



DİN VE FELSEFE ARASINDA İSLÂM TASAVVUFU

DR. İBRAHİM HİLAL

ÇIRA YAYINLARI: 9
ARAŞTIRMA VE İNCELEME DİZİSİ: 1

Kitabın Adı:
Din ve Felsefe Arasında
İSLAM TASAVVUFU

© Çıra Yayınları

Yazan
Dr. İbrahim Hilal

Mütercim
Mehmet Ali Kara

İç Düzen
Mehmet Şerefoğlu

Kapak Tasarım
Yunus Karaaslan

Redaksiyon
Recep Çelik

Baskı-Cilt
Step Ajans

ISBN: 975-6353-02-3
1. Basım: Mart 2004



ADRES:

Kırmastı Mahallesi, Kıztaşı Caddesi
Kuriş Ap. No: 51/1 Fatih - İSTANBUL
Tel: (0212) 635 99 19 Faks: (0212) 631 02 69
e-mail: cira@mynet.com.

DİN VE FELSEFE ARASINDA

İSLAM TASAVVUFU

DR. İBRAHİM HİLAL



İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	.5
BİRİNCİ BÖLÜM	
İSLAMİ ÇEVREDE TASAVVUFUN DOĞUŞU	.11
a) Tasavvufun Tanımı	.11
b) İslam Tasavvufunun Kendisine Yabancı Felsefelerden Etkilendiğini Gösteren Görüntüler	13
c) Melamilik ve İslam'ın Ruhuna Olan Uzaklığı	.21
d) Tasavvufta Bulunan İslam Dışı Kaynaklar	.24
e) Marifet, Dışardan İthal Edilen Yabancı Bir Kavramdır.	.26
f) Tasavvuf Teriminin Kendisi, Onun İslam'a Yabancı Olduğunu Gösterir	.35
g) Sufi Kelimesi İçerik İtibarı ile Yunancadır	.36
İKİNCİ BÖLÜM	
SÜNNİ TASAVVUF ve FELSEFE	.45
Hazırlık	.45
A) İsraki Bilgi (Marifet) Teorisi	.46
B) İsraki Bilgi ve Sünni Tasavvuf	.48
EBU YEZİD'İN MARİFET ANLAYIŞI ve TASAVVUFİ MİRACI	.53
CÜNEYD'İN MARİFET ve TEVHİD ANLAYIŞI	.56
1) Cüneyd'in Marifet Anlayışı	.56
2) Cüneyd'in Tevhid Anlayışı	.58
C) SÜNNİ MUTASAVVUFLAR ve FELSEFECİLER	.61
MUHASİBİ	.62
1) Muhasibi'nin Tasavvuf Anlayışı	.62
2) Muhasibi'nin Marifet Anlayışı	.64
3) Muhasibi'nin Korku ve Ümit Anlayışı	.66
4) Muhasibi Tasavvufunun Genel Siması	.72
İMAMI GAZALİ'NİN MARİFET ANLAYIŞI	.75
d- Huşu, İlmin Esaslarından Biridir	.91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İŞRAKİLİK VE FELSEFİ TASAVVUF	.95
Hazırlık	.95
Suhreverdi el-Maktul'un İşraki marifet anlayışı	.102
Suhreverdi'nin İbn Sina'dan etkilenmesi	.110
İBN MESERRE VE ENDÜLÜS'TE FELSEFİ TASAVVUF	.121
a- İbn Meserre'nin kişiliği ve oluşumunu sağlayan unsurlar	.121
b- İbn Meserre'nin Görüşleri	.125
c) İbn Meserre/Ekolu	.126
İBN ARABİ'NİN MARİFET ANLAYIŞI	.127
a) İbn Arabi'nin Felsefeden Etkilenişi	.127
b) Eflatun'un İbn Arabi Üzerindeki Etkisi	.130
c) Hak ile Mahlukatın Arasında Eşitliğin Olmaması	.135
d) İbn Arabi'de Görülen Eflotin'ci Yönler	.138
e) İbn Arabi ve Rasûlullah (sav)'ın Veraseti	.141
f) İlim, Ne Zaman Ledünni Olur	.148
g) Rasûlullah (sav)'a Bu Şekilde Uymanın Sonuçları ve Kendisine Bahşedilen Keşf'te Bunun Etkisi	.151
h) İyilik-Kötülük ve İlâhî İsimler	.158
ı) İbn Arabi'de Zevk ilmi ve Zahir İlmi	.164
j) İbn Arabi'de Vahdet-i Vücûd ve Ledünnî ilim	.170

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜFÎ FELSEFECİLERE GÖRE VAHİY VE PEYGAMBERLİK	.177
İbn Arabi'de Peygamberlik	.188
Sûfî Felsefecilere Göre Mucizeler	.211

BEŞİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBERLİĞİN MÜKTESEP OLDUĞUNA DAİR	.221
Giriş	.221

ALTINCI BÖLÜM

ZİHİNSEL VAHİY VE GEÇERSİZLİĞİ	.229
--------------------------------	------

YEDİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBERLİĞE DAİR GEÇERSİZ DELİLLER	.237
a) Semâdan Gelen Elçilik ve İnsanın Metafizik Halleri	.239
b) Gaybden Haber Verme Konusunda Hastalıklı Taraf	.245
c) Evrende Tasarruf Gücü ve İnsanın Kudreti	.248
KAYNAKLAR	.261

İTHAF

*Bu asırda tasavvufu Kitap ve Sünnetle sınırlayan
muhterem hocam Prof. Ebu'l Vefa Taftazani'ye
sevgi ve saygıyla ithaf olunur.*

Dr. İbrahim Hilal

BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM

SUNUŞ

Tasavvufu iki tür ele alıp inceleyebiliriz. Birinci tür, Allah'ın Kitab'ı, Rasûlu'nun (sav) sünneti ve sahabenin sözlerini anlama sonucu elde edilen tasavvuftur. Tasavvufun bu türüne bu eserle hakkını verdiğimi ve onu iyi inceleyip açıklığa kavuşturduğumu zannediyorum.

İkinci türü ise İslami çevreye yabancı kültür mirasından etkilenen veya İslam'a yabancı bazı akımları taklit etme sonucu elde edilen tasavvuftur. Bu tür tasavvufun ilk çıkışını ve dayandığı temelleri açıklamaya çalıştım. Böylece her iki tür tasavvufu açıkça önümüzde göreceğiz. Tasavvufun Allah'ın Kitabı'nı ve Rasûlu (sav)'nın sünnetini anlama sonucu mu ortaya çıktığını veya bu ikisinin dışında mı meydana geldiğine bizzat kendisi delil olacaktır.

Biz bu iki türden birincisini tasavvuf olarak görmüyoruz. Bu yönde söz söyleyenlerin de mutasavvuf olduklarını kabul etmiyoruz. Bilakis onları, Allah'ın Kitabı'nı Rasûlu (sav)'nın sünnetini özel bir ilimle farklı şekilde anlayan müctehitler olarak görüyoruz. Onlar düşünüp konuştukları konularda Allah'ın Kitabı'nı Rasûlu'nun sünnetini farklı şekilde anlamışlardır. Bu farklı anlayışları ile onlar, Allah Rasûlu (sav)'nın Abdullah b. Mes'ut'a yaptığı;

"Ey Allah'ım, onu dinde fakih kıl. Ona te'vili öğret." duaya nail olmuşlardır. Allah Rasûlu (sav)'nın;

"Allah kim için hayır dilerse onu dinde fakih kılar" sözü onlarda gerçekleşmiştir.

İmam Ali b. Ebu Talib'e, Allah Rasûlu (sav)'nın insanlara söylemeyip size özel olarak söylediği birşey var mıdır? diye sorulduğunda, O; canlıları yaratan bitkileri yeşerten Allah'a andolsun ki hayır. Ancak Allah'ın birine bahsettiği Kur'an'ı anlama hariç dedi. İşte mutasavvıfların söyledikleri İmam Ali'nin bu sözü kabilindendir.

Bu eser, naslara dayalı tasavvufia ilgili bir araştırmadır. Tasavvufia bulunan İslami yönleri ele almakta, onda bulunan İslam dışı yönleri ise eleştirmektedir. Bu araştırma aynı zamanda, İslam dünyasında bulunan kültürün diğer yabancı kültürlerle olan ilişkilerini ve bu ilişkilerin tarihi yönlerini ele almaktadır. Bu eser, İslam dışı yabancı kültürlerin mutasavvıfların düşünce ve yöntemlerinde etkili olduğu yönleri izah etmektedir. Dolayısıyla bu araştırma, mukayeseli bir araştırma olup etkilediği ve etkilendiği noktaları açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada dinin felsefe ile açıklanması tehlikesinden sakındırıyoruz. Çünkü din ve felsefe ayrı ayrı şeylerdir.

Din, hakim olan Allah tarafından indirildiği için ona hiçbir yönden batıl giremez. Din, açık ve tafsilatlı olarak gelmiştir. Allah ve Rasûlu (sav)'nın dışında hiç kimsenin açıklamalarına muhtaç değildir. Allah, nebisi Muhammed'e hitap ederek şöyle buyurur;

"Biz Kitabı sana herşeyi açıklayıcı, hidayet, rahmet ve Müslümanlara müjde olarak indirdik." (Nahl-89)

Bir diğer ayette ise;

"Biz sana, insanlara indirilen kitabı açıklamak için bu Kitab'ı indirdik. Belki düşünürler." (Nahl-44)

Felsefe ise -hepimizin bildiği hatta felsefenin bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi- insanın salt tahmin ve zanlarından ibarettir. Kaynağı insan olan şeyler, gerçekte veya bizzat kendisi ile çelişme durumundadır. Bu çelişki özellikle uluhiyet akidesi ile ilgili konularda açıkça ortaya çıkar. Kur'an kendisinin Allah katından olduğunu ve Allah katından olmayan diğer şeylerden bahsederken şöyle buyurur;

"Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başkasının katında olsaydı, onda çok çelişkiler bulurlardı." (Nisa-82)

Filozofların -özellikle de Müslüman olmayan eski Yunan ve Fars filozoflarının- yanında ilahi hiçbir bilgi yoktur. İbni Teymiyye bu konuda şöyle der: Filozoflar, kurtuluş ve mutluluğun elde edildiği ilahi bilgilerden yoksundurlar. İlahiyat konularında söyledikleri şeylerin çoğu bilinen kesin bilgiler değildir. Hatta felsefenin direği sayılan filozoflar, ilahi bilgilerin kişiyi gerçeklere götürmesinin mümkün olmadığını açıkca belirtmişlerdir. Filozoflar, olması gerekeni veya olabilir konuları konuşurlar. İlahi bilgi konusunda yanlarında zan ve tahminden başka bir şey yoktur. Zan ise gerçeğe hiçbir fayda sağlamaz. Bu nedenle filozoflar peygamberlerle büyük bir çelişki içerisindeyler. Öyle ki kalam, felsefe ve hadis ilimlerini bilen bazı büyük alimlere; nebiler ile filozoflar arasındaki fark nedir? diye sorulunca onlar: Kızıl kılıçtır demişlerdir. Bu sözleriyle, filozofların yolunu takip edenlerin, filozofların söyledikleri ile peygamberlerin getirdikleri şeyler arasında bir uyum yapmak isteyenlerin, Safsatacı ve Karamitiler'in¹ içine düştüğü, selim akıl sahibi kimselerin razı olmadığı çeşitli sapıklıklara düşeceklerini, İhvanı Safa ve benzerlerinin² hak yoldan saptığı gibi

¹ İlahiyat, kainat, peygamberlik ve hilafet gibi konularda ilk çağ (antik çağ) felsefesinin temellerini esas alan görüşlerdir. Bu konularda Kur'anı Kerim ve hadisi şeriflerde gelen haberleri bu ilk çağ filozofların sözleriyle izah etmeye veya İsmailiyye fırkasının kazandırdığı bu inkarcı felsefi temellere uydurmaya kalktılar. Peygamber (sav) vasıtası ile gelen bilgileri, ilk savunucularının yanında bile böyle inkarcı olmayan bir felsefenin kurallarına uydurmaya çalıştılar. Bu taife, hicri üçüncü asırda Irak'ta bu görüşün kurucusu olan Hemdan b. Eş'as Karmat'a nisbetle adlandırılır.

² Abbasi devleti zamanında Mısır'da kurulan bu inkarcı mezhep, Ehli beyt taraftarlığı perdesi altında Abbasi devletini yıkmakla İslam'a tuzak kuran bir mezhepti. İslam dinini İslam alemine yayan ve insanlara İslam'ı tebliğ eden sahabelere saldırmakla İslam'ın nefislerde ve gönüllerde sarsılıp yok olmasını amaçlamışlardı. O sahabeler ki, Allah adının Arap yaymadasının dışındaki yeni yerlerde anılmasına sebep oldular. Çünkü İhvanı Safa İslam'ı yüklenen sahabeleri yaralamakla, onlar hakkında insanları şüpheye düşürmekle, insanların İslam'ı bırakacaklarını zannetmişlerdi. Fakat Allah'a şükürler olsun ki onların bu amacı gerçekleşmedi. Allah onların perdesini kaldırıp gerçek yüzlerini ve niyetlerini ortaya çıkardı. Salahattin Eyyubi (H 793) gibi halis ve sadık müslüman halifelerin eliyle onları ortadan kaldırdı. Salahattin Eyyubi Mısır'da, çocukları Yemen'de, Tatarlar, Irak, Şam ve doğu bölgelerinde onların varlıklarına son verdiler. Onlar Karamiti'lerle beraber birada bulunurlar. İhvanı Safa ve bütün batını fırkalar aynı yönde ve amaçta toplanmışlardı. Kurdukları devletler arasında Mısır'da Fatımiler devleti, Yemen'de Suleyhiye devleti bulunur. Daha geniş bilgi için şu kaynağa bakınız. Katr'ul veliy Ala hadis'il veliy (İmam Şevkani) s:283-290

onların da hak yoldan sapacaklarını kastetmişlerdir. Karamiti'ler, batniler ve bu görüşlerinde onlara ortak olanlar itikat, peygamberlik, velayet, keramet ve mucizelerde felsefe yolunu tutan aşırı Şii ve mutasavvıflar. İşte bu noktada hak yoldan saptılar. Çünkü onlar, itikat ve ilahiyat ile ilgili konularda filozofların zanları ile beraber dini nasları ele alarak yorumlamaya kalktılar.³

O halde Allah tarafından indirilen sabit ve apaçık olan bir şeyi nasıl hayal, vehim, zan ve insan yapısı olan şeyler ile açıklayabilir veya aralarını bulmaya onları birbiriyle uyuşturmaya çalışabiliriz?

İslam dini itikat, amel ve ahlak olarak kendi zatında kamil bir dindir. Kendi içinde birbirini tamamlar. İtikadi ve ameli yönleri açıklar. Dinin ameli yönü kişinin itikadını kuvvetlendirir. Her ikisi birlikte dinin ahlaki yönünü kuvvetlendirip destekler. Evrenin ve bütün varlığın yaratıcısı ve sahibi, halifesi olarak yarattığı insanın bu evrende işlerini düzenlemek için dini indirmiştir. Aynı zamanda evreni de insanla düzeltmiş böylece varlığın daha da ilerleyip yükseltmesine sebep olmuştur. Evrenin ve bu evrende halife olan insanın ıslahını Allah'tan başka daha iyi bilen kimse yoktur. Yüce Allah bunu Kitab-ı Kur'an'da şöyle belirtir;

"Yaratan bilmez mi? O latif (her şeyi en ince ayrıntıları ile bilen) ve habir (herşeyden haberdar olan) dır." (Mülk-14)

İçinde bu ayetin de bulunduğu sûre şu ayetle başlar.

"Bütün mülk elinde bulunan Allah'ın şanı ne yücedir. O'nun herşeye gücü yeter." (Mülk-1)

Şanı yüce Allah bu tür ayetlerle bizi yönlendirmekte yaratıcının büyüklüğünü ispat eden bu evrenin, büyüklüğünü düşünmeye teşvik etmekte izzet ve büyüklüğün sadece ona has olduğunu, evrende yarattığı şeylerin ne kadar mükemmel ve sağlam yaratıldığına dikkatleri çekmektedir. Evreni bu derece mükemmel yaratan Allah'ın indirdiği din de elbette o derece mükemmel olacaktır. Evrenin mükemmelliği O'nun dininin mükemmelliğine delalet eder.

³ Nakd'ul mantık, İbn Teymiye S. 178

İşte bundan sonra, kim gerçek bir iman ile inanmak istiyorsa Allah'ın bu evrende yarattığı şeylere ibretle baksın ve düşünsün. Gördüğü bu mükemmellik onu Allah'ın gönderdiği dini kabul etmeye götürecektir. Zira varlığın tam ve eksiksiz oluşu dinin de tam ve eksiksiz olduğunu gösterir. Aralarında mutlak bir uyumluluk vardır.

“Rahman'ın yarattıklarında hiç bir çelişki göremezsin.”
(Mülk-2)

Allah yarattığı şeyleri en güzel şekilde ve en mükemmel olarak yaratır.

“O yaptığınız her şeyden haberdardır.” (Neml-88)

Evreni ve varlığı düşünen kişi sonunda Allah'ın şu sözüne inanır.

“Allah'tan daha doğru sözlü kim vardır?” (Nisa-122)

Çünkü evreni ve büyüklüğünü düşünen kimse bunu yapanın Allah olduğuna inanacak, O'nun yarattığı bu evrenin büyüklüğü ve sağlamlığının yanında O'nun dinini de saygıyla kabul edecek, yaratıcının yarattıklarına hitabının önemini o zaman idrak edecektir.

Birşeyi yapan, ona neyin en uygun geleceğini, onu yapmayan dan daha iyi bilir. Dolayısıyla evrenin yaratıcısı bu evrenin içinde bulunan herşeyi en iyi bilendir. Onu yaratmayan ise bilmez.

“Yaratan yaratmayan gibi midir? Hala düşünmüyor musunuz?”

Hidayet ve hak davası yolunu tutmak isteyen, Allah Teala'nın buyurduğu gibi Muhammed (sav)'in yoluna tabi olsun. O'nun gösterdiği yolu takip etsin.

“Gerçek dua ancak ona yapılır. (Ancak O'na tapılmaya davet edilir.) O'ndan başka dua ettikleri ise, kendilerinin hiç bir isteklerini karşılayamazlar. Onların durumu tıpkı ağzına gelsin diye suya avuçlarını uzatan kimse gibidir. Oysa (uzanıp suyu avuçlamadıkça) su onun ağzına gelmez. İşte kafirlerin duası da böyle boşa gitmektedir.” (Rad-14)

İşte bu şekilde din ve inanç konularında filozofların sözlerine yönelenler, düşüncede, kalpte, nefis ve vicdanlarda onların sözlerine

inanmaya çağıran kimseler, Allah'tan başkasına dua edenler gibidir. Sözlerinin doğruluğunu iddia ettikleri felsefeciler onların ihtiyaçlarına asla cevap veremeyeceklerdir. Allah'ın sözlerinden başka sözlerin hak ve gerçek olduğunu söyleyenler yanılıyorlar. O sözlerde sapıklıktan başka bir şey bulamazlar. Allah Teala'nın bu yurduğu gibi

“Haktan sonra sapıklıktan başka ne vardır? Neden yüz çeviriyorsunuz?”

O halde şu Allah sözünün koyduğu sınırdan durarak, mü'minlerin yoluna uymaktan başka önümüzde hiç bir yol yoktur.

“ Kim mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yola yöneltir sonra da onu cehennme atarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası.” (Nisa-115)

Önümüzde Allah'ın dosdoğru yolundan başka bir yol yoktur. Allah, bizi o yolu tutmaya davet ederek şöyle buyuruyor;

“İşte dosdoğru yolum budur. O yola tabi olunuz. Sizi onun yolundan ayırıp parçalayacak başka yollara uymayınız. Belki sakınırsınız diye işte bunu size tavsiye ediyor.” (Enam-153)

İşte felsefecilerin ve Müslümanlardan, putperest Yunan, Fars ve Hint felsefecilerine aldanıp onların yolunu tutan mutasavvıfların nasıl hak yoldan ayrıldıklarını, marifet ve ledunni ilim konularında onlardan aldıkları görüşlerin Allah'ın Kitab'ından ne kadar uzak olduğunu bu kitapta bulacak ve göreceğiz. Peygamberlik ve vahyin keyfiyeti, evrenin ve varlığın yaratılışını yorumlama biçiminde içine düştükleri hataları açık bir şekilde bu kitapta bulacağız. Din ve inanç konularında ancak hikmet sahibi Allah tarafından indirilen şeyler gerçekte uyum sağlar. Evrenin ve varlığın yegane yaratıcısı O'dur. O'na en güzel neyin yakışacağını ancak yaratan bilir.

“Her şeyi yaratan Allah'tır. O herşeyin koruyucusudur.”

11 Zilhicce 1395 H

12 Eylül 1975 M

Dr. İbrahim Hilal

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMİ ÇEVREDE TASAVVUFUN DOĞUŞU

Herşeyden önce ilk temel kaynağımız tasavvufun kendi tanımıdır. Çünkü bizzat mutasavvıfların yaptıkları tanımlar yoluyla İslami çevrede tasavvufun doğuşu ve doğuşunu oluşturan önemli faktörler hakkında bir görüş sahibi olabiliriz.

a) Tasavvufun Tanımı

Tasavvufu ilgili olan ve olmayan kitaplarda İslam tasavvufunun bir çok tanımı olmasına rağmen bizler, genel olarak mutasavvıfların da öngördüğü gibi⁴ tasavvufu şu şekilde tanımlayabiliriz. Tasavvuf, nefsi dünya süsü ve şekilciliğinden soyutlayıp züht yolunda yürümek, nefse katı ve sert bir üslupla muamele etmek, insandaki bedeni yön zayıflayınca kadar onu açlığa ve çeşitli ibadetlere, virtleri okumaya, geceleri namaz kılmaya yönlendirmektir. Ruhi veya nefsi yön kuvvetleninceye kadar bu duruma devam etmektir. O halde tasavvuf, bu anılan yol ile beden nefse (ruha) boyun eğmesi ve ona itaat etmesidir. Mutasavvıfların deyişi ile; nefsin ahlaki olgunluğa ermesine ve gerçeği bilmek (marifet) olarak ifade ettikleri ilahi zatı ve onun mükemmelliğini bilip tanımaya ulaşmak için gayret göstermektir.

⁴ El Medhal ila et-Tasavvuf el İslami. Dr. Ebul Vefa Taftazani S.2-12
Fi tasavvuf'il İslami ve tarihihi Nicholson, Dr. Ebul Ala Afifi tercümesi s. 66-69,
El-Medhal ila et-Tasavvuf el İslami. Es-Seyyid Mahmut Ebu'l Feyz

Gerçekten İslam, beden veya duyulan nefse (ruha), dine ve akla boyun eğmeye çağırır. Fakat tasavvufçuların işaret ettikleri bütün şeyleri alarak değil. Bilakis Allah'a, ahiret gününe, bütün nebi ve rasüllere iman etmek, son olarak Muhammed (sav)'in şeriatinde belirginleşen şeriatle amel etmek, farzları eda edip haramlardan kaçındıktan sonra nafileleri gücü nisbetinde yerine getirmek yoluyla ancak o amaca ulaşabiliriz.

Buna rağmen, tasavvufi yol aşın bir yoldur. Tasavvuf manevi yönünü insanın benliğinde ve nefsinde gösterir. Aşın ve felsefi tasavvuf, gerçek hayatla olan bağları koparmaya ve ondan uzaklaşmaya çağırır. Allah ise şöyle buyurur.

“De ki Allah'ın kulları için çıkardığı süsü ve güzel rızıkları kim yasaklar”(Araf-32)

Eğer İslam tasavvufunda yukarıda anlatılan yön galip geliyorsa bu, onun İslam dinine ve İslami çevreye yabancı olan felsefelerden etkilendiğini gösterir. İslam tasavvufunun etkilendiği bu felsefeler, ister tamamen İslami çevreye yabancı felsefelerin etkisi olsun isterse İslami çevrelerden şia yoluyla veya İslam felsefecilerinin yoluyla aldığı felsefeler olsun farketmez.

Bu yönüyle tasavvuf, İslam'da olmayan ibadet türlerini ve marifet kavramını İslam dinine sokmuştur. Böylece mutasavvıfların söylediği marifet kavramı, genelde felsefi veya işrakî⁵ bir marifet (bilgi) olmuştur. Sadece Kitab ve sünnete bağlı dini bir marifet (bilgi) değildir.

Daha önce Sokrat ve Eflatun gibi Yunan, Hint ve Fars filozofların tarafından bilinen felsefi işrakilik, kişinin dünyadan soyutlanması, riyazet ve ibadetle uğraşması sonrasında keşf merhalesine ulaşması, gayb aleminden haber vermesi, felsefi İslam tasavvufu metodunun gaye ve hedefidir.

⁵ İşrak, felsefi tasavvuf anlamı ile ruhi riyazet ve nefsi mücahede gibi tasavvuf yolunu takip ederek nefsin beşeri kirlilerden arınma sonucu yüce ruhani alemden elde ettiği bir gayb ilmi ve ilahi marifettir. Riyazet ve mücahededden sonra ilahi marifet ve gayb ilmi kişi üzerinde yansımasını gösterir. Veya meleklerden, akıllardan ve feleki nefislerden oluşan ruhani yüce alemin marifet ve ilimleri sözü edilen nefiste aydınlanır. İşrakiler, marifetin (bilginin) bu yolla elde edileceği görüşündedirler. Marifeti bu yol ile ararlar.

Bu işrakilik metodu, İslami çevrede oldukça yaygın hale geldi. Bu işrakilik metodu, bir çok mutasavvufun yanında sünni tasavvuf metoduna ve İslami usullere bağlı kalınarak yaşamıştır. Bu beraberliği ahlak ilminde, nefsin terbiye edilme usulünde ve ilmi araştırma metodlarında ifade etmişlerdir.⁶

b) İslam Tasavvufunun Kendisine Yabancı

Felsefelerden Etkilendiğini Gösteren Görüntüler

Müslüman mutasavvıfların işrakilik metodunu almaları, marifet kavramını, tahrif edilen dinlere bağlı kimselerden almaya götürdü. İşte İbrahim b. Ethem (Vefatı h.161) tasavvufun usulünü ve gayesini bize açıklarken şöyle der; ben marifeti Sem'an denilen bir rahipten öğrendim. Manastırında bulunduğu bir sırada rahibin yanına girdim. Ona; Ey Sem'an, ne zamandan beri bu manastırında bulunuyorsun? diye sordum. Rahip; yetmiş yıldan beridir buradayım dedi. Ben; yemeğin nedir? diye sordum. Rahip; ey Müslüman, neden bu soruyu soruyorsun? dedi. Ben; bilmek (marifet) istiyorum dedim. Rahip; her gece bir nohut tanesi dedi. Ben; kalbini heyecanlandıran nedir ki bir gecede sadece bir nohut tanesi yemek sana kafi geliyor? dedim. Rahip; Hizanda bulunanları terk eder misin? dedi. Ben evet dedim. Rahip; (melekleri kastettiğini izhar ederek) işte onlar yıl da birgün yanıma gelip manastırımı süsler ve etrafında dönerler. Böylece beni ta'zim ederler. Nefsim ibadet için her tembelleştiğinde ben, o anı hatırlar ve kalkarım. İşte ben, bir saatin üstünlüğü için bir yılın gayret ve zorluğuna katlanırım dedi. İbrahim b. Ethem; işte o anda marifet kalbime yerleşti dedi⁷

İbrahim b. Ethem, kalbine marifetin yerleştiğini söylüyor. Ama bu marifetten neyi kastettiğini bize anlatmıyor. Galip olan zanna göre, onun kastettiği marifet hikayenin siyakından elde edilen manadan başkası değildir. O mana, rahibin yaptığı gibi

⁶ Dr.Mahmut Kasım, El hayal fi mezhebi Muhyiddin Arabi, El-Medhal ila tasavvuf el İslami Dr. Ebul vefa Taftazani, s.4-5

⁷ Telbis u İblis s. 148

kendisini tam anlamıyla ibadete verip uzlete çekilmek, insanlardan uzaklaşmak, az yemek yemektir. Bu şekilde İbrahim b. Ethem, böyle bir yolun takip edilmesine davet etmektedir. Hikayede anlatıldığı üzere meleklerin rahibin manastırına yaptıkları gibi müridlerin de şeyhlerine aynı şeyi yapmalarını, aynı saygıyı duymalarını, Kabe'yi veya Allah'ı takdis ettikleri gibi şeyhi takdis etmelerini müritlerden istediğini sezmekteyiz. Aynı şekilde Ebu Yezit el Bestami görüş ve fikirlerini açıklarken de bunu seziyoruz. Bir defasında hac için yolculuğa çıkar. Yolda kutuplardan (ermişlerden) biri ile karşılaşır. Ebu Yezid'e "Allah, kalp gözünle bende gördüğün şeydir. Çünkü O, beni kendi evi olarak seçti. Beni gördüğünde onu görmüş olur ve Kabe'yi tavaf etmiş olursun. Bana ibadet ettiğinde ona ibadet etmiş, O'nu anmış olursun. Asla, benim O'ndan başka bir şey olduğumu sanma."⁸ diyerek dönmesini emrettiğini anlatır.

Yukanda anlatılan İbrahim b. Ethem'in rahiple olan hikayesinde olduğu gibi bu anlatımda da "Veli"ye saygı duyulması gerektiğine işaret edilmektedir. Ancak burada saygının sırnı değişik bir şekilde ifade edilerek ortaya konulmaktadır. Buradaki saygı sırnı hulul veya vahdeti vücutçuların söyledikleri gibi Allah o "Veli"ye (Kutub'a) hulul etmiş veya o kutub Allah'ın yüceliğine ve zatına ulaşmış ve onunla birleşmiştir. Ebu Yezid'in bu yöndeki görüşlerinin kaynağını Nicholson'un O'nun hakkında söylediği sözlerden ortaya çıkarabiliriz.

"Ebu Yezit el-Bestami, vahdeti vücut düşüncesini⁹ ilk olarak İslam tasavvufuna sokan kimsedir. Bu düşünce Sasaniler¹⁰ dönemine kadar Fars taraflarında büyük bir yaygınlığa sahipti. Bu Hint ve Fars akımı -vahdet-i vücut düşüncesi- doğu düşüncesinin temel özelliklerden biridir. Ayrıca Neo-sofizim (ilahi marifete yönelik akım) akımı Yunan düşüncesinin de özelliklerinden biridir" Şimdi Ebu Yezid'e nisbet edilen bazı düşüncelerini ve sözlerini zikredeceğim.

⁸ Nicholson a.g.e. s. 157 Celalettin er-Rumi'nin Mesnevi'sinden naklen c.1 s. 59

⁹ Bu teoriyi kamil anlamıyla değil de onun ilk temellerini atan biri olarak anlamak daha doğrudur.

¹⁰ İslam öncesi Fars krallığı

(a) Fena (yokoluş) hakkındaki görüşü.

(b) Vahdeti vücut hakkındaki keskin görüşü.

(c) Onu İslami olmayan bir havaya çıkaran ve düşüncesinde açıkça ortaya çıkan duygu ve hayal gücü.

(a) “Yaratılmışların değişik halleri vardır. Ama “arif”in hali yoktur. Çünkü onun şekli (sureti) silinip gitmiştir. Onun kimliği başkasının kimliğinde yok olmuştur. İzleri başkasının izinde kaybolmuştur”¹¹

(b) “Muhakkak ben Allah’ım. Benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet edin.”

“Ben ne yüceyim, şanım ne yücedir.”

“Yılanın derisinden çıktığı gibi bende Bayezit’liğimden çıktım. Bir de baktım ki aşık ile ma’şuk ve aşk birdir. Çünkü hepsi birlik aleminde birdir.”¹²

Hemen hemen bu son sözün aynısını Sühreverdi Maktul’un¹³ dediği gibi filozof Eflatun’un yanında da buluyoruz. İlahiyatçı Eflatun kendisini anlatırken anlam olarak şöyle der:

“Bazen ben, nefsimle başbaşa kalır bedenimi bir tarafa bırakırım. Öyle ki herşeyimden soyutlanmış, bedensiz, tabii elbiselerinden sıyrılmış çıplak heyulamdan (özdek) uzak olur, kendi zatıma girmiş diğer şeylerden çıkmış olurum. Kendimde öyle güzellik, parlaklık, aydınlanma, büyüklük ve acaip güzellikler görürüm ki şaşa kalırım. Bu halde bilirim ki ben, yüce alemin parçalarından bir parçayım.”¹⁴

¹¹ Kuşeyri risalesi’nden naklen s. 141

¹² Tezkiret’ul Evliya’dan naklen c.1 s. 137

Nicholson, tasavvuftaki ‘fena’ kelimesini terim anlamıyla ilk kullanan kişinin Beyazid olduğunu söyler. Ben, Beyazid’in bu sözlerinde Nicholson’un söylediği gibi vahdet-i vücut’un değil, hulul veya ittihat’ın olduğu görüşündeyim.

¹³ Ebu’l Fühur Yahya b. Habeş, Şihabuddin es-Sühreverdi lakabıyla meşhurdur. Selahattin Eyyubi intikam amacıyla h.588 yılında onu öldürmüştür.

¹⁴ El hikmet’ul ilahiyye, Sühreverdi’nin (Telvihat) kitabından s. 112. Yaklaşık olarak bu ifadelerin aynısını Eflaton’a (Plotin) ve yeni Eflatunculuğun bağlamlarına nisbet edilen Rububiyet kitabında görüyoruz. Belki de bu ifade aslında onun ifadesidir. Çünkü bu sözü onun (Tasuat) adlı kitabında bulmaktayız. Bk. Sekizinci makale s.323 ve Fi’l felsefe el İslamiye Dr. İbrahim Medkur. s. 43-44

Bu anlamda Eflotin (Plotin)'den de aynı sözler rivayet edilir.

“...Dış alemden çekilip uzak duralım. Bütünüyle iç aleme yönelip herşeyi unutalım, bilmezden gelelim. Hatta düşünenin bu yapımız olduğunu dahi unutalım. O’nunla birleştikten sonra gidip diğerlerine, oradaki bu birleşmenin içeriğini anlatalım. Tabi buna gücümüz yeterse... İşte bu hayatta ancak O’nu ve kendimizi görebiliriz. Ama bu görmeyi elde edebildiğimiz oranda O’nu görebiliriz. Kendimizi, ma’kul (akıllı) nur dolu parlak bir ışık olarak görürüz. Veya daha doğrusu kendimiz saf ve halis bir nur haline gelir, sevgiyle tutuşan bir ilaha dönüşürüz.”¹⁵

Bu sözler, genelde İslam tasavvufunun özelde ise Ebu Yezid el-Bestami’nin etkilendiği yönlerden birine -ki başta vahdet-i vücudtur- işaret etmekte ve bu noktaya ışık tutmaktadır. Hissettiklerine veya gördüklerine göre fenayı (yokoluşu) anlatırken söylediği şeyler İslami bir yönün sonucu değildir. Bilakis bu tür görüşler, ister salt Yunan düşüncesi olsun -yukarda zikrettiğimiz Eflatun’un sözlerinde gördüğümüz gibi- isterse Yunan-Fars düşüncesi olsun onunla Plotin’in söyledikleri arasında ortaya çıkan benzerlikte görüldüğü gibi- yabancı düşüncelerin etkileri sonucu ortaya çıkmış düşünceler ve görüşlerdir.

(c) Anlatıldığına göre bir gün kendisine bu dereceye nasıl ulaştığı ve hangi vesile ile bu makamı elde ettiği soruldu. O da şöyle cevapladı: “Bir gece daha çocukken memleketim Bestam’dan çıktım. Her şey sakın ve sukunet içinde sessizdi. Ay tam aydınlanmış ve parlaktı. O esnada öyle bir yapıyı (zatı aliyi) gördüm ki on sekiz bin alem onun yanında bir zerre gibiydi. Bu durumdan irkildim. Büyük bir dehşete ve korkuya kapıldım. Yüksek sesle şöyle bağırdım; Ey Rab bu büyüklükle beraber boş bir alan mı? Bu yücelikle beraber yalnız ve dehşetli bir mülk mü? O anda gökten bir ses şöyle diyordu: Alanın boş olması orada kimsenin olmadığını göstermez. (Alanın boşluğu sığınanların yokluğu demek değildir.) Çünkü biz, bundan başka bir şey diledik. Her yüzünü (alınını) toprağa koyan kimse bu alana girmeye ehil değildir”¹⁶

¹⁵ Tarih’ul felsefe el Yunaniyye, Yusuf Kerem s. 289

¹⁶ Tezkiretul evliya dan nakil ile c. 1 s.155

Bu son ifadeler de Allah'a ulaşmak veya onda yok olmak için mücadele de yok olmaya (fena fil mücadele olmaya) bir davetin olduğunu seziyoruz. Yine bu ifadeler de Allah'ın nızasına ulaşma veya kurtuluş düşüncelerini daraltan, kötü ve uğursuz düşüncelerin varlığını seziyoruz. Bu ise Allah Teala'nın şu sözlerine terstir.

"Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette biz, kendi yollarımıza iletiriz. Muhakkak Allah iyilik edenlerle beraberdir." (Ankebut-69)

"Azabıma dilediğimi uğrattırım. Rahmetim ise her şeyi kaplamıştır. Onu takva sahiplerine, zekat verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım" (Araf süresi-157)

Nicholson, Ebu Yezid hakkında şöyle devam eder; eğer Feriduddin Attar'ın Tezkiret'ul Evliya adlı eserinde Ebu Yezid el Bestami'ye dayandırdığı sözlerin doğruluğunu kabul edersek, onu vahdet-i vucut düşüncesini, dolayısıyla dini tekliflerin kaldırıldığını iddia edenlerin aşınlarından saymak gerekir. Onu Hüseyin b. Mansur el-Hallac'ın mezhebini müjdeleyenlerden biri sayardık.¹⁷ Eğer onun bu sözlerini ikinci şık olan hulul düşüncesine yorumlasak bile bu düşünce de son olarak Hallac'ın yanında ortaya çıkmıştır.

Bu tür söz ve yönelişlerin Kur'an ve sünnetten olmadığını herkes kabul eder. Bu sözlerin temelleri Yunan felsefesinde, eski Hint dinlerinde ve Fars düşüncelerinde aranabilir. Ebu Yezid, Horasan ahalisinden olup dedesi Zerdüşt dinine bağlı biriydi. Tasavvuftaki şeyhi ise bir kürttü. Ebu Yezid'in mutasavvıfların fena (yokoluş) hakkındaki düşüncelerini Ebu Ali es-Sindi'den aldığı söylenir. Ebu Ali es-Sindi, Ebu Yezid'e "nefes murakebesi" olarak adlandırdıkları Hint tarikatını ve usulunu öğretti. Ebu Yezit bu tür murakebeyi Allah'ı tanıyanın (bilenin) ibadeti" diye tarif eder.¹⁸ Son ifadelerinde işaret ettiğim mücadele ve meşhur olduğu fena düşüncesini mutasavvıflar, ahlaki yönden şöyle tanımlarlar: "Fena, kötü sıfatları bırakmak, her güzel ahlakla ahlaklanmaktır" Bu iki durum birbiriyle bağlantılı olduğunu ve birincisinin, ikincinin yolu olduğunu söylerler. Nicholson, bunun ise "Buda" felsefesinin bir özelliği olduğunu söyler.

¹⁷ Fi tasavvuf el İslami ve tarihihi s.24

¹⁸ Fi tasavvuf el İslami ve tarihihi s.75

Ebu Yezid'in sözleri bizimde, Nicholson'un iddiasına katılmamıza neden olmaktadır. Dr. Muhammed Mustafa Hilmi, İslam tasavvufu ile eski Fars inançları arasında bazı benzerliklerin olduğunu söylemektedir. Halbuki o, temelde İslam tasavvufunun İslam'ın kendi zatından ortaya çıktığı söylemine tamamen karşıdır. Şunları söyler: "İslam tasavvufunun bazı mezhep ve öğretileri ile eski Fars inanç ve eğilimleri arasında bazı açık benzerlikler bulunmaktadır: İslam tasavvufundaki züht, Maniheizm'deki züht ve ruhbanlığa, Mazdek dinindeki züht, kanaat ve hayvan kesiminin nehyedilmesine benzemektedir. Bu tür inançlar eski Farsların inanç mirasından kalmış olup Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Hatta şiiilerden bu inançları kabul edip ona sıkı sıkı bağlananlar bile olmuştur. Mutasavvuflardan da bu inançları kabul edenler olmuş, kasıtlı veya kasıtsız olarak onlardan etkinleşmişlerdir.¹⁹

Ebu Yezid'in sözleri ile Eflatun'un sözleri arasındaki kuvvetli benzerliğe baktığımızda mutasavvufların felsefelere, İslam dışı inançlara ne derece yönelindiklerini, onların temellerini alıp bunu tasavvuflarında nasıl takip ettiklerini görebilir ve anlayabiliriz. Onların kitap ehli olmayan felsefecileri, Fars ve Budizm mistisizmini kendilerine nasıl örnek aldıklarını görebiliriz.

İşte Süleyman ed-Darani, bizi Kur'anî ortamdan alıp sözü edilen İslam dışı ortamlara götürmektedir. Arif'in fazileti hakkında şöyle söyler: "Allah, yatağında uyuduğu halde veliye öyle sırlar açar ve üzerine öyle nurlar akıtır ki, kalkıp namaz kılan kimseye bunu yapmaz. Veli'nin kalp gözü uyanınca beden gözü uyur. Çünkü veli haktan başkasını görmez"²⁰ Kalkıp namaz kılan kişi, nasıl olur da onların nazarında arif-veli olmuyor ki? Daha sonra son sözlerinde arifi -veli'yi fani olarak açıkladığını görüyoruz.

Nerede ise genelde bütün mutasavvufların ve son dönem zâhitlerinin yanında bulduğumuz akım, arif ve marifet hakkındaki

¹⁹ el-Hayat er-Ruhiyye fi'l İslam s. 42

²⁰ Nicholson, a.g.e. Tezkiretul evliya'dan nakil ile s.234 Bu ifadeler kısa olarak Kuşeyri risalesinde de bulunmaktadır. s.142

sözler ve konuşmalardır. Marifeti, nefiste yok olup²¹ onu Allah ile baki kılmakla açıklamaktadırlar. Biz bu görüşü ve marifet hakkındaki sözlerini ne Kur'an'da ne muteber olan sahih hadislerde ne de ehli sünnet alimlerinin yanında görüyoruz. Aksine onların yanında ilim ve iman hakkında sözler bulmaktayız. İlim ve imanı, fert ve toplumun ıslahı için itici bir ameli güç olarak görüyoruz. Mutasavvıfların marifeti izah etmelerine ve onu anlamalarını tamamen zıt olarak, ilim ve iman olumlu yönde toplumla içiçe yaşamayı ona karışmayı onu ıslah etmeyi başkasına faydalı olup başkasından fayda görmeye teşvik etmektedir.

Cuneydi Bağdadi'ye arifin kim olduğu soruldu. O'da: "Su, kabına renk verdiği zaman" dedi. İşte burada Cuneyd, fena (yok oluş) düşüncesinden ittihat (birleşme) düşüncesine geçiyor. Süleyh b. Abdullah ise şöyle der:

"Marifet'in gayesi iki şeydir: Dehşet ve hayrettir. (Kendinden geçerek aklın baştan gitmesi ve şaşkınlıktır)

Nasıl olur marifet kişiyi dehşet ve hayrete götürür.²² Kur'an-ı Kerim şöyle buyurur.

"Mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, onun ayetleri okunduğu zaman bu onların imanını arttırır ve rablerine tevekkül ederler."(Enfal-2)

"Mü'minler o kimselerdir ki, Allah'a ve Rasûlu (sav)'ne inandıktan sonra asla şüphe etmediler" (Hucurat-15)

²¹ Kuşeyri risalesi s.141,143

el-Lum'a, Ebu Nasr Serrac s.56-64 Bu kitapta nakledildiğine göre bazılarına marifet'in ne olduğu soruldu. Şöyle tanımladılar;

"Marifet, dağınık şeylerin bir araya gelip toplandığı, hal ve mekanların eşit olup farklılıkların görülmediği zaman elde edilir." Buna ek olarak;

"Kul bütün hallerinde Allah'la beraber ve onun için olur. Allah'ın dışındaki şeylere aldırılmaz" s.62

²² Bu manayı felsefeci mutasavvuf İbni Arabî'nin yanında buluyoruz. Onun mezhebi, felsefeye en yakın olarak kabul edilen tasavvuf mezhebidir. Özellikle de gnostik-fars felsefesiyle kanışık çağdaş yeni eflatunculuk felsefesine oldukça yakın olduğu kabul edilir. Gnostik-fars düşüncesine göre hayret ve şaşkınlıktan maksat, sufinin herşeyde hakkı görmesi, teki çokta çoğu tekte, ilki sonda sonu ilkte görmesi gibi kişiyi hayrete düşüren çelişkili işleri görmesidir. Ama bu hayretlik, şüphe ve anlayış eksikliğinden dolayı değildir. Fakat o, Allah'ı tanıyan bilen ve müşahade edenin O'nun varlık aynasında tecelli edişinin verdiği hayret ve şaşkınlıktır. Büyük mutluluğa ve düşünülene ulaşmanın verdiği bir hayrettir. Mahrumiyet hayreti ve şaşkınlığı değildir. Nuh (as)'ın kavmi için yaptığı duasında kastettiği mana-İbni Arabî'nin mezhebine göre- işte budur. Yoksa inkarcılara beddua değildir.

"O zalimlere şaşkınlıktan başka bir şey artırma" Nuh 24 Dr. Ebu Ala Afifi, a.g.e.

Şibli ise şöyle der: Arif kişi, kendisinden başkasını mülâhaza etmez. Başkasının sözlerini söylemez ve konuşmaz. Allah'tan başka kendisini koruyan kimseyi görmez.”²³

Yine ona arif ne zaman hakkın müşahedesine erer? diye soruldu. Şöyle cevap verdi: Şahit/müşahede eden görünüp müşahede edilenler yok olduğu, duyulann kaybolup hisler zayıfladığı ve yok olduğu zaman” dedi.²⁴

Cüneyt; “Arif, sustuğu halde içinden (sırmından) hakkı konuşandır.”²⁵

Sırrı es-Sakati; Hocası Ma'ruf el-Kerhi'yi uykusunda gördüğünü anlatır: Sanki o, arşın altında duruyor, Allah meleklerine bu kimdir? diye soruyordu. Onlar da; Sen bizden daha iyi bilirsin ey rabbimiz dediler. Allah; o Maruf el- Kerhi'dir. Sevgimden sarhoş oldu. Benimle karşılaşmadıkça kendine gelmez.” dedi²⁶

c) Melamilik ve İslam'ın Ruhuna Olan Uzaklığı

Bu anlatılanlardan, marifet ve fena hakkındaki görüşlerinden ayrılıp Ebu Osman el Hiyri (ö. 298 H.) ve Ebu Amr b. Necd'e (ö 361 H) -ki ikisi de Melamiliğin ileri gelenlerindendir- gittiğimizde tasavvufun bir başka yüzü ve türünü görürüz. O da amellerde yok olmak veya kendini kınamayı celb etmek için aşırı derecede amellere düşkün olmak, insanların övgüsü yerine onların yermelerini talep etmek veya kişinin kendisini (nefsini) sürekli kınaması, onda şüphe etmesi, ona eksik gözüyle bakmasıdır. Bu aşırılığı her iki görüşte de -nefiste yokoluş ve amelde yokoluş- var olduğunu Ebubekir el-Vasiti'nin Ebu Osman el- Hiyri'yi tenkit edişinde açıkça fark edebiliriz.

Ebu Ali Dakkak anlatıyor. Vasiti Nisabur'a girince Ebu Osman el Hiyri'nin müritlerine, şeyhiniz size neyi emrediyor? diye soru. Onlar da, şeyhimiz bize ibadetleri yapıp ona bağlı kalmayı

²³ Kuşeyri risalesi s. 132

²⁴ el-Lum'a, Ebu Nasr Serrac s. 57

²⁵ Kuşeyri risalesi s. 9

²⁶ Kuşeyri risalesi s. 9

ve yaptığımız ibadetlerde hep kusur bulmayı, tam anlamıyla yerine getiremediğimizi emrediyor dediler. Vasıtı: “O size salt Mecu-siliği emretmiş. Yaptığınız ibadetin kaynağına bakmayı ve o ibadette yok olmayı size emretseydi ya” dedi.²⁷

Ebu Osman el Hiyyi'nin bir başka sözü;

“Kendisinde güzel bir şey gören kimse, ayıbını ve kusurunu göremez. Bütün hallerde kendisini itham eden ve suçlayan kimse ancak kendi ayıplarını ve kusurlarını görebilir.”²⁸ Bu aşırılık, sufilerin fena (yok olma) konusundaki aşırılığının karıştıdır. Bu tür aşırılıklar ise değerlerin önemini düşürür, nefsi geriye atar ve onu basitleştirir. O değerlere olan güveni çekip alır. Belki de kişinin nefsinin, Sehl b. Abdullah'ın bahsettiği ve az önce bizim de işaret ettiğimiz marifet ve gayesi hakkındaki sözlerine hayret ve şaşkınlığa dehşete iter.

Eğer bu iki görüş bir yerde toplanacaksa, toplanacakları yer ancak Allah'ın dinine ve kurmak istediği topluma yönelik olumsuz bir yer olabilir. Birisi yaptığı amellerle sadece Allah'a ulaşmayı veya onunla birleşmeyi (ittihat) insanlardan uzaklaşmayı talep etmekte, diğeri ise yaptığı amellerle ahlak ve amelinde insanların onu kınamalarını, onların yermelerini kazanmaya, insanlar arasında fitne ve fesatın yayılmasına, ortaya çıkmasına çalışmaktadır.

Bir çok araştırmacı bu mutasavvufların üzerinde bulundukları, Müslümanların kabul etmekten kaçındığı, batıl düşüncelerini gizlemek amacıyla söyledikleri kitap ve sünnete bağlılık sözlerine bakarak onlara aldandılar.

Ancak inceleme ve araştırmalar, bu mutasavvufların insanlara ve hayata yönelik kötü düşünce ve bakışlarının kurbanı olduklarını ortaya çıkarmaktadır. Belki de bunun kaynağı daha önce ülkelerinde bulunan dinlerin onlar üzerindeki etkileridir.²⁹ Veya onların Müslümanlara karşı yenilmeleri, Arapların kendilerine ege-men olmalarıdır.

²⁷ Dr. Ebul Ala Afifi. Risalet'ül Melamiyye ve sofiyye s. 24

²⁸ Dr. Ebul Ala Afifi. Risalet'ül Melamiyye ve sofiyye s. 42

²⁹ Es -Silet'u beyne Tasavvuf ve Teşeyyu' s. 356, Ayrıca Nicholson a.g.e. s. 5

İşte tasavvufun genellikle diğer bölgelerden daha çok Fars bölgesinde parlaması ve oralara yerleşmesinin sırrı burada yatıyor. Bu durum, tasavvufun her çeşidinin dinle bir çekişmenin içinde olduğunu, dinden uzak olduğunu görmemize neden olmaktadır.

Melamiler, kendilerinin Allah'la olan ilişkilerini Muhammed (sav)'ın Allah'la olan ilişkisine benzetmektedirler. Peygamber yüce makama ulaştığında elde ettiği yakınlıktan sonra batını (gizli hali) zahirine etki etmedi. Tekrar mahlukata döndüğünde sanki onlardan biriymiş gibi dünyevi işler hakkında onlarla konuştu. İşte kulluğun en kemali budur.³⁰ Bu nedenle onlar da sırlarını saklayarak ve vakitlerini koruyarak Allah'la beraber olmaya gayret ederler.

Bu düşüncelerden dolayı iyiliklerini gizlerler. Dışarıya ise çirkin fiillerini gösterirler. Açığa vurdukları tüm ibadet çeşitlerinden dolayı kendilerini kınarlar. İnsanlar dış görünüşlerinden dolayı onları kınarken, kendileri de sırlarını bildikleri için kendilerini kınarlar.³¹

İbni Teymiye daha önce Melamiler hakkında şöyle demişti. "Allah'ın hoş görmediği şeyleri yapmak veya Allah'ın sevdiği şeyleri terketmekten dolayı yapılan kınama (levm) haklı bir kınamadır. Ama böyle bir kınamada sabretmek (kınamanın devamlılığı) övülen bir hareket değildir. Çünkü Hakka dönmek batıla devam etmekten daha hayırlıdır. İşte burada hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayan Allah ve Rasûlu (sav)'nın sevdiği kınama ile Allah ve Rasûlu (sav)'nın gazab ettiği fiilleri işleyen ve bu tür kınamada sabreden Melamiler'in kınaması arasındaki fark açıkça ortaya çıkmaktadır.³²

Dr. Ebu'l Ala Afifi bu gurubun mezhebini oluşturan temel esasları şöyle anlatır. Melamilik mezhebinin üzerinde kurulduğu genel teorik temel, bu grup şeyhlerinin insan varlığına ve nefsi-ne yönelik kötü bakışıdır. Nefsin hor görülmesi, kınanması, itham edilmesi, kendisine dayandırılan her ilim ve amelden, hal ve ibadetten yoksun bırakılması üzerine tam bir mezhep inşa ettiler. Bu bakış açısı, belki de Fars Zerdüşť çevresinin etkisi ile meydana gelmiştir.

³⁰ Melamiyye ve soffiyye s. 18

³¹ Melamiyye ve soffiyye s. 16

³² Tuhfet ul Irakiyye ve'l Amal el kalbiyye, ibn Teymiyye s. 45

Bu taifenin ileri gelenlerinden ve kurucularından biri olan Ebu Osman el Hiyrî'dir. Melamilik mezhebi gerçek yüzünü onun yanında gösterir. Dr. Ebu'l Ala, bu mezhebin üzerinde kurulduğu Kur'an ve sünnete ters veya tamamen Kuran ve sünnetten uzak dayandığı prensip ve kuralları açıkça ortaya koymasını görmek hiçte şaşırtıcı değildir. O şöyle diyor; Melamilik mezhebinde ortaya çıkan temel esaslardan ve ilkelerden birisi de; "Alem, içinde hiç hayır bulunmayan bir şerdir." O bu sözünü, Hamdun el-Kassar ile aynı düşünmektedir. Bu nedenle her Melamiye (o mezhebe bağlı kişi) sürekli üzüntüyü ve bu üzüntüyü gizlemeyi, tüm fiillerinde kusur ve eksiklik görmeyi gerekli bulur. Böyle yapmayı vacip görür. Bu durum ise Ebu Bekir Vasiti gibi bazı mutasavvıfların Ebu Osman'ın mezhebini Mecusi bir mezhep olarak tanımlamalarına neden olur. Eğer dünya sade olarak şer ve kötü ise o halde ondan kurtulmak vaciptir. Kendisini kötü gören kimsenin ilk yapacağı şey o kötü dünyayı terketmek ve ondan uzaklaşmaktır derler. Bu nedenle Ebu Osman, herşey de mutlak zühdün vacip olduğu görüşündedir. Zerdüşlük ve Hint kötümserliğinin bazı Horasan sufileri arasında ve Ebu Osman el Hiyrî'nin içinde yaşadığı kültürel çevrede bulunması uzak bir ihtimal değildir. Hatta özelde Ebu Osman'ın, genelde de Melamiliğin insan nefsine bakışı, İslam dışı bir özellik taşıyan kötümser kimselerin bakışı olduğundan kimsenin şek ve şüphesi yoktur.³³

d) Tasavvufta Bulunan İslam Dışı Kaynaklar

O halde bütün bu söylenenlerin kaynağının İslam dışı kaynaklar olduğunu söyleyebiliriz. Bu kaynaklardan bazıları Melamilik mezhebinin ortaya çıkışını anlatırken yukarıda geçti. Tasavvufun etkilendiği bir diğer kaynak da Yunan çıkışlı Gnosizm mezhebidir. Bu her iki akım, İslam'ın felsefi düşüncesi üzerinde özellikle de tasavvufi felsefe üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu İslam dışı düşüncelerin mutasavvıflar üzerindeki etkilerini ve yabancı kaynaklarla tasavvuf arasındaki ilişkinin varlığını gösteren en büyük

³³ Melammiye ve soffiyye s. 48

delil mutasavvıfların irfana (gouse) gösterdikleri aşın ilgi ve o konudaki konuşmalarıdır. Hallacı Mansur ve benzerleri irfanın mahiyetini ortaya koymak için bütün ilgilerini ona yöneltmişler ve o konuya aşın bir ilgi göstermişlerdir. Öyle ki Kuşeyri ve Ebu Nasr Sirac yazdıkları kitaplarında mü'min ile arif arasındaki farkları ayırmak için özel bir bölüm ayırmışlardır.³⁴ Mü'min ile Arif arasındaki farkları ayırmak yani şer'i ilimlerin yolunu takip eden ile irfan yolunu takip eden sufi arasındaki farkları açıklamak, ayrıca arifin mü'minden daha üst derecede olduğunu, irfanın şer'i ilimlerden daha üstün olduğunu açıklamak için böyle bir ayırım yapmışlardır. Bu, bir diğer yandan te'vil'i Kur'an'dan üstün tutan batınilerin yolunu bize açıklamaktadır.

Bu durumu, Nicholson bu konudaki görüşlerini bize açıklarken görmekteyiz. Maruf el-Kerhi hakkında şöyle der: "O'nun tasavvufu, temelde marifete ulaştırıcı bir vasıta idi." Daha sonra da şöyle devam ediyor; Daha önce Zinnun el-Mısıri'nin kendi mezhebinde marifete nasıl önemli bir yer verdiğini zikretmiştik.³⁵

Fakat bu sadece Zinnun'a has bir özellik değildir. İbrahim bin Ethem'in söylediği altı engel³⁶ -ki salık bu engelleri aşmadıkça salihlerin

³⁴ el-Lum'a s. 63 Bazılarından şöyle nakledilir: "Arif ile mü'min arasındaki fark; Mü'min Allah'ın nuru ile bakar. Arif ise Allah ile bakar. Mü'min'in kalbi vardır. Arifin ise kalbi yoktur. Mü'minin kalbi Allah'ın zikri ile mutmain olup sukunet bulur. Arif ise ancak Allah ile sukunet bulur." Kuşeyri risalesinde marifet bölümünde birçok sufinin bu konudaki sözlerini hamasetle nakleder. Naklettiği sözlerden bir kaç şöyledir. Denilir ki: "Alime uyulur. Arifle hidayet bulunur." Ebu Süleyman Darani'nin daha önce nakledilen sözü; "Allah, arif yatağında uyuduğu halde kalıp namaz kılan kimseye açmadığı şeyleri arife keşfeder."

³⁵ Nicholson a.g.e. s. 5-12 Şunu da zikretmekte fayda var. İbni Teymiyye bir çok yerde Zinnun'u Mısıri'yi ehli sünnet mutasavvıflarından sayıldığı için onun sözlerinden delil getirir.

³⁶ İbrahim b Ethem, Kabe'yi tavaf eden bir adama şöyle söyler: Şunu iyi bilki, sen şu altı engeli aşmadıkça salihler derecesine çıkamazsın. Birincisi, nimet kapısını kapatıp sıkıntı ve şiddet kapısını açmadıkça, ikincisi izzet ve üstünlük kapısını kapatıp zillet kapısını açmadıkça, üçüncüsü rahatlık kapısını kapatıp gayret ve çalışma kapısını açmadıkça, dördüncüsü uyku kapısını kapatıp seher kapısını açmadıkça, beşincisi zenginlik kapısını kapatıp fakirlik kapısını açmadıkça, altıncısı emel (umut- beklenti) kapısını kapatıp ölüme hazırlık kapısını açmadıkça onların derecesine eremezsin. (Kuşeyri risalesi S. 8)

Fudayl b. İyad gibi, İbrahim b Ethem'de zühdükten tasavvufa geçenlerden biri olduğu mülahaza edilmelidir.

Nicholson onlar hakkında şöyle der; Onlar, züht ile marifetin arasında orta bir yerde bulunmaktadır. Buradan da görüyoruz ki Gnosizm düşüncesinin yayılması nedeniyle tasavvuf, zühtten daha ileriye gitmiştir. (Tasavvuf, zühdün daha gelişmiş halidir)

derecesine ulaşamaz- bize, batın ilmini ve marifeti elde etmedikçe kurtuluş yolunda yürüyen nefse/ruha açılmayan yedi kapıyı hatırlatmaktadır. Bu yedi kapıda duran harisler (bekçiler) tek tek aşılmadıkça salık batın ilmini veya marifeti elde edemez. Haris (bekçi) kelimesi daha sonraları nefsin şehvetlerine delalet etmesi için mecazi olarak kullanıldı. Artık şundan şüphe etmiyorum. Gnosizm mezhebi, Yahudi ve Hristiyan düşünürlerinin ekleme ve eksiltme yoluyla yaptığı değişikliklerden ve Yunan düşüncesiyle karıştıktan sonra İslam mutasavvıflarının aldığı önemli kaynaklarından biri olmuştur. Yine şundan da şüphe etmiyorum artık. Tasavvuf ile Gnosizm mezhebi arasında önemli bir çok konuda ittifak vardır.³⁷

e) Marifet, Dışardan İthal Edilen Yabancı Bir Kavramdır.

Mutasavvıfların marifet hakkındaki genel görüşlerine baktığımızda Nicholson'un şöyle dediğini görürüz. "Yunan felsefenin İslam tasavvufunu etkilediğini gösteren ve bunu kesinleştiren şeylerden birisi de, marifet teorisidir. Bu kavram, Batı Asya, Mısır ve Yunan kültürünün uzun süreler yerleştiği ve onların etkisinde kalan ülkelerde ortaya çıkmıştır. Marifet kavramı konusunda konuşan ve bariz olanlardan bazıları Arap asıllı olmayan kimselerdir. Bu söylediklerimizi açıklayan örneklerden sadece bir tanesini zikretmekle yetineceğim. Mutasavvıfların Allah'ı tanıma ve bilme

³⁷ Nicholson a.g.e. s. 18

Gnosizm mezhebi, çeşitli şekilleri olan dini-felsefi bir ekoldür. Temel ilkesi, gerçek irfan, arifin ma'ruf ile birleşmesinden sonra oluşan, direk keşf yoluyla elde edilen sezgisel bir bilgidir. Yoksa kelimenin delalet ettiği mana vasıtasıyla elde edilen bir bilgi değildir. Bunun ise tasavvufun bir türü ve marifetin en üstün bir örneği olduğu iddia edilir. Bu ekole, dinler arasında farklılıkların veya engellerin olmadığına inanır. Bu dinlerin Yahudilik, Hristiyanlık veya Putperestlik olması farketmez.

İşte burada, bu ekolün dine karşı tehlikesi ve din üzerindeki kötü ve olumsuz etkileri ortaya çıkmaktadır. Bu kelime (Ġunosıyye) Yunanca (gnosis) veya (cenosis) kelimelerinden alınmıştır. Miladi ilk asırda Yunan kültürünün diğer doğu kültürleriyle ve o zaman var olan dinlerle karışımından etkilenme sonucu ortaya çıkmış bir ekoldür.

(marifetullah) olarak adlandırdıkları, O'nun en özel sıfatları olarak kabul ettikleri bu kavram, Yunan dilinde "Cenüsis" sözcüğü ile eşanlamlıdır. Cenüsis sözcüğünün anlamı; keşf ve şuhuda dayalı vasıtasız olarak elde edilen ilimdir. Hicri üçüncü asır tasavvufçularının çoğu bu kavram ve tanımını yeni tanımışlardı.

Söylediğimiz bu kavramın içeriğinin daha çok açıklığa kavuşması için şunu da ekliyebiliriz. Ruveym şöyle der:

"Marifet, arifin aynasıdır. Ona baktığı zaman mevlası ona tecelli eder" Ebu Yezid Bestami'ye arifin kim olduğu sorulunca şöyle cevap verdi: "Arif, uyku ve uyanık durumunda Allah'tan başkasını görmeyendir. O, Allah'tan başkası ile uyum sağlamaz ondan başkasını mütaala etmez" Hüseyin b. Mansur Hallac şöyle der; "Kul, marifet makamına ulaştınca Allah o kimseye kendi düşüncelerini vahyeder. Hak düşüncesinden başka düşüncelerin onun aklına ve kalbine gelmesinden onu korur"³⁸ Bu tanımlar, Yunanca bir kelime olan (cenüsis)'ten kastedilen mana ile bir uyumluluk sağlamaktadır. Bu durum ise tasavvufun marifet hakkındaki düşüncelerinin taktit olduğunu ve Yunanca olan cenüsis kelimesinden etkilendiğini gösterir. Marifet hakkındaki bu sözler veya marifet kelimesinin ortaya atılması bu kelimenin sonradan İslam'a girdiğini kesin bir şekilde bize göstermektedir.

Bu nedenle marifet sözcüğünü Kur'an'da bulamıyoruz. Yukarıda naklettiğimiz anlamda bu kelimeyi hadislerde de bulamıyoruz.³⁹ Ancak Kuşeyri Risalesi'nde marifet bölümünün başlangıcında zikrettiği bir hadis bulunmaktadır. O hadis şudur: Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: "Evi ayakta tutan direk evin temelidir. Dinin direği de Allah'ı tanımak, kamil akıl ve yakındır" Ayrıca İmam Şevkani'nin Uydurma Hadisler⁴⁰ kitabının iman bölümünde bir hadis daha buldum. İmam Şevkani bu hadisi imanı tarif edip rükunlerini açıklarken zikreder. Ama İmam Şevkani bu

³⁸ Kuşeyri risalesi s. 142.

³⁹ Buhari ve Müslimi araştırdım. Bu anlama gelen bir sözcük bulamadım.

⁴⁰ Hadisin metin ve dipnotu şöyledir. "iman kalp ile bilmek, (marifet) dil ile söylemek, rükunleri ile amel etmektir" Taberani bu hadisi Hz Ali'den merfu olarak rivayet etti. İbn Cevzi ise bu hadis hakkında şöyle der; "Bu hadis uydurmadır. Ravilerden Ebu salt, Abdusselam b. Salih el-Herevi uydurma hadis rivayet edenlerdendir. Darekutni ise şöyle der; Bu hadisi ancak Ebu Salt'tan çalan biri rivayet etmiştir. El fevaid el mecvua fi'l ehadis el mecvua s. 452

hadis için yazdığı dipnot'ta İbni Cevzi'nin bu hadisin uydurma olduğunu söylediğini⁴¹ nakleder. Aynı kitapta ikinci bir diğer hadis ise şöyle geçer. "Her şeyin elbette bir madeni (aslı) vardır. Takvanın madeni ise ariflerin kalbleridir" İmam Şevkani'nin bu hadis için dipnotu ve eleştirisi ise şöyledir. Sağani der ki; bu hadis uydurmadır. Üçüncü bir diğer hadis ise, Hz. Ali'nin Allah'ı tanıması ve bilmesidir. (Marifetunbillah oluşudur) Şevkani bu hadisin ta'likinde de, İbn Cevzi'nin bu hadisin Hz Ali (ra) adına uydurulduğunu söylediğini nakleder. Hemen ardından hadisi uydurmakla suçlanan kişinin adını zikreder.⁴² Tekrar Kuşeyri'nin hadisine dönersek onun kamil aklı dinin rukunlerinden saydığını görürüz.⁴³

İmam Şevkani bu konuda uydurulan hadisleri zikrettikten sonra kendisi de aklın fazileti konusunda hadisler zikreder. Bu hadislerden bir kaç şöyledir;

"Elbette her şeyin bir madeni vardır. Takvanın madeni de akıllı kimselerin kalpleridir."⁴⁴

"Kişi, cihad, namaz ehli olabilir. İyiliği emredip kötülüğü nehy edenlerden olabilir. Fakat kıyamet günü ancak akıllı miktanncı müfakafatını görür. Yaptığı bu ibadetlerde aklettığı oranda sevabını alır."⁴⁵

Üçüncü bir hadis ise;

"Allah'ı tanıma ve bilme (marifetullah) üç parçadan bir parçadır. Bu akıl karşılığıdır."⁴⁶ Rivayet edilen bu hadislerin çoğu, Şia İmamiye mezhebinden olan el- Kilin'in yazdığı (Usul'ul Kafi) adlı eserde geçen hadislerle benzetilmektedir. O hadislerden birisi şudur; Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu:

⁴¹ Aynı eser s. 251

⁴² Aynı eser s. 455 Hadisin metni şöyledir. Hz Ali'ye. sen Allah'ı mı Muhammed'le tanıdın? Yoksa Muhammed'i mi Allah ile tanıdın? diye soruldu. Hz. Ali: "Ben Resullullah'a ihtiyaç duymadım. Ancak Allah, kendisini bana dilediği şekilde ve keyfiyetsiz olarak tanıttı. Muhammedi'de Kur'an ve imanı insanlara tebliğ etmesi için gönderdi" dedi.

⁴³ Kinani bu hadisi akıl konusunda rivayet edilen uydurma hadisler arasında zikreder. Bu münasebetle H. 206 yılında ölen Davut b. Mihber'in başlattığı akıl hakkında hadisler uydurma hareketine işaret eder. Sonra da güvenilir olmayan, hadis uyduran ravilerin eliyle nasıl böyle hadislerin uydurulduğunu, büyük bir hadis uydurucusu olan Davut b. Mihber'in nasıl bu tür kimseleri ortaya çıkardığını açıklar. (Tenzih şeriat ul Merfua anil Ahbar eş şenia el Mevdua, Ebu Hasan Ali b. Kinani) Tahkik; Şeyh Abdulvahhap Abdullatif.

⁴⁴ Aynı eser s. 475

⁴⁵ Aynı eser s. 476

⁴⁶ Usul ul Kafi, c.1 s. 31

"Eğer size bir kimsenin güzel durumu ulaşırsa, onun aklının güzel olup olmadığına bakınız. Çünkü kişi ancak akli miktardanca mukafatlandırılır."⁴⁷ Bu kitap, aklın faziletinden sözeden hadislerle doludur. Bu nedenle müellif, kitabının ilk bölümünü akıl konusuna ayırmıştır. Hadislerde geçen akıl ile marifet arasındaki içiçelik, güvenilir ravilerin, akıl konusunda rivayet edilen tüm hadislerin İbn Teymiye'nin⁴⁸ dediği gibi yalan ve uydurma olduğu üzerinde icma etmeleri, aynı şekilde bu güvenilir ravilerin, az olmasına rağmen marifet hakkında rivayet edilen hadislerin yalan-uydurma olduğu üzerinde de icma etmeleri, Şia'nın akla önem vermesi ve bunda makul olmayan bir şekilde aşırıya gitmeleri -ki Usul'ul Kafi kitabı buna açıkça delalet etmektedir.- mutasavvufların marifet konusunda ki görüş ve sözlerinde Şia mezhebinin etkisinde kaldıklarını bize göstermektedir. Marifet konusunda rivayet edilen hadislerin Rasûlullah (sav)'tan rivayet olunmadığını, bilakis bu sözlerin Eflatun ve Gnosizm mezhebine bağlı kimselerin görüş ve düşünceleri olduğunu, Şia'yı etkilediği⁴⁹ gibi mutasavvuflar da etkilediğini gösterir.

⁴⁷ Usul ul Kafi, c. 1 s. 32

⁴⁸ Buğyet'ul Murtad s. 5, 6. İbn Teymiye bu kitabında akıl konusunda Rasûlullah'tan rivayet edilen hadislerin hiçbirinin aslının olmadığını, ravilerin arasında itimat edilecek güvenilir ravilerin bulunmadığını, Hafız Ebu Hatemi Ebu Hasan Darekutni, Şeyh Ebu'l Ferec b. Cevzi ve diğerlerinden naklen zikreder. Bir başka yerde ise; Akıl lafzı, Kur'an'da varlığı olmayan bir isimdir. Kur'an'da sadece akıl lafzından türetilmiş olan (ya' kilun -aklederler-) gibi kelimeler bulunmaktadır. Aynı şekilde, Akıl lafzı nerede ise Rasûlullah'ın sözleri arasında da geçmemektedir. Sadece Buhari ve Müslim'de geçen Ebu Said el Hudri'den rivayet edilen şu sahih hadis geçer.

" Rasûlullah (sav) kuşluk vakti bir ara dışarı çıktı. Veya namazgahına çıktığında şöyle dedi; Ey kadınlar topluluğu sadaka veriniz...çünkü çoğunluğunuzun cehennem ehlinde olduğunu gördüm... taki şunu söyledi. Din ve akli, sizden daha noksan olan kimse görmedim.

... Kadınlar: Ya Rasûlallah, bizim din ve akıl noksanlığımız nedendir? dediler... hadis s. 30-31

⁴⁹ Dr. Ali Sami Neşşar şöyle der;

İslam inancını yıkmak için bir çok Gnostik -gizli- görüşler ortaya çıkmıştır. İslamla en çok mücadele eden, İslama en çok zarar veren görüş putperest fars ekolleridir. Özellikle'de Manoheizm ekolu İslam dinine oldukça zarar vermiş tehlikeli bir akımdır. Bu ekoller başlangıçta özel fırkalar şeklinde ortaya çıktılar. Bazen Batınlık ismi ile anıldılar. Bazen de Gulatı Şia veya Karamitiler olarak adlandırıldılar. s.45. Arka sayfada ise şöyle der; Gnostikler tasavvufçuların düşüncelerine egemen olabildiler. İkili (iyi-kötü, Nur-zulmet) Gnosilik düşüncesi tasavvuf inancında madde ile Allah arasında girdi. Fakat insan ledunni ilim metodu ile ilk akıla (Allah) ulaşabilir.... (Neş'et'ul felsefet'ul İslamiyye kitabından naklen s.46) Yazan Gnosiliğin yeni Eflatunculuk şeklinde ortaya çıktığını, İslami hayatın derinliklerine nüfuz etmeye çalıştığını bu nedenle hadislerin arasına girip Rasûlullah adına bir çok hadisler uydurmuş olduğunu bize açıklamaktadır. İşte o uydurulan hadisler arasında aklın fazileti hakkında rivayet edilen uydurma hadisler de bulunmaktadır. O hadislerden bir tanesi de şudur; " Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır..."

Buna ek olarak, uydurularak rivayet edilen bu hadislerde zorlama ve yapmacık bir görüntü vardır. Bu konuda rivayet edilen hadislerin hemen hepsi bu özellikte ortaklardır. Örneğin; “Her şeyin bir madeni (aslı) vardır. Takvanın madeni de akıllıların kalpleridir.” hadisi şu aşağıdaki hadis ile aynı üslup ve tarzdadır. “Her şeyin elbette bir madeni vardır. Takvanın madeni ise ariflerin kalpleridir.” Bu her iki hadis Kuşeyri’nin risalesinde bulunan hadis ile aynı ortak özelliğe sahiptir. “Evin direği temelidir. Dinin direği ise Allah’ı bilmek ve tanımadır.” Yine mutasavvıfların marifet hakkında söyledikleri sözlerle, arifin maruf ile birleşmesi sonrasında ilahi sırların keşfi sayesinde elde edilen sezgi ve irfan üzere kurulu Gnosizm mezhebi arasında açık bir muvafakat vardır. Mutasavvıfların marifet konusunda söyledikleri sözlerde bu muvafakatı açıkça gördüğümüz gibi onu burada da görmekteyiz. Mutasavvıfların anladığı manada marifet kavramı ile Yunanca ve Gnosizm mezhebindeki “Cenosis” kavramının manası arasında hiçbir fark yoktur. Her iki görüşte tamamen İslam’dan uzaktır. Şiiler bu yönde mutasavvıflarla aynı görüşte birleşirler. Bu Gnostik ruh ile, İslam’ın öğretilerini kötülemeye, İslam’da bulunmayan bir şeyi İslam’a sokmaya çalıştılar.

Yukanda geçenlere şu hadisi de ekleyebiliriz.

“Kim kendisini (nefsini) tanırsa rabbini de tanır.” Bu hadisi tasavvuf ile diğer görüşler arasındaki birlikteliğe -Yunan felsefesi ile Gnosizm mezhebinin ortak etkisiyle oluşan birlikteliğe- delil olarak getirebiliriz. Öncelikle, Gazali’nin felsefe ve tasavvufuna dayanak olarak aldığı bu hadisin şüpheye asla yer vermeyecek bir şekilde yalan ve uydurma olduğu sabit olmuştur. Suyuti bu hadis hakkında şöyle der; Bu hadis sahih değildir. Bu hadisin durumu İmam Nevevi’ye soruldu. İmam Nevevi: “Sabit olmamıştır” dedi. Zerkeşi, meşhur hadisler arasında bu hadisin Yahya b Muaz er-Razi’nin sözü olduğunu İbni Sem’ani’den naklen zikreder.⁵⁰

Bu hadis, tasavvuf ile şia çevrelerinde söylenen, Yunan ve gnosizm ekollerinin marifet hakkındaki sözlerinin temeli olarak kabul edilebilir. Yine bu hadis mutasavvıfların ve şianın İslam’a yabancı bu iki akımdan etkilendiğinin bir görüntüsü olarak da ele alınabilir. Dr. Şiybi, Serrac’ın şöyle bir rivayette bulunduğunu nakleder. Rasûlullah (sav)’ın şöyle buyurduğu rivayet edilir;

⁵⁰ Mecmuat ur-Resail, Suyuti El yazma eseri Mısır kütüphanesinde 25 no. ile bulunmaktadır

“Kim kendini tanırsa rabbini de tanır.”

Ancak bu söz, Hz. Ali'ye de nisbet edilir.

Di Bour; bu sözün Sokrat'ın “kendini tanı” ifadesinden türettiği görüşündedir. Bu söz, Yeni Eflantunculuk ekolü olarak tekrar ortaya çıktı.⁵¹ Belki de Di Bour'un sözlerini olduğu gibi ortaya koyup nakletmek daha güzel olurdu. Çünkü onun söyledikleri bizim kabul ettiğimiz düşünceyi te'kid edebilir.

Di Bour şöyle der; Sokrat felsefenin şianı, Delf tapınağı üzerinde yazılı olan şu meşhur vasiyetidir. “Kendini tanı” Bu söz, Yeni Eflatunculuk ekolü olarak Araplara yansıdı. Bu sözü Rasûlullah (sav)'ın damadı Hz. Ali'ye nisbet ettiler. Hatta bizzat Rasûlullah (sav)'ın kendisine nisbet ettiler. “Kim nefsini tanırsa Rabbini de tanır” Değişik ve farklı ekolleri içinde barındırmasına rağmen tasavvuf düşünürlerinin dayandığı metin, işte budur. ⁵²

Bütün bu anlattıklarımızdan sonra, mutasavvıfların anladığı manalara yakın sahih hadislerin varlığını da görüyoruz. Eğer onların marifet kelimesinden kasıtları, öncelikli olarak iman veya imanı ispatlayan şeyler ise o zaman, Kur'an'da olduğu gibi hadisler de iman, İslam, ihsan ve ilimden bahsetmekte ve bu konularda konuşmaktadır. Ama kesinlikle marifet kavramını kullanmamıştır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de ne marifet kelimesi ne de o kelimeden türetilmiş bir başka kelime kullanılmamıştır.

Mutasavvıflar arasında bir bayrak olarak dolaşan arif gibi sözcükler mastar kipiyle kullanılmadığı gibi bu lafız, ne mutasavvıfların kullandığı anlamda ne de bir başka anlamda kullanılmamıştır. Sadece Buhari, kitabının iman bölümünü bablara ayırırken kullandığı marifet kelimesi bunun dışındadır. O kelime de şöyle geçer. Rasûlullah (sav): “Allah'ı en iyi bileniniz benim sözü ve marifetin kalbin fiillerinden olduğu hakkında” babı. Bu, Allah'ın “Fakat kalplerinizin kazandıklarından sizi sorumlu tutar” ayetinden dolayı marifet, kalbin bir fiilidir” Daha sonra bu bab adı altında tek bir hadis rivayet eder.

⁵¹ Es silet beyne tasavvuf ve teşeyyu s. c.1 s. 65

⁵² Tarih'ul felsefe fi'l İslam s .27

O hadis Rasûlullah (sav)'ın şu sözüdür: “En takvalı olanınız ve Allah'ı en iyi bileniniz benim”⁵³ Bu hadiste ne marifet sözcüğü ne de ondan türetilmiş başka bir sözcük geçmektedir. Buhari'nin bu hadis veya bab'a böyle bir ifadeyi başlık yapmasının nedenini bilmiyoruz. Burada o kelimenin anlamı, Gnostiklerin veya mutasavvıfların kullandığı anlamdan çok uzaktır. Çünkü ayet sorumluluğu kalplerin kazandıklarına veya kalben bile yapılan şeylere bağlamaktadır. Burada kalplerin kazandığından kasıt, ayette açık olduğu üzere kötü düşünce ve fikirlerdir.

Sonra biz Kuran'da, marifetin (tanımanın) imanı gerektirmediğini görüyoruz. Buna delalet eden ayetlerden bazıları; “Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler sana indirdiklerimizi çocuklarını tanıdıkları gibi tanır. Ama onlardan bir grup bu hakikatı bile bile gizlerler.”⁵⁴

“Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler sana indirdiğimizi çocuklarını tanıdıkları gibi tanır. Ama kendilerini zarara sokanlar ona inanmazlar”⁵⁵

“Allah'ın nimetlerini bilirler. (Bu nimetleri Allah'ın yarattığını kabul ederler) Sonra da o nimetleri (kendilerine verenden başkasına taparak) inkar ederler. Çoğu da nankördür zaten.”⁵⁶

İşte burada marifet, inkar ve imansızlık ile bir arada zikredilmiştir.

Buradan hareketle, bu tür kimseleri ve onlardan etkilenenleri Allah'tan ve onun varlığından şüphe edenler olarak tanımlıyabilir belki de bu şekilde hakikata ulaşabiliriz diye -eğer gerçekten bunu istiyorlarsa- bu yola girmişlerdir diyebiliriz. Bu nedenle, bazı iddia ve marifetlerin kendisinde toplandığı kimselere arifibillah lakabını takmışlar, ona kutsal ve ermişlik (velilik) gözüyle bakmışlardır. Halbuki az önce zikrettiğimiz Rasûlullah (sav)'ın hadisi ise şöyle buyuruyor:

⁵³ Sahihi Buhari c. 1 s. 11

⁵⁴ Bakara 146

⁵⁵ En'am 20

⁵⁶ Nahl 83

“Bilin ki, Allah’ı en iyi bileniniz benim.”

İslam dininde bu manada arif olmadığı gibi, İbn Arabi’nin anlattığı manada da arif yoktur. İbn Arabi, Fusus’ul Hikem adlı eserinde şöyle der: “Arifler, dünya hükümlerinin kendilerine uygulanmasından dolayı bu alemde sanki dünya suretindedirler. Kendi içlerinde ise Allah onları bir başka şekle çevirmiştir. Bu durum mutlaka gerekliydi ve onsuz olmazdı. Dolayısıyla onlar suretleri ile meçhuldurlar. Yani suretleri, onların gerçek durumlarını gizlemektedir. Ancak Allah’ın basiretlerini açtığı kimseler onları idrak edebilirler. İlahi tecellilerle arifibillah (Allahı tanıyan) olan her kişi mutlaka bir başka oluşum üzeredir. O kendi dünyasında dirilir ve oradaki kabrine konur. O sizin görmediklerinizi görür. Şahit olmadıklarınıza şahit olur.”⁵⁷

Halbuki İslam’da mü’min ve alim vardır. Ama bu Gnostik anlamıyla değil.

İbn Arabi veya tasavvuf ve filozofların işaret ettiği arif, bu dünyada bulunmuyor ve bulunmayacaktır da. Ancak nebi ve resuller bunun dışındadır. Bu akım, Gnostik bir akım olup İslam asla bu akımı tanımaz. Bu akım üzere yürüyen kimseleri de tamamen inkar eder. Onları kınar.

Son olarak bazılarının sünni tasavvufa delil olarak getirdiği mutasavvuflardan bazılarına bir göz atalım. Tâ ki onların Gnostisizme ve felsefeye ne derece daldıklarını bizzat görelim.

Sühreverdi el-Maktul, hocası Aristo’yu rüyasında gördü. Ona mutasavvuflardan bir grup hakkında görüşünü sordu. Bu rüyasını kendisi şöyle bize anlatıyor. Sonra tanıdığım bir grubu⁵⁸ ona saydım. Aristo, onlara dönüp bakmadı bile. Bende Ebu Yezid El-Bestami,⁵⁹ Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsteri ve benzerlerine döndüm. Aristo sevinerek sanki şöyle dedi: “İşte onlar

⁵⁷ Fusul’ul Hikem s. 186

⁵⁸ Farabi ve İbni Sina gibi İslam filozoflarını kastetmektedir. el-Hikmet ul ilahiye s. 74

⁵⁹ Burada Eflatun’un sözleri ile Ebu Yezid’in sözleri arasında ki kuvvetli benzerliği hatırlatalım. Daha önce bu sözleri zikredilmişti.

gerçek filozof ve hikmet sahibi kimselerdir. Onlar, şekli ilimlerin yanında durmayıp, şuhudi ilme (keşf ilmine) ulaşanlardır. Onlar, Heyuli (maddesel) ilişkilerle uğraşmadılar. İşte onlar için ilaha yakınlık ve güzel bir son vardır. Bizim hareket ettiğimiz şeylerle hareket ettiler. Konuştuğumuz şeyleri konuşup söylediler”⁶⁰ Bir başka yerde ise şöyle der: “Bu yakın zamandaki suluk nurlan pythagoras’lılann mayası kardeşim İhmim(yani Zunnun u Mısri) payına düştü. Ondan da Seyyar Tuster’e indi” Daha sonra Fars mirasından nasibini alanları açıklayarak bu söylediklerine eklemektedir. Husrevanilerin süluktaki mayası, Ebu Yezid el-Bestami kafilesine indi. O’ndan sonra beyaz bir gence (Hüseyn b Mansur el Hal-lac’a indi. Onlardan sonra da Amel ve Harekan (Ebul Hasan Herkani) kabilelerine indi⁶¹

Burada mutasavvufları, felsefecilerle birlikte değişik yabancı kaynaklardan da faydalandıklarını görüyoruz. Ancak felsefecilere düşünce ve akıl egemen iken, mutasavvuflara ise vecd (kendinden geçme) ve zevk hakim olmuştur. ⁶²

f) Tasavvuf Teriminin Kendisi, Onun İslam’a Yabancı Olduğunu Gösterir

Bu İslam dışı etkiyi, tasavvufun beyinde, velilerin sözlerinde ve amaçlarında gördüğümüz gibi bu etkinin varlığını dış görünüşünde de görüyoruz. Kendisi ile anıldıkları kelimenin bizzat kendisinde bu etkiyi görmekteyiz. Görünüş ve şiarlarında beliren etkiyi anlatan İbni Teymiyye, Ebu Şeyh el-İsfahani ve Muhammed b. Sirin’den

⁶⁰ Hikem ul İlahiyye s. 74

⁶¹ Aynı kaynak s. 503 504

⁶² Dr. İbrahim Medkur, el-Felsefet’ul İslamiyye s. 40 ve 41. Bu eserin sahibi, Fara-bi’nin yabancı kültürlerden etkilenmesinin yanında zamanındaki mutasavvuflardan da etkilendiği görüşündedir. Ben ise, bir başka yönden meseleye bakıyor ve diyorum ki: Filozofların mutasavvuflardan etkilendiği gibi mutasavvuflar da o dönemlerde yaşayan filozoflardan etkilenmişlerdir. Her iki tarafta başlangıç olarak çeşitli yabancı kaynaklardan etkilenmiş ve onların yolunu tutmuşlardır. Kimilerine doğu akımları egemen iken kimilerine de Yunan akımları egemen olmuştur.

rivayetle kendisine bazı kimselerin yün giymeyi tercih ettikleri haberi ulaşınca şöyle dedi; Bazı kimseler yün (suf) giymeyi tercih edip, kendilerini Mesih b. Meryem'e (Hz isa) benzettiklerini, peygamber yolunun kendilerine daha sevimli olduğunu Rasûlullah (sav)'ın da pamuklu elbiseler giydiğini söylüyorlar.⁶³ Daha önce İbrahim b Ethem'in Allah'ın en büyük ismini (ismi Azam) Sem'an denilen bir rahipten aldığını zikretmiştik. Nicholson'da Cami'nin (Nefehat'ul uns s. 11 ve 34) kitabından naklen şöyle der; Sufiler için yapılan ilk tekke, Filistin Ramle'de inşa edildi. Kurucusu ise Hristiyan bir emirdi.⁶⁴ İşte yünden elbise giymenin, tekke ve zaviyelere çekilerek insanlardan uzaklaşmanın, Hristiyanların manastırlar inşa ederken yaptıkları gibi çöllere ve dağ başlarına çekilmenin temel prensibi budur.

a- Tasavvufun sadece yün giymekten adını aldığını söyleyenlere reddiye.

Dr. eş-Şiybi'nin görüşü şudur: Başlangıçta sufilerin Basra ve Kufe'de yün elbiseler giymeleri, Hristiyan ruhbanlığının bir etkisi sonucu değildi. Aksine Emevilerin ipek vb. kıymetli ve şaşalı elbiseler giymeleri hatta hizmetçilerin elbiselerinin bile böyle olmasına bir muhalefet olması için yün elbiseler giymeyi tercih ediyorlardı. Veya en azından ikinci derecede Hristiyan ruhbanları taklit etmek için böyle yapıyorlardı. Bu görüşü şu sözler desteklemektedir. "Eğer ruhbanlardan başka kimseler yünden elbiseler giyselerdi, Kufe'liler Emevilere muhalefet etmek için yine o kimselerin elbiselerini taklid ederek onların elbiselerini giyerlerdi.⁶⁵ Bundan da anlıyoruz ki sufilerin bu adla anılmaları, suf (yün) giymelerinden dolayıdır. Fakat bizler zühdün bolluk ve rahatlık içinde yaşamayı terketme hareketi olduğunu, genel karakterinin nefsi

⁶³ Risalet'us sufiyye ve'l fukara s. 4

⁶⁴ Fı tasavvuf el-İslami ve tarihihi Nicholson s. 3

⁶⁵ Es-Sıla beyne Tasavvuf ve Teşeyyu c. s. 280-284. Basra'lıların giydiği yün elbiseler, tasavvufun onlar arasında ilk olarak ortaya çıktığına ve zühde çok önem verip onda ileri gittiklerine işaret eder. Yukardaki söz ise Kufe'lilerin Emeviler'e muhalefet olması için böyle davrandıklarını nakletmektedir.

zorluğa ve kabalığa sürme, değişik mücahede usullarıyla onunla riyazet etme olduğunu biliyoruz. Bu ise bir ölçüde ruhbarlığın bir türü sayılır. Daha önce geçtiği gibi ruhbanlar, bazı Müslüman zahitlerin örneği olmuşlardır. Müslüman zahitler, nefisleriyle yaptıkları mücahedeler de onları örnek almışlardır. Genel intiba, sufilerin ibadet ve düşüncelerinde de onları örnek aldıkları yönündedir. O halde mutasavvıfların dış görünüşlerinde ve giyimlerinde, kendilerini diğer Müslümanlardan ayıran bir kıyafet giymeye çalışmaları böylece ruhbanları taklit etmeleri gayet doğal bir durumdur. Hatta sufilerin böyle yapmamaları garipsenecek bir durum olur. Özellikle yün giymek, dış görünüşünde züht ve ruhbanlığa daha çok yakındır.

g) Sufi Kelimesi İçerik İtibarı ile Yunancadır

Tasavvufun İslam'a yabancı olduğuna ve onun bu kelime ile anılmasına delalet eden bir diğer sebepte, bu kelimenin daha önceki dönemlerde -Arap ve İslam çevrelerine girmeden önceki dönemlerde- içerdiği anlam itibarıyla sadece yün giyme anlamına gelmemesi veya sadece yün giyen kimselerden oluşmamasıydı. (Tasavvufun aradığı şey, gizli sırlara ve gaybi olan manalara ulaşmak veya bu manalara ulaşmak için yollar aramaktır. Nicholson Jozef Fon Hamir'in sufileri suf'a (yün) dayandıran görüşlere muhalefet ederek (Tarih'ul Belağa inde'l furs) adlı kitabında şöyle dediğini nakleder. Sufiler çıplak filozoflar olarak tanınan eski Hintlilere nisbet edilirler. Arapça olan (sufi) ve (safî) kelimeleri Yunanca olan "sofous" ve "safis" kelimelerinin türetildiği aynı kökten türetilmişlerdir. ⁶⁶

Fon Hamir'in bu ifadesine bakarsak, tasavvuf kelimesi mücerret lafızdan değil, içerdiği mana itibarıyla alınmıştır. Çünkü Arapça bir sözcüğün, anlamı aynı olan Yunanca veya Arapça olmayan bir

⁶⁶ Fî tasavvuf el-İslamî ve tarihîhi, Nicholson s. 67. Nicholson bu son ihtimali kuvvetlendiren bir haber de rivayet etmektedir. Yün, genel olarak zahitlerin elbisesiydi. Bunda öyle mübalağa ettiler ki artık ona nisbet edilip onunla anılır oldular.

başka sözcükten türetilmesi mantıklı değildir. İslam mutasavvuflarına göre bu kelimenin suf'tan türetildiği ve dış görünümü gözettiği nazan itibara alınsa bile bu ma'kul bir türetme şekli olmaz. Bu nedenle, Nicholson'un bu görüşünde Fon Hamir'e itiraz etmesini doğru kabul ediyor ve kendisine katılıyor. Dolayısıyla Müslüman mutasavvufların sufi kelimesinden kastettikleri mana ile Yunan filozoflarının 'sofous' kelimesinden kastettikleri mana aynıdır. Bu söylediklerimize ek olarak Dr. Şiybi, Kilebazi'den rivayet ederek Kufe ve bir kısım Basra zahitlerinin sofiiye olarak adlandırdıkları bir vakitte⁶⁷ Şam zahitleri Cu'iiye (kendilerini aç bırakanlar) olarak adlandırılıyorlardı. Bu sözcüğün anlamı, Hintlilerin yanındaki (Urat-çıplaklar) sözcüğünün anlamına pek yakındır. İslami olduğu söylenen bu zühdün, İslam'a olan yabancılığı, İslam tasavvufunun İslam'a olan yabancılığından daha aşağı olmadığını görüyorum. Müslüman sufi ve zahitler ile diğer din ve kültürlerin zahit ve sufileri benim yanımda birdir. Her iki akım arasında bana göre pek bir fark yoktur.

