

GAZALİ ÖNCESİ SUFİ GELENEĞİNDE NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Faruk SANCAR*

ÖZET

İslam dininin üç temel esasta özetlenen iman ilkelerinden birisi de nübüvvettir. Bundan dolayı, bu konu İslam düşüncesi içerisinde görüş beyan eden her ilim adamı ve düşünce geleneğinin ilgi alanı içerisine girmiştir. Diğer İslamî disiplinlerden farklı bir epistemoloji ve varlık anlayışını benimseyen Sûfîye de bu önemli meselede imali fikirde bulunmuşlar ve konuyu kendi sistemleri ve kavramlarıyla izah etmeye çalışmışlardır. Ancak tasavvufun mahiyeti gereği şahsi bir tecrübeye dayanması, ayrıca tarihî süreç içerisinde değişik eğilimlerin belirmesi, kimi zaman bu konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun neticesinde serdedilen bazı görüşler ise Sünnî paradigma açısından kabul edilebilecek hususlar değildir.

Anahtar Kavramlar: Nübüvvet, velâyet, velî, mucize, kerâmet.

CONCEPTION OF PROPHECY IN SUFIC TRADITION BEFORE AL- GHAZALI

ABSTRACT

One of the Islamic creed epitomized by three main tenets is prophecy. Therefore, every scholar and school in Islamic thought had been interested in it. Sufi groups which had held a distinctive epistemology and ontology incomparable to other Islamic disciplines generated their own thoughts with regard to this important matter and tried to express them in terms of their system and concepts. The fact that sufism in its nature is based on personal experience; and varied kind of tendencies show themselves in historical scene has given path for the diversity of ideas. Some expressed ideas are precisely hard to accept by Sunni Paradigm.

Key Words: Prophecy, sainthood, saint, miracle, wonder

Bu makalemizde, epistemolojileri ve varlık anlayışları ile özelde kelamcılardan genelde de İslamî ilimlerin bütününden farklı bir yerde konumlanan mutasavvıfların nübüvvet konusunu nasıl ve hangi kavramlarla ele

* Arş. Gör., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

aldıklarını, bunun Sünnî kelim sistemi açısından ifade ettiği değeri irdelemeye çalışacağız. Şüphesiz bahse konu olan tarihsel süreç, geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu sebeple makalemizi, seçmeci bir yaklaşımla, fikirleriyle tasavvufî geleneğe damga vurmuş düşünürler arasından sadece birkaçının görüşleri ile sınırlandırmayı uygun görüyoruz. Burada kelim tarihi incelenirken yapılmakta olan ilk dönem ve son dönem ayrımını dikkate alarak İmam Gazâlî (v. 505/1111)'yi mihenk taşı kabul ettik ve seçimimizi onun döneminin öncesinde yaşayan mutasavvıflar arasından yaptık.

Tasavvufî düşüncenin kendi içinde nasıl bir tarihsel tasnife tabi tutulacağı hususunda farklı görüşler vardır.¹ Müelliflerin konuya yaklaşım tarzına bağlı olarak farklılık arz edebilen bu tasnifler² aslında özü itibarıyla birbirine yakındırlar. “Zühhd; tasavvuf; ve felsefeyle münasebet (vahdeti vücûd)”³ şeklindeki en yaygın tasnifi esas almakla birlikte, bu dönemsel ayrımların mutlak olmadığını önemle vurgulamalıyız. Çünkü tarihsel açıdan tasavvufun hangi dönemi yaşanırsa yaşansın, söz konusu dönemin tasavvufî/fikrî eğiliminden farklı bir yaklaşım benimseyen sûfî şahsiyetlerin çıkması mümkündür. Bir başka ifadeyle, zühhd dönemi yaşanırken tasavvuf döneminin eğilimlerini ön plana çıkaran kimseler çıkabileceği gibi, tasavvuf dönemi yaşanırken de zühhd dönemi tasavvuf anlayışını benimseyen sûfî zümrelerle karşılaşmak pekâlâ mümkündür. Ancak, çalışmamızın sistematiği ve pratikliği açısından yukarıdaki tasnifi benimsediğimizi öncelikle belirtmek isteriz.

Sûfî kavramının ortaya çıkış tarihi kesin olmamakla birlikte, genel kanaat, hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlık kazandığı şeklindedir⁴. İlk dönem sûfîleri ibadet ve zühhd ile meşgul olan, dolayısıyla “zâhid, âbid, nâsik” diye nitelenen kimselerdi. Bu anlamdaki sûflük bu devirde doğal ve sade bir görüntü sergiliyor,

¹ Tasavvufun dönemlerinin tasnifi için bkz. Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul 2003, s. 77.

² Mesela, itikâdî açıdan sûflüğün dönemlerini inceleyen bir makalede konu tasavvufun kelim ve felsefeyle olan münasebeti çerçevesinde ele alınmış ve tasavvufun geçirdiği evreler bu perspektif doğrultusunda tasnif edilmiştir. Bkz. Çağfer Karadağ, “Sûfî İtikadının Dönemleri”, **Marife**, yıl 1, sy. 2, Konya 2001, s. 59.

³ Mustafa Kara, **a. g. e.**, s. 77.

⁴ İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986, II, ss. 540-541; Mustafa Kara, **a. g. e.**, s. 23; Süleyman Ateş, **İslam Tasavvufu**, İstanbul 1992, s. 5 vd. Tasavvuf araştırmacılarının ekseriyeti “sûfî” kelimesinin Müslümanlar arasında sonradan ortaya çıktığı ve ilk kullananların da Bağdatlılar olduğu görüşünü benimsemektedirler. Bilindiği kadarıyla **el-Luma** müellifi Serrâc dışında bu görüşe karşı çıkan yoktur. Bkz. Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, **İslam Tasavvufu: el-Luma**, Haz. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, ss. 21-23; Ebu'l-Alâ Afîf, **İslam'da Manevî Hayat: Tasavvuf**, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 30.

güzel ahlak ve dindarlık olarak görülüyordu. Nitekim bu dönemin en önemli simaları arasında yer alan Hasan-ı Basrî (v. 110/728), Veysel Karânî (v. 37/657), Rabîatü'l-Adeviyye (v. 183/804) ve Fudayl b. İyâz (v. 187/802) gibi zâhid sûfîlerin ifadeleri daha sonrakilerin sözleri ile karşılaştırıldığında tasavvuf anlayışlarının oldukça mutedil olduğu görülecektir⁵. Bundan dolayı bu dönemin zühd anlayışı, bir taraftan İslam'ın kendi bünyesinde mevcut bulunan bir hayat tarzı olarak kabul edilirken diğer taraftan da ruhî eğilim sahiplerini memnun etmeyen Allah tasavvurunun tabii bir sonucu olarak değerlendirilmektedir⁶.

Zühd dönemi olarak isimlendirilen bu dönemin en belirgin vasfı, marifet, ilham, keşif ve kerâmet yerine; amel, ibadet, ahlak ve istikamete önem verilmiş olmasıdır. Buna göre önemli olan teori değil, uygulamadır. İtikadî konularla teorik düzeyde ilgilenme ve bu mevzularda eser verme faaliyetinin bu dönemde yok denilecek kadar az olması belki de bu sebeptendir. Sûfîlerin, itikadî alanda eser vermeye yönelmeleri, daha çok kendilerine itikadî açıdan eleştiri ve suçlama yöneltmesinden itibaren başlamıştır. Bu çıkış, hem kendi inancını beyan, hem de eleştiri ve suçlamalara cevap niteliğindedir⁷. Ancak bu daha sonraki bir hadisedir. Bundan dolayı sûfî düşüncenin nazari yönünün henüz gündeme gelmediği bu süreçte nübüvvet meselesinin hususen ele alındığına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Öyle görülüyor ki bu dönemin zâhidleri nübüvvet meselesini, herhangi bir teorik çerçeve oluşturmadan, salt bir iman konusu olarak değerlendirmişlerdir. Bu bakış açısının Selefiyye'nin, inanç konuları karşısında takındığı tavır ile örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Gazalî öncesi tasavvuf dönemi için bir başlangıç tarihi tespit etmek zordur. Bununla birlikte, olgunlaşan zühd hareketinin 200/815 senelerinde tasavvuf cereyanını doğurduğu ifade edilmektedir⁸. Dinî ilimlerde ihtisaslaşmanın meydana gelmesi, farklı öğretim metotlarının keşfi ve neticede bir bilgi birikimi ve çeşitliliğinin ortaya çıkması, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf alanında da yabancı kültür ve inançların etkisiyle, yeni bir takım arayışların ve farklı yaklaşımların oluşumuna zemin hazırladı. Tekkelerle birlikte yerleşik eğitim-öğretim mekânlarına kavuşan sûfîler kendi öğretilerine temel teşkil eden esasları ve eğitim metotlarını tespitte başladılar. Şüphesiz bu gelişmeler, tasavvufun bir taraftan farklı yönlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlarken bir taraftan da onun diğer ilim dallarına alternatif olmasını gündeme getirdi. Diğer bir ifade ile tasavvuf ilmi kendine özgü esaslar ile diğer ilimlerden

⁵ Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", trc. Abdullah Kartal, **U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 7, Bursa 1998 ss. 690-691.

