün”⁴¹⁴ Bunun böyle olduğunu sadece “ehlullah” idrak eder ve bu bakımdan da mesela onlar bir ikramla karşılaştığında bu ikramı Allah'ın verdiğini bilirler: “Ehlullah kendilerine kim yemek sunarsa sunsun sadece Allah'ın sofrasında yerler. Çünkü Allah'tan başkasının ona rağmen bir şeye sahip olmadığını bilirler.” Şâzelî şöyle demiştir: “Biz Allah'tan başka ihsanda bulunan tanımayan bir topluluğuz (*kavm*).”⁴¹⁵ Hakiki kul, ibadetleri de Allah'tan gelen ikramlar kabilinden görür.

⁴¹⁰ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.16.

⁴¹¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 109.

⁴¹² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.33. Bu sözlerin hemen hemen aynısını, İskenderî'nin manevi torunlarından, aynı silsileden olan bir başka sufi, Muhammed el-Bûzîdî şöyle dile getirecektir: “Varlık, ayette söylendiği gibi bir seraptır ve hem, ehl-i hakikatin nazarında havadaki toz gibidir.” Bkz. *Divan*, Müsteğanem/Cezayir 1993, s.115. (Ahmed ibn Mustafa el-Alâvî el-Müsteğanemî'nin *Dîvân*'ı ile birlikte basılmıştır).

⁴¹³ İskenderî, a.g.e., s.133.

⁴¹⁴ İskenderî, *Unvânu't-Tevfîk fî Âdâbi't-Tarîk*, s. 51.

⁴¹⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 99.

Çünkü ibadetlerde hakiki fail Allah'tır. Faili kul olmadığı için de bir amel için karşılık beklemek yakışık almaz.⁴¹⁶

Sadece ikramlar değil, günahlar ya da musibetler söz konusu olduğunda da hakiki fail Allah'tır: "Gördüğü zararları mahluklardan bilen kimsenin durumu, kendisine taş atılan ve taşa düşmanlık eden, taşa karşılık veren köpeğin durumu gibidir."⁴¹⁷ Yine şeytan söz konusu olduğunda da sufinin şeytanı fail olarak görmesi söz konusu olamaz. Sufiler (*kavm*) eğer şeytandan Allah'a sığınarlarsa bunu Allah emrettiği için yaparlar. Yoksa Allah'la birlikte bir başkasının güç ve hüküm sahibi olduğunu gördüklerinden değil. Şeytandan korunmayı Allahın emrinden dolayı yerine getirirler.⁴¹⁸

2. Gölge varlık

Birkaç kez vurgulama ihtiyacı hissettik; İskenderî tevhid anlayışının mantığı neticelerinden bahsetmek söz konusu olduğunda kendisine sınırlar belirlemiş ve o sınırların ötesine geçmemiştir. Hakikatin ve marifetin dile getirilişinde genellikle ketum davranmıştır. Bu tedbirli davranışı onun ait olduğu tasavvuf ekolünün kurucu şeyhi Ebu'l-Hasan Şâzelî'de de görmekteyiz. Şeyh Şâzelî'den yaptığı bir alıntı şöyledir: "Tevhidi [vahdet-i vücûdu] sık sık dile getiren bir arkadaşım vardı. Ona şöyle dedim: 'Eğer kınanmayacak bir şey yapmak istiyorsan, dilinde *fark* bulunsun, batınında da *cem*'e şahit olunsun.'⁴¹⁹ Bu dikkat çekici bir uyarıdır. Çünkü Şâzelî'nin "kınanmak istemiyorsan" uyarısından, aslında arkadaşının tevhid anlayışını onayladığını ama onaylamadığı kısmın bunun olur olmaz dile getirilmesi olduğu sonucu çıkartılabilir. Bunun yanında "dilinde *fark* [yani şeriat/sahv] bulunsun, batınında ise *cem*'e [yani hakikat/sekr] şahit olunsun" demiştir ki bu İskenderî'nin de hakikatten konuşurken başvurduğu temel ilkelerinden biri olmuştur.

⁴¹⁶ İskenderî, *Hikem*, s.135. "Çünkü o fiilin faili Mevlâ'ndır. Bu yüzden bu amele bir karşılık istenmez çünkü başkasının yapmış olduğu amele karşılık istenmez. Bu çirkin ve istenmeyen bir davranıştır." Rundî, *Şerh alâ kitabî'l-hikem*, c.1, s. 95. İbadetlerin hakiki fail olan Allah ile görünen/sözde fail olan kul arasında nasıl bir taksimata konu edildiğini ve ibadetlerin kula nispet edilmesinden doğan sorunu İskenderî'nin nasıl aşmaya çalıştığını "İbadetler ve Zikir" bölümünde detaylı olarak ele alacağız.

⁴¹⁷ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 19.

⁴¹⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 35.

⁴¹⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134

Bu temkinliliğin sürdürüldüğünü ve *fark/cem* arasındaki sınırın korunması konusunda azami titizlik gösterildiğini her kelimesinden hissettiğimiz pasajlardan birinde Şâzelî şöyle der: “Âlemin varlığı basiret gözüyle dikkatle bakarsan gölgenin varlığına benzer. Gölge bütün varlık mertebeleri (*meratibü'l-vucûd*) dikkate alındığında yoktur. Ve yine bütün varlık mertebeleri dikkate alındığında yok da değildir. Eğer varlıkların gölge oluşlarını kabul edersen var edenin birliğini yok saymış olmazsın. Varlıkların gölge olarak var olmaları Allah’ın mutlak birliğine de engel teşkil etmez. Bu, nehre düşen ağaç gölgelerinin haline benzer. Bu gölgeler de nehirden kayıkların geçmelerine engel olmamaktadır.”⁴²⁰

Burada korunması ve ihlal edilmesinin önüne geçilmesi için çaba sarf edilen ilke tevhid ilkesidir. “Var edenin mutlak birliği” esas alındığında Allah dışında bir varlık yoktur, çünkü var olanlar gölge varlıktır. Ama bunun yanında üzerinde konuştuğumuz, “hiss-i müşterek düzeyinde algılanan”⁴²¹ ve bir biçimde varlık diye adlandırılan bir varlık da mevcuttur. Bu varlığı öyle bir isimlendirmelidir ki, “var edenin mutlak birliği”ne bir hanel gelmesin. İşte etkisiz/işlevsiz bir varlık türüne işaret etmesi sebebiyle varlığın gölge olarak isimlendirmesi bu sakıncaları giderebilir.⁴²²

Bunun yanında varlıkların belli bir biçimde, yani “özel bir tarzda” var olmalarının yolu bulunabilirse, dünya hayatı için gerekli olan fark’a/şeriat’a da bir yer açılmış olacaktır. Bu özel bir tarz ise onların gölge olarak belirlenmesi olmaktadır ki bu terminoloji bizi vahdet-i vücûd telakkisinin sahasına çeker.⁴²³ Gölge

⁴²⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134.

⁴²¹ Toshihiko Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 25.

⁴²² Ekberî ekolün şia içindeki önemli felsefi takipçilerinden olan ve *Fusûs* üzerine kapsamlı bir şerh de yazmış olan Haydar Amûlî de (Bkz. Seyyed Hossein Nasr- O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, c.1., s. 518, 590.) varlığı ikiye ayırırken benzer bir terminoloji kullanır: 1-Saf nur olarak mutlak varlık, 2- Gölge ve karanlık varlık; yani bir yanda nur (ışık), öte yanda gölge. Bu ayrımı hatırlatan Izutsu, “gerçek bir metafizikçinin gözüyle bakıldığında gölge de varlıktır, fakat vücudun saf hakikati değildir” der. Bkz. Izutsu, a.g.e., s. 21. Allah’ın nur ve varlığın gölge olarak adlandırılması İskenderî’nin hikmetlerinde de yer verdiği bir husustur: “Dünya bütünüyle karanlıktan ibarettir. Onu ancak, Hakk’ın onda zuhur etmesi aydınlatır.” Bkz. İskenderî, *Hikem*, s. 91. İskenderî’nin manevi silsilesinin yirminci yüzyıldaki temsilcilerinden Ahmed el-Alâvî, bir şiirinde şöyle diyecektir: “*Bu varlık yoktur ve [varsa da] sadece Allah’ın nurundan ötürü vardır.*” (Ahmed ibn Mustafa el-Alâvî el-Müsteğanemî, *Dîvân*, Müsteğanem 1993, s.48).

⁴²³ “Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) düşüncesinin en temel özellikleri şunlardır: Var olan sâdece Allah’tır. Etrâfımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah’ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Ancak bu gölgeler hayâlî olup gerçek varlıkları bulunmadığı için hakîkate var olan sâdece Allah’tır.”

yok hükmündedir. Nehir yüzeyine düşen ağaç gölgeleri, kayıkların nehirde geçmelerini engellememektedir. Bunun yanında gölgeler büsbütün yok da değildir. Dünya yüzeyinde bir leke, bir iz olarak mevcuttur. İskenderî böylece tevhid ilkesini ihlal etmeden varlığa bir yer açmanın yolunu bulmuştur.

Bu görüşleri, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de, Allah-âlem ilişkisini nur-gölge ile açıklamasını hatırlatır. İbn Arabî, âlemi ve içindekileri Allah'ın gölgesi olarak görür. Bu sebeple de onlar nur'a kıyasla vardır, kendi başlarına ise yok hükmündedirler. Ve son tahlilde, gölge de esasen ondan başkası değildir.⁴²⁴ Bu ikili bakış, yukarıda gördüğümüz gibi İskenderî ve Şâzelî'nin de görüşlerine paraleldir.

Hakiki varlık Allah'tır ve Allah dışında var görünen kesret âlemi özü itibarıyla yoktur. Bununla birlikte bu yokluk bir boşluk, boşunalık, bir hiçlik anlamı taşımamaktadır. “Fenomenel nesnelere ontolojik statüsü, Mutlakın çok çeşitli ilişkisel suretleri (*relational forms*) olmalarından ibarettir. Bu manada ve sadece bu manada tüm varlıklar gerçektir.”⁴²⁵ Dolayısıyla Allah vardır, mutlak, âlemi nuruyla var kılan odur; bu sebeple âlem varsa da onun var kılması, onun zuhur ettiği mazhar olması, onun mutlakliyetinin açığa çıktığı vasat olması sebebiyle yani tamamen Allah'ın etkinliklerinin sonucu olarak vardır.

Gölge varlık tespiti bize Platon'un mağara/gölge istiaresini hatırlatacaktır. Bu istiarede Platon, bir mağarada mahpus hayatı süren, arkalarından vuran ışık sebebiyle, ışığın kaynağıyla kendisi arasındaki nesnelere gölgelerinden başka bir şey göremeyen ve bütün bu gölgeleri gerçek zanneden, bu “gerçek” üzerine aldatici bir hayat kuran insanlar tasarlar. Bunların içinden ancak aydınlanmış insanlar bu mağara esaretinden kurtulup “ruhları, düşünceleri dünyasına yükselir” ve gerçeği, ışığın kaynağını görür ve mağaradaki gölgelerle çevrili hayatları kendilerine gülünç gelir.⁴²⁶ İki istiaresinin arasındaki, dünyanın görünmeyen bir yüzüne yaptıkları atıflarının ve görünen dışında ideal bir başka hayat ve bilgi kaynağına yönelik inançlarının temin ettiği benzerliğe dikkat çekmek isteriz.

Bkz. Necdet Tosun, İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd; *Tasavvuf Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-II), 2009, sayı: 23, s. 182.

⁴²⁴ Abdürrezak Kaşânî, *Şerh alâ fusûsi'l-hikem*, 1987 Kahire, s. 138 vd.

⁴²⁵ Bkz. Izutsu, a.g.e., s.32.

⁴²⁶ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İstanbul, 1995, s.199 vdd.

Gölge varlık İskenderî için mecazen vardır. Söz gelimi insanın kendisine ait sandığı mülkü esasen kendisine ait değildir. İnsanın bir mülkü yoktur, “var gibi görünenler, O’nun sana [mecazi olarak] mülk kıldığı şeydir. Senin hakiki bir mülkün yoktur, bu sadece hukuki (*şer’î*) bir nispetten ibarettir.”⁴²⁷ Mülkiyet sana izafe edilmiş bir nispettir ve Allah’ın sana, nasıl davranacağını görmek için verdiği bir izafetten ibarettir.⁴²⁸

Dünyada insanın var kabul ettiği ve kendisinin saydığı şeyler aslında yok hükmündedir ve fakat bunların şeriat tarafından insanlara nispet edilerek varmış gibi kabul edilerek hukuki ve sosyal düzenlemelere zemin kılınmaları gerekmektedir. Şöyle demek de mümkündür: Bu mülkün bütünüyle Allah’a ait olduğunu bilmeyen ve kabul etmeyen çoğunluğun, bir toplum düzeni (şeriat) içinde bir arada yaşayabilmeleri bu mülkün belirli nispetler ve aidiyetlerle taksim edilmesiyle mümkündür.⁴²⁹ Allah mutlak varlıktır ama dünya sınavı için bazı izafetler ve nispetler icat etmiştir. Bazıları bu nispetleri ve izafetleri mutlakmış gibi düşünerek gafil olmuş, bazıları ise bunların ardındaki gerçek varlığı görmüştür. Marifet bu izafetlerle ilgili olarak yaşanan aydınlanmadır. Burada mecaz-hakikat ayrımıyla da karşılaşırız. İnsan vardır, varlığı hakiki varlığa göre mecazidir, mecazen vardır. Hakikatte Allah’tan başkası yoktur. Nispet aynı zamanda bağ demektir. Salık bu bağlardan kurtulmaya çalışır. Burada başka önemli bir husus, niyet ve kalp faktörüdür. Bu nispetlerden kalpte kurtulmak gerekir yoksa şeriat bu nispetleri zahirde yerli yerinde tutar ve korur.

Allah zorunlu varlık (*vâcibü’l-vucûd*) iken, Allah dışındaki varlıklar mümkün (*mümkün lizatihî*) durumundadırlar.⁴³⁰ Varlık, O’nun var etmesiyle vardır ve onun zatının ehadiyetine nazaran ise yoktur.⁴³¹ Bu son aktardığımız hikmetinde geçen ehadiyyet terimi hakkında Rundî, “Ehadiyyet (terimi), vahdet (teriminin) vurgulu bir

⁴²⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 17.

⁴²⁸ İskenderî, a.g.e., s. 95.

⁴²⁹ Bu durum, şu meşhur sufi sözünü hatırlatır: “Şeriatıta bu benim, şu senin; tarikatta bu hem senin hem benim; hakikatte ise ne senin ne de benim.” Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 608.

⁴³⁰ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 67.

⁴³¹ İskenderî, *Hikem*, s.14. Zerrûk bu hikmeti şöyle şerh eder: “Varlığa O’nun var etmesi açısından baktığımda onları var görürsün ama onlara, onlardaki fakr, eksiklik, özgür olmamaları açılarından baktığımda onları yok görürsün.” Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.143.

ifadesidir ve ancak vahdet, daha kamil ve daha güçlü olma ihtimali olmadığına ehadiyyet gerçekleşmiş olur.” der.⁴³² Bu bakış açısıyla, ehadiyyet nihaî bir metafizik derece ve seviye olarak görülmektedir. Buna göre ehadiyyet metafizik meratibin kendisinde son bulduğu zirvedir. Vahdet-i vücûd mektebine göre bu seviye mutlak birlik seviyesidir yani taayyün öncesi vücûd’un saf hakikati anlamına gelir. Bu seviyede Zât ile herhangi bir şeyin arasında bir ilişki, bir nispet yoktur. Zât âlemlerden müstağnidir ve hiçbir şekilde idrak edilemeyeceği, bütün itibarların düştüğü bir mertebededir.⁴³³ Yani vahdet-i vücûd mektebine göre, Hakk’ın zati birliği “ehadiyyet” iken, yine bir olmak manasına gelen “vahdaniyet” ise Hakk’ın sıfatlarındaki birliği yani âleme nüfuz eden birliği anlamına gelmektedir.⁴³⁴ Bu noktada vahdet/tevhid’in bazı seviyelere sahip olduğunu ve ehadiyyet seviyesinde kavranan tevhidin başka bir var oluşa izin vermeyeceğini anlamının yanında, tevhid’in bazı seviyelerinde başka var oluşların imkanına kail olunabileceğini söylemek de mümkündür.

Bu ifadeler bize İskenderî’nin varlığın bir vehim olduğunu söylediği ifadelerini hatırlatmaktadır.⁴³⁵ Varlık vehimdir, insanın var oluşu fikri de bir vehimden ibarettir. Bu vehim sebebiyle insanoğlu daimi bir hata içindedir. İskenderî, “Bütün insanlar hata yapar. Hata yapanların en hayırlısı ise tevbe edenlerdir.”⁴³⁶ hadisini yorumlarken, “Resulullah sana hatanın senin varlığının ayrılmaz parçası hatta varlığının ta kendisi (*aynu vücûdike*) olduğunu bildirdi.” der.⁴³⁷

İnsanın günah yapmaya meyyal olması ve bunun onun tabiatının bir parçası olması yanında, bazı sufiler, insanın bizzat varlığının bir günah olduğunu söylerler: “Senin vücûd’un, başka bir günahla kıyas kabul etmeyecek derecede bir günahtır.”⁴³⁸ Yani insanın kendi varlığını görmesi, görmeye devam etmesi temel bir kusurdur ve

⁴³² Rundî, *Şerh alâ kitabı'l-hikem*, c. 1, s. 107.

⁴³³ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Dr. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 37.

⁴³⁴ Bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, s. 447.

⁴³⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 109. Yine bir Şazeli şeyhi olan Ahmed el-Alâvî, “Allah’tan gayrısını sevgili sayma/ O’nun dışındaki her şey bir seraptır.” (Ahmed el-Alâvî, *Dîvân*, s.48) der. Molla Sadrâ da varlığın aynı şekilde, “hakikatte hiçbir gerçekliği bulunmamasına rağmen insana su varmış hissini veren bir serap gibi” olduğunu söyler. Bkz. Izutsu, a.g.e., 21.

⁴³⁶ Tirmizi, Kıyame,49; İbn mace, Zühd, 30; Darimi, Rikak, 18.

⁴³⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 33

⁴³⁸ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufta On esas –Usûlü’l-Aşere Şerhleri-*, Haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul 2010, s.53-54

bir perdedir. Nitekim İskenderî'nin manevi evladı, onun silsilesinden gelen bir sufi olan Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî de, “ Şekavet, kulun kendi varlığıyla onun şuhûdundan perdelenmesidir” diyerek, bu sözde varlığın teşkil ettiği engele dikkat çeker.⁴³⁹

İnsanoğlunun kemali (başka bir ifadeyle sorgulanmadan rahmete kavuşabilecek olma makamına ulaşması) ancak kendisini yok olarak görmesiyle mümkündür. Yani hata insanın varlığının ayrılmaz bir parçasıdır. Eğer insan yok ise, bir varlık sahibi değilse bu durumda hatası da yoktur. Yokun hatası yoktur çünkü. “Hiçbir şeyi olmayan nasıl hesaba çekilir ve kendisinin bir fiili olmadığını gören nasıl fiilinden sorguya çekilir? Hesaba ancak iddia sahipleri çekilir. Ve ancak kendilerinin bir şeye malik olduğunu ve kendilerinin Allah'a rağmen fail olduğunu düşünen gafiller sorgulanır.”⁴⁴⁰ İnsanın varlığı, varlık iddiasını terk etmesi onun hatasızlığına kapı aralar.

İskenderî,“ Şüphesiz ki Allah müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır”⁴⁴¹ ayetiyle ilgili olarak Ebû Muhammed el-Mercanî'den şu yorumu aktarır: “Bazıları bu ayeti işittiğinde bu alışverişten ötürü sevindiler ve yüzleri bembeyaz oldu. Çünkü Allah onları kendilerinden satın almaya ehil kılmıştı, onlar da kendilerine verilen karşılık nedeniyle sevindiler. Bazıları da Allah'tan utandıkları için sarardılar. Çünkü Allah onlardan zaten kendisinin olan bir şeyi satın almıştı. Eğer Allah onların nefslerinde gizli olan iddiayı, nefslerinin kendilerine ait olduğu iddiasını bilmemiş olsaydı böyle buyurmazdı.” İskenderî şöyle tamamlar: “Eğer müminler itiraz/çekişme kalıntılarından tamamen arınmış olsalardı, alışveriş de söz konusu olmayacaktı.”⁴⁴²

Burada bir açıklamaya ihtiyaç bulunmaktadır. Varlığın gerçek bir hüviyetinin bulunmadığını bu kadar kesin bir biçimde dile getirmiş olan İskenderî'nin, varlık

⁴³⁹ Abdurrahman bin Muhammed el-Fâsî, *Şehru hizbi'l-berr*, Kahire 1998, s. 97

⁴⁴⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 95. Yine İskenderî'nin manevî silsilesinden gelen müellif olan Ahmed ibn Acîbe (v.1809 m), benzer biçimde, kendisine nispet ettiği bir fiili bulunmayan hesaba çekilmeyeceğini, bunun tersi durumda olanın ise fiilleri kendisine ya da başkasına nispet etmeleri sebebiyle hesaba çekileceklerini söyler. Bkz. İbn Acîbe, *Takyîdân fi vahdeti'l-vucûd*, Merakeş, 1998, s.30.

⁴⁴¹ Tevbe suresi/111.

⁴⁴² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 82.

âleminde Hakk'ı müşahade etmeyi önermek yoluyla yine aynı varlığa bir varlık atfettiğini de görmekteyiz: “ Varlıklar Allah'ın sıfatlarının aynalarıdır. Varlık âlemini terk eden Hakk'ın ondaki müşahadesini de terk etmiş demektir. Varlık âlemi kendisini görmek için değil, onda Mevla'yı görmek için var kılınmıştır.(...) İki tür velilik vardır: İlkinde veli varlıktan müstağnidir ve varlıkta Allah'tan başka bir şey görmez. Diğerinde ise veli varlıkta beka bulur ve her şeyde Allah'ı müşahade eder. Bu ikincisi daha kamildir.” diyen de odur.⁴⁴³ Bu noktayı nasıl anlamak gerekir? Bize göre İskenderî, evveleminde varlık âlemini vehmî bir varlık olarak görmektedir. Ama bu âlem böyle görünmesine rağmen “özel bir tarzda” var kalmayı sürdürmektedir. İşte bu özel tarzda var olması, onun gölge varlık olmasıdır ki, gölgenin işlevlerinden biri de, İbn Arabî'nin dediği gibi aslını hatırlatmasıdır.⁴⁴⁴ Dolayısıyla varlık âlemini önce gölge seviyesine indirmek ve ardından da bu gölgenin kaynağına yoğunlaşmak ve kaynağı müşahade etmek İskenderî'nin metafizik araştırmasının yöntemiştir.⁴⁴⁵

Bu noktada, Farabi'nin Aristoteles'ten devraldığı, İbn Sina'nınsa olgunlaştırdığı “zorunlu varlık-mümkün varlık” ayırımına bakabiliriz. İbn Sina'ya göre zorunlu varlık, varlığı olduğu şekliyle kaçınılmaz olandır. Mümkün varlıksa zorunlu olmayan, bir sebebe dayalı olarak var olandır. İbn Sina, zorunlu varlığı özü itibarıyla zorunlu olan ve bir başkası sebebiyle zorunlu olan şeklinde ikiye ayırır. Bu ikinci tip zorunlu varlığı özü itibarıyla mümkün varlık saymaktadır. Bu ayrımların temeli sebepliliktir. Sebepli olup olmamak bir varlığı zorunlu ya da mümkün yapmaktadır.⁴⁴⁶ İskenderî'nin İbn Sina'nın bu ayırımını tevarüs ederek, “Allah zorunlu varlık (*vâcibü'l-vucûd*) iken, Allah dışındaki varlıklar mümkün (*mümkün lizatihî*) durumundadır”⁴⁴⁷ diyerek bu ayırımı benimsediğini görmekteyiz. Ama bizim kanaatimiz, İskenderî'nin bu ayırımı içerdiği felsefi arkaplan ve tarihinden bağımsız olarak kullandığı yönündedir. İbn Sina, bu ayırımı, bütün mümkün mantiki sonuçlarını hesaba katarak kullanırken, bu ayırımı bir yerde, o da özel bir vurgu olmaksızın kullanan İskenderî'nin genel bakış açısı hesaba katıldığında bu ayırım

⁴⁴³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.30.

⁴⁴⁴ Abdürrezak Kaşânî, *Şerh alâ fusûsi'l-Hikem*, s. 138 vd.

⁴⁴⁵ Bu konuyu detaylı olarak “Dünya Hayatı” bölümünde tartışacağız.

⁴⁴⁶ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul 2011, s. 197 vd, s. 221 vd.

⁴⁴⁷ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 67.

özel bir nitelik kazanmaz. Ayrıca literal benzerliğe karşın, İbn Sinacı ayrımın, İskenderî'nin ayrımından farkı, İbn Sina'nın mümkün varlığı da var olarak kabul ederken, İskenderî'nin bu türden varlığı sözde-varolan şeklinde kabul etmesidir. İbn Sina bu iki tip varlığın var olup olmadıklarını değil, sebebi olup olmadıklarını tartışırken İskenderî mümkün varlığı var olmayan olarak tespit etmeyi önceler.

Özetlersek, İskenderî, varlığı hakiki ve gölge/vehmî olarak ikiye ayırır. Hakiki varlık Allah'tır. Varlık olma hali ve niteliği gerçekte onundur. Onun dışındakiler ancak birer gölge gibi vardırırlar ve bu hakiki varlığın mutlak etkinliğini hiçbir şekilde etkilemeyecek bir varlık halidir. Bununla birlikte varlıkların (ve mesela mülkün) var kabul edilmeleri hukuki bir nispetten ibarettir ve Allah bu nispetleri icat ederek kulları sınamak istemiştir.

D. Varlıkta birlik (Vahdet-i vücûd)

İskenderî “varlığın birliği/vahdet-i vücûd” terimini kullanmaz.⁴⁴⁸ Bununla birlikte İskenderî'nin görüşlerinde vahdet-i vücûdu hatırlatan pek çok husus olduğu da açıktır.

İskenderî, varlığın hakikatte ve esas olarak var olmadığını söylemektedir. Gördüğümüz gibi hakiki varlık olarak Allah'ı belirlemekte, Allah dışındaki varlığı ise gölge varlık, mecazi varlık olarak değerlendirmektedir. Vahdet-i vücûd telakkisinin en temel iddiası, Allah'tan başka bir varlığın olmadığı ise İskenderî bu görüşü kaildir. Ama vahdet-i vücûdu böyle bir indergemecilikle ele almak onu kuşatamamak olacaktır. Çünkü vahdet-i vücûd nihayetinde bir dünya görüşünü ifade eder ve bu görüş varlığın ortaya çıkışı, Allah-âlem ilişkisi, insanın cevheri gibi başka bazı başlıkları da çağırılmaktadır. Böyle bakıldığında da acaba İskenderî vahdet-i vücûdçu bir sufi sayılabilir mi?

⁴⁴⁸ Suyuti, İskenderî'nin vahdet-i mutlaka'yı dile getirenlerden olmadığını, bu yönüyle felsefecilerden ve mantıkçılardan ayrıldığını, tevhidden bahsettiğinde de kastının Allah'ın varlık açısından infiradı/biricikliği olduğunu söyler. Bkz. Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yidü'l-hakikati'l-aliyye ve teşyidi't-tarikati's-şâzeliyye*, s. 126-127. Suyuti'nin vahdet-i mutlaka ile kastı tam anlaşılacakla birlikte, vahdet-i mutlaka ifadesi Endülüslü filozof İbn Seb'in'i (v.667/1268) hatırlatmaktadır. İbn Seb'in'in vahdet anlayışı bu terimle anılır. Mutlak bir vahdet anlayışını içeren bu yaklaşım, Allah dışındaki varlıkların gerçekte yok oldukları fikri etrafında biçimlenir. Bu, İbn Teymiye'nin bizzat İbn Seb'in'in ismini anarak eleştirdiği bir görüştür. Bkz. Birgül Bozkurt Gülmez, *İbn Seb'in'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2008, s.133 vd.

“Allahu ekber” ifadesinin anlamını ele aldığı bir yerde bu terkinin “Allah en büyüktür” anlamına gelemeyeceğini söyler, “çünkü onunla birlikte başka bir şey yoktur ki o ondan daha büyük olsun” der ve ekler: “Aksine onun dışındaki her şey onun kudretinin nurlarından bir nurdur. Mumun, güneşin ışığının yanında bir hükmü yoktur ki güneşin ışığı mumunkinden daha büyük olsun. Ancak olsa olsa tabi olma anlamında bir ilişki olabilir. Bu bakımdan ‘Allahu ekber’in anlamı, o, duyuların kavrayışına, celalini akıl ve kıyasla idrak etmeye imkan vermeyecek bir büyüklüktedir demektir. Hatta onu kendisinden başkası tanıyamaz, Allah’ı ancak Allah tanır (*ya’rifu*) anlamına da gelir.”⁴⁴⁹

Görüldüğü gibi bu ifadede Allah dışındaki varlıklar yok kabul edilmekte ama bir şerh düşülerek, var iseler bile bu onun nurunun bir parçası olmak itibariyle gerçekleşen bir varlıktır, demektir. Ya da Allah dışındaki varlıklar Allah’ın ehadiyyetine nazaran yoktur ama Allah’ın var etmesiyle vardır, der bir başka yerde.⁴⁵⁰ Yine başka bir yerde konuyu şöyle ele alır: “Bu varlıkların mutlak anlamda bir varlık niteliği yoktur. Çünkü hakiki varlık (*el-vücûdu’l-hakk*) Allah’tır ve bu hususta o biriciktir. Şeyh Şâzelî: “Sufî, mahlukâtı ne var olarak, ne de âlemlerin Rabbinin ilminde olmaları hasebiyle yok olarak görendir. Ve yine demiştir ki, biz mahlukâtın herhangi bir şeyi görmeyiz (*innâ lâ nerâ ehaden mine’l-halk*). Varlık âleminde el-Melik ve Hakk olan (Allah’tan) başka biri mi vardır ki? Varsa da kuşkusuz havadaki toz gibi vardır ve dikkatle incelersen herhangi bir şey bulamazsın.”⁴⁵¹

İskenderî’nin düştüğü bu şerhler onun, varlığın birliği meselesini ele alırken yaptığı açıklamaların genel stratejisinin bir parçasıdır. İskenderî, radikal bir vahdet-i vücûd çizgisine yaklaştığı anda bile, Allah dışındaki varlıklara varlık kategorilerinde bir yer açma girişiminde bulunmaktadır. Onların varlığını Allah’ın varlığına muhtaç, onun varlığının bir parçası olarak konumlandırarak büsbütün inkâr etmekten uzaklaşır.

⁴⁴⁹ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 45.

⁴⁵⁰ İskenderî, *Hikem*, s.143. “Varlığa onun var etmesi açısından baktığında onları var görürsün ama onlara, onlardaki fakr, eksiklik, özgür olmamaları açılarından baktığında onları yok görürsün.” Bkz. Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 143.

⁴⁵¹ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.133. İskenderî, Hallâc-ı Mansur’u andığı ender yerlerden birinde onun konumuzla bağlantılı son sözlerini aktarır: “el-Vâhid’e (Bir’e) yakışan el-Vâhid’i biricik kılmaktır (*ifrâd*).” Bkz. İskenderî, *Risâle fi edebi’l-ilm*, s.61. Aynı sayfada yer alan tahkik edenin düştüğü 5. dipnota göre, Hallâc bu sözü ölüme giderken söylemiştir.

Aslında İskenderî varlıktaki birliği bir zevk ve dini tecrübe meselesi olarak ele alır. Varlıklar etrafımızda görünmektedirler, buradadırlar ama aslolan onları var görmemektir. İskenderî, Allah'ın kuluna seslenişini dile getirdiği bir şiirinde, senden istenen istemeyi unutmaktır ve varlığı bir kenara koyup onu *görmemektir*, der.⁴⁵² Yine İskenderî'nin zikir yapmakla ilgili olarak salike koyduğu hedef şudur: “Kalp gözün iki dünyada da el-Vâhid olandan başkasını görmesin, bütün varlıkların cenaze namazlarını kılıver. Böylece senin için övgü ile yergi aynı olsun da insanların seni yermesini senin için bir tedip ve uyarı olarak, seni övmelerini de bir sınav (*fitne*) olarak göresin. Nitekim onların dilleri övgü ya da yergi için ancak Allah'ın emriyle hareket ederler. Eğer sende nefse velevki zerre miktarınca olsun bir destek (*nusret*) varsa, sen yalan iddia sahibisin ve şeytanın da seni yoldan çıkartıyor.”⁴⁵³ Yine “Şeyhimizin şeyhi” diye anarak Şâzelî'den yaptığı alıntı da benzer teyitler içerir: “Biz Allah'a iman ve yakın gözüyle bakarız. Bu da bizi delil ve burhandan müstağni kılar. Biz yaratılmış herhangi bir şeyi görmeyiz. Varlık âleminde el-Melik ve el-Hakk olandan başka biri var mıdır ki? Varsa da, havadaki toz gibidir ve dikkatle baktığında aslında herhangi bir şey bulamazsın.”⁴⁵⁴ Şâzelî'nin daha önce andığımız, “Gölge bütün varlık mertebeleri (*meratibü'l-vücûd*) dikkate alındığında yoktur. Ve yine bütün varlık mertebeleri dikkate alındığında yok da değildir.”⁴⁵⁵ ifadeleri de İskenderî'nin düştüğü şerhleri anımsatır ve onun yukarıda değindiğimiz “Allah'tan başkası yoktur ama var ise de...” şeklindeki açıklama stratejisine uygundur. Mahlukat bir bakışa göre vardır, bir bakışa göre yoktur. Ama esas olan onun yokluğudur çünkü onun varlığı izafi, mecazi bir varlıktır. “Şeyh Şâzelî: Tevhidi [vahdet-i vücûdu] sık sık dile getiren bir arkadaşım vardı. Ona şöyle dedim: Eğer kınanmayacak bir şey yapmak istiyorsan, dilinde *fark* bulunsun, batnında da *cem* 'e şahit olunsun.”⁴⁵⁶ alıntısı bir yandan İskenderî ve eklemlendiği ekolün vahdeti dile getirmekteki temkinliliğini gösterirken öte yandan varlığın andığımız ikili bakışla ele alınması önerisini de pekiştiren bir örnektir.

⁴⁵² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 41.

⁴⁵³ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 36.

⁴⁵⁴ İskenderî, *Min kelâmi Tâceddin İbn Ataillah es-Sekenderî radiyallahu anh fi tefsiri kavlihî teâlâ ve izâ câekellezîne yü'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ*, s.19-20. (Eser bundan sonra “*Tefsîru izâ câe*” olarak geçecektir.)

⁴⁵⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134.

⁴⁵⁶ İskenderî, a.y.

Burada varlığın birliği bu hali yaşayan sufinin tecrübesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tecrübenin özneliği sebebiyle olsa gerek, İskenderî, bu tecrübeyi paylaşan sufilere genel okuruna seslendiğinden farklı seslenmekte, genel okurunu hesaba katarak, varlığın radikal bir inkârına yukarıdaki şerhleri düşmektedir. Dolayısıyla İskenderî sufilerin *zevk* olarak adlandırdıkları, tevhidi ve tevhidî hakikatleri özel ve öznel bir biçimde tatma ve duyma tecrübesini hesaba katarak görüşlerini dile getirmektedir. Buna göre var olanları yaşadığınız tecrübe ve *zevke* göre ya var ya da yok kabul edersiniz. Ama hakikat onların yok mesabesinde kabul edilmeleridir. Yani İskenderî’de, Taftazanî’nin dediği gibi varlığın birliğini müşahede etmek zevk ve ‘ıyân meselesidir.⁴⁵⁷

Görüldüğü gibi İskenderî Allah dışındaki varlığı bizatihi var değil Allah’a nispetle ve ondan ötürü var kabul etmektedir. Allah’tan başka varlık yoktur demektedir ama bunu, bizatihi yoktur şeklinde değil, Allah’a nispetle yok olarak şerh etmekte ve ayrıca bu yokluğu (ya da varlıktaki birliği) bir görme biçimiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre varlığın birliği sufinin sülukun nihayetinde ulaşacağı bir tecrübedir. İlaveten bu birliği dile getirme hususunda da belli bir ihtiyatî yönelimi benimsemektedir. Bütün bunlardan dolayı olsa gerek, Taftazanî’ye göre İskenderî vahdet-i vücûdu kail değildir.⁴⁵⁸

1. İbn Arabî ekolüyle mukayese

İskenderî’nin varlık hakkındaki görüşleri, tevhid/vahdet çevresinde biçimlenen fikriyatı akla, ismi vahdet-i vücûd nazariyesiyle birlikte anılan İbn Arabî’yi ve onun görüşlerini getirmektedir. Bu sebeple bu iki ismin konuyla ilgili görüşlerinin kısa bir mukayesesini yapmayı uygun buluyoruz.

İskenderî, İbn Arabî ’den birkaç kez bahsetmiştir. Cüneyd-i Bağdadî, Hakîm Tirmizî, Gazâlî gibi sufilerden müteaddit kere bahseden İskenderî, İbn Arabî’yi belirleyebildiğimiz kadarıyla üç kez anar.⁴⁵⁹ Ayrıca eserlerinde İbn Arabî’nin tilmizlerinden Ebu’l-İlm Yâsîn’in⁴⁶⁰ ve Sadreddin Konevî’nin (*Kûlî*) adı

⁴⁵⁷ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 243, 256.

⁴⁵⁸ Taftazanî, a.g.e., s. 264.

⁴⁵⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.57 (iki kez) ve s.110.

⁴⁶⁰ İskenderî, a.g.e., s.53.

geçmektedir. İskenderî, Konevî'nin Şâzelî ile buluştuğunu aktarır. Bu buluşmada Şâzelî, Konevî'nin anlattıklarını dinledikten sonra başını kaldırmış ve sormuştur: “Söyle bana, zamanın kutbu nerededir? Dostu kimdir? Bildikleri ilimler nelerdir?” Bu soru üzerine Konevî sessiz kalmış ve bir cevap vermemiştir.⁴⁶¹ Bunlar dışında İbn Arabî'ye ya da ekolüne bir atıf yoktur.

Ebu'l-Vefâ Taftazanî, bu iki sufi arasında bir yakınlık olmadığı kanaatindedir. Esasen Taftazanî'ye göre sadece İskenderî ile İbn Arabî arasında değil, genel olarak Mısır tipi tasavvufla Horasan ve Mağrip tipi tasavvuflar arasında da farklar vardır. Taftazanî tarihte Mısır'a hâkim olan tasavvufî ekollerin amel ve ahlaka ağırlık veren, ittihad, hulûl gibi aşırılıklardan uzak duran ekoller olduğunu ve Horasan-Fars havzasındaki ekollerin bazıları gibi Hind etkisine açık olmadıklarını söyler. Ona göre, yine İbn Seb'în, İbn Arabî, Sadreddin Konevî gibi sufiler Mısır'a gelmelerine rağmen Mısır'daki tasavvuf anlayışının bu niteliği sebebiyle toplumsal bir karşılık bulamamışlardır. Hicri III-VII. asırlar arasında Mısır'da yaygın olan tarikatler temkin ve itidali esas alarak vahdet-i vücûd anlayışından uzak durmuşlardır.⁴⁶² Yazara göre, Mısır sufiliği için söylenenler İskenderî'nin tasavvufî anlayışı için de geçerlidir: O da vahdet-i vücûd, hulûl, ittihad'dan uzaktır; Eş'arî itikadına bağlıdır. Yabancı etkilerden uzaktır, tasavvufî anlayışı halis İslamî tasavvuftur. Ameli/pratik yöne ağırlık verir.⁴⁶³

Bu, coğrafi sınırlarla belirlenmiş genel çerçevenin dışında, düşünce ve kuram açılarından da bir İskenderî-İbn Arabî paralellliğini bir çırpıda tespit etmek mümkün görünmez.

Çünkü öncelikle İskenderî, yukarıda da gördüğümüz gibi Allah'ın varlığı îcâd ve imdâd ile var kılıp hayat verdiğini söyler. İcâd terimi, kelâmcıların “halk” anlamında kullandıkları terimlerden biri olduğu için, kesin olarak belirlemek mümkün görünmese de, bu terimin İskenderî için de bir tür halk/yoktan var etme anlamlarını çağrıştırdığını söylemiştik. Buna karşılık İbn Arabî, yokluktan

⁴⁶¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.63. İbn Ayyâd er-Rundî, burada geçen el-Kûlî'nin Sadreddin Konevî olduğunu söyler (*eş-şeyhu'l-Kunevî tilmizü İbn Arabî*). bkz. İbn Ayyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî, Halep 2002, s. 48. Bununla birlikte Konevî ile böyle bir görüşmenin tarihi açıdan imkansız olduğuna dair bazı görüşler de bulunmaktadır. Bu tartışmalarla ilgili olarak bkz. Ahmet Murat Özel, “Şâzeliyye” md., DİA, XXXVIII, s. 387-390.

⁴⁶² Taftazanî, *Mısır'da Süfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları*, Çev. Mustafa Aşkar, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXXV, s.536 vd, Ankara 1996.

⁴⁶³ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 54-55.

yaratılmayı kabul etmez. Mevcudatın var oluşu, ezeli olarak devam eden ilahî bir tecelli, tenezzül ve zuhur olarak gerçekleşir.⁴⁶⁴

Taftazanî, İskenderî'nin varlığı mutlak anlamda inkar etmediğini ve bunun da onunla İbn Arabî arasındaki farklardan biri olduğunu söyler.⁴⁶⁵ Ama bu sanıldığı kadar kolay kabullenilecek bir iddia değildir. Çünkü "Hakiki Varlık ve Gölge Varlık" başlıkları altında gördüğümüz gibi İskenderî görünen varlığı hakiki varlık karşısında yok mesabesinde görür.

İskenderî'nin eserlerinde herhangi bir şatahata rastlanmadığı doğrudur. Ama bu onun vahdet-i vücûd fikrine uzaklığından ziyade bir mürşit olarak itidal sahibi olduğuna delil sayılmalıdır. İskenderî'nin bu tutumunda, müridlerine itidali öğütleyen Şâzelî'nin büyük etkisi vardır.⁴⁶⁶ Dolayısıyla onun vahdet-i vücûdu benimsemekle birlikte bunu dile getirme noktasında İbn Arabî'yle arasında farklılıklar olduğu kanaatindeyiz. Nitekim başka bazı araştırmacılar da, İskenderî'nin tevhid anlayışının İbn Arabî'nin öğretilerine yakın olduğunu; İskenderî, İbn Arabî'nin ismini anmamasına ve İbn Arabî'nin epeyce teknik felsefî yaklaşımını benimsememesine rağmen İbn Arabî'nin sistemine bir meyil hatta bir güven beslediğini gösterdiğini tespit ederler.⁴⁶⁷

Martin Lings, Victor Danner tarafından yapılan *Hikem* çevirisine yazdığı sunuşta buna paralel olarak şu tespiti yer verir: "*Hikem*'in ana teması, kendisinin [İskenderî'nin] de söylediği gibi marifettir. Başka bir ifadeyle, vahdet-i vücûd'un saf ve nesnel bir ifşası yerine, okurun onu zihninin kapılarının daimi bir çalınışı olarak tecrübe edebileceği biçimde burada kasten bu doktrin (marifet) tercih edilmiştir."⁴⁶⁸ Bu tespit bize, İskenderî'nin vahdeti vücûd'u alenen, saf biçimde dile getirmek yerine, dolaylı, örtülü bir biçimde dile getirdiğini, böylece okurun bu görüşü tedrici olarak içselleştirdiğini, deneyimlediğini söylemektedir, diyebiliriz.

Bir başka husus da, İskenderî ve İbn Arabî'nin ikisinin birden Mağripli sufi Şuayb Ebû Medyen'le olan irtibatlarıdır. İskenderî, Ebû Medyen'in "*Mâ lezzetü'l-ıyş*" diye başlayan *Kaside-i Râiyye*'sine şerh yazmıştır. İskenderî'nin şerhi daha önce

⁴⁶⁴ Bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s.257; Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 35.

⁴⁶⁵ Taftazanî, a.g.e., s.269-270.

⁴⁶⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134.

⁴⁶⁷ Al-Iskandari, *The Book of Illumination (et-Tenvîr*'in İngilizce tercümesi), mütercimin önsözü, s. 33.

⁴⁶⁸ Danner, *Sufi Aphorisms*, Martin Lings'in önsözü, s.VII.

andığımız gibi *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*⁴⁶⁹ adını taşımaktadır. Bu eserin bir neşrinde İbn Arabî'nin de aynı kasideye yazdığı şerh birlikte yayınlanmıştır.⁴⁷⁰ Zaten İbn Arabî'nin çok önem ve değer verdiği, şeyhinin şeyhi olarak andığı ve hayat boyu ruhaniyetinden istifade ettiğini söylediği bir zat olan Ebû Medyen,⁴⁷¹ İskenderî'nin ait olduğu bazı silsilelerde de yer almaktadır.⁴⁷²

İskenderî sonrası dönemde onun izleyicileri ve özellikle de ondan sonraki Dâvûd el-Bahilî'den sonra gelen mürşit olan Muhammed Vefâ ve çevresi, aktif olarak İbn Arabî'nin düşüncesini işlemişlerdir. Bu çevre “İskenderî ismi etrafında gelişmiş olan Şâzelî topluluğuna bir spekülâtif gözüpeklik ve şiirsel ruhsat unsurunu sokmuştur ki bu özellikler daha sonra Mağribi (*Moroccon*) sufilerce tipik olarak Mısırlı ya da Meşrikî olarak görülecektir.”⁴⁷³ Bu paralellik, öncesinde buna dair bir mayanın bulunmasına bağlıdır. Vahdet-i vücûd doktrininden bütünüyle uzak bir fikriyatı hemen birkaç on yıl içinde tarikat gibi geleneğe bağlılığın belirleyici olduğu bir yapıya sokmanın zorluğu ortadadır.

II. VARLIK TASAVVURU AÇISINDAN İRADE VE TEDBİR ANLAYIŞI

İskenderî düşüncesinin etrafında döndüğü eksen “iskât-ı tedbir” (tedbirin terk edilmesi) terimidir. İskenderî gerek varlıktan bahsederken, gerekse tasavvufî eğitimin ilkelerini işlerken her defasında bu terime başvurur. Onun anladığı tasavvuf,

⁴⁶⁹ Bir baskısı: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.

⁴⁷⁰ *Şerh kasîdetü mâ lezzetü'l-ıyş illâ suhbet'l-fukarâ*, Kahire, 1935.

⁴⁷¹ İbn Arabî-Ebû Medyen irtibatı için Claude Addas şöyle der: “Şeyh-i Ekber'in müellefatında Ebu Medyen'e yapılan atıflar tam bir dökümü çıkarılamayacak kadar boldur. İstatistik bir karşılaştırmanın kolayca göstereceği gibi, İbn Arabî bütün sufiler içinde en çok (hiç karşılaşmamış olduğu) Ebû Medyen'in ismini zikretmektedir. Bkz. Claude Addas, *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul 2003, s.73. Addas kitabında bu atıflardan yirmi kadarına işaret eder. Bkz. a.g.e., s.88. Ayrıca bkz. Abdülhalim Mahmud, *Ebû Medyen el-Ğavs hayatuhû ve mi'râcuhû ilallâh*, Kahire 1993, s.134 vd.

⁴⁷² Bkz. Muhammed Zâfir el-Medenî, *el-Envâru'l-Kudsiyye*, İstanbul 1304, s.35; Abdülkadir İsa, *Tasavvuftan Hakikatler*, çev. Hasan Arslan, İstanbul 2003, s. 407. Bazı kaynaklar Şâzeliyye'yi Ebû Medyen'e nispet edilen Medyeniyye'nin bir kolu sayarlar. Bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 14.

⁴⁷³ Scott Kugle, a.g.e., s 34. Muhammed Vefâ'nın görüşlerinin tamamen Ekberî bir çizgide olduğunu düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır. Richard McGregor, İskenderî'nin Ekberî sayılamayacağını ama ondan sadece bir şeyh (Dâvûd el-Bâhilî) sonra gelen Muhammed Vefâ'nın Ekberî olduğunu düşünür. Bkz. Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shadhiliyya, *Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya*, ed. Eric Geoffroy, Paris 2005 içinde, s.107- 115

iskât-ı tedbirden başka bir şey değildir. Yine ona göre arif, iskât-ı tedbiri gerçekleştirmiş kişidir. Rıza, tevekkül, zühd vb. bütün tasavvufî hal ve makamlar iskât-ı tedbir olmaksızın tam anlamıyla tahakkuk etmiş olamaz. Yani iskât-ı tedbir, İskenderî için hem bütün bir tasavvufî evreni açıklamak için kalkış noktası hem de tasavvufî yolculuğun nihai amacıdır.

İskenderî'nin bu konuya tahsis ettiği müstakil kitabı *Et-tenvîr fî iskâtı 't-tedbir* kitabından daha önce bahsetmiştik. Mezkur kitap münhasıran bu konuyu ele alır. Ama bu konu bu kitabından taşar ve diğer bütün kitaplarında bazen hemen hemen aynı kelimeler ve ifadelerle karşımıza çıkar. İskenderî'nin temel kitabı sayılabilecek olan *Hikem* de esasen iskât-ı tedbir'in farklı görünüşlerini ve tekniklerini ele alan bir kitaptır.

İskât-ı tedbir terimleştirmesine ve İskenderî'nin konuyu nasıl ele aldığına girmeden önce "tedbir" özel teriminin anlamını ele alma ihtiyacı duyuyoruz. Yine bu terim irade terimiyle bağlantılı olduğu için irade meselesine de eğilmek zorundayız. Dolayısıyla bu bölümde iskât-ı tedbirle sufimizin ne kastettiğini anlamak için sırasıyla irade ve tedbir terimlerini açmaya çalışa

A. İrade ve tedbir

1. İrade nedir?

İrade, İslam düşünce ekollerinin birbirlerinden ayrışmalarına yol açacak kadar merkezî bir terim olmuştur. Allah'ın iradesi ile karşılaşan insan iradesinin kapasitesi, etkinlik alanı ve imkânları farklı filozoflar ve özellikle kelâmcılarca tartışılmış, Mutezile, Cebriyye ve Eş'arîliğin birbirleriyle kıyaslanmalarını temin eden temel başlık irade başlığı olmuştur.

İrade, Kur'anî bir terimdir. Kur'an'da çeşitli ayetlerde özellikle Allah'ın iradesi söz konusu olduğunda kullanılır.⁴⁷⁴ Nitekim Cürçânî, "Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir."⁴⁷⁵ âyetini anarak iradenin Allah söz konusu olduğunda, onun, bir fiilin belli bir biçimde

⁴⁷⁴ Mesela bkz. Yunus suresi/107, Hud suresi/107, Ra'd suresi/11, Hacc suresi/14 ve 16, Kasas suresi/5, Ahzab suresi/17.

⁴⁷⁵ Yunus suresi/82.

gerçekleşmesini temin eden sıfatı olduğunu söyler. Bir işin ortaya çıkması onunla mümkün olur. İnsan söz konusu olduğunda ise, irade, bir kazanca, bir amaca olan meyildir ya da bir başka ifadeyle arzudur.⁴⁷⁶

Felsefe geleneğinde terim özel anlamlar kazanmıştır. Kindî, insani iradeyi, “hatıra gelen düşünceyi eyleme doğru sevkeden psikolojik güç”⁴⁷⁷ olarak tanımlar. Farabi de iradeyi bir meyil ve özlem (*nuzû*’) olarak açıklar. Bunun kaynağı nefsteki *el-kuvvetü’n-nüzûiyye* denilen kuvvettir. Bunun sayesinde insan bir şeyi his olarak, tahayyül olarak ya arzular ya da onu çirkin bulur.⁴⁷⁸ İbn Sinâ açısından irade nefsin muharrik güçleri (*el-kuvâ’l-muharrike*) arasında sayılır. Buna göre irade (*el-kuvvetü’n-nüzûiyye*) arzulanan şey hakkında kesin iradeyi ortaya koyarak eylemi yapan gücün harekete geçmesini sağlar.⁴⁷⁹ Bir insan hareketi bilgi, irade ve fizyolojik faktör şeklinde üç temel ilkeye dayanır.⁴⁸⁰ İbn Rüşd’e göreyse irade failin fiile yönelik arzudur (*şevk*).⁴⁸¹

Görüldüğü gibi aşağı yukarı birbirine yakın tanımlara ulaşmış olan İslam filozoflarına göre irade meyil, ilgi ve şevktir. İnsandaki iradenin kökeni onun psikolojik varlığının derinliklerindedir. Bir arzu nesnesiyle karşılaşan insanda ona karşı bir irade oluşacaktır. Bu tanımlara göre insanın fiili irade ile yönlendirilir ve istikamet kazanır. İrade insanın doğal bir unsurudur.

Kelam açısından bakıldığında insanın iradesi cüz’î irade olarak tanımlanırken, Allah’ın iradesi küllî irade olarak tanımlanmıştır. Küllî irade karşısında cüz’î iradeye açıkları yere göre İslam kelâm fırkaları ve akımları birbirinden az ya da çok ayırmıştır. İradeyi, fiili doğuran psikolojik etmen olarak ele aldığımızda, iradenin açıklanması insan fiiliyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Nitekim İslam kelâm mezheplerinde irade meselesi insanın fiili tartışmaları etrafında ele alınır ve çözümlenir. Mutezile, insanın fiilinin bütünüyle insanın iradesinin ve yaratımının sonucu olduğunu söylemiştir. İnsan mecazen değil hakikaten kendi fiillerinin

⁴⁷⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Abdurrahman Amîra, Beyrut 1987, s.37.

⁴⁷⁷ Kindî, a.g.e., s. 193.

⁴⁷⁸ Farabî, *Kütâbu ârâi ehli’l-medînetü’l-fâdila*, s. 50.

⁴⁷⁹ Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s.152 vd.

⁴⁸⁰ Ali Durusoy, a.g.e.,s.155

⁴⁸¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t- tehfüt*, Mısır 1303 h, s. 4.

yaratıcısıdır ve yapıcısıdır. Bu açıdan insan, fiillerinde bütünüyle bir irade sahibidir. Çünkü böyle olmasaydı teklif anlamsız ve yersiz olur ve insan cebr altında yapmış olduğu fiillerinin hesabını verir ya da ödül olarak karşılığını alırdı. Mutezile'nin tam zıddı noktada yer alan Cebriyye ise insanın fiillerinin bütünüyle ilâhî iradenin baskısı (*cebr*) altında gerçekleştiğini söylemiştir. İnsan bu itibarla rüzgârın önündeki tüy gibidir, ilahî irade onu oradan oraya sürükler. Eş'arîler bu iki akım arasında bir orta yol tutmuşlar ve insanın fiillerinin hakiki yaratıcısının Allah olduğunu teslim etmekle birlikte insanın kendi fiillerinin kâsibi olduğunu söylemişlerdir. “Kesb teorisi” olarak da anılan bu teoriye göre insan bir fiili yapmayı seçtiğinde Allah onda bu fiili yapacak kudreti ve istitaatı yaratır. Böylece fiil Allah'ın yarattığı ama kulun kesbettiği bir eyleme dönüşür.⁴⁸² Maturîdîler ise insanın fiillerinde irade hürriyetine sahip olduğunu ama fiillerinin yaratıcısı olmadığını söylemişlerdir. Kulun iradî fiilleri vardır ve bunlar ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Fiile eşlik eden istitâat, fiilin kendisiyle gerçekleştiği kudretin hakikatidir. Teklif de bu istitâat üzerine mebnidir. Maturîdî'ye göre kesb, kulun bir fiili yapmayı istemesi, buna azmetmesidir. İnsan bir fiili yapıp yapmamakta hürdür. Maturîdîler fiillerini yaratıcısının Allah olduğunu söylemekle Mutezile'den ve insana irade hürriyeti tanıdıkları için de Cebriye'den ayrılırlar.⁴⁸³

İskenderî irade terimini göze çarpacak bir sıklıkla olmamakla birlikte eserlerinde kullanmıştır. Yine iradeyi tamamlayan bir terim olarak *ihdiyara* da yer vermiştir.

İskenderî, çarpıcı bir biçimde ve yukarıda özetlediğimiz İslam Felsefesi ve Kelâm'ının ana akım düşüncesine zıt olarak Allah'ın iradeyi var kılmasının, onun kullarını el-Kahhâr'ın kahr niteliğiyle tanıştırmak için olduğunu söyler. Yukarıda gördük, genel kabul, insanın bir fiili, bir nesneyi, bir amacı seçme yolunda, irade denilen kuvvesinin etkin hale geldiği yönündedir. Bu da insana bir özgürlük hissi

⁴⁸² Bkz. Ebu'l-feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâğûr, Beyrut 1993, s.110; Muhammed Umâra, *Teyyârâtü'l-fikri'l-islâmiyye*, Kahire, 1991, s.183 vd; Muhammed A. Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı- Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970, s. 144, 155, 176, 227.

⁴⁸³ Ömer bin Muhammed en-Nesefî, *el-Akîdetü'n-nesefiyye (Mecmûu mühimmâti'l-mutûn içinde)*, Kahire 1959, s.29 vd; bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982, s.53 vd; Muhammed A. Ebû Zehra, a.g.e., s.246 vd

tattırır, kendine ait bir iradesi ve seçimi olduğunu hissettirir. Bu bakış açısıyla bakıldığında irade ve ihtiyar Allah'ın rahmet sıfatının bir sonucu olarak görülebilecekken, İskenderî bunu, *-tedbir, ihtiyar ve iradeyi* birlikte ve birbirlerini tamamlar ya da birbirlerinin yerine geçer tarzda kullandığı bir pasajda- kahrla irtibatlandırır: “Tedbir ve seçimde bulunabilmenin (*ihiyar*) yaratılışının sırrı el-Kahhâr'ın kahr özelliğinin zuhurudur. Allah kullarını kahrıyla tanıştırmak istemiş bunun için de tedbir ve ihtiyarı yaratmıştır. Sonra onlara bunları yapmak için fırsat tanımıştır. Eğer onlar Allah'la karşı karşıya olsalardı [ki arifler bu müvacehe ehlidir] mele-i a'lânın durumunda olduğu gibi ne tedbir ne de ihtiyarı gerçekleştirebilirlerdi. Kullar tedbir alınca ve ihtiyarda bulununca, onun kahrı onların tedbir ve ihtiyarına yönelir, böylece onların dayanakları yıkılmış olur. Kulları kendi arzusunun kahrı ile tanıştırdıncaya kullar da onun kulları üzerinde kâhir/kahr sahibi olduğunu anlarlar. Sendeki iradeyi senin bir iraden olsun diye yaratmadı. Fakat onun iradesi seninkini geçersiz kılsın diye yarattı. Böylece sen iraden olmadığını anlarsın. Aynı şekilde sendeki tedbiri sürekli olarak ona sahip olası diye var kılmadı. Onu sende yarattı ki sen tedbir alınsın, o da tedbir alsın ve senin değil onun tedbiri gerçekleşsin. Bu yüzden (büyüklerden) birine Allah'ı nasıl tanıdın, diye sorulunca, kararlarımı bozmasıyla, demiştir.”⁴⁸⁴ İskenderî'nin bu yorumuna ulaşmasının nedeni, insanın her irade ettiğini elde edememesinin onda yarattığı hayal kırıklıkları olsa gerektir. İnsan birçok amaç, nesne ve fiili arzulamakta ve istemekte ama onun önüne psikolojik, fiziki ve sosyolojik engeller çıkmakta ve insan amacına ulaşmaktan mahrum kalmaktadır. Bu mahrumiyeti el-Kahhâr'ın kahr niteliğine bağlayan İskenderî'ye göre bir istek karşısında Allah'a (el-Kahhâr'a) ve insana ait olmak üzere iki irade çarpışmakta ve nihayetinde Allah'ın iradesi galip gelmektedir. İskenderî böylece iradeden mutlak bir iradeyi anladığını ortaya koymuş olur. Yani irade olarak adlandırılmayı hak eden, esasen önüne bir engelin çıkamadığı iradedir, demek istemiş olur. Ama insanın ulaşamadıkları yanında isteyip de ulaşabildiği amaçları da bulunmaktadır ve bunlar görece olarak hiç de az sayılamayabilir. Bu durum da diğer açıdan, yani özgür irade nokta-i nazarından bakıldığında insanın irade sahibi olarak tanımlanmasına pekala yol açabilir. İskenderî için bu soru yoktur, böyle bir meseleyi

⁴⁸⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 59-60.

gündemine almaz. Çünkü yukarıdaki alıntıda İskenderî'nin insandaki iradeyi yaratmanın Allah olduğunu vurgulaması ve bu yaratımın da aslında bu iradenin işlevsiz olduğunu göstermek üzere gerçekleşmesi, İskenderî'nin asıl odaklandığı noktanın ilahî iradenin mutlak gücünü göstermek olduğunu sergiler. Dolayısıyla o, iradeden bahis açınca bu mutlaklığı vurgulamak için bunu yapar. Bu perspektif de onu insana dair bir özgür iradeyi iptal etmeye götürür.

Yukarıda geçen pasajda İskenderî'nin *irade*, *ihtiyar* ve *tedbir* terimlerini birbirinin yerine ya da birbirinin tamamlayıcısı olarak kullandığını görmüştük. Yine bir başka pasajda benzer bir kullanıma baş vurur: İskenderî, manevi seçkinler arasına girebilmenin şartlarından biri olarak da iradeden soyutlanmayı (*selbü'l-irade*) sayar. Diğer şartlarsa ihtiyarı terk etmek (*terkü'l-ihtiyar*) ve tedbirden soyutlanmaktır (*selbü't-tedbir*).⁴⁸⁵ Hatta seçkinler arasına girebilmenin alametleri olarak ibadetleri artırmayı ya da varidatların zuhurun değil ihtiyarı terk etmeyi görür.⁴⁸⁶

İskenderî, insanlar Allah'a ibadet ederken bunu onun yardımıyla yaptıklarını, ona karşı çıkanlar da onun onları terk etmesiyle karşı çıkabildiklerini söyler.⁴⁸⁷ İstemek ancak ve ancak onun yardımı ile hâsıl olur. Bir şeyhe ulaştığında müridi ona ulaştıran Allah'tır.⁴⁸⁸ Dolayısıyla her türden fiilin yaratıcısı Allah'tır. Buna küfür de dâhildir.⁴⁸⁹ Masiyeti de yaratan Allah'tır. İskenderî, Allah'ın masiyeti yaratmayacağı yönündeki görüşü, Allah'ın kendi mülkünde istemediği bir şeyi yaratmış olmayacağı noktasından hareketle eleştirir. Bu görüşü savunanlar Allah'ı tenzih etmek istemektedir ama İskenderî'ye göre Allah'ı bu tenzih edişten de tenzih etmek gerekir.⁴⁹⁰ Bu görüş sufilerin genel görüşleriyle uyumludur. Nitekim Kelâbâzî de,

⁴⁸⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 47. Elimizdeki baskılardan birinde (1998 tarihli) buradaki irade "idare" olarak dizilmiş olmakla birlikte bir diğer nüshada (h.1332 tarihli olanda) bağlama da uygun olarak "irade" geçiyor. Bkz.s.47. İskenderî'nin manevi silsilesinden bir Şazeli şeyhi olan Zâfir el-Medenî, Şazeli yolunun özelliklerini sayarken iradeyi reddetmek (*selbü'l-irade*) ve tedbiri terk etmek (*terkü't-tedbir*) maddelerini de başlarda zikreder. Bkz. *el-Envâru'l-Kudsiyye*, s.58.

⁴⁸⁶ İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s.48.

⁴⁸⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.46

⁴⁸⁸ İskenderî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*, s. 54

⁴⁸⁹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 47

⁴⁹⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 37. İskenderî'nin burada kastettikleri Mutezile olsa gerektir. Çünkü Mutezile, masiyetin insanlar tarafından yaratıldığını, bunun aksini iddia etmenin Allah'ın adaleti ilkesine aykırı olacağını söylerler. Tenzihle gösterilen aşırılığın doğurduğu sakınca İskenderî'nin

sufilerin itikadî görüşlerini de derlediği eserinde bu konuya değinir ve sufilerin, Allah'ın insanın iyi-kötü bütün fiillerini yarattığına kail olduklarını, Allah'ın kötü insanı yaratmasının caiz olması gibi kötü ve çirkin fiili yaratmasının da caiz olduğunu söyler.⁴⁹¹ İskenderî'ye göre, bu gerçeklere rağmen, “Sana isabet eden her iyilik Allah'tandır, sana isabet eden her kötülük de nefsendendir.”⁴⁹² ayetinde söylendiği gibi edeben iyilikleri Allah'a, kötülükleri ise nefsimize izafe etmeliyizdir. Elbette kulun iyi ve kötü bütün fiillerini yaratan Allah'tır ama edep, Hz. İbrahim'in hastalandığında hastalığı kendine, şifayı ise Allah'a izafe ettiği gibi davranmayı gerekli kılar. Çünkü o “Hastalandığımda da O bana şifa verir.”⁴⁹³ diyerek hastalığı kendisine, şifayı ise Allah'a izafe etmişti.⁴⁹⁴

Burada İskenderî'nin, sufi terminolojiyle uyumlu olarak, iradenin farklı ve belki de şaşırtıcı biçimde tam tersi bir kullanımına değinmek gerekir. İskenderî, müritleri/salıkları birkaç yerde ehl-i irade olarak yani irade sahibi olarak adlandırır.⁴⁹⁵ Hakiki sufinin iradeden soyunmuş olması gerektiğini söyleyen İskenderî'nin (ve benzeri sufilerin) aynı zamanda ona mürid/ehl-i irade yani irade sahibi demelerini nasıl anlamak gerekir?

Kuşeyrî, *Risâle*'sinde iradenin salıkların yolunun başlangıcı olduğunu, bu yola kast etmiş olanların ilk menzillerinin adının irade olduğunu, bu menzilin böyle isimlendiğini çünkü iradenin her tür işin başı olduğunu, bunun da bir işteki kasıt ve niyet manasında bir kullanımın yerini tuttuğunu söyler. Kuşeyrî, “Mürid, dilbilgisi kurallarına göre irade ehli demektir” der ama bu taifenin örfünde (paradoksal olarak) mürid iradeden soyutlanmış olandır, diye de ekler. İradeden soyutlanmamış olan mürid olamaz.⁴⁹⁶ Dolayısıyla mürid ismindeki irade, sufilerin terminolojisinde bir

manevi silsilesinden bir sufi olan Ahmed el-Alavî'nin teşbih ve tenzihle ilgili bir sözünü hatırlatır: “Esas olan tenzihte ileri gitmek değil, Allah'ı, teşbihte tanımak (arif olmak)tır.” Bkz. *el-Hikemü'l-Alâviyye*, Beyrut 2006, s.142.

⁴⁹¹ Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *Ehl-i Tasavvuf'un Yolu (et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf)*, çev. Taceddin Okuyucu, Konya 1981, s.59, 63

⁴⁹² Nisâ suresi/79.

⁴⁹³ Şuarâ suresi/80.

⁴⁹⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.102. İbn Arabî de Allah'a karşı edebin gereği olarak hayrı ona, günahı ise kendi nefsimize nispet etmemiz gerektiğini söyler. Bkz. İbn Arabî, *el-Mesâil li izâhi'l-mesâil*, thk. Kasım Muhammed Abbas, Dimeşk 2004, s. 30.

⁴⁹⁵ Bkz. İskenderî, *Tefsiru izâ câekellezîne*, s.23; a. mlf, *Letâifü'l-minen*, s.31

⁴⁹⁶ Kuşeyrî, *Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire 1959, s.101

anlam göçüşmesi yaşamış ve belki sadece Allah'a vasıl olmaya, günahlardan kaçınmaya, arzulara tabi olmamaya “niyet etmiş, azmetmiş” manalarına gelir olmuştur. Muhasibî ise, müridin, Allah'ın irade ettiğini (istediğini) irade ettiği, kalbiyle ona itikat ettiği, bedenene ona yöneldiği, ayaklarıyla ona koştuğu, elleriyle onu yakaladığı için böyle adlandırıldığını söyler.⁴⁹⁷ İskenderî'nin de bu terimi, anlamı üzerindeki bu uzlaşımaya uygun olarak kullandığını söylemek gerekir.

2. Tedbir

Tedbir terimi, belirttiğimiz gibi, İskenderî düşüncesinin mihverini oluşturan terimlerin başında gelmektedir. İskenderî, tasavvuftaki, tedbirin terki terimleştirmesini ilk işleyen ve en yetkin bir şekilde tartışan sufidir.⁴⁹⁸ Onun düşüncesi, parçaları birbiriyle irtibatlı olan bir yapıdır ve irade ile *tedbirin* terk edilmesi esası üzerine kuruludur.⁴⁹⁹ Onun seyrü sulûkla ilgili söylediği her şey de yine iskât-ı tedbir çevresinde döner. Bütün ameller, makamlar, haller hepsi iskât-ı tedbir gayesine yine iskât-ı tedbirin uygulanışıyla hizmet eder.⁵⁰⁰ Fakat *tedbirin* terk edilmesi (*iskât-ı tedbir*) terimleştirmesini anlamak için onun *tedbire* yüklediği anlamı bilmek gerekir.

Tedbir terimi Kur'an'da insan fiilleri için kullanılmamıştır. Terim, dikkat çekici bir biçimde evrenin yaratıcısı, tasarlayıcısı, denetleyicisi rolündeki Allah'ı ya da melekleri tanımlamaya hasredilmiştir. Kur'an'da, Allah'a “*yüdebbiru'l-emr*” fiili atfedilir.⁵⁰¹ Meleklerle ilgili kullanıma ise Naziât suresi, 5. ayette rastlarız. Bu ayetlerin tamamı aşağı yukarı aynı içeriktedir. Terimin kullanımındaki Kur'anî tercihleri gösterebilmek için Yunus suresinin 3. ayetine bakabiliriz: “Şüphesiz ki sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da *işi tedbir ederek (yüdebbiru'l-emr)* arşa istiva edendir. Onun izni olmadan hiç kimse şefaathçi olamaz. İşte Rabbiniz olan Allah budur. O halde ona ibadet edin. Hala düşünmüyor musunuz?” Bizim, yer verdiğimiz ayet mealinde “*işi tedbir ederek*” diyerek adeta tercüme etmediğimiz bölüm bizi asıl ilgilendiren kısımdır. Bu ifade acaba Türkçe

⁴⁹⁷ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh* (Hüseyin el-Kuvvetlî, *et-Tasavvufu'l-aklî fi'l-islâm*, içinde), Malta 1988, s.195.

⁴⁹⁸ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.1, 100 vd.

⁴⁹⁹ Taftazanî, a.g.e., s.3.

⁵⁰⁰ Taftazanî, a.g.e., s. 99.

⁵⁰¹ Bkz. Yunus suresi/3, Ra'd suresi/2, Secde suresi/5.

meallerde nasıl açıklanmıştır? “*Yüdebbiru’l-emr*” ifadesine, bazı mealler şu anlamları vermişlerdir:

- 1- “İşleri (yerli yerince) idare” etmek.⁵⁰²
- 2- “İşî düzenle”mek.⁵⁰³
- 3- “(Her) işi idare” etmek.⁵⁰⁴

Birçok başka Türkçe mealde de aşağı yukarı aynı kelimelerle karşılık verildiğini görmekteyiz. Buna göre meal sahipleri tedbir kelimesini “iş/ler/i düzenlemek, idare etmek, yürütmek” olarak anlamışlardır. M. M. Pickthall tarafından hazırlanan İngilizce mealde verilen karşılıksa “directing all things” şeklindedir ki, bu da “her şeyi yönetmek” anlamına gelmekte ve Türkçe meallerdeki anlamla örtüşmektedir.⁵⁰⁵

Elmalılı M.Hamdi Yazır, aynı ayetin mealini verirken, terimi tercüme etmek yerine “emri tedbir etmek” olarak karşılamayı tercih eder. Daha sonra tefsir kısmında, “emri tedbir etme”nin anlamı için “Arşından Arzına varıncaya kadar cüz’î küllî bütün şüunu kâinatın emri melekûtunu tedbir ve idare etmektir.” der. Terimi açıklama ihtiyacı da duyar: “TEDBİR, bir işin bir surette vaki’ olması için ardını ve akıbetini, önünü, sonunu gözeterek takdir ve idaresi demektir ki burada murad, bütün umurun mebadi ve avakıbini ta’yin ederek hükm-ü takdiri haktr.”⁵⁰⁶ Elmalılı’nın burada verdiği anlam kadim Arapça’nın vökabülerine uygundur. Nitekim *Lisânu’l-arab*’da *tedbir*, “bir işin akıbetini düşünmek, hesaba katmak, bir işin ya da olayın gelecekte nasıl olacağını düşünmek” anlamına gelir şeklinde anlamlandırılmakta ve işin akıbetini düşünme kısmına vurgu yapılmaktadır. Yine bir efendinin kölesini, kendi ölümünden sonra olmak şartıyla azat etmesine de *tedbir* denmiştir. Terimin bu kullanımında da, kölenin geleceğine dair bir karar verilmiş, kölenin geleceği tasarlanmış olmaktadır.⁵⁰⁷

⁵⁰² *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*, Hazırlayanlar Dr. Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, Dr. İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş, Medine, 1987, s.207

⁵⁰³ *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Mütercimler Dr. Hüseyin Atay, Dr. Yaşar Kutluay, Ankara 1987, s.207.

⁵⁰⁴ *Kur’ân-ı Kerim ve Muhtasar Meâlî*, Hazırlayan Hayrât Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, İstanbul 2001, s. 207

⁵⁰⁵ *The Meaning of The Glorious Koran*, M. M. Pickthall, New York, trs., s.157

⁵⁰⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, c. 4, s. 2670 vd

⁵⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, c. 4, s. 283. Ayrıca bkz. Seyyid Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, c.3, s. 200

Tedbir kelimesinin, İslam felsefe geleneğinde bazı filozoflarca bir terim seviyesine çıkarılarak kullanıldığını görürüz. Gerçi onlar bu terimi iskât-ı tedbir gibi olumsuz bir içerikle donatarak kullanmış değillerdir ama terimin anlamının aydınlanması açısından bu kullanımlara göz atmakta yarar olabilir. Terimin, kentlerin idaresinden bahsederken, yönetmek anlamında⁵⁰⁸ ve ayrıca “ev idaresi” anlamında *tedbiru’l-menzil* şeklinde kullanıldığını görmekteyiz. *Tedbirü’l-menzil* terimi, Helenistik felsefenin pratik felsefe alt dalında yer alan ve köklerini Aristo’nun *Nikomokhos’a Ahlak* kitabında bulan, etik (*ilmü’l-ahlak*), politika (*ilmü’s-siyase*) ve ekonomi (*ilmü tedbiri’l-menzil*) üçlüsünden birini ifade eder.⁵⁰⁹ Bunun yanında yine ahlak ilmi anlamında *ilmü tedbiri’n-nefs*, siyaset felsefesi anlamında *ilmü tedbiri’l-müdün* kullanımlarını da görmekteyiz. Bu kullanımlarda *tedbir* idare etmek, yönetmek anlamlarına gelmektedir.⁵¹⁰

Tedbir terimine özel bir önem veren Endülüslü filozof İbn Bâcce olmuştur. İbn Bâcce, *Kitabu tedbiri’l-mütevahhid* adlı, siyaset felsefesine dair görüşlerini topluca sunan eserinin isminde de yer verdiği *tedbir* terimini, eserinde ayrıca açıklar. Herhangi bir şekilde, kötü bir toplumda yaşamak zorunda kalan ve bu sebeple de yalnızlaşmış filozof veya filozof tabiatlı insanın (*mütevahhid*), bu toplum içindeki durumunu soruşturduğu, onun mutlu olmasının nasıl sağlanabileceğini sorduğu bu eserinde⁵¹¹ *tedbir* terimini adeta “yaşamı yönetmek” anlamında kullanır. Ortada, müşkül durumda ve yalnızlık çeken bir “aydın” birey ve bu bireyin yaşadığı şartlara ve topluma rağmen mutlu olması istikametinde yönetmesi gereken bir hayatı vardır. Ona göre *tedbir*, eylemlerin bir amaç doğrultusunda düzenlenmesidir. *Tedbirden* bahsedebilmek için önce bir amaç, sonra da bu amaca götürecekt düzenlenmiş, belli biçimde organize edilmiş eylemlerin varlığı gereklidir. Ama İbn Bâcce ayrıca bilkuvve halindeki *tedbirden* bahseder ki bununla kastettiği de tasarı halindeki *tedbirdir*. Yani ona göre bir amaca ulaşmak niyetiyle yapılan planların, tasarıların da

⁵⁰⁸ Fârâbî, *Kitabu siyaseti’l-medeniyye*, Beyrut 1968, s. 84, 155.

⁵⁰⁹ Terimin, Yunan felsefesinden İslam felsefesine geçişi ve terime yer veren diğer Müslüman filozoflar için bkz. W. Heffening- (G. Endress), “Tadbir” md., *The Encyclopadeia of Islam*, Leiden 2000, v.X, s.52 vd.

⁵¹⁰ İbn Sina, *Fî aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, Tis’u resâil içinde, Kustantiniyye 1298 h, s.74-75.

⁵¹¹ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, İstanbul, 1997, s. 257.

tedbir kapsamına girdiğini söyleyebiliriz.⁵¹² Dolayısıyla *tedbir* terimi İbn Bâcce için de olumlu bir içerikle doludur ve mütevahhid için bir tür kurtuluş reçetesini içerir.

Konumuz olan İskenderî'ye dönersek, İskenderî'nin bu terimi işlediği, oylumlandığı ve tartıştığı kitabı olan *et-Tenvîr fî İskâtü't-tedbîr*, daha isminden başlayarak, *tedbir* terimine yer vermektedir. Bu kitapta *tedbir*in ne anlamda kullanıldığıyla ilgili olarak, kitabın İngilizce mütercimi Scott Kugle'un önerileri dikkate değerdir. Ona göre, *tedbir* literal olarak *arranging* (düzenlemek, hazırlık yapmak) anlamına gelir. Bununla birlikte söz konusu kitaptaki haliyle o son derece karmaşık bir fikri dile getirmektedir. Bugün kullandığımız İngilizce içinde *tedbir*'i, “*taking care of business*” (ilgilenmek, önem vermek) olarak karşılayabiliriz, der.⁵¹³ Yine *tedbir*, tasarlamak, plan yapmak, hedefler yapmak, stratejiler belirlemek, çalışmak, uygulamak, sonuçlandırmak gibi birçok eylemi içermektedir. Kugle, bütün bu aktiviteleri içeren bir karşılık bulmak adına *tedbir*'i “*selfish calculation*” (benmerkezci dikkat/hesap) ile karşılar.⁵¹⁴ *Tedbir*, birinin, işine önem vermesi olarak düşünebileceğimiz bir insan eylemini tasvir eden soyut bir tabirdir.⁵¹⁵ *Tedbir*, varlığımızı sürdürmek ve etrafımızdaki maddi ve sosyal güçlere karşı kendimizi savunmak için dünyadaki yaptığımız her türden işe atıfta bulunur. Benmerkezci dikkat/hesap, egonun eylem zemininin ta kendisidir.⁵¹⁶ İskenderî de, daha çok kazanmak, daha çok yapmak ve daha çok başarmak takıntısına işaret eder.⁵¹⁷ Kitabın adı şöyle çevrilebilir: *The Book of Illumination for Desisting from Selfish Calculation: Benmerkezci Dikkati/Hesabı Terk Etme Yolunda Aydınlanmanın Kitabı*.⁵¹⁸

Tedbir teriminin İngilizce'de nasıl karşılandığına ilişkin başvurabileceğimiz diğer isim *Hikem* mütercimi Victor Danner'dır. Danner için *tedbir*, birinin hayatındaki gidişata/rotaya (*direction*), özellikle de günlük yaşamına dair, Allah'a karşı olan görevlerini olumsuz etkileyecek raddedeki bir benmerkezci bir endişe ve ilgiyi (*concern*) belirtir. Bu durumda kendi kendini yönetme (*self-direction*) demek

⁵¹² İbn Bâcce, *Kitabu tedbiri'l-mütevahhid*, Beyrut 1978, s. 39-40.

⁵¹³ Al-İskandari, *The Book of Illumination (et-Tenvîr'in İngilizce tercümesi)*, mütercim'in önsözü, s.1.

⁵¹⁴ Al-İskandari, a.g.e., s. 2 .

⁵¹⁵ Al-İskandari, a.g.e., s. 18.

⁵¹⁶ Al-İskandari, a.g.e., mütercim'in önsözü, a.g.e., s. 2.

⁵¹⁷ Al-İskandari, a.g.e., s. 6.

⁵¹⁸ Al-İskandari, a.g.e., s. 2.

olan *tedbir* olumsuz bir anlama sahiptir ve giderilmesi gerekir. Fakat planlama ve yönetme Allah'ın emirleriyle uyum içindeyse bu durumda olumsuz değildir ve kendini yönetme değil "Kendi"ni yönetme olduğu için "yol"da [tarikatta] bir engel değildir.⁵¹⁹ Görüldüğü gibi her iki mütercimim işaret ettikleri gibi *tedbir* terimi İskenderî'nin düşüncesinde kısmen karmaşık ve birden fazla anlam ve sözcükle karşılanması gereken bir terimdir.

Tedbir, İskenderî'nin bakış açısında, bir kişinin hayatını kendi kontrolü altında tuttuğu fikrine sahip olduğunda başlar ve olumsuz bir içerik kazanır. İskenderî ileride detaylı olarak göreceğimiz gibi bir kişinin hatta bir sufinin ve salikin gündelik ve sosyal hayatın dışında, iş hayatını terk etmekle sonuçlanan bir tecrîd hayatı yaşamasını salık veriyor değildir. Aksine kitaplarında muhtelif yerlerde defalarca salikin çalışmasını öğütler. Allah bir insanı sosyal hayatın dışına çıkarmadıkça onun kendi kararıyla ve seçimiyle dışarıda kalmasının gizli bir nefsanî arzudan kaynaklandığını söyler.⁵²⁰ İskenderî, *tedbiri* Kur'anî içerikten bağımsız düşünmemiştir sanki. Kur'an'da *tedbir* fiiline yer veren ayetlerin, Elmalılı'nın da işaret ettiği gibi kevnî bir düzenlemeye işaret ediyor olması, evrenin büyük planıyla alakalı bir yapısal müdahaleyi ve hükümlerliliği hatırlatıyor olması, Kur'an'da *tedbir* teriminin külli ve mutlak bir hakimiyeti kastettiğini gösterir. Yani Allah evreni yaratmış ve bu evrendeki düzeni sağlamıştır. Evrenin her şeyi onun kontrolü altındadır. Bu manada evrendeki *tedbir* sahibi olan Allah'tır. Tıpkı bu anlamda, insanın kendi hayatıyla ilgili olarak, Allah'ın evrendeki hakimiyetine benzer bir hakimiyet vehmetmesi İskenderî tarafından *tedbir* terimiyle karşılanır. Salikin terk etmesi gereken, hayatına dair girişimlerde bulunması ve gündelik hayatını idame etmesi değil, hayatının ve işlerin geleceğinin *bütün* kontrolünü kendi ellerine alma arzudur. Oysa hayatın mutlak kontrolü Allah'a aittir. Burada Danner'ın terimin anlamının aydınlanmasına yönelik katkısı önemlidir. Danner, kişinin kendi hayatını yönetme arzusunun Allah'a karşı olan görevlerini olumsuz biçimde etkileyecek raddeye gelmesine işaret etmiştir. Bu kritik nokta aynı zamanda bu *tedbir* vehmi sebebiyle Allah'ın mutlak hakimiyeti fikrinin kişinin zihninde yaşadığı aşınmaya da işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle tedbirin, kulun kişisel eylemlerinin geleceğine

⁵¹⁹ Danner, *Sufi Aphorisms*, s. 23, 5. dipnot.

⁵²⁰ İskenderî, *Hikem*, s.85.

dair bir endişeyi içerdiğini söyleyebiliriz. Kişi bir eylemde bulunmalı ama bu eylemin akibeti hususunda endişeyi bırakmalıdır. Tedbir bu endişedir ve terk edilmesi gereken de budur.