Bu konuda es-Seyyid Muhammed Ebu'l Feyz el-Munufi -ki mutaassib bir tasavvufçudur- şöyle der: "Tasavvuf kelimesi genel anlamı itiban ile, umumi bir lafızdır. Her din ve milleti kapsar. Yani Hıristiyanlığın, Yahudiliğin, Hinduizmin ve Budizimin kendilerine göre tasavvufları vardır."

Bu manayı, kitabının bir çok yerinde tekrarlar.⁶⁸ Ancak şuna dikkatleri çekmeden geçemeyeceğim. Es Seyyid Ebu'l Feyz'in söylediği gibi, İslam'ın kendisine has bir tasavvuf türü yoktur. Yani İslam, tasavvufu kabul etmeye hazır olan bir din değildir. İslami olduğu iddia edilerek İslam'a sokulan bu tasavvuf, diğer dinlere ve İslam'a yabancı kültürlerle sokulduğu gibi İslam'a da eklenmeye ve öğretileri arasına sokuşturulmaya çalışılmıştır. Bu ise kötü ve çirkin bir ekleme ve yakıştırma.

⁶⁷ Es Sila beyne Tasavvuf ve Teşeyyu c.1 s. 280-284

⁶⁸ El Medhal ile Tasavvuf el-İslami s. 69 82

Dr. Ebu'l Ala Afifi ise tasavvufun İslam'a sokulmadığı görüşündedir. Kitabında şöyle der: "Tasavvuf kendi zatında İslam'da yeni olan bir şey değildir. İslam'ın gittiği her yerde tasavvuf yaşamıştır. Müslümanlar oraları fethetmeden önce tasavvuf o yerlerde gelişmiş ve parlamıştır."⁶⁹ Bu batınî ve tabiat ötesini araştırma akımını, kainatın gizliliklerine ulaşmak için nefsi ve cismani mücadele yolunu İslam asla tanımaz. Bu yolda yürüyenlerin de doğru yolda olduklarını kabul etmez. Böyle bir yol gerçek ve şekil (içerik ve dış görünüşü) itibarıyla İslam'ın dışında ithal edilmiştir.

Gerçekte bu akım; içeriğini semavi olan ve semavi olmayan dinlerden almıştır. Şekil ve dış görünüşünü, Hristiyan ruhbanların kılık ve kıyafetlerinden almışlardır. Daha sonra Arap bilginleri bunları, kendi akımlarına izafet ettiler. Eğer tasavvuf sözcüğünün Arapça suf'tan alındığını kabul edersek bu söylediğimiz doğru olur. Ama bu sözcüğün yabancı olma ihtimali de vardır. Bu sözcük eskiden beri, dinlerin kainat ve hayat konularında söyledikleri ile ikna olmayan, bu nedenle nefislerdeki arzuyu gidermek isteyenlere, kahinlik veya felsefik düşüncelerin peşinden koşanlara verilen özel bir ad olmuştur. İşte bu sebepten dolayı Dr. Ahmet Galluş bu konuda ki görüşünü şöyle ifade eder: "Uzun düşüncelerden sonra aklıma gelen ve tercih ettiğim görüş, tasavvuf sözcüğünün Yunanca "neo-sofizizm" den türetildiği yönündedir. Bu sözcük, İslam'dan bir kaç asır önce Eski Yunanlılar tarafından zühud ve ibadet yolunu benimseyen ruhani bir mezhebin adıydı. Bu mezhebin bağlıları, dünyadan yüzlerini çevirip peygamber ve nebilerden aldıkları çeşitli ruhi riyazetlere ve ibadetlere sığınıyorlardı. Ruhları ile yaratıcılarına varma umudu ve sevgisi ile ve ondan yüce, kutsal bilgileri ve hikmetleri almak için böyle yapıyorlardı"

⁶⁹ Tasavvuf, Sevre'tun ruhiyye s. 29. Bu bağlamda üstad Brave'nin şu sözlerini zikretmek yerinde bir hareket olur. "İslam tasavvufu, Hint budizminin değişik bir gelişmiş halidir. Özellikle (Fidanita)'dan gelişmiştir" El -Medhal ile tasavvuf el-İslam s. 69-77 Bütün bunlardan kasıt şudur. İslam tasavvufu denilen şey İslamdan değildir. O çeşitli unsurlardan oluşmuş İslama yabancı kültürlerin etkisiyle ortaya çıkmış bir akımdır. İlerde daha izahlı olarak gelecektir.

Bu görüşü, İngiliz Maarif Dairesinde geçen şu sözler de destekler.

Neo-sofistler çok eski çağlardan beri bilinirler. Dünyayı ve zevklerini bırakıp ibadete çekiliyorlar. Böylece ilahi hikmetlerin kalplerine inmesini umuyorlardı. Bu kelime, iki sözcükten oluşmuş bileşik bir kelimedir. O iki sözcük, “neo” yani “ilah” ve “sofia” yani “hikmet” sözcükleridir. Bu kimseler, yaptıkları zühd ve ibadetler ile rabbani hikmetleri doğrudan Allah’tan kazanmaya çalışıyorlardı. Dolayısıyla onlarla mutasavvıflar arasında (araç ve amacın birleşmesi yönüyle) büyük bir benzerlik vardır.”⁷⁰ Buna Üstad Abbas Mahmut Akkad’ın sözlerini de ekleyebiliriz. Şöyle der: “Hristiyan batı toplumlarında tasavvuf, sır ve gizlilikten türetilir ve adına mistisizm -yani gizlilik ve gizli manalar- derler. Onlara göre bu akımın ayıncı özelliği, gizlilikleri araştırmak, dış görünüşlerin (zahir) ötesindeki gaybi olan sırlarda derinleşmektir.”⁷¹

Daha önce zikrettiğimiz mutasavvıfların sözleri ve davranışları ile şimdi zikrettiğimiz tüm bu yabancı manalar arasında tam bir mutabakat vardır. Daha önce de işaret ettiğim gibi tasavvuf kelimesinin türettiği köke baktığımızda mutasavvıflarla dilbilimcilerinin ihtilaf ettiklerini görürüz. Başlangıcı zühd, sonucu da tasavvuf olarak bilinen tasavvufun İslam’ın dışından ithal edildiğini, İslam’ın bağrından çıkmış bir hareket olmadığını, başlangıcında tasavvufun zühd olarak adlandırılmasının İslam’ın bir yönüne nisbetle böyle adlandırıldığını, bu adlandırılmanın abid ve nasik veya cu’iyye ve urat-çıplak filozoflar olarak adlandırılması gibi bir adlandırma olduğunu söyleyebiliriz. Zikredilen bu adlar, tasavvufun bir yönüne delalet eden adlardır. Tasavvuf kelimesi bütün bu adları kendisinde toplamakta ve her biri, bir yönüyle tasavvufla uyum sağlamaktadır. Buradan hareketle, “sufi” veya ‘sufilik’ kelimesine, İslam öncesi ve sonrasındaki ilk asırda ibadete çekilmiş abidler grubuna veya tek bir abid ferde itlak edildiğini söyleyebilir

⁷⁰ Minber ul İslam dergisi sayı 11 nisan 1963 s. 80

⁷¹ et-Tefkir Feridet’un İslamiyye s. 159

ve onu bu şekilde değerlendirebiliriz.⁷² Ancak İslam öncesi dönemlerde Arap dilinde tasavvuf kelimesinin bu anlamda kullanıldığı hakkındaki rivayetleri yalanlamamak ve onun Arap diline sonradan giren kelimeler arasında olduğunu inkar etmemek gerekir. Çünkü geçmişte bu tür lafızların çeşitli milletlerin dillerinde bu anlamlarda kullanıldığını biliyoruz. Sonradan gelen dilbilimciler, en sağlam görüş olarak bu kelimenin “suf (yün)”tan türetildiğini benimsediler. Özellikle yünlü elbiseler giymek, ilimlerin tedvin ve toplandığı asırda yaygındı.

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların Yunan felsefesi ile bağlantı kurduklarını ve İslam aleminde bunun gerçek bir şekilde ortaya çıktığını bilirsek, işte o zaman abit ve nasiklere bu adın (sufi) verilmesinin uzak bir ihtimal olmadığını bilebiliriz. Çok iyi bir tarihçi olan İbni Kesir, bazı metinlerinde bize; öncekilerin ilminin -ki bununla İslam aklının muvafakat etmediği Yunan felsefesi, yıldızlar ilmi vb. gibi Yunan ilimlerini kastetmektedir- hicri birinci asırda İslam aleminde yayıldığını zikreder. Bir başka metin ise Şirazi'nin “el-Esfar'ul Erbaa” adlı kitabında; Suhreverdi'nin ortaya attığı düşünceleri naklederken şöyle der: “Emeviler döneminde ki ilk kelimacılar, Yunan felsefesini tanıdılar. Ancak Müslümanların daha sonra tanıdığı meşşailik şekliyle değil.”⁷³ O halde Arap-İslam aleminde bu tür yabancı ilimlerin kuvvetli olduğu dönemlerde “sufi” sözcüğünün de ithal edilmesine her hangi bir engel yoktur. Sonra, eskiden beri Arap yarımadasında kilise ve manastırların yaygın olduğunu, Arapların bunlardan uzak olmadıklarını, bir çoklarının onlara karşıp dinlerini kabul ettiklerini, Arapların o dönemlerde semavi veya gayri semavi dinlerin, metafizik felsefelerin yaygın olduğunu ve tüm dünya⁷⁴ ile ticari ilişkilerinin bulunduğunu

⁷² Serrac'ın el-Lum'a kitabı s. 42-43'te rivayet ettiği gibi, Zemahşeri'de Esas'ul Belağa adlı kitabında (suf) maddesinde bu konuda bilgi verir. Akkād ise (et-Tefkir faridet'un İslamiyye) kitabında s. 16 da bu şekilde rivayet eder.

⁷³ Neş'et ul fikr'il felsefi fi'l İslam s. 31

⁷⁴ Irak, Fars, Mısır, Hint, Habeş, Şam gibi. Kur'an bu tür ilişkileri Kureyş suresi ile kaydeder.

hatırlarsak yine bu kelimenin ithal edilmesine herhangi bir engel kalmadığını görürüz. Bu ticari ilişkilerinin yanında Arapların onlarla savaş ve siyasi ilişkileri de vardı.

İslam dini ortaya çıkıncaya kadar Arapların eski Yunan -Büyük İskender'in doğuyla savaştığı dönemlerde- Roma, Fars ve Habeşistan dünyası ile ilişkileri vardı.

Tasavvuf anlatıldığı şekli ile aslı, lafzı ve manası itibariyle yabancı kökenli, dışardan ithal edilmiş bir kavramdır. İslam'dan değildir.

İKİNCİ BÖLÜM

SÜNNİ TASAVVUF ve FELSEFE

Hazırlık

İslam felsefecileri ve mutasavvıfları arasında büyük bir ortak nokta vardır. O nokta, ilk İslam filozofu ve bir işraki olan Farabi'nin ortaya çıkardığı, ondan sonra da tasavvuf ve felsefecilerin ele alıp işlediği işraki bilgi teorisidir. Mutasavvıfların yanında marifetin 'bilgi' şekillenmesinde ve oluşmasında bu teorinin büyük bir etkisi vardır. Her ne kadar metod ve dış görüntü bakımından felsefecilerin yanındaki marifetten farklı olsa da, prensip olarak her iki tarafın yanında da sonuç aynıdır. Mutasavvıflar, bir çok görüşlerini felsefecilerin yaptığı gibi sözü edilen bu marifet teorisile izah etmişlerdir. Bu durum onların velayet, peygamberlik, vahiy, mucizeler ve velilerin kerametleri hakkındaki düşüncelerini açıklarken açıkça ortaya çıkmaktadır. Ehli sünnet mutasavvıfları olarak adlandırılan mutasavvıflarla felsefeci mutasavvıflar olarak adlandırılan işraki mutasavvıflar arasında bu konuda hiç bir ihtilaf yoktur.

A) İŞRAKİ BİLGİ (MARİFET) TEORİSİ

Ebu Nasr el-Farabi bilginin amacı, faal akla (etkin akıl) ulaşmaktır der. Farabi'ye göre faal akıl, vahiyden sorumlu melek olan Cebrail'dir. Bütün şekillerin resimleri onda -kendi zannına göre çizilmiş ve bütün gaybi bilgiler ona nakşedilmiştir. İnsan, çile ve riyazetlerle, mücahede ile nefsin/ruhunu arındırmadıkça bu dereceye ulaşmaz. Bu ise ancak bazı iradi fiillerle gerçekleşir. Bunlardan bir kısmı fikri, bir kısmı da bedeni fiillerdir. Yoksa geliş güzel fiiller değildir.⁷⁵

Bu fiiller, yavaş yavaş insanı beşerilik halinden çıkarır onu meleki bir halete taşır. Farabi'nin dediği gibi, bu fiiller onu maddelerden ayrı olan cevherlerden biri⁷⁶ haline getirir. Böylece insan, tam bir marifet derecesine ulaşır. Bu dereceye ulaşmakla, bilgiler nefsin/ruhun bir tabiatı haline gelir. Nefsi/ruhu, akıl ve fiil ile elde edilen külli (genel) suretlerle beraber olur. Faal akla ulaşma derecesi işte budur.

İnsan bu dereceye ulaşınca sadece mukarrep meleklerin mutali olduğu külli bilgileri ve gaybi olan cüz'i bilgileri kabul eder hale gelir. Çünkü bu tür bilgiler, levhi mahfuzda veya faal akılda -Cebrail- nakşedilmiştir. Bu durum, ya uyanık halde veya uyku halinde -ki felsefecilerin veya ilahiyatçıların durumu budur- meydana gelir.⁷⁷

İşte yeni Eflatunculuğun tabileri olan Müslümanlara göre işraiki bilgi teorisinin özü Farabi'nin onlara çizdiği şekliyle budur.⁷⁸

⁷⁵ Ara'u Ehl'il Medine el-Fadile s. 67, el-Marife inde müfekkiri'l müslimin s. 223 229, Mealim el fikr'il felsefi s. 98

⁷⁶ Aynı eser s. 66

⁷⁷ Aynı eser s. 84, el-Marife inde müfekkiri'l müslimin s. 223 229, Mealim el fikr'il felsefi s. 98

⁷⁸ Yeni Eflatunculuk, işraiki bir ekol olup, ilaha ulaşmak veya fikri olarak onunla birleşmek, onunla beraber o yüce alemde yaşamak, maddeden soyut o ilahi alemde sürekli olarak onunla olmak, maddiyatında olduğu zaman nefsin ona ulaşmakta aciz olduğu gizli sırları bilmek amacıyla, nefis ve alem konusunda derinlemesine düşünmek, nefsi maddiyatından soyutlamak ve dış alemden uzaklaşmak (itizal) üzere kuruludur. Bu akım, ilk olarak Eflatun'dan nakledilmiş, daha sonra miladi üçüncü asırda Plotin eliyle sağlanmıştır.

Kısaca, bu teorinin merhalelerini ele alıp düşünelim ki, üzerinde kurulduğu temel esaslara ulaşabilelim ve bu teorinin temelini oluşturan sözlerin yanlışlığını görebilelim. Farabi'nin söylediğine göre bu teorinin merhaleleri şöyledir. İnsan nefsi/ruhu, çile ve riyazetler sonucu kuvvetlenir. Öyle ki nefsi, gerçek bir akıl -akıl'un bi'l fiil-⁷⁹ haline gelir. Bu merhale de ma'kul şeyleri anlar hale gelir. Yine bu merhalede akıl'ul müstefad -aktif akıl- elde edilir. Elde edilen bu akıl ile insan, faal akla ulaşır. İslam felsefecilerinin yanında faal akıl, Cebail (as), tasavvufcuların yanında ise Levhi Mahfuzdur. Olan va olacak olan her şey bu faal akla kaydedilmiştir.

Bu merhalede insan nefsi, ayna masebesindedir. Mele-i Ala'da veya melekler aleminde olan her şey oraya yansır. Bu hale ulaşan kişi, faal akıldan kendi munfail aklına -pasif akıl, etki kabul eden akıl- akan şeylerle filozof ve hikmet sahibi kimse olur. Yine o faal akıldan kendi hayal gücüne akan şeylerle, daha sonra olacak şeylerden sakındıran bir uyarıcı, şimdi meydana gelen cüz'i şeyleri haber veren bir peygamber (nebi) olur.⁸⁰

Burada Farabi'nin marifet/bilgi ile nübüvveti bir teoride toplandığını görüyoruz. Alim ve ilahiyatçı filozofların bilgilerinin üzerinde kurulduğu esas ile peygamberlerin bilgilerinin üzerinde kurulduğu esas -her ne kadar peygamberler için hayal gücünü tahsis etse de- bir tutmaktadır. Yine bu teoriyi hasta ve delilerin bilgilerine onların gaybiyatlarına da esas kılmakta ve şöyle demektedir: "Bazen insanın mizacını değiştiren anzi durumlar olabilir. Bu anzi durumla o, uyanık iken veya uyku halinde iken faal akıldan bilgi almaya hazır haldedir.

⁷⁹ İsraki bilgi teorisinde 'akıl' kelimesinden, insanın üzerinde bulunduğu bilgi hali kastedilir. Onlara göre insan, bilgileri elde etmeden önce heyuli akıl (bilgilerden soyutlanmış bir madde halinde) merhalesinde bulunur. Bilgi almaya başlayınca nefiste faal akıl aydınlanır. O zaman akıl münfail (pasif -etki kabul eden akıl) haline gelir. Bu bilgiler kuvvetlenince akıl, aklun bil fiil olur. Burada da bilgiler artınca akıl, akıl'ul müstefad (aktif akıl) haline gelir. Bu merhalede akıl, tam kemale ermiştir. Müstefad akıl merhalesinde -ki bu merhale insanın israki yolla elde edebileceği bilgilerin en son geçtiği merhaledir- İnsan faal akıl ile -vahiyle mükellef olan Cebail(as) ile- ilişkiye geçebilir. Bu merhale, onlara göre kainata egemen olan on aklın sonuncusudur. Bu akıl ile gayp bilgisi ve ledunni ilim en kamil anlamıyla alınır. Bu, insanın kendi iradesi ile hasıl olur

⁸⁰ Ara u ehlil medine til fadile s.85-86

Bazen insanın mizacını ve hayallerini bozan durumlar insanın başına gelebilir. Bu durumda hayal gücünün oluşturduğu şeyleri meydana geldiği şekli ile görebilir. Hasta, deli ve benzerlerinin durumu böyledir.”⁸¹

Bu teori içerdiği işraki unsurların yanında Aristo'nun görüşlerini de içermektedir. Özellikle Aristo'nun nefsi ve hissi yönleri ile rüyalarla ilgili görüşlerini içerir.⁸² Gaybi manaları, vahiy veya rüya ile ortaya çıkarmak, nefis, his ve hayal gücü arasındaki ilişkileri orada görürüz. Farabi şekillerin görünmesi ve bilgilerin nefiste aydınlanmasının nedenini dış hislerin idrakinin zayıflamasına ve hayal gücüne bağlar. Dış hislerin idraki hayal gücüne tamamen hakim değildir. Bu nedenle nefis, faal aklın örttüğü bir çok şekli anlık olarak görebilir.

Hayal gücü, görünen ve hissedilen şeylerle hayal eder. Bu da ancak rüya veya ilham ile gerçekleşir. Vahiy halinde ise şekil ve ilahi manalar gerçek halleriyle görünür.⁸³ İşte İslam filozoflarına göre marifetin tefsiri ve onun nübüvvet ve velayetle olan ilişkisi budur.

B) İŞRAKI BİLGİ VE SÜNNİ TASAVVUF

Mutasavvuflara döndüğümüzde, işrakiliğin hicri ikinci asrın son çeyreğinden itibaren mutasavvufların ilim ve marifetlerine girmeye başladığını görürüz. Çünkü bu dönemde züht artık tasavvufa dönüşmeye başlamış “bir ibadet yolu olan tasavvuf artık bir marifet yolu”⁸⁴ halini almaya başlamıştır. Bu dönemde tasavvuf ve sufi gibi kelimeler kullanılmaya başlanmış düşüncelerinde marifete (bilgiye) meyledenlere veya neo-sofistlere verilen bir ad halini almıştır.⁸⁵

⁸¹ Ara u ehlil medine til fadile s.77.

⁸² Tarih felsefet'ul Yunaniyye s. 158-162

⁸³ Ara'u ehl'il medine el-fadile s. 80-86

⁸⁴ El-Medhal ila tasavvuf el-İslami s. 116

⁸⁵ Risalet'ul kuşeyriyye s. 7-8, Dr Ebu'l Ala Afifi'nin Nicholson'dan çevirdiği (Et-tasavvuf'ul İslami ve tarihini) adlı kitabı s. 27, El-Medhal ila tasavvuf el-İslami s. 111

Birinci bölümde zikredildiği gibi bu felsefi düşünceler, o tarihten itibaren bazılarının makale ve eserlerinde ortaya çıkmaya başlamıştı. Ancak bu tür makale ve eserler zayıf kalmış, kapalı ifadeler halinde basit bir görüntüde olduğundan İbn Sina ve Farabi gibi filozofların yanında bulduğumuz o ikna edici ve derin felsefi düşüncelerin düzeyine ulaşamamıştır. Bu düzeyi ancak daha sonraları Sühreverdi ve İbn Arabi gibi felsefeci mutasavvıfların yanında görebileceğiz.

Belki de onların dini (neo- sofizm) ve felsefi akımların etkin olduğu, kültürel bir ortamda yaşamalarından dolayı bu durum doğal olabilir.⁸⁶ Ancak ilk mutasavvıfların payı olmadan ve onların şahsında züht, tasavvufa dönüşmeden işrakiliğin İslami çevrede felsefecilerin şahsında ortaya çıkması hiç beklenmiyordu.⁸⁷

Zühdün tasavvufa dönüşmesinin arkasında Yunan felsefesi ile Hürmüsiizm⁸⁸ ve onların dışındaki diğer doğu felsefelerinin etkisi vardır. Tasavvuf her ne kadar ilk dönemlerinde genel olarak kendi sunni kimliğini koruyabilmiş ve mutasavvıfların büyük bir bölümü tüm güçlerini harcayarak tasavvuf ile bütün söz ve fiillerinde esas aldıklarını söyledikleri Kur'an ve sünnetin arasını bulmaya, onunla bağdaştırmaya çalışmışlarsa da kendilerini yabancı felsefelerin etkilerinden koruyamamışlardır.⁸⁹

Şunu da mutlaka mülahaza etmek gerekir. H. 260 yılında ölen el-Kindi ve h. 339 yılında ölen Farabi, hemen hemen ilk mutasavvıfların önde gelenleri ile h. 261 yılında ölen Ebu Yezid el-Bestami, h. 297 de ölen Cüneyd b. Muhammed ve h. 309 da ölen Hallac gibi önde gelen mutasavvıflar ile aynı asırlarda yaşamışlardır.

⁸⁶ Aynı eser (Et tasavvuf.....) s. 13-19, 'Dirasat fi'l felsefe el-İslamiyye s. 201

⁸⁷ Aynı eser s. 16-67, 'Dirasat fi'l felsefe el-İslamiyye s. 201

⁸⁸ Hürmüsiizm, Hürmüs adında eski Mısırlılardan bir filozofun adı veya eski Mısır'da hikmetin (felsefe) ilahı veya Babil'lilerin büyük filozoflarından birinin adıdır. Bu konuda değişik rivayetler vardır. Miladi ikinci asırda Mısır ve doğu ülkelerinde eski çağlarda kurulmuş olan bu felsefe ona nisbet edilir. Felsefesi, marifetin zevk, çile ve ruhi yönünün kuvvetlenmesi için bedeni yönlerin zayıflatılması ile elde edilebileceğine dayanır. Kişide ruhi yön kuvvetlendiğinde ilaha ulaşır. Onunla bağlantı kurar ve onunla birleşir. bk. İhbar'ul ulema bi ehbar'il Hukema, el-Kafi s. 2-6 ve 227-229. ve Temhid li tarihi medreset'il iskenderiyye, Dr. Necip Beledi.

⁸⁹ Nicholsun, El- medhal ila tasavvuf el İslam s. 112-119

Hemen hemen çağdaş sayılırlar. Bu erken döneminde tasavvufun İsrakilikten ve İslam'ın kültürel çevresinin dışındaki yabancı akımlardan etkilenmesine delil olarak Hallac yeterlidir. Bu nedenle önceki kültürlerin (felsefenin) sonraki kültürler üzerindeki (tasavvuf) etkisinin gizlenmesi ve saklanması caiz olan bir durum değildir.⁹⁰

Fikir ve düşünce sahibi olan tasavvufcuların, bu tür işraki kültürlerden uzak olduklarını söylemek doğru değildir. Özellikle, tasavvuftan kasıt -ister saf felsefe alanında olsun isterse saf tasavvuf alanında olsun farketmez- bir olan Allah'a yükselmek, ona ulaşmak, onu müşahade etmek, ilim ve marifetin kaynağından içmek ve ona kanmaktır.⁹¹

Nicholson şöyle der, "Feriduddin Attar'ın Tezkiret'ul Evliya kitabını ve onun dışındaki kaynakları araştırdıktan sonra vardığım sonuç şudur. İsraki tasavvuf, -mücerret züht ve vera'nın karşıtı olan tasavvufu kastediyorum- Me'mun, Mu'tasım, Vasıt ve Mütevekkil'in halifelikleri zamanında (h. 247 ile h. 898 yılları arası) ortaya çıkmış, gelişmiş ve ileri bir dereceye ulaşmıştır. Bizim genelde Yunan felsefesinin özelde de yeni Eflatunculuk felsefesinin bu zaman diliminde tasavvuf üzerindeki etkilerini hemen araştırmamız gerekirdi".⁹²

Sonra şöyle devam ediyor; "O asırda Müslümanlar arasında Helenist kültürün yaygın olduğu konusunda sözü uzatmaya hiç gerek yoktur. O zaman Yunan ilimleri dalgası azmış ve tam zirveye ulaşmıştı. Bu dalga özellikle üç merkezden Irak'a yönelmişti. Şam'da bulunan Hristiyan kilise ve manastırları, Horasan'da bulunan Fars Cendisabur medresesi ve Cezire'de bulunan yıldızlara tapan Harran putperestleri. Bu akımlar adeta Irak'ı muhasara etmişlerdi."⁹³

⁹⁰ Ahbar'ul Hallac, Ali b. Enceb es-Sai s. 16-19, el-Medhal, s. 148-158, Et-tasavvuf Sevret'un Ruhiyye fi'l İslam Dr. Ebu'l A'la Afifi s. 232

⁹¹ Daha önce geçen İbn Sina ve Farabi'nin görüşlerine bakılabilir. Ara'u ehl'il medinet'il Fadile s. 26-28, Fi-Tasavvuf el İslami ve tarihihi Nicholson s. 1-21, Es-Silet'u beyne tasavvuf ve't teşeyy Dr. Kamil Şeybi c. 1 s. 280-284, El-Medhal... s. 18, 69-82, Et-Tusaiyyet'ur Rabi'a, Eflatun s. 50-56, Dirasat s. 201-205, Sühreverdi, el-Mecmu'at'ul hikem el-ilahiyye s. 74, 503, 504.

⁹² Ebu'l Ala, Nazret'un tarihiye fi ehli Tasavvuf s. 13.

⁹³ Aynı kaynaklar s. 14, Eflatun'dan İbn Sina'ya s. 22-24, Tarih'ul felsefe fi'l İslam, Die Bour s. 11-33.

Özellikle bu son ekolün felsefesi -ki Hermesizm ve Sabii felsefesi- öyle delillere işaret ediyor ki, nerede ise Sabiiler ile Müslümanlar arasındaki fikri ilişkinin bu tarihten (Miladi 9. asır veya Halife Me'mun döneminden) çok uzun zaman önce varolduğuna insanı ikna etmektedir.⁹⁴

Daha sonra Nicholson, başlangıçta İslam düşüncesinin etkilendiği felsefelerin en bariz olanının, Yeni Eflatunculuk kılıfı ile kaplı olan Yunan felsefesi olduğunu ve Müslümanların vardıkları her yerde bu ekolu gördüklerini, böylece Yunan medeniyeti ile bağlantı kurduklarını⁹⁵ söylemektedir. Yeni Eflatunculuk felsefesi, daha önce belirttiğim gibi diğer doğu felsefeleriyle karışmaktan ve onlardan etkilenmekten kurtulamamıştır. Bu konuda Nicholson şöyle der. "Altı asır boyunca Yeni Eflatunculuk felsefesine bir çok yabancı unsur karışmıştır."⁹⁶

Bu felsefi (Neo-sofist) hava içinde felsefeciler, birbirinden etkilendikleri gibi, ilk mutasavvıflar da çoğu zaman temel prensipleri olan kitap ve sünnete bağlılıklarını koruyabilseler dahi, bu onların felsefecilerden etkilenmelerine mani olamadı.

Serriy es-Sakati (H. 253) hocası Maruf el-Kerhi (H. 200)'den -ki tasavvufun ilk tanımını onun yaptığı söylenir-⁹⁷ Şöyle anlatır; "Uykumda Maruf el-Kerhi'yi gördüm. Sanki Arşın altında idi. Allah, meleklerine, bu kimdir? diye sordu. Melekler; Sen bizden daha iyi bilirsin ey Rabbimiz dediler. Allah Teala: Bu Maruf el-Kerhi'dir. Bana olan sevgisinden sarhoş olmuştur. Benimle karşılaşmadıkça ayılmaz dedi"⁹⁸

Çoğu zaman, Kitab ve sünnete bağlı olduğunu ilan edenlerden Ebu Süleyman Dârani marifeti şöyle tanımlar: "Eğer marifet bir adam şeklinde görünseydi, güzellik ve parlaklığının pek aşırı oluşundan ona bakan herkes helak olurdu. Her nur onun parlaklığının yanında karanlık görünürdü."⁹⁹

⁹⁴ Aynı eser. s.15

⁹⁵ Aynı eser S. 16.

⁹⁶ Aynı eser ve sayfa.

⁹⁷ Prof. Ebu'l Vefa Teftazani, Medhal ila Tasavvuf el-İslami s. 117.

⁹⁸ Risale el-Kuşeyriye s.9.

⁹⁹ Nicholson a.g.e. s. 24-26

Ebu Yezid el-Bestami, bu düşünceleri ve kendisinden aktarılan sözleri bizzat tecrübe ettikten sonra bize aktarmaktadır. Örneğin Eflatun veya az önce bahsettiğimiz Hermes'in ifadelerinin bir yankısı olarak alınabilecek sözlerinden birisi; "Yılanın derisinden sıyrılıp çıktığı gibi bende Bayezit'liğimden sıyrılıp çıktım. Bir de baktım ki, aşık ile maşuk ve aşk hepsi birdir. Çünkü vahdet aleminde hepsi birdir."¹⁰⁰

Mutasavvıfların önde gelen bir büyüğünden çıkan bu sözler, tasavvuf çevrelerinde olduğu gibi felsefe çevrelerinde de yankı bulmuştur. Öyle ki filozoflar, bu tür düşünceleri, benzer ifadelerle ifade etmişlerdir.¹⁰¹ Bu da her iki tarafın aynı kaynaktan beslendikleri görüşünü kuvvetlendirmektedir.¹⁰² Fakat bununla beraber, üçüncü ve dördüncü asrın mutasavvıfları genel olarak Kur'an ve sünneti ölçü aldıklarını söyleyebiliriz. Daldıkları bütün teorik araştırmalarda hissettikleri vecd hallerinde hep o ölçüyü kullanmışlardır. Bunun neticesi de, onların özellikle züht, ibadet ve tasavvufi ahlak ile ilgilenmeleri olmuştur.¹⁰³ Halis keşf ve manevi zevk yönleri ile akıl ve felsefenin zevklerine karıştığı felsefecilerden bu yönleriyle ayrıldılar. Bu nedenle her iki asrın tasavvufunu, Kitap ve sünnete bağlı oldukları prensibine ek olarak genelde tasavvufun üzerine kurulduğu bütün değerleri tamamlamış olgun bir İslam tasavvufu¹⁰⁴ olarak kabul edebiliriz.

¹⁰⁰ Dr. Ebu'l Ala Afifi, *Fi Tasavvuf'il İslami ve tarihihi* s. 137.

¹⁰¹ Farabi *Ara'u ehl'il medinet'il fadile* s. 18 Orada şöyle der: "İşte anlatılan bu insan kemale ermiştir. Artık o fiilen akıl ve makul olmuştur" s. 85, Yine İbn Tüfeyl'in *Hayy b. Yakzan'a* bak. İbn Tüfeyl, *Hayy b. Yakzan*'ın dış alemden soyutlanıp ilahla bağlantısını vasfederken şöyle der: Arif, Maruf, Marifet, Alem, Ma'lum ve İlim hiçbir konuda birbirinden ayrılmaz ve farklılaşmazlar.s. 106.

¹⁰² *Felsefet'ul İslamiyye* s. 40-43, *Hayy b. Yakzan ibn Tüfeyl* s. 118, *Ara'u ehl'il medinet'il fadile* s. 84-86, *Fi Tasavvuf'il İslami ve tarihihi* s. 23-24, *Mecmu-at'un fi'l hikem el-ilahiyye* s. 112.

¹⁰³ *Dirasat fi Tasavvuf el-İslami* s. 111, *Madhal ila Tasavvuf el-İslami* s. 168. *Fi Tasavvuf'il İslami ve tarihihi* s. 168,169.

¹⁰⁴ *Madhal ila Tasavvuf el-İslami Taftazani* s. 112.

EBU YEZİD'İN MARİFET ANLAYIŞI ve TASAVVUFİ Mİ'RACI¹⁰⁵

Ebu Yezid el-Bestami'nin yanında marifet genel olarak, bu dünyevi alemden oldukça az faydalanmak yüce melekuti aleme veya mele-i ala'ya yücelmektir. Bu düşüncenin İslami kökleri olabilir. Ancak Ebu Yezid, bunu daha da ileriye götürüp gnostik felsefecilerin temellerine benzer bir hale getirmiştir. Onun bu benzerliği, uykusunda gördüğü bir rüya şeklinde bize anlattığı mi'racında açıkça ortaya çıkar. O bu olayda Ebu Mansur el-Acli, şulât-ı şia veya Plotin'in takipçilerinden etkilenmiştir.

Rüyasında kendisinin Allah'ı kastederek, ona ulaşmayı ve ebede kadar onunla birlikte kalmayı isteyerek göğe çıkarıldığını görür. Olayı şöyle anlatır: "Dünya semasına geldiğimde yeşil bir kuş gördüm. Kanatlarından birini açarak beni bindirdi ve uçurmaya başladı. Beni meleklerin bulunduğu yere getirdi. Dilin kendisini vafsetmekten aciz kaldığı mülkü bana teklif etti. Ancak ben: Muradım teklif ettiğiniz bu şeylerden daha başkadır, dedim. Sonra sanki ikinci göğe çıkarıldım. Melek ilk semada yaptığı teklifin aynısını teklif etti. Ben de aynı cevabı verdim. Sonra içimden öyle bir özlem ateşine tutuştum ki, himmetimin yanında melekler etraflarında bulunan nurdan ağaçlarla birlikte bir sinek gibi oldular. Daha sonra bana hep aynı teklifler yapıldı. Ben de her defasında aynı cevabı veriyordum..."

Allah, Ebu Yezid'in kendisine yönelmedeki sıdkını gördükçe melek onu bir üst semaya çıkanyordu. Onu yedinci semaya oradan kürsüye oradan da Rahman'ın arşına çıkardı. Onun Allah'a yönelme iradesinde doğruluğu apaçık ortaya çıkınca Allah Teala ona seslenerek şöyle buyurdu: "Ey seçkin kulum, bana yaklaş... Kudsiyetimin sergisi üzerine otur" Ebu Yezid der ki: İşte o zaman kurşunun eridiği gibi eriyordum... Daha sonra her peygamberin ruhu beni karşıladı. Rasûlullah (sav)'ın ruhu da beni karşıladı. Bana şöyle dedi:

¹⁰⁵ Bu bölümde zikrettiklerim Ebu Yezid'in marifet hakkında ki görüşüyle ilgilidir. Ona göre marifete ulaşmanın yolu Fenafillah veya fena fi nefis'tir. Onun ittihad ile ilgili görüşünü ise Gazali'nin bu konudaki görüşünü izah ederken zikrettim.

“Ey Ebu Yezid, Allah seni bir çok yaratıklarından üstün kıldı.” Sonra ben bu hal üzere kalmaya devam ettim. Varlıkların olmadığı önceki hale geldim.¹⁰⁶ Yani varlığımda öyle yok oldum ki varılmadan önceki halime (yokluğa) döndüm.¹⁰⁷

Tabii hikaye oldukça uzun ve Mirac kitabının bütün sayfalarını kapsamaktadır. Orada en bariz olan şey kendisinin uruç vaktindeki marifet durumunu anlatmasıdır. Ona göre dünyadan soyutlanmak, bedenın ağırlığından ve hayattaki şeyleri hissetmekten kurtulmak ve bu yükü hafifletmek ona yükselme gücü veriyordu¹⁰⁸

Ebu Yezid'in yanındaki bu uruç hikayesi, büyük ölçüde Plotin'in uruç hikayesine benzemektedir. Çünkü her iki hikayede de yapılan gayretlerinden maksat, Allah'ı görmek (ru'yetullah), onda yok olmak (fena) ve onunla birleşmektir (ittihad). Allah'la birleşmenin (ittihad) şartı ise, hislerinden soyutlanmak, nefsinde yok olmak ve ittihadı doğru uruç (yükselmek) etmektir. Öyle ki mutasavvuf, Plotin'in tabiri ile ağırlık sahibi biri değil, hafif oluncaya kadar bu hale devam etmelidir.¹⁰⁹ Ebu Yezid ise şöyle diyor: “Varlıkların olmadığı önceki hale gelinceye kadar...” Yani bu dünya varılmadan önce zerre aleminde olduğu zaman ki hali kastetmektedir.

Ebu Yezid, fena hakkındaki görüşüne misak ayetini¹¹⁰ delil getirmektedir. Ancak ayet fıtratın birliğine delalet etmekte Ebu Yezid'in anladığı gibi fena birliğine değil. Ayet, kafirlerin nankörlük

¹⁰⁶ Mi'raç kitabı Kuşeyri s. 129-134

¹⁰⁷ Medhal ila Tasavvuf el İslami s. 147 İslam tasavvufunda fena ekolünü ilk kuran kişidir. Bu ifadeleriyle o fena hakkındaki görüşünü bize açıklamaktadır. Onun bu görüşünü Muhammet b. Atıyye el-Mekki'ye mensup İlm'ül Kulub adlı kitapla karşılaştırm. s. 66

¹⁰⁸ Miraç kitabı s. 122-133.

¹⁰⁹ Tarih'ul felsefet'il Yunaniyye s. 289. Burada onun Hürmüsizm akımının Uruç, ittihat ve Allah'a ulaşma hakkındaki görüşlerinden etkilendiğini de ekleyebiliriz. Marifet veya ilaha ulaşma yolu, yok olma derecesine ulaşmaktır. Özellikle Ebu Yezid'in ifadelerine iyice baktığımızda bunu fark etmekteyiz.

¹¹⁰ Misak ayeti şudur: “Rabbın ademoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onlara ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye onları kendilerine şahit tutmuştu. Onlarda “Evet buna şahidiz” dediler. Kıyamet günü “biz bundan habersizdik” demiyesiniz” Araf 172. delil olarak almaktadır.

ederek tabiatlarının dışına çıkmalarını, Allah'ın, insanı üzerinde yarattığı fıtratı değiştirmelerini kınamakta ve onları azarlamaktadır.¹¹¹

Ebu Yezid'in anlattığı bu urucunu Plotin'in ittihād görüşünden ayırabiliriz. Çünkü onun bu urucunu Rasûlullah (sav)'ın miracından iktibas ettiğini¹¹² gösteren gizli işaretler vardır. Özellikle Ebu Yezid'in Plotin veya Hermesizmden aldıklarıyla Rasûlullah (sav)'tan aldıkları birbiriyle kıyaslanınca Rasûlullah (sav)'tan aldıkları daha ağırlıkta olduğu görülür. Onların ittihad görüşü ile Ebu Yezid'in uruç düşüncesi arasında Rasûlullah (sav)'ın miracı ile Ebu Yezid'in miracı arasındaki mesafe kadar mesafe vardır. Rasûlullah (sav) miraç için Ebu Yezid'in yaptığı gibi çeşitli soyutlanma metotlarıyla hazırlık yapmadı.¹¹³ Dolayısıyla dünyevi olandan soyutlanma eğilimi, mertebelerde yükselmek, nurani bir hale ulaşmak için çalışmalar yapmak, Müslümanlara göre melekler topluluğu arasına girmek Plotine göre de ilahi alana girmek, Allah nurunun aydınlığı ile yürümek, ona muttali olmak gibi şeylerin hepsi bazı Müslüman mutasavvıflarla kendi dışındaki felsefeciler arasında ortak görüşlerdir. Bu felsefelerin başında da yeni eflatunculuk felsefesi gelir.¹¹⁴

Sufilerin yanında ne kadar sunni unsurlar bulunsada onların yanında az da olsa İsrakilikten bir nebze bulunduğunu seziyoruz. Bundan hiçbir kaçış yoktur. Felsefeye veya sunni olmayan tasavvufa meyledenlerde veya İslam'a sonradan giren¹¹⁵ bu iki akımı

¹¹¹ İbn Kesir tefsiri s. 500-506. Keşşaf Zemahşeri c.1 s. 357. Menahic'ul edille İbn Rüşd s. 154

¹¹² Salih Müslim c.1 s. 99.

¹¹³ Mecmuat'ul-Resail vel Mesail İbn Teymiye s. 85 c.5. Fî Tasavvuf el İslami ve tarihîhi s. 59

¹¹⁴ Fî Tasavvuf el-İslami ve Tarihîhi Nicholson s. 18. O bu konuda şöyle der; Dakik anlamıyla tasavvufun doğuşunu çevreleyen tarihi şartlara dikkatle baktığımızda onun Yunan düşüncesi ile doğu dinlerin bir karışımı ve birleşiminin sonucu olarak almamız gerektiği görüşünde yakın üzereyim. Ama ben tasavvufun doğuşuna başka faktörlerinde etkili olduğu görüşündeyim. Kur'an'ın kendi tabiatı da onun doğuşuna etki etmiştir. Örneğin Kur'an düşünceye teşvik eder. Varlık ve ilahiyat konularından görüşler belirtir. Onları tefekküre davet eder.

¹¹⁵ Fî Tasavvuf el İslami ve tarihîhi s. 18, Dirasat'un fi'l felsefetil İslamiyye, s. 246 et-Tasavvuf sevre't'un ruhiyye fi'l İslam s. 294 El- Medhal ila tasavvuf el İslami s. 18, 70-76.

kabul edenlerde eski dinlerin bir çok putperestlikleri bulunmaktadı. Çünkü o asrın kendisi, milletler ve kültürler arası karışım ve etkileşim asnydı. Bu kültürlerin düşünceleri ve kitapları hicri ikinci asrın son çeyreğinden itibaren kültürlü tabakanın ilgilendiği alan haline geldi.¹¹⁶ Bu dönemde “sufi” kelimesinin kullanılması yaygınlaştı.¹¹⁷ Sühreverdi el-Maktul’un bu etkilenme ile ilgili açıklamaları ve alıntılarının zikri ilerde gelecektir.¹¹⁸

CÜNEYD’İN MARİFET ve TEVHİD ANLAYIŞI

1) Cüneyd’in Marifet Anlayışı

1- Mutasavvufların efendisi sayılan Cüneyd b. Muhammed’in mezhebi, nerede ise Eflatun ve Plotin’in mezhepleriyle aynı olacaktı. Halbuki Cüneyd, Kitab ve Sünnete bağlılığını sonuna kadar ilan etmiş, sürekli olarak itaat ve ibadetlerin yapılmasını emretmiş, bu konuda imam ve seyyid kabul edilmiştir. Bu konuyla ilgili bir çok söz ondan nakledilmiştir. Örnek olarak: “Allah’ı tanıyan arifler, amelleri Allah’tan alır ve o amellerle yine ona dönerler.”

“Rasûlullah (sav)’ın izinden gidenler dışında tüm yollar insanlara kapalıdır”.¹¹⁹

Bütün bunlara rağmen onun da İshrakilik felsefesinden etkilendiğini görüyoruz. Çünkü o, ariflerin makamlarını birbiriyle kıyaslarlarken akıl, ilim ve marifetin birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyleyerek aralarını ayırmaktadır. Bu ayırmanın temeli ise, ishrakiliğin bu kavramlar arasında yaptığı farklılıklara ve bu konudaki metoduna dayanır.

¹¹⁶ Bizler tercüme hareketinin resmen Ebu Cafer el-Mansur döneminde H. 136-158 yılları arasında olduğunu biliyoruz. El-Vasit fi’l edeb e-Arabi ve tarihihi şeyh Ahmet es-Sekenderî s. 242, Tarih’ul Arab, Dr. Philip Huriy, s. 327.

¹¹⁷ Nicholson, aynı eser, s. 3,14, Risalet’ul Kuşeyriye s. 7,8, Es-Sofiyeye ve’l fukara, İbn Teymiyye s. 280.

¹¹⁸ Mecmuat’ul Hikmet’il ilahiyeye s. 502, Hikmet’ul ishrak s 157.

¹¹⁹ Risale-i Kuşeyriye s. 19, 40.

Cüneyd şöyle der: “Akıl, muhadara sahibine yol gösterir. İlim, mukaşafe sahibini (İlaha) yaklaştırır. Marifet ise, müşahede sahibini eritir yok eder.”

Bu sözünde Cüneyd, akıl ile muhadara sahibi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Muhadara, yükselmenin ilk merhalesidir. O merhalede kalp, burhan ve delillere muhtaç olur. Çünkü hala perdenin gerisindedir. Bu merhaleden sonra mukaşefe merhalesi gelir. Bu merhale sahibi delilleri düşünmeye ihtiyaç duymaz. Bu nedenle Cüneyd, onunla ilim arasında bir bağlantı kurmuştur. En sonunda müşahede merhalesi gelir. Bu merhalede, şühud güneşinin aydınlığının parladığı, hakkın huzurunda olma halidir. Bu mertebe, irfan veya marifet mertebesidir.¹²⁰

Daha sonra Cüneyd'in marifeti, fena'ya bağladığını görüyoruz. Bunda öyle derinleşiyor ve ileri gidiyor ki, onu üçüncü asrın mutasavvıflarının yanında gördüğümüz basitlikten uzaklaşıyor, felsefi mezheb sahiblerine ve onların metotlarına yaklaşıyor. Velilerin vasıflarını, onların bu dereceyi ve ilimleri elde etme yollarını açıklarken şöyle der: “Allah, kullarından seçkin bir grubu diğer insanlardan ayırıp onları velayete seçti. Gaybın kaybolduğu melekut aleminin derinliklerini onların ruhlarna vatan yaptı. Orada, daha varlıklar olmadan önce meşiet aleminde onları önünde durdurup kendisini onlara tanıttı. Kendisinden gelen davetin ne olduğunu onlara kavratmıştı. İşte bu kimseler, fena hallerinde var olan, beka hallerinde de baki olan fani varlıklardır. Rabbani sıfatlar, ezelilik ve devamlılık onları kuşatmıştır. Orada, bekalılarının devam etmesi ve ilminin saklı gizliliklerini onlara göstermesi için onların yok olmalarını (fena'ya ermelerini) dilediğinden bütün bunu onlar üzerinde izhar etmiştir.”¹²¹

İşte Cüneyd'e göre velilerin sahip olduğu ilimlerin açıklaması ve iletisi budur. Onun yaptığı bu izahta, felsefi ve işraki izler görünmektedir. Görünen bu izler Kur'an'ın sunduğu meseleler ve delillerinin açıklamalarından oldukça uzaktır.

¹²⁰ el Medhal ile tasavvuf el-İslami s. 134. Risale el-Kuşeyriyye s. 40

¹²¹ Resail Cüneydiyye kahire üniversitesi kütüphanesi 58/2.

Bu nedenle diyebiliriz ki, yeni eflatunculuk akımı bazı mutasavvurlara pek dokunmuş ve onları etkilemiştir. En azından tevhid ve marifetle ilgili bazı meseleleri çözmek için onlardan etkilenmişlerdir.¹²²

2) Cüneyd'in Tevhid Anlayışı

Ona göre tevhid; bütünüyle Allah'ta istiğrak (kaybolmak) olmaktır. Kendisine tevhidin ne olduğu sorulunca şöyle cevapladı: Şekil ve resimleri görmeyen zayıfladığı, ilimlerin içinde toplandığı öyle bir manadır ki, Allah şu an ki gibi orada olur."¹²³

Bu söz, Plotin'in söylediklerine pek yakındır. Plotin şöyle der; "Bütünüyle kendi içimize yönelim ve herşeyi unutalım. Hatta düşünenin biz olduğunu dahi unutalım. İşte bu şekilde onunla birleştikten (ittihad) sonra gidip diğerlerine bu halimizi anlatalım. Tabi eğer oradaki birleşmenin (ittihad) içeriğini onlara anlatabilirsek."¹²⁴

Plotin'in ittihadı anlatışı ile Cüneyd'in tevhidi anlatışı arasında bir yakınlık olduğunu ancak böyle ifadelerle görebiliriz. Şunu da belirtmeden geçmeyelim. Buradaki birleşme (ittihat) Hristiyanların Hz. İsa (as) için söyledikleri birleşme anlamında değildir. Kast edilen birleşme hayale daha yakın olan bir hal anlamındadır.¹²⁵

Cüneyd'i, birleşme (ittihat) düşüncesine yaklaştıran şeylerden biri de, yine başka bir yerde tevhidi tarif ederken görebiliriz. Onun aşağıdaki sözleri Hermesizm'in ittihat düşüncesine de çok yakındır. Şöyle diyor Cüneyd: "Şunu iyi bil ki Allah'a yapılacak ilk ibadet, onu tanımaktır. Allah'ı tanımanın (marifet) aslı ise onu birlemek (tevhid)tir. Bu birleme sistemi, nasıl? nerede? ne zaman? gibi soru ve sıfatları ondan nefyetmektir. Onun varlığına

¹²² Fi'l Felsefet'il İslamiyye Dr. İbrahim Mektum s. 38-40, El medhal ila Tasavvuf İslami s. 137.

¹²³ Kuşeyri Risalesi s. 135.

¹²⁴ Tarih'ul felsefe'ul Yunaniyye s. 289, Fi'l Felsefet'il İslamiye s. 40.

¹²⁵ Medhal ile Tasavvuf el İslami Dr. Ebu'l Vefa Taftazani, s. 132.

delil aramak yine kendisinin bir tevfidir. Onun tevfiği ile insan, tevhide ulaşır.”¹²⁶ Yine “fena” konusuna öyle dalıyor ki bu, onu ittihadı yaklaştırmaktadır. Fena konusunda şöyle der: “Kul tevhid ile onu tasdik etmeye ulaşır. Onu tasdik etmekten tahkike tahkikten de marifete ulaşır. Bu marifet ile, kulun dua yaptığı şeyler kabul olunur.”¹²⁷ Bu mertebeye ulaşan bu fani kişi hakkında ise şöyle der: “İşte o zaman kişi, yok olan bir varlık ve varolan bir fani olur. Yani var olmadığı halde vardır. Var olduğu halde yoktur. Sonra da var olmadan önceki hale gelir.”

Velilerin tevhid veya marifetini anlatırken yine bu akımların izlerini onda görebiliriz. Bu konuda şöyle diyor: “Eğer kendi varlıklarının dışında hakkı bulmuşlarsa (Hakkı bulmayı kendilerine dayandırmaz bunu kendilerinden bilmezlerse) işte o zaman hakkı bulmuş ve hak o kişide varolmuş demektir. Bunu ondan başkası bilemez ve tarif edemez.”¹²⁸ Ardından kişinin kendi kötü sıfatlarının silinmesinden ve onun vahdaniyeti idrak yolunda Allah'ın kendileri üzerindeki etki ve fiillerinden bahsediyor.

Tevhid konusunda söylediği sözler onu Kur'an'ın dışındaki başka akımlara kaymasına neden olmaktadır. Her ne kadar “Onun idrak edilmesi kesinlikle yaratıklarına benzemesi demek değildir. O bundan münezzehtir” dese ve İslami manada tevhidi muhafaza etmeye çalışsa da bu, onun başkalarından etkilenmesine mani olmaz.

O, misak ayetini kendi anladığı özel manada kullanmakta, böylece kendisine göre tevhidin temel direklerinden biri olan fena hakkındaki görüşlerini desteklemekte benzer teorilerden etkilendiği görülmektedir. Misak ayeti Araf Suresi 172. ayettir. Mealen şöyledir:

“Rabbin Adem oğullarının bellerinden zürriyetlerini almış ve; Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar: “Evet, buna şahidiz” dediler. Kıyamet günü “Biz bundan habersizdik” demeyesiniz”

¹²⁶ Resail Cuneidiye s. 63/2.

¹²⁷ Aynı eser. s. 63/2.

¹²⁸ Aynı eser. s. 58.

Cüneyd bu ayetin tefsirinde şöyle der: “Ezeli alemde veya zerre aleminde bedenler daha varolmadan önce velilerin ruhları vardı. Fakat bu varlıkları, fenanın bizzat kendisiydi. Çünkü o zaman idrak ettiği tevhidi, şimdi bedenler aleminde idrak edemiyor. (O zaman idrak ettiklerini şimdiki varlığıyla idrak edemiyor.)” Bunu şu sözleriyle açıklıyor: “O yok olduğumda bedenimi inşa ettiği gibi, beni inşa etmekle de beni yok etti (fena kıldı). O haber vermeyi üslendiği halde, ondan bana hiçbir haber verilmedi. O resim ve şeklimi kendi sıfatıyla silmedi mi? İşte ben silinmekle, ona yakın olmada ilmim önüne geçti.”¹²⁹

Burada kendimizi sanki Ebu Yezid’in fena hakkındaki görüşünün önünde buluyoruz. Çünkü fena görüşü mutasavvıfların yanında vuslatın en özel özelliklerinden, vecd ve lezzet (zevk)’in görüntüsü, marifet ve sevginin yolu, Allah’la birolmanın ve onda kaybolmanın (istiğrak) esasıdır.¹³⁰

Halbuki ayetin muradı ne Ebu Yezit’in, ne Cüneyd’in ne de fena mezhebi üzere kurulu mutasavvıfların anlayışıdır. Bilakis ayetin muradı, insanlar doğduktan sonra kendi fıtratları ile Allah’ın birliğine delalet eden delil ve şahitleri gördükten sonra onu tevhid etmeleri ve birlemeleridir. Varlık alemindeki bu deliller ona şahit olmanın yerini tutmaktadır.

O halde varlık alemindeki deliller, insanlar için bir hüccettir. Allah Teala’nın buyurduğu gibi: “Yıldız ve ağaçlar ona secde ederler” bir başka ayette “O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız” (İsra-4). Sahih olan bir hadiste ise, Rasûlullah (sav) şöyle buyurur: “Her doğan, fıtrat üzere doğar. Ama sonra annesi ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yetiştirir.”¹³¹

¹²⁹ el-Fena, Cüneyd Bağdadi s. 304, İlm’ul Kulub Ebu Talib Mekki s. 69-70, et-Tasavvuf Sevret’un ruhiyye fi’l İslam s. 217-221

¹³⁰ Risale Kuşeyriyye s. 118, Fusus’ul Hikem İbn Arabi s. 185, et-Tasavvuf Sevret’un ruhiyye fi’l İslam s. 300

¹³¹ Cami’ur Resail İbn Teymiye s. 14, Şıfa’ul Alil, İbn Cevzi s. 382, Menahic’ul edille, ibn Rüşt, s. 154.

İşte Ehl-i Sünnetin akli ve nakli delil ve görüşleri bunlardır. Mutezile'nin görüşü de budur.¹³² Mutasavvıfların ayeti bu şekilde tefsir etmelerini sadece kendi tasavvuf kitaplarında bulunmakta olup başka hiçbir kitapta bulunmamaktadır. Ayrıca şuna da işaret etmekte yarar var. Mutasavvıflar bu tefsir şekli ile ayetin zahir manasını esas almışlardır. Halbuki batını manayı zahir manaya tercih etmek onların adetidir. Ama burada bu adetlerine riayet etmediler. Sonra Ehli sünnet, ifadelerin harfiliğine (tıpa tıp oluşuna) bağlı kalmaz. İslami ve mantık usulleri, Arap dilinin belâğat ruhunu hep göz önünde bulundururlar.¹³³

C) SÜNNİ MUTASAVVUFLAR ve FELSEFECİLER

Yukarda sözünü ettiğimiz mutasavvıflar her ne kadar felsefe-den etkilenip bazen bunu, dini nasları tefsir etmek için kullanmışlarsa da, tefsirini yaptıkları bu nasların zahiri manalarını ve lügavi durumlarını¹³⁴ gözönünde bulundurmuşlardır. Cüneyd'ten şöyle bir söz rivayet edilir: "Bu mezhebimiz -Tasavvufi yolumuz- Kitap ve sünnetin esasları ile sınırlıdır." Bir başka sözünde ise şöyle der: "Bu ilmimiz, Rasûlullah (sav)'ın hadisleriyle bağlıdır."¹³⁵

Ebu Süleyman Darani (H. 215) ise şöyle der: "Bazen o kimselerin (tasavvuf ehlinin) nüktelerinden bir nükte kalbime gelir. Bu günlerce devam eder. Ama ben, onu asla kabul etmem. İki adil şahit (Kur'an ve sünnet) buna delalet ederse o zaman kabul ederim."¹³⁶

Bu sözler, felsefecilerin nasları açıklama şekline ve o naslar¹³⁷ hakkındaki görüşlerine terstir. Felsefeciler o nasları tefsir ederken manadan öyle uzaklaştılar ki, nasların zahir manalarının dışına çıktılar. Bu nasları dini ve lügavi manaların dışına çıkarıp başka

¹³² Tefsir Keşşaf, Zemahşeri s. 172.

¹³³ Küşeyri risalesi s. 19, Din vahiy İslam, Dr. Mustafa Abdurrezzak, s. 67.

¹³⁴ Küşeyri risalesi s. 19, Ed-Din ve'l vahy ve'l İslam, Mustafa Abdurrezzak s. 76-77.

¹³⁵ Küşeyri risalesi s. 19.

¹³⁶ Küşeyri risalesi, s. 142, Fi Tasavvuf el İslami ve tarihi s. 6

¹³⁷ Mustafa Abdurrezzak, Din, vahiy İslam s. 77

manalar verdiler. Belki de dini naslan felsefi terim ve tanımlara boyun eğdirdiler. Cebrail'i faal akıl olarak tefsir etmeleri gibi.¹³⁸

Mutasavvıflar, vecd ve zevk hallerini ifade etmek için her ne kadar bazı yabancı felsefelerin ibarelerini kullanmışlarsa da Cüneyd'te gördüğümüz ve Ebu Süleyman Darani'nin söylediği gibi "Allah, bazen yatağında yatan arife öyle sırlar keşfeder ve üzerine öyle nurlar akıtır ki, kalkıp namaz kılan kimseye bu sırları keşfetmez ve o nurları üzerine akıtmaz." Bu söz, daha önce geçen Plotin'in şu: "O'nu düşünmek istediğimizde, fikrimizin dışarıya koşmasına mani olmalıyız. Nefsin bütün suretlerden hali/boş olması gerekir ki, ilk varlığın nuru ile dolmamıza engel olan hiçbir şey kalmasın."¹³⁹ sözünün aynısıdır.

Bununla birlikte bu dönemde çoğunluğa hakim olan genel karakter İslam'dı. Vardıkları hükümler, Kur'an ayetleri ve Rasûlullah (sav)'ın hadisleri ile süslüydü. Tasavvufi hayatlarında onlarla yol buluyor ve hidayete eriyorlar, başkalarının da kendileriyle hidayet bulmaya çağınıyorlardı. "Vecd" ve "Zevk" hallerinde bu iki kaynağın dışına çıkmıyorlardı.¹³⁹ Bu söylediklerimize en güzel delil, Haris b. Esed el-Muhasibi'nin tasavvufudur.

MUHASİBİ

1) Muhasibi'nin Tasavvuf Anlayışı

a- Haris b. Esed el-Muhasibi (Ö. Hicri 243) içinde bulunduğu şüphe halinden kurtulmak için tasavvuf yoluna girdi. Çünkü o, önce ümmetin durumunu düşündü. O dönemde varolan mezheplere baktı. İnsanların birçok sınıfa ayrıldığını gördü. İnsanlardan kimi ahiretini daha çok düşünüyordu. Ama bunlar azınlıktaydı. Kimisi de bundan habersiz ve cahildi. Tahsil ettiği ilimlerle saygınlık,

¹³⁸ Tarih'ul felsefe el-Yunaniyye s. 289

¹³⁹ Kuseyri Risalesi s. 2,3 El Furkan, İbn Teymiyye s. 72, Risalat'us Sofiyye ve'l Fukara s 18, Dirasat'un fil felsefet'il İslamiyye s. 269, er-Riaye li hukuk'illah. Muhasibi,

büyüklik, şan ve şöhret gibi dünya metaini düşünüp bunun peşinde koşuyordu. Kimileri de abidlerden olmadığı halde onlara benzemeye çalışıyordu.¹⁴⁰

Bu nedenlerden dolayı Muhasibi, kurtuluş yolunun takvaya sarılmak, farzları eda etmek, helal ve haramdan kaçınmak, Rasûlullah (sav)'a uymak, ona özenmek olduğunu gördü. Muhasibi, marifeti farz ve sünnetleri yerine getirmekte arayınca, Allah onu, fıkıh ve tasavvufu birarada toplayan, Rasûlullah (sav)'ı izleyen, ahireti dünyaya tercih eden, Allah'ın emirlerine ve rasûllerin sünnetlerine bağlı kimselerle buluşturdu. Bu tür kimselerin yolunu ona gösterdi.

Onların ahlak ve yaşantıları Muhasibi'nin kişiliğinde güzel bir yer bulunca onlara bağlandı ve onlardan çok faydalandı. Allah onu, gönlünü sukunete erdiren ilimle rızıklandırdı. O yolu kabul eden veya o yola girenler için kurtuluşu umud etti.¹⁴¹

Muhasibi, Kitap ve sünnet üzere kurulu olan tasavvuf ilmine ve hayatında bu ilme bağlı kalan kimseler üzerindeki etkilerine işaret ederek şöyle der: "Hiç bir şek ve şüphe olmadan kesinlikle şuna inandım ki, tasavvuf ilmiyle amel eden kimseye imdat yetişir. Bu ilme muhalefet edende ise, muhakkak bir eğrilik gördüm. Bu ilmi bilmeyen, tanımayan ve onu inkar eden kimsenin kalbi üzerinde pas ve kirin biriktiğini gördüm. Onu anlayanda ise, sonsuz güzel deliller gördüm. Bunun için o yola girmenin, onun hükümlerine uymanın, çizdiği sınırlarla amel etmenin bana vacip olduğunu gördüm. Bütün kalbimle buna inandım ve içtenlikle o yola girdim. Onu dinimin esası yaptım. Amellerimi onun üzerine bina ettim. Kendi halimde o ilim içinde dönüp dolaştım"¹⁴²

Bu sözleriyle Muhasibi, tasavvufi anlayışını bize açıklamakta ve bu yönünü bize tanıtmaktadır.

¹⁴⁰ Dirasat'un fi'l felsefet'il İslamiyye s. 277, el munkuz min ed-delal, Gazali s. 35

¹⁴¹ el -Munkiz min ed-delal. s. 38.

¹⁴² Nesaihi, Muhasibi s. 12-16, el munkuz min ed-delal, Gazali s. 35-38,

Gerçekte de Muhasibi, kendisine prensip olarak aldığı Kitap ve sünnetle kendisini ölçmesi ile yaşantı ve görüşlerinde sadık biri idi. Pratik tecrübelerinde, görüşlerinde, insanlarla olan ilişkilerinde bu durum bariz bir şekilde görünmektedir. O bu tecrübe ve görüşlerini Kitap ve Sünnet süzgeci ile süzmüş, onlarla uyuşmayan ve bağdaşmayan herşeyi bırakmıştır.¹⁴³

2) Muhasibi'nin Marifet Anlayışı

Muhasibi'nin Kitap ve sünnete bağlılık yönündeki hassasiyeti onu öyle bir dereceye ulaştırdı ki, marifet hakkında yazdığı bir kitapta prensipleriyle (Kitap ve sünnet) çelişen bazı şeyleri görünce şöyle der: "Kitabı alıp, yaktım. Bundan sonra bir daha marifet konusunda konuşmayacak ve ona dönmeyeceğim dedim."¹⁴⁴

Muhasibi, dinin çizdiği sının aşmamaya, kişiyi zahir manalardan uzaklaştırıp şüpheye götüren batını manalara dalmamaya özen göstermiştir.¹⁴⁵

İşte Muhasibi'nin, kendilerinden razı olduğu mutasavvıfları anlatırken "Derinleşme ve aşırılığı terkedenler" olarak tarif ettiği prensibi budur. Hadisi şerifte işaret edilen "Allah'ın yarattıklarını düşünün. Onun zatını düşünmeyin. Yoksa helak olursunuz" ifadesi bu manaya işaret ediyor.¹⁴⁶

Bildiğimiz kadıyla Muhasibi, hadislerle tabi, Rasûlullah (sav)'ın sünnetine bağlı olanlardan biridir. Marifet konusunda ondan nakledilen sözler ise temel prensibi olan tasavvufun Kur'an ve sünnet üzere kurulması prensibine uygunluk arzeder. Ancak yine de, yaşadığı dönemde İslam aleminde yayılmaya başlayan İsrakilikten o da payını almış ve o akımdan etkilenmiştir.

Muhasibi ariflerin metodunu veya marifete doğru yükselme merhalelerini bize anlatırken, ilk merhalenin itaat olduğunu söyler.

¹⁴³ Dirasat'un fi'l felsefet'il İslamiyye s. 269 Er-Riaye li hukukillah.

¹⁴⁴ Aynı eser s. 277, el Mesail fi'l amal'il kulub ve'l Cevarih, s.13.

¹⁴⁵ Aynı eser s. 270, 284. Kitaplarında ve ondan rivayet edilen şeylerde açığa çıkan durum budur.

¹⁴⁶ Bir başka rivayette ise; "çünkü siz onu hakkıyla takdir edemezsiniz." buyurur, Feth'ul Kadir c.5 s. 162.

“Sevginin başlangıcı itaattir” der. Bu itaat, Allah'ın kullanna olan sevgisinin bir sonucudur. Çünkü sevgiye ilk başlayan O'dur. İlk önce O, kendini kullanna tanıttı ve onlara, itaat etmenin yolunu gösterdi. Onlara ihtiyacı olmadığı halde sevgi gösterdi. Kendi sevgisini sevenlerinin kalplerine yerleştirdi.¹⁴⁷ Bu nedenle Allah sevgisi, ancak ona itaat etmekle elde edilir. Bazıların amel işlemeyen ve itaat etmeden sevgi kelimelerini kullanmaları ise gerçek olmayıp sadece bir iddiadır. Allah sevgisiyle kalp, nurla dolar. Kalbe dolan bu nur dile akar. Bazen diğer azalara da sirayet eder. Çünkü Allah Teala, kendi sevgisini, sevenlerinin kalplerine yerleştirmiştir. Kalplerindeki bu sevginin kuvvetli nurundan, onların sözlerine parlak bir nur giydirir.¹⁴⁸ İşte bu, yükselme merhalelerinin ikincisidir.

Allah'ın kalplerine koyduğu bu nurdan dolayı meleklerin saf lanna doğru yükselirler. Allah, meleklerle karşı onlarla övünerek ve sevinerek onları meleklerle tanıtır.¹⁴⁹

Bunun ardından marifetin üçüncü merhalesi başlar. Allah bu merhalede, onlara ilim ve gaybın hazinlerini gösterir. Halkın arasına, müşahedelerin değişik çeşitleriyle dolu olarak ve Allah'ın mükemmel hikmetlerini görerek çıkarlar. Bu merhale, gizli alemde veya hakikat aleminde bulunan şeyleri bilip tanımayı ve bu hayata layık olmalarını sağlar.¹⁵⁰

Bu son merhaleyi anlatırken, sözlerinde diğer mutasavvıfların (fenadan sonra gelen beka hali) hakkındaki görüşlerini kabul ettiğini seziyoruz. Fenadan sonra gelen beka halinde ki, ilim, müşahede ve marifet, mutasavvıfların örfünde marifet kelimesinin içerdiği bütün manaları¹⁵¹ içermektedir. Muhasibi'nin yukarıda söylediklerinden bunu seziyoruz. Onun şu sözünde de işrakiliğe hafif bir eğilimi olduğunu hissediyoruz.

¹⁴⁷ Hilyet'ul evliya c.10 s. 76.

¹⁴⁸ Bu (Veli hadisinde) geçen duruma işaret etmektedir. “Onu Sevince, işiten kulağı, gören gözü olurum...”

¹⁴⁹ Dirasat fi'l felsefetil İslamiyye s.190 el-İşarat İbn Sina s.752-765, Katr'ul Veli ala hadis'il veli s.410-419,

¹⁵⁰ İbn Arabi bunu “Gerçek yakını marifet hayatı” olarak adlandırır. Fusus'ul Hikem. s.159.

¹⁵¹ Yani gaybı bilmek, ona muttali olmak, himmetleriyle başkalarına yardım etmek. el-İşarat, İbn Sina s. 858, Dirast'un fi'l felsefet'il İslamiyye s. 200-203.

“Kalplerinde bulunandan dolayı Allah onlara ikramda bulunarak onları üstün kıldı. Bedenlerini tekrar insanlara gönderdi. Kalplerinde gaybın hazineleri dolu halde geri döndüler. Allah, onları diriltmek ve onlar vasıtasıyla da insanları diriltmek isteyince onlara himmet bahşetti. Onları marifet ehlinin kürsüsü üzerine oturttu.”¹⁵²

İşte en son ve dördüncü merhale budur. Bu merhalede, kendilerine bahşedilen himmet ile, kainatta tasarruf sahibi olurlar.¹⁵³

3) Muhasibi'nin Korku ve Ümit Anlayışı

Muhasibi, insanın ahlaki yaşantısına ve nefis muhasebesine bakışında korku ve ümidin önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Muhasibi, korku ve ümit ile bazı dini adabları birbirine bağlamaktadır. İnsan, korku ve ümit ile kendisini donattığı zaman, diğer dini adablar ile kendisini donatmış olur. Ona göre; “İtaatin aslı ver’a (şüpheli şeyleri terk)’dır. Vera’nın aslı takva, takvanın aslı nefis muhasebesi, nefis muhasebesinin aslı da korku ve ümit, korku ve ümidin aslı ise sevap ve azabı bilmektir. Bu bilmenin aslı da düşünmek ve ibret almaktır”¹⁵⁴

O halde, Muhasibi’nin korku ve ümite bakışı, onun tasavvufi görüşlerinde açıkça ortaya çıkan Kitap ve sünnete bağlılık prensibine kuvvetli bir bağla bitmektedir. Onun korku ve ümitle ibadet arasında; korku ve ümit ile sevap ve azab arasında bağlantı kurduğunu görüyoruz. Bu sözler, İbn Sina’nın şu sözünün neresinde yer alır. “Arif olmayan kimsenin zühdü, dünya metayı ile ahiret metayı satın alan birine benzer. Arif olmayan kimsenin ibadeti de, ücretini ahirette almak için dünyada çalışan birine benzer.”¹⁵⁵ Muhasibi’nin söyledikleri, Rabi’at’ul Adeviye’nin şu

¹⁵² Hilyet’ul evliya c. 10 s. 76

¹⁵³ Aynı kaynaklar. Fakat İbn Arabi bunu marifetin son merhalesi olarak kabul etmez. Ona göre marifetin son merhalesi arife himmeti ile tasarruf etme hakkı tanınmaz. Çünkü arifin marifeti arttıkça himmeti ile tasarruf etmesi eksilir. Bak. Fusus’ul Hikem s. 127, 128

¹⁵⁴ Dirast’un fi’l felsefet’il İslamiyye s. 270, el Medhal ila Tasavvuf el İslami s. 135

¹⁵⁵ İşarat, İbn Sina, s. 801

sözlerinin neresindedir: “Ateşinden korktuğumdan veya cennetini arzu ettiğimden dolayı O’na (Allah’a) ibadet etmedim. Eğer öyle olsaydım, o zaman ben kötü bir işçi gibi olurdu. Halbuki ben, ona olan sevgim ve ona duyduğum bir özlemle ibadet ettim”

Bir defasında ona hastalığının sebebi sorulunca şöyle dedi: “Allah’a yemin olsun ki, hastalığının bir sebebi olduğunu bilmiyorum. Ancak bana cennet gösterildi. Ben kalbimle ona meylettim. Zannedersem mevlam bunu kıskandı ve bundan dolayı beni cezalandırdı. O dilediğini cezalandırma hakkına sahiptir.”¹⁵⁶

İşte bu tür fena veya ilahi aşk ve sevgi, sahiplerini aşırılığa itiyor. Böylece İslam’ın getirdiklerinin ve ehl-i sünnet mutasavvıflarının kabul ettikleri görüşlerin dışına çıkıyorlar. Evet, Kur’an sevap ve azaptan sözeder. Onun daveti, teşvik ve tehdit üzere kuruludur. Sevap olarak cenneti takdim eder. En yüce makamlarda bile cenneti va’deder. Allah Teala şöyle buyurur: “Günahlardan korunanlar, cennetlerde, çeşme başlarındadırlar. Rablerinin kendilerine verdiklerini alırlar. Çünkü onlar bundan önce güzel davranırlardı. Geceleri pek az uyurlardı. Seherlerde istiğfar ederlerdi.” (Zariyat-15,18)

Kur’an, azaptan kurtulmanın bir vesilesi olarak etrafa bakıp düşünmeye ve ibret almaya davet eder.

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün gidip gelmesinde elbette sağduyu sahipleri için ibretler vardır. Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerinde yataken hep Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. Ve ‘Ey Rabbimiz, bunları boş yere yaratmadın. Sen Yücesin, bizi ateşin azabından koru’ derler” (Al-i İmran-190,191). Şu ayette sevapların amellere bağlandığı çok açıktır.

“Ey Rabbimiz, eğer birini ateşe soktuysan artık onu perişan etmişsindir. Zalimlerin yardımcıları yoktur. Ey rabbimiz, biz; ‘Rabbimize inanın’ diye imana çağıran bir davetçi işittik

¹⁵⁶ Rabiat’ul Adeviyye ve’l hayat er-Ruhiyye fi’l İslam s. 150 Dr. Taha Surur , yine el Hayat er-Ruhiyye fi’l İslam Dr. Muhammed Mustafa Hilmi s. 79.

ve hemen ona inandık. Rabbimiz, günahlarımızı bağışla. Kötülüklerimizi ört. Canımızı iyilerle beraber al. Ey Rabbimiz bize, elçilerinle bize va'dettiğini ver. Kıyamet günü bizi rezil ve rüsvay etme. Zira sen verdiğin sözden caymazsın" (Al-i İmran-192,194).

Tasavvuf çevrelerinde yaygın olan ibadet ve sevgi düşüncesi, korku ve ümit veya teşvik ve tehditten uzaktır. Muhasibi, tasavvufçuların Allah'ın ateşinden korkmak veya cennetine rağbet etmeksizin sırf Allah için ibadet etmelerini kabul etmemektedir. Çünkü mutasavvıfların iddia ettiği bu durum, Kur'an ve hadislerde gelen ifadelerle çelişmektedir. Kur'an ve hadislerde sorumluluk, imana davet ve bu iki esas üzere amel işleme ifadeleri yer alır. Örneğin;

"Korku ve ümit ile ona dua edin." (Araf-56)

"Korku ve ümit ile rablerine dua ederler." (Secde-16)

"Onlar iyiliklerde yarışır, korku ve ümit ile bize dua ederler" Rasûlullah (sav)'in şu sözü "Allah'tan en çok korkanınız benim." (Enbiya-90)

"Eğer inanıyorsanız, onlardan değil benden korkunuz." (Al-i İmran-175)

"Rabbimin makamından korkan için iki cennet vardır." (Rahman-46)

Bir hadisi kutside gelen habere göre, Allah Teala kıyamet günü şöyle buyurur; "İzzet ve Celalime yemin olsun ki bugün, bir kuluma iki güveni (dünya ve ahiret) veya iki korkuyu bir arada toplamayacağım. Dünyada güven içinde olursa kıyamette onu korkuturum. Dünyada korku içinde olursa, onu kıyamette güven içinde kılarım."¹⁵⁷

Ümit konusunda, Allah Teala ahiret gününe iman etmeyi ve o gün için amel işlemeyi Ümide bağlamakta, kendi rahmetinden ümit kesmeyi yasaklamaktadır. Allah şöyle buyurur:

"Kim, Rabbine kavuşmayı ümit ediyorsa iyi iş yapsın ve Rabbine yaptığı ibadette kimseyi ortak etmesin." (Kehf-110)

¹⁵⁷ er- Riaye li hukukillah, Muhasibi s. 25-26, Şevkani, Katr'ul veli s. 449

O halde ümit, kişiyi salih amel işlemeye teşvik eder. Salih amel işlemek nefsimize ağır geldiğinde, Allah'tan bol sevab almayı ümit edersek bu ağırlık üzerimizden gider. İşte sadık mü'minlerin ve Rasûlullah (sav)'ın sahabelerinin durumu budur. Allah Teala şöyle buyurur;

“İman edenler, hicret edenler, Allah yolunda cihad edenler, İşte bunlar Allah'ın rahmetini ümit ederler.” (Bakara-218)

Allah Teala, günah işleme anında veya bir farzı yerine getirmeme durumunda bize kendisinden korkmayı emretmektedir. Kendi nefsimizi O'nun gazabı ve acı azabıyla korkutmamız gerekir. Tâ ki onun emrettiği farzları eda edip yerine getirmede, günahları terkedip onlardan uzaklaşmada rabbimize boyun eğmiş olalım.

İşte, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak budur. Bu ahlak¹⁵⁸ bizi gururdan uzaklaştırıp korur. “Kim, Allah'ın belirlediği gibi korku ve ümidi yerine koyar, ümidini kesmez ve gururlanmazsa işte o kimse Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmış olur”¹⁵⁹

Bu ahlakın gereklerinden bir diğeri de, korku ve ümidi birbirine karıştırmamak, birini diğerinin yerine koymamaktır. Aksi halde, gururlanan (aldanan) kişi, ümidi korkunun yerine koyarak Allah'a isyan eden ve kötülükler işleyen buna karşılık Allah'ın afv ve mağfiretini nefesine hatırlatarak gönlünü ferah tutan kimsedir. Yani mağfireti ümit ederek, günah işlemeye devam eden kişidir. İşte akıl ve dinin kabul etmediği şey budur. Bu durumda o kimse- nin yapması gereken şey, Allah'ın onu teşvik ettiği ümit değil korkudur.¹⁶⁰

Muhasibi'nin bize açıkladığı, korku ile ümidin birarada bulun- durulması ama herbirinin yerli yerinde kullanılması gerekli olan konumlardan biri de, tevbe konumudur.

¹⁵⁸ el-Mesail, Muhasibi s. 119.

¹⁵⁹ Aynı eser, s. 120.

¹⁶⁰ el-Mesail, Muhasibi, s. 120.

İnsan, Allah'tan korkup günah işlemeyi bırakmak isteğinde kişide tevbesinin kabul edilmeyeceğine dair bir ümitsizlik hali oluşur. Bu durumda kişi kendisine ümit verip tevbe eder ve günah işlemeyi bırakırsa, Allah'ın emrettiği gibi korkuyu ve ümidi yerli yerinde kullanmış olur.¹⁶¹ Bu konuda Muhasibi'den rivayet edilen sözlerden biri şudur; "Kulu tevbe etmeye iten bir diğer faktör, günah işlemekte ısrar etmemek ve onu terketmeye çalışmaktır. Kulun günah işlemekte ısrarlı olmayı terketmeye iten şey ise, korkudur."¹⁶²

O halde korku ve ümidin varolması yeterli değildir. İnsanın birini diğerinin yerine koymakla onu kötü kullanmaması gerekir. Aksi halde kendisini Allah'ın affı ile aldatmış olur. Allah'ın affı ile aldanmak ise kişiyi imandan çıkarır. Allah Teala şöyle buyurur: "Dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatici (şeytan da) sizi Allah adıyla aldatmasın." (Lokman-33)

Aldanan kişi, korku ve ümidi kötü şekilde kullanır. Bunun Allah hakkında hüsn ü zan olduğunu zanneder. Halbuki o, Muhasibi'nin dediği gibi, aldanmanın ta kendisidir. Bu nedenle Vehb b. Münebbehe'den şöyle bir söz rivayet edilir:

"Allah'a hüsnü zan etmek aldanmaktan uzaklaşmaktır." Lokman Hekim'in de oğluna şöyle dediği rivayet edilir:

"Ey oğul, sakın Allah'ın emirlerini yerine getirmeyip günahları işlediğin durumlarda onun mağfiretine güvenerek kendini aldatmayasın."¹⁶³

Ümit, kişiyi amel işlemeye teşvik ettiği gibi korku da anlatılanlarla birlikte, kişiyi isyan ve günahlardan alıkoyar. Çünkü insan, Allah'ın işlediklerinden haberdar olduğunu bilir ve ondan korkarsa bu hal, onu bildikleriyle amel etmeye iter. Aynı şekilde kişi, Allah için amel işlerse bu, onu Allah'tan korkmaya götürür. Dolayısıyla Allah'tan korkmak, onu anlamaya ve onunla ilgilenmeye sevkeder.

¹⁶¹ Aynı eser. s. 120.

¹⁶² Aynı eser ve sayfa.

¹⁶³ el-Mesail, Musahibi, 120

Bu ikisi tam bir dolaşım gibi olup biri diğerini etkiler. Ebu Derda şöyle söyler: “Bana, ey Ebu Derda ne öğrendin? diye sorulmaktan korkmuyorum. Ancak, ey Ebu Derda bildiklerinle ne kadar amel ettin? diye sorulmaktan korkuyorum.”¹⁶⁴ Bazıları da Muhasibi'nin bu konudaki yolunu takip ederek şöyle dediler: “Haşyet, korku makamlarından bir haldir. Korku, takvanın hakikatini içinde toplayan bir isimdir. Takva ise, ibadeti içine alan bir manadır.”¹⁶⁵

Muhasibi'nin görüşlerinden biri de korku, takvanın esasıdır. Allah şöyle buyuruyor: “*Kim Rabbinin makamından korkar ve nefsinin kötü heveslerden alıkoyarsa, onun barınacağı yer cennettir.*” (Naziat-40)

Bu ayette Allah Teala korkunun, takvadan önce olduğunu bildirmektedir. Bu nedenle, takvanın aslı Allah'tan korkmaktır. Allah onların bu korkularına karşılık güven vaadetti ve şöyle buyurdu:

“*Muttakiler, güvenli bir makamdadır.*” (Duhan-51)

O halde korku, kâmil imanın bir göstergesidir. Allah Teala şöyle buyurur: “*Kendilerinden üstün olan Rablerinden korkarlar ve emredildikleri şeyleri yaparlar.*” (Nahl-50). Zaten bu ayet, meleklerin ve diğer mahlukatın Allah'a yaptıkları kâmil ibadet ve secdeleri övmenin ardından gelmektedir.

Korkunun esası, Allah anıldığı andaki kalb inceliği, hislerin uyanması ve ürpermesidir. Yüce Allah şöyle buyurur: “*Allah, ayetleri birbirine benzeyen ve mükerrem gelen Kitab'ı, sözlerin en güzeli olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların bu Kitap'tan derileri ürperir, sonra hem derileri ve hem de kalpleri, Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Allah'ın dilediğini onunla doğru yola ilettiği hidayet rehberidir.*” (Zümer-23)

Bu nedenden dolayı kafir ve inkarcılar Allah'tan korkmazlar. Çünkü kalpleri katılaştırmıştır. İsrailoğulları kendilerine gelen açık ayetlerden yüz çevirince Allah, onların kalplerini katılaştırdı.

¹⁶⁴ er-Riaye li hukukillah, Muhasibi s. 390

¹⁶⁵ Risale Kuşeyriye s. 60

Allah şöyle buyurur; “Sonra bunun ardından kalpleriniz katılaştı. Şimdi o kalpler, taş gibi hatta daha da katıdır. Çünkü öyle taşlar vardır ki içlerinden ırmaklar fışkırır, öylesi vardır ki, çatlarda bağrından su kaynar. Öylesi de vardır ki Allah korkusundan aşağı yuvarlanır. Allah yaptıklarınızdan gafil değildir.” (Bakara-74)

Allah, Kur'an okunduğunda veya dinlenildiğinde kullarının kendisinden korkmasını isteyerek şöyle buyurur. “Biz bu Kur'anı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onu, başeğmiş, çatlamış, yarılmış görürdün. Bu misalleri düşünmeleri için insanlara anlatıyoruz.” (Haşr-21)

Muhasibi'ye göre korkunun ürettiği takva, “şirkten, Allah'ın nehyettiği bütün günahlardan sakınmak, farz kıldığı şeyleri de yerine getirmektir.” Amellerin esası budur. İtaatın aslı da, farzları eda etmektir. Bu özelliklere sahip olanlar Allah'ın gözetiminde ve güvenindedirler.¹⁶⁶ Allah şöyle buyurur: “İyi bilin ki, Allah'ın velilerine korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir. O kimseler, inanır ve korunurlardı.” (Yunus-62-63)

4) Muhasibi Tasavvufunun Genel Siması

İşte, Muhasibi'nin tasavvufi anlayışı budur. Şimdiye kadar anlattıklarımızdan şunu anlıyoruz. Muhasibi, şariat ile hakikati veya zahir ile batınî biraraya getirip uzlaştırmaya çalışmış biridir. Bizim nazarımızda Muhasibi, şeriati hakikate tercih etmektedir. Başka bir ifade ile Muhasibi'ye göre hakikat, mutlaka gereklidir. Onsuz olmaz. Ama hakikatin, şeriatten dayanağını bulması, şeriatin ölçülerine uygun olması ve ikisi arasında bir dengenin olması gerekir. Hakikatin şariat ile; batının zahir ile uygunluk arzemesi gerekir.¹⁶⁷

Bu nedenle Muhasibi tasavvufunun genel siması, vera (şüphelerden kaçınmak) ile dini ve sosyal görevlerin yerine getirilmesi ve her ikisinin birarada olması zorunluluğu vardır. Onun, züht ve

¹⁶⁶ er-Riaye li hukukillah s. 25, Dirasat'un fi'l felsefet'il İslamiyye s. 279.

¹⁶⁷ Dirasat s. 270.

verayı kötü anlayan dünya için çalışmayı terkedene, başkalarının sırtından geçinip ahiret için çalıştıklarını ve mutasavvıf olduklarını iddia edenlere hayret ettiğini görüyoruz.¹⁶⁸ Bu kimseler çalışmayı terketmekle, çocuklarının, anne ve babalarının haklarını ihmal ediyor veya zorluklar çıkarıp işi oluruna bırakıyorlar. Onlar bunu imanlarının gereği olarak yapmazlar. Aksine ihmalkarlıklarından ve sırtını başkalarına dayamaktan dolayı bunu yapar sonunda tedavi için ilaç ve duanın haram olduğunu söylerler vs.¹⁶⁹

Hatta iş, farz ve nafileleri terketmeye kadar varır. Bunu, kalp ve basiretin nurlanması iddiasıyla yaparlar.¹⁷⁰

Bu tür kimseler Muhasibi'nin yanında, ne mutasavvuflardan ne Kur'an ehlinden, ne de Resulun sünnetine tabi olanlardır.¹⁷¹ Eğer biz, mutasavvuflar bu erken dönemlerinde yabancı kültürlerden az da olsa etkilenmişlerdir diyorsak bu, İslam dininin naslarında bulunan batını manalara ve bu nasların içerdiği derin boyutlara dönüş demektir. Bu ise, genelde Arap dili belağatinin ve Kur'an'ın açıklamalarındaki icazın ifade edilmesinin bir sonucudur. Öyle ki bu mana, zahir lafzın delalet ettiği derin manaların bir devamı olup ona muhalif değil kapsadığı manalardan biridir. Hakikat, şeriatın beyni ve içeriğidir. Bu nedenle şöyle derler: "Zahirin şahitlik yapmadığı her hatır (akla gelen şey) batıldır"¹⁷²

Dolayısıyla mutasavvufların sözlerinde ve dini nasları açıklamalarında gördüğümüz bu batını bakış, o nasları anlamadaki derin manaların bir sonucudur diyebiliriz. Bu anlama biçimi, içtihat üzere ve o nasları anlamak için çaba harcama üzerine kuruludur.¹⁷³ Bununla birlikte onlar, Hz. Ali'nin de ifade ettiği İslam dininin manevi yönünden etkilenmişlerdir. Hz. Ali'ye; Allah'ın Kitab'ı dışında

¹⁶⁸ Aynı eser s. 281.

¹⁶⁹ Aynı eser. s. 281.

¹⁷⁰ Kuşeyri Risalesi s. 3 Kuşeyri burada, hakikat ve hallerin en üst mertebesine ulaştıklarını iddia eden, bu nedenle sorumlulukların kalktığını iddia edenlere işaret etmektedir.

¹⁷¹ Dirasat s. 281.

¹⁷² Risale el-Kuşeyriye s. 43, Fi tasavvuf'el İslami ve tarihihi s. 77.

¹⁷³ İbni Teymiyye es-Sofiyeye ve'l fukura risaleleri s. 14.

yanınızda vahiyden bir şey var mıdır? diye sorulduğunda O: "Hayır. Taneleri yaratan, canlıları yoktan vareden Allah'a andolsun ki bilmiyorum. Ancak Allah'ın birine bahsettiği Kur'an'ı anlama dışında yanımızda hiç bir şey yoktur" dedi.¹⁷⁴ İşte mutasavvıflar, bu mananın gölgesinde güçlerini harcıyor ve yürüyorlardı. Cüneyd b. Muhammed'in şöyle dediğini görüyoruz: "Kur'an'ı ezberlemeyen, hadisleri yazmayan kimseye bu işte uyulmaz. Çünkü bu ilmimiz (tasavvuf) Kitap ve sünnetle sınırlıdır."¹⁷⁵

Bizler, Kuşeyri ve İmam Gazali'nin dönemine geldiğimizde, işin oldukça çok değiştiğini ve mutasavvıfların bir çoğunun Kitap ve sünnete bağlı kalmadıklarını görüyoruz. Bazen nasları yorumlamada öyle aşırıya gidiyorlardı ki bu naslara, kastedilen manadan çok daha uzak manalar yüklüyorlardı. Nasları asıl maksatlarının dışına çıkarıyorlardı.