⁶ Nicholson, **a. g. m.**, ss. 690-691.

⁷ Çağfer Karadaş, **a. g. m.**, s. 61.

⁸ Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul 1994, s. 125.

farfını ortaya koyarken, aynı zamanda onların dengi ve alternatifi bir ilmi disiplin olduğunu göstermiş oldu⁹. Bu dönemin tasavvuf anlayışı, zühd döneminde ikinci plana itilen ilim, marifet ve vecd hallerini ön plana geçirirken amel, taat, ve zühdü arka plana atmıştır. Ma'rûf Kerhî (v. 200/815), Bişr Hafî (v. 227/841), Bayezid Bistâmî (v. 261/874), Hakîm et-Tirmizî (v. 285/898), Sehl b. Abdullah Tüsterî (v.283/896) gibi önemli mutasavvıflar bu dönemin en önemli simaları arasındadır¹⁰.

“Okullaşma dönemi” olarak da isimlendirilen söz konusu dönemde¹¹ tasavvufî düşünce, aklî düşünceye tavrı açısından iki farklı eğilime sahipti. Bunlardan birincisi Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Serrâc (v.378/988), Ebu Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), Kuşeyrî (v. 465/1072), Kelâbâzî (v. 380/990), Hücvârî (465/1072) tarafından temsil edilen ve kalamî anlayışla paralellikler arz eden tasavvuf anlayışı olurken, ikincisi de Bayezid Bistâmî, Hallâc (v. 309/922), Hakîm et-Tirmizî tarafından temsil edilen ve adeta aklı hiçe sayarak kalamî bakış açısıyla ortak bir zeminde buluşmaları neredeyse imkansız olan tasavvuf anlayışıdır¹². Bu sebeple denilebilir ki, Hallâc gibi sûfî düşüncede kırılmalara neden olan ve Sünnî imajı zedeleyen şahsiyetlerin ortaya çıkması, birinci grupta zikredilen sûfî âlimlerini, sûfilîğin Sünnî akideye sadakatini vurgulayan çeşitli eserler yazmaya zorlamıştır. Bu itibarla bu sürecin, sûfî hareketin kendisini ifade etmek suretiyle toplum içinde yer edinme, Sünnî çevreler nezdinde meşruiyet kazanma dönemi olduğu söylenebilir. Aslında yaşanan kırılmaların ve duyulan endişelerin bir anlamda sûfîlerin kendi otokritiklerini geliştirmelerine neden olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan söz konusu dönemi sûfî kesimin, Sünnî cemahtaki yerini belirginleştirmeye, aşırı sûfî uygulama ve anlayışlarla arasına bir ayırım çizgisi çekmeye çalıştığı bir süreç olarak da anlamak mümkün gözükmektedir¹³. Söz konusu amacın gerçekleşmesi ve sûfîlerle ilgili olarak kafalarda oluşan şüphe ve istifhamların izalesi için eser verenlerin başında Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî gelmektedir. Bu bakımdan onun nübüvvet konusundaki görüşleri bizim için önem arz etmektedir.

⁹ Lois Massignon, “Tasavvuf”, **İA**, XII, 28-29; Çağfer Karadaş, **a. g. m.**, ss. 59-60

¹⁰ Mustafa Kara, **a. g. e.**, 141-146

¹¹ Bkz. İlyas Çelebi, “İlk Dönem Sûfîlerinin İtikadi Konulara Bakışı”, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, haz. Abdurrahman Dodurgalı-Ahmet Yücel, İstanbul ts., II, s. 93.

¹² Uludağ, **a. g. e.**, s. 126

¹³ Çağfer Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru” (Basılmamış Tebliğ), **İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu**, Diyarbakır 2006, s. 2. Söz konusu tebliğini tarafıma gönderme lütfunda bulunan kıymetli hocama teşekkürlerimi arz ediyorum.

Arapça yazılmış ilk tasavvuf klasiği kabul edilen *el-Luma'* isimli eserin¹⁴ müellifi Serrâc'a göre nübüvvet, Allah'ın dilediği kimseleri seçip bu işle görevlendirmesi ile meydana gelir. Bu yönüyle peygamberlik tamamen vebîdir. Bu konudaki anahtar kavram "ıstafâ" fiilidir¹⁵. "İstafâ"nın biri peygamberleri, diğeri müminleri kasteden iki türü vardır. Peygamberlerin "ıstafâ"sı ismet, vahiy ve risaletin tebliğ edilmesi ile olurken, müminlerin ıstafâ'sı, safây-ı muâmele, hüsn-i mücâhede, hakikatlere ve maneî menzillere bağlanmakla gerçekleşmektedir¹⁶.

Serrâc, Kur'an'daki bir takım ayetlerden yola çıkarak hem Hz. Peygamber'in vasıflarını ortaya koymaya, hem de onu temel alarak bir peygamber tiplemesi oluşturmaya çalışır¹⁷. Buna göre peygamber, Allah tarafından bütün insanlığa gönderilen¹⁸, insanları doğru yola sevkeden¹⁹, kendi heva ve hevesinden konuşmayan²⁰, ayetleri okuyan, Kur'an'ı öğreten²¹, kendisine indirilenleri tebliğ eden²², kendisine itaat emredilen²³, emrettiği yapılan, yasakladığından kaçınılan²⁴, kendisine tabi olanlara doğru yolu gösteren, emrine karşı çıkanlara fitne ve acıklı azap olacağını bildiren²⁵ ve en güzel ahlakın örneği olan bir kimsedir²⁶. Görüldüğü üzere bu yaklaşım, kalamî manada umumî bir nübüvvet teorisi oluşturmaktan uzak olmakla birlikte, Serrâc'ın

¹⁴ Serrâc, **Luma** isimli eserini kaleme alma sebebini şöyle anlatır: "İçimizdeki aklı başında insanların bu grup içerisindeki dürüst ve seçkin olanların ilke, hedef ve metotlarını anlamaları zorunludur; öyle ki biz onları yani gerçek sıfırları onların kisvesine bürünen ve kendilerini sıfı diye tanıtan taklitlerinden ayırt edebilelim... Bu günlerde bunlardan birçok olaya şahit olunmaktadır" diye ekler. Serrâc, "bunlar Sıfı gibi gösteriş yapar, kendilerine gerçek sıfı derler ve tasavvufu alakalı her türden sorgu-suale cevap vermekle meşgul olurlar. Bu sâbtekârların hepsi tasavvufa dair bir iki kitap yazdığı iddiasındadır..." Serrâc, **el-Luma**, s. 4. Serrâc'ın bu tasviri kendisinden sonra gelen aynı çizginin müntesibi sûfi yazarlar tarafından da benzer ifadelerle dile getirilmiştir.

¹⁵ Neml, 27/59.

¹⁶ Serrâc, **a. g. e.**, ss. 74-75.

¹⁷ Serrâc, **a. g. e.**, ss.93-94.

¹⁸ Araf, 7/158.

¹⁹ Şûrâ, 42/52-53.

²⁰ Necm, 53/3.

²¹ Cuma, 62/2.

²² Mâide, 5/67.

²³ Nûr, 24/54.

²⁴ Haşr, 69/7.

²⁵ Arâf, 7/158; Nûr, 24/63.

²⁶ Nûr, 24/56.

eserini kaleme alış amacı olan Kur'an ve sünnete uygun bir tasavvuf anlayışının ortaya konması²⁷ gayreti ile uyum arz etmektedir.