Tedbir terimini tek bir sözcükle karşılamanın mümkün olmayacağını düşünüyoruz. Bu bakımdan kitap boyunca terimi yukarıdaki gibi açıklamaya çalışmak ama bunun yanında bu anlamların hepsini birden hatırlatmasını sağlayacağını umarak olduğu gibi bırakarak kullanmaktan yana olacağız.

a. İskat-ı tedbir

İskenderî açısından tedbir öncelikle gelecekle ilgilidir. Bir kimsenin bir eylemi yaparken, bu eylemin sonuçlarını belirleme arzusunu içerir. Ona göre tedbir, kaderle çekişmek gibidir. Bir eylemin sonuçlarıyla ve gelecekte olması muhtemel olaylarla çok fazla meşgul olmak, kişinin kendisinde bu olaylara müdahil olabilecek bir güç vehmetmesine, onun zihninde Allah'ın mutlak otoritesi fikrinin aşınmasına yol açar.

İskenderî öncelikle otoritenin mutlak anlamda Allah'a devredilmesi için mutlak olarak tedbiri terk etmeyi önerir. Bu zihni ve kalbi bir eylemdir, bir bilinç durumudur. Kişinin zihni ve kalbi bu terk ediş sebebiyle, yaptığı eylemlerinin sonuçlarıyla değil o eylemin hangi bilinçle yapıldığıyla meşgul olur. İleride göreceğimiz *vakt* terimleştirmesi tam da bununla ilgilidir.

Bu anlamda tedbirin terk edilmesi İskenderî'nin bakış açısına göre dinin ve dindarlığın özüdür ve hatta dinin üzerinde yükseldiği temel bizzat budur. Dindarane yetkinlik öğütleri ve girişimleri tedbirin terk edilmesi olmaksızın eksik kalır. İskenderî'yi okudukça, hakiki veli ve arifin Allah karşısında tedbir ve ihtiyarda bulunmayı terk ederek adeta gönüllü bir eylemsizlik sınırına çekilip duran kimse olduğunu düşünmemek elde değildir.

İskenderî'ye göre, Allah karşısında tedbire başvuran onu birlememiştir/tevhid etmemiştir.⁵²¹ Dolayısıyla, tedbiri terk etmek, tevhid ehli olmanın yani dine daha ilk adımı atmanın gerek şartı gibidir. Gerçi bu ve benzeri ifadeleri tasavvufî literatürdeki gizli şirk⁵²² ifadeleriyle birlikte hatırlamak yerinde olur⁵²³ ama yine de İskenderî'nin kafasında tedbiri terk etmek demek olan tevekkülün imanla kesiştiği ve tevekkülü terk etmenin cahiliye dönemi inanç biçimi olduğu açıktır.⁵²⁴ Nitekim, Allah'a rağmen ihtiyarda bulunan kimsenin, lisan-ı haliyle rububiyet iddiasında olan bir müşrik olduğunu söyler.⁵²⁵ Bu ise kulun Allah'ı tanımamasından kaynaklanır çünkü eğer kul Rabbini hakiki anlamda tanımış olsaydı ona rağmen tedbir almaktan haya ederdi.⁵²⁶ Tedbir, kendisinden tevbe edilmesi gereken büyük günahlardandır.⁵²⁷ Allah'a en güzel taat, ona güvenmektir.⁵²⁸

Tedbir bir yandan arınılması gereken bir "kalbî kusur"dur, öte yandansa, kendisinden kurtulmakla nefsi arındırmanın, nefsi-i mutmainne makamına ulaşmanın ve böylece veli olmanın da şartıdır. İskenderî buna işaret ettiği paragrafta, tedbirden arınmakla Allah'a teslim olmak arasında bir korelasyon kurar ve bu ikisini birlikte anar. Böylece biz anlarız ki tedbiri terk etmek bizatihi Allah'a teslim olmakla bir ve aynı şeydir.⁵²⁹ Nitekim İskenderî yine bu teslimiyetle kulun kalbinin yatışarak Allah'la çekişmeyeceğini söyler.⁵³⁰

İskenderî bir yerde şöyle der: "Lâ ilâhe illallah kelimesinde 12 harf vardır ve bu on iki farza işaret eder. Bunlardan altısı zahîrî farzdır ki temizlik, namaz, zekat,

⁵²¹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 42.

⁵²² Câmî, âlemde görülen etkileri hakiki faile değil de araçlara bağlayan "müşrik-i hafî"dir (gizli müşrik), der. Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri (Nefehâtü'l-Üns)*, Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, Haz. Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Mustafa Kara, İstanbul 2011, s. 68.

⁵²³ Vera'dan bahsettiği bir yerde sebepleri putlara benzetir: "Hakiki vera', [yani] havassın vera', vasıtaları, sebepleri terk etmek, *endaddan* (aracı putlar) kurtulmaktır. Hakiki vera', Allah'a bağlılık göstermek amacıyla dünyaya karşı vefa göstermek ve kalp safasını elde etmek amacıyla da ahirete karşı vera' göstermektir." İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 85.

⁵²⁴ İskenderî, *Tefsîru izâ câekellezîne*, s. 15.

⁵²⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 11, 13.

⁵²⁶ İskenderî, a.g.e., s. 17. Benzer bir bakışa Osmanlı sufi şairlerinden Şeyh Gâlib'de de rastlarız: "*Tedbirini terk eyle takdir Hüda'nındır/ Sen yoksun o benlikler hep vehm-ü gümanındır.*" (Şeyh Gâlib Dîvânı, haz. Dr. Muhsin Kalkışım, Ankara 1994, s. 192).

⁵²⁷ İskenderî, a.g.e. s.,13. İskenderî bu ve benzeri ifadeleri sık sık tekrarlar. Bkz. İskenderî, a.g.e.,s.21, 54, 110.

⁵²⁸ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 21.

⁵²⁹ İskenderî, a.g.e., s. 57 vd.

⁵³⁰ İskenderî, a.g.e., s. 59.

oruç, hac ve cihaddır. Batınî farzlarsa tevekkül, tefviz [seçimi Allah'a devretme], sabır, rıza, zühd ve tevbedir.”⁵³¹ Bu bölümde İskenderî dinin zahirine ve bâtınına yönelik kuşatıcı bir bakışa ulaşmak istemiştir. Burada bizi ilgilendiren kısım, birbirlerinin yerine kullanılabilir ya da birbirlerini tamamlayacak anlamlara sahip olan tevekkül, tefviz ve rızanın zaten toplam altı tane olan bâtınî yükümlülüklerin yarısını oluşturmalarıdır.⁵³² İskenderî, birçok kalbî ve bâtınî yükümlülük olduğunu bilmektedir. Nitekim haller ve makamları konu ettiği başka yerlerde bunları sayar. Ama bütün hallerin ve makamların kendilerinde eriyeceği altı başlık bulmak istediğinde yukarıda anılan altı bâtınî farzı saymaktadır. Bu durum, tedbirin terkinin onun düşüncesinde ne kadar merkezî olduğunu bir kez daha gösterir.

İskenderî, kaderin mutlak iktidarına inanır. Kader insanın hayatında tecelli eder ve görünürlük kazanır. Bu insana ve iradesine rağmen gerçekleşir. İnsan kadere karşı koyamaz. “Himmatların en keskin ve hızlısı bile kader surlarını delip geçemez.”⁵³³ İnsanın bu aczini derinden hissettiği zamanlar vardır ve bir de gündelik hayat içinde bu tecellinin adeta perdelenmiş olarak gerçekleştiği anlar vardır. İnsan söz gelimi ölüm karşısında aczini hatırlar ve mutlak bir kader fikrine yakınlaşır. Ama iradi olarak müdahale edebileceğini düşündüğü durumlarda kaderi mutlaklaştırmaktan uzaktır. Bununla birlikte İskenderî, insanın bütün durumlarını, hallerini, başına gelenlerin tamamını “vakt” olarak adlandırdığı bir farkındalık zamanıyla görünür kılmak ister. Buna göre, nasılsa insan bir takım durumlarla, olaylarla karşılaşmaktadır ve bunlar karşısında bazı tepkiler vermektedir. İskenderî bu tepkilerin ruhsal ve manevi içeriğine müdahale eder ve bizim bu tepkilerimiz neticesinde teslimiyet gösterip göstermediğimizin belirleneceğini söyler. Dolayısıyla

⁵³¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 65 ve 73-74.

⁵³² Tevekkül ve tefvîz arasında bir ayırmadan bahsedilir. Tevekkül, Allah'a havale edilecek bir durumla karşılaştıktan sonra o işi ona havale etmektir, tefvîz ise o durumla karşılaşmadan önce de sonra da ona havale etmektir ve tevekkülden daha geneldir. Tefvîz, bütün kudreti ve iradeyi Allah'a hamletmektir. Tevekkül, tefvîzin bir şubesidir. Afîfüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-heravî*, Tunus 1989, s. 203. Tefvîz terimi akla Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Tefviznâme* adlı, İskenderî'nin bu konudaki bakış açısını sonuna kadar paylaşan şiirini getirir. Uzunca olan bu şiirin bir kıtası şöyledir: “*Kalbin ona berk eyle/ Tedbirini terk eyle/ Takdirini derk eyle/ Mevlâ görelim neyler/ Neylerse güzel eyler.*” Erzurumlu İbrahim hakkı hz., *Mârifetnâme*, sadeleştiren M. Fuad Başar, Kitsan yay., trs., İstanbul, s.409.

⁵³³ İskenderî, *Hikem*, s. 85.

İskenderî'nin tedbirin terkiyle kastettiği mutlak bir bedeni eylemsizlik değil, mutlak bir kader planıyla başımıza gelenler karşısında kalbin teslimiyeti ve eylemsizliğidir.

Vakt, bizce tasavvuf terminolojisinin en ilginç ve irdelenmeye değer terimlerinden biridir. Süfinin zaman, teslimiyet, kader, eylem konularındaki durumunu *vakt* belirler. *Vakt*, sufi ıstılahatında, saliki etkisi altına alan ilâhî varidler, rabbani tecelliler olarak tanımlanır.⁵³⁴ Salık, hüküm süren vaktin etkisi altına girer. Bu tanımda kristalize olan tevhid anlayışı, alttan alta bir yandan kulun başına gelen her durumu kalbi bir tepki gösterebilmek için ganimet bilmeyi öğütler, öte yandan da kulun başına gelen her durumun Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini anlatmış olur. *Vakt*, kendi hükmüyle gelir ve kendisini dayatır. Bu dayatma esasen Allah'tandır ve bunu kabulle karşılama icap eder. “*Vakt* içinde Allah'ın izhar ettiği başka bir şey ortaya koymak isteyen kimsenin cehalleten hiçbir şey terk etmediğini”⁵³⁵ söyler İskenderî. Burada kastedilen, *Hikem* şarihi Zerrûk'un açıklamalarından anladığımız kadarıyla, kader ve kaza karşısında teslimiyetçi bir tutum takınmaktır. *Vakt* kılıç gibidir ve kılıca karşı sertlik gösterenin bizzat kendisi zarar görecektir. *Vakt*'e teslim olan kurtulur ve rızayı terk ederek ona karşı çıkan kaybeder. Yani salık bir *vakt* ile karşılaştığında, bu *vakte* yoğunlaşır ve bu *vakti* değiştirmeyi değil, *vaktin* gereği olan eylemi yerine getirmeyi önceler. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de şariat-hakikat dengesi bağlamında ortaya çıkar. Zerrûk bu noktaya şöyle dikkat çeker: Başka türlü mümkün olmadığı için meydana gelene teslim olmakla emrolunduğun gibi, imkân ölçüsünde vazifeleri (*hukûk*) yerine getirmekle de emrolundun. Yeri geldiğinde teslim olmayı terk etmek cehalet, vaktinde ameli terk etmek de ahmaklıktır.⁵³⁶

Bu *vakt* anlayışı muvacehesinde kişinin başına gelen her durum *vakttir* ve kişiden teslimiyet bekler. Bu bakımdan kişinin, Allah'tan başka bir halde kullanması için kendisini bir halden çıkartmasını talep etmemesi gerekir. Hatta daha dindarane bir hayat sürmek için bile kişi içine konulduğu durumu değiştirmesini Allah'tan dilememelidir. Çünkü eğer Allah dilerse onu o halden çıkartmadan da o işte

⁵³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 33 vd; Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 687.

⁵³⁵ İskenderî, *Hikem*, s. 93.

⁵³⁶ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 40-41.

kullanır.⁵³⁷ Bununla ilgili kendi seyrü sulûkundan bir örnek paylaşır: “Bir keresinde Şeyh Ebu’l-Abbas Mursî ’ye gittim. İçimde tecrîde⁵³⁸ yönelik bir niyet vardı. Kendi kendime şöyle diyordum: Allah Tealâ’ya bu şekilde ulaşmak, ilm-i zahirle uğraştığım ve insanların arasına karıştığımın otürü zordur. (Şeyh Mursî) bana, daha ben soru sormadan şöyle dedi: Zahirî ilimlerle iştilal eden bir arkadaşım vardı. Bu alanda epey ileriye. Derken bu yolun tadını aldı ve bana gelerek, efendim, içinde bulunduğum durumdan çıkacağım ve kendimi tamamen senin sohbetine vereceğim, dedi. Ona dedim ki, mesele o değildir. Sen içinde bulunduğun hal üzere kal. Bizim elimizdeki Allah’tan gelen nasibin sana ulaşacaktır. Sonra dedi ki: Bu sıddıkların halidir. Allah onları ondan çıkarmadıkça içinde buldukları halde kalırlar. Bunun üzerine kalbime doğan o düşünceler gitti, Allah’ın beni içine yerleştirdiği duruma razı oldum.⁵³⁹ İskenderî, buna ilaveten, bazen kişinin istediğinin kendisine verildiği ve fakat bunun o kimse için hiç de hayırlı olmayabildiğini hatırlatır.⁵⁴⁰

“Allah’tan, başka bir halde kullanması için seni bir halden çıkartmasını talep etme. Çünkü eğer dilerse seni o halden çıkartmadan da o işte kullanır.”⁵⁴¹ hikmetinin şerhinde Zerrûk, “Nice tecrîd ehli vardır ki rızıkları bollaşır hatta eskisinden de bol olur, nice sebeplere⁵⁴² yapışanlar vardır ki, onlar için zaman genişler ve bollaşır, hatta hem ibadet hem de işleriyle (*tesebbüb*) uğraşabilirler.”⁵⁴³ der. Burada işaret edilen hususlardan birinin tekrar kaderin mutlaklığı olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus, esasında bu ve benzeri öğütlerin “öncelikle” ve belki de bütünüyle tasavvuf yolundaki salike verilmiş olmasıdır. Çünkü İskenderî, bu öğütleri verirken, söze “ilimden nasipliysen” diye girer ve Allah’tan kendi durumunu değiştirmesini istemenin Allah’a karşı bir sû-i

⁵³⁷ İskenderî, *Hikem*, s. 95.

⁵³⁸ İskenderî, tedbir konusunu işlerken, tedbir kavramsallaştırması yanında iki ayrı kavram daha kullanır: Tecrîd (bazen tecerrüd) ve tesebbüb (bazen esbab/sebepler). Taftazanî bu terimleri isabetle şöyle anlamlandırır: “*Tecrîd* dünyadan soyutlanmadır, *tesebbüb* ise dünyayla iştilal ve sebeplere yapışmadır. Bkz. Taftazanî, a.g.e., s.172.

⁵³⁹ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.76; a.mlf., *et-Tenvîr*, s. 87.

⁵⁴⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 86.

⁵⁴¹ İskenderî, *Hikem*, s. 95

⁵⁴² Esbâb (sebepler) gerek İskenderî’nin ve gerekse şarihlerinin terminolojisinde “meslekler, dünyevi meşgaleler, çareler” gibi anlamlara gelmektedir. Aynı anlamda kullanan başka sufiler de vardır: “Avamın, işlerinde Allah’a tevekkül etmeleri, esbabı terk etmeleri ve Hakiki Müsebbib’e itimat etmeleri çok zordur.” Bkz. Afîfüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili’s-sâirîn li Ebî İsmail el-Herevî*, s. 197.

⁵⁴³ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 43.

edep olduğunu belirtir⁵⁴⁴ ki hem ilim vurgusu ve hem de bu “edep” vurgusu tasavvufun özellikle tercih ettiği bir vurgudur. Nitekim tedbirin terkiyle ilgili söylediklerinin öncelikle ve özellikle sufiler için bağlayıcı olduğunu düşündüren başka ifadeler de kullanır: “Bir tercihte bulunmamak sufilerin yolunun bir gereğidir. Çünkü onlar, Allah’ın kendileri için seçtiğine razı olmuşlardır.”⁵⁴⁵ Ve veli, kendi tedbirinden Allah’ın tedbirine doğru geçmiş olan kimsedir.⁵⁴⁶

Burada İskenderî’nin, söz konusu olan sufiler olunca, tedbirin terki ilkesini daha da hassas, daha da kat’i biçimde talim ettiğini görürüz. Hatta öyle ki, ona göre, tasavvufî gelenekte velilerin sahip oldukları tasarruf yetkisini kullanmak ya da keramet göstermek bile, tedbirin terki ilkesini uygulayan bir sufi tarafından tercih edilmez. Çünkü bunlara yöneldiğinde bir seçimde bulunmuş, tedbire yönelmiş ve adeta kadere teslim olmak yerine ona müdahil olmak istemiştir. Beyazid-i Bestamî’ye, Allah’tan ne dilersin diye sorulduğunda, dilememeyi dilerim, diye cevap vermiştir. “Çünkü” der İskenderî, “Onun Allah’tan bir tek talebi vardı, o da Allah’tan bir talebinin olmamasıydı. Çünkü o biliyordu ki bu en büyük kerametti.” Ve bazen kendisine zahirî keramet verilmiş bir kimsede tedbir kalıntıları olabilmektedir. Hakiki kerametse, Allah karşısında tedbiri terk etmek ve Allah’ın hükmüne boyun eğmektir.⁵⁴⁷ Ve bir sufinin sebepleri ortadan kaldıran harikuladelikler/kerametler göstermeye ilgi duyması daha çok seyrü sulûkun başında görülen yani kemalâtın tamamlanmadığı bir evreye özgüdür.⁵⁴⁸

İskenderî’nin bu görüşleri, İbn Arabî’nin görüşlerine paraleldir. İbn Arabî de, Abdülkadir Geylanî’nin tasarrufatını ve bununla ilgili kerametlerini açıklarken, onun “hilafet” makamında olduğunu, bu makama gelmiş bir velinin Rab adına kullarına tasarruf ve tahakküm edebildiğini, bu makama gelmiş olan bazı velilerin Geylanî gibi bu gücü kullandığını bazılarının ise kullanmadığını söyler. İbn Arabî, bu makamdaki velinin, kulluğuna mukabil naz yaptığını ve Allah’tan bir şeyler talep ettiğini, buna da “idlâl makamı” dendiğini söyler. Ama bu makamların sahipleri idlâlleri ölçüsünde

⁵⁴⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 86

⁵⁴⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 48.

⁵⁴⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 21.

⁵⁴⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 27.

⁵⁴⁸ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.104.

marifet konusunda noksan olurlar. Dünya idlâl yeri değildir. Buna mukabil, Geylanî'nin tilmizi olan Ebu's-Suûd, ömrünün sonuna kadar mutlak kulluğu elden bırakmamıştır.⁵⁴⁹

Bu noktada İskenderî'nin rızık konusundaki görüşlerine biraz yakından bakmak belki yerinde olacaktır. Rızık, Müslüman kelâmcıların da ilgi duydukları bir konudur. Nelerin rızık kapsamına gireceğinden, kişi için ezelde takdir edilmiş rızıkın değişip değişmeyeceği gibi konularda çeşitli açıklamaları vardır.⁵⁵⁰

İskenderî, rızıkla ilgili tedbir konusunda kalbin selamete ulaşması çok güçtür, der. Bunu ancak Allah'ın verdiği garanti hususunda onu tasdik eden, böylece kalbi itmi'nana eren ve tevekkülü hakkıyla yerine getirenler gerçekleştirebilir. Hatta şeyhlerden biri şöyle demiştir: bana rızık konusunda (ki teslimiyete dair) teminat verin, başka makamlara ihtiyacınız yoktur.⁵⁵¹ İskenderî de bu şeyhin söylediğini benimsemektedir ki tedbirin gönülde terkini sisteminin merkezine yerleştirmiştir.

Bununla birlikte dünyadaki rızık arayışlarının hayırlı neticeleri de elbette bulunmaktadır. Mesela, insanların rızık ihtiyaçlarıyla ilgili olarak Allah'a yönelmeleri ona münacatta bulunmaları bu hayırlı sonuçlardandır. Rızık ihtiyacı, münacatı doğurur. Eğer bu kaide olmasaydı Allah'a münacatın tadını ancak akıllı kimseler alacaktı.⁵⁵² Bu ifadeden anlaşılan, rızık endişesinin avam için Allah'a dua etmenin bir gerekçesi olmasıdır. Oysa tasavvuf erbabı yani “edep paradigması” açısından bakıldığında, Allah'tan, kulluk ciheti dışında bir cihet üzere talepte bulunmak ona karşı yapılmış bir edepsizlik içerir.⁵⁵³ Yani sadece kulluğun ve Allah'ın bize dua etmemizi emretmesinin bir gereği olarak dua etmelidir. Çünkü zaten ezelde takdir edilmiş olan rızıkla ilgili talepleri de içeren yakarışlar Allah'ın ilmine, rahmetine, vaadine dair bir suçlama anlamına gelir. Rızık hususuna özel bir önem vererek bir talepte bulunmak, er-Râzık'a yönelik bir ithamdır.⁵⁵⁴ İskenderî'nin manevi şeceresinden bir şeyh olan Abdurrahman el-Fâsî de, ubudiyyet kastıyla

⁵⁴⁹ Bkz. Dilâver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî hayatı, eserleri, görüşleri*, İstanbul 2003, s. 104-106.

⁵⁵⁰ Mesela Neseffî şöyle der: “Haram da rızıktır. Herkes, haram ya da helal ancak kendi rızıkını elde eder. Bir kimsenin başkasının rızıkını yemesi ya da başkasının onun rızıkını yemesi düşünülemez.” bkz. Neseffî, *el-Akâidü'n-neseffîyye*, s. 30.

⁵⁵¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 60.

⁵⁵² İskenderî, a.g.e., s. 61.

⁵⁵³ İskenderî, *Hikem*, s. 95.

⁵⁵⁴ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 45.

yapılmayan duanın tevhid ehli nazarında her halükarda malül ve sorunlu olduğun söyler.⁵⁵⁵

“[Rızık hususunda] Allah’a rağmen tedbir alanın durumu şu kölenin durumuna benzer” der İskenderî ve örnekler: “Efendisi onu bir şehre elbise yaptırmak için gönderir. O da şehre girince nerede kalacağım, kiminle evleneceğim diye düşünür ve bunlarla meşgul olur, dikkatini bunlara yöneltir, efendisinin emrini dikkate almaz. Ta ki sonunda efendisi onu geri çağırır ve cezalandırır. Cezası da uzaklaştırma ve perdelenmektir. Sen de aynı şekilde ey mümin, Hak seni bu memlekete göndermiş ve sana orada hizmetiyle meşgul olmanı emretmiştir. Buna mukabil de tedbiri senin yerine bir ikram olarak kendisi üstlenmiştir. Eğer sen orada efendinin hakkı yerine kendi tedbirinle meşgul olursan doğru yoldan ayrılmış olursun.”⁵⁵⁶ Birkaç satır ileride yazarımız efendi-kul örneği dışında, anne-çocuk örneğine de başvurur: “Kulun bu dünyada Allah karşısındaki durumu, çocuğun anne karşısındaki durumu gibidir. Anne çocuğun tedbirini onun kendi ellerine bırakmaz.”⁵⁵⁷

Rızık bahsinde malın biriktirilmesi de elbette tartışılan hususlardan biri olacaktır. Çünkü mal biriktirmek, bir açıdan gelecek rızık hususunda bir endişe duymayı içerir. Nitekim İskenderî’ye göre para-mal biriktirmek yakın zayıflığından ve tevekkül noksanlığından kaynaklanır. Bununla birlikte “her türden biriktirme yerilmiş midir, bütün biriktirenler bu sınıfa girer mi?” diye sorar ve biriktirenleri üçe ayırır:

- 1- Zalimler: Cimrilik ve malı çoğaltmak (*istiksâr*) amacıyla biriktiren, gösteriş ve övünme gayesiyle malı elinde tutanlardır. Bunların kalplerini gaflet kaplamıştır. Bunlar dünyaya düşkün, hakir kimselerdir. Kalplerinde hikmeti alacak ve öğüt dinleyecek bir yer kalmamıştır.⁵⁵⁸
- 2- Orta yolu tutanlar/ ölçülü olanlar: Gösteriş ve övünme amaçlı değil de fakirlik durumunda kendilerine arız olacak [imanî] zayıflığı bildiklerinden, eğer

⁵⁵⁵ Abdurrahman el-Fâsî, *Şerhu hizbi'l-berr*, s. 100.

⁵⁵⁶ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 36.

⁵⁵⁷ İskenderî, a.g.e., s. 37.

⁵⁵⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 91.

biriktirmezlerse imanları bulanacak, yakınleri sarsılacak olduğu için biriktirenler.⁵⁵⁹

- 3- Sâbıkûn/öncüler: Bunlar biriktirip biriktirmeme bakımından, kalplerini Allah'tan başkasından arındırdıkları için Allah'a doğru gidenlerin öncüleridir. Bunlar malı ellerinde tutup biriktirdiklerinde bunu nefsleri için yapmazlar, bir emanet olarak ellerinde tutarlar. Çünkü onlar yed-i emindirler. Dünyayı ellerinde tuttuklarında hak ile tutarlar, harcadıklarında hak ile harcarlar. Dünya malını hak ile elinde tutan, onu hak ile harcayandan daha aşağı makamda değildir. Onlar Allah karşısında kendilerini malın sahibi olarak görmezler. Aksine ellerindeki malı Allah'ın emaneti olarak görürler. Bu yüzden peygamberlere zekat farz değildir çünkü onların Allah'ın yanında bir malları yoktur ki zekat versinler.⁵⁶⁰ Onlar, öyle bir topluluktur ki, Allah'tan bir izin veya işaret olmadan ne bir şey yerler, ne içerler, ne bir işe girerler, ne bir şeyi çıkarırlar ne de bir şeyi terk ederler.⁵⁶¹ Kâmil olan bir kimse bir şeyi dilerse elinde tutar ve dilerse onu elinden çıkarır. O bir karar verirken, tıpkı öğrencinin hocasına tabi olması gibi Allah'ın kendisine ilham ettiğine tabi olur.⁵⁶² Çünkü onlar konuştuklarında ondan (aktararak) konuşur ve dinlediklerinde ondan dinlerler.⁵⁶³

İskenderî meseleyi yine niyet ve kalbin olaylar karşısındaki tepkisi noktasında düğümler. Malı biriktirmelerine rağmen “orta yolu tutanlar”a gösterdiği müsamaha bunun sonucudur. Çünkü onlar, evet mal biriktirmektedirler ama bunu kendi acizliklerinin farkında olarak ve ellerinde birikmiş mal olmadığı takdirde duyacakları endişenin imanlarına zarar vermesinden korktukları için yapmaktadırlar. Dolayısıyla İskenderî'ye göre onlar mazur görülebilecek bir noktadadırlar çünkü mal biriktirmeleri kibre ve başkaldırmaya değil acze ve zayıflığa dayanmaktadır, ki onlar da bunun farkındadırlar. Sâbıkûn söz konusu olduğundaysa, onlar dilediklerini yapmakta özgürleşirler çünkü yine söz konusu olan niyet ve kalbî tepki olduğu için

⁵⁵⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 93.

⁵⁶⁰ İskenderî, a.g.e., s. 93-95. Krş. Ebû Nasr Ali es-Serrâc et-Tûsî, *Kitabu'l-luma'fi't-tasavvuf*, s.413.

⁵⁶¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.124.

⁵⁶² İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 48.

⁵⁶³ İskenderî, *Risâle fi'tasavvuf*, 99a.

onlar bu açılardan sınavlarını vermişler ve biriktirirken olsun, dağıtırken olsun niyetlerini arındırmışlardır.

Biriktirmenin karşıtı olarak malı dağıtmak meselesi de İskenderî'nin bahse konu ettiği meselelerdendir. “Altın ve gümüşü hazineye tıkip da onu Allah yolunda sarf etmeyenlere elim bir azabı haber ver.”⁵⁶⁴ âyetinde geçen biriktirme fiilinin karşılığı olarak kullanılan *kenz* tabirinin zekâtı verilmemiş mal olduğunu söyler.⁵⁶⁵ Eğer zekâtı verilirse bu *kenz* değildir ve bu tehdidin kapsamına girmez ve kınanmaz, der. Bununla birlikte infak ve dağıtma hususunda sadece zekâtla yetinmek de İskenderî'ye göre cimrilik kapsamına girmekten kurtulmaya yetmez. Sadece farz olan zekâtı verip sadakadan kaçınmak zayıfların halidir, der. Allah'la arasındaki ilişkisiye özen gösteren bir müminin sadece farz ile yetinmemesi gerekir. Aksi takdirde onun hali, namazın farzlarını kılıp sünnetlerini kılmayan kimsenin durumu gibidir.⁵⁶⁶

Rızık endişesi taşımamak temelinde dünyadan büsbütün elini çekmek (*tecrîd*) zaman zaman öğütleniyor görünse de İskenderî'nin bu hususta da özellikle salıklara uyarıları olacaktır. Tecrîd'e heveslenmek özellikle yeni yetme sufiler arasında rastlanabilecek bir durumdur. Seyrû sulûkun dünya hayatı ve meşgalesi içinde gerçekleşmeyecek kadar karmaşık, güç ve dünya üstü bir süreç olduğu zehabına evveleminde onlar kapılacaktır. Ama acaba manevi durumları tecrîde müsait midir acaba? Çünkü bazılarının durumu sebeplere yapışmaya daha uygundur. Şeytan ona gelip “sebepleri bırak ve bütünüyle tecrîd ehli olarak Allah'a yönel” diyebilir ama o kimse buna ehil olmadığı için bundan zarar görür. Onun kurtuluşu sebeplerdedir aslında. Onu terk ettiğinde, imanı sarsılır, yakînini kaybeder, insanlardan istemeye yönelir, rızık işine önem vermeye başlar, böylece de *fark/ayrılık* denizine atılır. Bu ise şeytanın amacıdır. Sebepleri terk etmekle kalpler insanların ellerindekine yönelebilir, o kimse için tamah kapısı açılabilir. Bu vesveseye maruz kalan kul da

⁵⁶⁴ Tevbe/34.

⁵⁶⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “kenz ayeti” olarak da bilinen bu ayetin tefsirinde, altın ve gümüşü yani zenginliği sınıksız saklamanın, tedavülden uzak tutmanın, onu insanlar arasında dolaşıma sokarak sarf etmek gerektiği halde, onu “gerek gömerek, gerek hazinelerde, sandıklarda veya herhangi bir yerde gizleyerek yığıb sınıksız saklamak” suretiyle bu sarf etmeyi yapmamanın men edildiğini söyler. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, s. 2520.

⁵⁶⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 106.

sebeplere dönünce kalbî bulanıklığa maruz kalır, zulmete bürünür. Şeytanın böyle yapmaktaki amacı, kulları, içinde buldukları hale karşı Allah'tan razı olmaktan engellemek ve onları Allah'ın kendileri için seçtiği durumdan nefslerinin kendileri için seçtiği duruma çıkarmaktır. Tecrîde yönelmek ancak yakînin zedelenmesi ihtimali bulunmadığında geçerli ve kabul edilebilirdir. Aksi takdirde, kalbin rızık ve geçim endişesiyle dopdolu olmasına karşın kişinin tecrîdi tercih etmesi ona manen zarar verecektir.⁵⁶⁷

İskenderî aynı fikri izlek üzerinden devam eder: Allah kulların kalplerindeki zayıflığı ve taksimata rıza göstermedeki kusurları bildiği için, onlara, kalplerine dayanak olsun, gönüllerini yatıştırın diye sebepleri mübah kılmıştır. Bu nokta önemlidir. Burası aynı zamanda dünyadaki bütün eylemlerin ikircikli tabiatına bir gönderme taşır. Çünkü insan fiili, daha önce gördüğümüz gibi, mutlak fiil karşısında etkisiz bir fiildir. Bununla birlikte insan bu etkisizlik konusunda bilgisizdir, aydınlanmış değildir. Ancak tedbiri terk etme makamındaki aydınlanmış arifler bunu bilirler. Dolayısıyla insan kendi fiillerinin bazı sonuçlar doğurduğunu gördükçe bu sonuçların mutlak anlamda kendi fiillerinden doğduğunu sanmaya devam eder. Bu da onu rızıkının ve kazanç elde etmesinin kendi çalışmasının bir sonucu olduğunu, çalışmadığı takdirde bu rızıkı kazanamayacağına inanmaya sevk eder. Kazançsız kaldığında ise bunu kendi tembelliğine bağlayacaktır. Bu noktada Allah'ın mutlak takdiri ve eylemesi ile hesaplaşmaya yönelecek, Allah'ın kendisine vaat etmiş olduğu rızıkı neden gelmediğini sorgulamaya başlayabilecektir.⁵⁶⁸

Dünyadaki fiillerin ikircikli tabiatından bahis açmak, bize bu ikircikli hususun var edilme gerekçesine dair sufimizin açıklamasını gündeme getirme fırsatı da veriyor: Tedbir ve seçimde bulunabilmenin (*ihhtiyar*) yaratılmasının sırrı el-Kahhâr'ın kahr özelliğinin zuhurudur. Allah kullarını kahriyle tanıştırmak istemiş bunun için de tedbir ve ihtiyarı yaratmıştır. Sonra onlara bunları gerçekleştirmek için fırsat tanımıştır. Eğer onlar Allah'la karşı karşıya olsalardı mele-i a'lâ'nın durumunda

⁵⁶⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 86.

⁵⁶⁸ Tilmsânî de benzer düşünür. Ona göre, avamın bir kısmı, tevekkül sahibi olmakla birlikte, nefslerini meşgul etmek -çünkü nefsin özellikle gençlikte meşgul edilmesi, onun kötülöklere yönelmemesi için gereklidir-, insanlara yararlı olmak, tecerrüdü gerçekleştirme hususunda bir iddia sahibi olmamak için sebeplere yönelirler. Afifüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-herevî*, s. 199.

olduğu gibi ne tedbir ne de ihtiyarı gerçekleştirebilirlerdi. Kullar tedbir alınca ve ihtiyarda bulununca, onun kahrı onların tedbir ve ihtiyarına yönelir, böylece onların dayanakları yıkılmış olur. Kulları kendi arzusunun kahrı ile tanıştırdınca kullar da onun kulları üzerinde kahir/kahr sahibi olduğunu anlarlar. O insandaki iradeyi insanın bir iradesi olsun diye yaratmadı. Fakat onun iradesi insaninkini geçersiz kılsın diye yarattı. Böylece insan iradesi olmadığını anlar. Aynı şekilde insandaki tedbiri sürekli olarak ona sahip olabilsin diye var kılmadı. Onu yarattı ki insan tedbir alsın, o da tedbir alsın ve insanın değil onun tedbiri gerçekleşsin. Bu yüzden (büyüklerden) birine Allah'ı nasıl tanıdın, diye sorulunca, kararlarımı bozmasıyla, demiştir.⁵⁶⁹ Zaten esasta tedbir gereksizdir çünkü kader çoğunlukla senin tedbirine uygun olarak değil aksine çoğunlukla tedbir haricinde olan yerden cereyan eder.⁵⁷⁰

Yine sebeplerle uğraşmak, kötü uğraşlardan ve Allah'a isyandan alıkor, insanları meşgul eder. Sadece maddi kazançlara yönelik sebepler değil manevi kazanç yolundaki sebeplerin de yararları vardır. “Eğer sebeplerle meşguliyet olmasaydı, kendisini Allah'a verenlerin halvetleri, mücahedeleri nasıl sahih olurdu. Allah sebepleri bütünüyle kendisine yönelenlere bir hizmet olarak var kıldı.” der.⁵⁷¹

Yine İskenderî, sebeplerin sosyalleştirici yararları babından olarak, sebepler sayesinde müminler birbirleriyle tanışır, kaynaşır, yardımlaşır, diye ekler.⁵⁷² Bu bakımlardan sebepleri cahil ya da Allah'tan gafil bir kuldan başkası inkâr etmez.⁵⁷³ Nitekim, Hz. Peygamber Uhud gününde üst üste iki zırh giymiştir. Yine salatalık ile yaş hurmayı birlikte yemiş ve “Bu, onun zararını giderir.” demiştir.⁵⁷⁴

İskenderî'nin mahlukattan istekte bulunmak, onlara yönelmekle ilgili Şâzelî'den yaptığı alıntı da, özellikle kalbe mukayyet olmak uyarısı dikkate alındığında, bize göre halka yönelik olmaktan ziyade öncelikle salike yapılmış bir uyarıdır: “Sana iyiliği dokunan kimselerden sana kötülüğü dokunan kimselerden daha fazla kaçın. Çünkü kötülüğü dokunan bedenine isabet ettirir ama iyiliği

⁵⁶⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 59-60.

⁵⁷⁰ İskenderî, a.g.e., s. 16.

⁵⁷¹ İskenderî, a.g.e., s. 84.

⁵⁷² İskenderî, a.g.e., s. 84.

⁵⁷³ İskenderî, a.y.

⁵⁷⁴ İskenderî, a.g.e., s. 5.

dokunan kalbine isabet ettirir. Bedenine isabet ettirilmesi kalbine isabet ettirilmesinden daha hayırlıdır.”⁵⁷⁵

Buraya kadarki kısımda, İskenderî'nin, tedbiri zihinde ve kalpte mutlak olarak terk etmekle ilgili görüşlerini ele aldık. Rızıkla ilgili olsun başka amaçlarla olsun, kula düşen, gelecekle ilgili endişeyi kalbinden çıkartmasını temin edecek biçimde tedbir fikrinden kurtulmaktır.

İskenderî için tedbirin zihinden kovulması, kişinin bütünüyle her türden eylemi terk etmesi ve radikal bir eylemsizlik, pasiflik hattına çekilmesi anlamına gelmemektedir. Ona göre zihnî ve kalbî bir eylem olarak tedbir terk edilmekle birlikte, gündelik hayatın gereği olan eylemler anlamında tedbir terk edilmemelidir. Bir kimse zihninden tedbir endişesini çıkartabilirse, dünyevi eylemleri ona manevi açıdan zarar vermeyecektir.

Bu yüzden İskenderî, tedbiri ikiye ayırmakta, bir kısmını övülmüş (*memduh*) ve makbul kabul etmekte, bir kısmını ise yerilmiş (*mezzum*) kabul etmektedir.

Öncelikle, İskenderî'ye göre mezzum olan tedbir, kişiyi Allah'tan alıkoyan, ona hizmet etmekten uzaklaştıran, onunla arasına giren tedbirdir.⁵⁷⁶ Yine nefsin arzularını tatmine, onu memnun etmeye yönelik olan, söz gelimi günaha götüren tedbir de mezzumdur.⁵⁷⁷ Hatta riya ve gösteriş de günah olduğu için, bunlara sevk eden ibadet için kullanılan tedbir dahi bu kabildendir.⁵⁷⁸ Böylece anlaşılmaktadır ki, bir kimsenin her türden günah, isyan, gaflet için başvurduğu, kullandığı tedbirlerin bütünü mezzum sayılmaktadır.

Memduh/övülmüş olan tedbirse böyle olmayıp kişiyi Allah'a yaklaştıran, onun rızasına ulaştıran tedbirdir.⁵⁷⁹ Söz gelimi “günahlardan, haksızlıktan kaçınmak için başvuru, tevbe için başvuru, helal yemek gayesindeki insanın geçim

⁵⁷⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s.93.

⁵⁷⁶ İskenderî, a.g.e., s. 48.

⁵⁷⁷ İskenderî, a.g.e., s. 111-112.

⁵⁷⁸ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 39; a.mlf., *et-Tenvîr*, s. 42.

⁵⁷⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 48.

yollarıyla ilgili olan tedbir”⁵⁸⁰, “Allah’ın kullarının haklarını, telafi ederek ya da helalleşerek yerine getirmek”⁵⁸¹ için ifa edilen tedbir bu şekildedir.

Burada kritik olan nokta, yapılan eylemin (yani tedbirin), ortaya konan etkinliğin (yani tedbirin) Allah’a yaklaştırıcı olup olmadığına göre tasnif edilmesidir. Tedbir reddedilen bir şey midir, sorusunun cevabı, tedbirin hangi saikle, hangi niyetle, hangi sonuca mebni olarak gerçekleştirildiği tespit edildikten sonra verilebilecektir.

İskenderî’nin tedbiri özel bir anlamda, kişinin kendi hayatını bütünüyle kontrol etme ve yönetme arzusu anlamında kullandığını söylemiştik. Bu anlamı aklımızda tutarak, İskenderî’nin kişinin dünyayla ilişkisi, dünyalık olanla ilişkisinin mahiyetini nasıl değerlendirdiğine ve hangi tür tedbire dahil ettiğine bakalım.

İskenderî, kendisinden beklendiği gibi, dünya için tedbir almayı da ikiye ayırır: Dünya kastıyla dünya için tedbir almak ve ahiret kastıyla dünya için tedbir almak. Dünya kastıyla dünya için tedbir almak, kişinin övünmek ya da biriktirmek (*istiksar*) amacıyla mal toplamak üzere tedbir almasıdır. Bu mal ne kadar çoğalır o kişinin gafleti ve aldanişı da o oranda artar. Bunun belirtisi de, onun ilâhî emirlere uymaktan uzaklaşıp, Allah’a karşı çıkmaya yönelmesidir. Ahiret kastıyla dünya için tedbir almak ise, helal yemek niyetiyle, artanından muhtaçlara yedirmek ve insanlara el açmaktan korunmak niyetiyle ticaret ve kazanç yollarında tedbir almaktır. Bu durumdaki kimseyi de tanıyabileceğimiz bazı belirtiler vardır: Nimette Allah’a karşı nankörlük etmemek, stok yapmamak, israf etmemek.⁵⁸² Dolayısıyla dünyanın ya da dünyalığın bizzat kendisi iyi veya kötü değildir. Ya da İskenderî’nin ifadeleriyle söylersek “mutlak olarak yerilmiş ya da övülmüş değildir.”⁵⁸³ Dünyanın anlamı ve değeri salikin niyetine göre değişir çünkü.⁵⁸⁴ Sebeplere sarılmakla birlikte ilgisi ve himmeti sebeplere değil de Allah’a yönelik olan kula bu durumu zarar vermez. Bu durumda onun Allah’tan kopmasından korkulmaz.⁵⁸⁵ Sahabîler de dünya ile ilgili

⁵⁸⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 111-112.

⁵⁸¹ İskenderî, a.g.e., s. 43.

⁵⁸² İskenderî, a.g.e., s. 43-44.

⁵⁸³ İskenderî, a.g.e., s. 48.

⁵⁸⁴ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 115.

⁵⁸⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 116.

tedbire baş vuruyorlardı ama onlar bunu gafillerde olduğu gibi dünyanın kendisi için değil ahiret için yapıyorlardı.⁵⁸⁶

Dolayısıyla bu bakış açısıyla kişinin dünyalık için çalışmasının (*tedbir*), niyeti ve istikameti Allah'ın hoşnutluğu ve onun yakınlığını elde etmek olduğu sürece yerilmediğini açıkça görürüz. Nitekim İskenderî'nin kendi ifadeleri herhangi bir muğlak nokta bırakmaz bu konuda: “Tedbirin iskâtı, sebepleri terk etmek demek değildir. Çünkü böyle yapıldığında insan başıboş bir halde diğer insanlara yük olur. Sonunda da *Allah'ın sebepleri var etme ve vasıtalarla irtibatlı olmadaki hikmetlerini* bilemez. Hz. İsa bir abide rastlamış ve ona “nasıl karnını doyuruyorsun” diye sormuş. O da “kardeşim beni doyuruyor” demiş. Hz. İsa “kardeşin senden daha abid” diye cevap vermiş.”⁵⁸⁷ Bu alıntıda bizim italikle vurguladığımız ifade çarpıcıdır. İskenderî bu ifadeyle sebeplerin ve vasıtaların varlığına bir tür bilmecemsi ve çözülmesi gereken hikmetler ihtiva eden bir içerik yükler. Bu ifade bir yönüyle, kişinin başkasına yük olmadan yaşamasının dindarane yaşamın bir parçası olduğuna dair işaretle örtüştüğü gibi, daha derin bir katmanda, dünyevi olanın içinde gizli olan ilâhî varlığın mevcudiyetine de bir göndermedir. Tam da bu noktada Hz. İsa-abid arasındaki diyalog da dikkat çekici bir muhteva kazanır: Abid, dünyanın içindeki sırrı ve ilâhî özü görmemekte ve dünyevi çabayı küçümsemekteyken, abidin kardeşi, bir dünyevi mevcudiyet olan abid kardeşinin ihtiva ettiği ilâhî özü ve cevheri görebilmekte ve ona hizmet etmektedir. Bu bakımdan abidin kardeşi daha derin bir ibadet idrakinin sahibidir.⁵⁸⁸

Bu itibarla İskenderî, müridin bir iş sahibi olmasını ister ve kendi şeyhine yaptığı bir atıfla, dünyalık bir sebeple/meslekle meşgulken de manevi terakkinin mümkün olduğunu söyler.⁵⁸⁹ Kendisi, işin başında, ne ilim öğrenmekten ne de Şeyh

⁵⁸⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 47.

⁵⁸⁷ İskenderî, a.g.e., s. 48.

⁵⁸⁸ Bu yaklaşım, Ahmed el-Alâvî'nin şu sözlerini hatırlatır: “Mesele, Allah'ı perde kalktıktan sonra tanıman değildir; asıl mesele, Allah'ı perdenin kendisinde tanımandır.” *en-Nûru'd-dâvî fi'l-hikemi ve'l-münâcâtî ş-Şeyhi'l-Alâvî*, (*Divân* ile birlikte), Beyrut 2006, s.142.

⁵⁸⁹ Scott Kugle, İskenderî'nin çalışmaya yaptığı bu ve benzeri çağrılarında dolayı olsa gerek, özelden İskenderî'nin ve genel olarak ait olduğu Şazelî ekolünün iş hayatı ile maneviyat arasında kurduğu bağlantılara dikkat çekme ihtiyacı hisseder. *Tenvîr*'in İngilizce'ye yaptığı çevirinin girişinde İskenderî ile Max Weber arasında kurduğu “tartışmalı” ilişki de bu açıdan incelenmeye değerdir. Ona göre, eğer Weber, İslam hakkında ve hatta Şazelilik hakkında bilgi sahibi olsaydı, maddi ilerlemeyi tetikleme özelliğini sadece Protestanlığa özgü kılmazdı. Al-Iskandari, *The Book of*

Mursî'nin sohbetinden geri kalmak istediğini, bu durumun kendisini zora soktuğunu söyler. Bu düşüncelerle bir keresinde yanına gittiğinde, Şeyh kendisine şöyle demiştir: “Biz bir tüccarla dostluk yaptığımızda ona ticareti bırak ve gel demeyiz. Ya da bir sanat ehliyle dostluk yaptığımızda ona sanatını bırak ve gel demeyiz. Ya da bir ilim öğrencisiyle dostluk yaptığımızda ona tahsilini bırak ve gel demeyiz. Buna mukabil her birini Allah'ın onları yerleştirdiği yerde tutarız. Bizdeki nasipleri de onlara ulaştır. Rasulullah da sahabelerine karşı böyle davranmış ve onları esbabı/ sebepleri/ meslekleri içinde bırakmıştır.”⁵⁹⁰ Yine Şeyh Mursî'nin tasavvufî yönteminden bahsederken –ki bunu aynı zamanda kendi yöntemi olarak da değerlendirilmelidir- “Her müridin onun yanında bir yolu vardı ve o da her müridi ona uygun yoluna sevk ederdi. Bir sebebi/işi olmayan müridi sevmezdi.” der.⁵⁹¹ Nitekim tasavvufî anlamda atası olan Şâzelî de “Her velinin bir perdesi vardır. Benim perdem de sebeplerdir.” demiştir. Bu sözünden, onun keramet türünden irade ve tasarruf kullanmayı değil sebeplere başvurmayı tercih ederek kendisini gizlediğini anlayabildiğimiz gibi, sebeplere başvurmaya teşvik ettiğini de çıkartabiliriz.⁵⁹² Yine Şâzelî'nin, yöneticilere bazı insanların işleri için aracılık etmiş olması da bu kabildendir.⁵⁹³

Hatta Allah'ın bir kimseyi sebeplerin (mesela bir mesleğin, bir ailenin) içine koyması ve bunlarla meşgul etmesine rağmen bu kimsenin kendisini tecrîd etmeyi ve inzivayı istemesi İskenderî'ye göre gizli bir şehvetin var olduğunu gösterir.⁵⁹⁴ Çünkü bu istek, kişinin, Allah'ın kendisi için seçtiği sebepleri değil, Allah'ın kendisi için tercih ettiğini sandığı ve aslında belki de kendisinin farkında bile olmadığı (gizli) bir tembellik, bir aylaklık arzusundan (şehvet) kaynaklanıyor olabilir.⁵⁹⁵

*Illumination (et-Tenvîr'*in İngilizce tercümesi), mütercimim önsözü, s.21. Sabri F. Ülgener de, çalışma hayatına, onu ibadet hayatının bir tür ayrılmaz parçası yaparak katılan tasavvufî anlayış olarak Melâmîliğe işaret eder. Bkz. *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul 2006, s. 106 vd. Ona göre Melâmîlik dışında, genel olarak tasavvufî yaklaşım iş hayatını ve dünyayı yadırgamış, ona katılmakta tereddütlü, ikircikli bir yol tutmuştur. Bkz. A.g.e., s. 110 vd.

⁵⁹⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.78.

⁵⁹¹ İskenderî, a.g.e., s.96-97.

⁵⁹² İskenderî, a.g.e., s.151.

⁵⁹³ İskenderî, a.g.e., s.152.

⁵⁹⁴ İskenderî, *Hikem*, s.85.

⁵⁹⁵ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.17.

Taftazanî de aynı hususa dikkat çekerek, İskenderî, rızıkın ezelde takdir edilmesi sebebiyle, rızık için tedbiri bütünüyle terk edip, insanların verdiği sadakalarla geçinmeyi ya da açlıktan ölmeyi değil, aksine sufinin kendi kazancını yemesini övmekte ve bunun kadere imanla çelişmediğini söylemektedir, der.⁵⁹⁶

Dünyevi araçlar (*esbâb*) birçok açıdan gerekli ve yararlıdır da. Öncelikle Allah kulların kalplerindeki zayıflığı ve taksimata rıza göstermedeki kusurları bildiği için, onlara, kalplerine dayanak olsun, gönüllerini yatıştırın diye sebepleri mübah kılmıştır. Bu sebepler sayesinde insanlar çabalarının büsbütün anlamsız olduğu fikrine kapılmadan çalışmayı sürdürürler. Başka yararları da vardır: Sebepler dilenmeyi engeller. Sebeplerle uğraşmak, kötü uğraşlardan ve Allah'a isyandan alıkor, insanları meşgul eder. Sebepler sayesinde müminler birbirleriyle tanışır, kaynaşır, yardımlaşır. Bu bakımdan sebepleri cahil ya da Allah'tan gafil bir kuldan başkası inkâr etmez.⁵⁹⁷ Nitekim Hz. Peygamber Uhud gününde üst üste iki zırh giymiştir. Yine salatalık ile yaş hurmayı birlikte yemiş ve “Bu, onun zararını giderir.” demiştir.⁵⁹⁸

Ama sebeplerin gerekli ve yararlı olması, onlarla meşguliyetin taşıdığı riskleri ve tehlikeleri giderecek değildir: Söz gelimi bu meşguliyet gafillerle birlikte olmayı⁵⁹⁹ ve başka zorunlulukları gerektirmektedir. Bu yüzden evinden sokağa çıkmakta olan savaşa çıkan kimse gibidir. Mümine düşen bu savaş meydanına Allah'a sığınma ve tevekkül zırhlarını giyerek çıkmaktır.⁶⁰⁰ Görüldüğü gibi sebeplere sarılma zorunluluğu ortaya çıktığında bunun için önlem almak gerekmektedir. İskenderî, bu önlemlerle ilgili olarak Şâzelî'den şu öğüdü aktarır: “Sebeplere sarılan fakir şu dört hususla edeplenmelidir: Zalimlerden uzak durmak, ahiret ehlini tercih etmek, yoksulları gözetmek, vakit namazları cemaatle kılmak.”⁶⁰¹

İskenderî, çalışmakla ilgili teşviklerine karşın, rızık konusundaki kararlı anlayışından taviz vermez. Bu tartışmaların orta yerinde, rızık konusunda bir şüphe

⁵⁹⁶ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 113.

⁵⁹⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 84.

⁵⁹⁸ İskenderî, a.g.e., s. 85.

⁵⁹⁹ İskenderî, a.g.e., s.49

⁶⁰⁰ İskenderî, a.g.e., s. 50-51.

⁶⁰¹ İskenderî, a.g.e., s. 52.

taşımanın er-Rezzak'tan (rızkı veren Allah'tan) şüphe etmek olduğunu hatırlatır.⁶⁰² Yine Allah'ın rızkı taahhüdü altına aldığını anımsatırken de önceki denklemini kurar: “Rızık kapısı, er-Rezzak olana itaat ve ibadettir. O, itaat edene rızkı vaat etmektedir.”⁶⁰³ Bu hatırlatmaları yapmasında, okurunu çalışma hususunda frenlemek isteyen bir tutum sergiler gibidir. Çünkü İskenderî, bir kimsenin dini ölçüler içinde çalışmasını, dünyalık edinmesini teşvik ederken, öte yandan rızık konusundaki bedenî ve kalbî yorgunlukların kişi için zararlı olduğunu belirtmek ihtiyacı da duyacaktır.⁶⁰⁴ Hatta İskenderî dünyalık yolunda gösterilen yoğun çabadan kaçınan bir saliki bekleyen ve pek de memnuniyet doğurmayan dünyevi duruma sabretmeye çağıracaktır: “Kul kendisini Allah'ın hizmetine adadığında, dünyanın sebeplerinden yüz çevirdiğinde sadece Allah'a ibadete yöneldiğinde rızık bolluk içinde yaşayanlar gibi bol olmayabilir. Ancak onun buna sabretmesi gerekir.”⁶⁰⁵

Bu uyarıları da daha önce benzerlerini gördüğümüz türden, yani salıklar için özelleştirilmiş uyarılar olarak görmek gerekir. Belki şöyle bir formül sunmaktadır İskenderî: Avam, çalışmak-çabalamak yoluyla birçok kötü alışkanlıktan veya onursuzluktan kendisini koruyacak bir meşguliyet ve muhafaza edinirken, daha yüksek idealin sahipleri olan salıklar, çalışmanın doğuracağı yorgunluktan kaçınmanın bir yolunu da bulmalıdırlar. Çünkü iki ayrı insan tipi için iki ayrı yol bulunmaktadır. Hatta İskenderî'nin bakışına göre bu iki tipten biri olan salikin Allah tarafından tecrîd ehli kılınması onun sebeplere⁶⁰⁶ yöneltilmesinden daha hayırlı bir haldir: “Sebeplerden soyutlanmış olan daha faziletli ve içinde bulunduğu hal daha yüce ve kâmindir.” Burada bir örnek verir: “Bir sultanın iki kölesi olsun. Bunlardan birine çalış ve elinin emeğini ye, desin. Diğerineyse, sen benim hizmetimde ve huzurumda bulun, dilediğini ben karşılayacağım, desin. Bu ikincisinin efendinin yanındaki değeri daha çoktur.”⁶⁰⁷

⁶⁰² İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 13.

⁶⁰³ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 75.

⁶⁰⁴ İskenderî, a.g.e., s. 100.

⁶⁰⁵ İskenderî, a.g.e., s. 74.

⁶⁰⁶ Tecrîd: Sebepleri terk etmektir. Sebep: Dünyevi bir amaca ulaştırın sebeptir. Bkz. Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.17.

⁶⁰⁷ İskenderî, a.g.e., s. 49.

Bununla birlikte kalbî afetler sadece sebeplere sarılanlarda değil aynı zamanda sebepleri terk etmiş ve tecrîd ehli olmuş kimselerde de bulunabilir. Hatta İskenderî, tecrîd ehlinde bu afetlerin daha sinsî, daha gizli bulunma ihtimali bulunduğunu hatırlattıktan sonra bu bahsi şöyle tamamlar: “Allah niyetlerimizi güzelleştirsin, nefislerimizi fazlu keremiyle afetlerden temizlesin.”⁶⁰⁸

Söz tecrîd ehli müride gelmişken, onun geçiminin temini ve insanlardan yardım alması hususundaki öğütlerine değinmek aydınlatıcı olabilir. İskenderî bir hikmetinde, tecrîd ehli salike hitaben, “Elini insanlardan bir şey almak için uzatma, ta ki verenin Mevlan olduğunu görüyorsan başka. Böyleysen de ilme uygun biçimde al.” der.⁶⁰⁹ *Hikem* şarihleri Rundî ve Şernûbî bu hikmette kendisine seslenilen kimsenin “tecrîd ehli olan mürid” olduğu kanaatindedir. Şernûbî, burada iki işaret vardır, der: “İlki bir şey aldığı anda verenin Allah olduğunu bilerek al. (Çünkü) halk sebep ve vasıttan ibarettir. Aksi takdirde onların kulu olursun. İkincisi: İlme uygun olarak yani ilm-i zahire, şeriata uygun olarak al: Mükellef, reşid, muttaki birinden al. Ve yine ilm-i bâtına uygun olarak, yani nefisini ödüllendirerek değil ihtiyacın kadarını al.”⁶¹⁰

İskenderî'nin *tecrîdî* özellikle tercih etmemeyi önermesi yanında, tecrîd konumuna yerleştirilmiş bir kişinin bu konumu terk etmeye çalışmasının da yanlış olacağını belirtir. Çünkü bu da *vaktin* sunduğunu geri çevirmektir. Hatta İskenderî bu durumla ilgili gerçek fikrini belirtme ihtiyacı duyar ve müride şunu salık verir. “Bir başkası senin için o yükü üstlenmişse sen kendin için yüklenme.”⁶¹¹ Çünkü o durumda *vaktin* sunduğu şey, bir başkasının o yükü yüklenmiş olmasıdır. Nitekim “yük” vurgusu esasen tedbirin ve geçinme telaşının İskenderî'nin zihnindeki anlamını açığa vurmaktadır. Zerrûk'un da işaret ettiği gibi kişinin tedbir hususunda kendisini rahatlatmaya ihtiyacı vardır çünkü “tedbir, kaderle yaşanan bir çekişmeyi içerdiği için sıkıntı vericidir.”⁶¹² Ama Zerrûk derhal bir hatırlatma yapmak ihtiyacı hisseder: “Eğer bir iş de senin uhdene verilmişse, senin de bunu bir başkasına terk

⁶⁰⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 49.

⁶⁰⁹ İskenderî, *Hikem*, s.161.

⁶¹⁰ Şernûbî, *Şerhu Hikem*, s. 194.

⁶¹¹ İskenderî, a.g.e., s.85

⁶¹² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 19.

etmen doğru olmaz.”⁶¹³ Yani bu durumda *vaktin* bir başkasına sunduğu, senin o yükü o kimse için üstlenmiş olman, sana sunduğu da bunun tam tersi olacaktır ve *vaktin* her iki muhatabına düşen *vakte* teslimiyet göstermek olacaktır. Nihayetinde Allah efendidir ve insan da onun kölesidir. Sebeplere sevk edilen ve sebeplerle rızıklandırılan kulun hali, efendisinin kendisine, “çalış ve kazandığını ye” dediği kölenin durumu gibi; tecerrüd ehli kulun hali ise, efendisinin kendisine, “sen bana hizmet et, ben de sana ihsanımı sunayım” dediği kölenin durumu gibidir.⁶¹⁴ Bu hususta dikkat edilmesi gereken, kişinin karşısına çıkan şartların onu nereye sevk ettiğidir. Bütün bunlar yaşanırken meselenin özüyse, kişinin işi-gücü (*sebeb*) terk etmesi değil, iş-gücün kişiyi terk etmesi, yani bir zorunlulukla bunun meydana gelmesidir.⁶¹⁵

Salık rızıkla ilgili tedbir konusunda kendisini bekleyen zorluğun farkında olmalıdır. Rızıkla ilgili tedbir konusunda kalbin selamete ulaşması çok güçtür. Bunu ancak Allah’ın verdiği güven hususunda onu tasdik eden, böylece kalbi itminana eren ve tevekkülü hakkıyla yerine getirenler gerçekleştirebilir. Hatta şeyhlerden biri şöyle demiştir: Bana rızık konusunda (ki teslimiyete dair) teminat verin, başka makamlara ihtiyacınız yok.⁶¹⁶

Bu uyarılarında İskenderî’nin, çalışmaya teşvik ile çalışmanın muhtevası, dozu, şiddeti ve yöntemi konusundaki endişelerin dile getirilmesi arasında bir denge arayışında olduğunu görürüz.

İskenderî bir yerde, Hz. Peygamber’den “Allah’tan korkun ve talep hususunda güzel davranın.” sözünü aktarır. Sonra bu hadisin talebin meşruiyetine delil olduğunu ama talep hususunda güzel davranma uyarısında da bulunduğunu söyler: “Sanki [Hz. Peygamber] şöyle demiş oldu: Talep ettiğinizde güzel davranarak

⁶¹³ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâîyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 20.

⁶¹⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 116. Belki de bu ifadeye dayanarak Taftazanî tecrüd ehli olan salikin İskenderî’ye göre daha makbul olduğu sonucuna ulaşır. Taftazanî, a.g.e., s.173.

⁶¹⁵ İskenderî, a.g.e., s. 86.

⁶¹⁶ İskenderî, a.g.e., s. 60.

talep edin yani talep hususunda Allah'a karşı edepli olun ve ona teslim olun, ona güvenin.”⁶¹⁷

Bu noktada İskenderî'yi talep etmenin edebi hakkında konuşurken görürüz. Ona göre, yukarıdaki hadisi bir bağlama oturturken söylediği gibi taleple birlikte tevekkül sahibi olmak talep etmenin edeplerinden biridir. Yine rızık talebine bütünüyle kapılıp Allah'ı unutan talep hususunda edepli davranmamıştır.⁶¹⁸ Ayrıca bir şey talep ederken miktar, sebep, vakit belirten kimse de Allaha karşı edepli olmamıştır.⁶¹⁹

Esasen İskenderî'nin gönlündeki talep ve talepteki ideal edep, Allah'tan bir şey talep etmeyi değil etmemeyi içerir. Allah'a, ondan bir şey talep etmeden münacatta bulunmak bazen bu edebın hakikatini oluşturur. Şâzelî'den aktarır: “Dua ederken niyetin ihtiyacının görülmesi olmasın. Yoksa Rabbinden perdelenirsin. Niyetin Mevla'na münacat olsun.”⁶²⁰

Yani, İskenderî'ye göre “Nefsin Allah'tan bir şey dilemekle meşgul olması bütün hayrın anahtarı” olmakla birlikte, bu talep ubudiyet üzere olmalıdır, başka bir amaç ve niyetle değil. Ubudiyet üzere olmayan talep edişlerin tamamı sorunludur, illetlidir.⁶²¹ Yani kulluğu ihtiva eden ve kulluğun ızharı biçiminde olan bir dua, bir talep kişinin fakrı gerçekleştirmesinin yardımcıları olacaktır. Ama bu içerikten ve doğrultudan yoksun bir dua ve istemede sorunlar bulunmaktadır. Nitekim İskenderî “Ondan bir şey talep etmen töhmet ve ithamdır”⁶²² diyerek de buna işaret eder. Bu hikmetinin anlamı Şernûbî'ye göre şudur: Senin, talep edişine güvenerek ihtiyaçlarını istemen, eğer talep edişin olmasaydı isteğinin yerine getirilmeyeceğine inanman, Allah'ın, seni ancak talep sebebiyle rızıklandıracağı sonucunu doğurması sebebiyle ona yönelik bir töhmet ve ithamdır. Eğer onun, senin isteklerini sen istemeden de göndereceğine güvensesydin talepte bulunmazdın. Yine talep etmek

⁶¹⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 83.

⁶¹⁸ İskenderî, a.g.e., s. 85.

⁶¹⁹ İskenderî, a.g.e., s. 86.

⁶²⁰ İskenderî, a.g.e., s. 87-8.

⁶²¹ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 45.

⁶²² İskenderî, *Hikem*, s. 95.

sadece ibadet kastıyla yapılmalıdır denseydi bu da talebi gerekçesiz kılardı. Bu sebeple İskenderî talep etmekle talep etmekten nehyedilmesinin arasını bulmuştur.⁶²³

Talep edişteki soruna işaret eden İskenderî, hatta “Onu istemen ondan gaybettir.”⁶²⁴ diyerek Allah’ı talep etmenin bile (elbette manevi seçkinler açısından) bazı sorunlarla malül olduğunu ihsas eder. Çünkü onu amel işleyerek talep etmen ondan gaybet halinde olmandır. Oysa zaten hâzır olan talep edilmez ve Allah da insana şahdamarından daha yakındır.⁶²⁵

Tedbiri terk etmekten bahsederken, “Bu aynı zamanda ibadetlere yönelik olarak bir seçim ve ihtiyarı terk etmeyi de kapsar mı?” gibi bir soru akla gelebilir. Yani kulun Allah önünde bir seçimde bulunmaması onun hakiki kul olmasını sağlıyorken, bu durum, kulun ibadetler yönünde bir seçimde de bulunmamasına ya da şeriatın sınırlarını önemsemeyi gerektiren bir tedbirden de kaçınmasına yol açar mı, sorusuna karşılık İskenderî şöyle der: Kulun yerine Allah zaten onun için şeriatı seçmiştir. Dolayısıyla kulun şeriata uyma yönünde tedbiri nefsi için nefsinin bir tedbiri değil, Allah’ın tedbiri olacaktır. Nitekim Şeyh Şâzelî şöyle demiştir: “Şeriatın seçimleri ve düzenlemelerinin tamamı hakkında diyecek bir şeyin yoktur, dinle ve itaat et. Bu rabbanî anlayışın ve ledünnî ilmin mahallidir. O, Allah’tan alınan hakikat ilminin indiği yerdir.”⁶²⁶ Bu ifadelerden, İskenderî’nin tedbiri nefis kökenli bir eylem olarak gördüğü bir kez daha anlaşılmaktadır.

Tedbir, nefse müteallik olduğu için, Allah’ın emirleri ve yasaklarına uymak kişinin kendi tedbirini terk etmesi anlamına gelir. Tersine ise tedbire başvurmaktır. İskenderî bir kıssayı hatırlatır: Hz. Nuh’un oğlu, tufan öncesinde babasının, kurtulmak üzere kendisini gemiye çağırmasına “Dağa sığınacağım, o beni korur”⁶²⁷ diyerek karşı çıkmıştı. İskenderî bu olayı ve cevabı tedbir ile ilişkilendirir ve bunun tedbire bir örnek olduğunu söyler. Hz. Nuh’un oğlu mânâda aklının dağına sığındı, sonra da sığındığı bu dağ o mânânın kendisiyle var olduğu suret oldu, der. Çünkü Hz.

⁶²³ Şernûbî, *Şerhu hikem*, s. 88.

⁶²⁴ İskenderî, *Hikem*, s. 95.

⁶²⁵ Şernûbî, a.g.e., s. 88; Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 45.

⁶²⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 27-28.

⁶²⁷ Hûd suresi/42.

Nuh'un oğlunun bizzat "kendisi", nefis kökenli bir karar vererek bu duruma düşmüştür.⁶²⁸

Bu bağlamda İskenderî, amelî/tasavvufî sebeplerin kulluğun gereği ve kulluk düzeneğinin bir parçası olduğunu hatırlatacaktır. Ona göre eğer sebeplerle meşguliyet olmasaydı, kendisini Allah'a verenlerin halvetleri, mücahedeleri nasıl sahîh olurdu? Bu açıdan sebepler Allah'ın kendisine yönelenlere bir ikramıdır.⁶²⁹ Vuslata talip olana düşen görev, işi gereğince yapması, bunun için gereken yolları/vesileleri (*esbâb*) uygulamasıdır ki, terk etmesi, geride bırakması ve arınması gereken en önemli şey de tedbirdir.⁶³⁰ *Esbâb*'ı dünyevî geçim araçları anlamında kullanan İskenderî burada bir farklılık yapar, terimi tasavvufî yöntemler anlamında kullanır. Esasen bu cümle onun konuya genel bakışını verir: Dünyevî sebepleri terk etmek ama tasavvufî/terbiyevî sebeplere yapışmak. Ya da dünyevî sebepleri terk etmenin yolu tasavvufî sebeplere yapışmaktan geçer. Dolayısıyla amelin terk edilmesi tedbirin terki kapsamında değerlendirilmez.

Tasavvufî çaba ve amellerin ifası gereklidir gerekli olmasına ama bunlar vuslat için yeter şart değildir. Vuslat son tahlilde Allah'ın bağıışı, ikramıdır. Ama kişisel çaba da gereklidir. İskenderî bu denge ve hatta denkleme yönelik uyarıyı sık sık yapar- ki bunu ifadelendirmek için paradoksal ifadeye başvurmak zorunluluğunu hissedecektir-: "Allah, kulların inayetin sırrının zuhurunu arzulayacaklarını bildiği için, 'Allah rahmetini dilediğine tahsis eder'⁶³¹ buyurmuştur. Ve yine onları kendi başlarına bıraktığında ezeldeki hükme itimat ederek amelî terk edeceklerini de bildiği için 'Allah'ın rahmeti muhsinlere yakındır.'⁶³² buyurmuştur."⁶³³ Bu hikmeti, *Hikem*'in son dönem şarihlerinden Şernûbî şöyle şerh edecektir: İnaletın sırrının zuhur etmesi rahmet ve veliliği doğurur. İnsanlar bu makama, duayla, ibadetle

⁶²⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s.29. İskenderî bu meyanda, çirkinlik (*kubh*), yasaklanmış olan fiilin kendisinden ya da onu yapandan ötürü değil onun yasaklanmış olmasından, yine güzellik (*husn*) fiilin kendisinden ve onu yerine getirenden ötürü değil onun emredilmiş olmasındandır, der. Bkz. A.g.e., s. 37. Bu görüş Eş'arî mezhebinin konuyla ilgili görüşüyle uyum içindedir. Kırş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s.111.

⁶²⁹ İskenderî, a.g.e., s. 84.

⁶³⁰ İskenderî, a.g.e., s. 4.

⁶³¹ Bakara suresi/105.

⁶³² Araf suresi/56.

⁶³³ İskenderî, *Hikem*, s.155.

ulaşmayı arzularlar ve bunların ulaşmada bir etkisinin olduğuna inanırlar. Allah da “Allah rahmetini dilediğine tahsis eder” buyurarak bu rahmetin ve ikramın kullardan kaynaklanan bir sebebe dayanmadığını belirtir.⁶³⁴ Allah rahmeti dilediğine herhangi bir sebebe, illete dayanma zorunluluğu olmadan verir. Muhsinlere bu rahmetin yakın olduğunun belirtilmesi bir gerek şart değil, bu inayetin bir emaresi ve alametinden ibarettir. Allah’ın, rahmeti muhsin olmaya dayandırmasının ve bağlamasının sebebi, kulların geçmişteki [ezeldeki] karara dayanarak, kulluğun bir şartı olan ibadeti terk etmemeleri ve yine bu makamın kulların bir kısmına has olup umuma vaat edilmediği fikrine kapılarak ibadeti boşlamamaları içindir.⁶³⁵

İskenderî’nin bu konuda söylediklerini toparlamak gerekirse, öncelikle İskenderî’nin sebepleri/vesileleri/meslekleri/uğraşları ve dolayısıyla insana özgü etkinlik alanını kabul ettiğini ve gerekli gördüğünü, bu kabulde birlikte radikal bir kadercilikten ayrıldığını söyleyebiliriz. Ama tek başına bu kabul, İskenderî fikriyatının özü olmaktan uzaktır. İskenderî, bu kabule eşlik eden bir reddediş ile söz gelimi “varlıkların hakikatinin subûtu”nu (*hakâiku’l-eşyâi sâbitetün*)⁶³⁶ dile getiren kelâmcılardan ayrılır: “Bu konudaki son söz şudur: Senin için sebeplerin var olmaları şarttır. Yine sebepleri görmemen de şarttır. Allah nasıl hikmetiyle sebepleri var kılmışsa sen de var kabul et ve Allah’ın ahadiyetini bildiğin için de sebeplere güvenme.”⁶³⁷ Görüldüğü gibi İskenderî kabulden sonra ikinci bir hamleyle bu sebepleri görmemeyi telkin etmektedir. Dolayısıyla sebepler vardır ama yoktur. Ya da tersi, sebepler yoktur ama aynı zamanda vardır. Bunu şöyle de formüle etmek mümkündür: Sebepler (görünüşte) var ama (hakikatte) yok (hükümdedir). Sebeplerin zahirde uygulanması, buna mukabil bâtında ise terk edilmesinin öğütlendiğini de söyleyebiliriz.

Konuyla ilgili bir başka husus da İskenderî’nin konuyu farklı anlam ve idrak katmanları için ayrı stratejilerle değerlendirmesidir. İskenderî’nin bakışına göre tedbir en genel anlamda kişinin kendi hayatına hükmetme ihtirasını, hayatını yönetme arzusunu ifade ederken, memduh ve mezmum diye ikiye ayrılan ve bu

⁶³⁴ Şernûbî, *Şerhu hikem*, s.185.

⁶³⁵ Rundî, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, c.2, s.11.

⁶³⁶ Ömer en-Nesefî, *el-Akîdetü’n-nesefîyye*, s. 27.

⁶³⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 85.

bölümün ilerleyen sayfalarında söz konusu edilen tedbir, kişinin hayatının bütününe yönelik gösterdiği iradesi anlamındaki tedbirin alt başlıkları değerinde ve gündelik girişimleri, önlemleri, aktiviteleri kast eder gibidir. Adeta tedbirin mutlak olarak yerilmiş olduğu paranteze alınarak, daha popüler/avami bir tartışma açılmakta ve tedbirin mutlak anlamda yerilmiş olduğu fikrinin doğurduğu yadırgatıcı ve her türden eylemi iptal edici pozisyonunu hafifleten, seyrelten bir bakış sunulmaktadır. Çünkü İskenderî'ye göre, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi sadece hakiki fail değil, hakiki varlık da yalnızca Allah'tır. İnsan memduh ya da mezmum tedbire başvururken esasen son kertede Allah'ın mutlak fail olduğu bir alanda etkinlikte bulunmaktadır. Bununla birlikte daha önce hatırlattığımız gibi, İskenderî bu radikal ve köktenci bakışa sahip olmayı sufiden beklemektedir. Halk düzeyindeyse tedbirin mezmum ve memduh olarak ikiye ayrılması gerektiğini düşünmektedir kanaatindeyiz. Bir de şariat-hakikat dengesi açısından da tedbire bir yer açma ihtiyacı bulunmaktadır. Ama burada sorun bu yer açmanın tevhide/hakikate zarar verecek ölçüde olmamasıdır. İskenderî, mezmum/memduh tedbir ayrımını, şariat-hakikat dengesini bir kez daha gündeme getirerek ve gündeme getirmek için yapar. Yani tedbirin mezmum ve memduh olması, dengenin şariat tarafı gözetildiğinde bahis konusu edilebilir. Hakikat tarafı açınsındansa tedbir mutlak olarak Allah'a havale edilmelidir, onun kudretindedir. Dolayısıyla şariat makamındaki mümine göre tedbir memduh ve mezmum olarak ikiye ayrılır, ayrılmalıdır da. Çünkü böylece mümin kimse mezmum tedbire başvurarak günaha girmekten korunma noktasında uyarılmış olur. Ama hakikat makamında ya da hakikat makamına aday konumda olan kimse açınsındansa tedbir el-Müdebbir olan Allah'a hasır.

İskenderî'nin tedbire dair bu görüşlerinin fikri köklerine bakmak gerekirse, şu noktalar dikkat çeker: Daha önce farklı vesilelerle işaret ettiğimiz gibi bu görüşleri ana hatlarıyla kendi şeyhi olan Mursî'nin ve onun şeyhi olan Şâzelî'nin görüşlerine paraleldir. Başka sufiler ve şeyhlerin de tevekküle dair vurguları olmakla birlikte, tedbir, iskât-ı tedbir kavramsallaştırmaları ve bütün bir dinî tecrübeyi, dinî hayatı bu çapta ve bu kavramlar etrafında açıklama girişimi ilk kez İskenderî'nin ortaya koyduğu bir husustur. Ama İskenderî bu görüşü bağlı olduğu tarikatın manevi ve epistemik karakterinden almaktadır. İskenderî'nin, bir şiiri üzerine şerh de yazdığını ve manevi silsile yoluyla kendisiyle irtibatlı olduğunu daha önce belirttiğimiz

Mağribli sufi Ebû Medyen'e ait, "Her kim tedbiri ve ihtiyarı terk ederse, hayatı güzelleşir" ifadesi, İskenderî'nin tedbirle ilgili bakışına paraleldir.⁶³⁸ Tedbirin terki bağlamı nihai tahlilde tevekkülle ilintilidir. Ebû Medyen ise Mağrib sufilerince "tevekkül makamının ustası" olarak kabul edilmektedir. Ebû Medyen'in *Ünsü'l-vahid*'deki özdeyişlerinin/hikmetlerinin kahir ekseriyeti zühd ve tevekkülle alakalıdır.⁶³⁹

Yine İskenderî'nin tedbirle ilgili olarak kendi şeyhlerine yaptığı atıflar dikkat çekecek kadar çoktur. Söz gelimi Ebu'l-Hasan Şâzelî'den şu ifadeleri aktarır: "Eğer tedbir ile de gerekliyse, tedbirden uzak durmak için tedbire başvurun."⁶⁴⁰ "Kulun bütün çabası ve gayreti kulluğa uymak olduğunda, bu durum onun kendi nefsi için tedbire başvurmasına ve kendisiyle ilgilenmesine engel olur."⁶⁴¹ "Basiret sahipleri Allah'ın haklarını yerine getirebilmek için çabalarken nasıl olup da kendileri hakkında tedbire başvururlar ve nefslerinin arzularını yerine getirmeye vakit bulurlar."⁶⁴² "Veli, herhangi bir tedbire ya da seçime sahip olduğu sürece Allah'a vasıl olamaz."⁶⁴³ Yine Şeyh Şâzelî'ye "kulun vasfı nedir?" diye sorulduğunda Nahl Sûresi'nin 75. ayetine atıfla şöyle demiştir: "Kulun vasfı efendisinin onu vassettığı gibidir." Mezkur ayetin mealindeki ilgili ibare şöyledir: "(...) hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü olmuş bir köle (...)"⁶⁴⁴ Bu atıflar İskenderî'nin kendi eserlerindeki atıflardır. Bunlar dışında da, Şâzelî'nin yolunun fakr ile birlikte esas olarak tevekküle ağırlık veren bir yol olduğu başka kaynaklardan da teyit edilebilir. Nitekim kendisi şöyle demiştir: "Tevekkül amellerin başı ve zühd de esasıdır."⁶⁴⁵ Yine Şâzelî, muhakkik sufilerin yoluna göre müridliğin ilkelerinden biri ihtiyarın terkidir, der.⁶⁴⁶

⁶³⁸ Ebu Medyen Şuayb b. El-Hüseyn, *Ünsü'l-vâhid ve nüzhetü'l-mürîd (Unvânü't-tevfîk fî âdâbi't-tarîk ile birlikte)* thk. Halid Zehrî, Beyrut 2004, s.84.

⁶³⁹ Bkz. Vincent J. Cornell, *The Way of Abû Madyan-The Works of abû Madyan Shu'ayb*, Cambridge 1996, s.31.

⁶⁴⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 5.

⁶⁴¹ İskenderî, a.g.e., s. 19.

⁶⁴² İskenderî, a.g.e., s. 19.

⁶⁴³ İskenderî, a.g.e., s. 28, 17-18.

⁶⁴⁴ İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s. 60.

⁶⁴⁵ İbn Sebbağ, *Dürretü'l-esrâr*, Kahire 2001, s.103.

⁶⁴⁶ İbn Sebbağ, a.g.e., s.105. Şâzelî'nin tevekkülle ilgili başka bazı ifadeleri için bkz. a.g.e., s. 57, 65,88.

İskenderî'nin manevi seleflerinin etkin olduğu bölgeler olan Kuzey Afrika'da bugün bile hâlâ irade eden, irade gösteren anlamlarına gelen *mürîd*, seyrü sulûk eden anlamına gelen *sâlik*⁶⁴⁷ adlandırmaları yerine kullanılan isim "*fakir*"dir.⁶⁴⁸ İskenderî ileride de göreceğimiz gibi fakra özel bir önem vermiş, tedbirin terkine paralel olarak fakrı sufiliğin merkezî hali yapmıştır. Fakr ise, tedbir, ihtiyar, irade gibi tasarı ve eylemlerin terkedilmesini içerir. Çünkü fakr, gündelik dilde maddi yoksulluk anlamına gelmekle birlikte, sufilerin literatüründe kalbin masivadan boşalmasıdır. Bunu gerçekleştiren kimse, her açıdan Allah'a muhtaç bir biçimde onun önünde fakr sahibi olan kimse olur. Bunu gerçekleştiren arif kendi varlığının fakrı sebebiyle Allah'ın varlığıyla varlık bulur.⁶⁴⁹ Dolayısıyla, İskenderî, müride *fakir* diyen bir geleneğin mensubu olarak tedbirin terki fikrini fakrın/fakirin içeriğinde neredeyse hazır olarak bulmuştur.

Tedbirin terki nosyonunun doğurduğu bir motivasyona *et-Tenvir*'i İngilizce'ye çeviren Kugle, şöyle işaret eder: "İskenderî'yi dikkatlice okumak onun, ilâhî fiilleri herhangi bir iddiaya sahip olmadan kabul etmek ile kişinin fiillerinin ilâhî irade ile uyumlu olduğuna yönelik tam bir güvenle toplumda etkin olmak arasında hassas bir dengeyi savunduğunu ortaya çıkarır."⁶⁵⁰ İskenderî'ye göre insan ilâhî etkinliği ve kudreti fakr hali içinde kabul ederken, yine kendi etkinliğinin de ilâhî takdirin sınırları içinde cereyan ettiğine dair inançla toplumda etkin olmayı sürdürecektir.

Taftazanî'ye göre, tedbirin terkinin doğurduğu bir başka sonuçsa, kişinin kalbinin yatışması, itminan bulması ve dünyevî endişeden kurtulmasıdır. İskenderî'nin bu konudaki görüşleri yoluyla salık, olup biten her şeyin daha önceden takdir edildiğine inanmakla, bütün elemlere dayanma gücü bulacak, kendisine yönelen acı ve kederlere tahammül edebilecek, Allah'ın takdirine razı olacaktır.

⁶⁴⁷ Bu terimlerin anlamları için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 454, 541,

⁶⁴⁸ Mesela bkz. İskenderî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarik*, s. 44-45. Cezayirli bir Şazeli şeyhi olan Ahmed el-Alâvî de, fakrın değeri sebebiyle, mürîd zengin bile olsa ona *fakir* isminin verildiğini söyler. Bkz. *El-Mevâddü'l-ğaysiyye en-nâşietü ani'l-hikemi'l-ğavsiiyye*, Müsteğanem (Cezayir) 1994, c., s.16-17. Aynı vurgu için bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, London 1966, s. 37.

⁶⁴⁹ Ahmed el-Alâvî, *El-Mevâddü'l-ğaysiyye*, c., s.20.

⁶⁵⁰ Al-İskandari, *The Book of Illumination (et-Tenvir*'in İngilizce tercümesi), mütercimim önsözü, s 20.