Belki de İbn Sina'nın söylediği; "Arif, bazen ilerlediği yolda kendinden geçer ve her şeyden gafil hale gelir. Bu durumda o mükellef olmayanların hükmündedir."¹⁷⁶ Bu söz, o zaman tasavvufun olduğunu iddia eden birçok sufinin durumunu ifade etmektedir. Bu durum ise, onların marifet, fena ve vecd hallerinde aşın gitmelerinin bir sonucudur. Mutasavvıfların Eflotin'in görüşünü takip etmeleri, bu yol üzere yürümeleri, beka haline tekrar dönmemeleri, Allah ile evren arasında ikiliği savunmamaları,¹⁷⁷ onları bu aşırılıklara düşürmüştür. Hatta bazıları fenadan vahdeti vucut, ittihat, hulul gibi batıl görüşlere sapsmışlardır.

¹⁷⁴ Sahihî Buhari c. 4 s. 74 Cihadın fazileti bölümü. Nakd'ul mantık, İbn Teymiye s. 65, 66.

¹⁷⁵ Kuşeyri Risalesi s. 19.

¹⁷⁶ el-İşarat, İbn Sina. s. 851.

¹⁷⁷ el-Medhal Dr. Ebu'l Vefa s. 133. Yazar der ki, burada fenanın iki çeşidinden bahsetmek yerinde olur. Bazılar fena'dan tekrar beka haline döner. Böylece Allah ile evren arasında ikiliği isbat eder. Şeriatin ölçüsüne göre bu en doğru olan görüştür. Kimileri de fenadan ittihat, hulul ve vahdeti vucud gibi görüşlerine dalar. Bu düşünce, insan ile Allah'ı veya evren ile Allah'ı birbirinden ayırmaz. Onları bir sayar. Bu nedenle fena, kişilerin ayağını kaydırır denilmiştir. Aynı eser s. 133. Belki de İbn Ata'nın bekayı fenaya tercih etmesi ve üstün tutmasının nedeni bu idi. O kişiyi bekaya götürmeyen fenaya razı olmaz. Yani Allah ile baki olmak, hislerden veya dış alemden kaybolmamak, alem ile Allah arasındaki ikiliği isbat etmeye güç getirmek, sonradan olanı ezeli olandan ayırmak gerektiğini savunur. İbn Ataillah es-Sekenceri s. 218-220.

Kuşeyri bu gibi aşırılıkları belirttikten sonra bu dönemi, fetret dönemi olarak adlandırır. Çünkü tarikat, hakikat ile silinip kaybolmuş, kendileriyle hidayet olunan şeyhler şöyle diyorlardı: Yaşantı ve adetleri örnek alınan gençler azaldı. Vera (şüphelerden kaçınma) yok oldu. Tamahkarlık arttı. Kalplerden şeriatın saygınlığı gitti. Dine aldırmamak, onun değerlerini önemsememek en güvenilir bir bağ olarak kabul ettiler. ibadetleri hafife aldılar. Namazı ve orucu küçümsediler. Bununla da yetinmediler. Hakikatin ve hallerin en üst seviyesine ulaştıklarını, kölelik zincirinden kurtulduklarını, vuslatın hakikatine vardıklarını söylediler. Sözlerinde hep bu tür şeylere işaret ettiler.¹⁷⁸

Bütün bunların önünde Kuşeyri, İslam ülkelerindeki değişik mutasavvuflara yönelik olarak sözü edilen risalesini yazdı. Bu risalesi ile onlara hak yolun İslam yolu olduğunu göstermek, onları içinde bulundukları durumdan kurtarmak ve insanların tasavvufun bu anlatılan şekilde aşırılık üzere kurulduğunu zannetmemesi için tasavvufun adını kötülenmekten kurtarmak amacıyla yazdı.¹⁷⁹

İMAMI GAZALİ'NİN MARİFET ANLAYIŞI

Aynı şekilde Ebu Hamit Gazali de kitabını (İhya'yı) bu amaçla yazmıştır. Kuşeyri'nin risalesine ve onun çağrısına yardım olması için bu kitabı kaleme almıştır.¹⁸⁰

Gazali her ne kadar İsrakilikten az da olsa etkilenmiş olması,¹⁸¹ onu batını ilmin varlığını kabul etmesi, tasavvuf ve mücahedeye davet etmesi, riyazet ve çileyi, keşfe ve kesin bilgiye veya ledunni ilme¹⁸² ulaşma yolu olarak görmesi gibi konulara meyletmesine

¹⁷⁸ Kuşeyri risalesi s. 3, el-Munkiz s. 140.

¹⁷⁹ Aynı eser ve sayfalar.

¹⁸⁰ el-Medhal s.174. Bununla beraber, Kuşeyri ve Gazali'nin bu çağrılarında İsrakiliğin etkisinden kurtulamadıklarını söyleyebiliriz.

¹⁸¹ İhya, ilim kitabı s. 2, 5, 34.

¹⁸² Aynı eser ve sayfa, el-Munkiz, s. 84, 85, 126, 147

neden olmuştur. Bu durumları kabul etmesi İshrakilikten etkilenmenin bir sonucudur. Ama buna rağmen Gazali yine de tasavvuf ile sofilerin arasına girip onları birbirinden ayırdetmeyi başarabilmiştir. İttihat veya hulul gibi sapık mezheplerle inkarcı mezheplerin arasını ayırmayı başarması takdir edilir bir davranıştır. Çünkü o, bu tür düşüncelere muhalefet etmiş bütün delil ve burhanlarla onlara karşı çıkıp direnmiştir. Keşf ve müşahade¹⁸³ sahiplerinin İslam inancı ile çelişen şeyleri söylemelerini onlara yakıştırmadığını ilan etmiştir. Gazali halis tevhit inancını savunur. Bu inanç, Rab ile kulun arasını ayırır. Rabbin rab, kulun da kul olduğunu vurgular.¹⁸⁴ İşte İmamı Gazali'nin inancı da budur. O, mücahede ve riyazet durumlarında ulaşabildiği yakınlığı bize anlatır. Dilin o dereceleri anlatmakta aciz kaldığını söyler. O derecelerde hulul, ittihat veya vuslatın olduğunu hayal eden yanılmıştır. O, sadece bir yakınlık derecesidir. Diğer taraftan, hulul, ittihat ve vuslat gibi söz sahiplerinin vehme kapıldıklarını, bu yakınlığı ve ulaştıkları dereceleri ifade etmek için¹⁸⁵ dilin yeterli gelmediğini ve onların ihtiyaçlarını gideremediğini veya onların durumunu, şair ve mutasavvıfların adetleri gereği mecaz babından olduğunu söyler. Çünkü şairler, sözün zihinlerde ve belleklerde daha güzel bir yer edinmesi için istiare yolunu tutar o yolu kullanırlar. İşte sofilerin dinin zahirine ters gelen bu tür sözleri de bu kabil-dendir der.

Şair şöyle söyler:

Ben ondan, oda bendendir.

Biz tek bir ruhez. Bir bedene hulul ettik.

Şaire göre bu sözünün te'vili vardır. O, gerçekten kendisinin o olduğunu değil, sanki o olduğunu kastetmektedir. Çünkü o nasıl ki kendinden geçiyorsa onunla da kendinden geçiyor ve onda kayboluyor. İşte bu halini mecaz yoluyla ittihatla ifade ediyor.¹⁸⁶

¹⁸³ El-Maksit el-Esni s. 97, Dirasat s. 59.

¹⁸⁴ Aynı eserler ve aynı sayfalar.

¹⁸⁵ el Munkız, s. 131, Dirasat s. 59 el-Maksit s. 38.

¹⁸⁶ el-Maksit s. 60, dirasat s. 61.

Bu hal, hakikat diliyle tevhittir. Bu hal sahibi olan kişinin fenanın bahçesinde olduğuna hükmedilir. Çünkü o kendini hissetmez. Kendisini hissetmediğini de bilmez. Eğer o, kendisini hissetmediğini hissetseydi (bilseydi) o zaman kendisini hissetmiş olurdu.¹⁸⁷

İmam Gazali, Ebu Yezid el-Bestami'nin şu sözünün de aynı babda olduğunu söyler. Ebu Yezid: "Ben yılanın derisinden soyunup çıktığı gibi nefsimden soyunup çıktım. Bir de baktım ki ben O'yum" der. Gazali onun bu sözünün manasının "Yani kim nefsinin heva ve heveslerinden, nefsin gam ve kederinden soyunup çıkarsa işte o zaman onun nefsinde Allah'tan başkasına yer kalmaz. Sanki o, O olur. Yoksa gerçekte o, O olduğundan değil."¹⁸⁸ der.

Nicholsun, Ebu Yezid'in bu ifadesinin ittihadı değil vahdeti vücudu vehmettiğini söyler. Ama ben, vahdet-i vücud düşüncesinin bu asırda tam olgunlaşmadığı ve sonraki anlamı ile tamamen mutabakat sağlanmadığı görüşündeyim.¹⁸⁹ Çünkü Nicholsun bu sözünden sonra dönüp şöyle diyor: "Üçüncü asrın mutasavvıfları, şeriat ile hakikat arasındaki dengeyi korumuşlardır. Öyle ki biri diğerine baskın gelmemiştir."¹⁹⁰

Hocam Dr. Ebu'l Vefa Taftazani bu konuda şunları söyler: "Bizim görüşümüze göre mesele, Bestami'nin ittihadı kişisel nefsinde hissetmeden öteye geçmez. O, ittihadın hakikatını asla kasdetmez. Çünkü ittihad düşüncesi açıkça İslam inancına terstir. Belki de Cüneyd gibi bazı mutasavvıfların, Bestami'nin söylediği ölçüsüz sözlerinde onu mazur görmelerine neden olan şey budur."¹⁹¹ Son olarak hocam şöyle diyor: "Ölçüsüz sözlerin sahipleri kemale ermiş sofilerden değildirlere. Mutedil olan tasavvuf ehlinin çoğu bu görüştedir."¹⁹²

¹⁸⁷ Mişkât'ul envar s. 197, Medhal s. 156.

¹⁸⁸ el Maksit s. 99, Dırasat s. 61.

¹⁸⁹ el-Medhal s. 148.

¹⁹⁰ Fi Tasavvuf el-İslami s. 25.

¹⁹¹ el-Medhal s. 146.

¹⁹² Aynı eser s. 147.

Daha sonra İmamı Gazali'nin bu kapıyı tamamen kapatmaya, yolunu tıkamaya çalıştığını görüyoruz. Bu durumun aklen mümkün olmadığını delileriyle ispat etmeye çalışıyor ve iki zat arasındaki ittiḥad konusunda şöyle diyor: "Bu konuda önümüzde üç ihtimal var. Ya her iki zatın varlığının devam etmesi, veya birinin yok olup diğerinin kalması (varolması) veya her ikisinin de yok olmasıdır." Birinci ihtimalde, ittiḥadın olması düşünülemez. İkinci ihtimal için de durum aynıdır. Çünkü ittiḥat, varolan ile olmayan arasında gerçekleşmez. Son ihtimal de ise ittiḥadın gerçekleştiğini söylemek batıl bir iddiadır. Çünkü varolmayan iki zatın birleşmesi düşünülemez. Böyle bir durumda bizim ittiḥattan değil yok olmadan bahsetmemiz daha evla olurdu.¹⁹³

Hulul düşüncesini inkar konusunda ise şöyle söyler: "Hulul ya iki cisim arasında gerçekleşir. Ki Allah, cisim olmak an münezzeḥ olduğu için onun hakkında bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Veya araz ve cevher arasında gerçekleşir. Bu da mümkün değildir. Çünkü araz, ancak Cevher ile varolabilir. Yani araz cevhere muhtaçtır. Dolayısıyla kendi zatıyla varolan için hulul düşüncesi imkansızdır. Bu nedenle Allah'ı böyle yerlerde zikretmeyi bırak ve bu tür düşüncelerden vazgeç."¹⁹⁴

Daha sonra Allah Teala'nın sonradan varolanlara muhalefetini, mahlukattan olan üstünlüğünü vurguluyor. İnsan ne kadar Allah'ın ahlakı ile ahlaklanırsa veya isimlerine benzemeye çalışsa da, o bu isimlerden ancak bazı vasıfları elde edebilir. Bu vasıflarda yine sınırlı ve kapalı olmaktan hali değildir. Yoksa bu lafzın mutlak anlamı yine kapalıdır, bilinmez."¹⁹⁵

Gazali, zevk yoluyla elde ettiği bu marifetin¹⁹⁶ sınırında duruyor. Çünkü o İbn Tufeyl'in söylediği gibi; "İlim onu terbiye edip temizledi. Marifette onu parlattı."¹⁹⁷ Bu nedenle Gazali müşahade

¹⁹³ Dirasat s. 63, El Maksıt s. 99, el Mesail. Fahrettin Razi s. 308.

¹⁹⁴ el Maksıt s. 101, Dirasat s. 62, Fahrettin Razi de şöyle der: Allah kadim (ezeli)'dir. Hiçbir şeye hulul etmez. Çünkü ezeli olan sonradan olana/hadis hulul etmez. el Mesail el-Hamsun s. 356.

¹⁹⁵ el Maksıt s. 102.

¹⁹⁶ el Munkız s. 131, el-İhya s.5.

¹⁹⁷ Hayy b. Yakzan s. 58.

ve araştırmalarında hep dinin çizdiği sınıra bağlı kalıyordu. Onun müşahede ve araştırmaları dinin sınırları dahilindeydi. Başkalarının söylediklerini kendi nefsinin de söylemesine asla izin vermedi.¹⁹⁸ Nefsini o tür sözleri söylemekten menetti. Rabbin cenneti, ariflerin ayaklarının basmasından daha yücedir. Bakan gözlerin ona uzanmasından daha yüksektir. Hatta o yüksek ve yüce yöne büyük küçük göz ucuyla bakan herkes dehşet ve hayretten hemen yüzünü çevirir. Oraya bakmaktan aciz kalır.”¹⁹⁹

Gazali’ye göre, ilimde derinleşenlerin ve velilerin prensibi işte bu olmalıdır. Kendi acizliklerini ikrar ederler, peygamberlik nûrundan iktibas yolunu kendilerine seçerler. Akıllı bir hekim (filozof) veya ariflerden hiçbiri Allah’ı tam anlamıyla tanıdığını, marifetin kemaline erdiğini iddia edmez. Tâ ki kendinde hiçbir şek ve şüpheye yer kalmamasın. Çünkü Allah’tan başka hiç kimse onu hakıyla tanıyamaz bilemez. O’nu ancak O (kendisi) bilir.²⁰⁰

Dolayısıyla, hakikat veya kesin bilgiye ulaştırmayan mezheplere, kişiyi hulula düşüren ölçsüz sözlere, hayallere ve vehimlere kapılmaya hiç gerek yoktur.

İşte İmam Gazali, kendi tasavvufî anlayışında bu çerçevede yürür. Onun ilim hakkındaki düşüncesi de bu yöndedir. Ona göre kesin bilgi, hiçbir şüphenin kalmayacağı biçimde bilinen şeylerin kişiye keşfedilmesi ve inkişaf olmasıdır. Bu tür bilgiye yanlışlık ve vehim asla yaklaşmaz. Velilerin marifeti veya ilimde uzmanlaşmış alimlerin bilgisi budur.

İnsanın bu yolla elde etmediği ve kesin olmayan her bilgi güvenilmeyen bilgidir. Bu yolun dışında elde edilen bilgilere güven olmaz. Güven olmayan her bilgi de kesin bilgi değildir.²⁰¹

Gazali, marifeti idrak etme yolunun bu şekilde olduğuna inanıyor. Bilgiyi idrak etmenin yolu, akli ölçüler ve deliller değildir. Bilgi elde etmenin yolu basiret ve kalptir. Bu ise akıl ötesi bir merhalelerdir.

¹⁹⁸ el Munkız s. 131, el Maksit el esni s. 24, el ihya s. 35.

¹⁹⁹ İlcâm’ul Avâm an ilm’il kelim s. 271, Dirasat s. 99 Dr. Mahmut Kasım.

²⁰⁰ Dirasat s. 99. el Maksit s. 24-27.

²⁰¹ el-Munkiz Min ed-dalal s. 84

Aklın -ona güveni ve onu yüceltmesiyle beraber- alanı duyular alemi veya görünen alemdir. Müşahede ve basiretin alanı ise melekuti alem denilen ruhlar âlemdir. Bu âlem yeryüzü ve gökyüzü ile ikisinin arasındaki mülk âleminin ötesidir.²⁰²

Her iki durumda da kalp²⁰³ ilim ve mârifetin kabı veya aynasıdır.²⁰⁴ İlimler, duyu ve basiret pencerelerinden oraya yansır. O halde kalbin iki kapısı vardır. Bir kapı melekut âlemine açılır. Bu âlem Levhi Mahfuz ve melekler âlemdir. Diğer kapı ise duyular âlemine açılır. Bu da beş duyu âleminin algıladığı görünen mülk âlemdir. Birinci yol velilerin ve peygamberlerin yolu, ikinci yol ise âlimlerin yoludur.

Gazali, duyularla elde edilen ilimlerin kalpte nasıl hasıl olduğu ile duyuların dışındaki ilimlerin kalpte hasıl oluşu arasında bir muvazene kurmaktadır. Bu muvazene, insanın âlemin bir kopyası olduğu esası üzerine kurulur.²⁰⁵ Bir başka ifade ile insan, büyük âleme karşılık küçük bir alemdir. Kalp, yerde kazılmış bir havuzu temsil eder. Küçük kanal ve arklar yoluyla, yerin üstündeki sular oraya gelip dökülür. Yine toprağın altında saf suyun bulunduğu yere yakın olarak kuyu kazılabilir. O zaman su, havuzun tabanından fışkırır. Böylece su daha saf ve temiz olup daha sürekli olur. Hatta daha bol ve çok da olabilir.

Bu örnekteki su, ilimdir. O ark ve kanallar, kişideki beş duyu organıdır. Bu ikisi duyularla elde edilen ilmin örneğidir. Ama havuzun içinden kaynayan saf su ise, ledunni ilmin örneğidir. O ilim nebiler ve velilerin ilmidir. O ilmi elde etmenin yolu kalp temizliğidir. Kalbi arındırmaktır.²⁰⁶

O halde kalp her iki yolu da kabul eder. Akıl/araştırma yolu ve zevk yolu. İlimler kalp doluncaya kadar duyu nehirleri vasıtası ile ve görünen varlıklardan ibret alma yoluyla elde edilebilir.

²⁰² İhya s. 1364, ilcam'ul avam an'il ilm'il kelam s. 270

²⁰³ İhya s. 1364, Gazali burada kalp ile (aklı) kastetmektedir.

²⁰⁴ İhya s. 1360, Nazariyyat'ul marife inde Sufiyyet'il Müslimin Dr. Ebu'l Vefa Taf-tazani s. 932.

²⁰⁵ İhya 1374, Kimya'ı Saadet s. 93

²⁰⁶ İhya s. 1365, el-Munkiz. s. 133, Dirasat s. 57

Yine bu nehirler, halvetle -insanlardan uzaklaşıp yalnız kalmak- ve gözlerini sakındırmakla tıkanılıp kalbi arındırmaya, onu temizlemeye yönelebilir. Bu şekilde ilmin pınarları kendi içinden fışkırmaya kadar üzerini örten perdeleri tek tek kaldırıp atabilir.²⁰⁷

Gazali bu düşüncesini daha önce anlattığımız düşünce esası üzerine kurmaktadır. Yani insan küçük bir âlemdir. Büyük âlemin bir kopyasıdır. Bu nedenle o büyük âlemde bulunan gerçekler ve bilgiler insanın kendisinde de bulunur. Gazali pratik hayatın gerçeğinden bir örnek ile bu meseleyi izah etmekte ve şöyle demektedir: “Nasıl ki mühendisler, evlerin planını önce beyaz kağıda çiziyor sonra da ona göre kopyasını ortaya çıkanyorsa aynı şekilde yeri ve göğü yaratan Allah’ta bu âlemin kopyasını baştan sona levhi mahfuzda yazıp çizmiştir. Sonra da o kopyaya uygun olarak bu varlığı yaratmıştır.”²⁰⁸

İşte âlemin o kopyasından bir başka kopya, insanın duyularına ve hayaline basılmıştır. Yere ve göğe bakan kimse gözünü kapattığında yerin, göğün ve orada bulunanların suretini kendi hayalinde görür. Hatta yer ve gökler yok olup sadece o kendisi kalsa bile yine de onların şeklini hayalinde, onları görüyor ve onlara bakıyor gibi görür. Sonra hayalindeki şekillerden bir suret onun kalbine gelir. Hayalinde canlanan tüm gerçekleri orada da (kalp) elde eder. Böylece insanın âleminde bulunan herşeyi idrak etmesi kaçınılmazdır. Çünkü o zatında bir örneği bulunmayan hiçbir şeyi kavrayamaz idrak edemez. Eğer âlemin bir örneği senin zatında yaratılmasa idi, kendi zatından farklı olan şeylerden haberin olmazdı.²⁰⁹ Bu teorinin ayrıntılarını daha sonra Muhittin b. Arabî’de göreceğiz. Belki de ibn Arabî bunu Gazali’den alıp genişletmiş ve meseleyi derinleştirmiştir.²¹⁰

Burada Gazali’nin, insanın duyular alemiyle bağlantı kurmasının insanı nur ve melekut aleminden alıkoyduğuna inandığını görüyoruz.²¹¹

²⁰⁷ İhya s. 1373, el-Medhal, s. 208, el-İnsan inde Gazali, Dr. İsa Osman s. 190

²⁰⁸ İhya s. 1374

²⁰⁹ Aynı eser ve sayfa

²¹⁰ Muhittin b. Arabî, Dr. Mahmut Kasım s. 27 ve 289

²¹¹ İhya s. 1375

Bu şekilde Gazali, ledunni ilimleri elde etmede alimlerin yolu ile velilerin yolunu bize açıklamaktadır. O halde alimler, aynı ilimleri kazanmak ve o ilimleri kalbe çekmek için çalışıyorlar, tasavvuf velileri de kalpleri parlatmak, temizlemek, arındırmak için çalışıyorlar.²¹² O bunu daha iyi açıklamak için şu cümleler ile bir örnek veriyor. Rumların nakış işlemede meşhur oldukları bilinir. Hikaye kısaca şöyledir; Çinliler ile Rumlar, bir kralın huzurunda güzel resim yapma ve nakış işleme konusunda birbirlerine karşı övündüler. Herbiri kendi sanatının daha üstün olduğunu savunuyordu. Bunun üzerine kral aralarında bir yarışma düzenlemeye karar verdi. Her iki tarafa gölgeliğinin bir yanını tahsis etti. Taraflar karşı karşıya idiler. Aralanna birbirlerini görmekten men edecek bir perde koydu. Rumlar çok çeşitli ve değişik renkleri ve boyaları topladılar. Topladıkları renk ve boyalar sayılamayacak kadar çok ve bir benzeri görülemeyecek kadar güzeldi.

Çinliler ise yanlarına hiçbir renk ve boya almadan içeri girdiler. Sadece kendi taraflarına yönelip ellerinden geldiğince onu parlatmaya ve cilalamaya çalıştılar. Rumlar nakış işlerini bitirdiklerini ilan edince Çinliler de işlerini bitirdiklerini ilan ettiler. Aralannadaki perde kaldırılınca Rumların işledikleri acaip ve mükemmel nakışlar o konudaki ince sanatları, Çinlilerin tarafındaki aydınlık ve parlaklıkla beraber parlıyordu. Çünkü Çinlilerin tarafı cilalanmış bir ayna gibi çok parlıyordu. Bu nedenle daha fazla parlaklık ile onların tarafının güzelliği daha da fazlaşıyor ve artıyordu. Aynı şekilde, veliler kalplerini arındırmaya, temizlemeye, cilalamaya özen gösteriyor ve ilgileniyorlar, tâ ki alim ve hakimlerin çabaları sonucu elde ettikleri kesin haber ve bilgiler onda parlansın.

Gazali, çalışarak ve deliller sonucu elde edilen ilimlerin karşısına bu yollarla elde edilmeyen sadece keşf ve zevk yoluyla elde edilen ilimleri koymaktadır. Bu ise ya ilham veya vahiydir. İlham, veli ve seçkin kullara hastır. Vahiy ise peygamberlere hastır.

²¹² İhya s. 1376

İlham, vahiyden farklıdır. Kendisine ilham gelen kişi, ilmi getiren meleği görmez. Vahiyde ise peygamberler, vahiy geldiği zaman Cebrail'i görürler.²¹³

Gazali bu söylemiyle mantık ve çıkarımlar üzerine kurulu teorik bilgilerden az da olsa yüz çevirmektedir. Keşf ve zevk yoluyla elde edilen bilgi sayesinde kişi, filozof ve kelam alimlerinin daldığı²¹⁴ bir çok itikadi sorunları çözmeye gücü yeter. Bu nedenle mutasavvuflar hırsla bu yola bağlanmışlar ve gayretlerini o uğurda harcamışlardır. Gazali bu görüşünü savunurken şöyle der: "Ey merhametli kardeşim, din sırları konusunda yazdığımız bazı kitaplarımızı eleştiren, onlara dil uzatan bir grubun sözleri sana ulaşınca tasavvuf konusundaki düşüncelerinin dağınık olduğunu görüyorum. Onlar yazdığımız kitaplarda mezhep imamlarının görüşlerine muhalif şeylerin varlığını sanıyorlar. Sakin ve merhametli ol kardeşim. Şunu iyi bilki; doğru ile yanlışın gerçeği ve gizlilikleri, ilk olarak dünyanın kir ve pisliklerinden arınmış temiz kalplere keşfolunur. İkinci olarak kalbin tam bir riyazet ve çile ile parlatılması üçüncü olarak kalbin, zikirlerle aydınlatılması dördüncü olarak kalbin doğru ve isabetli düşüncelerle beslenmesi beşinci olarak dinin sınırını aşmamak ve kalbi ona bağlı kılmakla süslemek gerekir. Tâ ki peygamberlik kandilinden nurlar o kalbe aksın. Böylece kalp, cilalanmış bir ayna halini alsın."²¹⁵ Gazali'nin şu sözünde de, vardığı sonucun hakikatini idrak edebiliyoruz. "Bil ki, Tasavvuf ehli eğitim ve öğretimden çok ilhami ilimlere yönelmişlerdir. Bu nedenle ilim öğrenmeye alimlerin yazdıkları eserleri okumaya çalışmamışlardır. Öyle ki bazıları; takip edilecek yol, mücahedeyi öne almak ve kötü sıfatlardan arınmak yoludur²¹⁶ demişlerdir.

Gazali, velilerin ilmini keşf veya batın ilmi diye adlandırır. Onu ahiret yolunun ilmi olarak görür. Gazali'nin batın ilmi adlandırması, şiaada gördüğümüz anlamda değildir.

²¹³ İhya s. 1371, Medhal s. 210.

²¹⁴ İlcam'ul Avam s. 267 -274, el-iktisat fi'l itikat s. 2

²¹⁵ Medhal, s. 206.

²¹⁶ Medhal s. 206.

Gazali daha sonra, bazı ariflerin sözlerini nakleder. “Kişinin bu ilimden bir payı yoksa o kişinin kötü sonundan korkulur. Bu payın en düşük mertebesi, o ilmin varlığını kabul etmek ve onu ehline teslim etmektir. Çünkü bu ilim sıddıkların ve mukarreb kimselerin ilmidir. Kalp, kötü sıfatlardan temizlenip arındırıldığı zaman bu ilim kalbe gelen bir nurdan ibarettir. O nur ile birçok işlerin hakikati keşfolunur. Allah’ın zatını gereği gibi tanımak bu işlerin başında gelir.

Bu tanıma, O’nun zatını tam anlamıyla idrak etmek üzerine kurulu değildir. Çünkü Allah’ın, hakikatini ancak yine O bilir. O’ndan başkası onun hakikatini bilmez. O’nun baki ve kamil sıfatlarını, fiillerini tanımak, nübüvvet, nebi, vahiy, şeytan, meleklerin peygamberlere görünmesi, vahyin onlara ulaşma şekli, kalbi tanıma, ahiret, cennet ve cehennemi bilme, Allah’la karşılaşma, onun mübarek yüzüne bakma, mele-i ala ile muvafakat sonucu elde edilen mutluluk ve saadet, melek ve nebilere yakınlık, onlarla beraberlik gibi mana ve tanımlamalar hep bu ilimin içindedir.

“Keşf ilmi ile, yukarıda belirtilen konuların gerçek ve yakini haberlerini şüphe edilmeyecek derecede görünüp açığa çıkması için aradaki perdenin kalkmasını kastediyoruz.²¹⁷

İşte Gazali’ye göre gerçek marifet ve bilgi budur. Ayet-i keriminin işaret ettiği emanet de yine bu bilgi ve marifettir.

“Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk. Onu yüklenmekten kaçındılar. Ama insan o emaneti yüklendi. Doğrusu, o çok zalim ve cahildir.” (Ahzab-72)

Marifet, ariflerin imanıdır. Bu iman avamın imanından farklıdır. Bu iman, ayrıntılı olup marifetin aydınlanması, müşahededen doğan gizli sırların idraki üzerine kurulu olduğundan avamın imanından ayrılmakta ve farklılaşmaktadır. Müşahade, melekut aleminin temel direğidir.

²¹⁷ İhya c.1. s. 34, el Munkiz s. 131.

Avam imanı, mücmel (ayrıntılı olmayan) olan bir imandır. Evde Zeyd'in olduğunu görmeden onun evde olduğunu tasdik etmek gibi bir durumdur. Velilerin ve marifet ehlinin imanı ise, eve girip bizzat orada bulunan Zeyd'i görmek ve onu yakini bir müşahade ile müşahade etmektir. Evin neresinde ve hangi keyfiyet üzerinde bulunduğunu görmektir. Hocam Dr. Ebu'l Vefa onun bu sözleri üzerine şunları söyler: "Mutasavvurların imanı, avam ve kelmacıların imanını kapsamaktadır. Sonra mutasavvurların imanını, hatalı olmanın mümkün olmadığı bir meziyetle diğerlerinden ayırır. Çünkü onların müşahadeleri kesin bilgiyi gerektirir."²¹⁸ Gazali, avamı küçümsemediği bu eğiliminde, ayrıntılı ilim ile ayrıntılı olmayan/icmali ilmi mukayese etmektedir. Bu durumu akılcılardan İbn Rüşd'de mutasavvurlardan da İbn Arabi'de açık olarak görmek mümkündür.²¹⁹ Dolayısıyla Gazali'nin eğilimi, zevk ehli ile akıl ehli'nin bu yöndeki görüşlerini bir arada toplamaktadır. Bu da onun akılcı ve mü'min bir düşünür olduğunu tekit eder.²²⁰

Burada Gazali'den rivayet edilen ve velilerin ilhamı ile nebilerin vahyini eşit gördüğü zannını veren sözlerine dikkat çekmek istiyorum. Örneğin şu sözü; "Nebi ve velilerin elde ettiği ilimler, öğrenerek ve çalışarak, kitaplar yazarak elde edilmez. Aksine onların ilmi, dünyayı terketmek ve ondan uzak durmak, kalbi dünya ile meşgul olmaktan kurtarmak, bütün himmetiyle Allah'a yönelmekle elde edilir."²²¹

O'nun bu tür sözleri, mücerret bölümlleme ve iki ilim arasındaki ortak yönleri belirleme olarak ve ona yakın olma esası üzerine söylediği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü ilham da melek vasıtası ile gelir. Bunu doğrulayan Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edilen şu hadistir. "Melek için bir an, şeytan için de bir an vardır" Hatta bazıları bunu Rasulullah (sav)'ın söylediğini (merfu hadis olduğunu söylerler) rivayet ederler. Bir başka hadiste şöyle buyrulur. "Kim hakimliği ister veya onu elde etmek için başkasından yardım isterse o

²¹⁸ İhya s. 1364-66, iktisad fi'l itikad s. 26, el-Medhal s. 210.

²¹⁹ el-Minhac s. 153.

²²⁰ Muhittin b. Arabi Dr. Mahmut Kasım s. 223, Dirasat s. 325, Futuhat s. 465.

²²¹ İhya s. 1371, Dirasat s. 43.

kimse işiyle baş başa bırakılır (kendisine yardım edilmez.) Ama kim hakimliği istemez veya onu elde etmek için başkasından yardım istemediği halde bu görev ona verilirse o zaman Allah gökten bir melek indirir onu doğru yola yönlendirir.²²² Gazali özellikle bu tür sözlerden sonra dönüp sadece velilerin bu riyazet ve arınma yolunu tuttuklarını açıklar. Bu yolun, o ilmi elde etme yolu olduğunu söyler.

Gerçekte Gazali, Peygamberliği rütbelerin en üstünü saymaktadır ve şöyle demektedir; Bütün hakikatler veya çoğu hakikatler, kazanılmadan ve çaba harcamadan keşfolunur. En kısa zamanda ilahi bir keşif ile bütün bunlar gerçekleştirilebilir.

Zaten daha önce, Allah'ın hakikatini sadece onun bilebileceğini söylemiş ve orada şöyle demişti. "Peygamberliğin gerçeğini de ancak nebi olan bilebilir."²²³ Gazali, veli ve seçkinlerin sahip olduğu müşahade ve basiret gücünün sınırlı olduğu görüşündedir. İnsanlar arasında kulların durumlarını ve onları düzeltme yolunu, varacakları sonu en iyi bilen, Resulullah (sav)'in kendisidir. Ahirette faydalı veya zararlı olan şeyleri tecrübe ile bilme yolu yoktur. Tecrübe yoluyla o bilgi elde edilemez. Zararlı ve faydalı şeyleri müşahade ile bilen ve ondan haber veren kim olabilir ki?²²⁴

Gazali, aklın da bir sınırı olduğunu görüşündedir. Aynı şekilde hamesetle savunmasına rağmen basiretin de bir sınırı olduğunu söylemekte ve o sınırdır durmaktadır. Ona göre peygamberlik nurunun başladığı yerde basiretin sınırı son bulur.²²⁵

Böylece İmam Gazali, bu İsrakilik havasının önünde gücü yettiğinde Kitap ve sünnete yapışmakta, ona bağlı kalmaya çalışmaktadır. İlcam'ul Avam adlı eserinde şöyle der: "Allah'ı ve sıfatlarını tanımak, ilahi huzuruna bağlı şeyleri bilmek için tek yol selefi salihinin mezhebidir."²²⁶ Ardından bu konudaki akli ve nakli delilleri zikretmektedir.

²²² Nakd'ul mantık ibn Teymiyye s. 28.

²²³ İhya s. 1352.

²²⁴ İlcam'ul Avam s. 271.

²²⁵ Aynı kaynak s. 272.

²²⁶ Geniş anlamıyla kasıt, Görünen ve Melekut aleminin bütünüyle ele alınmasıdır. Çünkü rububiyet huzuru bütün varlıkları kuşatır. Çünkü Allah'tan, onun fiillerinden, kainattan ve kullarının fiillerinden başka bir varlık yoktur. Bunu ilahi huzur olarak da adlandırır. (İhya s. 1364)

Burada Gazali'nin Kitap ve sünnete bağlı kalmasına rağmen nerede ise tasavvufunda işraki uslubu kullanmaktadır.

Akli delilllerden; Rasûlullah (sav) insanların dünyevi ve uhrevi hallerine ait şeyleri en iyi bilen kişi olduğu için, bu konuda kendisine vahyedilenleri onlara bildiriyor vahiyden hiçbir şeyi onlardan gizlemiyordu. Çünkü o sadece bu görev için gönderilmişti. İşte bu nedenle peygamber alemlere rahmetti. İkinci olarak Ashabı Kiram, Rasûlullah (sav)'ın söyledikleri sözlerin anlamını insanlar arasında en iyi bilen, mahiyetini en iyi kavrayan kimselerdi. Çünkü onlar, vahyi ve kendisine vahiy gelen kimseyi bizzat müşahade ediyorlar öyle ki gece ve gündüz ondan ayrılmayıp hep yanında duruyorlardı. Rasûlullah (sav)'ın sözlerini yanlış anlamakla, anladıklarını gizlemekle veya amel etmek ve tebliğ etmekle yükümlü oldukları şeylerde insanları yanıltmakla hiç suçlanmadılar. Bu temel asıldan hareketle şunu kesinlikle biliyoruz ki, hak olan onların söyledikleri, doğru olan onların görüşleriydi. Bilhassa Rasûlullah (sav) onları övmüş ve şöyle demişti. “İnsanların en hayırlıları benim asrımdakilerdir. Sonra onların ardından gelenler sonra da onların ardından gelenlerdir.”²²⁷

Dolayısıyla sahabeler, her ilim ve marifette asıl kaynağıtlar. Onların yolu en hayırlı yoldur. Rasûlullah (sav) şöyle buyurur: “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Onlardan sadece bir tanesi kurtulacaktır. O hangi fırkadır ya Rasûlullah diye soruldu. Rasûlullah (sav), benim ve ashabımın şu an üzerinde bulunduğu ehli-i sünnet vel cemaattır” buyurdu.²²⁸

Bu münasebetle, İbn Teymiyye (İlcam'ul avam) adlı eserinde Gazali'nin bu sözlerinin tasavvuf ve felsefecilerin yolu üzerinde bulunduktan sonra sonunda onun da ehli hadis olan selef yoluna döndüğüne işaret ettiğini söyler.²²⁹

Belki de İbn Teymiyye bu görüşünü, Gazali'nin ilcam-ul Avam'da söylediği; “Bu Kitap el-Esni'nin Makasıt kitabından önce gelir” sözüyle kuvvetlendirir. Ancak bu kitabın adını Gazali'nin tasavvufi hayatını anlatan el-Munkız kitabında, İhya'da veya diğer kitaplarında bulamadık.

²²⁷ İlcam'ul Avam s. 271.

²²⁸ Aynı kaynak s. 273 ve İbn Teymiyye'nin , Akidet'u ehli Sünne ve'l cema'a s. 10.

²²⁹ Nakd'ul mantık. s. 60.

Yalnız bu kitaba Gazali'nin üçlü düşüncesi çerçevesinde onu tamamlayan üçüncü bölüm olarak bakabiliriz. Gazali'nin tek düzeyde inandığı ve birbirini tamamlayan bu üç yön şunlardır; Akli çıkarımlar/İstidal yolu, keşf ve tasavvuf ehlinin yolu, selefi salihinin yolu. Allah hepsinden razı olsun. Gazali'nin bu üç yöndeki görüş ve düşüncesi birbirini tamamlayan bir bütündür. Özellikle, İlcam'ul Avam adlı kitabında velilerin keşfini, irfan ehlinin marifetini dile getirmekte ve bunu birçok yerde tekrarlamaktadır.²³⁰

Aynı şekilde Gazali İhya kitabında, keşf yolunun kendisi için yeterli bir yol olduğunu söylemiyor. Aksine çoğu defa sözünü keşfin dışında başka şeylere dayandırıyor. Örneğin bir sözünde şöyle diyor: Kimileri zannettiler ki marifet yolu dünyasal ilişkileri kesmek ve ondan uzaklaşmaktır" vs. Gazali bu konularda muallak sözler söylemekte, bir görüş veya mezhep sahibinin iddia edip savunduğu şekilde kesin sözler söylememektedir. İşte bu, İbn Teymiyye'nin ilim ve marifetin elde edilebileceği yollar açık-larken takip ettiği metodun aynısıdır. Böylece, İmam Gazali'nin düşünce hayatında selefi olduğu görüşü daha tercih edilir bir görüştür. Özellikle Brukulman şöyle der; İlcam'ul avam adlı kitabın bir başka nüshası başka bir ad ile bulundu. Kitabın adı Risalet'un fil mezheb es-Selef (yani selef mezhebinde bir risale).²³¹

Bütün bunlara rağmen Gazali'nin tasavvufa eğilimi vardı. Bunu İbn Teymiyye'nin bizzat kendisinde de görüyoruz.²³² İlcam'ul Avam adlı kitabın Gazali'nin son yazdığı²³³ eserlerden olması, İbni Teymiyye'nin Gazali hakkında söylediği hayatının ilk dönemlerinde

²³⁰ Aynı eser ve sayfa. Gazali, keşf yolunu hamasetle savunmasına rağmen kelamcılann akli istidal yolunu da kabul ettiğini ancak bunun Rasulullah ve ashap döneminde vacip olmadığını, Ancak Kitap ve sünnetin gereklerinden uzaklaştıran bidatların çıkmasından sonra bu ilmin farzı kifaye olduğunu ama kelamcının Kitap ve sünnetin çizdiği sınırdan kalması gerektiğini söylediğini mülâhaza ediyoruz. bk. İhya c. 1 s. 38 İlim Bâbı, iktisat fil itikat s. 162. Medhal ila Tasavvuf el İslami s. 210.

²³¹ Gazali'nin eserleridir. Abdurrahman Bedevi.

²³² Nakd'ul-mantık s. 35.

²³³ Çünkü Gazali vefatından az önce onu yazmıştı. H. 505 yılının Cemaziyel ahir ayında yazmıştı.

selefi bir yapıya sahip değildi görüşüne dayanak olmaz ve o görüşünü desteklemez. Belki de eğer ömrü olsa ve yaşasaydı İlcam'ul Avam kitabından sonra yine daha önce yazdığı şekilde kitaplar yazardı. Çünkü yaşadığı dönem, dini savunan her düşünürün bu tür felsefi ve kelami konulara dalmasını gerekli kılıyordu. İşte İbn Teymiye'nin bile kendisine razı olmayıp bu konulara girmesinin nedeni budur.

İbn Teymiye, kelim alimlerinin akli istidlal yollarını ve tasavvuf ehlinin keşf ve zevk yolunu uzun süre dolaştıktan sonra bu sunni yöntemde Gazali ile buluşmaktadır.

Ebu Abdullah b. Ömer er-Razi, kitabı el-Lezzat ta -ki İbn Teymiyye bunu nakletmektedir- şöyle der: “Kelamcılarının yolunu, felsefecilerin metodlarını araştırıp düşündüm. Fakat ne bir hastaya şifa olduğunu ne de susuz birinin susuzluğunu giderdiğini gördüm. En yakın yolun Kur'an yolu olduğunu gördüm.”²³⁴

Aynı şekilde, İmam'ul Haremeyn el-Cuveyni, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristani de²³⁵ bu sona ulaşmışlardı. İmam Şevkani de bu deneyimden geçmişti. O bu konuda şöyle der: “Ben talebelik günlerimde bazen kelim ilmi bazen de tevhid ilmi olarak adlandırdıkları ilimle uğraştım. Çeşitli grupların yazdıkları üzerinde düşündüm. Hayret ve başarısızlıktan başka bir şey elde edemedim. Selef mezhebini sevmemin nedenlerinden birisi de budur.”²³⁶

Felsefi tasavvufculardan İbn Farid'da bu tecrübeyi yaşayanlardandı. Ölüm kendisine geldiği zaman ilahi aşk-sevgi teorisindeki aşinlıklarından dolayı kaybettiklerinin hasretiyle şöyle diyordu:

Eğer konumum yanınızda sevgi içinse

Orada karşılaştıklarımın hayallerimi kaybettim.

Bir umuttu o, bir süre onunla kendimi meşgul ettim.

Bugün ise onların karışık rüyalar olduğunu sanıyorum.”²³⁷

²³⁴ Nakd'ul Mantık. s. 60 Nubuwat s. 248.

²³⁵ Nakd'ul mantık, İbn Teybiye s. 60.

²³⁶ et-Tuhaf fi mezahib'is selef s. 54.

²³⁷ Nakd'ul Mantık s. 62.

Hafif İşrakilik boyasının olmasına rağmen İmam Gazali'ye göre marifet işte budur. Gazali, düşüncesindeki o hafif İşrakilik boyasını da sünni ilham boyasına boyamıştır. Dinin belirlediği sınırdan durmuş, vahyin derecesini korumuştur. Peygamberlerin ilmi her ilimden üstündür. Nübüvvet ilmi, mutasavvıfların marifetinden²³⁸ ve çaba sonucu elde edilen her ilimden daha üstündür.

İbn Teymiyye, Gazali'nin şunu açıklıkla ifade ettiğini söyler: Velayet mertebesinin nübüvvet mertebesinden daha üstün olduğunu iddia eden kimsenin öldürülmesi, bana yüz kafirin öldürülmesinden daha sevimlidir. Çünkü Kafir oranın o kişinin dine zararları daha büyüktür.²³⁹ İmam Gazali'nin böyle sünni eğilimi muhafaza etmesi ve buna özen göstermesi, bazı felsefecilerin ve onların yolunu takip eden bazı tasavvuçuların Gazali'yi tuttuğu bu yoldan dolayı ayıplamalarına neden olmuştur. Gazali'nin akıl ve şeriate bağlı birisi olduğunu söylerler.²⁴⁰ Tabii onlar bunu bir kusur olarak değerlendiriyorlar. Onların bu sözü bile, Gazali'nin Kitap ve sünnete ne kadar bağlı olduğunu gösterir.

Hocam Dr. Mahmut Kasım, İbn Arabi'nin, Gazali'yi keşf ve akli birarada değerlendirmesinden dolayı ayıpladığını zikreder. Ve şöyle der; Akli deliller, keşf nurunu söndürür.²⁴¹ Daha önce de zikrettiğimiz gibi İmam Gazali İhya kitabında bunu hissettiren şeyler söyler.²⁴² Ama genel olarak mezhebinin ruhu, akli ve nakli delilleri, keşfle elde edilen şeyleri ölçmek için bir ölçü olarak kullanır. Ona göre akli ve nakli deliller dinin iki temel unsurudur.²⁴³

O halde Gazali'ye göre marifet, -yolu keşf yolu olsa bile- temel direği akıl ve dini naslardır. Dr. Ebu'l Vefa Taftazani'nin dediği gibi: "Gazali'nin dini alanlarda akli kullanması, ona göre her sorumlulukta akıl şartı arandığı içindir. Sonra eğer salık, şeriat makamından, hakikat makamına yükselirse işte o zaman keşf ve zevk metodunu kullanır. Çünkü keşf, şeriatın meyvesidir. Akıl ise başlangıçta kullanılır."²⁴⁴

²³⁸ el Munkız s.133 ve 142.

²³⁹ el-Munkız s.133 ve 142.

²⁴⁰ en-Nubuvve, İbn Teymiye s.81.

²⁴¹ Dirasat s.66.

²⁴² Aynı eser s.152.

²⁴³ Aynı eser (Gazali'nin yanında akıl ve taklit) bölümü.

²⁴⁴ Mir'ac'us Salikin, el Munkız, s.174.

d- Huşu, İlimin Esaslarından Biridir

Kur'an-ı Kerimde, nübüvvet makamından sonra belki de en yüce makam olarak ilim makamı zikredilir. Bununla beraber Allah Teala, huşuyu ilmin gereklerinden biri saymıştır. Hatta onu normal insanlar arasından alimlere has kılmıştır. Allah şöyle buyurur: *“Kulları arasında ancak alimleri, Allah’tan gereğince korkarlar.”* (Fatır-28)

Felsefeciler ve mutasavvıflar ilmin üstünlük ve yüceliğinden ne kadar sözetseler ve bunu iddia etseler de yine ilim konusunda bu Kur'anî kavramın yüceliğine ulaşamazlar. Bu ayette geçen “alimler” sözcüğünün işaret ettiği ilim ve marifetten daha üstün ve yüce bir ilim ve marifet yoktur. Ama bununla beraber o alimler Allah’tan korkarlar. Ve onlar, korkulan en zirvede olan kimselerdir.

Peygamberlerin mertebesine yükseldiğinizde -ki Allah, rasûl ve nebi gibi seçkin kullarını ancak o mertebeye yükseltir- insanlar arasında Allah’tan en çok korkanların nebi ve rasûller olduğu görürüz.

Bu mana da Rasûlullah (sav) şöyle buyurur: “Allah’a yemin olsun ki, Allah’tan en çok korkanınız benim.”²⁴⁵

İbn Sina ve Rabia el-Adeviye’nin ilahi aşk ve marifet konusundaki görüşleri, Kur'an'ın ruhuna uzak, Gnostik düşünceye daha yakın olan görüşlerdir. Bu görüşleri Plotin’in yanında görmekte mümkündür. Cezb (kendinden geçme), fenaya ulaşmak ve dünyadan soyutlanmakta son noktaya varmak, dünyadaki lezzetlerin en üstünü olarak tek olan Allah’ı müşahade etme ve onunla birleşme olarak görmek gibi düşünceler Plotin’de de bulunmaktadır. Allah’ı gerçek anlamda kavramaktan aciz kaldığımızda tam bir fena/yokoluşa karşılaşırsınız. Yani kendi varlığımızda yok oluruz. Fakat tek ilahı müşahade etmek bizim gayemiz ve rahatımızdır. Biz onu müşahade etmekle rahatlarız. Bu dünya hayatında onu müşahade etmemiz mümkündür.”²⁴⁶ Bu tür görüşler,

²⁴⁵ Sahih Buhari, Nikah kitabı

²⁴⁶ Fi'n Nefs ve'l akl Dr. Mahmut Kasım s. 315, Dirasat s. 228 ve 241. İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan s. 115-120

Müslüman felsefeci ve mutasavvıflar arasında oldukça yaygınlaştı. Bu prensip (Yüce zatı müşahede etmek)²⁴⁷ olarak adlandırılabilir. Bu prensibi, tasavvufi yaşantının ve ibadetlerin gayesi yaptılar. Bu merhalenin zevklerin en sonu ve mutluluğun en yüksek çeşidi olduğunu söylediler.

Bu taksimat uydurulmuş, suni bir taksimattır. Allah'ın müttakilere vaad ettiği nimetlerin, isyankarlara vaad ettiği azabın üstüne çıkmak Allah'ın çizdiği sınırın aşmaktır. Dünyadan soyutlanarak yükselme yolunda melekler düzeyine veya felsefi akıl²⁴⁸ seviyesine ulaştıkları için tehdit veya teşviklerden etkilenmediklerini, bunun için tehdit veya teşviklerle amel etmediklerini söylemeleri, sadece uğrunda çalıştıkları gâyeden (ki bu gaye kendilerince Yüce Rabb'i müşahede etmektir) etkilendiklerini iddia etmeleri Allah'ın çizdiği sınırların dışına çıkmak demektir.

Yine Rabia el-Adeviye'ye nisbet edilen şu sözler de bu türdendir. Rabia, Rabbine yalvarırken şöyle der: "Ey ilahi, eğer ateşinden korktuğum için sana ibadet ettiysem beni o ateşinde yak. Eğer cennetini istediğim için sana ibadet ettiysem beni ondan mahrum kıl. Ama eğer sadece senin için (ihlasla) ibadet ettiysem o zaman yüzünü müşahede etmekten beni mahrum etme."²⁴⁹

Bu konuda İbn Sina, irfandan söz ederken şöyle der: "İrfanı elde eden sanki onu elde etmemiştir. Aksine onunla tanıdığı şeyleri elde etmiştir. Böylece o kişi, vuslat deryasına dalmıştır."²⁵⁰

İbn Sina'nın bu düşüncesi onu, sorumlulukların ariflerden kalktığını söylemeye kadar götürdü. Çünkü ona göre arif, yürüdüğü yolda bazen kendinden geçip gaflete dalar ve her şeyi unuttur. O, artık her şeyden gafildir. Bu durumunda arif, mükellef olmayanların hükmünde olur. Arif bu durumda nasıl mükellef olsun ki? Çünkü akledenler mükellef tutulurlar. Sorumlulukları akletmeyen kimse işlediği hatadan nasıl sorumlu tutulur?²⁵¹

²⁴⁷ İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan. s. 115.

²⁴⁸ Ara'u ehl'il Medine el-Fadile s. 66-67, el-ışarat ve't Tenbihat s. 747-8, İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan, aynı sayfalar

²⁴⁹ Rabia el-Adeviye s. 151

²⁵⁰ el-ışarat s. 84, el-Marife inde müfekkiri'l müslimin, s. 265

²⁵¹ Aynı eser (el-ışarat) s. 84, Dirasat s. 197

Bütün bu durumlar, Allah'ın vadettiklerini aşmanın, onun tehditlerine aldırmamanın veya korku ve ümit prensibinin dışına çıkmanın tabii sonuçlarıdır.

Gerçekten biz, cennet ehline ikram edilecek en yüce şeyin, Allah'ın mübarek yüzü ile onlara görünmesidir. Yine cehennem ehlinin karşılaşacağı en şiddetli azap, Allah'ın onları bu tecellisinden mahrum etmesidir.²⁵² Ama bu durum ahirette gerçekleşecektir. Dünyadaki durum ahiretteki duruma kesinlikle benzemez. Allah Teala nızasının ve cennetine girmenin yolunu belirleyince insanları bu yola girmeye teşvik etti. Girmeyenleri de tehdit ederek korkuttu. Onların korku ile ümit arasında olmalarını tercih etti. Allah Teala şevap vaad etmediği ameli kullarından istememiştir. Kim bu kurallara bağlı kalmazsa, mükellef insanların düzeyinden çıkmış olur. İman üzere değil şüphe üzerinde olur.

Gerçekte de korku ve ümit, Allah'ın varlığına iman etmenin bir göstergesidir. Eğer işlenen ameller, kişiyi ateşten kurtarmaya, cenneti arzulamaya yönlendirmiyorsa, Allah'ın nefislere gem yaptığı iki büyük işi ihmal edilmiş demektir. İnsan bu iki gemi ihmal ederse, sırat-ı mustakim üzere yürüdüğünden emin olamaz. Bu nedenle bazı alimler şöyle der: "Sadece sevgi üzere Allah'a ibadet eden, zındıktır. Sadece korku üzere Allah'a ibadet eden, Harici'dir. Sadece ümit üzere Allah'a ibadet eden, mürciyedir. Ama sevgi, korku ve ümit üzere Allah'a ibadet eden kişi muvahhit bir mü'mindir."²⁵³

Kuşeyri'nin seçtiği ve korku makamında söyledikleri sözleri delil olarak kabul ettiği Ehli sünnet mutasavvıfları, Kur'an'a tabi olup Muhasibi'nin dayandığı düşünceleri desteklediler.

Kuşeyri bir bölümünde şunları nakleder: "Her şeyin bir süsü vardır. İbadetin süsü korkudur. Korkunun âlameti ise ümittir."²⁵⁴

²⁵² İbn Kesir tefsiri, Ali İmran ayet 77'nin meali: "Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir pahaya satanlar varya, işte onların ahirette hiçbir payları yoktur. Allah kıyamette onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları yüceltmeyecektir. Onlar için acı bir azap vardır."

²⁵³ Tuhfet'ul İrakiyye, İbn Teymiye s. 60-61.

²⁵⁴ Bu söz Hatem el-Asamm'a da nisbet edilir. Kuşeyri bunu Ebu Süleyman Dâranî ve Vasitî'den de nakleder. bk. Risale el-Kuşeyriye s. 60-61

Yine Ehli sünnet tasavvuçularından olan İbn Ataillah es-Sekenderî korku ve ümidi, Allah'ın rızasına ulaştıran en önemli makam olarak görür.²⁵⁵

Rabia el-Adeviye ve benzerlerinin sözünü ettiği ilahi aşk, sonuçta onları yüce zatı müşahade etme düşüncesine götürürken bazıları da Allah'ın mü'minlere vaad ettiklerini, kafirlere yaptığı tehditleri hafife almaya, sorumlulukları kaldırmaya itti.²⁵⁶ Hatta İbn Bace bu düşüncenin sonucunun donukluk, insan hayatının durması, aklın fonksiyonunu kaybetmesi, bütün ilim ve öğretilerin iptal edilmesi olduğunu söyler.²⁵⁷ Bu çirkin akımın karşısına önceki mutasavvıflardan imam Cüneyd Bağdadi, sonraki mutasavvıflardan ise imam Şevkani çıktı. Bu iki değerli alim ve mutasavvuf onlara karşı mücadele etti. Cüneyd Bağdadi bir adamın; "Allah'ı tanıyanlar (marifetunbillah olanlar) Allah'a daha yakın olmak için amelleri terketme derecesine ulaşırlar" dediğini işitince şöyle dedi: "Bu sözler, sorumluluğun kalktığını iddia edenlerin sözleridir. Benim yanımda bu, büyük günahlardandır. Bin yıl yaşasam yine de iyi amellerin zerresini bile terketmem."²⁵⁸ İmam Şevkani'den de şöyle bir söz nakledilir; "Tasavvû'u iddia eden ve dinle oynayan bazı kimselerden anlatılan şeyler ne kadar çirkindir. Rablerine ulaştıklarını zannediyorlar. Bu nedenle dini sorumlulukların kendilerinden kalktığını söylüyorlar. Halbuki onlar böyle söylemekle mü'minlerin yolundan ayrılmış oluyorlar."²⁵⁹

²⁵⁵ İbn Ataillah es-Sekenderî ve Tasavvufu s. 205, Dr. Ebu'l Vefa

²⁵⁶ Dr. Mahmut Kasım, Dirasat s. 228 Fi'n nefis ve'l akl s. 315, İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan s. 115, Ara'u ehl'il Medinet'il fadile s. 66, el-İşarat s. 747.

²⁵⁷ Dirasat s. 211.

²⁵⁸ Risale el-Kuşeyriye s. 19.

²⁵⁹ Katr'ul veli ala ahadis'il veli, imam Şevkani s. 468.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İŞRAKİLİK VE FELSEFİ TASAVVUF

Hazırlık:

Üçüncü asrın tasavvufçularından beşinci asra kadar gelen mutasavvıfların bir çoğunun düşüncesi, tasavvufi marifet üzere kuruluydu. “Tasavvufi marifet, vasıtasız olarak elde edilen, keşf ve müşahededen doğan ilimdir.”²⁶⁰ Bu düşüncelerinden dolayı rivayet edilen sözleri genellikle vecd ve zevk konusundadır. Keşf ve müşahade üzere kurulu bu teorik yol, onları görünen âlemler, çıkarmış, fena teorisiyle de İsrakilik felsefesine yaklaşmışlardır. Ancak bu dönemde, dini nasların ve lafızların bâtını manalarına bakmışlar ve o manaların yanında durmuşlardır. Hatta tasavvuf konusundaki konuşmalarında buna oldukça dikkat etmişler ve bu tür manaları sadece tasavvufi ilimlerde kullanmışlardır. Şeriatın çizdiği sınırı aşmamaya özen göstermişlerdir. Bir lafza yüklenebilecek bütün manaları araştırmışlar, bazen bu davranışları onları sembol kullanmaya bazen de bilmece çözme gibi bir duruma düşürmüştür.²⁶¹

²⁶⁰ Fî Tasavvuf el İslami ve Tarihihi s. 74.

²⁶¹ Medhal ila Tasavvuf el-İslami s. 162

Tüm bunlara rağmen, Kitap ve sünnetin, genel ruhuna bağlı kalmışlar o sının gözetmişlerdir. Felsefeci, batını ve daha sonraki felsefeci mutasavvuflarda olduğu gibi felsefi kavramlara boyun eğen, dini naslarn zahiri anlamının dışına çıkan ve dini genel ruhuna ters düşen yorumlara yönelmemişlerdir.

Genel olarak nefsi ve ahlaki görünümmler onlara hakimdi.²⁶² Yani nefse yönelmek ve derinliklerine inmek, onu ıslah edici şeylere yöneltmek, salah, velayet ve takva yolunda yürümek için gerekli olan adım ve merhaleleri -ki bunu makam ve ahval diye adlandırıyorlardı- bilmeye çalışıyorlardı. Dolayısıyla gösterdikleri ilgi temelde ahlak ve yaşantıya yönelikti. Bazılarında görülen metafizik problemler ise basit bir şekilde ortaya çıkmıştı. Daha sonraları bu durum hicri altıncı asırdan itibaren felsefeci mutasavvufların yanında kuvvetli bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bestami gibi ittihadı savunan bazı kimseler işte bu dönemde ortaya çıkar. Bu nedenle ilk asırlarda ortaya çıkan metafizikle ilgili basit görüntüler sonradan ortaya çıkacak olan insan-Allah veya âlem-Allah ilişkisini çözüme kavuşturmaya çalışan tabiat ötesi metafizik felsefe kabilinden değildir ve öyle değerlendirilmemelidir.²⁶³

Hocamız Dr. Ebu'l Vefa Taftazani, hicri üçüncü ve dördüncü asırda sünni tasavvufun galip olduğu bu tasavvufi akımı şöyle özetler: "İlk iki asırlık dönemde tasavvufun açık iki akımının varlığını gözlemliyoruz. Birincisini görüşlerinde mutedil olan mutasavvuflar temsil eder. Bu tür mutasavvuflar, kendi tasavvuf anlayışları ile Kur'an ve sünneti açık bir şekilde birbirine bağlarlar. Onlar için şöyle de denilebilir: Mutasavvuflar kendilerini sürekli olarak şeriatın ölçüsü ile ölçüyorlar. Onlardan bazıları tanınmış alimlerinden ve kendi tasavvuf anlayışlarında ahlaki yön ağırlıktaydı.

İkinci akım ise, fena hallerine teslim olan, şatahat (ölçüsüz sözler) olarak bilinen garip ifadeler kullanan mutasavvufların temsil ettiği akımdır. İnsanın Allah'la ilişkisi konusunda ittihad, hulul

²⁶² Medhal ile Tasavvuf s. 122

²⁶³ Aynı eser 169, ve Fi Tasavvuf el-İslami ve Tarihi, s.21

gibi düşünceleri vardı. Bu kimselerin tasavvufun basit şekliyle de olsa bazı metafizik konularda tartışmalardan hâli değildir. Bu dönemdeki mutasavvıflar her ne kadar teorik açıdan dahi olsa marifet konusunda konuşmuyorlardı. Genellikle ahlaki yönlere değer verme onlara da ağır geliyordu. Örneğin: Marifet hakkındaki sözlere en açık olarak giren ve onu tasavvufun bizzat kendisi ve onun beyni olarak kabul eden Zinnun-u Mısri şöyle der:

“Arifin âlameti üçtür: Marifet nurunun vera (şüpheleri terketme ve ondan sakınma) nurunu söndürmemesi, zahiri bozan bâtını bir ilme inanmaması, Allah'ın kendisine bahşettiği nimetlerinin çokluğu onu, Allah'ın haram kıldığı şeyleri işlemeye itmemesidir.”²⁶⁴

Bir başka sözünde ise şöyle der: “Arif ile muaşeret Allah ile muaşeret gibidir. Arif, verdiği sıkıntılara katlanır ve sabreder. Bunu, Allah'ın ahlaki ile ahlaklanmasından dolayı yapar.”²⁶⁵ Daha önce Cüneyd'in de bu konuda şöyle bir sözü geçmişti. “Allah'ı tanıyan ârifler, amellerini direk Allah'tan alırlar. O ameller ile tekrar ona dönerler. Eğer bin yıl yaşasam yine de iyi amellerin zerresini bile terketmem.”²⁶⁶

Yine bu kimseler vecd hallerinde bile, Kitap ve sünnete bağlı kalmaya çalışmışlar buna özen göstermişlerdir. Kitap ve sünnete uymayan şeyleri kabul etmemişlerdir.

Amr b. Necid bu konuda şöyle der: “Kitap ve sünnetin şahitlik yapmadığı her vecd ve bu vecde bağlı her haber batıldır.”²⁶⁷ Bu kimseler, Hallac'a nisbet edilen ve hulul düşüncesini iddia eden veya bu düşüncüyü hissettiren sözleri kabul etmediler. Aynı şekilde Ebu Yezid el-Bestami'ye nisbet edilen ve ittihad düşüncesini vehmettiren ifadeleri de kabul etmekten kaçınmışlardır.²⁶⁸

²⁶⁴ Kuşeyri Risalesi s. 143

²⁶⁵ Aynı kaynak 142

²⁶⁶ Aynı kaynak ve sayfa.

²⁶⁷ Katr'ul veli ala hadis'il veli, Şevkani s. 236 el furkan beyne evliya'ir-Rahman ve evliya'ış-şeytan, ibn Teymiyye, s. 32.

²⁶⁸ Medhal ila Tasavvuf el İslami s. 173

Bununla beraber, onların hakikat olarak adlandırdıkları, şeriatın beyni saydıkları batını bakışlarını Kitap ve sünnetin hükümleriyle sağlamlaştırmaya çalıştılar. Az önce Zinnun-u Mısri'den rivayet edilen ve Arif'in vasfını belirtirken söylediği şu söz "...Zahiri bozan batını ilme inanmaması..." söylediklerimizi doğrulamaktadır. Şeriatın hükümlerine yani dinin dış hükümlerine yönelik bu batını bakışları, Rasûlullah (sav)'ın tarif ettiği ihsan'a bağlayabiliriz. Rasûlullah (sav), Cebrail hadisinde ihsanı şöyle tanımlar. "İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi ona ibadet etmektir. Eğer sen onu görmüyorsan bile o seni görmektedir."²⁶⁹ İşte bu gibi mutasavvıflar, bu hadise dayanarak lafızların sadece zahiri manalarını kabul etmedikleri gibi, özden ve beyinden yoksun amellerin şekillerini de kabul etmediler. Çünkü hakikati olmayan lafızların ve özü olmayan şekillerin kabul edilmesi kişiyi riyaya düşürür.

Onların bu batını bakış açılanna rağmen Kitap ve sünnete olan bağlılık görüntülerinden birini Kuşeyri ve Serrac'ın şeriat ve hakikat kavramların tanımlarken görebiliriz. Serrac bu bağlamda şöyle der: "Dini ilimlerin bütünü şu üç şeyin dışına çıkamaz. Allah'ın Kitabındaki ayetler. Rasûlullah (sav)'dan rivayet edilen haberler ve Allah'ın velilerinden birinin kalbine gelen hikmetler ve o hikmetlerden elde edilen sözlerdir." Serrac'ın yaptığı bu taksimatın temeli, Cebrail hadisi veya iman hadisi olarak bilinen hadis-i şeriftir. Cebrail (as) Rasûlullah (sav)'ın yanına gelip bu üç temel soruyu sormuştu. İslam, iman ve ihsanın ne demek olduğunu sordu. Yani zahir, batın, hakikat üçlüsünden sormuştu. O halde İslam sadece zahirden, iman ise zahir ve batından, ihsan da zahir ve batının hakikatından oluşmaktadır. İhsanı, Rasûlullah (sav) şu sözü ile tanımlar "İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi ona ibadet etmektir. Eğer sen onu görmüyorsan da Allah seni görüyor"²⁷⁰

²⁶⁹ el-Lum'a, Ebu Nasr Sirac, s. 22 el Medhal s. 114.

²⁷⁰ el-Lum'a, Ebu Nasr Sirac s. 23

Kuşeyri ise, şeriat ile hakikat arasındaki ilişkiyi tasvir ederken şöyle der: “Şeriat, ubudiyete bağlı kalmaktadır. Hakikat ise, rububiyeti müşahade etmektir. Hakikat ile desteklenmeyen her şeriat makbul değildir. Şeriat ile desteklenmeyen her hakikat ise mahsul değildir (elde edilmesi mümkün değildir).”²⁷¹

Muhterem hocam. Dr. Ebu'l Vefa Taftazani bu bağlamda şöyle söyler: “Bazıların Şeriat ile hakikatin arasını ayırmalarını şekli bir ayırmı olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü hakikat ilmi veya batın ilmi olarak adlandırılan tasavvuf, fıkıh veya zahir ilmi olarak adlandırılan şeriat ilminden ayrı bir şey değildir. Zira batın ilmi olan biri, zahir ilmi olan diğerrinin ürünü ve meyvesidir. Kul ne zaman ki şeriatın hükümleriyle amel eder ve kalbiyle Allah'a yönelirse, dini deneyim de zevk yolunu tutarsa, batın ilmini elde etmiş olur. İmam Şarani, şu sözlerle bu manaya işaret eder; “Batın ilmi, velilerin kalplerinde kitap ve sünnetle amel etme sonucu aydınlanan, bir ilimdir. Tasavvuf ise, şeriat hükümleriyle amel eden kulun amellerinin bir özüdür.”²⁷²

Böylece, Tasavvufi hayatın ilk dönemlerine büyük oranda galip olan yön Kitap ve sünnet olduğunu kısaca görmüş olduk. Bu dönem tasavvufunu sünni tasavvuf olarak adlandırabiliriz. Ancak Ebu Yezid el-Bestami veya Hallac'a nisbet edilen bazı mübalağalı ve ölçüsüz sözlerin ender de olsa varlığını gözardı etmemeliyiz. Aynı tasavvuf, fena düşüncesinde derinleşmek genişlemek ve manevi hazları elde etmek için çaba sarf etmek gibi mübalağa sayılan davranışlarda bulunmaktadır. Cüneyd Bağdadi de ortaya çıktığı gibi bu sünni eğilim, etkinliğini hicri altıncı asrın başlarına kadar devam ettirdi. Tasavvufa galip olan bu sünni vasfın bu döneme kadar kendisini korumasında, Kuşeyri, İmam el-Hewvi el-Ensari ve İmam Gazali gibi kişiliklerin aktif çalışmaları büyük bir rol oynamıştır.

²⁷¹ Kuşeyri risalesi s. 43.

(Rububiyeti Müşahade etmek) ibaresini, Rububiyetin eserlerini ve delalet ettiklerini müşahade etmek olarak yorumlarsak, o zaman bu ibarede açık bir şekilde, işrakilik akımının bulunduğunu kabul etmek gerekecektir.

²⁷² Medhal ile Tasavvuf el İslami s. 115.

Kuşeyri'nin Risale kitabı, Gazali'nin de İhya-u ulum'ud din kitabı bu etkinin uzun süre devam etmesini sağlayan faktörlerin başında geliyordu.²⁷³

Ancak İslami çevrede tasavvufa yönelik fikri gelişmelerin yoluna devam etmesi gerekirdi.²⁷⁴ Bundan kaçış yolu yoktu. Çünkü felsefik bir hareket olarak İsrakilik düşüncesi, mutasavvuflar arasında az da olsa taraftar bulmuş ve hiçbir dönemde tarafsız kalmamıştı. Bu akım doğuda olgun bir felsefe olarak Sühreverdi el-Halebi²⁷⁵ felsefesinde ve ekolünde ortaya çıkarken, batıda da Endülüs'te İbn Meserre ekolünde ortaya çıktı. Bu ekolün önde gelenleri İbn Arabi ve İbn Seb'indi.²⁷⁶ Doğuda bunlardan etkilenen Abdülkerim el-Ceyli ve İbn Farıd'tı. Bu kimselerin yanında tasavvufun felsefi bir yapı kazandığını görüyoruz. İsraki marifet ve feyz konularında, teori ve düşüncelerinde felsefecilerin tuttuğu yola meyl ettiler.

Kainatın yaratılışı, Allah'ın zatı ve sıfatları, Allah ile kainat arasındaki ilişki, Allah-insan ilişkisi, nübüvvet, velayet, marifete ilişkin meseleler karşısında karşılaştıkları problemleri açıklamak ve çözüme kavuşturmak için israki marifet ve feyz yolunu tuttular. Bu da, girift felsefi teorilerin ve metafiziksel araştırmaların doğmasına ve İslami çevrede yaygınlık kazanmasına neden oldu. Vahdeti vucut, Muhammedi hakikat, hulul ve ittihat gibi teoriler, kamil anlamıyla kutb ve Abdallar teorisi gibi daha önce sünni İslam tasavvuf çevrelerinde tanınmayan ve bilinmeyen teorilerin doğmasına neden oldu.²⁷⁷ Onların bu teorilerle beslenmeleri ve İslami bir temel üzere bu teorileri savunmaları onların te'villere saptırılmasına neden oldu. Öyle ki yaptıkları bu te'viller Kitap ve sünnetin ruhuna tamamen tersti. Yaptıkları bu te'viller çoğu zaman luğavi hakikatler ve Arap dilinin üslubuna da ters düşmekteydi.

²⁷³ el-Medhal s. 174. Nicholson'dan Ebu'l Ala Afifi tercemeleri.

²⁷⁴ Usul'ul Felsefe el-İsrakiyye s. 5.

²⁷⁵ Tarih'ul felsefe el İslamiyye s. 325.

²⁷⁶ Aynı eser, s. 329. Medhal s. 242 İbn Seb'in ve felsefetuhu es Sofiyye s. 66.

²⁷⁷ Medhal ile Tasavvuf el İslami s. 233.

Belki de lugavi manaların genişliği, dinin kastettiği ve açıkladığı manaları tahrif etmeye imkan tanıyordu. Bu nedenle onlarda bu teorilerine yakın manaları tercih ediyor, fikirlerini o manaların arasına sokuşturuyorlardı. İbn Arabi'nin söylediği sözlerle Kur'an'dan ayetler ve Rasûlullah (sav)'tan da hadisleri delil getirdiği gibi.²⁷⁸

²⁷⁸ Bu konuda İbni Arabi'nin kitabı Fusus'ul Hikem'e baştan sonuna kadar bakılabilir. Onun bu kitabı baştan sona aynı üslup üzeredir. Örneğin getirdiği delillerden birisi veliler hadisi olarak bilinen şu hadistir: “ Onu sevince, işiten kulağı, gören gözü ve tutan eli olurum...” İbn Arabi bu hadisi vahdeti vucut görüşüne delil olarak getirmektedir. bk. Fusus kitabı s. 55 ve 121.

İmam Şevkani, onun bu hadisi vahdet-i vücüd görüşüne delil olarak getirmesini kabul etmez. Aynı şekilde ittihad ve hulul gibi görüşleri iddia edenlerin bu ve benzeri hadisleri görüşlerine delil getirmelerine de reddiyeler yazar. Bunu daha önce imam İbn Teymiye de yapmıştı. bak. Katr'ul veli s. 410 ve er-Red'ul Akvam ala mafi fusus'il hikem ibn Teymiyye s. 47.

İbn Arabi, Kuran'dan apaçık gelen hakikatleri de te'vil etmektedir. Öyleki yaptığı bu te'viller, onu dinde bilinmesi zaruri olan ve naslarda açık olarak belirtilen hemde apaçık lafızlarla geçen şeyleri inkara düşüren te'viller yapmaktadır.. Örneğin Kur'an'da apaçık olarak geçen (azaba) kelimesini (lezzet-zevk) olarak te'vil etmesi gibi, İbn Arabi Kur'an'da geçen bu kelimenin (tadının tatlı oluşundan- uzube) dolayı böyle adlandırıldığını ileri sürer. Ve şöyle şiiir söyler.

Azap diye isimlendirilmesi tadının tatlılığındandır.

Bu aynı kabuk gibidir ve kabuk ta koruyucudur.

İbn Arabi, bu kelimenin lugatte değişik bir çok manaya gelmesini fırsat bilerek böyle bir te'vile sapmaktadır. Bu kelimenin varit olduğu siyakla bağlantı kurmadan böyle yapmaktadır. Aynı şekilde Nuh suresinde varid olan fucur ve küfür lafızlarını da te'vil etmekte ve şöyle demektedir. “Nuh dedi ki, ey Rabbim, eğer onları serbest bırakırsan kullarını şaşırtırlar ve sadece ahlaksız, nankör insanlar doğururlar” (Nuh-26-27).

İbn Arabi bu ayeti şöyle te'vil eder. Ayette geçen facir'den maksat, gizlediğini açığa çıkaran, küfür'den maksatta, açığa çıkanı gizleyen anlamındadır. Dolayısıyla gizlediklerini açığa çıkarırlar sonrada açığa çıkanı gizlemekle kendisine bakanları hayrete düşürürler. Bu nedenle facirin fucurundaki kastı, kafirin de küfüründeki kastı bilinmez. (Fusus'ul-Hikem s. 74)

Daha sonra ayette geçen Tebare kelimesini -ki ayetteki muradı Nuh (a.s.)'ın o inkarcılara bedduası olup onların helak olmasını dilemesidir- Ayet meali “zalimlerin de sadece helakini artırır” (Köklerini kurut) Nuh 28. Bu ayeti İbn Arabi Fena fillah ile (Allah'ta yok oluş) te'vil etmektedir. Böylece Nuh (as.) sanki onlara beddua değil lehlerine dua etmektedir. Yani iş bedduadan duaya dönmektedir. Halbuki ayetten murad asla bu değildir. Ayetin siyakı da söylediğimiz manayı göstermektedir. (Fusus'ul Hikem s. 74)

Onların bu felsefi aşırılıkları, İsmailiyye mezhebine bağlı kimselerin, batınilerin, eski Mecusilerin ve İhvanı Safa bağlılarının uydurduğu mevzu hadisleri alıp kullanmaktan kaçınmadılar. Hocam Dr. Ebu'l Vefa, bu tür felsefi mutasavvıfların sünni mutasavvıflardan bazı farklarla ayrıldıklarını söyler. Onların sünni mutasavvıflardan fazla olan yönleri şunlardır.

Birincisi; varlık konusunda felsefeci mutasavvıfların diğer mutasavvıflardan ayrılan farklı görüşleri ve tutumları vardır. Görüşlerini kitaplarında ve şiirlerinde dile getirirler. Onların varlık konusundaki görüş ve tutumlarını ölçüsüz sözler (şatahat) ve davranışlar olarak değerlendiremeyiz. Ölçüsüz sözleri söyleyenler bu söylediklerinden sorumlu değildirler ama onlar görüşlerini bilerek söylediklerinden ve savunduklarından dolayı sorumludurlar.

İkincisi; sembol kullanmada öyle ileri gittiler ki söyledikleri şeyler başkasının anlamayacağı kadar giriftleştirdi.

Üçüncüsü; aşırı derecede nefisleriyle ve kendi ilimleriyle uğraştılar. Bu aşırı uğraş ve ilgi bütün hepsinde bulunmasa da en azından çoklarında bulunmaktadır.²⁷⁹

Az önce zikredilen felsefi meseleleri çözme metodları ile onları felsefecilerden ayırabiliriz. Zira bu tür mutasavvıflar, felsefelerini tasavvufi renkle boyadılar. Bu meseleleri kendilerine has (zevk-haz) keşf medodu ile çözmeye çalıştılar.²⁸⁰

SUHREVERDİ EL-MAKTUL'UN²⁸¹ İŞRAKİ MARİFET ANLAYIŞI

a- O halde Suhreverdi'nin bu dönemde ortaya çıkışı doğal bir durumdu. Çünkü söylediğim gibi o günkü ortam, İslami çevrede fikri gelişmelerin yoğun olduğu bir ortamdı. Daha önce olduğu gibi İslami çevre, çeşitli felsefeleri ve Yunan, Fars, Hind, Yahudi, Hristiyan ve Sabilik gibi yabancı kültürleri tanıdı.

²⁷⁹ Suhreverdi ve İbn Seb'in buna açık iki örnektir. bk. el-Medhal s. 234

²⁸⁰ Aynı eser. s. 229.

²⁸¹ Maktul olarak meşhur olması, onu Suhrverdi'yi Bağdadi'den ayırmak içindir.

Bu nedenle Suhreverdi'nin İşrakilik anlayışı bir yandan İbn Sina mezhebinin²⁸² diğer yandan da Eflatun felsefesinin mantıklı bir gelişiminin sonucuydu. Bu dönem, İslami akıl ve felsefe çevresinde saklı bulunan fikri bir gelişmenin keskin bir dönemini temsil eder.²⁸³

Suhreverdi, her ne kadar İşrakilik eğiliminde, Eflatun felsefesine, Hürmüsize, Eski Yunan ve Fars filozoflarına yönelse de yine şöyle söyler; Zikrettiğim nurlar ilmi ve bu ilim üzere kurulu olan bütün şeyler Allah yolunu tutan ve o yola bağlı kalan herkes tarafından destek verilir. Bu ilim, hikmetin imamı ve lideri ebedi nurun sahibi Eflatun'un söz ettiği "zevk"tir. Aynı şekilde hekimlerin atası Hürmüz zamanından kendi dönemine kadar gelen Anbazekles gibi büyük hekimlerden de faydalanmıştır.²⁸⁴ Fakat Onunla İbn Sina arasındaki benzer yönlerin oldukça kuvvetli olduğunu görüyoruz. Hatta Onunla Farabi arasında da aynı benzerliklerin bulunduğunu görmekteyiz.²⁸⁵ Halbuki o, her ikisinin de ilahi hikmet veya zevk (haz) te sağlam ve köklü bir bilgiye sahip olmadıklarını iddia eder ve onları bu yüzden eleştirir.²⁸⁶

Onların marifet hakkındaki görüşlerini üzerine kurdukları feyz teorisini Suhreverdi de kabul eder.²⁸⁷ Her ne kadar, sonunda feyzin faal aklın²⁸⁸ yanında duramayacağı konusunda onlara muhalefet etse de bu, kendisini onlardan uzaklaştırmamıştır. Çünkü Suhreverdi'ye göre feyz, meşşailerin (işrakilerin) düşündüğünden daha geniş bir mana içermektedir. Nur'ul envar (ışıklar ışığı) olan ilahın nuru, kendi altında bulunan mücerret ve kahir nurlara aktığı sürece feyzin hasredilmeyecek kadar çok mertebeleri vardır²⁸⁹ der.

²⁸² Usul'ul felsefe el-ışrakîyye inde Şihabuddin Suhreverdi s.6.

²⁸³ el Mesel'ul akliyye el-Eflatuniyye s.11. Tahkik Abdurrahman Bedevi.

²⁸⁴ Hikmet'ul İşrak s.11 Mecumat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 505, el Mesel'ul akliyye el-Eflatuniyye s. 11. Tahkik Abdurrahman Bedevi

²⁸⁵ Usul'ul felsefe el ışrakîyye s.28.

²⁸⁶ Mecumat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s.505 ve şöyle der; Meşşailer arasında ilahi hikmet konusunda ayağı sabit olan köklü birisini bilmiyoruz. Nurları anlayıp kavrayan birisini kastediyoruz. s.147.

²⁸⁷ Mecumat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s.63,64. Feyz teorisinin özeti şudur: Kainat, ilk akıl ile başlayıp on veya onbirinci akıl ile -ki bu faal yani etkin akıldır- biten on veya onbir akıl şeklinde Allah'tan gelen bir feyz ile meydana gelmiştir.

²⁸⁸ Hikmet'ul ışrak s.155.

²⁸⁹ Aynı kaynak s.139.

Dolayısıyla feyz, her zaman yüksekte aşağıya doğru akar. Bu nedenle sayıları, on, yirmi, yüz ve iki yüzden daha çoktur.²⁹⁰

Sühreverdi, iddia ettiği bu görüşte “zevk”e dayanmaktadır. Bu zevk sayesinde Farabi ve İbni Sina’yı geçtiğini, onların ulaşmadıklarına ulaştığını akıl sayısının sayılmayacak kadar çok olduğunu iddia eder. Çünkü der ki: “Ben bu manevi hazlara (zevk), meşşailerin yolunu ve görüşlerini aştıktan sonra, -ki akılların sayısı on veya on birdir derler- ulaştım. Hatta Sühreverdi, bu yolun hama-setli savunucularındandır. Kendisine muhalefet edenlerin görüşünü asla kabul etmez. Onların söyledikleri on akıl sayısını kabul etmesi gerekirdi. Ancak o, Rabbinin bürhanını görmeyen veya bu bürhanları doğrulamayan bir kimse bulunursa o kişinin riyazet ve çile yolunu tutması, müşahede ehlinin hizmetinde bulunması gerekir” diyordu.²⁹¹

Ancak Suhreverdi’nin bu on aklın varlık illetlerini veya sonunda envar olarak adlandırdığı nurları²⁹² ta’lil edişini araştırdığımızda işraki filozofların gösterdikleri illet ile bir ayniyet arzeder. Bu illet yaratılışın veya varoluşun bir vasıtasıdır. Çünkü bir olandan ancak bir sadır olur.²⁹³ Bu meşşai-ışrakilerin inancıdır. Aynı şekilde akılların çokluğu tek olandan sudur etme keyfiyetini anlamaya baktığımızda yine işraki filozofların vucubiyet ve imkaniyet konusundaki görüşlerini söyledikleri aynı usulpla dile getirip

²⁹⁰ Aynı kaynak s.140. Bunu İbn Seb’in ve İbn Arabi ile mukayese et. Çünkü bu ikisi de Suhreverdi’den sonra, onun söylediği mananın dışında bir mana ile feyzin devam edebileceğini söylüyorlar. Suhreverdi feyzin devamlılığı ile, akılların sınırsız olarak çokluğunu kasteder ve feyzi bunun ile sınırlar. İbn Arabi ise, feyzin devamlılığından kasıt, her an ve lahzada mahlukatın sürekli yaratılması ve böylece onların yok olmaktan korunması dolayısıyla kâinatın yok olmaktan korunmasıdır der. Yani ebediliği kasteder. İbn Seb’in de bu konuda İbn Arabi’ye yakın düşünür. Görüşü şöyledir: Varlıklar, varoluşlarında ve ortaya çıkışlarında devamlı olarak Allah’ın gözetimi altındadırlar. Her ne kadar, gerçeğinde o şeyler Allah’ın zatında bulunsalar da o zat bu şeyleri madde ve zaman varlığıyla kuşatmıştır. Varlıklar daima onun gözetimi altında varlıklarını devam ettirirler. Ondan feyizlerini alırlar. bak. Muhittin b. Arabi, Mahmut Kasım s. 64 ve İbn Seb’in, Dr. Ebu’l Vefa Taftazani s. 204.

²⁹¹ Hikmet’ul İşrak s. 156.

²⁹² Hikmet ul işrak s. 156.

²⁹³ Aynı kaynak s. 125 ve Mecmuat’un fi’l hikmet’il ilahiyeye s. 51.

kullandığını görüyoruz.²⁹⁴ İşte Sühreverdi'nin bu uslubu, eskiden İbn Seb'in ona saldırmasına ve onu, tahkik etmeyen İslamcıların safına katmasına neden oldu.²⁹⁵ Bu bağlamda Hocam Dr. Ebu'l Vefa Tafazani şöyle der: "İbn Seb'in (Suhreverdi'yi kastederek) bazı kimselerin envar (Nurlar) ile haz duyduklarına ve kemale ermeden kendileriyle övündüklerine işaret eder. Onlardan kiminin durumu farklılık arzeder ve mezheplerden mezheplere intikal ederler."

Hocam Dr. Ebu'l Vefa şöyle devam eder: "Mülahaza ettiğimiz en önemli şeylerden birisi de İbn Seb'in'in işraki bir filozof olan Suhreverdi'nin kendi felsefesinde Aristo'nun araştırmaya dayalı felsefesi ile Eflatun'a nisbet edilen işraki felsefeyi bir arada mezcedebilmesi ve aradaki farkları kavrayabilmesi idi. İşte bu durum İbn Seb'in'in Sühreverdi'yi bazen meşşai - işraki bazen de Eflatuncu saymasına ve onu iki dönem arasında ayıracı bir fasıla olarak tanımasına neden olmuştur.²⁹⁶

Araştırmaya dayalı felsefe ile İsrakilik felsefesinin mezcedilmesi Suhreverdi'nin felsefi tasavvufunun temel esaslarından biri olarak sayılmıştır. Çünkü bu onu öyle bir dereceye ulaştırmıştır ki, düşünen ilahiyatçıyı salt ilahiyatçıya tercih etmekte ve üstün tutmaktadır. Bunu şu sözlerinden anlıyoruz. Eğer ilahiyatçı yoğunluğunu aynı zamanda araştırmaya da verir ve iki özelliği de kendisinde bulundurursa o zaman liderlik onun hakkı olur. Eğer iki durum birinde bulunmazsa o zaman araştırmacı olan ilahiyatçı diğerine tercih edilir. Eğer bu da bulunmazsa o zaman ilahiyata yoğunluğunu veren ve araştırmacı olmayan filozof gelir.²⁹⁷ Bu Sühreverdi'yi halis tasavvuf²⁹⁸ ortamından uzaklaştırmakta, felsefeyi tasavvufun beynine koymakta ve onu kendisine saldıran meşşai filozoflara yaklaştırmaktadır.

²⁹⁴ Heyakil'in Nur s. 62 63 ve 140-144; Hikmet'ul işrak s. 64 Ara'u ehl'il medinet'il fadile s. 24-25, el-İşarat, İbn Sina s. 645, en-Necat, s. 276-277, Naze-riyyet'ul Marife inde ibn Rüş s. 86

²⁹⁵ Resail İbn Seb'in (el-fekiriyye) s. 6-13 İbn Seb'in ve felsefetuhu es-Sofiiyye Dr.Ebu'l Vefa Taftazani s. 267

²⁹⁶ İbn Seb'in ve hekim'ul işrak DR. Ebu'l Vefa Taftazani s. 267

²⁹⁷ Hikmet'ul işrak s. 11

²⁹⁸ Medhal ile Tasavvuf el İslami s. 240

Fakat Suhreverdi meşşailerden şu konuda da aynılır. Meşşailerin yaptığı gibi Suhreverdi, akli marifeti ve akli çıkanmları, zevk marifetinin yolu olarak kabul etmez. Ancak bazı nadir tutumlarını bunun dışında tutarsak söylenen doğru olur.²⁹⁹ Sühreverdi marifet ve aydınlanma yolu olarak, mücahede ve riyazet ile keşfe ulaşmak için dünyadan soyutlanmayı ve bu uğurda çalışmayı görür.³⁰⁰ Bu marifet ve aydınlanma ister faal³⁰¹ akıldan olsun ister direk Allah'tan veya Nur'ul envardan olsun farketmez. O halde Sühreverdi'ye göre zevk marifeti, her şeyden soyutlanarak manalan görmek ve hissetmekle elde edilir. Yoksa fikir ve akli kıyasın delillerini tanzim etmek veya şekli bir tarif belirlemekle değil aksine marifet ancak işraki nurlar ile elde edilebilir.³⁰²

Suhreverdi dünyadan soyutlanmakta öyle aşınıya gidiyor ki, mücerret züht ve normal ibadetle yetinmiyor. Aksine ariften tamamiyle dünyadan soyutlanıp çıkmasının istiyor. O halde arif, bedenini bir tarafa bırakacak diğer taraftan duyularla ilgilenmekten tamamen uzaklaşacaktır. Ona göre dünyadan soyutlanmak, bedeni öldürmek ve tamamiyle onu bırakma derecesine ulaşmaktır. Öyleki duyulann eserlerinden hiçbirisiyle kanşım olmayacak.³⁰³

Bu konuda Eflotin'den -ki Sühreverdi onu ilk öğretmen olarak kabul eder- şöyle bir söz nakledilir: "Dünyadan bütünüyle soyutlananlar şunda ittifak ettiler. Bedeninden çıkabilen ve duyulannı red dedebilen kimse en yüce aleme çıkabilir." Bu nedenle Suhreverdi, insan, bedeninden çıkıp yüce aleme yükselme melekesi elde etmedikçe hikmetli kimselerden olamaz. Dolayısıyla maddeye dalan felsefecilere benzemeye çalışan kimselere iltifat edilmemelidir. Çünkü iş, onların söylediklerinden daha büyüktür.³⁰⁴ Suhreverdi'nin burada "onlardan" kasdı, İbn Sina ve Farabi'dir.

²⁹⁹ Mecmuat'un fil hikme s. 501

³⁰⁰ Suhreverdi (istişrak - aydınlanma) kelimesini, aydınlanmanın elde edilmesini için nefsi hazırlamak anlamında kullanmaktadır.

³⁰¹ Hikmet'ul işrak s. 72 Heyakil'in Nur s. 65, mecmuat'ul hikmet'il ilahiyye s. 105-113.

³⁰² Hikmet'ul işrak s. 5, İbn Seb'in ve hekim'ul işrak s. 16

³⁰³ Aynı eser s. 226, Heyakil'in Nur s. 85

³⁰⁴ Hikmet'ul işrak s. 226 Mecmuat'un fi'l hikme s. 113

Mutasavvuflara gelince, bu kimseler Suhreverdi'nin yanında gerçek filozof ve hikmet sahibi kimselerdir. Dünyadan soyutlanma sıfatının onlarda kemale ermesine bakarak onları böyle sayıyor ve şöyle diyor.