Velâyet ve bununla ilintili olan kerâmet konusunun, nübüvvetle olan ilişkisi istisna edildiği takdirde peygamberlik konusunun doğrudan Serrâc'ın ilgi alanına girmediği görülmektedir. Bu durum aslında tasavvuf eserlerinin birçoğunun temel özelliğini yansıtmaktadır. Bu eserlerde peygamberliğe dair konular genellikle *velâyetin nübüvvelle*; *kerâmetin* de *mucize* ile olan ilişkisi çerçevesinde ele alınır. Konunun böyle mukayeseli olarak ele alınmasında iki kavram arasında kurulan illiyet bağı kadar sûfî zümrelerin bu konularda yaptığı hata ve yanlış anlamalara karşı tasavvufu, Ehl-i sünnetin sınırları içerisinde tutma gayretinin de büyük bir etkisi vardır. Nitekim Serrâc'da bu etkinin izleri görülmektedir. Onun, eserinin sonunda gulât-ı sûfiyye'yi "*velîliği nebîlikten üstün gören kimselerin yoldan çıkmış aşırı guruplar*"²⁸ şeklinde tanımlamasını, tasavvufu bu türlü yanlış anlamalardan tezkiye etmenin bir ürünü olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Serrâc nebîleri, mutlak anlamda velîlerden üstün kimseler olarak telakki eder. Bunun böyle olduğu hususunda onun hiçbir şüphesi yoktur. Ona göre, yiyip içme vb. beşerî özellikler bakımından bütün insanlar eşit olmakla beraber, hiçbir beşer Allah'a yakınlık noktasında peygamberlere denk olamaz. Peygamberlerin bu ayrıcalıklı konumları, onların vahye muhatap olmaları ve mucize ile teyîd edilmeleri sebebiyledir²⁹. Her ne kadar Serrâc, zahir ehlinin, kerâmetleri peygamberler dışındaki insanların göstermelerinin mümkün olmadığı, mucizeyle kerâmetin bir/aynı olduğu kanaatinde olduklarını söylemişse de bunların kimler veya hangi ekoller olduğunu zikretmemiştir. Ona göre zahir ehlinin bu kanaati, peygamberlerin mucizelerine bir hâl gelmesinden duydukları endişeden kaynaklanmaktadır³⁰. Öyle görülüyor ki, Serrâc'ın burada kastettiği grup Mutezile'dir. Zira, Mutezile keramete, mucize ile karışabileceği ve mucizenin i'cazını ortadan kaldıracağı endişesiyle karşı çıkmıştır³¹. Bu vesileyle Serrâc, söz konusu endişeleri izale sadedinde velî ile nebî arasındaki farklara işaret eder ve konuyla ilgili bazı hususları vurgular. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür:

²⁷ Süleyman Uludağ, "Lüma", **DİA**, XXVII, 259.

²⁸ Serrâc, **a. g. e.**, s. 427.

²⁹ Serrâc, **a. g. e.**, s. 19.

³⁰ Serrâc, **a. g. e.**, s. 311.

³¹ Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Bir Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Ocak 2005, sy. I, s. 106-108.

1. Peygamberler, mucizeyle insanları kulluğa çağırır ve onu davalarında delil olarak kullanırlar; dolayısıyla, mucizelerini gizlemeleri kesinlikle yasaktır. Veliler ise kerâmetlerini gizlemekle kulluğa hâle getirmemiş olurlar³².

2. Peygamberlerin mucizeleri, onların nebîliği hususunda müşriklere karşı birer delildir. Müşriklerin imansızlığı kalplerinin kasvetli oluşu sebebiyledir. Velilerin kerâmetleri ise başkalarına değil, sadece kendi nefislerine bir delildir³³.

3. Nebîlerin mucizeleri artıkça, maneviyatlarının kemali de artar; diğer taraftan, velilerin kerâmetleri artıkça, vecd ve ürpermeleri de artar ve bu durum, kerâmetin kendileri için bir *mekr-i ilahi* ve hile olabileceğini düşünmelerine vesile olur³⁴.

Serrâc, velî kullara verilen kerâmetlerin hepsinin Hz. Peygamber'e verilen bir lütuf ve ikram olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde. Zira ona göre, her velî, nail olduğu kerâmete, peygamberine olan bağlılığı ölçüsünde ulaşır. Bu gerekçeyledir ki, *tâbiin metbuaya*, yani uyanın, uyulana üstünlüğü söz konusu olamaz³⁵. Hz. Muhammed, nebîlerin en faziletlisi, ümmeti de ümmetlerin en hayırlısı olduğuna göre, diğer ümmetlere verilen kerâmetlerin onun ümmetinden esirgenmesi düşünülemez³⁶.

Serrâc'ın 'nebî-velî' ayrımını önemsemesi ve buna fazlaca vurgu yapması şüphesiz dikkat çekicidir. Kanaatimiz odur ki, onun bu tutumu, zımnen de olsa erken dönemden itibaren sûfî zümreleri içerisinde bu konularda aşırı fikirler serdeden ve dolayısıyla şeriatın dışına çıktığı düşünülen kimselerin mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira velâyet-nübüvvet müessesesinin sınırları tam olarak çizilmediği takdirde, suistimallere açık böyle hassas bir konuda velînin nebîden üstün olduğunu söyleyecek birileriyle her devirde karşılaşmak bir sürpriz olmayacaktır. Burada görebildiğimiz kadarıyla Serrâc'ın esas itibarıyla yapmayı amaçladığı şey, bu mülâhazadan hareketle konuya özellikle temas etmek ve tasavvufun görüşünü şerî sınırlarla müstahkem hale getirmektir.

Serrâc'ın çağdaşı Kelâbâzî, *Ta'arruf* isimli eserinde bir yandan İslam tasavvufunun gerçek mahiyetini ortaya koymayı, bir yandan da tasavvufa sirayet eden ve fakat onun özüne yabancı inanç ve fikirlerle mücadele etmeyi hedeflemiştir. Onun söz konusu eserinde serdettiği bazı ifadeleri, erken

³² Serrâc, a. g. e., s. 311.

³³ Serrâc, a. g. e., s. 312.

³⁴ Serrâc, a. g. e., s. 313.

³⁵ Serrâc, a. g. e., ss. 427–428.

³⁶ Serrâc, a. g. e., s. 316.

dönemden itibaren tasavvufta bir takım yozlaşmaların vukuuna işaret etmektedir. Bu çerçevede onun, kendi dönemindeki tasavvufun yozlaşmış durumunu anlatmak için sarfettiği şu samimi ifadelerine şahit oluyoruz: “*Tasavvufta mana gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, onun yerini şekilcilik aldı. Sonuç olarak hakikati aramak süs onu tasdik etmek bir zîynet haline geldi...*”³⁷ Hiç şüphesiz bu sözlerin sahibinin taşıdığı endişe, Serrâc’ın taşıdığı endişe ile paralellik arz etmektedir.

Kelâbâzî’ye göre sûfiler, peygamberlerin mi yoksa meleklerin mi üstün olduğu hususunda kesin bir kanaate sahip değildirlere³⁸. İnsanlar arasındaki fazilet konusunda o, derecesi ve kadri kıymeti ne olursa olsun sıradan insanlardan bir sıddîk, bir evliya ve başka birinin fazilet yönünden peygamberlere denk olamayacağı görüşündedir³⁹. Kelâbâzî açıkça söylemese de anlaşılabilir ki, peygamberlerin büyük günahları işlemekten masum olduğu noktasında sûfî zümreler arasında ittifak bulunmakla birlikte, onlardan sadır olduğu iddia edilen zellelerin yorumlanmasında farklı görüşler mevcuttur⁴⁰.

Diğer taraftan, su üzerinde yürümek, hayvanlarla konuşmak, tayy-i mekân gibi mucize nevinden kabul edilen hadiselerin, evliyada zuhuru, sûfilerin ittifak ettiği hususlardandır. Kelâbâzî, bu konudaki görüşünü desteklemek için sahabe arasında meydana geldiği rivayet edilen olaylardan bazı örnekler nakleder⁴¹. O, şunu söyler: “Sahabe zamanında vuku bulan bu tür olaylar, Hz. Peygamberin nübüvvetinin sıdkına nasıl delalet ediyorsa, aynı şekilde sonraki dönemlerde zuhur eden bu nevî hadiseler de Hz. Muhammed’in peygamberliğinin hak oluşuna işaret eder”⁴².

Kelâbâzî’nin, ilk dönem sûfî müelliflerin birçoğunun yaptığı gibi, nübüvvet meselesini tartışırken daha ziyade mucize ile kerâmetin mahiyetini ortaya koymaya ve aralarındaki ayrılık noktalarını vurgulamaya odaklandığını görüyoruz. Onu böyle bir yol takip etmeye iten ana sebep muhtemelen, bu konularda sûfî zümrelere yöneltilen tenkitlerdir. Nitekim o, bu tahminimizi haklı çıkaracak şekilde, kerâmeti inkar edenlerin temel çıkış noktalarını,

³⁷ Kelâbâzî, **Taarruf: Doğu Devrinde Tasavvuf**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, s. 48.

³⁸ Kelâbâzî, **a. g. e.**, s. 101.