Böylece korku ve kaygıdan kurtulacak, Allah'ı müşahade etmek ve ona güvenmekle kendisini bütün her şeyin üstüne çıkaracak, şeylere güvenmekten ve insanî hazlara yenilmekten özgürleşerek en yetkin manada insanî özgürlüğü gerçekleştirmiş olacaktır. İskenderî'nin bu görüşleri aslında salike, gelecekle meşgul olmamayı ve ona mağlup olmamayı öğretmektedir.⁶⁵¹ “Kalp itminanı ve rıza ancak tedbirin iskâtı ile mümkündür.” der İskenderî. “Nefs, Allahın kendisi hakkındaki güzel tedbirine güvenip, Allah'a rağmen tedbiri (*et-tedbîru ma'allah*) terk etmeden *mutmainne* olamaz. Çünkü eğer Allah'tan razı olursa ona teslim olur ve onun kararına boyun eğer, emrine itaat eder, Rabliğından memnun olur, ilahlığına güvenir. Böylece kaygısı (*ızdırâb*) kalmaz. Çünkü Allah ona aklın nurundan vermiş ve onu bununla sukuna erdirmiştir.”⁶⁵² İskenderî'nin bu son ifadesinde yer alan, tedbiri terk edenin aydınlanması/nur verilmesi, Kugle'in şu ifadelerinde yetkin bir formülasyona dönüşür: “İskat-ı tedbirin sonucu tenvidir.”⁶⁵³

“İskenderî'nin perspektifini radikal bir monoteizm olarak düşünebiliriz.” der Kugle.⁶⁵⁴ Taftazanî de İskenderî'nin son tahlilde cebrî olduğunu söyler.⁶⁵⁵ Çünkü bu perspektifte Allah'ın tedbiri insan için ezelde takdir edilmiştir. Allah, ilmiyle, insan daha meydana gelmeden önce onun için tedbirde bulunmuştur. Aynı zamanda meydana geldikten sonra da tedbirde bulunmaktadır. İnsan dünyaya iradesi dışında gelip iradesi dışında gitmektedir. O Allah'ın malıdır. Kendi üzerinde tasarruf sahibi değildir.⁶⁵⁶

Daha önce İskenderî'nin kader ve tevekkül anlayışının ehl-i sünnetle uyumlu olduğunu söylediğini gördüğümüz Taftazanî'nin bu son yorumu yapması, bu konunun içerdiği zorluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü kaderle ilgili söz gelimi

⁶⁵¹ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.109-110, 118.

⁶⁵² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 59.

⁶⁵³ Al-Iskandari, *The Book of Illumination (et-Tenvîr*'in İngilizce tercümesi), mütercimim önsözü, s 13. Bu ifadede yer alan *et-Tenvîr*'in aynı zamanda İskenderî'nin konuyu işlediği kitabının adı olduğu okurun gözünden kaçmayacaktır.

⁶⁵⁴ Al-Iskandari, a.g.e., s 20.

⁶⁵⁵ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.212.

⁶⁵⁶ Taftazanî, a.g.e., s.107-8.

Eşarilik’le Cebrîlik’i birbirinden ayıran çizgi bazı araştırmacılara göre çok da kalın değildir.⁶⁵⁷

İskenderî şu çok önemli paragrafta adeta bu konudaki görüşlerinin sırrını fısıldar: “Bu konudaki son söz şudur: Senin için sebeplerin var olmaları şarttır. Yine sebepleri görmemen de şarttır. Allah nasıl hikmetiyle sebepleri var kılmışsa sen de var kabul et ve Allah’ın ahadiyetini bildiğin için de sebeplere güvenme.”⁶⁵⁸

Bu bölümü bitirmeden önce son olarak özet babında birkaç noktaya işaret etmeliyiz: Gördüğümüz gibi İskenderî’ye göre tedbir ve ihtiyar en büyük kusurlardandır.⁶⁵⁹ Tedbir, rububiyete karşı şirk ve akıl nimetine karşı nankörlüktür.⁶⁶⁰ Burada kastedilen tedbir, el-Müdebbir olan Allah’ın mutlak tedbiriyle açık ya da örtülü olarak çekişmeyi ihtiva eden bir tedbirdir. Bunun yanında, bu tedbir fikrinden kurtulduktan sonra, dünyevî eylemler kişiye manevî açıdan zarar vermezler. İskenderî, övülmüş (*memduh*) olarak adlandırdığı türden tedbire yer açar ve tevbenin tedbiri, rızkın tedbiri, şeriata uymak gibi hususlarda tedbiri aklar.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ İbn Hazm, Eş’ârî’yi Cebriyye’den saymıştır. İbn Hazm’dan aktaran Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, s. 230.

⁶⁵⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 85.

⁶⁵⁹ İskenderî, a.g.e., s. 27.

⁶⁶⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 13.

⁶⁶¹ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 107.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'DE BİLGİ

I. BİLGİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Sufilerden bir kısmına ait bilgi/ilim tanımları, İslam felsefe geleneğinin ilim tanımlarıyla uyumludur. Önemli bir sufi yazar olan Hucvirî, ilmi, kişiyi alim yapan sıfattır, şeklinde tanımlar.⁶⁶² Yine ona göre ilim kalbin nurudur, kalbin kendisiyle aydınlandığı maddedir.⁶⁶³ Gazâlî de ilmi, nefs-i natıka-i mutmainne'nin şeylerin hakikatlerini tasavvur etmesi, bunları maddeden bağımsız olarak özleriyle, keyfiyetleriyle, kemiyetleriyle, cevherleriyle ve zatlarıyla tasvir etmesi, olarak tanımlar.⁶⁶⁴

Buna mukabil sufiler açısından bilgi/ilim hemen her zaman amel ile ve kalbî hallerle ilişkili olarak ele alınır. Bunu tamamlayan bir şey olarak sufiler ilmin yararlı olması durumunda makbul olacağını ifade ederler. Gazâlî, her ne kadar ilmin ele aldığı konudan bağımsız olarak bizatihi şerefli olduğunu, mesela batıl olmasına rağmen sihir ilminin de ilim olmaklık bakımından şerefli olduğunu, çünkü ilmin cehaletin zıddı ve cehaletinse zulmet olduğunu, böylece cehaletin yokluk, ilminse varlık hükmünde olduğunu ve varlığın yokluktan daha hayırlı olduğunu söylese de⁶⁶⁵, o da son tahlilde kul için yararlı olan ilme çağırır. Onun ifadesiyle yararlı ilim Allah'ın celalini, azametini, kibriyasını ve kudretinin kemalini bildiren ve böylece kişiyi Allah'a yakınlaştıran ilimdir.⁶⁶⁶

İlim bahsine daha *Keşfü'l-mahcûb* adlı tasavvuf literatüründe klasikleşmiş kitabının en başında müstakil bir bölüm ayıran Hucvirî⁶⁶⁷ de faydasız ilimden kaçınma öğüdünde bulunur. Çünkü der, ilim çoktur ve ömür azdır. Ve yine ilmi

⁶⁶²Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, Arapça'ya çev. İ's'ad Abdülhâdî Kandîl, Kahire 1973, s. 205.

⁶⁶³Hucvirî, a.g.e., s. 211.

⁶⁶⁴Gazâlî, *Risaletü'l-ledünniyye*, s.240.

⁶⁶⁵Gazâlî, a.g.e., s. 240.

⁶⁶⁶Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, Beyrut 2001, s.78.

⁶⁶⁷Hucvirî, a.g.e., s. 203 vd.

amele ve ameli ilme tercih edenleri kınar, amel ve ilmin birbirlerine tercih edilemeyeceğini, birlikte olmaları gerektiğini dile getirir.⁶⁶⁸

Sufiler ilim ve amel arasındaki dengenin önemli olduğuna ısrarla dikkat çekerler. Gazâlî'ye göre ilim ağaç mesabesindedir, ibadetse onun meyvesidir. Asıl olduğu için esas şeref ağacıdır. Ama fayda da meyve verenden elde edilir. Dolayısıyla kulun her ikisine de ihtiyacı vardır. Nitekim Hasan-ı Basrî, ilmi ibadete zarar vermeyecek biçimde talep edin, ibadeti de ilme zarar vermeyecek biçimde talep edin, demiştir.⁶⁶⁹

Sufiler bilgiyi hakikat ve şariat ilmi olarak kendi içinde ikiye ayırırlar: Hucvirî'ye göre hakikat ilminin üç rüknü vardır: 1-Allah'ın zâtını, bir olduğunu bilmek, onu layık olmadığı vasıflardan tenzih etmek. 2- Allah'ın sıfatlarını bilmek. 3- Allah'ın fiillerini ve hikmetini bilmek. Buna mukabil şariat ilminin de üç rüknü vardır: 1-Kitap. 2-Sünnet. 3-İcma.⁶⁷⁰ Ve Gazâlî'ye göre sufilerin ilminin yani hakikat ilminin özüne kitapları okuyarak ulaşmak mümkün değildir, bu ancak zevk, hal ve beşerî sıfatları değiştirmekle elde edilir.⁶⁷¹

Suyûtî de ilmi ikiye ayırır: Övülen ilim ve yerilen ilim. Övülen ilim nefsin temizlenmesine hizmet eden ilimken, yerilen ilim, kibre, kendini beğenmeye, böbürlenmeye ve hasede sevkeden ilimdir.⁶⁷²

İskenderî'nin, bilgiden bahsettiği yerlerde iki şey dikkati çeker. Bunlardan biri bilginin manevi açıdan işlevsel olması gerektiğine yaptığı vurgudur. İskenderî, "Faydasız ilimden Allah'a sığınırım" mealindeki hadisi⁶⁷³ hatırlatarak faydalı bilgiye atıfta bulunur. Bir hikmetinde şöyle der: "Faydalı bilgi gönülde (*sadr*) şuaları yayılan ve kalbin peçesini açan ilimdir."⁶⁷⁴ Yine bir başka hikmetinde, ilmin en hayırlısı haşyetle birlikte olandır, der.⁶⁷⁵ Bu hikmeti şerh eden Zerrûk, bu tür bilgiyi

⁶⁶⁸ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 203 vd.

⁶⁶⁹ Gazâlî, *Minhâcü'l-âbidîn*, s. 69.

⁶⁷⁰ Hucvirî, a.g.e., s. 207.

⁶⁷¹ Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, thk. Cemil Salîba- Kâmil İyâd, Beyrut 1967, s.101-102.

⁶⁷² Bkz. Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yîdü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdi't-tarîkati's-şâzeliyye*, s. 64.

⁶⁷³ Müslim, Zikir, 73; Ebu Davud, Vitr, 32; Tirmizi, Deavât, 68; Nesai, İstiâze, 13, 18,21, 64;İbn Mace, Mukaddime, 23; Dua, 2, 3; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned,II, 168, 198, 340, 365

⁶⁷⁴ İskenderî, *Hikem*, s.175.

⁶⁷⁵ İskenderî, a.g.e., s. 175.

marifetullahla ilişkilendirir ve şöyle der: “Çünkü bu bilgi Allah’a kulluğa yöneltir. Bu tür bilginin hem kökeni hem de dalları soyludur ve yüksektir. Nitekim bir şey amacıyla değer kazanır. Bu bakımdan şöyle denmiştir: İlimin değeri kendisiyle neyin bilindiğine bakılarak anlaşılır. Allah ma’lumun/bilinenlerin en değerlisidir. Bu sebeple de onu bilmek (*marifet*) bilgilerin en değerlisidir.”⁶⁷⁶

Yine bu babdan olmak üzere İskenderî, ilmin neftsen hoşnut olmama sonucunu doğurduğu takdirde değerli olacağını hatırlatır: “Nefsinden razı olmayan bir cahille arkadaşlık etmen, nefsinden hoşnut bir alimle arkadaşlık etmenden senin için daha hayırlıdır. Nefsinden razı olan alimin ilmi nerede, nefsinden razı olmayan cahilin cehaleti nerede.”⁶⁷⁷ Görüldüğü gibi İskenderî, adeta neftsen hoşnut olmamanın (hakiki) ilim olduğunu söylemektedir. Bu da onun zihninde ilmin manen işlevsel olması durumunda bir kıymet ifade ettiğini gösterir.

Bir de Allah’a dair bilgi anlamında daha özel bir bilgi vardır ki bu bilginin manevi tekamül dikkate alınarak içerik ve ismi değişir: “Kalple tasdik ilimdir. Bu sabitleştiğinde yakın olarak adlandırılır. Güçlendiğinde tevhid olarak adlandırılır. Derinleştiğinde marifet olarak adlandırılır. İslam’ın derunundaki itikadî esasları bilen kimse bir hazine bulmuş kimse gibidir. İmanın derunundaki itikadî esasları bilen kimse bir maden bulmuş kimse gibidir. İhsanın sırrının faydalarını (*fevâid*) bilen kimse ise kimya bulmuş kimse gibidir.”⁶⁷⁸ Bu paragrafta dikkat çekici hususlardan biri, ilmin, kalitesi arttıkça sırasıyla yakine, tevhide ve marifete dönüşmesidir. Yine paragrafın sonunda, İslam-iman-ihsan makamlarının her birinin derununun “bilme”nin konusu olmasından bahsederken, İslam’ın derununu bilen kimsenin hazineye ulaştığını yani belli oranda zenginleştiğini, imanın derununu bilen kimsenin madene ulaştığını yani kalıcı olarak zenginleştiğini, ihsanın derununu bilen kimsenin ise kimyayı yani zenginliğin formülünü bulduğunu söylemesi de dikkat çekicidir. Burada konumuzla ilgili olan husus, bilmenin konusunun (*ma’lûm*) değişmesiyle birlikte elde edilen faydanın da değişmesi ve yükselmesidir. Dolayısıyla bu anlayışa göre her ne olursa olsun ve hangi türden olursan olsun bilgi tebcil edilmekte değil,

⁶⁷⁶Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 205.

⁶⁷⁷İskenderî, *Hikem*, s. 103.

⁶⁷⁸İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.12.

bilmek, konusuna göre hiyerarşik olarak bir düzene girmekte ve değer kazanmaktadır.

İskenderî bir önceki paragraftaki alıntıda bilgiyi kalple tasdik olarak adlandırmıştı. Bu her ne kadar imanın tanımı olsa da⁶⁷⁹, bunu islam-iman-ihsan sıralamasındaki ikinci mertebe olan iman olarak değil, müslüman olmanın temelini teşkil eden şahadet olarak görmek daha tutarlı olur. Çünkü sufiler bu üçlüdeki İslam mertebesini ilme'l-yakin olarak adlandırırlar ki, İskenderî de yakin terimini kalple tasdikten sonraki aşama için kullanmıştır. Kalple tasdik derinleşmesi yakini doğurmakta, derinleşmeye paralel olarak daha sonra tevhid ve daha sonra da marifet gelmektedir. Yakin-tevhid-marifet üçlüsünün sırasıyla ilme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin mertebelerine denk düştüğünü söylemek daha mantıklıdır. Nitekim sufilerden Fâris de ilme'l-yakinde şüphe yoktur; ayne'l-yakin, Allah'ın sırlara yerleştirdiği bir bilgidir; hakka'l-yakinse ilme'l-yakin ve ayne'l-yakinin işaret ettiği hakikattir, der.⁶⁸⁰ İskenderî de “marifet rü'yettir bilgi değildir”⁶⁸¹ derken, görmenin/rü'yetin bilmeye takaddüm ettiğine işaret eder ki bununla kastedilen ayne'l-yakinin ilme'l-yakine takaddüm etmesi olmalıdır.

Bu ifadelerden anlaşılan, İskenderî açısından bilgi Allah'ı tanımakla irtibatlı olmak, haşyete ve nefsten razı olmamaya yol açmak ile değer kazanmaktadır. Yani bilgi manevi açıdan işlevsel olmakla anlam ve kıymet kazanır. En değerli bilgi Allah'a dair olan bilgidir. Bu, en genel anlamda bir zihinsel etkinlik olarak bilgiye dair bir açıklamadır.

Öte yandan, Allah'a dair bilgi söz konusu olduğundaysa durum şöyledir: İskenderî için (Allah'a dair) bilgi kalple tasdik olmak itibarıyla Müslümanlığın temelini teşkil etmekte ve derinleştikçe yakine, tevhide ve nihayet marifete dönüşmektedir. Dolayısıyla aslında marifet ifadesinde en olgun temsilini bulan Allah bilgisi, gelişen, tekamül eden bir bilgi türüdür.

⁶⁷⁹ Eş'arilikte “iman kalple tasdikdir ve dille ikrar ile amel de imanın dallarıdır.” Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 114.

⁶⁸⁰ Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b.eş-Şerîf, Kahire 2000, s.320.

⁶⁸¹ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.52.

II. MARİFET ANLAYIŞI

A. Allah'ın isimleri ve sıfatları

Sufiler nezdinde Allah'ın isimlerini bilmek onu tanımak yolunda önemli bir adımdır. Suyutî, emredilen ilimlerin iki tür olduğunu, birinin Allah'ı bilmek, diğerinin ise ahkamını bilmek olduğunu söyler. Allah'ı bilmek (*el-ilmü billah*) ile kastının ise onun esmasını, sıfatlarını, fiillerini ve hakkında vacib, caiz, müstahil şeyleri bilmek olduğunu söyler.⁶⁸² Kuşeyrî'ye göre de, Allah'ı tanımak (*marifet*) sufiler nezdinde onu önce isim ve sıfatlarında tanımakla başlar. Sonrasında ise bu tanıma, Allah'la ilişkilerde sıdk üzere olmak, ardından kötü huylardan arınmak, Allah'ın kapısında ısrarla durmak ve kalbi Allah'a teksif etmekle devam eden ve nihayet Allah'tan çeşitli ruhani ikramlarla ödüllenen bir sürecin ürünüdür.⁶⁸³ Esmâ, marifetin ilk mertebesini oluşturur. Mutlak Varlık olarak mutlak bir bilinmezlikle muttasıf olan Allah, bilinmeyi arzuladığında “ilk tecelli mertebesi” olan esma ve sıfatlar mertebesinde karşımıza çıkar.⁶⁸⁴

Marifetin ilk adımı ve zemini olarak Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının bilinmesi ve anlaşılması zorunluluğu, İskenderî'nin de bu meseleye eğilmesine yol açar. Nitekim bütünüyle dinin temeli olarak herhangi bir sınırlamadan uzak, taklitten korunmuş, Esmâü'l-Hüsna ve sıfatların bilgisiyle muttasıf bir tevhid anlayışının gerekli olduğunu söyler.⁶⁸⁵

İskenderî'nin Allah ismi üzerine yazdığı müstakil bir eseri vardır. Bu, *el-Kastu'l-mücerred fî ma'rifeti ismi'l-müfred* adını taşır. Bu eserde Allah isminin iştikakı, kısımları, harflerinin ihtiva ettiği anlamlar ve işaretler, fazileti, ilgili sınırlar uzun uzadıya anlatılır. Bunun yanında diğer esma ile ilgili bilgiler de verilir.

İskenderî'ye göre, Esmâü'l-Hüsna 1000 isimden oluşur.⁶⁸⁶ Bunlardan 300 tanesi Tevrat'ta, 300 tanesi İncil'de, 300 tanesi Zebur'da, 1 tanesi Hz. İbrahim'in

⁶⁸² Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yîdü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdü't-tarikati's-şâzeliyye*, s. 64.

⁶⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 154.

⁶⁸⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 53.

⁶⁸⁵ İskenderî, *el-Kastu'l-mücerred*, s. 6.

⁶⁸⁶ Ekberi bir sufi olan Müeyyedüddin el-Cendî de, Esmâü'l-hüsna'nın sayısı - tahkik ehline göre sonsuz ise de - 99 ya da 1001'dir, der. Müeyyedüddin el-Cendî, *Vuslat Yolu "Nehatü'r-rûh ve tuhfetü'l-futûh"*, çev. Hayreddin Yılmaz, İstanbul 1996, s. 70. Ayrıca bkz. Tosun Bayrak, *The Name and the Named*, William Chittick'in önsözü, Louisville 2006, s. 13.

suhufunda ve 99 tanesi de Kur'an'da geçmiştir. Bu isimlerin tamamı Kurandaki 99 isimde içerilmiştir. Bütün bu kitaplarda geçen isimlerin ilki de Allah ism-i şerifidir. Bu yüzden bu isim yaygın ve insanlarca en çok bilinen isimdir.⁶⁸⁷ İskenderî'ye göre isimler arasında Allah ismi hayatî ve merkezî bir yer tutar ve Esmâü'l-Hüsna'daki bütün isimler aslında Allah isminin sıfatı ve niteliğidir.⁶⁸⁸ Allah ismi, ilahın zatına işaret eder. Bu isim sadece Allah'a özgü olan ve onun kendisine has kıldığı, kendi zatını vasıflandırmada kullandığı isimdir.⁶⁸⁹ Allah ismi dışındaki bütün isimlerin sadece bir ya da iki manası vardır ama Allah ismi uluhiyete dair bütün manaları içerir, bütün şerefli sıfatları kapsar.⁶⁹⁰

İskenderî, esmayla ilgili bu malumatları paylaşırken, esma üzerinden bir havas ilmi geliştirmez. Söz gelimi ism-i azam gibi, esma söz konusu olduğunda son derece popüler olan bir tartışma ve müzakere başlığı açmayı geçirir ve kendi sistematığına sadık kalarak, esas olanın fena makamında, nefsi tezkiye etmiş olarak esmaya muhatap olmak olduğuna işaret eder: “Ariflerden birine ism-i azam sorulmuş ve o da şöyle yanıtlamıştır: O, senin Allah demen ve bu arada senin mevcut olmamandır.”⁶⁹¹

İskenderî'nin bu kitabında onun dilbilim ve gramerle ilgili müktesebatına tanık oluruz. Geniş sayılabilecek bir bölümde Allah isminin kökeni ve türetilmesi/iştikakı hakkında, bu ismin türetilmiş/müştak olup olmadığıyla ilgili olarak farklı görüşleri tartışır.⁶⁹²

İskenderî, salikin esma ile ahlaklanmasını mümkün görür. Ona göre, salikin Allah ismi dışında diğer isimlerle ahlaklanması mümkün ve caizdir. Allah ismi ise kendisiyle vasıflanılabilecek ve ahlaklanılabilecek bir isim değildir ve o bağlanılmak, irtibat kurulmak (*taalluk*) içindir, ahlaklanmak (*tahalluk*) için değil.⁶⁹³ Şeyhi Ebu'l-

⁶⁸⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.18.

⁶⁸⁸ İskenderî, a.g.e., s. 9.

⁶⁸⁹ İskenderî, a.g.e., s.14.

⁶⁹⁰ İskenderî, a.g.e., s.16.

⁶⁹¹ İskenderî, a.g.e., s.52. Şazelî de, mesele ism-i azamı bilmen değil, senin ism-i azam olman yani Allah'ın sırrının kalbine bırakılmasıdır, der. İbn Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 23.

⁶⁹² İskenderî, a.g.e., s.14-15.

⁶⁹³ İskenderî, a.g.e., s.19; a.mlf., *Miftâhu'l-felâh*, s. 72.

Abbas el-Mursî'den yaptığı bir nakil söylediklerini teyit eder: “Allah ismi hariç Allah’ın bütün isimleriyle ahlaklanılabilir.”⁶⁹⁴

Esmâ ile ahlaklanmak meselesi esasen “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak” olarak çerçevelenen ve sufilerin anmayı sevdiği bir hadise⁶⁹⁵ dayanan konuyla ilişkilidir. Şâzelî, sufînin ahlakından bahsederken, onun ahlakî niteliklerinden birinin de Allah’ın evsafıyla ahlaklanmak olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁶ İskenderî bu meyanda, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak meselesine açıklık getirir ve kulun efendisinin bağışlayıcılığından (*ğafûr*), sabrından (*sabûr*), kusurları örtücülüğünden (*settâr*) nasipdar olabileceğini söyler. Ama diye uyarır, kadim olan Allah’la muhdes olan kul arasında bir benzerlik yoktur. Allah’a benzemek (*mümâsele*) mümkün değildir.⁶⁹⁷ Aslında, İhvan-ı Safâ’da da gördüğümüz, Allah’a benzemek temasının içeriği de İskenderî’nin bu dikkat çekişinin paralelinde şekillenir. İhvan-ı Safâ, “hikmet, insanın gücü ölçüsünde İlah’a benzemesidir (*teşebbüh*)” sözünü paylaşır ve bunun, “kişinin, işlerinde hikmete uygun, bilgisinde tahakkuk sahibi ve fiilerinde şuurlu” davranması anlamına geldiğini söyler.⁶⁹⁸

İskenderî’ye göre salikin Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak gibi bir amacı vardır. Bu ilâhî huyları kendi üzerinde taşıması beklenir. Salikin bu ahlaklanma yanında bir de bu isimleri zikretme gibi bir görevi vardır. Ama bu isimler, manaları itibarıyla rastgele zikredilebilecek birer zikir değildir ve adeta birer ilaç gibi belirli ölçülerde ve belirli durumlara özgü olarak zikredilmeleri gerekir. Bir mürşit olarak İskenderî’nin bu zikir ölçüleri ve vakitleriyle ilgili olarak net fikirleri vardır. Söz gelimi halvete girmiş olan⁶⁹⁹ müride arız olan hallerden biri de Mücessime ve

⁶⁹⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.138.

⁶⁹⁵ Bkz. Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yîdü'l-hakikati'l-aliyye ve teşyîdi't-tarikati's-şâzeliyye*, s. 166

⁶⁹⁶ İbn Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 112.

⁶⁹⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.19. Suyûtî de bu hadisle ilgili olarak, bu ahlaklanmanın Allah’ın kadim sıfatlarından bir şey almak değil, övülmüş sıfatlarla bezenmek ve zemmedilmiş sıfatlardan arınmak olduğunu, bunun bir kandilin diğer bir kandilden ışık alması gibi olduğunu söyler. Bkz. Suyûtî, a.g.e, s. 166.

⁶⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.3, s. 143.

⁶⁹⁹ Bu atıftan hareketle İskenderî’nin müritlerini halvete soktuğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Şâzelî’nin de bazı mağaralarda uzlet ve halvet yaşadığını anlatan rivayetler vardır. Bkz. İbn Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 27. Yine Şâzelîliğin bazı kollarında zaman zaman bir süluk tekniği olarak halvete yer verilmiştir. Bkz. Ahmed Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf*, Dimeşk 2004, s. 152; Martin Lings, *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, çev. Betül Özel Çiçek, İstanbul 2009, s.119 vd.

Müşebbihe'nin⁷⁰⁰ itikatlarına benzeyen bazı ilhamların ve fikirlerin müridin zihnine gelmesidir. İskenderî, bu durumda olan bir müride el-Kuddüs ismini zikretmenin yararlı olacağını söyler. Kuddüs ismindeki kutsiyet ve bunun gerektirdiği aşkınlık o müride ışık tutacaktır. Fakat, der İskenderî, bu isim Eş'arî itikadına sahip olanlara telkin edilmez. Çünkü bu ismin zikri manevi açılımı (*feth*) onlar için zorlaştıracaktır.⁷⁰¹ Şeyh, Eş'arîlere el-Karîb, er-Rakîb, el-Vedûd gibi, Allah'ın yakın-gözetleyen-seven ve sevilen olduğunu ifade eden yani yakınlık ve ünsiyet anlamları içeren isimler telkin etmelidir.⁷⁰² Burada dikkat çekici olan, İskenderî'nin sufilerin teşbihle sınanmasını ve teşbihe düşmelerini mümkün görmesi ve bu konuda uyarmasıdır. Bununla birlikte tenzihte aşırı gitmeyi de doğru bulmamakta ve Eş'arîlerin tenzihçi tutumlarının onları *feth* karşısında dezavantajlı duruma sokabileceğine işaret etmektedir. Çünkü hakkın idraki teşbih-tenzih arasındaki dengenin korunmasıyla mümkündür. Bu bakış açısı İbn Arabî'nin Hakk'ı "*câmiu'l-ezdâd*/ zıtları bir araya getiren" olarak adlandırması ve bunun devamında Hakk'ın iki zıt vechesinden birine ağırlık vermenin ulûhiyethakkında eksik bir tasavvura götüreceğine dair görüşüyle de paraleldir.⁷⁰³ İbn Arabî, tenzihi dile getirenin Allah'ı belli şartlara bağımlı kılmış (*mukayyit*), teşbihi dile getirenin ise sınırlandırmış (*muhaddid*) olacağını ama ikisini birlikte dile getirenin ise doğruyu bulmuş olacağını ve marifette önder olacağını söyler⁷⁰⁴ Burada aynı zamanda sufilerin kelamla ilişkilerine dair de ipuçları bulmak mümkündür.

Bu etkiyle ilgili bir başka husus da, kulun isimleri tanınması ve onlara tek tek iman etmesinden doğan neticedir. İskenderî, kul Allah'a ve onun isimlerine iman

⁷⁰⁰ Bu kelâmî taife, Allah'ı azaları, oturup kalkması, inip çıkması gibi fiileri olan, insana teşbih ettikleri bir biçimde tasavvur etmişlerdir. Bkz. Şehristanî. *el-Milel ve'n-nihal*, s.120 vd. Nasîrüddin Tûsî, hukemadan birine atfettiği şu sözü nakleder: " Tevhid, ta'tîlin reddi, teşbihin inkarı, tenzihin isbatı ile kalbin istikamet bulmasıdır. Bununla birlikte, tenzihte aşırı gitmekten sakın. Çünkü tenzihte aşırılık ta'tîle yol açar. İspatta da aşırı gitme. Çünkü bu da teşbihe yol açar." Bkz. Ahlak-ı Muhteşemî, Tahran 1377, s. 11 vd. (Bu eserin aslında Tusî'ye değil, Nasîrüddin Muhteşem'e ait olup, Tusî'nin bu eseri tekmil ederek Farsça'ya çevirdiği de söylenmektedir. Bkz. Nasîrüddin Tusi, *Seçkinlerin Ahlâkı*, çev. Anar Gafarov, İstanbul 2009, s.26-27, mütercimim önsözü.)

⁷⁰¹ Eş'arîlerin Allah'ın insana benzetilmesine itirazları ise şöyledir: Allah'a ait duymak (*sem*) ve görmek (*basar*) ezeli iki sıfattır. Bunlar bilginin ötesindeki iki idraktır ve özel bir anlam taşır. Eş'arîler Allah'ın eli ve yüzü ifadelerini de haberlerde aktarılan sıfatlar olarak kabul ederler ve bunları olduğu gibi ikrar etmek gerekir derler. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 114.

⁷⁰² İskenderî, *Miftahu'l-felah*, s. 30.

⁷⁰³ Mustafa Çakmakçioğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 439.

⁷⁰⁴ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, çev. ve şerh Ahmed Avni Konuk, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992, s. 239.

ettiğinde, her bir ismin kulun ona iman etme oranına nispetle özel bir etki doğurması beklenir ki bir ismin doğurduğu bu cinsten bir etkiyi bir başka isim doğurmaz. Mesela el-Ğanî ismine iman etmek, kulun ondan başkasından bir dilekte bulunmaması sonucunu, el-Müntakîm ismine imanıysa kulun günahlardan kaçınması sonucunu doğurur.⁷⁰⁵

Görüldüğü gibi İskenderî, isimlerin feth, manevi açılım üzerinde ne gibi etkilerde bulunacağını belirlemiştir. Bu meseleyi çok detaylı işlememişse bunun sebebi, konunun şeyhliğin uzmanlık alanına girmesi ve bu oran ve ölçü ayarının şeyh tarafından yapılması gerektiğine dair kanaati olsa gerektir.

Sufilerin birçoğu gibi İskenderî de Allah'ın isimlerinin varlıktaki oluşun hakiki ve derin sebepleri olduğu kanaatindedir.⁷⁰⁶ Her bir tabiat ilkesi, her bir hadise, her bir değişim bu isimlerden biri ya da birkaçının sonucudur. Söz gelimi kişinin tedbir ve seçimde bulunabilmesinin (*ihtiyar*) yaratılmasının sırrı el-Kahhâr'ın kahr özelliğinin zuhurudur. Allah kullarını kahriyle tanıştırmak istemiş bunun için de tedbir ve ihtiyarı yaratmıştır. Sonra onlara bunları yapmak için fırsat tanımıştır. Kullar tedbir alınca ve ihtiyarda bulununca, onun kahri onların tedbir ve ihtiyarına yönelir, böylece onların dayanakları yıkılmış olur. Kuldaki tedbiri sürekli olarak ona sahip olsun diye var kılmadı. Onu yarattı ki kul tedbir alsın, Allah da tedbir alsın ve kulun değil onun tedbiri gerçekleşsin. Bu yüzden (büyüklerden) birine Allah'ı nasıl tanıdın, diye sorulunca, kararlarımı bozmasıyla, demiştir.⁷⁰⁷

Yine varlıkların görünür olmaları ya da olmamaları onların taşıdığı kesafet ya da maddi niteliklerden ötürü değildir gerçekte. Çünkü bunun da bir esmayla bağlantılı hakiki sebebi vardır: O her şeyi zahir /görünür kılmıştır çünkü o bâtındır ve yine her şeyin varlığını da örtmüştür çünkü o zahirdir.⁷⁰⁸ Allah'ın “zahir” ismi her şeyin bâtın olmasını/gizlenmesini gerekli kılar çünkü onun dışında bir zahir yoktur. Ve böylece o her şeyin varlığın örter ve gizler. Yine Allah'ın “bâtın” ismi her şeyin

⁷⁰⁵ İskenderî, *Teşîru izâ câe*, s. 21.

⁷⁰⁶ Msl. bkz. Afîfüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-her-evî*, s. 560.

⁷⁰⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 59-60.

⁷⁰⁸ İskenderî, *Hikem*, s.141.

varlığının açığa çıkmasını gerekli kılar çünkü onun dışında bir bâtın yoktur. Her açıdan mevcut olan Hakk'tır.⁷⁰⁹

Yine isimler için olduğu gibi sıfatlar için benzer bir yaklaşımı paylaşır: Varlıklar Allah'ın sıfatlarının aynalarıdır. Bu sebeple, varlık alemi kendisini görmek için değil, onda Mevla'yı görmek için var kılınmıştır.⁷¹⁰ Bu noktada, İskenderî sıfatları isimler manasında kullanıyormuş gibi görünse de, ona göre aslında Allah'ın sıfatları esmasının müsemmasıdır.⁷¹¹ İskenderî, sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet'in temel yaklaşımına sadık kalır: Allah'ın sıfatları ulûhiyetin sıfatlarıdır. Bununla birlikte onlar hakkında “ne bu sıfatlar odur, ne de o bu sıfatlardır” denebilir. Yine “o değildir de” denemez. Allah zatıyla kaim olan Bir'dir ve nitelikleriyle de başkalarından müstağnidir. Sıfatlarıysa mutlak, kadimdir, onunla kaimdir, onun kıdemi sebebiyle de sonlu değildirler. Allah kendi başına zorunlu varlıktır (*vacibu'l-vücûd*). Eğer o sıfatların aynısı olsaydı bu durumda zatı sıfatları olmuş olurdu, sıfatları da zatı olmuş olurdu. Mevsuf olan zattır, sıfatsız mevsuf olmaz. Mevsufu olmayan sıfat da olmaz. Eğer o sıfatlar o olmuş olsaydı sıfatın mevsuf olması gerekirdi. Sıfatlar kendi başlarına kaim olamazlar ve *mevsufan* müstağni olamadıkları gibi, zat da sıfatından ayrı olamaz. Allah'ın sıfatları kadim, ezeli, münezzehtir, onun yüce zatıyla kaim, mutlak varlığa has, sınırlama anlamları içeren sıfatlardan münezzehtir.⁷¹²

B. Marifet görüşü

Daha önce birkaç kez vurgulama fırsatı bulmuştuk: İskenderî'nin fikriyatı içinde merkezi yeri “marifet” tutmaktadır. Marifet sahibi yani arif olmak sufinin seyrü süluktaki yegâne amacıdır. Belirttiğimiz gibi varlık, hakiki varlık ve gölge varlık olarak ikiye ayrılıyorsa bu ayrımı görmek ve kavramak marifet formasyonu

⁷⁰⁹ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 106.

⁷¹⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.30.

⁷¹¹ İskenderî, *Tefsiru iza câe*, s.21.

⁷¹² İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.26-28. Bu görüşlere paralel olan Eş'ârî görüş için bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 108-109.

sayesinde mümkün olmaktadır. Martin Lings'in isabetle kaydettiği üzere İskenderî'nin başarıyı olan *Hikem*'in ana teması, İskenderî'nin de söylediği gibi marifettir.⁷¹³

İleride değineceğiz ama bir cümleyle söylemek gerekirse, İskenderî'nin etrafında döndüğü marifet karmaşık, girift bir fikrî eksen olmaktan uzaktır. Böylelikle marifet için nazarî/teorik bir fikir olmaktan ziyade, amelî/pratik bir yaşantıdır denilebilir. Bu yaklaşım, İskenderî'nin ait olduğu tasavvuf mektebi olan Şâzelîlik'in kurucu pirinin marifet telakkisinden devralınmıştır. Şâzelî'nin marifet telakkisi İbn Arabî'nin eserindeki spekülâtif cüretkarlıktan uzaktır.⁷¹⁴

Marifet tasavvufî literatürün en temel terimlerinden biridir ve tasavvufî bilginin niteliğini ancak sufilerin marifetle neyi kastettiklerini anlayarak kavrarız.

Marifet, lügatte “şüphe içermeyen bilgi”dir. Tasavvufî literatürde de bilinenin Allah'ın zatı ve sıfatları olduğu düşünülerek yine aynı biçimde “şüphe içermeyen bilgi” demektir. Marifetle ilim arasındaki fark, ilmin ateşi görmek mesabesinde olması, marifetin ise ateşle ısınmak mesabesinde olmasıdır. Yine marifet Allah'ın müşahedesine dayalı kalbî bir bilgidir (hayattır).⁷¹⁵ İlim sıradan, alışageldik bilgi iken irfan olarak da anılan marifet mistik bilgidir. Bu ayrım özellikle terimlerin çevirisinde belirginleşir. Nicholson *ilmi knowledge* olarak çevirirken, *marifeti gnosis* olarak çevirmek gerektiğini söyler. Yine ona göre marifet Tanrı'nın doğrudan bilgisidir. Herhangi bir zihinsel sürecin sonunda değil, Tanrı'nın dilemesi neticesinde, kalbe doğan bilgidir.⁷¹⁶ Marifet, Allah'ı, kendisini tanıttığı gibi tanımadır.⁷¹⁷

Marifet herhangi bir zihni faaliyetin neticesi olarak değil tamamen Allah'ın bir ihsanı olarak ortaya çıkar.⁷¹⁸ Marifete götüren yol inceleme, düşünme vb zihni ameliyeler değil, ibadet, takva ve süluk yoludur. Ve bu yol ile elde edilen marifet bilgisi, diğer yolun aksine herhangi bir şüphe ve kuşkuya yer vermez. Marifet

⁷¹³ Danner, *Sufi Aphorisms*, Martin Lings'in önsözü, s.VII.

⁷¹⁴ Danner, a.g.e., s. 7; Şâzelî'nin marifet telakkisi için bkz. Salim Güven, *Ebu'l-hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, yayımlanmamış dr tezi, İstanbul 1999, s. 131.

⁷¹⁵ Gazâlî, *Ravdatü't-tâlibîn* (Mecmûatü resâil içinde), s. 120.

⁷¹⁶ Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, s. 37.

⁷¹⁷ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh*, s.152.

⁷¹⁸ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994, s.96

bilgisini elde eden arif, Allah'ı, bütün varlıkları ve bütün işleri Allah'la bilir ve bu bilmede kuşku ve tereddüt kalmaz.⁷¹⁹

Marifet, ilâhî hükümlerin hakikatine muttali olmaktır. Marifetin semeresi de teslim ve tefvizdir. Bu marifete sahip olmayan kimse ilâhî hükümlerin ağırlığını ve önemini yeterince kavrayamaz, Allah'ın rızasından razı olmaz, ikisi çatıştığında nefsinin rızasını daha üstün tutar.⁷²⁰

İskenderî'ye göre marifet, genel anlamda bir şeyi zatında ve sıfatlarında olduğu gibi idrak etmektir.⁷²¹ Buradaki “olduğu gibi” vurgusu, “Marifetullah nedir?” sorusunun cevabında kilit bir rol oynar. Çünkü marifet, bir açıdan, eşyanın ve varlığın görüldüğü gibi olmadığı ön kabulünden beslenir ve varlığın hakikatte başka türlü olduğunu işler. Nitekim marifetin diğer karşılığının “hakikat” olması da bu anlamdadır. Hakikat, varlığın gerçekte, aslında olduğu haliyle kavranmasını, bu hale vakıf olmayı da anlatır.

Dolayısıyla İskenderî'nin marifet tanımını bu şekilde ortaya koymuş olması kendi sistemiyle tutarlılık gösterir. Ve yine bu tanım, marifetin İskenderî'nin zihnindeki stratejisini de açığa çıkartır. Marifet, perdelenmiş olan hakikate, bilgiye ulaşmaktır. Perdelerle bulandırılmış, örtülmüş, gizlenmiş olan bir bilgi vardır ve buna erişmek amaçlanmaktadır. Marifet işte bu bilginin adıdır.

İskenderî, Allah'ı tanımak manasındaki marifetin ise en zoru olduğunu söyler. Bu zorluğun sebeplerinden biri sonsuz bir varlığın sonlu bir varlıkça idrakinin taşıdığı güçlüklerdir. Ki bu konuyu kısmen detaylandırarak ilerleyen satırlarda ele alacağız. Bu güçlüklerle rağmen, Allah insan, cin, melek ve şeytan her türlü varlığa kendi zatının, esmasının ve sıfatlarının marifetini/tanımayı farz kılmıştır.⁷²² Bu ifadelerde dikkat çekici hususlardan biri, tasavvufî gelenek içinde bazı akımlarda sistemleşmiş bir meratib eğitimi olan sıfat-ef'âl-zat marifetinin (veya tevhidinin)⁷²³

⁷¹⁹ İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 297-298.

⁷²⁰ *Arâisü'l-vüsûl fi şerhi'l-usûl*, Çev. Süleyman Gökbulut, Necmeddin Kübra, Tasavvufta On Esas içinde, Haz. Süleyman Gökbulut, s.142.

⁷²¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41.

⁷²² İskenderî, a.g.e., s. 41.

⁷²³ Mesela bkz. Afîfüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li Ebi İsmail el-Herevî*, s.159.

bir benzerinin İskenderî’de karşımıza çıkmasıdır. Belki sistemleşmiş haliyle değildir ama benzer terimlerle benzer meratibe işaret edilmektedir.

İskenderî her türden manevî hali ve çabayı olduğu gibi marifeti de ikiye ayırır. İlki avam için olan marifettir ve bununla her mükellef için farz olan, Allah’ın bir olduğuna inanmak, onu ona yakışmayan sıfatlardan tenzih etmek ve onu layık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vafsetmektir. Bu ilkinin iman (ve iman anlamında tevhid) olarak isimlendirmek de mümkün görünmektedir. Nitekim klasik kaynaklardan bazılarında bu tanıma rastlarız.⁷²⁴ İkincisi ise havassın/manevi seçkinlerin marifetidir ki, bu, şuhuddan meydana gelir.⁷²⁵

Bu noktada, İskenderî’nin daha önce bir vesileyle atıfta bulunduğumuz bir sınıflandırmasına tekrar başvurmak bize yardımcı olacaktır. İskenderî, kalple tasdik ilimdir, bu sabitleştiğinde yakın olarak adlandırılır; güçlendiğinde tevhid ve derinleştiğindeyse marifet olarak adlandırılır, der.⁷²⁶ Dolayısıyla iman yani kalple tasdik anlamındaki avamın marifeti ancak derinleştikten sonra havassın marifetine dönüşebilir. Havassın marifetinin zemini avamın marifeti mertebesidir ama marifet bu mertebeden ibaret değildir. Seçkinlerin mertebesi daha derinleri işaret etmektedir.

Avam-havass ayrımı dışında, konuyla ilgili bir başka ayırım arif-alim ayrımıdır. Bu ayırım esasen İskenderî dışında başka müelliflerde de görülür. Temelinde ise marifet ile ilim arasındaki ayırım yatar. Ama esasen ayırım sadece bu semantik farktan kaynaklanmaz. İkisi arasındaki ayırım esasen bilinenin içeriğinden ve bu bilgiyi elde ediş biçiminden kaynaklanır. Arif, riyazet ve tezkiye sonucu Allah’ı tanıyan ve bu tanıma ile hali değişendir. Bilgisi zevkîdir. Alim ise tahsil ile ilme ulaşır. Bu bilgi onun halini değiştirmez.⁷²⁷

İskenderî’nin, avamın marifeti olan kalple tasdike “ilim” adını verdiğini hatırdaki tutarak devam edersek, ona göre, arif, Allah’ın kendisine zatını, sıfatlarını, isimlerini, fiillerini “gösterdiği” kimsedir. Alim ise Allah’ın kendisini bunlara şuhud

⁷²⁴ Gazâlî, *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd*, (Mecmûatü resâil içinde), s. 174-175.

⁷²⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41.

⁷²⁶ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.12.

⁷²⁷ Bkz. İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, yıl: 5, sayı: 12, Ocak-Haziran 2004, s. 29-30.

ile değil de yakın/kesin inanç ile (bunu delil ile diye de anlayabiliriz) muttali kıldığı kimsedir.⁷²⁸ Bu ayrımın bir benzerini İbn Sina'da da görmekteyiz. İbn Sina'ya göre alim, bilgisine deney, inceleme, gözlem yollarıyla ulaşmaya çalışır. Onun bilgisinin kökeni aklî idrakedir. Arifse objektif ve burhanî bilimi geçerek, el-Hakku'l-evvel'i başka bir şey için değil bizzat kendisi için diler. Ve her kim böylece el-Âlemü'l-kuds'e ve hakiki saadete ulaşırsa o vakit mesele (*emr*) onun için apaçık hale gelir. Arif kendisini meşgul eden şeylerden kurtularak Hakk'ın müşahedesine ulaşandır.⁷²⁹ Marifetle ilim arasındaki farkı anlatan bir diğer örnek de şudur: İlim, alimin idrakinde malumun suretini canlandırırken, marifet marufun bizzat zatının arifte, arifin ve marufun gerektirdiği cihette var olmasıdır.⁷³⁰ Bu yönüyle ilim soyutlamayla ilgili, marifetse tahakkukla ilgili olmaktadır.

İskenderî'nin ifadelerine göre, yakın henüz marifet olamamış inançtır, diyebiliriz. İnanç tabiatı gereği görünmeyen/gayba dair bir bilinci ifade ediyorsa, marifet artık görmeyi ifade etmektedir. Taftazanî'nin ifadesiyle, İskenderî'de marifet, varlıkta ahadiyetin şuhudî ve zevkî olarak şahitliği demektir.⁷³¹ Bu noktada, yukarıda geçtiği ve bir yanıyla avama öte yanıyla alime mal edildiği anlamda bilgi değil şuhud esastır: “Marifet rü'yettir, bilgi değil; görmektir haber değil, müşahededir vasfetmek değil.”⁷³²

Şuhuda yapılan bu vurgu, marifetin anlaşılmasında anahtar bir rol üstlenir. Çünkü bu vurgu aynı zamanda tasavvufî eğitimin de gerekçesi ve meşruiyetinin dayanağıdır. Kitaplardan edinilen bilgi yerine, kitaplardan değil de, hal eğitimi yoluyla edinilen bir şuhud formasyonuna dikkat çekilmektedir.

Şuhud ve ilim arasındaki bu ayrım İskenderî'yi hakiki ilmin marifet ilmi olduğunu söylemeye götürür. Başka bir ifadeyle, hakiki ilim şuhuddur, arif de hakiki

⁷²⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41. İbn Arabî ise arif ve alim arasındaki özel bir sıralamada alime daha üst bir mevki verir. Ona göre arif müşahedesinde sadece Hakk'ı görürken alim ise Hakk ile birlikte nefsinin de görür ve bu bakımdan daha kamildir. Bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 2. Bs., İstanbul 2009 s.293. Bu sıralamanın, genel geçer sıralamanın dışına çıkması, her iki terime özel anlamlar yüklemekle mümkün olmuştur.

⁷²⁹ Cîrâr Cihâmî, *İbn Sina hudûruhu'l-fikrî ba'de elfi âmm*, Beyrut 2000, s.40 vd.

⁷³⁰ Affüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâûrîn*, s.559.

⁷³¹ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 100. İskenderî'nin şuhud ile ilgili görüşlerini müstakil olarak ileride bir bölümde ele alacağız.

⁷³² İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.52.

alimdir. İskenderî, ilimle ilgili birçok rivayeti bu bakış açısıyla yorumlar. Söz gelimi “Allah ilim öğrenenin rızkına kefilidir”⁷³³ hadisiyle ilgili olarak açıklama sadedinde, bu ilmin Allah’tan korkmaya, ona itaat etmeye yol açan ilim olduğunu ve bu ilmin de marifet ilmi olduğunu söyler (*ve huve ilmu ’l-marifeti billah*).⁷³⁴

Yine “Alimler peygamberlerin varisleridir” hadisinde⁷³⁵ atıfta bulunulan ilmin marifet ilmi olduğunu belirtir ki bu yorumdan doğal olarak bilinen anlamda alimlerin değil, ariflerin varisler olduğu sonucu çıkar.⁷³⁶ İskenderî’ye göre, haşyet sahibi olmayan alimler peygamberlere varis olmaya uygun değildir. Bâtın uleması (*ulemâu ’l-bâtın*) bu varisliği diğerlerinden daha çok hak eder, (peygamberlere) nispeti daha uygundur, çünkü onların ilimleri haşyeti doğurur. Gerçek anlamda veraset, varis olunan şeyin, kendisinden intikal eden kimsedeki haliyle varise geçmesidir.⁷³⁷

İskenderî’nin zihninde marifetin hakiki anlamda ilim olduğu o kadar nettir ki, şeyhi Ebu’l-Abbas el-Mursî ’den yaptığı bir alıntı, okuruna farz olan ilmin ne olduğu hakkında bir ilke sunar: “[Marifete müteallık olan] bu ilimlere nüfuz etmeden ölen kimse, bilmeden büyük günahlarda ısrarcı olarak ölmüştür.”⁷³⁸ Nitekim bunu tamamlayan bir yorumuna, “İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”⁷³⁹ ayetindeki ‘ibadet etsinler’ ibaresini ‘bilsinler/marifet sahibi olsunlar (*liya ’rifûn*)’ olarak tefsir ederek marifeti insanın yaratılış amacı olarak belirlerken rastlarız.⁷⁴⁰

İskenderî şuhudu marifeti elde etmenin ana yolu olarak görmektedir, diyoruz. Onun şuhudla ilgili görüşlerini biraz daha detaylandırmakta yarar var.

⁷³³ Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdat*, III, 180; el-Müttekî, *Kenzu’l-ummâl*, H. no: 28701; ez-Zebîdî, *İthâfu’s-sâde*, I, 78.

⁷³⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 97.

⁷³⁵ Ebu Davud, 3/317; Tirmizi 5/48; İbn Mace 1/81; İbn Hıbban 1/289.

⁷³⁶ İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 34.

⁷³⁷ İskenderî, *Risâle fi ’t-tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, 05375-007 (Fatih), 99b.

⁷³⁸ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.144; bu söz Şâzelî’ye ait olarak da zikredilir: bkz. İbn Acîbe, *İkâzu’l-himem*, s. 7.

⁷³⁹ Zariyât suresi/56.

⁷⁴⁰ İskenderî, *el-Kasdu’l-Mücerred*, s.10.

Müşahede/şuhud, gözle görülen şeylere nispetle görme ne ise, sufilere göre de gayba dair olan görmedir.⁷⁴¹ Beş duyudan biri olan baş gözünün bâtinî mukabili olan kalp gözünün fiilî şuhuddur.

Hakikate ilişkin idrak şuhudun eseridir. Izutsu'nun "Gerçek bir metafizikçi" olarak adlandırdığı insan (ki biz buna pekala arif de diyebiliriz) açısından nesnelere dünyası kendi kendine yetebilen ve nihai bir varlık olarak değerlendirildiğinde batıl, gölge ve gerçek dışıdır. Bu bakımdan gerçek metafizikçi/sufi her bir nesnede mutlak hakikati görebilen kişidir. Bu noktada zahirî suretler mutlak hakikatin kendini ızhar ettiği tecelli ve taayyünlerden başka bir şey değildir. İmdi buradaki problem şudur: Hakikate ilişkin böyle bir görüş ve kavrayış, fiilî tecrübenin konusu olarak nasıl elde edilebilir? Bu hayati soruya İslam varlık felsefesi, "manevi müşahede" (*şuhud*), tat alma" (*zevk*), "hazır olma" (*huzur*) ya da "aydınlanma" (*işrâk*) ile diye cevap verir.⁷⁴²

Zerrûk da, İskenderî'nin *Hikem*'i üzerine yazdığı şerhde yer verdiği tanımda, şuhudun "varlık âleminde bütün fiilerin Allah'ın hükmü gereğince gerçekleştiğini, bunun neticesinde de kula bir başkasına itimat etmeye ya da ondan başkasına güvenmeye mahal bırakmayacak biçimde Allah'ın kudretini görmek" olduğunu söyler.⁷⁴³

Bu tanımlara göre şuhudun, Allah'ın öte dünyada görünmesi yani rü'yet anlamındaki şuhud değil, aslında görünür âlemin şuhudu olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu tespite bir şerh düşmeliyiz: Söz konusu tecrübede görünür âlem, ehl-i şuhud tarafından artık kendisine işaret eden bir gösteren olmaktan çıkmakta ve kendisindeki ilahî esmâya, sıfatlara, kudrete işaret etmeye başlamaktadır. Nitekim İskenderî açısından, varlıklar Allah'ın sıfatlarının aynalarıdır. Varlık âlemi kendisini görmek için değil, onda Mevla'yı görmek için var kılınmıştır.⁷⁴⁴ Bu hususlarda İbn Arabî de paralel konuşur: "Arif varlığa, kendi varlığı açısından değil, onun Hakk'ın sıfatlarının yansıma mahalli olması açısından bakar."⁷⁴⁵ Hakim olan Allah bizzat

⁷⁴¹ William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 224 vd.

⁷⁴² Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s.229.

⁷⁴³ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 35.

⁷⁴⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.30.

⁷⁴⁵ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sadr, Beyrut tsz, c. 2, s. 33.

sebepleri yaratandır. Bu sebeplerde takılıp kalan ve onlardaki ilâhî kudrete nüfuz etmeyen için bu sebepler perdenin bizzat kendisidir.⁷⁴⁶

İskenderi için insanın varlık alemine bakışı üç türdür: İlkinde, kişi varlık alemine bakar ve onda Hakk'ı görmez. Bu gafilin halidir. İkincisi, varlık alemini gözünden silinmiş, bir tür sekr hali yaşayan sufinin halidir. Bu hali İskenderî, hayret ve şaşkınlık olarak tanımlar. Bu iki hal de eksik, nâkıs ve sorunludur. İskenderî'ye göre “kamil, has kulların” hali, Hakk'ı varlık aleminde müşahede etmektir. Ona göre dünyadan kaçmak, dünyadan yüz çevirmek, dünyadaki Hakk'ın kudretini, tecellisini ve zuhurunu görmemenin sonucudur. Çünkü “Allah her şeyde zahirdir, hatta o kendisiyle perdelendiği şeyde bile zahirdir. Nitekim aslında perde yoktur.”⁷⁴⁷ “Hakk perdelenmiş değildir. Onu görmekten perdelenmiş olan kuldür.”⁷⁴⁸ Var kabul edilen perde kalkmış olsa, insan her şeyin Allah'ı tesbih etmekte olduğunu görür. Ama kusur da, perde de insanın kendisindedir.⁷⁴⁹

Hakk'ın “kendisini perdeleyen şeyde bile zahir olması” ifadesi, onun perdeyle sınırlandırılmayan kudretini ve azametini göstermektedir. Çünkü perdeye Hakk'ı gizleyebilecek, örtebilecek bir güç atfetmek, Hakk'a zaaf atfetmek anlamına gelmektedir. Bu da mutlak anlamdaki tevhidle çelişmektedir. İskenderî, Hakk'ın gözlere görünmez oluşunu da bu zuhura ve hatta zuhurun çok şiddetli ve güçlü olmasına ve Hakk'ın kula çok yakın olmasına bağlar: “Hakk'ın sana olan aşırı yakınlığı onu senden perdeledi. Onun perdelenmiş olması zuhurunun şiddetinden, gizlenmesi nurunun büyüklüğündendir.”⁷⁵⁰ “Allah kullarından ancak zuhurunun şiddeti sebebiyle gâibtir. Gözler onu görmekten nurunun kahhariyeti sebebiyle mahrum olmuştur. Yakınlığın çokluğu bizzat yakınlığı müşahede etmekten seni alıkoyan şeydir.” Hemen ardından Şâzelî'den iktibas eder: “Hakiki kurb, kurb halinde, kurbun büyüklüğü sebebiyle kurbtan gâib olmandır. Miskin kokusunu alan

⁷⁴⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.33.

⁷⁴⁷ İskenderî, a.g.e., s.31.

⁷⁴⁸ İskenderî, *Hikem*, s. 101.

⁷⁴⁹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 24.

⁷⁵⁰ İskenderî, *Hikem*, s.151. Şu hikmeti de bunu teyit eder: “Senin (onu görmeye) dayanamayacağını bildiği için sana (kendisini değil) eserlerini gösterdi.” Bkz. *Hikem*, s. 133.

kimse de miske yaklaştıkça miskin kokusunun arttığını görür, miskin bulunduğu eve geldiğindeyse koku sanki birden kesiliverir.”⁷⁵¹

Bu son ifadeler Hakk’ın varlıktaki müşahedesi anlamındaki şuhudu olduğu kadar Allah’ın görülmesini, teknik anlamıyla ifade edersek rü’yeti de çağrıştırmaktadır. Nitekim İskenderî’nin bazı yerlerde şuhudu rü’yet anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. İskenderî’nin bir hikmetinin şerhinde Zerrûk’un, “Şuhuda mani olan perde iki türlüdür: İlki gözün (*basar*) perdesidir ki bu asli bir eksikliğindir, bundan ancak öteki dünyada kurtulabileceksin. Diğeri ise basiret (kalp gözü) perdesidir ki bu arızî bir eksikliktir, bu eksiklik giderildiğinde sana hakikat açılır.”⁷⁵² diyerek, önce rü’yete, sonra da müşahedeye işaret ederek ikisine birden şuhud demesi bunu doğrular niteliktedir.⁷⁵³

Bu vesileyle İskenderî’nin rü’yetle ilgili söylediklerine göz atmakta fayda var. Ama önce genel olarak sufilerin rü’yet konusunda ne söylediklerini Kelâbâzî’ye müracaatla aktaralım. Ona göre sufiler, Allah’ın ahirette gözlerle görüleceğine ve kafirlerin değil, sadece müminlerin onu göreceğine dair görüş birliğine varmışlardır.⁷⁵⁴

İskenderî ise dünyadaki marifetle ahiretteki şuhud arasında bir irtibat kurar. Ona göre, dünyada marifet ehli olan arif kimseler öteki dünyada Allah’ı görebilecektir. Dünyadaki idrak ahirette ancak şuhud ve keşif açısından artacaktır. Dünyadaki marifete göre ahirette müşahede ve görme (*nazar*) olacaktır. Çünkü dünyadaki marifet orada [rü’yet anlamında] müşahedeye dönüşecektir. Dünyada marifeti olmayanın ahirette müşahedesi [rü’yeti] olmayacaktır.⁷⁵⁵ Konuyla ilgili bir menkıbe zikreder: Öte dünyaya göçmüş biri, salih bir zat olan kardeşinin rüyasına

⁷⁵¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.32.

⁷⁵² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 54.

⁷⁵³ İbn Arabî, müşahede ile rü’yet arasında bir ayırım yapar: Müşahede, Hakk’ın nefste bulunan bir delil üzere tanınması ve böylece subjektif bir niteliğe sahipken, rü’yetse objektif bir mahiyete sahiptir ve Hakk’ın doğrudan görülmesidir. Bu sebeple müşahedeye güç yetirilebilirken, rü’yete güç yetirilemez. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiye*, thk. Ahmed Şemseddin, Daru'l- kütübi'l- ilmiyye, Beyrut 1999, c. 4, s. 186.

⁷⁵⁴ Kelâbâzî, *Ehl-i Tasavvuf’un Yolu* (et-Taarruf), s. 53.

⁷⁵⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 41. Eş’ârî mezhebi ahirette rü’yeti caiz görür ama rü’yetin, yön, mekan, suret, karşılaşma vb. maddi biçimlerle olmayacağını söyler. Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 114.

girer ve ona, Allah'ı ancak tanıyanın (arif olanın/marifet ehlinin) görebileceğini söyler.⁷⁵⁶ Bu yaklaşımın başka sufilerce de dile getirildiğini hatırlatalım.⁷⁵⁷

Bu konuyla ilgili son olarak, şuhudun Şâzelî tarikatında salikin eğitimi açısından tuttuğu yeri hatırlatmak isteriz. Şâzelîlerin yöntemine göre, şuhuda yolun başında dikkat çekilir. Yani diğer bazı tarikatların yöntemlerinin aksine, Hakk'ın şuhudu yolun sonuna değil başına yerleştirilir.⁷⁵⁸ İbn Abbâd da bunu teyid eder: İki yol vardır, birinde Hakk'ın rü'yeti başta, ilk adımdadır, Allah'a doğru götüren amel ardından gelir. Bu Şâzelî yoludur. Diğeri de önce nefsi görmek ve sonra onu Hakk'tan haberdar etmek, buna dair ameller yapmak. Bu da Gazâlî ve diğerlerinin yoludur.⁷⁵⁹

Şuhud tecrübe edeni etkisi ve baskısı altına alan bir haldir. Yoksa akılla ulaşılan bir çıkarım değildir. Öyle bir haldir ki, bazen tecrübe eden tarafından tahammül edilmesi güç bile olabilmektedir. Nitekim Şâzelî, yaşadığı böyle ağır ve güçlü bir müşahede halinin kendisinden kaldırılmasını Allah'tan talep bile etmiştir. Buna mukabil kendisine hatiften, bu halin kaldırılmasını değil, bu hali taşıyabilecek gücü ve sabrı Allah'tan dilemesi gerektiği söylenmiştir.⁷⁶⁰

İskenderî'nin şuhuda yaptığı vurguya mukabil şuhudu maddi olarak anlamadığı da aşikardır. Sadece şuhudu değil, vuslatı, kurbu da maddi olarak anlamamak gerektiğinin özenle altını çizer. “Arşa, kürsiye, göğe sığmadım, kulumun kalbine sığdım” hadis-i kudsîsini⁷⁶¹ andıktan sonra, buradaki sığma ve vüs'atin, tevhid, iman, marifet, yakın, sevgi, ihlas yönünden olduğunu yoksa mekan, hayal, hulul, duyu olarak olmadığını belirtir.⁷⁶²

⁷⁵⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 42.

⁷⁵⁷ Bkz. Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, çev. Özlem Eraydın, İstanbul 1991, s.111

⁷⁵⁸ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 237.

⁷⁵⁹ İbn İyyâd (Abbâd), *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâziliyye*, s. 61.

⁷⁶⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 94.

⁷⁶¹ Hadis-i kutsinin, “Ben ne göklere, ne de yere sığarım; ben ancak mümin kulumun kalbine sığarım.” versiyonu için bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XVIII, 122; *Sehâvî. Mekâsîd*; H.no: 589, 590; *Aclûnî, Keşfü'l-hafâ II/195*; *Zerkeşî, Tezkire*, s. 135; *Fettenî, Tezkiretü'l-mevzûât*, s. 30; *Suyutî, ed-Dürerü'l-müntesire*, nr. 362.

⁷⁶² İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.55.

Allah'a vasıl olmak, onu bilmeye vasıl olmaktır. Yoksa Allah herhangi bir şeye bitişmekten ya da herhangi bir şeyin kendisine bitişmesinden münezzehtir.⁷⁶³ Nispet, yön, mesafe vb. kategorilerle bir birleşme tahayyül etmek mümkün değildir, çünkü bunlar yaratılmışlar için geçerli kategorileridir.⁷⁶⁴ Yani vusulden bahsettiğinde bunun iki şeyin birbirine vasıl olması cinsinden bir şey olmayıp, salikin Allah'a vasıl olmasının, marifete vasıl olması demek olduğunu belirtir.⁷⁶⁵

Yine kurbula kastedilen de yön ya da mesafe açısından bir yaklaşma değil, manevi makam cihetiyle bir yakınlıktır.⁷⁶⁶ “Senin ona olan kurbun/yakınlığın, onun sana olan yakınlığını müşahede etmen demektir. Yoksa sen nerede, onun yakınlığı nerede?”⁷⁶⁷ Kulun Allah'a yakın olması demek, Allah'ın kendisine şah damarından daha yakın olduğunu müşahede etmesi demektir. Yoksa Allah'a yaklaşmak diye bir şey söz konusu değildir.⁷⁶⁸

Görüldüğü gibi kurb, vuslat, şuhud gibi terimlerdeki maddi çağrışımlar İskenderî'nin bu müdahaleleriyle özenle temizlenir. Bu terimler esasen ikili bir ilişkiyi çağrıştırır. Yani kurb söz konusu olduğunda birbirine yaklaşan iki kişi/şey sözkonusudur. Yine vuslat birbirine kavuşan, şuhud ise gören-görülen gibi iki özneye müteallik fiillerdir. Bu ikili ilişki mesafeyi ve maddi varlıkları çağrıştırmaktadır. Ama idrak edilen manevi tecrübenin dille ifadesinde karşılaşılan tazyik ve zorluk bu terimlerle konuşmayı ama yine bu terimlerin içeriklerinde bir ayıklama yapmayı gerekli kılmaktadır ve İskenderî de bunu yapmaktadır. İskenderî bu müdahaleleri yapmakla aynı zamanda ittihad, hulul gibi heterodoks dinî tutumlardan da kendisini ve çizgisini ayırır.

İskenderî'nin şuhuda bu denli merkezî bir yer vermesi, onun şuhud dışındaki Allah'ı tanıma iddiasındaki yöntemlerle hesaplaşmasına yol açar. Bu bağlamda İskenderî, istidlal yolunu eleştirir ve istidlal yani Allah'ı bazı delliler vasıtasıyla tanımanın kendisini sorgular. İskenderî'ye göre şuhud yolu Allah'ı doğrudan ve

⁷⁶³ İskenderî, *Hikem*, s. 169.

⁷⁶⁴ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.192.

⁷⁶⁵ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 225.

⁷⁶⁶ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.20, 55.

⁷⁶⁷ İskenderî, *Hikem*, s.169.

⁷⁶⁸ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.2, s. 41.

hakiki anlamda tanınmanın yoludur. İstidlal yolu ise dolaylı, şaibeli, tartışmalı bir yoldur ve bu yolla Allah'ın tanınması mümkün değildir.

İskenderî'nin istidlalî ve şuhudî bilgi mukayesesinde yolu bir kez daha Gazâlî ile kesişir. İstidlal ehli ile keşif ehli arasındaki farkı ve bu ikisinin bilgilenme yollarını Gazâlî de detaylı olarak *İhyâ'*da tartışır. Gazâlî, okuyup öğrenmeden belli konularda zikir, riyazet ve kalbi tasfiye yoluyla bilgilenmenin caiz olduğunu söyler ve bunu delillendirme yoluna gider. Ona göre kalp aynası temizlendiğinde levh-i mahfuzdaki bilgileri yansıtabilir hale gelecektir. Ama Gazâlî'nin bu konudaki stratejisi İskenderî gibi istidlalî bilgiyi ikincil konuma yerleştirmek yerine şuhudî bilgiye ilim kamuoyunda yer açmak ve meşruiyet kazandırmaktır.⁷⁶⁹

İman ya kendisine inanılan varlığın şuhudu ile ya da ondan gaybetle gerçekleşir, der İskenderî ve açıklar: Müminlerin imanları şu yollardan biriyle tahakkuk eder:

- 1- Halkın genelinin yolu olan taklitle. Taklit, delilsiz olarak gerçekleşen, geçerli, bağlayıcı sözleşmedir.⁷⁷⁰ Bu tip imanın sahibi mukallit olarak adlandırılır. Mukallid ne alimdir ne de ariftir. Hatta onun müslim olup olmadığına alimlerce ihtilaf bile edilmiştir.⁷⁷¹ Yine bunun da itikadın gücüne ve zayıflığına göre dereceleri ve makamları vardır. Mesela en alt derecesi dille telaffuzdur ki, bu sayede kişinin canı ve malı kurtulur. Yani bunu söyleyen İslam toplumunda hukukî açıdan güvenli bir statüye kavuşur.⁷⁷²
- 2- İkinci yol delil ve burhan yoludur. Bu yol, fikir ve nazar ehlinin (felsefecilerin ve kelâmcıların) yoludur.⁷⁷³ Bu, kalbî olarak inanmaya, o inancı destekleyen ikna edici delilleri bilmeyi eklemek ve itikadını -ki eğer müşahede, mükâşefe ve tecelliyat ehlinen değilse- kat'i burhanlarla desteklemektir.⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, 4 c., Beyrut 1982, c. 3, s. 13.

⁷⁷⁰ İskenderî, *Tefsiru izâ câekellezîne*, s.19. İskenderî, bu tip imanı bir başka yerde formalite (*resmî*) iman olarak da adlandırır. Bkz. a.mlf., *Letâifü'l-minen*, s.115.

⁷⁷¹ Gazâlî, akaid esaslarına delillerini bilmeden inananların imanını sorgulayan ve onları mümin saymayan aşırı gitmiş kelâmcılar olduğundan yakınır. Bkz. Gazâlî, *Faslu't-tefrika (Mecmûatü resâil içinde)*, s. 269.

⁷⁷² İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 55.

⁷⁷³ İskenderî, *Tefsiru izâ câekellezîne*, s.19.

⁷⁷⁴ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 56.

3- Üçüncü yolu tutanların imanı açıkça görmeye (*şuhûd-u ıyan*) dayanır. Bunlar da ilimde rusuh ehli olanlardır. Bu yol da ehlullahın [sufiyyenin] yoludur.⁷⁷⁵ Bu sebeple Şâzelî şöyle demiştir: “Biz Allah’a iman ve yakın gözüyle bakarız. Bu da bizi delil ve burhandan müstağni kılar. Biz yaratılmış herhangi bir şeyi görmeyiz. Varlıkta el-Melik ve el-Hakk olandan başka biri var mıdır ki? Varsa da, havadaki toz gibidir ve dikkatle baktığında aslında herhangi bir şey bulamazsın.”⁷⁷⁶ Yine Şâzelî şöyle demiştir: “Bilgilerin kendisiyle bilinir olduğu o zat nasıl olur da bilgilerle bilinebilir? Ya da varlığı her şeyden önce olan nasıl olur da bir varlıkla bilinebilir? (...) Varlıkların ona ulaştırılan deliller olması en tuhaf şeydir. Onunla birlikte bir varlık olsaydı ona ulaştırırdı belki. Onların onda olmayan bir apaçıklık durumları mı vardır ki onu ızhar etsinler? Hakim olan Allah sebepleri yaratandır. Bu sebeplerde takılıp kalan ve onlardaki ilhî kudrete nüfuz etmeyen için bu sebepler perdenin bizzat kendisidir.”⁷⁷⁷

Görüldüğü gibi İskenderî’nin zihninde imanî açıdan seçkin olanlar şuhûd ehli olan sufilerdir. Onlar delile ihtiyaç duyan inanç seviyesini aşmışlar ve dolaysız olarak Hakk’a inanmışlardı. Burhan ehli yani delillerle Tanrı’nın varlığını ispat edenler⁷⁷⁸ mukallitler seviyesinden yukarıda olmakla birlikte, onların müşahede, mükâşefe ve tecelliyat ehline⁷⁷⁹ göre durumları, burhan ehlinin avama göre durumları gibidir.⁷⁸⁰ Bu böyledir çünkü şuhud ehli, delil ehline adeta şöyle der: “Varoluşu ona muhtaç olan bir şeyi ona nasıl delil olarak getirirsiniz? O ne zaman gaibtir ki delile ihtiyacı olsun ve ne zaman gizlenir ki bazı belirtiler ona ulaştırsın? Ondan başkası için onda olmayan bir zuhur mu vardır ki onu ortaya çıkarsın/zahir kılsın? O mu yoksa delil mi sana daha yakındır? Elbette o daha yakındır. Sana daha uzak olan, sana daha yakın olana nasıl ulaştırabilir? Hangi şey ondan daha açıktır/zahirdir?

⁷⁷⁵ Nitekim İskenderî bu üçüncü tip imana iman demeyi layık bulacaktır: “Bu iman bazen iman, bazen de yakın olarak adlandırılır. Yine gerçek velilik bu iman tipinden doğar. Diğerinden [yani taklidî olan imandan] ise veliliğin zahiri doğar. Müminin hevasına galip olduğu iman tipiyle, hevânın mümine hakim olduğu iman tipi bir değildir.” Bkz. *Letâifü’l-minen*, s.116.

⁷⁷⁶ İskenderî, *Tefsiru izâ câekellezîne*, s.20.

⁷⁷⁷ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.32-33.

⁷⁷⁸ İskenderî başka bir yerde bu grubu “ehl-i itibar (düşünce ehli)” olarak da adlandırır. Bkz. a.g.e., s.31

⁷⁷⁹ İskenderî bu grubu da yine bir başka yerde ehl-i istibsar (basiret ehli) olarak adlandırır. Bkz. A.y.

⁷⁸⁰ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 56. İbn Arabî de aynı kanaattedir. Bkz. İbn Arabî, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, c. 2, s. 297-298. Ayrıca krş. Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, c. 3, s. 15.

Mazharlarda zahir olan odur. Hatta mazharlar ortaya çıkmadan önce de zahir olan ve hatta mazharların, kendisinin zuhuru sebebiyle gizlenmiş olduğu zahirdir.”⁷⁸¹

Aslında İskenderî'nin bizzat kendisi de bazı isbat-ı vacip delillerine yer vermiştir. Söz gelimi *Miftahu'l-Felah* adlı eserinde, Allah'ın bir olduğuna ve ortağının bulunmadığına dair, Kelâm literatürünün son derece aşına olduğu on sekiz aklî ve yedi naklî delile yer verir.⁷⁸² Yine bir başka eserinde ispat-ı vacip delillerinden hudûs delilini detaylı olarak tartışır.⁷⁸³ İskenderî, bu tartışmaların ortasındayken, delillere hakim, muhtemel gedikleri sezen ve kapatan, ikna etmeye çalışan, donanımlı bir Kelâm bilgini gibidir. Bu durum, istidlal hakkında kendi söyledikleri dikkate alındığında açıklamaya muhtaç durmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, İskenderî'nin bu delilleri mevziî olarak ve muvakkaten kullanmış olmasıdır. Eserlerinin genelindeki hava bir kelâmcıdan ziyade bir sufînin tutumundan kaynaklanır. Eserlerinde ortaya çıkan yazar ispatlamaya çalışan değil, kesin kanaat sahibi biridir. Tartışmaya nadiren girer ve bunlarda da hemen ilk vesileyle tartışmadan çıkarak, sezginin, mistik duyuşun sahasına intikal eder. Nitekim *Hikem* şarihi Zerrûk, “Onun yanında yok hükmünde olan bir şeyin onu perdelemesi, kahrının varlığının delillerindedir.”⁷⁸⁴ şeklindeki, bir delil getiren hikmetiyle ilgili olarak, burada ve sufîlerin (*kavm*) başka yerlerde istidlalden bahsetmelerinin isbat[-ı vacib] amaçlı değil esasen hakikatin neftse yerleşmesi amaçlı olduğunu, çünkü onların amaçlarının, usulcünün (Kelâmcının) işi olan asl'ın ispat edilmesi değil, bundan sonraki aşama olan kemalin elde edilmesine yönelik olduğunu söylemesi dikkat çeker.⁷⁸⁵ Dolayısıyla İskenderî delil getirmeyi ve aklı ikna etmeyi esas yöntemi olarak değil, ilim adamlığının bir gereği olarak zaman zaman başvurduğu arızî bir yöntem ve belki tamamlayıcı bir enstrüman olarak görmüştür.

İskenderî bir hikmetinde, “O senin varlıkları (*mükevvenât*) tefekkür etmene izin verdi ama onların kendilerine takılıp kalmana izin vermedi.”⁷⁸⁶ der. Bu hikmet, tefekkürün, tefekkür nesnesini aşamayabileceğine dair bir uyarı içermesiyle dikkat çekicidir. Yine bu hikmette İskenderî'nin, delillerin kendisiyle meşgul olmanın

⁷⁸¹ İskenderî, *Tefsiru izâ câekellezîne*, s.20.

⁷⁸² İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 56 vdd.

⁷⁸³ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.27.

⁷⁸⁴ İskenderî, *Hikem*, s.91.

⁷⁸⁵ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 37.

⁷⁸⁶ İskenderî, *Hikem*, s.143

medlûl ile meşgul olmayı engelleyebileceğini söylediğini düşünmek de mümkündür. Bu hikmetin şerhinde Zerrûk, isbat-ı vacibe dair radikal bir bakışı temsil eden çarpıcı bir kıssa anlatır: “Bir mürid şeyhine, bir âlimin Allah’ın varlığına bin delil getirdiğini söyler. Şeyhi ise ona, ‘Ey oğlum eğer Allah’ı tanısaydı (arif olsaydı) istidlale başvurmazdı.’ der. Bu cevap kendisine haber verildiğinde, o âlim, ‘Şeyh doğru söylemiş, onlar apaçık müşahade ediyorlar bizse perdenin ardından bakıyoruz.’ der.” Kıssayı anlattıktan sonra Zerrûk noktayı koyar: “Varlıkların kendisine takılmak, onların ardındakini görmekten engelleyen bir perdedir.”⁷⁸⁷

Daha önce bir vesileyle Şâzelî yolunun şuhudu yolun başında salike tanıttığını, şuhuda ve marifete dair ilk uyanışlarını yaşayan salikin de bu manevi rüzgârla Allah’a ve amellere yöneldiğini söylemiştik. Bu, delilleri, varlıkları, amelleri başlangıç noktası yaparak Allah’ı ispatlamayı hedefleyen bir yöntemden ziyade, tam tersi bir yöntem sayılabilir. “Onunla istidlal eden ile ona istidlal eden arasında fark vardır” der İskenderî. “Onunla istidlal eden Hakk’ı bilmiş ve kainatın varlığını ve onda hüküm süren kudreti, onun aslının varlığından⁷⁸⁸ ispat etmiştir.⁷⁸⁹ Onun üzerine istidlal etmek ise ona vasıl olmamaktan kaynaklanır.⁷⁹⁰ Yoksa o ne zaman gizlenmiştir ki ona istidlal edilsin ve ne zaman uzaklaşmıştır ki varlıklar ona ulaştırılan vesileler olsun.”⁷⁹¹

Bu konuyla ilgili olarak özetle, İskenderî’nin, kendisi zaman zaman ve arızî olarak, Allah’ın varlığına ve birliğine dair bazı deliller dile getirmiş olsa da, esasen istidlal yani delil getirme yoluyla Allah’ı tanımayı mertebeye şuhud ile tanımanın altına yerleştirmektedir. Bu bakış açısı kaynağını yine İskenderî’nin tevhid anlayışında bulur. Çünkü delil getiren, delillerin Allah’ın varlığını ispat etmeye yaradığını düşünmektedir ve bu, isbat kelimesinin aynı zamanda sabit kılma anlamına geldiği de düşünülürse bir cüreti olduğu kadar bir uzaklığı ve perdeyi de içerir. Oysa Allah vardır ve sadece o vardır. Onun dışında ve hakikatte var olmayan herhangi bir şeyin onun varlığını ve birliğini belirleyebilmesi mümkün değildir.

⁷⁸⁷ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 142

⁷⁸⁸ Yani “aslı olan ve onu var kılan müessir zattan” bkz. Rundî, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, c.1, s. 28.

⁷⁸⁹ Yani Allah’ı esas alarak ve kalkış noktası yaparak varlık alemini var kılmış, böylece varlık aleminin varlığını Allah’ın varlık şartına bağlamıştır.

⁷⁹⁰ “Çünkü bu kimse hakikatte meçhul olanla hakikatte malum olana, yok hükmünde olanla var olana istidlal etmektedir ki bu perdenin varlığının bir sonucudur.” Bkz. Rundî, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, c.1, s. 27.

⁷⁹¹ İskenderî, *Hikem*, s. 99.

Marifet bahsinde ele alınması gereken bir başka konu da marifetin imkanı meselesidir. İskenderî, marifeti salikin ve hatta sıradan müminin önüne en önemli amaç olarak koymakla birlikte, marifetin mümkün olup olmadığını da belli bir ihtiyatla tartışır. Öncelikle, marifetin konusu olan Allah olduğu için marifetin de sonsuz olduğunu söyler.⁷⁹² Bunu şöyle anlamak mümkündür: Allah'ı hakkıyla, kuşatıcı bir biçimde idrak etmek ve tanımak mümkün değildir. Sonsuz olan marifeti bütünüyle elde etmek kul için imkansızdır.

İskenderî bu çizgiye getirdiği görüşlerini biraz daha ileriye taşır ve “Allah’a yemin olsun ki Allah’ı iki neş’ette de, iki yurttan da, iki günde de kendisinden başkası bilemez.” der.⁷⁹³ Yine Cüneyd-i Bağdadî’den şöyle alıntılar: “Allah’ı ancak Allah bilir.”⁷⁹⁴ Allah’ı ancak Allah’ın bildiğini söylerken, bunu, Allah’ı ancak Allah’ın zikrettiğini, onu ancak kendisinin birlediğini, tevhid ettiğini söyleyerek tamamlar: “Hakikatte Allah’ı ancak Allah zikredebilir, onu ondan başkası tanıyamaz, onu hakkıyla ondan başkası tevhid edemez.”⁷⁹⁵

“Allahu ekber” ifadesinin anlamını açıkladığı bir yerde de aynı sonuca ulaşacaktır: Bu ifade, Allah’ın başka bir şeyden daha büyük olduğu demek değildir. Onunla birlikte başka bir şey yoktur ki o ondan daha büyük olsun. Aksine onun dışındaki her şey onun kudretinin nurlarından bir nurdur. Mumun, güneşin ışığının yanında bir hükmü yoktur ki güneşin ışığı mumunkinden daha büyük olsun. Ancak olsa olsa tabii olma anlamında bir ilişki olabilir. Bu bakımdan “Allahu ekber”in anlamı, onun celali, akıl ve kıyasla idrak etmeye imkan vermeyecek bir büyüklüktedir, demektir. Hatta onu kendisinden başkası tanıyamaz, Allah’ı ancak Allah tanır (*ya’rifu*) anlamına da gelir.⁷⁹⁶

İskenderî, bir agnostik değildir. Çünkü daha önce bahsettiğimiz gibi Allah’ın isimlerini, sıfatlarını öğrenmeyi bir şart olarak öne sürmektedir. Yine o marifetin, Allah’ı bilmenin öneminden defaten ve ısrarla bahsetmektedir. Marifetin neredeyse

⁷⁹² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.14.

⁷⁹³ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 72.

⁷⁹⁴ İskenderî, a.g.e., s. 72.

⁷⁹⁵ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.53, 57, 58.

⁷⁹⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 45. İbn Arabî de benzer düşünür ve Allah’ı ancak Allah’ın tanıdığını söyler. Bkz. *Dîvân*, Beyrut 1996, s. 396. Ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 54, 67

imkansız olduğunu ifade eden yukarıdaki açıklamalarını müteakiben, “Bununla birlikte Hakk’ın marifeti isimlerinin ve sıfatlarının marifetidir ki bu kapı bütün insanlara açıktır.” diyen de bizzat kendisidir.⁷⁹⁷

Dolayısıyla burada giderilmesi gereken bir tenakuz ortaya çıkmaktadır. Bir yanda herkese açık ve hatta vecibe olan marifete ulaşmak, diğer yanda ise marifetin esasen imkansız olması ve marifetin konusu olan zata özgü olması.

Bu hassas nokta, İskenderî’nin görüşlerinin çoğunun anlaşılmasında muhtaç olunan bir kriteri de içerir. İskenderî, aslında adeta insanın Allah’ı idrakten aciz olması idrakin ta kendisidir, demektedir. Hz. Ebubekir’in “Marifetine ancak marifetinden aciz olmakla yol bulunabilen zat ne yücedir.” sözünü tam da bu bağlamda aktarır.⁷⁹⁸ Böylelikle, marifetin tahakkukunda kulun aczini, fakrını idrak etmesi anahtar bir işlev üstlenir: “Eğer salik kendi acziyetini idrak ederse, Allah’ın vasıflarının kendisindeki zuhuruna tanık olur.”⁷⁹⁹ Kulun Allah’ı kendi kudreti ve iradesiyle anması bile mümkün değildir, çünkü kul Allah’ı ancak onun ikramıyla zikredebilir ve ondan da ancak onun kahriyle yüz çevirebilir.⁸⁰⁰

Aslında sadece aczini ve fakrını değil cahilliğini, Allah’ı bilemeyeceğini idrak etmesi de kula bilmenin kapısını açar: “ Bende bir bilgi yoktur, de. Ve kendini cahillikle gizle/perdele. Böylece ledünnî bilginin nurları senin için doğsun. Sen her ne zaman cahilliğini itiraf eder ve aslına dönersen nefsinin bilgisi (*marifetü nefsike*)⁸⁰¹ sana aşikar olur. Eğer sen nefsini bilersen, Rabbini bilirsin. Tıpkı ‘Nefsini

⁷⁹⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.58-59.