"Dünyadan soyutlanan mutasavvuf İslamcılar hikmet ehlinin yolunu tuttular ve nurun kaynağına ulaştılar. Böylece onlara olan oldu.³⁰⁵

Bu nedenle ilahiyat konularında yoğunlaşan kimse, araştırmacı özelliği, akli ve fikri bir hazırlığı olmasa da yine salt araştırmacı olandan daha üstündür onun nazarında. Çünkü birincisi bilgisini doğrudan Allah'tan alırken,³⁰⁶ ikincisi daha bu dereceye ulaşmamıştır. Çünkü ilahiyatçı bedeninden çıkıp sıyrılma melekesini elde edememiştir. Bunun için de öğrenilebilen ilimlere bağlanmış, dünyadan soyutlanmayı ve yüce alemle ilişki kurmayı terketmiştir. Öğrenilebilen ilimlerden yüzçevirmen sana yeterlidir. Dünyevi olandan soyutlan. Hikmetli kimselerden olman için müşahade ilmiyle ilgilen. Ve o ilme özen göster."³⁰⁷ "Kim yüce görüntüleri ve hakiki nurları müşahade etmezse faziletli kimselerden sayılmaz. Bütün yazılanların suretini ezberlese bile yine yüce mutluluğa eremez."³⁰⁸

Sühreverdi, böylece kendisini Yunanlıların ve Farsların mirası olan İsrakilik felsefesinin güvencesi olarak görüyor. Kendileriyle övündüğü dünyadan soyutlanmış mutasavvufları felsefecilerden daha üstün tutmasının nedeni, mutasavvufların felsefecilerin ilimlerini bilmeleri, irfan ve soyutlanma yolunda yürümeleridir. Sühreverdi, küçük ölümüne götüren sönük nurun aslını Yunanlılardan büyük filozof Eflatun'a, İsrakilik tarihini de Halid ez-Zeker (Hürmüz)'e, suluk nurlarını ve soyutlanma yollarını da pythagoras'ın marifetine dayandırır.³⁰⁹ Bu iki yolu (felsefenin bilgisi, tasavvufun

³⁰⁵ Aynı kaynak ve sayfa

³⁰⁶ Hikmet'ül işrak s. 11,12,307, İbn Seb'in ve hekim'ül işrak Dr. Ebu'l Vefa

³⁰⁷ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 121.

³⁰⁸ İbni Seb'in ve Hekim'ül işrak s. 160.

³⁰⁹ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 502.

dünyevi olandan soyutlanması) düşüncelerini en maharetli şekilde elde eden ve kullanan Zinnun-i Mısıri'dir. Ondan da Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'ye intikal etmiştir.³¹⁰ Fars işrakiliğinin temsilcileri ise Ebu Yezid el Bestami ve arkadaşlarıdır. Sonra da bu, Huseyin b. Mansur el-Hallac'a intikal etti. Onlardan sonra da Ebu'l Hasan Herkaniye geçti.³¹¹

Sühreverdi, Yunan tasavvufundan ve Fars hikmet-felsefesinden elde ettiği bu sönük İşrakilik yönünü, maddi veya duyulur alemin ortasında kendisine bir makam olmadığına inanıyor ve kendisi için en evla olanın bu duyulur aleminden kopup, soyutlanmak ve müşahade alemine girmek, nurani makamlara çıkmak, onlara yaklaşmak ve onları yakından görmek olduğuna inanıyor. Ve şöyle diyor: "Eğer gerçekten çaba harcayan bir kişi isen o halde kendinle şöyle diyerek konuş; Tabiat yatağına yaslanarak bu musibetler içerisinde bol ve rahat bir yaşantıya razı olup ayaklarını uzat ve şöyle sor kendine: "Gerçek ilimlerinin yarısını elde ettim mi?... Bu arada en yüce nurlardan veya mele-i aladan bir münadinin işte bütün bu ilimler bir elçinin çaldığı bir düdük gibidir. Onun nidası seni gaflet uykusundan uyandırır. Buna bütün dikkatini ver. Kuvvetlice silkinip kalk. İçindeki Allah düşmanlarını reddet. Ta-sin âline yüksel. Rabbini gözetleyen olarak görürsün."³¹²

Suhreverdi'ye göre, bu aydınlanma ve o alemlere yükselme tabii bir durumdur. Çünkü Allah, bizim için bunu istiyor. Bu nedenle içimizde daima bize böyle seslenen bir münadi içimize yerleştirmiştir. Bu münadi nefsimiz/ruhumuzdur. Bu nedenle gelen bu sesi duymazdan gelemeyiz. İçinden gelen sese kulak ver ve tabiat kabından çık. Kalk ve aydınlan. Belki Allah'tan bir nefha (lutf) ile karşılaşırın. Eğer başladıysan bu yolu tamamla. Yükselmeye başladıysan sebat et ve diren. Eğer onu görürsen hemen secdeye kapan. Belki seni yaratan seninle gizli konuşuyor.³¹³

³¹⁰ Hemedan köylerinden bir köye nisbetle böyle anılır.

³¹¹ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyeye s. 503.

³¹² Aynı eser s. 106.

³¹³ Aynı esers. 106.

Suhreverdi'nin sözlerindeki bu eğilim, Eflatuncu bir eğilimi arzetmektedir. Çünkü o, nefsin/ruhun tabiatı gereği kendisini daima mele-i ala'ya çektiğine ve oraya çağırdığına inanıyor. Çünkü mele-i ala nefsin bulunduğu asıl yerdir. Daha sonra nefis/ruh bulunduğu yerden indirildi. Suhreverdi böyle bir nefisten, Allah'ın münadisi olarak söz ediyor ve şahit olarak, bu nidaya icabet etmeyenlerin tehdit edilişi sırasında söylenen şu sözleri getiriyor:

“İnsan, kendisine etki eden eğilimleriyle savaşmadıkça, Allah'a isyandan onu alıkoymadıkça Allah'a ve izzet sahiline ulaşamaz.”

Suhreverdi'ye göre işrakiliğin gayesi, felsefecilerin bahsettiği akıllar seviyesine çıkmak, bu akıllar arasında hakikatin hangi şey üzerinde bulunduğunu bilmek ve onu kavramaktır. Kişi ancak bu akıllar sayesinde Allah'ın marifetine ulaşabilir. Yani O'nun sahip olduğu ilimleri elde edebilir. Sühreverdi, insanın elde ettiği bu ilmi -ki kendisi daha varolmadan önce bu ilim ezelde bulunmaktaydı- Eflatun felsefesinin idea teorisinde anlattığı şeylere bağlamaktadır. Şu sözlerle bunu vurgular.

“Bütün herkes, Hak ve Bir olanın bilgisinin, ardından gelen akıl ve nefis ile ilgili bilgilerin, mutluların ahirette varacağı yerin üzerinde bulunması gereken hal üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu nedenle riyazet ve çile ile dünyadan bağlantılarını koparma yolunu tutmalısın. İşte o zaman belki öncekilerin elde ettiği şeyleri elde edebilirsin.”³¹⁴

Suhreverdi'nin burada İbn Sina'nın felsefesine uyduğunu görüyoruz. Halbuki İbn Sina'nın felsefesini ayıplar ve ona hiç değer vermez. Ama buna rağmen felsefesine uyar.³¹⁵ İbn Sina'nın bu konudaki görüşleri şöyledir:

“... Aklodan cevher'in kemale ermesi, ilk gerçeğe has olan parlaklık ve aydınlığın kendi gücü oranında onda görünmesidir. Sonra bütün varlıklar üzerinde bulundukları şekliyle her türlü karışıklıktan

³¹⁴ Aynı eser s. 106.

³¹⁵ en Nahiyet'u Sofiyye'fi felsefeti İbn Sina, Dr. Ebu'l Ala Afifi.

hali olarak onda görünür. Akleden yüce cevherlerin birincisinden başlayarak yukarı doğru çıkar.”³¹⁶ Suhreverdi, üzerimizdeki aydınlanmayı basiret görüyor ve bunun imkan dahilinde gerçekleşebileceğini bize açıklıyor. Eğer nefis kendi tabiatında ilahi nurdan ve ayrılabilen cevherlerden ise³¹⁷ o halde onun bu dereceye ulaşması hiçte zor bir durum değildir. İnsan, bedeninden riyazet ve soyutlanma yolları ile çıkma melekesine ulaşabildiği sürece böyle bir dereceye ulaşması zor değildir. Sonra böyle bir şeyin gerçekleşmesi aklen mustahil (imkansız) bir durum da değildir. Çünkü nefis, asıl olandır, beden ise bu dünyevi alemin karşılıklarıyla gerçekleştiği asıl olmayan bir şeydir.³¹⁸

Sonra Eflatun’un delil getirdiği nefsin aslının ne olduğuna dair görüşlerini delil getirmekte nefsin tekrar ezeli aleme döneceğini söylemektedir. Böylece insanın, riyazet ve dünyevi olandan soyutlanmakla bedeninden çıkabilme melekesine ulaşabileceğinin mümkün olduğunu savunmaktadır. İlahiyatçı Eflatun kendi nefsinden şöyle sözeder: “Bazen nefsimle başbaşa kalır ve bedenimi bir tarafa bırakırım. Öyle ki bedensiz ve yalın bir kimse haline gelirim. Bu halde ben kendi zatımın içine girerken diğer şeylerden de dışarı çıkarım. Kendimde öyle güzellik ve parlaklık görürüm ki, buna bir süre şaşa kalırım. İşte o zaman ben yüce alemin parçalarından bir parça olduğumu bilirim.”³¹⁹

Suhreverdi’nin İbn Sina’dan etkilenmesi

Az önce söylediklerimiz, İbn Sina’nın nefis hakkındaki görüşlerini önümüze koymaktadır. İbn Sina, nefsin ilahın emir âleminde olduğu görüşündedir. Nefis/ruh istemeyerek bu cisme konuldu. Bu nedenle dünyadan kurtulmak için çalışır. Dünyanın verdiği bu eziyet ve cefalardan, sıkıntısını çektiği bu acılardan, hiçbir

³¹⁶ el-işarat ibn Sina s. 762.

³¹⁷ Heyakıl’ın Nur s. 89 ve Hikmet’ul İşrak s. 230.

³¹⁸ Aynı eser s. 49 ve fi’n nefis ve’l akl s. 95.

³¹⁹ Mecmuat’un fi’l hikme s. 112.

ahdinin olmadığı bu âlemden kurtulmaya çalışır. Daima indirildiği mele-i âla'nın özlemiyle yaşar, onun hasretiyle inler.³²⁰ Bütün bu manaları Suhreverdi'nin daha önce geçen görüşleriyle bağdaştırır ve izah edebiliriz.

Suhreverdi'nin tasavvufu, İbn Sina'nın felsefesinden pek fazla ayrılmaz. Suhreverdi'nin nefsin tabiatı hakkındaki görüşü, İbn Sina'nın görüşü ile aynıyet arzeder. Hatta Suhreverdi fikirlerinin yanına İbn Sina'nın istiare yoluyla kullandığı sözleri dahi koyar.

İbn Sina sözlerine şöyle delil getirir. Velilerin nefisleri evrenin görüntülerinden etkilenir. Nefsi natıkanın bedenle olan ilişkisi uyumlu bir ilişki değildir. Aralarında başka ilişkiler de bulunmaktadır. Nefis bir şeye sağlam olarak inanırsa özünde ona muhalefet etmekle beraber bedenine etki eder.

Sühreverdi'ye göre aydınlanma (ışrak) ve ittisal (ulaşma) hali -ki nefis bu durumda yüce bilgileri alır- İbn Sina'nın bahsettiği işrak ve ittisal haliyle aynıyet ifade eder. Neredeyse İbn Sina ile Sühreverdi'nin vassettikleri haller birbirlerinden farklı değildir. Suhreverdi'ye göre lezzetli ve çarpıcı olan nurlar ilk olarak işrakilerde başlar. Bu ilk nurları tevali'i -öncüler- veya levaih -anlık bakışlar- olarak adlandırılır. Yani parlayıp çabuk sönen bir manayı ifade eden kelimedir. Daha sonra riyazete dalarlar. Bu mevki onlarda yerleşik bir meleke haline gelinceye kadar riyazet yoluna devam ederler. Bazen bu nurları celbetmek için hiçbir gayret olmadan aniden belirir ve kaybolur. Daha sonra bu tür çarpıcı nurlar sabitleşir. İşte o zaman bunu sekinet (sukunet) olarak adlandırılır.

Böyle anlarda yükselme gücü hazır hale gelir. Ancak bu hal, fena derecesinin en uç noktasına ulaşmadıkça meydana gelmez. Bu fena hali öyle bir dercede olmalı ki, nefis bu durumda gördüğü lezzetleri idrak etmeyecek, duyumları yok olacaktır. Nefis lezzetleri hissettiği sürece fena haline ulaşmamış demektir. Eğer kendi zatını ve lezzetleri hissetmezse işte o hali, fena hali olarak adlandırılır.

³²⁰ Fi'n nefis ve'l Akl s. 95

Bu hal ile, nefis hakkın bekası ile baki olur. Bu hal kendisinde oluşandan başkası bu halinde kendisine ortak olmaz. Bu durum da Cüneyd'in yanında bekadan sonraki fena makamı olduğu daha önce geçmişti.³²¹

Ancak Suhreverdi fena konusunda bir adım daha ileri gitmekte ve Cüneyd'in kastettiği fena makamından daha üst bir fena makamına adım atmaktadır. Belki de İslam kelmacılarını ve felsefecilerini hayrette bırakan makam işte budur. Sühreverdi bu makamı "fena fil hilse" diye adlandırır. Bu hali ölüme en yakın hal olarak tarif eder.³²² Bazı sofilerin bu hali, "makam'ul hille" (dostluk makamı) olarak adlandırdıklarını söyler. Bu makamda Allah kuluyla samimi bir dost olur. Allah sevgisi kulun kalbinde öyle yerleşir ki kul kalbinde O'ndan başkasını görmez. Kalbinde O'ndan başkasına yer kalmaz. Vahdet-i vucutçuların luğatı ile, Allah'ı dost edinen kulun kendisidir. O durumda varlıklar zahir, hak ise batın olmuş olur.³²³

Suhreverdi, Eflatun'un bu tür "fena"ya işaret ettiğini söyler. Eflatun'un böyle bir makama işaret etmesi, Suhreverdi'nin yanında büyük bir değer taşır. Bunun için onu farklı bir tür olarak kabul eder ve diğer türlerden onu ayırır. Bu tür fena, bilinen bedeni hareketler ile bir arada toplanabilir.³²⁴

Bu haletin vasfı, az önce İbn Sina'nın görüşünü anlatırken aynen geçti. Nerede ise Suhreverdi'nin zikrettiği ile hiçbir farklılık arzetmemektedir. Burada şimdi Suhreverdi'nin inkar etmesine rağmen İbn Sina'nın kitaplarından yaptığı alıntılardan bazı ifadeleri bizde alıntılalım.

İbn Sina şöyle der: "Riyazet ve irade kişiyi öyle bir sınıra götürür ki, orada hakkın nurundan bazı ani panlıklar görür. Sanki o

³²¹ Mecmuat'un fi'l Hikmet'il ilahiyye s. 114

³²² Bir başka yerde bu hali küçük ölüm olarak adlandırır. Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiye s. 502.

³²³ Fusus'ul Hikem İbn Arabi s. 80. İbn Arabi olayı şöyle tahlil eder. Bil ki bir şeyin bir şeye hulul etmesi eğer hak, zahir ise bu durumda hak o zahir içinde gizlidir. Eğer vahilik zahir ise o durumda hak, Onun içinde gizli ve örtülüdür"

³²⁴ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 114.

ani parıltılar gizliden kendisine bakan sonrada sönen şimşekler gibidir. Sonra o ani parıltılara alışkanlık kazandıkça, riyazete devam edip derinleştikçe çoğalmaya ve perdeleri kaldırmaya başlar. Sonra bu ani parıltılar alışılmışın dışında kendisini kaplayıncaya kadar yoğunluk kazanır. Riyazet onu öyle bir yere ulaştırır ki artık vakti sekinet (sukunet)e dönüştürür. Böylece o ani parıltılar artık me'luf (alışılmış) bir hal alır. Bu ani ve gizli çakan şimşek bir parlak yıldız halini almaya başlar. Artık istikrarlı bir tanışma gerçekleşmiş olur. Sanki sürekli devam eden bir sohbet halini alınır.”³²⁵

Suhreverdi'nin işaret ettiği fena makamından İbn Sina'da bahsetmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz alıntı buna apaçık delalet ettiği gibi aşağıda zikredeceğimiz alıntıda buna delalet edecektir. “Bu marifetler kişide zuhur etmeden önce onlara katılırsa o zaman gaib -bulunmadığı halde- olduğu halde hazır olmuş olur. Seferde olduğu halde mukim olmuş olur. İş, onu kendinde kaybolmaya kadar götürür. Sadece yüce mukaddes olanı mülâhaza eder. Eğer kendisini mülâhaza ederse, o zaman yüce zatı (ilahî) mülâhaza edemez”³²⁶

Suhreverdi'nin riyazetten sonra marifetin nefiste aydınlanması ve o anki iletişim esnasında meydana gelen haller konusundaki görüşü İbn Sina'nın görüşleriyle aynıdır. Her ne kadar İbn Sina, zevk yoluyla elde edilen marifetin yanında akli marifetin varlığını kabul ediyorsa da bu bir farklılık arz etmemektedir. İbn Sina'ya göre arif, fikriyle yüce zat (ilah)'a ulaşmaya çalışan, hak nurunun kendi sınında sürekli olarak aydınlanmasına gayret gösterendir”³²⁷ İbadet ve riyazet, kişinin kendi sınını arındırmaya ve parılayan ışıkların kendisine ulaşmasını sağlar. Buna devam ettiği takdirde bu hal onda istikrarlı bir meleke haline gelir ve Hak'kın nuruna muttali olmaya başlar.³²⁸ Daha sonra Suhreverdi'nin söylediği riyazet yollarını ondan önce İbn Sina söylemiştir. Hatta Suhreverdi'nin yanında bulamadığımız bir incelik ve derinlikle bu yolları dile getirmiştir.

³²⁵ İşarat, İbn Sina s. 829.

³²⁶ Aynı eser. s. 831.

³²⁷ İşarat s. 831.

³²⁸ Aynı eser. s. 801.

Suhreverdi'nin söylediği riyazet yollarından birisi şudur. Kur'an okumayla beraber sürekli ibadet yapmak. İnsanlar uyurken gecenin bir kısmında kalkıp namaz kılmak, oruç tutmak. Suhreverdi bunlar arasında en etkili olan yolun sahura kadar geciktirilen iftar olduğu görüşündedir. Tâ ki geceleyin yapılan ibadet açlıkla yapılmış olsun. Zira bu huşu için en etkin metottur. Daha sonra şevk ve özlemi, incelik ve yumuşaklığı harekete geçiren ayetlerin seçilip okunması latif düşünceler, yüce zata uygun hayaller, zeki birisinin yaptığı vaaz ve yumuşak ince nağmeler, bütün bunların kişi üzerinde büyük bir etkisi vardır .³²⁹

İbn Sina'nın anlayışındaki riyazetin üç hedefi vardır. Her hedefin de kendisine has bir yolu ve metodu vardır.

Birincisi: Hakkın haricindeki şeyleri terketmek veya hakkı diğer yollara tercih etmek ve onlardan üstün tutmaktır. Bu durumda Allah yalnız, tek gaye ve tek maksat olur. Bunun yolu da gerçek bir zühddür. Bu tür zühd ancak ariflerin yanında bulunur. Zühd, karşılık beklemeden dünyadan uzaklaşmaktır. Yani dünyadan uzaklaşma hareketine karşılık ahirette hiçbir karşılık beklememek, bunu sadece hakkın yüce zatına has kılarak yapmak ve bu yolda ilerlemektir. Hatta sırrını dahi kendisini haktan meşgul eden şeylerden temizlemek, hakkın dışındaki herşeyden el çekmektir.³³⁰

İkincisi; Nefsi emmareyi (kötülüğü emreden nefis), nefsi mutmainneye (tatmin olmuş nefis) boyun eğdirmektir. Tâ ki kendi ve him ve hayal gücünü yüce zatın mukaddes işlerine uygun hale getirip dünyevi hayal ve düşüncelerden kopabilsin. Bu hali elde edebilmek için uhrevi sevaplara ve dünyevi mükafatlara ulaşma gayesinden uzak bir düşünce üzere kurulu olan ibadetle yardım dilemek gerekir. Uhrevi ve dünyevi karşılık beklemeden halis ibadet düşüncesiyle bu dereceye ulaşmak için gayret göstermek gerekir. Bu ise ariflerin yanında "himmet riyazeti", nefsin hayal ve

³²⁹ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 114.

³³⁰ İşarat s. 820.

vehmetme gücü olarak bilinir. Bu güç ile kişi dünyaya meylettirmek-ten ve dünya ile meşgul olup ona aldanmaktan yüz çevirir. Halis olarak onu hak tarafına meylettirir. Böylece Hak nurunun tecelli etmesini, istediği zaman batını nefsine (ruha) boyun eğmesini sağlar.³³¹ Bu ikinci hedefe ulaşmanın diğer yolları ise; nefse hoş gelen güzel ve tatlı nağmeler, zeki bir vaizden söylenen belağatli ifadeler uyum içerisinde söylenen güzel sözler de bu hedefe varmaktır.³³²

İbn Sina'ya göre riyazetin üçüncü hedefi, akli suretlerin üzerinde oluşabileceği pratik nefislerin varlığı, ilahi parıltıların tecelli etmesiyle beraber ondan etkilenebilecek, onu kabul edebilecek pratik bir nefsin var olması ve buna hazır halde olmasıdır. Böyle bir nefse ulaşmanın yolu, latif düşünceler, aşık olunanın güzelliği üzerine kurulu temiz bir aşk, şehvetin kesinlikle bulaşmadığı ve egemen olmadığı temiz bir aşktır."³³³

İşte İbn Sina'ya göre marifetin yolu budur. İbn Sina'ya göre bu yolun tahlil ve derinliği Suhreverdi'nin düşüncesi ve riyazet yollarının çok üstündedir. Belki de İbn Sina bu söyledikleri ile, insan nefsinin gelişmesi için belirli bir metodu kastetmiştir. Bu metodla nefis, normal beşeri halinden çıkıp melekler alemine daha yakın olan bir hale intikal eder. Bunu İbn Sina'nın söylediklerinden seziyoruz.

Dolayısıyla Suhreverdi'nin kabul ettiği marifet nazariyesi, genel olarak daha önce zikrettiğimiz İbn Sina ve Farabi'nin söyledikleri nazariyenin aynısıdır. Onlara göre marifetin temeli, faal akıl ile ilişki kurmaya dayalıdır.

Bu ilişki, nefsinin belirli bir metot ile hazırlayan, bu faal akıldan gelecek bilgileri kabul eder hale sokan kimse için gerçekleşir. Bu ilişki mücadele ve riyazet yoluyla veliler için gerçekleştiği gibi aynı şekilde hasta ve deliler için psikolojik ve organsal değişiklikler ile gerçekleşmesi mümkündür. Tabii bu başka yollarla da gerçekleştirilir.³³⁴

³³¹ Aynı eser ve sayfa.

³³² İşarat, İbn Sina s. 826.

³³³ Aynı eser. s. 820-827.

³³⁴ Ara'u ehl'il medinet'il fadile s. 77, el-İşarat s. 871, Mecmuat'un fi'l hikmet'il ila-hiyye, Suhreverdi s. 494.

Bedeni engellemeler olmasaydı nefislerimiz kendi bilgileri ile nakşedilebilirdi. Doğuştan gelen fitri kuvveler ile veya sonradan kazanılmış olan yüce üstün nurların melekesi ile veya hastalık vb. gibi nedenlerle bedeni engellerin tabii olarak zayıflaması sayesinde bu durum gerçekleşebilir. Mizacı bozulan ve sara illetine tutulan kimselerde olduğu gibi veya ince ve nazik davranışlarla çocukları konuşturmaya çalışan şaşırtıcı ve dehşetli işlerle uğraşan kimselerin yaptığı gibi bu bir beceri (kesb) yoluyla da elde edilebilir.³³⁵

Bilgilerin alınma şekilleri konusunda da Suhreverdi, İbn Sina'nın söylediklerinin dışına çıkmaz. Hatta her iki sözün aynı olduğunu söyleyebiliriz. Suhreverdi'ye göre gizli ve gaybi işler, hitap edeni görmeden işitilen bir sesle alınabileceği gibi, hitap, güzel veya korkutucu bir sesle de alınabilir. Hitap eden bir melek suretinde görünebileceği gibi önündeki bir mektubu okuma şeklinde de gerçekleşebilir.³³⁶

Bu konuda İbn Sina şöyle der; Gaybi parıltılar bazen kuvvetli bir zan yoluyla, bazen gaybten gelen bir sesle veya aniden gözle görülen bir şey şeklinde görülebilir. Bu durumda göz, gayb suretini müşahade eder. Heybetli bir şahsın dili şeklinde de görünebilir. Düzenli sözler şeklinde de görünebilir. Belki de en güzel ve en üstün bir zinet halinde görünür.³³⁷

İşte Suhreverdi'ye göre işraki bilginin/marifetin bazı görüntüleri bunlardı. Bu görüntüler işraki tasavvufun, Suhreverdi'nin, İbn Sina ve Farabi'nin felsefesinden ne derece etkilendiğini, onlara ne derece uyduğunu bize göstermektedir. Özellikle İbn Sina'nın Sühreverdi üzerindeki etkisini gösterir. Suhreverdi'nin temel esas olarak aldığı kaynak, yanlışlıkla Aristo'ya nisbed edilen Etolojya kitabıdır. Bunun yanında Sühreverdi, eski ve yeni Eflatuncuların kitaplarını da kendisine temel kaynak olarak almıştır. Sühreverdi'nin esas olarak aldığı bu kaynaklar, Farabi, İbn Sina ve Kindi'den başlayarak

³³⁵ Aynı eser ve sayfalar.

³³⁶ Aynı eser ve sayfalar.

³³⁷ İşarat, İbn Sina s. 887

çağdaş yeni Eflatunculuğa bağlı İslamcı filozofların temel olarak aldıkları kaynakların aynısıdır.³³⁸ Suhreverdi'nin İshrakilikteki sıcak ve sert yönlerini Hint ve Fars mistisizmine dayandırmaya çalışması ise, İslamcılar daha bu unsurlarla tanışmadan önce yeni Eflatunculuğa girmiş unsurlardır.³³⁹ Bu unsurları hepsinde görebiliriz. Feyz teorisini işraki bilginin bizzat kendisinde, Suhreverdi'nin yanında manevi hazların temel direği olan fena teorisinde açıkça görebiliriz. Aynı şekilde bu unsurları İbn Sina'da da bulabiliriz.

Suhreverdi'nin İbn Sina ve Farabi'yi tam işraki olmamakla suçlaması ve onların zevkten, ilahi hikmetten uzak olduklarını söylemesinin nedeni, kendisinde olmayan bir şeyi kendisine nisbet etmek istemesi veya İbn Sina ve Farabi'de bulunan Eflatun ve Eflotin'in yönlerini iyi bilmemekten kaynaklanmaktadır. Çünkü kendi felsefesine hakim olan felsefe Aristo felsefesi idi.³⁴⁰ Özellikle İbn Sina'nın, Suhreverdi'nin yaptığı gibi, kaynaklarını doğudan ve İshrakilikten aldığını açıklamaması ve ona ilgisizmiş gibi görünmesi, Suhreverdi'nin ilgilendiği gibi İbn Sina'nın işrakiliğin tarihi dayanaklarını zikretmekle uğraşmaması ve bunlara önem vermemesi Suhreverdi'nin İbn Sina hakkında böyle bir yargıya varmasına neden olabilir.³⁴¹ Yoksa, İbn Sina kendi tasavvufunda işraki felsefecilere oldukça yaklaşmıştır. İshrakilik felsefesi daha sonra tam ve eksiksiz bir şekilde onun felsefesinde ortaya çıkmıştır. İbn Sina işraki felsefesinde öyle bir dereceye vardı ki, İbn Seb'in -ki, İshrakilik felsefesi daha sonraları tam anlamıyla ortaya çıkmıştı. İbn Seb'in sadece kendisinin vuslata erdiğini başkasının asla ona ulaşamadığını, sadece kendisinin o yüce zevki tattığını diğerlerinin ise sadece arkadaşları olduğunu iddia eden birisidir.³⁴² İbn Sina'nın bu alemde o zevki tattığını itiraf etmiştir. İbn Seb'in şu sözlerle bunu itiraf eder. "... İbn Sina'nın en güzel olan eseri Et-tenbihat ve'l işarat ile Hayy b. Yakzan'da kullanılan sembollerdir."³⁴³

³³⁸ Min Eflatun ila İbn Sina. Dr. Cemil Seliba s. 24 Usul ve felsefet'ul işrakiyye, Dr. M. Ali Ebu Reyhan s. 97, Fi tasavvuf el İslami, Nicholson s. 14.

³³⁹ Aynı kaynak ve sayfalar.

³⁴⁰ İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan s. 63, El mesel el-akliyye el-eflatuniyye s. 9.

³⁴¹ Dr. Ebu Reyhan, Usul'ul felsefet'il işrakiyye s. 97-101.

³⁴² İbn Seb'in ve felsefetuhu es-Sofiyeye Dr. Ebu'l Vefa Taftazani s. 269.

³⁴³ Dr. Ebu'l Vefa Taftazani, İbn Seb'in ve Hekim-ul İshrak.

Dolayısıyla Suhreverdi'nin bahsettiği Fehlevi'lerin, Husrevani'lerin ve Yunanlıların hikmeti, şekli bir görüntü olmaktan öteye gitmez. Çünkü bu felsefeler, dış görüntülerle ilgilenir öze ulaşmazlar. İbn Sina'da gördüğümüz derinliği onlarda göremeyiz.³⁴⁴ İbn Sina'nın bu eğiliminin gerisinde, kendisinin bu tür hikmetlerden hoşlanması ve aşırı derecede ona bağlanması bulunmaktadır. İbn Seb'in, Farabi ve İbn Sina'nın bu tür felsefeye daha yakın olduklarını az önce zikrettik. İbn Seb'in Suhreverdi'yi de onlarla beraber, Aristo'nun araştırmaya dayalı felsefesi ile Eflatun'a nisbet edilen işrakiliği birbirine mezcedenlerden sayar. Hepsinin de bahsettikleri şeye ulaşmadıklarını bunu gerçekleştiremediklerini söyler.³⁴⁵

O halde, bizler Dr. Abdurrahman Bedevi'nin söylediklerini söyleyecek değiliz. Onun görüşünü kabul edecek değiliz. Dr. Bedevi şöyle der; Gerçek Eflatunculuk akımı, Suhreverdi Maktul'un başlattığı akımdır."³⁴⁶ Çünkü İbn Sina ve Farabi, Aristo'nun İşrakilik akımına karşı birleşirler böylece yeni Eflatunculukla karışık Aristo felsefesine yeni bir unsur sokmaya çalışırlar.³⁴⁷ İbn Sina'nın doğu felsefesi (hikmeti) Dr. Ebu'l Ala Afifi'nin dediği gibi, "Hiç şüphesiz İslam felsefesinin, Aristo felsefesi ve işraki şarihlerinden kurtulma yolunda attığı ilk cesur adımdır. Bu cesur adım, Suhreverdi el-Halebi'nin işraki mezhebini sağlamlaştırmasının önünü açtı ve yolu ona hazır hale getirdi."³⁴⁸ Dr. Ebu'l Ala, İbn Sina'daki doğu veya işraki unsurlardan sözederken şöyle der:

"İbn Sina'nın doğu felsefesini araştırmaya yönelmesinin nedenlerinden bir tanesi de Aristo'nun işrakiliğinden kurtulmaya çalışmasıdır. Suhreverdi'nin işraki felsefesinde doğu felsefesine yönelmesinin nedeni de yine budur. Her iki filozof aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen farklı sonuçlara varmışlardır."³⁴⁹

³⁴⁴ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye Suhreverdi s. 503.

³⁴⁵ Resailu İbn Seb'in s. 6.

³⁴⁶ el Mesel'ul aklıyye el-Eflatuniyye s. 12.

³⁴⁷ Kitab ez-Zehebi s. 444.

³⁴⁸ Kitab ez-Zehebi Dr. Ebu'l Ala Afifi. s. 444.

³⁴⁹ Aynı eser ve sayfa.

O halde her iki filozofun gayesi, Meşşai-İşrakiliğe karşı muhalefet etmek, yeni Eflatunculukla karışık Aristo felsefesine yeni bir unsur sokmaktır. Fakat bu yeni unsurun türü hakkında kendi aralarında bazı ihtilaflara düştüler. İbn Sina, Aristo felsefesine -ki yeni Eflatunculukla mezcolmuş haldeydi- Hürmüsizm ve Gnostisizm (irfaniyye) unsurlarını sokarken, Suhreverdi bütün bu unsurlara ek olarak, kendi mezhebinde en başa koyduğu eski İran hikmetinden unsurlar soktu. Suhreverdi'nin en başa koyduğu eski İran hikmetini (El huteb'ul azim -Büyük hutbeler) (Sebil'ul kuds -Kutlu yol), (ulum eş-şerife -değerli yüce ilimler) vb. adlarla adlandırdı.

O halde her iki felsefe arasında bir iç içelik veya aralarında mantıkçıların söylediği umum-husus (genel-özel) ikilemi vardır. İkisinin biraraya geldiği nokta (umum noktasındaki benzerlikleri) her iki felsefenin de doğu çıkışlı olmasıdır. yani Meşşailerin anladığı şekliyle yeni Eflatunculuk'la karışık Aristo felsefesini temsil eder. Birbirinden ayrıldıkları nokta ise (husus noktasındaki farklılıkları) Suhreverdi felsefesi, yukandaki özellikle beraber eski İran hikmetinden aldığı işraki yön ile diğerlerinden ayrılır.³⁵⁰

Dolayısıyla Suhreverdi'nin hikmet ve felsefesini açık bir şekilde onun kendi sözlerini ve şarihlerinin bu konudaki sözlerine baktığımızda görürüz. Bir yandan işrak felsefesinin eski İran filozoflarından alındığını iddia ediyor.³⁵¹ Diğer yandan da bu felsefenin Eflatun, Hürmüz, ve Agadiman gibi filozofların felsefesi olduğunu iddia ediyor.³⁵²

Dr. Ebu'l Ala Afifi, Suhreverdi ile İbn Sina'yı İslam felsefesinin en önemli temelini de bir araya getiren noktadan söz ederken şöyle der: "İşrakiliğin, Eflatun ve Hürmüz gibi filozofların hikmeti olarak nitelendirilmesi, tamamen özel bir felsefe türüne uymaktadır. Bu tür özel felsefeden İbn Sina ve Suhreverdi, aynı eşitlikte faydalanmışlardır. Veya bu tür felsefe, diğer felsefi görüşlerin garib bir karışımından oluşmuş daha sonra da Hürmüsizm felsefesi olarak tanınmış ve önce Harran'da sonra da Bağdat'ta yayılmış bir felsefedir.

³⁵⁰ Aynı eser ve sayfa s. 444.

³⁵¹ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 195.

³⁵² el-Mutabakat s. 433.

Bu özel felsefe türü, asıl vatanı İskenderiyye'den uzaklaştıktan sonra Bağdat'ta yaygınlık kazanmıştır. Değişik felsefelerden oluşmuş bu özel tür felsefe üzerine Müslümanlar, "Doğu felsefesi-hikmeti" olarak adlandırdıkları felsefeyi bina etmişlerdir. Bir yandan Meşşai Aristocuların etkisinden kurtulmak, diğer yandan da bu miras üzerindeki doğu dinlerinin egemenliğinden kurtulmak için böyle yaptılar. İslam düşünürlerinden bir çoğunun üzerinde bu felsefenin etkisi olduğunda şüphe yoktur. Bu felsefenin Doğu veya Meşrik felsefesi olarak adlandırılması diğer felsefelerden daha evladır.³⁵³

İbn Sina, bu akımı içeren kitabının adını (Hikmet'ul-meşrikiyye, Doğu felsefesi) olarak koymasına neden olan şey işte budur. Bu ad, aynı yöndeki bütün eserlerine verilen bir addır.³⁵⁴

İşte bu nedenlerle ve zikrettiğimiz bu araştırmadan sonra nerede ise, Yunan felsefesindeki marifeti açıklama eğilimleri ile Doğu felsefesinde bahsedilen Gnostik (İrfaniyeci-bilimcilik) eğilim ve zevkler arasında hiçbir fark göremiyorum. Hatta eski İran kaynaklı akımlar ile bu akım arasında bir fark görmüyorum. Özellikle Eflatun döneminde Doğu ve batı kültürleri arasındaki karışım ve etkileşim, Büyük İskender'in fetihlerinden sonraki kültürler arası karışımından dolayı doğu ile batı felsefeleri arasında ayırım görmüyorum. Her ne kadar birbirlerinden farklı sonuçları olsa da veya kişiler üzerindeki etkileri farklı olsa da bu bir şeyi değiştirmiyor. Bana göre tabi ki kültürlerin birbirlerinden etkileme ve etkilenme özellikleri vardır ve farklı neticeler doğurur. Suhreverdi'nin işrakiliğinde kaynak aldığı esasları Sokrat öncesine kadar dayandırması bizim bu görüşümüzü desteklendirmektedir.³⁵⁵

³⁵³ Kitab ez-Zehebi s. 445.

³⁵⁴ Aynı kaynak ve sayfa.

³⁵⁵ Mecmuat'un fi'l hikmet'il ilahiyye s. 502, Hikmet'ul İşrak. s. 10 Tarih'ul felsefe, Nicholson s. 323.

İBN MESERRE ve ENDÜLÜS'TE FELSEFİ TASAVVUF³⁵⁶

a- İbn Meserre'nin kişiliği ve oluşumunu sağlayan unsurlar:

Felsefi tasavvuf veya halis işrakilik felsefesi, doğuda Suhreverdi gibilerinin yanında ortaya çıktığı gibi aynı düzeyde batı Endülüs'te'de ortaya çıktı. Her ne kadar bu felsefe vahdeti vucut gibi değişik bir şekilde ortaya çıkmışsa da sonuç farklı olmamıştır. Batı Endülüs'te İbn Meserre ile³⁵⁷ bu dönem başlamıştır. İbn Meserre'nin bir mutasavvufdan çok felsefeci biri olduğunu düşünüyorum. Veya İbn Meserre tabiatçı bir filozof olup, görüşlerini zühd ve ibadetinin arkasında saklıyordu.³⁵⁸ Başlangıçta Mutezile mezhebındendi.³⁵⁹ Sonra yeni Eflatunculuk mezhebine meyl etti. Eski Yunanlı tabiatçı filozof Empedokles³⁶⁰ felsefesinin ihya edilmesini ona nisbet ederler. İbn Meserre'nin bu düşünceyi ihya ettiği söylenir. Onu ayıplamak ve yaralamak veya onu yüceltmek, övmek ve felsefesinin revaç bulması için böyle söylenir. Empedokles'in peygamberlik hatı ilahlık iddia ettiği bilinmektedir. Empedokles, kurtuluş yolunun arınmak, züht, aklın duyulara egemen kılınması, varlığın aslı ve sırrı olan sevgiye dönüştürülmesi gerektiğini söyler. Çünkü unsurlar sevgi ile bir araya gelip vahdet oluşturmaya çalışır veya varlıkların sevgi-nefret prensibine göre varolduğu görüşünü ileri sürer.³⁶¹

³⁵⁶ İbni Meserre. Asıl adı Muhammed b. Abdullah b. Meserre (H. 269-319) yılları arasında yaşadı. Endülüs'ün büyük mutasavvıflarından birisidir. (el-Meriyeye) ekolünde açık bir şekilde batını bir eğilim sahibi olduğu söylenir. İbn Hazm, onun felsefeye meyli olduğunu söyler (Tarih'ül felsefet'il İslamiyye fi'l karret'il afrikiyye c.1 s. 256)

(et-ta'likat ala fusus el-hikem s. 69.) Şeyh Mustafa Abdurrezzak, onun ittihatçılardan olduğunu söyler ve onu ihvanı safa, Farabi, İbn Kisiy ile beraber zikreder. Bütün bunların mezhebinin ittihad olduğunu ittihadın da onlara göre, faal aklın etkisiyle munfail nefiste (etki kabul eden nefiste) manaların toplanması olduğunu söyler. (Tarih'ül fikr el-endülüsi s. 329) (Medhal ile Tasavvuf el-İslami Dr. Ebu'l Vefa Taftazani s. 242)

³⁵⁷ Medhal ile Tasavvuf el-İslami Dr. Ebu'l Vefa s. 242

³⁵⁸ Tarih'ül fikr'ül endülüsi s. 326.

³⁵⁹ Aynı eser ve sayfalar.

³⁶⁰ M.Ö. 490-430 yılları arasında yaşayan Yunanlı bir filozoftur. c.2 s. 332 İhbar'ül ulema bi ehar'il hukema, Kufti s. 13, Tarih'ül felsefe, Nicholson.

³⁶¹ Tarih'ül felsefe el-Yunaniyye s. 35 tarih'ül felsefet'il İslamiyye, Nicholson. s. 233, İhbar'ül ulema s. 12.

Fakat İbn Meserre, Eflotin'in mezhebine daha yakın olan bir başka mezhepten sözedir. İbn Meserre, varlığın veya kainatın ve içindeki varlıkların aslı olarak "feyz teorisi"nin olduğunu söyler. Bu teori, İbn Meserre'ye göre beş unsurdan oluşur. Kainattaki varlıkları oluşturan ilk unsur ruhanidir.³⁶² Bu beş unsur iniş sırasına göre ilk unsur veya ilk madde ile başlayarak düzenlenmiştir. Ruhani olan ilk unsur, kainatın ana maddesini oluşturan ilk maddenin dışında zihni hakikatların ilkidir. Ardından sırasıyla akıl, nefis, tabiat ve ikinci madde gelir. Bu beş unsur Eflotin'in yanında bulunan beş unsurun aynısıdır. İbn Meserre'nin söz ettiği beş unsur, Vahit (ilk ve tek olan) akıl, nefis, tabiat ve maddedir. Ancak İbn Meserre, Eflotin'in ilk unsur olarak zikrettiği vahit (ilk ve tek olan) unsurunu ilk madde veya ilk unsur olarak değiştirmiştir.

Böylece biz şu an Empodokles'in dışında bir başka kişilik ile karşı karşıyayız.³⁶³

Bu nedenle çağdaş yazarlar, İbn Meserre'yi nisbet ettikleri Empedokles'le olan benzerliğinden dolayı onu sahte Empedokles olarak adlandırırlar.³⁶⁴ Henri Korban ise onu çağdaş Empedokles olarak adlandırır.³⁶⁵ Belki de Empedokles'in kişiliği etrafında söylenen sözler, onun Hz. Davut (a.s)'a muasır olması, doğuya hicret edip peygamberler diyanna gelmesi, orada yaşaması ve Lokman'dan hikmetler alması³⁶⁶ İbn Meserre'nin onu kendisine hoca olarak seçmesine neden olmuştur.³⁶⁷ Bu konuda ben İspanyalı doğubilimci Balenisya'nın sözlerinden esinleniyorum. Balenisya şöyle der: "İbn Meserre mezhebinin eksenini Empedokles'in görüşleridir. Burada kastedilen gerçek Empedokles değildir. Çünkü Müslümanlar onun görüşlerini efsaneler yoluyla tanıdıklarından bu görüşleri sahte görüşler olarak görürler. Onun Hz. Davut (a.s) döneminde yaşadığı Süleyman (a.s) ve Yunan ilimlerini bildiği zannedilir.

³⁶² Tarih'ul fikr el-Endülüsi s. 330.

³⁶³ Aynı eser ve sayfa. Ayrıca tarih'ul felsefet'il İslamiyye s. 332.

³⁶⁴ Aynı eser s. 329 ve Medhal ila Tasavvuf s. 242.

³⁶⁵ Aynı eser s. 333.

³⁶⁶ İhbar'ul ulema s. 12, Tarih'ul fikr el-Endülüsi s. 329, tarih'ul felsefe İslamiyye s. 332

³⁶⁷ İhbar'ul ulema s. 12. El-fasl, İbn Hazm, c.4 s. 332.

Görüşleri muhtelif felsefelerin karışımından oluşmuştu. Yeni Eflatunculuğun söylemi olan Gnostisizm mezhebiyle karışmıştı. İskenderiyyeliler bu görüşleri ortaya atıp insanlara süslü olarak gösterdiler. Sonra da bu görüşleri Empedokles'e nisbet ettiler. Filozofların sahip olduğu konumu elde etmek için böyle yaptılar.³⁶⁸

İşte böylece Müslüman yazarlar, İbn Meserre'nin çağdaşları ve ondan sonra gelenler İskenderiyeli Eflatuncular, Empedokles'in şahsiyetini tasvir ederken onun felsefesinden söz ederken Empedokles'in söylediklerinin etkisinde kalmışlardır. Bu prensiplerin Empedokles'e ait olduğunu İbn Meserre'nin o prensipleri kabul ettiğini ileri söylerler. Empedokles, Eski Yunanlılar'ın antik çağ felsefesinin önde gelen beş felsefeciden biridir. El-Kufti kendi görüşüne göre bu beş filozofu şöyle sıralar. Empedokles, Pythagoras, Sokrat, Eflatun ve Aristo.³⁶⁹ Daha sonra İspanyol müsteşrik Balenisya'nın verdiği önemden çok önem verir ve şöyle der: "Empedokles, kainatın yaratılışı hakkında söyledikleri şeyler zahiri olarak ahireti zemmetmektedir. Bu nedenle bazıları onu sürgüne ve göçe zorladılar. Balenisya bu konuda bir kitab yazmıştır. Bu kitabı Şeyh Ebu'l Feth, Nasr b. İbrahim el Makdisi'nin kitapları arasında gördüm. Aristoteles'in bu kitap üzerinde söylediği sözler ve yaptığı reddiyeler vardır. Bunu daha sonra İbn Meserre'nin yanında da göreceğiz. Bedensel dirilişi (Haşri cismani) inkar ettiği, kıyamet günündeki cehennem azabını te'vil ettiği söylenir. El-Kufti, Empedokles'in bir başka suretini bize gösterir. Sembol ve te'villerin kaynağı olarak bilinen batınlığın Empedokles'te bulunduğunu söyler ve şöyle der: "Batınîlerden bir grup Empedokles'in görüşlerini aynen kabul ettiler. Bu konuda onun mezhebine bağlıdılar. Empedokles'e ait bazı sembollerin bulunduğunu, kimsenin bu semboller üzerinde durup anlayamayacağını söylerler. Galip olan zanna göre bu sözler onların vehimleridir. Çünkü Empedokles'e ait hiçbir şey görmedik. Gördüğüm kitapta da onların zannettikleri şeylerden hiçbir şey görmedim."³⁷⁰

³⁶⁸ Tarih'ul fikr el-Endülüsi s. 329.

³⁶⁹ İhbar'ul ulema s. 12, tarih'ul felsefet'ul İslamiyye s. 332.

³⁷⁰ İhbar'ul Ulema s. 13.

Ancak İspanyol doğubilimci Balenisya bu anlatılanların dışında değişik suret bize sunmaktadır. Fakat bu defa da felsefe ve ibadet (züht)'ten değil, aksine İskenderiyye Eflatunculuğu felsefesinden bir suret önümüze koymaktadır. Balenisya, Feylon'un görüşlerinden beslenmiştir. Mutezile ve Batını görüşlerinin arkasına gizlenerek kendisine yeni bir yüz edindi diyerek şöyle devam eder; Sahte Empedokles'in mezhebi ve ondan sonra gelen İbn Meserre'nin görüşleri, İskenderiyeli Feylon ile Eflotin'in "Tâsuât" kitabındaki görüşleri üzerine kurulmuştur.³⁷¹ İbn Meserre mezhebini, Mutezile ve Batıniyye gibi İslami mezheplerin perdesi arkasında savunmuştur.³⁷² İbn Meserre bu yönünü babasından almıştır. Çünkü babası doğudaki Mutezile ve Batınilerin halkalarına katılır ve ilahiyat konularında düşünmeyi çok seven biriydi. Babası bu konularla öyle meşgul oldu ki, bu konular kendisini baştan çıkarmıştı³⁷³ Aynı şekilde bizzat İbn Meserre'nin sürgün veya kaçışı sırasında doğuya yaptığı seferlerde bu görüşlerden etkilenmiş olabilir. Çünkü bu tür görüş ve düşüncelerinden dolayı halka egemen olan güçler ona gazap edip sürgün etmişlerdi. O da bunu fırsat bilerek doğuya gitti ve doğunun felsefi ekolleriyle bağlantı kurdu. Batını halklara katılmakla onlardan birçok faydalar gördü. Böylece Gnostisizm felsefesini değişik şekillerle iyice belledi.³⁷⁴ Ardından da en erken sürede onları Endülüs'e taşıdı.

Çağdaş yazarlar, İbn Meserre hakkında geniş şekilde yazan, onun kişiliğini, mezhebini, ekolünün gelişmesini ve merhalelerini açıklayan kimsenin İspanyol doğubilimci Asin Balasiyut olduğunu söylerler. Bu doğubilimci İbn Meserre hakkında (İbn Meserre

³⁷¹ İbn Meserre'nin etkilendiği en bariz nokta feyz teorisidir. Veya Allah ile alem arasında bir aracının olduğu görüşüdür. bk. Tarih'ul felsefe el Yunaniyye s. 250 ve el-Ara'ud-diniyye ve'l felsefiyye li Feylon el İskenderi. s. 120.

³⁷² Tarih'ul fikr el-Endülüsi s. 330.

³⁷³ Muellefat İbn Meserre el-mefkuda, Dr. M. Kemal Cafer.

³⁷⁴ İhbar'ul ulema (s. 13) el-Kufeti onun yaptığı seferlerde aldığı kültürlerin kaynağından sözeder ve şöyle der. İbn Meserre ilk önce babasından dersler aldı. Sonra İbni Vaddah ve Haş'e'i'den ders aldı. Zındıklıkla itham edilince bir müddet kaçıp doğuya gitti. Orada bir süre cedel ehlinin tartışmalarıyla meşgul oldu, sonra tekrar Endülüs'e döndü.

ve Medresesi) adlı kitabı yazmıştır.³⁷⁵ Dr. Ebu'l Ala Afifi ise, İbn Meserre'nin hayatı ve ekolünün tam açık olmadığını bu nedenle tam bilinmediğini ve elimizde tarihi vesikalarn bulunmadığını dolayısıyla Balasiyut'un yazdıklarını destekleyen bir şeyin bulunmadığını söyler.³⁷⁶

b- İbn Meserre'nin Görüşleri

İbn Meserre'ye nisbet edilen şeylerden biri, İsmailiye mezhebinin veya Feylon metodu³⁷⁷ üzere te'vil prensibini kabul etmesidir. İbn Meserre Kur'an'ın birçok ayetini batını bir te'vil ile te'vil eder. Bedensel dirilişi (Haşri Cismani) inkar eder. Allah'ın cüziyatı bilemeyeceğini ancak gerçekleştikten sonra bilebileceğini iddia eder. Yine İbn Meserre'nin cehennem azabının gerçek azap olmadığını söylediği iddia edilir.³⁷⁸ Bu iddiayı İbn Meserre'den sonra İbn Arabi'de söyleyecektir. Yine İbn Meserre'ye yine "Alemler idare eden Arş'tır. Allah bir şey yapmaktan daha üstündür"³⁷⁹ dediği söylenir. Bu sözler ve iddialar yeni Eflatunculuğa bağlı kimselerin düşünceleridir. İlk aklın varlığını ve Allah direk olarak bir şey yapmaktan münezzehtir düşüncesi üzerine kurdukları itaat teorisini kabul edenlerin düşünceleridir.³⁸⁰ Bu düşünce temelde, Feylon'un 'Aracılar teorisi'ne dayanmaktadır. Onlar bu teorilerin de Sabiilere de dayanırlar.³⁸¹

İbn Hazm, İbn Meserre'ye bağlı olan ve ona bağlı olmayan muhaliflerinden bir çoğunun onun peygamberliği çalışarak elde edilebileceğini (yani peygamberliğin kesbi olduğunu) ve peygamberliğin nefsinin arındırmakta ve salih olmakta son dereceye ulaşan

³⁷⁵ Tarih'ul fikr el-endülüsi s. 429.

³⁷⁶ et-Talik al-İl fusu s. 68,

³⁷⁷ Tarih'ul felsefe el-Yunaniyye s. 248.

³⁷⁸ Tarih'ul fikr el-Endülüsi s. 328.

³⁷⁹ el-Fasl, İbn Hazm. c. ' s. 198.

³⁸⁰ Resail İbn Sebin s. 13.

³⁸¹ Tarih'ul felsefe el-Yunaniyye s. 250, el-fihrist, İbn Nedim s. 319.

kimsenin peygamberliğe ulaşacağını söylediğini, peygamberliğin aslında özel olmadığını (Allah tarafından verilen bir özellik olmadığını) iddia ettiğini rivayet eder.³⁸²

Daha sonra İbn Meserre'ye ve ölümünden sonra da ekolünün Eflatun'un nefis hakkındaki görüşlerini kabul ettiği söylenir. Bu görüşleri Hürmüslerin yanında da bulunduğunu daha önce görmüştük. Nefsin kurtulması ve tekrar önceki yerine dönmesi ancak zühd ve arınma sonucunda gerçekleşebilir.

İbn Meserre'nin bu tür işrakiliğini izhar ettiği kitabı (tevhid'ul Mukinin)³⁸³ yani (Yakin ehlinin tevhidi) adlı kitabıdır. İbn Meserre bu kitabında ilahi sıfatlardan sözeder. Bu sıfatların zati olmadığını zatının dışında olduğunu söyler. Dış alem hakkında söylediği sözler İbn Meserre'nin Eflatun'un idea teorisinden etkilendiğinin açık bir delilidir. İbn Meserre'ye göre dış alem madde alemidir. Bu alemin ötesinde ruhi bir alem daha vardır. Bu ruhi alem, nurdan yapılmış akli cevherlerden oluşur. Nurdan yapılmış bu akli cevherler, ruhi alemde meydana gelirler. İbn Meserre daha sonra da marifet hakkındaki görüşlerini dile getirir ve marifetin, etki kabul eden (munfail) aklın etkin akıl (faal akıl) ile ittihad etmesi olduğunu söyler. Bu tanıımı ile İbn Meserre, Farabi'nin marifet tanıımıyla bir aynıyet gösterir.³⁸⁴

c- İbn Meserre Ekolu

İbn Meserre'nin Kurtuba dağlarında H. 319 yılında ölümünden sonra ekolü İslami çevrede³⁸⁵ etkinliğini kaybetti ve tamamen söndü. İbn Meserre'ye ve görüşlerine vefakar en bariz

³⁸² El fasl İbn Hazm. C.4 s. 199.

³⁸³İspanyol doğu bilimci Balenisiya, İbn Meserre'nin tüm kitaplarının kaybolduğunu ancak kendisine sadece iki kitabının ulaştığını söyler. Kendisine ulaşan bu kitaplar (Kitap ve Tebsire) ve (Kitab'ul Huruf)'tur, Kurban adlı filozof da aynı şeyleri söyler. Bak. Tarih'ul Fıkr'ul Endülüs s. 229, Tarih'ul felsefe el-İslamiyye c.1 s. 335. Fakat Dr. Muhammed Kemal Cafer, yaptığı araştırmada onun bu iki kitabı bulunduğunu söyler ve gerçekten bu iki kitaptan birer suret bize takdim eder.

³⁸⁴ Usul'ul felsefe el-İşrakîyye Dr. Ebu Reyhan s. 39-40 İbn Seb'in ve Felsefetuhu es-Sofîyye s. 75 Medhal ila Tasavvuf el-İslami s. 243.

³⁸⁵ İslami çevrede durum bu iken Hristiyan çevrede durum daha farklıdır. Bu ekol o çevredeki etkinliğini uzun süre sürdürmüştür. (Usul'ul felsefe el-İşrakîyye s. 39)

adamlardan biri İsmail b. Abdullah er-Re'ini döneminde bu görüşlerin tekrar ortaya çıktığını görüyoruz. İsmail, Hicri 456 yılında ölmüş ve İbn Hazm ile aynı asırda yaşamıştı. İbn Meserre'ye nisbet edilen söz ve görüşlerin aynısı İsmail b. Abdullah'a da nisbet edildi. Hatta bu görüşlerin ifade edilmesinde ve açığa çıkarılmasında en bariz kaynak kendisi idi.³⁸⁶ Onun ölümünden sonra Gırnata'da Ebu Bekir el-Meyruki, Eşbiliye'de İbn Bercan bu görüşleri yaymaya başladı. Her ikisi de yaklaşık olarak H. 536'lar da vefat etti. Bunlardan sonra sancağı (el-Kıssi)³⁸⁷ taşıdı. Ölümünden sonra arkasında (Hil'un Na'leyn -ayakkabıları çıkarmak) adlı kitabını bıraktı. Bu ad ile her iki alemin yani yer ve gök alemini çıkarıp atmayı ve onlardan soyutlanmayı kastetmektir. Musa (as) Rabbine münacaat ederken dua esnasında yaptığı gibi yapmak. Veya bu münacatı hak edince, Rabbe münacat etme derecesine ulaşınca böyle yapmak. İbn Arabi onun bu kitabına geniş bir şerh yazmıştır.³⁸⁸

Belki de İbn Arabi ve kendisinden sonra gelen İbn Seb'in bu işraki ekolün bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. İşrakilik bunların eliyle gelişmiş, bunların eliyle vahdeti vucut mezhebine kadar ulaşmış ve iş bu mezhebi savunmaya kadar varmıştır.³⁸⁹

İBN ARABİ'NİN MARİFET ANLAYIŞI

a) İbn Arabi'nin Felsefeden Etkilenişi

İbn Arabi, her ne kadar kendisinin felsefecilerden etkilenmediğini onlardan bir şeyler almadığını söylese de biz onun felsefecilerden etkilendiğini bazı kitaplarında ve düşünce tarzında görüyoruz.

³⁸⁶ El Fasl, İbn Hazm c. 4 s. 80 ve 198.

³⁸⁷ Ebu'l Kasım Kıssi ö. 554 hicri.

³⁸⁸ Bu kitap Ayasofya kütüphanesinde 1879 rakamla bulunmaktadır. Fusus'ul hikem c.2 s.56.

³⁸⁹ et-Talikat ala Fusus Dr. Ebu'l Ala Afifi s. 68. İbn Seb'in ve felsefetuhu Dr. Ebu'l Vefa Taftazani s. 33-35 Medhal ila Tasavvuf el İslami aynı yazar. 342 Tarih'ul fikr'ul Endülüsi, Balensiya s. 232.

İbn Arabi, Eflatun'un şahsında felsefeyi müdafa eder. Felsefenin gerçek değerini kapsadığı mana ile ortaya koymaya çalışır. Felsefe, Yunanca (sophia) kelimesinden gelir. Bu kelime ise hikmet veya hikmet sevgisi anlamına gelir. O halde felsefe, hikmet sevgisi, filozof ise hikmeti seven anlamına gelir. Bu nedenle felsefeye bağlı olanların kötülenmesine ve yerilmesine hiçbir gerekçe yoktur.³⁹⁰

Dr. Mahmut Kasım, Eflatun'un İbn Arabi'nin kalbinde büyük bir yere sahip olduğunu bize anlatır. İbn Arabi, Eflatun'u över ve onu Aristo'dan daha üstün görür. Aristo'yu cahil olmakla niteler. Daha sonra İbn Arabi, Müslümanları Eflatun'u kötülemelerinden dolayı ayıplar ve onları eleştirir. Sadece felsefeye bağlı kaldığından dolayı Eflatun'u kötülediklerini söyler. Ayrıca Müslümanların felsefe teriminin delaletini bilmedikleri için felsefeyi ve Eflatun'u kötülediklerini söyler.³⁹¹ Bu nedenle Müslümanlara felsefe teriminin gerçeğini açıklamaya çalışır.

Hatta insanlar İmam Gazali'nin felsefenin tutarsızlıklarını açıkladığını zannetmelerinin ardından İbn Arabi'nin doğuya yaptığı sefer, doğuda İsrakilik ve Eflatun felsefesinin tekrar dirilişinin bir sembolü olarak sayılır. Bu sembolün doğruluğuna delalet eden ve onu destekleyen en önemli faktör İbn Arabi'nin bazen Eflatuncu lakabı ile anılmasıdır. Zaten İbn Arabi Eflatun'u açıkça savunmaktaydı.³⁹² Bunun ardından İbn Arabi, tasavvufun hikmet veya felsefenin bir çeşidi olduğunu bize söylüyor. Yani ona göre tasavvuf, ilahi bir felsefedir. Ancak bu tür felsefenin metodu, felsefecilerin metodundan biraz farklıdır.³⁹³ İbn Arabi'ye göre "zevk" ilk mertebeye gelir. Aklın en üst tarafı bu mertebeye "zevk"e yardım eder. Çünkü İbn Arabi'ye göre aklın iki tarafı veya iki kuvveti vardır.

³⁹⁰ Dirasat'un fi'l felsefet'il İslamiyye s. 322.

³⁹¹ Mahmut Kasım ve Muhammed Gallab'ın az önce zikredilen kaynaklarda İbn Arabi'nin şöyle dediği nakledilir. Sakın ola ki filozofun söylediği bir meseleyi hemen inkar etmeye kalkışmayasın ve bu felsefecilerin mezhebidir demeyesin. Çünkü bu hiçbir şeyin elde edilmeyeceği acı bir sözdür. Zira filozofların söylediği her şey batıl değildir.

³⁹² Dirasat s. 298.

³⁹³ Aynı eser ve sayfa.

Biri düşük kuvvet, diğeri de yüksek kuvvettir. Aklın beş duyu yoluyla veya bunlara bağlı olarak algıladığı düşünceler ve düşünme gücü birinci kuvvet sınıfına girer. Bu kuvvet, Allah'ın zat ve sıfatlarına ilişkin şeyleri idrak etme gücüne sahip değildir. Çünkü bu fikir ve duyular hata etmeye müsaittirler. İkincisi olan yüksek kuvvet ise, Allah'ın zatına ve sıfatlarına ilişkin şeyleri idrak etme gücüne sahip olup ona güvenilebilir. Çünkü bu halis ve saf aklın hata etme imkanı yoktur. Bu bağlamda İbn Arabi şöyle söyler: “Fakat saf halis akıl nedir? Akıl, kendisine gelen ve elde ettiği şeyleri akledip koruyabilmesidir. Hak Teala kendisini ona tanıtır(marifet). O da Hakkı akledip kavrar. Fakat düşünce yoluyla değil. Böyle bir şeyin gerçekleşmesine bir mani bulunduğunu görmüyoruz. Allah, kendisinden bir bağış olan bu marifeti kullarından dilediği kimseye bağışlar. Akıl yalnız başına bunu idrak etmekte bağımsız değildir. Akıl kendisine bağışlanan şeyleri kabul eder.³⁹⁴ Sonra bu akli yönün, Kur'an ayetlerini ve hadisi şerifleri sağlıklı bir şekilde anlamak için zaruri olduğunu açıklar ve şöyle der; “Allah Teala bize, kendisini tanımamızı emretti. Ayetlerini akıl sahipleri için delil kıldı. Aksi halde kendisini tanımamızı bize emretmesi boşa yapılmış olur. Biz, Allah'ı tanıma yolunda, şer'i delilleri ve bu yol ile gelen haberleri düşünmeden taklit yoluyla mı kabul edelim yoksa düşünce yoluyla mı kabul edelim? Düşünce yoluyla bu delilleri kabul etmek daha makuldur. Veya O'nun ilah olduğunu isbat eden akli delilleri aldıktan sonra dinin belirttiği isim ve hükümleri de bu ilaha ekleyelim. Böylece Allah'ın kendisini tanımak için yaptığı emrini yerine getirmiş olalım. Aklen ve dinen sahih olan görüş budur. Çünkü dini deliller ancak akıl ile sabit olur. Eğer böyle olmasaydı herkes Allah hakkında, aklın kabul ettiği ve kabul etmediği dilediği şeyi söyler.³⁹⁵ İbn Arabi'ye göre keşf, bu şekliyle yakini bilginin/marifet'in tek yoludur.³⁹⁶ Yine İbn Arabi'ye göre mutasavvufar, ilahiyatçı filozoflardır. İlahiyatçı

³⁹⁴ Fütuhât c. 1 s. 94.

³⁹⁵ Aynı kaynak c. 2 s. 266 ve Kitâb et-Tezakiri İbn Arabi s. 190.

³⁹⁶ İbn Arabi, keşf sahiplerini sıdk, ilim ve tahakkuk ehli kimseler olarak tanıtır. bk. Dirasat, s. 324. el-hayal, İbn Arabi s. 61. Fütuhât c.1 s. 195.

filozoflar ise gerçek hikmet sahibi kimselerdir. Salt akli çıkarım sahipleri olan felsefeci ve kelimcilerin düştükleri hatalardan kaçınırlar. Çünkü salt akli çıkarım sahibi olan kelimci ve filozoflar, birbiriyle ilgisi olmayan şeyleri birbirine bağlarlar. Zevk ilmini akla bağlamaları gibi. Felsefeciler, “zevk”i kabul etmezler, “zevk”in akıl ötesi bir merhale olduğunu söylerler. İlahiyatçı felsefeciler ise -ki gerçek mutasavvulardır- her şeyi yerli yerine koyarlar, her şeyi asıl kaynağına dayandırır. Dolayısıyla peygamber ve velilerden oluşan Allah ehli -dostları- kimseler gerçek filozof ve çok hayır sahibi kimselerdir.³⁹⁷ İbn Arabi bu görüşünü, tasavvufi araştırmalarının felsefi bir üslup ve metod etrafında dönmesine dayandırır. Tasavvuf genel olarak önce düşünce ve çıkarımlar etrafında döner. Sonra da keşf ve müşahadeyi gözetleyip bekler.³⁹⁸ İbn Arabi, vahdeti vücut görüşünde eski Yunan ve diğer filozoflardan etkilendiği. El-Biruni onlar hakkında şöyle söyler: “Felsefecilerden bazıları, gerçek varlığın sadece ilk illet için var olduğunu söylüyorlardı. İlk illetin kendi zatı ile herkesten mustağni olduğunu kimseye muhtaç olmadığını, başkalarının ise ona muhtaç olmasından dolayı kabul ediyorlardı. İlk illet, varlığında hiç kimseye muhtaç değildir. Bu nedenle hakkın dışındaki her varlık hayal gibidir. Hak, sadece ilk ve tek olandır. İşte sofilerin görüşü budur. Gerçek filozoflar da olanlardır.” El-Biruni, Yunan felsefecilerini zikredip bu görüşü onlara nisbet ettikten sonra şöyle der: “Onlar, Hintlerin söylediği şu söz üzere idiler. Bütün şeyler tek bir şeydir”³⁹⁹

b) Eflatun’un İbn Arabi Üzerindeki Etkisi

İbn Arabi, düşüncesi ve kültürü geniş bir düşünür olarak, sünni İslam kültürünün yanında diğer kültürlerin birçok çeşidini kendinde toplamış biriydi.⁴⁰⁰ İslami çevrenin dışında İbn Arabi’nin elde

³⁹⁷ Futuhat c.1 s. 195.

³⁹⁸ Dirasat s. 322, el-Hayal inde İbn Arabi s. 2, 5, 7 el-Mantık el-hadis ve menahic’il bahs s. 149.

³⁹⁹ Tahkik’u ma li’l Hindi min Makule s. 19.

⁴⁰⁰ Muhittin b. Arabi s. 268.

ettiği kültürlerin en barizi Eflatun ile Eflotun'ın felsefesi ve görüşleridir. İbn Arabi, varlık, kainat ve marifet gibi konulara ilişkin bazılarınca kapalı gibi görünen İslami prensipleri tahlil etmede bu iki filozofun görüşlerinden oldukça faydalanmıştır. Müslüman bir düşünür olarak İbn Arabi "nefs" in kendi yapısı ve nefis üzerinde oluşan marifet hakkındaki görüşlerinde bağımsız olmakla beraber bazı görüşlerinde Eflatun'un görüşleriyle beraberlik arz etmektedir. Bunun yanında İbn Arabi ile bir başka İslam mutasavvufu olan İmam Gazali arasında kuvvetli bir benzerlik olduğunu da zikretmemiz gerekir.⁴⁰¹ İbn Arabi'ye göre nefs/ruh, basit (mürekkebe olmayan) ruhi bir cevherdir. Nefs/ruh, tabiatında emir aleminde dir.⁴⁰² Her hangi bir cismin şekli (sureti) değildir. Yani varlığı ile varolan yokluğu ile yok olan bir cismin sureti değildir. Nefs, kendi zatiyla mustakil bir cevherdir. İbn Arabi'nin nefis hakkındaki bu görüşü, daha önce Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofları tarafından da dile getirilmişti. İmam Gazali ve Kadı Ebu'l Velid b. Rüşt ise nefis konusunda dini naslardan etkilenmişlerdir.⁴⁰³ Nefs, cisimden ayrı bir başka şeydir. Cisim, nefsin Rabbini tanımadı ve diğer ilimleri elde etmede kullandığı bir aletten başka bir şey değildir. Dolayısıyla nefis akleden bir cevherdir. Nefs/ruh, araz da değildir. Eğer Nefs akleden bir cevher olmasaydı, ezal alemin de (misak aleminde) Allah onlardan söz alırken O'nun rububiyetini ikrar etmezdi. Ayrıca Cenabı Hak anlayan ve akledenbilenlere hitap eder.⁴⁰⁴

Nefs, dini ve dünyevi bilgileri elde etmek için cismi kullanmakla beraber, elde ettiği bu bilgileri yine kendisinde saklar. Cisme girmeden önce bilgilerini göç ettiği mele-i ala'dan alırdı. Mele-i ala'dan göç ettirilip cisime yerleştirildi.⁴⁰⁵ İbn Arabi, ruhani cevherlerde bulunan sıfatların zati oluşu hakkındaki kendine has

⁴⁰¹ Gazali'nin marifet anlayışı bölümüne bakınız.

⁴⁰² İbn Arabi s. 270.

⁴⁰³ Dirasat s. 319, Futuhat c. 35-81

⁴⁰⁴ İbn Arabi s. 284, el-hayal inde İbn Arabi Dr. Mahmut Kasım s. 4-5

⁴⁰⁵ İbn Arabi s. 278.

prensibine göre⁴⁰⁶ ve imanın nefislerde fıtrî oluşuna dayanarak böyle söylemektedir. Çünkü nefisler, ezelde yaratıcının rububiye-tini ikrar etmişlerdi. Zerre aleminde Allah onlara, Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diyerek hitap etmiş, onlar da; evet, biz buna şahit olduk demişlerdi. Ayeti kerime bu durumu böyle açıklamaktadır. O halde insanın elde ettiği her ilim, kendi içinde saklı bulunan ani bir sıfatla kendiliğinden doğmakta sonra da yavaş yavaş mücmel (kapalı) olmaktan çıkıp açığa çıkıyor. Dolayısıyla sahip olunan bilgiler, misak aleminde kişilere bağışlanan fıtrî ilimleri hatırlamaktan başka bir şey değildir. Fakat bu bilgiler nefislerin derinliklerinde saklı bulunup silinmeksizin unutulur. Bu nedenle nefisler, bilmeye ve öğrenmeye hazır haldedirler.

İbn Arabi burada imam Gazali'nin görüşleriyle⁴⁰⁷ birleşmekte ve şöyle demektedir: “Bu ilimler sanki, fıtrî olarak iç güdü-müzde bulunmaktadır” Öyle ki, bu nefis üzerine dışardan hiçbir şey varid olmamaktadır. Sanki öğrenilen bilgiler nefiste gizli bulunmaktadır sonradan ortaya çıkmaktadır. Bunun örneği yerin dibinde bulunan su, bademde bulunan yağ, gülde bulunan gülsuyu gibidir. İbn Arabi daha sonra bu düşüncesini te'kit için “misak ayeti”ni zikreder.⁴⁰⁸

O halde Gazali ve İbn Arabi anılan bu düşünceyi (ilmin fıtriliği) Eflatun'dan aldılar.⁴⁰⁹ Sonra da imanın nefislerde fıtrî oluşu hakkında gelen Kur'an'daki ayetle de bu düşüncelerini te'kit ettiler. Genel olarak marifeti imana kıyas ettiler.⁴¹⁰

Eğer ilimler, hatırlama yoluyla nefislerin bizzat kendisinden kaynaklanıyorsa o halde cismin nefisle olan ilişkisinde oynadığı rol, burada ortaya çıkmaktadır. Cisim, kainatta bilgileri elde etmek için nefsin bir aleti gibidir. Ancak cismin bu rolü dış alemle sürtüşme veya ondan etkilenme sınırında durmaktadır. Cisim dış

⁴⁰⁶ Muhittin Arabi s. 220.

⁴⁰⁷ İbn Arabi s. 227, Futuhat c.2 s. 686.

⁴⁰⁸ İhya s. 147-148.

⁴⁰⁹ İbn Arabi s. 778.

⁴¹⁰ Aynı eser ve sayfa.

alemlerle irtibat kurunca manalar nefse yansır. Bilgiler bu irtibattan doğmaktadır. O halde kesintisiz olarak peşpeşe önümüze gelen ve hissedilen bu dış görüntüler, nefis aynasında yansıyor. Akla gelen şeylerin oluşumunu bu irtibat sağlamaktadır. İnsanın önünü açan, nefsin derinliklerinde saklı bulunan bilgileri öğrenmeye teşvik eden akla gelen (havatır) bu şeylerdir.⁴¹¹ İnsan dış görüntülerini gördüğü zaman, kendi nefsinde saklı bulunan hatırları çağırır buna bağlı olarak duyumlar hisseder. İşte o zaman Allah, nefsin derinliklerinde bulunan ama kişinin kendisinde bulunduğunu bilmediği şeyleri ona gösterir. Nefsten kaynaklanan bu bilgilerin sonu yoktur. Çünkü İbn Arabî'nin dediği gibi nefis daima susuzdur asla doymaz. Nefis bu özelliği ile diğer ruhi cevherlerden ayrılır. Nefsin bilgisi arttıkça susuzluğu da artar. Bu nedenle ilim öğrenen daima susuzdur. Nefis için kanmak (doymak) yoktur.⁴¹² Allah Teala, kulun nefsinde gizli olarak bulunan ama kulun bilmediği bu gizli bilgileri devamlı olarak kul için çıkarır.⁴¹³

Bu düşünce, İbn Arabî'nin asil ve köklü olarak saydığı yeni yaratılış düşüncesine ve nefis alemde bulunan şeyler yansıtır düşüncesine dayanır.⁴¹⁴ Çünkü Allah devamlı olarak yaratıcı özelliğine sahip olduğuna göre bu bilgiler de nefse göre daima yenilenir. Bu nedenle nefis, Allah'ın sürekli olarak yarattığı şeyleri bilmeye gayret eder. Bu nedenle bazıları şöyle söylerler; Nefis, sahili olmayan bir denizdir. Nefis yeni şeyleri idrak ettiği sürece, yani sonradan varolmaları mümkün olan şeyleri idrak ettiği sürece bu tabii bir durumdur.⁴¹⁵ Varolmaları mümkün olan şeylerin sonu olmadığına göre ve bu anda varolmadıklarına göre -çünkü bu mümkünlükler birbiri ardınca tek tek bu varlık alemine çıkıyorlar- nefis sürekli ve devamlı olarak yenilenen ve sonu olmayan bu şeyleri bilme imkanını elde ediyor.⁴¹⁶

⁴¹¹ İbn Arabî s. 242 ve İhya s. 147.

⁴¹² Aynı kaynak s. 243 ve Fütuhât c.4 s. 455.

⁴¹³ İbn Arabî, s. 243.

⁴¹⁴ İbn Arabî s. 275-280, Fütuhât c. 2 s. 246

⁴¹⁵ Aynı kaynak ve sayfalar

⁴¹⁶ İbn Arabî s. 244,

İşte bu iki düşünce -yeni yaratılış düşüncesi ve alem ile ilahî sıfatların nefiste yansması düşüncesi İbn Arabî'ye göre marifet teorisinin üzerine kurulduğu temel esası oluşturmaktadır. İbn Arabî nefsi, alemin ve aynı zamanda İlahî Zat'ın tecelli edeceği yansıyacağı yer olarak gösterir. Bu ilahî tecelliler, kalplere gelen hatıralardır. Allah dünyada iken kalplere tecelli eder ve orada yansımalarının gösterir. Bu ilahî tecellilerin farklı oluşundan insanın havatırı da (aklına gelen şeyleri) çeşitlilik arzeder.⁴¹⁷

Bu görünen aleme ilahî isimlerin tecelli ettiği ve gerçekleştiği bir sahne olarak baktığımızda nefsin alemin bir yansıması olduğu düşüncesine kolaylıkla varabiliriz. İşte bu anlamda insan küçük bir alemdir diyoruz.⁴¹⁸ Veya İmam Gazalî'nin tabiri ile alemin bir kopyasıdır. Çünkü alemden varolan her şey nefiste akseder. Sofilerin söylediği; "alem, mana ve madde olarak büyük bir insandır." sözünü bu manaya hamledebiliriz. İbn Arabî bu mana-yı delil olarak şu ayeti kerimeyi zikreder. "Yer ve göklerin yaratılması insanların yaratılmasından daha büyüktür."⁴¹⁹ İşte bu nedenle insan, diğer mahlukattan ayrı olarak kendisini (nefsini) tanıma özelliğine sahiptir. Ayrıca insan ilahî surette (şekil) yaratılma özelliğine sahiptir.⁴²⁰ Dolayısıyla "İnsanın zahiri halk, (yaratılmış) batını ise haktır."⁴²¹ Buradan hareketle, bizde İbn Arabî ile beraber şöyle söyleyebiliriz; insanın Allah'ı bilmesi ve onu tanıması düşüncesinden ilahî isimlerin, varolmaları mümkün olan varlıklar ile karşılaşmasından doğmuştur. Dolayısıyla ilahî isimlerin kainatta ve varlıkta belirgin bir etkisi vardır. Veya bu ilahî isimler, varlığın ve kainatın bizzat kendisidir. O halde nefis, Allah'ın aynasıdır. Veya Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan nefstir. Bu nedenle diyebiliriz ki; "Kim nefsinin tanır ve bilirse, Rabbinin de tanımış ve bilmiş olur."

⁴¹⁷ Aynı kaynak s, 287

⁴¹⁸ İbn Arabî, Fusus s, 48 49, Fütuhât c. 3 s, 130

⁴¹⁹ İbn Arabî s. 288, Mevaki'un-Nucum s. 155

⁴²⁰ Aynı eserler ve sayfalar

⁴²¹ Aynı eser ve sayfalar, et-Talikat ala fusus'ul hikem s, 7-13

İşte kamil ve olgun nefis budur. Veya hadiste zikredilen kamil insan sureti (şekli) budur. "Allah, Adem'i kendi sureti üzere yarattı."⁴²² Fakat bu ilahi suret her ademoğlunun nefsi için geçerli değildir. Aksine ilahi suret, kemale ermiş nefisler için geçerlidir. Peygamberlerin ve insanlardan kemale erenlerin nefisleri/ruhları gibi. Ama bu mertebeden aşağı olan kimseler için ilahi suret, onların kemal sıfatlarını kendilerinde gerçekleştirebildikleri oranda bu surete sahip olurlar.⁴²³

Bu nedenle insan, tüm kainat arasında ilahi isimlerle ahlaklanmaya gücü yeten tek varlıktır. Sadece insan, bu ilahi isimler ile ilişki kurabilir.⁴²⁴

c) Hak ile Mahlukatın Arasında Eşitliğin Olmaması

Bu arada şu mülahazaya işaret etmek yerinde olur. İbn Arabi'nin anlayışında Allah-alem-insan arasındaki eşitliğin manası,

⁴²² İmam Müslim bu hadisi iki yerde zikreder. Birincisi yüze vurmaktan nehy babının (iyilik, sılayı rahim ve edepler) bölümünde zikreder. Diğerini ise (cennet ve ehli) bölümünde (kalpleri kuş kalpli gibi olan bazı kimselerin cennete girmesi) babında zikreder. İmam Nevevi bu hadis üzerine birinci bölümde bir not düşer. Ve (suretini) kelimesindeki (ha) zamiri dövuken kimseye gider. Çünkü hadis Rasulullah'ın yüze vurmaktan nehyetmesi bölümünde gelmektedir der. Rasulullah şöyle buyurur: (Biriniz kardeşi ile vuruştığı zaman yüzüne vurmaktan kaçınsın, çünkü Allah Ademi (as) kendi suretinde yarattı.) Zamir'in vurulan kişinin suretine döndürülmesinden maksat, yüze vurmaktan nefret ettirmek ve babınız Adem (as)'a ikram olması içindir. Çünkü yüze vuran sanki babasının suratına vurmuş gibi oluyor.

İkinci yerde ise şöyle bir not düşer. Oradaki zamir Hz. Adem (as)'in bizzat kendisine döner. Yani Allah Teala Adem(a.s)'i, daha yeryüzüne inmeden önce cennette bulunduğu suret üzere yarattı. Adem Cennetten indikten sonra suretinde herhangi bir değişiklik ve gelişme olmadı. Çünkü hadis şu lafızla gelmektedir. (Allah Ademi üzerinde bulunduğu kendi suretinde yarattı. Boyu altmış zir'a idi) Her iki yerde de hadisin sıyakı bu anılan iki not ile beraberlik arz ediyor. İbn Arabi'nin anladığı manadan (O Rahman'ın veya Allah'ın suretinde yaratıldı) tamamen uzaktır.

⁴²³ İbn Arabi, Mahmut kasım s. 289, Mevaki'un Nucum'da ise İbn Arabi şöyle der; İlahıya bağlı olan rabbani bilgiler varlıkta elde edilmediğinden bitmeyen bilgilerdir. Çünkü bu bilgiler kendi zatlarına değil senin anlayışına ve onu müşahade etme sırasında hakkın sende varetteği şeylere döner. Daha sonra ilahi mevahibler (bağışlar) bu alemde derecesine göre devam eder. Onlardan daha aşağı mertebeye ve konumda olan fakirlere güçleri oranında verir. (Fusus s. 120, 121.)

⁴²⁴ Fusus s. 48 - Mevaki'un Nucum, İbn Arabi s. 145

Allah ile alem veya Allah ile insan arasında varolan tam bir eşitlik değildir. Her ne kadar o bu şekildeki bir eşitlikten söz ediyorsa da üç taraf arasında tam bir eşitliğin varlığını kabul etmiyor. Böyle bir eşitliğin olmadığını söylüyor ve şöyle diyor; Alem, insan ile birlikte hak suretindedir. İnsan ise alem olmadan hak suretindedir. İnsansız alem kamil olarak hak suretinde değildir. Dolayısıyla aralarında tam bir eşitlik yoktur. Çünkü insan hak suretinde kemale ermişken alem bu kemale ermemiştir. Bu nedenle Allah-insan-alem arasındaki ilişkiyi daima ayırmak gerekir. Çünkü mahlukatın hak suretinde oluşunun manası, Allah ile insanın arasında bir eşitliğin varolması demek değildir. Çünkü eğer biz A, B'dir, B'de C'dir dersek bunun manası A, B ve C üçlüsü arasında tam bir eşitliğin bulunduğunu göstermez. Bu üçlü arasındaki ilişki tam bir eşitlik ilişkisi değildir. Çünkü gerçekten biz A'yı B ve C'den ayırıyoruz. Aynı şekilde hak haklıdır. İnsan insandır, alem de alemdir. Ve bunlar birbirinden farklıdır.⁴²⁵

Diğer taraftan İbn Arabi, insanın Rahman suretinde yaratılışı düşüncesini Allah ile insan arasında gerçek bir ilişki üzere kurulu olduğu şeklinde yorumlar. Kainat bütünüyle insan üzerinde yansımaları gösterdiğinden Allah, hitabını insana yapmakla insanı şerefledirdi. Çünkü Allah ona akıl nimetini vermekle onu diğer mahlukattan farklı kıldı. Bu nedenle aklın varlığı, dini emir ve yasakların ortaya çıkış sebebidir.⁴²⁶ Böylece insan ile Allah arasındaki ilişki Rablik ve kulluk (Rububiyet ve ubudiyet) ilişkisidir.⁴²⁷ Buna binaen insanın ihtiyari olarak Rabbine ibadet etmesini, Allah'ın kendisine hitabederek emrettiği ahlaki emirlere razı olmasını takdir etti. Buna göre kamil insan, kendisinin Rab olduğunu iddia etmez. Rububiyet kokusunun geldiği bir şeyin kendisinde bulunduğunu iddia etmez. Örneğin "Ben hakkım" demez. Bilakis O, yaratıcının vasfedilemeyeceği vasıflarla yaratıcısına yaklaşmaya çalışan saf ve temiz bir kuldur. Yani o, Rabbi'nin yardımına muhtaç, zelil bir kul olarak O'na yaklaşmaya çalışan bir kuldur.

⁴²⁵ İbn Arabi s, 288 , İmam Gazali İhya s, 143

⁴²⁶ İbn Arabi s. 290

⁴²⁷ Mevaki'un Nucum, İbn Arabi s, 91 Fusus s. 121

İnsanın ilahi surette yaratılışı sözü ne olursa olsun yine de şunu daima mülâhaza etmek gerekir. Rab, Rab'dır. Kul da kuldur. Daima İlâh, alem ve insan varolacaktır.⁴²⁸

İbn Arabî'de şu ayetin manası gerçekleşmiştir. "Ben, insanları ve cinleri sadece bana ibadet etmeleri için yarattım. (Zariat 56) İşte bu ibadet sayesinde insan Allah'a yaklaşır. İnsanın yaratana zillet ve iftikar (ona muhtaç olma) ile yaklaşmaya çalışması insanın temel görevlerinden biridir. Nefsinde gördüğü şeklin kuvvetine bakmaması gerekir. Bu kuvvet Allah için olup insanlar için değildir.

Eğer Allah'ın en güzel isimleri (Esma-u Hüsnâ) bizimle kaim olmasaydı biz Allah katında bu derece ikram ve değere sahip olmazdık.⁴²⁹

Allah bizi diğer mahlukatlardan akıl ile ayırdı, onlardan akıl ile üstün tuttu. Bize sorumluluk yüklemekle bizi onlardan farklı kıldı. Bu nedenle ilahi isimlerini üzerinde bulunduğu suret üzere söyleyip tekrar edelim. Çünkü kul, kuldur. Rab ise Rab'dır. Kulluğun kula nisbet edilmesi, uluhiyetin Allah'a nisbet edilmesinin karşılığıdır. Bizler zillet makamı ile Allah'ın izzetini, fakirlik (muhtaç olma) makamı ile onun zenginliğini (muhtaçsızlığını) görüyoruz. İşte tarikat ehlinin mezhebi budur. Kim hak ile arkadaşlık etmek istiyorsa hakikat ve fıtratı üzere zillet ve iftikarla Allah'la arkadaşlık etsin. Üzerinde yaratıldığı ve kendisine şekli hükümleri veren tüm isimlerden sıyrılıp çıksın. Kimse halk ile arkadaşlık etmek istiyorsa, Rabb'inin belirlediği sınıra göre onlarla arkadaşlık etsin. Ne kendi sureti ile ne de Rabb'inin süretiyle onlarla arkadaşlık yapmasın.⁴³⁰

⁴²⁸ İbn Arabî s. 291, Fusus s. 90-121*

⁴²⁹ Fusus s. 121, 147

⁴³⁰ Aynı eser s. 104, İbn Arabî s. 293

d) İbn Arabi'de Görülen Eflotin'ci Yönler

İbn Arabi'nin anlattığı bu marifet teorisinde İslami yön ağır basmasına rağmen -çeşitli kültürlerle sahip geniş bir araştırmacı olarak- görüşleri Eflotin veya marifet ve yaratılış konularında yeni Eflatunculuğa tabi olan Müslümanlardan etkilendiğini gösteren bazı işaretlerden kurtulamamıştır.

İbn Arabi yaratılış prensibini izah ederken yabancı kültürlerden yardım aldığını görmekteyiz. Yaratılış düşüncesini felsefi bir şekilde açıklamaya çalışıyor. Belki bununla sünni tasavvuf ile felsefecilerin görüşlerini birbiriyle uyuşturmak (uzlaştırmak) istemiştir.

İbn Arabi, Allah'ın yarattığı ilk cismin, Allah'ın huzurunda bulunan meleki ruhların cisimleri olduğunu söyler. Meleki ruhlardan biri de ilk akıl, yani külli nefistir. Allah'ın nurundan yaratılmış bu nurani cisimlerin sonu "nefsi külliye"ye varıp dayanır.⁴³¹

Külli nefse dayanın bu nurani cisimler, ruhi cevher veya zerrelere oluşmaktadır. İbn Arabi, mahlukatın aslı olan bu ruhi cevher veya zerrelere (A'yan-ı Sabite) veya (Mümkinat) diye adlandırır.⁴³²

Allah'a yakın mukarreb melekler direk olarak Allah tarafından yaratılmışlardır. Ancak akıldan daha alt derecede olan külli nefis bunun dışındadır. Külli nefis belki de akıl vasıtası ile yaratılmıştır. Aynı şekilde külli nefisten sonra yaratılan meleklerde bu akıl vasıtası ile yaratılmış olabilir. Bu nedenle melekler de tabiatın hükümü altındadırlar. Yaratıldıkları felekler (alemler) cinsindendirler. Bu melekler bulundukları alemleri imar edenlerdir. Bu nedenle her alem, imar etmek için yaratıldığı alemin aslından yaratılmışlardır. Adem (as)'in topraktan yaratılıp onun ve neslinin yeryüzünü imar etmeleri gibi.⁴³³

⁴³¹ Aynı eser c. 1 s, 192

⁴³² İbn Arabi s, 209

⁴³³ Futuhat c, 1 s. 193

Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî'ye göre yaratılış düşüncesi ilahi ilimlerle bağlantılıdır. "Gayb ilmi", "İlahi akıl", "Allah'ın eşya bilgisi", "ilahi hazineler", "hak indinde" gibi terim ve kavramlar değişik münasebetlerle Allah'ın ilmini ifade etmek için kullanılan İslami kavramlardır. "Futuhât" adlı kitabında Allah'ın yaratması ve ilminden sözederken, yeni Eflatunculuğa tabi olanların feyz teorisinden bahsederken kullandıkları terimlerden bazılarını İbn Arabî'nin de kullandığını görüyoruz. Şu sözünde olduğu gibi. "Allah Teala bu kainatı yaratmak istediği vakit (Kur'an da anlatılan Levhi Mahfuz'daki şekli ile) şu an kendisine yakın olan meleklerden birini belirledi. Bu melek O'nun nurdan ortaya çıkmış ilk melekti. Bu meleği "akıl veya kalem" diye adlandırdı. Allah, akıl veya kaleme yaratmak istediği şeyi öğretmek suretiyle tecelli etti. Başka bir gaye için tecelli etmedi. Denilir ki; Allah, kendi zatı ile olacak olanı ve bunların oluşumunu, çıkışını isteyen ilahi isimlerini bildi. Kendi zatı ile yaratma ilmini bildi denilir.

Bu akıldan bir başka varlık türedi. Yeni çıkan bu varlığı da Levh olarak adlandırdı. Ardından Kalem'e kıyamete kadar meydana gelecek bütün şeyleri oraya yerleştirmesini emretti.⁴³⁴ İbn Arabî'nin (Mevakî'un Nucum) kitabında bu akıllı, beşeriyetin atası (babası) olarak Levh'i de beşeriyetin anası olarak nitelediğini görmekteyiz. Diğer kitabı Fusus'ta zikrettiği şeylerle burada zikrettiği şeyler birbirine pek yakın şeylerdir. İbn Arabî, Nuh (as)'un diliyle Allah' Teala'nın şu sözünü tefsir ederken şöyle söyler: "*Rabbim, beni, anne ve babamı, inanarak evime gireni, inanan erkek ve kadınları bağışla.*" (Nuh-28). İbn Arabî, ayette geçen (anne ve babamı) yani kendilerinden meydana geldiğim iki varlık yani akıl ve tabiattır der. (ve mü'min erkekler) yani akıllar, (mümin kadınlar) yani nefisler...⁴³⁵ İbn Arabî'nin bu yorumu Eflaton'un bahsettiği külli akıl ve külli nefsi karşılamaktadır. Eflaton külli akıl ve nefsin varlığın sırrı olduğunu, varlıkların bunlardan sudur ettiğini söyler.