³⁹ Kelâbâzî, **a. g. e.**, s. 103.

⁴⁰ Kelâbâzî, **a. g. e.**, ss. 104–106.

⁴¹ Bu rivayetlerden biri Hz. Ömer’in Sâriye b. Hısn’a söylediği “dağa ya Sâriye dağa” sözüdür. Bu hadise meydana geldiği sırada Hz. Ömer, Medine camiinin minberinde, Sâriye ise bir aylık mesafede düşmanla yüz yüze gelmiş bir halde idiler. Bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, **Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs**, Beyrut 1988, II, ss. 380-381.

⁴² Kelâbâzî, **a. g. e.**, s. 107.

kerâmetleri kabulün peygamberliği ortadan kaldırmak manasına geleceği şeklindeki yaklaşımlarının oluşturduğunu söylemektedir. Bu yaklaşımın gerekçesi ise, peygamberlerin, diğer insanlardan ancak mucizeleriyle ayırt edilebilmeleridir. Dolayısıyla, mucize gibi harikuladeliğin vasfını haiz kerâmetin başkalarından zuhur etmesi, peygamberle peygamber olmayan arasındaki farkın ortadan kalkması ve peygamberin doğruluğunu (sıdk) gösteren bir delilin bulunmaması demektir⁴³.

Kelâbâzî, işte tam bu noktada *mütenebbî* yani sahte nebî kavramını ön plana çıkarır. Nebî ve mütenebbî suret ve şekil yönünden birbirine benzemekle birlikte, Allah, hakikî nebîyi mucize ile doğrular. Dolayısıyla, nebînin sahip olduğu özelliklere mütenebbî'nin sahip olması imkansızdır ki, velînin durumu da bu minval üzeredir. Hakikî velî peygamberlik iddiasında bulunmadığı gibi batıl ve asılsız şeyler de söylemez. O, insanları sadece hak ve doğru olana davet eder. Böyle bir şahısta kerâmetin zuhuru, peygamberlerin peygamberliğine bir hâlel getirmez. Tam tersine bu tür bir kerâmet, nebîlerin nebîliğini tasdik anlamı taşır⁴⁴.

Mahiyetleri ve özellikleri açısından velîliği ikiye ayıran Kelâbâzî, birincisine *umûmî velâyet* (velâyet-i âmme) adını verirken, ikincisini *velâyet-i bâssa* olarak isimlendirir. Birinci anlamda bütün müminler velîdir. Bu nevi velîlikte, müslümanların, kendi şahıslarında velîlik halinin gerçekleştiğini bilmeleri gerekmez. Bu, mutlak anlamda mümin olan herkesin Allah'ın velîsi olduğu manasına gelir. İhtisas, istifâ ve istinâ⁴⁵ manasındaki velîliği ifade eden *velâyet-i bâssa*'da ise velîliğin bilinmesi ve hakikatinin anlaşılması zorunludur. Böyle bir dereceye sahip velî, kendi nefesine bakmaktan ve kendini görmekten *mahfuz*⁴⁶ ve onu şeytanın saptırması mümkün değildir. “Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur⁴⁷” ayetinde, Allah'ın “ibâd” kelimesini kendisine tahsis etmesi sebebiyle, onu “velî” olarak yorumlayan Kelâbâzî, böyle seçkin kulların Allah'ın koruması altında olduğunu söyler. Bu imtiyaza rağmen velî mutlak bir *ma'sumiyet* zırhına sahip değildir. Zira “ismet” peygamberlerin bir sıfatı olup, bu anlamda velî, ise büyük ve küçük günahları işlemekten ma'sum değildir. Velînin günahlardan mahfuz olmasının ne anlama geldiği hususunda onun cevabı gayet açıktır: Velîlerin günahlardan korunması, onların işledikleri günahların hemen

⁴³ Kelâbâzî, a. g. e., s. 107.

⁴⁴ Kelâbâzî, a. g. e., s. 108.

⁴⁵ İstinâ: Tahsis etme, seçme, süzme ve dost edinme manasında kullanılmaktadır.

⁴⁶ Kelâbâzî, a. g. e., s. 112.

⁴⁷ Hicr, 15/42.

akabinde derin ve samimi bir pişmanlık duyup Allah'a yönelmeleri ve tevbe etmelerinden ibarettir⁴⁸.

Sûfi zümreler içerisindeki yozlaşmanın farkına varıp bu amaçla eser kaleme alan bir başka sûfi şahsiyet de Abdülkerim el-Kuşeyrî'dir. O, şeriatın geniş ölçüde uzaklaşp onu önemsemeyen bir tasavvufi anlayışın her tarafta hüküm sürmeye başlamasına, zâhirî hükümlere layık olduğu değeri vermeyen bir mutasavvıf topluluğunun ortaya çıkmasına şahit olmuştu. Bu duruma binaen, sünnî ve muhafazakâr kesimler de tasavvufu ya kökten reddediyor ya da ona kuşku ile bakıyorlardı; bu ise Kuşeyrî'yi derinden üzüyordu⁴⁹. O, bu durumu *Risâle* isimli eserinin hemen başında şu ifadelerle tasvir eder: “*Şimdiki sûfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfîlere benzemekle birlikte ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır... Malesef tasavvuf yolunda bir gevşeme ve duraklama baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Dine karşı kayıtsızlığı menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları, haram ile helal arasındaki farkı gözetmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı kayıtsız kalmayı adeta bir din haline getirmişlerdir⁵⁰*”. Kuşeyrî'nin bu yakınmaları, mutasavvıfların “hakikât” adını verdikleri tasavvuf anlayışlarının şeriate karşı gevşek ve ilgisiz kalışını bizzat müşahede etmesinden dolayı hiç de yersiz değildir⁵¹. Bu sebeple makalemizdeki amacımız açısından, sûfi düşüncenin yenilenmesinde oynadığı rolle önemli bir yere sahip olan Kuşeyrî'nin nübüvvet konusundaki görüşlerinin burada dikkate alınmasının ve bir değerlendirmeye tabi tutulmasının zarurî olduğunu düşünüyoruz.

Eş'arî kelamının önemli temsilcilerinden İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027)'nin öğrencilerinden biri olan Kuşeyrî'nin⁵², nübüvvet konusunda Eş'arîlerin görüşünü bütünüyle benimsediğini görüyoruz⁵³. Öncelikle o, mucizenin, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin sıdkına delalet etmesinden dolayı bir başkası tarafından meydana getirilmesini imkânsız görür⁵⁴. Bu yönüyle mucize ile kerâmet arasındaki en önemli fark, ona göre mucizede tahaddî unsurunun bulunuşudur. O, bu kanaatini Bâkılânî'nin şu ifadeleriyle de destekleme ihtiyacı duyar: “Mucizeler peygamberlere, kerâmetler

⁴⁸ Kelâbâzî, a. g. e., s. 112

⁴⁹ Süleyman Uludağ, “**Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalelesi**” (Kuşeyrî Risalesi tercümesinin girişi), İstanbul 1999, s. 47.

⁵⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999, s. 80.

⁵¹ Afifi, **Tasavvuf**, s.106.

⁵² Süleyman Uludağ, **Kuşeyrî Risalesi Tercümesinin Girişi**, s. 12.

⁵³ Çağfer Karadaş, **Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru**, tebliğ, s.1.

⁵⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 435.

ise velilere aittir. Sadece peygamberlerin mucizeleri vardır, velilerin değil; çünkü mucizede bir iddianın bulunması şarttır... Diğer taraftan, velî bir nübüvvet iddiasında bulunmadığı için ondan zuhur eden şey mucize değildir⁵⁵". Kuşeyrî bu ifadeleri benimsediğini ve kendi kanaatinin de aynı doğrultuda olduğunu sarıh bir şekilde ifade eder⁵⁶. Ona göre, insanların mucize olmadan bir peygamberin doğruluğunu anlaması mümkün olmadığı için nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin mucize göstermesi kesinlikle zorunludur⁵⁷.

Kuşeyrî, konuyla bağlantısı sebebiyle nebî ve velî arasındaki farka da bir nebze temas eder ve velînin iki anlamı içerdiğini söyler. Birincisi velînin, ism-i fâil kalıbında kazandığı manadır. Bu anlama göre velî, "araya isyan ve günah bali girmeden devamlı ibadet halinde bulunan kimse"dir. İsm-i mef'ûl kalıbındaki ikinci anlamda velî, "daimî ve ebedî olarak Allah tarafından muhafaza ve himaye edilen kimse"dir. Ancak burada Kuşeyrî bir uyarıda bulunma ihtiyacı hisseder ve yalnız bu manalardan hareketle, velîlerin de peygamberler gibi günahlardan korunduğu şeklindeki bir düşünceye kapılmanın vahim bir hata olacağını söyler⁵⁸. Bu ihtiyata binaen o, *ismet* ve *masum* kavramlarının yerine *hifz* ya da *mahfuz* kavramlarını kullanmayı tercih eder ve "Şüphesiz ki, benim koruyulum Kitab'ı indiren Allah'tır. Ve o, bütün salih kullarını görüp gözletir"⁵⁹ mealindeki ayete istinaden, velî kulları koruma vazifesini (*tevellî*) Allah'ın kendisinin üstlendiğini söyler. Dolayısıyla Allah, velî kulu için *hizlân* yaratmaz, bir başka ifadeyle, âsi ve günahkar olması için ona kuvvet vermez. Velî kulunun lehine tevfiğini devam ettirir, yani taatta bulunması için ona güç ve takat verir⁶⁰. Bu görüşlerinden yola çıkarak onun, nebî-velî ve mucize-kerâmet arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyduğunu ve bu haliyle, serdettiği fikirlerin kelimî açıdan konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya mahal bırakmayacak açıklıkta olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Sonuçta Kuşeyrî, tasavvufun şer'î çizgiye çekilmesi için gayret sarfedenler arasındadır. Onun, tasavvufun sapmasına karşı sergilediği dik duruşuyla paralellik arz eden bir başka çabası da *Risâle* isimli eseri tetkik edildiğinde ortaya çıkar. Bu çalışmada o, bir yandan kelimî ilminden istifade ederken, bir yandan da kelimî metotlarını ve nazariyelerini tasavvufun metot ve

⁵⁵ Bâkullânî'nin eserlerinde bu ifadeleri aynı lafızlarla tespit edemedik. Ancak Bâkullânî farklı lafızlarla benzer düşünceleri seslendirmiştir. Bâkullânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, trc. Adil Bebek, İstanbul 1998, s. 44, 45, 47, 79; Bâkullânî, **el-İnsâf**, Beyrut 1986, s. 93 vd.

⁵⁶ Kuşeyrî, **a. g. e.**, s. 435.

⁵⁷ Kuşeyrî, **a. g. e.**, s. 436.

⁵⁸ Kuşeyrî, **a. g. e.**, s. 348, 437.

⁵⁹ Araf, 7/196.

⁶⁰ Kuşeyrî, **Risâle**, s. 437.

nazariyeleri ile mezcetme gayreti içerisinde⁶¹. Ancak bu başka bir çalışmanın konusudur.

Konuyla ilgili görüşlerine temas etmek istediğimiz bir diğer sûfi müellif de Ali b. Osman el-Hücvîrî'dir. Kuşeyrî ile çağdaş olan Hücvîrî, sarf ettiği gayret ile tasavvufî düşünceyi ilk şekline ve aslına irca edip böylece onu İslam dışı unsurlardan temizlemede öncü konumunda olan şahsiyetlerden biri⁶² olması hasebiyle, konumuzla ilgili fikirlerinin ele alınması gereken sûfi düşünürlerden birisidir.

Keşfü'l-mahcûb isimli eserinde nübüvvetle dair özel bir bahis açmayan Hücvîrî, konuya daha ziyade selefleri gibi nebî-velî ilişkisi penceresinden bakmıştır. Onun nebî-velî ayrımı konusundaki tavrının, tıpkı Serrâc ve Kuşeyrî'de olduğu gibi herhangi bir kafa karışıklığına meydan vermeyecek netlikte olduğunu söylemede bir beis görmüyoruz. Hatta bu yönüyle onun, söz konusu müelliflerin bir mütemmimi olduğunu da söyleyebiliriz.

Hücvîrî'nin, Cüneyd'den nakledip kendisinin de hemfikir olduğunu ima ettiği şu ifadeler onun, bu konudaki düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır: “*Siddîklerin kemal ve nübüvvet halleri, nebîlerin başlangıç halleridir. Velî ve nebî arasındaki fark açıktır. Velîlerin, fazîlet bakımından nebîlerden önde olduklarını söyleyen mühlid iki grubun aksine, nebîler velîlere üstün tutulmalıdır*”⁶³. Ona göre marifet ve tasavvuf yolunun esasları velâyet temeline dayanır. Bu sebeple o, önce velâyetin etimolojik tahlilini yapar ve daha sonra da velâyetin ihtiva ettiği çeşitli manalara işaret eder⁶⁴. Ardından, velâyet konusundaki görüşün sahibi olduğunu söylediği Hakîm et-Tirmizî'nin görüşlerini aktarır. Kullandığı üslup ve ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Tirmizî'nin düşüncelerini bütünüyle benimsediği söylenebilir⁶⁵.

Hücvîrî'ye göre, velînin elinde bir kerâmetin zuhur etmesi Allah'ın kudreti dâhilindedir ve bunun şaşılacak bir tarafı yoktur. Bu duruma, nübüvvetin iptali veya ondaki bazı hususiyetlerin reddi endişesiyle karşı

⁶¹ Afifi, **Tasavvuf**, s. 70.

⁶² Süleyman Uludağ, **Keşfü'l-Mahcub'un Girişi**, s.25.

⁶³ Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s. 231.

⁶⁴ ‘Vav’ harfinin fethalanması şeklindeki okunuşa göre ‘Velâyet’ lügatte nusret ve yardım manasına gelir. ‘Vav’ harfinin kesreli okunuşu yani ‘Vilayet’ şekliyle ise imaret ve emirlik manasına gelir. ‘Velâyet’ de ‘Vilayet’ de ‘velî’ kelimesinin mastarıdır. ‘Velâyet’ rububiyyet manasına gelir. Ayrıca mahabbet manası da vardır. Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l-mahcûb**, s. 326-327.

⁶⁵ Hücvîrî, **a. g. e.**, s. 328.

çıkılması doğru değildir. Kerâmetler velîlere, mucizeler ise nebîlere mahsustur. Nebînin nebîliği, velînin de velîliği söz konusu olduğuna ve bu ikisi arasında da hiçbir benzerlik bulunmadığına göre bu tip endişelere kapılmak yersizdir. Zira nebîlerin şeref ve mertebeleri, rütbelerinin yüceliği, onların ismet vasfına sahip olmalarından kaynaklanmakta olup, sadece ellerinde bir mucize veya kerâmetin veya harikulade bir fiilin zuhur etmesinden kaynaklanmamaktadır. Görüldüğü üzere, harikulade oluşları bakımından mucize ile kerâmet arasında bir fark yoktur. Fakat belirtmek gerekir ki mucize, derece ve fazilet bakımından kerâmetten üstündür⁶⁶.

Hücvîrî, velînin elinde zuhur eden harikulade bir olayın onu nübüvvet iddiasına sevk edeceği şeklindeki bir düşünceyi bütünüyle muhal görür. Velâyetin şartlarından birisi de doğru sözlü olmak olduğundan, böyle bir iddia ile ortaya çıkan kimsenin yalancılığı aşikardır, dolayısıyla velî olması da düşünülemez. Bunu teyit sadedinde o, kerâmet ve mucizelerde bir şüphenin asla vakî olamayacağını ifade eder⁶⁷. Bunu söylemekle zımnen de olsa onun, velînin kerâmetini, tâbî olduğu nebînin mucizesinin ispatı konumunda gördüğü anlaşılmaktadır. Nebî ile velî davalarında ortak olduklarından, nebî, mucizenin delaleti ile nübüvvetin sıhatini iddia eder ve velî de bu davasında onu tasdiklerse şüphe kesinlikle ortadan kalkar⁶⁸.

Hücvîrî, mucizede asıl olanın aşikarlık, kerâmette ise gizlilik olduğu kanaatinde. Bu yönüyle mucize, genele yani halka ait bir menfaati ifade ederken, kerâmet ise özele yani yalnızca sahibine matuf bir menfaati ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, kerâmet, Allah'ın doğrudan velî kuluna yönelik özel bir ikramı ve lütfu olması itibarıyla ferdî bir tecrübeye işaret ederken; mucize, Allah'ın onunla insanları hidayete ulaştırmayı amaçlaması açısından umumî bir ikrama delalet eder. İkisi arasındaki bir başka fark ise, mucize sahibinin, elinde zuhur eden harikulade hadisenin mucize olduğunu kesin olarak bilmesi, velînin ise bunun kerâmet mi, yoksa istidrâc mı olduğu hususunda şüphede olmasıdır. Bir diğer fark da şudur: Nebî, şeriatı tasarrufta bulunma hakkına sahiptir; o, şeriatın kabul ve red ettiği hususların tertibinde Allah'ın emri ve izniyle konuşur ve hareket eder. Velînin yegane seçeneği ise, teslimiyet göstermek ve dini hükümleri kabul etmektir. Dolayısıyla, velînin kerâmeti nebînin şeriatının hükmüne asla aykırı olamaz⁶⁹.

⁶⁶ Hücvîrî, a. g. e., s. 336.

⁶⁷ Hücvîrî, a. g. e., s. 336.

⁶⁸ Hücvîrî, a. g. e., s. 337.

⁶⁹ Hücvîrî, a. g. e., s. 337.

Velîlerinin kerâmetlerini, Hz. Peygamberin birer mucizesi olarak kabul eden Hücûvîrî'ye göre, Hz. Peygamber'in şeriatı bakî olduğu müddetçe, onun peygamberliğinin ispatı kabul edilen harikulade olaylar da velîlerin elinde zuhur etmeye devam edecektir. Bu anlamda velîler, Hz. Peygamber'in risaletinin doğruluğunun birer şahididirler⁷⁰.

İlk tasavvuf eserlerinden itibaren, velîye ve kerâmete nispet edilen vasıfların, nebî ve mucizenin konumuna bir halel getirip getirmeyeceği meselesi tartışılmıştır. Hücûvîrî'nin hassas bir biçimde bu endişelerin izalesine çalışması anlaşılır bir durumdur. *Keşfü'l-mahcûb*'un yazılış gayesi ve Hücûvîrî'nin de bu konulara yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda o dönemin bazı sûfî zümrelerin, nebî-velî ve mucize-kerâmet kavramları arasındaki ince ayırım çizgisinde bir takım hatalı görüşlere sahip oldukları düşünülebilir. Hücûvîrî'nin konuyla alakalı serdettiği görüşleri dönemin bir sûfî entellektüelinin meseleye yaklaşımı olarak değerlendirmek pekala mümkündür. Bir başka açıdan bakıldığında söz konusu görüşler, bizatihi onun kendi düşünce ve inanç geleneğine yönelttiği bir tenkit demeti olarak da görülebilir. Hücûvîrî'ye ait bu görüşlerin, kendisinden önceki sûfîlerin konuyla ilgili görüşleriyle kıyaslandığında olağanüstü bir özelliğe sahip olmadığını, herhangi bir özgünlük taşımadığını belirtmeliyiz. Nitekim onun nübüvvet dair fikirlerini, kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşayan Kelâbâzî gibi önde gelen sûfî müelliflerin görüşleriyle ile karşılaştırdığımızda meseleye bakış ve yaklaşım tarzlarının birçok yönden örtüştüğünü fark etmemek mümkün değildir⁷¹. Bu tespitten yola çıkarak, nübüvvet meselesini ele almada, sünnî çizgiye yakın olan ilk dönem tasavvuf kaynaklarının kalamî yaklaşımla neredeyse bire bir örtüştüğünü söylemede bir beis görmüyoruz.

Okullaşma dönemindeki tasavvuf anlayışının, akli metoda karşı iki türlü tavır içinde olduğunu görüyoruz: İtikadî konularda kalamî anlayışla hemen hemen örtüşen fikirleri savunan Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî'nin temsil ettiği tasavvuf anlayışı; itikadî konularda akli kelam metoduyla serdedilen görüşleri reddeden Bayezid Bistâmî, Hallâc, Hakîm et-Tirmizî'nin öncülüğünü yaptığı tasavvuf anlayışı⁷². Buraya kadar ilk grupta yer alan sûfîlerin görüşlerini ana hatlarıyla aktarmıştık. İkinci grupta alakalı olarak ise, görüşleri kendinden sonraki sûfî düşünürler üzerinde önemli tesir icra eden ve özellikle de İbn Arabî gibi mühim bir sûfî şahsiyetin nübüvvet anlayışının şekillenmesinde büyük pay sahibi olan Hakîm et-Tirmizî'nin görüşlerini buraya dahil etmeyi araştırmamızın hedef ve sınırı bakımından yeterli görüyoruz. Tirmizî'nin bu konudaki görüşleri

⁷⁰ Hücûvîrî, a. g. e., s. 338.

⁷¹ Krş. Kelâbâzî, a. g. e., ss. 106-108.

⁷² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 126

ayrıca ele alınmayı hak edecek bir zenginlik ve mahiyete sahip olmakla birlikte, bunu yapmak çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından, onun görüşlerini genel hatları ile nakledeceğiz ve gerektiğinde bir değerlendirme sadedindeki kendi görüşlerimizi ifade edeceğiz.

Her şeyden önce Tirmizî'nin, kendine mahsus bir üslûpla, nakil ve akıl arasında orta yolu bulmaya çalışan, naklî ilimleri akli temellere dayandırma gayreti içinde olan biri olduğunu söylemeliyiz. O, özellikle Helenistik felsefeden ve gnostisizmden gelen hikmet anlayışını tasavvufa aktararak bu hareketin yeni bir merhaleye varmasına katkıda bulunmuş ve bu sebeple de "Hakim" diye anılmıştır⁷³.

Tirmizî, nübüvvet dair görüşlerini *Hatmü'l-evliyâ* isimli eserinde düzenli ve ayrıntılı olarak vermiştir. Gerçekte nübüvvet ve velâyet meselesinin ilk defa düzenli ve etraflı bir şekilde ele alındığı bu eser, yirmi dokuz bölümden oluşmaktadır. Müellif, eserin dördüncü bölümünde tasavvufî mahiyette 157 soru sormuş, son derece önemli ve girift gördüğü bu sorular hakkında herkesin konuşamayacağını özellikle vurgulamış, kendisinin de konuşmasının doğru olmayacağını göstermek için bunları cevapsız bırakmıştır. Kendisinden sonra gelen İbn Arabî, bu soruları cevaplandırmak amacıyla *el-Cevâbü'l-müstakîm ammâ seele anbiü et-Tirmizî el-Hakîm* adlı bir eser yazmış, bir diğer eseri *Fütühât*⁷⁴'ta da aynı sorulara daha ayrıntılı cevaplar vermiştir⁷⁵.

Diğer sûfi meslektaşları gibi nübüvvet ve velâyet konularını birlikte ele almayı tercih eden Tirmizî, ruhî faaliyetlerin beşerî çaba veya ilâhî inayetin akabinde gerçekleşeceğini iddia eder. Birinci durumda umumî, ikinci durumda ise hususî velâyet söz konusudur. Allah'ın hukukunu gözeten veliler, dinin emir ve yasaklarına uymanın yanında niyeti halis kılma ve nefis murakabesi gibi mane'î hallere de dikkat ederler. Şayet onlar gerçekten Allah dostu iseler, O'nun lütuf ve keremiyle velîliğin en yüksek derecesine ulaşırlar; her daim iyi iş yapmayı âdet edinmeleri sebebiyle de hatalardan korunurlar. Çünkü iyilik yapmak onlarda tabii bir meleke olmuştur⁷⁶. Allah'tan ilham alan velî, gerçek anlamda bu dereceye sahip olunca aldığı bilgilerin doğruluğundan da emin hale gelir. Tıpkı şeytanın vahye yanlış bilgiler karıştırmaya güç yetirememesi gibi nefis de velînin ilhamını bozmaya güç yetiremez⁷⁷.

⁷³ Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü'l-evliyâ**, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, naşirin mukaddimesi, s. 8; Abdülfettah Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî" **DİA**, XV, 197.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütühâtü'l-Mekkiyye**, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1999, III, ss. 61-207.

⁷⁵ Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, **Hatmü'l-evliyâ**, ss. 142-326.

⁷⁶ Hakîm et-Tirmizî, **a. g. e.**, ss. 117-127.

⁷⁷ Bereke, **a.g.md.**, XV, s. 197.

Velîlik de peygamberlik gibi kesbî olmayıp ilâhî bir lütuftur. Aralarındaki fark, peygamberlerin Allah'tan aldıklarını tebliğ görevi ile yükümlü olmasıdır; velîlik ise tamamıyla özel bir mahiyet arz eder. Bu sebeple, peygamberler nübüvvetlerinin ispatı sadedinde mucize gibi bir delile ihtiyaç duyarlarken, velîlerin böyle bir delile ihtiyacı yoktur. "Peygamberlik delil iledir, velîlik delildir" diyen Tirmizî'ye göre, Allah ile velî arasındaki ilişki sevgi, gözetim ve inayet esasına dayanır. Velîler, hayır ve faziletin canlı timsalleridir. Onlar hak için yaşarlar, kendilerini Allah'ın hizmetine adarlar. Velîlik tabiatı icabı zamanla kayıtlı değildir, yani her dönem ve devirde velî bulunur. Velî adeta semadaki ilâhî kemalin yeryüzüne yansımalarıdır⁷⁸.

Hatmü'l-evliyâ'nın neşrini yapan Osman Yahya, Tirmizî'nin nübüvvet ve velâyet anlayışı hakkında şu değerlendirmeleri yapar: Onun bu konudaki nazariyesi mükemmeldir ve bu vasfıyla gerçekten de zarif, esaslı ve eşsiz bir yöne sahiptir. O, bu nazariyesini kelimelerin ve felsefecilerin yaptıkları gibi burhanî ve cedelî bir tarzda değil, velâyet ve nübüvvetten her birinin ayrıca özelliklerini, peygamberlerle velîler arasındaki umumî ve hususî ilişkileri ve insanın kurtuluşunda nübüvvetin ve velâyetin oynadığı rolü ortaya koymakla yetinmiştir⁷⁹.

Tirmizî'ye göre, velâyetin tabiatı da kaynağı da beşerî değil, ilahîdir. Dolayısıyla, beşerî ilimler ve fikrî kıyaslar yoluyla velâyet meselesini anlamaya çalışmak büyük bir cehalettir. Özel manası ile risâlet ve nübüvvetin her ikisi de ilahî emanet olup toplumsal bir vazifedir. Açık söylemek gerekirse, resûl ve nebî semadan mesaj alır ve görevi icabı onu bütün insanlara tebliğ eder. İşte bundan dolayı resûlün risâletinin veya nebînin nübüvvetinin sıhhatini haricî bir burhân ve mucize destekler. Diğer taraftan velâyet ilahî bir ikram olup bizatihi delalet unsurlarına sahiptir ve hariçten bir burhâna ihtiyaç duymaz. Kısacası nübüvvet burhân iledir, velâyet ise burhânın kendisidir⁸⁰.

Tirmizî, bir *hâtemü'l-enbiyâ* olduğu gibi bir de *hâtemü'l-evliyânın* bulunduğu kanaatindedir. *Hatmü'n-nübüvve*, etrafında peygamberliğin döndüğü bir merkez, kendisinden sadır olduğu bir mebde, kemâlatın kendisinde gerçekleştiği bir gaye mesabesindedir. Hâtemü'l-enbiyâ, sadece gönderilme bakımından nebîlerin sonuncusu demek değildir, aynı zamanda o, makam açısından da nebîlerin en yücüsü, zikir yönüyle en yükseği ve sesini en uzağa ulaştırandır. Velâyet ve velîler için de benzer durum söz konusudur⁸¹. Bu sebeple Tirmizî, hâtemü'l-

⁷⁸ Bereke, **a.g.md.**, XV s. 197.

⁷⁹ Osman Yahya, **Hatmü'l-evliyâ**'nın girişi, s.111

⁸⁰ Osman Yahya, **a. g. e.**, ss. 111-112.

⁸¹ Osman Yahya, **a. g. e.**, s. 112; Hakîm et-Tirmizî, **a. g. e.**, ss. 336-354.

evliyâ makamındaki velînin neredeyse peygamberlik vasfını haiz olacak derecede enbiyâya yakın olduğunu söyler⁸².

Tirmizî resûl ve nebî ayrımı ile ilgili olarak şöyle bir farka işaret eder: Resûl, haber veren, gönderildiği kavmi uyaran ve böylece elçilik görevini yerine getiren kişi iken; nebî, haber ulaştıran ancak belli bir kavme gönderilmeyen kişidir. O, ancak kendisine sorulduğunda cevap verir. Diğer taraftan, kendisine ait bir şeriatı bulunan resûl, insanları bu şeriate çağırırken, nebî de resûlün şeriatına tabi olur ve insanları ona davet eder. Nitekim kendilerine *muhaddesûn*⁸³ adı verilen zatlar da böyledir. Aynı şeriatın yolcuları olarak onlar da insanları Allah'a davet görevini icra ederler. Allah katından bu insanlara gelen şeyler sadece *büşrâ*, *teyid* ve *men'izâ*dır. Onların, şeriate ait bir hükmü nesh etme yetkileri yoktur. Kendilerine gelen haberlerin (vâridât) şeriate uygun olması gerekir; aksi takdirde bu nevî haberler vesvese kabilinden kabul edilir⁸⁴.

Tirmizî nübüvvet ve velâyet makamları arasındaki farkı ise şöyle açıklar: Nübüvvet vahiy olarak Allah'tan ayrılan bir kelimedir. Allah'ın ruhu onunla beraberdir. Dolayısıyla nübüvveti inkâr eden küfre sâpmış olur. Çünkü bu inkâr, Allah'ın kelamını reddetmek demektir. Velâyet ise Allah'ın başka bir yolla *hadîs* ulaştırmayı üstlendiği kişi için söz konusu olur. Böylece o *hadîse* nail olur. Söz konusu *hadîs* Allah'tan, *sekîne* eşliğinde hak lisanıyla ayrılır. *Muhaddes*in kalbinde bulunan *sekîne* o *hadîsi* karşılar, *muhaddes* de bunu kabul eder ve onunla *sükûn* bulur. Velâyetin Allah'tan gelmesi, onu inkâr edenin küfrünü gerektirmez. Çünkü bu, Allah'ın sevgisinden dolayı velînin kalbinde doğan bir makamdır⁸⁵.

İbn Arabî'nin nübüvvet ve velâyet ile ilgili görüşleri üzerinde Tirmizî'nin büyük bir tesiri olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla, Tirmizî'nin cevapsız bıraktığı, daha doğru bir ifadeyle cevaplamaktan imtina ettiği soruları İbn Arabî'nin cevaplaması şaşırtıcı bir durum sayılmamalıdır. O, hatm-i

⁸² Hakîm et-Tirmizî, **a. g. e.**, s. 367.

⁸³ İlk dönemden itibaren sûfiler, keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bunu bazen keşf ve ilham bazen de feth gibi isimlerle anmışlardır. Bu sayılanlara ilaveten Hakîm et-Tirmizî'nin özel bir anlamda kullandığı hadîs ve buna muhatap olan muhaddes tabirleri mutasavvıflar arasında yaygın bir kullanıma sahip değildir. Buna karşılık söz konusu muhaddes kavramının Şîî düşüncesinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. İmâmiye Şîa'sı, her gün her saat yenilenen ve bir melekle bizzat irtibata geçmek suretiyle elde edilen bilgiye sahip olan kimseleri "müfehhem" veya "muhaddes" olarak isimlendirmiştir. Bkz. Salih Çift, **Hakîm et-Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul 2008, s. 340; Mustafa Öztürk, **Kuran ve Aşırı Yorum**, Ankara 2003, s. 279-283; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1991, s. 340.

⁸⁴ Hakîm et-Tirmizî, **a. g. e.**, ss. 352-353.

⁸⁵ Hakîm et-Tirmizî, **a. g. e.**, ss. 346-347

nübüvvet ve hatm-i velâye hakkındaki soruları cevaplarırken, sözü, kendince önemli gördüğü nübüvvet ve velâyet çeşitleri meselesine getirir. Buna göre nübüvvetle ilgili iki *hatm* söz konusudur. Hüküm koyma ve şariat getirmeyi kastettiği ve *teşrîf nübüvvet* adını verdiği birinci *hatm*, Hz. Peygamberle birlikte nihayet bulmuştur. Ona göre, umumi nübüvvet son velî olan Hz. İsa ile sona erecektir. Hz. İsa, iki ayrı zamanda iki sıfat taşınması sebebiyle iki defa haşrolunacaktır. Onun haşri, birincisinde Hz. Peygamber'in ümmeti olarak velî sıfatıyla, ikincisinde ise İsrâiloğullarına gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbn Arabî, hatm-i velâyeti iki kısma ayırır: Hz. İsa'nın şahsında doğacak velâyet; Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velâyet⁸⁶. Böylece Hz. İsa umumi, İbn Arabî ise Muhammedî velâyetin hâtemi olmaktadır. Bazı müellifler İbn Arabî'nin eserlerinde Muhammedî velâyetin kimliğine dair açık deliller olmadığını ifade etmişlerse de durum aslında böyle değildir. Zira Hz. Peygamber, en yalın ve açık bir ifadeyle “Şüphesiz ben Hâşimî'nin ve Mesih'in varisi sıfatıyla *Hâtem-i evliyâ'yım*”⁸⁷ demiştir. Her ne kadar bu meseleyle ayrıntılı girmemiş olsa da en azından Tirmizî'nin, peygamberliğin sona ereceğinden kıyasla velâyetin de sona ereceği fikrini ilk ortaya atan kişi olduğunu söylememiz mümkündür⁸⁸.

Tirmizî'nin, mucize ve kerâmet konusunda diğer sûfi müelliflerle benzer kanaatleri taşıdığını söylemeliyiz. O, peygamberler gibi velîlerin de kerâmet sahibi oldukları kanaatindedir. Buradan yola çıkarak o, harikulade olmaları bakımından mucizeyle aynılık taşıyan kerâmeti kabul etmenin peygamberliğin iptali anlamına gelmediğini ileri sürer ve bunun aksini savunan zahir ulemasını, mucize ile kerâmeti birbirinden ayırt edememekle itham eder. Ona göre ikisi arasındaki temel fark şudur: Kerâmet Allah'ın fazlı ve kereminden, mucize ise O'nun kudretinden kaynaklanır. Zahir ulemasının bu farkı kavrayamamasının temel sebebi, içinde yaşadıkları kirlî ortamdır⁸⁹.

Bütün bu bilgiler ışığında, ilk dönem sûfilerinin nübüvvetle ilgili görüşlerinin değerlendirmesine geçmeden önce, o dönemin sûfi düşünürlerinin itikadî konulara yaklaşımlarına kısaca temas etmekte fayda görüyoruz. Tasavvufun söz konusu dönemdeki durumu, ister istemez Serrâc, Kelâbâzî, Hücvirî ve Kuşeyrî gibi sûfileri kendi alanlarının öz eleştirisini yapmaya sevk etmişti. Bu sebeptendir ki onlar, kaleme aldıkları eserlerinin başına itikadî konularda yapılan hataları tashih amacıyla özet bir akide metni eklemeyi yerine

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 75; VI, 316-317; VII, 288.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 370.

⁸⁸ Süleyman Ateş, *a. g. e.*, s. 287.

⁸⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 393.

getirilmesi gerekli bir vazife olarak telakki etmişlerdir. Bu yaklaşımın, o dönemde hissedilen umumi bir sıkıntının neticesi olduğu akıllara gelmektedir. Anlaşılan o ki, böyle yapmakla onlar bir anlamda özellikle tasavvuf çevrelerinin itikadi konularda bilmeleri gereken noktaları tespit etmişler, bu konularda görüş beyan ederken aşmamaları gereken sınırları kalın çizgilerle de belirlemişlerdir⁹⁰. Şüphesiz bu, Kur'an ve sünnete uygun bir tasavvuf anlayışıdır. Aynı şekilde, bu dönemdeki eserlere eklenen gulât-ı sûfiyye bahislerini de aynı amaca yönelik bir çaba olarak görmek pekâlâ mümkündür.

İlk dönem sûfilerinden özellikle kelimî anlayışa daha yakın olan ilk grubun, peygamberliğin sübûtu, dindeki konumu, sıfatları, görevleri, efdal olmaları, şefaet etmeleri ve mucize göstermeleri gibi konulardaki görüşleri ehl-i sünnet çizgisiyle örtüşmektedir. Onların, nebî-velî ve mucize-kerâmet kavramları arasındaki farkları ortaya koymada gösterdikleri ihtimam ve çabalar oldukça dikkat çekicidir. Dahası, her fırsatta bu konuda aşırı fikirler ileri süren sûfi grupları sert bir üslupla uyararak dışlamışlardır.

Onlar, dini meselelerin teorik boyutundan ziyade, hayata akseden kısmı ile ilgilenmişlerdir. Belki bu sebepten olsa gerektir ki, bu konularda serdettikleri görüşler sistematik bir çerçevede sunulmuş değildir; dolayısıyla bu görüşlerden sistemli bir peygamber tasavvuru ortaya koymak neredeyse imkânsızdır⁹¹. Kelamcı çevrelere ve kelamî anlayışa mesafeli duran Bâyezid-i Bistâmî'den, enbiya hakkındaki görüşlerinin ne olduğu sorusuna dair iktibas ettiğimiz şu cevabi ifadeler bu dönem sûfilerinin nübüvvet anlayışını gözler önüne serer mahiyettedir: "Biz onlar hakkında hiç tasarrufta bulunamayız. Onlar hakkındaki tasavvurumuz ne olursa olsun, bu tümüyle bize ait tasavvurdur"⁹²

Bir başka önemli sûfi sima Hakîm et-Tirmizî ise daha ziyade velâyet kavramı üzerinde yoğunlaşmış, tasavvufî anlamıyla velî kavramını kapsamlı ve sistemli olarak kullanmak suretiyle bir velîler hiyerarşisi geliştiren ilk kişi olmuştur. Tirmizî tarafından ortaya atılan ve ardından da İbn Arabî tarafından geliştirilen bu anlayışa göre nübüvvet, Şia'daki nübüvvet-imamet ilişkisinde olduğu gibi daha çok velâyet ile irtibatlı olarak ele alınmış, velâyet nübüvvetin bir parçası olarak görülmüştür⁹³. Bununla birlikte onun serdettiği bazı düşüncelerin, kelimî açıdan bakıldığında bir takım sorunlar ihtiva ettiğini söylemeliyiz. Örnek vermek gerekirse, "Peygamberlik burhan iledir, velîlik ise

⁹⁰ İlyas Çelebi, **a. g. m.**, II, 98.

⁹¹ Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul ts., s. 100; Ahmet Yıldırım, "İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları", **UÜİFD**, Bursa 2000, sy. 9, c. 9.

⁹² Hücvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 358.

⁹³ Yavuz, **a. g. e.**, s. 100

bizzat burhandır”⁹⁴ gibi bir ifade adeta peygamberlikle rekabet eden bir velî portresini karşımıza çıkarmaktadır. Yine, onun sıkça kullandığı *mubaddes* kavramı sanki nebilikle velîlik arasındaki ara bir mertebeye işaret etmekte ve bu vasfı haiz olan kişi tıpkı resul ve nebî gibi doğrudan ilahi kaynaktan bilgi almaktadır. Tirmizi, yeri geldikçe, velâyetin peygamberlik derecesinde olduğunu düşünmenin büyük bir hata olacağını söylese de velîliği nübüvvetin bir cüzü olarak görmesi ve bunun tabii bir sonucu olarak, nübüvvetin devam ettiği düşüncesini seslendirmesi kelami yapının kabul edebileceği bir husus değildir.

Yukarıda genel hatlarını vermeye çalıştığımız bu düşünceler, İbn Arabî'nin nübüvvet anlayışının da zeminini oluşturmaktadır. O, Tirmizî'nin şahsiyle özdeşleşen velî anlayışını daha da sistemleştirmiş ve alemleri manevî bakımdan idare eden, zirvesinde Hakikat-i Muhammediye'nin bulunduğu hiyerarşik bir yapı inşa etmiştir. Bunun tabii ve kaçınılmaz sonucu olarak, tıpkı peygamberler gibi kutsanan, Allah ile doğrudan irtibat halinde olduğuna inanılan ve harikulâdelikler, yani kerâmetler göstermesi tabii karşılanılan bir velî inancı – hatta velî kültü- doğmuştur.

Sonuç

İslam inançlarının üzerine bina edildiği esaslardan biri olan nübüvvet meselesi, sûfilerin de ilgi alanına giren bir konudur. Ancak sûfi müelliflerin bu konudaki yaklaşımları tasavvufun geçirdiği tarihsel sürece göre farklılıklar arz eder. Söz gelimi ilk sûfi müelliflerden biri olan Serrâc ile İslam tasavvufunun zirvesi kabul edilen İbn Arabî'nin konu hakkındaki görüşlerinin aynı olmasını beklemek doğru olmaz. Bu hatırlatmayı göz önünde bulundurmak kaydıyla şu tespitleri yapmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Gazâlî öncesi sûfilerinin nübüvvet anlayışlarının genel itibarıyla kelâmî anlayışa uygun olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onların, nübüvvet-velâyet ilişkisi konusundaki görüşleri için aynı şeyi söylemek güçtür. Bundan dolayı daha ilk dönemden itibaren bu sıkıntının farkına varan bazı sûfi düşünürler, teorik düzeyde, nebî ile velîyi net çizgilerle birbirinden ayırmaya çalışmışlardır. Ancak teorik düzeydeki bu ayırım, zihinlerde oluşan kafa karışıklığını ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Özellikle Tirmizî tarafından ortaya atılan İbn Arabî tarafından da sistemleştirilen velayet anlayışı mevcut zihin karışıklığını arttırmış ve Sünnî kelâm sistemi ile tasavvufî düşünce arasındaki ayrımı daha da derinleştirmiştir.

⁹⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, s. 335.