⁷⁹⁸ İskenderî, a.g.e., s.58. İskenderî’nin Hz. Ebubekir’e atfettiği bu sözü Nasirüddin Tusî, “hukemadan birine ait” olarak nakleder. Bkz. *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s.15. Yine Tusî, konumuzla ilgili olarak yine hukemadan birine atfederek benzer bir yaklaşım içeren bir söz nakleder: “Bana göre, bir kimse bu dünyanın sırrına ve gaybına vakıf olamaz. Nitekim cüz’ün küllü ihata etmekten aciz olması tuhaf değildir. Ve fakat aynı şekilde, böylesi bir aczle birlikte daimi bir şevkin olması da tuhaf değildir.” Bkz. A.g.e, s.15 vd.

⁷⁹⁹ İskenderî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*, s. 47 Krş. “Biz (manevi) gücün tamamına zayıflıkla nail olduk” Ahmed el-Alâvî, *Divân*, s. 61.

⁸⁰⁰ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 21.

⁸⁰¹ Marifetü’n-nefs ifadesine İskenderî’de birkaç kez daha rastlarız: Mursî, kulun kurtuluşu şu üç şeydedir: Allahı bilmek (*marifetullah*), nefsi bilmek (*marifetü'n-nefs*), dünyayı bilmek (*marifetü'd-dünya*). Her kim Allah’ı bilirse ondan korkar, dünyayı bilirse ona karşı zahid olur, nefsi bilirse Allah’ın kullarına karşı tevazu gösterir. *Letâifü'l-minen*, s.136. Ve yine Hz. Ayşe’den gelen bir rivayeti aktarır: “İnsanlardan Rabbini en iyi bilen kimdir, diye sorulduğunda, o da, nefsinin en iyi bilen diye cevap vermiştir.” (*el-Ceddü'l-hasîs*, hadis 524, s. 232), *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*, s.47

bilen Rabbini bilir.⁸⁰² hadisinde buyrulduğu gibi.”⁸⁰³ Çünkü “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözüyle “Kim nefsinin muhtaçlığıyla, fakrıyla, zilletiyle, yoksulluğuyla ve güçsüzlüğüyle bilirse, Rabbini de yüceliğiyle, kudretiyle, cömertliğiyle, ihsanıyla ve diğer kemal vasıflarıyla tanır.” anlamı kastedilir.⁸⁰⁴

İskenderî’de marifet, diğer bütün sufilerde olduğu gibi Allah’ı bilmek demektir, ama bu son ulaştığımız sonuç hesaba katıldığında Allah’ı bilmek aynı zamanda Allah’ın bilinmeye gelmez olduğunu bilmek demektir. Çünkü tevhid ikiliğin olmadığı bir bilinç düzeyidir ve bilmek, bilen ve bilinen gibi ikili bir ilişkiyi gerektirmektedir. Âlemde bir bilen varsa bir de bilinen olmalıdır. Bu ise âlemdeki tevhidi bozan bir ikiliktir. İskenderî, hiçbir surette ikilik içermeyen düzeydeki bir tevhid anlayışının bağlı olduğu için ve âlemde hakikatte Allah’tan başka bir varlığa yer olmadığını söylediği için, Allah’ı ancak kendisinin bildiğini söylemesi doğaldır.

Marifete ulaşmış olan kişi ariftir. Arif nasıl bir bilinç ve tutum sahibidir? İskenderî bize arifi çeşitli biçimlerde tarif eder: Arif, aklına günah fikri gelmeyen kimsedir.⁸⁰⁵ Arifin dünyası yoktur, çünkü onun dünyası ahireti için, ahireti de Rabbi içindir.⁸⁰⁶ Arif kader karşısında teslimiyet, rıza ve sükunet içinde olandır. Arif seçimde bulunmayı (*ihiyar*) terk etmiş, hazlardan ve iradeden arınmıştır.⁸⁰⁷ Arifin sırrı neredelik (*eyniyyet*) olmadan Allah’la birliktedir.⁸⁰⁸

İskenderî için marifet ya da Allah’ı tanımak insanın yaratılış amacıdır. İnsan bu bilgiye erişmek için yaratılmıştır. Bu bilgi özel bir bilgidir ve bilmenin konvansiyonel araçlarından ve mecralarından bağımsız olarak, şuhud ile ulaşılabilen bir mertebedir.

⁸⁰² Bkz. İsmail b. Muhammed el-Acluni, *Keşfu’l-hafa ve müzilli’l-ilbâs*, Beyrut 1985, c. 2, s. 343.

⁸⁰³ İskenderî, *Unvânu’t-tevfik fi âdâbi’t-tarîk*, s. 47.

⁸⁰⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 61. İbn Arabî’nin düşüncesinde bu şöyle ifade bulur: Kişi Allah’ı ancak kendi nefsinde bulduğu nitelik üzerinden niteleyebilir. Şayet bir niteliği kendisinde tanıyamazsa o niteliği Hakk’a da atfedemez. Bkz. Kâşânî, *Şerh alâ fusûsi’l-Hikem*, s. 24.

⁸⁰⁵ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.116. Bu tanım, peygamberlerin masum ama velilerin ve salihlerin mahfuz olduklarına dair bazı klasik kaynaklarda yer verilen görüşle paraleldir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkabeleri (Nefehâtü’l-Üns)*, s. 66.

⁸⁰⁶ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.129.

⁸⁰⁷ Bu tanımlar, sırasıyla *Hikem* şarihleri Zerrûk’a (Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.88) ve Rundî’ye (Rundî, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, c. 1, s. 61) ait olsa da bu görüşlere ilham veren İskenderî’dir. Nitekim iskât-ı tedbir fikrini ince ince işleyen İskenderî’ye göre arif, iskât-ı tedbiri gerçekleştirmiş olandır.

⁸⁰⁸ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.130.

Bununla birlikte Allah'ı hakiki anlamda ancak kendisi bilmektedir. Çünkü marifet bilen-bilinen ikiliğinin olmadığı şuuruyla ulaşmaktadır. Dolayısıyla arif, Allah'ı bilmediğini, bilemeyeceğini bilen, yani bu bağlamda bilinen olarak tanımlanan Allah'ın sadece hakiki bilen olan kendisi tarafından bilindiğine şahit olmandır.

C. Bilgide çok katmanlılık

İskenderî de dahil olmak üzere sufiler ve özellikle de irşad makamında olanlar, bazen geniş kitlelere seslenme durumunda olabilmektedir. Söz gelimi İskenderî, çalışmamızın ilk bölümünde gördüğümüz gibi, Kahire döneminde halka açık vaazlar vermiş, çeşitli dini disiplinlerde ders halkaları kurmuştur. Bu dersleri ve vaazları izleyenlerin tamamının sadece kendi müritlerinden oluşmadığını söyleyebiliriz. Çünkü camiler nihayetinde halka açık mahallerdir ve orta çağın camileri sadece namaz kılınan yerler değil aynı zamanda birer okul hüviyetindedir.

İskenderî'nin halkla kurduğu temasların izlerini eserlerinde de görmekteyiz. *Hikem* ya da *Tenvîr* gibi eserleri, sufilerin ihtiyaçlarını karşılamaya dönük bir görüntü verirken, söz gelimi *Tâcu'l-Arûs* eseri, halka yönelik bir nasihat kitabı gibidir. Hatta bazen aynı eser içinde, birbirini izleyen paragraflar arasında bile müellifin muhatabını değiştirdiğini fark ederiz. İskenderî bu farklılığı bilinçli olarak tercih etmiştir. Çünkü kendisi bir mürşittir ve mürşitler, hallerin esiri olarak vecdin taşması neticesinde, adeta sözün tazyikiyle konuşan süluk ehli değil, bir müride doğruyu göstermek için konuşan temkin ehli dirler.⁸⁰⁹

Çünkü “Mizaçlara göre yollar vardır. Nitekim Peygamberimizin ashabına mizaç ve ihtiyaçlarına göre nasihatlarında bulunması buna delildir.”⁸¹⁰ Bu üslup sadece İskenderî'ye özgü de değildir. Zerrûk da, “Her sorulana cevap veren, her bildiğini anlatan, şahit olduğu her şeyden bahseden birini gördüğünde, bununla onun cehaletine hükmet.”⁸¹¹ hikmetinin şerhinde, kişilerin makamlarına ve seviyelerine

⁸⁰⁹ İskenderî, *Hikem*, s. 159.

⁸¹⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.15.

⁸¹¹ İskenderî, *Hikem*, s.117.

göre konuşmak gerektiğine dikkat çeker. Cüneyd-i Bağdadî'den yaptığı şu alıntı dikkat çekicidir: “Cevap, soranın seviyesine göre verilir yoksa soruya göre değil.”⁸¹²

Bu ihtiyat bazen bir adım daha ileri götürülür ve sufilerin eserlerinin sufi olmayanlardan sakınılması, gizlenmesi gerektiği sonucuna ulaşılır. Şârânî'nin, sufiyyeden olmayanların, sufilerin kitaplarını okumalarının yanlış hatta haram olduğunu, sufilerin sözlerinin ancak bu yola inananlara aktarılmasının caiz olduğunu söylemesi yanında⁸¹³ Şah Veliyyullah, bu eserlerin eğitimsiz insanlar için zehirden daha zararlı olduğunu söyler.⁸¹⁴

Mevlana'nın uyarıları da benzer içeriktedir:“Değil mi ki akıtıyorsun suyu gürül gürül akıyor; akıtma çorak yere, akıtma taşlıklara. O hizmeti, gönülleri diri olanlara yap.”⁸¹⁵

Bu bakış, doğal olarak muhatapları tasnif etme sonucunu doğurur. Muhataplar farklılaştıkça da her birinin ihtiyacına, idrak seviyesine, manevi mertebesine, ruhani makamına göre dile getirilen hakikatler de değişmektedir.

İskenderî, öncelikle, sufi klasiklerinin avam-havas tasnifine sadık kalır.⁸¹⁶ Sufiler havas sınıfını oluşturur, sufilerin dışındakilerse avamdır. Sufiler arasında da bir ayırım vardır ve sufilerin geneli havas, sufilerin en seçkinleri olan ariflerse havassu'l-havas sayılır. “Sufiler (*kavm*) ne gûnahtan ne de sevaptan bahsederler. Bunlardan

⁸¹² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 91.

⁸¹³ Şarani, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, Kahire 1959, c. 1, s. 17.

⁸¹⁴ Bkz. Annemarie Schimmel, “Tasavvufta Akıl ve Mistik Tecrübe”, çev. Muhammed Şeviker, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, Farhad Daftary, İstanbul 2005, s. 163.

⁸¹⁵ Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1963, s. 113.

⁸¹⁶ Birçok sufi avam ve havas ayırımı yapmıştır. Mesela bkz. Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevi, *Câmiu'l-usûl*, b.y.y, trs., s. 219; Seyyid Yahya Şirvanî, *Şifâü'l-Esrar*, yay.haz. Mehmet Rıhtım, İstanbul 2011, s. 214 vd; Affüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li Ebi İsmail el-Herevî*, s. 69 vbg; M. Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis*, İstanbul 2005. İbnü'l-Arif'in eseri baştan sona, haller ve makamların avam ve havas ayırımına dayalı olarak ayırı ayırı açıklanmasını içerir. Eserinin başında ilim, irade, hüzn, havf vb. tasavvufi hal ve makamları açıklar. Kitabın sonunda ise havassın makamları diyerek, tasavvuf literatüründe bilinegelen ve biraz da Kuşeyrîci diyebileceğimiz tanımların havassa özgü olmadığına karar kılar. Ona göre havassın tasavvufu bütün bu makamları ve halleri avamdan başka türlü anlamakla mümkündür. Bkz. a.g.e., s.124 vd

bahis avamın işidir.”⁸¹⁷ Sufiler günah ve sevap kategorileri dışında kategoriler kullanırlar ve karşılık beklemezsizin yapılan kulluğun peşindedirler.⁸¹⁸

Allah’ı tanıma ve ona itikat etme hususunda da avamla havas arasında farklar vardır. Avam dinin sıradan mükellefe şart koştuğu itikat umdeleriyle yükümlüdür: “Allah’ın bir olduğuna inanmak, onu ona yakışmayan sıfatlardan tenzih etmek ve onu layık olduğu ve kendisini vasıflandırdığı sıfatlarla vafsetmek.”⁸¹⁹ Avamı, müslimler yani İslam makamındakiler oluşturmaktadır. İskenderî bu gruptakilere bazen “bidayet ehli” de der.⁸²⁰ Bu kesimin tevhitleri dillerindedir, dilleriyle tevhidi söylerler ve buna bağlı kalırlar.⁸²¹

Havas ise (burada kastedilen arif, yani havassu’l-havastır) şuhuddan kaynaklanan bir itikada bağlıdır. O, “Allah’ın kendisine zatını, sıfatlarını, isimlerini, fiillerini gösterdiği kimsedir.” Bu nitelikleriyle o – daha önce işaret ettiğimiz gibi- alimden de farklıdır çünkü alim “Allah’ın kendisini bunlara şuhud ile değil de yakın/kesin inanç ile muttali kıldığı kimsedir.”⁸²² Havassın tevhidî kalpleriyledir; bu da iman makamıdır. Havassu’l- havasınki ise akılladır, onlar da apaçık görme, yakın ve müşahede yoluyla tevhid ederler ve bu da ihsan makamıdır.⁸²³

Böylece İskenderî, İslam-iman-ihsan makamlarına karşılık gelecek bir tasnife ulaşmış ve bu makamlar için sırasıyla avam-havas-havassu’l- havassı ikame etmiş olur.

İskenderî, bu söylediklerini tamamlayacak şekilde, zikrin üç makamı olduğunu söyler: “Dil ile olan avamın zikri, kalple yapılan havassın zikri, ruh ile yapılan”⁸²⁴

⁸¹⁷ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh* s. 26.

⁸¹⁸ Sufilerin cennete erişmek ya da cehennemden korktukları için ibadet etmemeleri meselesi akla hemen meşhur kadın sufi Râbia’yı ve onun, “Cenneti ateşe vereceğim ve cehennemi söndürecekim ki bu iki perde tamamen yolculardan kalsın ve amaçları belli olsun.” sözünü getirir. Bkz. Margaret Smith, *Bir Kadın Sufî: Rabia*, s. 138.

⁸¹⁹ İskenderî, a.g.e., s. 41.

⁸²⁰ İskenderî, *el-Kasdu’l-Mücerred*, s.47.

⁸²¹ İskenderî, a.g.e., s.47.

⁸²² İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 41.

⁸²³ İskenderî, *el-Kasdu’l-Mücerred*, s.47.

⁸²⁴ Birkaç satır önce havassu’l-havas’ın zikrini aklın yaptığını söyleyen İskenderî, burada onların zikrinin ruhla olduğunu söylemektedir. Bu, Gazâlî’nin akli ruhla özdeşleştiren ve bunları eş anlamlı gören tanımını hatırlatır. Bkz. Gazâlî, *Mişkatü’l-envâr (Mecmûatü resâil içinde)*, s. 288, *Risâletü’l-*

havassu'l-havassın zikri. Bu son zikir, zikirlerinden fani olmuş ve kendilerini zikredeni ve onun kendilerine olan ikramını müşahade eden ariflerin zikridir.”⁸²⁵ Arif, Allah’ı ta’zim ve teşrif kastıyla zikreder. Avamsa âdet kabilinden zikreder.⁸²⁶

Tevhid, (Allah’ın sıfatları ve hususiyetini tanıyarak inanmak manasındaki) marifet, zikir gibi tenzih de her bir mertebe tarafından farklı anlaşılır ve uygulanır. Avamın tenzihi, akaid klasiklerindeki temel itikat bilgilerinin çerçevelediği gibi Allah’ı eksikliklerden tenzih etmek, nefsi şirkten uzaklaştırmak ve uluhiyeti Allah’a has kılmaktır. Havassın tenzihiyse, zikre devamlılıkla, haşyetle ve Allah’ın ikramı ve nimetini görmek yoluyla kalbin gafletten tenzihidir. Bunun neticesinde havas-kadim olan zatın övgüleri sınırsız ve sınırsız olanı sınırlamak da muhal olduğu için- Allah’a yönelik sonsuz övgüleri sınırlamaktan kaçınır. Havassu'l- havassın tenzihi, tenzihte nefslerini görmekten, iddiada bulunmaktan tenzihtir. Bu aklın tenzihinden tenzihidir.⁸²⁷

Bu ifadelerde genel olarak dikkat çeken husus, avam dil (itiraf ve ifade) düzeyinde inanırken, havas kalp düzeyinde, havassu'l-havas ise ruh (akıl) düzeyinde inanmaktadır. Yine bunu tamamlayacak şekilde, avamın manevi etkinlik mecrasının dil, havasınkinin kalp, havassu'l-havasınkinin ruh/akıl olduğunu görürüz. Dil ve kalp düzeyleri, “değerli bir cevher/öz” olan tevhidi koruyan iki kabukturlar: “Tevhid, üst üste iki kabuğu olan değerli bir cevher gibidir. Bu kabuklardan ilki, dil ile *Lâilâhe illallah* demektir. Bu tevhid olarak adlandırılır ve Hristiyanî teslis inancına terstir. İkinci kabuk, kalbin kelime-i tevhidin manasına muhalif bir tutum ve inkar içinde olmaması, kalbin bu manayı tasdik etmesidir. Kelâmcılar bu kabuk konusunda, bidatçilerin bozma girişimlerine karşı hassasiyet göstermişler. Üçüncü olan öz’e gelince, bu, bütün işlerin Allah’tan olduğunu, sebepleri görmeyecek bir görüşle görmek, ibadeti ona has kılmaktır.”⁸²⁸

ledünniyye (Mecmûatü resâil içinde), s. 241, Bu konuyla ilgili detaylı bilgi ileride “Akıl” başlığı altında ele alınacaktır.

⁸²⁵ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.47.

⁸²⁶ İskenderî, a.g.e., s.50.

⁸²⁷ İskenderî, a.g.e., s.56. Burada bir kez daha İskenderî'nin havassu'l-havassın manevi etkinlik mecrasının akıl olduğunu söylediğine tanık oluruz.

⁸²⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 40.

Dil-kalp ayrımı, İskenderî açısından bu tasnif girişiminin gerekçesi ve temellendiği noktadır. Bu ayrımı avam-havas ayrımında kullandığı gibi, iddia sahipleri olarak andığı, bir tür tasavvufî hayatın münafıkları durumundaki kimseleri hakiki sufilerden ayırmak için de kullanır. “Hakikatler onların dillerindedir” der, “ama kalplerinde bu hakikatlerinden nurları yoktur.”⁸²⁹

Yine avam, alışkanlık ve adetlerin ifasıyla taklidî iman düzeyinde kalırken; havas, kalbî itminana ulaşmakta ve inancını kişiselleştirmekte ve onu bir açıdan kendine mal etmekte; havassu’l-havas ise bu kişisel düzeyi de aşmakta ve terk etmektedir.

İskenderî, avam-havas ayrımı dışında, yine sufi klasiklerinin üslubunu takip ederek abid/zahid ile arif arasında da bir ayrım yapmaktadır.⁸³⁰

Bu ayrım, avam-havas ayrımından daha karmaşık sonuçlar doğurur. Çünkü bir yönüyle sufi denilen insan abid ve zahid bir insandır. Ya da en azından sufinin niteliği hakkında oluşmuş kamuoyu, onun ibadetle yoğun olarak meşgul, dünyadan kaçmış biri olduğunu teyit eder.

İskenderî’nin ifadelerinde abid/zahid tipiye, bilinen anlamda abid/zahid olarak kaldığı sürece, hala ikiliğin dünyasında yaşayan bir tiptir. Onun zihninde hala kendisi ve yaptıklarıyla, Allah’ın yaptıkları birbirinden bağımsız gibidir. Bu ikilik-temelli bakış onu dünyaya yönelik bir hasmaneliğe sevk eder. Abid/zahid, dünyayla kavgalıdır çünkü dünyanın bizzat kötü olduğunu telkin eden bakış düzeyini aşamamıştır. Oysa arif, her yerdeki ilâhî tecelliye temaşa eden biri olarak dünyayı bir tecelligah, bir mazhar olarak ele alır ve temaşa⁸³¹ düzeyine yükselir. Ve böylece “Varlık alemini terk eden Hakk’ın ondaki müşahedesini de terk etmiş demektir.”⁸³²

⁸²⁹ İskenderî, *Risâle fî edebi’l-ilm*, s.47. Tasavvufî çevrelerdeki “münafık” tipi birçok sufi tarafından eleştiriyeye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerden Yunus ve Yesevi’ye ait olanları için bkz. İsmail Taş, “Yesevî ve Yunus’ta Sûfî Eleştirisi”, *Türk İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, 2011 Konya, s. 321-341.

⁸³⁰ Bkz. Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, Halep 1986, s. 112; Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkabeleri (Nefehâtü’l-Üns)*, s.72 vd.

⁸³¹ Christophe Andruzac’a göre temaşa, Tanrı’yı idrak etme atılımı neticesinde, bu idrakin aydınlatıcı atmosferine ruhsal tabiatlı bir katılımı içerir. Temaşa sırasında ruh Tanrı’nın enginliği içinde sabitleşir ve onun nuruna gark olur. Bu bir tür maruz kalmaktır. *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim- Rene Guenon-*, Çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2005, s. 22-24.

⁸³² İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.30.

sözü anlaşılır hale gelir. Varlıklara bakıp da onda Hakk'ı müşahede etmeyen gafildir.⁸³³ Varlık âleminde Hakk'ı müşahede edense kamil, has bir kuldur. Zahid ve abid varlık âleminde elini çekmiştir çünkü onlar varlık âleminde Hakk'ı müşahede etmemektedir. Bunun sebebi de onların her şeyde Hakk'a nüfuz etmemeleridir.⁸³⁴ Zahid dünyada yabancısıdır çünkü ahiret onun vatanıdır. Arifse ahirette yabancısıdır, çünkü o Allah'ın huzurundadır. İskenderî bunu şöyle yorumlar: Arifin sırrı neredelik olmadan Allah'la birliktedir.⁸³⁵

Dolayısıyla, tasavvufun en temel vurgularından biri olarak kabul edilen dünyayı terk etmek ve ahirete yönelmek, İskenderî'nin bakışında ters yüz edilmekte ve zahid dünyayı terk ederek ahirete yönelen ama ondan daha üst mertebede olan arifse ahiretten tekrar dünyaya yönelen kimse olarak belirlenmektedir. Bu ifadeden zühdün bir üst mertebesine dair de bir bilgi edinir ve hakiki zahidin (yani arifin) dünya bir yana, Allah'ın huzurunda olma pahasına ahiret karşısında zühd sahibi olduğunu anlarız. Dolayısıyla zühd çeşitli katmanlara ve mertebelere ayrılır.

Bu türden bir ters yüz etmenin sebebi, herhangi bir amelin her seviyede kendi başına ve mutlak olarak aynı anlama ve değere sahip olmaktan ziyade, o ameli yapan kişinin niyetine, sahip olduğu manevi mertebeye göre birbirinden farklı anlam ve değerler kazandığı bir sıralama içinde yer almasıdır. Böylece söz gelimi zühd önerisi, dünyayla fazlasıyla meşgul birisine hitap eden bir seviyede dünyadan kaçınmayı içerirken, dünyadaki ilâhî tecelliyi temaşa seviyesindeki birisi için dünyadaki hakikatle temas kurabilmek sebebiyle ondan kaçınmamayı ama buna mukabil kalbin masivadan arındırılmasını içerecektir. İskenderî, insan eylemlerinin bu çift karakterli durumuna çok net olarak “fakr” söz konusu olduğunda değinir. Ve açıkça fakr gibi kendi tasavvufî anlayışının temelini teşkil eden bir ilkeyi mutlak anlamda aklamak ve tebcil etmek yerine, onun “izafî bir nitelik” olduğunu söyler. Yine kendi tasavvufî anlayışına göre, terk edilmesi gereken en önemli niteliklerden birisi olan ğinâyı (ihtiyaç duymamak/kendiyle yetinmek) da mutlak olarak kötölemek yerine onu da

⁸³³ Ki böylece zahid gafil sayılmaktadır.

⁸³⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.31. Nifferî de, gaybeti, Allah'ı herhangi bir şeyde görememek, rü'yeti ise her şeyde Allah'ı görmek olarak tanımlar. Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, *Mu'cemu mustalahâti'n-Nifferî*, s. 201.

⁸³⁵ İskenderî, a.g.e., s.130.

izafî olarak niteler. Bu birbirine taban tabana zıt iki eylemin her ikisi de “bir açıdan methedilebilirler, bir başka açıdan ise ayıplanabilirler.”der. “Her kimin ğınâsı nefsiyle ise (yani nefsiyle yetiniyorsa) ve fakrı/muhtaçlığı Allah’tan başkasına yönelik ise onun ğınâsı da fakrı da zemmedilen cinstendir. Yok eğer ğınâsı Rabbiyle ve fakrı da Rabbine ise fakrı da ğınâsı da övülen cinstendir.” İskenderî’nin şu uyarısı, eylemlerin içerdiği katmanlara dair fikrini net olarak yansıtır: “Fakrın hakikati fakrı görmemekle olur. Aksi takdirde sen fakrınla ğınâ sahibi olmuş olursun. Fakrın sana bir övünç ve zenginlik sebebi olur.” İskenderî, sonra da şu menkıbeyi anlatır: “İbn Meşîş müridi Şâzelî’ye sorar: ‘Allah’a nasıl erdin?’ Şâzelî, ‘Fakr ile’ der. Bunun üzerine İbn Meşîş, ‘Eğer ona fakr ile erdinse vallahi ona en büyük put ile ermişsin. Böylece Allah’a Allah’tan başka bir şeyle ermiş olmadın mı?’ diye sorar.”⁸³⁶

Benzer bir ters yüz etmeyi, tasavvufî gelenekte gösterişsiz ve nişansız olmanın tercih edilmesi neticesinde kaçınılması icap eden bir olgu olan övgü meselesinde de görürüz. İskenderî, zahidler övüldüklerinde bu övgüleri insanlardan bildikleri için kabz hali yaşarlar, der. “Ariflerse övüldüklerinde bunu Hakk’tan bildikleri için bast hali yaşarlar.”⁸³⁷ Burada da karşımıza çıkan yine aynı ikilikten kaçınma mertebesidir. Zahid hala ikilik dünyasında yaşamaktadır ve Allah’ı hakiki ve mutlak fail olarak görme seviyesinde değildir. Buna mukabil, arifin gözünde Allah’tan başka fail kalmamıştır. Gelen övgüler de yergiler de ondandır. Bu yüzden, Mursî ’ye kendi zamanındaki şeyhlerden biri hakkında sorulduğunda, muhtemelen zahidlik düzeyinde gördüğü o şeyh için, “Vera’ onu daraltmakta, bize ise Allah marifetle genişlik vermekte” demiştir.⁸³⁸

İskenderî’nin zahidle ilişkili olarak kabzdan bahsetmesi tesadüfî değildir. Çünkü zahid -belki bir miktar kabzın daha baskın olduğu⁸³⁹ ama diğer hallerin de etki altına aldığı- haller düzeyinde yaşar. Arifse hal düzeyini aşmış, Allah’a ait azamet ve

⁸³⁶ İskenderî, *Risâle fî edebi’l-ilm*, s.57.

⁸³⁷ İskenderî, *Hikem*, s.145.

⁸³⁸ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.147.

⁸³⁹ Arife daha ziyade bast halinin, zahide ise kabz halinin hakim olduğunu dile getiren görüşler için bkz. İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, yıl: 5, sayı: 12, s. 33.

şerefın temaşa edildiği bir düzeydedir: Arif, Allah'ı tazim ve teşrif kastıyla, abidse korku ve umut içinde zikreder.⁸⁴⁰

İskenderî'nin bir ifadesinde “Hâlık ism-i şerifini zikretmek, abide uygun düşer. Buna karşılık tevhide istidadı olanların bu ismi zikretmesi onları irfandan/marifetten uzaklaştırıp (salt) ilmi bir ilgiye sevkedecektir.” der.⁸⁴¹ Bu ifadeden, bu birlik düzeyine ulaşmanın bir tür istidat/yetenek işi olduğunu düşündüğü hissedilir. Ve yine abid/zahidin, bu birlik (ya da onun ifadesiyle tevhid) düzeyine istidadı olmadığını anlarız.

Bu istidat meselesiyle ilgili olarak, söylediğimizi teyit eden bir hikmetini de burada hatırlatabiliriz: “Allah bir grup insanı kendi hizmetine, diğer bir grup insanı da muhabbetine tahsis etmiştir.”⁸⁴² Bu hikmette Allah'ın muhabbetine tahsis ettiği, has (ve dolayısıyla havas) kıldığı söylenen zümre ariflerdir. İbadetine tahsis ettiği zümreyse abitler, zahitler, alimler, mücahitler, yöneticilerden oluşan geniş bir zümredir. Bu ikisi arasında önemli farklar vardır ve muhabbete tahsis edilenlerin, ibadete tahsis edilenlerden daha yukarı bir mertebede olduğunu söylemek yanlış değildir.⁸⁴³

İskenderî havassu'l-havas olarak gördüğü arifleri de kendi içlerinde mertebelere ayırır. Son derece ihtiyatlı olan üslubunun sınırlarını zorlar, çok üzerinde durmadan geçiyor olsa da, şatahat içeren bir ifadeyi, ariflerin kendi aralarındaki hiyerarşilerini açıklamak için sarf eder: “Ariflerin zikri dört çeşittir: Bir kısım arif Allah der, bir kısmı hüve (o) der, bir kısmı ene (ben) der, bir kısmının ise dili tutulur.”⁸⁴⁴

Müminler arasında böylesi bir hiyerarşinin bulunması, öteki dünyadaki ödülleri olan cennetteki makamları arasında da bir farklılığın olması sonucunu doğurur mu?

⁸⁴⁰ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.50.

⁸⁴¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 27.

⁸⁴² İskenderî, *Hikem*, s.117.

⁸⁴³ İbn Acîbe, *İkâzu'l-himem*, s. 108 vd. Tilmsanî de, zahir ulemasını ve abitleri avam sınıfına dahil eder. Ve o da avam ile havas arasındaki ayrımın muhabbet faktörüne dayandığını söyler. Afîfüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-herevî*, s. 561.

⁸⁴⁴ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.37. Ariflerin çeşitli mertebelerde bulduklarını başka sufiler de dile getirirler. Mesela Ahmed el-Alâvî şöyle der: “Arifler çeşitli tabakalar halindedir. Bir kısım arifbillah'tır (Allah'ı tanır), bir kısmıysa arif binefsihi (nefsini tanır). Arif binefsihi olanların marifeti arif billah olanlardan daha güçlüdür.” *en-Nûru'd-dâvî fi'l-Hikemi ve'l-münâcâti's-şeyhi'l-alâvî*, (*Dîvân* ile birlikte), s. 141.

İskenderî'nin bu soruya cevabı 'evet'tir. "Allahın 99 ismi vardır. Her kim bu isimleri sayarsa cennete girer."⁸⁴⁵ mealindeki hadisi aktardıktan sonra, devam eder: "İnsanlar Allah'ın isimlerinin sayılması hususunda üç kısımdır. Bir kısmı bu isimleri tasdik ederek, itikat ederek ve dil ile sayar. Bir kısmı bu isimleri ezberleyerek, aklederek, onlarla hallenerek sayar. Bir kısmı ise zikrederek, bilerek, koruyarak, marifetine vakıf olarak, onlarla ahlaklanarak, keşif ve müşahedenin eşliğinde sayar. Bu gruplardan her biri için de şeriat cennete girmeyi vaat etmiştir. Ama bunlardan her birinin cenneti kendi makamlarının derecesine, hallerinin yüksekliklerine, marifetlerinin derinliğine, yakınlerinin gücüne ve bu isimlerin ve sıfatların sırlarından kendilerine keşfolunanların derecesine göre olacaktır."⁸⁴⁶ Dolayısıyla, bir nassda karşılığının cennet olduğu söylenen bir eylem kendi başına ve mutlak olarak bu eylemi işleyen herkesi ödül açısından eşitleyen bir eylem olmamakta, bu eylemde dil-akletme-marifetine vakıf olma vb. hattında yaşadıkları derinleşme nispetinde ödülde farklılık oluşmaktadır.⁸⁴⁷

İskenderî'nin bu bakış açısı hakikatin çok katmanlı yapısına dair bir izahtır aynı zamanda. Hakikat, İskenderî açısından elbette marifete eşittir ve mutlak, değişmez, şartlardan vareste bir bilgidir. Ama bununla birlikte aynı hakikatin tecelli etmesi ve insanlara kendini açması, insanların buldukları mertebeler ve idrak düzeyleri nispetinde olmaktadır. Bunun doğal sonucuysa her bir mertebede ve idrak düzeyinde hakikate muhatap olanların, mutlak hakikat yerine kendi hakikatlerini yakalamış ve idrak etmiş olmalarıdır.

Böylece, söz gelimi zühd, dünyaperest birisi için edinilmesi gereken bir nitelik, zahid/abid kimse için aşılması gereken bir düzey, arif içinse adeta bir kusur olmaktadır.⁸⁴⁸

⁸⁴⁵ Buhari, Müsned, 3/259 ve Ahmed, Müsned, 2/258.

⁸⁴⁶ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.21.

⁸⁴⁷ Aynu'l-Kudât Hemedânî de bir ve aynı kelimenin ya da ifadenin, anlamlı bir şekilde ve aynı zamanda birbirinden farklı iki veya daha fazla tecrübe düzeyleri için kullanılabilirliklerini söyler. Aynı ifade rasyonel düşünme düzeyi ile akıl ötesi alan düzeyi için farklı anlamlara gelir. Bu bakış açısıyla, söz gelimi Hallac'ın "Ene'l-hakk" ifadesi, ancak onun tecrübesini paylaşan biri tarafından anlaşılır. Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul 2001, s. 121, 124.

⁸⁴⁸ Paralel bir yaklaşımı İbnü'l- Arîf'te buluruz: "Zühd de avâm içindir. Çünkü zühd nefsin lezzet aldığı şeylerden onu engellemektir. (...) Bu, havassın yolunda bir noksanlıktır. Çünkü burada

Yine kelime-i tevhid, avam için dilin, havas için kalbin, havassu'l-havas içinse ruhun eylemi olmaktadır. Her biri aynı bilgiyi (yani Allah'tan başka ilah olmadığını) kendi idrak düzeylerine göre birbirlerinden çok denebilecek kadar farklı düzeylerde kavramakta ama her birinin bu bilgisi kendileri açısından olduğu kadar din açısından da geçerli, makbul sayılmaktadır.

Ya da İskenderî'nin temel vurgularından olan iskât-ı tedbir meselesine bakalım. Ona göre bunu gerçekleştirmek gerekli olmakla birlikte bazılarının durumu “sebeplere yapışmaya (yani tedbire başvurmaya) daha uygundur.” Şeytan ona gelip, sebepleri bırak ve bütünüyle tecrîd ehli olarak Allah'a yönel, diyebilir ama o kimse buna ehil olmadığı için bundan zarar görür. Hatta öyle ki “Onun kurtuluşu sebeplerdedir aslında. Onu terk ettiğinde, imanı sarsılır, yakîni kaybeder, insanlardan istemeye ve rızık işine önem vermeye yönelir, böylece de fark denizine atılır. Bu ise düşmanın (şeytanın) amacıdır.”⁸⁴⁹

Dolayısıyla dinin algılanması kişinin idrak düzeyi ölçüsünde olmakta, aynı dinin muhtelif tedeyyünleri böylece doğmakta ve yaşamaktadır. Böylece, Savmaî'nin, İskenderî'nin *Tenvîr*'inin hem süluk halindeki mürid için, hem de vuslat ehli olan arif için uygun olduğu ifadesini anlaşılır hale gelir.⁸⁵⁰ *Tenvîr*, İskenderî tarafından çeşitli düzeyler gözetilerek kaleme alınmıştır.

Kişinin Allah'la münasebeti ve Allah'ı tanınması işte bu çeşitli düzeylerden birinde tahakkuk eder. Allah kula, daha doğrusu her kuluna yakındır. Ama kulların her biri bu yakınlığı farklı idrak eder ve hatta bir kısmı bundan habersizdir. Bu sebeple de herkesin Allah idraki ötekinden farklılaşır.⁸⁵¹ Kişi Allah'a yakın olsa, Allah'ın da kendisine yakın, hatta nefesinden ve nefesinden bile daha yakın olduğuna şahit olur.⁸⁵² “Basiret ışığı (*şuâü'l-basîra*) onun sana olan yakınlığını gösterir. Basiret gözü sana onun varlığı karşısında senin yokluğunu gösterir. Basiretin hakikati

dünyayı yüceltme ve ona değer verme, kendini onun uzaklığına vakfetme, onu terk etmek suretiyle zahiren bir azap, bâtını ona bağlamak vardır.” M. Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis*, s. 108.

⁸⁴⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 86.

⁸⁵⁰ Aktaran Hâlid Zehrî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarîk*'e yazdığı önsöz, s. 32.

⁸⁵¹ Bu, Mevlânâ'nın, karanlık bir yerde bir fülle karşılaşan, onu elleriyle yoklayan ve her biri elinin tanıdığı ölçüde fili tarif edenleri anlattığı meşhur fil hikayesini hatırlatır. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 2004, c. 3, s. 109.

⁸⁵² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.45.

(*hakku'l-basire*) sana senin varlığını ya da yokluğunu değil sadece onun varlığını gösterir.”⁸⁵³ Böylece basiret yani iç görü, aydınlanmayla bir düzeyi, açılmayla bir üst düzeyi ve hakiki anlamda tahakkukuyla da en üst düzeyi idrak eder. Allah kuluna yakındır ama kulların bu yakınlığı idraki kendi görüşlerindeki aydınlanmanın ölçüsü nispetindedir. “1- Basiret ışığı, -nihai anlamı gereğince ispat ve nefy etmek olan- imana ileten aklın (*el-aklü'l-hâdî ile'l-îmân*) nurudur. 2- Basiret gözü, -meyvesi tedbirin terki ve Onun hükmüne teslimiyet olan- tahkike götüren iman nurudur.3- Basiretin tahakkuku, Hakk’ın yakınlığını bilmenin hakikatini gerçekleştiren nurdur. Onun vesilesiyle varlık aleminin ne yokluk ne de varlık nispetinin olduğu ortaya çıkar.”⁸⁵⁴ “Akıllı kimseler akıllarının nuruyla hem nefislerini ve hem de Allah’ın kendilerine yakın olduğunu görürler; alimler ilimlerinin nuruyla Rablerinin varlığına nispetle kendilerini yok olarak görürler; tahakkuk ehli ise Hakk’ın nuruyla sadece Hakk’ı müşahede ederler ve onunla birlikte bir başka şeyi müşahede etmezler.”⁸⁵⁵ Bu ifadelerin tamamı bize farklı idrak düzeylerinin hakikat karşısında yaşadığı tecrübenin münhasırlığını anlatır. Bununla birlikte yine bu ifadeler, İskenderî’nin farklı düzeylerin meşruiyetine yer açmakla birlikte son tahlilde marifet düzeyine çağırmakta olduğunu da göstermektedir.⁸⁵⁶

Düzyer farklılıkları, aynı eylemin farkı yorumlanmasının meşruiyetini temin için nasslara başvurma usulünü de etkiler. “Zahidler övüldüklerinde bu övgüleri insanlardan bildikleri için kabz hali yaşarlar. Ariflerse övüldüklerinde bunu Hak’tan bildikleri için bast hali yaşarlar.”⁸⁵⁷ hikmetinin şerhinde Zerrûk bu hususu çarpıcı

⁸⁵³ İskenderî, *Hikem*, s.103.

⁸⁵⁴ Zerrûk, a.g.e., 59-60.

⁸⁵⁵ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 34.

⁸⁵⁶ Çok katmanlılık meselesi bağımsız bir çalışmayı hak edecek bir meseledir. Birbirinden farklı ve çelişik görünen yaklaşımların entegral bir bakış açısıyla yorumlanarak telif edilebilmesi çağımızın ihtiyaçlarındandır. Özellikle, akıl, duygu, toplum, birey gibi parametrelerin birbirlerinden kopuk bir biçimde temel alınması sebebiyle, bu parametrelerin her biri bağımsız ve diğerini iten bir merkez kuvvetine dönüşmüş durumdadır. Batıda ortaya konan entegral çalışmalar bu güçleri birlikte ele almak ve her birini hesaba katmak, her perspektifi diğerini yok saymadan, hatta hepsini birden doğru kabul ederek ele almak gibi sonuçlara doğru açılan bir seyir izlemiştir. Bu çalışmaları yürütenler arasında daha popüler bir düzey tutturan Ken Wilber, dünyadaki her türden siyasi, dini ve ideolojik yaklaşımın kaynaklandığı zihinsel ve kültürel zeminlerin araştırmalarını sürdürmüş ve bunların her birinin diğerini reddetmemesini sağlayan bir yaklaşım önermiştir. Buna göre, her siyasi, dinî yaklaşım esasen diğer yaklaşımları belli düzeylerde hesaba katmak zorundadır çünkü hayat sanıldığından daha karmaşıktır. Bkz. Ken Wilber, *Her Şeyin Teorisi*, Çev. Nur Nirven, İstanbul 2004.

⁸⁵⁷ İskenderî, *Hikem*, s.145.

biçimde gösterir: “Zahid, insanların övgülerinden ziyade yergilerine, yüz vermelerinden ziyade yüz çevirmelerine yönelir. Bunu da, “Methedenleri gördüğünüzde yüzlerine toprak saçın”⁸⁵⁸, “Medih, keserek öldürmek gibidir”⁸⁵⁹ gibi hadislerine dayanarak yapar. Buna mukabil ariflerin bu konudaki davranışları ise şu hadise dayanır: “Allah bir kulu sevdiğinde Cibril’e seslenir: Ben filanı sevdim, sen de sev. Bunun üzerine Cibril de sever. Sonra Cibril gök ehline seslenir: Allah filanı sevdi, siz de sevin. Böylece onlar da onu severler. Sonra o kimse yeryüzünde de makbul kılınır.”⁸⁶⁰

Bu yaklaşım her türden yaklaşımın meşru olduğu, sofist, izafiyetçi bir yaklaşım mıdır? Şayet böyleyse, tevillerin ve yorumların sınırlarının olmaması gerekir. Oysa İskenderî, yorumlamaya bir sınır getirmektedir: Mursî ’nin bazı ayetlere yaptığı işaret tefsirleri aktardığı bölümün sonunda, bu tür tefsirlere yönelik bazı eleştirileri hatırlatır ve bu tefsirlerin ayetin zahirini inkar etmediğini söyler. Ayetlerin zahiri halkın örfüne ve yaygın anlayışına göre anlaşılabilir anlamken, bâtinî anlam Allah’ın kalbini açtığı kimselere açılmaktadır. Nitekim bir hadiste de buna işaret edilmiş ve her ayetin bir zahiri, bir batını, bir haddi, bir matlaı bulunmaktadır denmiştir.⁸⁶¹ Bu tefsirleri yapanlar zahirini işlevsiz kılmamakta ve bu ayetin manası sadece budur, dememektedir.⁸⁶² Bu yaklaşım, konuyla ilgili olarak ana akım ulemanın yaklaşımıyla paraleldir.⁸⁶³

Bu bakış açısı, tasavvufun dindarlığı bitmiş bir eylem değil, gelişmeye, tekamüle açık bir süreç olarak kabul ettiği yaklaşımıyla uyum içindedir. Tasavvufa göre salık her an yeni bir hal, vakt, vâride, makam vb. ile tedeyyünün yeni bir vechesini tadar.

⁸⁵⁸ Müslim, Zühd, 69; Ebu Davud, Edeb, 9; Tirmizi, Zühd, 55; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, VI, 5.

⁸⁵⁹ Hadisin, “Medhmetmekten sakının. Çünkü övmek, kesmektir.” şeklindeki versiyonu için bkz. İbn Mâce, Edeb, 36; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV, 92, 93, 99 (Kişi birini övdüğü zaman, kafasını koparmış olur vb. anlama gelen farklı rivayetler için bkz. Buhari, Şehâdât, 17; Edeb, 54; Müslim, Zühd, 65, 66, 67; Ebu Davud, Edeb, 9)

⁸⁶⁰ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 145-6. Hadis için bkz. Buhari, Edeb, 41; Müslim, Birr, 48; Muvatta’, Şear, 15; Begavî, Şerhu’s-sünne, XIII, 55, 56; İbn Hibbân, Sahih, I, 291.

⁸⁶¹ “Kur’ân-ı Kerim, yedi harf üzere indirilmiştir. Kur’ân’ın her bir harfinin (âyetinin) bir zâhiri, bir bâtını, bir sınırı (zâhir ya da bâtin yoluyla gelen ahkâmının bir hudûdu, helâl ve harâmlarının bir sınırı) ve bir de muttala’ı ya da matla’ı (insanın o bilgiyle yükseleceği) bir de zirvesi vardır.” bkz: Taberî, Câmi’u’l-Beyân, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, I, 22-23, 72, h.no: 10-11; İbn Hibbân, Sahih, I, 276-277, h.no: 75; Heysemî, Mevâridü’z-Zam’ân, VI, 3, h.no: 1781.

⁸⁶² İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.109.

⁸⁶³ Konuyla ilgili görüşler için bkz. Abdülhakim Yüce, *Fahru’d-din er-Razi’nin Mefâtihi’l-ğayb Adh Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜ SBE, Erzurum 1992, s. 41.

Bu tattığı mutlak ve objektif bir tedeyyün değil kendi dindarlık tecrübesidir. Burada önemli olan hususlardan biri de her salikin kendi durum ve düzeyiyle ilgilenmesinin esas olması, kendisinininkinin üstünde yer alan bir düzeyi temellük etmeden o düzeye ait bilgiyi dile dökmemesi, iddia haline getirmemesidir. Çünkü bu tavır o düzeyden mahrumiyetle sonuçlanır. Bununla ilgili olarak, İskenderî'nin yirminci yüzyıldaki haleflerinden olan Ahmed el-Alâvî şöyle demiştir: “ Her kim ki zamanı gelmeyen bilgiyle amel eder, ceza olarak o bilgiyi kaybeder.”⁸⁶⁴

İskenderî'nin düzeyler ve katmanlar arasındaki hiyerarşik yapıya dair hassasiyetinin köklerini, sufilerin “sır” teması etrafındaki geleneklerinde de buluruz. Tasavvufî anlayış, hakikatin dile getirilmesiyle ilgili, dilin tutulması, sırrın ketmedilmesi, ifşa edilmemesi⁸⁶⁵ gibi ifadelerle bir gizlilik geleneği inşa eder. Bir kısım sufilere göre Hallâc, sırrı açığa vurduğu için katledilmiştir⁸⁶⁶ Dolayısıyla bazı tasavvufî sırlar ehli dışına açılmazlar. Açıldıkları takdirde zayi olurlar.

İskenderî'nin “Her sorulana cevap veren, her bildiğini anlatan, şahit olduğu her şeyden bahseden birini gördüğünde, bununla onun cehaletine hükmet.”⁸⁶⁷ hikmetiyle ilgili olarak Zerrûk, yerine göre anlatılmayan ilmin zayi olduğundan bahseder. Bazı tasavvufî hakikatlerin uygun yerde anlatılmaması sebebiyle bazı sufilerin küfürle, bidatçilikle suçlandığını hatırlatır. Vaaz ve uyarı (*tezkîr*) hem havas hem de avam ve genel halk içindir. Tasavvufî hakikatleri açıklama (*beyân*) ve anlatma (*takrîr*) havastan olan muhiblerden ve benzerleri içindir; hallerden ve menzillerden bahsetmek de müritler ve salıklar içindir. Her makama uygun söz vardır ve her amele uygun kişi vardır.⁸⁶⁸

İskenderî'nin, bu bağlamda, sufilerin sık sık andıkları bir hadise yer vermesi, sır geleneğini izlediğinin bir başka işaretidir: “Rabbim bana üç ilim öğretti. Bir ilmi

⁸⁶⁴ Ahmed el-Alâvî, *en-Nûru'd-dâvî fi'l-Hikemi ve'l-münâcâtî's-şeyhi'l-alâvî*, (Dîvân ile birlikte), s.142

⁸⁶⁵ Bkz. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul 2003, s.201 vd.

⁸⁶⁶ Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb'üt-Tavâsin)*, İstanbul 1976, s.41

⁸⁶⁷ İskenderî, *Hikem*, s.117.

⁸⁶⁸ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 91-92.

insanlara açmamı emretti, bir ilmi açmamı yasakladı, bir ilmiyse açma konusunda beni serbest bıraktı”⁸⁶⁹

Bu noktada, marifetin İskenderî’de dile getirilmesi ve ifade edilmesi mevzuuna yakından bakmak yerinde olacaktır.

D. Marifetin dile getirilmesi

İskenderî, özellikle *Hikem* adlı başyapıtında, marifet hakkında bazı özlü ifadeler serdedir. Bu ifadeler incelendiğinde dikkat çeken husus, İskenderî’nin şatahata yer vermemesidir. Bütün eserlerinde şatahat sayılabilecek ifadeler çok azdır ve şatahat olmaya yaklaşan ifadeleri de cezbeli ve taşkın değil son derece soğukkanlı bir üslupla okuru karşılar. Bunun bir sebebi daha önce değindiğimiz gibi, İskenderî’nin müntesip olduğu ekolün, ihtiyata duyarlı genel tavrına bağlılığıdır. Başka bir sebebi de, İskenderî’nin bir mürşit olarak, derin ve havassa özgü tasavvufî bilgileri ve halleri uluorta yazmaktan kaçınması, bunları manevi eğitimin birer parçası yapmasıdır.

İskenderî’nin kendisi eserler kaleme almış ve bu eserlerin hepsi tasavvufî içerikli olsa da, gerek kendi şeyhi Mursî ’nin ve gerekse Şâzelî’nin geride eser bırakmadığını, üstelik gerekçeleriyle yine kendisinden öğreniyoruz. Şâzelî’ye niçin sufilere ilimleri (*ulûmu’l-kavm*) ile ilgili kitap yazmadığı sorulduğunda, “benim kitaplarım dostlarımdır” cevabını vermiştir.⁸⁷⁰ Bu cevap, tasavvufî içeriğin yüz yüze eğitimle aktarılması niteliğine bir vurgu sayılabilir. Yine İskenderî, “Şeyhimiz Ebu’l-Abbas da aynı şekilde geride yazılı bir eser bırakmamıştır” der. İskenderî’ye göre bunun sebebi, bu taifenin ilimlerinin tahkik ilimleri olması ve bunların avamın aklının alabileceği şeyler olmamasıdır.⁸⁷¹ Bu cümledeki “tahkik ilimleri” ifadesi rastgele seçilmemiştir. Tahkik, gerçekleştirmeyi, hayata geçirmeyi, gerçeklik kazandırmayı içeren anlamlara sahiptir. Dolayısıyla bu ilimler için, yaşantı oluşturan

⁸⁶⁹ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.59. Hadis için bkz. el-Kastallânî, *el-Mevâhibü’l-ledünniye*, II, 483, el-Mektebetü’t-tevfikiyye, I-III, Mısır, trs.; el-Âlûsî, *Ruhu’l-meânî*, VIII, 344, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, I-XVI, Beyrut, 1415 (thk. Ali Abdülbârî Atıyye).

⁸⁷⁰ İskenderî, a.g.e., s. 6.

⁸⁷¹ İskenderî, a.g.e., s. 6.

ve birer yaşantıya dönüşerek varlık bulabilen ilimlerdir de denilebilir. Bununla birlikte İskenderî'nin kendisi böyle demesine rağmen acaba niçin kitap yazmıştır? Bunun cevaplarından biri eserleri için seçtiği üsluptadır. Eserleri nazarı tasavvuf çerçevesine uygun olmaktan ve dolayısıyla girift bir üslup ve yapı barındırmaktan ziyade, genellikle şeyhinin ve şeyhinin şeyhinin görüşlerinin şerhidir ve “avam”ın da yaklaşabileceği türdendir. Nitekim eserlerinde yüksek bazı irfanî bilgileri ketmettiği her zaman hissedilir.

Bu ketmetmenin sebeplerini sufilerin avam-havas ayrımında arayabileceğimizi söylemiştik. Bu işin sosyo-pedagojik yönüdür. Bir de konunun tabiatından kaynaklanan zorluklar vardır. Sufilerin, halkın geneline açmaktan kaçındıkları konular genellikle gündelik dile izahı mümkün olmayan konulardır. Bu konuları dile getirmek çoğu kez, dile uygulanan bir stresle, dilin kabuğunun kırılmasıyla mümkün olmuş, sufiler bazı hakikatleri dile getirmek için paradoksal ifadelerle olduğu kadar mecaza, şiirin ve sembolik anlatımın imkanlarına başvurmuşlardır. Çünkü “mistik tecrübelerini açıklamanın başka mümkün bir yolu yoktur.”⁸⁷² Çünkü, R. Bultmann'ın söylediği gibi, dinî tecrübeyi dile getirmek dilde bir sıkışmaya yol açar.⁸⁷³ Dilin sınırları yoğun biçimde yaşanan dinî tecrübenin olduğu gibi aktarılmasına imkan tanımamaktadır.⁸⁷⁴

Gündelik ya da cari dil, bu hakikatleri dile getirirken firelerin oluşmasına yol açar. Çünkü bu hakikatler, belli çelişkilerin ya da zıtların telifini gerekli kılar. Bu yönünü bütünüyle kuşatamayan her ifade, hakikatin temsilinde başarısız olacaktır. Sufi, kendisini sözlü olarak ifade etmek veya kişisel olarak gördüklerini tasvir etmek istediğinde, bildikleri ile gerçekten söyleyebildikleri arasındaki ciddi uyumsuzluktan kaynaklanan pek çok dilsel problem ile zorunlu olarak yüz yüze gelir.⁸⁷⁵ Bu gerekçeyle, sufiler kitaplardaki bilgilerin hakikatin bütününe yansıtıp yansıtmadığı hususunda ihtiyatlı davranmışlardır. “Satırlardaki değil sadırlardaki bilgi” ifadesinde de karşımıza çıkan bu yaklaşımı İskenderî'nin şeyhi Mursî “Sufilerin kitaplarındakilerin tamamı tahkik denizinin sahillerinden ibarettir.” diyerek

⁸⁷² Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, London 1966, s. 103.

⁸⁷³ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995 (?), s.198.

⁸⁷⁴ Turan Koç, a.g.e., s. 200.

⁸⁷⁵ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 116.

özetler.⁸⁷⁶ Gazâlî de sufilerin ilminin kitaplardan edinilmesinin mümkün olmadığını, bu ilmin ancak amelle temellük edilebildiğini, bu bilginin bir yere kadar öğretimle tahsil edilebileceğini ama bu bilginin özünün ancak zevk, hal ve sıfatların değiştirilmesiyle elde edilebileceğini söyler.⁸⁷⁷ Böylece kitaplardaki tasavvufî bilgilerin etkisi sınırlandırılmış ve hatta son tahlilde neredeyse ortadan kaldırılmış olur.

Çünkü Allah ve ona dair doğrudan bilgi, bizim herhangi bir insani söz ve kategorilerimiz içinde kavranamaz. Hangi söz veya sözcük olursa olsun gösterdiği şeyi nesnelleştirme ve analiz etme özelliği taşımasından dolayı bu konuda yetersiz kalacaktır.⁸⁷⁸

Mecaza başvurmak da benzer sebeplere racidir. Yüksek metafizik alanında uygun bir mecaz bulmak müslüman düşünürler ve özellikle de sufiler için özel bir düşünme biçimi, hususi bir kavrayış tarzıdır. Çünkü bu hakikatin metafizik yapısının bazı zor ve karmaşık yönlerini açığa çıkarmak demektir. Bu yön, aşkın idrak açısından ne kadar bedihi ve açık-seçik olursa olsun, akıl yürütme düzeyinde o kadar ince ve kavranması güç bir şeydir ki, insan aklının bunu idrak etmesi imkansız olduğu için mecaz yoluyla bu geçişkenliği sağlamak mümkün olur.⁸⁷⁹

Bu sebeple sufiler yoğun olarak şiire ve şiirin anlatım imkanlarına başvurmuşlardır. Özellikle bazı zevkî ve şuurî hallerin anlatımında çıkar yol olarak şiirle karşı karşıya kalmışlardır.⁸⁸⁰ Şiirin ve sembolik anlatımın imkanlarına başvurmaya bir örnek olarak İbn Arabî'nin *Tercümanü'l Eşvâk* eseri verilebilir. Bu eserinde İbn Arabî, Mekke'de tanıdığı Şeyh Mekinüddin'in kızı Nizâm'ı bahane ederek "ilâhî hakikatlerin, ruhanî sırların, bazı aklî bilgilerin ve dinî uyarıların" bazı

⁸⁷⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.6.

⁸⁷⁷ Gazâlî, *el-Munkuzu mine'd-dalâl*, s. 100 vd.

⁸⁷⁸ Turan Koç, *Din Dili*, s. 212-213.

⁸⁷⁹ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 30

⁸⁸⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İstanbul 2004, s. 155 156. Bir Şazelî şeyhi olan Abdurrahman Şağûrî, sufi şiirin nüvesinin şairinde ilkin bir tecrübe/hal olarak belirlediğini sonra o sufi şairin bunu kelimelerle giydirdiğini söyler. Aktaran Nuh Ha Mim Keller, *Nesâimü'l-firdevs (Echoes from Eternity)*, önsöz, s. XI.

hususiyetlerini anlatır. Ona göre bütün bu semboller sınırsız ilâhî isim ve sıfatların temsilleridir.⁸⁸¹

Bu bölümde bizim asıl yoğunlaşacağımız husus sufimizin paradoksal ifadeleri olacaktır. Çünkü daha önce çeşitli bölümlerde işaret ederek kısmen tevil etmeye çalıştığımız bazı paradoksal ifadelerine burada tekrar bakarken, bu ifadelerin İskenderî'nin düşünce dünyasında, hakikatin dile getirilmesinin temel enstrümanlarından bazıları olduğu görülecektir

Özünde, kendiyle çelişmek ve genel kaniya ters düşmek gibi iki anlam içeren kavrama paradoks denir. Paradoksun mantıksal, gizemli, şiirsel ve dinsel olmak üzere dört türünden bahsedilir.⁸⁸² Din dilinin geniş ölçüde paradoksal olduğu da din felsefecileri tarafından dile getirilir. Paradoksal ifadelerin mutlaka anlamsız olmaları gerekmemektedir. Paradoksal ifadeler genel olarak, gündelik dilin yetersizliğinden, farklılıkların gündelik dilde bir araya getirilip ifade edilemeyeşinden kaynaklanır.⁸⁸³ Paradoksal ifadeleri tam kavrayamayabiliriz ama bu onların işlevsiz olmaları anlamına gelmez. Paradokslar Allah ya da varlık hakkındaki idrakimizi genişletirler.⁸⁸⁴ Bu idrak genişletme, muhataplarda bir uyarılma, normal olanın dışında bir bilinç yaşamalarına imkan sağlama yoluyla mümkün olur ki bu da paradoksun işlevlerindedir.⁸⁸⁵ Yine paradokslar okurun bir an durup düşünerek dikkatini çekmeyi de temin eder.⁸⁸⁶

Paradoksal ifadeler, hakikatin aynı anda iki ayrı vechesine bakmayı öneren ifadelerdir. Analitik ifadelerin yaşattığı kısıtlamayı aşmayı deneyen “dinî tecrübe” sahibi kişi, paradoksal ifadelerle akla nefes aldırılmayı dener. Onun çabası hem bir insan olmak ve insanî kategoriler içinde kalmayı sürdürmek ve hem de ilâhî olanla yaşadığı yakın temas içeren tecrübeyi dile getirirken, tecrübenin zenginliğine halel getirmeden onu aktarmayı denemektir. O, insani ile ilâhî olan arasında sıkışmıştır.

⁸⁸¹ Bkz. Zekî Necîb Mahmûd, “İbn Arabî’de Sembolizm (Tercümânü’l-Eşvâk Dîvânı Örneği)”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, Der. ve çev. Tahir Uluç, İstanbul 2002, s. 81 vdd.

⁸⁸² Bkz. David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç, İstanbul, 2004, s. 60.

⁸⁸³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 1997 İstanbul, s. 119.

⁸⁸⁴ Mehmet Aydın, a.g.e., s. 120 .

⁸⁸⁵ İbrahim Emiroğlu, *Sufî ve Dil*, İstanbul, 2002, s.139, 143

⁸⁸⁶ William T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1960, s. 254.

Ama bu sıkışma dilin yapısından kaynaklanır. Sufilerin dile getirmemeyi tercih etmelerinin sebeplerini, dilin bu tecrübeleri tüketememesinde aramak gerekir.⁸⁸⁷

Böylece sufiler, paradoksal ifadeyi; bir, tasavvufî tecrübeye dile getirilemeyeni idrake yaklaştırmak için; iki, tevhidî bakışlarının gereği olarak, zıtlıkları telif etmek için kullanırlar. Bir teoriye göre bu anlatılamayanın anlatılma denemesidir.⁸⁸⁸ Zıtların telifi önemli bir noktadır çünkü Allah'ı “câmiu'l-ezdâd/zıtları kendisinde toplayan” olarak tanımlayan İbn Arabî, Allah'ın ancak bu zıt unsurları bir arada ele alarak tanınabileceğini ifade eder. Bu sebeple de aşkınlık-içkinlik, zahir-bâtın, celal-cemal vs gibi ikili Tanrısal nitelikleri anlamak ancak paradoksal olarak mümkün olmaktadır.⁸⁸⁹ Bu yüzden denilebilir ki, İbn Arabî'nin düşünce sistemi, özünde paradoksaldır ve özgünlüğünü de ilgili paradokslardan alır.⁸⁹⁰

İskenderî'nin eserlerindeyse paradoksal ifadelerin yoğunlaştığı bazı başlıklar vardır. Bu başlıkların tamamını ilgili bölümlerde, paradoksal olduklarına işaret etmeden tartışmıştık. Burada detaylara girmeden başlıkları hatırlatmakla yetineceğiz. Bu başlıklar:

- 1- İskenderî tarafından tedbirin iskâtının gerekliliğinin vurgulanması ama aynı zamanda tedbire yer açılması ve tedbirin gerekli olduğunun ifade edilmesi. Şu ifade onundur: “Bu konudaki son söz şudur: Senin için sebeplerin var olmaları şarttır. Yine sebepleri görmemen de şarttır. Allah nasıl hikmetiyle sebepleri var kılmışsa sen de var kabul et ve Allah'ın ahadiyetini bildiğin için de sebeplere güvenme.”⁸⁹¹
- 2- Bütün fiillerin hakiki failinin Allah olması ama aynı zamanda insanın ahlakî davranmasının gerekliliği. İbn Arabî gibi sufilerde de rastlanan bu paradoksal

⁸⁸⁷ Turan Koç, *Din Dili*, s. 214.

⁸⁸⁸ William T. Stace, a.g.e., 257.

⁸⁸⁹ Metin Yasa, *İbn Arabî'de 'Tanrı-Merkezli Bütün'ü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Parodoksal Konuşmak*, Ankara 2007, s. 14.

⁸⁹⁰ Metin Yasa, a.g.e.,s. 27.

⁸⁹¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 85.

durum kimi araştırmacılarca eleştirilmiştir.⁸⁹² Bununla birlikte şu kadarı söylenebilir ki, İşkenderî de tıpkı İbn Arabî gibi, kötü fiili Allah'a hamletmez, "edep gereği" onu insanın yaptığını söyler.⁸⁹³ İyi bir fiilin ise yine edep gereği Allah'a hamledilmesini önerir.⁸⁹⁴ Yine İbn Arabî, Allah'ın kötü olanı istemediği ve emretmediğini ancak Allah'ın kötülüğü dilemediğini göstermek için ona varlık verdiğini söyler.⁸⁹⁵

- 3- şeriat-hakikat arasındaki dengeyi korumasına yönelik dikkat de paradoksal ifadelerin doğmasına yol açar. Hakikatin son raddede işması, şeriat teklifinin dayanağı olan insanın eyleme ve amel etme kudretinin buharlaşmasını işmayı da gerektirir. Bununla birlikte, Sünni tasavvuf şeriatla hakikat arasındaki denge konusunda hassastır ve hakikatin yara almadan ve kamilen dile getirilmesinin, şeriatın ihlal edilmemesi şartına bağlar. Bu bir gerilim doğurur ve bunu aşmak için paradoksal ifadelere başvurulabilir.
- 4- Allah'ı sadece kendisinin bilmesi ama insanın da Allah'ı bilmesi zorunluluğunun ifadesi de ancak bir paradoksla mümkün olmaktadır.⁸⁹⁶
- 5- Dua etmenin kulluğun gereği olması ama aynı zamanda Allah'tan bir şey dilemenin ona karşı edepsizlik içermesi: İşkenderî bir hikmetinde, "Ondan bir şey istemen töhmet ve ithamdır"⁸⁹⁷ der. Sıradan kul için gereken dua etmektir ama havass duada bir şey istememelidir: "Dua ederken niyetin ihtiyacının görülmesi olmasın. Yoksa Rabbinden perdelenirsin. Niyetin Mevla'na münacat olsun."⁸⁹⁸

⁸⁹² İbn Arabî'de hakiki fail olan Allah, insanın bütün fiillerinin yaratıcısıdır ama aynı zamanda insan yaptıklarından sorumludur. İnsan Allah'ın ezeldeki emrine uyarak günah işlemekte, hatta böylece Firavun rneğinde olduğu gibi tekvinî olarak kulluğu icra etmektedir. Ama buna karşın Allah insanlardan şeriata uymalarını istemektedir. Bu elişkinin İbn Arabî tarafından aşılamadığını vurgulayanlar vardır. Bkz. Tevfik et-Tavîl, "İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi", ev. Tahir Uluç, *İbn Arabi Anısına (makaleler)*, Der. Tahir Uluç, s. 130 vdd. Tavîl, İbn Arabî'nin ahlak felsefesini "tehlikeli" olarak niteler. A.g.e., s. 142.

⁸⁹³ "Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana gelen her kötülük ise kendindedir." (Nisa:79) ayeti, kullara Allah'a karşı edepli olmayı öğretmek içindir. Bkz. İşkenderî, *et-Tenvîr*, s. 36.

⁸⁹⁴ İbn Arabi, *Dîvân*, s. 120

⁸⁹⁵ İbn Arabi, *el-Futuhât*, c.1, s.44.

⁸⁹⁶ Bu konuyu önceki bölümde tartışmıştık.

⁸⁹⁷ İşkenderî, *Hikem*, s. 95.

⁸⁹⁸ İşkenderî, *et-Tenvîr*, s. 87-8.

6- İlâhî ve beşerî niteliklerin birbirini gerektirmesi ve gizlemesi etrafındaki paradoksal durum. İskenderî'nin, insanın günah işlememesi gerekliliği ama mağfiret sıfat-ı ilâhîsinin ortaya çıkması için günahın gerekli olması fikri bu baplandır: “ Sen Allah’a, Allah’ın ülkesinde isyan edilmesini istemiyor gibisin. Kim Allah’a, Allah’ın ülkesinde isyan edilmesini istemezse, onun mağfiretinin ve Rasulullah’ın şefaatinin ortaya çıkmasını (*zuhur*) istemiyor demektir.”⁸⁹⁹ Yine İskenderî'nin, velilik gibi hususi bir durumun, beşerî ve dolayısıyla düşük tabiatla gizlenmiş olmasını dile getirmesi de bu baplandır: Hususiyet⁹⁰⁰ sırrını, beşeriyet sıfatlarının⁹⁰¹ zuhuruyla setreden ve ubudiyetin niteliğinin ızharında da rububiyetin azametiyle zahir olan Allah’ın şanı ne yücedir.⁹⁰² Kulluğun niteliklerinden olan acz, zillet, muhtaçlık gibi haller, rububiyetin ortaya çıkmasına ve cari olmasına sebep olur. Şayet kulluğun bu halleri olmasaydı, rububiyetin esası da zuhur etmeyecekti. Allah hususiyetin sırrını beşeriyetle perdelemiş ve örtmüş, böylece korumuştur. Rububiyet, ubudiyet perdesinin ardındadır.⁹⁰³

Esasen, tevhid son tahlilde ubudiyetin de rububiyetin içinde eridiği ve fail-i mutlak olan Allah’ın mabut olmasının yanında kendisine yönelik ubudiyeti de halkeden olarak belirlediği bir mutlak birlik teklif eder. Ama Allah tevhidin bu mutlaklıkta zuhurunu gizlemiş ve gizlemek için de kulluk perdesini kullanmıştır. Dolayısıyla bir adlandırmaya başvurmamız gerekirse celal-cemal diyalektiği diyebileceğimiz bir durum ortaya çıkmaktadır. Kulluk uluhiyeti doğurur; ulûhiyet kulluğu doğurur; fakr manevi yüceliği doğurur; kibir manevi mahrumiyeti doğurur; günah bağışlayıcılığı açığa çıkarır vb.

Bu bakış açısı, Kâşânî'nin, “Âlem mevcudiyeti bakımından Hakk’a ve Hakk da tecellisi bakımından âleme muhtaçtır (*müftekir*).” tespitiyle örtüşür. Kâşânî, Hakk’ın Hakk olması bakımında alemlerden müstağni olduğunu ama

⁸⁹⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 92-93.

⁹⁰⁰ Yani marifet ve velayet, bkz. Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.120.

⁹⁰¹ Yani Allah karşısında fakr, zillet, zayıflık, bkz. Zerrûk, a.g.e., s.120.

⁹⁰² İskenderî, *Hikem*, s.129.

⁹⁰³ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c. 1, s. 85.

Zâhir, Hâlık, Rezzâk gibi isimleri açındansa böyle bir iftkarın söz konusu olduğunu söyler.⁹⁰⁴

7- Dünyaya karşı zühd sahibi olunması gerekliliği ama aynı zamanda dünyada tecelli-i ilâhînin izlenmesi gerekliliği. Bu da iki ayrı makama birden bakan bir paradokstur. Yolun bağındaki salık için gereken dünyaya karşı zahid olmak, kemal sahibi salık için gerekense dünyada Hakk'ı temaşa etmek için dünyaya dönmektir.

8- Allah'ın vermemesi vermesidir.⁹⁰⁵ Bu paradoksu ancak sıddık olanlar anlayabilir.⁹⁰⁶

İskenderî'nin bu ifadeleri dile getirirken, zıtların birlikte ifade edilmesi ihtiyacından dolayı dilin sıkışmasını aşmaya çalıştığını görürüz. Bu başlıkların tamamında zıtlar birliktedir. Çünkü her bir başlığın, iki farklı idrak mertebesine bakan farklı yüzleri vardır. Bir mertebede, kişi olayın bir yüzünü kavrarken, diğer ve diyelim ki bir üst mertebede olayın diğer yüzünü kavramaktadır.

Yine bu ifadelerde, insanın ahlaki davranması gerektiğine dair uyarıları dikkate alması ama bunun yanında insanın fiillerinin kendi kudretini aşan bazı kaynaklara da sahip olduğunu unutmaması hatırlatılmaktadır. İskenderî, böylece kulluğun ikircikli tabiatını anlatmak istemiştir. İskenderî'nin paradoksal ifadeleri, ikircikli durumu gidermek için değil kavranmasını mümkün kılmak için vardır. Çünkü paradoksal ifadeler, bir muammanın çözümünü içermezler. Ancak süregiden bir muammanın, muamma kalarak idrak da edilebileceğini gösterirler. Bunun anlamı, bu idrakin alternatif bir mantıkî sürece ihtiyaç olduğu da olabilir.⁹⁰⁷

Bu ifadeler marifet ve hakikatin dile getirilmeye direnen yapısından kaynaklanır. Özellikle çok katmanlı bir bilgi anlayışının neticesi olarak, hakikatin ona muhatap

⁹⁰⁴ Abdürrezak Kâşânî, *Şerh alâ fususi'l-Hikem*, s. 30.

⁹⁰⁵ Bkz. İskenderî, *Hikem*, s. 123.

⁹⁰⁶ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 107.

⁹⁰⁷ Gerçekliğin ikircikli ve kompleks bir tabiata sahip olduğu ve bunun dile getirilmesinde alternatif bir mantığın kullanılması gerektiğini dile getiren bir literatürden bahsedilebilir. Bu bakış açısı özellikle Doğu dinleri ve felsefelerinin varlığı kavrayış biçimlerinden ilham alınmasını salık vermektedir. Bununla ilgili olarak bizim bir makalemize bakılabilir: Ahmet Murat Özel, "Düşünmenin Doğulu ve Batılı Biçimlerinden Bahsedilebilir Mi?", *Enteleküel ve İktidar*, ed. Kenan Çağan, Ankara 2005, s. 261-271

olmaya hazır olanlara açılması ve hazır bulunmayanlara sadece bir parçasının açılması gerekebilir. Bunu bazen aynı söz öbeğinde, aynı sohbet içinde, aynı hikmet dahilinde yapmak icap eder. Bu durumda, söz, ikili bir katman kazanır ve erbabı tarafından alt katmanlara nüfuz edilebilecek menfezlere müsaade edilirken, hazır olmayanların da keşfedip katılabileceği bir üst katman da muhafaza edilir. Böylece aynı söz içinde iki ayrı muhatap birden hakikatin kendi manevî seviyelerine uygun yönlerini keşfederler.

E. Bilgi Kaynakları

a. Akıl

İskenderî’de bir akıl tanımına rastlamıyoruz. Ama bununla birlikte onun akıl hakkındaki söyledikleri ve bilgi kaynağı olması bakımından akla yüklediği anlam, tasavvuf geleneğinin ana-akım görüşleriyle paraleldir.

Muhâsibî, aklın kalpte bulunan bir nur olduğunu, kişinin onun sayesinde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt ettiğini, insanın bu sayede nefsin ve şeytanın fısıltılarını tanıyabildiğini söyler.⁹⁰⁸ Muhasibî’nin bu tanımındaki akıl, Kâşânî’nin *el-aklu’l-kâmi*’ini (olgun akıl) hatırlatır. Kâşânî’ye göre bu akıl türü, kişiyi lüzumsuz fiil ve sözlerden sakındırır, Allah’ın yasakladığı şeylerden korur.⁹⁰⁹ Muhâsibî’ye göre akıl maddi bir şey değil, sözdeki doğruluk ve yanlışlığı belirleyen bir manadır ve buna göre kişi akıllı ya da ahmak sayılır. İki tür akıl vardır: İçgüdüsel olarak bulunan akıl ve deneyimle kazanılan akıl.⁹¹⁰

Gazâlî, akli çeşitli biçimlerde tanımlar. Bunlardan bir kısmında akli, ma’kûlât anlamında, bilgi, tecrübe anlamında kullanır. Bu minvalde, ona göre, bazı zaruri bilgiler ya da tecrübeyle elde edilen bilgiler akıl sayılır. Bunun yanında Gazâlî bir başka tanımında akli, işlerin hakikatini bilmekle, idrak gücüyle özdeşleştirir ki bu

⁹⁰⁸ Muhâsibî, *el-Kasdu ve’r-rucû’ ila’llâh*, s.135-136.

⁹⁰⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 397.

⁹¹⁰ Muhâsibî, a.g.e., 136.

durumda bu işlevselliğin mekanı kalp olarak belirir.⁹¹¹ Yine Gazâlî'ye göre insan kalbinde kemal sıfatları olan, kusurlardan sıyrılmış bir göz vardır. Ona bazen akıl denir, bazen ruh, bazen de insanî nefis denir. Biz bu şeyle, akıllıyı çocuktan, hayvandan, deliden ayıran manayı kastediyoruz ve ulemanın çoğunluğuna uyararak ona akıl diyoruz, der.⁹¹² Bu son tanımda, görüldüğü gibi, Gazâlî'nin akli ruhla ya da nefisle özdeşleştirdiğini görürüz.⁹¹³

Bu ifadelerdeki nefis-i nâtıkanın idrak mahalli olması vurgusu Fârâbî'nin de dile getirdiği bir husustur. Bir farkla ki, ona göre bir şeyin bilinmesi ya nefsteki kuvvetü'n-nâtıka ile ya mütehayyile kuvvetiyle ya da hisler ile olabilir.⁹¹⁴

Cürcânî de, akli tanımlarken nefis-i nâtıkaya gönderme yapar. Ona göre, her bir insanın “ben” derken işaret ettiği nefis-i nâtıka, işte o, akıldır. Bunun yanında akıl, Allah'ın insan bedenine iliştiği (burada akıl kökünden gelen müteallık kelimesini seçer) ruhanî bir cevherdir. Cürcânî de yine Gazâlî gibi, aklın, kalpte yer alan ve doğruyla yanlış ayırt eden nur olduğunu dile getirir. Cürcânî de aklın, nefsin ve zihnin bir olduğunu, ama müdrike olarak belirlediğinde akıl, tasarruf edici olarak belirlediğinde nefis, idrake hazır olduğundaysa zihin olarak adlandırıldığını belirtir.⁹¹⁵ İsmail Hakkı Bursevî de, akıl ve ruhu anlamdaş sayar. Ona göre bir kuvvet iki mertebeye göre iki isimle müsemma olur. Akıl ve ruh birdir ama tecerrüdü itibariyle ruh, taakkul ve idraki cihetiyle akıl olarak adlandırılır.⁹¹⁶

Bu tanımlarda dikkat çeken hususlar, aklın, bazen nefis, bazen ruh, bazen zihin olarak da adlandırılabilceği; doğruyla yanlış ayırt etmeye yarayan latif bir cevher olduğudur.

⁹¹¹ Mehmet Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul 1997, s. 70-71.

⁹¹² Bkz. *Miškâtü'l-envâr (Mecmûatü resâil içinde)*, s. 288, *Risâletü'l-ledünniyye (Mecmûatü resâil içinde)*, s. 241.

⁹¹³ Bu konuda ayrıca bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994, s.75

⁹¹⁴ Farabî, *Kütâbu ârâi ehli'l-medînetü'l-fâdıla*, Matbaatü's-sa'âde, Kahire 1906, s. 51.

⁹¹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1987, s. 196-7

⁹¹⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu'l-usuli'l-aşere*, (Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On Esas içinde*), Haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul 2010, s. 181.

Nitekim İskenderî de, havassu'l-havassın zikrinden bahsederken, bir yerde onların zikrinin ruhla olduğunu söylerken⁹¹⁷, hemen ilerleyen satırlarda onların zikirlerinin akılla olduğunu⁹¹⁸ söyler. Bu da onun zihninde de tıpkı Gazâlî'de olduğu gibi akıl ve ruhun müteradif olarak yer aldığına işarettir.

İskenderî, bir akıl tanımı yapmamakla birlikte, aklın insan için değerli, hatta en değerli ihsan olduğuna kanidir. Akıl, Allah'ın insanlara verdiği en değerli şeydir. Çünkü Allah varlığı yaratmış ve onlara yaratma dışında *imdâd* (hayatın devamını sağlama) ile de ikramda bulunmuştur. Bunda bütün varlıklar ortaktır. Ama Allah insana akıl vererek onu diğer canlılardan üstün kılmıştır.⁹¹⁹

Fakat İskenderî'nin istidlal ve nazar ile ilgili görüşlerini hatırlarsak, akla verdiği bu önemin onu akılcı bir düşünür yapmayacağı açıktır. Çünkü İskenderî, Allah'ı tanıma yolunda, cari dilde kullanılan anlamda akla pek az yer açar. Çünkü önermeler arasında bağlantılar kuran, kanıtlarla çalışan analitik aklın Allah'ı tanınması kısmen mümkünse de bu, şuhudla kıyaslandığında düşük bir bilme düzeyidir. Bu bakımdan İskenderî, ancak manevileşmiş, ruhanileşmiş bir akla güvenmekte, akıl derken daha çok böyle bir merkeze işaret etmektedir. Bu yönüyle Muhâsibî için yapılan şu yorum onun için de geçerli sayılabilir: “Onda aklın tanımı mantikî aklın mahiyetiyle sınırlı değildir. Aksine bu tanım, Allah, varlık ve insan önünde aklî birer pozisyon (*mevâkıf*) olmaları sebebiyle tevazu, tevbe, inabe gibi, nefsî, ahlakî, taabbudî vb. bütün anlamları kapsar.”⁹²⁰ İskenderî'nin akılla ilgili bu yaklaşımı sebebiyle, faal akılla ittisal gibi bir aşamayla -Macid Fahri'nin “rasyonel mistisizm”⁹²¹ olarak adlandıracağı-, akılcılığın mistik ve ruhanî bir tarafını icat etmiş olan İslam felsefesinin vucuda getirdiği kültürel havza içinde soluk aldığı anlarız.

İskenderî'nin akli böyle bir muhtevaya büründürme girişimi, Batı dillerinde her ikisi de akıl anlamına gelen *ratio* ve *intellect* kelimeleriyle ilgili tartışma literatürünü hatırlatır. Bilindiği gibi akıl kelimesi batı dillerinde *intellect* ve *ratio* gibi iki kelimeyle karşılanmakta, bu kelimeler bazen birbirinin yerine kullanılmaktadır.

⁹¹⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.47.

⁹¹⁸ İskenderî, a.g.e., s.47.

⁹¹⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 42-43; a.mlf., *Tâcu'l-arûs*, s. 39.

⁹²⁰ Hüseyin el-Kuvvetlî, *et-Tasavvufu'l-aklî fi'l-islâm*, s. 87.

⁹²¹ Macid Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2000, s. 71.

Bununla birlikte *ratio* daha analitik bir yetiyi ifade ederken, *intellect* sezgi ve hads'i de içeren daha kuşatıcı bir yetiyi temsil eder. Ya da *ratio* akl-ı meâş'ı ve dünyevî etkinliklerin yürümesini temin edecek pratik bir işlevselliği temsil ederken, *intellect* yüksek ilkelerin hamisi ve mehazı olan bir işlevselliği temsil eder.⁹²² Bu ayrım sayesinde akıllar arasında bir hiyerarşi kurmak mümkün olur.⁹²³

Nicholson, sufilerin üç ruhsal iletişim merkezi saydıklarını söyler. Bunlardan “kalp” Allah'ı tanır, “ruh” Allah'ı sever, “sır” ise Allah'ı temaşa eder (*contemplate*).⁹²⁴ İskenderî de, insanda kalp, nefis, ruh, akıl, sır gibi manevi odaklardan/latifelerden ve idrak merkezlerinden bahseder.

Bu merkezlerin her biri zikir yoluyla manevileşir. Zikreden kişi, zikre kendisiyle katıldığı latife hangisiyse, ona nispetle ve o oranda bir manevi karşılık alacaktır. Zikreden kimse bu yolla, varlık mertebelerindeki çeşitli unsurlarla etkileşime girer. Mesela zahirin zikrinin gıdası cisimlerin hareketleri, bâtının gıdası kalplerin hareketleri, sırların gıdası sukun, akılların gıdası ise kulun Allah için (*lillah*) ve Allah'la (*ma'allah*) sukun bularak sukundan da fani olmak olduğunu söyler. Burada verilen hiyerarşik sıralama dikkatli okurun göreceği gibi zahir >batın> sır> akıl biçimindedir ve akıl en üst mertebede yer bulur kendine.⁹²⁵ Gerçi hemen sonraki cümlelerde, kulun zikreden unsurlarını sıralarken bir yer değişikliği yapar ve önce dille, sonra kalple, sonra nefisle, sonra ruhla, sonra akılla, sonra sırda zikrettiğini söyler. Bu sıralamada da akıl sadece sırdan bir önceki ve dolayısıyla zikreden unsurlar hiyerarşisinde en üstten bir öncekidir.⁹²⁶ Bu sıralamalar okur açısından belli bir karmaşıklık içerir.

Zakir zikriyle varlığa katılır, çeşitli mertebelerdeki varlıkların zikirlerine ortak olur. Dille zikrettiğinde cansızlar ona eşlik eder. Kalple zikrettiğinde kainat, nefisle zikrettiğinde gökler, ruhla zikrettiğinde Kürsî ve içindekiler, akılla zikrettiğinde

⁹²² Bkz. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Nabi Avcı, Ufuk Uyan, İstanbul 1991, s.71 vd

⁹²³ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul 2009, s.108 vd, 142 vd; ayrıca bkz. Bkz. Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Ankara 2005, s.103-104, 106.

⁹²⁴ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, s. 68.

⁹²⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 10.

⁹²⁶ İskenderî, a.g.e., s. 10.