⁴³⁴ Aynı Eser ve sayfa

⁴³⁵ Fusus s. 74, Mevakî'un-Nucum s. 115

Aynı şekilde İbn Arabi ayrıntılı olarak Hakikat'ul Muhammediye'den bahsederken aklın varlığın aslı olduğunu, kainatın içindekilerle beraber bu akıldan dan neş'et ettiğini söylerken bu sözlerinin altında feyz teorisinin bulunduğunu görürüz. Farabi'nin bahsettiği feyz teorisinin bir başka şekilde İbn Arabi'nin yanında bulunduğunu görürüz.⁴³⁶

Fakat İbn Arabi daha sonra yaratılış ve ilim düşüncesini ayrıntılı bir şekilde ele alıyor ve konuyu Kur'an'dan gelen bilgilerle açıklıyor.⁴³⁷ İbn Arabi'nin yaratılış hakkındaki düşüncesi, İbn Rüşt'ün ikinci sebepler teorisi ile birliktelik arzeder.⁴³⁸ İbn Rüşt'ün teorisine göre Allah gördüğümüz bütün sebeplerin gerçek muharriki (hareket ettireni)dir. İbn Arabi de kendi yaratılış teorisinde böyle bir durumdan söz eder. Özellikle (Mevaki'un-Nucum) kitabında Eflot'in ci bir metot ile yaratılış düşüncesini anlatırken bunu açık bir şekilde görmekteyiz. Şöyle der; "Gördüğümüz bütün bu şeyler, dünya hayatının dışını (zahirini) bilenlerin körleşmiş basiret gözleri üzerinde bulunan perdeler ve sebeplerdir. Gerçek ilim seni, basiret gözünden bu perdeleri kaldırmaya iten ilimdir. Bu perdeleri kaldırmak için Hak Teala'yı dost edin. Allah'ın dilediğini saptırmak, dilediğine hidayet etmek için oluşturduğu sebeplerle değil sebepleri yaratanın yanında ol.⁴³⁹

İbn Arabi'nin bu sözleri, feyz teorisini kabul edip etmemek veya bu teoriyi alıp almamam konusunda İbn Arabi'nin tereddüt ettiği görüşüne beni götürmektedir. Nasıl ki vahdeti vücut düşüncesini kabul edip etmemekte bir tereddüdü varsa burda da aynı tereddüdü onda görmekteyiz. Zira İbn Arabi çoğu zaman vahdeti vücuda bağlı kalıp kalmama konusunda tereddütler yaşamıştır. İbn Arabi böyle yapmakla, sanki dini felsefe ile açıklamaya çalışıyor ama böyle bir şeye ikna olmadığı için bunu yapamıyor.

⁴³⁶ Anka'u Mağrib s. 36, Fusus s. 48

⁴³⁷ Futuhat s. 193

⁴³⁸ İbn Arabi s. 184-208

⁴³⁹ Mevaki'un-Nucum s. 115

e) İbn Arabi ve Rasûlullah (sav)'m veraseti

İbn Arabi açık bir şekilde, elde ettiği şeylerin bir araştırma veya teorik düşünceler sonucu olmadığını aksine bütün söz, fiil ve ahvalinde Rasûlullah'ı taklit etme sonucu tasavvufi bir keşfe vardığını, bu keşf sayesinde Rasûlullah (sav)'ın varislerinden olma fırsatını bulduğunu söyler.

İbn Arabi, bu verasetle şunu kasteder. Bâtını ilimlerde, keşf ve müşahedelerde, uykuda direk olarak Allah'tan veya Rasûlullah (sav)'tan ilim almaktır der.

Dolayısıyla İbn Arabi, ilham veya Allah'ın kalbe attığı parlıtlara dayanan keşf ehli mutasavvulardan sayılır. Kalbe gelen bu ilahi parlıtlar, kalbe gelen "hâtıralar" şeklinde bütün nefsi kaplar. Sahibi gelen bu hatıraların doğruluğundan asla şüphe etmez.⁴⁴⁰

Çünkü kalbe gelen bu düşünceler, Allah'ın gayb âleminden gelen gizli şimşekler ve parlıtlardır. Allah kullarından dilediği kimselere bunu bahşeder. Bu tür düşüncelerin Allah katından geldiğini yine Allah onlara gösterip tanıtır.⁴⁴¹

İbn Arabi, nefisler saf iman ve ihlasla Allah'a ibadet etmeye yönelince Allah tarafından kalbe gelen ilk hatıralar/varidat olarak görür.⁴⁴² Veya insanın karşılaştığı ilk keşiftir. İbn Arabi bu durumu remye- atış, darbe-vuruş olarak adlandırır. İşte bu ilk remye veya lahzada zaman ve mekan unsuru nerede ise kaybolup gider. Hayalde parlayan bu âni ilimi, öğrencinin hocasından duyar duymaz elde ettiği ilme benzetebiliriz.⁴⁴³

Buna binaen İbn Arabi'ye göre arifin kalbine gelen ilk düşünce (hâtır) asla hata etmez. Çünkü ilk bakış, ilk duyuş ve ilk kelime sadece Allah'a has olur. Bu nedenle kalbe gelen bu ilk düşünceler doğrudur. Ama ilk hatırdan sonra gelen hatırlar doğru veya yanlış olma ihtimali bulunmaktadır.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Fusus s 48. Dirasat s. 335 el-Hayal s. 97, Mevaki'un-Nucum s. 35

⁴⁴¹ Dirasat s. 335

⁴⁴² Aynı kaynak ve sayfa, el-Hayal s. 57

⁴⁴³ El-Hayal s. 61 Dirasat 327

⁴⁴⁴ Dirasat s. 336

Kalbe gelen bu hâtırlar, Hak Teala'nın elçileridirler. Arif, bu hatırlar kalbine geldiği zaman müşahede yoluyla Allah'ın ilham etmek istediği şeyleri bilir. Bu nedenle gelen elçileri karşılamak için daima uyanık halde bulunmak zorundadır. Çünkü bilir ki gelen elçiler, kendi sahasına uğrar ve durmaksızın geçip giderler. Bu hâtırlar, gafil olanların kapılarını çalar. Eğer gafil, gelen bu hatırlara dikkat eder ve uyanık davranırsa onu karşılar. Şayet gafletine devam ederse, hatırlar geldikleri yere tekrar dönerler.⁴⁴⁵

Bu hâtırlar, Allah'tan gelen beyyinelerdir. Beraberinde yakini veya zaruri ilimleri getirir ve kulun kalbine yerleştirir. Beyyinelerin sahibi, Rabbinden bir nur ve dosdoğru bir yol üzeredir. Bu nur sayesinde eşyaları gerçek şekliyle görür. Şüpheleri de şüphe olarak görür. Hatır sahibine göre şüpheler, beyyineler ile karışmaz.⁴⁴⁶

İbn Teymiyye bu meseleyi ilmi bir temele dayandırmakta böylece İbn Arabi ile buluşmaktadır. Bu temel, insanın ilmi kaynağını kendisinin bilen/alim olduğunu hissetmesidir. Bu temele dayanarak böyle bir insanın bilgisiz olduğunu söylemek, ilmi kuralların dışına çıkmak demektir. Eğer insanın bilgisi kendi yapısından kaynaklanmıyorsa ve bu da insanın kendi varlığına bağlıysa veya kendinde bunu hissetmesine bağlıysa -ki bu da zaruri olarak var olan bir durumdur- o zaman diğer insanların nefislerinde bulunan şeylerden haber vermeleri, içindekilerinden sözetmeleri mümkün değildir. İnsanların bilgisiz olduklarını söylemek delilsiz bir şey söylemektir. Onların, insanların nefislerindeki bulmaları insanların kendilerinde bulunan şeyleri bulamamalarını gerektirmez.⁴⁴⁷

Daha sonra İbn Teymiyye, bu durumun Müslümanların ilk imamları ve selefi salihinin durumu olduğunu açıklıyor. Ve onların kendi yanlarında bulunan yakın, itmi'nan ve zaruri ilimlerden haber verdiklerini söyler. Ardından da bu söylediğine delil olarak, bazı mezhep imamları ile önceki alimler arasında cereyan

⁴⁴⁵ Dirasat s. 336

⁴⁴⁶ Aynı eser s. 335 Futuhat c. 1, s. 342

⁴⁴⁷ Nakd'ul Mantık, ibn Teymiyye s. 37

eden şeyleri getiriyor. Necmeddin'den meşhur ve mahfuz gördüğü bir hikayeyi anlatıyor. İki kalam alimi onun huzuruna girdi. Biri Ebu Abdullah Razi diğeri ise Mutezile'den bir kalamcı idi.

Her iki kalam alimi: "Ey şeyh, senin kesin bilgiye sahip olduğun haberi bize geldi. Doğru mu?" dediler. Necmeddin: "Evet, ben kesin bilgiyi biliyorum" dedi. Kalamcılar: "Bu nasıl mümkün olur. Biz sabahtan şimdiye kadar tartışıyor, münazara ediyoruz. Birimiz diğerrinin aleyhine bir delil getiremiyor" dediler.

Necmeddin: "Ne dediğinizi bilmiyorum. Ama ben kesin bilgiyi biliyorum." dedi. Kalamcılar: "O halde bu kesin bilgiyi bize anlat dediler" Necmeddin: "Bizim anlayışımıza göre kesin bilgi, nefislerimize gelen varidatlar (hâtıralar)dır. Nefisler bu varidatları reddedemezler. Onları reddetmekte acze düşerler." dedi. Kalamcılar Necmeddin'in sözlerini kendi aralarında tekrarlayarak: "Nefisler kendilerine gelen varidatları (hâtıralar-düşünceler) reddetmekten acizdirler" demeye başladılar. Onun bu cevabını güzel gördüler.

İbn Teymiyye sözlerine ek olarak şöyle der: "İşte zaruri olan kesin bilgi/yakini ilim budur. Çünkü bu bilgi sahibinin nefsini öyle bağlıyor ki, kişi bu bilgiden asla ayrılamıyor. Bu bilginin zaruri oluşunun kaynağı ise, nefsin bu bilgiyi reddetmekte acze düşmesidir.

Daha sonra İbn Teymiyye iki kalamcının, Şeyh Necmeddin'e bu kesin bilgiye ulaşmanın yolunu sorduklarına işaret ediyor. Şeyh bu sorularına: "İçinde bulunduğumuz şeyleri terketmeniz, ve Allah'ın size emrettiği zikir ve ibadet yolunu tutmanızdır"⁴⁴⁸ diye cevap verir. Bu söz kalamcılarının sonuç vermeyen tartışmalarına bir işarettir. İbn Arabi de kalam ilmi ile keşf ve zevk ilimini karşılaştırırken sonuç vermeyen tartışmaları reddeder.⁴⁴⁹

İbn Teymiyye bu zaruri ilmi (fıtrat ilmi) olarak adlandırıyor ve bu ilmin şeriatın getirdiği ilim ile uyum içinde olduğunu söylüyor.

⁴⁴⁸ Nakd'ul Mantık, İbn Teymiyye s. 38

⁴⁴⁹ Dirasat s. 314

Ancak bu fıtrî ilim mücmel-kapalı olduğundan şeriat ilmi onun ayrıntılarını açıklıyor. Örneğin Allah Teala'nın arş üzerinde istiva etme sıfatı, Allah Teala'nın mahlukatın üstünde ve onlardan farklı olması gibi sıfatlar. Tüm bunlar fıtrat ile bilinen zarurî bilgilerdir ve bütün insanlar bu bilgilerde ortaklırlar.

Daha sonra şeriat bilgileri geldi ve bunları açıkladı. Allah Teala Tevrat ve Kur'an gibi kitaplarda bu konulardan haber verdi.⁴⁵⁰

Bu zarurî ilmi elde etmenin yolu ibadet ve anımadır. Allah'ı daha çok tanıyan, Allah'a daha çok ibadet eden, ona dua eden, kalbinde daha çok onu zikreden kimsenin bu zarurî ilmi elde etmesi daha kuvvetli ve daha kâmil anlamda olur. Fıtrat (Yaratılıştan var olan bilgiler), indirilen fıtrat ile (şeriat) kâmil olur, tamamlanır. Çünkü yaratılıştan gelen fıtrat ilmi kişiye mücmel bilgiler verir. Şeriat ilimleri ise bu bilgileri açıklar. Fıtratın yalnız kaldığı bilgilerde şeriat bilgileri şahitlik yapar.⁴⁵¹

Buradan hareketle İbn Arabî iki tür marifetin bulunduğunu söyler. Birisi tarikat ehlinin marifetidir. Bu marifet türü keşf ile gerçekleşir. Ancak salih âmeller ve takva ile bu marifete ulaşılabilir. Bu tür marifet Allah tarafından bağışlanan bir ilimdir. Şüphe veya hata hiç ona gelmez.⁴⁵²

İkinci tür marifet ise, sahibinin teorik düşünceler ve akli çıkarımlar yoluyla elde ettiği bilgidir. Belki de evla olan bu tür marifetin ilim adıyla adlandırılması idi. Bu tür bilgilerde şek ve şüphe bulunabilir. Kesin/yakini bir bilgi değildir. Çünkü bu bilgiye ulaştıran vesilelerde -ki bu vesileler duyulardır- bir noksanlık olabilir. Çünkü her bir duyunun kendi alanında bir sınırı vardır. Ayrıca bu duyularda nice hastalıklar ve noksanlıklar vardır.⁴⁵³ Bu nedenle mutasavvıflar şüphe veya kanışıklığın girmediği birinci yola yöneldiler. Tâ ki sahip olmak istedikleri ilimleri ayn'el yakin olarak alabilsinler.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Nakd'ul Mantık, s. 38-39, el-Hayal, İbn Arabî s. 88, Dirasat s. 301.

⁴⁵¹ Nakd'ul Mantık s. 39

⁴⁵² Dirasat s. 310, Futuhat c. 2, s. 393

⁴⁵³ Dirasat s. 301, 314, Nakd'ul Mantık s. 21, Futuhat c. 2, s. 393

⁴⁵⁴ Dirasat s. 333 Mevaki'un Nucum s. 31-32 Futuhat c. 2, s. 393.

İbn Arabi ilk yolu tutan kimselerin böyle bir ilme ulaşmak için farzları eda ettikten sonra çeşitli nafile ibadetleri çok yapmakla ancak ulaşabileceklerini söyler. Böyle bir metotla öyle bir dereceye ulaşırlar ki Hak Teala onların işiten kulağı gören gözü olur. Hatta onların bütün gücü olur. Bu dereceye, veliler hadisi olarak bilinen hadis işaret etmektedir. İşte o zaman veli veya arif bütün işleri Allah ile tanır. Allah'ı da Allah ile tanır. Bu ibadet ve itaatleri yapmak gerekir. Allah'ı Allah ile ve bütün şeyleri Allah ile tanıyınca, o zaman sana hiçbir şek ve şüphe, bilgisizlik gelemesin.⁴⁵⁵ Bazıların söylediği "Rabbimi Rabbimle tanıdım. Eğer Rabbim olmasaydı Rabbimi tanıyamazdım." Sözü'nün manası işte budur.⁴⁵⁶

Belki de yukanda geçen bu söz Zinnun Mısri'ye aittir. Çünkü bu görüşün kurucusu odur. Zinnun'un belirttiği bu illet, İbn Arabi'nin de "Marifet, nefsin Allah'tan aldığı bilgidir" demesine neden olur. Çünkü İbn Arabi şöyle söyler: Bu ilmin Allah tarafından nefse akıtılmasının sırrı, kişiyi yaratıcısına bağlayan özel bir yönün bulunmasıdır veya Allah'tan insana uzanan ruhi latifelerdir.⁴⁵⁷ Zira her mahluku yaratıcısına bağlayan özel bir bağı vardır. Eğer bu bağ olmasa bu varlık aleminde bir an bile hayatta kalamazdı.⁴⁵⁸

Kişide bulunan bu özel yön, insanın varlıkta kalmasını sağlıyor onu yok olmaktan koruyor. Belirli bir süreye kadar varolan herkes için bu geçerlidir.⁴⁵⁹ Bu özel yön, her mahlukun gücü nisbetinde yaratıcısını bilip tanıdığı yoldur. Allah, bu özel yönden bütün varlıklara tecelli eder. Allah, varlığın bilmediği şeyleri bu yolla ona öğretir. Kendisini bu yolla ona tanıtır. Keşf ehli, bu yönü bilmekle diğerlerinden ayrılır ve onlara üstün gelir.⁴⁶⁰ İnsan, diğer mahlukattan bütün ilahi isimlerin kendisine yönelmesi ile ayrılır ve onlardan bu yönüyle farklılık arzeder. Bildiğimiz gibi ilahi isimler bütün varlığın anahtarıdır.

⁴⁵⁵ Dirasat s. 333

⁴⁵⁶ Risale-i Kuşeyriye s. 142

⁴⁵⁷ İbn Arabi s. 230

⁴⁵⁸ Aynı eser ve sayfa

⁴⁵⁹ İbn Arabi s. 231

⁴⁶⁰ Aynı eser ve sayfa, Fütuhât s. 192

Varlık, bu isimlerin gerçekleşmesinden, etkilerinin kainata nüfuz etmelerinden başka bir şey değildir. İşte Adem (as)'in veya insanın ilahi suret üzere yaratılmış olmasının manası budur.⁴⁶¹

Alemin hulasası ve hakikatlerinin bütünü insanda toplanmıştır. İnsanoğlunun durumu böyle olunca sanki Adem (as)'den bütün insanlara uzanan bir damar bulunmaktadır.

Adem (as)'in Allah'a veya aleme nisbeti, Adem (as) ile kendi soyu arasındaki nisbetin aynısıdır. Her insan kendi suretini korumak için alemden kendisine uzanan her suretten ince bir bağ bulunur. İnsanın derece ve hilafetini korumak için insanda ilahi isimlerden ince bir bağ daha bulunur. Bu nedenle insan yapısı, ilahi isimlerin çeşitli tecellilerine göre hali değişiklik arzeder. Alemin dönmesi gibi o da dış görüntüsünde kendi aleminde döner. Hareket ettiği zaman bütün alem hareket eder. Bu hareketi ile ilahi isimlerin kendisine yönelmesini sağlar.⁴⁶² İşte bu nedenle insanın kalbine gelen hatır ve düşünceler ilahi isimlerin değişik şekillerde tecelli etmelerinden insana geldiklerinde de çeşitlilik arzederler. Bu nedenle zevk ve keşf ilmi yakini/kesin bilgidir.⁴⁶³

İbn Arabi, bu alemde meydana gelen şeylerin çeşitli olmasının nedeni olarak insanı yaratıcısına bağlayan özel yön ve bağların çeşitli oluşunu gösterir. İnsan bu özel yönüyle diğerlerinden farklılaşır. İşte Musa (as)'nın ilmi ile Hızır (as)'ın ilminin farklı olmasının nedeni budur. Hızır (as)'ın gemiyi delmesine, çocuğu öldürmesine ve ücret almadan duvarı yapmasına Musa (a.s) tepki gösterir ve onu kınar. Çünkü Musa (as) bu işlerde saklı bulunan hikmeti bilemiyordu. Bu nedenle Hızır (as) Musa (as)'ya; Kendisinin Musa'nın bilmediği şeyleri bildiğini söyledi. Bu olayda her ikisinin kendine has ve kendilerini Allah'a bağlayan özel yönleri bulunmaktaydı. Her birinin sahip olduğu ilim, bu özel yönlerinden kaynaklanıyordu. Musa (as)'nın da kendisine has ve Hızır (as)'ın bilmediği, Allah'ın kendisine yaklaştırdığı bir ilmi vardı.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ İbn Arabi S. 286

⁴⁶² Aynı eser ve sayfa

⁴⁶³ İbn Arabi s. 286

⁴⁶⁴ el-Hayal fi mezheb İbn Arabi s. 86

Fakat insanın çalışarak elde ettiği bu ilim ne kadar olursa olsun kişiyi Hak Teala'nın zatını bilmeye ulaştırmaz. Bu tür ilimle Hak Teala'nın zatını bilmek Allah'tan başkası için imkansızdır.⁴⁶⁵ İşte daha önce Gazali'nin yanında gördüğümüz "Allah'ı Allah'tan başkası bilemez ve tanıyamaz." budur.

İbn Arabi'ye göre bu ilmin özellikleri şunlardır; Öncelikle bu ilim çalışarak elde edilmez. Bu ilim ilahi bir bağış olup Allah tarafından dilediği kullara verilir. Bu konuda İbn Arabi bize tecrübelerinden sözeder. Ben Hak Teala'dan beni varlıklardan herhangi birine veya herhangi bir olaya muttali kılmasını istemedim. Bunu düşünmedim bile. Aksine kendi durumumu ve nefsimi Allah'a bıraktım. Beni, razı olduğu yerlerde kullanması için buna razı oldum. İbn Arabi Hak Teala'nın kendisini diğer insanlardan üstün kılacak bir makamı kendisine has kılmasını istemiyor. İbn Arabi saf ve halis ibadetin bu olduğu görüşündedir.⁴⁶⁶ İbn Arabi'ye göre gerçek keşf sahibi, keşfi taleb etmez. Keşf, aniden karşısına çıkar.⁴⁶⁷

Yine bu ilmin bir başka sıfatı, belirli bir dayanağının olmaması ve insanın bu ilmin nereden geldiğini bilmemesidir. Bazen bu ilim öyle gizli olur ki, ariflerin sırları ve derinlikleri dışında kimse onu bilmez. Ariflerin nefisleri bile bu ilmi bilmez. Yani bu ilim hissedilmekten çok hissedilmeyen şeye daha yakındır.⁴⁶⁸ İmam Gazali'nin söylediği gibi belli bir dayanağının zikredilmesi mümkün olmayan zaruri ilimlerin tabiatı budur. Örneğin, bir topluluk mütevatir bir haberi bir kişiye söylediklerinde, bu kişinin yakın ve kesin haberin o topluluktan belirli bir kimsenin sözünden alındığını söylemesinin mümkün olmaması gibi. Çünkü bu kişi yakın bilginin kimin sözünden kaynaklandığını bilmez. Ama bu yakın bilgi, haberi veren topluluğun dışından biri de değildir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Aynı eser ve sayfa

⁴⁶⁶ el-Hayal s. 96,97

⁴⁶⁷ Aynı eser ve sayfa

⁴⁶⁸ Aynı eser ve sayfa

⁴⁶⁹ el-Munkız min ed-dalal s. 137

f) İlim, Ne Zaman Ledunni Olur

İbn Arabi, ledunni ilm'in, söz, fiil ve her halinde Rasûlullah (sav)'a tabi olmanın bir ürünü olduğunu, bu ilim sahipleri olan ariflerin, peygamberlerin izinden yürüyenler⁴⁷⁰ olduğunu söyler. Ama sadece bununla yetinmez. Veli kişinin aklına veya hatırına gelen her şeyin şeriatın ölçüsüne vurulmasını ister. İbn Arabi hata etmeyen bir alamet belirler. Bu alamet keşfin, sadece şeriatın adabına bağlı kimselerde ve bir günah işlediğinde bunu günah olarak gören kimselerde meydana geldiğini söyler. İbn Arabi'ye göre bu özelliğin bulunmadığı kimselere keşf zuhur etmez. Eğer keşf sahibi böyle birisi olmazsa İbn Arabi'nin tabiri ile bu kişi, Allah'ın hiçbir değer vermediği kimselerdendir. O halde kimsenin günah işleme hakkı yoktur. Keşf ehlinden biri olduğunu iddia ederek helalı haram, haramı helal etme hakkı yoktur. Şeriata bağlılık, ince bir ölçüdür. Bu ölçü sayesinde gerçek keşf sahipleri ile keşf sahibi olduğunu iddia edenler birbirinden ayrılır. Bu konuda arifler için Rasûlullah (sav)'ta güzel örnekler vardır.⁴⁷¹

Böylece İbni Arabi'ye göre ahlakın kamil olması için en üstün vesile kişinin kendisini Rasûlullah (sav)'ın aynasında araması ve onu örnek edinmesidir. O halde hakkı müşahade etmeyi peygamberinin aynasından başka bir yerde arama. Peygambere itti-ba et. Peygamberin izini görmediğin hiçbir yere basma.⁴⁷²

İbn Arabi'ye göre kemale eren kişi, iman ve amel ile birlikte yaptıklarını zevkle yapan kimsedir. İbn Arabi kendisinden söz ederek şöyle der. Müşahade ve yakini ilim derecesine ulaşmama rağmen bu durum, benim Allah'a, Rasûlune ve getirdiklerine iman etmekten asla uzaklaştırmadı. Aksine imanımı ve bu imanımda sebat etmemi daha da arttırdı. Bizler Allah'a, Rasûlune ve getirdiklerine mücmel ve mufassal (genel ve ayrıntılı olarak) iman etmiştik.

⁴⁷⁰ el-Hayal s. 16

⁴⁷¹ Aynı eser s. 90-91

⁴⁷² İbn Arabi s. 274

Bu imanım gereği ameller işledim. Bu sayede neye iman ettiğimi bildim. Buna karşılık Allah'ta benim basiretimi açtı. Aradaki perdeler kalkınca inandığım şeyler bana göründü. (Müşahedeye ulaştım) Bununla Rasûlullah (sav)'a tabi olmanın değerini bildim. Mücmel olarak inandığım bütün şeylere müttali oldum, bütün bunları müşahade ettim. Bu nedenle gördüğüm ve müşahade ettiğim şeyleri bilmem beni imanımdan hiç uzaklaştırmadı. Bundan sonra iman ile müşahedeye yöneldim.⁴⁷³ İbn Arabi daha sonra Kur'an'a ve Rasûlullah (sav)'ın getirdiklerine olan bağlılığını vurguluyor. Keşfi, Kur'an'a ve hazinelerine dayandıyor. Kendisine Kur'an'ı anlama, ondan medet umma anahtarı verildiğini söylüyor. Bütün bunları Kur'an'ın çizdiği sınırdan dışarı çıkmamak için dile getiriyor. Kur'an'ın değerini onu tadandan başkası bilmez. Kendinde Kur'an'ın konumunu müşahade etmeyen, sınırda onu konuşurmayan elbette onun değerini bilmez.⁴⁷⁴

İbn Arabi, keşf sahibinin böylece ilmini direk olarak Rasûlullah (sav)'tan aldığını, taklitten, mukallitlerden ve mezhep sahiplerinden uzak olduğunu söyler ve der ki: "Bu sadık fakir, hiçbir mezhebe bağlı değildir. O, kendisine görünen Rasûlullah (sav) ile beraberdir."⁴⁷⁵ Dolayısıyla İbn Arabi'ye göre keşf sahibi sürekli olarak Rasûlullah (sav)'ın getirdiklerine bağlıdır. Veli kullar kendilerine belirlenen şeriatın gerekleriyle amel ettiklerinde, ilahi nefhalar/hadrılar kalplerinde esmeye başlar. Bu ilahi nefhalar, peygamberlerden kabul edilen ilahi emirleri aynen görmeleri için keşf kapısını açarlar.⁴⁷⁶

Bu nedenle İbn Arabi velilere gelen keşiflerin peygamberlerin getirdikleriyle çelişmesini asla kabul etmez. Eğer aralarında bir çelişki olursa o durumda vacip olan, peygamberlerin getirdiklerine uymaktır. İbn Arabi'ye göre velilerin keşifleri, şeriatın ölçüsü ile ölçülür. Çünkü keşiflerin peygamberin getirdikleri ile çelişmesi durumunda velinin keşfine bir halel (bozukluk) arz olmuş demektir.

⁴⁷³ el-Hayal s. 95, Fütuhât c. 1 s. 56-75 c. 2 s. 393

⁴⁷⁴ Aynı eser s. 98 Fütuhât c. 3 s. 310

⁴⁷⁵ el-Hayal , s. 98 - 99, Fütuhât c, s. 310

⁴⁷⁶ el-Hayal , s. 98 - 99, Fütuhât c, s. 310

Bu halel, düşünce yoluyla gelen bir te'vilden kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁷ Hocam Dr. Ebu'l Vefa'nın dediği gibi: "Mutasavvıfların tecrübesi temelde birdir. Fakat ihtilaf etmelerinin nedeni, farklı yön ve kültürlerle göre amel etmelerinden kaynaklanmaktadır. İhtilafın bir diğer faktörü ise, sufilerin kendi şahıslarına ait kişisel özelliklerinden kaynaklanmaktadır."⁴⁷⁸

İbn Arabi'nin şeriatın ölçüsüne dönme çağrısı, velilere ve keşf sahiplerine yönelttiği bir çağrıdır. Kendilerine görünen her keşifte devamlı olarak bu ölçüye uymaya davet eder böyle yapmalarını talep eder. Daha önce Cüneyd Bağdadi, Ebu Süleyman Darani ve diğerleri de bu çağrıyı dile getirmişlerdi. Bunu da daha önce zikretmiştik.⁴⁷⁹

Demek ki İbn Arabi de bu konuda Kitap ve sünnete bağlı olduklarını ilan eden kimselerle birlikte bulunmakta ve onların metodlarını takip etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bulunan şu ayete icabet ederek hareket etmektedir.

"Ey inananlar, Allah'a itaat edin, Rasûle ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız onu Allah'a ve Rasûlu'ne götürün. Bu sizin için daha iyidir. Sonuç bakımından da daha güzeldir." (Nisa-59)⁴⁸⁰

O halde İbn Arabi keşf usulünde, ibn Teymiyye ile bir noktada daha buluşmaktadır. Bu nokta, İbn Teymiyye'nin söylediği şu sözdür: "Hiç kimse uyanık veya uyku halinde kalbine gelen şeyleri vahiy olarak adlandıramaz. Ancak bir delili bulunan kimse hariç."⁴⁸¹

Böylece İbn Arabi'nin bize göre yabancı kültürlerden etkilenmesine rağmen marifet ve keşf konularında temel olarak Kur'an'ı ve İslami unsurları esas almıştır.

⁴⁷⁷ el-Hayal , s. 98 - 99, Fütuhât c. s. 310

⁴⁷⁸ el-Medhal s. 3

⁴⁷⁹ el-Hayal s. 99 Futuhât, c. 2 s. 8

⁴⁸⁰ Fusus'ul Hikem s. 48 ve şöyle der; Allah'tan umudum, Muhammed (sav)'in temiz şeriatına bağlı kalmak, desteğini ondan alan ve ondan etkilenen kimselerden olmaktadır.

⁴⁸¹ Mecmuat'ur Resail el-Kübra c. 2 s. 202.

g) Rasûlullah (sav)'a Bu Şekilde Uymanın Sonuçları ve Kendisine Bahşedilen Keşf'te Bunun Etkisi

Muhiddin b. Arabî, kendisinin Rasûlullah (sav)'ı takip etmeye son derece özen gösterdiğini, O'nun getirdiği herşeye en uzak boyutlarda bile uymaya gayret ettiğini bize anlatır. Dolayısıyla İbn Arabî, Rasûlullah (sav)'ın getirdiği her şeyde -Rasûlullah (sav)'a ait özel durumlar hariç- onu örnek almakta ve uygulamaktaydı. Rasûlullah (sav)'a ait özel durumlardan birisi, Rasûlullah (sav)'ın dörtten fazla kadınla evlenmesidir. İbn Arabi bu gibi özel durumların dışında, yemesinde, içmesinde ve Rasûlullah (sav)'a nisbet edilen bütün ibadet ve muamele çeşitlerinde onu taklit ediyordu. Rasûlullah (sav)'ın namaz kıldığı gibi namaz kılar, oruç tuttuğu gibi oruç tutardı. Rasûlullah (sav)'ın kendi ailesine yaptığı şaka olsun, ciddi olsun her şeyi İbn Arabi de ailesine yapardı. Rasûlullah (sav) ailelerine nasıl muamele ettiyse o da ailesine öyle muamele ederdi.⁴⁸² Hatta Allah'ın peygamberinden yapmasını istediği virdleri, tesbihleri ve namazları dahi yapar, bundan hiçbir şeyi eksik yapmazdı. İbn Arabi Rasûlullah (sav)'a uymada öyle bir dereceye ulaştı ki, sadece Rasûlullah (sav)'a ait olan visal orucunu bile Rasûlullah (sav)'ın tuttuğu gibi tutardı.⁴⁸³ Her ne kadar Rasûlullah (sav) bu orucu tutmaktan nehyetmiş olsa bile İbn Arabi böyle yapmakla Rasûlullah (sav)'a en derin boyutlarda bile uymak istemiştir. İbn Arabi'nin Rasûlullah (sav)'a uymadaki bu aşın hassasiyeti, onu öyle bir noktaya ulaştırmıştır ki, Rasûlullah (sav)'ın işlediği fiilleri belirleyen farklı rivayetlerle karşılaşınca, hayatında bir defa bile olsa herhangi bir vakitte her rivayetle amel etmiştir.⁴⁸⁴ O, Rasûlullah (sav)'ın işlediği amellerden herhangi birini işlememiş olmak için böyle yapmıştır.

⁴⁸² Dirasat fi tasavvufi İbn Arabi, S. 25.

⁴⁸³ Aynı eser S. 26.

⁴⁸⁴ Aynı eser S. 25.

İbn Arabî'nin bu derece Rasûlullah (sav)'a uyması, onu Rasûlullah (sav)'ın durduğu yerlerde (takındığı tavırlarda) durmasına neden olmuş, varidat ve ahvalinde ona varis olmaya başlamıştır.⁴⁸⁵ Örneğin Kur'an-ı Kerim'i okuma şekli. İbn Arabî, Kur'an-ı Kerim'i dilin tekrarladığı mücerret ses ve sözcükler yerine onu kalbinden okuduğunu hissederdi. Böyle yapmada kendisine kaynak olarak, kendisinin daima zillet ve haşyet -ürperti- makamında olduğunu, bu makamın da kişiye huşu -içten itaat ve saygı- verdiğini, huşunun da insana ilim ve tasaddu -yarılma- verdiğini, tasaddu halinde ise Kur'an'ın dilden değil kalpten⁴⁸⁶ fışkırdığını söylerdi.⁴⁸⁷

Tasaddu halinde, kişi Kur'an'dan bilemediği manalarını bilir. Kur'an'ın kalpten okunması, Rasûlullah (sav)'a tam ve kamil olarak varis olmanın bir görüntüsüdür. Bu tür okuma ile kişi Kur'an'ın tadını kalbinde hisseder. Eğer, bütün lezzetlerin üstünde olan bu Kur'ani lezzeti bulabilirse işte o zaman kişiye Kur'an yeniden inmiş gibi olur. Yani Kur'an'ın inişi ve okunuşu sırasında Rasûlullah (sav)'ın ve sahabelerinin hissettiklerini bu makamda olan kişi de hisseder. Bilmediği şeyleri bununla bilir öğrenir. Kişi bu tür okuyuşta istediği her şeyi bulur. Hak Teala onun kalbine iner; Allah gizli olarak kendi sırları ile o kişiyle konuşur. İşte onların; "Kalbim vasıtasız olarak Rabbinden bana konuştu" sözünün içerdiği mana kısaca budur.⁴⁸⁸

İbn Arabî'nin nazarında bu özellik sadece kamil insanlarda gerçekleşir. Çünkü daha önce geçtiği gibi kamil insan bu âlemin hulasası ve özüdür. Bu benzeşme ile Kur'an'ı kalbinden okuyan kimse kamil bir insandır. Bu tür okuma ile kişi, Rasûlullah (sav)'a

⁴⁸⁵ Aynı eser S. 22, 23, 36-37, Futuhat C. 1, s. 195.

⁴⁸⁶ İbn Arabî belki de bu konuda Haşr 21.ci ayetten etkilenmiştir. "Eğer bu Kur'anı bir dağa indirseydik, O'nun Allah korkusundan yanıldığını görürdün."

⁴⁸⁷ Aynı Eser S. 28.

⁴⁸⁸ Aynı eser s. 28-29. Dr. Mahmut Kasım'ın İbn Arabî'nin Kur'anı tefsir etme metodu konusunda bir makalesi bulunmaktadır. Hilal dergisi. Aralık 1970 sayısı. Ayrıca Futuhat c. 1 s. 491. Gerçekten de Kur'anı Kerim'in Haşr 21'de işaret ettiği okuma türü budur. "Eğer bu Kur'anı bir dağ üzerine indirseydik, Allah korkusundan bu dağ yanlır çatlardı."

melek vasıtası ile gelen vahiy esnasında kendisinde bulunduğu şeyleri tadar. İşte bu durumda Rasûlullah (sav)'a varis olan kişi, ruhani bir an ile bu zevkleri kendinde bulur. Aradan vasıtaların kalktığı özel ilahi bir yönden kendisini doğruluğa iten bir melek tarafından Kur'an'ın kalbine iniş lezzetini tadar. Bu durumda Kur'an sürekli bir yenilenme halindedir.

Kur'an-ı Kerim'i kalbinden bu tür bir okuyuşla okumayı sadece tenezzül sahibi kimseler okuyabilirler. Tenezzül sahibi, Rasûlullah (sav)'a bu tür okuma biçiminde varis olan veli veya ariftir. Yani miras bırakılan zevk sahibi kimsedir. Tenezzül sahibi, kendileri hakkında şöyle denilen kimselerden biridir. "Kim Kur'anı ezberlerse, işte o kimse nübüvveti iki yanı arasında toplamıştır."⁴⁸⁹ Bu durumda Kur'an o kişiye bütünüyle bir nur haline dönüşür. Kişi önünden ve arkasından görmeye başlar. Bu durum Rasûlullah (sav)'ta da gerçekleşmiş ve Rabbine şöyle dua etmişti. Ey Allah'ım beni bir nur yap..." Kişi o zaman bütün azaları ile görür, kendisine hiçbir yön ayırdedilmez.⁴⁹⁰

İbn Arabi bu durumun kendisinde gerçekleştiğini bize anlatır. Başından geçen tecrübelerin birinde bu durum kendisinde meydana gelmiştir.⁴⁹¹

İmam Şevkani Seleflerin önde gelenlerinden biri olarak der ki; Bu duruma -İbn Arabi'nin sözünü ettiği Kur'anı okuma türü- herhangi bir mani yoktur. Allah Teala'nın kendi nurundan birazını bir kuluna vermesi böylece o kulun insanî-hayvanî vasıflardan arınarak tertemiz hale gelmesi ve yüce aleme katılması, Allah'ın nuru ile işitmesi, O'nun nuru ile görmesinde ne gibi bir mani olabilir ki? Özellikle Rasûlullah (sav) böyle olmayı Rabbinden istemiştir.

⁴⁸⁹ Bu, uydurma bir hadistir. Bak. el-fevaid el-mecmua, Şevkani, S. 306.

⁴⁹⁰ Dîrasat fî Tasavvuf İbn Arabi, S. 29-30. Futuhat c. 1, s. 491. Az önce geçen hadis Buhari, Müslim ve diğer kaynaklarda geçer. Bak. Katr'ul veli Şevkani S. 415.

⁴⁹¹ Futuhat c.1 s.491. Dîrasat fî tasavvuf ibn Arabi s. 29-30. Gerçekten de Allah ve Rasulunun istediği okuma türü budur. Rasulullah haricilerden haber vermiş ve onları en kötü sıfat ile tanımlamıştır. Kur'anı okurlar ama okudukları Kur'an boğazlarından öteye geçmez. Bu nedenle onlar okun yaydan çıktığı gibi İslamdan çıkarlar. Bak. Tuhfet'ül İrakiyye fi'l a'mal el-kalbiyye. İbn Teymiyye s. 35, el-Mektebet'üs selefiyye baskısı h. 1386.

Allah Teala kullarını bu nur ile vasfederek şöyle buyurmuştur: “Onların nuru önlerinden koşar-parıldar.”⁴⁹² O halde Allah, kendi nuru ile kimin bütün bedenini desteklerse o kişi yüce-ruhani aleme katılmış olur. Kimin bir organı Allah’ın nuru ile desteklenirse, o organ nurani bir hale dönüşür. Eğer bu nur duyu organlarından herhangi birinde gerçekleşirse, Allah’ın nuru ile desteklenmeyen diğer duyu organlarının algılayamadığı -idrak edemediği- şeyleri algılar, idrak eder.⁴⁹³

Bu makam öncelikle Rasûlallah (sav)’a ait olsa da İbn Arabî’nin söylediği gibi Rasûlullah (sav)’a uyma ve ona varis olma gereği diğer mü’minler veya veliler de bu makama ulaşabilirler. Kur’an-ı Kerim velilerde veya kamil insanlarda gerçekleşebilecek bu halleri ve görüntüleri açık bir şekilde belirtir. İbn Arabî de buna işaret etmektedir. İmam Şevkani bu konuda İbn Arabî ile muvafakat eder ve Allah Teala şöyle buyurur der: “Onların nuru önlerinden koşar-parıldar.”⁴⁹⁴, “Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar kendi nurlarının önlerinden ve sağ taraflarından koştuğunu gördükleri gün...”⁴⁹⁵ İlk ayet, Rasûlullah (sav)’a tabi olmanın ve ona varis olmanın faziletine işaret ederek şöyle buyurur: “O gün Allah, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri küçük düşürmeyecektir. Nurları, önlerinden ve sağ yanlarından koşar-parıldar. Derler ki: Ey rabbimiz nurumuzu tamamla.”

İnsanın nur haline dönüşebileceğine bu ayet açıkça delalet etmektedir. Bu nur sayesinde kişi, önden gördüğü gibi diğer yönlerden de görebileceğini gösterir. İbn Arabî’nin kastettiği ariflerin mertebesi işte budur. Kendisinin bu mertebeye Rasûlullah (sav)’ın kendi mertebesinden Kur’an’a baktığı gibi bakarak ulaştığını söyler. Rasûlullah (sav)’ın kendilerine gönderildiği kimselerin bulunduğu mertebe ile Kur’an’a bakarak değil. Rasûlullah (sav) Kur’an’ı di- liyle okumadan önce kalbinden okuyarak bu dereceye ulaşmıştı.

⁴⁹² Tahrir Suresi, 8. Bak. Katr’ul Veli s. 415, 416.

⁴⁹³ Aynı eser s. 416, 417.

⁴⁹⁴ Tahrir Sûresi, 8.

⁴⁹⁵ Hadid Sûresi, 12, 13, 28.

Eğer bu şekil okuma ve Rasûlun bulunduğu mertebeden Kur'an'a bakışı olmasaydı, Kur'an'ın o derin manalarını idrak etmeye ulaşamazdı. Çünkü Rasûlullah (sav)'ın dinlemesi ve anlaması, ümmetinden dinleyenlerin anlayışı gibi değildir. Dolayısıyla arif, Rasûlullah (sav)'ın anlayış ve dinlemesi mertebesinden Kur'an'ı ele alır.⁴⁹⁶

Gerçekte de Kur'an okumaktan faydalanmak için bu tür bir düşünmeye, huzuru kalbe, dikkatini vermeye, insanın kendisini bütünüyle ayetlere yöneltmesi gerekmektedir. Allah Teala'nın Rasûlune inanmayanlardan taleb ettiği düşünme türü budur. *"Onlar hala Kur'anı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitler mi var?"* (Muhammed Suresi-24).

İbn Arabi'ye göre Kur'an'ı bu şekilde okuyan kişi veya arif, bu dereceden -ki bu derece hiç şüphesiz sadece Rasûlullah (sav)'a aittir. Zira Kur'an'ı Cebail (as)'den alan odur- daha üst dereceye çıkabilir. Yani kendi okuma derecesinden Rabbinin okuma derecesine ulaşabilir. Bu derecede kendi kitabını okuyan Hak Teala'nın kendisidir. Ancak Rabbin okuması huzur halinde bulunan bu kulun lisani vasıtasıyladır.⁴⁹⁷

Böyle bir ifadede hulul veya ittihad düşüncesini vehmetsiren bir durum bulunabilir. Bu nedenle İbn Teymiye der ki: "Okumaktan işitilen sesin rabbin sesi olduğunu söyleyen kimse, akıllı kimselere hitap etmekten daha çok delileri terbiye etmeye muhtaçtır."⁴⁹⁸

Fakat böyle bir vehim gerçekten uzak bir ihtimaldir Çünkü bu ifade, olması gereken okuma türünü açıklama sıyakında gelmiştir. Olması gereken okuma türü, düşünmeyi, haşyeti, etkilenmeyi ve Kur'an'da geldiği şekilde çatlayıp yanılmayı gerektiren, bunu gerçekleştiren okuma türüdür.

⁴⁹⁶ Dirasat fi Tasavvuf İbn Arabi s. 36, 37.

⁴⁹⁷ Fuhuhat C. 4 S. 598.

⁴⁹⁸ İbn Teymiye'ye ait el yazma bir risale. Adı fi'l hadis an kavlihi Teala: "ve in ahad'un min'el müşrikin es-tecareke." S. 173b. Dar'ul kütüb el Mısıriyye kayıt no: 695.

Allah Teala şöyle buyurur: “Eğer biz bu Kur’an’ı bir dağ üzerine indirmiş olsaydık, andolsun onu Allah korkusundan saygı ile boyun eğmiş, parça parça olmuş görürdüm.”⁴⁹⁹ Bir başka ayette ise şöyle buyurur: “Mü’minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir ve titrer. Kendilerine O’nun ayetlerinden okunduğunda bu, onların imanını artırır. Ve onlar Rablerine tevekkül ederler.”⁵⁰⁰ Bir başka ayette ise şöyle buyurur Allah Teala: “Allah müteşabih ikişerli bir kitap olarak sözün en güzelini indirdi. Rablerine karşı içleri titreyerek-korkanların O’ndan derileri ürperir. Sonra onların derileri ve kalpleri Allah’ın zikrine karşı yumuşar-yatıştır.”⁵⁰¹ Bu ayetlerde geçen haletler ancak sözü edilen okuma türü ile gerçekleşebilir.

İbn Teymiye, olması gereken Kur’an okumanın keyfiyeti konusunda bu şekilde düşünür. Bu tür okumanın sahabelerde gerçekleştiğini söyler. Kur’an dinleme sırasında sahabelerden “Kalpleri korku ile ürperen, gözyaşları akan ve derileri ürperti ile titreyen” kimseler bulunmaktaydı (Allah hepsinden razı olsun). İbn Teymiye bu tür okumayı kabul etmeyenler hakkında şöyle söyler: “Kalpleri katı olan, kalplerinin üzerinde pas bulunan, dine karşı kaba ve görgüsüz olan kimseler Kur’an’ı bu şekilde okuyanları kötüleyebilirler. Ancak onların kendileri zemmedilmişlerdir.”⁵⁰² İbn Teymiye’nin bu sözleri, Kur’an’ı bu tür okuma şekline itiraz etmek istemediğini göstermektedir. İbn Teymiye sadece Kur’an okuyan kimsenin sesinin Allah’ın sesi olduğuna inanmaktan sakındırıyor. Buna (Rabbin sesi) ibaresi delalet ettiği gibi bu sözler Kur’an lafızlarının kadim veya hâdis (sonradan yaratıldığına) olduğu konusuna dalanlara reddiye verirken bu söz geçmektedir. Yani sözü siyaka uygun düşmektedir. Tüm bu durumlar (Rabbin sesi) ibaresinden sözü edilen okuma türünü kastetmediğini vurgulamaktadır.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Haşr Suresi 21

⁵⁰⁰ Enfal Suresi 2

⁵⁰¹ Zümer Suresi 23

⁵⁰² es-Sofiyye ve’l fukura risalesi İbn Teymiye, s. 6-7.

⁵⁰³ Az önce geçen İbn Teymiye risalesi. Aynı sayfa.

Rasûlullah (sav)'a uymanın bereketi ve ona ruhen varis olma sayesinde İbn Arabî, İsrâ mu'cizesinde Rasûlullah (sav)'ın mîrasından bir şeyler elde ettiğini ilan eder. Kendi hayal gözü ile göğe çıkarıldığını görür. Beraberinde meleklerden bir melek vardır. Keşf ve şuhud yolu ile terğib ve terhib konusunda (teşvik ve tehdit) bir çok ilahi sırların kendisine bu mi'racında gösterildiğini söyler. Yine bu mi'raçtan cennet ve cehennem, rahmet ve saadet gibi bir çok ilahi isimlerin kendisine gösterildiğini söyler.⁵⁰⁴

Bu mi'rac olayı hayal gözü ile olsa bile İbn Arabî'nin yanında hayalin çok önemli bir yeri vardır. Ona göre hayal, keşf ve şuhud mertebesine eşittir. Allah ehli birine bu makam verilirse, o kişi eşyayı üzerinde bulunduğu hakîki vechi ile görür. Bu makamda kendisine gelen herşey, hiç şüphesiz gerçek olandır. O makamda bulunurken yersen doyarsın. O makamda iken altın veya elbiseden bir şey tutarsan, hiç değişmeden o şey kendi hali üzere sende kalır.”

İbn Arabî iftar etmeden vîsal orucu da tutardı. Allah Teala hayal aleminde ona yedirir ve içirirdi. Bu esas üzere iki gün üstüste iftar etmeden oruç tutabiliyordu. Söylediğine göre ağızındaki yemeğin kokusunu insanlara koklatabiliyordu.”⁵⁰⁵

Belki de bu mi'rac olayını anlatmaktaki maksadı kendi zatı değildi. Aksine Dr. Mahmut Kasım'ın da söylediği gibi, bu hayali İsrâ olayının merhaleleri ardından bize kendine âit özel bazı görüşlerini sunmak istemiştir.⁵⁰⁶

Buradan hareketle İbn Arabî bize şu açıklamalarda bulunuyor. İnsanın dünyadan soyutlanması ve arzularından kurtulması, onu mele-i âla'ya çıkarır. Bu maddi dünya düzeyinden çıkmasına yardım eder. Sürekli olarak Allah ile birlikte olmasını sağlar. Madde ve hayatın ağırlıkları üstüne çıkmasına yardımcı olur.⁵⁰⁷ İnsan,

⁵⁰⁴ Dîrasat fî tasavvuf ibn Arabî, s. 30-31, el-Hayal s. 11.

⁵⁰⁵ Dîrasat fî Tasavvuf ibn Arabî, s. 27, Futuhat c. 2 s. 472, 670 el-Hayal, s. 26, 37. Fakat bu bir mübalağa olup tasdik edilmesi mümkün değildir.

⁵⁰⁶ Dîrasat fî tasavvuf ibn Arabî s. 30.

⁵⁰⁷ Aynı eser ve sayfa. İbn Kayyim de el-Fevait kitabında s. 159-160 İbn Arabî'nin bu düşüncesine katılmaktadır.

kendi bedenini oluşturan maddi unsurlardan kurtulup daha üste çıkınca önceden görmediği şeyleri görmeye ve kendisine keşf kapısı açılmaya başlar. Kendi nefsinin sanki birinci semada bulunduğunu ve Hz. Adem ile karşılaştığını sanır. Burada İbn Arabi, insan ve evren hakkındaki görüşlerini ima etmektedir. İnsanın büyük evrene karşılık küçük bir evren olduğunu ve her ikisinin de sürekli imkan dahilinde ve Allah'a muhtaç olduğunu ima ediyor⁵⁰⁸ ve diyor ki:

“Adem ve oğullannı aynı anda ilahın avucunda ve avucun dışında gördü. Diğer avucunda neyin bulunduğunu sordu. Ona: Adem ve oğullannın da içinde bulunduğu bütün varlıklar içeren âlem bulunmaktadır denildi.”⁵⁰⁹

İşte böylece İbn Arabi'nin, İsa, Yahya, Harun ve İbrahim (as) gibi sadece peygamberlere has olan ilahî sırları kendi İsrâ olayında gördüğünü söylemektedir. Ardından bu isra veya mi'rac olayının Rasûlullah (sav)'a olan bağlılığının bir semeresi olduğunu vurgulamaktadır. İbn Arabi, yükselmeye devam eder. El-Beyt'ul ma'mur ve Sidret'ül müntehaya kadar varır. İşte o zaman nurlar onu kaplar ve kendisi bütünüyle nura dönüşür. Burada ona: “O, Muhammedi makamındadır. Bütün fiillerinde, hallerinde ve ilimlerinde O, Muhammed'in varislerindendir denilir.”⁵¹⁰ Rasûlullah (sav)'a varis olduğunu te'kit etmek için sonuçta bu isra olayının hayal yoluyla gerçekleştiğini kendisi de itiraf eder. Rasûlullah (sav)'ın isra (gece yürüyüşü) olayının gerçek olarak ruh ve beden ile birlikte gerçekleştiğini kabul eder.⁵¹¹

h) İyilik-Kötülük ve İlâhî İsimler

Bu sorun hakkındaki çözüm yöntemi, sözü edilen zevke veya Rasûlullah (sav)'tan verasetle aldığı ve neticesinde irfana ve hakikatler

⁵⁰⁸ Aynı eser s. 31.

⁵⁰⁹ Aynı eser ve sayfa.

⁵¹⁰ Aynı eser ve sayfa.

⁵¹¹ Aynı eser ve sayfa, Futuhat c. 2 s. 270 ve sonrası.

ve sırlar ilmine sahip olduğu sezgisel (keşf) hayale dayanır.⁵¹² O bu zevki 'nazra' (bakış) veya 'darbe ve ramye' (vurup atmak) ilmi olarak adlandırır. Tüm eşyada Allah'ı görmeye ve isimlerinin evrenin tüm görünümünde temessül etmesine ileten bu 'nazra' (bakış)dır.⁵¹³

İbn Arabî'nin alemdeki hayır ve şer fikrini bu teori doğrultusunda açıkladığını görüyoruz. Ona göre yaşamdaki "saadet veya bedbahtlık, sıhhat veya hastalık, ilâhî isimlerin aleme olan etkisinden kaynaklanmaktadır."⁵¹⁴

Bu doğal bir durumdur. Çünkü Allah'ın (cc), evrene ve yaratıklara etkisi kaçınılmaz olan birçok ismi bulunmaktadır. O (cc) belayı (hastalığı) veren (müblî), azaba çarptıran (mu'azzib) ve nimetlendiren (mun'im) olarak isimlendirilmektedir. Alemdeki her insan, birbirine zıt bu isimlerin etkilerini kabul edebilir niteliktedir.⁵¹⁵

İnsan Allah'ın (cc) bu isimlerden herhangi birini kabul edebilecek nitelikte yaratılmıştır.⁵¹⁶ Bu durum alemin ıslahını içeren kaderin sırmıdır. Çünkü aslında alem iyiliktir. "Kötülük ise alemde

⁵¹² Dirasat fî Tasavvuf ibn Arabî s.33

⁵¹³ Bk.İbn Arabî'de Yaratılış Düşüncesi' ile ilgili paragraf; el-Hayâl fî Mezheb ibn Arabî s.57,58,61-65

⁵¹⁴ Muhyiddin b. Arabî s.57,58; el-Fütuhât c.1 s.263

⁵¹⁵ A.g. eserler

⁵¹⁶ Görülüyor ki İbn Arabî, birçok konuda izlediği vahdet-i vücud ilkesi veya ekolünü bu konunun çözümlenmesinde gözüardı etmektedir. İbn Teymiyye de buna işaret etmektedir. Şöyle ki İbn Arabî ittiḥad düşüncesinde diğerleri kadar sabit davranmamaktadır. O'nun bu konudaki sözleri çok iyi derecededir. Vahdet-i vücud fikrini dile getirenler arasında görüşleri İslam'a en yakın olan da İbn Arabî'dir. Daha önce de ifade ettiğim gibi O, bu problemi 'ilâhî isimler ilkesi ve bu isimlerin varlıkta zuhuru ve ona nûfuzunun zorunluluğu' açısından çözümlemektedir. Bu isimlerde, insandan ahlâklî olmak gerekliliğini düşürmek derecesine varmayan cibrîlik, "Bütün işler O'na döndürülür. Öyleyse O'na ibadet et. O'na güvenip dayan." ayetinde ifade edildiği gibi sadece Allah'ın varlığını, evrene ve evrenin içindekilere hakim olduğunu ve "Hareket eden ne kadar canlı varsa hepsinin alından tutan O'dur."(Hûd:56) ayeti ile de kulun Allah'a boyun eğmesinin gerekliliğini, gururunun sınırlandırıldığını veya mutlak özgürlüğünün belli sınırlara çekildiğini isbat edecek orandadır. Tüm bunların ardından geriye kalan tek şey yaptıkları karşısında mükelleflerin kendilerine verilen akıl ve irade oranınca sorumlu olduklarıdır. Dr. et-Tavîl tarafından İbn Arabî'nin vahdet-i vücud hakkındaki görüşü neticesinde sözkonusu sorunu çözümlemesinde baskın olan keskin cibrîliğin bu konuda zahir olmadığına işaret eder.

İbn Arabî anısına hazırlanmış olan Muhyiddin b. Arabî adlı eser s.163-169; el-Fevâid, İbn Kayyım s.158; Menâhic'ül Edille, İbn Rüşd s.224-233

ânzî bir durumdur. Bu kötülük, alemde bizzat varolan iyiliği tamamlamak için araz ile mevcut bulunmaktadır. İyiliğin kemale ermesi gayesi ile kötülüğün varolması kaderin bir sırrıdır. Sıcaklığın da soğukluğun da varlığı sadece alemin yararı için vardır. İnsanların muhtaç oldukları bitkiler için her ikisi de zorunludur. Bununla birlikte sıcaktan ya da soğuktan acı duyanlar da bulunmaktadır.”⁵¹⁷ Ancak kendimize döner ve dikkatle bakarsak bize zararı dokunan şeyin, ümit ettiğimiz faydanın gerçekleşmesinde şart olduğunu görürüz.⁵¹⁸ Kötülüğün varlığı gerçekte sadece bizim dar bakış açımızdan ve kendimize özgü subjektifliğimizdendir. Aynı zamanda varolduğunu söylediğimiz belli bir kötülük, mümkün varlıkların doğasının ürünüdür.⁵¹⁹ Mümkün varlık, varlık düzeyine geçtiğinde kendisinde gizli bulunan herhangi bir sebepten ötürü kötülükle karşıabilir. Aslında alem iyilikten dolayı vardır. “Kendisine bir kötülük ânz oldu mu bu, mümkün bir varlık olarak onun doğasından kaynaklanır.” Çünkü varlık alemindeki her mümkünün hakka bakan ve hak gayrisına bakan olmak üzere iki yüzü vardır. Hakka yönelmiş olan yüzü o mümkünün varolmasından dolayıdır. Haktan gayrisına bakan yüzü ise mümkün varlık olması ve yoklukla karşılaşabilmesi açısından dır.⁵²⁰ Bu ikinci yüzünden dolayı mümkün varlığın başına iyilik nedeniyle varolması kaçınılmaz olan ânzî kötülük gelebilir.

Bu söylenenler genelin yararına yöneliktir. Aynı şeylerin birey⁵²¹ veya özel olarak dile getirilmesi de mümkündür. Bireylerin veya toplumların başlarına gelen felaket ve musibetler, onların yararınadır. Çünkü bunlar Allah (cc)’ın bu dünya hayatında günahkârları çarptırdığı bir tür acil ceza olabilir. Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Size isabet eden her musibet, ellerinizle kazandıklarınız sebebiyledir; çoğunu da affeder.”(Şûrâ-30) Bunlar günahkârların işledikleri bazı hatalar için bir keffaret sayılmakta

⁵¹⁷ Muhyiddin s.85

⁵¹⁸ A.g.e. s.85; Menâhic’ül Edille, İbn Rüşd s.237-240, Tahkik. Dr. Mahmud Kâsim, Üçüncü baskı, 1969

⁵¹⁹ A.g.e. s.84,93

⁵²⁰ A.g.e. s.87

⁵²¹ A.g.e. s.96

ve ahirette bunlardan hesaba çekilmemektedirler. Aynı zamanda insanın bu dünyadan ayrılışından önce karşılaştığı bir arınmadır. Haddler de bu şekildedir. Uygulanan hadd o cezaya çarptırılan kişi için bir nevi arınmadır.⁵²² “Belki de birçok insan Allah’ın kendisine verdiği belâların çokluğundan dolayı bu dünyadan günahsız olarak ayrılmıştır.”⁵²³

Bu insanın iyilik tarafıdır. Zahiren bu şekilde görüldüğü sürece kötülüğün müdahalesi sözkonusu değildir. İbn Arabî Allah’ın adaleti ve fiillerinin iyiliği konusunda Allah’ın kendisini tanıyıp tevbe etmeleri için kullarına günah işlettiği görüşündedir. Hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır: “Günah işlemezseniz, Allah günah işleyip de Allah’dan bağışlanma dileyen ve Allah’ın da kendilerini bağışladığı bir toplum getirir.”⁵²⁴ İbn Arabî bu konuda İbn Teymiyye ve İmam Şevkânî ile aynı noktada birleşiyor. İbn Teymiyye’ye göre işlenen aykırın davranışlar -peşinden tevbe geldiği takdirde- derecelerin yükselmesine ve sevabın artışına neden olabilir. Çünkü Hz. Dâvûd (as)’un tevbe ettikten sonraki hali günah işlemezden önceki durumundan daha iyi oluyordu.⁵²⁵

İmam Şevkânî de mümkün varlıkların bu diğer yüzünden ve onların yoklukla ya da yokluk yoluyla kötülükle karşılaştıklarından bahseder. Şevkânî’ye göre aslında bu iyiliktir. Çünkü buna göre insanların işledikleri günahlar onların iyiliğine olabilir. Zira ademogluğunun tabiatında “şehvetlere meyyal olmalarından kaynaklanan çok günah işleme özelliği bulunmaktadır. Kati surette günah işlememeye çalışan kimse, olmayacak şey için uğraşmaktadır. Çünkü masumluk sadece peygamberlere mahsustur. Asla günah işlememek arzusunda olsalar hakları olmayan bir istekte bulunmuş olurlar.” İşlenen günahlar -az önce geçen hadiste ifade edildiği gibi- insanların derecelerinin yükselmesine bir neden teşkil edebilirler. Sözkonusu hadiste şöyle buyurulmaktadır: “Canım

⁵²² Sahihi Müslim c.5 Kitâb’ul Hudûd (Zina Haddi) s.119-121

⁵²³ Muhyiddin s.96

⁵²⁴ el-Fütuhât c.2 s.96; Muhyiddin s.94’te dipnot; Bk. Nesr’ul Cevher, Şevkânî s.30. Burada hadis Müslim’e isnad edilir.

⁵²⁵ Minhâc’üs Sünne en-Nebeviyye c.1 s.130; Mecmû’at’ür Resâil ve’l Mesâil c.1 s.43,44

elinde olan Allah'a yemin olsun ki, gök ve yer arasını dolduracak kadar günah işleseniz ve sonra da Allah'tan bağışlanma dileseniz, Allah sizi bağışlar. Muhammed'in canı elinde olana yemin olsun ki, siz günah işlemeseniz, Allah günah işleyip bağışlanma dileyen ve kendilerini bağışladığı bir toplum getirir.”⁵²⁶

Böylelikle İbn Arabî, ferde nisbetle dünyanın da ahiretin de aynı ve birbirini tamamlayıcı olduğu düşüncesine ulaşmaktadır. Dünya hayatında insanın eksik bıraktığı şey ahirette tamamlanır. Aksi de geçerlidir. Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “*Kim ahiret ekinini isterse onun ekinini artırırız, kim de dünya ekinini isterse kendine ondan bir şeyler veririz. Ahirette ise onun bir payı yoktur.*” (Şûrâ-20) Bir kudsî hadiste de şu ifadeler yer almaktadır: “İzzetime ve celâlime yemin olsun ki; hiçbir kul için iki korku veya iki emniyet bir araya toplanmaz. Dünyada iken Ben'den korkarsa, kıyamet gününde onu emin kılanım. Dünyada iken benden emin olursa, kıyamet gününde onu korkuturum.”⁵²⁷

Allah'ın bahsettiği herşey iyidir. “Allah'tan iyilikten başka birşey gelmez.” Allah'ın rahmet ve genişliği ile herşeyi kapsamıştır. “Zaran da kapsamış olması, O'nun rahmetinin genişliğindendir. Çünkü zarar, rahmet içindedir ve zarar değildir. Sadece ve sadece iyiliktir.”⁵²⁸ İyi ve kötülük diye bir ayrımın gidilmesi, insan ve insanın karakteri hakkındaki düşünceden kaynaklanmaktadır. “Çünkü insan kendine uyanı iyi; uymayanı da kötü görmektedir.” İbn Arabî'nin söylediği gibi: “Zafer de bozgun da rüzgarladır. Geride kalan izler ise farklı farklıdır. Fakat kaynak birdir, iyidir (salih), kötüdür (fasid), kandili söndürüp ateşi yakar. Aynı kaynaktan gelen esintiler de aynıdır.”⁵²⁹

İbn Arabî, bu noktayı ‘zevk’ yoluyla çözüme kavuşturma konusunda, şeriat ve akıl hakkındaki çözümlemelerinde kendisine liderlik eden İbn Rüşd'le aynı düşünmektedir. Ancak İbn Arabî konu hakkında daha geniş açıklamalara ve daha derin gerekçelere sahiptir.⁵³⁰

⁵²⁶ Nesr'ul Cevher alâ Hadîsi Ebî Zerr (fotokopi) s.30 ve bk. s.31-35

⁵²⁷ Bk. el-Velî s.449

⁵²⁸ el-Fütuhât c.3 s.258; Muhyiddin b. Arabî s.85'ten naklen

⁵²⁹ Muhyiddin s.85; el-Fütuhât c.3 s.257

⁵³⁰ Menâhic'ül Edille fî Akâid'il Mille s.237; Dirâsât fî'l Felsefet'il İslâmiyye s.149; İbn Rüşd ve Felsefetühü ed-Dîniyye s.188-192; Muhyiddin 4. ve 5. bölüm.

Evrene ve yaratıklara Allah'ın isimlerinin -adalet ve rahmeti ile bağlantılı olarak- nüfuz etmesinin zorunluluğu düşüncesini temel alan bu açıklamayı, İmam İbn Kayyım el-Cevziyye'de de görmekteyiz. Ona göre arif, adalet ilkesi ile isimlerin tahakkuku arasında zahiren bir zıtlık bulunsun da söz konusu bağlantıyı idrak edebilen kimsedir. Arif, "memleketini düzenleyip idare etmede Allah'ın hikmetini ve adalet ve hikmetine ters düşmeden meşî'eti (dilemesi) ile ölçüleri takdir edişinin keyfiyetini müşahede eder." Aynı zamanda arif, Allah'tan "Kitabında kendisini vafsettiği isimlerinin hakikatlerini -ki Kitab onlarla inmiş, onları dile getirmiş, onları isbat etmiş, tahkik etmiş ve kullarına kendini tanıtmıştır- alarak kavrar."⁵³¹

Ayrıca (İbn Kayyım'a göre) arif kimse, ilâhî isimlerin yaratıklarla ve emirle ilişkili, bu ikisinin de o isimlerle bağlantılı olduğu ve etkilerinin hem duysal ve hem de rûhî aleme sirayet ettiği görüşündedir. Ona göre bu isimler, mahlukatın genel oluşuna, özel oluşuna, yakınlığına, uzaklığına, bahşedişine ve engelleyişine göre tasarrufta bulunmaktadır. Kalbi ile ilâhî adaletin, ölçülülüğün, nimetin ve rahmetin mevkilerini müşahede eder. Delilinin ilzam ediciliğine olan inancı ile verdiği hükümlerinin nüfuzu o arifin şahsında bir arada yer alır. Allah'ın (cc) kudretinin kemalini adalet ve hikmetinin kemallığı ile ilişkili ve birbirinden ayrılmaz olarak görür. Yaratıkların kesinlikle dışına çıkamayacakları ölçülerin baskınlığı ile mutlaka beraber bulunan delili, sıfatların birlikteliğini, uyumluluğunu ve birbirlerine olan tanıklıklarını -son nokta ve gaye olan hikmetin başlangıç ve ilk olan ölçülere meyletmesi ile beraber- müşahade eder. Kısaca ilâhî isimlerin çeşitliliği ve zahirde birbirlerine olan zıtlığı ölçüsünde yaratıklar üzerindeki nüfuzunu görür. Hikmet ilkeleri üzerinde adalet, maslahat, rahmet ve ihsan üzere yol alır.⁵³²

⁵³¹ el-Fevâid s.158

⁵³² A.g.e. s.158

1) İbn Arabî'de Zevk ilmi ve Zahir İlmi

İbn Arabî Rasûlullah (sav)'tan veraset yoluyla sadece batınî ilmini değil zahir ilmini de almıştır. Bu konuyu gayet açık olarak dile getirerek hakikatlere ve sırlara kendini yönlendirecek bir hocaya muhtaç olmadığını ifade etmektedir.

Onun tüm ilmi, kendisine yol gösterecek olan hakikatleri ve teorileri Rasûlullah'tan (sav) -hatta Allah'tan- aldığı sırada kalbinden kaynaklanmıştır.⁵³³ Bu durum girdiği tarikat üzerinde sebat edip tahkik ehlinde olduktan sonra gerçekleşmiştir.⁵³⁴

İbn Arabî, ilmin "aradaki vasıtalar, yani fıkıhçılar ve zahir (rûsûm) alimleri kaldırılarak"⁵³⁵ yaratılmış bir öğretici bulunmaksızın alınmasını -nasıl ki Hızır (as) direkt olarak Allah'tan almışsa,- veliliğin göstergelerinden ve şartlarından biri olarak görür.

İbn Arabî bizzat kendisi birçok şer'î hükmü direkt Rasûlullah (sav)'tan almıştır. Daha sonra da aldığı bu şeylerin zahir alimlerinin nezdinde olanlarla aynı olduğunu farketmiştir.

İbn Arabî, kendisini ikna eden ve ilme'l-yakîne; hatta ayne'l-yakîne ileten şeyin keşf ehlinin yolu olduğunu⁵³⁶ vurgulayarak bu konuda pratik misaller verir. Şöyle der: "Râvîleri yoluyla sahih olan nice hadis, bu görüntüleri gözleri ile gören keşf ehlince Rasûlullah (sav)'a sorulur. O da bu hadisi inkar ederek 'Ben bunu söylemedim.

⁵³³ Dirâsât fî'l Felsefet'il İslâmiyye s.287,288; Dirâsât fî Tasavvuf İbn Arabî (İbn Arabî'de marifet kaynakları ile ilgili bölüm) s.22,23

⁵³⁴ Örnek olarak bk. Mevâkî'in Nücûm s.57-65. Bu bağlamda değinmek isteriz ki, İbn Arabî'yi tarikata sevkeden hocalarının sayısı oldukça fazladır. İbn Arabî'nin bizzat kendisinin ifadesine göre sayılan ellibeşi bulur. İbn Arabî hocaları hakkında ed-Dürret'ül Fâhıra adında bir biyografi hazırlamıştır. Hocaları arasında en bariz olanı Şeyh Ebû Medyen el-Ğavs'dır. Ancak anlatılana göre İbn Arabî kendine özgü görüşlerini sadece Allah'tan ve Rasûl'ünden almıştır. el-Fütuhât'ta batın ilmi konusunda bazı hocalarını geçtiğine ve bazıların ulaşamadıkları derecelere kendisinin ulaştığına temas eder. Bunu Yusuf b. Yahlef adındaki şeyhi ile başından geçen bir olayı anlatırken zikreder. el-Fütuhât c.3 s.58,59; İbn Arabî Hayâtuhû ve Mezhebuhû, Aseen Blasiot s.17,18,61,62,123,124, Trc. Dr. Abdurrahman Bedevî, el-Anglo el-Mısnyye, 1965 ve ayrıca bk. İbn Arabî anısına, Dr. Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî s.299-305

⁵³⁵ el-Fütuhât c.1 s.195; Dirâsât fî'l Felsefet'il İslâmiyye s.287,288

⁵³⁶ el-Fütuhât c.1 s.195

Bu şekilde hükmetmedim' der. Böylece keşf ehli o hadisin zayıf olduğunu öğrenir ve -rûhî deneyimi ve Rasûlullah (sav)'la olan konuşmasından sonra- Rabbinden gelen apaçık bir delil üzere onunla amel etmeyi terkeder. Her ne kadar nakil ehli kimseler kendi görüşlerince sahih kabul ettikleri bu hadisle amel etmeye devam etseler de keşf ehli kendilerince bu şekilde davranırlar. Hatta keşf, sahibini bu hadisin uydurma olduğu sonucuna dahi vardırı. Sonuçta bu keşf ehli için ya belirgin bir şey söylenir ya da kişi sureti ikame edilir."⁵³⁷ Daha sonra İbn Arabî kendisinin bu yolla nebevî hadisleri tashîh ettiğini, zayıf olanları ve sahih olmadığını belli olduğunda da reddettiğini anlatır.⁵³⁸

Fakat biz İbn Arabî'nin şer'i hükümleri ve nebevî hadisleri kabul edişinde bir orta yol takip ettiğini gözlemlemekteyiz. Şöyle ki, diğer bir yerde kendisinden bahsederken adeti üzere Rasûlullah (sav)'tan veya Allah'tan (cc) aldığı şeylerle uzmanlar nezdinde bulunan hüküm ve hadisler arasında karşılaştırma yaptığını ifade eder. Sonuçta kendisinin verdiği haberlerin tümünün o uzmanlarca pekiştirildiğini, tek bir harfin dahi eksik veya fazla kalmadığını söyler. Bu noktada zahir alimlerinin izledikleri yolun doğruluğunu açıkça belirtmiş olmaktadır.⁵³⁹ Aynı zamanda bu, zımnen onun izlemiş olduğu keşf yolunun da desteklenmesi anlamına gelmektedir.

İbn Arabî'nin her iki metodu da bir arada barındırdığını gördüğümüzde hayret duyulmaması gerekir. Çünkü kendisi ibadetler konusunda zahir alimlere mensup olduğunu ilan ediyor.⁵⁴⁰ Aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi çağdaş Eflâtunculuk içinde değil, öz ve ruh olarak gerçek İslâmî uğraşlar içerisinde hayat sürüyordu. Hakk'a ulaştıracak en doğru yolun arayışı içindeydi. Ona göre zahiri naslar yanında keşf ve zevki de bir vesile olarak kullanmanın veya sözkonusu naslara ulaşamadığı takdirde sırf keşfi kullanmanın hiçbir engeli yoktu. Bu durumda keşf, bir tür ictihad konumundaydı.

⁵³⁷ A.g.e

⁵³⁸ Dirâsât fî Tasavvuf İbn Arabî s.22

⁵³⁹ Muhyiddin b. Arabî, Dr. Mahmud Kâsım s.2

⁵⁴⁰ Bk. A.g.e.

Selef ehlerinden bir çoğunun böyle bir durumda keşfe sandıkları ve Kur'anî nasslar ve nebevî hadislerle birlikte bulunup bunlara aykırı düşmediği takdirde makbul bir yöntem olarak addettiklerini görmekteyiz.⁵⁴¹

Gerçekte de keşf, beraberinde gerekli şartlar bulunduğunda bir çeşit ictihaddır.⁵⁴² Keşf, metodolojik ve aklî ictihadın verimli bir sonucu olabilir.

Kur'an-ı Kerim'in Rasûlullah (sav)'a şöyle bir hitapta bulunduğunu görüyoruz: *"Muhakkak Biz sana Kitab'ı Allah'ın sana gösterdiği şekilde, insanlar arasında hükmetmen için indirdik. Hainlerin savunucusu olma."* (Nisa-105) Rasûlüne Kitab'ı indirmiş olmasına rağmen Allah (cc), Rasûl'ünün vereceği hükmün yine kendi öngördüğü şekilde olmasını gerekli kılmaktadır.⁵⁴³ Bu türden yapılan bir ictihad, bizim açımızdan ancak Kitab ve sünnet kaynaklı veya bu iki ana kaynağa dayanan icma ya da kıyas-tan bir delil varolduğunda muteberdir.

Rasûl-i Ekrem (sav) kadı (hakim)nın ictihadını meleğe yönlendirir. Şöyle buyurur: "Kim hüküm vermek ister ve bu konuda yardım dilerse, ona istediği verilir. Hüküm istemeyen ve bu konuda yardım dilemeyen kişiyi Allah (cc) doğrultmak için bir melek gönderir."⁵⁴⁴ Buradaki ictihad, delille birlikte bulunan keşf ya da sonucu keşf olan ictihad değildir.⁵⁴⁵ Genel olarak ilim, ancak Allah'ın melekleri vasıtasıyladır. "Çünkü Allah melekleri ile kullarının kalplerine ilim, kuvvet ve dilediği şeyleri indirir. Direkt veya zahiri sebepler ilim ve kuvvet kaynaklıdır. Bu nedenle Rasûlullah (sav) Hasan için "Allah'ım! onu Rûhu'l-Kudûs ile destekle!" buyurmuştur.⁵⁴⁶ İbn Teymiyye bu noktayı daha da detaylandırarak şunun

⁵⁴¹ Nakd'ul Mantık, İbn Teymiyye s.26-37; el-Furkân s.65-72; Mecmû'at'ür Resâil'il Kübrâ c.2 s.193-202; el-Fevâid, İbn Kayyım s.156-160; Katr'ul Velî, İmam eş-Şevkânî s.234-240

⁵⁴² Bk. el-Mustasfâ min İlmi'l Usûl, İmam Gazâlî s.99-122, Kahire, h.1356

⁵⁴³ Bk. Tefsir'ul Kur'an'il Azîm, bu ayetin tefsiri.

⁵⁴⁴ Mecmû'at'ür Resâil, İbn Teymiyye c.2 s.196; Nakd'ul Mantık s.28,29

⁵⁴⁵ el-Furkân s.65,70; Nakd'ul Mantık s.28-36

⁵⁴⁶ A.g.e. s.28

bilinmesi gerektiği sonucuna ulaşır: “Nefsin bilincindeki başlangıç ve hareket noktası melekler veya şeytanlardır. Melek, hakkı tasdik ve iyiliği emir ilka ederken şeytan ise hakkı yalanlamayı ve kötülüğün emrini ilka eder. Tasdik ve yalanlama insanın bakışıyla birlikte bulunur. Eğer bakış Kur’an gibi doğruya ileten bir delile yönelikse ve şeytanın aykırılıklarından da selamette ise, bu bakış ilim ve hidayet içerir. Bu nedenle kulun okuma esnasında kovulmuş şeytandan sakınması emredilmiştir.”⁵⁴⁷ İbn Teymiyye, sûfilerden riya-zet ehli olanların izledikleri yönleme yorum getirerek şöyle der: “Bu nedenle ibadet ve tasavvuf ehli olanlardan birçoğu zikrin devamlılığını emrederler. Bunu da hakka ulaşmada girilen bir kapı olarak algırlar. Eğer beraberinde Kur’an ve sünnet üzerinde düşünür ve bunu sürekli hale getirirlerse çok güzel olur.”⁵⁴⁸

İbn Rüşd, her ne kadar kıyas ehlinden ya da İbn Arabî’nin nitelendirdiği şekilde bakış(nazar) taraftan olmasına rağmen bu görüşle birlikte Allah’ı tanımak (marifet) da bulunursa, sonuçların doğru olacağını reddetmez: “Evet biz bakışın doğruluğu konusunda -sağlıklı olmanın şart olması gibi- şehvetlerin öldürülmesinin şart olmasını inkâr etmiyoruz.”⁵⁴⁹

İbn Arabî’nin bu konu hakkındaki tecrübelerinden biri namaz kılanın her iniş⁵⁵⁰ kalkışta ellerini kaldırmasının keşfen belirlenmiş olmasıdır. Endülüs’te bunu yapan hiç kimse bulunmamaktaydı. İbn Arabî de bu tür bir uygulamada bulunurken görülmemişti. Bu görüşünü kendisine arzettiği muhaddis Muhammed b. el-Hâcc konu hakkında Müslim’den bir hadis rivayet edince İbn Arabî, *Sahîh-i Müslim*’deki bu hadise⁵⁵¹ muttali oldu.

İbn Arabî, konu hakkında Malik b. Enes’ten bir rivayet bulunduğunu ve bu hadisi Ebû İsâ et-Tirmizî’nin zikrettiğini, hem onun ve hem de Şâfiî’nin bu görüşte olduğunu söyler.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Nakd’ul Mantık s.32; Muhyiddin b. Arabî s.100

⁵⁴⁸ Nakd’ul Mantık s.35

⁵⁴⁹ Menâhic’ül Edille s.149

⁵⁵⁰ Yani rükûya veya secdeye giderken.

⁵⁵¹ Bk. *Sahîh-i Müslim* c.2 s.7 (Elleri omuzlar hizasına kaldırmanın müstehablığı bâbı)

⁵⁵² *Dirâsât fî Tasavvuf* İbn Arabî s.22

İbn Arabî bu dereceye varışındaki sebep olarak kendisinin sözlerinde, fiillerinde ve tüm hallerinde Rasûlullah (sav)'ın takipçisi olduğunu söyler. Hatta öyle ki, sonuçta bütün arzularından kurtulmuş ve nefsinden yüz çevirmiştir. Allah (cc) da buna karşılık ona Rasûlullah (sav) suretinde görülen işte bu ilâhî hidayeti bahşetmiştir. Bu suret, İbn Arabî'yi sahih şer'î hükümlere ve sabit hadisleri uydurmalarından ayırdetmeye sevkeder.⁵⁵³

İbn Arabî nezdindeki sözkonusu suret evliya arasında sadece kendisine özgü değildir. Bilakis 'evliya peygamberleri' olarak adlandırılan herkes için geçerlidir. Öyle ki onlar mahlukata ulaştırmak için direkt olarak Allah'tan (cc) haber alırlar.⁵⁵⁴ Geçen bölümde - 'g' bölümü- belirtildiği şekilde de bu şekil dar değildir. Aksine vahiy konumunda hem Muhammed'in (sav) görüntüsünü ve hem de Cebrâil'in (as) görüntüsünü kapsar. Hakkın herhangi bir tecellisinde ikame ettiği ve kendisi için hem Muhammed'in (sav) ve hem de Cebrâil'in (as) görüntüsünü ikame ettiği her şahsa bu rûhânî görüntü meşru hükümler hitabını duyurur. Öyle ki bu velinin kalbinden ayrıldığında olayı yaşayan kişi kendisine gelen hitabın içermiş olduğu tüm zahir şer'î hükümleri akletmiş olur.⁵⁵⁵ İbn Arabî Peygamber'le (sav) arasındaki mesafeyi geriye doğru düzler. San ki o, Rasûlullah (sav)'ın huzurunda 'İman ve İslam Hadisi'nde olduğu gibi direkt olarak Cebrâil'den (as) vahiy alan sahabeden birisidir.⁵⁵⁶ Bu hadise göre Cebrâil (as) bir adam kılığında gelmiş ve Rasûlullah (sav)'a iman, İslam, ihsan ve kıyamet saati hakkında sorular soruyor; Rasûlullah (sav) da ona gereken cevabı veriyordu. Sonunda cevaplar bitince Cebrâil (as) kalkıp gitmiş Rasûl-i Ekrem (sav) de ardından "Adamın peşinden gidin!" demişti. Sahabeler de gitmişler fakat hiçbir şey görememişlerdi. Hz. Peygamber (sav) de "Bu Cebrâil; insanlara dinlerini öğretmek için gelmişti" buyurdu.⁵⁵⁷ İşte İbn Arabî'nin kendisinden bilgi aldığı Rasûl'ün sureti budur.

⁵⁵³ A.g.e. ; el-Fütuhât c.1 s.195

⁵⁵⁴ A.g.eserler

⁵⁵⁵ el-Fütuhât c.1 s.195

⁵⁵⁶ A.g.e. İbn Arabî'nin konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir: "Veli bunları Muhammed'in (sav) hakikatine ilka eden 'ruh'tan duymuştur. Cebrâil'in Muhammed (sav) ile İslam, iman ve ihsan hakkında konuşması ve söylediklerini tasdiklemesi sırasınca sahabenin de bunları işitmesi gibi."

⁵⁵⁷ Daha geniş açıklama için bk. Sahih Müslim c.1 s.30,31

Gördüğümüz kadıyla İbn Arabî, bu konu hakkında zevk hakkında Kitab ve sünnetin sınırlarını aşacak derecede aşırıya gitmektedir. Neredeyse bu konuda Rasûlullah (sav) ile arasında gidip gelecek seviyedeydi. O bu durumda Rasûlullah (sav)'tan değil, Rasûlullah (sav) huzurundaki Cebrâil'den alıyordu. Nasıl ki sahabe (r.anh) Hz. Peygamber (sav)'i gördükleri gibi Cebrâil'i (as) dört dörtlük bir insan olarak görüp onu dinliyorlarsa İbn Arabî de o şekilde alıyordu. Muhtemelen bu, Allah'tan alışına yaklaştıncı bir temsildir. Çünkü ilmin direkt peygamberlerden ve meleklerden değil Allah'tan alınan ilim olduğunu söyler. "Zira peygamberler kendilerine dua etmezler, Allah'a dua ederler. Melekler de Allah ile peygamberler arasında aracılırlar. Bu da kul ile Rabbi arasında bulunan bir tür perdedir."⁵⁵⁸ Yine tesbit ettiğimize göre İbn Arabî, velinin derecesini peygamber derecesine yükseltmektedir. Bu, İbn Arabî'nin velileri, 'velilerin peygamberleri' şeklinde isimlendirmesinde açıkça görülmektedir. Çünkü velilerin, edindikleri bilgileri insanlara tebliğ etmekle yükümlü oldukları görüşündedir. Velilerin zahir şeriatı elde edişlerinin keyfiyetinden bahsederken şunları dile getirir: "Veli bunu (zahir şeriatı), huzurda bulunduğu sırada beraberindekiler için aldıklarını Muhammedî görünümü (mazhar) aldığı gibi alır. Muhammedî görünüm bunları ümmete tebliğ ile emrolunmuştur."⁵⁵⁹ İbn Arabî Allah'ın kendisine Allah için, Rasûlü için, tüm Müslümanların hem geneli ve hem de özel için -ama özellikle geneli için- nasihat etmesini emrettiğini söyler: "Birçok defa hiçbir aracı bulunmaksızın özel olarak bana hitap etti ve dedi ki: Kullanma kendince müjdeleyici bir tutum içinde nasihat et. Böylelikle benden başkasına yardım ettiğinden daha fazlasıyla yardım etmiş olursun."⁵⁶⁰ İbn Arabî, velilerin peygamberlerle aynı zatî sıfatları paylaştıklarını belirtir. Onlar da avamın uyku halinde idrak ettiklerini peygamberler gibi uyanıklık

⁵⁵⁸ Dirâsât fî Tasavvuf İbn Arabî s.36; Dirâsât fî'l Felsefeti'l İslâmiyye s.333,334,335; el-Fütuhât c.2 s.298,398,658,659; Mevâkı'un Nücûm s.151; Fusûs Giriş bölümü s.48; el-Fütuhât, Tahâret bahsinin ilk kısmı.

⁵⁵⁹ el-Fütuhât c.1 s.195

⁵⁶⁰ Dirâsât fî Tasavvuf İbn Arabî; Mevâkı'un Nücûm giriş bölümü s.6

halinde idrak ederler. "Bunun dışındaki iki şey de; himmet ile eylemde bulunmak ve Allah dışında bir öğretici bulunmaksızın ilim almaktır."⁵⁶¹ Bunun anlamı şudur: Vahiy Peygamber (sav)'in ölümlüyle kesilmiş değildir. Sûfî veliler bu açıdan da Peygamber (sav)'in varisi olmuşlardır. Her ne kadar bu konuda İbn Arabî ile aynı görüşü paylaşan başka bir sûfî bulunmasa da o, bu düşüncededir. Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin velilerin getirdiklerinin peygamberlerin getirdikleri yanında bal dolu tulumdan sızan bir nokta misali olduğu ile ilgili sözünü önceki satırlarda dile getirmiştik.⁵⁶²

Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, velilerin mertebesinin konu hakkındaki icma nedeniyle peygamberlerin mertebesine ulaşamayacağını⁵⁶³ söyler.

j) İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd ve Ledünnî ilim

Zevk konusundaki aşırılığın arkasında İbn Arabî tarafından vahdet-i vücûd söylemine dayandırılan 'fenâ' hususundaki aşırılığın bulunduğunu⁵⁶⁴ görmekteyiz. Daha sonra İbn Arabî'nin feyz (sudur) teorisinden etkilendiğini gözlemlemekteyiz. Öyle ki bu teori, Allah ile arasındaki yüce ilişkileri kaldırmasına yol açmış ve kendini dostluk makamında direkt olarak Allah'tan ya da peygambere vahyetmek için meleğin aldığı kaynaktan bir şeyler alan kimsenin sahip olduğu makamda görmeye başlamıştır. Kendi nazarında kendisini hevasından konuşmayandan daha üstün görür olmuştur.⁵⁶⁵ Bu nedenle şeriati temsil eden şekilci (resmî)

⁵⁶¹ el-Fütuhât c.1 s.195

⁵⁶² er-Risâlet'ül Kuşeyriyye s.159

⁵⁶³ el-Kuşeyriyye s.159; Dirâsât fî Tasavvuf İbn Arabî, Prof. Dr. Mahmud Kâsım s.49; Mevâf'u İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l-Felâsife (Dâru'l-Ulûm Mecmuası, 1969) s. 55; Dirâsât fî'l Felsefeti'l İslâmiyye s.254, 255

⁵⁶⁴ Kabul edilebilir fenâ' çeşitleri ile reddedilenler konusunda Mecmû'at'ür Resâil ve'l-Mesâil, İbn Teymiyye c.1 s.83, 84; İbn Atâullah es-Sekenderî ve Tasavvufu s. 218-220, 225, 258, 269, 270

⁵⁶⁵ Fusûsu'l-Hikem, Giriş, el-Fass'us Sâni s. 64, 66. Örnek olarak el-Fütuhât'ın girişi gösterilebilir. Yazdıklarının çoğunu Allah'tan direkt olarak aldığından bahseder. Bk. Mezâhib'üt Tefsîr'il İslâmî, Goldziher s. 239, 240, 241; Mevâkı'un Nücûm s. 4, 5, 6, 7 ve s.151 ve sonrası.

ilim hakkında ve nazarında zahir ehli olan rûsûm (şekilci) alimlerini konusunda kendine özgü bir görüşe sahiptir. Bu alimlerle sahih ilim arasında perde bulunmaktadır. Çünkü onlar ilimlerini kitaplardan ve başkalarının ağızlarından almaktadırlar. Onlar “kâğıt ilmi sahipleri”dirler.⁵⁶⁶ Bu tabir sûfiler yanında alaycı ve tahrik-kâr bir ifadedir. Buna mukabil Rasûlullah (sav) ilmin tesbiti babından; “İlmi yazmak suretiyle kaydedin!”⁵⁶⁷ buyurmaktadır. Ayrıca Rasûlullah (sav) malum olduğu üzere daha ilk inişinden itibaren Kur'an-ı Kerim'i yazdırmıştı. Allah'ın Kur'anı kendi nefsinde öğretmesine ne Rasûlullah (sav) kendisi itimat etti ve ne de ashabının bu şekilde davranmasına müsaade etti.

İbn Arabî'ye göre ilm-i ledünnî sahipleri olan hakk ehli kimse-ler, bu ilmi Rasûlullah (sav)'tan ve bizzat Hakk'tan veraset yoluyla alırlar. O, verasetle direkt olarak Rasûl (sav) den veya Rasûlden getirenden almayı kasdetmez. Bununla kasdetmiş olduğu anlam; şeriatın Allah'a yükselip Allah tarafından velilerine bahşedilmesinden sonra direkt olarak Allah'tan almaktır. Daha işin başlangıcında şeriat Allah katından olduğuna ve bundan sonra da Allah'ın velileri buna direkt olarak Allah'tan varis olduklarına göre, şeriatı açıklamaya en çok hakkı olanlar ve şekilci alimler yanında şeriatın yorumlanmasını en iyi yapacak olanlar velilerdir. Binâenaleyh İbn Arabî'ye göre sahih ilim Kur'an tevili⁵⁶⁸ ve şeriatın batınî ledünnî ilim yoluyla yazdırılan bir takım yorumları bulunan semboller olarak anlaşılmasıdır.⁵⁶⁹ Asıl maksat da bu yorumlardır.⁵⁷⁰ İbn Arabî azab ve nimet hakkında da bir takım görüşler beyan ederek bu ikisinin

⁵⁶⁶ Mevkıf'u İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l-Felâsife, Prof. Dr. Mahmud Kâsım s.53, 55 (Dârü'l-Ulûm Mecmuası, 1968-1969)

⁵⁶⁷ Müsned ed-Dârimî (Süneni Dârimî), Mukaddime s.43

⁵⁶⁸ Mevkıf'u İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l-Felâsife, Prof. Dr. Mahmud Kâsım s.54, 55, 65, 66

⁵⁶⁹ A.g.e. s.55, 56; Mevkıf'u İbn Arabî min'el Akl ve'l-Ma'rife, Prof. Dr. Mahmud Kâsım s.31, Kahire. 9 Şubat 1969 yılında Ümmü Dermân İslam Üniversitesinde vermiş olduğu konferanstan. Ayrıca Dirâsât fi'l Felsefet'il İslâmiyye s.310-314

⁵⁷⁰ Tüsterî'nin 'Bâtın, Kur'an'ın anlaşılmasıdır ve murad edilen de budur.' sözü için Tefsîr'u Sehl b. Abdullah et-Tüsterî s.5, Kahire, h.1329

Yaratıcı'ya (cc) nisbetle gerçekliği bulunmayan (nominal) şeyler olduklarını; fakat cehennem ehli ve cennet ehli için ise, tek bir hakikat olduklarını ve aralarında hiçbir fark bulunmadığını ifade eder. Azabın azab diye isimlendirilmesinin nedeni ancak ve ancak tatlılığı (uzûbe)dir.⁵⁷¹

İbn Arabî'ye göre kâfir, Allah'ın varlığını inkâr eden değildir. Ona göre bu kelime, örtmek ve gizlemek anlamlarına gelen 'küfr' lafzından alınmıştır. Buna göre kâfir, kendisine bildirilen şuhûdî ittisâlî⁵⁷² ilmi örtmektedir. Üzerinde bulunduğu varlığı kendisine gösteren de, kaderin sımnâ muttali kılan da bu ilimdir.⁵⁷³ Buna göre kavmi Hz. Nuh'u yalanlanlarken haklıydı. Zira Hz. Nuh onları zahir lisanı ile davet etmişti. Onlardaki bâtının hakikatını ve gördükleri keşf gerçeğini anlayamamıştı. Çünkü ezelde âyân-ı sâbitelerinin⁵⁷⁴ kendilerine vermiş olduğu şeylere binâen Allah'ın onlardan murad ettiği de bu idi.⁵⁷⁵ Bu nedenle kavmi Hz. Nuh'un davetine icabet etmemişti. Onlar, Hz. Nuh'a nazaran varlığın sımnâ vukufiyete daha yakın idiler ve ondan daha iyi bilmekteydiler.⁵⁷⁶ İbn Arabî, sahip olduğu vahdet-i vücûd anlayışının kendisine yazdırdığı Kur'an'a da sünnete de uymayan, hakikatleri ters-yüz etmekten ve bu iki ana kaynaktan uzaklaştırmaktan başka bir anlama gelmeyen daha birçok örnek kaleme almıştır.

⁵⁷¹ el-Fusûs s.94,169,170

⁵⁷² Şuhûd: Hakkı hakk ile görmek. Tevhid makamına ulaşan salık, "Ben onun gören gözü olurum." hükmü gereğince hakkı gören mahlukatın suretlerini irdeler. O anda da kendinin ve tüm varlıkların Hakk ile kaim olduklarını görür.

İttisâl: Sımnâ ile Allah'tan gaynsından ayrılarak, tazimi sadece Allah için görmesi ve sadece Allah'tan işitmesi. Kalplerin keşfedilip sırların müşahade edilmesi. Kulun kendisini birlik olan varlıkla ilişki içinde görmesi.(Trc.)

⁵⁷³ el-Fusûs s.130,132,141; et-Ta'likât s.185,202,203; Mevâf'u İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l-Felâsife s.67

⁵⁷⁴ Dış alemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri. Bunlar hariçte mevcut değildirler. Bir başka ifade ile Allah'ın ilminde sabit olan yoklardır. Bunların dış aleme nazaran varlığı yoktur.(Trc.)

⁵⁷⁵ el-Fusûs s.82

⁵⁷⁶ A.g.e. s.70,71; el-Kuşeyriyye s.43. Kuşeyrî burada Nuh kavminin şeriata mukabil kıldıkları hakikatten bahseder ve şöyle der: "Hakikat, kaza ve takdir olanın, en gizlinin (ahfâ) ve en açığın (azhar) şuhûdudur." İbn Arabî bu sözü, ariflerin ilmi hakkında söyler.

İlm-i ledünnî konusundaki hamaseti İbn Arabî'yi aşınığa itmiştir. Allah'a iman ve sıfatlarını tanımak konusunda İbn Arabî tek yolun ilm-i ledünnî olduğu düşüncesindedir. Bu ilmi o, 'iman nuru' olarak adlandırır. İlm-i ledünnî "Kişinin kalbine Nur isminden kaynaklanan bir tür ilâhî tecellîdir." Bu nur kendisine bahşedilmeyen kimsenin ariflerin imanı gibi iman etmesine veya nefiste tamamen karar kılan ve zahir imanın karşılığı olan batınî imana ulaşmasına imkan yoktur. Bu nedenle akıl yoluyla veya peygamberlerin mucizelerine tanıklık yoluyla iman eden kimsenin -her ne kadar aklen rasûllerin doğruluğunu itiraf etse de- kendi nefsinde risaleti inkâr ettiği görülür.⁵⁷⁷

Ancak firavunun sihirbazlarının Hz. Musa (as)'nın mucizelerini görerek iman etmiş olmaları İbn Arabî'nin ileri sürdüğü bu görüşe bir red mahiyetindedir. Onların imanı kesin ve kuvvetli bir iman idi. Öyle ki firavuna da tehdidine de aldırış etmiyorlardı. Firavun'a şöyle demişlerdi: *"Bize gelen apaçık delillere ve bizi yaratanı seni üstün tutmayız. Ne hüküm vereceksen ver."* (Tâhâ:72)

Şeriat ve zahir ehli olduğunu söyleyen İbn Arabî için layık olan İbn Rüşt gibi uygun veya içsel bir yönden⁵⁷⁸ mucizeye de bakmaktır. Gerçekte İbn Arabî'nin bahsettiği bu nur, ancak Allah (cc)'a imandan ve Allah (cc)'ı akıl ve şeriat kanalıyla tanımasından sonra varolabilir. Birçok Kur'an ayetinde Allah (cc) araştırma ve incelemeyi teşvik etmektedir.⁵⁷⁹ İbn Arabî bu nura eriştirecek yolun, Hakk; kulun gözü, kulağı ve tüm kuvvetleri olana dek itaatları çoğaltmak olduğu görüşündedir. Ayrıca bu noktada aklın da kendi ulvî açısından veya yüce gücünden kaynak alan bir müdahalesi bulunduğunu dile getirir.

⁵⁷⁷ Mevkîf'u İbn Arabî min'el Akl ve'l-Ma'rîfet es-Sûfiyye s.4

⁵⁷⁸ Menâhic'ül Edille, İbn Rüşt s.222

⁵⁷⁹ A.g.e. s.134,135,150-154. Konu edilen incelemeyi inayet ve ihtirâ' delilinde görmektedir.

İbn Arabî'nin bu hamaseti, kendisinin ve Allah ehlinin sözkonusu ilimde Allah'ı taklid ettikleri görüşünü dillendirmeye sevk etmiştir. Yani Allah'ın ilmi onların ilmidir.⁵⁸⁰ İşte bu nedenle Allah ehli kimseler kutsi hadiste geçen "Kulağı ve gözü olurum..." makamına ulaşmışlardır.⁵⁸¹ Binâenaleyh bu ilim şüphe ve hataya mahal bulunmayan vehbî bir ilimdir. Fakat inceleme ve aklî delillendirme yoluyla elde edilen ilim ise "daima şek ve şüpheye maruzdur. Kesin (yakînî) değildir. Çünkü bu ilme ulaştıran vesileler hakkında olumsuz görüşler ileri sürülmesi imkan dahilindedir."⁵⁸² Öyleyse sahih ilme ulaşabilmek için Allah'ı taklid etmek gerekir. "Herşey Allah'la tanınır. Allah da Allah'la tanınır."⁵⁸³ Aklın kendine özgü bir marifeti (bilgiyi) ihtiva etmesi doğasından değildir. Akıl marifetlerini (bilgilerini) aşamalı olarak kazanır. Çünkü fikir aklın hayalini hayalde duyularını taklid eder. Tüm bu kuvvetler ise sınırlıdır... Buna göre insan bu kuvvetleri taklid edip de aklın ardındaki bu gücü veya Allah'ı taklid etmeyi nasıl terkedebilir?!⁵⁸⁴ Bu peygamberlerin ilmi olduğu gibi velilerin de ilmidir. Çünkü Allah (cc) nebi ve rasûllere öğrettiği gibi velilere de öğretmektedir. İlim hikmettir ve O (cc) hikmeti dilediğine verir.⁵⁸⁵

Tüm bunların ardından İbn Arabî ve birçok sûfinin kabul ettiği marifet (bilgi) edinme yöntemi budur. Bu yöntemi İbn Arabî daha detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu yöntemin en bariz özelliği, akli ve indirilen Kur'an'ı bir tarafa atmasıdır. Halbuki bu iki unsur dinin temel direkleridir. Akıl yolu ile iman etmeye veya inceleme yoluyla tasdik ve tekid etmeye

⁵⁸⁰ Mevkıf'u İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l-Felâsife s.54

⁵⁸¹ Mevkıf'u İbn Arabî min'el Akl ve'l Ma'rifet es-Sûfiyye s.26,27; Mevâkı'un Nü-cûm s.151

⁵⁸² Mevkıf'u İbn Arabî min'el Akl ve'l Ma'rifet es-Sûfiyye s.25,26,151; Fütuhât c.2 s.394; el-Fusûs s.47,48,185,186; Mevâkı'un-Nücûm s.6,25

⁵⁸³ Mevkıf'u İbn Arabî min'el Akl ve'l Ma'rifet es-Sûfiyye s.26,27; Fütuhât c.2 s.373,394

⁵⁸⁴ Mevkıf'u İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l-Felâsife s.62; Fütuhât c.2 s.373,394. Allah'ı taklid etmekle İbn Arabî'nin kasdettiği vahdet-i vücûd hakkındaki görüşü muvacehesinde zevki bir bütün olarak almaktır.

⁵⁸⁵ Mevkıf'u İbn Arabî min'el Akl ve'l Ma'rifet es-Sûfiyye s.54

dair teşvik, Kur'an ile dile getirilmiştir. Özetle Kur'an, ancak bu iki yolla iman etmemizi bizden istemektedir.⁵⁸⁶ Aklın ötesindeki diğer safha ise, iltifat görmemiştir. Daha önce İbn Teymiyye bu konu hakkında detaylı bir görüş beyan ederek zevk yöntemi ve istidlal yöntemi arasında bir karşılaştırmada bulunmaktadır. Neticede sezgisel veya ilhâm kaynaklı zevk yoluyla gelen şeyleri kabul etmemizin doğru olmayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Kabul edilebilmesinin olmazsa olmaz şartı olarak da Kitap ve sünnetten bir delil bulunması gerekliliğini ileri sürmektedir. Çünkü sözkonusu araç da şeytandan veya zevk ve takdirde yanılgıya düşmekten korunmuş değildir.⁵⁸⁷

Önceki satırlarda İbn Arabî'nin 'zevk'ini Kitap ve sünnet ölçülerine vurduğu belirtmişti. Öyleyse sadece ve sadece zevkle hareket etmesi mümkün değildir. Aksi halde bir çelişkiye düşmüş olur.

⁵⁸⁶ Bu görüşü İbn Arabî de dile getirmektedir. Bk. İbn Arabî anısına hazırlanmış olan eser, Dr. Muhammed Gâllâb s.193-195

⁵⁸⁷ Nakd'ul Mantık, İbn Teymiyye s.28-36; Tefsir'ul-Mu'avvezeteyn, İbn Teymiyye (Mecmû'at'ür Resâil'il Kübrâ içerisinde) c. 2 s. 202, Birinci baskı, Kahire, h.1323

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÛFÎ FELSEFECİLERE GÖRE VAHİY VE PEYGAMBERLİK

İkinci bölümde İsrâkilik felsefesinin Ehl-i Sünnet'e mensup mu-tasavvuflar nezdindeki marifete fazla etki etmediğini görmüştük. Ayrıca onların sahip oldukları marifet hususunda peygamberleri ve onlara gelen vahyi fazlaca zorlamaksızın Kitab ve sünnetin sınırı-nda kaldıklarını gözlemlemiştik.

Peygamberlik ve vahye bakışlarındaki tutumları da aynı minvaldedir. Bu iki konuya İslâmî bakışla bakmakta ve bu şekilde de felsefecilerin ya da sûfî felsefecilerden kendilerini derinden etkileyebilecek İsrâkiyye'nin görüşlerinden uzak kalmaktadırlar. Kerametlere bakışlarından ve onları peygamberlere ait birer mucize olarak veya peygamberini izlemesine karşılık keramet sahibine verilen bir nimet olarak görmelerinden çıkardığımız sonuç budur. Bu hususta şöyle derler: "Keramet, istikametın delilidir ve Peygamber Efendimiz (sav)'ın mucizelerinden sayılır. Çünkü İslâm'da sadık olmayan hiç kimse üzerinde keramet görülemez. Herhangi bir peygamberin ümmetinin bir ferdi üzerinde zahir olan keramet, o peygamberin mucizeleri cümlesinden sayılır." Diğer bir yerde de şöyle demektedirler: "Bilmiş ol ki, veli kullara ait kerametler nedeniyle taatlara uygunlukta devamlılık, günah ve aykırılıklardan korunmuşluk sağlanır."⁵⁸⁸

⁵⁸⁸ er-Risâlet'ül Kuşeyriyye s. 158-161; İbn 'Atâ'ullah es-Sekenderî ve Tasavvufuhu s.75,76; Fütuhât c.2 s.488

Kerametler ve mucizeler arasında fark görürler. Mucize, keramet ve benzerlerini birbirine karıştırarak aralarında ayırım yapmayan İshrâkiyye'nin düştüğü bu durumdan onları uzak tutan bakış açısı bu görüşü vurgulamaktadır. Kelâbâzî sûfî felsefecilerden bazılarına ait olan şu sözü rivayet etmektedir: "Evliyanın kerametleri bilmedikleri bir şekilde zahir olur. Peygamberler ise mucizelerinin bilgisine sahiptirler ispatını yapabilirler. Çünkü velilerin masum olmamaları nedeniyle fitneye düşmelerinden endişe edilebilir. Peygamberler hakkında ise bu türden bir endişeye mahal yoktur. Çünkü onlar masumdurlar."⁵⁸⁹

Ebû Yezîd el-Bestâmî de keramet ve mucize arasındaki farkı vurgulayarak şöyle der: "Peygamberler (as) eliyle vaki olanlar, içerisinde bal bulunup da dışına bir damla sızdıran tulum gibidir. Bu damla da tüm velilerin elinde vaki olan gibidir. Kabın içinde bulunanlar da Rasûlullah (sav)'tan zuhur eden mucizelere benzer."⁵⁹⁰ Kuşeyrî de İmam Ebû İshak el-İsferâyînî'nin şu sözünü nakletmektedir: "Mucizeler, peygamberlerin doğruluk göstergeleridir. Peygamberlik göstergesi ise, peygamber dışındakilerde bulunmaz."⁵⁹¹

İshrâkiyye'ye mensup sûfîler de peygamberlik ve vahiy konusunda felsefecilerin bakış açısına meyiletmektedirler.

Sûfî-felsefî ekole sahip, Karamitîler'den ve İsmâiliyye'den⁵⁹² etkilendiği görüşünde olduğumuz Sühreverdî, peygamberlikten bahsederek evliya ile veya abid hekimlerle peygamberler arasında paralellik bulunduğu görüşünü dile getirmektedir. Ayrıca bu iki grubun her ikisi için de geçerli olarak bilgi ve vahyin kaynağı olan etkin akıl (faal akıl) ile ilişkiye geçmelerinin ancak bedenî ibadetler ve düşünsel incelemeler neticesinde nefsin arındırılması yoluyla olabileceğini ifade etmektedir. Bu iki sınıf (evliya ve enbiya)

⁵⁸⁹ et-Ta'aruf li Ehl'it Tasavvuf s.90, tahkik Şeyh Mahmud Emin en-Nevâvî, Mektebet'ül-Külliyyât el-Ezheriyye, h.1389; ayrıca bk. s. 87-96

⁵⁹⁰ el-Kuşeyriyye s.159

⁵⁹¹ a.g.e. s.158

⁵⁹² Dirâsât s.195; Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il İlâhiyye s.61-64; Heyakil en-Nûr s.88; Usûl'ul Felsefet'il İshrâkiyye s.83-93

nefsin arındırılmasından sonra feyzi kabul edebilecek ve etkin akıldan alma⁵⁹³ aşamasına gelene kadar birtakım aklî aşamalarda yol almaya başlarlar. Sühreverdî'nin de belirttiği gibi sözkonusu ilişki, her iki grup için de arınma ve soyutlanma sonunda başlar ve yine her iki grup için de feyz ile son bulur. Etkin akıl konusunda felsefecilerin ileri sürdükleri görüş de bu yöndedir. İlk -ya da öncü (imam)- akıl hakkında İsmâiliyye'nin görüşü de bu yöndedir.

Peygamberler ve bilgi arayışı içinde olan diğer insanlar arasındaki eşitlikten ziyade bu noktada vahiy mertebesine iniş sözkonusudur. Sühreverdî ekolünün özü budur.⁵⁹⁴ Sühreverdî'nin düşüncesinde velilik, peygamberlik demektir. Yine ona göre velilik, sürekli feyz yolunun sonucudur. Peygamberlik daimidir. Zaman, peygamberlerden yoksun değildir. Bu düşünce genellikle Şîî ve İsmâîlî kaynaklı bir düşüncedir. Çünkü onlara göre imamet, ezel-den ebede kadar bakidir ve her zaman Allah'ın yeryüzünde bir hücceti bulunmaktadır.⁵⁹⁵

Sühreverdî'nin aşağıdaki ifadesi ile anlatmak istediği budur: "Zannetmeyin ki şu yakın süre içerisinde hikmet, boş ve yararsızdır. Aksine alem hikmetten, hüccet ve açık delillere sahip olan hikmeti ikame eden şahıstan yoksun değildir. Bu şahıs Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Gökler ve yer varolduğu sürece bu böyle olacaktır."⁵⁹⁶

Bu, imametle ilgili bir teori olabilir. Ancak Sühreverdî, bu teoriden hareketle aşama aşama peygamberlik konusundaki görüşüne ulaşır. Allah'ın yeryüzündeki halifesi, hikmeti ikame eden, hüccet ve açık delillerle desteklenen şahıstır.

Kur'an-ı Kerim'de hikmetin peygamberlerden (as) başkasına isnad edildiği görülmemektedir. Buna rağmen hikmet, Allah'ın dilediğine verdiği bir bağıştır: "*Doğrusu Biz İbrahim soyuna da*

⁵⁹³ Heyakil en-Nûr s.85-88; Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye s.100,101; Usûl'ul-Felsefet'il İsrâkiyye s.305

⁵⁹⁴ Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il İlâhiyye s.101-103

⁵⁹⁵ Te'vîl'ud-De'âim, Kadı Nu'mân b. Muhammed, s.44, Dâr'ul-Meârif, Kahire

⁵⁹⁶ Hikmet'ül-İsrâk s.11

Kitab'ı ve hikmeti verdik." (Nisâ-54) Allah (cc) Hz. İsmâ'ya: "*Hani sana Kitab'ı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim.*"(Mâide-110) Hz. Muhammed (sav)'e de: "*Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirdi.*"(Nisâ-113) ve "*O, ümmîler arasında kendilerinden, onlara karşı O'nun ayetlerini okuyan, onları arındıran, onlara Kitab'ı ve Hikmeti öğreten bir peygamber gönderdik.*"(Cuma-2) şeklinde hitab etmektedir. Buna benzer daha başka ayetler de bulunmaktadır. Hikmet kelimesi ile peygamberlik veya vahiy ve teşri anlamı murad edilmektedir.⁵⁹⁷ Sühreverdî de yaygın kanaata göre hikmet kelimesini bu anlamda ve bu maksatla kullanmakta ve bir imamı diğerine yeğlemek konusunda da aynı anlama riayet etmektedir. O şöyle der: "*Hem ilâhîlikte ve hem de araştırmada aynı anda derinleşen kimsenin liderlik hakkı vardır. Araştırmada ve ilâhîlikte derinleşmesi aynı anda olmayan kimse ilâhîlikte derin, araştırmada ise orta derecelidir. Daha sonra da ilâhîlikte derin fakat araştırmadan yoksun olan kimse bilge (hekim)dir. Bu kimse Allah'ın halifesidir.*"⁵⁹⁸

Sühreverdî daha sonra imametini ya da peygamberliğin sürekliliği düşüncesini dile getirerek "*Yeryüzü ilâhîlikle derinleşmiş olan kimseden kesinlikle yoksun değildir.*" der ve daha önce geçen hikmetten ne kasdettiğini açıklığa kavuşturur. Hikmetin imametini şartı olduğunu belirterek şöyle der: "*İlâhîlikte derinleşmeyip de araştırmada derinleşmiş olan araştırmacının Allah'ın arzında liderlik hakkı yoktur.*" Son olarak imametini sürekliliğini ve Allah'tan alınmışlığını vurgular: "*Alem ilâhîlikte derinleşen kimseden yoksun değildir. Zira hilafetin başkasından alınması gerekir. Allah'ın halifesi ve vezirinin, bu görevini Allah'tan almış olması gereklidir.*"

Sühreverdî daha sonra hikmet-araştırma ya da ledünnî ilim-araştırmaya dayalı ilim arasında bir karşılaştırma yaparak sırf ilâhîlikte derinleşen kimsenin ibadetten uzak olan araştırmacıya

⁵⁹⁷ El-Keşşâf, Zemahşerî, c.1 s.116, s.174, Birinci Baskı. Ayrıca bk. diğer tefsirler.

⁵⁹⁸ Hikmetü'l-İşrak s. 11

nisbetle daha haklı olduğu görüşünü dile getirir. Birinci çeşidin (hikmet) "Peygamberler ve tasavvuf şeyhlerinden olan veliler tarafından temsil olunduğunu"⁵⁹⁹ söyler. Peygamberin görevini Allah'tan aldığı gibi halife de görevini Allah'dan alır. Her ikisi de ibadette derinleşmiş ve kendilerine hikmet verilmiş kimselerdir. Yeryüzü asla onlardan yoksun değildir. Sühreverdi'nin bu görüşü, 'Allah'ın Hz. Muhammed'den (sav) sonra peygamber göndermesi aklen mümkündür'⁶⁰⁰ açıklamasına uygun düşmektedir.

Bu vesile ile Sühreverdi, kendi ekolünü Hz. Ali'nin çocuklarının ilâhî tecellisinin birer görüntüsü olduğunu ve imametın onlar arasında sürüp gideceğini söyleyen İsmâîlî çağının⁶⁰¹ sınırları içine yerleştirmiş oluyor. Diğer yandan onun sahip olduğu bu görüş, Batınî ve İsmâîlî akımlara karşı koyan ve sünnî ekol mensubu Sultan Salahaddin tarafından öldürülmesine neden teşkil eden felsefesi ardında gizlediği siyasi yönelişinden de anlaşılmaktaydı.

Buna karşın Sühreverdi'nin açık ve net görüşleri de bulunmaktadır. Bu görüşler o ekol bağlamından ayrı olarak ele alınacak olsa, belki makbul sünnî görüşler olduğu söylenebilir. Zira Sühreverdi, peygamberlikteki ilk şartın "İnsanlık türünü ıslah etme görevi ile gökten memur kılınması" olduğunu ve bu görev için "İnsanî öğretimden geçmeksizin birçok alanda bilgi sahibi olması"⁶⁰² gerektiğini söyler. Ancak önceden de geçtiği gibi Sühreverdi, sözkonusu birinci şarta nisbetle halifenin de hikmeti ve teşriyi Allah'dan alması şartını ileri sürer. Öte yandan onun bu konuyu göğe nisbet etmesi, gökten maksadının Allah (cc) olduğu konusunda kesin bir kanıya varmamıza imkan tanımamaktadır. O gök ile, feyz (sudur) ve bilgi konusundaki teorisine göre ilk ya da etkin akli kasetmektedir. Özellikle de peygamberler ve veliler hakkında etkin akılla ilişki kurmaktan bahsederek şöyle demektedir:

⁵⁹⁹ A.g.e. s.11

⁶⁰⁰ Dirâsât fî'l-Felsefet'il İslâmiyye s.198; es-Sühreverdi s.28, Sâmî el-Keyyâlî, Dâru'l-Me'ârif; Nevâbiğ'ul-Fıkr s.13

⁶⁰¹ Usûl'ül-Felsefet'il İsrâkiyye s.19

⁶⁰² Mecmû'at'ün fî'l-Hikmet'il ilâhiyye s.95

“Nefsin etkin akılla ilişkiye geçmesi ya -peygamberlerde olduğu gibi- kendi aslî gücünden kaynaklanır. Ya da -sadık melekler ve evliyada olduğu gibi- kazanılmış gücünden kaynaklanır.”⁶⁰³

Hatta bu durumu, normal insanlardan uyuyanların, hastaların, kâhinlerin ve benzerlerinin sözü edilen ilişkiye ortak olmalarına kadar vardır. Aynı şekilde “bulunan engelin -uykudaki gibi- herhangi bir zarurettten dolayı veya yaratılıştan gelen bir nedenden ötürü zayıflık taşıması -ki saralı ve aşırı akıllı olan kimselerdeki gibi birçok insanın alet ve gereçleri yaratılıştan zayıftır- ve yahut da zayıflığın sonradan kazanılmış olması -bu hususta bazı kâhinler duyulan hayrete düşürerek ve hayal gücünü durgunluğa uğratarak yardımcı olurlar- ve sonuçta düşünsel (nâtıka) güç, engelin zayıflığından dolayı gaybî bir veriyi almaya hazır hale gelir.”⁶⁰⁴ Bütün bu insanların (etkin akılla) ilişki kurması ve peygamberler gibi gaybî verileri alabilmeleri mümkün görülmüştür. Bu ise peygamberliğin değerinin düşürülmesine ve dînî semâvî konumunun hafifsenmesine neden olmaktadır.

Sühreverdî, etkin akılla ilişki konusunda sözü edilen grupları peygamberlere denk görmektedir. Çünkü -her ne kadar görünüm ve şekil ya da metod ve gereçler farklı olsa da- onlar nezdindeki bilgiyi, tek bir şekilde açıklamakta ve bilgiyi nefiste bulunan doğal bir şeye bağlamaktadır. O da nefiste hissî bir güç ve düşünsel (nâtıka) nefsin kuvvelerinden olan hayal gücüdür. Herhangi bir sebepten dolayı hissî güç zayıflayacak olursa, hayal gücü devreye girip baskın çıkarak nefsi gayb alemine ulaştırma konusunda görevini ifa eder. “Anladım ki hayal gücü, idrak durumları ile benzer ve herhangi bir şeyden zıddına veya benzerine süratli geçişte güçsüzdür.”⁶⁰⁵ Hissî nefis sakinleştiği ve aklı meşgul eden şeyler azaldığı zaman düşünsel nefis “gizlice kutsallık alanına geçer ve gaybî bir desenle bezenir. Süratle kendi içine dürülür, zikri aydınlatır ve hayale geçer. Hayal de müşterek his alanına hakim olur.”

⁶⁰³ A.g.e. s. 103

⁶⁰⁴ A.g.e. s. 103

⁶⁰⁵ A.g.e. s. 103; İbn Sînâ fî Dirâsât'in fî'l-Felsefeti'l İslâmiyye s.201,202

Burada mükemmel ve çok hoş suretler zuhur eder. Bunlar meleklerin veya akılların suretleridir. Bu suretler şahsın gayb ile fısıldaşmasına vesile olurlar “veya gayble alakalı olan olayın sureti görülebilen bir şekilde çizilebilir” ya da yazı yoluyla satırlara dökülebilir. Bazen de görülmeyen birinin fısıldaması şeklinde olabilir. Yahut da gaybî durum hakkında baskın zan şeklinde olur ve neticede insan o durumu kavrar.” Uyku ve uyanıklık halinde söz ezberlenmiş olarak kalıyorsa, “o sadık bir rüya veya açık bir vahiydir. Ancak iptal olup bozulur da benzerlikleri kalırsa, teville muhtaç bir vahiy ya da tabir edilmesi gereken bir düştür.”⁶⁰⁶

İnsan nefsinin ve tabiatının oluşumu açısından Sühreverdî nezdinde bilgi, bu temeller üzerine oturmaktadır. Bilgi, İshrâkî epistemolojiye göre soyut ruhlar alemi (mele-i a'lâ) ile veya akıllar ve felekler ile ilişkili olan diğer bir metafizik temele sahiptir. Bu temele göre sözü edilen feleklerin de düşünsel nefisleri mevcuttur. Bu nefisler ve akıllar, yüceler aleminde varolan tüm ilmi bütünsel bir şekilde ihtiva ederler.⁶⁰⁷ İbn Sînâ'nın görüşü de bu yöndedir.⁶⁰⁸ Bizim nefislerimizin bedenlerle olan ilişkisi ise, üzerine baskı edilmişlik ve birleşmişlik ilişkisi değildir. Nefisler bedenlerden ayındır ve yönü etki ve tahrik ile yine bedenlere dönüktür. Bu nefisler soyutlanma, anınma ve egzersiz yoluyla ya da hastalıktan veya sonradan kazanılmaktan kaynaklanan diğer bir sebeple insanın hissi yönüne baskın çıkarılarsa, sözkonusu akıllar karşısında berrak bir ayna gibi olurlar. Onlardan gelen haberlerin ve nefislerde bulunan uyarı, ilim ve bilgilerin nakışlarıyla aydınlatılır. “Bedenler olmazsa, nefislerimizde böyle bir yetenek mevcuttur. Önündeki engellerin giderilmesi de imkan dahilindedir. Bedensel güçler birbirleri ile çekişme ve birbirlerini çekme halindedirler. Nefis, şehvî/arzu veya gazabî/öfke güce ait ya da açık/zâhir veya gizli/bâtın duyulara ait bir şeye çekildiği zaman

⁶⁰⁶ Mecmû'at'ün fi'l Hikmet'il İlahiyye s.100,103,104; İbn Sînâ fi Dirâsât'in fi'l-Felsefet'il-İslâmiyye s.201,202

⁶⁰⁷ Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il İlahiyye s.100

⁶⁰⁸ Bk. el-İşârât s.758-862 ve 892-899

diğerlerinden alıkonmuş olur.” Nefis, bâtin kuvvelerine doğru çekildiğinde ortak duyu, “karşılıklı aynalar arasında cereyan edenlere göre hayal, vehim ve bu ikisi dışındakilerden hakkına düşeni almış olur.”⁶⁰⁹

O halde Sühreverdî son tahlilde vahyi, nefiste bulunan bir güç ve beş duyuya bağlamaktadır.

Ona göre genel anlamda bilgi -vahiy olsun veya olmasın- kaynağını nefisten alır. Bilginin aracı ise hayal gücüdür. Her ne kadar söz konusu bilgi nefse etkin akıldan ya da feleklerin nefislerinden aksetse de, nefis de hayal gücü de insanın içinde bulunan birer dahilî kaynaktır. Etkin akıl tabiri ile feleklerin nefsi ifadesi birbirine denktir. Çünkü insanların akılları ve nefisleri kendi nurları ile daima etkin akıla yönelir ve onu güçlendirip destekler.⁶¹⁰ “Yüce soyut nurlar, aşağı seviyede olanlarla ‘nurlar nuru’ arasında engel teşkil etmezler. Çünkü engel, boyutsal bir özellik ve diğer engelleri meşgul eden bir etkidir. Buna rağmen baskın olan her nur, nurlar nurunu müşahade eder.”⁶¹¹

Burada anlaşılan feleseciler tarafından daha önce de dile getirilmiş olan görüştür. Bu görüşe göre vahiy Cebrâil’in ilkası yoluyla dışardan gelmeyip daha baştan itibaren nefsin içinde bulunmaktadır. Felsefeciler bu konuda idea teorisinin etkisi altında kalmışlardır. Ya da İsrâkî epistemolojiye göre nefis vahyi, etkin akıl-daki sureti ile karşılar. Gerçekte bu ikinci görüş içerisinde birincinin unsurları bulunmaktadır. Durum, cila ve parlaklıktan veya hazırlık ve yetenekten ya da Eflatun ve İbn Sînâ’nın sözleri ile zikredilen bir ameliyeden ibarettir. Bu ameliye ise, İsrâkîlere göre peygamberler ve veliler ilminin bir ayrıcalığıdır.⁶¹² Burada Kur’an-ı Kerim’de ve diğer semavî dinlerde olduğu gibi Allah’tan veya melekten insana yönelmesi anlamında vahyin herhangi bir olumluluğu bulunmamaktadır. Bu görüşte olanlara göre vahyin

⁶⁰⁹ Mecmû’at’ün fi’l-Hikmet’il İlähiyye s.101; Dirâsât s.202

⁶¹⁰ et-Telvîhât s.63,64

⁶¹¹ Hikmet’ül İsrâk s.140

⁶¹² Dirâsât s.201; Usûl’ul Felsefet el-İsrâkıyye s.288

yönü -ki ne olursa olsun- insandan başlar. Sanki semâvî vahiy, isteyen herkes için mümkündür, seçim ve ihtiyara bağlı değildir. Buna göre felsefecilerden ya da onlar mesabesinde olan sûfîlerden bu yolu izleyenlerin de belirttikleri gibi peygamberliğin kazanımla elde edilmesini mümkün kılan bir yol mevcuttur. Daha önce Hallac, Rasûlullah (sav)'ın kudsî hadislerine benzer kudsî hadisleri varolduğu iddiasında bulunmuştu.⁶¹³ Şiblî, Hallac'a kıyamet gününde Peygamber (sav) ile beraber şefa'at etme imkanı izafe etmişti. Aynı yetkiyi Şiblî kendisi için de mümkün görmekteydi.⁶¹⁴ Halbuki şefa'at makamı, tüm peygamberler içinde sadece Rasûlullah (sav)'a mahsus olan bir makamdır.

Abdülhakk b. Seb'in hakkında bu makama, peygamberlik makamına cüret ettiği ve Rasûlullah (sav)'ın "Ben Akıb'ım, benden sonra nebi yok." hadisini "Ben bu hadise 'Arap nebi' ifadesini ekledim. şeklinde yorumladığı anlatılır.⁶¹⁵

İbn Seb'in'in 'muhakkak' ile ilgili görüşü yukarıda geçen sözün kendisine nisbet edilmesinde etkili olmuş olabilir.

İşrâkîler, temeli ve üst yapısı⁶¹⁶ ile tüm feyz (sudur) teorisini ve diğer ekol ve teorileri klasik felsefî akımlardan alarak bunların etkisi ile İslam'dan oldukça uzak ve sözkonusu felsefî akımlara daha yakın teoriler -kutup teorisi, İbn Seb'in'in 'muhakkak' teorisi⁶¹⁷ vb.- üretmeleri neticesinde bu türden ithamlara maruz kalmışlardır.

Ancak hocam Dr. Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, İbn Seb'in'in görüşü ve Sühreverdî'ye nisbet edilen Hz. Muhammed (sav)'den sonra da peygamberliğin devam edeceği ile ilgili veya bu meyanda bir görüş hakkında şöyle der: "Bu peygamberlik manasının herhangi bir şekilde devamlılığıdır. Allah'ın Hz. Muhammed (sav)'den

⁶¹³ Dirâsât s.198

⁶¹⁴ es-Sıla c.2 s.40

⁶¹⁵ Resâil İbn Seb'in s.3; Şerh'ul Akidet'il Isfahâniyye İbn Teymiyye (Mecmû'at'ul-Fetâvâ'nın birinci baskısı içinde) s.93,94

⁶¹⁶ İdea teorisi, Aristo ve diğerlerinin metafizik hakkındaki görüşleri gibi.

⁶¹⁷ Bk. Resâil İbn Seb'in, Dr. Bedevî'nin giriş bölümü s.2-16; Târih'u Felsefeti'l-İslâm fi Şemâl'il-Afrîkî c.1 s.232 ve s.342

sonra bilfiil peygamber göndermesi şeklinde değildir. Onların bu yönde ifade etmiş oldukları söz, "Hakîmu'l-İşrak nezdindeki kutup; İbn Seb'in'deki 'muhakkak', 'mukarreb' veya 'vâris' teorileri şeklinde" görülmektedir. İbn Seb'in'in 'muhakkak'ı Sühreverdi'nin 'kutup'undan farklı değildir. İbn Seb'in'in 'muhakkak'ı nebî (sav)'den alıp aleme yayan bir aracı; 'vâris' de genel olarak tüm aleme yayan olarak kabul edilir. Alem, hayrı kabul eder ve ona kavuşur; vâristen gelenleri her zaman kabul edebilir."⁶¹⁸

Daha sonra sayın Dr. Teftâzânî, bu noktada İbn Teymiyye'ye karşı bu iki mutasavvufu savunmaya geçerek şöyle diyor: "Gerçekte İbn Teymiyye'nin⁶¹⁹ bu ikisi hakkındaki anlayışı dakik değildir. Sühreverdi, Hz. Muhammed (sav)'in son peygamber olduğunu inkar derecesine gitmemiştir. Ancak o, ilâhî kudreti sınırlandırmak istemiyordu. Çünkü ilâhî kudret mutlakdır. Sühreverdi'nin Halep fakihleri ile arasında cereyan eden münazarada Muhammed (sav)'den sonra nebînin yaratılmasının mümkün olduğu şeklinde verdiği cevap, -Prof. Dr. Muhammed Ali Ebû Reyân'ın tabiri ile imkanın mutlaklığını gösterir."⁶²⁰

Dr. Ebû'l-Vefâ daha sonra sadece İbn Seb'in'i müdâfa ederek şunları söylemektedir: "İbn Seb'in hakkında da aynı durum geçerlidir. O, *Büddi'l-'Arif*'te açık olarak peygamberliğin yasak bir rütbe olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde söz arasında nefsin mertebelerinden bahsederken düşünsel (natika) nefsin üzerinde nebevî nefsin var olduğunu söyler. Yine burada da bunun yasak bir rütbe olduğunu dile getirir. Şöyle der. 'Ey kardeş! Bil ki insanlık manası, nebevî nefis dışında geçen rütbe ve nefislerin hiçbirinden aciz değildir. Çünkü nebevî nefis, yasak bir rütbedir. Sanki o,

⁶¹⁸ Şerh'u Risâlet'il Ahd, Resâilu İbn Seb'in s.122

⁶¹⁹ Bk. *Çâyet'ül-Emânî fî Reddi 'alâ Nebhânî, Ebû'l Me'âlî eş-Şâfiî es-Selâmî, c.1 s.440, h.1325*

⁶²⁰ Bk. *Usûl'ül Felsefet'il-İşrâkiyye s.18,19; İbn Seb'in Hakîm'ul İşrak, Prof. Dr. Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî. (Bu eser, Sanat ve Edebiyat Yüksek Komisyonu tarafından İbn Seb'in ve Sühreverdi hakkında yayınlanacak olan kitapta bir araştırma olarak yer almaktadır.) Heyakil en-Nûr, Dr. Muhammed Ali Ebû Reyân s.11,12*

ilk ilkelerden ve hakkında arzu beslenemeyen külliyyâtın biridir. Zira arzu ve ümit, imkansıza ulaşamaz. Peygamberlik de böyledir. Bu, insanın elinde varolmayan -her ne kadar kendi doğasında veya insan cinsinin tabiatında onun için varolmak bulunsada bir yokluktur."⁶²¹

İbn Seb'in'in Prof. Dr. Ebû'l-Vefâ Teftâzânî elinden aldığı bu beraat, sayın profesörün onun hakkında yukarıda ifade edilen sözler ışığında Kur'ânî eksene sahip peygamberlik gerçeğini kabullendiği görüşüne sahip olması noktasına ulaşıyor. *Arâu'l-Medîneti'l-Fâdıla*'da erdemli şehrin liderinin peygamber suretinde filozof olduğunu ve etkin akılla ilişkisi sayesinde peygamber veya filozof olabildiğini söyleyen Fârâbî'ye karşı cevap verilmektedir. Buna mukabil İbn Seb'in bu görüşten oldukça uzaktır. O, filozof ve peygamber arasında tam bir ayırımı yapmaktadır. Bunların iki zıt olduğunu belirterek hayrın bizzat peygamberde bulunduğunu, filozofun ise hayır bahşedemediğini ve hatta buna imkanı dahi bulunmadığını söylemektedir. *Büddü'l-'Arif*'te şunları dile getirir: "Filozof hayır veremez, hayrı gösteremez de. Onun buna imkanı da yoktur. Hayır, bizzat peygamberliktedir. Peygamberlik bizlere hârikulâdeliklerden bir numune vermiş ve pratiğe yönelik işlere delalet ederek ihtiyaç duyulan pratik anlamları açıklamaktadır. Genel olarak hayrı göstermiştir. Peygamber ve filozof birbirine zıttır."⁶²² Herhalde Teftâzânî bu sözlerle İbn Seb'in'i, kendisine nisbet edilen sözlerden beraatini ve kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan bu son sözler ile peygamberliğe bakışında İshrâkiyye'nin etkisi altında kalmadığını açıklamak istiyor. İbn Seb'in'i her ne kadar vahdet-i vücûd konusundaki teorisinde İshrâkiyye'den etkilenmiş olsa da peygamberliğe bakışındaki yüceliği ve kendi nezdinde peygamberliğin tüm mertebelerden üstün olduğunu açıkça ifade etmiştir.

⁶²¹ İbn Seb'in ve Felsefetühü es-Sûfiyye s.353,354

⁶²² Büdd'ul Arif s.37, İbn Seb'in ve Felsefetühü es-Sûfiyye s.356'dan ve İbn Seb'in Hakîm'ul İshrâk'ten naklen.

Sühreverdî'nin ise hâlâ İsrâkîlik etkisi altında bulunduğunu görmekteyiz. O'nun İsrâkî epistemoloji ve feyz (sudûr) teorisi hakkındaki görüşleri, bu görüşlerdeki devamlılığı veya bu teorileri felsefesinin temeli kabul etmesi; peygamberliğe bakışı ve peygamberliği bir tür hikmet (bilgelik), felsefe, kehanet veya astroloji olarak görmesi konusunda İsrâkiyye'den etkilendiği hakkındaki önermemizi desteklemektedir.

İbn Arabî'de Peygamberlik

1. Bu konu ile ilgili olarak İbn Arabî'ye bir göz attığımızda onu 'velayeti peygamberlikten üstün' görenler arasında en bariz bir şahsiyet olarak görürüz.⁶²³ İbn Arabî her yaptığı ve her söylediği şeyde Rasûl (sav)'e tabi olduğunu ilan etmesine rağmen böyle bir düşünceye sahiptir. Felsefeci ya da sûfî felsefecilerden müteşekkil selefleri gibi peygamberler ve velileri birbirine denk görme fikrinden ziyade karşımıza velilik ve genel nübüvvet düşüncesi ile çıkmakta ve bu tür bir nübüvveti de kesintisiz ve daimi olarak görmektedir. Peygamberliğe tanımadığı mükemmelliği ve kutsallığı velilik ya da genel nübüvvet için tanımaktadır. Bu konuda da peygamberliği veliliğe tabi kılma noktasına varmaktadır. Peygamberlik, aldığı ilmi ancak velilik kandilinden alabilir. Bu şekilde İbn Arabî; veliliği, ancak ledünnî ilmin ve Eflotîn'in (Plotin) kendisi ile övünerek semâ ile ilişkisini gerçekleştirdiği eflotînî keşfin güçlü taraftarlarında varolan bir seviyeye varırmıştır.⁶²⁴

⁶²³ İbn Arabî, ledünnî ilimden bahsederken şöyle der: "Bu ilim sadece son peygambere ve son veliye mahsustur. Herhangi bir nebi ve rasul, gördüklerini son peygamberin kandilinden görür. Evliya ise gördüklerini son velinin kandilinden görürler. Bunları peygamberler dahi -gördüklerinde- ancak son velinin kandilinden görebilirler. Çünkü peygamberler de birer veli olmaları hasebiyle zikretmiş olduklarımız şeyleri ancak son velinin kandilinden görebilirler." Fusûs, el-Fass'uş-Şîşî s.62 ve bk. el-Fass'ul-Uzeyrî s.135; Letâif'ul-Esrâr (veya Tenezzü'l'Emlâk min Alem'il Ervâh fî'l Eflâk) İbn Arabî burada da şunları söyler:

"Nübüvvet semâsı bir berzahta

Velinin az altında, rasûlün üstünde" s.49

"Malum olsun ki velilik feleği (yörüngesi), kuşatıcı, kapsamlı, tam, mükemmel ve aklî bir felektir. Peygamberlik feleği nefsi kemale erdirir. Risâlet feleği de yakın, üçgen ve heyûlidir." s.50

⁶²⁴ Dr. Ebû'l-'Alâ 'Afffî, Edebiyat Fakültesi Dergisi c.1 (Min eyne istekâ İbn Arabî Felsefetehe et-Tasavvufiyye) s.19,20

Bunu kendinden önceki sūfî felsefecilerin marifet tutkunluğuna -onlara sızmış olan Eflûtînî akım gibi- ve bu marifet ile gelen lezzet ve diğer marifetlere garkolmalarına bağlamak mümkündür. Onların bilgi ve lezzet zannettikleri şeyler gerçekte birer hayal ve kuruntudan öteye geçemez. Öyle ki onlar bunları 'fenâ' hallerinde de söylerler. Kendileri de İbn Arabî de şunu ifade eder: "Marifet, hayrete düşmek ve dehşete kapılmaktır."⁶²⁵ Bazıları şöyle demektedir: "Marifet bir adam şeklinde temsil olunsa idi, aşırı derecedeki güzelliğinden ve parlaklığından dolayı bakan herkes he-lak olurdu."⁶²⁶ İbn Arabî, peygamberliğe bu durumuyla ve bakış açısıyla bakmaktadır. Peygamberliğin en büyük özelliğini peygamberlerle veliler veya vuslata ermiş alimler arasında yaygın bir ortaklık olarak addettiğini görmekteyiz. İbn Arabî onları peygamberler gibi şâri olarak görmekte ve onlardan kaynaklanan bu teşrîi de "Şeriat' olanın tenzili olmaksızın"⁶²⁷ zahir olan ilham veya nefsî vahiy saymaktadır. Onların bu teşrî'de bağımsız olmaları ve semâdan gelen bir şeriata gereksinim duymadan birtakım ıslahatta bulunmaları mümkündür.⁶²⁸

Şîa'nın ve Sühreverdi'nin peygamberliğin kesilmezliği ve Muhammed (sav)'den sonra da veli kimselerin ve imamların şahıslarında devam edeceği düşüncesi, İbn Arabî'nin de kabulle karşılaştığı bir düşüncedir.⁶²⁹ Hatta bu düşünce ekolünün baskın ve hakim

⁶²⁵ Bu söz ilk defa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye ve Zü'nün el-Mısıri'ye nisbet edilmiştir. Risâletü'l-Kuşeyriyye s. 142; el-Fusûs, el-Fass'un-Nühî s. 73 ve et-Ta'likât s. 40,41

⁶²⁶ Tezkirat'ül-Evliyâ c. 1 s. 235'den naklen ve ayrıca Fî Tasavvufi el-İslâmî ve Târîhihi s.6. Bu sözün sahibi Ebû Süleyman Dârânî'dir.

⁶²⁷ el-Fütuhât c. 2 s. 327

⁶²⁸ A.g.e. s. 327,328. İbn Arabî'nin batın ilmi velilere tahsis edip peygamberleri bundan soyutlamasına ve peygamberlerin sadece teşrîfde veya haber vermede yetkili olduklarını ve tüm çabalannın sonucu olarak bu noktaya varabildiklerini kabul etmesine bakılırsa peygamberlikle alay ettiği anlaşılır. Evliyadan ilim sahibi olan kimseler ise, daha yücedirler. Allah'ı hakkı ile tanıyanlar ve güzel isimlerinin kapsadığı ve sadece ilimde derinleşmiş kimselerin güç yetirebildiği hakikatlerin hakikatlerini bilenler de onlardır. el-Hayâl s. 25; el-Fütuhât c. 1 s. 195; el-Fusûs s. 64,133

⁶²⁹ İbn Arabî, onları 'velilerin peygamberleri' olarak adlandırır. Bunu da 'genel peygamberlik' diye isimlendirir. el-Fütuhât c. 1 s. 195; bk. el-Fusûs s. 134,135

fikri bu olması hasebiyle zahiren veli olup da peygamberlerden üstün olan ve gerçekte ise birer peygamber olarak marifetleri yönünden peygamberlerden üstün olan kimselerin varlığını kabul etmektedir. Çünkü özel peygamberlik olarak isimlendirdiği ve Müslümanlar tarafından da tanınan bu tür bir peygamberlik, İbn Arabî'nin nazarında Allah'tan peygambere, kullara ulaştırması ve isteklerini cevaplandırması amacıyla yöneltilmiş olan emirler üzerine kurulu ilâhî bir niteliktir. Bu noktada peygamber, söz konusu cevapları Allah'tan sadece taşıyacak olan bir aracı pozisyonundadır. Çeşitli işler ve bunlar üzerinde ictihad konusunda bundan daha fazlasına hakkı yoktur. Çünkü bunlar veliye ait özelliklerdendir.⁶³⁰ Ayrıca peygamber -daha önce Sühreverdî'nin de ifade ettiği gibi- ilâhîlikte derinleşmiştir fakat araştırmadan yoksundur. İlâhîlikte de araştırmada da derinleşmişlik peygamberin değil velinin özelliklerindendir. Ledünnî ilim hakkında önceden de belirtildiği gibi imamlarının Allah'tan bazı bilgiler almaları yanında ictihad hakkına da sahip olduklarını belirten Şîa da aynı görüştedir.

İbn Arabî, veliliği peygamberliğe üstün görürken Allah'ın veli ismini sürekli kılıp, peygamber ismini sürekli kılmaması fikrine dayanır. Bu nedenle velilik ismi bâki kalırken peygamberlik ismi kesilmiştir. Herhangi bir ismi sürekli kılma veya kesintiye uğratma hakkı olan Allah'ın isimleri ezeli ve ebedî olarak bakidir. Bu nedenle Rasûlullah (sav) şöyle byurmaktadır: “Benden sonra ne rasûl var ne de nebî.” Fakat İbn Arabî, bâtinî peygamberliğin, yani veliler peygamberliğinin sürekliliği görüşüne nisbetle bu hadise ‘teşrî yetkisine sahip peygamber veya kendi adına şariat belirlenen peygamber’ -yani kendinden önceki bir rasûlün şeriatı üzerine gelen peygamber- ifadesini ekler. Dolayısıyla peygamberlik sadece özel bir yönden kesintiye uğramış olur. O yön de, nebî ve rasûl diye isimlendirilen yöndür. Binaenaleyh peygamberliğin hükmü ve velilerdeki hakikati bâki kalmış olur.

⁶³⁰ el-Fütuhât'ül-Mekkiyye c.2 s.335; Nakd'ul Mantık, İbn Teymiyye s.85 ve s.131,132; el-Fusûs, İbn Arabî s.135,136 ve s.62,63. Ayrıca bk. Velâyetullâh ve't-Tarîk İleyhâ, İbrahim Hilâl s.189-194

‘Veli’ tabirine olan düşkünlüğü ve bu lafzın uğrattığı şaşkınlık İbn Arabî’yi Allah tarafından ismi bâkî kılınan, veli tarafından ilahileşip de bu isim ile Rabbe yaklaşan birini aramaya vardırmıştır. Nebi ismi bu makama tam olarak uygun düşmez. Bilakis ‘nebi’, tam anlamıyla efendiye yakınlık anlamında olan fakat efendiye gerçek bir yaklaşım da gerçekleştiremeyen kulluk için özel bir isimdir. Velilikte ise durum, bunun aksinedir. Çünkü kul veli ismi ile efendiye tam anlamıyla yaklaşabilmektedir.⁶³¹ Sanki peygamberler için kabul edilen yakınlık, İbn Arabî’nin nazarında ilahileşme derecesine tam olarak uymamaktadır. Bundan dolayı veli bu isim altında Allah’a yaklaşabilmektedir. Aslında Allah’ın kendisini veli olarak adlandırması, kullarına olan rahmetinden ve onlara hakettikleri güzel mükâfatı bahşetmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer o kullar Allah ile dost (veli) olabilir ve O’nu (cc) kendilerine veli kabul ederlerse, O (cc) da buna karşı onları veli edinecek, mükâfatlandırarak ve onlara veli yani sevgili, yardımcı ve destekçi olacaktır. Diğer yandan Allah, yarattığı kulundan ancak o kul kendisine veli olursa ve sevgisini kazanabilmek ve O’na veli (dost) olabilmek için kendisini rabbinin rızasına, velâyetine ve sevgisine kavuşturacak amellerde bulunursa hoşnut olur. Zira bu noktada Allah’ın yarattığı kulu veli diye isimlendirip nebi diye isimlendirmemesinin herhangi bir yaran yoktur. Allah’ın bütün isimlerinde hayır ve kullarına yönelik bir rahmet vardır. Çünkü Allah (cc) yaratıklarına karşı hayırlı, merhametli, lütufkâr ve müşfiktir.

2. Batını İlimde ‘Verâset’ Düşüncesi.

Allah’ın güzel isimlerinden olup İbn Arabî’nin veliler için kullandığı diğer bir isim de ‘Vâris’ tir. İbn Arabî bu isim ile peygamberliğin veliler açısından sürekli ve bu sürekliliğin onların ilahileşmeleri şeklinde olduğunu vurgular. “Çünkü veli, peygamberliği peygamberden almaz. Peygamberliğe ancak Hakk varis olur ve onu tam anlamıyla hakkı olduğu için veliye verir. Bu durum başkasına değil sadece Allah’a nisbet edilir.”⁶³² İbn Arabî bu yönelişini

⁶³¹ el-Fütuhât c.2 s.335; Fusûs’ul-Hikem s.134,135

⁶³² el-Fütuhât c.2 s.335; Ankâu Mağrib s.17,18,19,20,77,79; es-Sıla beyne Tasavvuf ve Teşeyyu’ c.2 s.175,177

felsefecilerin ve bazı Şîa yanlılarının görüşlerine meyledip⁶³³ sûfî veliler ve batın ilmi velileri ile sahabe (r.anh) arasında eşleşme yaparken de dile getirmektedir. Ona göre sahabeler genel peygamberliğin ikinci türünde bulunmaktadırlar. Sahabenin derece bakımından batın ilmi velileri yanında aşağıda kalmalarının nedeni onların bu peygamberliği -batın velilerinde olduğu gibi direkt Allah'tan değil- peygamberden veraset yoluyla almış olmalarıdır. Sahabenin onu (peygamberi) müşahede eden kimseler olmaları veya onu rüyada görmüş kimseler olmaları⁶³⁴ konusunda ise İbn Arabî, tevil ve tenzil arasında bir karşılaştırmada bulunarak birinciye ikinciye üstün görmektedir. Bu noktada sahabe ve tabîinin değerine dokunan bir durum sözkonusudur. İbn Arabî daha sonra bu karşılaştırmadan aşamalı olarak batınî bir meyle sahip olmayan Ehli Sünnet'e geçiş yapmakta ve onların değerini düşürmektedir. Ayrıca Ehli Sünnet alimlerini hafife alarak 'rüsûm (=kalıntı, zahir, görüntü) alimleri' olarak adlandırmaktadır. Sanki onlar batınî meyle sahip olmadıklarından şekle razı olmuş ve bunun ötesine geçmeyi başaramamışlardır.

Diğer taraftan her ne kadar "Alimler peygamberlerin varisleridir." hadisine binaen onlara bir nevi peygamberlik isnad edilse de bu, üçüncü dereceye sahip ve sûfî velilerinin ve Şîa imamlarının sahip oldukları peygamberlik seviyesine yükselemeyen bir peygamberliktir. Bu noktada İbn Arabî şunları söyler: "Çünkü onlar kıyamete kadar halef-selef olarak birbirlerinden alırlar."⁶³⁵

⁶³³ Nakd'ul-Mantık, İbn Teymiyye s.84-86. İbn Sînâ net olarak ifade etmektedir ki, 'Müsâ b. İmrân'a İbrâniler hakkında mümkün olduğu gibi Hz. Muhammed'in (sav) üzerinde bulunduğu hakikatleri sert mizaçlı Araplara açıklaması mümkün olmamıştır...' 'Dirâsât'ın fî'l Felsefet'il İslâmiyye s.204'de İbn Ebu'l-Hadîd, sahabenin ilâhî meseleler hakkında araştırma ve hikmetten yoksun olduklarını ve onların bu tür meseleleri anlayıp tasavvur etmekten oldukça uzak bulunduklarını söyler.

⁶³⁴ İbn Arabî'nin birinci bölümde geçen diğer bir görüşü de bulunmaktadır. Bu görüşüne göre sahabe (r.anhum) şeriatı Rasûlullah'tan (sav) -nasıl ki kendisi şeriatı tam anlamıyla almışsa- almıştır. Çünkü sahabe, Rasûlullah'a vahyi ilka eden Cebrâil'i müşahede ediyordu. Bk. bu çalışmanın ilgili bölümü ve el-Fütuhât c.1 s.195

⁶³⁵ el-Fütuhât c.2 s.335; Mevkıfı İbn Arabî min Ehl'iz Zâhir ve'l Felâsife, Dr. Mahmud Kasım s.55, Dâr'ul Ulûm Mecmuası, Yıl 1968-1969

Bu nedenle İbn Arabî nezdinde sûfî veliler diğerlerine karşı tercihe şâyandır. Sûfî veliler peygamberliği Allah'tan alırlar. Allah diğer peygamberlere varistir ve peygamberliği velilere direkt olarak verir. “Çünkü onlar hikmet sahibi övülmüş olandan indirilmiş olan ve ne önünden ve ne de ardından batıl gelmeyen korunmuş yüce bir dayanak ile rasûllerin izinden giderler. Ebû Yezîd şöyle der: ‘Sizler ilminizi ölüden ölüye geçmek suretiyle edindiniz...”⁶³⁶ Hem sûfî ve hem de Şîî çevrelerde ‘veraset’in anlamı bu yöndedir.

Gerçekte ise bu veraset değil, etkin akıl ya da imam düzeyine çıkış ve yükseliştir. İlimlerini karşılıklı aynalar vasıtasıyla etkin akıldan veya imamdandan ya da -Eflatun’un ‘ide’ teorisine ve Allah’ın zatında ideyi kuşatmasına göre- direkt olarak Allah’tan alırlar.⁶³⁷ Burada hem Eflatun’un ve hem de Eflotîn’in düşüncelerinin tüm yönlerinden eşit olarak etkilenildiği görülmektedir.

Bu düşünceye binaen İbn Arabî’nin peygamberliğin değerini düşürdüğünü gösteren diğer bir gösterge de onun Hz. Muhammed (sav)’in peygamberliği ile velilerin yol göstericiliklerini (hedy) ya da batnî peygamberliklerini eşit tutmasıdır. “İşte bunlar Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir. O halde sen de onların hidayetine uy.” (En’âm-90) ayet-i kerimesini tefsir ederken bu görüşleri dile getirir ve şöyle der: “Hiç şüphesiz onlar (peygamberler) ölmüşler, Allah da onlara varis olmuştur. O (cc) varislerin en hayırlısıdır. Sonra Allah, nebi (sav)’ye velilere verdiği hidayeti vermiştir.”

Daha sonra da şunları dile getirir: “Bugün velilerin ilmi hakkında da aynı şeyleri söylemekteyiz. Ona göre veraset, şeriatlerin ve tenzilin (indirilen mesajın) neshedilmesine benzemekte ve vahiy, başka bir surette ve batın ilim sahiplerinde veya (İbn Arabî tarafından) Allah’ın varisleri diye isimlendirilen kimselerde bulunan tevil şeklinde indirilmesi için bir kez daha Allah’a yükseltilmektedir.”⁶³⁸

⁶³⁶ el-Fütuhât c.2 s.335; Mevkıfı İbn Arabî min Ehl’iz Zâhir ve’l Felâsife, Dr. Mahmud Kasım; Dirâsât’ün fi’l Felsefet’il-İslâmiyye, Beşinci Baskı

⁶³⁷ Prof. Dr. Mahmud Kasım. A.g.e. s.63

⁶³⁸ Bu düşünce Prof. Dr. Mahmud Kasım’a aittir. el-Fütuhât c.2 s.235

İbn Arabî devamlı Hızır (as) meselesini delil olarak ileri sürmektedir. O'nun hakkında Allah (cc) şöyle buyurur: *"Kendisine tarafımızdan bir rahmet verdik ve nezdimizden bir ilim öğrettik."* (Kehf-65) Hızır, velilerin ilmine örnek olacak şekilde kendi ilmi ile konuşuyordu. Fakat peygamberlerin ilmi hakkındaki Kur'ânî bağlam (siyak) bize Hızır'ın da bir peygamber olduğunu ve sahip olduğu ilmin velilere değil, peygamberlere ait bir ilim olduğunu göstermektedir. Çünkü Kur'an peygamberlerin ilmini daima Allah'a nisbet eder ve ilmin öğretilmesini Allah'a atfeder. İbn Arabî'nin delil olarak kullandığı ayet-i kerimede de aynı durum geçerlidir.⁶³⁹ Öte yandan velilerin ilmi direkt olarak Allah'a nisbet edilmemektedir. Meselâ Allah (cc), Hz. Süleyman'ın arkadaşı hakkında şöyle demektedir: *"Nezdinde Kitab'dan bir bilgi bulunan kişi dedi ki: 'Ben onu sana gözünü kırpmadan getirim.'"* (Neml-40)

Peygamberler tarafında ilim daima Allah'ın bir lütfu ve bağışıdır.⁶⁴⁰ Velilere ve peygamberlerin takipçilerine nisbetle ise ilim, sırf kazanıma veya öğrenmeye bağlıdır. Onlar peygamberlere göre daima belli bir düzen içinde bulunan sahihlik ve doğruluk derecesine çıkamazlar.⁶⁴¹ Hızır (as) hakkında Kehf Sûresi'nde anlatılan kıssanın bağlamı, ilminin belli bir düzen içinde doğru ve sahih olduğu sonucuna ulaştırır. Çünkü o, veli değil; nebidir.⁶⁴²

Son olarak İbn Arabî'nin kendisini Allah'la ve Rasûl (sav) ile ilişkiye geçmiş bir konumda varislerden addetmesi, bizde düşünceleri karşısında dikkatli davranılması gerektiği fikri uyandırıyor.

⁶³⁹ Hz. Yusuf'un (as) dilinden ayette şöyle buyurulmaktadır: "Ey Rabbim, Sen bana mülk verdin ve bana sözlerin tevîlinden öğrettin." (Yusuf-101), Hz. Davud ve oğlu Süleyman hakkında da şöyle buyurulmaktadır: "Andolsun biz Davud'a ve Süleyman'a bir ilim verdik." (Neml-15)

⁶⁴⁰ İsa (as) hakkında "Ona Kitabı ve hikmeti öğretir." (Al-i İmrân-49) buyurulan ayette ve Rasûlullah (sav) hakkında da "Sana Kitabı ve hikmeti indirdi ve sana bilmediğini öğretti." (Nisâ'-113) şeklindeki ifadeleri içeren ayet-i kerimede olduğu gibi.

⁶⁴¹ Tefsir'ul-Mu'awvezeteyn, İbn Teymiyye (er-Resâilul'l-Kübrâ'nın içinde) s.202

⁶⁴² Mecmû'at'ur Resâil ve'l-Mesâil, İbn Teymiyye c.1 s.33; Evdah'ut-Tefâsir, İbn'ul-Hatîb

O bu düşüncesini *Fusûs'ul Hikem*'in giriş bölümünde dile getirir ve bu kitabın kendisine Allah tarafından yazdırıldığını ifade eder. "Ben sadece bana ilka olunanı ortaya döküyorum. Bu satırlara indirdiklerim bana indirilenden başkası değildir. Ben ne bir nebiyim; ne de rasûl. Ancak varisim ve ahireti için amel edenim."⁶⁴³

3. İbn Arabî'de Bilgi (İlim) ve Vahiy

Feyz (sudur) teorisi ve peşinden getirdiği İshrâkî felsefe İbn Arabî'nin fikrini varlık ve kainat hakkında yeni teoriler geliştirmeye yöneltti. Bu yeni teori vahdet-i vücûd teorisidir.⁶⁴⁴ Bu düşünceye göre her ne kadar suret ve şekiller farklı olsa da varlık birdir, aynıdır. Kâinat Allah ile beraber tek bir hakikati teşkil eder. O hakikat de bizzat yani Allah'ın zatında birdir. Yani kâinat, Allah'tır ve Allah da kâinattır. Şekilleri, suretleri ve çeşitli yaratıkları ile kâinatın oluşturduğu varlıklar çoktur, çokluktur. Ancak gerçekte sözkonusu hakikat, Allah'ın bir olan zatından başka birşey değildir. Fakat Allah şekiller ve suretlerde görünmektedir. Bu, birtek suretin birçok ayna üzerinde çeşitli görüntülere sahip olması gibidir. Bunlar birer görüntü ve tecellidir. Allah bu şekil ve suretlerde 'ez-Zâhir' ismi ile tecelli etmektedir. İbn Arabî, "O ilktir, sondur, zahir ve batındır." (Hadîd-3) ayetini tefsir ederken de aynı görüşünü dile getirir.⁶⁴⁵

Bu konudaki temel esas feyz (sudur) teorisidir. Bu teori, kâinatın Allah'tan sudur ettiğini (fışkırdığını) ileri sürer. Sonuçta İbn Arabî'ye sadece "Kâinat Allah'tır."⁶⁴⁶ demek kalıyor.

⁶⁴³ *Fusûs'ul-Hikem* s.48; *el-Hayâl* Prof. Dr. Mahmud Kasım s.26; *el-Fütuhât'ül-Mekkiyye* c.3 s.456

⁶⁴⁴ Daha önce İbn Arabî'deki vahdet-i vücûd düşüncesinden bahsederken O'nun vahdet-i vücûd anlayışının diğerlerinkinden farklı olduğuna işaret etmiştim: İbn Arabî, -kaza-kader, varlıktaki iyilik ve kötülük vb.- bazı dîni problemleri çözüme kavuşturmak üzere bu tür bir anlayışa yönelmiştir.

⁶⁴⁵ O'nun bu düşüncesi eserlerinin birçoğunda, özellikle de *Fusûs'ul-Hikem*'de göze çarpmaktadır. Bk. *el-Fass'us-Sâbi'*

⁶⁴⁶ *Mecmu'at'ür Resâil ve'l-Mesâil*, İbn Teymiyye c.4 s.172-174, s.6-14, s.15-18; Prof. Dr. Mahmud Kasım, *Mecellet'ül-Arabî*, Aralık 1970 sayısı, *Halk'ul-Alem* beyne Leibniz ve İbn Arabî adlı makale.

İbn Arabî anlayışında bu ontolojik hakikat neticesinde varlık-taki her şey birbirine eşit görülüyor. Bunun sonucunda arada hiçbir fark görülmeden müminin isyankâr, nimetin azap, insanın hem cansız varlık ve hem de hayvan ve herşeyin Allah olduğu neticesine varılıyor. Dinler arasında ve iman milleti ile küfür milleti arasında da herhangi bir fark görülüyor. İbn Arabî bu konuda şöyle der:

“İnsanlar Allah hakkında birçok inanca sahipler

Ben ise onların inançlarının tümünü itikad edindim.”⁶⁴⁷

İbn Arabî bu ontolojik gerçeği peygamberlerin değil ancak vuslata ermiş olanların ve velilerden himmet sahibi olanların kavrayabileceği görüşündedir.⁶⁴⁸ Çünkü birinciler varlığın sımnı vakıf olmalarına vesile olan ilme sahiptirler. Diğer iki grup için ise böyle bir zevk söz konusu değildir. Bilakis onlar sadece Allah’tan haber verebilirler. Çünkü onlar düşünce olarak aklın, nesneleri olduğu gibi idrak edemediğini bilmektedirler. Bu nedenle kalpleri aklî bakıştan yoksundur. Allah’tan haber vermeleri de zevkle ulaşılamayan şeyleri idrak etmekten geri bırakır.⁶⁴⁹

İbn Arabî vahyin nefsin dışından geldiğini veya Allah ile rasûl arasında bir vasıta olduğunu kabul etmektedir. Ancak gerçekte bu durumda sahip olduğu anlayış yanında vahyi, hayal makamına koyarak nefsin içinden kaynaklandığını söyleyen İslam felsefecilerinden çağdaş Eflâtunculuk yanlıları olanlardan etkilenmiş ve felsefî eğilimler baskın çıkmaktadır. İbn Arabî’nin şöyle dediğini görmekteyiz: “Hayal gücü beni öyle bir noktaya ulaştırdı ki, Cebrâil’in Rasûlullah (sav) için bedenlenmesi gibi benim sevgim de sevgilimi benim dışımda bedenlendirdi. O benimle konuşup ben de onun dediklerine kulak verirken ve söylediklerini anlarken kendisine bakmaya gücüm yetmezdi.”⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ A.g.e. ve et-Ta’likât alâ’l-Fusûs s.90-93; Medhal ilâ Tasavvuf el-İslâmî s.248,249

⁶⁴⁸ Fusûs’ul-Hikem s.62,63, s.133,134,135

⁶⁴⁹ A.g.e. s.133; el-Fütuhât c.2 s.335; Bk. Velâyetullah ve’t-Tarîk ileyhâ, İbrahim Hilâl s.89-94, Dâr’ul-Kütüb’ül-Hadîse, 1969

⁶⁵⁰ el-Fütuhât c.2 s.429

İbn Arabî'ye göre vahiy, hayal ve nefsin sözüdür. Aslında vahiy, peygamberin hayalinden kaynaklanan suretten başka birşey değildir. "Nasıl ki sevenin hayali, tasavvur ederek karşısında sevgilisini bedenlendiriyorsa ve onunla konuşup, fısıldaşp onun sözlerini dinliyorsa vahiy de aynen öyledir. Gerçekte kişi kendisinden başkası ile konuşmamakta ve sadece kendi sözlerini işitmektedir."⁶⁵¹ Varlık tek olduğuna göre vahiydeki bu ikiliğin ne anlamı var? Aslında burada vahiy peygamber arasında bir ikilik söz konusu değil. Rasûlün getirdiği haberler veya teşrîler, rasûlün nefsinin dışında olan şeyler değildir. Ya da nefsinden gayrı şeyler değildir.⁶⁵²

Buna göre Cebrâil, vahye nisbetle sadece isimde gerçekliği olan itibarî (adı var kendi yok olan) bir şeydir.

Tesbit edebildiğimiz kadıyla İbn Arabî'yi böyle bir sonuca ulaştıran etken sahip olduğu ve tasavvufuna da hakim olan hayal gücüdür.⁶⁵³

İbn Arabî'de ilim ve keşfin vahiy karşısında üstün olduğuna dair pratik örnekler bulunmaktadır. Bu örneklerden biri Hz. Uzeyr (as) kıssasıdır. Hz. Uzeyr, Buhtunnasr tarafından yıkılmış olan Beytül-Makdis'e uğradığı zaman "*Allah burasını ölümünden sonra acaba nasıl diriltecek?*" (Bakara-259) diye sorar. İbn Arabî Hz. Uzeyr'in bu sorusunu velilerin ilmine vakıf olma temennisi olarak görür. Bu vukufiyet, kaderin sırnına vakıf olma anlamındadır. O'nun bu arzusunu Allah'ın bilmesi ile cevap şu şekilde gelmiştir: "Eğer kaçınmazsan ismini peygamberlik divanından silerim." Bu bir vaîd (azabla korkutma) değildir. Fakat vaîd şeklinde bir vaaddir. Peygamberler divanından evliya divanına geçmek konusundaki emelini gerçekleştirmek yolunda bir vaaddir. "Yani haber yolunu kaldırıp sana tecelli ve keşf yolu ile birtakım şeyler vereceğim.

⁶⁵¹ et-Ta'likât alâ Fusûs'il-Hikem, Dr. Ebû'l-'Alâ 'Afîfî s.95

⁶⁵² et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s.94; el-Fusûs, el-Fassu's-Şîşî s.60,66

⁶⁵³ el-Hayâl fî Mezhebi Muhyiddîn b. Arabî, Prof. Dr. Mahmud Kasım s.1,2 ve el-Hayâl ve's Suvar hakkındaki özel bölüm, ed-Dirâsât'ül Arabiyye el-Alemiyeye Enstitüsü baskısı, 1969

Ve senden nebi ve rasûl ismi yok olacak.”⁶⁵⁴ İbn Arabî'nin bu görüşe sahip olması, veliliğin baki kalıp ahiret hayatına dahi uzanması, peygamberliğin ise teşrî veya şeriat yeri olmayan bu diyarda sona ermesi ilkesini kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Arabî, peygamberlerin ahiret hayatına nisbetle velilerin sahip olduğu şerefi temenni ettiklerini de dile getirmektedir. Bu nedenden ötürü Hz. Uzeyr'in isteği, risalet görevi son bulduktan sonra evliya divanına iltihak etme arzusunun ima etme kabilindendir.⁶⁵⁵ İbn Arabî bu noktada veliliği peygamberliğe, ilim ve keşfi de vahiy ve şeriate üstün gördüğü hususunda gayet açıktır.

Konu ile ilgili ilkesine göre İbn Arabî'nin velilik vasfının devamlılığı yanında risalet ve nübüvvet vasfının son bulması konusundaki düşüncesi, *“Kim Allah'a ve Rasûl'e itaat ederse, işte onlar Allah'ın kendilerini nimetlendirdiği nebiler ve siddîklerle beraberdirler...”* (Nisâ-69) ayetine tamamen ters düşmektedir. Ayet-i kerime peygamberlik vasfının cennette ve ahiret hayatında da devam edeceğine işaret etmektedir. Bu anlamı vurgulayan daha onlarca ayet ve hadis bulunmaktadır. Ki bu anlam, dinde zorunlu olarak bilinmesi gerekenler sınıfındandır.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd ile ilgili prensibi, kâfir ve mümin kimse bırakmamasını ve herkesin velilik ve keşf üzere olmasını gerektirmektedir. Daha sonra İbn Arabî'nin batın ilmi, keşfi peygamberliğe ve vahye üstün görme eğilimi baskın çıkmış ve kendi kendisi ile çelişerek sözkonusu ilkesine karşı çıkmış bulunmaktadır. Diğer taraftan nübüvvet ve risaletin küfür ve şirkten ayrıldığı, davette bulunan bir peygamber ve bu davete muhatap olan bir toplum bulunduğunu itiraf eder.⁶⁵⁶ Ancak onun bu itirafı, davet eden peygamberin beraberindeki davet edilen müşrikler için

⁶⁵⁴ Fusûs'ul-Hikem s.133-137; et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s.170

⁶⁵⁵ A.g.eserler

⁶⁵⁶ İbn Teymiyye bu konu hakkında şu sözü söylemeye çağırır: Vahdet-i vücûd üzerinde İbn Seb'in, Tilmisânî, Cîlî vb. arasında İbn Arabî'den başkası sebat etmemiştir.

mazeret olmaması içindir. İbn Arabî'nin bu konudaki fikri, Nuh kavminin peygamberlerine karşı takındıkları tutumu yorumlarken görülmektedir. İbn Arabî, Hz. Nuh (as)'un kavmini kınamasını, kınama diliyle yapılmış bir övgü olarak görür. "Çünkü O (as) dave-tin içermiş olduğu furkandan -hakk ile halk arasını ayırmak- do-layı çağrısına cevap vermediklerini biliyordu. Aslında olması ge-reken Kur'an⁶⁵⁷ hakk ile halkı birleştirmekti." O toplum (Nuh kavmi) himmet ve keşifleri ile varlığın hakikatini nasılsa o şekilde -halk hakkıdır ve hakk da halktır- gördü. İşte bu İbn Arabî'ye gö-re Allah'ı bilenlerin sahip oldukları ve ne önünden ne de ardın-dan batılın yaklaşmadığı bir ilimdir. Ancak Hz. Nuh bu hakika-te muhalefet ederek kavmini Allah'ın birliğine, mahlukattan ayrı olduğuna ve kendilerini de O'nun (cc) yarattığına davet etmişti. Onun bu muhalefetinden ötürü kavmi davete icabet etmemişti. İbn Arabî'nin nazârında Hz. Nuh, henüz kafirlerin ulaştığı keşf mer-tebesine yükselememişti ve kavmini Allah'ı birlemeye nasıl davet edeceğini bilememişti.

Gayet açıktır ki İbn Arabî, dile getirdiği bu düşünce ile Hz. Nuh'un risaletinin değerini düşürmekte ve onu başarısızlıkla ni-telendirmektedir. Sonuçta da Nuh kavminin peygamberlerinin çağrısını reddetmekle hakk üzere bulundukları neticesine var-maktadır. İbn Arabî bu düşüncesini yerleştirmek ve vahdet-i vü-cûd hakkındaki ilkesini zorlama tevil ile delillendirerek destekle-mek için Kur'an-ı Kerim ayetleri üzerinde batınî tevil yolunu kullanmıştır.⁶⁵⁸

Sonuç olarak İbn Arabî'nin anlayışı; kâinatı, peygamber gön-dermekten öte mahlukatı yaratan bir sanatkârdan yoksun bira-kan Muattıla mezhebinin sahip olduğu anlayıştır. Bu mezheb, zımnen Allah (cc)'ı itiraf eden neticede ise vahdet-i vücûd ekolü-nün ikrarı anlamına gelen ve vahiy ilkesi konusunda bilinen bir mezhebdir.

⁶⁵⁷ el-Fusûs s.70; et-Ta'likât s.37,38

⁶⁵⁸ et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s.37

İbn Arabî Hz. Nuh hakkında zorlamaya dayalı batıl batınî tevil ve kabul görmeyen ictihad yoluyla ulaştığı düşüncesini kabul etmede devam ediyor. İzlediği bu tutumla dil kurallarına ve türevlerine de aykırı davranarak Hz. Nuh'un kavmine yönelttiği çağrısını bir tuzak olarak görmekte ve ona (as) kendisi ile davetini kabul ettikleri vasfını yakıştırıyor. *"Ve onlar büyük büyük hileler yaptılar, tuzaklar kurdular."*⁶⁵⁹ Zira ona göre Allah'a davet, davet edilenlere karşı kurulmuş bir tuzaktır. Çünkü o, başlangıçta yok olan ve sona çağırılan şeydir. Yani Nuh kavmi, vahdet-i vücûd ilkesine göre her ne kadar Vedd, Süvâ' vb. putlara ibadet ediyor olsalar da onlar sadece Allah'a ibadet etmektedirler. Kendilerini Allah'a çağırarak kimseye muhtaç değildirler. Hz. Nuh Allah'a davet etmek üzere geldiğinde onları Allah'tan başka bir şeye ibadet ettikleri ve varlıkta Allah'tan başkalarının da bulunduğu inancına sevketti. Bu nedenle sözkonusu kavim karşılarındaki tuzağa, yine tuzakla cevap verdiler.

"Ve: Tanrılarınızı sakın bırakmayın, sakın 'Ved', 'Süvâ', 'Yeğûs', 'Ye'ûk' ve 'Nesr'i terketmeyin, dediler." (Nuh-23) "Çünkü onlar bu ilahları terketmiş olsalardı, terkettikleri oranda hakk bilgisinden mahrum kalırlardı. Zira ibadet edilen her varlıkta hakktan bir nebze bulunmaktadır. O varlığa yöneltilen ibadet de ancak bu hakk nebzesinden dolayıdır."⁶⁶⁰

İbn Arabî, *"Rabbin ancak kendisine ibadet etmenizi emretti."* (İsrâ-23) ayeti hakkında bu tür bir anlayışa sahiptir. Yani ezelden hüküm ve takdir etti ki, siz, ibadetlerinizin şekilleri her ne kadar farklılık arzetsen de ancak O'na ibadet ediyorsunuz. Siz O'ndan başkasına ibadet etmediniz. Çünkü herşey görüntü, tecelli ve tek bir hakikatin -Allah- değişik vecihleridir. *"Her mabud da ibadet olunan ancak Allah'tır."*⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Bk. Nuh Sûresi

⁶⁶⁰ el-Fusûs, el-Fassu's-Sâbi' s.71,72; et-Ta'likât s.39

⁶⁶¹ el-Fusûs s.72

İbn Arabî, günahı ledünnî ilme giden bir adım olarak görür.⁶⁶² Çünkü onlar günahları ile alıp götürülmüş ve Allah'ı tanıma deryasında -hayret ve şaşkınlık- boğulmuşlardır. İbn Arabî ayette ifade edilen ve meşhur olarak 'tufan' diye bilinen 'boğulma'yı ledünnî ilim deryasında boğulmak olarak algılar. onun nazarında "Çünkü eğer sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar." (Nuh-27) ayetinde işaret edilen sapıklık da kulları kulluktan çıkarıp kendi içlerinde bulunan rabblik sırlarına vardırmaktır. "Böylece kendilerine -kendilerince birer kul olduktan sonra- rabb olarak bakarlar. Onlar birer 'rabb kul'durlar."⁶⁶³ İşte bu, onlardaki sapıklığın ya da İbn Arabî'ye ve sûfî felsefecilere göre kamil marifetin belirtisi sayılan şaşkınlığın göstergesidir.

Son olarak sözkonusu görüşünü kendine temel edindiği feyz (sudur) teorisi ile destekler ve bu görüşlerin nereden geldiğini bizlere gösterir. Hz. Nuh'un "*Rabbim! Bana, ana-babama mağfi-ret buyur!*" sözündeki *ana-baba* ifadesini akıl ve doğa olarak tefsir eder. *Mümin erkeklere ve mümin kadınlara* ifadesini de akıllar ve nefisler olarak açıklar.⁶⁶⁴ Görüldüğü üzere bu, dînî nassları alt üst eden ve anlamlarını tersine çeviren bir yorumdur.

İbn Arabî, firavunun Hz. Musa (as) karşısında takındığı tutumu ve Hz. Musa'nın da buzağıya ibadet eden kavmine karşı gösterdiği tavrı açıklarken de aynı yolu izler. Hz. Musa (as)'nın kavminin buzağıya ibadet etmelerini uygun gördüğünü ve bunun da kaderin sırlarının bilinmesinden ve gerçeğin -zahiren gerçeğe aykırı görülse bile- keşfedilmesinden kaynaklandığını ifade eder. Musa o durumu Harun'dan daha iyi biliyordu. Çünkü o, Allah'ın kendinden başkasına ibadet edilmeyeceği hükmüne binaen, buzağıya tapan o kimselerin ibadet ettikleri şeyin, gerçekte Allah'ın ta kendisi olduğunun farkında idi. "Arif her şeyde hakkı görendir. Hatta hakkı her şeyin ayrı olarak görendir."⁶⁶⁵ Nitekim Hz. Musa'nın

⁶⁶² Allah (cc) Nuh kavmi hakkında şöyle buyurmaktadır: "Onlar da günahlarından dolayı boğuldular. Ardından ateşe atıldılar."(Nuh:25)

⁶⁶³ el-Fusûs s.74

⁶⁶⁴ A.g.e. s.47

⁶⁶⁵ A.g.e. s.192

kardeşi Harun'u kınaması kendisinin yokluğunda toplumunu buzağıya ibadetten alıkoymaması nedeni ile değil, onların buzağıya tapınmalarnı hoşgörmemesi sebebi iledir.⁶⁶⁶ İbn Arabî'nin iddiasına göre Hz. Harun, onların bu ibadeti konusunda Hz. Musa'nın anlayışına sahip olamamıştı.⁶⁶⁷

İbn Arabî daha sonra da *"O dereceleri yükseltendir"* (Mümin-15) ayetini tahrif ederek ulaştığı Allah'ın farklı derecelerde suretlenmesi düşüncesi ile putperestliğin değişik sınıflarnı gerekçelendirmek noktasından aşama aşama değişik ibadet türlerini caiz görme noktasına ilerliyor. Bu nedenle "dereceyi yükselten demedi ve bir tek şeyde birden fazla derece kıldı. Kendisinde ibadet olunan her dereceye de ilâhî bir tecelli bahşetti." Daha sonra İbn Arabî, hevaya ibadeti de bu derecelerden biri olarak addeder⁶⁶⁸ ve -Müslümanlar nezdinde en düşük derece olmasına rağmen- "kendisini Allah'a ibadet olunan en büyük tecelli⁶⁶⁹ olarak görür.

Taşa, ağaca, hayvana, insana, yıldıza veya meleğe tapınılması şeklinde zuhur eden putperestliğin her türlü şeklini gerekçelendirmesi yanında İbn Arabî'nin adet edindiği üzere tevhide davet için gelen peygamberlerin kıymetini düşürmeye çabaladığını görmekteyiz. O bu peygamberlerin ardında, gelen vahyi tevil eden batınî peygamberler bulunduğunu kabul etmekte ve bunları 'zamanın peygamberi' olarak adlandırıp onları gerçek peygamberler saymaktadır. O peygamberlerin de kendisine dayanılan, genel anlamda bilinen, letafetinden ve eşyanın özüne sirayet etmesinden dolayı görülemeyen -"Gözler O'na erişemez." (En'âm-103)-

⁶⁶⁶ Ayetler olayı şöyle anlatır: "Andolsun ki daha önce Harun onlara şöyle demişti: 'Ey kavmim, siz bununla ancak sınandınız. Muhakkak sizin Rabbiniz Rahmandır. O halde bana uyun, emrime itaat edin.' Onlar: 'Musa bize dönünceye kadar biz buzağıya ibadete devam edeceğiz.' dediler. 'Ey Harun!' dedi. 'Onların sapıttıklarını görünce seni alıkoyan ne oldu bana uymaktan? Yoksa emrime karşı mı geldin?'" (Tâhâ:90-93)

⁶⁶⁷ A.g.e. s.192-194

⁶⁶⁸ O bununla "Kendi hevâsını ilah edinmiş, bilgisine rağmen Allah'ın kendisini şaşırtmış olduğu kimseyi gördün mü?" (Câsiye:23) ayetine işaret eder.

⁶⁶⁹ A.g.e. s.194

⁶⁷⁰ A.g.e. s.196

bir ilaha davet ettiklerini belirtmektedir.⁶⁷⁰ Yani İbn Arabî, bir yönden Allah ile alemleri eşit görmekte ve batınî peygamberlere bu türden bir batıl davet nisbet etmektedir. Bu ise mutlak anlamda Allah'ın varlığını inkârı götüren vesilelerden biri olmaktan öte birşey değildir.

İbn Arabî, Hz. Musa (as)'nın daveti karşısında izlediği tutum konusunda, firavunun vücûdî -vahdet-i vücûda dayalı- keşf ehlin-den olduğunu ve kâinatın Allah olmasına binaen kâinatın hakikatı hakkında marifet sahibi olduğunu ileri sürer. Bu esas üzerine Firavun'un ilahlık iddiası gündeme gelir. Halbuki Kur'an bu iddiaya açıkça karşı çıkmaktadır. Firavun "*Ben sizin en yüce rabbinizim*" demesine rağmen İbn Arabî nezdinde kâfir sayılmaz. Çünkü o bu sözünü ilâhî tecellîgâhlarından biri olduğunu ilan eder. Herşey rabbdır ve rabblığın tecellîgâhıdır. Firavun, egemenliği ve krallığının verdiği üstünlükle 'Ben sizin en yüce rabbinizim' dediği zaman yalan söylemiş olmaz.⁶⁷¹ Bundan önce de Hallac, 'İblis hocam, firavun da dostum.' demişti. Biz biliyoruz ki "Allah Adem'i suretinde yaratmıştır" hadisini ilk defa 'Allah, ilahlık ve insanlık vasıfları ile mükemmel ilâhî tabiatın kendisinde tecellî ettiği Adem suretinde zahir olmuştur.' şeklinde anlayan O'dur.⁶⁷² Aynı zamanda vahdet-i vücûdu tesis edenlerin büyüklerindendir. Hallac'ın karamatî batınî eğilimi bulunduğunu biliyoruz.⁶⁷³ İbn Arabî de, bulduğu her destekten ve gördüğü her madenden delil getirmeye aşırı istekli davranmaktadır.

Gerçeğin ortaya çıkmasına binaen Hz. Musa (as)'nın firavunun ulûhiyyetini kabul eder bir görünümde sunuyor. İbn Arabî'nin iddiasına göre sözü edilen bu kabul, Firavunun "*Alemlerin rabbi nedir?*" (Şuarâ-23) sorusuna verdiği cevapta Hz. Musa (as) şöyle der: "*Dedi ki: Göklerle yerin ve onların arasında olanların Rabbidir. Eğer gerçekten inanan kimseler iseniz.*" (Şuarâ-24)

⁶⁷¹ A.g.e. s.207,210

⁶⁷² Fî Tasavvufi el-İslâmî ve Târihuhü s.135,136

⁶⁷³ el-İtticâh'ul İsrâkî fî Felsefet'ir Reis İbn Sînâ adlı makale, Dr. Mahmud Kasım, Cezayir el-Mücâhid'üs Sekâfî Dergisi, 25/2/1970

İbn Arabî bu iki ayeti vahdet-i vücûd nazarı ile yorumlar ve Firavunun da gerçekten iman edenlerden olduğunu isbatlar. Ona göre gerçekten iman edenler keşf ve tecellî ehli kimselerdir. Musa (as) da firavunda bu durumu görmüş, onun Allah veya Allah'ın kâinata sirayet etmesi ilkesine göre ilah olduğunu farketmişti. Binaenaleyh Musa ve Firavun bu ilke açısından birbirine eşit idiler. Fakat Firavun Musa'ya tercih edilir. "Çünkü o, Allah'ın halifesidir. Kılıç, otorite ve yönetim yetkisi sahibidir." Bu nedenle onun mertebesi, Musa'nın zuhur ettiği tecellîgâh mertebesine hükmetmek mertebesi idi. Dolayısıyla Musa'yı tehdid ve ilahlığını itirafa ilzam etme hakkına da sahipti. Ayrıca Onu (as) kendisinin üzerinde bulunduğu vücûdî keşfin gereklerinden ayrılmamaya zorlama yetkisi de vardı: *"Eğer benden başka ilah edinirsen elbette seni hapsedilenlerden kılarım."* (Şuarâ-29) Ayetteki hapis malum olan keşfin örtülmesidir. Sözlükte belirtilen anlamı değildir. Firavunun sahip olduğu hilafet, Musa'ya (as) karşı böyle bir sözü söyleme yetkisi vermişti. Öyleyse onun hilafeti, bir tür imamların imamlığıdır. Ya da ilâhîlikte derinleşenlerin sahip oldukları bir velilik çeşididir.⁶⁷⁴

4. Hakikat-ı Muhammediyye

İbn Arabî'nin feyz (sudur) teorisinden ve İshrâkî felsefeden etkilenmiş olmasının ve vahdet-i vücûd hakkındaki sözlerinin bir diğer sonucu da hakikat-ı Muhammedî teorisi ile ilgili söyledikleridir.⁶⁷⁵ İbn Arabî, bu teoriyi kendi ekolünün temelini teşkil eden iki ilkeyi tesis için kabul eder. Bu ilkelerin birincisi, vahdet-i vücûd hakkındaki görüşü; ikincisi ise, veliler ya da son veli hakkında ileri sürdüğü ledünnî ilim teorisidir. O, bu teoriyi sanki kozmik metafizik bir gerçek⁶⁷⁶ ve bilimsel bir hakikat⁶⁷⁷ konumuna çıkarır.

⁶⁷⁴ el-Fusûs s. 208, 209, 210

⁶⁷⁵ Bk. Fusûs'ul-Hikem s.48, 50 ve el-Fassu'l-Ademî, eş-Şîşî, el-Muhammedî; et-Tasavvuf Sevret'ün-Rûhiyye fi'l-İslâm s. 309, 319

⁶⁷⁶ et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s. 321

⁶⁷⁷ A.g.e. s. 320; Medhal ilâ Tasavvuf el-İslâmî s. 248

a. Birinci ilke, ilâhî isimler ve bunların vahdet-i vücûdun görüntüsü olması ile ilgili düşüncesinde görülür. İbn Arabî'ye göre hakikat-i Muhammediyye, Rasûlullah (sav)'ta temsil olunur. Rasûlullah (sav) kendisinde hakkın zahir olduğu yaratılan en büyük tecellîgâhtır. Hatta tüm kâinatın özüne sahip olarak⁶⁷⁸ ilâhî zatın karşısında bulunup tek başına o zata karşı ayna olan insan-ı kâmilidir. Çünkü mevcudatın herbiri kendisi için birer rabb olan ilâhî isimlerin bazısına mahsus tecellîgâh olduğuna göre Muhammed, bu isimlerin tümünü içine alan ismin tecellîgâhıdır. O kapsayıcı isim de ism-i azam olan 'Allah'tır. Bu nedenle o mutlak toplayıcılık ve taayyün-i evvel mertebesine ehadiyyet zatı ile bu mertebede taayyün etmiştir.⁶⁷⁹ Bu mertebede de Allah (cc)'ın zatı bulunmaktadır.