Hameletü'l- arş ile onu tavaf eden Kerrûbîn melekleri ve Mukarrabîn ruhlar, sırta zikrettiğindeyse Arş onun zikrine eşlik eder ve böylece zikir Zât ile buluşur.⁹²⁷ Burada görüldüğü gibi kozmolojik bir tasavvur vardır ve zikir her katmanda zakire eşlik etmektedir. Zakir dıştan (zahirden) içine (bâtına) doğru ilerledikçe ve içinde derinleştikçe, bu kendisine dikey bir ilerleme ve miraç temin eder. En içindeki merkeze ulaştığında en üstteki merkeze de ulaşmış olmaktadır. Yine bu sıralamada aklın tuttuğu yer dikkat çekicidir. İskenderî akla, en üstlerde bir makam vermiştir. Ama aklın onun tasavvurunda manevi bir merkez olduğu ve makrokozmos planda arşı taşıyan meleklerin, kerrubin ve mukarrebun meleklerinin insan mikrokozmosundaki muadili olduğu açıktır. Yine onun akıl ile ruhu da kastettiğini daha önce gördüğümüzü hatırlayalım. İskenderî, ilerleyen sayfalarda bu hiyerarşiyle ilgili olan bir başka sıralamaya yer verecektir: “Ariflerden biri demiştir ki, zahirin rızkı cisimlerin hareketiyle [mesela dilin ve dudakların hareketiyle?], batının rızkı kalplerin hareketiyle; sırların rızkı sükun/hareketsizlik ile akılların rızkı sükundan da geçmekle (fani olmakla) elde edilir. Bu son makamda kul Allah için (*lillah*), Allah'ta (*billah*), Allah'la (*ma'allah*) sükun halindedir.”⁹²⁸ Buradaki sıralama yine zahir > batın > sır > akıl şeklindedir. Bu sıralamalarda akıl ile sırrın zaman zaman yer değiştirdiğini görmekteyiz. Bu ifadelerde akıl karşımıza zikreden latifelerinden biri olarak çıkmaktadır. Aklın zikri, sükun aşamasını bile geçerek sükundan da fani olmasıyla, yani mutlak bir itminan ve yatışma düzeyine ermesiyle mümkün olmaktadır. Böylece mutlak bir itminan, sülukun en nihai aşaması olmakta ve bu nihai menzile erebilmek için aklın rehberliğine ama sözü geçen türden bir rehberliğe ihtiyaç olmaktadır. Bu rehberlik, aklın bildik fonksiyonlarını icra etmesiyle değil belki etmemesiyle, sükun haline ermesi ve onu bile aşmasıyla mümkün olmaktadır.

İslam filozofları, kelamcılar ve mutasavvıflarının önemli bir kısmı ruhun temel güçleri ve bunlardan doğan fazilet ve reziletlere dair görüşlerini büyük oranda Platon ve Aristo'nun görüşlerinden devralmışlardır. Platon'un tasnifindeki temel faziletler, Aristo'nun işlediği “vasat” ve “itidal” görüşü, İslam düşünürlerince hemen hemen aynı biçimde benimsenir. Mesela İbn Miskeveyh, nefsin üç temel gücü olan nâtik-

⁹²⁷ İskenderî, a.g.e., s. 11.

⁹²⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 19.

şehvî-gadabî güçlerinin ürettiği üç erdem olan hikmet-iffet-şecaat erdemlerini tespit eder. Bu temel güçlerin dengede tutulması ve bu sayede erdemlerin hasıl olması, böylece ruhun temel güçleri arasında bir uyum ve dengenin kurulması sonucunda da “adalet” erdemi ortaya çıkar.⁹²⁹ Gazâlî içinse nefsin zaten dört kuvveti vardır. Yukarıda geçen ve Platon’dan davralınan üç kuvvete, bu kuvvetler arasında adaleti temin eden dördüncü bir kuvvet olarak adalet kuvvetini ekler.⁹³⁰

İskenderî aklın işlevselliğindeki sıhhati, İslam ahlak düşüncesi geleneğinin “adalet” terimi çevresinde geliştirdiği bu açıklamaya tabi olarak açıklar. İskenderî de aynı izleği takip ederek, adaletin, herhangi bir şey için, o şeyin itidal/denge halini ve onun kemal halini temin eden sebebi sağlamak olduğunu söyler. Sonra duyu gücünün, nefsanî gücün, asabî gücün ve nihayet aklî gücün itidale kavuşturulmasından bahseder. Aklî gücün kemal hali ve mutluluğu elde etmesi İskenderî’ye göre onda hakikatlerin suretlerinin ve makulatın eşbahının oldukları gibi resmedilmesi ve bu yolla aklî kuvvenin vecihlerin suretlerinin tamamıyla kendisinde parladığı bir ayna gibi olmasıdır. Makulatın en şerefli ve yücesi ise Allah’ın celalinin, büyüklüğünün ve izzetinin marifetidir.⁹³¹ Burada dikkat çekici husus, İskenderî’nin aklı ayna metaforuna başvurarak açıklamasıdır. Buna göre hakikatlerin suretleri ve makulatın görünüşleri yani terimler ve bağıntılar akıl tarafından üretiliyor değildir. Akıl itidal sahibi olduğunda bilgileri olduğu gibi yansıtan bir aynaya dönüşür. Yani yetkin akıl bilgiyi doğru yansıtır.

Aklın bir ayna olması biçiminde gelişen bakış açısı, aklın bilgiyi yansıtması için aydınlanmaya ihtiyaç duyması sonucunu çıkartır. Nitekim İskenderî, bu aydınlanmaya sıklıkla başvurur. Ama bu aydınlanmayı, manevi ve ledünni bilgi söz konusu olduğunda anması dikkatlerden kaçmaz. Yani aklın (ve kalbin) nurlanması, onun yüksek irfanî bilgiyi kavramaya hazır olmasını temin eder. Aklın aydınlanması, o akıl sahibinin iman karşısında itminan bulmasına yol açar: “Hangi kulun aklı yeterli ve nuru genişse ona Rabbinin katından sekinet iner ve nefsindeki sarsıntı ve sendeleme diner, böylece sebeplerin sahibine güvenir, kalbi yatıştır, onun verdiği

⁹²⁹ Mustafa Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 122 vd.

⁹³⁰ Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazali*, Selangor (Malezya) 1975, s. 50 vd.

⁹³¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 67.

kararlar karşısında durulur, onun kaderine sabreder, onun desteği ve nurlarıyla desteklenir, tedbiri ve kaderle çekişmeyi terk eder, kendisini gördüğünü bilerek Mevla'sına teslim olur.”⁹³² Böyle bir aklın sahibinin ulaşacağı düzey, bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, İskenderî'nin fikriyatının mihreri olan tedbirin terki ve kadere rıza düzeyidir. Burada aydınlanmış, nurlanmış olan akıl, manevi açıdan en üstte olan bu düzeye erişebilmektedir. Böyle bir kimse, fiilleri Allah'a nispet edeceği için gerçekte “akıl sahibi” olarak nitelenmeye layıktır. Bu düzeyde olmayansa gafil kimsedir. Nitekim İskenderî, bir hikmetinde şöyle der: “Gafil kimse sabahladığında ne yapacağını düşünür, akıllı kimseyse Allah'ın kendisine ne yapacağına düşünür.”⁹³³ Gaflette olan kimse fiili kendisine nispet ettiği için sabahleyin neler yapacağını düşünür ve planlayıp fiili kendisine nispet ederken, akıllı kimse ise fiili Allaha nispet ederek Allah'ın ne yapacağını düşünür. “Bu, akli olmasından ve uyanıklığının sürekli olmasındandır.”⁹³⁴ Tam da bu yüzden tedbir, rububiyete karşı şirk olduğu gibi “akıl nimetine karşı da nankörlüktür.”⁹³⁵ Bu son ifade ilgi çekicidir çünkü tedbir bizzat akıl ile gerçekleştirilen bir eylemdir. Ama aklın tedbir için kullanılması onun kötüye kullanılması olmaktadır. Bu yüzden ki İskenderî akıl gibi büyük bir nimeti dünya gibi değersiz bir şey için kullanmak nimete nankörlük etmek olur, der.⁹³⁶

İskenderî bu bağlamda Hz. Nuh'un oğlunun tufan esnasında verdiği tepkiyi hatırlatır. O tufan öncesinde babasının kendisini gemiye kurtulmak üzere çağırmasına “Dağa sığınacağım, o beni korur”⁹³⁷ diyerek karşı çıkmıştır. İskenderî bu olayı ve cevabı, tedbir almak ile ilişkilendirir ve bunun tedbire bir örnek olduğunu söyler. “Hz.Nuh'un oğlu manada aklının dağına sığındı, sonra da sığındığı bu dağ o mananın kendisiyle var olduğu suret oldu” der.⁹³⁸ Hz. Nuh'un oğlu aklını

⁹³² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 57. Nur ve tenevvür meselesi İskenderî tarafından ciddiyetle ve sıkça dile getirilir. Bu bakımdan bu konuyu burada değil, sonraki bölümde müstakil olarak tartışmayı seçiyoruz.

⁹³³ İskenderî, *Hikem*, s.133.

⁹³⁴ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 90.

⁹³⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s.13.

⁹³⁶ İskenderî, a.g.e., s. 43. Bu bakış açısı Muhasibî'nin şu ifadeleriyle son derece örtüşür:“ Tedbiri terk ederek aklını Allah için kullan, takdir edilenin değişmesi için de Allah'tan yardım iste.” Haris el-Muhasibi, *Ahlak ve Arınma (Risaletü'l-Müsterşidin)*, çev. Rukiye Karaköse, İstanbul 2010, s.24.

⁹³⁷ Hûd suresi/42.

⁹³⁸ İskenderî, a.g.e., s. 29.

kullanmıştır ama aklını manevileştirerek gerçek bilgiye ulaşarak kurtuluş için değil, tedbir için kullanmış ve böylece düzeyini düşürmüştür. Bu da onun sonunu hazırlamıştır.

b. Kalp

“Kalp” kelimesi Kur’an’da çeşitli vesilelerle 122 kere geçmektedir. Ondan daha ziyade, fikir ve iradenin merkezi olan akıldan daha geniş bir anlamda, düşünen, tedebbür eden, anlayan bir yeti olarak bahsedilir. Kalp duygu ve sezgiyi de içerir.⁹³⁹

Cürcânî, *Ta’rifât*’ında “kalp” başlığı altında, Aristo’nun (*Hakîm*) kalbi, nefs-i nâtika olarak tanımladığını söyler.⁹⁴⁰ Gazâlî de bunu teyit eder ve ekler: Filozofların nefs-i nâtika dedikleri cevhere Kur’an nefs-i mutmainne ve ruhu’l-emr, sufiler ise kalp derler. İhtilaf isimlendirmededir, mana ise birdir.⁹⁴¹ Burada kalbin nefs-i mutmainne ile özdeş kabul edilmesi, bu yetinin ya da idrak merkezinin yetkinliğine ve dolayısıyla güvenilirliğine, olumlu muhteva ve işlevine bir atıftır.

Ekberî bir sufi olan Müeyyedüddîn el-Cendî’ye göre kalp, manevi bir kuvvet olup ilâhî tecelliyatın mahalli ve ilâhî istivanın arşıdır. Hakk’ın tecellisinin ve tedellisinin makamıdır. Kalp, ne sadece ruh, ne de nefstir, ne de bilinen et parçası olan organdır. Aksine kalp ruhanî, cismanî, ilâhî ve zatî bütün kabiliyet ve hususiyetlerin ehadiyet-i cem’i cem’i’dir.⁹⁴²

Diyebiliriz ki sufilerin geneli için kalp hakiki bilgiyi, sezgiyi ve marifeti elde eden organdır ya da kısaca *ilm-i bâtın*ın içerdiği her şeyin bilgi vasıtasıdır. Ayrıca manevi tecrübe, zevk, aşk da kalple alakalıdır. Burada organ derken kastedilenin bedenî organ değil manevi bir bilgi kaynağı olduğunu da hatırlatmalıyız.⁹⁴³

İskenderî de, kalp hakkında konuşurken, onun etten ibaret bir organ değil, Allah’ın ona koyduğu müdrike denilen latife olduğunu söyler.⁹⁴⁴ Böylece kalbin bir idrak ve bilgi vasıtası olduğunu hatırlatır.

⁹³⁹ Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, s.82.

⁹⁴⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 228.

⁹⁴¹ Bkz. Gazâlî, *Risâletü’l-ledünniyye*, s. 241.

⁹⁴² Müeyyedüddin el-Cendî, *Vuslat Yolu “Nehatü’r-rûh ve tuhfetü’l-futûh”*, çev. Hayreddin Yılmaz, İstanbul 1996, s. 130-133.

⁹⁴³ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, Fransızca’dan çev. Ralph Manheim, Tennessee 1969, s. 221.

⁹⁴⁴ İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 18. Latife, bazen doğrudan kalp anlamına da gelebilir ve “el-latife el-insâniyye” terimi ile kalp kastedilir. Bkz. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 243.

İskenderî'nin akıl için yaptığı ayna benzetmesi kalp için de geçerlidir. Kalp de bir aynaya benzer ve nefis ise nefes gibidir, her soluk alıp verme durumunda ayna bulanır. Günahkârın kalbi, parlatmak ve bakmak için ilgisi zayıflamış yaşlı birinin aynası gibidir. Arifin kalbi ise her gün ona bakan ve durmadan parlatan gelinin kalbi gibidir.⁹⁴⁵ Dolayısıyla kalbin işlevini yerine getirebilmesi onun yansıtıcı olarak gereğince parlamasına, aydınlanmasına, temizlenmesine bağlıdır.⁹⁴⁶ Temizlenme ve parlama ameliyelerinin, tasavvufî eğitimin amacını hatırlatması boşuna değildir. Çünkü sufimizin, bir bilgi vasıtası olan kalbin parlaması için gerektiğini söylediği bütün unsurlar sufilerin nefsi tezkiye yöntemlerinden olarak saydıklarından başkası değildir: “Dört şey kalbi parlatmada sana yardımcı olur: Çokça zikir, susmak, halvet, az yiyip içmek.”⁹⁴⁷

Bu yöntemler kalbin temizlenmesini sağlayacak, bu arınma yüksek bilgilerin kalp tarafından kabulünü temin edecek, kalp tevhidle dolarak “arşî olacak”⁹⁴⁸ ve böylece maneviyat temelli bir bilgi alma döngüsü sağlanmış olacaktır. Bu çok tipik yapı, bütün mistik ve tasavvufî sistemlerin temelini oluşturur. Sırrî bilgi, okumak, mukayese etmek, analiz etmek, muhakeme etmek yerine, ahlaken olgunlaşmak, kalbi arındırmak, nefsanî istekleri kitlemekle elde edilir.

İskenderî'ye göre, böylece temizlenen ve arınan kalp marifete hazır hale gelecektir: “Belki nurlar sana varid olur da kalbini nesnelere (*âsâr*) suretleriyle dolu bulur, bunun üzerine de kalbinden uzaklaşır. Kalbini başka şeylerden temizle ki marifetler ve sırlarla dolsun.”⁹⁴⁹ Görüldüğü gibi bu ifadelerde de kalp bir yansıtıcı, bir alıcıdan daha fazlası gibi görünmez. Nurlar varid olduğunda yani dışarıdaki bir başka ulvi kaynaktan geldiğinde, kalbin bunları almaya hazır olması beklenir. Kalbe yakın nuru doğmasından bahseden İskenderî, “Güçlü olan mümin zayıf mümininden hayırlıdır.”⁹⁵⁰ hadisinde bahsedilen güçlü müminin, kalbine yakın nuru doğmuş olan

⁹⁴⁵ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 18.

⁹⁴⁶ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 231.

⁹⁴⁷ İskenderî, a.g.e., s. 18.

⁹⁴⁸ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.55.

⁹⁴⁹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 32.

⁹⁵⁰ Müslim, Kader, 34; İbn Mâce, Mukaddime, 10; Zühed, 14; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, III, 366, 370.

mümin olduğunu söyler.⁹⁵¹ İskenderî, yakînin mahalli olarak kalbi görür. Yakîn, Allah'ı bilmenin kalpte istikrarından/yerleşmiş olmasından ibarettir.⁹⁵²

Salikin, marifet ve diğer ledünni bilgiler karşısında kalbini alıcı durumuna getirmesi için çaba göstermesi beklenir. Arif içinse kalp artık dışarıdan değil içeriden beslenen bir nitelik kazanır. İskenderî'nin "Kalpler ve sırlar nurların doğuş yerleridir."⁹⁵³ hikmetinin şerhinde Rundî, burada kastedilen kalplerin "ariflerin kalpleri" olduğunu söyler.⁹⁵⁴ Arifin kalbi böylece bir yansıtıcı olmaktan çıkmış, bilgi kaynağına dönüşmüştür. Böylece arif kendisinde bulduğu "hazır bilgi"yi (*ilm-i huzurî*)⁹⁵⁵ yansıtmaya başlayacaktır.

Görüldüğü gibi İskenderî, aklın ama özellikle de kalbin nurlanmasından, aydınlanmasından bahsetmekte ve bu aydınlanmanın hususen marifetin ve ledünnî bilginin kazanılmasının vasıtası olduğunu belirtmektedir.

c. Nur ve tenevvür

Aklın ve kalbin nurlanması meselesi sufiler başta olmak üzere başka düşünürlerce de ele alınmıştır. Genel olarak dile getirilen, aklın ve kalbin haricî bir müdahale olarak nurla aydınlanması, böylece bir değişim geçirmesi ve yeni epistemik potansiyellerle tanışmasıdır. Genel olarak bilmenin, hangi düzeyde ve hangi türden bilgi olursa olsun, nurla gerçekleştiğini dile getiren bir bakış söz konusudur. Gazâlî'nin, bir yerde işaret ettiği, bizzat aklın kendisini bir nur olarak görmesi⁹⁵⁶ ya da İbn Arabî'nin bütün bilme yetilerinin bilme sebebinin nur olduğunu söylemesi böyledir. Ona göre bu nur, duyulur şeylere nispetle duyum, kavramlara nispetle akıl, keşfî bilgiye nispetle de kalp adını alır. Ama sonuçta herhangi bir düzeyde ve yöntemle bilmek nurla aydınlanmaktan başka bir şey değildir.⁹⁵⁷ Bu görüşler, bilmenin objektif olarak bir aydınlanma/tenevvür hadisesi olduğu fikrinden

⁹⁵¹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 33.

⁹⁵² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.30.

⁹⁵³ İskenderî, *Hikem*, s.147.

⁹⁵⁴ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 111.

⁹⁵⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.141.

⁹⁵⁶ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 1, s. 85.

⁹⁵⁷ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 143.

doğar. Bu da bir adım ilerisinde, bilginin kişide hazır ama karanlıkta olduğu görüşünden beslenmektedir.

Bir de hakikatin bilgisinin kazanılması için gereken, bir tür özel nur diyebileceğimiz nurun tabiatına dair söylenenler vardır:

Hislerin üzerinde ona hükmeden bir aklın bulunması gibi, aklın da üzerinde “Allah’ın kulun kalbine attığı nur”un bulunduğu şeklindeki Gazalî’ye ait görüş bu konuda sufilerin genel bakışını özetler. Gazalî kendi entelektüel krizinden kalbine ilkâ olunan bu nur ile kurtulduğunu söyler.⁹⁵⁸

Bu aydınlanma teorisi genelde İşrâkîliği ve özelde Sühreverdî’yi çağrıştırır. Felsefeden (ya da Sühreverdî’nin ifadesiyle *bahsden*) uzaklığı ve bu nuru adeta çağırın etkinliğinin hemen hiçbir zihinsel renk taşımayıp, ruhsal ve nefsi arınma odaklı olmasıyla ondan ayrılır. İşrakîlik de saf felsefe değildir ama Sühreverdî, *teellüh* (yani sezgisel ya da mistik felsefe) ile *bahsi* (yani analitik felsefe) kendisinde bir araya getiren kimsenin (hikmette) önder olduğunu, onun Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğunu söyler. Bu kimse halkın kutb olarak da andığı kimsedir. Dolayısıyla Sühreverdî’ye göre, gerçek bilge bu iki tip felsefeyi kendisinde birleştirendir.⁹⁵⁹ Bir yerde de, Hallâc, Bestamî ve Tüsterî’yi aydınlanmışlardan sayarken onları istidlâl bilgiyi dikkate almayanlar, kendisini ve diğer İşrâkîleri ise hem istidlâl bilgiyi hem de aydınlanmayı elde edenler olarak tespit eder.⁹⁶⁰

Gazalî’nin görüşüne paralel olarak İskenderî de, hidayet’in şartı Allah’ın kulda yarattığı nurdur, der. “Her kim için Allah eğer bir nur yaratmamışsa onun bir nuru yoktur.”⁹⁶¹ ayetini hatırlatır. “Her kimin içinde Allah tarafından yerleştirilmiş bu nur yoksa Peygamberin davetinin nuru da oluşmaz. Bu, Allah’ın kulda var kıldığı nur, hikmetinin gereği olan bir şarttır. Rasulullah’ın getirdiği de bir nurdur ama kalplerde özel (*hâs*) bir nurun olması gerekir. Bu iki nur buluştuğunda idrak ortaya çıkar.”⁹⁶²

⁹⁵⁸ Gazalî, *el-Munkızu mine’ d-dalâl*, s. 67-68.

⁹⁵⁹ Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed, *Şerhu hikmeti’ l-işrâk*, Thk. Hüseyin Ziyâî Türbetî, Tahran 1372, s.11-12.

⁹⁶⁰ Hossein Ziai, “Shihâb al-Dîn Suhrawardî: founder of the Illuminationist school”, *History of Islamic Philosophy* içinde, s. 449 vd; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 63-64.

⁹⁶¹ Nur suresi /40.

⁹⁶² İskenderî, *Tefsîru izâ câekellezîne*, s.18.

İskenderî, “Nefsinin cimriliğinden korunanlar, işte kurtuluşa erenler onlardır.”⁹⁶³ ayetiyle ilgili olarak, şöyle der: “Bunun anlamı, cimri olan kimsenin kurtuluşu yoktur yani nuru yoktur. Kurtuluş nurdur.”⁹⁶⁴

Bu nur sayesinde kul kesin kanaate, yakine sahip olur. Varlığın hakikatini, hakiki varlığın ve mecazi ve gölge varlığın ne olduğunu kavrar.⁹⁶⁵ Bunun neticesinde de kaza ve kadere razı olmasını temin eden bir anlayış kazanır.⁹⁶⁶ Allah’tan razı olmak ancak bu anlayış (*fehm*) ile mümkündür. Anlayış da ancak nur ile mümkündür.⁹⁶⁷

Bu nur, genel olarak bilmeyi temin eden nur değil, özel bir bilgiye ulaşmayı sağlayan özel bir nurdur ve kişi bunu hariçten, Allah’ın ilkâsıyla elde eder. Kalbin nurlanması marifet yolunda temel bir aşamadır. Kalbin nurlanması neticesinde keşif elde edilir, sonrasında basiret/kalp gözü istikamet kazanır ve müşahede eder ve müşahede ettiğinin sıhhatine dair hüküm verir, bunun devamında da kalp bu müşahedenin gereğiyle ilerler ya da geriler.⁹⁶⁸ Nurlar kalbin ve sırrın bineğidir ve kalp bu binekle ilerler, yolunu bulur.⁹⁶⁹ Nurlar, varidlerin getirdiği manaların kalplere düşen izdüşümleridir.⁹⁷⁰ Nur, gaybî anlamların keşfedilmesini temin eder.⁹⁷¹ Zulmet/karanlık nefsin askeri olduğu gibi nur da kalbin askeridir.⁹⁷² Çünkü nurla keşif, ilim ve tahkik elde edilir, zulmetleyse cehalet, hüsrân ve manen düşüş elde edilir.⁹⁷³

Kalbin nurlanarak irfanî bilgiyle donanması, nefsin üzerinde de etkili olur ve nefis bu nura göre aldığı konuma göre yükselir ya da alçalır. Söz gelimi bedenî tabiata meyyal olan, duysal ve bedeni zevkleri emreden, kalbi düşük (süflî) yöne çeken

⁹⁶³ Haşr suresi/ 9.

⁹⁶⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 105.

⁹⁶⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s. 274, çevirene ait 57. dipnot.

⁹⁶⁶ İskenderî, a.g.e., s. 6.

⁹⁶⁷ İskenderî, a.g.e., s. 12.

⁹⁶⁸ İskenderî, *Hikem*, s. 111; Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 45; Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 78.

⁹⁶⁹ İskenderî, a.g.e., s. 111.

⁹⁷⁰ Zerrûk, a.g.e., s. 77.

⁹⁷¹ Rundî, a.g.e., c. 1, s. 46.

⁹⁷² İskenderî, a.g.e., s.111.

⁹⁷³ Zerrûk, a.g.e., s.77.

nefs-i emmâre karanlık bir nefstir. Onun için zikir, karanlık bir evde yanan bir ışığa benzer. Nefs-i levvâmeysel kalbin nuruyla kısmen aydınlanmış ve böylece kendisini düzeltme yoluna girmiştir. Kendisinden, karanlık tabiatının bir gereği olarak bir kötülük sadır olduğunda ona ilâhî uyarının nuru ulaşır ve böylece kendisini levmeder/ayıplar, tövbekâr olur. Nefs-i mutmainneysel kalbin nuruyla aydınlanması tamamlanmış olan nefstir. Kötülükten uzaktır, ibadetlere devam eder.⁹⁷⁴ Böylece nefis, nurlandıkça yükselir, arınır ve nurdan yoksun kaldıkça manen alçalır.

Nurun manevi yolculuktaki bu hayatî mevkiine rağmen, tasavvufî anlayışı mutlak bir tevhid üzerine oturan İskenderî, nura bağlanma, nurla yetinip o sınırdaki kalmama hususunda da uyarır. Nurun, kendisi için değil, keşf ve ‘ıyan için olduğunu söyler.⁹⁷⁵ Kalbin nurlanması saliki tatmin etmemelidir çünkü nurun amacı keşfi ortaya çıkarmaktır. Hatta perdeleri yok eden nurun kendisi bile bazen perdeye dönüşebilir: “Nefsler ağyarın kesafeti sebebiyle perdelendiği gibi bazen de kalpler nurlarla durakalır.”⁹⁷⁶ Zerrûk bu hikmeti şöyle açıklar: Kalpler nurlara takılır ve Nurlandıran’dan perdelenir.⁹⁷⁷ “Kalpler nurlarla, nefslere ise karanlıklarla perdelenir. Hakk ise bunların ötesindedir.”⁹⁷⁸

d. Bilgi Vasıtası Olarak Riyazet ve Nefsle Mücahede

İskenderî’de riyazet ve nefisle mücahedenin de bir bilgi vasıtası olduğunu görmüş bulunuyoruz. Çünkü bu türden bir manevi çaba kalbin ve aklın nurlanmasına yol açacak ve bu da ledünnî bilginin kaynağıyla irtibat kurulmasını temin edecektir. Bu bakış açısı, tasavvufî geleneğin bilginin kaynakları ve vasıtaları konusundaki bakışıyla paraleldir. Çünkü tasavvuf ehli için temel bilgilenme metodu nefis mücahedesidir, ahlakın güzelleştirilmesi, bütünüyle Allah’a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hakim olacak ve bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatacaktır.⁹⁷⁹

⁹⁷⁴ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 11.

⁹⁷⁵ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.138.

⁹⁷⁶ İskenderî, *Hikem*, s.147.

⁹⁷⁷ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 150.

⁹⁷⁸ Rundî, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, c. 1, s. 112.

⁹⁷⁹ Gazâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, c. 3, s. 19.

Diğer bütün sufi müelliflerde olduğu gibi İskenderî de bu çabanın “hakikate ermiş” bir mürşidin gözetiminde olması gerektiğini söyler.⁹⁸⁰ Yine yolun gereğinden fazla uzamaması için hak olan bir usul üzere gitmelidir. Bir kısım salıklar için yol/tarik uzar çünkü onlar hak olan bir usul üzere gitmemektedir.⁹⁸¹

Bunlara ilaveten yol arkadaşlarına, yoldaşlarına (fukara, ihvan vb) iyi muamele gerekir.⁹⁸² Şuayb Ebû Medyen’in, manevi yoldaşlara, tarikat kardeşlerine edep ve saygı gösterme konulu meşhur kasidesine yazdığı şerhinde, bu konuya etraflıca değinen İskenderî, ihvan/fukara ile birlikte olmanın tarikatın tadını almayı sağladığını söyler.⁹⁸³ “ Fukara ile dostluk et, onlarla birlikteyken edepli ol. Dostluk şeyhtir, edepse ruhudur.”diyerek bu dostluğun bir çeşit şeyh/rehber olduğunu dile getirir.⁹⁸⁴

Bununla birlikte her bir talibin meşrebi, yetenekleri ve izlediği tarik onu başka bazılarından farklı bir yola ve yöneme sevk edecektir. Bu sebeple bütün taliplerin, bütün salıkların aynı yolu izleyerek aynı neticelere, aynı sürede ulaşmaları mümkün olmamıştır. Kiminin kısa sürede geçtiği yolu kimi çok uzun bir zamanda geçmiş ya da hiç geçmeden dünyadan ayrılmıştır. Bu farklılık sufi müellifleri, bu yöntemleri tasnif etmeye ve adlandırmaya sevk etmiştir. Söz gelimi Necmeddîn-i Kübrâ, Allah’a götüren yolları, yöntemlerine göre üçe ayırır: Bunlardan ilki, “oruç, namaz, Kur’an tilaveti, hacc, cihad vb. zahirî amelleri çokça yerine getiren muâmele erbâbının yoludur ve buna “*tarik-i ahyâr*” denir.” Bu güç ve meşakkatli bir yoldur ve bu yolla vuslata erenler azdır. İkincisi “*tarik-i ebrâr*” denilen yoldur ki bu yolda ahlakı güzelleştirmek, nefis tezkiye etmek, kalbi tasfiye etmek esastır. Bu yolla vuslata erenler ilkenden daha çok olsa da yine de azdır. Üçüncüsü ise, “Allah’a doğru seyr edenlerin ve uçanların yoludur. Bu muhabbet ehlerinden *şuttâr olanların* ve cezbeyle sülûk edenlerin takip ettikleri bir yoldur.”⁹⁸⁵ Yine Ahmed Zerrûk da, bu

⁹⁸⁰ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 33.

⁹⁸¹ İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s.48.

⁹⁸² İskenderî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarik*, s. 45.

⁹⁸³ İskenderî, a.g.e., s. 45.

⁹⁸⁴ İskenderî, a.g.e., s. 45.

⁹⁸⁵ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufta On esas –Usûlü'l-Aşere Şerhleri-*, Haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul 2010, s.53-54.

çeşitliliğin salık için bir kolaylık olduğunu söyler⁹⁸⁶ ve o da yine meşrep ve eğilimlere göre birbirinden farklı yolların olduğunu söyler (*kâne liküllü ferîkin tarîk*). Avaminki, Muhâsibî'nin eserlerinde, fakihinki İbnü'l-Hâc'ın *Medhal* adlı eserinde, muhaddisinki İbnü'l-Arabi'nin *Sirac*'ında, âbidinki Gazalî'nin *Minhâc(u'l-âbidîn)* adlı eserinde, riyazet ehlininki Kuşeyri'nin *Risâle*'sinde, nâsikin (zahidin) yolu Ebû Tâlip el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb* adlı eserinde ve Gazâlî'nin *İhya*'sında, felsefecinin (*hakîm*) yolu İbn Arabî'nin kitaplarında, mantıkçınıninki İbn Seb'în'in eserlerinde, tabiatçılarıninki Bûnî'nin *Esrar*'ında, usulcününinki Şâzelî'nin yönteminde gösterildiği gibidir.⁹⁸⁷

İskenderî bu yolculukta, taliplerin kendi meşrepleri, yetenekleri ve izledikleri tarik sebebiyle Allah'a birbirinden farklı biçimlerde seyr edeceklerini belirtir. İskenderî'nin bu tasnifi son derece yalındır ve salık ve meczub şeklinde iki sufi tipinin etrafında döner.

Arapça “giren” demek olan salık, tasavvuf yoluna girene verilen isimdir.⁹⁸⁸ Meczub ise, “cezbolunmuş, çekilmiş, yüksek mertebeye ulaşmış kişi için kullanılır.” Meczub genellikle ikiye ayrılır: Salık olan yani tasavvufî terbiye ve sulûk eğitiminden geçerek cezbolunmuş olan meczub-i salık ve bu eğitimden geçmeden doğrudan cezbe ehli olarak sulûkun sonuna intikal eden salık-i meczub.⁹⁸⁹ Meczub, Hakk'ın kendisini kula bir yüzüyle zahir kılması ve kulun da o yüzün aşığı olarak başka her şeyden kopmasıdır da denilen “cezbe”ye muhatap olmuştur.⁹⁹⁰ Sufilerin yöntemlerini ictihad, süluk, seyr ve tayr şeklinde dört olarak belirleyen Gazalî de, bunlardan tayr'ı ilâhî ihсан ve cömertlik ile marifetullaha çekilmek (*cezbe*) olarak belirler.⁹⁹¹

Bu tanımlar, salikin tedricî bir eğitimle ilerlediğini ve belki bu eğitimin bir yerinde cezbeyle tanışarak meczub-i salık olabileceğini, meczubunsa bu eğitimi atlayarak doğrudan bir tecelli, bir cezbe, bir manevi karşılaşma neticesinde sülukun

⁹⁸⁶ Ahmed Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 83.

⁹⁸⁷ Ahmed Zerrûk, a.g.e., s.85-86.

⁹⁸⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 541.

⁹⁸⁹ Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 420.

⁹⁹⁰ Abdülgafûr el-Lârî, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şüttâr*, Çev. Süleyman Gökbulut, Necmeddin Kübra Tasavvufta On Esas içinde, s. 105.

⁹⁹¹ Gazâlî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn (Mecmûatü resâil içinde)*, s.114.

sonuna geçtiğini ve hatta geçirildiğini ima eder. Bu manalarda meczub, akıl ve idrak gibi bazı yetileri zarar görmüş kimsedir.⁹⁹²

İskenderî, salık, su için toprağı azar azar kazan kimse gibidir, der. “Nihayetinde kaynağı bulur ve onun talep etmesiyle su yerden kaynar. Meczub ise suyu talep eden ama yağmurun yağmasıyla suya zahmetsizce kavuşan kimse gibidir.”⁹⁹³ Ona göre salıklar Allah’ın eserleriyle esmasına, esmasıyla sıfatlarına, sıfatlarıyla zatına delil getirirler. Yani sulûk esnasında akli melekelerine başvururlar. Meczuplarsa zatın kemalini doğrudan bir keşif ile edinirler. Önce zâtı idrak ederler, sonra zâtın marifetinden sıfatların şuhuduna, sıfatların şuhudundan esma ile ilgili olanlara ve oradan da eserlere geçerler.⁹⁹⁴ Salık eşyaya baktığında önce eşyayı ve ardından Hakk’ı, meczubsa baktığında önce Hakk’ı sonra eşyayı görür.⁹⁹⁵ Meczub, nefsinden kopartılarak Hakk’ın hazretine bir düzen ve tedricilik olmaksızın alınmış olandır. Salık ise tertip ve tedricilik içinde vasıl olandır.⁹⁹⁶

Buna göre cezbe ehlinin yolculuğı şöyledir: Zat -> Sıfatlar -> İsimler -> Eserler.

Salikin seyri ise tersidir: Eserler->İsimler->Sıfatlar->Zat.

İskenderî’ye göre cezbe ehli önce Hakk’ı idrak eder ve sonra onun eserlerine doğru ilerler. Ki bu yukarıdan aşağıya inmek olacağından İskenderî tarafından *tedellî* (aşağıya inmek) olarak adlandırılır. Salıkse, önce eserleri görür ve oradan adım adım hakka doğru ilerler. Bu da yükselmek sayılacağından İskenderî tarafından *terakkî* (yükselmek) olarak adlandırılır.⁹⁹⁷ Dolayısıyla İskenderî açısından meczub ve salık aynı yolu farklı yöntem, hız ve istikamette kat etmektedir. Zerrûk bunu açıklarken şu hususa dikkat çeker: “Her meczub salıktır, böyle olmasa zındık olurdu zaten. Her salık de meczuptur, çünkü Allah’ın inayeti [cezbe] olmasaydı süluk yapamazdı.”⁹⁹⁸

⁹⁹² Abdülgafûr el-Lârî, *Risâle Der Beyân-ı Tarikat-ı Şüttâr*, s. 105.

⁹⁹³ İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 16.

⁹⁹⁴ İskenderî, *Hikem*, s.183-5.

⁹⁹⁵ Şernûbî, *Şerhu Hikem*, s. 238.

⁹⁹⁶ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 219.

⁹⁹⁷ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 234.

⁹⁹⁸ Zerrûk, a.g.e., s. 219.

İskenderî'ye göre meczublar, Allah tarafından seçilen ve cezbedilenlerdir (*mustafûn meczûbûn*). Salıklere nispetle bunlar daha öndedir.⁹⁹⁹ İskenderî'nin bu ifadesi, onun literatüründe meczubların mutlak anlamda akıl ve idrak sorunu yaşayan, sekr halinden çıkamayan, manevi bir sarhoşluğun esiri olan kimse olarak tanımlanmadığını gösterir. İskenderî'ye göre meczub, yolda ilâhî yardıma mazhar olmuş ve Hakk'a doğru yine Hakk tarafından cezbolunmuş, çekilmiş kimsedir. Meczub, sulûk yapmamış kimse değildir. Bu yardımı görmesiyle de diğerinden daha avantajlı, daha öndedir.

İskenderî'nin, "bazıları vardır, nurları zikirlerini geçer, bazıları da vardır ki zikirleri nurlarını geçer"¹⁰⁰⁰ ve yine "bir zakir kalbini nurlandırmak amacıyla zikreder, bir başka zakir de önce kalbi nurlanır, sonra zikreder"¹⁰⁰¹ hikmetleri de salik ve meczubdan bahsetmektedir. Buna göre meczubun nuru zikrinden öndedir, daha önce oluşmuştur, salikin ise nur için zikretmeye ihtiyacı vardır. Salik kalbinin nurlanması için zikreder, zikirten nurun meydana gelmesini bekler. Meczubunsa kalbi nurlu olduğundan tevhid, nefes alır gibi kolay husule gelir.¹⁰⁰² Bu ifadelerde de meczubun avantajlı durumu göze çarpar.

Nitekim şeyhi Mursî'den yaptığı alıntı bunu açıklar: İnsanlar iki kısımdır: Allah'ın ikramıyla Allah'a taate ulaşanlar ve Allah'a taatle Allah'ın ikramına ulaşanlar.¹⁰⁰³ Bunlardan ilki yani taat ehli olanlar saliklerdir, ikincisi yani taat yoluyla ikrama ulaşanlar ise meczuplardır. Bu açıdan bakınca ikrama ulaşmış bütün salikler, belki meczub-i salik anlamında meczub olmaktadır. "Meczupların bir seyrü suluku yok zannedenler vardır. Oysa onlar için de bir yol vardır ama bu yolu Allah onlar için dürmüş ve kısaltmıştır. Önünde yol dürülen kimse ise yolu görmemiş ve yoldan habersiz kalmış değildir. Sadece yorgunluğu ve yolun uzunluğunu

⁹⁹⁹ İskenderî, *Teşîru izâ câekellezîne*, s.23.

¹⁰⁰⁰ İskenderî, *Hikem*, s.187.

¹⁰⁰¹ A.y.

¹⁰⁰² Abdullah Şarkavî, *Hikmete Yolculuk –Hikem-i Atâiyye Şerhi-* Çev. Ali Urfi Efendi, Haz. Tahir Hafizoğlu, İstanbul 2010, s. 84.

¹⁰⁰³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.119.

çekmemiştir.”¹⁰⁰⁴ Bu tespit, Necmeddin Kübra'nın, tarik-i şuttârın niteliklerini anlatırken, onları “cezbeyle süluk edenler” olarak tanımlamasıyla örtüşür.¹⁰⁰⁵

İskenderî'nin meczubu salikten daha üstün tutması beklenmedik bir husus değildir¹⁰⁰⁶ ve bu tespit aslında onun tasavvufî anlayışıyla örtüşür. İskenderî daha önce gördüğümüz gibi marifete nail olmayı çalışmaya değil tamamen Allah'ın dilemesi ve yardımına bağlar. Böylece marifet sahibi olan bir vasıl, bu vuslatı kendi çabasının değil mutlak anlamda Allah'ın bir ikramı olarak görecektir. İradenin tamamen geride bırakıldığı, inayetin her şeyin önüne geçirildiği bu bakış, bütünüyle inayetin sonucu olan cezbeyi kişisel çabanın önde olduğu süluktan daha üstün tutacaktır. Nitekim Necmeddîn Kübra'ya ait olan ve yukarıda alıntılıdığımız “cezbeyle süluk edenler” ifadesi, *Usûlü'l-aşere'nin* müellifi meçhul bir şerhinde, “fazl ve inayetle gidenler” olarak açıklanır.¹⁰⁰⁷ Yine Nifferî'nin şu ifadesi de, en genel anlamda cezbenin, sülukun olmazsa olmazı olduğunu gösterir: “Her kimin cezb edeni (câzib) Allah değilse, o Allah'a vasıl olamaz.”¹⁰⁰⁸

F. Marifet Bağlamında Zahirî ve Bâtınî bilgi

a. Şeriat ve Hakikat

Şeriatın kelime anlamı suya ileten patika, yol ya da su kanalı demektir. Dinî kullanıştaysa açıklamak ve beyan etmek, Allah'ın bir yol ve usul belirlemesi anlamına gelir.¹⁰⁰⁹ Dinin zahirî yönüne ait kaideleri içeren şeriat bâtinî hukuk ya da bâtinî fıkıh olarak da anılır.¹⁰¹⁰ Şeriat, peygamberler vasıtasıyla gelen emir ve yasaklardır.¹⁰¹¹ Yine şeriat, ilk devirden itibaren iyi hayat yolu, insan hayatını yöneten dinî değerler anlamına gelmiştir.¹⁰¹² Yol anlamına gelen şeriatın, bir

¹⁰⁰⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.129.

¹⁰⁰⁵ Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufta On Esas*, s. 54.

¹⁰⁰⁶ Bunun yanında, salikin meczupdan daha kamil olduğunu, zira onların vuslat yolunu bildiklerini söyleyenler de bulunmaktadır. Bkz. Abdullah Şarkavi, *Hikmete Yolculuk –Hikem-i Atâiyye Şerhi-*, s. 84. Dolayısıyla bu bakış açısına sahip olanlara göre İskenderî'nin bu tespiti beklenmedik olmaktadır.

¹⁰⁰⁷ *Arâisü'l-vüsûl fi şerhi'l-usûl*, Çev. Süleyman Gökbulut, Necmeddin Kübra Tasavvufta On Esas içinde, s.124

¹⁰⁰⁸ Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, *Mu'cemu mustalahâti'n-nifferî*, Dimeşk 2008, s. 85.

¹⁰⁰⁹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 166.

¹⁰¹⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 607.

¹⁰¹¹ İbn Ayyad, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s. 210.

¹⁰¹² Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1993, s. 140

kimsenin kendisini kabulle müslüman olduğu ilâhî kanun olması yanında, İslam'ın bâtinî boyutu olan tarikat kelimesinin de yol anlamına gelmesine dikkat çeken Nasr, şeriatın bütün insanlar için olan ve beşerî mevkiin tüm imkanlarına ulaşmalarını sağlayan en geniş yolken, tarikatın, ermişliğe ulaşmak ve kamil insan realitesini gerçekleştirmek isteyen az sayıdaki insana ayrılmış daha dar bir yol olduğunu belirtir. Yine şeriat, insanın sosyal ve kişisel hayatını uydurmak zorunda olduğu İlâhî İrade'nin somutlaşması anlamına İlahi Kanun'dur.¹⁰¹³ Birbirinden son derece farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, iki çağdaş düşünürün şeriat tanımlarının her ikisi de şeriatın içeriğine yönelik bir bakış taşır.

Kuşeyrî'nin tanımı ise İskenderî'ninkiyle paralel olarak, şeriatı ve hakikati birer pozisyon, birer bakış açısı olarak konumlandıran cinstendir. Yukarıdaki tanımlarda şeriat takip edilen, izlenen bir kurallar bütünüyken, Kuşeyrî'ye göre şeriat, kulluğa sarılmaktır. Kuşeyrî, hakikati ise rububiyeti müşahede etmek olarak tanımlar. Şeriat insanlara bazı yükümlüler yükler. Hakikatse bir manevi donanımdır ki, onunla Hakk'ın alemdeki tasarrufu ve kudreti anlaşılır. Şeriat Hakk'a ibadet etmektir. Hakikatse onu müşahededir. Şeriat emredileni yerine getirmektir, hakikatse kazayı, kaderi, Hakk'ın gizli ve açık kıldıklarını görmektir.¹⁰¹⁴ Bu ifadelerin her birinin dikkatle seçildiği anlaşılmaktadır. Çünkü aşağıda göreceğimiz gibi, şeriat ile hakikat arasında doğabilecek gerilimi izale etme girişimlerinde İskenderî de hemen hemen aynı kelimelere başvuracaktır.

Şeriat dinin zahirî hükümlerini içerir. Buna göre dünya hayatını dine uygun bir biçimde sürdürmenin asgari yolu şeriatı izlemekten geçer. Şeriat dünya hayatına bağımlı bir formasyondur. Dünyadaki ve toplumdaki süreçlerin, ilişkilerin tanzimi için gereken hukuki çerçeve şeriatça temin edilir. Hakikatse dünya hayatından bağımsız olarak vardır. Şeriat, ikilik üzerine oturur. Çünkü insanla insan, insanla Tanrı arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini esas alır ve bu da doğal olarak ikiliği gerektirir. Hakikatse bu ikiliği aşmaktır. Şeriate göre her fiili işleyen bir insan vardır.

¹⁰¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s.106-107.

¹⁰¹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s.46. Ayrıca bu konuda bkz. Tûsî, *Kitabu'l-luma'fi't-tasavvuf*, s. 215.

Fiiller buna göre değerlendirilir. Hakikate göreyse bütün fiillerin gerçek faili Allah'tır.¹⁰¹⁵

Kendisi de ayrıca bir zahir uleması olan İskenderî, müridine zahirî ilimlerin tahsilini öğütler. Salikin itikadını ehl-i hak mezhebine göre düzenlemesi gerektiğini ve ibadetini yapabilecek kadar da ilmihal bilgisi öğrenmesini söyler.¹⁰¹⁶ Bu tavır esasen şeyhi Mursî'den ve onun şeyhi Şâzelî'den devraldığı bir tavidir. “Şeriatın seçimleri ve düzenlemelerinin tamamı hakkında diyecek bir şeyin yoktur, dinle ve itaat et. Bu rabbani anlayışın ve ledünnî ilmin mahallidir. O, Allah'tan alınan hakikat ilminin indiği yerdir.” diyen bizzat Şâzelî'dir.¹⁰¹⁷ Yine Şâzelî “Eğer bâtınını Rabbinin melekûtunun sırlarına açmak istiyorsan zahirinle (yaptıklarınla) ilgilen.” demiştir.¹⁰¹⁸ Mursî de, tıpkı şeyhi gibi zahirî ilimlerin tamamında yetkin bir âlimdi.¹⁰¹⁹

İskenderî, zahirî ve bâtinî ilim arasındaki ilişkiyi sıklıkla hatırlatır. Bâtinî irfan ve zahirî ilim arasındaki denge, İskenderî'nin kişiliğinin en dikkat çekici özelliğidir. İskenderî, hikmeti, İslam nassları ve fikhî zeminde dokumaya çalışmıştır. Bu yönüyle Gazâlî'nin bâtinî yönü daha önde bir takipçisi gibidir.¹⁰²⁰ Buna mukabil Şâzelî ve Mursî öğretilerinde, İskenderî gibi zahir-batın dengesine özel bir dikkat göstermek yerine, bütün dikkatlerini ve ilgilerini müritlerinin bâtinî-ruhsal gelişmelerine yöneltmişlerdir.¹⁰²¹

İskenderî'nin bu iki formasyona birden hakim olması, daha gençlik yıllarında dikkat çeken bir husustur. Şeyhi olan Mursî'nin oğlu Cemaleddin'in bildirdiğini göre Mursî'ye İskenderî'yi fıkıhta başa geçirmek istedikleri söylendiğinde, kendisinin de İskenderî'yi tasavvufta başa geçirmek istediğini söylemiştir. İskenderî'nin kendisine de, fakih Nasırüddin görevden alındığında, “Sen dedenin mevkiine oturacaksın; bir tarafında fakih oturacak, diğer tarafında ben. Ve inşallah

¹⁰¹⁵ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 238.

¹⁰¹⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 37.

¹⁰¹⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 27-28.

¹⁰¹⁸ İskenderî, a.g.e., s. 19.

¹⁰¹⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.83.

¹⁰²⁰ Bu konudaki tutumunu, Gazâlî'den de önce yaşamış olan Kuşeyrî'nin *Risâle*'de ortaya koyduğu senteze kadar geri götürebiliriz. Kuşeyrî'nin çabası hakkında bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, 1978 İstanbul, s. 17 (Mütercimim sunuş yazısı).

¹⁰²¹ Al-İskandari, *The Book of Illumination (et-Tenvîr)*'in İngilizce tercümesi), mütercimim önsözü, s.31.

iki ilimde de söz sahibi olacaksın.” demiştir. İskenderî de bu hadisenin akibetini, “Dediği gibi oldu.” diyerek haber verir.¹⁰²²

Aslında İskenderî, tasavvuf yoluna girmeden önce tasavvuf karşıtı bir alimdir. Mursî ’nin müritlerinden biriyle bu konuda bir tartışmaya bile girmiştir. Ama bir vesileyle Mursî’yle tanıştığından ondan derinden etkilenir ve sonra zamanla onun müridi olur. Mursî, bu süreçte, ilim tahsiline devam eden İskenderî’yi müjdeler: “Devam et. Eğer devam edersen iki mezhepte de müftü olacaksın.” İskenderî, bununla şeriat/zahir ilmi ehlinin mezhebini ve hakikat/bâtın ilmi ehlinin mezhebinin kastetmişti, der.¹⁰²³

İskenderî, sufi literatürünün genel izleğini takip ederek, İslam’ın bir zahiri bir de bâtını olduğunu söyledikten sonra, zahirinin Allah’a muvafakat etmek, bâtınının ise onunla çekişmemek, ona itiraz etmemek olduğunu belirtir (*ademü’l-münâzaât*). Bu zahirî ve bâtınî pozisyonları *İslâm* ve *istislâm* diye adlandırdıktan sonra, İslam bedenlerin nasibidir, Allah’a itiraz etmemek ve *istislâm* ise kalplerin nasibidir, der. İslam surettir, *istislâm* ise bu suretin ruhudur. İslam zahirdir, *istislâm* bu zahirin bâtınıdır. Müslim olan zahiren Allah’ın emrine uyan, bâtınen ise onun kahrına/kudretine teslim olandır.¹⁰²⁴

Her kim Tevhid’i (yani hakikati) dile getirir ama şeriatın zahirî hükümlerine tabi olmazsa o zındıklık denizine dalmıştır. Çünkü tevhid, hakiki fail olarak sadece Allah’ı belirlemektir. Sadece bunu dile getirmek ve buna kani olmak, şeriatın iptali sonucunu doğurur. Olması gereken hakikat ile desteklenmiş ve şeriatle sınırlanmış olmaktır. Hakikat ehli, kendisini ne sadece hakikat yoluyla bağımsızlık elde etmiş, ne de sadece şeriatın zahiriyle yetinmiş kılar. Şeriatın sadece zahiriyle yetinmek [ikilik içerdiğinden ötürü bir tür] şirktir, şeriata bağlanmadan hakikatle yetinmek de *ta’tîl*dir [dini hükümsüz kılmaktır]. Hidayet makamı ise bu iki yolun ortasıdır.¹⁰²⁵ Her kim

¹⁰²² İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.79.

¹⁰²³ İskenderî, a.g.e., s.82.

¹⁰²⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 38

¹⁰²⁵ İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 34. “Mutlak anlamda bâtınî olan kimse vahdet-i vücûd’u zevken idrâk etmiş olup, bütün fiillerinde zevkine göre hareket eder. Bu tutum şeriatin inkarına sebebiyet verir. Çünkü şeriat ikilik (zâhir/bâtın) zevki üzerine kurulmuştur. Halbuki mutlak bâtınîlik bu ikiliği ortadan kaldırır. Mutlak anlamda zâhirî olan ise Hakk’ı şekille kayıtlandırır. Her iki hâl de yani

tevhidin mutlaklığı görüşüyle lakaydi olur, mülkün Allah'ın olduğunu, ondan başka mülk sahibi olmadığını görür ve şeriatın zahirine tabi olmazsa zındıklık denizine düşmüş olur. Durumu da kendisi için bir vebal olur. Fakat iş hakikatle müeyyet ve şeriatla mukayyet olmaktır. Aynı şekilde muhakkık olan ne hakikat ile serbest ve lakaydi davranır ve ne de şeriatın zahiriyle yetinir.¹⁰²⁶

Dolayısıyla sadece şeriata tabi olarak zahir ehli olmak da, sadece hakikate tabi olarak batın ehli olmak da İskenderî için yetkinlikten uzaklıktır. “Allah seni zahirde emrine uyar kıldığında ve batında da kahrına ve büyüklüğüne teslim olmakla rızıklandığında sana nimetin en büyüğünü vermiş demektir.”¹⁰²⁷ Bu hikmeti Zerrûk, “yani senin zahirin ona karşı çıkmaktan ve bânının da ona itiraz etmek ve onunla çekişmekten kurtulduğunda” diye şerh eder.¹⁰²⁸ Bu yetkinlik makamı, kişinin bir yandan “Allah ve kendisi” şeklinde bir ikilik varsayarak taat ve ibadete devam etmesini gerekli kılar, öte yandan, aynı zamanda, yaptığı taatin ve ibadetin gerçekte Allah tarafından yaptırıldığını çünkü fail-i mutlakın o olduğunu bilmesini gerekli kılar. Bu yüzden, “Allah bir kulu [hem] taatle ve [hem de] taatten müstağni kılacağı bir hal ile rızıklandığında, bu Allah'ın o kula zahirî ve bânî nimetlerini tamamladığını gösterir.”¹⁰²⁹ Bununla kastı, kuldan istenen, zahirde emri yerine getirmek, batından de Allah'la alakalı olmaktır ki bu ondan başka her şeyden müstağni olmak demektir.¹⁰³⁰ Böylece en üstün ve kamil nimet, rububiyetin müşahedesi

“tenzih-i sırf” ve “teşbih-i sırf” şer'an yerilmiştir.(...) tahkik ehli tenzih ile teşbih arasını birleştirir. İşte bu övülen orta yoldur.” İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 238.

¹⁰²⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 99. Nasr, şeriatla hakikat arasındaki ilişkiyi anlatmak üzere “özellikle Şâzeliyye tarikatı şeyhleri”nin kullandığı bir daire sembolizminden bahseder. Buna göre dairenin çemberi şeriatı temsil eder. Her Müslüman şeriatı kabul etmekle bu dairede yer alan noktalardan birini oluşturur. Çemberden dairenin merkezine giden sayısız yarıçap tarikatları temsil eder. Merkez ise hakikattir. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 139. Bu ilişki için sufilerce kullanılan bir başka sembolizm de ceviz sembolizmidir. Buna göre kabuk şeriat, içi tarikat ve görülmeyen ama her tarafa yayılmış olan yağı da hakikattir. Bkz. A.g.e.,s. 141. İsmail Hakkı Bursevî de ceviz sembolizmini kullanır. Cevizin en dıştaki yeşil kabuğu şeriat, ikinci kalın kabuğu tarikat, zarı marifet, yemişi hakikattir. Bkz. İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*, Ankara 2002, s. 34. Bunun dışında şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikati inciye benzetenler de vardır. Bkz. İbn Ayyad, *el-Mefâhiru 'l-aliyye fi 'l-meâsiri 'ş-şâzeliyye*, s. 214.

¹⁰²⁷ İskenderî, *Hikem*, s.131.

¹⁰²⁸ Zerrûk, *el-Hikemü 'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.121.

¹⁰²⁹ İskenderî, a.g.e., s.119.

¹⁰³⁰ Rundî, *Şerh alâ kitabi 'l-hikem*, c. 1, s.64.

esnasında ubudiyetin yerine getirilmesi olur. “Yani bir başka ifadeyle, hakikate muvafakat göstererek şeriatın gereğini yapmak.”¹⁰³¹

Şeriat makamı fark makamıdır, hakikat makamıysa cem’ makamıdır. Ya da başka bir deyişle şeriat makamı İslam makamıdır, hakikat makamı ihsan makamıdır. Yine şeriat makamı ibadet odaklıdır, hakikat makamıysa kulluk (*ubûdet*) odaklıdır.¹⁰³²

Şeriat ve hakikat arasındaki bu nispeten daha teorik bir muvazene söylemi yanında İskenderî, hem ibadetlerin zahirî ve batını yönleri, hem de zahirî ve bâtinî ibadetler üzerinde de durmuştur.

Farzların iki çeşit olduğunu dile getiren sufimiz, bunları zahirî farz ve bâtinî farz olarak ikiye ayırır. Zahirî olanlar namaz, oruç, hac gibi şeriatın öğrettiği farzlardır. Bâtinî farzlarsa Allah’ı bilmek, onun için sevmek, tevekkül, vaadine güvenmek, ondan korkmak, recâ vb. farzlardır.¹⁰³³

Zahirî farzlar bâtinî olanlarından ayrılamaz. Bâtinî farzlar zahirî olanların şartı ve temelidir. Farzların zahirî ile batını arasındaki ilişki zahirle bâtin arasındaki gibidir.¹⁰³⁴ Peygambere uymak iki kısımdır: Açık (*celî*) ve gizli (*hafî*) uymak. Açıkça uymak namaz, oruç vb. farzları yerine getirmekle olur. Gizli uymak ise namazda cem’i (cem makamını) gerçekleştirmek, Kur’an okurken tedebbürle okumak vb. ile olur. Eğer namaz kılıyor ve Kur’an okuyorsan ama namazda cem’i ve Kur’an okuma esnasında tedebbürü gerçekleştirmiyorsan bil ki bâtinen kibir, kendini beğenme gibi hastalıklara sahiptir.¹⁰³⁵

¹⁰³¹ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.95. Zerrûk, başka eserlerinde de bu konuya eğilir. Sünnete uymak ve minneti müşahede etmekle; kaderin hükmünü görmek ve aynı zamanda şeriat ve sebepleri yok saymamakla bütünü mülâhaza et, der. Bkz. a.mlf., *Kavâidü't-tasavvuf*, s. 280. Bu görüşlerle tamamen paralel olan ve bu görüşlerin bir tür çeşitlendirilmesini içeren görüşler için bkz. İbn Ayyad, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri'ş-şâzeliyye*, s. 210-215.

¹⁰³² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.100.

¹⁰³³ İskenderî, a.g.e., s.23.

¹⁰³⁴ İskenderî, a.g.e., s.24.

¹⁰³⁵ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 5. Zerrûk da, ibadetin kemal şartının, ne birine ne de diğerin ağırlık vermeden zahirî ve bâtinî şartlarını birlikte yerine getirmek olduğu söyler. Bkz. Zerrûk, *Kavâid*, s. 122. Yine zahir-batın ve fıkıh-tarikat arasındaki denge hususundaki titizliğiyle bilinen Zerrûk’un konuyla ilgili diğer görüşleri için bkz. A.g.e., s. 40, 268, 280.

b. Varidat

Tasavvuf edebiyatında irfani bilgi bağlamında sık kullanılan terimlerden biri de variddir. Varid, kalbe yönelik olan irfanî tenzilattır.¹⁰³⁶ Varid kişinin kastı ve dahli olmaksızın kalbine doğan bilgidir. Bu, feyz, ilham gibi isimlerle anılan bilgidir. Allah'tan gelen varid, varid-i Hakk, ilimden gelen varide de varid-i ilm denir. Varidler salik üzerinde psikolojik sonuçlar doğurur ve onun mutluluk, sıkıntı, hüzn gibi çeşitli halleri yaşamasına sebep olabilir.¹⁰³⁷

İskenderî, hakikatlerin tecellisini varid olarak isimlendirirken, bu tecellinin toplu olarak gerçekleştiğini söyler. Toplu olarak alınan varidler, ezberlendikten sonra açılır ve açıklanır.¹⁰³⁸ Ariflerin kalplerine doğan hakikatler araştırmaya ve öğrenmeye, belli sebeplere dayalı olarak ve açıklanmış olarak değil topluca varid olur. Bu varid olma hali yoğun ve güçlü bir haldir ve tecelli eden hakikatlerin açılması daha sonra olacaktır. *Hikem*'in yakın dönem şarihlerinden Şernûbî'ye göre, ariflere varid olan hakikatlerle vahiy arasında benzerlikler bulunduğu için¹⁰³⁹, İskenderî, “Sana okuduğumuz zaman okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak bize düşer.”¹⁰⁴⁰ ayetini anarak, Hz. Peygamber'e vahiy inme sürecini hatırlatır ve arife adeta şöyle dendiğini düşünür: Ey arif bu hakikatler varid olurken aklını kullanmaya çalışma, onun açıklanmasını bize bırak.¹⁰⁴¹ Bu hakikatler kalpte yerleştikten sonra onlar açılır ve “her bir kelimededen bin kelime elde edilir”¹⁰⁴²

Varidin gerçekleşme sürecinin bu tasviri, varidin sadece salike tenzil olmasının değil aynı zamanda onun kavranması ve açıklanmasının da dış yani ilâhî müdahaleyle olduğunu gösterir ki, irfanî bilginin salikin tasarrufu dışında ve adeta ondan bağımsız ve tamamen ilâhî bir hibe olarak gerçekleştiğine dair tasavvufi görüşü pekiştirir.

¹⁰³⁶ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 90.

¹⁰³⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 47; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.688-689.

¹⁰³⁸ İskenderî, *Hikem*, s.169.

¹⁰³⁹ Zerrûk'un varid için kullandığı yukarıda geçen “tenzilât” ifadesini hatırlayalım.

¹⁰⁴⁰ Kıyamet suresi/18-19.

¹⁰⁴¹ Şernûbî, *Şerhu hikem*, s. 208.

¹⁰⁴² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 194.

Varidler güçlü dönüştürücülerdir. Geldikleri zaman salikteki “alışkanlıkları yakıp yıkarlar.” diyen İskenderî, çünkü der, “ Hükümdarlar bir ülkeye girdiklerinde orayı yıkıp dağıtırlar.”¹⁰⁴³ Varidin içerdiği şiddet ve tazyike çekilen bu dikkatten daha ilgi çekici olansa, varidin el-Kahhâr’ın huzurundan geldiği için kendisine dokunan her şeyi yarıp geçtiğini söylemesidir.¹⁰⁴⁴ Varid, Allah’ın el-Kahhâr isminin hazretinden gelir, bu bakımdan beşerî idraksizlikler onunla dağılır.¹⁰⁴⁵ Varid, belki de beklenebileceği gibi Allah’ın ilimle ilgili mesela el-Alîm gibi bir isminden gelmez. Böylece irfanî bilginin yıkıcı, sarsıcı ve sadece akıl üzerinde değil varlık ve psikoloji üzerinde de etki eden tabiatına dair bir açıklamayla karşılaşırız.

Varidin ve ilhamın subjektif içerikli tabiatı, İskenderî’yi varidle ilgili uyarılar yapmaya sevk eder.

Varidin ilâhî tabiatı salik açısından bir risk de taşır. Salik karşılaştığı varidi çok önemseyebilir, onun çok etkisinde kalabilir. İskenderî bu noktada uyarır: “Meyvesini bilmediğin bir varidi tezkiye edip aklama. Buluttan murat yağmurun yağması değildir, meyvelerin ortaya çıkmasıdır.”¹⁰⁴⁶

Varidin gelmesi ve gelişmesine dair bu açıklamalar, salikin varide karşı müteyakkız, istekli olması sonucunu doğuracaktır. Bu noktada da uyarır ve mesele varidlerin zuhuru değildir, der. Yapılması gereken Allah’la olan bağlantıya bakmak, onun emirlerini önemsemek, ihtiyarı terk etmektir. Kendinde bu halleri gördüğünde bil ki Allah sende sana inayet ve yardımda bulunmuştur.¹⁰⁴⁷ Bu uyarılar, salike varid ve ilham gibi subjektif içerikli bir bilgiye değil, objektif bir bilgiye (ki şeriâtı hatırlatan tarzda “emirler” demektir) bel bağlamaya çağırır. Yine bu açıklamada varidin kaynağının salikin kendi çabası ve yeteneği değil, ilâhî ikram olduğunun yeniden teyidini buluruz. Nitekim bunu bizzat kendisi teyit eder: “İlahi varidler

¹⁰⁴³ Neml suresi/34.

¹⁰⁴⁴ İskenderî, *Hikem*, s.171.

¹⁰⁴⁵ Şernûbî, *Şerhu hikem*, s.209.

¹⁰⁴⁶ İskenderî, a.g.e., s.171.

¹⁰⁴⁷ İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s.48.

nadiren ve ansızın gelir. Bubunun sebebi de kulların bu varidlerin gerçekleşmesinde bir istidat iddiasında bulunmamaları içindir.”¹⁰⁴⁸

Varidle ilgili bir uyarısı daha vardır İskenderî'nin. Varidler amaç değildir ve gereğinden daha fazla önemsenmemelidir. Varidler nurlarını yaydıktan ve sırlarını teslim ettikten sonra onların kalıcı olmalarını isteme. Çünkü senin için Allah yetmelidir ve hiçbir şey seni ondan alıkoymamalıdır.¹⁰⁴⁹

c. Gaybî bilgiler

İskenderî'nin, nurlanmış kalbin ilâhî ilhamlara ve bilgilere açıldığını, bunları almaya hazır hale geldiğini söylemesinin bir neticesi de, bazı gizemli ve sırlı bilgilere ulaşmaktır. Nitekim eserlerinde çok olmamakla birlikte bu türden bilgilere yer verir. Bu bilgilerin yoğun ve derin bir içerik taşıdığı görülecektir. Bu yoğunluk ve derinlik, bu bilgilerin arka planında önemli bir birikimi gizlediğini ve yazarın bu türden bilgilerin sadece bir kısmını kitaplarında paylaştığını okura hissettirir.

Alemi, tasavvufî literatürde sıkça rastlandığı üzere mülk-melekut-ceberut alemleri şeklinde üç kısma ayırır İskenderî.¹⁰⁵⁰ Kâşânî'ye göre mülk alemi cismanî, görünür alemdir.¹⁰⁵¹ Melekût alemi ruh ve meleklerin alemi¹⁰⁵², görünmeyen, gayb alemidir¹⁰⁵³ ve ceberut alemi ise ilâhî isim ve sıfatların ve ezelî ilimdeki oluş hakikatlerinin alemidir.¹⁰⁵⁴ Tasavvuf, bedeni sebebiyle mülk alemine ve ruhu ve sırrı sebebiyle de melekut alemine ait olan¹⁰⁵⁵ ve bu sebeple de ikisi arasına yerleştirilmiş olan insanı¹⁰⁵⁶ iç dünyasının (bâtınının) üst alemlerle temas kurmasını da temin etmeye matuftur ve bunun imkanı kişinin davranışlarına dikkat etmesidir. İskenderî, bununla ilgili Şâzelî'nin müride verdiği bir öğüdü aktarır: “Eğer bâtınını Rabbinin melekutunun sırlarına açmak istiyorsan zahirinle (yaptıklarınla) ilgilen.”¹⁰⁵⁷ Bu öğüt,

¹⁰⁴⁸ İskenderî, *Hikem*, s.117.

¹⁰⁴⁹ İskenderî, *Hikem*, s.171-3.

¹⁰⁵⁰ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.11.

¹⁰⁵¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 362 ve 538.

¹⁰⁵² Kâşânî, a.g.e.,s. 362.

¹⁰⁵³ Kâşânî, a.g.e., s. 539.

¹⁰⁵⁴ Kâşânî, a.g.e., s. 362.

¹⁰⁵⁵ Şernûbî, *Şerhu Hikem*, s. 231.

¹⁰⁵⁶ İskenderî, *Hikem*, s. 181.

¹⁰⁵⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 19.

daha önce birkaç kez değindiğimiz, davranışın bilgi kaynağı olması biçimindeki yaklaşımın bir sonucudur. Melekut alemi gaybî alemdir ve kişinin gaybden perdelenmesinin sebebi kusurların varlığıdır. “Kusurlardan arındığında gaybın kapısı kişiye açılacaktır.”¹⁰⁵⁸ Yine melekutun haline vakıf olmak için izlenecek bir yol haritası çizer: Yakın nuru kalpte istikrar kazandığında ve süreklilik arz ettiğinde nefis uyanır ve basiret ehli olur. Kalp Allah’ın celaliyle itminan bulur. Sonra Allah’tan başkasından kopar, acizane bir biçimde bekler ve Allah’a muhtaç bir biçimde sığınır. Sonra ona, muhtaç kimsenin çağrısına cevap veren Zat karşılık verir. Bu parıldayan nur böylece kalpte karar kılar. Sonra Allah’tan başkasıyla meşgul olmanın karanlık tarafları ona ilişir. Bunun üzerine melekutun hali ona görünür.¹⁰⁵⁹ Bu yaklaşım da öncekinin bir benzeri olarak, nefis terbiyesinin bir bilgi kaynağı olarak belirlediği önemli bir örnektir.

Bu türden gaybî sırları taşımak görüldüğü gibi belli bir manevi ehliyet ve yetkinlik istemektedir. Veliler arasında da bu türden bilgilerin kendilerine emanet edilmeleri açısından bir hiyerarşi mevcuttur. İskenderî, Mursî’den şöyle aktarır: “Allah’ın öyle kulları vardır ki Allah kendi efaliyle onların efalini, kendi vasıflarıyla onların vasıfların, kendi zatıyla onların zatını silmiştir. Ve onlara evliyanın genelinin duymaktan aciz kalacakları sırları yüklemiştir.”¹⁰⁶⁰

Bu gaybî bilgiler nelerdir? Bunlar kitaplarda yer almadığı ya da nadiren yer aldığı için entelektüel hayatta pek dolaşımda olmayan, ilham eseri oldukları ifade edilen bilgilerdir. Gaybî bilgiler, gayb aleminden geldiği ima edilen ya da gayb alemine dair ifşaatta bulunan bilgilerdir. Bu bilgilerin bir kısmı, tasavvufi haller ve makamlar, tasavvufî dönüşüm sırasında yaşanan ruhsal durumlarla ilgili olabileceği gibi, dünya ölçülerince olağandışı bulunan başlıklarda da olabilmektedir. İskenderî’nin eserlerinde bahis açtığı, değindiği ya da kısmen detaya girdiği bu türden gaybi bilgiler şunlardır:

“Kalbin hissettiği her zikri Hafaza melekleri de hisseder. Çünkü onların bilinçleri senin bilincine bitişiktir (*yukârin*). Bunda bir sır vardır. Ta ki sen zikrettiğin

¹⁰⁵⁸ İskenderî, *Risâle fi edebi’l-ilm*, s.47.

¹⁰⁵⁹ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 62.

¹⁰⁶⁰ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.26.

mezkurda seyr ederek zikrin şuurundan gaib olduğunda, zikrin Hafaza'nın da bilincinden gizlenmiş olur."¹⁰⁶¹ Bu çok çarpıcı alıntıda, geleneksel psikolojinin bir unsuruna dair pek bilinmeyen bir ifşa vardır. Ama bu ifşa esnasında bile sınırlar gözetilir ve bir sırta atıfta bulunulur.

Yine İskenderî, seyrü sülukta varılacak menzillerin sonunda *Hadratü'l-Kuds* ve *Bisâtü'l- Üns* diye başka kaynaklarda da açıklanmayan iki menzilden bahseder. Bunlar hakkındaki açıklaması şundan ibarettir: Fetihlerin (*mefâtiha*), karşılıklı oturup söyleşme (*miücâleseti'l-muhâdese*), *müşâhede*, *mülâtefe* mahallidir.¹⁰⁶²

İskenderî, yine gaybî kimselerden, hakkında en çok söz edilen Hızır'dan da bahsetmektedir. İskenderî, Hızır'ın sufilere göre hayatta olduğunu ısrarla söyler. Her devirde velilerden bazılarının Hızır'la buluştuğunu ve bu buluşmayı anlattıklarını, bu anlatılar neticesinde Hızır'ın hayatta olduğu bilgisinin tevatür derecesine ulaştığını söyler. Bu meyanda şeyhinin şeyhi Şâzelî'nin Hızır'la buluşmasını nakleder. Yine gerek Abdülkadir Geylani'nin bir müridinin başına gelen bir buluşmayı, İbn Arabî'nin kendi başından geçen bir buluşmayı da aktardığı gibi Hızır'la buluştuğunu ifade eden başka isimlerden de bahseder.¹⁰⁶³ Hızır'ın varlığını inkar edenleri, bu konuda *Acâletül muntazır fi şerhi hâli'l-Hızır* adlı bir kitabı da olduğunu söylediği Ebu'l-Ferec ibn Cevazi'nin şahsında kıyasıya eleştirir. İskenderî'ye göre Hızır'ın varlığını inkar eden, Hızır'ın Hz. Musa ile görüşen Hızır'dan başkası olduğunu söyleyen, her devrin Hızır'ının farklı olduğunu söyleyen, Hızır olmanın (*Hızırîyyet*) bir makam olup her devirde bir kişinin o makama geçtiğini söyleyen kimse yanılmıştır. Hızır'ın hayatta olmadığına dair bir delil olarak, “Senden önce hiçbir beşeri ebedi kılmadık”¹⁰⁶⁴ ayetinin ileri sürülmesini de eleştirir. Hızır'ın ölümsüz değil, uzun bir ömür sürdükten sonra öleceğini, şeytan için kabul edilen bu uzun ömrün Hızır için kabul edilmemesinin yanlış olduğunu söyler. Eğer itirazcı, Hz. Peygamber Hızır'la buluşmuş olsaydı bundan bahsederdi derse, Hz. Peygamber'in muttali olduğu her şeyden bahsetmediğini, “Rabbim bana üç (tür) bilgi öğretti. Bunlardan birini anlatmamı, birini gizlememi emretti. Üçüncüsünü ise anlatıp

¹⁰⁶¹ İskenderî, a.g.e., s. 10.

¹⁰⁶² İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 32.

¹⁰⁶³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.57-58.

¹⁰⁶⁴ Enbiya suresi/34.

anlatmamakta özgür bıraktı.” diyerek buna işaret ettiğini belirterek karşı çıkılacağını söyler.¹⁰⁶⁵

İskenderî şeyhi Mursî ’nin yeni ve ilginç (*ğarîb*) bir ilimden bahsettiğini ve bunu kendi şeyhi Şâzelî’nin de dile getirdiğini söyler.¹⁰⁶⁶ Şeyh Mursî, özellikle tefsir ve hadis ilimlerinde behre sahibi olması yanında, herhangi bir ilimde konuşmaya başladığında dinleyen onun o ilimden başka bir şeyle uğraşmamış olduğunu sanabilecek kadar da ilim sahibidir. Bizzat Mursî’nin kendisi şöyle demiştir: “Fakihlerin içinde buldukları hususta onlara ortağız [fikhî onlar kadar biliriz] ama onlar bizim içinde bulunduğumuz hususta bize ortak değiller.” İskenderî’ye göre “Mursî özellikle marifet ve ilâhî sırlar hususunda benzersizdir. Onu bu konularda dinleyen birisi bu sözlerin kaynağının bu dünya olmadığını anlardı. O, göklerin haberlerini yerin haberlerinden daha iyi bilirdi.” İskenderî, şeyhinin bu ilâhî sırlar bağlamında şu hususlarda konuştuğunu söyler: Akl-ı ekber, ism-i azam ve onun dört şubesi, isimler, harfler, evliyanın devâiri (daireleri/alanları/kapsamları), yakın sahiplerinin makamları, arştaki mukarrebûnun mülkleri, sırların ilimleri, zikirlerin medetleri/destekleri, mekâdir/miktarların günü, tedbir, başlangıcın bilgisi, meşîyyetin bilgisi, kabza/yakalama, kabza ricali, ifrad/ ferdliğin bilgileri, kıyamet gününde Allah’ın kullarına hilm, nimet verme, intikam alma kabilinden davranışları.¹⁰⁶⁷

İskenderî’nin dile getirdiği bu kabil bilgilerden biri de, harflere dairdir. Harflerin bâtinî ve işari anlamları üzerine zaman zaman özellikle bazı sufilerin konuştuklarını görmekteyiz. İbn Arabî, harflerin Allah’ın sırlarından olduğunu, onların bilgisinin Allah katında saklı olan en şerefli ilimlerden olduğunu ve bu ilmin evliyanın ilmi olduğunu söyler.¹⁰⁶⁸

Harflerin anlamları, içerdikleri işaretler ve nüktelere dair konuşmuştur. Özellikle de “Allah” ismi ve bu ismi oluşturan harfler hakkında konuşmuştur.

¹⁰⁶⁵ İskenderî, a.g.e., s.58.

¹⁰⁶⁶ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.71.

¹⁰⁶⁷ İskenderî, a.g.e., s.83.

¹⁰⁶⁸ İbn Arabî, *Risâle fî sırrı’l-hurûf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Kahire trs., s. 14.

Daha önce nokta ile ilgili olarak söylediklerine değinmiştik.¹⁰⁶⁹ Bu bölümde tekrara düşmemek için noktayla ilgili bahse girmeden, harflerle ilgili diğer söylediklerini ele alacağız.

Allah ismi 4 harften oluşur: Elif, lâm, lâm, he. Bu harflerden her birinin kendine özgü anlamları vardır. Elif, ülfet ve te'lif köklerinden türemiştir. Bütün mahlukat onunla tevhid ve marifet üzere ülfet etmişlerdir.¹⁰⁷⁰

Alfabe harfleri anlamların giysileridir. Anlamlar harfler için değil, harfler anlamlar içindir. Bu anlamlar ruhlar gibiyse, harfler de bedenler gibidir. Harfleri anlamlar için suretler ve kabuklar kılan Allah'tır. Harfler insan fiilinin (elinin?) lisanıdır [İnsan eliyle bir etkinlikte bulunur ve harfler böylece belirir]. İnsanın o yaptıklarındaki fiil onlardır ve onların anlamlarıysa bilgiyi oluşturur.¹⁰⁷¹

Elif, alfabe harfleri içinde en üstün olanıdır.¹⁰⁷² O harflerin Âdem'idir. Ondan türemiş olan hemze de Havva'dır. Sözdeki müzekker/eril unsur oğlu, müennes/dişil unsur ise kızı gibidir. Bütün 28 harf, bütün insanlığın Âdem'in çocuğu olması gibi, elifin çocuğudur. Noktaya gelince onun aslı, yokluğun (adem) zıddı olan varlığın evveliyetinin belirlenmesinin bir işaretidir. Varlığın bu evveliyeti, usulcülerce cevherü'l-ferd olarak terimleştirilmiştir. Nokta, vahdet sıfatıyla isimlendirildikten sonra elif olarak isimlendirilmek istediğinde tecelli ve zuhur için uzadı, zatının varlığını kendi nefsiyle bilmek için en üst olan en alta nüzül etti ve böylece elif oldu. Rivayet edilmiştir ki Allah noktayı ilk yarattığında ona nazar etmiş ve o da bu nazarın etkisi ve heybetiyle takatsiz kalıp erimiş, akmış, bu akışı da elif olmasına sebep olmuştur. Allah da bu ilk harfi yazının başı, harflerin ilki yapmıştır. Böylece harfler ondan sadır oldukları için o harflerin ilki olmuştur. Nokta ise bilinmeyen bir hazineye dönüşmüştür.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁹ Bkz. "Allah-Âlem İlişkisi" bölümü.

¹⁰⁷⁰ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.30.

¹⁰⁷¹ İskenderî, a.g.e., s.31. Harflerin ilahi kökenine dair bir tartışma için bkz. Ahmet Soysal, *Hüsnühât*, İstanbul 2004, s.54 vd.

¹⁰⁷² İbn Arabî'de elif, harfler arasında merkezî önemli bir yer tutar. Ona göre elif diğer bütün harflerin kendisiyle ayakta durduğu ya da başka bir ifadeyle bütün harflerin çözülünce kendisine dönüştüğü ve bütün harflerin kendisinden oluştuğu harftir. Bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 222.

¹⁰⁷³ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s. 31.

Hız. Âdem zürriyetinin başlangıcı ve ilk üyesi olarak yaratıldığı gibi, harfler de Allah'ın Hız. Âdem'e, yaratılış esnasında koyduğu ve teslim ettiği sırlardır. Harflerin bilgisini meleklerden herhangi birine açmamıştır. Böylece harfler Hız. Âdem'in dilinden dil becerileri (*funûnu'l-luğât*) ve çeşitli kelimelerle ortaya çıkmıştır. Bu harflerin zahiri ve bâtını vardır. Yine bu harflerin haddi ve matları vardır. Zahiri, isimleri ve biçimleriyle, bâtını, anlamları ve sırlardır. Haddi, kategorileri (*tafsîl*) ve kurallarıyla (*ahkâm*), matları ise şuhudu ve keşfidir. Harflerin, anlamların sırlarını ifade etmek için oluşturduğu her bir terkip ve atama (*tevlîye*) elif'tendir. Bu, özlü sözler, çarpıcı hikmetler ve ilgi çekici bilgilerden kendisine üflenen ruha göre gerçekleşir. Elifin sureti Hız.Âdem'i farklı kılan sırdır. Hız.Âdem bu sır sebebiyle, Hakk'ın kendisine bütün eşyayı öğretmesiyle seçkin kılınmıştır. Her kime elifin sırrının bilgisi açılmışsa o kimse vahdaniyetin tevhidinin sırrının bilgisiyle seçkinleşmiş, vahdetü'l-ehadiyye sırrının makamına yükselmiştir. Her kime elif'e nispet edilen lâm'ın sırrı açılmışsa o da nebevi risaletin sırrının bilgisiyle seçkin kılınmıştır.¹⁰⁷⁴

Her bir harfin ilginç bir sırrı, kapsamlı ve doğru bir bilgisi vardır ki bunlar sayesinde ifadedeki kapalılıklar açılır, her türlü amaç ve kasıt dile gelir. Bunları akıl sahibi hakîmler ve seçkin âlimler bilirler.¹⁰⁷⁵

Elif sayı olarak da "bir" demektir. "Bir" de diğer sayıların ilkidir. Onda, varlıktaki her şeyin kendisiyle ayakta durduğu tevhid umdesine bir işaret vardır. Tıpkı Allah'ın mutlak varlık ve ilk varlık olması gibi – ki ondan önce herhangi bir şey yoktur- aynı şekilde elif de böyledir ve bir bütün sayılardan öncedir. Elifin başlangıcı bir, bağımsız noktadır. Bu da harflerine varlık dairesinin kutup merkezinden ibarettir ve yine bütün âlemin kendisinden sadır olduğu, mevcudun vahdetinin varoluşunun noktasıdır.¹⁰⁷⁶

Allah ismindeki ilk lâm mülk'ün lâmidir. Aynı şekilde Allah'ın anlayışını açtığı kimsenin akıl ve fehm levhinin (*levhu'l-akl ve'l-fehm*) de lâmidir. Yine o nübüvvet ve risalet levhinin de lâmidir. İkinci lâmı mülk'ün lâmına işarettir. O

¹⁰⁷⁴ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.31.

¹⁰⁷⁵ İskenderî, a.g.e, s.32.

¹⁰⁷⁶ İskenderî, a.g.e., s.32.

(Allah) Melik ve Mâlik'tir. Göklerin ve yerin ve arasındakilerin mülkü onundur.¹⁰⁷⁷ Allah ismindeki he, Hakk'ın mutlak varlığına ve vahdaniyetinin belirlenmesine ve onun bütün varlığı bilgi, irade ve kudret olarak kuşatmasına işaretin he'sidir. Ehl-i tahkik için bu he (hüve) Allah'ı hatırlatır.¹⁰⁷⁸

Görüldüğü gibi İskenderî adeta Hurûfî bir geleneğe uygun olarak, harflere dair bilinen anlamların ötesinde açıklamalarda bulunmaktadır. Bu ifadelerinin hemen tamamı sadece onun bir kitabında (*el-Kasdu'l-Mücerred*) yer almaktadır ki daha önce diğer kitaplarını okuyanların beklenmedik ve şaşırtıcı bulacakları bir durumdur. Bu da, İskenderî'nin, bu türden bilgileri ve yorumları son derece sınırlı biçimde serdettiği, görüşlerinin ve eserlerinin merkezine yerleştirmedeğini söylememizi kolaylaştırmaktadır. Nitekim İskenderî, kendisinden beklendiği gibi gaybî bilgilerin ardına düşmek yerine, kişinin nefsinin tezkiye etmesini öncelediğini belirtmektedir: “Kişinin kendisinde gizli olan kusurları araştırması, kendisinden gizlenmiş olan gaybi bilgileri araştırmasından daha iyidir.”¹⁰⁷⁹

Sonuç olarak: İskenderî için hakiki bilgi marifetullahtır. Marifet, imanın kalpte derinleşmesiyle temin edilir. Marifete ulaşmak için akıl yeterli değildir. Nefsin arındırılması yoluyla aydınlanmış olan kalp marifete muhatap olur. Marifetin birinci aşaması Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını bilmektir. Salık, Allah ismi hariç Allah'ın isimleriyle ahlaklanabilir. İskenderî, esmaü'l-hüsna ile ilgili müstakil bir kitap yazmıştır.