Binaenaleyh İbn Arabî'nin düşüncesinde hakikat-ı Muhammediyye, alemin yaratılış ilkesidir. "Ya da Hakk'ın kendisinde kendisi için mutlak birlik (ehadiyyet) halinde tecellî ettiği ilâhî akıldır. Dolayısıyla bu tecellîgâh varlık suretine ilâhî inişin ilk merhalésidir." Bu merhale, felsefecilerin sözünü ettiği 'ilk akıl'a; İsmâîlilerdeki 'mübdî-i evvel'e (ilk yaratıcı); Eflotîn'in düşüncesindeki 'bütünsel akıl'a denk düşer. İbn Arabî, bu kavramları şunlara benzetir: "İlk akıl; Kitab'ın anası, en yüce kalem ve nur-u Muhammedîdir. Bunları taayyunât-i külliyye diye adlandırılır."⁶⁸⁰

Bu 'taayyunât-i külliyye'nin ardından Allah'ın kendisini hakikat-i Muhammedî aynasında görüp zatının hakikatını, kemâlâtını ve içeriğinde sayılamayacak derecedeki mümkün varlıkların özlerini keşfettiğinde murad ettiği taayyunât-i cüz'îyye gelir. "Kendi kendini görebildiği aynalar mesabesinde olan suretlerde kemâlâtını izhar etmek istemiştir. Bu aynalar dıştaki mümkün varlıkların özleridir." Bu, rûhânî taayyünler uyarınca hakikat-i Muhammediyye'den semâvî akıllara, ulvî ruhlara, küresel meleklerle ve peygamberlerle velilerin yetkin ruhlarına ayrılır." Bu taayyunâtın veya

⁶⁷⁸ A.g.e. s.248

⁶⁷⁹ et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s.320

⁶⁸⁰ A.g.e. s.291

mevcudâtın mertebeleri ya da Allah'ın kemâl suretleri; bütüncül nefisten "misal alemine (ideler dünyasına) sonra da en son mer-tebe olan unsurlar alemine (madde dünyasına) iner."⁶⁸¹ Burada İbn Arabî'nin hakikat-i muhammediyye'yi vahdet-i vücûda aîd bir hakikat gibi ve feyz (sudur) teorisinin birebir kopyası olarak -isimler ve ayrıntılar farklı da olsa - nasıl kullandığını açıkça görmekteyiz.⁶⁸²

İbn Arabî, hakikat-i Muhammediyye ile Hz. Muhammed (sav)'in şahsiyetini kasdetmemekte. Onun kasdettiği anlam, Hz. Muhammed (sav)'in hakikatı ve nurudur. Allah'tan fışkıran (feyz, sudur) ve daha sonra bir dizi halinde devam ederek en sonunda Hz. Muhammed (sav)'de zuhur eden bu nurdur. İbn Arabî'ye göre Muhammed (sav), bu mana ile peygamberlerin sonuncusu olmuştur. "Bundan dolayı iş onunla başlamış ve onunla son bulmuştur." Aynı şekilde bu hakikat ve nur evliyaya da ulaşmış ve böylelikle İbn Arabî'de (peygamberlerin sonuncusu düşüncesi gibi) 'evliyanın sonuncusu' düşüncesi ortaya çıkmıştır.⁶⁸³

Dr. Ebû'l-Alâ Afîfî'ye göre İbn Arabî nezdindeki hakikat-i Muhammediyye Hz. Muhammed (sav)'in şahsiyetinden veya hakikatından tamamen ayrı bir şeydir.⁶⁸⁴ Fakat kendi görüşüme göre hakikat-i Muhammediyye, Hz. Muhammed (sav)'in varlığı için bir hazırlıktır. Veya O'nun ve bu teoriyi benimseyenlerin nazarında Muhammed (sav), kâinatın kendisidir ya da dile getirdikleri anlam muvacehesinde hakikat-i Muhammediyye'dir. Veyahut da ilk akıl ya da varlığın özünü içeren ve bu noktada da Allah'la karşılaşan insan-ı kâmilidir. Bu anlamlara kanıt olarak aslından farklı olarak ileri sürdükleri şu hadis delildir: "Ben yaratılışta insanların ilki; tekrar diriltiştir de sonuncusuyum." Delil olarak kullandıkları diğer hadislerin de bir kısmı sahih bir kısmı ise değildir. Meselâ; "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur.", "Adem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim."⁶⁸⁵ Bununla rasûl

⁶⁸¹ et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s.291; el-Fütuhât c.1 s.193

⁶⁸² el-Fütuhât c.1 s.193-195

⁶⁸³ et-Ta'likât s.321

⁶⁸⁴ A.g.e.

⁶⁸⁵ Bk. el-Fusûs, el-Fassu'l-Muhammedî s.214; et-Ta'likât s.319; el-İnsân'ul-Kâmil, Abdülkerim el-Geylânî s.44-48, h.1383, Kahire

olan Hz. Muhammed (sav)'den başkasını kasdetmiyorlar. İbn Arabî Muhammedî kelime ile ilgili 'teklik kelimesi hakkında' kısımda Allah Rasûlü Muhammed (sav)'den bir şahıs, hakikat manası ve son peygamber olarak bahseder. Bu konuda dile getirdiği sözlerden bazıları şu şekildedir: "Bu nedenden dolayı iş onunla başlamış ve onunla son bulmuştur. O, Adem daha su ile çamur arasında iken peygamber idi."⁶⁸⁶ Bu anlamda hakikat-i Muhammedî diye birşey mevcutsa bu, son rasûl ve son nebi olan Abdullah oğlu Muhammed (sav)'in hakikatıdır. İbn Arabî Rasûlullah (sav)'ı yüceltme kasdıyla böyle bir düşünceye gitmiş olabilir. Bu nedenle söz konusu bölüme şu sözlerle başlar: "onun hikmeti tekliktir. Çünkü o, insan türü arasındaki en mükemmel varlıktır." Sûfî çevrelerde bu düşüncenin ilk sahibi olan Hallac'ın da Muhammed' (sav)'in iki hakikat sahibi olduğu düşüncesini benimsediğini görüyoruz. Bu hakikatlerden biri eskidir ve tüm kâinattan önce var olan ilk nurdur. Diğeri de yenidir o da Muhammed (sav)'dir.⁶⁸⁷ İbn Arabî hakikat-i Muhammediyye görüşünde İslâmî olan ve olmayan kaynaklardan etkilenmiştir. İslâmî kaynaklardan biri, nur-u Muhammedî görüşünü ilk defa dile getirip sûfî çevrelere takdim eden Hallac'dır. Tüm ilim ve irfan bu nurdan kaynaklanır.⁶⁸⁸ Metafizik ve vahdet-i vücudcu anlamıyla hakikat-i muhammediyye düşüncesini Şîa'nın İsnâ Aşerîyye kolunda da görmekteyiz. Onlara göre Allah "Yaratma Kitab'ına eksiksiz olan kendi ismi ile başlamış ve tüm yaratıklardan önce 'hakikat-i muhammediyye' yi ve Nebiyy-i Ekrem'in nurunu yaratmıştır."⁶⁸⁹

İsmâîliyye mezhebi de imamların kutsallığını açıklamak hususunda aynı fikre dayanmakta ve bunun 'akıllar'dan Adem'e geçen nur-u Muhammedî olduğu ve bu nedenden dolayı meleklerin yüceltmek amacıyla kendisine secde ettikleri görüşünü taşımaktadır. Söz konusu nur-u Muhammedî, babamız Adem (as)'den itibaren Muhammed (sav)'e kadar, Muhammed (sav)'den sonra da

⁶⁸⁶ el-Fusûs, el-Fassu'l-Muhammedî s.214

⁶⁸⁷ Medhal ilâ Tasavvuf'il-İslâmî s.158

⁶⁸⁸ A.g.e.

⁶⁸⁹ el-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'ân s.46

yedinci imam Muhammed b. İsmail'e kadar zincirleme yoluyla intikal etmektedir.⁶⁹⁰ İslâmî olmayan kaynaklar ise Çağdaş Eflatunculukta, Hristiyan-Yahudi ve Hristiyan felsefelerinde bulmaktayız.⁶⁹¹ Dr. Ebû'l Alâ Afîfî Hristiyan din adamı Clement Alexander'ın şu sözlerini nakleder: "Varlıkta ancak tek bir peygamber vardır. O da Allah'ın kendi suretinde yaratmış olduğu, Kutsal Ruh'un kendisine hulul ettiği ve ezelden beri tüm zamanlarda yeni suretlerde zahir olan insandır."⁶⁹²

b. Hakikat-i Muhammedî konusunda benimsediği bilimsel hakikatı İbn Arabî, velayet hakkında da geçerli görmekte ve son veliye vardığını belirtmektedir. Ona göre son veli tüm ilim ve hakikatın kaynağıdır. Öyle ki, son peygamber dahi ilmini ancak son velinin kandilinden alır. "Peygamberler birer veli olmaları açısından zikretmiş olduklarımızı ancak son velinin kandilinden görürler." Bu düşünce, İbn Arabî'nin son veli konusundaki teorisi uyarıncadır.⁶⁹³

Bu teori, İbn Arabî'den diğer sûfilere de intikal etmiş ve sûfî çevreler İbn Arabî'de gördüğümüz bu aşınlığı benimsemiştir. Bu teoriden en çok etkilenenlerden biri Abdülkerim el-Cîlî'dir (ö.h.832).⁶⁹⁴ Abdülkerim el-Cîlî, bu teoriyi daha şiddetli ve İbn Arabî'de gördüğümüzden daha ayrıntılı bir düzeye kavuşturmuştur. Ayrıca tüm varlığın kendisi ile başlayıp korunduğu ve odağını teşkil ettiği insan-ı kâmil konusundaki teorisinde ortaya çıkmaktadır. El-Cîlî konuyu, Muhammed (sav)'in varlığını Allah olduğunu açıklama noktasına ulaştırır. Şöyle der: "Allah, bedî' ve kâdir isminin nuru ile Muhammedî suretleri yaratarak onlara Mennân ve Kâhir ismi ile nazar etmiştir. Sonra da o suretlerde Latîf ve Ğâmir ismi ile tecellî etmiştir. O anda bu suretler iki parçaya ayrılmış ve

⁶⁹⁰ Bk. Neş'et'ül Fikr'il Felsefî fî'l-İslâm c.2 s.295,296; A'lâmu'l-İsmâiliyye s.16

⁶⁹¹ Bk. et-Ta'likât alâ'l-Fusûs s.321

⁶⁹² A.g.e. s.319

⁶⁹³ Bk. el-Fusûs, el-Fassu's-Şîş s.94,95; Daha geniş bilgi için bk. Velâyetullahi ve't-Tarîku ileyhâ s.95; et-Tasavvuf Sevret'ün Rûhiyye s.309,310; Ankâu Mağrib s.17-20 ve s.71-79

⁶⁹⁴ Bk. Medhal ilâ Tasavvufi el-İslâmî s.249,250

sanki iki yan parça haline gelmişlerdir. Allah (cc), sağ tarafa düşen yandan cenneti; sol tarafa düşen yandan da cehennemi yaratmıştır. Daha sonra Allah Adem'in suretini muhammedî suretlerin bir nüshası olarak yaratmıştır.”⁶⁹⁵ Daha sonra el-Cilî Muhammed (sav)’den bir insan-ı kâmil olarak bahsederek şunları dile getirir: “Allah seni muhafaza buyursun! Bil ki, insan-ı kâmil, başından sonuna dek varlık feleklerinin üzerinde döndüğü kutuptur. O, varlık varolduğundan beri ebedlerin ebedine dek birdir... Tek başına tüm varlık hakikatlerini karşılar. Letâfeti ile ulvî hakikatleri; kesafeti/yoğunluğu ile de süflî hakikatleri karşılar.”⁶⁹⁶ Buna göre onun nazarında insan-ı kâmil “zâtî gereklilik hükmü ile asalet ve mülke müstehak olarak” zâtî isimlere ve ilâhî sıfatlara hak kazanmış olan kimsedir. Hakk (cc) için insan-ı kâmil, “kişinin kendisini görebilme imkanını sağlayan ayna gibidir.”⁶⁹⁷ Bunun ardından el-Cilî “zahiri itibarıyla halk olup batını itibarıyla de hakk olan insana varır. Varlık batın ve zahir arasında pay edilmiştir. Varlıktan murad da Muhammed (sav)’dir. Orada ondan başkası yoktur. Her iki mertebedeki muteber ve her iki memleketteki varlık odur. O hakktır ve halktır.”⁶⁹⁸

Bu, peygamberler ve Hz. Muhammed (sav) hakkında bir aşınıktır. Söylenenleri ne Kitab doğrular; ne de sünnet. Allah'ın ve rasûlünün bizlere bildirdiğine göre Hz. Muhammed (sav)'in konumu bu söylenen gibi değildir. O (sav) kendisine duyulan saygıda -ayetin de ifadesi ile- bir insan ve peygamber gibidir: “*De ki; Ben de sizin gibi bir beşerim. Yalnız bana, ilâhınızın tek bir ilâh olduğu vahy ediliyor.*” (Kehf-110) O'na (sav) bakışımızda onun getirdiği herşeye uyumak ve şahsiyeti ile, ibadetlerle, inanç esaslarıyla ve diğer hükümlerle ilgili konularda yolunu izlemek sınırında dururuz. O'nun peygamberliğini tasdik etmek, İslam şهادetinin bir rûknüdür. O'na dua etmek ve ona salat u selamda bulunmak imanının gerektirdiklerindendir.

⁶⁹⁵ el-İnsân'ul-Kâmil c.2 s.38-47, Kahire, h.1316

⁶⁹⁶ A.g.e. s.61-63

⁶⁹⁷ A.g.e. s.63

⁶⁹⁸ el-İnsân'ul-Kâmil c.1 s.109,110

Allah (cc) şöyle buyurur: “Şüphesiz Allah ve melekleri peygambere salât ederler. Ey müminler, siz de ona salât ve selâm edin.” (Ahzâb-56) onun getirdiği din kıyamet saatine kadar bâkidir. Rasûlullah (sav)’ın daha önceden varolduğu (kıdem) hakkında zikredilen bazı hadislerle⁶⁹⁹ baktığımızda, bu hadislerin Allah’ın ilminde daha önce varoluşunun sınırları içinde bulunduğunu görürüz. Yani onun daha önceden varoluşu, zatı itibariyle değil takdir edilmiş bilgi itibariyle varlığıdır.⁷⁰⁰ Bazıların Rasûlullah (sav)’ın daha önceden varolduğuna ve buna binaen de onun metafizik anlamıyla hakikat-i Muhammediyye olduğuna delil olarak gösterdikleri “*Hani Allah peygamberlerden size verdiğim kitap ve hikmetten sonra, size beraberinizdekini doğrulayıcı bir peygamber gelince; ona mutlak iman edecek ve yardım edecek-siniz diye söz aldığı zaman: ‘Kabul ettiniz mi? Ve bu ağır yükümü alıp yüklendiniz mi?’ demişti. Onlar da ‘Kabul ettik’ demişlerdi. ‘Öyleyse şahit olun. Ben de sizinle beraber şehadet edenlerdenim’ diye buyurmuştu.*” (Al-i İmrân-81) ayeti diğer peygamberlere tabi olanların -kendi peygamberleri nasıl ki varlığından önce Rasûlullah (sav)’a iman etmişlerse- Rasûlullah (sav)’a da tabi olmaları gerektiğine işaret etmektedir. Ya da Rasûlullah (sav) onlar mevcut iken gönderilmiş olsa, ona iman etmeleri gerekir.⁷⁰¹ Aynı zamanda bu, Rasûlullah (sav)’ın risaletinin diğer peygamberlerinki gibi özel değil genel olduğunu ifade eder.

Nitekim diğer peygamberler İsmâîlîlerin veya onlardan etkilenenlerin kastedtiği metafizik anlamı ile birer evrensel hakikat değildirler. İmamlar, veliler ve onların peygamberler düzeyine ya da daha yukarıya çıkarılması -İbn Arabî’nin son veli teorisinde olduğu gibi- konusundaki aşırılığın ötesinde bir aşırılık yoktur.

⁶⁹⁹ Daha önce geçen hadisler gibi. Bu konu ile ilgili olarak İbn Teymiyye diğer bir kısım hadislerin sahih olmadıklarını bildirmiştir. Bk. Mecmû’at’ür-Resâil ve’l-Mesâil c.4 s.9,10,11

⁷⁰⁰ A.g.e. s.9

⁷⁰¹ Tefsîr ibn Kesîr c.8 s.55-57, eş-Şa'b baskısı

İşte aşınlık, sûfilerin bu türü ile bu şekilde doruk noktaya ulaşmıştır. Onlar vahiy ve peygamberliğe temel kıldıkları bu esasları kabul eder ve bunları nesnel deneylerle elde edilmiş birer bilimsel teori olarak lanse ederler. Halbuki bunlar, yabancı felsefelerin veya kendi içlerinde duyumsadıkları öznel ve kişisel deneyimlerin etkisi altında kalarak dile getirdikleri kehanetlerden öteye geçmez. Bunları bedeninin doğal değişimlerine dayalı ve sadece karakter bozukluğu ve sinirsellik karşısında boyun eğen içe bakış yöntemi ile gerçekleştirmişlerdir.⁷⁰²

Daha sonra da İbn Arabi vardığı sonuçları birer veli ve sûfî bilge edasıyla sunuyor ve bunları da kendi nefislerinden kaynaklanmış olarak ilan ediyorlar. Kendi şahıslarında doğru birer numune gibi bu verileri peygamberlik ve peygamberliğin imkânına dair delil olarak ileri sürmekte. Ancak isbat ettiklerini zannettikleri peygamberliği iptal etmekte ve olması gereken o yüce konumundan aşağılara indirmektedirler. Bu nedenle İbn Teymiyye bu esaslar hakkında şunları dile getirir: "Peygamberlikten ziyade salihler mertebesinin altındaki birçok halk için geçerlidir. Bundan dolayı onlara göre peygamberlik mükteseptir (kazanılmıştır)."⁷⁰³

SÜFÎ FELSEFECİLERE GÖRE MUCİZELER

Sûfilerin çoğunluğu, peygamberler elinde zuhur eden mucizelerin Allah'a nisbet edilmesi, peygamberlere bu mucizelerin Allah tarafından verildiği veya mucizeleri onlar adına gerçekleştirenin Allah olduğu konusunda aynı görüştedirler.⁷⁰⁴ Ancak İslam düşüncesine sirayet eden İsrâkî yönelişlerden etkilenmiş olanlar, bu konuda farklı görüşe sahiptirler. Mucizeleri nefiste bulunan ve kişiye kâinat ve diğer kimselere tesir eden güce dayandırırlar.

⁷⁰² Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.101-103; el-İşârât s.777; İmam Gazzâlî'ye nisbet edilen Meâric'ul-Kuds, Birinci baskı, 1927

⁷⁰³ Şerh'ul Akûdeti'l-İsfahâniyye s.93,94; Heyakil en-Nûr, Sühreverdi s.85-87; Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.105,106; 502-504; 113,114; 73

⁷⁰⁴ er-Risâletü'l-Kuşeyriyye s.158,159; et-Taarruf li-Mezhebi Ehl'it-Tasavvuf, el-Kelâbâzi s.89,90, Thk. Mahmud Emîn en-Nevâvî, Birinci baskı; el-Kevâkib'üd-Dürriyye v.2,3,4,5, Dâr'ul-Kütüb'de el yazması.

Bu konuya da evliyanın kerametlerini sebep göstererek başlarlar. Kerametleri velinin himmetine ve etki gücüne bağlarlar. Bu görüş tasavvuf tarihinin erken döneminde zuhur etmiştir. Anlatıldığına göre Fudayl b. İyâd Mina dağlarından birinin üzerinde "Allah'ın velilerinden biri şu dağa dümdüz olmasını emretse, isteği gerçekleşir." deyince dağ sallanmaya başladı. Daha sonra "Senin hakkında bunu istemedim." deyince sakinleşti.⁷⁰⁵ Kuşeyrî, Abdulvahid b. Zeyd ile Ebû Asım el-Basrî arasında şu konuşmanın geçtiğini rivayet eder: "Hallac'ın isteği karşısında nasıl davrandın?" "Ben odadaydım. Kapıyı çaldılar ve içeri girdiler. Beni birşey itiverdi ve kendimi Mekke'de Ebû Kubeys Dağı'nın üzerinde buldum."⁷⁰⁶

Aynı nefsi gücü Zünnûni Mısri'de de görmekteyiz. Kuşeyrî, Ebû Cafer el-A'ver'den şöyle rivayet eder: "Zünnûni Mısri'nin yanında idim. Aramızda eşyanın evliyaya itaatinden bahsediyorduk. Zünnûni Mısri: 'Şu yatağa evin dört köşesini dönüp tekrar yerine geçmesini emretmem bir itaattir.' dedi ve yatak evin dört köşesini dolanıp yerine geçti."⁷⁰⁷ Buna benzer daha başka örnekler de bulunmaktadır.

Bu tesir gücüne marifet (bilgi) teorileri uyarınca bir halden birine geçmek ve nefsin gelişimi (tatvîr) görüşü ile bakarlar. Zahir olduğu kadarıyla bu düşünce onlara kimya ilminden geçmiştir. Özellikle bu ilim dalı Yeni Eflatunculuk ekolünde bir tür sihir sayılırdı.⁷⁰⁸ Bu nedenle Zünnûni Mısri kimya ile uğraştığı bunun yanında Eski Mısır hiyerogliflerini araştırmakla ve sembollerini çözümlemekle uğraştığını görmekteyiz. Eski Mısır, kimya ilminin, sihrin ve gizemli ilimlerin beşiği idi.⁷⁰⁹ Malum olduğu üzere Hallac'ın da birçok hile ve olağanüstülükleri bulunmaktadır. Hatta ölüleri dahi dirilttiği iddiasına kadar varmıştır. O da bu ilim ile meşgul olur ve ona mensubiyeti ifade edilirdi.⁷¹⁰ Birçok kuşu

⁷⁰⁵ el-Kuşeyriyye s.167

⁷⁰⁶ A.g.e.

⁷⁰⁷ A.g.e.

⁷⁰⁸ Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhî s.11

⁷⁰⁹ A.g.e. s. 9-12; es-Sıla beyn'et Tasavvuf ve't-Teşeyyu' c.1 s.197 ve c.2 s.33

⁷¹⁰ A.g.e. c. 2 s. 40, 48, 49

dirilttiği anlatılır. Arkadaşlarına “Sen Nuh’sun, sen Musa’sın ve sen de Muhammed’sin. Onların ruhları sizin bedenlerinize iade edildi.” derdi. Ona daha sayılamayacak birçok olağanüstü durumlar isnad edilmektedir.⁷¹¹

Keramet ve mucizelerle ilgili olarak sahip oldukları bu fikri, sihir, tılsım ve kimya ilminden alarak kendilerine ait olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Bunları dînî bir kisveye büründürerek insanları hoşnut etmeyi arzulamışlar ve bu amaçla da yaptıkları şeyleri Allah’ın ‘ism-i a’zam’ına izafe etmişlerdir.⁷¹² Yapabildikleri bu şeyleri ism-i a’zam yardımı ile mücadele ve riyâzat yoluyla yaptıklarını ileri sürmüşlerdir. Çünkü bu durumda rivayet ettikleri şu kudsi hadis tahakkuk etmektedir: “Ey kulum! Bana itaat et ki rabbânî olasın ve bir şeye ‘ol’ dediğin zaman o şey oluversin!” Zât-ı ilâhîye özgü olan bu ‘ol’ emrini vuslata erenler ve marifet ehli için bir şiar saymaktadırlar. Öyle ki bazıları “Dilediği şeye ‘ol’ emrini verir ve o şey de olurur.” ve “Rabbinin kudretinden mümkün olan hiçbir şey uzak olmadığı gibi onun kudretinden de hiçbir mümkün uzak değildir.” der.⁷¹³

Görüyoruz ki, ism-i a’zam’ın keşfedilmesini zühd devirlerine yani tasavvufun kemale ermiş bir ekol olarak zuhurundan önceye nisbet ediyorlar. Bu keşfi İbrahim b. Edhem’e (ö.h.162) dayandırır. Onun da Hz. Dâvûd (as)’dan öğrendiğini söylerler.⁷¹⁴ Fakat gulât-ı Şîa’nın ilklerinden olan ve h.119’da öldürülen Muğîre b. Saîd el-Aclî marifet iddiasında bulunur. Bununla birlikte gulât-ı Şîa’nın da mucize ızhârında bulundukları iddiası, sûfilerin kâinat ve diğer insanlar üzerinde tasarruf gücü düşüncesini gulât-ı Şîa’dan aldıklarını göstermektedir. Özellikle de her iki grup kimya ilmi ile meşgul olmuştur.⁷¹⁵

⁷¹¹ A.g.e. c. 2 s. 46-48; el-Muğnî, Kadı Abdulcebbar c.15 s. 269-277

⁷¹² er-Risâletü'l-Kuşeyriyye s.8; Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târifihî s.12; es-Sıla c.2 s.48,49,57,58

⁷¹³ Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî s.12; es-Sıla c.2 s.48, 49, 57, 58; en-Nübüvât, İbn Teymiyye s. 267; Kudsi hadis diye iddia ettikleri söz, sahih sünnet kaynaklarında sabit değildir.

⁷¹⁴ el-Kuşeyriyye s.8; Fi't-Tasavvufi'l-İslâmîyye s.12

⁷¹⁵ es-Sıla c.2 s.40,48,49; c.1 s.131,133

Bu düşünce İslam'a sokulmuş yabancı bir düşüncedir. Dr. Ebû'l-Alâ Afîfî'ye göre bu fikir Horasan'da yaygın olup Tirmizî ve Hallac gibileri tarafından sûfî çevrelere taşınan Mazdek görüşleri ile bir bağlantısı bulunmaktadır. Aynı zamanda son dönem çağdaş Eflâtunculuk felsefesi ile de ilişkilidir. Bu kaynaktan alarak tasavvufa nakleden de gizli (esrar=gizemli) ilimlerde nam salmış Zünnûni Mısırî'dir.⁷¹⁶ Nicholson sözü edilen ism-i a'zâmın Gnostik ekole mensup Kıptî bir eserde zikredildiğini dile getirir.⁷¹⁷ Hakîm et-Tirmizî ism-i a'zâmın 'Allah' lafzı olduğu görüşünü belirtmektedir. Bu Allah'ın ilk ismidir, zahir olan ilk ilim ve sözün aslıdır. Adem (as)'in öğrendiği ilk isim budur. Bu isim sayesinde tüm isimleri öğrenmiş ve diğer ilimlere muttali olmuştur. Bu isim -sıfatlarında olduğu gibi- Allah'ın zatından ortaya çıkar. Daha sonra da bu isimden diğer sıfatların diğer isimleri ve bu sıfatlardan da fiil, sanat ve tedbir uyarınca yaratıklar ortaya çıkar. Bu nedenle bu ismi bilmek, bilinen her şeyi kapsar. Velinin isimler hakkındaki marifeti ne kadar genişlerse, bilgiler konusundaki kapsamı da o kadar genişler.⁷¹⁸ Buna binaen velinin sahip olduğu marifet veya sûfîlerde olan ism-i a'zama muttali oluş; Allah'ın o veliyi ismin kapsadığı ilim ve marifetlere muttali kılmasıdır.

Allah isminin diğer isimleri kapsaması ve bu isimlerden de yaratıkların ortaya çıkması düşüncesi, İbn Arabî'nin ilâhî isimler ve bunların varetme ve yaratmaya etkisi konusundaki düşüncesidir ve dînen de makbuldür.

Fakat sûfîlere göre bunun (ism-i a'zam) hakkında marifet sahibi olan ve ona ulaşan kimse marifetin bir yerinde bulunur ve onun ilmi de Allah'ın ilminden bir ilim olur. Böylelikle Allah gibi tasarruf edebilir. Verdiği 'ol' emri ile -geçen hadise ilişkin söyledikleri gibi- o şey olurur. Hallac hakkında şöyle söylenir: "Neye emretse kendisine itaat eder ve yaptığı fiil ilâhî olurdu."⁷¹⁹

⁷¹⁶ et-Tasavvuf es-Sevret'ür-Rûhiyye fî'l-İslâm s.299, Birinci baskı

⁷¹⁷ Fî't Tasavvuf el-İslâmî s.12, 3. dipnot

⁷¹⁸ el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetühû fî'l-Velâye s.327; Resâilu'bni Seb'in s.41

⁷¹⁹ el-Muğnî, Kadı Abdulcebbar c.15 s.270; İbn Seb'in a.g.e.

Ancak görüyoruz ki Ebû Yezîd el-Bestâmî Allah'ın ism-i a'zamının belirlenmesi konusunda farklı düşünmektedir. O bu ismi özel bir isimle sınırlandırmakta ve Allah'ın tüm isimlerinin bir olduğunu söylemektedir: "Siz bana ism-i aşân gösterin ben de size ism-i a'zamı göstereyim. Allah'ın isimlerinin hepsi yücedir. Bu ancak doğrudur. Evet dilediğin ismi al. Onunla istediğini yaparsın." Başka bir rivayette de bir adam kendisine 'Bana ism-i a'zamı öğret' dediğinde şöyle der: "Onun belli bir sınırı yoktur. Ancak senin kalbinin O'nun vahdâniyyeti için herşeyden boşalmasıdır. Bu durumda bulunduğun zaman istediğin isme yönel ve onun yardımıyla doğudan batıya gezin."⁷²⁰

Burada veliler için sözkonusu edilen tasarruf gücü fenomeni ni Sühreverdî velilerden peygamberlere intikal ettirir ve onların mucizelerini de bu kabilden addeder. Sühreverdî bu konuda yaptığı felsefeyi basit süfî fikirlerden etkilenmişliğinin yanı sıra İbn Sînâ ve diğerlerinin metodu üzere kabullendiği İshrâkî felsefe üzerine bina etmiştir.⁷²¹

Sühreverdî'ye göre nefis bedene (bir mühür gibi) basılmış değildir. Nefsin bedenle ilişkisi etki ve tasarruf ilişkisidir. Temas ve karışım ilişkisi de değildir. Beden açısından nefis, İbn Sînâ, Eflatun ve Eflotîn'in söylediği gibi⁷²² alemleri hareket ettiren ve onu yönlendiren bir nefsin bulunmasına benzer. "Bazı nefislerin ilâhî güce sahip olmaları ve bu güç ile de bedeninin nefse itaati gibi madde-nin itaat ettiği alemin nefisine benzemelerinde hayret duyulacak bir yön bulunmamaktadır." Özellikle bilinmektedir ki, tüm madde ve cisimler soyut varlıklara itaat etmektedirler.⁷²³

Nefis; riyâzet ve mücahede yoluyla kuvvet bulup soyut bir duruma kavuşunca etkin akılla ilişkiye geçer ve sahip olduğu bedeni aleme ve alemdekilere etki eder. "Bu nedenle peygamberler ve Rabblarına soyutlanmışlar elinde harikulade olaylar zuhur ettiği

⁷²⁰ en-Nübüvât s.267; Bk. Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Dr. Mahmud Kasım s.198

⁷²¹ Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s.196,198,200-203

⁷²² Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye (et-Telvihât) s.98

⁷²³ et-Telvihât s.97

görülmektedir. Meselâ; günahkâr olup Rabblerinin emrinden yüz çeviren toplumların helâkını dilemeleri ve yaptıkları çağrıları neticesinde meydana gelen tufan, deprem vb. olaylar, hastalar için şifa dileğinde bulunmaları, susuzluk karşısında yağmur duasında bulunmaları vb.”⁷²⁴

Bu gibi durumlar evliya açısından riyazet ve alıştırma yoluyla gerçekleşirken peygamberlere nisbetle yaratılıştan meydana gelmektedir. Bu noktada keramet ve mucizelerin nedeni aynıdır. O zaman velinin özelliği peygamberin ulaştığı noktaya riyazet ve mücahede yoluyla ulaşmaktır. “Nefis soyutlanmakta ve ilkeleri yerine getirmekte ziyadeleştiği oranda gücü de fazlalaşır.”⁷²⁵

Sühreverdî keramet ve mucizeler hakkında sözkonusu nefis nedeni, günlük yaşantımızda kendi nefislerimizde gördüğümüz şeylerle gerekçelendirir. “Biliyoruz ki bir sarsıntı ve heyecan anında diğer zamanlarda rastlamadığımız şeyleri yapmaktayız.” Nefsin Cebrâil veya etkin akılla ilişkiye geçmesi böyle bir halin yaşanması için daha yaraşır bir durumdur. “Nefsin yüksek bir sarsıntı ile heyecana kapılması ve Rabbinin nurunu yayması hususunda ne düşünülmektedir? Ve o nefis ki kendi türünün aciz kaldığı potansiyeleli hareketlendirebilmiş ve apaçık ufkun üzerinde büyük güç sahibi, arşın sahibi nezdinde yüksek bir mevki sahibi, güvenilen ve kendisine itaat olunan elçi ile ilişkiye geçmiştir.”⁷²⁶

Sühreverdî’ye göre mucize ve kerametlerin temeli budur. O bu konuda İbn Sînâ’yı izlemektedir. Sihir konusunu açıklarken de bunu esas alır. İki tür arasında herhangi bir ayırım mevcut değildir. Ancak sihirbaz bu gücünü kötü yolda kullanırken peygamber veya veli aynı gücü iyi yolda kullanmaktadır. Ayrıca Sühreverdî bu esasa binaen büyü ve tılsımları da aynı kategoriye dahil eder. Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ’yı öylesine takip eder ki, neredeyse onunla aynı lafızları ve ifade tarzını kullanır. “Harikulade haller mıknatısın demiri çekmesi gibi bir özelliiktir. Tılsımlar da

⁷²⁴ A.g.e.

⁷²⁵ A.g.e.

⁷²⁶ A.g.e. ve İbn Sînâ fî Dirâsâtin fî'l-Felsefetî'l-İslâmiyye s.201. Ayetler: Tekvîr:20,21,23

pozitif durumlara özgü yerküreye ait doğal karakterlerden veya yörüngelerin durumuna mahsus yine yerküreye ait nefsi güçlerden ya da ilginç izler meydana getiren uygun semâvî güçlerle nefsi güçlerin etkileşiminden kaynaklanır.”⁷²⁷

İbn Arabî de mucize ve kerametler konusunda İshrâkî akımdan etkilenmiştir. Her iki olguyu da himmetle tasarruf kabilinden sayar. Veli, bazı konularda peygambere ortaktır. Bunlardan biri de ‘himmet yardımıyla birşeyler yapmak’tır.⁷²⁸ Ancak veli bu fiili marifetin mükemmeliyeti babından olarak Allah’a bırakabilir ve O da dilerse fiili geçerli kılar; dilerse engel olur. “Çünkü ona göre marifet himmete tasarruf bırakmaz. Marifeti yükseldikçe himmet ve tasarrufu azalır.”⁷²⁹ İbn Arabî bu noktadaki gerekçenin kulun kulluk makamında tahakkukuna yönelik olduğunu söyler. O makamda kul, kendi lehine anılabilecek hiçbir şey görmez. Aynı zamanda İbn Arabî, bu makamı vahdet-i vücûdu idrake vardır. “Tasarrufta bulunanın ve tasarrufta bulunulmanın birliği himmetini gönderenin üzerinde görülmez.”⁷³⁰ Bazı velilerde ve ariflerde görülen kerametler cebir ve zorunluluktan kaynaklanır. “Arif, alem üzerinde himmetle tasarrufta bulunduğu zaman bu tasarruf, ilâhî bir emirden dolayıdır. Seçiciliğe bağlı değil, cibrîdir.”⁷³¹

Ebü’s-Suûd, mümin dostlarına şöyle der: “Allah on beş sene-dir bana tasarruf verdi. Biz ise onu zorlukla terkedebildik.” İbn Arabî bu sözü nazlanma olarak yorumlayarak şöyle der: “Biz ise zorlukla terketmedik. Onu terketmemiz ancak marifetin mükemmelliğindendi. Çünkü marifet, tasarrufu ihtiyari bir hüküm olarak gerektirmez.”⁷³²

Veli açısından durum bu şekildedir. Peygamber ise marifetinin mükemmelliğinden ötürü tasarrufu daima terkeder. Hz. Peygamber (sav) -Allah’ın kendisine bu konuya ilişkin emri ile- bu makamda

⁷²⁷ Mecmû’at’ün fi’l Hikmet’il-İlâhiyye s.98; Bk. Dirâsât fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye s.203,205

⁷²⁸ el-Fütuhât s.195, Birinci baskı, Bulak

⁷²⁹ Fusûs’ul-Hikem s.127,128

⁷³⁰ A.g.e. s.128; el-Fütuhât’ül-Mekkiyye c.2 s.489

⁷³¹ el-Fusûs s.129

⁷³² A.g.e.; el-Fütuhât c.2 s.489, Birinci baskı

şunları söyler: “Sadece kendime vahyolunana tabi olsam bana da si-ze de ne yapılacağını bilemem.” “Peygambere vahyolunanın hükmü uyarınca onun yanında olan farklıdır. Eğer ona tasarruf etmek vah-yedilse, tasarrufta bulunurdu. Tasarruftan alıkonrsa tasarrufta buluna-maz. Muhayyer bırakıldığı takdirde tasarrufu terk etmeyi seçer.”⁷³³

Bununla beraber peygamber sözkonusu makama veliye naza-ran daha layıktır. Ancak o, bu makamı “zahirde istemez. Çünkü peygamber toplumuna karşı şefkatlidir. Bu nedenle onlar aleyhi-ne delil ortaya çıkmasını arzulamaz. Zira böyle bir durum o top-lumun helakı demek olur.”⁷³⁴

Allah (cc)’tan kendisini toplumuna karşı himaye etmesini iste-diğinde Hz. Lût (as) bu nedenle o makama yanaşmamış ve şö-y-le demiştir: “Benim size karşı bir gücüm olsa... Ya da güçlü bir dayanağa -yani Allah’a (cc)-⁷³⁵ sığınabilsem!”

Allah (cc) tarafından emrine rüzgarlar verilmiş olsa da bu du-rum, Hz. Süleyman’a da sirayet etmiştir. “Biz de yumuşak olarak istediği yere akıp giden rüzgarı onun emrine verdik.” (Sad-36)

“Bu bir emre âmâde kılış değildir. Zira Allah (cc) hepimiz hak-kında hiçbir ayırma gitmeden ‘Göklerde ve yerde olanların tü-münü emrinize verdim.’ buyurmaktadır. Hz. Süleyman’a verilen özellik ise -eğer düşünülürse- cem’iyyet ve himmet olmaksızın sırf soyut emirle gerçekleşen bir özelliktir.” Emre âmâde kılmak Allah’a aittir.⁷³⁶

İbn Arabî, mucizeler hakkında taşıdığı temel görüşünden ay-rılmayarak böyle bir fikri dile getirir ve der ki: “Biz böyle bir şe-yi dile getirdik. Çünkü biliyoruz ki alemdeki cisimlere nefisler -cem’iyyet makamında bulunduklarında- etkide bulunmaktalar. Biz böyle bir durumu bu yolda açık bir şekilde gözlemledik. Sü-leyman’ın yaptığı, emrinde kullanmak istediği kimseye karşı him-met ve cem’iyyet olmaksızın sadece emri telaffuz etmektir.”⁷³⁷

⁷³³ A.g.e.

⁷³⁴ A.g.e. s.130

⁷³⁵ el-Fusûs s.127; el-Fütuhât c.2 s.491

⁷³⁶ el-Fusûs s.158

⁷³⁷ A.g.e.

İsâ (as) hakkında da durum aynı yöndedir. Kuşları yaratmak, ölüleri diriltmek, hastalara şifa vermek gibi kendisine verilmiş olan özellikler, ne himmet ve ne de cem'iyetle gerçekleşmekteydi. Bunların gerçekleşmesi ancak ve ancak gerçek anlamda -ayetlerde⁷³⁸ de belirtildiği ve zahirlerinden anlaşıldığı gibi- Allah'ın izni ve emri ile idi. Ölüleri diriltme Allah'a, üfürmek ise İsâ'ya aittir." "Nasıl ki İsâ'nın yaratılmasında üfürmek Cebrâil'e, kelime de Allah'a aitse..."⁷³⁹

İbn Arabî'nin mucizeleri Allah'a nisbet ederken dayandığı husus, yaratma konusunda dile getirmiş olduğu fikirleridir. O'nun bu konuya ilişkin olarak ifade etmiş olduğu düşüncelerine göre "Tüm varlıklar, Allah'ın tükenmeyen kelimeleridir. Bu varlıkların anahtarı da Allah'ın (cc) 'ol' sözüdür. Varlıklar 'ol'dandır. 'Ol' da Allah'ın kelimesidir." Allah'ın kelimelerinin de muhakkak gerçekleşmesi ve varlıkta zahir olması gerekir. Yani Allah'ın zahir olması ve kelimelerinde, isimlerinde veya yarattıklarında mevcut olarak görülmesi gerekir.⁷⁴⁰ İşte bu yaratmadır. Allah'ın; sadece kendisinin kainatta tasarrufta bulunması budur.

İbn Arabî'nin mükemmel unsurlar hakkındaki gerçek düşüncesine göre yaratmak Allah'a aittir. Mucize ve kerametler de Allah'a aittir.⁷⁴¹ Bir yönde mucize ve kerametler hakkında bir nebze İsrâkî ekol etkisi altında kalmış, himmet ve tasarruf gücü gibi bir görüş ileri sürerek bazı durumlarda bu gücü velinin kullanabildiğini ifade etmiş olsa da O'nun gerçek fikri bu yöndedir.

İsrâkîlik akımının etkisi altında kalan sûfilerin mucize ve kerametlere ilişkin görüşleri de aynı yöndedir. Bunun yanında mucize ve kerametın değerini düşürerek bunları kâhinlerin, sihirbazların vb. kimselerin yaptıklarına denk görürler. Bu noktada

⁷³⁸ "İsrailoğullanna peygamber olarak gönderecek (ve şöyle diyecektir): 'Gerçekten ben size Rabbinizden bir ayet getirdim, size çamurdan kuş gibi birşey yapar ona üfürürüm, Allah'ın izniyle o derhal bir kuş olur. Ve yine Allah'ın izni ile anadan doğma körü, abrası (alaca hastası) iyi eder ve ölüyü diriltirim.'" (Ali İmrân:49)

⁷³⁹ Fusûs'ul-Hikem s.139

⁷⁴⁰ A.g.e. s.143

⁷⁴¹ Bk. el-Fütuhât c.2 s.491

bir tehlike sözkonusudur. Çünkü tasavvuf, felsefeye nazaran din ile daha içli dışlıdır. İnsanların avam tabakası arasında ve derin bir dînî kültüre sahip olmayan okumuş çevrelerde çekiciliğe sahiptir. Bu nedenle bu gibi düşünceler uzun ömürlü olmuş ve İslam coğrafyasında ve İslam düşüncesi içerisinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu noktadaki tehlike tasavvufun geçmişte bizim önümüzde bulunan felsefe ile olan güçlü -ve eskiye dayanan- ilişkisidir. Doğa bilimin gelişmesi, medeniyetin ilerlemesi ve teknolojinin canlılığı engellenemez. Bu noktada izlenen usulü düzeltmediğimiz ve takip edilen yönü Kur'an ve sünnette yer alan ya da asıl fitrî yöne kanalize etmediğimiz sürece engel olacak bir etken de bulunamaz. Keramet ve mucizeler konusundaki bu klasik gnostik fikirlerin şu modern çağda ilim sahibi tasavvuf büyükleri tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Meselâ İmam Muhammed Mâdî el-'Azâim⁷⁴² *Esrâru'l-Kur'an* adlı Kur'an tefsirinde bu türden görüşleri bizlere sunarak şunları söylemektedir: "Madde aleminde nefislerin etkileri gerçekten ilginçtir. Ruhların etkileri ise bundan daha da ilginçtir. Çünkü şeriatın kalelerinde kendilerinden razı olunan kimselerin ruhları süflî ve ulvî alemde mutlak tasarruf hakkına sahiptirler." Daha sonra mucizeleri de açıkça aynı şekilde tefsir ederek şu satırlara yer vermektedir: "Kur'an'da da bunu destekleyen deliller bulunmaktadır. Meselâ; göğsün (Rasûlullah (sav)'ın göğsünün) yanılması, denizin yanılması ve meleklerin Rasûlullah (sav)'a yardım için inmeleri."⁷⁴³

⁷⁴² Asnımızın alimlerinden ve Azaimiyye tarikatının kurucusu. H. 1356 yılında vefat etmiştir.

⁷⁴³ *Esrâr ul-Kur'an* c.1 s. 124, Birinci baskı, Muhammed Halef Basımevi, Kahire, tarihsiz

BEŞİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBERLİĞİN MÜKTESEP OLDUĞUNA DAİR

Giriş:

Geçen bölümden anladığımıza göre İşrâkî sûfîlerin peygamberlik hakkındaki görüşleri, İşrâkî felsefe ve feyz (sudur) teorisi temelleri üzerine kuruludur. Onlara göre peygamberlik beşer nefsinin melekler düzeyine varana dek yükselişinden başka birşey değildir.⁷⁴⁴ Bu iki teori hem kendi içinde ve hem de bilimsel bakış açısından geçersizdir.

Söz konusu teorilerin ne şekilde geçersiz oldukları daha önce kanıtlanmıştı. Şimdi burada peygamberlik ve vahy hakkındaki görüşleri dînî bakış açısından tartışmak ve daha sonra da kendimizce doğru olduğuna inandığımız ve Kur'an ve sünnet tarafından da onaylanan görüşü beyan etmek istiyoruz.

Geçen satırlardan tesbit ettiğimize göre sûfî felsefeciler neredeyse peygamberliğin de velilik gibi müktesep (kazanılmış) olduğunu, fitrî ve Allah'ın seçimine bağlı olmadığını söylemekte. Vahyin de bazı hallerde nefsin geliştirilmesi ve hazırlanmasından kaynaklanarak akıllarda ve nefislerde bulunan mana ve haber sayfasına yansıdığını ifade etmekte. Buna göre vahiy Allah katında değildir.

⁷⁴⁴ Bk. el-İşârât, İbn Sînâ s.829-834; 752-765; 886

Yine anladığımız kadarıyla kâhinleri, sihirbazları, delileri, sûfi velileri ve hastaları peygamberlere denk görmekteler. Bu da peygamberlerin bilgilerini o kimselerin yaşadığı metafizik olayları açıklar gibi açıklamalarından, her iki gruba da kişisel güç ile doğaya ve evrene etki etme kuvvetini isnad etmelerinden ve bunu da mucize ve diğer olağanüstü olaylar hakkında bir açıklama olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bir anlamda mucizeleri hafife almak ve aşağılamaktır. İşlevlerinden yoksun kılınmak ve iptal etmek maksadıyla ilâhî inayet ve kudretin etkisi bulunduğunu inkar etmek demektir.⁷⁴⁵

Birinci noktayı -peygamberliğin kazanılmış olduğunu- tartışmakla başlamak istiyoruz.

Bu tür bir görüş peygamberliğin hafife alınması anlamına gelir. Peygamberlik gerçeği ve peygamberlerin yaşamları bu görüşü reddetmektedir. Bi'setlerinden önce çocukluklarında ve gençliklerinde yaşadıkları hayatları peygamberlerin bu görevlerinin sırf ilâhî bir seçime dayandığını, daha çocukluklarından itibaren peygamber olduklarını ve kendilerine peygamberlik gelmezden önceki halleri, davranışları ve inançları ne ise peygamberlik geldikten sonra da aynı olduğunu kanıtlamaktadır.⁷⁴⁶

Kur'an-ı Kerim'de yer alan peygamber kıssaları bu konuda en güzel tanık, peygamberler ve peygamberliği tanımamızda en güzel başvuru makamıdır. Hz. İsa (as) daha henüz beşikte iken insanlarla konuşuyor; onlara kendisinin peygamber olduğunu, annesine iyilikte bulunan bir yavru olduğunu, Allah'ın kendisine kitap verdiğini, her nerede bulunursa bereketli kılındığını, hayatı boyunca namaz ve zekat ile emredildiğini, vermiş olduğu bu haberlerin aynı şekilde gerçekleşeceğini ve toplumu tarafından zorla bırakılmak istendiği durumlarda Allah'ın kendisini darda bırakmayacağı haberini veriyordu.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Bk. Dirâsât fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s.200-205

⁷⁴⁶ en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ fî Dav'il-Kur'an'il-Kerîm, Ebû'l-Hasen en-Nedvî s.8; en-Nübüvve, Muhammed Ali es-Sâbûnî s.10,15,16

⁷⁴⁷ Tafsilat için bk. Al-i İmrân:33-43; Mâide:109-120; Meryem:16-35; Ayrıca en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ, es-Sâbûnî s.221,207,208

Yusuf (as)'a babası daha küçük yaşlarda iken peygamber olacağı haberini vermişti. Bu görüşünde Hz. Yusuf (as)'ta gördüğü davranış ve yaşantısında gözlemlediği peygamberlik özelliklerinden hareket etmekteydi. Bu özellikler onda daha sonra da görülmeye devam etti. Azîzin kızı ile arasında geçen olayda takındığı tavırda ve sonunda kadının onun sadıklardan olduğuna ve ne kendisinin, ne de arkadaşlarının onun (as) bir kötülüğünü bilmediklerine tanıklık etmesinde de sözkonusu özellikler ortaya çıkmıştır.

Hız. Yusuf'taki bu özellikler arkadaşları ile geçirdiği hapishane yaşamında ve onlar tarafından 'sıddîk' diye adlandırılmasında da görülmektedir. Yusuf Sûresi'nde anlatılan kıssanın sonuna dek bu özellikler görülebilmektedir. Bu kıssa Allah'ın risalet için seçtiği şahsın yüceliği, yaptığı her işte ve her davranışta Allah'ın beraberliğinin kesin bilgisi içinde bulunduğu ve çeşitli devrelerinde hakkın batıla galip geldiği ile ilgili en güzel misaldir.⁷⁴⁸

Tüm bunlar ne Farâbî, İbn Sînâ ve Sühreverdi'nin riyazeti ile ve ne de nefsî gelişim düşünceleri ile gerçekleşmiştir.⁷⁴⁹

Musa (as) bizlere en yüce iman görüntüsünü ve başından geçirdiği zor durumlar karşısında Allah'a sığınma içerisinde fitrî peygamberliğin nasıl olduğunu göstermektedir. Mısır'dan çıkarıldığı sırada *"Rabbim beni zalimler topluluğundan kurtar."* (Kasas-21) şeklindeki duasına Allah, onun Medyen'e yaptığı yolculuğun sonunda kendisinden önceki peygamberin diliyle cevap vermiştir: *"Korkma, o zalimler topluluğundan kurtuldun."* (Kasas-25)

Medyen sahibinin kızı O'nun üzerindeki en önemli peygamberlik özelliğini tesbit ederek babasına şöyle demektedir: *"Babacığım, onu ücretle tut. Çünkü senin ücretle tuttuklarının en iyisi, kudretli ve emin bir kişidir."* (Kasas-26)⁷⁵⁰

⁷⁴⁸ Bk. Yusuf Sûresi; Krş. A.g.e. s.261,270,271

⁷⁴⁹ Bk. Feth'ul-Kadîr, eş-Şevkânî c.3 s.13

⁷⁵⁰ Feth'ul-Kadîr, eş-Şevkânî c.3 s.161-166; en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ, es-Sâbüni s.175-185

Rasûlullah (sav)'ın çocukluk yaşantısı ve peygamberlik gelmezden önceki hayatı da diğer peygamberlerden farklı değildir. Öyle ki onun bu tür bir yaşantıya sahip olması, aralarında birçok ahlaksızlığın ve haksızlığın ayyûka çıktığı toplumu tarafından 'el-Emin' diye adlandırılmasına⁷⁵¹ vesile olmuştur.

Zevcesi Hatice (r.anhâ) de kendisine peygamberlik verilmeden ve risaletle görevlendirilmeden önce⁷⁵² onun peygamberliğine ve sahip olduğu yüce nebevî ahlaka tanıklık eder. Tüm bunlar onun bünyesinde ta çocukluk çağlarından bi'setine dek selim bir fitrat ve her davranışında görülebilen asil bir yaratılışla bir araya gelmiştir. O (sav) bu nitelikleri ne halvetle, ne riyazetle ve ne de eğitimle kazanmıştır. *"Sen bundan önce hiçbir kitap okumuş değildin. Ve sağ elinle de onu yazmamıştın. O zaman bâtil söyleyenler elbette şüphe ederlerdi."* (Ankebût-48) Çocukluğundan beri O (sav) mü'min idi. Gerçek manada Allah'ı tanıyor ve O'na (cc) yöneliyordu. Kavminin tapındığı putlardan da uzak duruyordu.

İşte bu şekilde yaşamının önüne çıkan problem ve çıkmazlar karşısında -İbn Sînâ'nın bahsettiği gibi- melekleri görebileceği, seslerini duyabileceği, yüce zâtı müşahade edebileceği⁷⁵³ sonra da vahiy alacağı irfan haline ulaşmak için yakîn ya da marifet arayışı içinde uzlete çekilmiş ve kendini sırf ibadete (nüsük) vermiş bir kimse değildir. Onun yaşadığı hayat tam bir peygamber hayatı idi. Ticaret hayatıyla, çobanlık hayatıyla, yeryüzünde dolaşması ve evrenle ilgili ayetleri irdelemesi ile, yerin bitirdiği rızıklardan yemesiyle, insanlara karşı hoş ve güzel davranışıyla, onlar lehine yararlı olanı öne çıkarmasıyla ve yeryüzüne ait, sosyal ve aynı zamanda 'kâmil' olan insan için en yüce idealleri belirlenmesiyle o (sav) tam bir peygamber hayatı yaşamıştır.

⁷⁵¹ es-Sîret'ün-Nebeviyye, İbn Hişâm c.1 s.194,208

⁷⁵² Sahih'ul-Buhârî c.1 s.3; Şerh'ul-Akîdeti'l İsfahâniyye, İbn Teymiyye s.81; el-Muğnî, Kadı Abdulcebbar c.20 s.274

⁷⁵³ el-İşârât s.829-834; Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s.201

Vahiyden önceki hayat ile vahiyden sonraki hayat -Allah'ın insanlar lehine murad ettiği düzen ve kanunların teşkil ettiği yeni yaşam dışında- birbirinden farksızdır. Bununla beraber görülen farklılık çok azdır veya vahiyden sonraki yaşamına ve ahlakına oranla yok denecek düzeydedir.

Bütün bunlardan sonra peygamberliğin kazanıldığını veya seçime ve kasda bağlı olduğunu söylemeye imkan yoktur. Aynı zamanda hiçbir şahsın, velilerin veya kutupların hayatının ya da marifetinin peygamberlerin hayatı gibi olduğu ya da onların da peygamberlerin derecesine varabildikleri söylenemez.

Görüyoruz ki, peygamberler peygamberlik hakkında işin başında hiçbir bilgiye sahip olmadan bu göreve doğru Allah tarafından itilmekteler. Bu meyanda Rasûlullah (sav)'ın, kendisine ilk vahiy geldiğinde nasıl bir tepki gösterdiğini bilmekteyiz.⁷⁵⁴ Bu ilk vahyin Musa'ya gelen vahiy olduğu Hz. Peygamber (sav)'e Varaka b. Nevfel tarafından bildirilmişti.

Musa (as) bir parça kor alabilmek için ateşe doğru gidiyor ve orada Allah'ın *"Gerçekten Ben senin Rabbinim, hemen papuçlarını çıkar. Çünkü sen, kutsal vâdi Tuvâ'dasın. Ben seni seçtim. Şimdi sana vahyolunanı dinle."* (Tâhâ-12,13)⁷⁵⁵ şeklindeki nidasını işiterek ellerinde mucizenin gerçekleşmesinden ve asâsının yılanı dönüşmesinden korkuyor. Buna karşın Allah (cc) O'na şöyle sesleniyor: *"Korkma ey Musa! Çünkü benim yanımda rasûller korkmaz."* (Neml-10)⁷⁵⁶

Karşılaşmış olduğu bu ilâhî nida ve bu nida karşısında sergilediği tutumun içerdiği anlama göre Hz. Musa (as), kendisini rasûl veya nebi olmak için hazırlamış değildi.

Genel olarak peygamberlerin hayatları, kendilerini peygamberlik görevine hazırlamadıklarını gösterir. Bilakis onları hazırlayan Allah (cc)'tir.⁷⁵⁷

⁷⁵⁴ es-Seyyid Muhammed Reşid Rıza fî Risâlet'it-Tevhîd, Üstad el-İmâm Hâmiş s.137

⁷⁵⁵ Bk. Tâhâ:9-21; Kasas:30 ve öncesi; Feth'ul-Kadir, eş-Şevkânî c.2 s.127

⁷⁵⁶ Ayrıca bk. Tâhâ:21, Kasas:31

⁷⁵⁷ Tefsîr'uş-Şevkânî c.2 s.127

Bu nedenle bazılarının dile getirmiş oldukları peygamberliğin öncesinde belli bir hazırlık veya yetenek bulunduğu kanısı uyandıran düşüncenin incelenmesi gerekir. Meselâ; İmam Gazâlî sûfîlerin riyazetlerine ve bu riyâzâtın sonucu olan marifet ve sûfî zevk konusunda yorumda bulunurken şunları ifade eder: “Genel olarak kendisine nâzik olarak zevk bahşedilmemiş olan kimse, peygamberlik hakkına ancak ismen kavuşabilir. Evliyanın kerametleri -gerçekte- peygamberliğin başlangıcıdır. Rasûlullah (sav)’ın Hira dağında Rabbi ile başbaşa kalarak sadece O’na (cc) yöneldiği vakit başına gelen ilk hal de bu kabildendir.”⁷⁵⁸

Dr. Abdulhamid Mahmud’un konu hakkındaki yorumu da aynı minvaldedir. O, Hz. Peygamber (sav)’in hayatındaki bu ilk sürecin sakini bir cihad ve rûhî mücadele süreci olduğunu söyler. Hz. Peygamber (sav) bu süreç içerisinde “Örtüleri yırtmaya ve basireti ile gayb alemine nüfûz etmeye ve sonuçta Sidretü’l-Müntehâ’ya varmaya çalışmıştır. Sözkonusu cihad, tarihin akışını değiştiren mucize ve peygamberlikle son bulmuştur.”⁷⁵⁹

Aynı şey Reşid Rıza’da da görülmektedir. O Rasûl-i Ekrem (sav)’in Hira Mağarası’nda halvete çekilmesini yorumlayarak şöyle der: “Bu kazanılmış bir amel idi ve vehbî yetenekle güçlendirilmekteydi.”⁷⁶⁰

Bu söylenenler peygamberlikten ve peygamberliğin nitelendirildiği şeylerden farklıdır. Salih bir kimsenin yaşantısı peygamberliğe götüren bir yol olamaz. Fakat peygamberlik böyle bir yaşantının sebebidir. Peygamberlerde zahir olan şeyler, kasdî ve bir amaca binâen değil; sadece kişisel yaşantıdan kaynaklanmaktadır. Bunlar peygamberliğe hazırlayıcı birer vesile (irhâs) idi; peygamberliğe ulaşmak gayesiyle gerçekleştirilen çalışmalar değildi. Bu sadette İmam Muhammed Abduh şunları dile getirmektedir: “Rasûlullah (sav) vahyi kasdetmiş ve beklemiş değildi.”⁷⁶¹

⁷⁵⁸ el-Munkiz min’ed-Dalâl s.131

⁷⁵⁹ A.g.e. giriş bölümü s.22,23-25

⁷⁶⁰ el-Vahy’ul-Muhammedî s.98

⁷⁶¹ Risâlet’üt-Tevhîd s.137; Bk. Mecmû’at’ür Resâil ve’l-Mesâil, İbn Teymiyye c.5 s.85

Sonra Rasûlullah (sav) Hira Mağarası'ndaki halveti ile sûfilerin halvet ile hedefledikleri maksatları kasdetmemiştir. Rasûlullah (sav)'ın toplumunda görmüş olduğu sapıklık ve şirk, onların nasıl ıslah edilebileceklerini düşünebileceği sakın bir ortama yönelmesini gerektirmekteydi. Allah (cc)'ın şu ayeti ile murad edilen de budur: “Şaşkın-ken (dalâlette iken) seni doğru yola iletmedi mi?” (Duhâ-7)

Ayet-i kerimede ifadesi geçen şaşkınlık (dalâlet), “ihlaslı kimselerin insanlar için arzu ettikleri kurtuluş konusunda kalplerinde hissettikleri şaşkınlıktır.”⁷⁶²

Bu noktada rasûl tarafından yapılan bir hazırlık veya kendisini peygamberliğe ulaştıracak bir yetenek sözkonusu mudur? Bu konu ile ilgili olguların tümü, ıslahçının ruhu ve düşünmesidir. Bunlar ise peygamberlerin en özgün sıfatlarıdır.

Sözü edilen halvet, cahiliye döneminde her yıl Ramazan ayında sevilerek uygulanan dînî bir adet idi. Rasûlullah (sav) bu adeti sadece o zamanki toplumun en güzel adetlerini almak bâbından olmak üzere uygulamaktaydı. O (sav)'nın buradaki hedefi toplumu düzeltebileceği vesileler üzerinde düşünmek idi. Tarih, Hz. Peygamber (sav)'in senelik olarak Hira'da yaptığı bu ibadet yanında ne halvette (yalnızlıkta) ve ne de celvette (toplum içinde) başka bir ibadeti bulunduğundan bahsetmemektedir. Sadece Kâbe tavafı atamız İbrahim (as)'den gelen ve daha sonra da Rasûlullah (sav)'ın daveti ile varlığı pekiştirilen ve yapılması sürekli istenen bir ibadettir.

Buna göre Rasûlullah (sav) risalet ve nübüvvet isteğinde bulunmuş değildir. O güzel yaşayışına da kendi nefsinde kaim olan ve ilâhî vahyedişi ve risalet emrini bekleyen nübüvvet ile ancak sahip olabilmıştır:

“Sen, bu Kitab'ın sana verileceği ümidinde değildin. Ancak Rabbinden bir rahmet olarak (onu sana gönderdi). O halde sen asla kâfirlere yardımcı olma.” (Kasas:86) “Yani; fakat sana Rabbinden ümit etmediğin bir rahmet ilka edildi.”⁷⁶³

⁷⁶² Risâlet'üt-Tevhîd, Şeyh Muhammed Abduh s.136; Tefsiru Cüz'i Amme s.84,85; Tefsir'uş-Şevkânî c.5 s.445

⁷⁶³ el-Vahy'ul-Muhammedî s.98,99

Bu nedenle vahiy ansızın ve birdenbiredir.⁷⁶⁴ Müslim'in rivayetinde de bu tabir kullanılmıştır: "Ansızın hakk, karşısına çıktı." ⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ A.g.e.

⁷⁶⁵ Sahih Müslim c.1 s. 97 (Kitabu'l-İmân H.no:160); A.g.e. s.91

ALTINCI BÖLÜM

ZİHİNSEL VAHİY VE GEÇERSİZLİĞİ

İşrâkîlere göre vahyin ekseninin etkin akılla ilişkiye dayandığını ve bunun da ancak muhayyile (hayal) gücü ile gerçekleştiğini gördük. Onların bu konudaki fikirleri melekler veya -kendi tabirleri ile- akıllarla ilgili düşüncelerini temel almaktadır. Melekler -akıllar- hareketli değil; fakat hareket ettiricidirler.⁷⁶⁶ Bu da onların yetkinlik görüntüsüdür.⁷⁶⁷ Feleklerin (yörüngelerin) nefisleri ise hem hareketli ve hem de hareket ettiricidirler. Bu nedenle akılların derecesinden daha aşağıdırlar⁷⁶⁸ ve sadece cüz'ıyyâtı içerirler. Küllî (genel) ilimler ise akıllara mahsustur. Bu noktada söz konusu nefislerin hareketleri; yetkinlik kazanma istekleri ve kendilerinden yukarı seviyede bulunan akıllara benzeyebilme çabasıdır.⁷⁶⁹ İşrâkî ekol mensupları beşerî nefisleri de sözü edilen feleklerin nefislerine kıyas ederler: "Onlardan -akıllardan- sonra aşkla şevkle hareket ettiren felekî nefisler ardından beşerî nefisler gelir. Yakınlaştırılmış (mukarreb) kimselerden miraç sahibi olanlar da bu nefislerdendir."⁷⁷⁰ Beşerî nefislerin riyazet ve mücahede

⁷⁶⁶ el-İşârât s.862-867; Mecmû'at'ün fi'l-Hikme, Sühreverdî s.64,91; Hikmet'ül-İşrâk s.230,231; 240,241; Heyakil en-Nûr s.63,87

⁷⁶⁷ Heyakil en-Nûr s.64; Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.91

⁷⁶⁸ Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.90,92; Heyakil en-Nûr s.64

⁷⁶⁹ Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.90,91; el-İşârât, İbn Sînâ s.862-867

⁷⁷⁰ Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.90,91

şekillenen hareketleri de yine kendilerinden üst derecede bulunan akıllara benzeyebilmek ve onlar arasında bulunabilmek içindir.⁷⁷¹ İshrâkilerin nefsin bu dereceye varana dek gelişimi düşüncesi ile kasdettikleri budur. Bu şekilde nefis, akıllar yanında yer alır. Aralarındaki engeller kalkar ve o nefislerde varolan ilim ve haberler beşerî nefse yansır veya onda doğar.⁷⁷²

Bu görüşe göre vahiy, peygamberin nefsinde doğan bir şey veya suret ya da aşırı saflık anında ve en son akılla ilişki kurduktan sonra doğan suretlerdir. Bu durumda hiçbir yöneliş veya vahiy konusunda bilindiği gibi bir melekten insana indirildiği şeklinde bir durum sözkonusu değildir. Vahiy hakkında malum olan genel kaniya göre peygamberleri hedef alan ve kendilerine nazil olan vahiydir. Yoksa peygamberler vahyi kasdedip onu arzulamış değillerdir. *“Biz (melekler) ancak Rabbinin emriyle ineriz.”* (Meryem-64)

Buna göre vahiy -Fârâbî'nin de dediği gibi- zihinsel hayallerden ve kişisel işraktan (aydınlık) başka birşey değildir. “Ona bu hakikatler hayali suretler olarak zahir olur. Bu da en yüce mertebedir. Yani peygamberler mertebesidir. Bunun aşağısında da daha nice ve birbirinden farklı mertebeler bulunmaktadır.”⁷⁷³

İbn Teymiyye'nin görüşüne göre onların bu düşünceleri Kur'an-ı Kerim'in Rasûlullah (sav)'ın kendi sözü olmasını gerektirmektedir. “Bu da Kur'an'da *“Bu ancak bir beşer sözüdür.”* (Müddessir-25) dediği⁷⁷⁴ ifade edilen tevhid inkarcısının sözünün hakikatıdır. Genel olarak tüm müşrikler de bunu dile getirirler: *“Allah hiçbir insana bir şey indirmedir.”* demekle Allah'ı şanına yakışacak bir şekilde takdir edemediler.” (En'âm-91) Düşükleri bu hatanın sırrı, onların meleklerin Kur'an'da ve hadislerde belirtilen vasıflarına iman etmemeleridir.⁷⁷⁵ Onlar sadece Yunan

⁷⁷¹ el-İşârât s.762-765

⁷⁷² Arâ'u Ehl'il-Medîne s.15,32,33,25,26; el-İşârât s.862-871; Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.101,57,58,46

⁷⁷³ el-İşârât s.752; Mecmû'at'ün fi'l-Hikme s.57,58,121; Fi'n-Nefsi ve'l-Akl s.209

⁷⁷⁴ Bu sözü söyleyen Velid b. Muğire'dir.

⁷⁷⁵ Bk. Nakd'ul-Mantık s.99-107

veya Doğu Felsefesinin getirdiği ruhaniyete veya akıllara ait konulara inanırlar.⁷⁷⁶ Kur'an'da duydukları melek isimlerini de -aralarındaki farklılığa ve bu isimlerin gösterdiği varlıkları belirlemedeki çarpıklığa rağmen- bu felsefelerde bahsedilen isimlere uydurmuşlardır.⁷⁷⁷ "Bir çoğu melekleri birer araz olarak görürken bazıları da cevher addetmektedirler." Meleklerin araz olmasının anlamına göre, meleklerin canlı ve nâtik (konuşma kabiliyeti bulunan) ve meleklik özelliklerinden hiçbirini taşımayan varlıklar olması gerekir.⁷⁷⁸

Aslında akılların isimleri ve o isimlerin işaret ettikleri varlıklar arasındaki ilişkiye bakarsak bunların İsrâkî ekol mensupları nezdinde birer cevher olmadıklarını görürüz. Bunlar hayale en yakın manalardır ve ne hayat ve ne de irade sahibidirler. Semâvî dinlerde ifade edilen ve bizim inandığımız meleklik niteliklerine de haiz değildirlere. İsrâkîlerin belirledikleri vasıflardan birine göre melekler birer nûrânî ışıktır. Kişi bu ışığı dışarda değil, kendi nefsinde görür. Bu durum rüyada bir takım suretler görüp onlarla konuşmak ve seslerini duymak gibidir. Bu durum da yine insanın kendi nefsindeydir.⁷⁷⁹

Bu anlamda *Mişkâtü'l-Envâr* müellifi şunları dile getirmektedir: "En yüce alem manevî aklî nurlarla doludur. Bu nurlar meleklerin cevherleridir."⁷⁸⁰ Daha sonra bu temel üzere vahyin hakikatini açıklayarak şunları söylemektedir: "Yoğun hayal, safileştirildiği, inceltildiği, çeki düzene sokulup disipline edildiği takdirde aklî manalarla paralel hale gelir ve bu manalardan gelen nurun aydınlığı ile arasında engel kalmaz."⁷⁸¹

⁷⁷⁶ Târîh'ul-Felsefe el-Yûnâniyye s. 83-85, 179, 250, 251, 291, 292, 245, 246; el-Milel ve'n-Nihal s. 673, 674, 874-876, 824, 829; Resâil'il Kindî el-Felsefiyye c.1 s. 39, 40

⁷⁷⁷ Nakd'ul-Mantık s.101

⁷⁷⁸ A.g.e. ; Makâlet'ün fî Meânî'l-Akl, Fârâbî s.21, 23, 33-38

⁷⁷⁹ el-Furkân, İbn Teymiyye s.89; Şerh'ul Akîdet'il İsfahâniyye s.109; Buğyet'ül-Mürtâd s.20,21; el-İşârât s.881; Mecmû'at'ün fî'l-Hikme s. 103, 104

⁷⁸⁰ Mişkât'ül-Envâr s. 199

⁷⁸¹ A.g.e. s.217

Bu şekilde peygamberlikteki ihtiyar olayını ortadan kaldırmış oluyor. Sonuçta peygamberlik etkin akılla “şahsi yeteneklerinden dolayı ve Mele-i A'lâ'dan ilâhî hitaba tahsis edilmişlik bulunmadan”⁷⁸² ilişkiye geçen herkes için mümkün hale geliyor. İşrâkîler bu düşünceleri ile Hz. Muhammed (sav) 'inson peygamber oluşu fikrine de karşı çıkmış bulunmaktadır. Buna göre Allah'ın Rasûlullah (sav)'tan sonra başka peygamberler göndermesi mümkün hale gelmektedir. Onların Hz. Muhammed (sav) 'den sonra gelebileceklerini söyledikleri bu peygamberlerle kasdettikleri -Sühreverdi'nin de görüşü bu yöndedir- ilâhîleşmiş bilgilerdir.⁷⁸³

Aynı zamanda bu düşünce; taraftarlarınca, vahyedilen semâvî dinlerin sûfî makamlara indirgenecek şekilde tevil edilmeye çalışılması sonucu -dînî ve tarihî olarak kanıtlanmış olan- risalet ve vahyin inkarı anlamına da gelmektedir. Meselâ bu düşünce sahipleri o kutsal mekanda Musa (as) ile Allah'ın konuşmasını, sûfî makamlara benzer şekilde çeşitli evreler ve makamlar geçirmek⁷⁸⁴ şeklinde yorumlarlar. Ve bunu da Dante'nin İlâhî Komedyası'na veya Ebû'l-Alâ el-Ma'arra'nın *Risâletü'l-Ğufrân*'ındaki yolculuğuna ya da Eflotin'in yücelere yükselişine benzeyen ve Hz. Musa'dan zuhur eden hayalî bir gezinti olarak yorumlarlar.

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği gibi dağ anlamında 'Tûr' da mevcut değildir. O anlatılır . sadece malum akıllardaki ilimlerin pınarı ve keşfin kaynağıdır. Yani ilk akıldır. 'Vâdi' de geri kalan diğer akıllar için ve feyzin (sudur) bu akıllar üzerinde peşpeşe oluşu ve “peygamberlerin kalpleri demek olan vâdinin girişine”⁷⁸⁵ varana dek bir akıldan diğerine intikal edişi hususunda bir semboldür.

⁷⁸² Şerh'ul-Akîdet'il-İsfahâniyye s.108

⁷⁸³ Dirâsât fî'l-Felsefet'il-İslâmiyye s.198

⁷⁸⁴ İbn Fârid bir münâcâtında şöyle der:

Bir mahallede ateş gördüm,
Geceleyin ve aileme müjde verdim.

Daha sonra da şöyle der:

Zamanımın Musa'sı,
Parçam da bütünüm oldu.

ed-Divân s.102; Dirâsât fî'l-Felsefet'il-İslâmiyye s.192,193

⁷⁸⁵ Gazâlî'ye nisbet edilen Mişkât'ül-Envâr s.207,208,210,69,70,73, Dr. Ebû'l-Alâ Afîfî neşri; Buğyet'ül-Mürtâd, İbn Teymiyye s.16 ve sonrası. Bu noktada hakiki anlamıyla feyz teorisi önünde bulunduğumuzu mülahaza etmekteyiz.

Fakat Kur'an'daki kıssa gayet açıktır. Orada zikredilen yerlerden sadece zahirleri kasdedilmiştir. Semâvî dinlerde meşhur olan bu gerçek ve Allah tarafından Hz. Musâ'ya özgü kılınmış olan konuşma Tûr Dağı'nın üzerinde gerçekleşmiştir. Kur'an ayetleri ve nebevî hadisler de tüm duygu ve açıklıkla bu münâcâtı isbatlamaktadır.⁷⁸⁶

Dile getirilen sözler ise bunun tam tersinedir. Bu görüş "felsefeci sâbiîlerin sözlerindendir. Ki onlara göre hakikatte (Hz. Musa'ya yönelik ilâhî) kelim ve bu kelim indiren melekler yoktur." Bu da daha önce geçtiği gibi vahyin bir tür inkândır.⁷⁸⁷ Kur'an-ı Kerim eşsiz bir mantıkla bu görüşü reddetmektedir: *'Allah hiçbir insana bir şey indirmedir.'* demekle Allah'ı şanına yakışacak bir şekilde takdir edemediler. De ki: *'Mûsâ'nın insanlar için bir nur ve hidayet olmak üzere getirdiği ve sizin onu parça parça kâğıtlar haline koyup kimini açıklayıp çoğunu da gizlediğiniz Kitab'ı kim indirdi? Üstelik sizin de atalarınızın da bilmediğiniz şeyler size (Kur'an'da) öğretilmiştir.'* *'Allah'dır (onu indiren)' de, sonra onları bırak da daldıkları sapıklıklarında oynayadursunlar.'* (En'âm-91)

Hz. Musâ'nın münâcâtı hakkında getirmiş oldukları yorum, İbnu'l-Fând'ın Dîvân'da, Sühreverdi'nin değişik eserlerinde⁷⁸⁸, Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin Kitâbu'l-Mî'râc'da⁷⁸⁹ ve diğer sûfilerin değişik vesilelerle işaret ettikleri cezbe, sûfî yükselişi ve diğer sûfî hal ve makamlarına kıyaslamalarından başka bir şey değildir. Bu yapılanlar semâvî risalet ve ilâhî kelâmın bozularak bir tür içe dönük şatahâta/ölçüyü aşan sözlerle dönüştürülmesi işlemidir.⁷⁹⁰ Gerçekte bu içe dönük şatahât bir tür psikolojik bozukluk veya kurntu olmaktan öte geçmez. Bunlar yanında hayal, gerçeğe daha yakındır. Hatta şatahâta hakikat denen birşey mevcut değildir.

⁷⁸⁶ Kıssa Tâhâ, Neml ve Kasas Sûreleri'nde sembolizmden oldukça uzak olarak zikredilmektedir. Diğer sûrelerde de aynı şekilde yer almaktadır. Buğyet'ül-Mür-tât s.80 ve sonrası; Serh'ul-Akîdet'il-İsfahâniyye s.107,108

⁷⁸⁷ Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s.192,193

⁷⁸⁸ Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye s.105,91,92

⁷⁸⁹ el-Mî'râc, Kuşeyrî, Evliyanın yükselişine dair bölüm; Ebû Yezîd el-Bestâmî fi Tasavvuf'il İslâmî ve Târîhi s.25

⁷⁹⁰ Bu düşünce, hocam Mahmud Kasım'ın tez danışmanlığı sırasındaki yönlendirme-si sonucudur. Ayrıca bk. Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s. 200, 201, 192, 193

Çağdaş Fransız araştırmacı Prof. Roger Bastil de, Hristiyan tasavvufunda yer alan bu tür hayallerle vahyîn gerçeklerini -Musâ (as)'nın münâcâtı gibi- birbirinden tamamen ayrı tutmuştur. Allah (cc) ile Hz. Musa (as) arasında gerçekleşen hissedilir kelimeler gibi kulaklarda işitilebilen hissedilir seslerin varlığını reddetmektedir. Bu gibi haller hakkındaki araştırmasından bunların bir çeşit psikolojik ve sinirsel bozukluk olduğu sonucunu çıkarmıştır. Ona göre bu durumlar insanı hiçbir yere götürmeyen nefsin bir nevi konuşmasıdır. Böyle bir durumda zihin çapraşık bir haldedir ve düşünmeye mecali yoktur. Evet sûfîlerin bu tür bir rahatsızlık durumu dışında dile getirdikleri ve bu satırların sahibinin işaret etmiş olduğu sözleri de vardır. Bunlar dil açısından kelimelerin rolü olarak bilinen 'idrâk edilen sözler' olarak adlandırılırlar. Bu sözler, Allah'ın idrak edilmesini, söz veya belirgin bir suret bulunmaksızın sembolize edilmesini murad ettiği şeyleri ruhun derinliklerine koymasının bir sonucudur. "Bunlar idrak edenin kolayca anlayabileceği hislerdir. Ancak sûfîler bunların sözlerle açıklanmasının imkansızlığını⁷⁹¹ ve 'idrak olunan diğer görünenlerden'⁷⁹² ayırdedilebilmesinin zor olduğunu belirtmektedirler." Bu türden araştırmalara önem veren kimselere göre böyle bir durum ve bu durumdan öncekilerle Allah'ın Hz. Musa ile konuşması arasında bir ilişki bulunmamaktadır.⁷⁹³ Aynı şekilde bize göre de sözkonusu durum ile İslam tasavvufundaki benzerleri, hiçbir kapalılık ve kanışıklığa yer olmayacak şekilde netlik özelliğine sahip ve direkt gelen vahiy derecesine ulaşmazlar. Öyle ki Rasûlullah (sav) netliği ve apaçıklığı konusunda vahyin 'zil sesi' gibi olduğunu ifade etmiştir. Kur'an da vahiy hakkında şöyle der: *"Sonra Allah kendi ayetlerini sapa-sağlam yerleştirir."* (Hacc-52) *"Apaçık ayetler..."* Kur'an'da vahiy netlik ve apaçıklıkla nitelendirilir: *"Muhakkak bu alemlerin Rabbinin indirdiğidir. Onu uyarıcılardan olası diye kalbine apaçık bir lisan ile Rûhu'l-Emîn indirdi."* (Şuarâ-192-195)

⁷⁹¹ Müslüman sûfîlerin de aynı dile sahip olduklarını görmekteyiz.

⁷⁹² İbn Arabî nezdinde Allah'ın suretinde suretlenmiş olarak ifade edilen ilâhî emirlerle aynıdır.

⁷⁹³ Les Problemes de la Vie Mystique, s.80-82

Bunların ardından vahyin peygamberlerin kendi nefislerinden, zihinlerinde kaynaklandığı şüphesi dayanaksız bir şüphe-dir. Vahiy onlara Cebrâil vasıtası ile semadan iner. Tarafımızdan ma-lumdur ki, vahiy peygamber (sav)'e çeşitli şekillerde gelmekteydi. Sonra peygamberlere gelen ve hem dine ve hem de dünyaya ait kanunlar içeren bir vahyi insanların kendi nefislerinden getirme-leri güç yetirilemez bir durumdur.⁷⁹⁴ Bu da vahyin peygamberle-rin bizzat kendilerinden değil Allah'tan olduğuna dair güzel bir delildir. Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî* adlı de-ğerli eserinde bu konu üzerinde durmaktadır.

Felsefeci ve sûfî gnostiklerin meleklerin hakikatını yanlış bi-çimde anlamalarına bakarak zihinlerindeki vahiy şeklinin de bo-zulduğu açıkça anlaşılabilmektedir.

Vahye ilişkin düşüncüyü tashih etmek ve gerçekte olduğu ko-numa yerleştirmek yolunda İbn Teymiyye, sözkonusu akıllarla melekler arasında bir karşılaştırmaya ve meleklerin sahip olduk-lan hakikat üzere tanıniabilmelerini beyan etmeye çalışır. Bu, vah-yin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacak bir yoldur. Kur'an ve hadisler de bunu açıklamaya çalışmaktadır. Melekler ve melek ismi Allah'ın elçileri oldukları anlamını içermektedir.⁷⁹⁵ Melekler, Allah'ın yeri ve gökleri idare eden kevnî (kozmetik) emir-lerini⁷⁹⁶ ve indirdikleri dînî emirlerini⁷⁹⁷ uygulamada birer elçidir-ler. Sonuçta melekler felsefecilerin onlar hakkındaki kanılarından farklıdır. Kendi kendilerine kaim olabilen varlıklardır ve araz de-ğildirler. Manadan ibaret varlıklar değildirler. Hareket eden, irade ve emri uygulama kabiliyeti bulunan varlıklardır: "*Kendilerine*

⁷⁹⁴ Menâhic'ül Edille ft 'Akâid'il Mille, İbn Rüşd s.214-222

⁷⁹⁵ Çünkü 'melek' kelimesinin aslı 'mef'al' vezninde 'mel'ek'tir. 'el-Mel'ek'ten alınmadır ki, o da elçilik anlamına gelir. Bk. Tefsîr'ul-Mu'avvezeteyn s.197,198 (Mecmû'at'ür-Resâil'il-Kübrâ içerisinde), İbn Teymiyye; el-Kâ-mûs'ül-Muhît, 'l-ek' maddesi. Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "...Melekleri el-çiler kılan..."(Fâtir: 1)

⁷⁹⁶ "Nihayet birinize ölüm gelse, elçilerimiz onun ruhunu alırlar. Onlar eksik yap-mazlar." (En'âm:61)

⁷⁹⁷ "O, kendi emri ile kullarından dilediği kimseler üzerine vahy ile melekleri indi-rir."(Nahl:2)

verdiği emirlerde Allah'a asla isyan etmezler. Ne emir olunurlarsa onu yaparlar." (Tahrîm-6) Hareket etmeyen ve yerlerinde çakılı kalan varlıklar da değildirler. Kendilerine yücelen nefislere Allah'ın ilmini yansıtan aynalar mesabesinde de değildirler. Alîm olan ve gayb bilgisini sadece kendine özgü kılan Allah'tır. "Gaybın anahtarları O'nun katındadır. Onları bilen ancak O'dur." (En'âm-59) "Bütün işler O'na döner." (Hûd:23)⁷⁹⁸ Bu sâbiîlerin dile getirdiği gibi meleklerin akıllar veya rûhânî araçlarının vasıflarına sahip oldukları⁷⁹⁹ görüşünü reddeden birçok ayet ve hadis bulunmaktadır.

⁷⁹⁸ Nakd'ul-Mantık s.32,100,101

⁷⁹⁹ Buhârî ve Müslim'de rivayet edilen vahyin başlangıcı ile ilgili hadis bu konuda bir örnektir. Diğer bir örnek de yine Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen ve Rasûlullah'ın (sav) kendini insanlara arz edip de kabul edilmediğinde Cebrâil'in kendisine görünmesi ile ilgili hadistir. Bu hadiste şu ifadeler yer alır.

"Allah (cc) dağların meleğini, sana o kavim hakkında dilediğin emri vermen için gönderdi. Dağların meleği bana seslendi ve selam vererek şöyle dedi: 'Ey Muhammed! Dilersen (Mekke etrafındaki) şu iki dağı onların boynuna geçireyim...' Buhârî, Bed'ül-Halk H.no:3059; Müslim, Cihad ve Siyer H.no:1795

YEDİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBERLİĞE DAİR GEÇERSİZ DELİLLER

İslam sûfîleri ile Müslümanlardan modern Eflâtunculuk akımına tabi olanların peygamberliği kâhinlerin, hastaların, deli ve sihirbazların gaybî bilgileri, olağanüstülükleri veya uydurmaları ile kanıtlamaya çalışmaları; klasik felsefe ortamında yaygın olan ve son olarak da İhvân-ı Safâ'nın ve diğer İslam felsefecilerinin temel direği olan modern Eflâtunculuk'ta temsil edilen yıldızlardan, astrolojiden, sihirden ve büyüden etkilenen sâbiîlerin yöntemidir.⁸⁰⁰

Daha önce de belirtildiği gibi, bütün bu konularda temel dayanakları İşrâkî bilgi teorisidir. Onlara göre bu teori, peygamberlerin mucizeleri ile yukanda sözü edilen sınıfların ellerinde zuhur eden şeyler arasında ortak paydayı teşkil eder.⁸⁰¹

İslam felsefecileri, -İbn Teymiyye'nin de dediği gibi⁸⁰²- peygamberlik konusunda felsefelerinin kendilerine ulaştırdığı veriler kadarınca bir anlayışa sahip olabilmişlerdir. Vahiy konusundaki anlayışlarında yanılıya düşerek beşerî nefisleri önce felekî nefislere daha sonra da feleklerin akıllarına kıyasa kalkışmışlardır.

⁸⁰⁰ Bk. Dîrâsât fî'l-Felsefe s.204.205

⁸⁰¹ Bk. A.g.e. altıncı bölüm

⁸⁰² Şerh'ul-Akîdet'ul-İsfahâniyye s.93 (el-Fetâvâ c.5)

Onlara göre tüm etkilerin ve kozmik hareketlerin kaynağı soyut dünyadır. Aynı şekilde insânî nefis de soyut hale gelip bu alemin bağından sıyrıldığı takdirde evrende görülen varlıklar ve kendi dışındakiler üzerinde sözkonusu etki gücüne sahip olabilir. Göçertmek, boğmak, yakmak, tufan meydana getirmek, susuzluğu gidermek, hastalara şifa vermek vb. tesirlerde bulunabilir.⁸⁰³ Geçen satırlarda sözkonusu olağanüstülükler ve gaybî olayların üzerine bina edildikleri bu temellerin geçersizliği kanıtlanmıştı. Bu temellerin nefsi güçler üzerine kurulu olduğu fikri de çürütülmüştü.

Daha sonra nefsin, belirttikleri yöntemi izleyerek kâinatta ve diğer varlıklarda etki edebilecek derecede olağanüstü duruma ulaşması imkansızdır. Nefsin kuvvelerinin etkisi kendi bedenini aşmaz. Ancak diğer denk insanî nefislerde etki edebilir. Bu da eğitim vb. durumlarda geçerlidir. Bunun dışındaki hallerde ise -hipnotize gibi- etki çok az görülür. Bu gibi durumlarda yapılanlar olağanüstülük veya mucize değil alışılmış ve belli bir kurala bağlı olarak gerçekleştirilen şeylerdir.

Öte yandan aslında kendisine doğru ilerlediği hedefin tabiatında peygamberlik bahsedilen bu hususlardan tamamen farklıdır. Dolayısıyla peygamberlik Allah'ın bazı kullarını veya özel kullarını en güzel ve kâmil bir şekilde seçmesidir. Peygamberin Rabbini tanıdığı ve kendisinden korktuğu hoş bir makamdır. Bunun yanında peygamberler çeşitli kanunlarla sorumlu tutulmak suretiyle Allah tarafından mükerrem kılınır ve kendisi (cc) ile mahlukatı arasında şereflendirilirler.⁸⁰⁴

⁸⁰³ el-İşârât, İbn Sînâ s.892-900; Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye, Sühreverdî s.97-99; Hikmet'ül-İsrâk s.252-257; Heyakıl en-Nûr s.86,87

⁸⁰⁴ en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ', es-Sâbûnî s.9,15,16; en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ' fî Dav'il-Kur'ân, en-Nedvî s.5-17; en-Nübüvve, Sa'dî Yâsîn s.7-5, 123,134

a) Semâdan Gelen Elçilik ve İnsanın Metafizik Halleri

Peygamberlerin getirdiği mucizeler ile sihirbazların, hastaların ve kâhinlerin kontrolsüz ve gelişigüzel meydana gelen ve bazen tasdik çoğu kere de tekzib niteliğinde olan metafizik halleri arasında çok büyük farklar bulunmaktadır.⁸⁰⁵ Çünkü kâhin ve sihirbazlardan bu tür iddiada bulunanların genelde kendilerine hizmet eden bir cin⁸⁰⁶ bulunur. Bazı kimseler de sanırlar ki, o kâhinlerin ve benzerlerinin yaptıkları birer keramet benzeridir. “Halbuki bunlar birer şeytanî uydurma ve İblis’in aldatmalarıdır. Bu nedenle bazı bidat ehli kimselerde ve hatta kâfirlerde de zuhur ettiği görülür. Çünkü şeytan onlara daha çok meyyaldır.”⁸⁰⁷

Rasûlullah (sav)’ın şu hadisinde bu anlama işaret olunmaktadır: “Melekler insân -bir bulut- içerisine inerler ve gökyüzünde hükme bağlanan şeyi ona zikrederler. Şeytan da bunları dinleyerek kâhinlere bildirir. Kâhinler de bunlara kendi akıllarından yüzlerce yalan katar.”⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Rasûlullah’ın (sav) kendisine “Bu olay sende nasıl meydan gelmekte?” diye sorduğu Abdullah b. Sayyâd, ‘Bazen doğrulayıcı bazen de yalanlayıcı olarak.’ der. Hz. Peygamber de ona: “Uzak dur! Kaderinden başkası olamaz.” ifadelerini kullanır. Yani sen ancak kâhinlere kardeş bir kimsesin. el-Furkân, İbn Teymiyye s.138; Mukaddime, İbn Haldûn s.90

⁸⁰⁶ İslâm’ın cin tasavvuru avamın tasavvuru gibi mitolojik (efsânevi) değildir. ‘Cinn’ kelimesi, göze görülmedi ve gizlendi anlamlarına gelen ‘cenne’ kelimesinden türemiştir. Cinler Allah’ın yaratıkları olup bizim tarafımızdan görülmez ve özeri idrak olunamaz. Allah’ın yaratıkları, maddecilerin zannettiklerinden daha geniştir. Modern ilim tesbit etmiştir ki, görülmeyen dünyalarda yaşayan görülmeyen varlıklar bulunmaktadır. Bu varlıklar henüz derecesi belirlenemeyen korkunç sıcaklıktaki bir maddeden vücuda getirilmişlerdir. İşte bu gözle görülmeyen varlıklar Kur’an’ın “Cânı (cinler veya İblis ya da cinlerin atası) da daha önceden içeriye nüfuz eden yakıcı ateşten yarattık.”(Hicr-27) şeklinde nitelendirdiği varlıklardır. Bk. ‘Alemlül-Cinn ve’l-Melâike, Prof. Abdurrezzak Nevfel s.13-16, eş-Şa’b baskısı. Bu münasebetle dile getirmek isterim ki, İslam, mitolojik tasavvurların karşısındadır. Rasûl-i Ekrem (sav) kâhinlere ve falcılara gitmeyi yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “Kim falcıya gider ve ona birşey sorarsa, namazı kırk gece boyunca kabul olunmaz.” Müslim c.7 s.37, eş-Şa’b baskısı.

⁸⁰⁷ Katr’ul-Velî, eş-Şevkânî s.238; Krş. el-Muğnî, Kadî Abdulcebbâr c.15 s.259-268

⁸⁰⁸ el-Furkân, İbn Teymiyye s.138; Hadis, Buhârî ve diğerlerinde yer almaktadır.

Benzeri hallerin bu gibi kimselerin ellerinde zuhur etmesiyle ri-yazet ehli sūfîler ve diğerlerinin -deliler gibi- akıl bağları yok olmuştur ve yaptıklarını düşünerek ve bilerek yapmamaktadırlar. Bu kimselerin akıllarının idrak etmesi diğer akıllı kimselerden farklıdır. Bu kimselerde yetkin akıl sahiplerinde ve sağlıklı düşünce ve mizaca sahip olan kimselerde görülmeyen hayaller mevcuttur.⁸⁰⁹ “Bazen doğru keşiflerde de bulunabilirler. Bununla birlikte o, pislikle kirletilmiştir. Hakikatten payı olmayan kimse, elinden böyle bir şey zuhur eden Allah'ın velilerinden biri sanır.” Bu ise geçersiz bir zandır. Çünkü bu şekilde olsa Allah düşmanı kâfirlerde -Hint ve diğer ülke riyazatçılarındaki meydana geldiği gibi- zuhur etmez.⁸¹⁰

Böyle bir durumda -Rasûlullah (sav)'ın da belirttiği gibi- şeytanın etkisinin bulunması uzak bir ihtimal değildir.⁸¹¹

Bu tür insanların hakikatı böyle olduğuna göre nasıl olur da peygamberlerin yaptıkları işleri ve verdikleri haberleri, o kimselerin metafizik hallerine kıyas edebiliriz? O insanların ellerinde zuhur eden bu halleri nasıl olur da peygamberlerin getirdikleri hakkında bir doğrulama ve mesned kabul edebiliriz?⁸¹²

Vahiyle bu tür metafizik haller arasında herhangi bir bağ yoktur. Vahiy kendi tabiatı içerisinde -semâvî şeriatlerde de açıklandığı üzere- meleğin peygamberle bir ilişkisi ve meleğin peygambere gelişidir. Bu ameliyede melek, peygamberin anlayıp kavraması için bir şeyin bir kısmını veya tümünü indirir. Bu, melekler için özel bir vasıftır. Böyle bir şeye de güç yetirenler insanlar değil meleklerdir. Melekler semâvî dinlerde ve haberlerinde malum olduğu üzere kendi şekillerinden farklı bir şekle de bürünerek gelebilmektedirler. Meselâ; Cebrâil (as) Rasûlullah (sav)'a genellikle Dihyetü'l Kelbî suretinde gelirdi. Rasûl-i Ekrem (sav) Cebrâil'i (as) kendi suretinde iken ancak iki defa gördüğünü açıkça ifade etmektedir.⁸¹³ Bunlar da vahiy getirmenin dışında gerçekleşmişti.

⁸⁰⁹ (La Lande), Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie P.U.F. Paris 1951, s.282;İbn Atâullah es-Sekenderî s.72-76, İkinci baskı

⁸¹⁰ Katr'ul-Velî, eş-Şevkânî s.238

⁸¹¹ el-Furkân, İbn Teymiyye s.139; Telbîs İblîs, İbn Cevzî s.158,228,229

⁸¹² Menâhic'ül-Edille fî Akâid'il-Mille, İbn Rüşd s.216

⁸¹³ Kur'an-ı Kerim de meleklerin erkek şeklinde insan suretine bürünbildiklerine işaret eder. Bk. Hûd:76-81, Zâriyat:24-33, Sâd:21-24, Meryem:16-19

Buna göre peygamberin Cebrâîl'den vahyi alabilmek için beşeriliğinden çıkmasına gerek bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir durum insanın doğasından değildir. *“Ben de sizin gibi sadece kendisine vahyolunan bir beşerim.”* (Kehf-110)

Kendi teorilerine göre dile getirdikleri yaratıklar dünyasındaki gelişim, insanı melekler alemine ulaştıramaz. Bunun ardından onların bu görüşü kendi kendini geçersiz kılmaktadır. Çünkü melek, kendisi gibi bir başka melekten almamaktadır. Zira her ikisi de Allah'ı tanıma (marifet) konusunda birbirine denktir. Onlar bu şekildeki düşünceleri ile sanki İslâmî anlamdaki vahiy fikrini mutlak olarak iptal etmek istemektedirler.⁸¹⁴

Meleğin başka bir evrime geçip peygamberin kendisinden vahyi alabilmesi için kendi şeklinden farklı bir şekle bürür. İesi kabul edilebilir niteliktedir. İnsanın ve meleklerin doğasına uyan da budur. Bu noktada Kur'an, toplumun anlayabilmesi için peygamberin insan olarak gönderilmesinin zorunluluğunu dile getirmektedir. *“Eğer onu bir melek yapsaydık, onu peygamberi elbette bir adam şeklinde gösterirdik. Ve herhalde onları düşürmekte oldukları şüpheye düşürürdük.”* (En'am-9)⁸¹⁵ Bu ayet-i kerime müşriklerin peygamberin insan olmasına itiraz etmelerine bir cevap niteliğindedir.⁸¹⁶

Kur'an diğer bir ayette de aynı şekilde bir cevap vermekte ve şöyle buyurmaktadır: *“De ki: ‘Şayet yeryüzünde yürüyen melekler olsaydı onlara gökten melek bir peygamber gönderirdik.’”* (İsrâ-95)

İnsanların ve meleklerin yaratılışlarının tabiatı, insanların değil meleklerin farklı bir evrime geçebilmelerini gerektirmektedir. Bu noktada da modern Eflâtunculuk'un vahyi açıklamak için peygamber cihetinden gelen evrim değiştirme düşüncesinin önüne geçilmiş olmaktadır.

⁸¹⁴ Bk. Dirâsât fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye s.192-201

⁸¹⁵ Tefsîr İbn Kesîr aynı ayet.

⁸¹⁶ Bk. En'am:8 ve Furkân:7

Diğer taraftan vahyin, nefsin meleklik haline ulaşarak elde edilmesi ile ilgili görüşler iki şeyi gerekli kılmaktadır: Ya peygamberin o hal (meleklik) üzere devam etmesi - genelinin düşüncesi bu yöndedir- ki bu durumda peygamber kendi hemcinsleri ile ilişki kuramaz veya onlara Rabbinden ya da -zannettikleri gibi- etkin akıldan aldığı bilgileri aktaramaz. Ya da peygamberin nefsi geri dönerek -İbn Haldun'un tabiri ile- sözkonusu ilişkidен sonra tekrar insanlık düzeyine iner. Bu durumda rasûl meleklik halinde iken -meleklerin dili ile ve onların kavramları ile- edindiği bilgileri hatırlaması mümkün olmaz. Çünkü metafizik halde iken idrak edilen şeyler insanlık tabiatına döndükten sonra hatırlanamazlar. Bu konudaki en güzel tanık, delilik, sarhoşluk ve hipnotize durumlarıdır. Bu tür halleri yaşayan kimseler tekrar asıl tabiatlerine döndüklerinde önceki durumdan herhangi bir şey hatırlamamaktadırlar.⁸¹⁷

Nefis, o durumda elde ettiği şeyleri hatırlasa bile peygamber veya insanlıktan soyutlanmış olan kimsenin hatırlamış olduğu şeyleri insanî dili ile ifade etmesi imkansızdır. Bu nedenle Rasûlullah (sav)'a gelen vahiy, "*Apaçık Arap dili ile*" (Şuarâ-195) idi ve herkes net olarak ne dediğini anlayabilmekteydi.

Öyleyse vahiy, peygamberin farklı bir evrime geçmesini ve kendi tabiatından çıkmasını gerektirmemektedir. Aksi halde peygamber, Cebrâil (as)'in insan suretine bürünmeden vahiy getirdiği durumlarda herhangi bir şiddet duymazdı. Bu nedenle Hz. Peygamber (sav) bu hallerde gelen vahyi kendisine en şiddetli gelen vahiy olarak nitelendirmektedir.⁸¹⁸

Nitekim hiçbir rasûl veya nebi insanlığından soyutlanıp melek olduğu iddiasında bulunmamıştır.⁸¹⁹ Kur'an-ı Kerim birçok yerde Muhammed (sav)'in sadece 'rasûl insan' olduğunu vurgulamaktadır.⁸²⁰

⁸¹⁷ Bk. Reddû Ba'de Şübühâtin Esârehâ'l-Müsteşrikûn, Prof. Dr. Ebû'l-Vefâ s.7, Kahire, h.1392

⁸¹⁸ Sahih'ul-Buhârî, Bed'ül-Vahy; A.g.e. s.6

⁸¹⁹ "Muhakkak ki ben size melekim de demiyorum. (Hûd:31)

⁸²⁰ Kehf:110, Fussilet:6, İsrâ':93

İnsanlıktan soyutlanarak meleklik vasfına bürünmek ne peygamberler için ve ne de veliler için makbul değildir. Dolayısıyla peygamberlerin dışındaki kimselerin ellerinden zuhur ettiğini söyledikleri şeyler konusunda söylenebilecek tek söz, bunların herhalukârda birer kuruntu ve hayal olduğudur. Bu bağlamda İbn Teymiyye sûfilerden ve diğer kimselerden keşf ehli olanlar hakkında şunları dile getirmektedir: “Hiç kimsenin ne uyanıklık halinde ve ne de uyku halinde kendi nefsinde meydana gelen şeylerin vahiy olduğunu -makbul bir delil bulunması dışında- söyleme hakkı yoktur.”⁸²¹

İbn Rüşd de rüyasında kendisine Peygamber (sav)’in ‘Falanca ile falancanın şahitlikleri ile hüküm verme. Şu iki adil şahidin şehadetlerine binâen hükmün geçerliliğine fetva ver.’ dediğini söyleyen hakim bu rüyasını reddeder.⁸²²

Saint Trez’in şu sözleri de bu babdandır: “Zannetmekteyiz ki meydana gelen söz ve görüntülerin aynı anda Allah’a ve şeytana bağlanması mümkündür.” Roger Bastilde de bunların “beyinsel organların basit fizyolojik hareketlerine bağlanmasının” mümkün olduğunu söyler.⁸²³

Vahyin sözkonusu İşrâkî yolla alınabileceği düşüncesini geçersiz kılan bir diğer gerekçe de vahyin öncelikli hedefinin gaybden haber ulaştırmak⁸²⁴ veya mucizeler göstermek⁸²⁵ değil ‘teşrî’ oluşudur. Peygamberlerin kıyamet hakkında bildirmiş oldukları haberler, gaybı keşif anlamı değil sadece birer uyarı mahiyeti taşımaktadır. Çünkü kıyametin zamanı belirtilmemiştir. Bazı peygamberlerin şariatlerinde varolan metafizik olaylarda ise maksat bizzat bu olayların kendileri değildir. Bu olaylar o peygamberlere mahsus şartların veya toplumlarının içinde bulunduğu durumun gerektirdiği özel durumları hedeflemişlerdir. Bunlar ise -Hz. Yusuf ve

⁸²¹ Tefsîr’ul-Muavvezeteyn s.202

⁸²² el-Muvâfakât, eş-Şâtıbî c.2 s.165,166

⁸²³ Les Problèmes de la vie mystique par Roger Bastilde, s.94

⁸²⁴ A’râf:188, En’âm:50

⁸²⁵ Bk. Menâhic’ül Edille, İbn Rüşd s.212-216, 218,222

Hız. İsâ'da olduğu gibi- nadir görülen hallerdendir. Hız. Nuh'un (as) da Hız. Muhammed (sav) gibi devamlı olarak kendisinin gaybı bilmediğini ve melek olmadığını ifade ettiğini görmekteyiz.

Geçmiş semâvî kitaplarda -Tevrat'ın Hız. İsâ'dan; İncil'in Hız. Muhammed (sav)'den haber vermesi gibi- geleceğe ilişkin haberler, bu kitapların birbirini tasdiki babındandır. Önceki kitap, bir sonraki için beşiklik etmektedir.⁸²⁶

Kur'an'da önceki ümmet ve peygamberler hakkında dile getirilen haberler, ancak rasûl ve kavmi için gayb konumundadır. Çünkü bu haberler Ehl-i Kitab tarafından ve eski eser ve medeniyete sahip olan çevrelerce bilinmekteydi. Bu noktada bu tür haberlerin Kur'an'da zikredilişindeki mucizevîlik, bu haberlerin Rasûlullah (sav) ve kavmi tarafından bilinmeyip diğer bir kısım insanlarca bilinen tarihî gerçekler oluşundadır. *"Bunlar sana vahy ettiğimiz gayb haberlerindendir. Onları bundan evvel ne sen biliyordun ne de kavmin."* (Hud-49)

Semâvî risaletlerde gaybden haber vermek her şey değildir. Çağdaşları tarafından istinad edilen tek unsur da değildir. Aksine bu durum hem kendinin ve hem de sözü edilen risaletlerin Allah katından olduğunun delilidir. Ayrıca bu risaletlere sahip olanların davranışlarının tabiatında söz konusu durumu destekleyen ve risalet iddialarında doğru olduklarına delalet eden faktörler bulunmaktadır.⁸²⁷ Bizzat risaletler peygamberlere ve peygamberler de risaletlere delalet ederler. Mesih (as) peygamberler hakkında şöyle der: *"Onları verdikleri ürünlerden tanırırsınız."*⁸²⁸

Peygamberlik; bir büyü çeşidi veya abidin ya da sūfînin kendini emir alemine veya suretleri verene ya da modern Eflâtunculuk yanlısı olan mutasavvıfların ve felsefecilerin Cebrâil'e denk görmeye çalıştıkları etkin akla ulaşma çabasının bir sonucu değildir.

⁸²⁶ el-Vahy'ul Muhammedî s.56; İrşâdât'üs-Sikât, eş-Şevkânî, en-Nübüvât bölümü; Tavâli'ul Bi'set'il Muhammediyye s.32,33

⁸²⁷ el-Vahy'ul Muhammedî s.56; Minhâc'ul Edille, İbn Rüşd s.218-222; el-Munkiz min'ed-Dalâl, Gazâlî s.136; Şerh'ul Akidet'i'l İsfahâniyye, İbn Teymiyye s.77,101; en-Nübüvve, Sa'dî Yâsin s.67-73, 54-59

⁸²⁸ el-Vahy'ul Muhammedî s.56; el-Muğnî fi't Tevhid ve'l Adl c.15 s.274

b) Gaybden Haber Verme Konusunda Hastalıklı Taraf

Velilere ve insanlıklarından soyutlanmışlara nisbet ettikleri ve peygamberliği de kendisine dayandırdıkları metafizik hallerle ilgili bir kısmı psikolojik, bir kısmı da fizyolojik olan faktörleri açıklamamızın ardından peygamberlik hakkındaki anlayışlarında yanlış yola saptıkları anlaşılmaktadır. Fransız araştırmacı Prof. Roger Bastil'de de sözkonusu metafizik halleri önemseyerek konu ile ilgili *Les Problèmes de la Vie Mystique* (Sûfi Yaşamın Problemleri) adında özel bir kitap hazırlamıştır. Yazar bu kitapta konu edilen metafizik halleri ve bunlarla ilişkisi bulunup keramet olarak adlandırılan şeyleri sunarak objektif bir tartışmada bulunmaktadır. Bu konuda bizzat sûfilerin kendi sözlerine ve bu alana önem veren bazı doktorların görüşlerine dayanmakta ve sosyolog ve psikologların yardımına başvurmuştur.

Eserine bu metafizik halleri bir nebze niteleyerek başlar. Daha sonra da bu hallerin patalojik delillerini açıklamaya koyulur. Şöyle der: “Şimdi sahayı duyuşal ve evrimsel erdemlere veya beraberinde sûfi ilişkiler bulunan diğerlerine açıklamayı bıraksak yerinde olur. Psikologlar arasında hayalî söz ve görüntüler hakkında görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Lora, bunları bir tür halisünasyon olarak görür. Her ne kadar sûfiler bu kanıda olmasalar da bu, dini inançtan kaynaklanmaktadır.” Bastil'de daha sonra bu söz ve görüntülerin gerçekliği bulunmayan sadece nefsin derinliklerinden gelen şeyler olduğunu ispatlamaya çalışır.⁸²⁹

Bu sezilerin veya görüntülerin anlaşılmaması nedeniyle ifade edilebilmesinin güç olduğu hususunda bir grup araştırmacının görüşlerine yer verir. Bunların anlaşılamaması var olmamalarından dolayıdır. Bazı araştırmacıların şu görüşünü nakleder: “Anlama bilinci, anlama ameliyesine gerek olmadan mevcuttur. Bu da anlaşılabilecek şeyin var olmamasından dolayıdır.” Bastil bu görüşe şöyle bir yorum getirir: “Mutasavvuf, nefsin içerisinde bulunanın açıkça bilincine varmak, onu anlamak ve idrak etmek konusunda bir kolaylığa sahiptir. İşte onun ‘sûfi marifeti’ adı altında gerçekleştirdiği sevinci budur. Öyleyse bunlar, anlayışın sadece görünümleridir.

⁸²⁹ Les Problèmes de la vie Mystique s.95,96

Yoksa gerçek anlayış değildir. Gerçekten de sûfilerden bu gördüklerini vafsetmeleri istendiğinde -kendi sembol ve tevillerine sığınmazlarsa- basit açıklamalar getirmektedirler.⁸³⁰

Müslümanlardan İsrâkî sûfilerin bu tür durumlar hakkında söyledikleri sözlerle kasdettikleri budur. Onlar kalbi huzura erdiren, bilinci heyecanlandıran ve dilin vafsetmekten aciz kaldığı gaybî olaylara şahit olmuşlar onları görmüşlerdir.⁸³¹

Bunlarla Avrupalı sûfilerin 'kutsal üçlü'nün birliği hakkındaki müşahedeleri birbirine ne kadar benzer. Bu noktada Roger Bastilde şunları kaydeder: İkinci durumda da 'kutsal üçlü' hakkındaki sırf hayalden ibaret olan ilâhî birlik sezgileri gibi bir grup çapaşık sezgi bulunur."⁸³²

Neticesinde tilavet olunan kitaplar, hidayet ve kullara yol gösteren semâvî vahiy nasıl oluyor da böyle çapaşık ve anlaşılmaz şeyler düzeyine iniyor? Modern Eflâtunculuk takipçileri; -müşahadelelerini görülür ama anlatılmaz diye nitelendirenler- nasıl olur da gaybiden aldıklarını iddia ettikleri bu sezgilerini, bizlere net olarak ve tüm aynntısı ile ulaşan apaçık vahiy bozmaya varacak derecede kendilerine bir temel veya tasdik ya da tevil kabul edebilirler?

Sûfi Yaşamın Problemleri adlı eserin müellifi, dinler dışında da birçok hastalıklı hali arz ederek bu durumların sûfi hallerle uyuştuğunu belirtir. Sûfi hallerde de hastalıklı hallerin olabileceğini vurgular. Çünkü bunlarla haklarında özel araştırmalar yapılmış olan hastalık durumları birbirine uygun düşmektedir.⁸³³

Bastilde bu şekilde tasavvufun hastalıklı tarafları bulunduğunu sonucuna ulaşır. Bunlar 'Peychastenfe' hastalığının belirtilerine çok benzer. Bu hastalıkta, sebepsiz yere endişe ve eksiklik hissi ve değişik korkular yaşanır. Veya mitomani⁸³⁴ ve histeri hastalıklarına benzer.⁸³⁵

⁸³⁰ A.g.e.

⁸³¹ Bütün sûfilerde bulunmakta ve İbn Tufeyl, Sühreverdî gibi sezgisel felsefecilerde yaygın bir sözdür.

⁸³² A.g.e.

⁸³³ A.g.e. s.96-98. Bu noktada İbn Atâullah es-Sekenderî'yi zikretmek istiyorum. O bekâyı fenaya üstün tutar ve fenanın da ancak sûfiyi bekâyâ ulaştıracak kadânı kabul eder. Bekâyâ dönmeye kadir olamayan ise fenadan hulula veya itihada ya da vahdet-i vücuda çıkar. Bk. İbn Atâullah es-Sekenderî ve Tasavvufu, Dr. Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî s.258-263

⁸³⁴ Sinirsel bir hastalıktır. Hasta hem kendini hem de başkalarını aldatır. a.g.e. s.127,128

⁸³⁵ A.g.e. ve Telbîs İblîs, İbn Cevzî s.158, 228, 229

Keşf halleri ile ilgili olarak modern Eflâtunculuk takipçisi Müslümanlara göre yaşanan bu duruma sevkeden bir etken de bedeni zayıflatmak, yormak, ölüm derecesine getirmek ve tüm kuvvetlerini ifsad etmektir. Sühreverdî'ye göre bu küçük ölümdür.⁸³⁶ Farabi ise hastalığı, İshrâkî felsefe kalıplan içerisinde etkin akılla ilişkiye geçmenin sebebi olarak görür.⁸³⁷

Roger Bastilde'nin tasavvufi hallerin birçoğunun hastalık halleri olmasını mümkün görmesi ile mutasavvufların nefsin sûfî miracına ulaşabilmesi ve hatta gaybden haber verebilmesi için bedenin zayıflatılmasının zorunluluğu konusundaki düşüncelerini⁸³⁸ karşılaştırsak aşın gitmiş olmayız. Bu noktaya Müslüman İshrâkî sûfilere ilişkin olarak daha önce değinmiştim.⁸³⁹ İmam Şevkânî de söz konusu haller hakkında bu tip bir sonuca varır. Sûfilerin riyazet ve mücahede yolunu aştıktan sonra eriştikleri keşf iddiasını Şevkânî 'asılsız bir zan, bozuk bir hayal' olarak yorumlar ve onlar bu durumda ne Allah'ın velileri ne de düşmanlardır.⁸⁴⁰

⁸³⁶ Mecmû'at'ün fi'l-Hikmet'il İlâhiyye s.70-73,114,503,504; Mukaddime, İbn Haldûn s.92; Telbis İblîs s.158,228,229

⁸³⁷ Arâ'u Ehl'il Medîne el-Fâdila s.77

⁸³⁸ Hallâc şuna işaret eder: İnsan tasfiye olduğu zaman ona Allah'ın ruhu hulul eder ve itaatkâr hale gelir. Ne emredilse yerine getirir. Muğnî, Kadı Abdulcebbar c.15 s.270; Les Problèmes de la vie Mystique s.102

⁸³⁹ Bk. İbn Sinâ ve Sühreverdî ile ilgili paragraflar.

⁸⁴⁰ Katru'l-Velî s.239. Bu tür psiko-patalojik bir açıklamayı Zehebî'de de görmek-
teyiz. Zehebî, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud ile ve nisbet edilen normal dışı görü-
şleri ile ilgili yorumda bulunurken şunları dile getirir: "Bana göre Muhyiddin
b. Arabî kasden yalan söylüyor. Fakat O'na söz konusu halvetler ve açıklık, bozuk-
luk, hayal ve bir tür delilik etkisi yapmıştır. Felsefecilerin tasavvufu ve vahdet eh-
li hakkında birçok kitap kaleme almış ve kabul olunamaz şeyler söylemiştir. Bir
grup alim bu sözleri dinden çıkmak ve zındıklık olarak görmüşler; diğer bir grup
ise ariflerin işaretleri ve salıkların sembolleri olarak addetmişlerdir. Diğer bir
grup da birçok anlamı muhtevî sözler olarak kabul etmiş, zahirlerinin küfür ve
sapıklık, batınlannın ise hak ve irfan olduğunu söylemişlerdir." Mizân'ul İ'tidâl,
Zehebî c.3 s.108,109, Kahire, h.1325.

Dr. Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî buna şöyle bir yorum getirir: "Zehebî'nin sözlerinde
İbn Arabî'ye karşı bir haksızlık görülmekte. Ancak İbn Arabî'nin tasavvuf konu-
sundaki görüşleri ile psikolojik açıdan hayatında gerçekleştirdiği pratik riyazet-
lerin etkisini ilişkilendirmesi önemlidir." et-Tarîkat'ül-Ekberîyye, Dr. Ebû'l-Vefâ,
Muhyiddin b. Arabî anısına hazırlanmış kitapta yer alan bir araştırma. s.337.
İbn Arabî'nin kendisi hakkında anlatılan Zehebî'nin gerekçesini doğrular nite-
liktedir. İbn Arabî, uzun müddet kabirlerin yanında kalışını da kendisinin bir ri-
yazeti olduğunu belirtir. Bk. el-Fütuhât c.3 s.58,59; İbn Arabî Hayâtuhû ve
Mezhebuhû, Aseen Blasiot s.41-44

c) Evrende Tasarruf Gücü ve İnsanın Kudreti

Peygamberlere kıyasla velilerin ve sihirbazların kainatta tasarrufta bulunmaları hakkındaki iddialar iki yönden reddedilebilir:

a. Peygamberlerin mucizeleri ile kâhin ve sihirbazların ellerinden zuhur eden olağanüstü durumlar ve velilerin kerametlerinin farklı cinslerden olması.

b. Kâinatta tasarruf gücüne sahip -ne peygamber ne de başkaları- hiç kimsenin var olmaması.

a. Peygamberlerin mucizeleri ile diğerlerinin fiillerinin aynı cinsten olmadıkları konusunda şunlar söylenebilir: Musa (as) ile Firavun'un sihirbazları arasında cereyan eden olaylar, sihirbazların daha önce Hz. Musa (as)'yı da kendileri gibi zannederek meydan okumaları ve O'na galip gelmek isteyip de *"Firavunun izze ti hakkı için muhakkak biz galipleriz."* (Şuarâ-44) demelerine rağmen O'nun (as) yaptığıнын sihir olmadığını görmeleri ve mucizesine boyun eğmeleri⁸⁴¹, Musa (as)'ya inandıklarını açıklamaları ve meydan okumalarını Firavun'a yöneltmeleri, *"Bize gelen apaçık delillere ve bizi yaratana seni üstün tutmayız. Ne hüküm vereceksen ver. Sen ancak bu dünya hayatına hükmedersin."* (Tâhâ-72) demeleri ve Musa (as)'ya tabi oldukları takdirde Firavun tarafından elleri ve ayakları çaprazlama kesileceği tehdidine muhatap olmaları gibi hususlar bize peygamberlerin mucizeleri ile diğerlerinin yaptıkları arasında fark bulunduğu izlenimi veriyor.⁸⁴²

Bu noktada İbn Teymiyye şunları dile getirir: "Peygamberlerin mucizelerinin cinsi hem insanî gücün hem de diğer canlıların gücünün üstündedir. Ama peygamber muhaliflerinin -sihirbazlar ve kâhinler gibi- olağanüstülükleri insanların veya diğer canlıların yapabileceği cinstendir."⁸⁴³

⁸⁴¹ Bk. Şuarâ':41-44

⁸⁴² el-Muğnî fi'l Adl ve't Tevhîd c.15 s.259,260

⁸⁴³ A.g.e.

Peygamberin gösterdiği mucizeye ne insanlar ve ne de cinler muktedirdir. Rasûlullah (sav)’ın parmakları arasından suyun fışkırması, az miktardaki yiyeceğin çok sayıdaki askere yetmesi gibi mucizeler bu türdendir. Sihirbazların ve kâhinlerin yaptıkları ise, büyü vb. şeyler olarak bilinen ve diğer insanlar tarafından da gerçekleştirilebilecek türden olaylardır.⁸⁴⁴

Sihirbaz ve kâhinlerin gaybî olaylar hakkında verdikleri haberler de bu bağlamda incelenir. Peygamberlerin getirdikleri müjde veya uyarılar ise hilekârlığa, genelde de şeytan ve cinlerin yardımına dayanan bu kehanetlerin çok çok üstündedir. Sonra kâhinlerin verdikleri bu türden haberler rüyada da bilinebilmektedir. Bu da insanlar için normal bir hadisedir.⁸⁴⁵

Peygamberlerin ümmetlerine ve kavimlerine getirdikleri müjde ve uyarılar insanların alışık olmadıkları şeylerdir.⁸⁴⁶ Bunlar Allah’ın gayb ilmindendir. “O, kendi gaybına hiçbir kimseyi muttali kılmaz. Meğer ki beğenip seçtiği bir peygamber ola.” (Cinn-26, 27)⁸⁴⁷ Bu ise gerçekte gayb değil, risaletin müjdelemek ve uyarmak suretiyle tebliğ edilmesidir.

İşte bu şekilde peygamber mucizelerinin cinler düzeyinden dahi yüce olduğunu görüyoruz. Bu durum Allah’ın Hz. Süleyman’a vermiş olduğu özelliklerde açıkça görülmektedir. Hz. Süleyman için çalışan cinler yaptığı işlere peygamber olmayan bir insan kadar muktedir değildiler. Bunun yanında onların bu çalışmaların sözkonusu işlerde ve sanatlarda beceri sahibi olan insanların çalışma alanına giren sınırlı çalışmalarıdır.

Ancak bir peygamber olarak Hz. Süleyman (as), yaptıkları işler hususunda cinlere üstün kılınmıştı. Cinleri kendi emrinde kullanma ve onlara hükmetme kudreti kendisine bahşedilmişti. “Cinden bir kesim de Rabbinin emri ile elinin altında iş görürlerdi.” (Sebe-12), “Onlar kendisine köşklere, heykellerden, büyük havuzları andıran çanaklardan ve yerlerinde sabit

⁸⁴⁴ en-Nübüvât s.5,6; el-Muğnî c.15 s.262

⁸⁴⁵ el-Muğnî c.15 s.260-270; en-Nübüvât s.5,6

⁸⁴⁶ A.g.eserler c.15 s.260; s.7

⁸⁴⁷ en-Nübüvât s.7

kazanlardan istediğini yaparlardı.” (Sebe-13) Hz. Süleyman (as)’a cinlerin güç yetiremedikleri daha başka kudretler de bahşedilmişti. Kendisine kuşlarla konuşmak öğretilmişti⁸⁴⁸, istediği yere giden rüzgarlar onun emrine verilmişti.⁸⁴⁹

İbn Teymiyye bu durumu peygamberin hem insanlara ve hem de cinlere davet için gelmiş olması ile gerekçelendirir. Peygambere özellik olarak verilenlerin cinlerin de gücünün dışında olması gerekir.⁸⁵⁰ Bu noktada felsefecilerin peygamber mucizeleri ile sihirbaz ve kâhinlerin fiillerini birbirine denk görmeleri düşüncesinin kesinlikle geçersiz olması gerekir. Çünkü sihirbaz ve kâhinler de -birer insan olarak- peygambere uymakla mükelleftirler. Buna göre onların yaptıkları ile peygamberlerin mucizeleri birbirine nasıl denk olabilir? Çünkü mucizeler sadece ve sadece Allah (cc)’ın bir sanatıdır.⁸⁵¹ *“Allâh’ın izni olmadıkça hiçbir peygamberin kendiliğinden bir mucize getirmesi mümkün olmaz.”* (Ğafir-78)

Aynı şekilde bu konu hakkında Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî ile Mutezili Kadı Abdulcebbar Hz. Musa (as) ve Hz. İsâ (as) ’nın mucizelerini delil gösterirler. Asanın yılanı dönüşmesi karşısında sihirbazların takındıkları tutum, mevzuyla ilişkin en büyük tanıktır. Sihirbazlığın ve gözboyayıcılığın o dönem zirveye ulaştığında görüşbirliği bulunmaktadır. Buna rağmen o sihirbazlar mucize türü şeyler gerçekleştirmeye kâdir olamamışlar ve kulların fiilleri ile Allah tarafından desteklenen kimsenin fiili arasında fark olduğunu anlamışlardır. Aynı şekilde doğuştan âmâ olanı ve abraş hastası olan kimseyi tedavi etmek ve ölüleri diriltmek kulların fiilleri ile gerçekleşmiş olsaydı, Hipokrat ve onun gibi tıp ilminden haberdar olan, ilaç terkiplerini ve tedavi usullerini bilen insanlar -ki bu işin ustalandır onlar- abraş ve doğuştan körü tedavi etmekte daha hızlı davranırlardı ve Hz. Musa (as) ve İsâ (as)’dan gelen meydan okumalara maruz kalmazlardı.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Neml:16

⁸⁴⁹ Sâd:36

⁸⁵⁰ en-Nübüvât, İbn Teymiyye s.7,8,198,262,263

⁸⁵¹ Bk. Tâhâ:21,42

⁸⁵² el-Beyân, el-Bâkılânî s.8,45,46,59,60-62,91; el-Muğnî, Abdulcebbar c.15 s.256-263

Kadı Abdulcebbar peygamberler dışındaki kimselerin ellerinden zuhur edenlerin bir tür hile olduğunu açıklamaya devam ederek bunların katil ve öldürme gibi olduğunu ifade ediyor. Çünkü bu haller insanın güç yetirebildiği hususlara caridir. Sonra ölüyü diriltme konusunda da bir takım hileler mevcuttu. Meselâ ilaçla birlikte bir tür uyuşturucu kullanılmak, daha sonra da bu uyuşturucunun etkisini gidermek ve ölü denen kişiyi tekrar eski durumuna getirmek şeklinde bir hileye başvurulabilir. Tüm bunlar insanın gücü dahilindedir ve birer hile ve gözboyamadan ibarettir. Hallac ve diğerleri bu noktada gayet beceriklidirler. Çoğu kere kendilerine karşı çıkılmış, yalanları ve hileleri ortaya çıkarılmıştır.⁸⁵³

Denizin yarılması, kayadan devenin çıkarılması, abraş ve doğuştan âmâ olanın iyileştirilmesi ve kemikleri çürüyüp toz haline gelmiş olan ölünün diriltmesi gibi peygamberlerin elinde zuhur eden mucizelerin herhangi bir sihirbazın sihrinden ve kâhinin hilesinden kaynaklanmadığı ve sihirin de hilenin de insânî güç dahilinde bulunduğu hususunda insanlar hemfikirdir. Sihirbazlar ve kâhinler gibi gerekli eğitimi alıp alıştırmasını yapan herkes onların yaptıklarını becerebilir.⁸⁵⁴

Kadı el-Bâkullânî şöyle der: “Benzeri hileleri iddia edenlerin bu gözboyamalarının hakikatını merak eden insan, onlara sadece çürüyüp ufalanmış veya kokuşmuş bir kemik atsın ve peygamberlerin meydan okuyarak gerçekleştirdikleri gibi bu kemikleri diriltmelerini istesin. Kesinlikle ve kesinlikle acizlikleri ortaya çıkacaktır.”⁸⁵⁵

Kadı Abdulcebbar da *el-Muğnî* adlı eserinde Hallac ve arkadaşlarının zahiren insanları coşturan ve ilâhî harikalar zannı uyandıran oysa aslında gözboyamadan ibaret olan hilelerine yer verir. Daha sonra da insanların bu tür olaylarla fitneye düşüş sebeplerinin, nefislerinde bu çeşit şeylere karşı duydukları tazim olduğunu söyler. Aslında bu tür olaylar sırasında onları gerçek görünümünden çıkaran birçok abartı yer almaktadır.⁸⁵⁶

⁸⁵³ el-Muğnî c.15 s.263-269,275; el-Beyân s.74,75; el-Vahy'ul Muhammedî s.166,167

⁸⁵⁴ el-Muğnî c.15 s.262,263; el-Beyân s.91; en-Nübüvât, İbn Teymiyye s.198,199

⁸⁵⁵ el-Beyân s.74,75

⁸⁵⁶ el-Muğnî c.15 s.259-275

Deccal ve hilekârlar açısından söylenebilecek şeyler bunlardır. Velilerin kerametleri konusunda ise; Eş'arîler ve İbn Teymiyye bunların peygamberlerin mucizeleri gibi olduğu görüşündedirler. Ancak mucizelerin çok altındadırlar. Kerametlerin velinin elinde veya veli sebebi ile zuhur etmesinin nedeni, velinin izleyicisi olduğu peygamberin getirdiği dinin doğruluğuna delalet etmektir. Ama yine de kerametler velinin masumluluğuna veya söylediği her şeyde itaat edilmesi gerektiğine delil değildirler.⁸⁵⁷

Kadı Abdulcebbar, İmamiyye Şîası'nın; imamların elinde mucize vuku bulması gerekliliği iddiasını ele alarak bunların mucize olmadığını ve onların elinde de bu tür mucizelerin gerçekleşmesinin imkansız olduğunu ifade eder. Şöyle der: "Bu iddia sonucunda üstadlarımız onları 'imamların da peygamber olması ve Rasûlullah (sav)'tan sonra da peygamber gelmesinin caiz görülmesinin gerektiği' fikrini ileri sürerek susturmuşlardır."⁸⁵⁸ Onlar, İmamları peygamber derecesine yükselttiklerinde bu görüşü dile getirirler.

Öyleyse buna göre ümmetin çoğunluğu mucizenin insan gücü üzerinde olduğuna ve velilerin kerametleri ile sihirbazların ve kâhinlerin fiillerinde ayn bir itibar sözkonusu olduğunda hemfikirdir. Nebvî mucizeler dışında kalanlar mucizelere yaklaşamazlar bile. Tâ ki, onlardan üstün olsunlar. Sonra bu haller -kerametleri istisna edersek- kendi içlerinde dahi olağanüstülük derecesine varamazlar.⁸⁵⁹ Öyleyse durum modern Eflâtunculuk felsefecilerinin söylediği gibi değildir: "Elinde olağanüstü bir şey zuhur eden ve sonra nefsinin hayırları arındıran kimse peygamberlerden bir mucize veya velilerden bir keramet sahibi olur. Fakat olağanüstü bir şey elinde zuhur edip de kendisi kötü olan ve bu olağanüstülüğü de kötülükte kullanan kimse ise çirkin bir sihirbazdır."⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ en-Nübüvât, İbn Teymiyye s.4,5,198, el-Muğnî c.15 s.248-256

⁸⁵⁸ el-Muğnî c.15 s.218,219; Târih'ul Mezâhib el-İslâmiyye, Muhammed Ebû Zehra c.1 s.60

⁸⁵⁹ en-Nübüvât s.206,207,209,260

⁸⁶⁰ el-İşârât, İbn Sînâ s.892,899; Bk. Dirâsât fi'l Felsefeti'l İslâmiyye s.204, 205

Mucizelerle diğer olağanüstülükler arasındaki net ayrım noktası budur. Modern Eflâtunculuk takipçileri Müslümanların gözden kaçırdıkları ve eskiden peygamberleri yalanlayanlarca, sihirbazlık ve kâhinlik yapanlarca mucizelerin dışındaki olaylar harikulade değildir. Bunlara eğitimle ulaşılması imkan dahilindedir. Asıl harikulade olan peygamberlerin yaptıklarıdır ve mucizeler insanların alışa geldiklerinden yücedir. Bu nedenle insanlar daha işin hemen başında peygamberleri -doğrulukları belli olana dek- yalanlayarak onları sihirbazlıkla veya kâhinlikle ya da delilikle suçluyorlardı. Onların ellerinde zuhur eden mucizelerin alışlagelmişin dışında yüce şeyler olduklarını anlayınca da çoğu kez peygamberi tasdik edip onu destekliyorlardı.⁸⁶¹

İbn Teymiyye şunları dile getirir: “Felsefeciler kavrayamadıkları şeyden dolayı hatalara düşüyorlar. Bu noktada da birçok insanın zihnine yanlış anlayışlar giriyor. Çünkü peygamberlerin mucizelerini harikulade olarak gördüklerinde sadece o olağanüstü olayı alarak peygamberlerle diğer insanların alışlagelmiş durumları arasında ayırım yapmıyorlar.”⁸⁶²

b. Peygamberler de dahil kâinatta tasarruf gücüne sahip hiç kimsenin bulunmadığı konusu ise bizzat -başlarından çeşitli mucizeler geçmesine ve toplumları ile değişik olaylar yaşamalarına rağmen- peygamberlerin kendi hallerinden belli olmaktadır.

Hız. Nuh (as)’un mucizesi olan tufan onun kendi emri ile değil, Allah (cc)’ın emri ve fiili ile gerçekleşmişti. Bu da Allah’ın Hız. Nuh (as)’un kavmi aleyhine yaptığı bedduasına verdiği bir karşılık idi.⁸⁶³ Tufan gibi Hız. Nuh’un bizzat kendisi de ilâhî tasarrufun mahalliydi. Allah (cc) şöyle buyurur: “*Onu levhaları ve çivileri olan (gemi) üzerinde taşıdık. Korumamız altında akıyordu.*” (Kamer-13,14) Hız. Nuh oğlunu da tufandan kurtaramamıştı: “*Derken ikisinin arasına dalgalar girdi. Böylelikle o da suda boğulanlardan oldu.*” (Hûd-43)

⁸⁶¹ en-Nübüvât s.206,207

⁸⁶² A.g.e. s.262,263; et-Tenebbü’ bi’l Ğayb inde Müfekkiri’l İslâm s.96,211,267,270-273; el-Furkân, İbn Teymiyye s.99,100,138-144

⁸⁶³ Bk. Nûh:26

Hız. İbrahim (as) de kendini ateşe atılmaktan alıkoyamamıştı. Ateşi söndüren ve ateşin kötülüğünü engelleyen de kendisi değil, “Ey ateş İbrahim’e karşı serin ve selâmet ol!” (Enbiyâ-69) diyen Allah (cc) idi.

Diğer peygamberler de aynı şekilde düşmanlarını bertaraf edememişler, onların başlarına deprem, göçük, yıkıcı rüzgar vb. cezalar getirememişlerdir. Tüm bunlar Allah’ (cc)ın emri ve izni ile peygamberler lehine kendilerini yalanlayan ve eziyete maruz bırakanlardan intikam almak amacıyla gerçekleşmişti.

Kur’an-ı Kerim bunları anlatarak şöyle der: “Derken Biz her birini günahı ile aldık. Kimilerinin üzerine taş yağdıran kasırga gönderdik. Kimilerini de bir çığlık yakaladı. Onlardan kimisini yere geçirdik.” (Ankebût-40)⁸⁶⁴

Felsefecilerin bu ve benzeri mucizelerin peygamberler ve velilerin sahip oldukları nefsin tasarruf gücünden kaynaklandığını iddia etmeleri nerede kaldı?⁸⁶⁵

Peygamberlerin getirdikleri, risalet görevine özgü bir özelliktir. Risalet, insanları imana davet için gelmiştir. Risalette ve risaletin sahibinde, aydınlığı diri kalplete girerek iman etmesine vesile olan iman nuru mevcuttur. Gerçekte bu nur, sahibini bizzat mucizeye değil imana sevkeden bir nurdur. Peygamberlerin tasarruf gücü de yoktur. Onlar böyle bir şeyden de bahsetmezler. Bu nedenle Rasûlullah (sav) amcası Ebû Tâlib’e etkide bulunup da iman etmesine vesile olamadı.⁸⁶⁶ Allah (cc), azabı acele isteyen kavmine karşı peygamberinin şöyle cevap vermesini kendisine vahyeyiyor: “De ki: Eğer o acele istediğiniz şey benim yanımda olsaydı, elbette benimle sizin aranızdaki iş bitirilmiş olurdu. Allah, zâlimleri çok iyi bilendir.” (En’âm-58)

⁸⁶⁴ İbn Arabî, mucizelerin Allah’ın (cc) eseri olduğunu kabul eder. Bk. el-Fütuhât c.2 s.491

⁸⁶⁵ Bk. el-İşârât s.892-899

⁸⁶⁶ Fusûs’ul Hikem, İbn Arabî s.130; Dirâsât s.306; Menâhic’ül Edille, İbn Rüşd, Beşinci Bölüm, İkinci Mesele (Peygamberlerin Bi’seti hakkında)

Rasûlullah (sav)'ın hayatı ve yaşantısından, düşmanlarının şerini defedenin gösterdiği mucizeleri olmadığını açıkça görmekteyiz. Yaptığı savaşlarda meydana gelen -sebebe dışı- mucizelere⁸⁶⁷ güvenerek maddi sebepleri kesinlikle elden bırakmazdı. Allah'ın Müslümanları mucizelerle desteklemesi, ne onların kazanımlarından dolayı idi ve ne de etki güçlerindendi.⁸⁶⁸

Konu hakkında gelen ayet-i kerimeleri incelersek hiçbirinde mucizenin peygambere isnad edildiğini ve buna dair bir işareti göremeyiz. Aksine peygamberler, toplumlarının kendilerine yönelttikleri mucize gösterme isteklerine olumlu yanıt vermemişlerdir. *“O halde bize apaçık bir delil getirin.”* diyen topluma peygamberlerin cevabı *“Allah'ın izni olmadıkça bizim size apaçık bir delil getirmemize imkân yoktur.”* (İbrahim-10-14) olmuştur. Bunun ardından mucizeler risalet inkarcısı müstekbirlerin isteklerinin gerçekleşmesi anlamında değil, Allah (cc)'ın izni ile ve peygamberlerini desteklemek için vuku bulmaktadır. Sonuçta peygamberler mucizeler üzerinde tasarruf gücü gibi bir şeye sahip değildirler. Aynı şekilde gerçekten peygamberlerin yolunda olan salih kimseler de kerametlerini kendileri yaratmazlar. Bilakis onlar kerametlerin zuhuru anında bundan hoşnut olmazlar. Zira kerametleri, Allah'ın kendilerini sınaması olarak görürler. Modern Eflâtunculuk yanlılarının kendilerine isnad ettikleri kâinata tesir gücü gibi bir şeyi salihler, hatırlarından bile geçirmez ve böyle bir iddiada bulunmazlar.⁸⁶⁹

Hız. İsa (as) kendi elinde zuhur eden olayları Allah'a isnad eder: *“Size çamurdan bir kuş yapar ona üfürürüm, Allah'ın izniyle o derhal bir kuş olurur.. Yine Allah'ın izniyle ölüyü diriltirim.”* (Al-i İmrân-49)⁸⁷⁰

⁸⁶⁷ Bk. Tevbe: 25,26; el-Muğnî, Kadî Abdulcebbar c.15 s.278,279

⁸⁶⁸ Bk. el-Fütuhâtü'l Mekkiyye c.2 s.491

⁸⁶⁹ el-Furkân, İbn Teymiyye s.151-154; Katr'ul Velî, eş-Şevkânî s.234-238,468; el-Fütuhât c.2 s.488,489. Bu konudaki en bariz misal İbn Atâ'ullah es-Sekenderî'dir. Bk. İbn Atâ'ullah ve Tasavvufu s.69-76

⁸⁷⁰ Mucizeler hakkında İbn Arabî'nin görüşleri için bk. el-Fütuhât c.2 s.490,491

Allah (cc) sözkonusu iddiayı “O’nun izni olmaksızın nezdinde kim şefa’at edebilir?” (Bakara-255) ayeti ile reddederken bir diğer ayette⁸⁷¹ de böyle bir iddiada bulunanın kâfir olduğunu beyan eder.

Reşîd Rıza böyle bir ilkenin ölümlerin ve salihlerin kabirlerine sığınarak onlardan ihtiyaçlarını gidermek için isteklerde bulunmak gibi -şu an müşahade ettiğimiz- gizli şirk türünden sonuçlara yol açtığına değinir.⁸⁷²

Ancak aynı kişi (Reşîd Rıza), aynı konuda belirsizliğe düşmektedir. Şöyle ki; Hz. İsa’nın gösterdiği mucizelerin, onun (sav) içinde gizli bulunan ve yaratılışının doğasından kazandığı bir güçten kaynaklandığını söyler. O doğa Kur’an-ı Kerim’de de ifade edilen⁸⁷³ ilâhî ruhun üfürülmesidir. Yaratılışında asıl olan bu üfürme Hz. İsa’nın istediği anda kullandığı ve Allah’ın izni ile de etkileri zuhur eden bir güç haline gelmiştir. Kuşa can vermesi bu üfürme sebebiyledir. Bu özellik yaratılışının aslından kazandığı bir özelliktir. Ölümleri diriltmesi ve diğer mucizeleri de bu kabildendir. Reşîd Rıza, Hz. İsa’nın mucizelerini diğer peygamberlerin mucizelerinden üstün görür. Çünkü ona (as) diğer peygamberler karşısında rûhânî suretler verilmiştir. Bu suretler Allah tarafından bir ayet ile kendisine bahşedilmiştir. “Meryem’in oğlunu ve annesini bir ayet kıldık.” (Mü’minûn-50) ayetinde Kur’an’ın Hz. İsa hakkında işaret ettiği ayet olma durumu budur.⁸⁷⁴

Ancak benim görüşüme göre Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkında Kur’an-ı Kerim’in kasdettiği ‘ayet olma’, Hz. İsa’nın yaratılış yöntemidir. Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “İsa’nın misali Allah nezdinde Adem’in misali gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona ‘ol’ dedi o da oluverdi.” (Al-i İmrân-59) Bu anlam tefsirlerde de yer almaktadır.⁸⁷⁵ İmam Şevkânî konuya ilişkin olarak şöyle

⁸⁷¹ Bk. Meryem:77,78; Kasas:76-83;; el-Vahy’ul Muhammedî s.171

⁸⁷² el-Vahy’ul Muhammedî s.182; en-Nübüvât, İbn Teymiyye s.267

⁸⁷³ Tahrîm:12

⁸⁷⁴ Bk. el-Vahy’ul Muhammedî s.177,178

⁸⁷⁵ Evdah’ut Tefâsir, İbn el-Hatîb s.398,416

söyler: “Her ikisi (Hz. İsa ve annesi) hakkında da ayet aynıdır. Çünkü Hz. Meryem onu kocasız doğurmuştur.”⁸⁷⁶ Diğer bir yerde de şunu dile getirmektedir: “Hz. İsa’nın Hz. Adem’e benzetilmesi, onun Hz. Adem gibi babasız yaratılmış olmasındandır.”⁸⁷⁷

Bu Allah (cc)’ın kudreti konusunda açık bir delildir. Allah (cc) daha önce Hz. Adem’i ana-babasız yarattığı gibi Hz. İsa’yı (as) da babasız yaratmıştır. Bu durum da Hz. İsa hakkında ifade edilen ‘ayet kıldık’ durumu budur. Aynı zamanda annesi hakkında da O’nu (as) kocası olmaksızın doğurmuş olması yönünden ayettir.⁸⁷⁸ Hz. Meryem de ayet olmak yönünden Hz. İsa ile müşterektir. Hz. İsa (as)’nın ayet oluşu madde üzerindeki etki gücü ve hastalara şifa vermesi değildir. Ya da -Reşid Rıza’nın dediği gibi⁸⁷⁹- güçlü ruhunun ölünün cesedine sirayet etmesi değildir. Aksi halde Kur’an, Hz. İsa’nın annesi hakkındaki ayet olmanın da ölüleri diriltmek ve doğuştan âmâ olanları iyileştirmek -Hz. İsa’da olduğu gibi- olduğunu ifade ederdi.

Ölüleri diriltmek sadece Hz. İsa’ya özgü değildi. Kendinden önceki peygamberlerde de bu türden bir mucize veya ayet mevcuttu. İnek ve maktül kıssasında anlatıldığı üzere Hz. Musa’da da ölüyü diriltme mucizesini görmekteyiz: “O sebeple ‘Onun bir parçasını ona (ölüye) vurun’ dedik. İşte Allah ölüleri böyle diriltir. Akledersiniz diye de size ayetlerini gösterir.” (Bakara-73) Aynı şekilde Allah’ın peygamberlerinden Uzeyr (as)’de⁸⁸⁰ ve Hz. İbrahim’de de bu tip bir özelliğin bulunduğunu müşahade ediyoruz. Hz. İbrahim (as) şöyle demişti: “Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster.” Allah (cc) da cevaben: “Dört kuş al! Onları kendine alıştır. Sonra onların her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır, koşarak sana gelirler. Bil ki Allah mutlak galibdir; Hakîmdir.” (Bakara-259)⁸⁸¹

⁸⁷⁶ Feth’ul Kadîr c.3 s.411

⁸⁷⁷ A.g.e. c.1 s.315

⁸⁷⁸ Evdah’ut Tefâsîr, İbn el-Hatîb s.368

⁸⁷⁹ el-Vahy’ul Muhammedî s.177,178

⁸⁸⁰ Bu ayetlerin tefsiri için bk. Evdah’ut Tefâsîr, Feth’ul Kadîr ve Tefsîr’ul Kur’ân’il-Azîm

⁸⁸¹ Bakara:260

İsa (as) hakkında ifade edilen ayet; onun Allah'ın izni ile ölüleri diriltmesi veya kuş yaratması gibi elinde zuhur eden mucizeler değil, daha önce de ifade edildiği şekilde babasız yaratılmış olmasıdır. Bu, onun bizzat kendisi ile ilgili olan ilâhî bir mucizedir. Aynı zamanda diğer yaratıklar gibi bir babadan doğmaması yönünden olağanüstü bir şeydir.

Meryem (as)'e üfürülmüş olması Hz. İsa (as)'nın yaratılışına mahsus birşey değildir. Üfürmek gerçekte Allah tarafından tüm insanlara hayat ve varlık kazandırmak ve onları yaratmaktır. *“Bir şeyi dilediğimiz zaman sözümüz ona ‘ol’ dememizden ibarettir. O da derhal oluverir.”* (Nahl-40)⁸⁸² ayetindeki ‘ol’un anlamı budur. Hz. İsa (as)'nın yaratılışı ve doğumuna ilişkin olarak *“Ve namusunu sapaşağlam koruyan İmran kızı Meryem’i de (misal verdi). Biz ona ruhumuzdan üfürmüştük.”* (Tahrîm-12), *“İrzını koruyan o kızı da (an). Biz ona ruhumuzdan üfledik. Onu ve oğlunu âlemlere bir ibret (ayet) kıldık.”* (Enbiyâ-91) buyuran Allah (cc) diğer bir ayette de *“Muhakkak İsa’nın misali Allah nezdinde Adem’in misali gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona ‘ol’ dedi, o da oluverdi.”* (Al-i İmrân-59) buyurmaktadır. Bu ayette ifade edilen ‘ol’ kelimesi ile murad edilen *“Hani melekler demişti ki: ‘Ey Meryem, Allah kendinden bir kelime ile seni müjdeliyor. Adı, Meryem oğlu İsa Mesih’dir.”* (Al-i İmrân-45) ve *“Meryem oğlu İsa Mesih, yalnız Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı kelimesi ve kendinden bir ruhtur.”* (Nisâ-171) ayetlerindeki ‘kelime’dir.⁸⁸³ Yani geri kalan diğer insanların ruhları da Allah’ın emrinden ve Allah’tandır. Ayrıca onlar da Allah’ın kelimeleridir.⁸⁸⁴

Cebrâil (as)'in Hz. Meryem’e hitaben söylediği *“Ben ancak Rabbinin sana gönderdiği bir elçiyim. Sana temiz bir oğul vermeye (hibe) geldim.”* (Meryem-19) ayet-i kerimesindeki ‘hibe’ sadece

⁸⁸² Ayrıca bk. Ali İmrân:47; Yâsîn:82

⁸⁸³ Bk. Feth’ul Kadir c.1 s.501

⁸⁸⁴ A.g.e. ve ayrıca Evdah’ut Tefâsir, Tefsîr’ul Kur’ân’il Azîm ve Fusûs’ul Hikem s.183,184,186,208,229

Cebrâil'in Hz. Meryem'de bir sebep ve aracı oluşundandır. Ebû Amr, Yakub ve Nâfi kanalından Verş, 'hibe etmek için' anlamına gelen 'liyehebe' lafzını 'Allah beni sana hibe etmek için gönderdi.' anlamı üzere okumuşlardır.⁸⁸⁵ Hz. İsa (as)'nın ruhu da diğer insanların ruhlarından farklı değildir.⁸⁸⁶ Aynı zamanda O (as) diğer peygamberlerden farkı olmayan bir peygamberdir: *"Meryem oğlu Mesih bir rasûlden başka bir şey değildi. Ondan önce de rasûller gelip geçmişti."* (Mâide-75) Elinde zuhur eden mucizeleri de diğer mucizeler gibi ancak Allah (cc)'ın izni ile gerçekleşebilir: *"Ona üflerim ve Allah'ın izni ile bir kuş oluverir.. Ve yine Allah'ın izni ile ölüleri diriltirim."* (Al-i İmrân-49), *"Hani o, çamurdan benim iznimle kuş şekli yapardı da ona üflerdi ve benim iznimle bir kuş oluverirdi."* (Mâide-110)⁸⁸⁷

Peygamberlerin veya salih insanların kâinatta ya da insanlar üzerinde tasarruf edebildiklerini söylemek Allah hakkında bilgisizce söylenmiş bir sözdür. Reşid Rıza bizzat kendisi şu ifadeleri dile getirir: *"Bu, sonunda aslı olmayan ibadetlerin zuhur ettiği gerçek dışı batıl inançla insanların saptırıldığı aşın bir görüştür."*⁸⁸⁸

Bunun yanında peygamberlerin mucizeleri ile velilerin kerametlerinin⁸⁸⁹ öz be öz Allah'ın eseri olduğu kanıtlanmış olur. Ne insanlardan, ne cinlerden ve ne de meleklerden hiçbir yaratığın fiilleri O'nun (cc) eseri düzeyine yaklaşamaz. Sihirbazların ve kâhinlerin yaptığı işlerin her yönden mucizelerin mertebesinden aşağıda bulunduğu ve hiçbir şekilde harikuladeliikleri bulunmadığı kanıtlandığına göre, bunlarla peygamberlerin mucizelerine delil getirmek de geçersiz hale gelmiştir. Ayrıca bunların mucizelerin açıklanmasına veya anlaşılmasına yardımcı olacakları düşüncesi de asıldan yoksun kalmış olur.

⁸⁸⁵ Feth'ul Kadîr c.3 s.316,317

⁸⁸⁶ İnsanlar analarının kanınlarında iken ruhlarına üfürülür.(Secde:7-9)

⁸⁸⁷ Ayetin devamında "Yine benim iznimle doğuştan âmâ olanı ve abraşı iyileştirirdi. Ölüleri benim iznim ile diriltirdi." ifadeleri yer alır.

⁸⁸⁸ el-Vahy'ul-Muhammedî s.171

⁸⁸⁹ İmam Şevkânî'ye ait olan Katr'ul Velî alâ Hadîs'il Velî adlı eser üzerinde master tezi olarak hazırladığım çalışmamın girişinde velilerin kerametlerinin hakikatına değinmiştim. s.181-186

Tüm bunlardan sonra bu görüşü dile getiren kimsenin amacı Müslüman felsefecilerin ve sûfî felsefecilerin iddia ettikleri gibi din ve felsefe arasını bulmaktan öte dini felsefeye boyun eğdirmekten başka birşey değildir. Gayet net olarak bilmekteyiz ki İslam Dini filozofların kehânetlerine muhtaç değildir. Ayrıca bu din, kendi içinde ve zatında tamamen açık ve net; doğruya ve samimiyete yönelmek isteği ile araştırmada bulunanı da ikna edici kabiliyettedir.

Başarıya erdiren sadece Allah'tır. Her şeyin başında ve sonunda O'na sonsuz hamd olsun!

KAYNAKLAR

A- Arapça kaynaklar

- 1- Kur'an-ı Kerîm
- 2- Sahih-i Buhari- Şa'b baskısı - Kahire 1378 H.
- 3- el-Cami'us-Sahih - İmam Müslim - Şa'b baskısı Kahire h. 1374.
- 4- İbn Seb'in ve felsefetuhu es-Sofiyye, Dr. Ebu'l-Vefa el-Ganimi et-Taftazani, Dar'ul Kuttab el-Lubnani Beyrut, 1973 M.
- 5- İbn Arabi (hayatı ve görüşleri), Aseen Blasiot Terc. Dr. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1965.
- 6- İbn Ataillah es-Sekenderi ve tasavvufuhu, Doktor Ebu'l Vefa el-Ğanimi et-Taftazani, 1958 Baskısı Kahire.
- 7- Ara'u ehl'il Medîne el-Fadile, Farabi, Muhammed Ali Sabih baskısı.
- 8- el-Ara'ud-Dîniyye ve'l felsefiyye, Feylon el-İskenderiy, Dar'ul Mearif baskısı 1954. Yazan Emiyl Brihih. Tercüme; Dr. Muhammed Yusuf Musa ve Dr. Abdulhalim en-Neccar.
- 9- el-Ahlam, Dr. Tefik et-Tavil, Birinci baskı 1945 mîladi.
- 10- Ahval'un-Nefs ve resail'un Uhra li İbn Sina Tahkik ve Takdîm Dr. Ahmet Fuat el-Ehvani Birinci baskı, Kahire.
- 11- İhya'u Ulum'ud-Dîn, İmam Gazali, Şa'b baskısı.
- 12-Ehbar'u Hallac, Tahkik, Abdulhafiz b. Muhammed Medeni el-Haşımi, el-Cundi Yayınevi, Kahire.
- 13- İhbar'ul Ulema bi ehbar'il Hukema, el-Kufti Kahire baskısı h. 1326.

14- İhvan'us-Safa, Dr. Cebbur Abdunnur, Dar'ul mearif baskısı, Mısır, 1961, Seçkin Arap düşünürler serisinin 7. sayısı.

15- el-İdrak el-Hîssi inde İbn Sîna, Doktor Osman Necati, Dar'ul Mearif, birinci baskı.

16- İrşad'us-Sikat ila infak eş-Şera'i ala Tevhid ve'l mîad ve'n-Nubuwat, Şevkani, Tahkik Dr. İbrahîm Hilal, Birinci baskı. Dar'un-Nahda el-Arabiyye, Kahire 1975.

17- İrşad'ul fuhul ila tahkîk'il hakkî min ilm'il Usul, Şevkani, Muniriyye matbaası h. 1347.

18- Esas'ul Belağ, Zemaşşeri, Şa'b baskısı, Kahire.

19- Esas'u-Te'vil, Kadi Numani, tahkik Arif Tamir. Birinci baskı, Beyrut.

20- Esrar'ul Kur'an (Tefsîr) Seyyit Muhammet Madi Ebu'l Azaim. Birinci baskı Muhammed Halef matbaası. Tarihsiz.

21- el-İşarat ve't-Tenbîhat, İbn Sîna. Tahkik Dr. Süleyman Dünya. Birinci baskı. Dar'ul Mearif Kahire.

22- Usul'ul felsefe el-İşrakîyye inde Şihabuddîn es-Suhreverdi. Dr. Muhammed Ebu Reyyan Birinci baskı. Mısır.

23- el-İ'tisam, İmam İbrahim Musa eş-Şatibi. Menar baskısı h. 1332.

24- İlcam'ul Avam an ilm'il Kelam. İmam Gazali el-Cuneydi baskısı. el-Kusur el-Aliye serisi arasında.

25- el-İnsan'ul Kamil fi ma'rifet'il evahir ve'l evail. Abdulkerîm el-Ceylani. Muhammed Ali Sabîh baskısı. h. 1383.

26- el-İnsan ve'l kevn fi'l İslam. Dr. Ebu'l Vefa Taftazani. Kahire M. 1975.

27- Evdah'ut-Tefasir, İbn Hatip, Altıncı baskı. Kahire.

28- Buğyet'ul Murtad fi'l Mevrid ala'l mutefelsife ve'l Karamite ve'l batiniyye. Mevmuat'ul fetavi. İbn Teymiyye. h. 1329.

29- Behcet'un nufus ve Tahliluha bima leha ve aleyha. İbn Ebi Cemre el-Endulusi. Birinci baskı. Kahire.

30- el-Beyan an'il fark beyne'l-mu'cizat ve'l keramat ve'l hiyel ve'l kehane ve's-sihr ve'n-Narencat. Yayımlayan Papa Richert Yusuf Mekarîsi el-Yesvi', Mektebet'uş-Şarkîyye Beyrut 1958.

31- Tarih'ul fikr'ul Endelusi, Anihal Censalis Balesya. Tercüme Dr. Hüseyin Mu'nis, Kahire baskısı 1955.

- 32- Tarih'ul felsefe el-İslamiyye, Henry Kurbanî, Tercüme, Nasir Merve ve Hasan Kabîsî. Beyrut 1966.
- 33- Tarih'ul felsefe fi'l İslam, C. Di Bour, Tercüme Dr. Muhammed Abdu'l hadi Ebu Zubde. Lecnet'ut-Te'lif baskısı 1967.
- 34- Tarih'ul felsefe el-Yunaniyye, Yusuf Kerem Beşinci bakı 1969. Kahire. Lecnet'ut-Te'lif baskısı.
- 35- Tarih'ul Mezahib el-İslamiyye, Şeyh Muhammed Ebu Zehra. Birinci baskı. Kahire. Dar'ul fikr el-Arabi.
- 36- Te'vil'ud-De'a'im. Kadi Numan b. Muhammed. Tahkik Muhammed Hasan el-A'zami. Dar'ul Mearif baskısı. Birinci baskı.
- 37- Tesbit'ud Delail'un-Nubuvve. Kadi Abdulcebbar el-Hemezani. Tahkik Dr. Abdulkerim Osman Beyrut baskısı. Birinci baskı.
- 38- Et-Tuhaf fi mezahib'is-Selef, İmam Şevkanî, Menar baskısı. Birinci baskı.
- 39- et-Tuhaf el-İrakiyye fi'l a'mal el-Kalbiyye İdaret'ut-Tibae el-Muniriyye baskısı. Birinci baskı ve Selefîyye matbaası.
- 40- Tahkik ma lil Hind min makulet'in makbule fi'l Akl. Bîruni. Laydın Baskısı 1887.
- 41- et-Tusaiyye er-Rabîa li Eflatun. Tercüme Dr. Fuat Zekerîya, el-Hey'e el-Miriye baskısı 1970.
- 42- İbn Sina'nın hikmet ve tabiat hakkında dokuz risalesi. Birinci baskı. Kahire h. 1326.
- 43- et-Tasavvuf, Sevret'un ruhiyye fi'l İslam Dr. Ebu'l Ala Afifi, Kahire birinci baskı.
- 44- et-Tasavvuf Tarikan ve Tecrübeten. Dr. Muhammed Kemal Ca'fer. Birinci baskı 1970.
- 45- et-Tasavvuf fi'l İslam, Menabiuhu ve etvaruhu Muhammed Sadık Arcun, 1964.
- 46- el-Tasavvuf li mezheb ehli Tasavvuf. Kilabazi Birinci baskı, 1969. Tahkik Şeyh Mahmut Nevavi.
- 47- Tefsir'ul ehlam. Freud, Tercüme Dr. Mustafa Safvan. Birinci baskı.
- 48- Tefsir Ebu Suud, el-Matbaat'ul Mısriye baskısı, Birinci baskı 1928.
- 49- Tefsir Cüz'ü Amme, Şeyh Muhammed Abduh Şa'b Baskısı.
- 50- Tefsir'ul Fahr er-Razi (Mefatih'ul Ğayb) Birinci baskı Abdurrahman Muhammed ve Kağıthane matbaası h. 1389.

51- Tefsir'il Kur'an'il azîm. Hafız İbn Kesîr. Şa'b baskısı. Birinci baskı.

52- Tefsir'ul muavezeteyn. İbn Teymiyye'nin er-Resail'ul Kubra Mecmuası arasında ikinci cüzde bulunmaktadır. Birinci baskı h. 1323.

53- et-Tefkir feridet'un İslamiyye. Abbas Mahmut el-Akkad. Kahire ikinci baskı.

54- Telbîs İblis, İbn Cevzi, İdaret'ut Tiba'e el-Munîriyye baskısı birinci baskı.

55- Telhis risalet'ul has ve'l mahsus.İbn Rüşt. Aristo'nun Nefis hakkında mecmuası arasında yayınlayan Dr. Abdurrahman Bedevî, en-Nahda el-Mısriyye baskısı 1954.

56 Telhîs ma ba'de et-Tabîa. Aristo.

57- Temhîd li tarih medreset'ul İskenderiyye. Dr. Necîb Beledî, Dar'ul mearif baskısı. Mısır 1962.

58- et-Tenebbü' bi'l Ğayb inde mufekkir il İslam Dr. Tefvik Tavîl, 1945 yılı baskısı.

59- Tenzih'uş-Şeria el-Merfu'a an'il ehbar eş-şenâ el-Mevdua. Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Irak el-Kînani. Tahkik, Şeyh Abdulvahhab Abdullatif, Birinci baskı.

60- Cami'u beyan'il ilm ve fadlihi, İbn Abdulberr, İdaret'ut-Tibae el-Munîriyye h. 1346.

61- Cami'u-Resail, İbn Teymiyye, Tahkîk, Dr. Muhammed Reşad Salim, Birinci baskı, Kahire.

62- Cemalettin el-Efğani, Dr. Mahmut Kasım. Anglo el-Mısriyye baskısı. Birinci baskı.

63- Cumhuriyet'u Eflatun. Tercüme. Hanna Habbaz. Kalem. Beyrut 1969.

64- Cumhuriyet'u Eflatun. Tercüme es Seyyide Nazle el-Hakim. Eğitim Bakanlığı yayınları. Kahire, Birinci baskı.

65- Hikmet'ul İşrak. Suhreverdi. Yayınlayan Henry Kurbani. İran baskısı 1952.

66- el-Hekim et-Tîrmîzi ve nazariyatuhu fi'l velaye. Dr. Abdul-fettah Bereke. Mecmuat'ul buhus el-İslamiyye. Birinci baskı.

67- Hilyet'ul Evliya. Ebu Nuaym el-İsfahani. el-Hanci baskısı. 1935.

68- Hayy b. Yakzan. İbn Sina, Suhreverdi, İbn Tufeyl. Tahkîk Dr. Ahmet Emîn. Dar'ul Mearif baskısı. Birinci baskı.

- 69- Hatem'ul Evliya. Muhammed b. Ali et-Tirmizî. Tahkik. Dr.Osman Yahya. el-Mektebe el-Katolikîye, Beyrut, Birinci baskı.
- 70- el-Hayat er-Ruhiyye fi'l İslam. Dr. Muhammed Mustafa Hîlmi, 1945 Baskısı.
- 71- el-Hayal fi mehzeb Muhîttin b. Arabi, Doktor Mahmut Kasım, el-Camiat'ud-Duvel el-Arabiyye4ye bağlı ma'had el-bu-hus ve'd-dîrasat el-Arabiyye baskısı, 1969.
- 72- Dairet'ul Maarif el-İslamiyye (et-Tercümet'ul Arabiyye) Hazırlayan, İbrahim Zeki Hurşit, Dr. Abdulhamit Yunus.
- 73- Darite'ul Mearif'ul Karn'ir-Rabia aşar ve'l işrîn. Muhammet Ferit Vecdî.
- 74- Dîrasat'un fi'l felsefe el-İslamiyye, Dr. Mahmut Kasım. Dar'ul Mearif baskısı, 1973.
- 75- Dustur'us-Salikin tarîku rabbil alemin. Seyyit Muhammet Madi Ebu'l Azaîm. Kahire baskısı h. 1393.
- 76- De'aîm'ul İslam. Kadi Numn b. Muhammet, Birinci bas-kı, Dar'ul mearif, Kahire 1383 h.
- 77- Delail'un Nübüvve. Beyhaki. Tahkik Seyyît Ahmet Sakr. el-Meclis'ul â'la li's-Şuun el-İslamiyye h. 1389.
- 78- Dîvan'u ibn'ul Farîd. Mahmut Tevfik matbaası Kahire.
- 79- Müsteşriklerin Kur'an hakkında ortaya attıkları bazı şüp-helere reddiyeler. Doktor Ebu'l Vefa Taftazani, Kahire 1973.
- 80- er-Reddu ala el-mantikiyyın, İbn Teymiyye Birinci baskı. Hindistan.
- 81- Resail'u İbn Seb'in. Tahkik Dr.Abdurrahman Bedevi. ed-Dar'ul Mısriye li't-te'lif ve't-Tercüme (Kültürümüz serisinden) Baskısı. Birinci baskı 1956.
- 82- Resail'u İhvan es-Safa. Tahkik Doktor Taha Hüseyin ve başkaları, el-Mektebe et-Ticariyye Baskısı 1928.
- 83- Rîsalet'ut-Tevhîd, İmam Muhammed Abduh. el-Menar baskısı, h. 1373.
- 84- Risalet'us-Sofiyye ve'l fuara, ikinci baskı el-Menar baskı-sı, h. 1348.
- 85- Risalet'ul Kuşeyrîyye, Muhammed Ali sabîh baskısı h. 1367.
- 86- er-Risalet'ul-Ledunniye. İmam Gazali'ye ait. Mektebet'ul Cüneydi'nin el-Kusur el-Avali mecmuası arasında yayımlandı.

87- er-Riaye Li hukuk'illah. Muhasibî. Tahkik. Doktor Abdulhalim Mahmut ve Taha Abdulbaki Surur, Dar'ul kutub el Hadîse. Kahire. Birinci baskı.

88- Ruh'ul meanî, Mahmut Şükri el-Alusî (Tefsîr) İdaret'ut-Tibae el-Munîrîyye. Birinci basım.

89- es-Suhreverdî, Dr. Sami el-Keyali, Dar'ul Meraif baskısı, Mısır, Seçkin Arap düşünürleri serisinin onüçüncüsü.

90- Siyret İbn Hişam, Mustafa Halebi baskısı, h. 1355.

91- Şuzurat'uz-Zeheb fi ahbarî men Zeheb. İbn İmad el-Hanbeli. Kahire baskısı h. 1351.

92- Şerh'u Nehc'ul Belağe, İbn Ebu'l Hadîd Dar'ul fikr baskısı, Beyrut, Üçüncü baskı.

93- Şerh'ul akidet'ul İsfahaniye. Beşinci cilt, İbn Teymiye'nin fetvaları arasında bulunmaktadır. Kahîre h. 1329. Diğer bir nüsha'da Dar'ul kutub el-hadise baskısı. h. 1386.

94- Şifa'ul alil fi mesaîl'il Kazai ve'l kader ve'l hikme ve't-Tahîl. İbn Kayyîm el Cevziyye.

95- Safvet'u Sahih el-Buhari. Dördüncü baskı. 1948.

96- es-Silet'u beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'. Doktor Kamîl Mustafa eş-Şiybi. 1963 baskısı.

97- es-Sofiyye fi'l İslam, Doktor Nicholson, Tercüme Nurettin Şeribe. Kahîre 1951 baskısı.

98- Taifet'ul İsmâîliyye, Doktor Muhammed Kamîl Hüseyin, Mektebet'un-Nahda el-Misrîyye. Birinci baskı.

99- Tabakat'uş-Şafiiyye, es-Subkî, Birinci baskı. 1964. İkinci baskı Tahkik: Mahmut et-Tanahi Kahîre.

100- Tabakat es-Sofîyye, es-Sulemî, Şa'b baskısı.

101- Tavalî'ul-Ba's'il Muhammediyye. Abbas Mahmut el-Akkad, Dar'ul Hilal baskısı. Kitab'ul Hilal serisinden 213 nolu, Aralık 1968.

102- Alem'ul cînni ve'l melaîke. Abdurrezzak Nevfel. Şuab baskısı, Birinci basım.

103- Uteka-u mağrib fi hatm'il evliya ve şems'ul mağrib. İbn Arabî. er-Rahmaniyye matbaası h. 1352 ve Muhammed Ali Sabîh baskısı h. 1373.

104- Avarif'ul mearif, Suhrevedi el-Bağdadî. İmam Gazalî'nin İhya kitabının hamîş'inde yayımlandı. Bulak baskısı, h. 1289.

- 105- Farabî, Said Zayîd, Dar'ul mearîf baskısı Seçkin Arap düşünürleri serisinden 31 no'lu 1962.
- 106- el-Fatimiyyun fi Mısır, Doktor Hasan İbrahim Hasan 1932.
- 107- Feth'ul Kadir fi ilmi't-Tefsîr. İmam Şevkani Halebi baskısı, Birinci baskı.
- 108- Futuhat el-Mekkiyye, İbn Arabî, Bulak Baskısı, Birinci baskı.
- 109- el-Fark Beyne'l fîrak. İmam Abdulkadir el-Bağdadî, Matbaat'ul mearîf, 1910.
- 110- el-Furkan beyne evliya'îr-Rahman ve evliya'îş-Şeytan, İbn Teymîyye, el-Cuneydî baskısı, Kahire.
- 111- el-fasl beyne'l milel ve'n-nihal, İbn Hazm. Birinci baskı Kahire.
- 112- Fusus'ul Hikem, İbn Arabi, Tahkik Doktor Ebu'l Ala Afifi. Birinci baskı h. 1361 Kahire.
- 113- Fedaih'ul batîniyye. İmam Gazalî. Tahkîk, Dr. Abdurrahman Bedevî, ed-Dar'ul Kavmiyye li't-Tibae ve'n-Neşr baskısı, 1964.
- 114- el-felsefe es-Sofiyye fi'l İslam. Doktor. Abdulkadir Mahmut. Birinci baskı, 1967.
- 115- Felsefetuna, Muhammed Bakır Sadr. Dar'ul fikr. Beyrut baskısı, 1970.
- 116- el-Fevaid, İbn Kayyîm, Tahkik, Zekeriya Ali Yusuf, 1973.
- 117- el-Fevaîd el-Mecmua fi'l ahadîs el-Mavdua. Şevkani. Ensar'us-Sünne el-Muhammediye baskısı 1960.
- 118- el-Fihrist. İbn Nedîm. Mektebet'ul Hayyat baskısı. Beyrut.
- 119- Fi-Tasavuf el-İslami ve tarihihi (Araştırmalar) Dr. Nicholson. Terceme Ebu'l Ala Afifi 1956 baskısı.
- 120- fi'l felsefe el-İslamiyye - Menhec ve tatbikuhu- Dr. İbrahim Medkur, Birinci baskı Kahire.
- 121- Fi'n-Nefs. Aristoteles. Tercüme Dr. Abdurrahman Bedevi. Mektebet'un-Nahda el-Misriyye baskısı 1954.
- 122- Fi'n-Nefs ve'l akli li felasifet'il iğrik ve'l İslam. Doktor Mahmut Kasım. Anglo el-Misriyye baskısı 1969.
- 123- Fidon ve kitab'ut-Tuffahe. Aristo. Tercüme. Dr. Alî Sa-

mi Neşşar ve biri. Dar'ul Mearif baskısı 1975.

124- Faysal'ut-Tafrîka beyn'el İslami ve'z-zendeka. İmam Gazali. el-Cüneydi baskısı. (el-Kusur el-Avali Mecmuası arasında)

125- el-Kistas'ul mustakîm. İmam Gazalî. el-Cuneydi matbaası (el-Kusur el-Avali mecmuası arasında)

126- Kısas'ul enbiya. es-Sa'leb. Mektebet'ul Cumhuriyye Kahîre baskısı.

127- Katr'ul velî ala hadîs'il velî. İmam Şevkan'ı. Tahkîk İbrahim Hilal. Dar'ul Kutub el-Hadîse 1969. yılında (Velayet'ullah ve't-Tarîku ileyha) adı ile yayımladı.

128- Kavanin'u hükmü'l Eşvak îla kaffet'i-Sofîyye bi Cemî'il afak. Şeyh Cemalettin Muhammed Ebu'l Mevahîb eş-Şazeli. (h: 800) Mektebet'ul külliyyat el-Ezherîye baskısı. 1960.

129- el-Kitab et-Tezkari, Muhittin b. Arabî, Dar'ul kitab el-Arabi, 1969.

130- el-Kıtab ez-Zehebi li mihrîcan el elfi li zikra İbn Sîna. el-İdaret'u-Sakafiye bî camî'at'ud-Düvel el-Arabîye, 1952.

131- el-Keşşaf fi't-tefsir. Zemahşeri, Birinci baskı h. 1342.

132- Keşf'uz-Zunun, Hacı Halîfe. İkinci baskı, İstanbul, 1943, Miladî.

133- Kimya'us-Saade. Ebu Hamit el-Gazali'ye ait. el-Cuneydi matbaası.

134- Letaif'ul esrar, İbn Arabî veya Tenezzul'ul eflak min alem'il ervah fi'l eflak adlı kitab, Tahkik. Ahmet Zeki Atıyye ve Taha Abdalbaki Surur Kahîre baskısı 1961.

135- el-Lum'a. Ebu Nasr es-Serrac. Tahkik Dr. Abdulhalîm Mahmut ve Taha Abdalbaki Surur. Dar'ul Kütüb el hadîse, 1960.

136- el-Mesel el-akliyye el-Eflatuniyye. Müellifi bilinmiyor. Tahkik eden. Doktor Abdurrahman Bedevî. Yayımlayan Kahire'de bulunan el-Ma'had el-frensi li'l asar eş-Şarkîye. Birinci baskı 1947.

137- Mecellet'ur-Risale, 932 ve 933.cu sayı. 1951.

138- Mecellut'u alem'ul fikr el-Kuveytiyye. 1970.

139- Mecmuat'us-Semere el-Mevziyye fi'l ara'il Farabiyye. Farabî, Laydin baskısı. Birinci baskı.

140- Mecmuat'ur-Resail ve'l mesail. İbn Teymiyye, Birinci baskı, Menar baskısı.

- 141- Mecmuat'ul fetavi İbn Teymiyye. (İkinci ciltten tevhid er-Rububiye bölümü) el-Melik Suud basımı, h. 1381.
- 142- Mecmuat'un fi'l-hikmet'il ilahîyye. Suhreverdi. Matbaat'ul Mearîf, İstanbul. Kurban baskısı, 1945.
- 143- Muhyittin b. Arabî (Alman Leibniz ile İbn Arab arasında mukayeseli bir araştırma) Yazan Doktor Mahmut Kasım. Mektebet'ul Kahîre el-Hadîse baskısı, 1972.
- 144- Mecmuat'ul Kusur el-Avali min resail'il İmam el-Gazalî, Cüneydi baskısı, Kahîre, Tarihsiz.
- 145- el-Muhtar min resaili Cabîr b. Hayyan. Mektebet'ul Hanci. h. 1354. Yayımlayan Boul Keravsi.
- 146- Medaric'us-Salikin beyne menazili iyyake na'budu ve iyyake Nestain. İbn Kayyîm. Tahkik eden, Şeyh Muhammed Hamit el-Fakî, Ensar'us-Sünne el-Muhammediye baskısı, Birinci baskı.
- 147- el-Medhal ila tasavvuf el-İslami. Seyyid el-Feyzi Kahire birinci baskı.
- 148- Medhal ila Tasavvuf el-İslam'ı. Dr. Ebu'l-Vefa Taftazani. Dar'us-Sekafe baskısı. Kahire 1947.
- 149- el-Medreset'uş-Şazeliye ve İmamuha Ebu'l-Hasan eş-Şazeli. Dr. Abdulhalim Mahmud. Dar'ul Kutub el-Hadîse. h. 1387.
- 150- Mezahib'ut-Tefsir el-İslam'ı. Tercüme Doktor Abdulhalim en-Neccar. Dar'ul kutub el-Hadîse. 1954.
- 151- el-Mezheb el-İşraki beyn'el felsefe ve'd-dîn fi'l fikr'il İslamî, Dr. Muhammed Celal Ebu'l Futuh Dar'ul Mearîf baskısı. 1972.
- 151- el-Mesaîl'ul Hamsun fi ilm'il Kelam. Fahrurrazi Kahire h. 1328 (Mecmua't'ur-Resail adı altında)
- 153- el-Mesail fi'l A'mal'il Kulub ve'l Cevarih. Muhasibi. Tahkik eden Abdulkadir Ahmet Ata. Alem'ul Kütüb baskısı. 1969.
- 154- el-Mustasfa fi ilm'il usul. İmam Gazalî, Kahire 1956.
- 155- el-Musvedde fi Usul'il fikh. Alu Teymiyye (Abdusselam. Abdulhalîm. Ahmed Abdulhalîm) Tahkik, Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Kahire h. 1384.
- 156- Mişkat'ul envar. İmam Gazali'ye ait. Tahkik. Doktor Ebu'l Ala Afifi. ed-Dar'ul Kavmiye baskısı. 1964. Bir başka nüsha da mecmuat'ul kusur el avalî'de. Kahire Metebet'ul Cündî.

157- Mişkat'ul Envar el-Hamidetu li kavaid'il batiniyet'il eşrar. İmam Yahya b. Hamza el-alevî, (h. 669-745) Tahkik, Muhammed Seyyîd el-Celîd. Dar'ul fikr'il hadis 1973.

158- Mealîm'ul fikr'il felsefi fi Usur'il Vusta. Doktor Abduh Ferrac. Anglo el-Mirîyye baskısı birinci baskı.

159- el-Mi'rac. Ebu Kasım el-Kuşeyrî. Tahkik. Doktor Ali Hasan Abdulkadir. Dar'ul kütüb el-Hadîse baskısı. Birinci basım.

160- el-Ma'rife inde müfekkîr'il müslimin. Doktor Muhammed Gallab, Dar'ul Mısriye li't-te'lif ve'n-Neşr baskısı.

161- el-Muğni. Kadi Abdulcebbar. Tahkik Doktor Mahmut Kasım ve Dr. Mahmut el-Hudayri. Birinci bölüm. Birinci basım. İkinci bölümün Tahkiki. Doktor Abdulhalim Mahmut ve Dr. Süleyman Dünya, Birinci baskı.

162- Mukaddîme. İbn Haldun. Ezher Matbaası ve Şa'b baskısı.

163- el-Maksît el-Esna Şerhu Esma'llah'il Hüsna. İmam Gazali. Kahire 1961.

164- el-Melamitîyye ve's-Sofîyye. Doktor Ebu'l Ala Afifi. Birinci baskı. Kahire.

165- el-Milel ve'n-Nihal. Şehrîstanî. Tahkik. Dr. Muhammed Fethullah b. Bedran. Birinci baskı.

166- Min Eflatun ila İbn Sîna. Dr. Cemîl Salîba. Dar'ul Endülüs baskısı. Beyrut. Birinci baskı.

167- Kulliyet'ul Adab dergisi. Birinci cilt. 1 Mayıs 1933.

168- Menazil'is-Sairin. Abdullah el-Ensari el-Herevi, el-Ma'had el-İlmi el-frensi li'l âsar eş-Şarkîyye baskısı. Kahire 1962.

169- Menahic'ul edille fi Akaid'il Mille. İbn Rüşd Takdîm ve tahkik Dr. Mahmut Kasım. Birinci baskı Kahire.

170- Menahic'ul bahs inde müfekkîr'il İslam. Dr. Ali Sami en-Neşşar. Kahire baskısı. 1967.

171- Minber'ul İslam dergisi 11 Nisan 1963 sayısı.

172- el-Mantık'ul hadîs ve menahic'ul bahs. Doktor Mahmut Kasım. Dar'ul mearif baskısı. 1970.

173- el-Munkiz min'ed-Dalal. Ebu Hamîd Gazalî. Tahkik Dr. Abdulhalim Mahmut. Anglo baskısı.

174- Mihnac'us Sünne en-Nebevîyye. İbn Teymiye Dr. Muhammed Reşat Salîm. 1962. İkinci baskı 1321

175- el-Muvafakât. Şatibî. Menar baskısı 1914.

176- Muvafakat'u Sarih'il ma'kul Li Sahih el-Mankul. İbn Teymiye (Minhac'us Sünne en-nebeviye'nin hamışinde basılmıştır) Birinci baskı.

177- Mevaki'in-Nucum ve metali'i ehl'il esrar ve'l ulum. İbn Arabî. Kahire baskısı. h. 1384.

178- en-Nubuvvat. İbn Teymiye. İdaret'u-tibae el-muniriyye baskısı, h. 1346.

179- en-Nubuvvetu, İslah'un taktedihi rahmetullah. Sa'di Yasîn. Beyrut baskısı. 1968.

180- en-Nubuvvet'u ve'l enbiya. Muhammed Ali Sabunî. Dar'ul İrşad. Beyrut. Birinci baskı.

181- en-Nubuvvetu ve'l enbiya fi Dav'il Kur'an'il Keîm Ebu'l Hasen en-Nedevî, el-Hîndî, Mektebetu Vehbe baskısı, 1965.

182- en-Necat, İbn Sîna, el-Kurdi baskısı, Birinci baskı.

183- Nakd'ul mantık. İbn Teymiye, Cemaat'u ensar es-Sünne el-Muhammediye baskısı, Birinci baska, h. 1370.

184- el-Vahy'ul-Muhammedî. Seyyid Muhammed Reşit Rıza. İkinci baskı. h. 1352.

185- Heyakil'in-Nur. Suhreverdi. Tahkik: Dr. Muhammed Ali Ebu Reyyan, el-Mektebe et-Tîcariye baskısı. Birinci baskı.

186- el-Yevakit ve'l Cevahir, İmam Şa'rani. Kahire H. 1277.

El Yazma Kaynaklar

187- E'lam'un-Nubuvve. Maverdi. Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed Dar'ul kütüb el-Misriye. h. 1244.

188- Resail Cüneydiye. Cüneyd b. Muhammed Kahire Üniversitesi Kütüphanesinde Mikrofilmli bulunmaktadır. 9756 no ile kayıtlıdır.

189- Risalet'uz-ziyare. İbn Sina. Dar'ul kütüb el-Misriye kayıt no 26940.

190- Risaletun an kavlihi teala "Ve in ehed'un min'el müşri-kine istecareke fe ecirhu" İbn Teymiye. Dar'ul kütüb el-Misriye kayıt no: 695.

191- el-Kavl'ül eşbeh fi hadisi (Men arefe nefsehu fekad arefe rabbeh). Suyutu. Dar'ul kütüb el-Misriye kayıt no: 25.

192- el-Kavl'ül Celîy fi tasavvur'ul veliy. Suyuti. Dar'ul kütüb el-Misriye kayıt no: 28016 b.

193- el-Kafi. Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Kilîni. Kayıt no: 21227.

194- el-Kevakib ed-Durriye fi teracim es-Sade es-Sofiiyye. el-Menavi. Dar'ul kütüb el-Mısriye kayıt no: 260.

195- Nesr'ul Cevher ala hadis-i Ebi Zerr. İmam Şevkani. Dar'ul kütüb el-Mısriye'de fotokopi bulunmaktadır. Kayıt no: 33473 b.

B- Fransızca Kaynaklar

1- Les problemes de la vie mystique par Roger Bastide, première édition. Paris.

2 (La Lande): Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. P.V.F. Paris 1951.

C- İngilizce Kaynaklar

İSLAMİC STUDİES, Dr. Sayyed Hossein NASR, Beirut, First published 1967.

Yazara Ait Kitaplar

1- İrşad'us-sikat îla ittifak'îş-şera'i ala't-tevhid ve'l mi'ad ve'n-Nübüvvat. İmam Şevkani'nin bu eserini tahkik ve takdim etti. Dar'un Nahda el-arabiye yayımlandı.

2- ed-Din ve'l mücteme'

Yayınlayan Dar'un Nahda el-Arabiyye

3- Tuk'ul Hemmame. İbn Hazm el-Endülüsi. Yazar mu kitabı başkaları ile tahkik ve takdim etti. Yayımlayan, el-Mektebe el-Hüseyniyye.

4- Velayet'ullah ve't-tariku ileyha. İmam Şevkani'nin (katr'ul veli ala hadis'il veli) adlı kitabının bir tahkikidir. Üzerine talikler yapmıştır. Dar'ul kütüb el-hadise yayımladı.

5- Umena'uş-Şeria. İmam Şevkani'nin Kaza, Kanun, Fıkıh ve Akait konusunda yazdığı risaleleri üzerine tahkik ve takdimler yapılarak bu adla yayına hazırlanmaktadır.

246 Word sayfası (59.648 kelime:300=199 sh)

DR. İBRAHİM HİLAL

DİN VE FELSEFE ARASINDA
İSLÂM TASAVVUFU

Tasavvufu iki tür arasında ele alıp ortaya çıkarabiliriz. Birinci tür, Allah'ın Kitab'ı, Rasulullah (s.a.v.)nin sünneti ve sahabenin sözlerini anlama sonucu elde edilen tasavvuftur. Tasavvufun bu türüne bu eserle hakkını verdiğimi ve en iyi inceleyip açıklığa kavuşturduğumu zannediyorum. İkinci türü ise İslami çevreye yabancı kültür mirasından etkilenen veya İslam'a yabancı bazı akımları taklit etme sonucu elde edilen tasavvuftur. Bu tür tasavvufun ilk çıkışını ve dayandığı temelleri açıklamaya çalıştım. Böylece her iki tür tasavvufu açıkça önümüzde göreceğiz. Bu eser, naslara dayalı tasavvuf ile ilgili bir araştırmadır. Tasavvufda bulunan islami yönleri ele almakta, onda bulunan islam dışı yönleri ise eleştirmektedir. Bu araştırma aynı zamanda, İslam dünyasında bulunan kültürün diğer yabancı kültürlerle olan ilişkilerini ve bu ilişkilerin tarihi yönlerini ele almaktadır. Bu eser, İslam dışı yabancı kültürlerin tasavvufçuların düşünce ve yöntemlerinde etkili olduğu yönleri izah etmektedir. Dolayısı ile bu araştırma, mukayeseli bir araştırma olup etkilediği ve etkilendiği noktaları açıklamayı amaçlamaktadır.

ISBN 975-6353-02-3



9 789756 353028

internetten sipariş için

www.kitapyurdu.com



ÇİRA