Arif müşahede ehlidir. Allah'ı şuhud ile tanır. Oysa avam taklit ya da delil ehlidir. İskenderî'ye göre taklit ehli de delil ehli de ariflere kıyasla avam sayılır. Ona göre Allah'ı aslında sadece Allah bilir. Allah'ı tanımak aslında onu sadece kendisinin tanıyabildiğini bilmektir.

İskenderî için bilgide çok katmanlılık esastır. Aynı hakikat farklı idrak ve bilinç mertebeleri için farklı anlamlara gelir. Marifetin dile getirilmesi çeşitli

¹⁰⁷⁷ İskenderî, a.g.e, s.34.

¹⁰⁷⁸ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.35.

¹⁰⁷⁹ İskenderî, *Hikem*, s. 101.

zorluklar içerir. İskenderî bu zorlukların bir kısmı mecazla, bir kısmını ise paradokslarla aşmaya çalışır.

Bilgi için akıl yanında kalp de etkin olarak kullanılmalıdır. Manevi bilgi nurlanmış kalple ya da akılla elde edilir. İskenderî, şerait ile hakikat arasındaki dengeyi gözettiği gibi, varidat, bazı gaybî bilgiler ve harflerin sırlarına da değinir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'DE NEFS

I. İNSAN ANLAYIŞI

A. İnsan ve melekeleri

İskenderî, insanoğlunun bir cevher olduğunu ve bütün varlığın onun sedef kabuğu olduğunu söyler.¹⁰⁸⁰ *Hikem* şarihi Şarkavî, bu ifadenin şerhinde, insanın, bütün mevcudatın ulvi ve süfli, latif ve kesif sırlarına, ruhani, cismani, semavi ve arzi esrarını cami olduğundan insana küçük alem denmiştir, der ve sonra da örneklerle insanda hayvani, bitkisel, meleki, şeytani, semavi özelliklerin nasıl bulunduğuna yer verir.¹⁰⁸¹

İskenderî, nefse beden arasında metafizik açıdan bir ikilik görür. Beden zulmani ve karanlık iken, nefis nurani bir cevherdir.¹⁰⁸² Dahası beden insanın zindanıdır. Dünyada yaşadığı halde kendisine gayb meydanları açılmayan kimse yaşadığı yerde ve bedeni içinde hapis sayılır.¹⁰⁸³ Dolayısıyla salık açısından önündeki hedef, bu zindandan çıkmak ve yükselmek olacaktır. Yükselme imajı yersiz değildir. Çünkü İskenderî birden fazla yerde manevi ilerlemeyi dikey bir hareket olarak resmeder. Sözgelimi, bir yerde “Allah sana merhamet etsin, semavi ve ulvi olasın, süfli ve yeryüzüne ait değil.” der.¹⁰⁸⁴ Bu ifadesi göksel olanın ulviliğini ve yersel olanın düşüklüğünü açıkça dile getirmesi bakımından da ilginçtir. Bir başka yerdeyse, “Kalp tevhid ile dolduğunda arşî olur.”¹⁰⁸⁵ diyerek, arş gibi manevi kozmolojinin önemli bir semavi unsurunu hedef kılar.

Semavi olmak, İskenderî'nin bu konudaki perspektifince, gök ehli olan melekelerin arasına karışmak, melekleşmek olarak resmedilir. İnsanın dikey yolculuğunun menzillerini şöyle belirler: Behimî seviye > beşerî seviye > melekî

¹⁰⁸⁰ İskenderî, *Hikem*, s.181.

¹⁰⁸¹ Şarkavi, *Hikmete Yolculuk*, s. 80. İhvan-ı Safâ'nın, insanın âlemin bir kopyası olduğuyula ilgili benzer açıklaması için bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c.2, s. 457 vd.

¹⁰⁸² Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.127.

¹⁰⁸³ İskenderî, *Hikem*, s. 181.

¹⁰⁸⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 78.

¹⁰⁸⁵ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.55.

seviye > rabbanî seviye.¹⁰⁸⁶ Bu yolculuk Konevi'nin ifadesiyle yaratılmışlara özgü sınırlamalardan aşama aşama kurtularak “üst aleme” doğru yapılan yolculuktur.¹⁰⁸⁷

Nefs tezkiyesi neticesinde, güzel ahlakla bezenmiş olan kimse melekî yetkinlik sıfatlarıyla sıfatlanmış olur. Böylece de behimî noksanlık vasıflarından kurtulmuş, beşerî sıfatların karanlığından çıkmış olur. Neticedeyse behimî, hayvanî niteliğinden uzaklaşmış olur. Salik meleklerin ahlakını örnek aldıkça hayvanî (behimî) yönünden uzaklaşır ve meleklerle benzer. Melek de Allah'a yakındır (*karîb*), (Allah'a) yakın olana (melek) yakın olan da (Allah'a) yakındır.¹⁰⁸⁸

İnsanoğlunun bu manevi terakkisi ancak nefsin arındırılmasıyla mümkün olacaktır. Nefsin arındırılması, tezkiye edilmesi diğer sufilerin tamamı gibi İskenderî'nin de titizlikle üzerinde durduğu bir konudur. Bu tezkiye işleminin detaylarını daha detaylı ele almakta yarar var.

II. NEFS ANLAYIŞI

A. Nefs nedir?

Kur'an'da Nefs sözcüğü yaklaşık üç yüz kez geçmektedir. Bunlardan birçoğu “kendi” anlamında geçmektedir.¹⁰⁸⁹ Bu ayetlerden ikisinde ise Allah için kullanılmaktadır.¹⁰⁹⁰

Nefsle ilgili olarak en kapsamlı araştırmayı yapan filozof İbn Sina olsa da¹⁰⁹¹, genel olarak bütün Müslüman düşünürler nefisle ilgili çeşitli tanımlar ve mülahazalar geliştirmişlerdir.

Mutezilî ve Eş'arî Kelâmcılar nefsin maddi bir cevher olduğunu söylemişler ve nefse ruhu bir tutmuşlardır.¹⁰⁹² Kindî, nefsi üç şekilde tanımlarken hem Aristo hem de Platon'un etkisindedir. Nefsi “canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali”, “bilkuvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk

¹⁰⁸⁶ İskenderî, *el-Kasdu'l-Mücerred*, s.20-21.

¹⁰⁸⁷ Konevi, Miftahu'l-Gayb'dan aktaran William Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, Çev. Turan Koç, İstanbul 2011, s. 191

¹⁰⁸⁸ İskenderî, a.g.e., s.20.

¹⁰⁸⁹ Bu ayetlerden bazıları için bkz. 4/176; 7/205; 18/6; 4/110; 27/92; 47/38; 16/111;53/32

¹⁰⁹⁰ 5/116;6/12.

¹⁰⁹¹ Ali Durusoy, *İbn Sina Fesefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 30.

¹⁰⁹² Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etül fikrîl felsefî fi'l-islâm*, c.1, s. 478, 499; Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 150-151.

yetkinliği” olarak tanımlarken Aristocu, “kendiliğinden hareket eden akli (manevi) bir cevher olup bir çok güce sahiptir”¹⁰⁹³ derken Platoncu görünür.¹⁰⁹⁴ Bununla birlikte yine bir başka risalesinde bu iki filozofun görüşlerinin birbirinden farklı sanıldığını, oysa bunların telif edilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁹⁵

Farabi'nin nefis anlayışı onun genel metafizik anlayışıyla irtibatlıdır. Farabi'ye göre nefis, sudûr teorisi içinde, sudûr basamağının onuncu sırasında yer alan faal akıldan feyezana eder. Nefsin ğaziyye, hasse, mütehayyile, el-kuvvetü'n-natıka, el-kuvvetü'n-nuzûiyye gibi güçleri vardır.¹⁰⁹⁶

Nefsin varlığının ispatıyla yoğun olarak ilgilenmiş olan İbn Sina'nın nefis tanımıysa şöyledir: “Canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip olan tabii cismin ilk yetkinliğidir.”¹⁰⁹⁷ Bu tanımı Gazâlî nebati nefis için kullanır.¹⁰⁹⁸ İbn Sina'nın bu tanımı Aristoteles'in tanımının aynısıdır. Aristoteles de nefsi hemen hemen aynı kelimelerle tanımlamıştır. O da nefis için, kuvve halinde canlılığı sahip olan tabii cismin ilk yetkinliğidir (*entelekheia*), demektedir.¹⁰⁹⁹ Aristoteles'e göre nefis maddi bir cevher değildir ama maddede mündemictir. Canlılığın, beslenmenin, hissetmenin, düşünce fiillerinin ilkesidir.¹¹⁰⁰ Bitkisel, hayvani ve natık/insani olmak üzere üç nefis vardır.¹¹⁰¹ Bitkisel nefis, beslenme, büyüyüp gelişme, doğma gibi etkinliklerin kökenidir. Hayvani nefis his, tahayyül, şevk ve hareket güçlerine sahip olan kuvveyi temsil eder. Natık nefis ise idrak mahalli olan nefstir.

¹⁰⁹³ Kindî, *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ* (Tarifler üzerine), çev. Mahmut Kaya, Felsefi Risaleler içinde, s. 185-186

¹⁰⁹⁴ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İstanbul 2003, s.107.

¹⁰⁹⁵ Kindî, “Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun veciz” (Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz), çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler* içinde, s. 249

¹⁰⁹⁶ Farabi, *Kitâbu ârâi ehli'l-medînetü'l-fâdila*, s. 48-49.

¹⁰⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa*, et-Tabiyyât, en-Nefs, neşr. G. Anawati, Saïd Zâyid, Kahire 1975, s. 6-10, 49.

¹⁰⁹⁸ Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, Beyrut 1988, s. 44.

¹⁰⁹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, İstanbul 2000, s. 65. Bu tanımı Aristo'nun tartışmasıyla ilgili detaylar için bkz. Mâcid Fahrî, *Aristûtâlîs*, Beyrut 1999, s.63.

¹¹⁰⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 78 vd.

¹¹⁰¹ Aristoteles, a.g.e., s. 82, 86, 167.

İhvan-ı Safa'nın nefis hakkında görüşleri de Kindî gibi eklektiktir. Nefsin bedenden ayrı olduğu ve metafizik âlemden geldiği hususunda Platon'la birdirler. Yine onların Plotinus ve Aristo'dan etkiler taşıyan nefis görüşleri çelişkiler içerir.¹¹⁰²

Gazâlî'ye göre nefis bu üç nefsin toplamından ibarettir.¹¹⁰³ Bununla birlikte Gazâlî'ye göre filozofların nefis-i natika dediği kuvve, Kur'an'ın nefsü'l-mutmainne veya ruhu'l-emr dediği, sufilerinse kalp diye adlandırdıkları kuvvedir. İhtilaf sadece isimlendirmededir. Gazâlî'ye göre ruh, kalp, nefis-i mutmainne hep nefis-i nâtıkanın isimleridir. Mutasavvıfların ise hayvani ruha nefis dediklerini söyler.¹¹⁰⁴ Gazâlî, böylece nefsin iki anlamda kullanıldığını söylemiş olur: Biri, kalp ve ruh kelimeleriyle anlatılan mana ve böylece insanın hakikati ve kendisi; ikincisi ise, gazap ve şehvet kuvvelerini kendisinde toplayan, nefis-i emmâre anlamındaki nefis. Bunlardan ilki memduhtur çünkü insan bu nefisle Allah'ı ve mahlûkatı bilir, ikincisi ise mezmumdur ve tezkiye edilmesi gerekir.¹¹⁰⁵

İlk dönem sufilerinin nefis konusundaki yaklaşımları kelâmcılara paralel görünür. Onların bir kısmı da, nefsin maddi, cismani ve somut bir varlık olduğu görüşündedir. Ama tasavvufî düşüncenin giderek sistemleşmesi ve felsefeyle arasındaki etkileşim, mutasavvıfların nefsi giderek soyut, gayr-i cismani görmeye başlamalarına yol açmıştır.¹¹⁰⁶

İskenderî ise nefsi, buhar tabiatlı, latif, canlılık, hissetme, iradi hareket kuvvesini taşıyan cevher olarak tanımlar. Aristoteles'i kastederek, "Hakîm¹¹⁰⁷ bunu hayvani ruh olarak adlandırmıştır" der. Ve bu nefis-i natika olan kalple beden arasındaki vasıta.¹¹⁰⁸ Bu ifadeler, yukarıda geçen ve Gazâlî'ye ait olan, sufilerin nefisle hayvani ruhu kastettikleri tespitiyle uyumludur.

Bu tanım dışında nefsin tanımı ve mahiyeti üzerinde durmayan İskenderî'nin tanımının Aristoteles kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte

¹¹⁰² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, c. 1, s. 75, 235, 260.

¹¹⁰³ Ahmed Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul 1997, s. 49.

¹¹⁰⁴ Gazâlî, *Risâletü'l-ledünniyye* (*Mecmûatü resâil* içinde), s. 241.

¹¹⁰⁵ Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 3, s. 4.

¹¹⁰⁶ Ahmed Ögke, a.g.e., s. 53.

¹¹⁰⁷ Taftazânî'ye göre bununla kastı Aristo'dur. Bkz. Taftazânî, *İbn Atâullah*, s.122.

¹¹⁰⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 11.

Aristoteles, üç türün tamamını birden nefsin biçimleri olarak kabul ederken, İskenderî, nefisle hayvani nefsi yani beslenme, üreme, his, tahayyül, şevk ve hareket güçlerine sahip olan kuvveyi¹¹⁰⁹ kastetmiş ve bunun natık nefisle (yani kalple veya akılla) beden arasındaki vasıta olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla nefisle kastedilen genel olarak olumsuz bir manadır. Nefsin idrak gibi olumlu bir içeriğine atıfta bulunmak gerektiğindeyse natık nefis olarak onu ayrıca belirtmek ya da natık nefsin anlamdaşı olan kalp terimini tercih etmek ihtiyacı duymuştur.

İskenderî nefsin kökeni konusunda detaylı bilgi vermez. Bununla birlikte nefsin ruh ya da beden olmadığını, bunların yurtlarından gelmediğini, doğu-batı sembolizmini kullanarak söyler. İskenderî'ye göre nefis, Kur'an'da, "Ne doğulu, ne de batılı"¹¹¹⁰ olarak vasıflanan mübarek zeytin ağacıyla işaret edilendir. Bu benzetme, insanın değeri ve yüceliğine ve aynı zamanda onun ne mücerred ruhlar âleminin doğusundan, ne de kesif bedenler batısından olduğuna işaret eder.¹¹¹¹ Bu ifadeler Platoncu nefis görüşünü hatırlatır gibi görünse ve nefsin beden dışında bir yurdu olduğunu ima etse de bu ima çok açık değildir. Taftazanî, İskenderî'ye göre nefsin bu âleme gelmeden önce başka bir âlemde olduğunu ve bu âlemde marifete sahip bulunduğunu, dolayısıyla bu fikrin Platon'un temel düşüncesiyle benzeştiğini söyler.¹¹¹² Aristo nefsi bedenden ayırmaz, İskenderî ise daha çok Platoncu bir bakışla ayırır, der.¹¹¹³ Bu konuda Taftazanî'nin delili, İskenderî'nin şu hikmetidir: "Allah senin şahit olmanı istemeden önce sana tecelli edip şahit oldu. Zahir âlemler onun uluhiyetini dile getirdi ve kalpler ve sırlar da onun ehadiyyetini tahakkuk ettirdi."¹¹¹⁴ Bu hikmetten, insanın gayb âlemindeki kökenine bir atıf bulunsa da bu kökenin nefis için belirtildiğini aynı rahatlıkla söylemek kolay değildir. Burada başka ve önceki bir âlemde şahitlik edenler kalplerdir. Kalp olarak da isimlendiğini söylediği "natık nefis" olması bakımından nefis bu şahitliği yapmıştır ve başka bir âlemde gelmiştir denebilir. Ama İskenderî'nin hayvani ruh olarak tanımladığı nefis için aynı kökene işaret etmemizi sağlayacak daha çok delile ihtiyacımız vardır.

¹¹⁰⁹ Mâcid Fahrî, *Aristûtâlîs*, s.64-65.

¹¹¹⁰ Nur suresi/35.

¹¹¹¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 11.

¹¹¹² Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.129.

¹¹¹³ Taftazanî, a.g.e., s.122.

¹¹¹⁴ İskenderî, *Hikem*, s.187.

İskenderî için arzu eden, hisseden, irade sahibi olan bu nefis evveleminde nefsi emaredir ve dolayısıyla tezkiye edilmesi gereken bir kuvvedir. Tanınması ve bu bilgiye göre davranılması gerekir. Nefs fakr, zillet, yoksulluk ve güçsüzlükle nitelenebilirse bu durumda Hakk'ın yüceliği, kudreti, cömertliği, ihsanı ve diğer kemal vasıfları idrak edilecektir.¹¹¹⁵ Herhangi bir günahın sebebi kulda zuhur etmese bile nefsi daima günahkâr görmek esastır. Çünkü kul kusurdan beri değildir.¹¹¹⁶ Terbiye ve tezkiyeyi önceleyen bir sufi olan İskenderî, nefsi bu terbiye ve tezkiye sürecine göre tasnif edecektir.

B. Nefsin mertebeleri

Nefsin tezkiye edilebilir olması, bu tezkiyenin bir süreçle açıklanması sonucunu doğurur. Nefs tezkiye olurken dönüşür ve belli menzilleri idrak eder. Bu noktada, birbirinden farklı nefislerin değil tek bir nefsin var olduğu konusunda bir çok önemli Müslüman alim ve düşünür görüş bildirmiştir.¹¹¹⁷ Dolayısıyla aynı nefsin içerdiği potansiyellerin açığa çıkmasına benzer bir süreç yaşanır. Bununla birlikte kat edilen eski nefis mertebeleri imha ve yok olmaz, sadece geriler ve zayıflar. Hangi mertebe güçlenirse onun aksi olan mertebe zayıflayacaktır.

İskenderî, nefsin mertebelerini üç olarak belirler. Bunlar nefsi emmâre, nefsi levvâme, nefsi mutmainedir. İskenderî'nin üç olarak belirlediği bu mertebeler sufilerin bir kısmınca yedi olarak belirlenmiş ve tasnif edilmiştir. Bu yedi mertebe ise şöyledir: Emmâre, levvâme, mülhime, mutmaine, râziye, merzıyye, kâmile. Bununla ilgili atvâr-ı seb'a başlığını taşıyan müstakil risalelerden oluşan önemli bir literatür de oluşmuştur.¹¹¹⁸

Nefsi emmâre, Kur'anî bir terimdir ve Kur'an'da, "Muhakkak ki nefis daima kötülüğü emredicidir"¹¹¹⁹ şeklinde geçmektedir. İskenderî bu nefsin tabiatı hakkında sufilerin genel görüşlerine paralel görüşler serdedir: Bu nefis bedenî tabiata meyyaldır, duyusal ve beden zevklerini emreder, kalbi düşük (süflî) yöne çeker.

¹¹¹⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 61; a.mlf., *Unvânu 't-tevfik fî âdâbi 't-tarîk*, s. 47.

¹¹¹⁶ İskenderî, *Unvânu 't-tevfik fî âdâbi 't-tarîk*, s. 48.

¹¹¹⁷ Mesela bkz. Sühreverdî, *Avârifü 'l-ma 'ârif*, s. 251. Bununla ilgili olarak ayrıca bkz. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 56.

¹¹¹⁸ Örnek bir liste için bkz. Ahmet Ögke, a.g.e, s. 103.

¹¹¹⁹ Yusuf suresi/53.

Kötü huyların ve eylemlerin kaynağıdır. Karanlık bir nefstir.¹¹²⁰ Onun için zikir, karanlık bir evde yanan bir ışığa benzer. Muhalefet edilmesi, terbiye ve tezkiye edilmesi gereken nefis budur. İskenderî, “Karşına çıkan iki iş hususunda kafan karışırsa, bak, nefesine ağır geleni yap. Çünkü nefse ancak hak olan ağır gelir.”¹¹²¹ derken bu nefsi kasteder.

İkinci merteye olan nefis-i levvâme de Kur’anî bir terimdir. Kur’an’da “Hayır, daima kendini kınayan nefse yemin ederim.”¹¹²² şeklinde geçer. Levvâme kınayan demektir. Bu, kalbin nuruyla kısmen aydınlanmış nefstir. Kendisini düzeltme yoluna girmiştir. Kendisinden, karanlık tabiatının bir gereği olarak bir kötülük sadır olduğunda ona ilâhî uyarının nuru ulaşır ve böylece kendisini levmeder/ayıplar, tevbekar olur.¹¹²³

Üçüncü merteye olan nefis-i mutmainne de Kur’anî bir terimdir. Kur’an’da “Ey mutmain olan nefis!”¹¹²⁴ şeklinde geçer. Kalbin nuruyla aydınlanması tamamlanmış olan nefstir. Kötülükten uzaktır, ibadatlere devam eder.¹¹²⁵ Kalbin mutmainne olması ve rıza ancak tedbirin iskâtı ile mümkündür. Nefis, Allahın kendisi hakkındaki güzel tedbirine güvenip, Allah’a rağmen tedbiri (*et-tedbir me'allah*) terk etmeden mutmainne olamaz. Çünkü eğer Allah’tan razı olursa ona teslim olur ve kararına boyun eğer, onun emrine itaat eder, rablığından memnun olur, ilahlığına güvenir. Böylece kaygısı (*ızdırab*) kalmaz, çünkü Allah ona aklın nurundan vermiş ve onu bununla sükuna erdirmiştir.¹¹²⁶ Allah, bu üç nefsten mutmainne olanı övmüş, onu onurlandırmış, sadece onu muhatap almıştır. Nefis-i mutmainne makamına ancak Allah’a tam teslim olarak ve onun yanında tedbir almayarak erişilir.¹¹²⁷

İskenderî’nin nefsi üçlü bir tasnifle tasnif etmekte Sühreverdî’yi izler. O da nefsi üçe ayırır ve nefsin aslında tek olduğunu ama kalbin itminanla tanışıklık

¹¹²⁰ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 11; Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 3, s. 4.

¹¹²¹ İskenderî, *Hikem*, s.161.

¹¹²² Kıyamet suresi/2.

¹¹²³ A.y. Ayrıca bu tanım Cürçânî’nin *et-Ta'rifât*'inde da neredeyse aynı kelimelerle yer alır. Bkz. *et-Ta'rifât*, s. 299.

¹¹²⁴ Fecr suresi/27.

¹¹²⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 11.

¹¹²⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 59.

¹¹²⁷ İskenderî, a.g.e., s. 57-58.

derecelerine göre sıfatlarının değiştiğini söyler.¹¹²⁸ İskenderî bu tasnifiyle Gazâlî'yi izler. Ama onda yeni olan bu tasnifi tedbirin terki fikriyle kaynaştırmış olmasındır. Emmâre, tedbir ehlidir; levvâme tedbir ile iskât arasında gidip gelir; mutmainne ise bütünüyle iskât-ı tedbiri gerçekleştirmiştir.¹¹²⁹ Dolayısıyla yedili yerine üçlü bir tasnifle daha yalın bir sınıflandırmaya ulaşan İskenderî, bu mertebelerin tanımları ve içeriklerinde de yine aynı yalınlığı gözetir ve bütün muhtevayı tedbir karşısında alınan pozisyona göre belirler. Bu sürecin kat edilmesi sülûk olarak adlandırılır.

C. Nefs tezkiyesi

Nefs tezkiyesinin gerçekleştirildiği süreç genel olarak süluk olarak adlandırılır. Arapça “yola girmek yol almak” anlamına gelen süluk ile bir şeyh nezaretinde, Allah'a doğru belli bir metodla yapılan manevi yolculuk kastedilir.¹¹³⁰ Süluk, ahlakın, hallerin düzeltilmesi, zahir ve batının imar edilmesi süreci olarak da adlandırılır.¹¹³¹ Genellikle “seyrû süluk” terkihi içinde anılır ki seyr kelimesi de süluk ile aynı, manevi yolculuk anlamındadır.¹¹³² Bununla ilgili olarak, süluk halinde olan, manevi yolculuğunu henüz sürdüren kimse ise salik olarak adlandırılır.

Süluk tanımlarında dikkati çeken husus, bir usule bağlı olarak bu yolculuğun yapılmasına yönelik uyarıdır. Usul ve yöntem olmaksızın yolculuğun tamamlanması mümkün olmaz. Sufiler, vasita olmasaydı, hedef de olmazdı, der.¹¹³³ Bu uyarı yersiz değildir çünkü İskenderî doğru usulü kullanmamanın yolu uzatacağını söyler: “Bir kısım salikler için yol/tarik uzar çünkü onlar hak olan bir usul üzere gitmiyorlardır.”¹¹³⁴

Vasita, usul, yol gibi terimler olmaksızın dile getirilmeyen süluk, bir sürece işaret ederken, bu sürecin kısa olmadığına dair uyarılar da dikkat çeker. Allah'ın kudreti neticesinde ve daha önce gördüğümüz *cezbenin* eşliğinde bu yolun kısalması her zaman mümkünse de gene olarak yolculuk için sabır tavsiye edilir. Sabır yolun

¹¹²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s.251.

¹¹²⁹ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 123-124.

¹¹³⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 587.

¹¹³¹ Gazâlî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn (Mecmûatü resâil içinde)*, s.108.

¹¹³² Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 564-565.

¹¹³³ Muhammed Zâfir el-Medenî, *en-Nûru's-sâtü' ve'l-burhânu'l-kâtü'*, 1301, y.y., s. 5.

¹¹³⁴ İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s.48.

uzun, meşakkatli tabitına yönelik bir uyarıyı da içerir. Müride seyrü sülukunun uzunluğunu dert etmeden, bu uzun mücahadeyi sürdürmesi öğütlenir.¹¹³⁵ Müridin ilerlemek için ısrarcı olması gerekir. Çünkü “kapıyı ısrarla vurana kapı açılır.”¹¹³⁶ İsrar ve istikrar ilerlemenin gereğidir: “Bir kuyu kazmaya çalışan ama biraz burada biraz öbür tarafta kazan ama bir türlü suya ulaşamayan kimse gibi olma. Aksine aynı yeri kaz ki suya ulaşasın.”¹¹³⁷

Buna bağlı olarak manevi açılımın tedricî olduğu da sıkça hatırlatılır: “Manevi açılım (*feth*), bir bütün olarak nadiren verilir. Manevi açılım, tedricî olarak gerçekleşir.”¹¹³⁸

Seyrü süluk, bir yolu kat etmeyi, bir süreci tamamlamayı ve nihayetinde bir hedefe varmayı¹¹³⁹ ifade etse de, bu kat etmenin ve aşmanın maddi olmadığını da unutmamak gerekir. Maddi olmaması yanında, esasen, Allah’ın kuluna son derece yakın olması sebebiyle, “hakikatte” aşılacak bir engel de bulunmaz. Ama yine de, “henüz” hakikat gözüyle göremeyen salik açısından ilerlemenin gerçekleşmesi için bazı engellerin, bazı süreçlerin bulunması gerekir ki ilerleme gerçekleşsin. Nefs tam da böyle bir işleve sahiptir. Bir yandan engel olarak görülür ama diğer yandan seyrü sülukun gerçekleşmesinin sebebi ve gerekçesidir. İskenderî’nin ifadesiyle, “Nefsin meydanları olmasaydı, seyrü süluk gerçekleşmezdi. Çünkü seninle onun aranda (aslında) kat edeceğin bir mesafe yoktur. Ve yine (aslında) seninle onun aranda vuslatının ortadan kaldıracağı bir uzaklık yoktur.”¹¹⁴⁰ Rundî ’nin bu şerhle ilgili söyledikleri de benzer uyarılar içerir: Kulla Allah arasında duyusal, maddi bir mesafe yoktur. Sufilerin seyr, süluk, gitmek vb. tabirleri manevi işler için kullanmışlar, maddi bir kasıtlı kullanmamışlardır. Nefs, Allah önündeki *hicab-ı a’zam*’dır. Onunla

¹¹³⁵ Muhammed Zafir el- Medeni, *en-Nûru’s-sâti’ ve’l-burhânu’l-kâti’*, s.12

¹¹³⁶ İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 11.

¹¹³⁷ İskenderî, a.g.e., s. 30.

¹¹³⁸ İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 28.

¹¹³⁹ “Seyrü sülukta varılacak menzillerin sonunda Hadratü’l-Kuds ve Bisâtü’l- Üns vardır ki bunlar fetihlerin (mefatiha), karşılıklı oturup söyleşme (mücaleseti’l-muhadese), müşahede, mülâtefe mahallidir.” Bkz. *Tâcu’l-arûs*, s. 32

¹¹⁴⁰ İskenderî, *Hikem*, s.181.

mücahede ve onun ölümüyle kul Allah'la buluşmanın gerçek manadaki saadetine erer.¹¹⁴¹

Yine sülukta dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, salikin ilerlemek, gayret göstermek için boş vakit, uygun zaman ve şartları bekleyip durmaması, hemen harekete geçmesi ve içinde bulunduğu şartların izin verdiği ölçüde gayrete devam etmesidir. Çünkü salik böyle davranırsa, murakabeden yani kendisinden o anda beklenenin ne olduğunu gözetmekten ve Allah'ın kendi üzerinde icra ettiği hükmünü gözetmekten uzaklaştırır.¹¹⁴² Salik amel için Allah'tan başka şeylerle meşguliyetten boşa çıkmayı beklerse,¹¹⁴³ bu onun “vaktin gerektirdiği kulluk ve vaktin hükmünü” gözetmekten alıkoyar. Oysa yapması gereken kalbin boşalmasına takılmadan vaktin gereğini elinden geldiğince yerine getirmektir.¹¹⁴⁴ Bu sufilerin “ibnü'l-vakt” olmakla kastettikleri şeydir.

Süluk, salikin nefsinin terbiye ettiği, ahlakını güzelleştirdiği bir süreç olsa da, salikin dikkat etmesi gereken bir diğer husus, bu yolda bütünüyle kendi çabasına ve gayretine bel bağlamamasıdır. Sülukun tamamlanması ancak Allah'ın yardım etmesiyle oluşur. “Salikin kötü huyları yok ettikten ve iddialarını yok ettikten sonra Allah'a vasıl olacağını beklemesi boşunadır. Böyle bir beklentisi varsa asla Allah'a vasıl olamayacaktır. Ama Allah kulun kendisine vasıl olmasını istemişse bu durumda kulun vasfını kendi vasfıyla örter ve böylece kuldun Allah'a doğru olan şeyler sebebiyle değil Allah'tan kula doğru olan neticesinde vuslat mümkün olur.”¹¹⁴⁵ Kalpleri kendi huzuruna çağırın Allah'dır. Bu huzura davet eden, vuslata yardım eden O'ndan başkası değildir. Aksi takdirde beşer aklı için Allah'ın hazretinin celaline kavuşmak/vusul hangi şekilde mümkün olabilirdi?¹¹⁴⁶

¹¹⁴¹ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c. 2, s. 66.

¹¹⁴² İskenderî, *Hikem*, s. 97.

¹¹⁴³ İskenderî'nin bu bağlamda kullandığı iki terim “tecrîd” ve “tesebbüb”dür. Tecrîd, dünyadan soyutlanmadır, tesebbüb ise dünyayla iştiğal, sebeplere yapışmadır. İskenderî, salikin tesebbüb ehli de olabileceğini, bunun caiz olduğunu söyler. Ama ona göre tecrîd ehli olan salik daha makbuldür. Salik için önemli olan, ister tecrîd halinde bulunsun isterse tesebbüb, tam manasıyla Allah'ın iradesine boyun eğmektir. Bu hallere onu yerleştiren Allah'tır. Bkz. Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.172-174.

¹¹⁴⁴ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.46.

¹¹⁴⁵ İskenderî, *Hikem*, s.137 vd.

¹¹⁴⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 67.

Yani bu yoldaki başarı, kulun kendi yaptıkları (ibadetler, çabalar, riyazetler vs) sonucunda değil, Allah'ın kul için yaptıkları (hal, varide, cezbe vs) sonucunda gerçekleşmektedir. İskenderî, Kuşeyri'nin *Risâle*'sine (aslında ondan daha eski tarihte yaşamış başka sufiler var olmasına rağmen) İbrahim Edhem ile başlamış olmasının bu bağlamda önemli bir anlam içerdiğini söyler. İbrahim Edhem bir sultanı ve o sabah da sultan olarak uyanmıştı. Ama öğle vakti geldiğinde evliyanın büyüklerinden biri oldu. Bu durum salıklara bir ümit aşılacak için olmasının yanında, "Allah fazlını amellerin karşılığı olarak veriyor değildir." ilkesinin de bir göstergesidir.¹¹⁴⁷ Nitekim kişi Allah'ın kendisini kötü vasıflarından kurtaracağını ve gafletten uyandıracağını yadırgarsa ilâhî kudrete acziyet atfetmiş olur. Oysa Allah'ın her şeye gücü yeter.¹¹⁴⁸

Süluk sırasında ilâhî yardımın hayati oluşuna dair, şeyhi ile kendisi arasında geçtiğini naklettiği şu diyalog da çarpıcıdır: "Şeyh Mursî ile birlikteydim. Ona, nefsimde şöyle şeyler var, diye anlatmaya başladım. Şeyh bana dedi ki, eğer nefs sana aitse, ona dilediğini yapabilirsin ama bunu gerçekleştiremeyeceksin. Sonra dedi ki, nefs kadın gibidir ki düşmanlarını çoğalttığına senin de düşmanlarını çoğaltmış olur. Onu rabbine havale et, o dilediği gibi yapsın. Çünkü sen kendin terbiye etmeye çalışırken yorulursun ve yine de sana itaat etmez. Müslim, nefsinin Allah'a teslim eden kimsedir."¹¹⁴⁹ Bu ifadeler süluk sırasında gösterilecek başarı için salike neredeyse hemen hiç pay bırakmamaktadır. İskenderî'nin de amacı budur: Bir yandan salik olmaya yani ilerleme azmi taşımaya teşvik ama öte yandan hiçbir ilerlemeyi kendine mal etmeyip bütünüyle Allah'ın ikramı mesabesinde ele alış.

İnsanlar üç kısımdır: Kendisinden Allah'a gidenleri görenler, Allah'tan kendilerine gelenleri görenler, Allah'tan yine Allah'a gidenleri görenler. Bunlardan ilki çoğunlukla kusur ve günahlarını görenlerdir. Allah huzurunda genelde özür dileyici durumda olurlar, üzgündürler ve her günah işlediklerinde üzümlük onlara hakim olur ya da nefslerinin kötü vasıflarını görürler. İkinci grup ise Allah'ın kendilerine olan fazlu ihsanını, cömertliğini görürler. Bu onlara Allah'la mutlu

¹¹⁴⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.138.

¹¹⁴⁸ İskenderî, *Hikem*, s.163

¹¹⁴⁹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 17

olmak, Allah'ın nimetiyle sevinmeyi verir. İlk hal zahidlerin ve abidlerin halidir. İkincisi ise inayet ve muhabbet ehlinin halidir. İlk teklif ehlinin durumudur, ikincisi ise marifet (*ta'rif*) ehlinin durumudur. İlk yakaza ehlinin halidir, ikincisi marifet ehlinin halidir.¹¹⁵⁰ İkinci hal birinciden daha iyi olsa da esasen bu durumda olanlar da nefslerini hidayet edilmiş olarak görmektedirler. Eğer nefslerini görmeselerdi buna da şahit olmayacaklardı.¹¹⁵¹ Üçüncü kısım ise tevhid ehlinin ve tefrid meydanlarına girenlerin halidir.¹¹⁵²

Sülukun, usulüne ve gereğine uygun olarak başlaması ancak sülukun başında tevekkül ve teslimiyetin gerçekleşmesiyle mümkündür. “Sülukun nihai menzillerinde kurtuluşa ermenin alameti, ilk menzillerde Allah'a dönmektir. Bidayeti parlak olanın nihayeti de parlak olur.”¹¹⁵³ hikmetini açıklarken, Şernûbî, her kim işin başında Allah'a yönelir ve her işinde ona tevekkül ederse vuslat anlamındaki nihai menzile ulaşarak başarı elde eder, der. Ardından Şernûbî şu sözü nakleder: Ariflerden biri şöyle demiştir: “Her kim Allah'a onun dışında bir vesileyle oluşacağını zannederse mahrum kalır. Her kim ibadeti için nefsinden yardım dilerse nefesine terk edilir.”¹¹⁵⁴

Salik kendi gayretinin değerini o kadar dışarıda bırakmalı ve başarının bütünüyle Allah'ın elinde olduğunun o kadar şuurunda olmalıdır ki, bütünüyle Allah'ın iradesine ve kaderine teslim olsun, kendisinde herhangi bir irade, arzu ve istek kalmamasın. Şeyh Şâzelî, bir veli kendisinde herhangi bir arzu (şehvet) veya herhangi bir tedbir veya herhangi bir ihtiyar bulunduğu sürece Allah'a vasil olamaz, der.¹¹⁵⁵ Hatta o kadar ki, dünyevi arzular bir yana Allah'a kavuşma arzusu bile ortadan kalkmalıdır. “Bir veli onda Allah'a kavuşma arzusu yok olmadıkça Allah'a vasil olamaz.”¹¹⁵⁶

Süluk bir süreç olduğu için, bu süreç boyunca salikin değişik haller yaşaması kaçınılmazdır. Tasavvuf literatürü bunu etraflıca ele alır. Bu “hal psikolojisi” diyebileceğimiz bir bağlam içinde ele alınır. Salikin süreç boyunca yaşayacağı

¹¹⁵⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.141.

¹¹⁵¹ İskenderî, a.g.e., s.143.

¹¹⁵² İskenderî, a.g.e., s.142.

¹¹⁵³ İskenderî, *Hikem*, s. 97.

¹¹⁵⁴ Şernubî, *Şerhu Hikem*, s. 92-93.

¹¹⁵⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.135.

¹¹⁵⁶ A.y..

ruhsal, psikolojik durumlar, süreç içinde anlam kazanır ve salikin o durumlarla baş ederek gelişmeye devam etmesi öngörülür. Biz de İskenderî'nin detaylıca ele aldığı bu hal psikolojisini bağımsız bir bölümde işleyeceğiz. Ama burada ana hatlarıyla salikin geçireceği aşamaların genel tabiatını birkaç cümleyle ele alacağız.

İskenderî, saliklerin sülukun başlarında halktan kaçmayı tercih ettiklerini söyler. Onlar amelleri ve halleri gizlerler. Bu onların içe kapandıkları aşamadır. Böylece kendilerinde yakın yerleşir ve ilimde derinleşmeyle desteklenirler. Sonunda fenanın hakikatini gerçekleştirirler ve bekaya sevk edilirler. Bu aşama onların vuslat aşamasıdır. Artık içlerine kapanma ya da kapanmama tercihleri kalmamıştır. Çünkü orada Allah dilerse onları açığa çıkarır dilemezse gizler. Açığa çıkarlarsa kullar için hidayet sebebi olurlar. Velinin zuhuru kendi iradesiyle değil Allah'ın iradesiyle olur. Hatta çoğu kez veli gizlenmeyi seçse de Allah onu açık kılabilir.¹¹⁵⁷ Şeyh Mursî : “Kim zuhur etmeyi/bilinmeyi istiyorsa o zuhurun, kim de gizlenmeyi diliyorsa o da gizlenmenin kuluudur. Her kim de Allah'ın kuluysa onun için zuhur da gizlenmek de birdir.” diyerek bu husustaki irade faktörüne bir kez daha dikkat çeker.¹¹⁵⁸

Süluk sırasında salikin karşılaştığı aşamalar İskenderî tarafından çeşitli biçimlerde ve çeşitli kelimelerle dile getirilmiştir. Daha önce gördüklerimizi hatırlayacak olursak, salik kalbinin nurlanmasıyla *yakin* mertebesine, yakinin kökleşmesiyle *marifet* mertebesine ulaşmaktadır. Ya da salik ilme'l-yakinden ayne'l-yakin mertebesine, oradan da hakka'l-yakin mertebesine geçer. Ya da salik nefs-i emmâre ile başladığı yolculuğunu, nefs-i levvâmeye ve oradan nefs-i mutmainneye geçerek tamamlar. İskenderî ve onun bağlı olduğu meşreb olan Şâzeliyye tarikatı, esmâ talimi yapan tarikatlardan değildir. Esmâ talimi yapılan tarikatlarda, salik ilerledikçe zikrettiği ve talim ettiği esmâ değişmektedir. Bu değişimler salikin, yolculuğunda nerede bulunduğu hususunda bir fikir verir. Bazı tarikatlarda ise esmâ talimi yoktur, evrad vardır.¹¹⁵⁹ Evrad sabittir, bidayette de nihayette de aynı evrada tabi olunur. Şeyh de mürid de aynı evrada devam eder. Şâzeliyye evrad usulünü takip eden bir tarikattır. Nitekim İskenderî salikin sabah ve akşam olmak üzere günlük iki

¹¹⁵⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.41.

¹¹⁵⁸ İskenderî, a.g.e., s.41.

¹¹⁵⁹ Ünsî Nasan Şabânî, *Kelâm-ı Azîz*, derleyen İbrahim Hâs, çeviri ve sadeleştirme Mustafa Tatçı, Cemâl Kurnaz, 2011 İstanbul, s.77.

viridi olması gerektiğini söyler.¹¹⁶⁰ Bu bakımdan esmâ talimi yapılan bazı tarikatlardaki gibi özel terminolojisi bulunan detaylı süluk güzergahlarına, yol haritalarına Şâzeliyye tarikatında rastlanmaz. Bu özellik Şâzeliyye'nin yol olarak genel bir özelliği olan yalınlık, sadelik, kolay anlaşılır olma gibi özellikleriyle birlikte düşünülünce, İskenderî'nin de süluku niçin özel bir terminolojiyle açıklamadığını anlayabilmekteyiz. İskenderî'nin süluk hakkındaki ifadeleri büyük oranda ilk dönem sufilerin üsluplarındaki yalınlığı hatırlatır. İskenderî sadece bir yerde “Allah'ın manevi ihsanları” nitelemesiyle şöyle bir liste verir: İslam, iman, ihsan, sekinet, istikamet, tasarruf, irfan, vakfe, tahkîk bi'l-merâtib, hilafet.¹¹⁶¹ Bu listeyi bir sıralama olarak okumak mümkündür. Burada, tasarrufun irfandan önce sayılması, yani kerametın marifetin altında yer alması dikkat çeker. Yine hilafet son makamdır ki burada Allah'ın halifesi olmaya yani insan-ı kamil olmaya bir atıf olduğu gibi irşad makamına da bir atıf sayılabilir.

Süluk esnasında salık için yolun bazı tuzakları ve hatta afetleri vardır. İskenderî bunların on tane olduğunu söyler. Bu afetler esasen, yolun genel tabiatı hakkında da bilgi vermektedir: Yaptığı ameli (önemli) görmek, uzun vadeli emel (tûl-i emel) sahibi olmak, veli olduğunu iddia etmek, insanların ilgisine güvenmek, güzel rüyalarla yetinmek, virde teennüs (virde araç olmaktan çıkartarak ona bel bağlamak), varidden tad almak, ilâhî müjde ile yatışmak (gevşemek ve gurura kapılmak), iddia ile yetinmek, Allah ile aldanmak (*ğurra*).¹¹⁶²

Bu afetler, özetlemek gerekirse şu hususlar etrafındaki uyarılardan oluşur:

- 1- Süluk için çabalama ama netice ve başarıyı bütünüyle Allah'tan bilmeli,
- 2- Virde, varid, rüya, ilâhî müjde gibi Allah'a yaklaştırıcı vesileleri vesile olmaktan çıkartacak denli önemsememeli,
- 3- Her türlü iddiadan ve kendine güvenmekten uzak durmalı.

¹¹⁶⁰ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 36. Şâzeliyye tarikatının muhtelif kollarında viridin sabah ve akşam olduğuna dair bkz. (Medeniyye kolunda) Muhammed Zâfir el-Medenî, *en-Nûru's-sâti' ve'l-burhânu'l-kâti'*, s.11; (Alâviyye kolunda) Sîdî Udde b. Tûnus, *ed-Dürretü'l-behiyye fi evrâdi't-tarikati'l-alâviyye*, Müsteğanem (Cezayir), 1987, s.7; (Hâşimîyye kolunda) *el-Evrâdü'l-âmme li't-tarikati's-şâzeliyyeti'l-kâdiriyye*, b.y.y., trs., s. 3.

¹¹⁶¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 29.

¹¹⁶² İskenderî, a.g.e., s. 47.

Sülukla ilgili meselelerden biri de keramettir. Keramet, peygamberler dışında bir velinin, sebep-sonuç ilişkilerini ve âdetullahı aşan, olağanüstü bir olay sergilemesidir.¹¹⁶³ Peygamberlerin gösterdikleri benzer olağanüstülükler ise mucize denir. Velinin kerametleri, mensubu olduğu peygamberin doğruluğunun bir şahididir.¹¹⁶⁴

İskenderî'ye göre kerametler mümkinat kabilinden işlerdir. Çünkü mümkinat kabilinden olmasaydı ya vacibat kabilinden olacaktı ya da müstahilat kabilinden olacaktı. Müstahil olamaz çünkü müstahil olması için aklen de tasavvur edilemez olması gerekir ki kerametler böyle değildir. Buna karşılık vacibat sınıfından da olamaz. Çünkü kerameti olmayan veliler bulunmaktadır.¹¹⁶⁵ Dolayısıyla velilerin keramet göstermeleri mümkündür ama şart değildir.

İskenderî, büyük bir dikkat ve titizlikle kerametın varlığını ispat etmeye çalışır. Birçok delil zikreder ve bunları tartışır.¹¹⁶⁶ Bu çabası okura, İskenderî'nin, kerametın sorgulandığı bir fikrî ve ilmî ortamda yaşadığını düşündürür. İskenderî, insanlar arasında aşırılığa saparak evliyanın kerametini bütünüyle inkar edenler vardır, der. "Bu yoldan (*mezheb*) Allah'a sığınırız. Aslında bunlar anılmayı hak etmiyorlar ama Allah bir kulu saptırmak istediğinde ne aklının ona bir yardımı olur, ne de ilminin bir faydası, bunu göstermek için andık."¹¹⁶⁷

Kerameti bütünüyle inkar edenler dışında, insanlardan bir başka grup da kerameti kabul etmekle birlikte, Ma'rûf-u Kerhî, Seriy-i Sekatî, Cüneyd-i Bağdadî gibi kendi zamanlarında olmayan, eskiden yaşamış velilerin kerametlerini kabul ederler, kendi zamanlarındaki velilerin kerametlerini ise inkar ederler. Bunlar Şeyh Şâzelî'nin dediği gibi İsrailoğullarıdır (onlar gibi davrananlardır). Hz. Musa ve Hz. İsa'yı kabul ederler ama Muhammed (a.s.)'ı inkar ederler.¹¹⁶⁸

Görüldüğü gibi İskenderî, kerametın mümkinat kabilinden olduğunu belirtmesi yanında, kerametın varlığının kabul edilmesi gerektiğini söyler. Bu

¹¹⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 174; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 365.

¹¹⁶⁴ İskenderî, *Tâcu 'l-arûs*, s. 12.

¹¹⁶⁵ İskenderî, *Letâifü 'l-minen*, s.43.

¹¹⁶⁶ İskenderî, a.g.e., s. 36.

¹¹⁶⁷ İskenderî, a.g.e., s. 37.

¹¹⁶⁸ İskenderî, a.g.e., s.48.

konudaki yaklaşımı Kuşeyrî'nin, “kerameti caiz görmek vaciptir” yaklaşımına paraleldir.¹¹⁶⁹ Bununla birlikte, birazdan detaylıca ele alacağımız gibi İskenderî karameti bir sufi için merkezî sayılmayan bir yerde konumlandırır. Özellikle manevi kerametler olarak saydığı, manevi ilimlerin tahsilini, maddi kerametlerden daha üstün tutar. Mesela sahabelerle evliya arasındaki fark büyüktür ve sahabeler evliyadan üstündür. Bununla birlikte evliyaya sahabelere verileden daha çok keramet verilmiş gözükmektedir. İskenderî bunu şöyle açıklar: Evliyaya verilen keramet, onlara, kaçırdıkları tam mütabaatın yerine (Rasulullah'a dostluğun yerine) teselli kabilinden verilmiştir. “Eğer biri evliyaya keramet verilmiş ama sahabeye verilmemiştir derse, doğrusu onlara Rasulullah'la dostluk gibi en büyük bir keramet verilmiştir ki hangi keramet bundan daha büyük olabilir.”¹¹⁷⁰

İstikameti kemal bulmamış biri de kerametle rızıklanmış olabilir.¹¹⁷¹ Keramet kime ikram edilmişse bu o kimsenin seçilmiş olduğuna, havastan olduğuna delildir ama bir mürşid olduğuna ve kendisine uyulması gerektiğine delil değildir. Tâbi olmak da ancak istikametın kemal bulmasıyla mümkün olur ki, kamil bir istikamet hakiki keramettir.¹¹⁷²

“(Kerametler ve manevi ilimlerle)¹¹⁷³ seçkinlerden kılınmış olanların hepsi, (manevi hastalıklardan, afetlerden)¹¹⁷⁴ bütünüyle kurtulmuştur denemez.”¹¹⁷⁵ Havassın da kendi içinde dereceleri vardır. Havassın avamı mesabesinde olanların kalplerinin yatışması ve itminana kavuşmaları için kerametlere ihtiyaçları olabilir ve Allah onlara kerametler ikram edebilir. Hakiki havas ehlinin ise kalplerini bu tür araçlara ihtiyaçları yoktur, dolayısıyla onlardan da keramet sadır olmayabilir. Bu durum ehl-i keramet olanların daha üstün olduklarını göstermez.¹¹⁷⁶ Hatta Beyazid-i Bestamî'ye Allah'tan ne dilersin diye sorulduğunda, “Dilememeyi dilerim.” diye cevap vermiştir. Çünkü onun Allah'tan bir tek isteği vardı, o da Allah'tan bir talebinin olmamasıydı. Çünkü o biliyordu ki bu en büyük kerametti. Ve bazen

¹¹⁶⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 174.

¹¹⁷⁰ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 22.

¹¹⁷¹ İskenderî, *Hikem*, s. 157.

¹¹⁷² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 169.

¹¹⁷³ Zerrûk, a.g.e., s.121.

¹¹⁷⁴ Zerrûk, a.g.e., s.121.

¹¹⁷⁵ İskenderî, *Hikem*, s.121.

¹¹⁷⁶ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 86.

kendisine zahirî keramet verilmiş birinde tedbir kalıntıları olabilmektedir. Hakiki kerametse, Allah karşısında tedbiri terk etmek ve Allah'ın hükmüne boyun eğmektir.¹¹⁷⁷

Görüldüğü gibi İskenderî çok net olarak kerametleri ikiye ayırır: Hissi/duyusal/maddi olanlar ve manevi olanlar. Maddi olanlar tayy-i mekan, havada uçmak ya da suda yürümek, gizli olanlara vakıf olmak, yiyecek içecekleri çoğaltmak gibi gibi zahir/görünür ve duyulara seslenen tipte olabilir. Manevi olanlarsa, marifet, haşyet, murakabede devamlılık, emrine uyma ve nehyinden kaçınmada acele etmek, ilimde derinleşmek, yakın, kuvvet, temkin, izleme ve uymada süreklilik, Allah'tan işitmek, ondan kavramak, ona bağlılığı sürdürmek, tevekkülde sıdk sahibi olmak ve benzeridir. Ve manevi olanlar öncekilerden açıkça üstündür.¹¹⁷⁸ Keramet mademki âdeti aşan ve kıran demektir (*hâriku'l-âde*), manevi olanın da manevi planda bu türden bir işlevi olması gerekir. İşte bu yüzden havas için keramet nefslerinin âdetlerini kırmakta kendilerine yardım eden destek ve kudreti veren ilâhî yardımdır.¹¹⁷⁹ Şeyh Şâzelî de, iki (manevi) keramet vardır ki bunlar kapsayıcı, ihata edici kerametlerdir, der. Yakın ve müşahede ile desteklenmiş “iman kerameti” ve tâbi olma, iddiadan ve aldatmadan kaçınma üzerine “amel kerameti”. Her kime bu ikisi verilmiş ve o hala başkasını istiyorsa aldanmış ve yalancı bir kuldür.¹¹⁸⁰

Yukarıda geçen, tayy-i mekan ve tayy-i zaman kerameti sıkça dile getirilen kerametlerdir. Bu iki keramet, zaman ve mekan kayıtlarından kurtularak uzun mesafeleri çok kısa sürede, mesela birkaç saniyede kat etmek anlamına gelmektedir.¹¹⁸¹ İskenderî için tayy-i mekan kerameti, maddi ve manevi kerametleri kıyaslamak için elverişli bir örnektir. Hakiki tayy, der İskenderî, dünya mesafesinin önünden dürülüp, ahiretin sana senden daha yakın olduğunu görmendir.¹¹⁸² Bu, dünyanın, salikin gözünden düşmesi ve onu görmemesi ve onun gözünde ahiretin kıymet kazanması ve ahireti önünde hazır görmesi demektir. Ki Allah bu tayy kerametini veli kullarına ikram eder. Diğerleri yani maddi anlamdaki tayy-i mekan ve

¹¹⁷⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 27.

¹¹⁷⁸ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.43.

¹¹⁷⁹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 51.

¹¹⁸⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.44.

¹¹⁸¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.*, s. 636 vd.

¹¹⁸² İskenderî, *Hikem*, s.123.

tayy-i zaman gibi harikuladelikler ise bazen istidrac kabilinden bile olabilir.¹¹⁸³ Bu açıdan bakınca, maddi anlamdaki tayy kerameti küçük tayy sayılır ve dahası bu, sufilerin avamı içindir. Nefislerin vasıflarının dürülmesi anlamında olansa büyük tayy'dir.¹¹⁸⁴ Yeryüzü kendisi için dürülen (tayy-i mekan yaşayan) kişinin bu durumdayken ya Mekke'dedir veya başka bir mekandadır. Asıl önemli olan önünde nefsinin vasıfları dürülendir. Çünkü o esnada o Rabbiyle birliktedir.¹¹⁸⁵

Görüldüğü gibi İskenderî, maddi kerameti kabul etmek, varlığını ispata çalışmak ve kabul etmeyenleri kınamakla birlikte “manevi keramet” diye adlandırdığı süluk esnasında yaşanan olumlu ruhsal değişimlerin ve manevi istikrarın daha üstün bir keramet olduğu kanaatindedir. Böylece bir mürşid olarak da okurunun ve müridinin dikkatini, maddi olana değil manevi olan keramete ısrarla çeker. Bu tutumu, İskenderî'nin manevi tekamülü, keramet gibi olağanüstü bir olay sergileme biçimindeki zor bir durumla kıyaslayarak onun güçlüğüne dikkat çektiğini gösterir. Bunun yanında müridini maddi kerametlerin doğuracağı kendine güven, iddia sahibi olma gibi sakıncalardan da korumuş olmaktadır.

a. Mürşid

İskenderî'nin bir mürşidin rehberliğini seyrü sülukun şartlarından biri ve belki de en önemlisi olarak saydığına değinmiştik. Mürşid, yolun tabiatını bilme hususunda en yetkin kimsedir. Salık, yolun acemisidir ve yolun afetlerinden, tuzaklarından kendi başına korunabilmesi mümkün değildir. Bu yolda irşad olmak isteyen kimse hakikate ermiş bir şeyh bulmalıdır.¹¹⁸⁶ Mürşidsiz olarak seyrü süluk yapan kimsede, sekr hali başta olmak üzere haller hakim olur.¹¹⁸⁷

İskenderî mürşidi olmayanı babasız, buluntu bir çocuğa benzetir. O nesepsizdir, der. Onun nuru yoktur ve onda hal baskın durumdadır. Tedip ve tezhipe ehil değildir.¹¹⁸⁸ Böyle birinin bir nuru olsa bile onda galip olan *haldir*.¹¹⁸⁹ Mürşid-

¹¹⁸³ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 71; Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 106.

¹¹⁸⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.44.

¹¹⁸⁵ İskenderî, a.g.e., s.144.

¹¹⁸⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 33.

¹¹⁸⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.72

¹¹⁸⁸ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 139.

¹¹⁸⁹ İskenderî, *Risâle fi't-tasavvuf*, 100a vr.

mürîd ilişkisini babalık terimiyle açıklar; mürîd, manevi nesep itibariyle mürşidine bağlıdır.¹¹⁹⁰

Bu sebeple Allah'a ulaştıracak birini canu gönülden isteyen kimseyi Allah amacına ulaştırır. Bunun için adeta çocuğunu kaybetmiş annenin çocuğunu arayışı gibi aramalıdır.¹¹⁹¹ Sıdk ile istemeyi, isterken de gaybleri bilen Allah'ın yardımını dileyerek yardım istemeyi öğütleyen İskenderî'ye göre, bu istemenin neticesinde kişi bir şeyhe ulaştığında, onu o şeyhe ulaştıran Allah'tır, der.¹¹⁹² Dolayısıyla işin başındaki talibe ulaşan Allah'ın ilk manevi yardımının onu bir şeyhe ulaştırmak olduğunu söylemiş olur. Yine bu ifadenin içerdiği ima, kişinin şeyhe ulaşmasının Allah'ın yardımıyla olduğu, dolayısıyla talibin şeyhini Allah'ın bir işareti ve ikramı olarak görmesi gerektiğidir. Çünkü "Alimler peygamberlerin varisleridir" hadisindeki¹¹⁹³ ilimden kastedilen hakiki şeyhte bulunan marifet bilgisidir.¹¹⁹⁴ Dolayısıyla şeyh, peygamberin varisidir ve şeyhle peygamber arasında manevi bir irtibat ve geçişkenlik vardır. Öyle ki mürîdin şeyhinden istimdadı, Peygamberden istimdadı mesabesindedir.¹¹⁹⁵

Mürşidin, salikin ilerlemesindeki bu hayati mevkiye karşın salikin ondan yararlanabilmesi mürşide olan bağlılık ve teslimiyetle mümkündür. Bu bağlılık ve teslimiyet tasavvufî eğitimde üzerinde çokça durulan bir husustur. Şeyh-mürîd ilişkisindeki bu teslimiyet ve bu teslimiyetten uzak düşmekle ilgili olarak Hz. Musa-Hızır kıssası nakledilir. Bu kıssada Hızır mürşidi, Hz. Musa ise mürîdi simgeler.¹¹⁹⁶ Yine mürşide sadece dille değil kalben de itiraz etmenin mürîdi yoldan uzaklaştıracağı, mürşidden yararlanmasını imkansız kılacağı dile getirilir.¹¹⁹⁷ Bu meyanda mürîdden beklenen, şeyhinde fani olmak, kendi varlığını şeyhin varlığı içinde eritmek, şeyhiyle aynîleşmektir.¹¹⁹⁸ İskenderî de, Şâzelî'nin Mursî'ye, "Ey

¹¹⁹⁰ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 141.

¹¹⁹¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.48.

¹¹⁹² İskenderî, *Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarîk*, s. 54.

¹¹⁹³ Ebu Davud, 3/317; Tirmizi 5/48; İbn Mace 1/81; İbn Hibban 1/289.

¹¹⁹⁴ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 34.

¹¹⁹⁵ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 22.

¹¹⁹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 164.

¹¹⁹⁷ Kuşeyrî, a.g.e., s. 165.

¹¹⁹⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 210.

Ebu'l-Abbas, 'Seninle sadece sen ben olasın, ben sen olayım.' diye dostluk ettim." diyerek bu aynileşmeye işaret eder.¹¹⁹⁹

İskenderî'ye göre, mürşide karşı fakr ve tevazu içinde olmalı, onun rızasını kazanmaya çalışmalı, her durumda ona teslim olmalıdır. Şeyh şifadır ve ilaçtır. Şeyhlerin kalpleri tarikatın tiryakıdır. En büyük kayıp bir veli ile karşılaşıp da onun kabulüne nail olmamaktır. Bu da ancak edep eksikliği ile gerçekleşir. Şeyhten ciddiyet içinde, azimle yararlanmaya çalışmalı, hizmetinde bulunmalı, bunda ihlaslı olmalıdır.¹²⁰⁰ Şeyhin sadece sözleri ve davranışları değil, bakışları da saliki terbiye edebilir. Kaplumbağaların bakışlarıyla yavrularını terbiye ettikleri gibi şeyh de bakışıyla (*nazar*) müridlerini terbiye eder. Kaplumbağa karada yumurtlar ve suya ilerlerken geriye dönüp yumurtalara bakar ve bu bakışıyla Allah onun için yavrularını terbiye eder.¹²⁰¹

Salikin mürşide olan ihtiyacını bu şekilde izah eden İskenderî, mürşidin yetkinliği üzerinde de durur. Ona göre mürşidin sadece bir irşad makamını işgal etmesi yeterli değildir. Mürşidin irşad iznini Allah'tan almış olması da gerekir. Bu izni nasıl alacaktır? Burada kastedilen vahiy benzeri bir temas mıdır?

İskenderî, bu izni mürşidin işlevi ve etkisi açısından yorumlar. Şöyle ki; veli ilimle dolduğunda, marifetler ve hakikatler ona açıldığında kendisine *ibâre* verilir. Bu Allah'tan konuşma izni gibidir. Ve anlaşılmalıdır ki, her kime dile getirme/tabir için izin verilmişse onun sözleri insanların kulaklarına ulaşır. Kendisine izin verilen kimsenin sözlerindeki üslup ve halden bu iznin olup olmadığı anlaşılabilir. Kendisine izin verilmeyenin sözlerinin nurları tutuktur. Hatta aynı hakikatten bahseden iki kişi olsa, biri izinli olsa diğeri olmasa, o hakikat birinden kabul edilirken diğerdenden kabul edilmez.¹²⁰² Kime konuşmak için izin verilirse konuşmaları insanlarca anlaşılır ve kastı kavranır.¹²⁰³

¹¹⁹⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.161.

¹²⁰⁰ İskenderî, *Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarîk*, s. 52-53.

¹²⁰¹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 11.

¹²⁰² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.40.

¹²⁰³ İskenderî, *Hikem*, s.157.

Bu ifadelerden, hakiki mürşidin kendisine ilâhî izin verilmiş olan mürşid olduğu sonucu çıkartılabileceği gibi, insanlar üzerinde etkili olan, sözleriyle insanlara tesir eden kimse olduğu sonucu da çıkabilir. Eğer böyleyse, kendisine çok az kimsenin uyduğu ya da hiç kimsenin uymadığı mürşid ve hatta peygamberlerin durumlarını nasıl izah etmelidir? İskenderî'ye ait olan yukarıdaki hikmete düştüğü notta Zerrûk bunu şöyle izah eder: “Peygamberlerin sözleri inkar edilmişse bu anlaşılmadıklarından değildir. İnkarcılar bu sözlerin güzelliğini ve yetkinliğini itiraf etmişler ama yine de inatlarından onları inkar etmişlerdir.”¹²⁰⁴

Yine bir mürşide bu iznin verilmesi dışında, Allah kimin irşad etmesini dilerse onu kullarına bildirir, onu zahir kılar. Sonra da Allah ona iki manevi giysi giydirir: Celal/azamet giysisi ve behâ'/değer giysisi. Celal giysisi, kullar ona karşı edeplerini korusunlar diyedir. Allah onunla kulların kalbine bir heybet verir ve o emrettiğinde ve nehyettiğinde insanlar kulak verirler. Yine behâ giysisi sayesinde de kullar ona minnet ve muhabbet nazarıyla bakarlar.¹²⁰⁵ Burada “kullar” ile kastedilenlerin, mürşidi izleyen salıklar olduğunu düşünebiliriz. Çünkü tasavvuf tarihi kendisine muhalefet edilen hatta saldırıya uğrayan ve öldürülen mürşidlerin hikayelerini nakleder. Dolayısıyla İskenderî burada, bir salikin, kendisine konuşma ve irşad için izin verilen mürşidden etkilenmesi sürecini izah etmeye çalışır görünmektedir. Bir salikin bir mürşidden etkilenmesi, ondaki azamet ve behâ nitelikleri sebebiyledir.

Yolda ilerlemek için hakiki şeyhin önemini ısrarla vurgulayan İskenderî, bir kimsenin kendi nefsinin terbiye etmeden ve hakiki anlamda şeyh olmadığı halde başkalarına rehberlik etmeye çalışmasının liderlik arzusundan ve iyi anılmayı isteme arzusundan kaynaklandığını düşünerek ayıplar.¹²⁰⁶ Dolayısıyla mürşidlik bu arzuların kurtulmuş kimsedir.

Hakiki mürşidin bir başka özelliği de, hal değil temkin sahibi olmasıdır. Hal sahibi değişim içindedir, karşılaştığı ruhsal hallerin etkisi altındadır. Hal sahibi olan

¹²⁰⁴ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 172.

¹²⁰⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.35.

¹²⁰⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 49.

halen süluk halindedir, yolun sonuna gelmiş değildir.¹²⁰⁷ Temkin sahibiyse hakikat ehlidir, durulmuş, ruhsal dalgalanmalardan kurtularak makamında istikrar kazanmıştır. Temkin sahibi olan yolun sonuna ulaşmış sufidir.¹²⁰⁸ İskenderî bunu izah sadedinde, Şâzelî'den şöyle bir hadise aktarır: “Şeyhim (İbn Meşîş) bana şöyle dedi: ‘Ey oğlum, suyu soğut. Çünkü kul ılık su içtiğinde kuru bir elhamdülillah dersin. Ama soğuk su içtiğinde elhamdülillah dersin ve bütün azaların da diline bu elhamdülillah deyişte katılır. O, yanına gittiklerinde ve kendisine, ‘Güneşin altındaki testini gölgeye kaldırmayacak mısın?’ diye sorduklarında, ‘Nefsimin peşinden gitmekten haya ederim.’ diyen kişi hal sahibidir, ona tâbi olunmaz.’”¹²⁰⁹ Çünkü hal sahibi olan kimse, henüz bütün ikramların Allah’tan olduğunu, bütün fiillerin onun eseri olduğunu görmemektedir. Dolayısıyla onun yapacağı rehberlik saliki zorluklara muhatap etmek olabilir. Nitekim İskenderî bir yerde tam da buna işaret eder: “Hakiki er/şeyh seni yorgunluğa sevk eden değil, seni rahatlığına sevk edendir.”¹²¹⁰ Çünkü salikin ilerlemesi için gereken çokça yorulması değil, uygun rehberlik eşliğinde yol almasıdır. Sadece amellere yönelten bir şeyh dahi uygun şeyh değildir: “Seni amellere yönelten seni yormuştur, seni Allah’a yönelten sana karşı samimi davranmıştır.”¹²¹¹

İskenderî mürşid teriminin karşılığı olarak zaman zaman şeyh terimini seçer, bazen de kutub terimini kullanır. Kutub, tasavvuf literatüründe sıklıkla karşılaşılan ve manevi derecesi en büyük olan veli için kullanılan bir terimdir. Kutub âlemin ruhu olarak değerlendirilir. Kutub tasarruf sahibidir ve Allah’ın nazargahıdır.¹²¹² Beşefâlemin çevresinde döndüğü, işlerin idaresini elinde tutan zattır.¹²¹³ Tasavvuf literatüründe kutubun karşılığı olarak bazen gavs terimi de kullanılır.¹²¹⁴ Kutub ve gavs eş anlamlı sayılmakta ve gavs bir rütbe, kutub ise aynı rütbenin makamı gibi

¹²⁰⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 245.

¹²⁰⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 44.

¹²⁰⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 66

¹²¹⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.96

¹²¹¹ İskenderî, a.g.e., s.113.

¹²¹² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 385 vd.

¹²¹³ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 44; Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 432

¹²¹⁴ Mesela İbn Ayyâd kutuptan bahsederken şöyle der: “ ve emmâ kutbu'l-ğavsü'l-ferdü'l-câmi' fehüve vâhidün” bkz. *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s. 24; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 456; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 225 vd.

değerlendirilmektedir.¹²¹⁵ Bu tür kimseler, yine tasavvufî edebiyatın önemli mevzularından birini oluşturan, gayb erenlerinin (ricâlullah) liderleri mesabesindedir. Ricâlullah, manevi bir iktidarın üyeleri olarak, âlemin idaresinde Allah tarafından kullanılan velilerdir.¹²¹⁶ Kendisi de bir Şâzelî şeyhi olan Süleyman Cezulî'nin Hz. Peygamber için söylenen salavatları derlediği meşhur eseri *Delailü'l-hayrat*'ta Hz. Peygamber'e atfolunan iki yüz bir isimden üç tanesi gavs kökündendir: Gavs, gays, gıyas.¹²¹⁷ Dolayısıyla gavs ya da kutub aynı zamanda Hz. Peygamber'in bir ismi olmaktadır. Nitekim İskenderî de Hz. Peygamber için varlığın kutbu (*kutbu'l-vücûd*), varlıkların ruhu (*rûhu'l-mevcudât*) gibi ifadeler kullanır.¹²¹⁸

İskenderî, kutub terimini, tasavvufî literatürün genel olarak kastettiği anlamda değil de mürşid anlamında da kullanmaktadır. Şeyhe karşı edepten bahsettiği bir yerde, okura, kutbu'l-vakt (zamanın kutbu) ile karşılaştığında ve ona karşı edeple muamele etmediğinde, bu karşılaşmanın sana yararı değil belki de zararı olur, der. Burada kutbu, şeyh, kamil mürşid anlamında kullanır.¹²¹⁹ Nitekim şeyhin niteliklerinden bahsettiği bir yerde, şeyhin nitelikleriyle kutubun nitelikleri birbirine karışır, aynileşir: “Şeyh mevcuttur. Nasıl olmasın ki? Dünyanın ayakta durması onlar gibilerinin sayesinde. Âlem bir şahıs, veliler ise onun ruhudur. Âlem ayakta durduğu sürece velilerin de olması şarttır.¹²²⁰ Fakat onların gizliliklerinin şiddeti ve zahir olmamaları sebebiyle onların yok olduklarına hükmedilmektedir.”¹²²¹ Bundan, mürşid kutubtur ve dolayısıyla kutub bir olduğu için hakiki anlamda mürşid de bir tanedir anlamı çıkartılabilir mi, İskenderî böyle bir şeyi de kastetmiş midir, kestirmek kolay değildir.

¹²¹⁵ Dilâver Güner, *Abdülkâdir Geylânî hayatı, eserleri, görüşleri*, s. 88.

¹²¹⁶ İbn Ayyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s. 24-25; Suâd el-Hakîm, a.g.e., s. 520-521; William Chittick, a.g.e., s. 43 vd.

¹²¹⁷ Süleyman el-Cezulî, *Delâilü'l-hayrât*, haz. İbrahim Tozlu, İstanbul 2006, s. 39.

¹²¹⁸ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.57.

¹²¹⁹ İskenderî, *Unvanü't-tevfik*, s. 53.

¹²²⁰ Bu ifadeler İşrâkî filozof Sühreverdî'nin hikmet ve hikmet ehli bağlamında söylediği iddialı ifadeleri hatırlatır: “Hikmetin sadece şu son zamanlarda bulunan bir şey olduğunu düşünme. Aksine Âlem hiçbir zaman hikmetten ve onu delillerle ve açık kanıtlarla ortaya koyan kimselerden hâlî değildir. O kimse Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Bu durum, gökler ve yerler durduğu sürece böyle olacaktır.” Bkz. Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu hikmeti'l-işrâk*, s.11.

¹²²¹ İskenderî, a.g.e., s. 54.

Kutubun ricâlullahın lideri olduğunu söylemiştik. Böylece kutubun bir tane olması icap eder. Kendisinin de kutub olduğunu dile getiren Mursî¹²²² de bunu teyit eder: “Bu ilmin sahibi bir zamanda tek bir kişidir. Bu şekilde kutubluk birer birer Hz. Hasan’a kadar gider.”¹²²³ Hz. Hasan’a kadar gittiğini söylediği, Mursî’nin ve dolayısıyla İskenderî’nin manevi silsileleridir ki bu silsile Şâzelî geleneğinde ilk kutub olarak kabul edilen Hz.Hasan’da son bulur.¹²²⁴ Bu ifade aynı zamanda, kutubun Şâzelîyye silsilesinden olduğunu ima eder.¹²²⁵ Ki bazı Şâzelî kaynakları bunu teyiden, kutub kıyamete kadar Şâzelîyye tarikatından olacaktır, ifadesini dile getirir.¹²²⁶ Bu ifadelerden hareketle, İskenderî’nin ve Mursî’nin kutub derken bununla bazen mürşidi kastettiklerini söylemek mümkün görünmektedir.

Yine Mursî, Cüneyd-i Bağdadî’nin ilimde kutup, Sehl bin Abdullah et-Tüsterî’nin makamda kutup, Beyazid-i Bistamî’nin hâlde kutup olduğunu söylemiştir.¹²²⁷ Mursî bu ifadesinde, sayılan zevatın birbirinden farklı alanlarda kutub yani zirve olduklarını dile getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeye göre, her türden kemalin temsil edildiği kutup teriminin kapsamı biraz değişmekte ve kutupların farklı alanlarda kutup olabilecekleri söylenmiş olmaktadır.

Kutbun on beş alameti vardır: Ona rahmet mededi, ismet, hilafet¹²²⁸, niyabe (vekillik), hamele-i arşın mededi verilir. Ayrıca ona zatın hakikati ve sıfatların ihatası açılır. Ona varlıkların arasında hüküm verme ve ayırt etme kerameti verilir. Ayrıca evvel’den evvel’in ayrılmasını, ondan neyin ayrıldığını, ayrılmayı ve ondaki açılanı, öncede ve sonradakinin hükmünü, öncesiz ve sonrasızın hükmünü, başlangıcın hükmünü bilir. Bu alimi de malumu da kuşatan, İlk Sır’dan sonuncuya kadar giden

¹²²² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.76.

¹²²³ İskenderî, a.g.e., s.70.

¹²²⁴ İskenderî’nin de içinde bulunduğu muhtelif Şazelî silsileleri için bkz. Salim Güven, *Ebu'l-hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, yayınlanmamış dr tezi, s. 240; ayrıca bkz. Celâlüddîn Suyûtî, *Te'yîdü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdi't-tarikati's-şâzeliyye*, s. 19, 91; Muhammed Zâfir el-Medenî, *el-Envâru'l-Kudsiyye*, İstanbul 1304, s.35; Ahmed ibn Mustafa el-Alâvî el-Müsteğanemî, *Divân*, s. 102; Sîdî Udde b. Tûnus, *ed-Dürretü'l-behiyye fi evrâdi't-tarikati'l-alâviyye*, s. 45; Abdülkadir İsa, *Tasavvuftan Hakikatler*, çev. Hasan Arslan, İstanbul 2003, s. 407.

¹²²⁵ Şazelî, kendisinin nasıl kutub tayin edildiğine dair gördüğü bir rüyayı anlatır. İbn Sebbağ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 32.

¹²²⁶ Muhammed b. Muhammed b. Mesud el-Fasi eş-Şazelî, *el-Futuhâtü'r-Rabbaniyye fi Tafdîli't-tarikati's-Şazelîyye*, Kahire 1921, s.3.

¹²²⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.140.

¹²²⁸ Şazelî’nin listesinde “hilafet” yerine “inâbe” geçer. İbn Sebbağ, a.g.e., s. 90

ve sonra tekrar geri dönen kuşatıcı bir ilimdir.¹²²⁹ Bunların yanında kutbun seyyid/şerif/Hasenî yani Hz. Peygamber soyundan olması şart değildir.¹²³⁰

Ricalüllahdan ve kutubtan bahsetmişken, İskenderî'nin zaman zaman değindiği ricalullahın bazı başka unsurlarına da dikkat çekmekte yarar var. İskenderî'nin eserlerinde çok sık olmamakla birlikte *ebdâlden* de bahsedilir. Bir Şâzeli şeyhi de olan İbn Abbâd bu ruhani hiyerarşiyi şöyle detaylandırır: Kutubdan başka, sayısı üç yüz olan *nukebâ*, sayısı kırk (ya da yetmiş) olan *nücebâ*, sayısı yedi olan *ebdâl* vardır. Şöyle de denmiştir. Ebdâl in sayısı kırktır ve bunlardan yedisi *ahyâr* olarak bilinir. Bu yedi ebdâl in biri diğerlerinin kutbudur. Sayısı dört olan *evtâd* vardır. Bunların makamları alemi ayakta tutan doğu-batı-güney-kuzey rükunlarının makamıdır. Bunlardan biri de onların kutbudur. İki *imam* ise, kutbun (daha doğrusu kutbu'l-aktab'ın) sağında ve solunda yer alanlardır. Sağdaki daha üstündür ve melekût alemine bakar, soldaki ise mülk alemine bakar. Sağdaki kutbun halefidir.¹²³¹ İbn Arabî, bu manevi hiyerarşinin en üstünde kutub, onun altında iki imam, onların altında dört evtad (dört direk), onların altında yedi ebdâl yer aldığını belirtir. *Bedel*, bir şeyin giden bir şeyin yerini alması demektir. Bedel olanlar anlamındaki ebdâlin böyle adlandırılması, bu kimselerin beşeri huylarının Hak tarafından iyi huylarla değiştirilmesini ima ettiği gibi, bu kimselerden biri vefat ettiğinde yerine bir başkasının geçmesi durumunu da ima eder.¹²³² İskenderî, bu literal anlamını da hatırlatacak tarzda Mursî 'den bir alıntı yapar: Mursî, nesh ile ilgili, "Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir?"¹²³³ ayetine dair şöyle demiştir: Yani Allah bir velisini neshedince onun mislini ya da daha hayırlısını getirir.¹²³⁴ Belki de Mursî'nin bu velilerle kastı *ebdâldir*.

İskenderî, Mursî'nin Medine'de, Hz. Hamza'nın türbesinde ebdâl den bir zatla karşılaşması, bunun üzerine, bu karşılaşma sebebiyle duaların kabul edildiği bir

¹²²⁹İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.62; ayrıca bkz. İbn Sebbağ, a.g.e., s. 90. Bu nitelikler her iki kaynaktan da açıklanmamakta, sadece ismen sıralanmaktadır.

¹²³⁰İskenderî a.g.e., s.72.

¹²³¹İbn Ayyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s. 24-25.

¹²³²Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 106-107; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 201

¹²³³Bakara suresi/106.

¹²³⁴İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.18; a.mlf., *Risâle fi't-tasavvuf*, 100a vr.

vakte denk geldiğini yanındaki arkadaşına söylediğini nakleder.¹²³⁵ Dolayısıyla, ebdâl ile karşılaşmak duaların kabul edildiği vakte rastlamaktır.

Mursî, Şâzelî ile birlikte otururken yanlarına salihlerden oluşan bir topluluk girer. Çıktıklarında Şâzelî kendisine, bunlar ebdâl idi, der. Basiret gözüyle baktığımda onlarda ebdâllere özgü hali görmemiştim, şaşırdım, der Mursî. Böylece birkaç gün geçer. Sonra Şâzelî, kötülüklerini iyiliklere çeviren/tebdil eden kimse ebdâldendir, der. Bunun üzerine Mursî, “anladım ki Şeyh Şâzelî ebdâlliğin ilk mertebesini kastetmiş.”der. Bu ifade, ebdâl olmanın mertebeler içerdiğini, ilk mertebesinin de kelime anlamında saklı olan ve bizim de yukarıda işaret ettiğimiz değişimi gerçekleştirmek olduğunu dile getirir.¹²³⁶

b. Veli

Veli, Arapça dost demektir. Kur’an’da birçok kez geçen bir terimdir.¹²³⁷ Allah’a yakın olduğuna inanılan kimselere veli denir.¹²³⁸ Veli, Allah’a doğru olan seyrinde sıdk ile taatleri yerine getirmiş, bu yoldaki zorluklara sabır göstermiş, bulunduğu makamın şartlarına bağlı kalmış, mertebesinde sabit olan, arınmış, edeplenmiş, tezkiye olmuş kimsedir. O sadece Allah’la meşgul olur.¹²³⁹

Veli ile mürşid birbirinden farklıdır. Mürşid olmak, belirttiğimiz gibi kendisine konuşma izni verilen veli için mümkündür. Her mürşid velidir ama her veli mürşid değildir. İskenderî’nin perspektifine göre velinin temel niteliğinin iskât-ı tedbiri gerçekleştirmiş olması artık beklenen bir şeydir. Nitekim kendisi de veliyi böyle, yani “kendi tedbirinden Allah’ın tedbirine doğru geçmiş kimse” olarak tanımlar.¹²⁴⁰ Yine veliler, Allah’ın “sırlarının taşıyıcıları ve nurlarının kaynaklarıdır.”¹²⁴¹

¹²³⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.75.

¹²³⁶ İskenderî, *a.g.e.*, s.75.

¹²³⁷ Msl. bkz. Bakara suresi/107, 120, 257; Al-i İmran suresi/68; En’am suresi/51,70; Tevbe suresi/ 74, 116; Ra’d suresi/ 37; İsrâ suresi/ 111; Kehf suresi 26; Ankebut suresi/22; Secde suresi/4.

¹²³⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 697-698

¹²³⁹ Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-velâye*, s. 85.

¹²⁴⁰ İskenderî, *a.g.e.*, s.21.

¹²⁴¹ İskenderî, *a.g.e.*, s.22.

Veli, Allah'ı seven ve Allah'ın da kendisini sevdiği kimsedir.¹²⁴² İskenderî'nin ifadeleri, veliyi Allah'ın seçtiğini, Allah'ın kendisine veli edindiğini vurgular niteliktedir: “Allah kendisine bir veli edindiğinde onun kalbini başkalarından korur, nurların devamlılığıyla muhafaza eder.”¹²⁴³ Bu ifade aynı zamanda, velinin kaynaklarda geçtiği biçimiyle mahfuz olduğuna¹²⁴⁴ dair yaygın kanaatin bir teyididir.

Veli, Allah'ı gerçek anlamda seven kimsedir. Gerçek anlamda seven kimse, kalbinde sadece sevgilisinin egemenliği ve sadece onun dileği cari olan kimsedir. Böylece kimin Allah katında veliliği gerçekleşirse ölüm ona çirkin gelmez. Bu durum "De ki: "Ey yahudiler! Bütün insanlar bir yana, yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız, haydi ölümü temenni edin bakalım, şayet sözünüze sadıksanız!"¹²⁴⁵ ayetinden de anlaşılır.¹²⁴⁶ Bu ayet, müritler için, veli olduklarına dair bir iddiaya sahip olduklarında başvuracakları bir ölçü gibidir. Birinin veli olup olmadığının ölçütü bu ayettir, denilebilir. Allah ölümü temenni etmeyi velinin veliliğine, temenni etmeyişi ise yoldan çıkmışlığa bir delil kılmıştır.¹²⁴⁷

Veliler arasında mertebe farkları vardır. İskenderî'ye göre iki tür velilik vardır. İlkinde veli varlıktan müstağnidir ve varlıkta Allah'tan başka bir şey görmez. Diğerinde ise veli varlıkta beka bulur ve her şeyde Allah'ı müşahade eder. Bu ikincisi daha kâmindir.¹²⁴⁸ Yine öyle veliler vardır ki Allah onlara velilerin genelinin duymaktan aciz kalacakları sırları yüklemiştir.¹²⁴⁹

Mursî, “Eğer velinin hakikati açığa çıksaydı ona ibadet edilirdi. Çünkü vasıfları onun vasıflarındandır, sıfatları onun sıfatlarındandır.” demiştir.¹²⁵⁰ Şatahat kabilinden olan bu sözüyle Mursî'nin, velinin fena fillah makamında olduğuna atıfta

¹²⁴² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.36.

¹²⁴³ İskenderî, a.g.e., 33.

¹²⁴⁴ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkıbeleri (Nefehâtü'l-Üns)*, s.66; Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-velâye*, s. 85; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., 698.

¹²⁴⁵ Cuma suresi/6.

¹²⁴⁶ İskenderî, a.g.e., s.36.

¹²⁴⁷ İskenderî, a.g.e., s.38.

¹²⁴⁸ İskenderî, a.g.e., s.30. Yine bununla ilgili olarak Ahmed el-Alâvî şöyle demiştir: “Mesele perde kalktıktan sonra Allah'ı tanıman değildi, mesele herdede onu tanımandır.” *el-Hikemü'l-Alâviyye*, s.142.

¹²⁴⁹ İskenderî, a.g.e., s.26.

¹²⁵⁰ İskenderî, a.g.e., s.34.

bulunduğu söylenebilir. Ama asıl önemlisi velinin hakikatının gizli olmasına çekilen vurgulu dikkattir.

Tarihte nadiren, bazı büyük sufilerin daha hayattayken geniş halk kitleleri tarafından veli olarak kabul edildiğini görürüz. Birçok velinin halk tarafından tanınmadığına, şöhretsiz ve bilinemez biçimde dünyadan ayrıldıklarına dair kanaat tasavvuf literatürünün meşhur temalarından birini oluşturur. İskenderî de velinin tanınmasının çok zor olduğunu birçok kez ile getirir. Bir velinin tanınmamasının temel nedeni, velayetin bâtinî bir hususiyet olması ama velinin beşeri bir kisve içinde yaşamını sürdürmesidir. Ya da başka bir tabirle “sırların nurlarının zahirin kesafeti sebebiyle perdelenmiş olması”dır. Bu durum hayıflanılacak bir şey değildir çünkü bu “onların ayağa düşmesini önlemek içindir.”¹²⁵¹ “Güneşe bulut, güzele örtü lazımdır. Hazine ancak gizli olabilir, sır da ancak korunmuş var olabilir.”¹²⁵² Zerrûk’un da işaret ettiği gibi zahirin kesafetinden kasıt beşeri vasıflardır. Cahil kimse bu beşeri vasıflar sebebiyle veliden, aynı şekilde kafir de peygamberden yüz çevirir.¹²⁵³ Velinin sıradan bir insan olarak görünmesi diğer insanlarla arasındaki bir perdedir. Hatta “en şiddetli perde” budur.¹²⁵⁴ Bu yüzden Allah birine bir veliyi tanıtmak istediğinde beşeri özelliklerini ondan gizler, onun seçkinliğinin (*husûsiyye*) varlığını o kimseye gösterir.¹²⁵⁵ Bu tanıtmaya, veliyi tanıyan kimseyi de seçkinleştirir. Çünkü sufimizin başka bir vesileyle söylediği gibi “fethi tasdik etmek de ancak fethiyledir.”¹²⁵⁶ Allah ancak bir kulu için hayır dilediğinde onu evliyasını tasdik edenlerden kılar.¹²⁵⁷ Tersine de geçerlidir: Allah, gelinler gibi olan velisini günahkarlara göstermez, onlardan sakınır.¹²⁵⁸

Velinin gizlenmesinin bir başka hikmeti, Allah’ın velayetin sırrının gayb halinde olmasını, gizlenmesini istemesidir. İskenderî burada çarpıcı bir ifade

¹²⁵¹ İskenderî, *Hikem*, s.147.

¹²⁵² İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.34.

¹²⁵³ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 151.

¹²⁵⁴ İskenderî, a.g.e., s.154.

¹²⁵⁵ İskenderî, a.g.e., s.154. Sözelimi İskenderî’nin haleflerinden Ahmed el-Alâvî müridine seslendiği bir şiirinde, “Beni(m hakiki varlığımı) beşeri vasıflar(ımın) içinde göreceğini sanma” der. Bkz. *Dîvân*, s. 22.

¹²⁵⁶ İskenderî, a.g.e., s.8.

¹²⁵⁷ İskenderî, a.g.e., s.9.

¹²⁵⁸ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 14; a.mlf. *Letâifü'l-minen*, s.18, 38.

kullanır: “Ona inanan gayba inanmış demektir.”¹²⁵⁹ Yani velinin velayeti gizli, gaib olduğu için, bu velayeti tasdik eden aslında gayba inanmaktadır. Kadir Gecesi’nin Ramazanda, Cuma saatinin Cuma gününde gizli olduğu gibi gizli olan veliyi¹²⁶⁰ tanımak Allah’ı tanımaktan daha zordur.¹²⁶¹

İskenderî, okurlarını velilere düşmanlık etme hususunda şiddetle uyarır. Allah dostlarına düşmanlık edenlerin çeşitli belalarla karşılaşacaklarını söyler. Ama bu belalar manevi türdendir: Kalp katılığı, göz donukluğu, ibadet terki, günaha düşmek ya da himmet kesilmesidir.¹²⁶² Ayrıca evliyayı yalanlayanların sû-i hatime ile ölmesinden korkulur.¹²⁶³

Yine İskenderî, sufilerin özellikle zahir ilim ehliyle imtihan olduğunu söyler. Onlar arasında belli bir veliyi tasdik etmek üzere Allah’ın kalbini şerh ettiği azdır. Aksine çoğu şöyle der: “Evet, Allah’ın veli kulları vardı ama nerededirler? Eğer onlara birinden bahsetsen hemen Allah’ın onu seçkin kılmasını tasdikten uzak bir biçimde bir takım deliller ileri sürerek ileri geri konuşarak reddeder. Bu özellikte olanlardan sakın. Onlardan aslandan kaçır gibi kaç.”¹²⁶⁴

İskenderî velilikle nübüvvet arasında bir irtibat kurar. Nübüvvet veliliğin kaynağıdır. Evliyanın nurlarının kaynağı nübüvvet nurudur. Hakikat-i Muhammediyye’nin misali güneştir, evliyanın kalplerinin nurları da aylar gibidir. Ayın parlaması güneşin nurunun kendisinde görünmesiyle ve kendisine gelmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla güneş gündüz ışık saçarak, geceleyin de ışığını aya göndererek aydınlatır. Yani o esasında batmaz. Aynı şekilde evliyanın nurları da Rasullullah’ın nurunun onlarda zuhur etmeyi sürdürmesiyle ortaya çıkar. Böylece peygamber yaşamıyor olsa da bu özel nur sayesinde aydınlatmayı sürdürür.¹²⁶⁵ Yoksa bazı heterodoks sufilerin belirttiği gibi nebi ile velinin bir makamda ortak olması mümkün değildir.¹²⁶⁶ Çünkü Mursî’nin dediği gibi evliya hakikatlerin

¹²⁵⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.34.

¹²⁶⁰ İskenderî, *Unvânu't-tevfik fi âdâbi't-tarik*, s. 54.

¹²⁶¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.84.

¹²⁶² İskenderî, a.g.e., s.23.

¹²⁶³ İskenderî, a.g.e., s.9.

¹²⁶⁴ İskenderî, a.g.e., s.154. Taftazanî, bu son ifadede kastedilenin İbn Teymiyye olduğunu iddia etmekteyse de (bkz. Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 56-57) bunu delillendirmek zor görünmektedir.

¹²⁶⁵ İskenderî, a.g.e., s.18.

¹²⁶⁶ İskenderî, a.g.e., s.151.

misallerine muttali olur, enbiya ise görünür hakikatlere. Aralarında böyle bir bilişsel fark vardır. Bu yüzden sahabeden Hârîse, Hz. Peygamber'in "Nasıl sabahladın?" sorusuna mukabil "Adeta cenneti, cehennemi görüyor gibiyim." derken, Rasulullah, "Cenneti gördüm." demiştir.¹²⁶⁷ Peygamberlik kaynağı velilerin nurlarını sağlasa da, velilerin makamları peygamberlerinkinin çok altındadır. Bu sebeple, Beyazid-i Bestamî'nin "Öyle bir denize daldım ki nebiler kıyısında kalmışlardı." şeklindeki şatahatını Mursî şöyle yorumlamıştır: "Beyazit bu sözünü kendi zayıflığından ve peygamberlere ulaşmaktaki aczinden şikayet etmektedir. Onun kastı, peygamberler tevhid denizlerine dalmışlar ve denizin öte kıyısına yani *fark* sahiline çıkabilmişler ve insanları denize dalmaya çağırırmaktadırlar, şeklindedir. Beyazid, "Eğer ben de onlar gibi kamil olabilseydim ben de öyle (karşı) sahilde dururdum." demiştir."¹²⁶⁸

c. İbadetler

Sülukun unsurlarından biri de ibadettir. İskenderî ibadetten bahsederken, aynı zamanda bir fakih olmasına rağmen ibadetlerin fıkhi boyutları üzerine hemen hiç konuşmaz. Onun ilgi alanı, ibadetlerin bâtinî unsurları ve salikin ibadetlerle kurduğu ilişkinin içeriğidir. Baştan söylemekte yarar var: İskenderî, çokça ibadet yapılmasını öneren bir tasavvuf anlayışına sahip değildir. İskenderî'nin yolu, ibadetleri artırarak manen ilerleme stratejisi üzerine kurulmaz. Onun için esas olan ibadetin saflaştırılması, ihlasla içeriklendirilmesi ve en önemlisi iskât-ı tedbir anlayışına paralel ele alınmasıdır.

Bu bakımdan İskenderî, ibadet ve ubudiyet ayrımı yapar. İbadet mevzii, belli zaman ve mekanla sınırlı tapınma ritüelidir. Buna karşın ubudiyet, zaman ve mekan sınırlamasının üstünde, Allah karşısında kul olma bilincinin keskinleştiği bir tavır, bir pozisyonudur. İskenderî'nin ifadesiyle ibadet kulluğun (ubudiyettin) zahiridir. Ubudiyet de ibadetin ruhu ve sırrıdır.¹²⁶⁹

İskenderî, farzlara muhatap olan insanın zaaflarını farzların mahiyeti ve nitelikleri üzerinden okur. Mesela Allah, kulların ibadet hususundaki heveslerinin az olduğunu bildiği için onlara ibadeti farz kılmıştır. Ve onları ibadete, farz olma

¹²⁶⁷ İskenderî, *Tefsîru izâ câekellezîne*, s.23.

¹²⁶⁸ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.125.

¹²⁶⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 25.

zincirleriyle (yani zorla) sevketmiştir.¹²⁷⁰ Yine farz ibadetlerin belli vakitlerde yapılması gerekliliği de kulların zaaflarına bir işaret taşır: “Allah ibadetleri belirli vakitlerle belirlemiştir ki ileride yaparım fikri seni onlardan engellemesin. Ve senin için vakti de geniş tutmuştur ki ki belirlenen vakit içinde dilediğin zamanda ibadet yapmayı kendin seçebilesin.”¹²⁷¹ Mesela “Kalplerin temizlenmesi ve gayb kapılarının açılması”nın¹²⁷² imkanı olan namazın sayısının az olması da insanın zayıflığını açığa vurur. Buna mukabil namazın bu az sayıya karşın ilâhî desteğinin (*imdâd*) güçlü olması ise onun fazlını ve cömertliğini açığa vurur.¹²⁷³

İskenderî farz ibadetleri önemser. Ama bu önemsemede gözettiği üslup, farzları yerine getirmeyenlere yönelik uyarıların ve cezaların hatırlatılması eşliğinde biçimlenmez. O farz ibadetlerde, kulun boyun eğişinin ve fakr yoluna girişinin bir imkanını bulur. Farzlardaki bu zorunluluk sebebiyle kulun nefsanî bir paya sahip olmadığına kanidir. Nafilerde ise nefsin payı olabilir. Bu bakımdan nafîle ibadetleri gözetirken farz olanlarda tembellik göstermek nefse uymanın açık alametlerindendir.¹²⁷⁴

İskenderî ibadetlerde nefsin pay sahibi olmasına özenle dikkat çeker. Mesela şöyle der: “Allah rızası dışında bir gaye için ilim öğrenmeye gelince, sen gece boyunca ilimle uğraşsan bu nefsine hoş gelebilir ama sana iki rekat namaz kıl dense bu ağır gelir. Çünkü namaz Allah’la senin arandadır ve oraya nefis giremez. Okumak ve ilimle uğraşmaya gelince, nefsin bu işlerde insanlarla paylaştığı bir hazzı vardır. Bu yüzden de bu işler ona hafif gelir.”¹²⁷⁵

İbadetleri zamanında ve ilk fırsatta yapmalıdır. İbadetleri boş zamanın var olduğu bir vakte ertelemek nefsin ahmaklığındandır.¹²⁷⁶ Allah’ın emirlerini yerine getirememek hüznün sebebidir. Bu hüznün duyulmaması kalbin ölümünün alametlerindendir.¹²⁷⁷

İbadetlere çekilen bu dikkate rağmen, İskenderî’nin abid veya zahid tipini değil arif ya da aşık veya vasıl tipini üstün bulduğunu hatırlatmalıyız. Ona göre,

¹²⁷⁰ İskenderî, *Hikem*, s.163.

¹²⁷¹ İskenderî, a.g.e., s.163.

¹²⁷² İskenderî, a.g.e., s. 135.

¹²⁷³ A.y.

¹²⁷⁴ İskenderî, a.g.e., s.161.

¹²⁷⁵ İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 17.

¹²⁷⁶ İskenderî, *Hikem*, s. 95.

¹²⁷⁷ İskenderî, a.g.e., s. 109.

Allah bir kısım insanı hizmeti için ikame etmiş, bir kısmını da muhabbetine has kılmıştır.¹²⁷⁸ Hizmeti için ikame ettikleri üç kesimdir: Abidler, zahidler, ehl-i taat. Abidler, ileride alacağı ödül amacıyla ibadet edendir. Zahid, evradü ezkarla meşgul olarak ilgisini Mevla'sına yöneltebilmek kastıyla mahlukattan zahirde kaçandır. Allah'ın muhabbetine has kıldıkları da üç kesimdir: Muhibler/aşıklar, arifler, vasıllar. Muhib, onu her şeye tercih edendir; arif, her şeyde onu müşahede edendir; vasıl, onunla her şeyden müstağni olandır. Bu grupların tamamı Allah'ın yardım ve fazlından destek görerek hak dairesindedirler.¹²⁷⁹ Görüldüğü gibi İskenderî'nin üstün bulduğu ve diğerlerine tercih ettiği tipler, ibadetlerini bir ödül için değil, ibadetlerini karşılık beklemeden yapanlardır. İskenderî'nin ibadetler söz konusu olunca duyarlı olduğu hususların başında bu konu yani karşılık beklemeden ibadet etmek veya ihlas gelir. Ona göre, ibadetler, makamlara ve manevi ikramlar gibi ruhani karşılıklara ulaşmak için olsa bile bu halis sayılmaz.¹²⁸⁰ Zaten günahattan ya da sevaptan bahsetmek avamın işidir. Sufiler (*kavm*) ne günahattan ne de sevaptan bahsederler.¹²⁸¹

İbadette esas olan ibadet için vadedilen ödüle değil, kulluğa odaklanmaktır. İskenderî'nin “Bir kevnden diğer bir kevne yolculuk edip durma. Çünkü bu şekilde geçtiği yere bir daha gelip durarak dönen değirmen eşiği gibi olursun. Bunun yerine kevnlerden mükevvine git.”¹²⁸² hikmeti bu ilkeye dikkatleri çeker. Şarihler bu hikmette amellerin bir ödül için yapılması -ki bu ödül cennet, sevap olabileceği gibi manevi bir hal ya da makam da olabilir- hususunda salike yönelik bir uyarı olduğunu anlamışlardır. Çünkü sevap, ödül, cennet, hal ya da makam hepsi birer kevnidir/yaratıktır oysa salikin amacı bunlara değil bunları var edene, mükevvine ulaşmak olmalıdır.¹²⁸³ Salikin ilgisi, “Kabe'ye değil, Kabe'nin sahibine yönelik olmalıdır.” Şeyh Mursî, hacca giden bir müridine yaptığı bu uyarıyı, “putlara (*vesen ve esnam*) ve tapanlar gibi olma” diye tamamlar.¹²⁸⁴

¹²⁷⁸ İskenderî, *Hikem*, s.117.

¹²⁷⁹ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 89.

¹²⁸⁰ Taftazânî, *İbn Atâullah*, s. 182.

¹²⁸¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 26. Krş. Afifüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-herevî*, s.68.

¹²⁸² İskenderî, a.g.e., s. 105.

¹²⁸³ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c.1, s. 37.

¹²⁸⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.146-147.

İbadetler bir takım şekillerden ibarettir. Onların ruhu ise kendilerinde bulunan ihlas sırrıdır.¹²⁸⁵ Kullar sadık ve sıddık olarak ikiye ayrılır: Sadık olanlar Allah'a samimiyetle amel eder, karşılığını umarak ona vefa gösterirler. Sıddıklar ise Allah'tan başkasından fani olur ve her şeyde Allah'la beka bulurlar.¹²⁸⁶ Sıddıklar, görüldüğü gibi yaptıkları ibadetleri bile görmemekte ve dolayısıyla kendilerine mal etmemektedirler.

Zaten İskenderî, kulun kendisini ibadetlerin faili olarak görmemesi gerektiğini söyler. Çünkü "Varid olmasaydı, vird olmazdı."¹²⁸⁷ Yani ibadet Allah'tan gelir, Allah'ın ilhamıyla, onun izin ve imkan vermesiyle ortaya çıkar. Durum böyleyse, kul kendi yapmadığı bir ibadete mukabil nasıl karşılık bekleyebilir ki? İskenderî, "Faili sen olmadığın bir amel için karşılık bekleme."¹²⁸⁸ der. Zerrûk'un şerhine başvurursak, "Çünkü o fiilin faili Allah'tır. Bu yüzden bu amele bir karşılık istenmez, çünkü başkasının yapmış olduğu amele karşılık istenmez. Bu çirkin ve istenmeyen bir davranıştır."¹²⁸⁹ Bu ibadetlerin bize nispet edilmesi ise arızî bir durumdur. Çünkü "Allah senin o ameli yapmanı mümkün kılacak kudreti yaratır, seni bu amele muvaffak kılar ve sana yardım eder, nihayet ameli de sana nispet eder. Biz hiç de layık olmadığımız halde ameli yaratıp, onu bize nispet eden Allah'ı tesbih ederiz."¹²⁹⁰ Salikin bu husustaki bakış açısı şu olmalıdır: Allah'ın kendisini taate layık görmesi, taatine karşılık olarak yeter.¹²⁹¹

İbadetler ve karşılık hususunda bu perspektif paradoksal bir durum doğurur. Kişi amelini ancak sıdk ile yaparsa bu amel bir karşılığı hak etmektedir ama aynı zamanda sıdk ile yapmak bir karşılık beklemeksizin yapmak manasına gelir.¹²⁹²

Bu noktada İskenderî'nin cennet ve cehennemle ilgili değerlendirmelerini hatırlamak yararlı olabilir. İskenderî cennetin ya da cehennemin fizikî tasvirine hemen hiç değinmeden, bunların bâtinî ve içsel karşılıklarına dikkat çeker. Bununla birlikte cennetin ve cehennemin fiziki varlıklarını ve tasvirlerin gerçekliğini reddetmez. Cennet ve cehennemin her ikisi de hem bu dünyada hem de öte dünyada

¹²⁸⁵ İskenderî, *Hikem*, s. 89.

¹²⁸⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.30.

¹²⁸⁷ İskenderî, *Hikem*, s. 117.

¹²⁸⁸ İskenderî, a.g.e., s. 135.

¹²⁸⁹ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c. 1, s. 95.

¹²⁹⁰ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 130.

¹²⁹¹ İskenderî, a.g.e., s. 123.

¹²⁹² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 130.

vardır. Bu dünyadaki cennet müşahede nimetidir ve öte tarafta ise rü'yet nimetidir. Bu dünyadaki cehennem ondan uzaklaştırılma (*katîa*) cehennemidir, öte tarafta ise ceza cehennemidir.¹²⁹³ Dolayısıyla cennet ve cehennem her ikisi de, Allah'a yakınlık ya da uzaklıkla alakalı olarak anlam kazanır. Nimet -farklı biçimlerde ortaya çıksa da- onun müşahadesi ve yakınlığı ile mümkündür. Azab da –yine onun da ortaya çıkış yerleri farklılaşsa da- ondan perdelenmekten dolayıdır. Azabın sebebi hicab, nimetin tamamlanması da onun cömert olan vechini görmektir.¹²⁹⁴

Cennette saraylar, huriler, içecekler, yiyecekler vb. ödüller vardır. Cehennemde de ateş, zakkum, zincirler vb. cezalar vardır. Ama nimet ve azabın sebebi bu şeylerin varlığı değil, bunlardaki Hakk'ın müşahadesi ya da Hakk'tan perdelenmenin mevcudiyetidir.¹²⁹⁵ Dolayısıyla “Eğer Hak Teala cehennem ehline cemaliyle ve kemaliyle tecelli etse onlar azabı tatmayı unuturlardı. Yine cennet ehlinden de perdelse onlara da nimetler tatlı gelmezdi. Azap, perdenin varlığıdır ve azabın çeşitleri de bunun tezahürleridir. Nimet ise zuhur ve tecelliyledir ve nimetin çeşitleri de bunun tezahürleridir.”¹²⁹⁶

Bu konuyla ilgili olarak son bir hususu daha paylaşmak isteriz. İskenderî'nin şeyhi Mursî'nin bir sözüdür bu ve bu ve öte dünyada beden ve ruh arasındaki ilişkiye dairdir: “Biz bu dünyada ruhlarımızın varlığıyla birlikte olan bedenlerimizle varız. Ahirette ise bedenlerimizin varlığıyla birlikte olan ruhlar olacağız.”¹²⁹⁷ Bu sözü, dünyada maddi varlığımızın manevi varlığımızın önünde olduğu ve onu gölgelediği, buna mukabil, öte dünyada manevi varlığın maddi olanın önünde olacağı ve bedenimizi manevileştireceği şeklinde anlayabiliriz kanaatindeyiz. Görüldüğü gibi bu, sözkonusu literatür açısından aşına olunmayan bir yaklaşımdır.

İskenderî, ibadetleri ve farzları zahirî ve bâtinî olarak ikiye ayırır ve kulun her ikisinden de sorumlu olduğunu söyler. Zahirî farzlar bâtinî olanlarından ayrılamaz. Bâtinî farzlar zahirî olanların şartı ve temelidir. Farzların zahiri ile batını arasındaki

¹²⁹³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.105.

¹²⁹⁴ İskenderî, *Hikem*, s.173. Silsilesinde, İskenderî'den sonraki ikinci şeyh olan Ali Vefâ da bir şiirinde şöyle der: “Azabım (cehennemim) sadece hicabımdır/ Cennetim (naîm) ancak visalimdir.”

Bkz. *Nesâimü'l-firdevs (Echoes from Eternity)*, s. 131.

¹²⁹⁵ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c. 2, s. 44.

¹²⁹⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 9.

¹²⁹⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.138.

ilişki zahirle batın arasındaki gibidir.¹²⁹⁸ Zahirî farzlar, namaz, oruç, hac gibi bedeni ve mali farzlarken, bâtinî farzlar Allah'ı bilmek, onun için sevmek, tevekkül, vaadine güvenmek, ondan korkmak, reca vb. kalbin ibadetleridir.¹²⁹⁹ Bir başka yerde bu zahirî ve bâtinî ibadetleri altışar ibadetten on iki adet olarak sayar: “Lailahe illallah kelimesinde on iki harf vardır ve bu on iki farza işaret eder. Bunlardan altısı zahirî farzdır ki temizlik, namaz, zekat, oruç, hac ve cihaddır. Bâtinî farzlar ise tevekkül, tefviz (seçimi Allah'a devretme), sabır, rıza, zühd ve tevbedir.”¹³⁰⁰ Burada bâtinî farzlar olarak sayılanların yarısının, birbirini tamamlar nitelikte ve aynı zamanda sufimizin iskât-ı tedbir eksenini izler biçimde tevekkül, tefviz, rızadan oluşması dikkat çekicidir.

İbadetlere güvenmek, bel bağlamak meselesi de İskenderî'nin üzerine eğildiği bir konudur. Salt tevhid ilkesinin bir gereği olarak, Allah için yapıyor olsa bile ibadet, kendisine bel bağlanacak bir güvence olamaz. Esasen müteaddit yerde belirttiği gibi ibadetin Allah için olması dışında başka bir amaç için, mesela ibadetin kendisinden alınan manevi haz, abidin ibadetle elde ettiği dindar imgesinin temin ettiği güven ve itminan için yapıyor olması ibadeti şaibeli kılacaktır. İskenderî'nin, kişinin ibadetine güvenip güvenmediğini anlaması yolunda önerdiği formül çarpıcıdır: Bir kişi, eğer bir hata işlediğinde, umutsuzluğa düşüyor (ve kendisinin iyi bir kul olma potansiyelinden kuşkuya kapılıyor)sa, o kimse ibadetlerine güveniyor demektir.¹³⁰¹ Çünkü ibadetler sayesinde zihninde kendisine ait olarak inşa ettiği imge, ibadetleri sayesinde manen ilerleyen ve yine ibadetleri sayesinde günahkarlar zümresinden çıkan bir kul imgesidir.

İskenderî, bir kimsenin ibadet yapması sebebiyle gizli de olsa bir gurura, bir kendine güvene kapılmasının tehlikelerine işaret ederken, böyle bir sonuç doğuran ibadettense, boyun eğme, tevazu doğuran bir günahın daha makbul olduğunu söyler. “Allah bazen kuluna bir günah işlemeyi murat edebilir. Bunu da ondaki kibir ve kendini beğenmişliği gidermek için yapmak isteyebilir. Biri iki rekat namaz kılar ve bu namazı gözünde büyütür, ona güvenir, bu durumda namaz etrafı seyyiatla

¹²⁹⁸ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.24.

¹²⁹⁹ İskenderî, a.g.e., s.23.

¹³⁰⁰ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 65 ve 73-74.

¹³⁰¹ İskenderî, *Hikem*, s.85.

çevrelenmiş bir hasenat kabilinden olur. Bir başkası da bir kötülük işler ama bu kötülük sebebiyle zillet, pişmanlık, zayıflık duyar; bu da hasenatla çevrelenmiş seyyie kabilindedir.”¹³⁰²

İskenderî bir hikmetinde şöyle der: “Kabulü için en çok ümit beslenecek amel, gözüne görünmeyen ve kendisini küçük gördüğün ameldir.”¹³⁰³ Bununla ilgili olarak, Mursî ’nin insanlarla ilişkileri hususunda, onun Allah’ın kullarına karşı onların mertebelerine göre davrandığını söyledikten sonra ekler: “Belki yanına ibadet ehli biri girer de ona yüz vermez, yanına günahkar biri girerdi de ona ikramda bulunurdu. Çünkü o ibadet ehli kul ilmiyle kibirli ve ibadetlerini gören biri olabilirken, diğer asi ise günahı sebebiyle mahcup ve ezik durmaktaydı.”¹³⁰⁴

İskenderî, kulun hata işlemesinde, fakr ilkesinin tahakkuk etmesine dair bir temel bulmaktadır. Allah kuldun günah işlemesini istiyor olmasa da, günah işlemek kulun tabiatında olduğu için bundan kaçması mümkün olmaz. Dolayısıyla kulun günah işleyip işlememesi, tabiatındaki bu temel sebebiyle bir noktadan sonra artık önemsizleşmekte, asıl önemli olan, günahattan sonra takındığı tavır olmaktadır. Eğer kul günahı sebebiyle fakra, boyun eğmeye, tevazuya yöneliyorsa, bu günah kendisi için bir hayır bile doğurmaktadır.

Bu durumu bir başka şekilde, “isyan taatin, taat de isyanın içinde olabilir” diye de ifade eder ve kritik bir soru sorar: “Peki bu durumda hangisi *hasenedir* ve hangisi *seyyiedir*?”¹³⁰⁵ Bu sorunun cevabı, Mursî ’nin şu sözünde gizlidir: “Senin için edebe yol açan her edepsizlik edeptir.”¹³⁰⁶ İskenderî, Hz. Âdem’in cennetten dünyaya indirilmesini de bu çerçevede yorumlar. Ona göre, bir günah işlemesi murad edilmiş, o da işlemiş, buna mukabil cennetten kovulmuştur. Ama tam da bu masiyet, bu

¹³⁰² İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 25.

¹³⁰³ İskenderî, *Hikem*, s. 111. Bu hikmette geçen bir kelime çeşitli nüshalar arasında farklılık gösteriyor. Bizim çeviride “kabul” olarak kabul ettiğimiz kelime birçok nüshada ve neşirde “*kulûb* (kalpler)” olarak kabul edilmiştir. (Sözgelimi bkz. Nwya neşri, s.111.) Bununla birlikte Zerrûk bu kelimeyi “*kabûl*” olarak kabul etmiş ve öyle şerhetmiştir. (Bkz. Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.75.) Rundî ise elindeki nüshalarda bu kelimenin *kulûb* olarak geçtiğini söylemiş ve “kalplerin kurtuluşu için en çok ümit beslenen amel...” şeklinde şerhetmiş ama hemen peşinden şunu eklemiştir: “Kuvvetle muhtemeldir ki, Müellifin (r.a) kastettiği ve andığı *kulûb* lafzı iken müstensih yanlışlık yapmış ve harflerin yerini değiştirmiştir.” Rundî, *Şerh alâ kitabi’l-hikem*, c. 1, s.45.

¹³⁰⁴ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.99.

¹³⁰⁵ İskenderî, a.g.e., s.102.

¹³⁰⁶ İskenderî, a.g.e., s.139.

uzaklaştırılma onun halife olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu yüzdendir ki Şâzelî şöyle demiştir: “Allah ona halifeliği temin eden masiyeti ikram etmiştir.”¹³⁰⁷

Hz. Âdem’in işlediği bu masiyet bir yandan tevbe sebebiyle Hz. Âdem’de tevbenin, yani kulluğun en belirgin olduğu bir amelin, doğmasına sebep olurken, öte yandan bu boyun eğiş, Allah’ın ona olan sevgisinin ve inayetinin açığa çıkmasını sağlamıştır. Bu inayet Allah tarafından ezelde takdir edilmiş bir inayettir ve ortaya çıkması bu masiyetin işlenmesiyle gerçekleşir. İskenderî, “Kendisi için inayetin takdir olduğu kimseye işlediği suç zarar vermez.” der. Bu hadisede ortaya çıkan Allah’tan kula doğru olan inayet ve sevgi, gerçek inayet ve gerçek sevgidir: “Nice sevgi vardır ki, bir muhalefetle kesintiye uğrar. Oysa gerçek sevgi, ona uysan da karşı çıksan da sevenden sana doğru devam edendir.”¹³⁰⁸

Bu noktada bir başka kritik nokta da, ezelden yapılan takdirle çekişmemektir. Kişinin kendi kusuruna odaklanması, bu kusur sebebiyle ümitsizliğe düşmesi, kusurun ezeli takdirin bir sonucu olduğu ilkesini ihlale de yol açabilir. Bu sebeple önerilen, Allah’ın ikramını görmektir. Çünkü ikramı görmekte, ikramı verenin yüceliğine bir referans vardır: “Allah’ın ikramını görerek yapılan az amel, nefsin kusurlarını görerek yapılan çok amelden hayırlıdır. Marifet ehlinde birisi, kusurları görmek takdir/kader hususunda şirk koştuktan beri değildir, demiştir.”¹³⁰⁹

İskenderî zaman zaman, sufilerce önemli olan bir terim olan *vakt* terimine başvurur. Vakt, sufi ıstılahatında, saliki etkisi altına alan ilâhî varidler, rabbani tecelliler, kula en fazla galip olan hal, olarak tanımlanır.¹³¹⁰ Salik, hüküm süren vaktin etkisi altına girer. Sufiye *ibnü’l-vakt* de denir ki bunun anlamı, vakt ile uyumlu, aynı dalga boyunda hareket etmesi, ona muhalif davranmamasıdır. Çünkü vakt Allah’ın tercihi ve salike gönderdiği tecelliyken, vaktin getirdiği dışında bir amele yönelmek salikin kendi tercihi olacağı için ilâhî tercihe muhalif olacaktır. Her

¹³⁰⁷ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.126; a.mlf., *et-Tenvîr*, s. 22.

¹³⁰⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 23.

¹³⁰⁹ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.141.

¹³¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 33 vd; Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, s. 320; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 687.

bir vaktin Rububiyetin hükmü gereği kulluk açısından salikte bir payı vardır ve salik bu payı ifa etmelidir.¹³¹¹

İskenderî, bu kavrayıştaki tevhidî nüveye sıkı sıkıya sadık kalması beklenen bir sufi olduğu için, sıklıkla, *vakta* teslim ve tabi olmaktadır tevhidî eyleme çağırır. Vakt içinde Allah'ın ızhar ettiğinden başka bir şey ortaya koymak isteyen kimsenin cehaletten hiçbir şey terk etmediğini söyler.¹³¹² Burada kastedilen, *Hikem* şarihi Zerrûk'un açıklamalarından anladığımız kadarıyla, kader ve kaza karşısında teslimiyetçi bir tutum takınmaktır. Vakt, kendi hükmüyle gelir ve kendisini dayatır. Bu dayatma esasen Allah'tandır ve bunu kabulle karşılamak icap eder. Vakt kılıç gibidir ve kılıca karşı sertlik gösterenin bizzat kendisi zarar görecektir. *Vakte* teslim olan kurtulur ve rızayı terk ederek ona karşı çıkan kaybeder.¹³¹³

Vakt karşısında duyarlı olmak, salikin yapması gerekenleri ertelememesi sonucunu doğurur. Salik, Allah'tan başka şeylerden uzaklaşmayı beklememelidir. Çünkü bu bekleyiş saliki murakabeden, Allah'ın kendi üzerinde icra ettiği hükmünü gözetmekten uzaklaştırır.¹³¹⁴ Salik, amel için Allah'tan başka şeylerle meşguliyetten boşa çıkmayı bekliorsa, bu onun “vaktin gerektirdiği kulluk ve vaktin hükmünü” gözetmekten alıkoyar. Oysa yapması gereken kalbin boşalmasına takılmadan vaktin gereğini elinden geldiğince yerine getirmektir.¹³¹⁵

Vakte ilgili ameller iki türdür. Bir, “vaktin içinde yer alan haklar” vardır, bir de “vaktin gerekli kıldığı haklar” vardır. *Vaktin* içinde yer alan hakların kazası mümkündür ama *vaktin* kendisinin hakkının kazası mümkün değildir.¹³¹⁶ *Vaktin* içinde yer alan ve kazası mümkün olan haklar namaz, oruç gibi ibadetlerdir. Bunların eda edilmediği takdirde telafisi ve kazası mümkündür. Bunlar vaktin kapsadığı süre içinde cari olan amellerdir. *Vaktin* gerekli kıldıklarıysa bâtinî hallerdir ve o *vakt* içinde salike varid olmuşlardır. Bunları o *vakt* içinde idrak edip gereklerini yapmalıdır. Mursî'nin söylediği gibi kulun *vakti* taat ise, kul taat nimetini kendisine ihsan eden Allah'a şükür içinde ibadet etmelidir; kulun *vakti* masiyet ise kulun

¹³¹¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 108.

¹³¹² İskenderî, *Hikem*, s. 93

¹³¹³ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 40-41; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 34.

¹³¹⁴ İskenderî, *Hikem*, s. 97.

¹³¹⁵ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 46.

¹³¹⁶ İskenderî, a.g.e., s. 167.

yapması gereken tevbe etmektir; kulun *vakti* kendisine nimet verilmesiyle kul şükür içinde olmalıdır; kulun *vakti* bela ve musibetse kul sabır içinde olmalıdır. Sufi için *vaktin* çocuğudur (*ibnü'l-vakt*) denmiştir. Yani *vakt* onun babası gibidir ve o da oğlu olarak *vakte* karşı edeb içinde olur ve onun hakkını verir.¹³¹⁷ *Vakt* söz konusu olduğunda, *vakt* içinde yer alan namaz gibi amelleri yerine getirmek getirmek zahiren gerekliyken, bâtinî ise *vaktin* getirdiği bâtinî halleri izlemek, bu hallerin gereklerini yerine getirmek gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de şeriat-hakikat dengesi bağlamında ortaya çıkar ki Zerrûk bu noktaya şöyle dikkat çeker: “Başka türlü mümkün olmadığı için meydana gelene teslim olmakla emrolunduğun gibi, imkan ölçüsünde vazifeleri (*hukûk*) yerine getirmekle de emrolundun. Yeri geldiğinde teslim olmayı terk etmek cehalet, zamanındaki ameli terk etmek de ahmaklıktır.”¹³¹⁸

İskenderî, zikir üzerine en kapsamlı çalışmalardan birini yapan bir sufi olmasına karşın genel olarak nafile ibadetler üzerinde çok durmaz. Bu yönüyle nafile ibadetlere yoğun bir ilgi gösteren ve süluku bunun üzerine tesis eden tarikatlardan ayrı bir yol izler.

Takata göre ibadet ve ibadetlerde orta yol hususunda uyarır.¹³¹⁹ Ameli çoğaltmak değil, güzelleştirmek önemlidir. Güzel olmayan çok amel, değersiz ama çok elbiseye benzer. Güzel ama az amel ise az ama değerli kumaşa benzer. Ya da yakut gibidir ki ebadı küçük olmasına rağmen değeri büyüktür. Kalbini Allah’la meşgul edip, kalbindeki hevayı temizleyen kimse çokça namaz kılıp oruç tutandan daha faziletlidir. Kalp huzuru olmaksızın namaz kılan kimse sultana içi boş yüz sandık hediye eden kimse gibidir ve bu kimse kral tarafından cezalandırılmayı da kınanmayı da hak eder.¹³²⁰ Amelleri çoğaltma arzusu zahidlere özgüdür. İskenderî ise marifet yoluna tabidir ve bu yolun sahipleri olan ariflerin ilgisi amelleri artırmaktan ziyade halleri düzeltmeye yöneliktir.¹³²¹ Her kimin kalbi, duyulur varlıkların suretleriyle (*suveru'l-mahsusât*) doluyorsa velev ki bin kez Allah ismini zikretsin, kalbi bu ismin manasını az hissedecektir. Ama kalbinden Allah’tan

¹³¹⁷ Şernûbî, *Şerhu hikem*, s. 203-4.

¹³¹⁸ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 40-41.

¹³¹⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.25.

¹³²⁰ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 29.

¹³²¹ İskenderî, a.g.e., s. 18.

başkasını çıkarmışsa bir kez bile Allah dese, dilin anlatamayacağı bir lezzet alacaktır.¹³²²

İskenderî açıkça, “Mesele varidatların zuhuru veya ibadetlerin artırılması değildir.” der. Ona göre bundan daha önemlisi, Allah’la olan bağlantıya bakmak, onun emirlerini önemsemek, ihtiyarı terk etmek,¹³²³ tamah esaretinden kurtulmak, vera’ elbisesini giymektir.¹³²⁴ Şâzelî de benzer bir tutum sergiler. Kendisine, Mağrib’deki yöneticilerden biri, “Sen çok amel işlemediğin halde insanlar seni niçin seviyorlar ve önemsiyorlar?” diye sorar. O da şöyle cevap verir: “Benim, Allah’ın, Peygamberine şart koştuğu bir iyi amelim var ve ben ona yapıştım.” der. O yönetici, “O nedir?” diye sorduğunda, “Sizden ve dünyanızdan yüz çevirmektir.” diye yanıtlar.¹³²⁵

Şeyhi Mursî’nin şu ifadesi de amel konusunda önemlidir: “Rasulullah’ın ashabı amel ile seçkinleştiler. Tabiûn de onlara uydular. Günümüz ehli ise marifet ile seçkinleşti ve ben aralarında Allah’ı en iyi bilen kıldım.”¹³²⁶

Nitekim İskenderî’nin Abdülkadir Geylanî’den yaptığı alıntı da bu görüşünü teyide yöneliktir: “Kardeşlerim! Ben Allah’a geceleri namaz kılarak ya da gündüzleri oruç tutarak veya ilim tahsil ederek değil fakat cömertlik, tevazu, kalp düzgünlüğü ile ulaştım.”¹³²⁷ Görüldüğü gibi İskenderî, amellerdeki niceliksel bir artışa değil, kalbî amellerin önemine dikkat çekmektedir. Bunlar arasında, onun sıkça vurguladığı ve görüşlerinin mihverini oluşturan ihtiyarı terk etmeyi saymasına dikkat çekmek isteriz.

İskenderî, hakiki mürşidin, saliki amellerle yoran, yolu onun için güçleştiren değil, kolaylaştıran kimse olduğunu söyler: “Seni dünyaya yönelten seni aldatmıştır, seni amellere yönelten seni yormuştur, seni Allah’a yönelten sana karşı samimi davranmıştır.”¹³²⁸ Mürşid, saliki, Allah’a ulaşmanın birer aracı olan amellere değil,

¹³²² İskenderî, *Miftâhu’l-felâh*, s. 22 ve 32.

¹³²³ İskenderî, *Risâle fi edebi’l-ilm*, s. 48.

¹³²⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 103.

¹³²⁵ İbn Sebbağ, *Dürretü’l-esrâr*, s. 119.

¹³²⁶ İbn Sebbağ, a.g.e., s. 134.

¹³²⁷ İskenderî, *Unvânu’t-tevfîk fi âdâbi’t-tarîk*, s. 51.

¹³²⁸ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.113.

asıl, amellerin götürdüğü Allah'a sevk etmelidir. Yine, hakiki er/şeyh saliki yorgunluğa sevk eden değil, kolaylığa sevk edendir,¹³²⁹ derken de, müşşidin saliki, onun meşrebini, günün koşullarını, ruhsal sınırlarını dikkate alarak eğitmesi gerektiğini hatırlatır.

İskenderî'ye göre ibadetin amacı marifete ermektir. Ama marifet Allah'ın bir ikramıdır ve ameller sebebiyle hak edilen bir şey değildir. Bu bakımdan, bu ikrama muhatap olmuş bir salik marifetin bir vechesi kendisine malum olduğunda, ibadetinin az ya da çok olmasıyla ilgilenmemelidir. Allah bu marifet kapısını salike, kendisini tanıtmak için açmıştır. "Bilmiyor musun" diye sorar İskenderî, "marifet ondan sana gelen bir şeydir, ibadet ise senin onun için yaptığın şeydir. Ondan sana gelen nerde, senden ona sunulan nerde?"¹³³⁰ Zerrûk yukarıdaki hikmetin şerhinde şöyle der: Allah'ın kendisini tanıtmayı, celalini ve salikin nefsinin düşüklüğünü tanıtmayı demektir. Bu öyle bir haldir, bu azamet ve celal karşısında amelin çoğaltılması muhal hale gelebilir. Eğer bu azamet ve celal ve kahriyet sebebiyle amelde bir azalma yaşanır da önemsememelidir. Çünkü Allah o esnada seni kahrına muhatap kılmaktadır ve nihayetinde her şey ondandır ve ona doğrudur. Ayrıca kula düşen yasaklardan kaçınırken emirler hususunda da bir aşırılığa gitmemesidir. Eğer "hal" amellerin azaltılması sonucuna zorluyorsa bu azalmayı önemsememelidir.¹³³¹

Yine müşşid, salikin ibadetlerine müdahale edip, bunları denetleyebilir, bir düzene sokabilir. Hatta bazen salikin ibadetleri artırmak istemesine karşın müşşid bunları azaltabilir.¹³³² Salikin ihtiyaçları ve kapasitesini göz önünde bulundurarak bir ayarlama yapmak müşşidin görevidir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi nafilerle başta olmak üzere amellerde nefsin haz alma fırsatı bulacağını belirten İskenderî, müşşidin bu türden ayarlamalar yapmasıyla salikin nefsanî tercihlerini terk ederek, müşşidin tercihlerine teslim olmasının sağlandığına işaret eder. Bu bağlamda bir örnek verir: Rasulullah Hz. Ebubekir'i sessizce Kur'an okurken duymuş, Hz. Ömer'i

¹³²⁹ İskenderî, a.g.e., s.96. Bu söz Şazeli'ye de atfolunur: İbn Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s.112.

¹³³⁰ İskenderî, *Hikem*, s. 87.

¹³³¹ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 25-26. İskenderî de ariflerden bazılarının yolun sonunda zikri bırakarak sükutu seçtiğini söyler. *Miftâhu'l-felâh*, s. 46.

¹³³² Şazeli şeyhi Ahmed el-Alâvî, feth gerçekleşmeden önce müridin amelleri artırmasının sakıncalı olabileceğini, bununla şöret, riya gibi kusurların amellere karışabileceğini, şeyhin kendisinden bunları gidermek için nafilerle bırakmasını isteyebileceğini söyler. *Mi'racü's-sâlikîn ve nihâyetü'l-vâsilîn*, Müsteğanem (Cezayir) 1992, s. 29.

yüksek sesle Kur'an okurken duymuş. Hz. Ebubekir'e niçin sesini kısıtığını sormuş. O da seslendiğim zata işittirebiliyorum, demiş. Hz. Ömer'e niçin sesini yükselttiğini söylemiş. O da uyuklayanları uyandırmak, şeytanı kovmak için, demiş. Bunun üzerine Hz. Ebubekir'e, sesini biraz yükselt, derken, Hz. Ömer'e de, sen de sesini biraz kıs, demiş. Mursî, Peygamberimizin bu şekilde yapmakla onlardan her birini kendi nefslerinin tercihlerinden alıp Allah Rasulünün onlar için yaptığı tercihe yönelttiğini söylemiştir.¹³³³

d. Zikir

Sufiler ibadetler içinde özellikle zikre ayrı bir ehemmiyet vermişlerdir. Birçok tarikte sülukun temel ibadeti zikirdir denilebilir. İskenderî de bu sufilerden biridir ama İskenderî, zikre, başka bir sufide kolay kolay görmeyeceğimiz denli önem ve ağırlık verir.¹³³⁴ *Miftahu'l-Felah* isimli eseri, müstakil olarak zikrin kaidelerini, adabını işler. Sufimiz, zikrin diğer ibadetler karşısında daha ayrıcalıklı bir yeri olduğunu düşünür adeta. "Allah bütün ibadetler için miktar ve vakit belirlemiştir ama zikir için ne miktar, ne de bir vakit belirlemiştir." ifadesi bu ayrıcalığa bir dikkat çekme gibidir.¹³³⁵ Bu yüzden, nafile ibadetler hususunda itidali hatırlatan İskenderî, zikir soz konusu olduğunda artırmayı öğütleyecek, sevgilinin sevgisinin alameti onu çokça anmasıdır, diyecektir.¹³³⁶ Salik, zikrin, Allah'tan bir şey istemekten kendisini alıkoyacak kadar meşgul etme sınırına dahi götürebilir ve hatta götürmelidir. Çünkü böyle olduğu takdirde "Allah ona istediğinden daha iyisini verecektir."¹³³⁷

Zikrin sözlük anlamı hatırlamadır. Bunun yanında zikir, tasavvufî uygulamada genel olarak bazı isimlerin veya terkiplerin belirlenmiş sayılarda tekrarlanması olarak bilinir. Çoğunlukla bu tekrar ifadeleri Allah'ın isimlerinden biri ya da bir tesbih ifadesi olur. İskenderî ise bu sınırı genişletir. Allah'ın bir ismini, bir sıfatını, bir hükmünü, bir fiilini anmakla veya bir duayla ya da peygamberlerinden ve velilerinden bahsetmekle olabileceği gibi, Allah'ın azameti üzerinde tefekkür eden

¹³³³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.121.

¹³³⁴ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s.156.

¹³³⁵ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.43.

¹³³⁶ İskenderî, a.g.e., s.43.

¹³³⁷ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 24.

de zikir, der.¹³³⁸ Böylece yaygın uygulamanın ve tasavvurun dışına, peygamber ve veli isimlerini anmayı ve tefekkürü de ekleyerek çıkmış olur.

İskenderî zikrin hatırlama şeklindeki temel anlamına bağlı kalarak, zikrin gafleti ve unutmayı terk etmek olduğunu söyler.¹³³⁹ “Zikir” der, “kalbi sürekli Hak’la birlikte kılarak gafletten ve unutmaktan kurtulmaktır.”¹³⁴⁰ Bu tanımlama, onun zikri, terkiplerin tekrarını içeren ama onu aşan bir çerçevede düşündüğünü gösterir. Nitekim zikrin mertebelerinden bahsederek bir zikir hiyerarşisi kurarken dil ile anmayı en alt düzey olarak belirleyecektir. Kalbin hatırlaması ve hatırlamayı sürdürmesi ise dille zikrin üstünde bir mevkedir. Bu ayrımı temellendirirken, zikir ile tezekkür arasındaki ayrımı kullanır. İskenderî’ye göre zikrin alanı dil, tezekkürün alanı ise kalptir. Bu bakımdan gaflet varid olduğunda dile değil kalbe varid olur. Ve gafletin yok ettiği, kendisinin yerini aldığı ve etkinliğini ortadan kaldırdığı şey tezekkürdür.¹³⁴¹ Dolayısıyla mademki zikir gafletten uzaklaşmaktır, o halde zikir esas olarak onun kastettiği anlamda tezekkürden başkası değildir.

Zikrin en alt mertebesi dille zikir, der. Bu avamın zikridir.¹³⁴² Avamın zikri alışkanlık kabilinden yapılan zikir, der.¹³⁴³ Dilin zikri, kalp huzuru olmaksızın harflerin zikridir.¹³⁴⁴ Bu hakiki anlamda zikir sayılmasa da, başka bir yol olmadığı için Allah bizi dil ile zikre teşvik etmiş ve bunun faziletinden de bahsetmiştir.¹³⁴⁵ Bu yüzden, zikirde Allah’ın huzurunda olamaman sebebiyle onu terk etmemelidir. Çünkü zikirden gafil olmak, zikir esnasında ondan gafil olmaktan daha kötüdür.¹³⁴⁶

Zikrin ikinci mertebesi kalbin zikridir. Bu havassın zikridir.¹³⁴⁷ Kalpte ilâhî huzur haliyle yapılan zikir, der.¹³⁴⁸ Bu yukarıda da geçtiği gibi tezekkür mertebesidir ve hakiki anlamda zikir budur.

¹³³⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 7.

¹³³⁹ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.49.

¹³⁴⁰ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 7.

¹³⁴¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 32.

¹³⁴² İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.47.

¹³⁴³ İskenderî, a.g.e., s.50.

¹³⁴⁴ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 10.

¹³⁴⁵ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.52.

¹³⁴⁶ İskenderî, *Hikem*, s.107.

¹³⁴⁷ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.47.

¹³⁴⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 10.

Zikrin en üst mertebesiye ruh ile zikir dir ki bu havassu'l-havass'ın zikiridir. Bu zikir, zikirlerinden fani olmuş ve kendilerini zikredeni¹³⁴⁹ ve onun kendilerine olan ikramını müşahede eden ariflerin zikiridir.¹³⁵⁰ İskenderî bu zikri sırrın zikri olarak da anar ve huzur halindeki zikirden gaybet halinde olan zikir dir, der.¹³⁵¹ Zikredilen (Allah) kalbe yerleştiğinde zikir yok olur ve ortadan kalkar. Artık zakir ne zikre ne de kalbe dönüp bakar. Bu makamdayken zikre ya da kalbe dönüp bakması onun önünde bir perde olacaktır. Bu fena makamıdır.¹³⁵² Daha önce defaten işaret ettiğimiz gibi bu mertebede olan arif, hakiki varlık olan Allah'tan başka bir varlık tanımayacaktır. Dolayısıyla Allah'tan başka zikreden de kalmayacaktır. Bu, "Hakikatte Allah'ı ancak Allah zikredebilir."¹³⁵³ hakikatinin şuurudur.

Bu son mertebe tahmin edileceği gibi ariflerin mertebesidir. Ariflerin nihai makamında zikir yerine yukarıdaki anlamda sükut söz konusu olur: "Peygamber (sav)'den şöyle nakledilmiştir: 'Allah'ı tanıyanın (*arafe*) dili tutulur.' Rivayet edilmiştir ki, Cüneyd-i Bağdadî bir yerde konuşuyormuş. Şiblî bir çığlık atmış ve "Allah" demiş. Bunun üzerine Cüneyd şöyle demiş: "Gaybet haramdır." Bunun anlamı, sen eğer gaybet halindeysen, gaybet halindeki zikri gaybettir. Yok, eğer huzurdaysan, huzurda ismin zikri sû-i edeptir."¹³⁵⁴ Yani eğer zakir kendinde değil ve gaybet halindeyse, bu zikirden de gaybet halinde olmasını gerektirir. Yok, eğer huzurdaysa, orada şuhud ve mestlik söz konusudur, zikir değil. Şiblî mertebesinde olmayanlar için normal karşılanabilecek bu durumu Cüneyd, Şiblî için bir kusur saymıştır. Bu, Nifferî'nin de perspektifiyle uyum içindedir: "Gaybet, zikrin yurdudur. Rû'yetse ne vatandır ne de zikir."¹³⁵⁵

Zikir, daha önce nefis terbiyesi söz konusu olduğunda işaret ettiğimiz gibi bir bilgi vasıtasıdır. Zikre devam eden salık uyanırken kalbe gelenler yoluyla olsun, rüyalarla olsun, bazı bilgilere ulaşacaktır.¹³⁵⁶ Yine zikir bazı başka bedenî ve maddi sonuçlara da eriştirecektir: Zikir, yeme içmedeki aşırılıktan ya da haram gıdalardan

¹³⁴⁹ "Beni zikredin, ben de sizi zikredeyim." (Bakara suresi/152) ayetine bir telmih.

¹³⁵⁰ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.47.

¹³⁵¹ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 10.

¹³⁵² İskenderî, a.g.e., s. 9.

¹³⁵³ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.53, 57, 58.

¹³⁵⁴ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 46.

¹³⁵⁵ Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, *Mu'cemu mustalahâti'n-nifferî*, s. 127.

¹³⁵⁶ Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, a.g.e., s. 34.

kaynaklanan zararı bedenden giderecektir.¹³⁵⁷ Ayrıca zakir zikir esnasında bedeninde bazı maddeüstü değişimlere şahit olur: Zikirde yoğunlaşma sonucunda zakir bedeninde borazan, davul seslerine benzer sesler yanında su çağılması, rüzgâr, alev çıtırtısı, el değirmeni sesi, at tepinmesi gibi sesler de duymaya başlar. Bu sesler, insanın terkiindeki dört unsurun zikre dahil olmasının bir sonucudur. Bu zikirler neticesinde kişi öyle bir noktaya gelir ki dili sussa, kalbi anne karnındaki bir çocuk gibi kımıldayarak zikre devam etmesini ister.¹³⁵⁸

Özetlersek; İskenderî açısından zikir salikin en temel ibadetidir. Diğer nâfilelerde itidali öğütleyen İskenderî zikri çoğaltmayı tavsiye eder. Zikrin mertebeleri vardır. Bunlar sırasıyla dil, kalp ve ruh/sır düzeyleridir. Arifin zikri sır düzeyindedir ve bu zikirden gaib olmaktır, yani mutlak tevhid makamına erişerek zakirle mezkurun ayniyetine şahit olmak.

d. Tasavvufî makam ve haller

i. Makamlar

Makam ve hal, salikin süluk esnasında karşılaştığı psikolojik ve manevi değişimler ve durakları anlatır. Bu ikisi birbirine yakın anlamlar ifade ediyorlarsa da, halin geçici, makamın ise kalıcı bir durağı ve menzili ifade ediyor olmasıyla birbirinden ayrılırlar.¹³⁵⁹ Makam, salikin yaptığı ibadet ve mücahede ile Allah katında elde ettiği manevi yer olarak tanımlanmıştır.¹³⁶⁰ Bu tanımlı tamamlayan ifadeyse makamın bir tür çalışmayla elde edilen bir manevi yer olmasıdır. Makam buna göre halin aksine kesbîdir ve kısmen süreklilik arzeder.¹³⁶¹ Makamda esas olan makamların hakkını vererek ve makamları kat ederek ilerlemektir. Bir makama tahakkuk ettirmeden diğer bir makama geçilmemesi esastır.¹³⁶²

Ruh eğitiminde, tıpkı beden eğitiminde olduğu gibi kolaydan zora doğru bir gidiş ve gelişme esastır. Karmaşık bir yapıya sahip olan ruhun, belli bir yöntem, tedricilik ve kademeleşme esası dikkate alınmadan eğitime çalışılması istenmeyen

¹³⁵⁷ Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, *Mu'cemu mustalahâti'n-nifferi*, s. 8.

¹³⁵⁸ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 9.

¹³⁵⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 264; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 34.

¹³⁶⁰ Ebû Nasr Ali es-Serrâc et-Tûsî, *Kitabu'l-luma'fi't-tasavvuf*, nşr. R.A. Nicholson, Leiden 1914, s.41.

¹³⁶¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 265; Cürcanî, *et-Ta'rîfat*, s. 282, Kuşeyrî, a.g.e., s. 34.

¹³⁶² Kuşeyrî, a.g.e., s. 34; İbn Ayyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s.183.

sonuçlar doğurur. Bu eğitim kademelerine makam adı verilmektedir.¹³⁶³ Makam, süluk esnasında salikin elde ettiği nefsi pozisyonun ortaya çıktığı özel bir ruhsal düzlemdir.¹³⁶⁴

Seyrû sulûk bu kademelerin aşılması ve son kademeye yani makama ulaşılmasıyla tamamlanır. Kuşeyrî, bu makamların sıralamasının önemli olduğunu söyler. Çünkü bir önceki makam gerçekleşmeden sonraki makamın hakkını vermek mümkün değildir.¹³⁶⁵ Bu kademeler tasavvufî eğitimin programını teşkil etmektedir. Bu ulaşılması ve aşılması gereken makamların sayıları kaçtır, bununla ilgili farklı görüşler ileri sürülmektedir. Altı, yedi, sekiz, dokuz, on, onbir, kırk, yetmiş, yüz, binbir şeklinde birbirinden farklı sayılarda makamlar dile getirilmiştir.¹³⁶⁶

Bu tasniflerden bizi ilgilendiren dokuzlu olandır çünkü İskenderî de makamların sayısını dokuz olarak belirler. Ona göre bu dokuz makam şunlardır: Tevbe, zühd, sabır, şükür, havf, rıza, reca, tevekkül, muhabbet.¹³⁶⁷ Bu dokuzlu tasnif Ebû Talib el-Mekkî'nin tasnifiyle aynıdır. Mekki'nin sıralaması ise şöyledir: Tevbe, sabır, şükür, reca, havf, zühd, tevekkül, rıza, muhabbet.¹³⁶⁸ Bu sıralamanın belirleyici olduğunu ve sülukun aşamalarını sırasıyla gösterdiğini söyleyemeyiz. Çünkü mesela bu sıralamada muhabbet rızadan daha sonra olmasına rağmen, İskenderî'ye göre rızadan daha aşağı bir makamdır.¹³⁶⁹

İskenderî'nin bu makamlara nasıl anlamlar verdiğini tek tek ele alacağız ama öncesinde makamların kat edilmesiyle ilgili İskenderî'nin genel ilkelerine göz atmakta yarar var.

Ona göre, bu makamlar ancak Allah'a rağmen olan tedbir ve ihtiyarın terkiyle sahih olur. Bu bakımdan mesela ilk makamda bulunan tevbekarın günahlarından olduğu gibi Rabbine rağmen gösterdiği tedbirden de tevbe etmesi gerekir. Çünkü tedbir ve ihtiyar kalplerin ve sırların büyük günahlarındandır. Diğer makamların

¹³⁶³ Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, İstanbul 2005, s.301 vd

¹³⁶⁴ Taftazânî, *İbn Atâullah*, s. 193.

¹³⁶⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 34.

¹³⁶⁶ Bu sayıları dile getiren mutasavvıfların kimler olduğu ve makamat tasnifleri hakkında bkz. Mustafa Kara, a.g.e., s. 302 vdd

¹³⁶⁷ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 13.

¹³⁶⁸ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 1, s. 178.

¹³⁶⁹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.38.

gerekleri de aynı şekildedir.¹³⁷⁰ İskenderî için tedbirin ve ihtiyarın terki fikriyatının mihveridir ve biz bunu makamların tahakkuku söz konusu olduğunda bir kez daha görürüz.

Bir başka husus da salikin, her ne kadar makamları aşması gerekse de, dikkatini bütünüyle bu makamlara yöneltmek yerine kulluğa odaklanması gerekliliğidir. Salik sadece yol ile meşgul olmalıdır. İbadetlerini makamlara erişmek için yapmamalı, Allah'ın hoşnutluğu için yapmalıdır.¹³⁷¹ Makamla ya da hal ile meşgul olmamak onun önündeki engelleri izale edecektir.¹³⁷² Nitekim makamları kat eden salik arif olur ve arif makam ya da hal ile ilgilenmeyen, bunları kendisine nispet etmeyen, aksine kendisini her şeyden daha yetersiz gören kimsedir.¹³⁷³

İskenderî, makamlardan ve hallerden düzenli ve sistematik bir biçimde bahsetmiş değildir. Eserlerinde yeri geldikçe bunları anar.

1. Tevbe

Tevbe makamı ilk makamdır, diğerleri onun üzerine bina olur, ona muhtaçtır. Haller ancak tevbe ile düzelir, ameller ancak düzgün bir tevbe yaptıktan sonra kabul olur.¹³⁷⁴ Bu görüşleri, sufilerin genelinin görüşleriyle paraleldir. Hemen her sufi müellif tevbeyi ilk makam olarak belirler.¹³⁷⁵ İskenderî'ye göre, başlangıcın düzgün yapılması amaca ulaşılacağına belirtilerindedir. Salikin tevbeyi hakkıyla gerçekleştirmesi onun yetmiş bin gaybi bilgiye ulaşmasından daha hayırlıdır. Bu sebeple salik, bir hata, bir günah işlediğinde ya da hatta salih bir amele ya da güzel bir hale baktığında (takıldığında) bile hemen tevbeye yönelmelidir.¹³⁷⁶ Salik her daim tevbeyi istemelidir. Tevbe tefekküre bağlıdır ve her gün o günün muhasebesini yapmak, bunun üzerine tefekkür etmek tevbeye bağlantılıdır.¹³⁷⁷

¹³⁷⁰ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 13.

¹³⁷¹ Taftazânî, *İbn Atâullah*, s.182.

¹³⁷² İskenderî, *Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarîk*, s. 48.

¹³⁷³ İskenderî, a.g.e., s. 55.

¹³⁷⁴ İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s.46; a.mlf., *Tâcu'l-arûs*, s. 6.

¹³⁷⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 49; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 269; Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On Esas –Usûlü'l-Aşere Şerhleri-*, s. 54; İbn Ayyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fî'l-meâsiri's-şâzeliyye*, s. 183.

¹³⁷⁶ İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s.46.

¹³⁷⁷ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 4.

İnsanoğlunun günah işlemesi mümkündür. Ama esas olan günahattan tevbe edebilmektir. İskenderî, “Şüphesiz ki Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever”¹³⁷⁸ ayetiyle ilgili olarak, “Allah bu ayette günah işlemeyenleri sever demedi. Böyle demiş olsaydı ayetin kapsamına çok az kişi girecekti. Hak Teala kulların yapısında bulunan gafleti bildiği için daireyi genişletti.”¹³⁷⁹ Dolayısıyla mesele günah işlememek değildir. Mesele günahatta ısrar etmemektir.¹³⁸⁰

Dokuz aşamalı makamların oluşturduğu manevi gelişme yolu tevbe ile başlamakta ve ikinci makam olan zühd makamıyla devam etmektedir.

2. Zühd

Sözlükte bir şeye ilgi duymayı terketmek anlamına gelen zühd, “ehl-i hakikatin istilahında, dünyaya buğzetmek ve ondan yüz çevirmek anlamındadır. Yine elin terk ettiğini kalbin de terk etmesi anlamına da gelir.”¹³⁸¹ Zühd, dünyadan, onun lezzetlerinden uzaklaşmaktır.¹³⁸²

Zühd makamı, sufilerce en çok söz konusu edilen makamların başında gelir. Bu normaldir çünkü tasavvuf yolunun inşası esasen zühd hareketinin temelleri üzerinde gerçekleşmiştir. Tasavvufun menşeiinden ve kaynaklarından bahsedilirken, genellikle Hz. Peygamber’in ve ashabının zühd hayatının anıldığına şahit olmaktadır. Yine ilk sufiler genellikle zahidler olarak adlandırılmıştır.¹³⁸³

Zühdle ilgili sufiler arasında dolaşımda olan farklı tanımlar ve uygulamalar vardır. Sufilerin bazılarının zühdün haramlar karşısında yapılan bir amel olduğunu söylemesi yanında, bir kısmı, zühdün haramlar karşısında yapılması farzken, helaller karşısında yapılması ise fazilettir, demiştir.¹³⁸⁴

Zühd makamı, İskenderî’nin üzerinde en çok durduğu makamdır, diyebiliriz. Yine zühdle ilgili söyledikleri, İskenderî’nin en özgün olduğu alanlardan biridir.

¹³⁷⁸ Bakara suresi/222.

¹³⁷⁹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 33.

¹³⁸⁰ İskenderî, *Unvânu’-t-tevfîk fî âdâbi’-t-tarik*, s. 49.

¹³⁸¹ Cürçani, *et-Ta’rifat*, s. 152; Afifüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili’s-sâirîn li ebî İsmail el-Herevî*, s.139.

¹³⁸² Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-rucû’ ila’llâh*, s. 129

¹³⁸³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2001, s. 58 vd; Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*, s. 21 vd.

¹³⁸⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 60.

İskenderi, bütün sufiler gibi dünyaya uymaktan ve nefsin arzularının peşinden gitmekten sakındırır. Dünyanın peşine düşerek ahiret hazırlığı yapmayan kimsenin durumu, kendisini parçalamaya gelen yırtıcı bir hayvana rağmen üzerine konmuş bir sineğin derdine düşen kimseye benzer. Bu akılsızlıktır.¹³⁸⁵ Dünya sevgisinin alameti ayıplanmaktan korkmak ve övülmekten hoşlanmaktır,¹³⁸⁶ dünyayı kalpten çıkarmanın alameti ise dünya kişinin eline geçtiğinde onu harcaması, kaybettiğinde ise rahata kavuşmasıdır.¹³⁸⁷

Bu yaklaşımında genel okuru hesaba katar. Dünya karşısında uyarılarda bulunur, zühde çağırır. Ama İskenderî daha önce gördüğümüz gibi söylemine katmanlar döşeyerek konuştuğu için zühd konusunda da öyle davranır. Ve mesela İskenderî böylece zühdü, kişinin bütün çabasını Allah'ın istekleri yönünde harcaması, onun emirlerine uyması, onun hizmetinde bulunması olarak tanımlar.¹³⁸⁸ Bu tanım, kulun özel olarak dünya karşısında hasmane bir tavır almasını değil, genel olarak Allah'a adanmasını telkin eder. Zaten sufimizin dünya karşısında olumsuz, düşmanca bir telkinde bulunduğu rastlamamaktayız. İskenderî için dünya, daha önce de geçtiği gibi bir mazhar, bir ayna, esmanın tecelli ettiği bir sahnedir. Bu yönüyle dünyadan uzaklaşmayı, kaçmayı öğütleyen ve uygulayan zahitler İskenderî için manevi yetkinlikten uzaktırlar. Dünyaya hasmane bir tutum takınanlar anlamında zahitlerin bu tutumlarının temelinde Allah'tan perdelenmiş olmaları vardır. Oysa her şeyde onu müşahede etmiş olsalardı hiç bir şeyden kaçmazlardı.¹³⁸⁹ Bunun sebebi de onların her şeyde Hakk'a nüfuz etmemeleridir. O her şeyde zahirdir hatta o kendisiyle perdelendiği şeyde bile zahirdir. Nitekim aslında perde yoktur.¹³⁹⁰ Onlar her şeyden kaçarlardı çünkü o şeyler onların nazarında mevcuttur. Bir şeye karşı zahid olmak zühd gösterenin nazarında onun var olduğuna bir delildir.¹³⁹¹ Oysa yakın nurlarının kendisi için doğmuş olduğu bir kimse, dünyanın güzelliklerini üzerlerinde fanilik karanlığı/sisi ile görür. Yani dünyanın fani, yok olucu, mecazi anlamı onun için

¹³⁸⁵ İskenderî, *Tâcu 'l-arûs*, s. 38.

¹³⁸⁶ İskenderî, *Letâifü 'l-minen*, s.84.

¹³⁸⁷ A.y.

¹³⁸⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 19.

¹³⁸⁹ İskenderî, *Hikem*, s.133.

¹³⁹⁰ İskenderî, *Letâifü 'l-minen*, s.31.

¹³⁹¹ Rundî, *Şerh alâ kitabi 'l-hikem*, c.1, s. 92.

aşık olur.¹³⁹² Çünkü yakın nuru, hakkın hak olarak batılın da batıl olarak görünmesini sağlar. Ahiret haktır ve dünya ise batıldır. Yakın nuru doğunca kul önceden kendisine gaib olan ahireti önünde hazır olarak bulurken, önceden kendisi için mevcut olan dünyayı yok oluş ve fanilikle malül olarak görmeye başlar.¹³⁹³

Dolayısıyla İskenderî'nin zühdle ilgili anlayışı öncelikle dünyaya karşı bir düşmanlık beslememeye dayanır. Bu da, dünyanın kendi başına bir varlığa sahip olmamasından ve ancak ilâhî tecelli için bir ayna olmasındandır. Dünyaya karşı düşmanlık beslemek dünyaya “varlık atfetmek” demektir ki bu manevi yetkinlikten uzaklık anlamına gelir.

İskenderî salikin dünyayla arasındaki gerilimi giderecek bir bakış önerir. Bu bakışın temeli dünyaya düşmanlık yaparken onu gereğinden fazla ciddiye alarak onu gözünde büyütmesine engel olmaktır. Salikin işi Allah'ı tanımaya çalışmaktır. Yoksa dünyevî bazı rütbelere düşmanlık göstermek ve böylece o şeyi gözüne büyüterek perde haline getirmek değildir. Bir örnek verir: Kim zuhur etmeyi/bilinmeyi istiyorsa o zuhurun, kim de gizlenmeyi diliyorsa o da gizlenmenin kulusudur. Her kim de Allah'ın kuluysa, onun için zuhur da gizlenmek de birdir.¹³⁹⁴

Bu sebeple salike dünyadan yararlanmayı salık verir. Dünyadan kaçmamayı önerir ama bu dünyeviliği önermek değildir. Çünkü İskenderî hakiki zühdün dünyayla hiç ilgilenmemek değil sahabelerde olduğu gibi dünya sevgisini kalbe yerleştirmemek olduğunu söyler. Çünkü dünya sahabelerin ellerindeydi, kalplerinde değil.¹³⁹⁵ Dolayısıyla, Rasulullah'ın lanet ettiği dünya, kulu Allah'tan alıkoyan dünyadır. Nitekim o, “Dünyaya sövmeyiniz, o müminin ne güzel binitidir. Onunla hayra ulaşır ve onunla şerden kurtulur.” buyurmuştur.¹³⁹⁶

İskenderî, şükürü yerine getirdikten sonra dünya nimetlerinin kulun kalbine zarar vermeyeceğini söyler. Şükrederek yapıldıktan sonra güzel giymek, lezzetli şeyler

¹³⁹² *İskenderî, Hikem, s. 141.*

¹³⁹³ *Rundî, Şerh alâ kitabi'l-hikem, c. 1, s.104*

¹³⁹⁴ *İskenderî, Letâifü'l-minen, s.41.*

¹³⁹⁵ *İskenderî, Tâcu'l-arûs, s. 40; a.mlf., et-Tenvîr, s. 46 vd.*

¹³⁹⁶ *İskenderî, et-Tenvîr, s. 48.*

yemek, soğuk su içmek Allah tarafından kınanmış değildir.¹³⁹⁷ Allah kullardan dünyevî lezzetleri tatmamalarını değil tattıklarında şükretmelerini istemiştir.¹³⁹⁸ Hatta şükürü daha güçlü ifa etmeyi sağlıyorsa nimetin güzelini tatmak önerilir, daha kötüsünü tatmak değil. Şâzelî'den aktardığı bir olay bu konuda kendisinin ve bağlı olduğu yolun bakış açısını mükemmelen temsil eder: “Şeyhim bana şöyle dedi: ‘Ey oğlum, suyu soğut. Çünkü, kul ılık su içtiğinde kuru bir elhamdülillah, der. Ama soğuk su içtiğinde elhamdülillah der ve bütün azaları da ona bu elhamdülillah deyişte katılır.’”¹³⁹⁹ Sonra da şöyle dedi: ‘O, yanına gittiklerinde, güneşin altındaki testisi hakkında kendisine, bunu gölgeye kaldırmayacak mısın diye sorduklarında, nefsimin peşinden gitmekten haya ederim diyen kişi hal sahibidir, ona tabi olunmaz.’”¹³⁹⁹ Burada Şâzelî'nin atıfta bulunduğu hal sahibi kimse, İskenderî'nin bir başka vesileyle anlattığı şu abid olmalıdır: “Bir abid hakkında şöyle anlatılır: Biri yanına geldiğinde bakar ki güneş onun su içtiği testinin üstüne vuruyor. Ona bu konuda [niçin testiye güneşin altından kaldırmadığı sorulduğunda], ben o testiye oraya koyduğumda henüz güneş yoktu. Ve ben de şimdi nefsanî bir hazzın ardından gitmeye utanıp o testiye güneşten kaldırmıyorum, demiştir.” İskenderî, bu abidin manevî mertebesini kemalden/yetkinlikten uzak bulur ve şöyle devam eder: “Eğer onun makamı kamil olsaydı, suyu güneşten kaldırırdı. Bunu da hazzı tatmin için değil, Allah'ın vermeyi emrettiği hakkını nefse vermek amacıyla yapardı. Nitekim ayette şöyle buyrulmuştur: “Allah sizin için kolaylık ister zorluk değil.”¹⁴⁰⁰ “Allah sizin üzerinizdeki yükü hafifletmek ister. Çünkü insan zayıf olarak yaratılmıştır.”¹⁴⁰¹ Bu yüzden fakihlere göre, birisi yalınayak yürüyerek Mekke'ye gitmeyi adanmışsa, onun ayakkabı giymesi caizdir, yalınayak olması şart değildir. Çünkü kulların zahmet çekmesi şeriatın özel gayesi değildir. Şeriat, lezzetleri kullara yasaklamak için gelmemiştir. Nasıl böyle olabilir ki, onlar (lezzetler) kullar için yaratılmıştır.”¹⁴⁰²

¹³⁹⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134.

¹³⁹⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 66.

¹³⁹⁹ İskenderî, a.g.e., s. 66; a.mlf., *Letâifü'l-minen*, s.134.

¹⁴⁰⁰ Bakara suresi/185.

¹⁴⁰¹ Nisa suresi/28.

¹⁴⁰² İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 65.

Bu sebeple manevi yetkinlik, nefsi cezalandırmak amacıyla dünyevî nimeti reddetmeyi değil, dünyevî nimetin sevgisini kalbe yerleştirmeden ve şükretmek şartıyla tatmaktır.

Bu bakış açısı genel olarak bütün müminler için mi geçerlidir yoksa saliki de kapsar mı? Salikin, müridin manevi ilerleyişi için dünyevî nimetleri terk etmesi gerekir mi? İskenderî'nin bu soruya cevabı "hayır" şeklindedir.

İskenderî kendisinden örnek verir ve sülukunun başlarında bu meseleyle ilgili aklına gelen soruları paylaşır: "Bir keresinde aklımda, bu hal ile Allah'a ulaşmak mümkün değildir düşüncesiyle dünyevî meşguliyeti terk etmek, tecerrüd etmek, zahirî ilimle uğraşmayı bırakmak gibi düşüncelerle Şeyh'in yanına girdim. Ben herhangi bir şey söylemeden, o bana bu niyetlerle kendisine gelen birini anlatmaya başladı: Hocalık yapan ve yanımızda tasavvufî halden bir şeyler tatmış birisiydi, dedi. Bana işini bırakmak istediğini ve kendisini tamamen sohbetimize vermek istediğini söylemişti. Ona, Allah'ın seni içine koyduğu halde devam et, bizdeki nasibin sana ulaşacaktır, dedik. Sonra dedi ki: Bu sadıkların halidir. Allah onları çıkarmadıkça içinde buldukları halde kalırlar." İskenderî devam eder: " Bunun üzerine kalbime doğan o düşünceler gitti, Allah'ın beni içine yerleştirdiği duruma razı oldum."¹⁴⁰³

İskenderî, yine içinden benzer soruları sorduğu bir durumda şeyhinin kendisine şöyle söylediğini aktarır: "Biz bir tüccarla dostluk yaptığımızda ona ticareti bırak ve gel demeyiz. Ya da bir sanat ehliyle dostluk yaptığımızda ona sanatını bırak ve gel demeyiz. Ya da bir ilim öğrencisiyle dostluk yaptığımızda ona tahsilini bırak ve gel demeyiz. Buna mukabil her birini Allah'ın onları yerleştirdiği yerde tutarız. Bizdeki nasipleri de onlara ulaşır. Rasulullah da sahabelerine böyle davranmış ve onları esbabı/sebepleri/meslekleri içinde bırakmıştır."¹⁴⁰⁴ Aslında bu yaklaşım Mursî 'nin ve genel olarak Şâzelî yolunun eğitim yöntemini de açığa vurur. Şâzelî yolu, riyazet temelli ve saliki dünyadan zahiren de koparan bir yol olmak yerine, tabiri caizse bazı provakatif uygulamalar ve öğretiler yoluyla salikin gönlünden ve gözünden dünyayı

¹⁴⁰³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.76.

¹⁴⁰⁴ İskenderî, a.g.e., s.78.

düşüren yani saliki dünyadan bâtinen koparan ve salikin bu kopma neticesinde, bu kopmayı bir tür manevi rampa olarak kullanarak nefsini arındırma yoluna girdiği bir yoldur. Mursî bunu şöyle ifade eder: “Bize bir mürit geldiğinde ona dünyalık işlerini bırak ve gel demeyiz. Ama içinde hayır ve şükran (minnet) nurları serpilinceye kadar kendi haline bırakırız. Böylece o kendiliğinden dünyadan çıkmış olur. Bu şuna benzer: Bir gemide kaptan yolculara yarın şiddetli bir fırtına kopacak. Bazı eşyalarınızı denize atmaktan başka bir şey sizi kurtaramaz ve onları hemen atmalısınız, der. Herkes duymazdan gelir. Derken, fırtına koptuğunda akli olan eşyasını denize atar. Aynen böyle, yakın fırtınaları koptuğunda mürit kendiliğinden dünyadan çıkar.”¹⁴⁰⁵

İskenderî'nin ifadesiyle mal sahibi olmamak ve yoksulluk bu yolun şartlarından değildir. Aksine sufiler arasında malı olan da vardır, hiçbir şeyi olmayan da.¹⁴⁰⁶ Yoksulluk bir yana, dünyevî lezzetleri de bütün bütün terk etmek zorunluluğu yoktur. Bir keresinde Mursî, Şâzelî'nin yanına gitmiş ve içinden de (riyazet amacıyla) suyu sıcak içmek, kaba elbiseler giymek geçiyormuş. Şâzelî ona demiş ki: “Ey Ebu'l-Abbas, Allah'ı bil de, istediğin gibi ol.”¹⁴⁰⁷ Bir başka örnekte Şâzelî'nin yanına eski elbiseleri giyen bir derviş girmiş. Şeyh sözünü bitirince elbisesini tutmuş ve “(Hakiki) Allah kulu bu senin üzerinde olan elbiseleri giyemez” demiş. Şeyh de onun elbisesini tutmuş ve kaba, sert kumaştan olduğunu görmüş. “Allah'a kul olan, bu senin üzerindeki elbiseyi giyemez.” demiş ve eklemiş “Benim elbisem diyor ki, benim size ihtiyacım yok, bana bir şey bağışlamayın. Senin elbisen ise diyor ki, benim size ihtiyacım var, bana yardım edin.”¹⁴⁰⁸ Dolayısıyla bu yolun öğretisine göre zühdün hakikati dünyanın kalpten uzaklaştırılmasıdır.

Dünya sevgisinin alameti ayıplanmaktan korkmak ve övülmekten hoşlanmaktır;¹⁴⁰⁹ dünyayı kalpten çıkarmanın alameti ise dünya kişinin eline geçtiğinde onu harcaması, kaybettiğinde ise rahata kavuşmasıdır.¹⁴¹⁰ Bu yolda zühd helali haram yapmak, malı elden çıkarmak değildir. Asıl zühd, kişinin Allah'ın

¹⁴⁰⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.145.

¹⁴⁰⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 50.

¹⁴⁰⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.134.

¹⁴⁰⁸ İskenderî, a.g.e., s.134.

¹⁴⁰⁹ İskenderî, a.g.e., s.84.

¹⁴¹⁰ İskenderî, a.g.e., s.84.

elindekine kendi elinde olandan daha çok güvenmesidir.¹⁴¹¹ Çünkü mütekebbir kimse, elbisesi güzel olan kimse demek değildir, hakkı reddeden kimsedir. Kibir sadece vezirde, zenginde olmaz, akşam yiyeceği ekmek olmayan kimsede dahi olabilir.¹⁴¹² Dolayısıyla esas olan kalbin halidir.

Bu ve daha önceki ifadeler İskenderî zaviyesinden salikin dünya malı karşısında bigane kalmasını öğütler niteliktedir. Bu biganelik bir düşmanlık kastı taşımaz. Aksine düşmanlık düşmanı önemsemeyi içerecektir ve bu da salikin önündeki perdelerden biri haline gelecektir.

Bu salikin eğitim yoludur. Arifte ise durum şöyledir: Arif, artık Allah'tan başka varlık, Allah'tan başka fail görmeyen kimsedir. Dolayısıyla arif bu makamdayken terk etmek yerine hakkını vermek yoluna gider. Çünkü arif kendisine gelen nimetin Allah'tan geldiğini bilir. Bu bakımdan nimetler onu daraltıp perdelemez aksine nimetler onda bast ve ferahlamaya yol açar.¹⁴¹³ İskenderî bunu şöyle ifade eder. “Ehlullah kendilerine kim yemek sunarsa sunsun sadece Allah'ın sofrasında yerler. Çünkü Allah'tan başkasının, ona rağmen bir şeye sahip olmadığını bilirler.”¹⁴¹⁴ Arifler, Allah'tan başka ihşanda bulunan biri olmadığını düşünürler.¹⁴¹⁵

Arif dünyayı kalbinden çıkardığı için malı elinde tutmak da ona zarar vermez. Çünkü o bir karar verirken, tıpkı öğrencinin hocasına tabi olması gibi Allah'ın kendisine ilham ettiğine tabi olur. Bu sebeple malı elinden çıkarması ya da çıkarmaması nefsanî bir gerekçeyle olmayacak, hep Allah rızası ve izniyle bunu yapacaktır.¹⁴¹⁶

¹⁴¹¹ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 69.

¹⁴¹² İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 11.

¹⁴¹³ Mesela övülmekle ilgili olarak bkz. İskenderî, *Hikem*, s. 145.

¹⁴¹⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 99.

¹⁴¹⁵ İskenderî, a.g.e., s. 99.

¹⁴¹⁶ İskenderî, *Miftâhu'l-felâh*, s. 48; *Tâcu'l-arûs*, s. 38. Afifüddîn Tilmsânî de benzer biçimde bu türden bir zühdü seçkinlere atfeder. Manevî seçkinler, zühd gösterdikleri şeyi ellerinden çıkarsalar da alsalar da birdir çünkü onların gözünde dünyanın bir değeri yoktur. Afifüddîn Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-herevî*, s. 142. Bu ifadeler çağdaş bir Batılı filozofun şu tespitlerini hatırlatır: Kutsallığı emerek Tanrı'yla dolu olan mistik, yeniden dünyaya dönüp dünyasal uğraşlar peşinde koşabilir. Çünkü artık gerçekte Tanrı'nın bir otomatı olarak çalışmaktadır. Dünyadaki arzuları, adımları ve edimleri kendisinden doğmuş olmayacaktır çünkü. Bkz. Jose Ortega Y Gasset, *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul 1995, s.43.

Arif kalbinden dünyanın sevgisini çıkarmıştır. Bu sebeple dünya ona zarar vermez. Hatta arif kalbinden ahirete dair beklentileri de çıkartmıştır. Arifin ne dünyası vardır ne de ahireti. Çünkü dünyası ahireti için, ahireti de rabbi içindir.¹⁴¹⁷ Şeyhlerden biri, çocuklarını gördüğünde şöyle demiştir: “Babaları hayatta olsa da bu çocuklar yetimdir.”¹⁴¹⁸ Bu söz de arifin bu dünyada bedenen bulunmakla birlikte kalben bulunmadığını, kalbinin bu dünyadan kopmuş olduğunun bir ifadesidir.

3. Sabır

Sufilerin eserlerinde sabrın iki çeşit olduğundan bahsedilmiştir. Bunlardan biri farz olan sabırdır ki, farzları yerine getirmeye ve haramlardan kaçınmaya sabırdır. Diğeri ise nafil olan sabırdır ki bu da fakirliğe sabır, ilk gerçekleşme anında musibetlere, acıları gizleyerek şikayet etmemeye, kendisine verilen manevi ikramları gizlemeye sabırdır. Sufiler nezdinde sabır mücahede ve seyrü süluk yolunun sıkıntıları karşısında sebat göstermeyi de kapsar.¹⁴¹⁹

İskenderî sabırdan bahsederken tasavvufî literatürün genel eğilimine paraleldir. Ona göre sabır üç çeşittir: Görevlere/vacibat karşı sabır, haramlara karşı sabır, musibetlere karşı sabır. Bu üç çeşit sabır genel olarak herkesten beklenir. Buna mukabil büyüklerin sabrı sırları gizlemeye, varlıklara (*âsâr*) bel bağlamamaya, nurlarla yetinmemeye (*ademü'l-vukûf ma'al envâr*) dair bir sabırdır.¹⁴²⁰

İskenderî sabra değinirken, onu *vakt* ile ilgili olarak ele alır. Kulun başına gelme ihtimali olan *vakt*lerin ve olayların tabiatları şu dört nitelikten birinde olmaktadır: Nimet, bela, taat, günah. Bunlardan bela söz konusu olduğunda kula düşen sabır ve rızadır. Kulun kendisini kaza/kader oku karşısında sabitkadem tutabilmesi sabırdır, bunu yapabilen de sabırlıdır. Sabır, kalbin Rabbin huzurunda sebat etmesidir.¹⁴²¹ Kulun Allah'a dost olabilmesinin yolu nimetler karşısında şükür,

¹⁴¹⁷ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 39; a.mlf., *et-Tenvîr*, s. 44; *Letâifü'l-minen*, s.129.

¹⁴¹⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 68.

¹⁴¹⁹ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh*, s. 143-144; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 92 vd; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 274; Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On esas -Usûlü'l-Aşere Şerhleri-*, s. 76.

¹⁴²⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.96.

¹⁴²¹ İskenderî, a.g.e., s.129.

emirlere itaat, haramlardan kaçınmak yanında, bela esnasında sabır göstermesiyle mümkündür.¹⁴²²

İskenderî de mücahede yoluna karşı sabır göstermekten bahseder. Salık ümitsizliğe kapılmamalı, azimli olmalıdır.¹⁴²³ Müridin ilerlemek için ısrarcı olması gerekir. Çünkü “kapıyı ısrarla vurana kapı açılır.”¹⁴²⁴ İsrar ve istikrar, ilerlemenin gereğidir: “Bir kuyu kazmaya çalışan ama biraz burada biraz öbür tarafta kazan ama bir türlü suya ulaşamayan kimse gibi olma. Aksine aynı yeri kaz ki suya ulaşasın.”¹⁴²⁵

4. Şükür

Şükür Allah’a karşı minnet duygularını ifade etmek, nimetlerin ondan geldiğini bilmek olarak tanımlanmıştır.¹⁴²⁶ Yine sufilere göre şükür, nimeti değil vereni görmektir.¹⁴²⁷

Şükür İskenderî’de yine *vakt* görüşüyle bağlantılıdır. Kişinin vakti nimet vakti ise, nimetlere muhatap olmaksızın ona düşen görev de şükürdür.¹⁴²⁸

Şükür üç türdür: Dilin şükürü, azaların şükürü, kalbin şükürü. Dilin şükürü nimeti anmaktır. Azaların şükürü Allah’a taat etmektir. Kalbin şükürü, kişinin kendisindeki veya herhangi bir kuldaki nimetin Allah’tan olduğunu dile getirmesidir.¹⁴²⁹ Böylece kalbin şükürüyle kastedilenin, fail olarak Allah’ı görmek olduğu anlaşılmaktadır. Esasen, ileride değineceğimiz gibi, makamların hakiki anlamda tahakkuku ancak marifetle/tebdirin terkiyle mümkündür.

Şâzelî yolunun zühd söz konusu olduğunda, dünya karşısında aldığı pozisyonun dünyaya hasmane bir tavır takınmak yerine, nimetlere şükretmek olduğunu görmüştük. Bu bakımdan Şâzelî yolunun şükür yolu olduğu da söylenebilir.¹⁴³⁰ Hatta bir mukayeseye başvurarak bu yolun sabır yolu yerine şükür yolu olduğu bile

¹⁴²² İskenderî, *Tâcu’l-arûs*, s. 27.

¹⁴²³ İskenderî, a.g.e., s. 27.

¹⁴²⁴ İskenderî, a.g.e., s. 11.

¹⁴²⁵ İskenderî, a.g.e., s. 30.

¹⁴²⁶ Muhâsibî, *el-Kasdu ve’r-rucû’ ila’llâh*, s. 142 vd; Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, s. 288 vd

¹⁴²⁷ Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, s. 288.

¹⁴²⁸ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.129.

¹⁴²⁹ İskenderî, a.g.e., s.148; krş Kuşeyrî, *Risâle*, s. 88.

¹⁴³⁰ İskenderî, a.g.e., s.147.

söylenbilir. Şükür yolu Allah'a götüren en iyi yoldur. Nitekim Mursî'nin ifadeleri buna dikkat çeker: "Eğer şeytan Allah'a ulaştırın şükürden daha iyi bir yol bilseydi o yolu keserdi."¹⁴³¹ Bu sebeple, İskenderî'nin ifadesiyle Mursî, şükreden zengini sabreden fakire tercih ederdi. Ve bu İbn Atâ'nın, Hakîm Tirmizî'nin yoluydu. Ve o derdi ki, şükür cennetliklerin sıfatıdır, sabırsa böyle değildir.¹⁴³²

5-6. Havf ve Recâ

Bazı sufilerin tersine İskenderî havf ve recâyı hal olarak değil, Sühreverdî gibi makam olarak adlandırır.¹⁴³³ Havf, Allah karşısında duyulan korkudur. Allah korkusunun Allah'ı tanımakla, onun azabından çekinmekle olduğu gibi, günaha düşmekten korkmakla da ilgisi vardır. Havf halindeki kimseden insanların çekinip korktuğu da bir çok sufinin ortak tespitidir.¹⁴³⁴

İskenderî'ye göre havf iki kısımdır: Avamın korkusu ve havassın korkusu. Avamın korkusu cehennem korkusudur. Havas ise Allah'ın onlara giydirdiği [manevi] giysinin Allah'a isyanla kirlenmesinden korkarlar. Avamın bu korkusu kendilerine acıdıkları, kendi çıkarları içindir. Havassın korkusunun sebebi ise, Allah'ın onlara giydirdiği bu giysiyi kirlenmeden tekrar ona sunma endişesindedir.¹⁴³⁵ Bu ifade, havasla Allah arasında hususi bir hukuk oluşmuş ve onlar asıl olarak bu hukukun bozulmasından korkarlar biçiminde anlaşılabilir.

Recâ, ümit beslemek demektir. Kalbin Allah'ın yakınlığıyla mutlu olması ve kişinin Allah'ın ikramlarını görmesiyle elde edilir.¹⁴³⁶

İskenderî'ye göre recâyâ eğer amel eşlik etmezse bu recâ değil bir temenni¹⁴³⁷ ve arzudan ibaret olur.¹⁴³⁸ Bu durumda, karşılıksız, temelsiz bir beklentiye dönüşür. Oysa hakiki anlamda recâyı hak edebilmek için recâyâ amelin eşlik etmesi gerekir.

¹⁴³¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.148.

¹⁴³² İskenderî, a.g.e., s.147.

¹⁴³³ Taftazânî, *İbn Atâullah*, s.205, Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s.289-290.

¹⁴³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 64 vd; Sühreverdî, a.g.e., s.290; Kelâbâzî, *Ehl-i Tasavvuf'un Yolu (et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf)*, s. 159 vd.

¹⁴³⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.131.

¹⁴³⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 67; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s.291.

¹⁴³⁷ "Hakikati olmayan bir beklenti"; Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.99. Temenni insanı ataletle sürükler, cehd ve gayrete götürmez. Reca ise bunun tersidir. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 67.

¹⁴³⁸ İskenderî, *Hikem*, s.121.

Kişinin kendi amellerine bakması onda havfa yol açar. Çünkü kendisine verilen nimetlere kıyasla bu ameller yetersizdir. Buna mukabil kişinin, kendi yetersizliğine kıyasla, Allah'tan kendisine gelen nimetleri ve ikramları görmesi ise recâya yol açar.¹⁴³⁹

Mursî , “Avam korkutulduklarında korkarlar (havf) ve ümit (recâ) halinde ümit içinde olurlar. Havas ise korktuklarında ümit halinde, ümit içinde olduklarında korku içinde olurlar.” demiştir. Onun bu sözünün anlamı şudur: “Avam işin zahirinde takılır ve onlarda ehlullahta olduğu gibi sözün (*ibâre*) ardındaki duruma nüfuz edecek anlayış nuru yoktur. Havas korku halindeyken, ümit beslenen zattan ümit kesilemeyeceğini bilir. Allah onlarda korku halini kendilerine yönelsinler diye vermiştir. Recâ halindeyken Allah'ın bunun ardındaki niyetini bilmediklerinden, bunun bir sınav olmasından korkarlar.”¹⁴⁴⁰ Dolayısıyla havas Allah'ın farklı veçhelerini birlikte değerlendirebilme anlayışına sahiptir.

7-8. Rıza ve tevekkül

Rızanın bir hal mi yoksa makam mı olduğu hususunda görüş ayrılığı vardır. Rızayı tevekkülün nihayeti olan kesbî bir makam olarak görenler olduğu gibi, Allah'ın ikramı bir hal olarak görenler de vardır. Ama Kuşeyrî rızayı başlangıç itibariyle kesbî sayılabilecek bir makamken sonu itibariyle haller sınıfına giren bir makam sayar.¹⁴⁴¹ İskenderî ise onu bir makam sayar.

Rıza, kulun, kaza ve kader hususunda Allah'ın adaletine itimat etmesi ve kalbin kaza ve kader karşısında yatışması olarak tanımlanmıştır. Rıza ile ilgili tanımların birçoğunun ortak noktası, rızanın kalp teslimiyetini içermesidir.¹⁴⁴²

Sufilere göre tevekkülse tedbirin terk edilmesi, özellikle sebepler hususunda Allah'a itimat etmek, Allah'ın tercihi yönünde gönül itminanı yaşamak gibi

¹⁴³⁹ İskenderî, *Hikem*, s.147.

¹⁴⁴⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.131.

¹⁴⁴¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 97.

¹⁴⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 97; Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh*, s. 147; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 293.

anlamlara gelmektedir.¹⁴⁴³ Yine tevekkülün avam için en zor makamlardan olduğu da dile getirilmiştir.¹⁴⁴⁴

Rıza ve tevekkül nihayetinde iskât-ı tedbirle doğrudan ilgili bir konudur. Rıza ve tevekkülle ilgili olarak İskenderî'nin kanaatlerini ise geniş biçimde iskât-ı tedbir bahsinde ele almıştık. Ama burada iskât-ı tedbir bölümünde zikretmediğimiz, rıza ve tevekkülle ilgili daha teknik sayılabilecek ya da daha sülukun meseleleriyle bağlantılı sayılabilecek hususlara değineceğiz.

İskenderî'ye göre rıza ancak anlayış (*fehmi*) ile mümkündür. Anlayış ancak nur ile mümkündür. Nur ancak yakınlık ile mümkündür. Yakınlık ancak inayet/yardım ile mümkündür.¹⁴⁴⁵

Tevekkül söz konusu olduğunda da yine bir ayırım yapar ve bir karşılık için tevekkül etmekle, ilâhî haşmet ve Rablık sıfatlarından ötürü tevekkül etmeyi birbirinden ayırır. İlki - ki kendisinin söylemesine gerek kalmaksızın bunun avamî olduğunu söyleyebiliriz- tevekkülün alt makamlarından sayılır. İkincisi ise işin hakikatini görmektir.¹⁴⁴⁶

Rıza makamındaki kimse kendi nefsinin isteğiyle değil Allah'ın onun için istediği şeyle birliktedir. Allah'ın kendisi için takdir ettiğine, payına razı olur. Rıza makamı kulun kendisi için bir seçimde bulunmamasını gerektirir. İskenderî, rıza makamının muhabbet makamından daha yüksek olduğunu söyledikten sonra, çünkü der, muhabbet makamındaki kimseye muhabbet hali hakim olmuştur. Muhabbet makamındaki kimse sevdiğini her daim görmeyi ister. Oysa rıza makamındaki kimse sevgilisini görse de görmese de buna razı olmuştur. Çünkü o kendi nefsinin isteğiyle değil Allah'ın onun için istediği şeyle birliktedir. Muhabbet sahibi olan sevgiliyle haberleşmenin devam etmesini dilerken, razı kimsede herhangi bir talep yoktur.¹⁴⁴⁷ İskenderî'nin bu meyanda bir şiiri vardır:

*Eskiden isterdim ki ona vasıl olayım,
İlim geldiğinde ve cehalet kalktığında ise
Anladım ki kulun bir talebi olmazmış.*

¹⁴⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 83-84; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 291 vd; Afifüddin Tilmsânî, *Şerhu menâzili's-sâirîn li ebî İsmail el-herevî*, s. 197.

¹⁴⁴⁴ Afifüddin Tilmsânî, a.g.e.,s. 197.

¹⁴⁴⁵ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 12.

¹⁴⁴⁶ İskenderî, a.g.e., s. 20-21.

¹⁴⁴⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.38.

*Eğer yakınlaşırsa ne ala, yok uzaklaşırsa bu adaletindedir,
Zahir kılarlsa, izhar ettiği vafıdır,
Gizlerse bu gizleme bile tatlıdır.¹⁴⁴⁸*

9. Muhabbet

Muhabbet tasavvufun temel bahislerinden biridir. İlk nesil sufilerden itibaren muhabbet/aşk konusu sufilerin gündeminde olmuş, hemen her sufi müellif bu konuda konuşmuştur.¹⁴⁴⁹ Bu literatür bir yandan Allah'ın kula, diğer yandan da kulun Allah'a duyduğu muhabbet yönünde gelişmiştir.¹⁴⁵⁰

Muhabbet, sonuçları bakımından tanımlanmıştır çoğunlukla. Muhasibi, kulun Allah'a muhabbetinin alametinin, onun rızasını temine yönelik çaba ve peygamberinin sünnetine yapışmak olduğunu, Allah'ın kuluna olan muhabbetinin alametinin ise Allah'ın kulunun bütün ilgisini kendisinde toplaması olduğunu belirtir.¹⁴⁵¹ Kuşeyrî, Allah'ın kuluna olan muhabbetinin, bir şeye meyletmek, ülfet ve ünsiyet gibi beşeri duygular ve hallerden uzak olduğunu söyler. Kulun Allah'a olan muhabbeti ise anlatılması zor ince bir durumdur. Bu muhabbetin alameti kulun Allah'ın isteklerini kendisinininkine tercih etmesi, onsuz yapamaması, onun zikrine devam etmesidir.¹⁴⁵²

İskenderî için de (Allah'a duyulan) muhabbet başkasını Allah'a tercih etmemektir.¹⁴⁵³ Gerçek anlamda seven kimse, kalbinde sadece sevgilisinin egemenliği ve sadece onun dileği cari olandır.¹⁴⁵⁴ Allah'ın, bir kimsenin kalbinden mahlûkatın sevgisini gidermesi mutluluk vesilesidir ve Allah'ın o kula inayetinin bir göstergesidir.¹⁴⁵⁵ Sevgilinin sevgisinin alameti onu çokça anmasıdır.¹⁴⁵⁶

Allah ve kulun birbirlerine olan muhabbetlerinin tabiatı ve alameti hakkında İskenderî şöyle der: Bir kulun Allah'a muhabbet duyması, Allah'ın o kula muhabbet

¹⁴⁴⁸ A.y. Aynı bağlamda bir söz Ahmed el-Alâvî'ye aittir: "Müridin daha fazlasını istemesi cahilliğindedir." *en-Nûru'd-dâvî fi'l-Hikemi ve'l-münâcâtî's-şeyhi'l-alâvî*, (Dîvân ile birlikte), s. 144.

¹⁴⁴⁹ Süleyman Derin, *Love in Sufism*, İstanbul 2008, s.26 vd.

¹⁴⁵⁰ Süleyman Derin, a.g.e., s. 29, 33.

¹⁴⁵¹ Muhasibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh*, s. 164.

¹⁴⁵² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 158. Bu alametler ilgili olarak ayrıca bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 299.

¹⁴⁵³ İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s.45; Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 89.

¹⁴⁵⁴ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.36.

¹⁴⁵⁵ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, s. 9.

¹⁴⁵⁶ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.43.

duymasındandır.¹⁴⁵⁷ Allah'ın kula olan muhabbeti ise kadimdir.¹⁴⁵⁸ Bu tespitten hareketle sevenin aslında sevilen olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Allah kullarından bir kısmını kendine hizmete, ibadete ve taate, bir kısmını da muhabbetine tahsis etmiştir.¹⁴⁵⁹ Allah'ı sevenler onun onlara sevgisini tahsis etmesiyle sevebilirler. Her nimet ondan bir hediyedir çünkü.¹⁴⁶⁰ Onları tahsis etmesiyle o kullar da muhabbetle meşgul olabilirler. Bu tespitler, hakiki failin Allah olduğu, bir kulun Allah'ı sevme iddiasında bile bulunamayacağı, çünkü esasen Allah tarafından sevmek suretiyle Allah'ı sevmesinin mümkün olduğu tespitlerini yapmamıza imkân tanır.

İskenderî için muhabbet çeşitli derecelere sahiptir. Adeta seyrü süluka eşlik eden bir muhabbet meratibinden bahsedebiliriz. Bir başlangıç seviyesi, orta seviyeleri ve nihai bir seviyesi vardır. Buna göre muhabbet dört aşama ya da kısımır:

- 1- Allah için sevgi (*el-hubbu lillah*): Muhabbetin başlangıcıdır. Allah'ı başkalarına tercih etmek, ona başkasını tercih etmemektir. Alameti huzur halinde zikre devam etmektir.
- 2- Allah uğruna sevgi (*el-hubbu fillâh*): Muhabbetin ara durağıdır. Onun hatırına ona dost olanı sevmektir. Alameti, taat ve hayır ehlinden, sana görünüş olarak sevimli gelmeyenleri (bile) sevmendir
- 3- Allah'la sevgi (*el-hubbu billâh*): Muhabbetin diğer ara durağıdır. Kulun, kendi nefsi ve hevasına kulak asmadan onun sevdiğini sevmesidir. Alameti Allah'ın nuruyla kahredilmiş olmaktan haz almaktır.
- 4- Allah'tan sevgi (*el-hubbu minallâh*): Muhabbette nihai duraktır. Her şeyden seni alakoyması ve sadece onu sevmendir. Alameti ise onun seni kendisine çekmesi (*cezbe*) böylece onun dışındaki her şeyin senden perdelenmiş olmasıdır.¹⁴⁶¹

Görüldüğü gibi muhabbet dört aşamadan oluşmakta, son aşamasına gelindiğinde ise fenayla bütünleşmektedir.

¹⁴⁵⁷ İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s.45-46.

¹⁴⁵⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 41. Krş. Süleyman Derin, *Love in Sufism*, s. 85.

¹⁴⁵⁹ İskenderî, *Hikem*, s.117.

¹⁴⁶⁰ İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.46.

¹⁴⁶¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.36.

İskenderî, ilâhî aşk edebiyatının sembollerine de değinir. Esasen sahv ehli bir sufi âlim portresi eserlerinin geneline hakim gibi gözükse ve sekr ifadeleri içeren şiirler bırakmamış olsa da, bu yaptığı tanımlar ve atıflar aslında onun sekre de önem verdiğinin alametidir. Bu ifadeleri onun önem verdiği bir başka süluk unsuru olan cezbeyle ilgili söylediklerini hatırlayarak okumak yararlı olabilir.

İskenderî, Şâzelî'den aktarır: Aşk şarabı, aşk kâsesi, saki, zevk, içmek, kanmak, sekr, sahv nedir? Ve yanıtlar: İçmek sevgilinin cemalinden yayılan nurdur. Kâse, bunu kalplerin ağızlarına ulaştıran lütuftur. Mahsus-u ekber'i¹⁴⁶² ve diğer salih kulları gözeten sâki ise ölçüleri ve sevdiklerinin çıkarlarını bilen Allah'tır. Bu şaraptan içme derecesine göre kişi zevk ehli veya şârib (içen) ya da sekr ehli olur. Her kim için bu cemalin perdesi bir nefes ya da iki nefeslik açılrsa ve ondan tatsa bu kimse iştihak sahibi bir zevk ehlidir. Her kim için bu hal bir-iki saat sürmüşse o da gerçek anlamda içmiştir. Her kim de bu şaraptan kemikleri, mafsalları Allah'ın saklı nurlarıyla doluncaya kadar içerse bu durumda o hissedilen ya da akledilen şeylerden kopar, ne dediğini ve ne dendiğini bilmez olur. Bu sekr halidir. Böylelerinin ellerinde kâseler dolaşır, türlü türlü haller arız olabilir. Bu sekr hali geçicidir. Sona erdikten sonra kişi zikir ve taate döner, ölçüler karışmış olsa da sıfatlar onlara gizli kalmaz. Bu da onların sahv vaktidir ki bu vakitte bakışları genişler, ilimleri artar.¹⁴⁶³ Bir muhibler topluluğu bir araya geldiğinde bir tek kâsedan de içebilirler (kâsenin, sevgilinin cemalinden yayılan nuru kalplere dağıtan ilâhî lütuf olduğunu hatırlayalım), birçok kâsedan de içebilirler, ya da biri bir ve birçok kâsedan aynı anda içebilir, kâselerin sayısına göre içimler de farklılaşabilir. Ya da aynı kâsedan içimler farklılaşabilir.¹⁴⁶⁴ Bu farklılık da aynı topluluk içinde olmalarına rağmen, saliklerin farklı kabiliyet ve kaplara sahip olduğunun delilidir.

Görüldüğü gibi muhabbet salikin Allah'a odaklandığı, onu başka her şeye tercih ettiği, onun cemalinin nuruyla sarhoşluğa kadar gidebildiği bir süreçtir. Yine muhabbetin istikameti kuldan Allah'a doğru değil, Allah'tan kula doğrudur. Yani muhabbet Allah'ın kula duyduğu muhabbet neticesinde meydana gelir.

¹⁴⁶² İskenderî bu terimle kimi kastettiğini açıklamamaktadır. Hz. Peygamber ya da kutup kastedilmiş olabilir.

¹⁴⁶³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.39.

¹⁴⁶⁴ İskenderî, a.g.e., s. 40. Krş. İbn Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 123.

Makamlarla ilgili İskenderî'nin görüşleri bunlardır. Makamlara bakışında temel unsur, makamların hepsinin çeşitli seviyelere ve meratibe sahip olmasıdır. Her bir makam avam ve havas için ayrı ayrı manalar içerir. Yine herhangi bir makamın hakkını verebilmek ancak tevhid veya marifet ya da diğer bir tabirle iskât-ı tedbir ile mümkündür. Yahut Taftazanî'nin ifadesiyle söylersek, makamların hiç biri iskât-ı tedbir olmaksızın sahih olmaz.¹⁴⁶⁵

ii. Haller

Hal kişinin bir dahli ve tasannuu olmadan kalbine varid olan manadır. Ortaya çıktığında nefsin içinde bulunduğu durumu değiştirme gücüne sahiptir. Hal, devamlı hali geldiğinde biçim değiştirir, kalıcılaşır ve bu durumda makam olarak da adlandırılır. Makamların çalışma ve kesbe dayalı, hallerinse beklenmedik, istençsiz oluşlarının aşikarlığı sebebiyle Allah'ın ikramıyla yani vehbi olduğu sıkça söylenir.¹⁴⁶⁶ Ameller cismanî hareketlerdir. Hallerse kalbî hareketlerden ibarettir.¹⁴⁶⁷

Hal, salik üzerinde egemen olan, ona hâkim olan durumdur. Salik halin kontrolü altındadır. Bu halin dönüştürücü gücünü gösterdiği gibi aynı zamanda İskenderî açısından halin kuşkuyla karşılanmasına, güvenilmez bulunmasına da yol açar. Bu sebeple hal ehli olanların rehberliğine başvurulmaz, onlara tabi olunmaz.¹⁴⁶⁸ Çünkü onlar temkin ehli değil telvin ehlidirler.¹⁴⁶⁹ Hal ehli kimseler en azından “gizleme” konusundaki zayıflar, hal onlara baskın çıkar ve onlar da bunu bastıramazlar.¹⁴⁷⁰

Hal ile ilgili bir başka kritik husus ise halin perdeleri kaldıran niteliği yanında kendisinin bizzat perdeye dönüşme ihtimalidir. Nurlarla ilgili şu söyledikleri hallerle de ilgilidir denilebilir: “Nefsler ağyarın kesafeti sebebiyle perdelendiği gibi bazen de

¹⁴⁶⁵ Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 211.

¹⁴⁶⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.34; Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 114; Taftazanî s. 195, 213.

¹⁴⁶⁷ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 27.

¹⁴⁶⁸ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 66.

¹⁴⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 322. Telvin, halden hale geçmeyi ifade ederken temkin ise istikamette derinleşmeyi ve sabitleşmeyi ifade eder. Hal ehli telvin ehli olarak, makam ehli ise temkin ehli olarak anılırlar. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 649

¹⁴⁷⁰ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 139.

kalpler nurlarla durakalır.”¹⁴⁷¹ Zerrûk bu hikmeti şöyle açıklar: “Kalpler nurlara takılır ve Nurlandıran’dan perdelenir.”¹⁴⁷² Dolayısıyla kalpler nurlarla, nefslere ise karanlıklarla perdelenir. Hak ise bunların ötesindedir.¹⁴⁷³

İskenderî hale takılmamak ve onu amaç kılmamak gerektiğini hatırlatırken Mursî’nin bir sözünü nakleder: “Hal içinde olanlar iki çeşittir. Bir, hal’de hal ile olanlar, ikincisi, hal’de hal’i veren (Allah) ile olanlar. Hal’de hal ile olanlar hal’in kuludur, onu elde ettiğinde sevinir, kaybettiğinde üzülür. Hal’de hal’i veren Allah ile olanlar ise Allahın kuludur, halin değil. Hali kaybettiğinde ümitsizliğe düşüp üzülmez, bulunduğu da sevinmez.”¹⁴⁷⁴ Çünkü arif, hal ya da makamla ilgilenmez aksine kendisini her şeyden daha yetersiz görür bu ise tam/yetkin bakıştır.¹⁴⁷⁵

İskenderî, kaynaklarda geçen birçok halden bahsetmez. Zaten ne makamları ne de halleri sistematik bir biçimde ele almıştır. Eserlerinde dağınık olarak haller ve makamlar yer alır. Değindiği ve hakkında konuştuğu hallerden bazıları ve onlar hakkındaki kanaatlerini şöyledir:

1. Üns

Sufilere göre üns, kalbi, mahub olan Allah’ın sevgisiyle dolduran mutluluk ve sevinç anlamlarına gelir. Salik, Allah’a dayanıp, ondan yardım dileyip, onda sükun bularak, diğer varlıklardan uzaklaşıp Allah’a yaklaşarak bu hale ulaşır.¹⁴⁷⁶ Üns ehli, sahv/ayıklık halindedir.¹⁴⁷⁷

Bu tanımlarda ünsün, mahlûkattan bir uzaklaşma - Allah’a yaklaşma diyalektiği ile işlemesi İskenderî’nin de ünsten bahsettiği tek yerde dikkat çektiği husustur. Eğer, der, bir salik Allah tarafından mahlukattan uzaklaştırılıyor ve yalnızlaştırılıyorsa bunun anlamı Allah’ın o salike kendisiyle yaklaşmasının kapısını açıyor olmasıdır.¹⁴⁷⁸

¹⁴⁷¹ İskenderî, *Hikem*, s. 147.

¹⁴⁷² Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 150.

¹⁴⁷³ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c. 1, s. 112.

¹⁴⁷⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 109-110, 139.

¹⁴⁷⁵ İskenderî, *Unvânu't-tevfik fî âdâbi't-tarik*, s. 55.

¹⁴⁷⁶ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh*, s. 191; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 304; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 677.

¹⁴⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 36.

¹⁴⁷⁸ İskenderî, *Hikem*, s. 127.

2-3. Kabz ve bast

Kabz ve bast, salike arız olan ve genellikle kaynaklarda birlikte işlenen bir ikili terimdir.¹⁴⁷⁹ Kabzın sufiler nezdinde, nimetin elden gitmesi, sevgiliyi kaybetme, mahzurlu olanın hucumundan kaynaklanan korku gibi anlamları vardır.¹⁴⁸⁰ Bast ise tersine bir genişleme ve ferahlamaya işaret eder. Salikin bir ikramla sevinmesi, bir varidle genişlemesidir.¹⁴⁸¹ Kabz halinde salik sıkıntı, hüzün hisseder. Bast halinde ise ferahlık, itminan ve rıza hisseder.¹⁴⁸²

İskenderî, kabz ve basttan diğer bazı hallere göre nispeten daha geniş bahseder. İskenderî'ye göre kabz iki türdür. Sebebi olan ve sebebi olmayan kabz. Sebebi olan kabz hem genel insanlar hem de havas içindir. Sebebi olmayan kabz ise sadece havas (*ehl-i tahsîs*) içindir.¹⁴⁸³ İskenderî bununla ilgili ayrıntılı bilgi vermez. Şâzelî, kabzın sebeplerini sayarken şöyle der: Kabzın sebebi, ya işlenen bir günahdır, ya kaybedilen bir dünyalıktır, ya da bir zalimin eziyet etmesidir. Sebep günahsa tevbe etmelidir, sebep dünyalığın kaybı ise rıza ve teslimiyet gösterilmelidir, sebep bir zalimse sabretmelidir. Yok, eğer sebebi bilinmeyen bir kabz hali yaşıyorsa o durumda en iyisi sükündür. Hareketlerden, iradeden, sözlerden uzak durmaktır (sükûn).¹⁴⁸⁴

Kuşeyrî de, sebebi olmayan kabzdan bahseder ama o da bunu havassa özgü olduğuna dair bir atıfta bulunmaz.¹⁴⁸⁵ Sühreverdî ise, bazen kulun bânına kabz ve bast halinin arız olduğunu, ama bunun sebeplerini sadece hal ve makamların ilmini bilenler bilebildiğini, bu ilimden nasibi az olanların bilemeyeceğini söyler.¹⁴⁸⁶

İskenderî'ye göre bu iki hal, salikin elinde olmadan arız olduğu için, salik, bazen bast bazen de kabz haline düşerek bir iradesi olmadığını görür. Sonra Allah onu bastan da kabzdan da çıkarır. Bununla da salikin bunlara güvenmemesini, Rabbiyle baki olmasını ister: “Sürekli bast halinde bırakmayarak seni kabz haline ve

¹⁴⁷⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 35; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s.309.

¹⁴⁸⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 333.

¹⁴⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 36.

¹⁴⁸² Taftazanî, *İbn Atâullah*, s. 215.

¹⁴⁸³ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.148.

¹⁴⁸⁴ İbn Sebbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, s. 101.

¹⁴⁸⁵ Kuşeyrî, a.g.e., s. 36.

¹⁴⁸⁶ Sühreverdî, a.g.e., s. 312.

seni kabz haline terk etmemek için bast haline koydu. Sonra da seni bu ikisinden de çıkardı ki kendisinden başka bir şey için olmayasın.”¹⁴⁸⁷

Arifler bast halindeyken, kabz halinde olduklarından daha çok korkarlar. Çünkü bast halindeyken edep sınırlarında duran çok azdır. Nefsin bast halinden ferah duyarak bir hazzı vardır, kabz halindense alacağı bir haz yoktur.¹⁴⁸⁸ Nitekim Ebu’l-Abbas el-Mursî şöyle demiştir: “(Sıradan) Kullar korkutulduklarında korkarlar, ümit verildiklerinde de ümit/recâ beslerler. Ariflerse korkutulduklarında reca içinde olurlar, ümitlendirildiklerindeyse korkarlar.”¹⁴⁸⁹

Kabzın bu şekilde nefse bir haz fırsatı tanımaması onu manevi açıdan daha avantajlı bir imkana çevirebilir. Ya da İskenderî’nin ifadesiyle söylersek: “Bazen kabz gecesinin karanlığında elde ettiğini, bast gündüzünün aydınlığında elde edemeyebilirsin.”¹⁴⁹⁰

4.Fenâ

Fena terimi genellikle beka terimi ile birlikte ikili olarak söz konusu edilir. Fena, fani olmak, yok olmak anlamlarına gelir ve nesnelere salikin gözünden silinmesine fena denir. Fena halindeki salikin benliği kaybolur ve tevhidi gerçekleşmiş olur. Bu durum salikin ve etrafındaki nesnelere filine yok olmaları değil, ne kendisi ne de mevcudat hakkında bir his, bilgi ve şuur taşınamaması anlamına gelir.¹⁴⁹¹ Beka ise, salikin fena sonrasında mevcudattan kopması neticesinde Allah’ın sıfatlarıyla beka bulması anlamına gelir.¹⁴⁹² Fena hali, kulun Hakk ile halktan perdelenmesi iken, beka hali kulun ne halk ile Hakk’tan, ne Hakk ile halktan perdelenir.¹⁴⁹³

Fena hali bir tür ölüm halini akla getirir. Nitekim İskenderî de fenayı ölümle kıyaslar. Sufilere göre, Allah’ın huzuruna ancak şu iki kapıdan birinden geçerek

¹⁴⁸⁷ İskenderî, *Hikem*, s. 121.

¹⁴⁸⁸ İskenderî, a.g.e., s. 121.

¹⁴⁸⁹ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s. 101.

¹⁴⁹⁰ İskenderî, a.g.e., s. 147.

¹⁴⁹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.40; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 208-209.

¹⁴⁹² Kuşeyrî, a.g.e., s.40.

¹⁴⁹³ Sühreverdî, *Avârifü’l-ma’ârif*, s.314.

girilebilir: Büyük fena kapısı (*el-fenâü 'l-ekber*) ki bu tabii ölümdür veya bu sufilerin kastettiği fena kapısından.¹⁴⁹⁴

İskenderî'ye göre fena sufinin ölmeden önce ölme cehdini temsil eder. Fena makamında bir tür şuur kapalılığı vardır. Çünkü fena, Hakk'ı halksız olarak görmektir.¹⁴⁹⁵ Fenayı tadan kimse dış dünyadan kopar, duyularından yararlanamaz hale gelebilir. Bu fena halini yaşarken o denli dış dünyadan kopmalıdır ki, kişinin fani olduğunun şuurunda olması dahi fenada bir eksiklik demektir. Fenanın kemal noktası kişinin nefsinden de, fenadan da fena bulmasıdır. Fenanın amacı fenadan da fena bulmaktır.¹⁴⁹⁶

5. Sıdk

Sıdk doğruluk demektir. İşte olanla dışta olanın aynı olması anlamına gelir. Salikin hallerinde leke, inancında şüphe, amelinde ayıp olmamasıdır.¹⁴⁹⁷

İskenderî, sıdkın derecelerine işaret eder. Sıdkı gerçekleştirenler sadık ve sıddık olarak ikiye ayrılır. Sadık Allah'a ihlasla amel eden, karşılığını umarak ona bağlanan kimseyken, daha üst mertebede bulunan sıddık Allah'tan başkasından fani olan ve Allah'la beka bulan kimsedir. Dolayısıyla onun bir karşılık bekleme söz konusu değildir.¹⁴⁹⁸ Böylece hakiki anlamda sıdk fena makamını tahakkuk ettirmekle mümkün olmaktadır.

6. Kurb

Kurb, kalp yoluyla sevilene yakınlık demektir şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴⁹⁹ Yine kurb için ilk mertebesi, Allah'ın taatine yakınlık ile bütün zaman boyunca ona ibadet ile vasıflanmak da denmiştir.¹⁵⁰⁰ İskenderî, dünyada marifetullahtan ve kurbdan daha şerefli bir şey yoktur, der.¹⁵⁰¹

¹⁴⁹⁴ İskenderî, *Letâifü 'l-minen*, s.136.

¹⁴⁹⁵ Zerrûk, *el-Hikemü 'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.158.

¹⁴⁹⁶ İskenderî, *Miftâhu 'l-felâh*, s. 9.

¹⁴⁹⁷ Muhâsibî, *el-Kasdu ve 'r-rucû' ila 'llâh*, s.136; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 105 vd; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 566.

¹⁴⁹⁸ İskenderî, *Letâifü 'l-minen*, s.30. Nifferî de sıdkı dilin doğru olması, sıddikiyeti ise kalbin doğru olması olarak tanımlar. Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, *Mu'cemu mustalahâti 'n-nifferî*, s. 158.

¹⁴⁹⁹ Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 566.

¹⁵⁰⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 45.

¹⁵⁰¹ İskenderî, *el-Kasdu 'l-mücerred*, s.7.

İskenderî kurb halinin Müslümanların geneli için ilim ve kudret, havas için lutuf ve nusret, veliler ve arifler içinse üns ve şuhud yoluyla olduğunu söyler. Bununla birlikte kurbun da bir hakikati vardır ve bu, insanın derununun Allah'a sıdk ile bağlanarak kalbin artık Allah dışındaki şeyleri görmemesidir.¹⁵⁰²

İskenderî, kurbun maddi bir çağrışım taşımaması gerektiği hususunda uyarma ihtiyacı duyar. Kurb yakınlık demektir ama bununla kastedilen yön ya da mesafe açısından bir yaklaşma değil, makam cihetiyle bir yakınlıktır.¹⁵⁰³ Hakk'ın yakınlığı mesafeyle, iki şeyin birbirine yaklaşmasıyla ya da ilişkisel bir biçimde değildir.¹⁵⁰⁴ Bu yakınlık onun ilminin, kudretinin ve iradesinin kulu kuşatmasıyla ilgilidir. Onun kudreti ve iradesi kulun varlığındaki tasarrufu sarar ve ilim onu her hal ve vaktinde kuşatır.¹⁵⁰⁵ Ve mesela fenanın hakikatının fenadan da fena bulmak olduğu gibi, sıdkın hakikatının sıdkın şuurunda olmayacak biçimde fena bulmak olduğu gibi kurbun hakikati de kişinin kurbdan gaib olmasıyla mümkündür. Bununla ilgili Şâzelî'den naklettiği örnek ilginçtir: Miskin kokusunu alan kimse miske yaklaştıkça miskin kokusunun arttığını görür, miskin bulunduğu eve geldiğindeyse koku sanki birden kesiliverir.¹⁵⁰⁶

7. Fakr

Fakr, gündelik dilde maddi yoksulluk anlamına gelmekle birlikte, sufilerin literatüründe kalbin masivadan boşalmasıdır. Fakr, sebeplerden uzaklaşmak, Allah'a muhtaçlığı derinden duymak, kendi mevhum varlığını terk etmek anlamlarına gelir.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰² İskenderî, *el-Kasdu'l-mücerred*, s.20.

¹⁵⁰³ İskenderî, a.g.e., s.20, 55.

¹⁵⁰⁴ Nifferî de aynı noktaya dikkat çeker ve *kurbda* ve *bu'dda*(uzaklık) mesafe vardır, oysa Allah mesafe olmaksızın yakın ve uzaktır. Hifrû Muhammed Ali Deyrekî, *Mu'cemu mustalahâti'n-nifferî*, s.210.

¹⁵⁰⁵ Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.159.

¹⁵⁰⁶ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.32. Buna benzer biçimde Sühreverdî, Ebu Yakub el-Sûsî'den şu sözü nakleder: “Kurbu kurb ile görme halinden kurtulunca asıl o zaman kurbu gerçekleştirmiş olursun.” Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s. 306.

¹⁵⁰⁷ Sühreverdî, a.g.e., s.287; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.204.

Bunu gerçekleştiren kimse, her açıdan Allah'a muhtaç bir biçimde onun önünde fakr sahibi olan kimse olur. Bunu gerçekleştiren arif kendi varlığının fakrı sebebiyle Allah'ın varlığıyla varlık bulur.¹⁵⁰⁸

İskenderî'nin bağlı olduğu tasavvuf geleneği tasavvuf talibini/yolcusunu fakir olarak adlandırır.¹⁵⁰⁹ Bu tesadüfî değildir. İskenderî'nin tasavvuf anlayışı fakr görüşü etrafında şekillenir.

İskenderî'de kulluk-Rablik arasındaki ilişki bir tür diyalektik bir ilişkidir. Kulluk ve Rablik birbirlerini açığa çıkartan, görünür kılan iki unsurdur. Bunlardan birinin görünür olması diğerine bağlıdır. Kulluğa asıl rengini ve kimliğini verense fakr faktörüdür.

Fakrı gerçekleştirmek ilâhî ikramlara muhatap olmak demektir. Fakr bir tür katalizör gibidir. Salikin fakrı ne nispette güçlüyse ilâhî ikramlara o denli açık ve hazır hale gelmektedir. Bu durum, yağmur sularının çukurlarda toplanmasına benzetilebilir. Fakrı en derin, en güçlü olan kulluğu en derinden tahakkuk ettirmiş olmakta ve böylece Rabliğin tahakkuku için en uygun vasat haline gelmektedir. Bu yüzden kul fakrı gerçekleştirmekle ve kendi acziyetini idrak etmekle Allah'ın vasıflarının kendisindeki zuhuruna tanık olur.¹⁵¹⁰ Zillet manevi başarıyı doğurur.¹⁵¹¹ İlâhî ikramların ortaya çıkmalarını isteyen kimse fakrı ve muhtaçlığı hakkıyla yerine getirmelidir. “Sadakalar fakirler içindir.”¹⁵¹² çünkü.¹⁵¹³ Kul kendi vasıflarını gerçekleştirmelidir ki Allah da kendi vasıflarıyla kula el uzatsın. Kul zilletini gerçekleştirmelidir ki Allah da izzetiyle kula medet etsin, kul aczini gerçekleştirmelidir ki o da kula kudretiyle yardım etsin, kul zayıflığını gerçekleştirmelidir ki o da güç ve kuvvetiyle kula el uzatsın.¹⁵¹⁴ Ayette, “ O seni yetim bulup barındırmadı mı”¹⁵¹⁵ demektir, yani “ondan başkasından yetim

¹⁵⁰⁸ Ahmed el-Alâvî, *el-Mevâddü 'l-ğaysiyye*, c.2, s.20.

¹⁵⁰⁹ Mesela bkz. İskenderî, *Unvânu 't-tevfik fi âdâbi 't-tarik*, s. 44-45.

¹⁵¹⁰ İskenderî, a.g.e., s. 47.

¹⁵¹¹ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 10.

¹⁵¹² Tevbe suresi/ 60.

¹⁵¹³ İskenderî, *Hikem*, s.157.

¹⁵¹⁴ İskenderî, a.g.e., s. 157; a.mlf.,*et-Tenvîr*, s. 37; *Tâcu 'l-arûs*, s. 32

¹⁵¹⁵ Duha suresi/6.

düşmedikçe o seni barındırmaz.”¹⁵¹⁶ Bu diyalektik ilişkiyi fakirlik/zenginlik (*fakr-ğınâ*) terimleriyle açıklamak da mümkündür. Fakrı gerçekleştiren Allah’la zenginleşir ve Allah’la zenginleşen fakr sahibi olandır: “Allah karşısında hakiki anlamda fakr sahibi olan kişi Allah’la zengindir, Allah ona yeter. Allah’la hakiki anlamda zengin olan/ onunla yetinen kişi Allah karşısında fakr sahibidir.”¹⁵¹⁷

İskenderî’ye göre Allah’a muhtaçlık hali büyük bir haldir ve Allah kuluna karşılık vermeyi bu hale bağlamıştır: “...Dua ettiğinde zorda kalmışa cevap veren...”¹⁵¹⁸ ayeti buna işaret eder. Allah bir kuluna bir şey vermek istediğinde onu ihtiyaç içine koyar, o da ihtiyaç haliyle ister ve Allah da verir. Allah birine de bir şeyi sakınmak istediğinde onu muhtaçlık halinden uzaklaştırır.¹⁵¹⁹ Dolayısıyla bu bakışa göre muhtaçlık ve fakr hali zenginleştiren bir hal, bir mahrumiyet değil bir ikramdır. Çünkü Allah kuldan en çok muhtaç olma halini yaşamasını istemektedir. Ve ilâhî bağışların kula ulaşmasını zillet ve fakr hali kadar hızlı kılan başka bir şey yoktur.¹⁵²⁰

İskenderî bir hikmetinde “Hususiyet (yani marifet ve velayet)¹⁵²¹ sırrını, beşeriyet sıfatlarının (yani Allah karşısında fakr, zillet, zayıflık)¹⁵²² zuhuruyla setreden ve ubudiyetin niteliğinin ızhârında da rububiyetin azametiyle zahir olan Allahın şanı ne yücedir.”¹⁵²³ Burada bizzat kendisi andığımız diyalektiği gözler önüne serer. Velayet, Allah’a yakın olmak, beşeriyet sıfatlarının görünür olmasıyla gizlenmiştir. Kulluğun niteliklerinden olan acz, zillet, muhtaçlık gibi haller, rububiyetin ortaya çıkmasına ve cari olmasına sebep olmaktadır. Şayet kulluğun bu halleri olmasaydı, rububiyetin esası da zuhur etmeyecekti. Rububiyet, ubudiyet perdesinin ardındadır. Sufimiz son tahlilde ubudiyetin de rububiyetin içinde eridiği ve fail-i mutlak olan Allah’ın mabut olmasının yanında kendisine yönelik ubudiyeti de halkeden olarak belirlediği bir mutlak birlik teklif eder. Ama Allah, tevhidin bu mutlaklıkta zuhurunu gizlemiş ve gizlemek için de kulluk perdesini kullanmıştır. Ve diyalektik belirir: Kulluk uluhiyeti doğurur; ulûhiyet kulluğu doğurur; fakr manevi

¹⁵¹⁶ İskenderî, *et-Tenvîr*, s. 94.

¹⁵¹⁷ İskenderî, *Risâle fî edebi’l-ilm*, s.58.

¹⁵¹⁸ Neml suresi/62.

¹⁵¹⁹ İskenderî, *Letâifü’l-minen*, s.103.

¹⁵²⁰ İskenderî, *Hikem*, s. 137.

¹⁵²¹ Zerrûk, *el-Hikemü’l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.120.

¹⁵²² A.y.

¹⁵²³ İskenderî, a.g.e., s.129.

yüceliği doğurur; kibir manevi mahrumiyeti doğurur; günah bağışlayıcılığı açığa çıkarır vb

Fakrın beraberinde getirdiği manevi ikramlar sebebiyle müridler bu muhtaçlık zamanlarını bayram telakki ederler.¹⁵²⁴ Çünkü muhtaçlık hallerinde Allah'a ulaştıran bir durum olan nefsin zilleti hali vardır.¹⁵²⁵ Mürid bazen namazda ve oruçta bulamadığını muhtaçlık hallerinde fazlasıyla bulabilir.¹⁵²⁶ Çünkü namaz ve oruca riya ve diğer kalbî afetler bulaşabilir. Ama muhtaçlık hali müridi hevasından çekip Rabbine yöneltir ve onu kendisini ilgilendirmeyen şeylerden uzaklaştırır.¹⁵²⁷

Kulun fakr halini sürdürmesi onun kul oluşunu en açık bir biçimde gösteren imkandır ama kulun Allah karşısında fakr hali mi yoksa kulun Allah'la zengin olması mı daha üstün ve kamil bir haldir, sorusu da sorulabilir. Nihayetinde yukarıda belirttiğimiz gibi, Allah'la zengin olmak da bir tür fakr halini gösterir. Ama bununla birlikte kulun yaşadığı hisler değişmektedir. Birinde bütünüyle fakr ve alçakgönüllülük yaşanırken, ğına halinde kulun Allah'a istinat ile yaşadığı bir doyunluk, bir güven hali baskındır. İskenderî bunun cevabını şöyle verir: Fakr ve ğınaya “kendi anlamları açısından bakıldığında” Allah karşısında fakr/muhtaçlık daha tam ve yetkindir. Çünkü fakr kulluğun niteliğidir. Ğına ise Rabliğin niteliğidir. Aslında fakr ve ğına birbirlerini izleyen durumlardır. Bazen sende ğına baskın olur bazen de fakr. Genel olarak ise şöyle denebilir: Hal ehli olanlarda Allah'la zengin olmak, onunla yetinmek, makam ehli olanlarda ise Allah'a karşı muhtaçlık/fakr sahibi olmak baskındır.¹⁵²⁸ Yani İskenderî'ye göre, kulluk/ubudiyet makamı hürriyet makamından daha üstündür (*etemm*).¹⁵²⁹ Nitekim bir başka vesileyle, “arifin muhtaçlık hali asla bitmez.”¹⁵³⁰ diyerek kamil kulun fakr ve muhtaçlığı yaşadığına dikkat çeker. Çünkü “Allah ezeli ve ebedi olarak ğanî'dir ve kul da ezeli ve ebedi olarak muhtaçtır. Bu dünyada da ahirette de.”¹⁵³¹

¹⁵²⁴ İskenderî, *Hikem*, s.155.

¹⁵²⁵ Şernûbî, *Şerhu hikem*, s.187.

¹⁵²⁶ İskenderî, a.g.e., s.155.

¹⁵²⁷ Rundî, *Şerh alâ kitabi'l-hikem*, c. 2, s. 13; Zerrûk, *el-Hikemü'l-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, s.166.

¹⁵²⁸ İskenderî, *Risâle fi edebi'l-ilm*, s.58.

¹⁵²⁹ İskenderî, a.g.e., s.59, 60.

¹⁵³⁰ İskenderî, *Hikem*, s.127.

¹⁵³¹ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s.103.

Diğer halleri ele alırken gördüğümüz gibi, İskenderî bütün haller için katmanlar öngörür. Her bir halin bir zahirî ve sözlük anlamı vardır, bir de daha derin ve hakiki anlamı vardır. Bu durum fakr için de geçerlidir. Fakrın hakikati fakrı görmemekle olur. Aksi takdirde kişi fakrıyla yetinmiş (ğına sahibi olmuş) olur. Fakrı ona bir övünç ve zenginlik sebebi olur. Ki bu durum onun fakrı yaşarken, fakrın tam zıddı olan ğınayı yaşamasına yani fakrın manasını ihlal etmesine yol açar. Doğrusu, fakrı yaşadığını görmemek, fakrdan habersiz olmaktır. İskenderî, bu bağlamda bir menkıbe anlatır: İbn Meşîş müridi Şâzelî'ye sorar: "Allah'a nasıl erdin?" Şâzelî, "Fakr ile" der. Bunun üzerine İbn Meşîş, "Eğer ona fakr ile erdinse vallahi ona en büyük put ile ermişsin. Böylece Allah'a Allah'tan başka bir şeyle ermiş olmadın mı?" diye sorar.¹⁵³²

8. Vera'

Verâ, kul bir fiile yöneldiğinde, onun hak mı batıl mı olduğunu anlayıncaya kadar temkinle hareket ederek beklemesidir, şeklinde tanımlandığı gibi¹⁵³³, Allah'tan korkmak, şüphelilerden kaçınmak, mübah ve mekruhlarda bile titizlik göstermek olarak da tanımlanmıştır.¹⁵³⁴

İskenderî vera'dan sıkça bahseden bir sufi değildir. Çünkü vera' riyazet temelli yolların temel vurgu noktalarından biridir. İskenderî'nin yolu ise ana karakteri itibarıyla riyazet yolu değildir.

İskenderî beklendiği gibi bu vera' anlayışının derin katmanlarını gündeme getirir. Ona göre hakiki vera', havassın verasıdır. Bu da vasıtaları, sebepleri terk etmek, aracı putlardan (*endâd*) kurtulmaktır. Görüldüğü gibi veranın hakiki anlamda tahakkuku yine sebeplerin ve tedbirin terkinde düğümlenir. İskenderî için tasavvufî makam ve hallerin tamamının kemal bulması ancak iskât-ı tedbir ve sebeplerin terki ile mümkün olacaktır. Hakiki vera sadece dünya karşısında olmaz. Dünya karşısında

¹⁵³² İskenderî, *Risâle fî edebi'l-ilm*, s. 57.

¹⁵³³ Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-rucû' ila'llâh*, s. 127.

¹⁵³⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 58; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, s.281; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 699.

gösterilen vera' Allah'a bağılılık göstermek amacıyla gereklidir ama vera' ancak kalp safasını elde etmek amacıyla da ahiret karşısında da gösterilmekle tamamlanır.¹⁵³⁵

¹⁵³⁵ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, s. 85.

SONUÇ

İbn Atâullah el- İskenderî tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biridir. Başyapıtı olan *Hikem* üzerine seksenin üzerinde şerh yazılmış olması yanında, diğer birçok eserinin nüshalarını dünyanın doğusunda ve batısındaki muhtelif kütüphanelerde bulmak mümkündür. Bu da bize onun görüşlerinin geniş bir ilgi gördüğünü ve tesir uyandırdığını göstermektedir.

Çalışmamızda İskenderî'nin hayatını ve eserlerini ele aldığımız ilk bölümü, onun varlık, bilgi ve nefis hakkındaki görüşlerini ele aldığımız diğer bölümler izlemektedir. Bu bölümlerde, ilgili başlıklarla alakalı olarak onun kitaplarında dağınık olan görüşlerini mümkün olduğunca bütünlüklü bir biçimde ele almaya çalıştık.

İskenderî, tasavvufun temel meselelerinde görüşler serdetmiş, bazı temel tasavvufî meseleler üzerine müstakil eserler kaleme almış velüd bir müelliftir. Eserlerinden okura yansıyan portre, ilmi bakımdan temel İslami ilimlere vakıf, bunun yanında girift tasavvufî meseleleri ele alan bir müellif olduğudur.

İskenderî, Ekberî ekolden olan müelliflerin eserlerinde görüldüğü tarzda girift ve son derece nazari bir tasavvufî anlayışa sahip değildir. O, Ekberîlerin detaylandığı bir çok hususu, ana hatlarıyla ele alır ve pratik neticelerine odaklanır. Dolayısıyla onun İbn Arabî'ye olsun diğer Ekberî müelliflere olsun atıfları son derece sınırlıdır. İskenderî, sonuçları bakımından vahdet-i vücûd telakkisine çıkan bir tasavvufî yöntem öneriyor olsa da, pratik, uygulanabilir bir tasavvufî anlayışa sahiptir. Onun yöntemi büyük oranda kişisel tedbirin terk edilmesi üzerine bina edilir. Bu terk etme gerçekleştiğinde, salık, kainatta bir tek fail olduğunu anlayacak, bir sonraki adımda da bir tek mevcut bulunduğu fikrine ulaşacaktır. İskenderî'ye göre görünen varlıklar gölge varlıklardır ve hakiki varlık sadece Allah'tır.

İskenderî, görünen alemin gölge bir varlığa sahip olduğunu söylemekle birlikte, bu görünen aleme karşı ilgisiz kalmayı öğütmez. Ona göre yapılması

gereken, bu dünyanın gölge varlığa sahip olduğunu bilmekle birlikte, ondan da bütünüyle kopmamaktır. Başta kendi izleyicileri olmak üzere okurlarına meslek sahibi olmalarını, dünyevî meşguliyetleri terk etmemelerini salık verir. Bunun iki sebebi vardır. Öncelikle, İskenderî, Allah kişiyi hangi duruma yerleştirmişse ona razı olmak gereklidir, görüşündedir. Bu rıza, kulun, Allah'ın ihtiyarı ve arzusu karşısında kendi ihtiyarını ve arzusunu terk etmesi anlamı taşıyacaktır. İkincisi, dünya, Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin tezahür ettiği bir mazhardır. Bu sebeple dünyadan uzaklaşmak (zahitlik) değil, dünyada bu tezahürü seyretmek (ariflik) daha üst bir makam ve idrak seviyesidir. İskenderî'nin Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesi kıssasını anlayış tarzı da bu bakışa uygundur. Allah, onu yeryüzüne indirmekle onun kemalini artırdığı gibi, salikin dünyayla irtibat halindeyken dünyanın hakiki varlık olmadığı fikrine sahip olmayı sürdürmesi onun yetkinliğini artıracaktır. İskenderî, bunu şeriat-hakikat dengesi açısından ele alır.

İskenderî'ye göre insanın dünyadaki varlık amacı Allah'ı tanıma bilgisine ulaşmaktır yani marifettir. Bazen hakikat, bazen de tevhid olarak andığı marifet bilgisine nazarî teemmül ve akıl yoluyla değil, ahlakî arınma, nefis tezkiyesi ve sonuçta kalbin ve aklın nurlanması (aydınlanması) sayesinde ulaşılır. Bu sürecin sonunda İskenderî'nin şuhud dediği bir bilgilenme tarzına varılır. Bu, Allah'ın birliğine ve gücüne açıkça şahit olmaktır. Bu aşamaya gelmiş olan kimse için kuşkular giderildiği gibi delillere olan ihtiyaç da ortadan kalkar. Nitekim İskenderî, Allah hakkındaki istidlali kusurlu bir girişim olarak tanımlar. Ona göre, Allah hakkında kanıt getirmek, Allah'ın varlığını, Allah tarafından yaratılmış olan gölge varlıklarla sabit kılmak girişimidir ki bu manasızdır ve yanlıştır. Onun önerisi, adeta, önce Allah hakkında kesin bir kanaate sahip olmayı sağlayacak ruhanî ve ahlakî etkinliklerde bulunarak kalbi ve akli aydınlatmak, sonra bu aydınlanmış olan melekelerle dünyadaki zuhuratı seyretmek biçimindedir.

İskenderî birçok sufi gibi çok katmanlı bir bilgi ve söylem anlayışına sahiptir. Eserlerinde bunun izlerini açıkça görmek mümkündür. O bir yandan halka açık konuşmalar yapmış, öte yandan kendi özel halkasında müritlerini eğitmiştir. Eserlerinde zahit, abid, arif gibi farklı mertebelerden kimselere aynı anda seslenmiştir. Dolayısıyla İskenderî, halka açık konuşmalar yapan, medresede dersler veren bir alim olarak, bazı tasavvufi bilgileri umuma açmış, bazılarını ise

açmamıştır. Sözelimi onun *Tâcu'l-arûs* isimli eseri, halka yönelik yazılmış ama tasavvufî neşveyi de barındıran bir kitaptır. Dolayısıyla İskenderî, kitaplarında genel okuru hesaba katan bir üslup tutturmuştur. Ama bununla birlikte daha derindeki katmanların ve söylenmemiş sözlerin varlığını her zaman hissettirmektedir. Çünkü İskenderî, hakikatin her merteye için farklı biçimlerde anlaşıldığını ama her birinin anladığının kendi makamı ve mertebesi açısından doğru olduğunu ifade eder.

İskenderî'nin bilgi ve bilginin kaynakları konularında olduğu gibi nefisle ilgili görüşlerinde de Gazalî'nin etkilerini görmekteyiz. Bir mürşid olarak nefis eğitime büyük önem veren İskenderî'nin tasavvufî makamlar ve hallerle ilgili de çeşitli açıklamaları bulunmaktadır. Ama bu açıklamaların çok sistemli olmadığını görmekteyiz.

İskenderî'nin tasavvufî makamlar ve hallerle ilgili açıklamaları eserlerine dağılmış durumdadır. Sistemli olarak bu konudaki görüşlerini bir arada bulmak mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte biz çalışmamızda, tasavvufî haller ve makamlarla ilgili görüşlerini toplamaya ve bütünlüklü bir resme ulaşmaya çalıştık. bu hususta onun zühd ve farkla ilgili söylediklerine özellikle dikkat çekmek isteriz. Çünkü bu iki başlıkla ilgili söyledikleri onun tasavvuî anlayışının özünü ele verir niteliktedir.

KAYNAKLAR

Adamson, Peter- Taylor, Richard C., *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008.

Addas, Claude, *İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul 2003.

Affifi, Ebu'l-Âla, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, İstanbul 1999.

el-ALÂVÎ, Ahmed ibn Mustafa, *Dîvân*, Müsteğanem 1993.

.....*el-Hikemü'l-Alâviyye*, Beyrut 2006.

.....*el-Mevâddü'l-ğaysiyye en-nâşietü ani'l-hikem'il-ğavsıyye*, Müsteğanem (Cezayir) 1994.

.....*Miracü's-sâlikîn ve nihâyetü'l-vâsılîn*, Müsteğanem (Cezayir) 1992.

.....*en-Nûru'd-dâvî fi'l-Hikemi ve'l-münâcâti's-şeyhi'l-alâvî*, (Dîvân ile birlikte), Beyrut 2006.

el-Alemî, Dr. Abdurrahman, *Fihrisü mahtûtâti'l-hızâneti'l-ilmıyye bi'l-mescidi'l-a'zam bi tâze*, Mağrib, 2002, s. 601.

Andruzac, Christophe, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim- Rene Guenon-*, Çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2005.

Arberry, Arthur J., *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1963.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, İstanbul 2000.

el-Askalânî, İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Daru'l-ceyl, Beyrut, trs.

Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001.

Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorum –İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İstanbul 2011.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İstanbul 1997.

Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul, 1997.

Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul 1997.

- Bağdatlı** İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, haz. Rifat Bilge- İbnülemin Mahmud Kemal, İstanbul 1951.
- Balıklızâde** Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fî şerhi'l-hikem*, İstanbul 1344.
- Bardakçı**, M. Necmettin, *Endülüslü Süfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis*, İstanbul 2005.
- Bayrak**, Tosun, *The Name and the Named*, Lousville 2006.
- Bolat**, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul 2003.
- Bozkurt**, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul 1995.
- Brockelmann**, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), Brill, Leiden, 1949.
*Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), Erster Supplementband, (Supp I) Brill, Leiden, 1937
*Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL), Zweiter Supplementband (Supp II) Brill, Leiden, 1938.
*Târîhu'l-edebi'l-arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî, Kahire 1995.
- Bursevi**, İsmail Hakkı, *Şerhu'l-usuli'l-aşere*, (Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On Esas* içinde), Haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul 2010.
- Câmî**, Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri (Nefehâtü'l-Üns)*, Tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi Haz. Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Mustafa Kara, İstanbul 2011.
- Cebecioğlu**, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004.
- el-Cendî**, Müeyyedüddin, *Vuslat Yolu "Nehatü'r-rûh ve tuhfetü'l-futûh"*, çev. Hayreddin Yılmaz, İstanbul 1996.
- el-Cezûlî**, Süleyman, *Delâilü'l-hayrât*, haz. İbrahim Tozlu, İstanbul 2006.
- Cihâmî**, Cîrâr, *İbn Sina Huduruhu'l-fikri ba'de elfi âmm*, Beyrut 2000.
- Chittick**, William, *Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989.
*The Sufi Path of Love The Spritual Teachings of Rumi*, Albany 1983.
*Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, Çev. Turan Koç, İstanbul 2011.
*Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İstanbul 1997.
- Corbin** Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Fransızca'dan çev. Ralph Manheim, Tennessee 1969.
- Cornell**, Vincent J., *The Way of Abû Madyan-The Works of abû Madyan Shu'ayb*,

Cambridge 1996.

- Cürcânî**, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman Amîra, Beyrut 1987.
- Çağırıcı**, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- Çakmaklıoğlu**, Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, İstanbul 2007.
- Çelik**, İsa, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, yıl: 5, sayı: 12, Ocak-Haziran 2004, s. 29-30.
- Daftary**, Farhad, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, çev. Muhammed Şeviker, İstanbul 2005.
- Danner**, Victor, *Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms (Kitab al-Hikam)*, Leiden 1973.
- ed-Dâvûdî**, Şemseddin Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1972.
- Demir**, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üni. SBE, İstanbul 2008.
- Derin**, Süleyman, *Love in Sufism*, İstanbul 2008.
- Dernîka**, Muhammed Ahmed, *et-Tarîkatü's-şâzeliyye ve a'lâmühâ*, Beyrut 1990.
- Deyrekî**, Hifrû Muhammed Ali, *Mu'cemu mustalahâti'n-nifferî*, Dimeşk 2008.
- Durusoy**, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.
- Ebû Medyen**, Şuayb b. El-Hüseyn, *Ünsü'l-vâhid ve nüzhetü'l-mürîd (Unvânü't-tevfîk fi âdâbi't-tarîk ile birlikte)* thk. Halid Zehrî, Beyrut 2004.
- Eliade**, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, Fransızcadan çev. Willard R. Trask, New York, 1954.
- Emiroğlu**, İbrahim, *Sufî ve Dil*, İstanbul, 2002.
- Eraydın**, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2001.
- Erzurumlu** İbrahim Hakkı hz., *Mârifetnâme*, sad. M. Fuad Başar, Kitsan yay., trs., İstanbul.
- The Encyclopædia of Islam*, Leiden 2000.
- Fahrî**, Mâcid, Aristûtâlîs, Beyrut 1999.
-*İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren Kasım Turhan, İstanbul 2000.
-*İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2000.
- Farabi**, *Kitabu Siyaseti'l-Medeniyye*, Beyrut 1968.
-*Kitâbu ârâi ehli'l-medînetü'l-fâdila*, Matbaatü's-sa'âde, Kahire 1906.
- el-Fâsî**, Abdurrahman bin Muhammed, *Şehru hizbi'l-berr*, Kahire 1998.

- Fihristü 'l-kütübi 'l-arabiyyeti 'l-mahtûtatı bi 'l-kütüphânei misriyye*, Matbaatü 'l-Osmaniyye, Mısır, 1305.
- Foulquie**, Paul, *Varoluş Felsefesi Egzistansiyalizm*, Çev. Nurettin Topçu, İstanbul 1973.
- Gasset**, Jose Ortega Y, *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul 1995.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed, *Faslu 't-tefrika (Mecmûatü resâil içinde)* thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü 't-tevfikiyye, Kahire trs.
.....*İhyâu ulûmi 'd-dîn*, 4 c., Beyrut 1982.
.....*Ravdatü 't-tâlibîn ve umdetü 's-sâlikîn (Mecmûatü resâil içinde)* thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü 't-tevfikiyye, Kahire trs.
.....*Risaletü 'l-ledünniyye (Mecmûatü resâil içinde)* thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü 't-tevfikiyye, Kahire trs.
.....*Kavâidü 'l-akâid fi 't-tevhîd, (Mecmûatü resâil içinde)* thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü 't-tevfikiyye, Kahire trs.
.....*Meâricu 'l-kuds*, Beyrut 1988.
.....*Mekasidü 'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire 1961.
.....*Minhâcü 'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi 'l-âlemîn*, thk. Mahmud Mustafa Halâvî, Beyrut 2001.
.....*Mişkatü 'l-envâr (Mecmûatü resâil içinde)* thk. İbrahim Emîn Muhammed, Mektebetü 't-tevfikiyye, Kahire trs.
.....*el-Munkızu mine 'd-dalâl*, thk. Cemil Salıba- Kâmil İyâd, Beyrut 1967.
- Geoffroy**, Eric,ed., *Une voie soufie dans le monde la Shadhiliyya*, Paris 2005.
- Gölpınarlı**, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 2006.
- Görgün**, Tahsin, *İlâhî Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur 'ân*, İstanbul 2003.
- (Gülmez)**, Birgül Bozkurt, *İbn Seb 'în'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2008
- Gümüshânevî**, Ahmed Ziyâüddîn, *Mecmûatü 'l-ahzâb*, İstanbul 1311.
- Gürer**, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî hayatı, eserleri, görüşleri*, İstanbul 2003.
- Güven**, Salim, *Ebu 'l-hasan Şâzîlî ve Şâziliyye*, yayınlanmamış dr tezi, İstanbul 1999.
- Hacı Halîfe** Mustafa b. Abdullah (Kâtib Çelebî), *Keşfü 'z-zunûn an esâmî 'l-kütübi ve 'l-funûn*, ed. Gustavus fluegel, London 1835 (Bentley neşrinin t.basımı, Dâr

sadr).

- Hacî**, Dr. Muhammed, *Fihrisü'l-hizâneti'l-ilmiyyeti's-subeyhiyye bi Selâ*, Kuveyt 1985.
- el-Hakîm**, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- el-Hanbelî**, İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Dâru ibn kesîr, Beyrut, 1996.
- Haşîm**, Ali Fehmî, *Ahmed Zerrûk ve 'z-Zerrûkiyye*, Libya 1980.
- Hucvirî**, *Keşfü'l-mahcûb*, Arapça'ya çev. İ's'ad Abdülhâdî Kandîl, Kahire 1973.
- Al-İskandari**, Ibn Ata' Allah, *The Book of Illumination-Kitab al-Tanwir fi Isqat al-Tadbir-Ibn Ata' Allah Al-İskandari*, çev. Dr. Scott Kugle, Fons Vitae, Louisville 2005.
- Izutsu**, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.
-*İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul 2001.
- İbn Acîbe**, *Îkâzu'l-himem fî şerhi'l-Hikem*, Dâru'l-fîkr, t.y, b.y.y.
-*Takyîdân fî vahdeti'l-vucûd*, Merakeş, 1998.
- İbn Arabî**, Muhyiddîn, *Dîvân*, Beyrut 1996.
-*Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Dar Sadr, Beyrut trz.
-*Kitabü'l-elîf* (Resâil içinde), Âlemü'l-fîkr, el-Ğurye (?), trs.
-*el-Mesâil li izâhi'l-mesâil*, thk. Kasım Muhammed Abbas, Dîmeşk 2004.
-*Risâle fî sırrı'l-hurûf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Kahire trs.
-*Tedbirât-ı İlahiyye*, çev. ve şerh Ahmed Avni Konuk, Yay. Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992.
- İbn Ayyâd** (Abbâd), *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-şâzeliyye*, thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî, Haleb 2002.
- İbn Bâcce**, *Kitabu tedbiri'l-mütevahhid*, Beyrut 1978.
- İbn Ferhûn**, *Kitabü'd-dîbâcü'l-müzehheb*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut trs.
- İbni Haldun**, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadirî Ugan, İstanbul 1970.
- İbn Kesîr**, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire 1932.
- İbn Manzûr**, *Lisânu'l-arab*, haz. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî, Beyrut, 1997.

- İbn Rüşd**, *Tehâfütü't- tehâfüt*, Mısır 1303.
*Tefsîru mâ ba'de't-tabîa*, Beyrut 1955.
- İbn Sebbağ**, *Dürretü'l-esrâr*, Kahire 2001.
- İbn Sina**, *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, Tis'u resâil içinde, Kustantiniyye 1298.
*eş-Şifa*, et-Tabiîyyât, en-Nefs, neşr. G. Anawati, Saîd Zâyid, Kahire 1975.
- İbn Teymiye**, *İbn Teymiye Külliyyatı*, çev. Dr. İ. Hakkı Sezer, Dr. Sait Şimşek, Dr. Ahmet Önkal, Dr. Yusuf Işıcık, İstanbul 1986.
- İhvân-ı Safâ**, *Resâil*, I-V, neşr. Butrus el-Bustanî, Beyrut 1957.
- İsa**, Abdülkadir, *Tasavvuftan Hakikatler*, çev. Hasan Arslan, İstanbul 2003.
- el-İskenderî**, Ahmed Tâceddîn İbn Atâullah, *el-Kasdu'l-Mücerred fî ma'rifeti'l-ismi'l-müfred*, Haz. Mursî Muhammed Ali, Beyrut 2005.
*Letâifü'l-Minen fî menâkıbi's-şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve şeyhihi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 2005.
*Letaifü'l-Minen*, Mektebetü'l-alâmiyye, Kahire, trs.
*Min kelâmi Tâceddin ibn Atailah es-Sekenderî radiyallahu anh fî tefsiri kavlihî teâlâ ve izâ câekellezîne yü'minûne bi âyâtinâ fekul selâmâ*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûlî, Kahire 2005.
*Miftâhu'l-felâh ve mısâbâhu'l-ervah fî zikrillâhi'l-Kerîmi'l-Fettâh*, thr. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut 2001.
*Miftâhu'l-felâh ve mısâbâhu'l-ervah*, Kahire, 1332.
*Risâle fî edebi'l-ilm*, Thk. Hâlid ez-Zehrî, Beyrut 2006.
 *Risâle fî't-tasavvuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, 05375-007 (Fatih), 99a-100b vr.
*Tasavvufî Hikmetler Hikem-i Atâiyye*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 2003.
*Tâcu'l-arûs el-hâvî li tehzîbi'n-nufûs*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-kütübi'l-ilmîye, Beyrut 2008.
*et-Tenvîr fî iskâti't-tedbîr*, thr. Halîl el-Mansûr, Beyrut 1998.
*Unvânu't-tevfîk fî âdâbi't-tarîk*, thk. Hâlid Zehrî, Darü'l-kütübi'l-ilmîye, Beyrut 2004.
- İzzeddîn**, Ahmed, *Kitabu'l-Hikem li'bni Atâillâh es-Sekenderî*, Dâru'l-vefâ, Mansura (Mısır) 2005.
- Kara**, Mustafa, *Dervişin Hayatı Süfînin Kelâmı*, İstanbul 2005.

- Kartal**, Abdullah, *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 2003.
- Kaşânî**, Abdürrezak, *Şerh alâ fusûsi 'l-hikem*, Kahire 1987.
.....*Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Dr. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
- Kaya**, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles 'ten İbn Sînâ 'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul 2011.
- Kehhâle**, Ömer Rıza, *Mu 'cemü 'l-müellifîn terâcimü musannifi 'l-kütübi 'l-arabiyye*, Beyrut 1958(?)
- el-Kelâbâzî**, Ebû Bekr Muhammed, *Ehl-i Tasavvuf'un Yolu (et-Taarruf li mezhebi ehli 't-tasavvuf)*, çev. Taceddin Okuyucu, Konya 1981.
- Keskin**, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996.
- Kılıç**, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir*, İstanbul 2004.
.....*Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2009.
- Kindî**, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002.
- Koç**, Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995 (?)
- el-Kûhin**, Hasan, *Tabakâtü 'ş-şâzeliyyeti 'l-kübrâ*, Dimeşk 2000.
- el-Kuşeyrî**, Abdülkerîm, *er-Risaletü 'l-Kuşeyriyye*, Kahire 1959.
.....*Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.
- el-Kuvvetlî**, Hüseyin, *et-Tasavvufu 'l-aklî fi 'l-islâm*, Malta 1988.
- Kübrâ**, Necmeddin, *Tasavvufta On esas –Usûlü 'l-Aşere Şerhleri-*, Haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul 2010.
- Lings**, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Nabi Avcı, Ufuk Uyan, İstanbul 1991.
.....*A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi*, Cambridge 1993.
- Mahmud**, Abdülhalim, *Ebû Medyen el-Ğavs hayatuhû ve mi 'râcu hû ilallâh*, Kahire 1993.
- Marsot**, Afaf Lutfi al- Sayyid, *Mısır Tarihi Arapların Fethinden Bugüne*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2010.
- el-Medenî**, Muhammed Zâfir, *el-Envâru 'l-Kudsiyye*, İstanbul 1304.
.....*en-Nûru 's-sâti ' ve 'l-Burhânu 'l-Kâti '*, 1301.
- el-Mekkî**, Ebû Tâlib, *Kûtu 'l-kulûb fi muâmeleti 'l-mahbûb*, Kahire 1310.

- Mevlânâ**, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 2004.
*Mektuplar*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1963.
- Muhâsibî**, Hâris, *el-Kasdu ve 'r-rucû' ila 'llâh* (Hüseyin el-Kuvvetlî, *et-Tasavvufu 'l-aklî fi 'l-islâm*, içinde), Malta 1988.
*Ahlak ve Arınma (Risaletü 'l-Müsterşidin)*, çev. Rukiye Karaköse, İstanbul 2010.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul 2009.
ve Leaman, Oliver (ed.), *History of Islamic Philosophy* içinde, London 1996.
*İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985.
*İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985.
*Three Muslim Sages*, New York 1976.
- en-Nebhânî**, Yusuf, *Câmiu kerâmâtî 'l-evliyâ*, Beyrut 1989.
- en-Nesefî**, Ömer bin Muhammed, *el-Akîdetü 'n-nesefiyye (Mecmûu mühimmâtî 'l-mutûn* içinde), Kahire 1959.
- Nicholson**, Reynold A., *The Mystic of Islam*, London 1966.
- Nwyia**, Paul, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, Beyrut 2007.
- Ögke**, Ahmed, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul 1997.
- Öner**, Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.
- Özel**, Ahmet Murat, "Şâzelî" md., DİA, c. XXXVIII, s. 385- 387, İstanbul 2010.
Şâzeliyye" md., DİA, c. XXXVIII, s. 387-390, İstanbul 2010.
“Düşünmenin Doğulu ve Batılı Biçimlerinden Bahsedilebilir Mi?”,
Entelekiel ve İktidar, ed. Kenan Çağan, Ankara 2005.
- Öztürk**, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâb 'üt-Tavâsin)*, İstanbul 1976.
- Platon**, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İstanbul, 1995.
- Provençal**, E. Levi-, *Les Manuscrits Arabes de Rabat*, Paris 1921.
- Quasem**, Muhammad Abul, *The Ethics of Al-Ghazali*, 1975 Selangor (Malezya).
- Rahman**, Fazlur, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1993.
- er-Rundî**, İbn Abbâd en-Niffezî, *Şerh alâ kitabi 'l-hikem*, Kahire 1939.
- Sâlim**, Dr. Seyyid Abdülaziz, *Târîhu 'l-iskenderiyye ve hadâratihâ fi 'l-asri 'l-islâmî*, İskenderiye 1982.
- Shoshan**, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge 1993.

- Smith**, Margaret, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, çev. Özlem Eraydın, İstanbul 1991.
- Styer**, Mustafa (haz.), *Nesâimü'l-firdevs (Echoes from Eternity)*, NoOtherDesign, Birmingham, 2010.
- Soysal**, Ahmet, *Hüsnühat*, İstanbul 2004.
- Stace**, William T., *Mysticism and Philosophy*, London 1960.
- Suyutî**, *Hüsnü'l-muhâdara*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2007.
.....*Te'yîdü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdü't-tarîkati's-şâzeliyye*, thk. Muhammed Hüsnî Mustafa, Halep 2002.
- es-Sübki**, Tâcüddîn, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1964.
- es-Sühreverdî**, Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-ma'ârif*, thm. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b.eş-Şerîf, Kahire 2000.
- Şabânî**, Ünsî Nasan, *Kelâm-ı Azîz*, derleyen İbrahim Hâs, çeviri ve sadeleştirme Mustafa Tatçı, Cemâl Kurnaz, İstanbul 2011.
- Şa'rânî**, Abdülvahhab, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 2001.
.....*el-Yevâkıt ve'l-Cevâhir*, Kahire 1959.
- Şarkavî**, Abdullah, *Hikmete Yolculuk –Hikem-i Atâiyye Şerhi-* Çev. Ali Urfî Efendi, Haz. Tahir Hafızoğlu, İstanbul 2010.
- eş-Şazeli**, Muhammed b. Muhammed b. Mesud el-Fasi, *el-Futuhâtü'r-rabbaniyye fi tafdüli't-tarikati's-şâzeliyye*, Kahire 1921.
- Şebüsterî**, *Gülşen-i Râz*, çev. İsa Nurazer, İstanbul 2006.
- Şehrezûrî**, Şemseddin Muhammed, *Şerhu hikmeti'l-işrâk*, Thk. Hüseyin Ziyâî Türbetî, Tahran 1372.
- eş-Şehristânî**, Ebu'l-feth Muhammed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâğûr, Beyrut 1993.
- eş-Şevkânî**, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli'bi mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, trs.
- Şeyh Gâlib** *Dîvânı*, haz. Dr. Muhsin Kalkışım, Ankara 1994.
- Şirvanî**, Seyyid Yahya, *Şifai'l-Esrar*, yay.haz. Mehmet Rıhtım, İstanbul 2011.
- Şulul**, Cevher, *Kindî Metafizîği*, İstanbul 2003.
- et-Taftazanî**, Ebu'l-Vefâ, *İbn Atâillah es-Sekenderî ve tasavvufuhû*, Kahire 1958.

-“Mısır’da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları”,
Çev.Mustafa Aşkar, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XXXV, Ankara 1996,
s. 536 vd.
-“Gazzâlî’nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzâlî’den Sonra Ortaya Çıkan
Tarikatlar”, çev. Mustafa Aşkar, AÜİFD, c. XXXVI, 1997, s. 475-476.
- Taş**, İsmail, *Türk İslâm Düşüncesi Yazıları*, Konya 2011.
- Taylan**, Necip, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994.
- Tilmsânî**, Afifüddin, *Şerhu menâzili’s-sâirîn li ebî İsmail el-Herevî*, Tunus 1989.
- Tirmizî**, Hakîm, *Hatmu’l-evliyâ Veliliğın Sonu*, çev. Salih Çift, İstanbul 2006.
- Trimingham**, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London 1971.
- Tosun**, Necdet, İmâm-ı Rabbânî’ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd;
Tasavvuf Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-II), 2009, sayı: 23, s. 182
- Tûnus**, Udde b., *ed-Dürretü’l-behiyye fî evrâdi’t-tarîkati’l-alâviyye*, Müsteğanem
(Cezayir), 1987.
- Turhan**, Kasım, *Amiri ve Felsefesi*, İstanbul 1992.
- et-Tûsî**, Ebû Nasr Ali es-Serrâc, *Kitabu’l-luma’fi’t-tasavvuf*, nşr. R.A. Nicholson,
Leiden 1914.
- Tusî**, Nasırüddin, *Ahlâk-ı Muhteşemî*, Tahran 1377.
- Uluç**, Tahir, *İbn Arabî’de Sembolizm*, 2. bs., İstanbul 2009.
-, (Der. ve çev.) *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, İstanbul 2002.
- Usluer**, Fatih, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul 2009.
- Umâra**, Muhammed, *Teyyârâtü’l-fikri’l-islâmiyye*, Kahire, 1991.
- Uyanık**, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Ankara
2005.
- Uysal**, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1988.
- Ülgener**, Sabri F., *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*,
İstanbul 2006.
- Vajda**, Georges – Sauvan, Yvette, *Catalogue des Manuscrits Arabes*, Bibliotheque
Nationale, Paris 1985.
- Wilber**, Ken, *Her Şeyin Teorisi*, Çev. Nur Nirven, İstanbul 2004.
- Yakıt**, İsmail, *Yunus Emre’de Sembolizm Çıktım Erik Dalına*, Ankara 2002.
- Yasa**, Metin, *İbn Arabî’de ‘Tanrı-Merkezli Bütün’ü Anlamaya Yönelik Bir Metot*

Olarak Parodoksal Konuşmak, Ankara 2007.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Yüce, Abdülhakim, *Fahru'd-din er-Razi'nin Mefâtihu'l-ğayb Adlı Eserindeki İşârî Tefsir Yönü*, yayınlanmamış dr tezi, Erzurum 1992.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-arûs*, Mısır 1306.

Zehra, Muhammed A. Ebû, *İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı- Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970.

Zerrûk, Ahmed, *el-Hikemül-atâiyye bi-şerhi Zerrûk*, thk. Ramazan Muhammed Ali el-Bedrî, Beyrut 2008.

.....*Kavâidü't-tasavvuf*, Dimeşk 2004.

Zeydan, Yusuf, *Fihrisü mahtûtâti belediyyeti'l-iskenderiyye*, İskenderiyye 1998.

Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' beyne'l-arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut 1992.



T.C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Özgeçmiş

Adı Soyadı:	AHMET MURAT ÖZEL
Doğum Yeri:	KARAMAN
Doğum Tarihi:	30.06.1971
Medeni Durumu:	EVLİ
Öğrenim Durumu	
Derece	Okulun Adı
İlköğretim	GAZİ MUSTAFA KEMAL İLKOKULU- KARAMAN- 1982
Ortaöğretim	ÖZEL LALE ERKEK LİSESİ- KONYA- 1989
Lise	KARAMAN LİSESİ- KARAMAN- 1992
Lisans	MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ- İSTANBUL- 1997
Yüksek Lisans	SELÇUK ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENS. -KONYA- 2002
Becerileri:	EDİTÖRLÜK- YAYINCILIK- SUNUCULUK
İlgi Alanları:	EDEBİYAT- SİNEMA
İş Deneyimi: (Doldurulması isteğe bağlı)	ÖĞRETMENLİK- 1997-2001 EDİTÖRLÜK- 2001- devam ediyor (Muhtelif yaymevleri) TV SUNUCULUĞU- 2006- devam ediyor (TRT)
Aldığı Ödüller: (Doldurulması isteğe bağlı)	
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar: (Doldurulması isteğe bağlı)	DOÇ. DR. İSMAİL TAŞ- SELÇUK ÜNİ. İLAHİYAT FAK. DR. MEHMET HARMANCI- SELÇUK ÜNİ. İLAHİYAT FAK.
Tel:	0216 310 34 49- 0 544 544 1572
Adres	AZİZ MAHMUD HÜDAYİ MAH. EŞREF SAATİ SK. 17/2 DAİRE. 4 ÜSKÜDAR- İSTANBUL

İmza: