

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE
İBADETLERİN İÇ ANLAMI**

İdris TÜRK

Danışman
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ

2009

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../ .../ 2008

İdris TÜRK

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : İdris TÜRK
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tasavvuf
Tez Konusu : Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI O OY BİRLİĞİ ile O
DÜZELTME O* OY ÇOKLUĞU O
RED edilmesine O** ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***
Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 6 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir. Evet
Tez, mevcut hali ile basılabilir. O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir. O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur. O

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

ÖZET
Doktora Tezi
(Tasavvuf Düşüncesinde İbadetlerin İç Anlamı)
(İdris TÜRK)

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tasavvuf Programı

Cibril hadisi olarak bilinen hadis-i şerife göre belirlenen çerçeve içerisinde “*iman*”, kelimeler ilmiyle; “*İslâm*” da fıkıh ilmi ile temsil edilirken, sûfiler, hadiste geçen “*ihsan*”ı ise, kendi ilimlerinin temsil ettiğini düşünürler. Mutasavvıfların üzerinde en çok durdukları konulardan birisi bu nedenle -ihsanı elde etmede önemli bir araç olan- ibadetler olmuştur.

Bütün ibadetlerin ortak tarafı, kalp temizliğine ve ruhî arınmaya vesile olmalarıdır. Kul, ibadetle arınır ve nefsinin egemenliğinden kurtulur. Bu sayede, “*Her an Rabbi'nin huzurunda olduğunu bilmek*” olarak tanımlanan, ihsana ulaşır.

İbadetlerde, ortak bazı amaçlar olsa da, onların birisi, tasavvuf düşüncesinde, farklı bâtinî manaların sembolüdür. İbadetlerdeki şekli kurallara riayet eden kimse, fikhî anlamda sorumluluktan kurtulabilir. Bunun yanında, onlardaki sırlara da vakıf olmak isterse, ibadetlerin aynı zamanda bâtinî şartlarını yerine getirmek zorundadır. İbadetlerin amacının kalp temizliği olduğu hususunu yanlış anlayan bazı sözde sûfiler, kalplerinin temizliğine hükmederek “*ibâhiyye*” yolunu tutmuşlardır. Çalışmamız bâtin ilmini yanlış anlayanların, içine düştükleri usûl hatalarını ve sûfilerin, ibadetlerin iç anlamlarıyla ilgili görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbadet, Zahir, Zahirî, Bâtın, Bâtinî, Sûfî.

ABSTRACT
Doctoral Thesis
(The Inner Meaning of Worships In Islamic Mysticism Thought)
(İdris TÜRK)

Dokuz Eylül University
Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
İslamic Mysticism

According to Cibril’s hadith, “*faith*”, “*İslâm*” and “*ihsan*” are three important concepts in religion. From these concepts, iman is represented by “*Kelam*” and İslâm is represented by “*Fıkıh*”. As for ihsan, sufis say that it is the field of İslamic mysticism. So, sufism takes an important place among İslamic branches. It interests how a mystic obtains ihsan. They believe that worships are important means of ihsan and have some internal meanings too.

Originally, human being could clean spiritually by means of worships as well as release from sovereignty of body. In this way, anybody could reach ihsan as defined: “*Being realize of God’s existance at any moment.*”

Worships are performed for same targets and each worships are symbols of some inner meanings. Anyone could be irresponsible from fıkıh if practice worships in superficial manner. More over, if someone wants to find out the mystery of worships, he have to obey mystic and tacit rules. Beside this, some so-called sufis misinterpreted the rule of spiritual cleaning by justyfyng that their hearts were clean and could commit sin. My work aims at explaining inner meaning of worships as well as indicating any misinterpretion of some sufis wich made them wrong in perception of religious rituals.

Key Words: Worship, Inner, External, Sufi,

İÇİNDEKİLER
TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE İBADETLERİN İÇ ANLAMI

YEMİN METNİ	ii
TUTANAK	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM
İBADET VE MAHİYETİ

1.1. İBADET NEDİR, NİÇİN YAPILIR?	15
1.1.1. İbadetin Anlamı	15
1.1.2. İbadetin Faydaları	17
1.1.2.1. Psikolojik Faydaları	17
1.1.2.2. Sosyolojik Faydaları	18
1.1.3. Mutasavvıflara Göre İbadet	19
1.1.3.1. Anlamı	19
1.1.3.2. Amacı	21
1.1.3.3. İbadet-Ubûdiyyet-Ubûdet İlişkisi	23
1.2. İBADETİN SINIRI	28
1.2.1. İbadetin Şartları	28
1.2.2. İbadetin Kısımları	30
1.2.2.1. Zikir ve Dua	32
1.2.2.2. Semâ	36
1.2.2.3. Şükür	40
1.2.2.4. Sabır	41
1.3. İMAN-İBADET İLİŞKİSİ	43

İKİNCİ BÖLÜM
ZÂHİR VE BÂTIN İLİMLERİ

2.1. ZÂHİR-BÂTIN İLİŞKİSİ	51
2.1.1. Fıkıh ve Tasavvufun Konuları	51
2.1.2. Zâhir Bâtının Şartıdır	53

2.1.3.	Zâhir ve Bâtın İlimleri Arasındaki Farklılıklar	57
2.1.3.1.	Metot Farkı	57
2.1.3.2.	Tasavvuf Marifet İliminden Bahseder	59
2.1.3.3.	Mutasavvıflara Göre Bâtın Zâhirden Üstündür	63
2.2.	İBADETLERDE BÂTİNÎ BİLGİYE ULAŞMANIN YOLLARI	69
2.2.1.	Niyet	71
2.2.2.	İhlâs	73
2.2.3.	Tevbe	75
2.2.4.	Şükür	78
2.2.5.	Sabır	80
2.2.6.	Tevekkül	82
2.2.7.	Açlık ve Gece İbadeti	84
2.2.8.	Sükût	87
2.3.	İBADETLERİ BOŞA ÇIKARAN TEHLİKELER	90
2.3.1.	Şekilcilik	93
2.3.2.	Riya	96
2.3.3.	Ucb	98
2.4.	BÂTİNİ YANLIŞ ANLAYANLAR	102
2.4.1.	Bâtın-Batinilik Çizgisi	105
2.4.2.	Yanlış Batınî Anlayışa Götüren Sebepler	108
2.4.2.1.	Şer'î Hükümlere Muhalefet	109
2.4.2.2.	Mübahlarda Hata Edenler (İbahîler)	114
2.4.2.3.	Melâmeti Yanlış Yorumlayanlar	117
2.4.2.4.	Kalender Anlayışını Bozanlar	121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE İBADETLERİN İÇ ANLAMI

3.1.	İMAN ESASLARININ İÇ ANLAMI	125
3.1.1.	Allah'a İmanın (Tevhidin) İç Anlamı	128
3.1.2.	Meleklerle İmanın İç Anlamı	132
3.1.3.	Kitaplara İmanın İç Anlamı	134
3.1.4.	Peygamberlere İmanın İç Anlamı	136
3.1.5.	Ahirete İmanın İç Anlamı	141
3.1.6.	Kaza ve Kadere İmanın İç Anlamı	143
3.2.	İBADETLERİN İÇ ANLAMI	146
3.2.1.	Temizliğin İç Anlamı	149
3.2.1.1.	Abdestin İç Anlamı	155
3.2.1.1.1.	Abdestin Farzlarının İç Anlamı	157
3.2.1.1.1.1.	Elleri Yıkamak	157
3.2.1.1.1.2.	Yüzü Yıkamak	158

3.2.1.1.1.3. Başı Mesh Etmek	159
3.2.1.1.1.4. Ayakları Yıkamak	161
3.2.1.1.2. Abdestin Sünnetlerinin İç Anlamı	162
3.2.1.2. Boy Abdestinin İç Anlamı	165
3.2.2. Namazın İç Anlamı	168
3.2.2.1. Hadesten Taharet	176
3.2.2.2. Necasetten Taharet	176
3.2.2.3. Setr-i Avret (Avret Mahallini Örtmek)	177
3.2.2.4. İstikbâli Kible (Kibleye Dönmek)	178
3.2.2.5. Vakit	179
3.2.2.6. Niyet	180
3.2.2.7. İftitah Tekbiri (Açılış Tekbiri)	182
3.2.2.8. Kıyam	185
3.2.2.9. Kıraat	188
3.2.2.10. Rükû	191
3.2.2.11. Secde	193
3.2.2.12. Ka'de-i Ahire (Son Oturuş)	196
3.2.3. Orucun İç Anlamı	203
3.2.4. Zekâtın İç Anlamı	212
3.2.5. Haccın İç Anlamı	218
3.2.5.1. İhram	223
3.2.5.2. Vakfe	226
3.2.5.3. Tavaf	227
3.2.5.4. Sa'y	233
3.2.5.5. Şeytan Taşlamak	235
3.2.6. Kurbanın İç Anlamı	238
SONUÇ	242
KAYNAKLAR	249

KISALTMALAR

(a.s)	Aleyhisselâm
(s.a.v.)	Sallâllahü Aleyhi ve Sellem
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
Ank.	Ankara
bkz.	Bakınız
c.	Cilt numarası
Çev.	Çeviren
DEÜSBE	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DEÜİF	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.İ.A.	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H. h.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
İ.A.	İslâm Ansiklopedisi
İst.	İstanbul
M. m.	Miladî
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nr.	Numara
Nşr.	Neşriyat
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa numarası
Tah.	Tahkik eden
Ter.	Tercüme Eden
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
Ts.	Tarihsiz
T.T.K	Türk Tarih Kurumu
vr.	Varak numarası
Yay.	Yayınevi

GİRİŞ

1. TEZİN AMACI VE KAPSAMI

İnsanın, beden ve ruh olmak üzere, iki tarafının bulunması gibi, dinî uygulamaların da, zâhirî ve bâtinî olmak üzere, iki yönü bulunmaktadır. Özellikle, dinin, imandan sonra en önemli ayağı olan ibadetlere bâtinî yorum getirmenin de, eski bir geleneği vardır. İbadetlere, onların görünen şekillerine ilave olarak bazı yorumlar getirmek ve iç anlamları üzerinde durmak, ibadetlerin canlılığını ve derinliğini artırır. Böylece, sembolik ve şekilden ibaret gibi görünen bazı hareketler, insanın gönlünde ve kafasında yeni bir anlam ve boyut kazanmış olur. Din ilimlerinin bu alanı ile daha çok tasavvuf mensupları ilgilenmişlerdir.¹

Dinin bâtinî yönünü araştırdığı için tasavvuf, “*Ruhu temizleme yolu*” olarak tanımlanmıştır. Zühd ve takva ile ruhu bunalımlardan ve kötü duygulardan arıtmak, içten masivayı atıp yalnız Allah sevgisini kalbe yerleştirmek, beşeri varlığı Hakk’ın varlığında yok etmek ve neftsen geçip Allah’ın varlığında yaşamak, tasavvufun temel gayesidir.² İbadetler de, Allah’ın rızası ve kalbe Allah sevgisinin yerleşmesi için yapılan dinî uygulamalar olduğuna göre onlarda bulunan bâtinî manaları araştırmak, tasavvufun ilgilendiği en önemli hususlardandır.

Tasavvuftaki bâtinî yorumlar, dinin zâhirini küçük görmeyi veya onu ret ve inkar etmeyi gerektirmez. Bu özelliği ile tasavvuf anlayışı, yıkıcı Bâtinîlik mezhebinden ayrılmış olur.³ Şu halde, bâtin ilminden bahsettiğini söyleyen herkesin yaptığı, aynı değildir. Bu noktada, özellikle bâtinî söylemlerle ortaya çıkan ve tasavvufun adını kullanarak insanları etkilemeye çalışan yanlış bâtinî anlayışlarla,⁴

¹ Bkz. Mehmet Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergi, Sayı 3, (9–30), Ankara, 2000, s. 9.

² Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul, 1998, s. 12.

³ Demirci, *a.g.m.* Aynı yer.

⁴ Başlangıçta riyadan uzak durmak için sâlike, tasavvuf yolculuğunda bazı prensipler sunan melâmet düşüncesi, sonradan bazı sözde sûfiler tarafından yanlış kullanılmıştır. Onlar özellikle şer’î ahkâma muhalif bazı davranışları, riyadan uzak durma adına yaptıklarını iddia ederek ibadetleri de terk etmeye başlamışlardır. Melâmet düşüncesini bozarak bâtin ilmine zarar verenler için bkz. Ali b. Osman el-Cüllâbî Hucvirî, (ö.469/1076), *Keşfü’l-Mahcûb, (Hakikat Bilgisi)*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1996, s.142-152; Abdurrahman Câmî, (ö.892/1492), *Nefehâtü’l-Üns (Evliya*

tasavvufun bahsettiği bâtin ilmi arasındaki ince çizginin belirlenmesi; bunun için de yanlış bâtinî anlayışa götüren hususların ortaya konulması gerekir. Çünkü bâtinî yanlış anlayan kimse dinin bütün uygulamalarını, dolayısıyla ibadetlerdeki bâtinî anlam ve amaçları, yanlış değerlendirir.

Bizim çalışmamızın amaçlarından birincisi, tasavvuf mensuplarının bahsettiği ve fıkıhla çelişmeyen, bilakis fıkıhın verileriyle hareket eden bâtin ilmi ile bâtin ilmini yanlış anlayan veya onu bozan kimselerin bahsettikleri yanlış bâtinî anlayış arasındaki farkı ortaya koymak ve bu konuda bir kıstas geliştirmeye çalışmaktır. Çalışmamızda daha sonra, gerçek bâtin erbabı diyebileceğimiz mutasavvıfların, ibadetlerin iç anlamları ile ilgili olarak söyledikleri, kaynaklarda ise dağınık olarak bulunan bilgileri bir araya getirmeyi amaçladık.

Mutasavvıflara göre, ibadetlerin her birisinin kendine has bâtinî manaları olmakla birlikte, bir ibadet içerisinde her bir rüknün bile, temsil ettiği bâtinî anlamlar olabilir. Bu nedenle çalışmamızda, sûfiler tarafından ibadetlerin rükünleri ile ilgili yapılan bâtinî yorumları da ayrı başlıklar altında ele almayı uygun bulduk. Böylece herhangi bir ibadet veya ibadetin herhangi bir rüknü ile ilgili kısa ama derli toplu bir çalışma olmasını istedik.

İbadetlerin iç anlamları ile ilgili mutasavvıfların görüşlerini araştırırken ortaya, ibadetin sınırı ve tasnif ile ilgili sorun çıkmaktadır. Bunun sebebi, ibadetin tanımlarında genel ifadelerin kullanılmasıdır. Ne var ki ibadetler sadece

Menkıbeleri, Çev. Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 2005, s. 72-83; Ebu Hafıs Şihâbuddin Ömer Sühreverdî (ö.632-1234), *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul, 1989, s. 97-102; Eşyadaki ibahiye anlayışını yanlış yorumlayarak haramları mübah kılan ve kalplerinin temizliğine hükmederek -gayesi kalp temizliği olan- ibadetlerin kendilerinden düşeceğini iddia eden ibâhîler de, tasavvuf adına hareket ettikleri için, tasavvufa zarar vermişlerdir. İbâhiyye anlayışı ile ilgili olarak için bkz. Ebu Nasr Serrâc et- Tûsî, (ö.378/988), *el-Lüma' Fi't-Tasavvuf, (İslâm Tasavvufu)*, Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s. 428-430; İbn Haldun *Şifâu's-Sâil, (Tasavvufun Mahiyeti)*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1998, s. 136-138; Tasavvuftaki bâtin anlayışını bozan ve sonuçta ibadetler ve haramlar konusunda duyarsız kalan gruplardan bir diğeri olan Kalenderîler hakkında ise bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV-XVII yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi (T.T.K. Yay.), Ankara, 1992.

mutasavvıfları değil, tüm müslümanları ilgilendirdiğinden, çalışmamızda fıkıhçıların yaptığı, daha hususi olan ibadet tanımını esas aldık. Tasnif konusunda da, yine ibadetlerle ilgili genel fikhî hususların yer aldığı ilmihal kitaplarından yararlandık.⁵ Ancak çalışmamızda, ibadetin tanımına göre, ibadet sayılan bununla birlikte, belli bir zaman ve kalıpta icra edilmedikleri için ilmihallerdeki tasnifte bulunmayan maddelere, biz de yer vermedik. Böylece çalışmamızın kapsamını oluşturmaya çalıştık.

Araştırmamızın amacı, ibadetlerle ilgili tasavvuf çevrelerinde zikredilen hususları tespit etmek olduğuna göre, tasavvufun ortaya çıkış sürecinden de kısaca bahsetmek uygun olacaktır.

Her ne kadar tasavvufun tohumları Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun yaşayışlarında mevcut olsa da, diğer ilim dallarından farklı ve müstakil bir hareket haline gelmesi daha sonraki döneme rastlamaktadır.⁶

Hz. Peygamber, sağlığında, her konuda olduğu gibi mistik hayatta da ashâbına önderlik etmiştir. Daha sonra O (s.a.v.)’nun bu vasfını, ashâbı almıştır. Sûfiler, kendilerini Hz. Peygamber ve ashâbının manevi varisleri ve devamı sayarlar. Tasavvuf çevrelerinde ilk örnek olarak kabul edilen sahâbîler, zühd ve takvada örnek kişiler olarak zikredilir.⁷ Ancak, tasavvufî hayata örnek teşkil eden bu zaman dilimini, zühdün ilk dönemi olarak adlandırmak mümkündür.

Siyasi tarih açısından Emevîlerle başlayıp hicrî II. asrın sonlarına kadar olan süreç ise, genellikle zühdî yaşayışın, bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönem de, Asr-ı saadetten sonra rûhânî ve manevî hayatın, zühd şeklinden tasavvufa dönüşüncüye kadar olan hazırlık, ya da ikinci zühd dönemidir.⁸ Bu zaman diliminde yaşayıp zühdî hayatlarıyla bilinen kimselere “zâhid”, “âbid”,

⁵ Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, *İslâm İlmihali*, D.İ.B. Yay., Ankara, 2003; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, Bilmen Yay., İst., Ts.

⁶ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994, s. 123.

⁷ Himmet Konur, *İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 17.

⁸ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Nşr., İstanbul, 1997, s. 101.

“*fakîr*” ve “*nâsik*” gibi isimlerin verilmesi⁹ de, bu dönemin özelliğini gösteren önemli bir faktördür.

Zühdün bu döneminde meşhur olan kimselerin hayatlarına ve zühd anlayışlarına bakıldığında, özel anlamda rûhî hayatı düzenleyen hâl, makâm, zevk, vecd ve aydınlanma gibi kavramlara ulaşmış klasik tasavvufa mutabık bir sistematik ortaya koymadıkları görülür.¹⁰ Bir başka deyişle, tasavvufî anlayışın oluşmasına ve olgunlaşmasına dayanak sağlasa da, bu dönemde sistematik bir tasavvuf düşüncesinden bahsetmek mümkün değildir. Kaldı ki ilk defa sûfî olarak anılan Ebû Haşim (ö.150/767), hicretin ikinci yüzyılında yaşamıştır.¹¹

Çalışmamızın asıl amacı, sûfilerin ibadetlerin iç anlamlarıyla ilgili zikrettikleri hususları ortaya koymak olduğuna göre, daha çok, tasavvuf düşüncesinin teşekkül ettiği hicrî III. asırdan sonra söylenen ve yazılanlar, araştırmamıza dayanak teşkil edecektir. Ancak Hz. Peygamber’in ve ashâbının hayatı, tasavvufî düşüncenin vazgeçilmez temelleri olduğundan, tezimizde zikrettiğimiz hususları Kitap ve Sünnetten ve ashâbın hayatından örneklerle teyit etmenin, amacın dışına çıkmak olmadığı kanaatindeyiz.

2. TEZDE YARARLANILAN ESERLER

Tasavvuf tarihinde ikinci dönem olarak adlandırılan “*Tasavvuf Dönemi*”, aynı zamanda, bu ilimle ilgili klasik eserlerin kaleme alınmaya başlandığı bir süreç olarak karşımıza çıkar. Tasavvuf dönemi ile başlayan bu süreç, “*Tarikatler Dönemi*”nde de devam etmiş ve tasavvuf alanında, önemli eserler telif edilmiştir. Tasavvuf sahasında

⁹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Sena Yay., İstanbul, 1995, s. 76.

¹⁰ Bkz. Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf (İslâm’da Manevi Hayat)*, Çev. Ekrem Demirci-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 76; Bu döneminin meşhur simalarından Hasan Basrî (ö.110/728), Râbiatü’l-Adeviyye (ö.185/801) ve İbrahim Edhem (ö.161/777)’in zühd anlayışları için bkz Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 104-108.

¹¹ Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, s. 153.

yapılan çalışmaların vazgeçilmez kaynakları olan bu eserlerin bir kısmı bizim tezimize de kaynaklık etmiştir.

Tasavvuf hakkında son dönemlerde yapılan araştırmalarda da, bu ilmin önemli konularına temas edilmeye devam edilmiş ve kaydadeğer tespitler yapılagelmiştir. Bu nedenle, araştırma niteliğindeki bu eserlerde de, bizim tezimize dayanak teşkil edecek önemli malzemeler mevcuttur. Şu halde çalışmamızda yararlandığımız eserleri “Kaynaklar” ve “Araştırmalar” olmak üzere, iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlardan, daha çok, konumuzla ilgili bölümler ihtiva eden ve en çok yararlandığımız bazı eserlerden bahsetmek uygun olacaktır:

A. Kaynaklar

Tasavvuf tarihinde, bu ilim hakkında kitap telif eden ilk sûfilerden birisi, Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö.378/988)'dir. Serrâc'ın eseri *el-Lüma' Fi't-Tasavvuf*,¹² bu alanda daha önce yazılmış tasavvufî risalelerle; sûfilerin söz ve rivayetlerine sistematik, tutarlı ve akılcı bir tasnif ve bakış açısı getirmiştir. Eserde tasavvuf ilminin kaynakları ve zuhuru hakkında bilgiler verilmiş ve tasavvuf kavramları geniş bir biçimde ilk defa ele alınmıştır. Eserin dikkat çekici bir başka özelliği de tasavvufa ve mutasavvıfa öz eleştiriler yapabilmesidir.

13 bölümden oluşan Lüm'a'da, 7. bölüm “*Tasavvuf'ta Âdâb*” ismini taşımaktadır. 29 alt başlıktan oluşan bu bölümde, öncelikle edeb ve âdâb kelimeleri değerlendirilmiş; daha sonra da farz ibadetlerin her birisine ayrı başlıklar halinde yer verilmiştir. Sırasıyla abdest ve temizlik, namaz, zekat, oruç ve hac konularının müstakil olarak işlendiği kısımlarda, sûfilerin bu ibadetleri yerine getirirken dikkat etmesi gereken kurallarla birlikte, bu ibadetlerdeki sır ve hikmetlerden de bahsedilmiştir.

¹² Tûsî, *el-Lüma' Fi't-Tasavvuf*; Eser, Prof Dr. Hasan Kâmil Yılmaz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş; bunun dışında, Abdülhalîm Mahmûd tarafından Kâhire'de (1960); Nicholson tarafından da İngiltere'de yayınlanmıştır. Reynold Alleyne Nicholson, *Introduction The Kitap al-Luma' fi't-Tasavvuf of Abu Nasr*, (London, 1963).

Serrâc ile muasır olan ve başka bir tasavvuf klasiği telif eden Ebû Tâlib Mekkî (ö.386/996) de, Sünnî tasavvufun önde gelen isimlerindedir. Esasında İran asıllı olan Mekkî, Mekke’de yetiştiği için bu ünvanla anılmıştır. Mekkî’nin eseri *Kûtü’l-Kulûb*,¹³ zühd, ibadet ve taat konularını ve tasavvufun uygulama biçimlerini açıklar. Eser, Gazzâlî’ye kaynaklık etmesi itibarıyla da dikkat çeker.

Kûtü’l-Kulûb’da konular, fasıllar halinde ele alınmıştır. Bunlardan 33. fasıl İslâm’ın beş temel ibadetinin anlamlarına ve edeplerine; 34. fasıl da imanın şartları konusunda mutasavvıfların yorumlarına ayrılmıştır. Özellikle 33. fasılda konular işlenirken sırasıyla abdest, gusül, namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerine temas edilmiş; her bir ibadet ele alınırken de –ibadetin şekline göre- alt başlıklar halinde, o ibadetin farzları, sünnetleri, fazileti ve âdâbı hakkında bilgiler verilmiştir.

Tasavvuf klasiklerinin en önemlilerinden bir diğerinin müellifi olan Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hucvirî (ö.465/1072), Gazze’de dünyaya gelmiş ve Hindistan’ın Lahor kentinde vefat etmiştir. Hucvirî’nin Farsça olarak kaleme aldığı *Keşfü’l-Mahcûb*,¹⁴ isimli eseri dört bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, tasavvufla ilgili ön bilgileri; ikincisi, sûflerin hâl tercümelerini; üçüncüsü, tasavvufî fırkaları ve bunların görüşlerini; dördüncüsü ise tasavvufî hakikatler ve muameleleri içermektedir.

Keşfü’l-Mahcûb’un dördüncü bölümündeki alt başlıklardan bir kısmında, bizim tezimize doğrudan kaynaklık eden önemli bilgiler mevcuttur. Bu bölümdeki ilk başlıklar sırasıyla Marifetullah, İman, Tahâret ve Abdest, Namaz, Zekât, Oruç ve Hac şeklindedir. Eserde özellikle ibadetlerle ilgili değerlendirmeler yapılırken ibadetin manasına, delillerine, sırlarına ve edeplerine yer verilmiştir. Eserin dikkat çeken bir başka özelliği de namazı mahabbetle, zekâtı cûd ve sehâvetle, orucu

¹³ Ebû Tâlib El-Mekkî (ö.386/996), *Kûtü’l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, I-IV, Haz. Muharrem Tan, İz Yay., İst., 2004; *Kûtü’l-Kulûb*, Türkçe tercümesinden başka da pek çok defa basılmıştır. Bunlardan sonuncusu Said b. Mekârim tarafından iki cilt halinde kısmen tahkikli olanıdır. (Beyrut, 1995).

¹⁴ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*; Eser’in, bizim de çalışmamızda çokça yararlandığımız Türkçe tercümesini Prof. Dr. Süleyman Uludağ yapmıştır. *Keşfü’l-Mahcûb*, aynı zamanda yazıldığı dil olan Farsça (Tahran,1338/1919) ve Arapça olarak (Kâhire, 1974) da yayınlanmıştır.

açlıkla, haccı da müşâhede ile bağlantılı olarak ele almasıdır. İbadetlerin bu konularla bağlantılı olarak ele alınması, onların bâtinî manaları hakkında da önemli ip uçları elde etmemizi kolaylaştırmaktadır.

Sünnî tasavvuf anlayışının sistemleştirilmesinde önemli bir yeri olan ve Hucvirî ile aynı yıl vefat eden Kuşeyrî (ö.465/1072), meşhur sûfî tabakat yazarlarından birisi olan Ebû Abdurrahmân Sülemî (ö.412/1021)'nin talebesidir. Kuşeyrî'nin, tarikat dönemi mutasavvıflarının sıkça başvurduğu eseri *Kuşeyrî Risâlesi*,¹⁵ bizim çalışmamıza da kaynaklık etmiştir.

Kuşeyrî'nin Risâlesi'nde, Sûfilerin Hâl Tercümelere, Tasavvufî İstılahlar, Sûfilerin Makâm ve Hâlleri ve Müritlere Tavsiyeler olmak üzere dört ana bölüm mevcuttur. Bunlardan her bölümde dağınık olarak çalışmamızda kullandığımız malzemeler bulunsa da, özellikle üçüncü bölümde, Tevhit, Ölüm ve Marifetullah gibi başlıklar altında bazı iman esaslarının hakikatlerinden; Tevbe, Açlık, Tevekkül, Şükür ve Sabır gibi başlıklar altında da ibadetlerdeki bâtinî manalara ulaştıran vasıtalar bahsedilir.

Sistematik tasavvufun kendisi ile olgunlaştığı Muhammed Gazzâlî (ö.555/1111), tasavvuf tarihindeki üç safhadan sonuncusu olan tarikatler döneminin de başlangıcı kabul edilen bir zaman diliminde yaşamıştır. Kelâm ve felsefe alanında da üstat olan Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn*¹⁶ adlı eseri, bu nedenle, birden fazla alanda abide kabul edilir.

¹⁵ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî (ö.465/1072), *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (*Kuşeyrî Risalesi*), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1999; Kuşeyrî'nin eseri, Süleyman Uludağ dışında, Tahsin Yazıcı ve Ali Arslan tarafından da Türkçe'ye çevrilmiştir. Osmanlıca ve Arapça tercümelere de bulunan eser, Arapça olarak son kez, Abdülhalim Mahmud ve Mahmud Şerif tarafından neşredilmiştir. (Kâhire, 1972, 1973).

¹⁶ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed El-Gazzâlî, (ö.505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Çev., A. Müftüoğlu, I-IV, Tuğra Yay., İst., 1989; İhyâ'nın, bizim yararlandığımız tercümesinin dışında Ahmet Serdaroğlu ve Ali Arslan'a ait olan Türkçe tercümelere de mevcuttur. Birçok defa baskısı yapılan eser, farklı pek çok dile de tercüme edilmiştir.

Dört ana konudan oluşan İhyâ'da bölüm başlıkları, İbadetler, Adetler, Mühlikât ve Münciyât şeklinde sıralanır. Her bir bölüm de, 11 kısma ayrılır. Genelde her bölüm bir ciltte ele alınacak şekilde dört cilt olarak basılan İhyâ'nın, aynı zamanda birinci bölümünü teşkil eden birinci cildinde bizim çalışmamıza da malzeme olacak nitelikte önemli bilgiler vardır. Zira burada her bir ibadet, müstakil başlıklar halinde ele alınmış ve bu kısımlarda ibadetin manası, sırları, hikmetleri ve edepi geniş olarak işlenmektedir.

Tezimizde tasavvuf klasikleri gibi, tabakat kitaplarından da faydalandık. En çok yararlandığımız tasavvuf tabakat kitaplarından birisi olan *Tezkiretü'l-Evliyâ*,¹⁷ Ferîdüddin Attâr (ö.627/1229) tarafından telif edilmiştir.

Tezkiretü'l-Evliyâ, Câfer Sâdıktan itibaren 97 zâhid ve sûfiye ait hal tercemelerini ve menkıbelerini ihtiva eder. Eserde ibadetlerle ilgili müstakil bir bölüm yoktur. Ancak sûfilerin terceme-i hallerinin anlatıldığı başlıklar altında, onlara ait birçok görüşe yer verilir. Dolayısıyla eserde, ibadetlerle ve ibadetlerdeki batını manalara ulaştırılan vesilelerle ilgili de pek çok bilgiye ulaşmak mümkündür.

Çalışmamıza kaynaklık eden klasik tasavvuf eserlerinden bir diğerinin müellifi de, Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer Sühreverdî (ö.632/1234)'dir. Hayatının büyük bölümünü Bağdat'da geçiren Sühreverdî, kendisi ile aynı ismi taşıyan tarikatın da kurucusudur. Kendisinin, tezimizde en çok kullandığımız eseri *Avârifü'l-Maârif*,¹⁸ 63 bölümden oluşur ve tekke hayatı ve tasavvufta edep konularına yer verir.

Avârif'te 33. bölümünden itibaren 9 bölümde, bazı ibadetler, müstakil olarak ele alınır. Bu bölümlerde daha çok ibadetlerin adabından bahsedilirken, bazen de onların hikmet ve sırlarına yer verilir.

¹⁷ Ferîdüddin Attâr (ö.627/1229), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ) İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1984; Farsça olarak yazılmış olan Tezkire'nin, farklı Türkçe tercümeleleri de vardır. Bununla birlikte eser, Türkçe dışında da pek çok dile çevrilmiştir.

¹⁸ Sühreverdî *Avârifü'l-Maârif*; Eser, Prof Dr. Hasan Kamil Yılmaz ve Prof. Dr. İrfan Gündüz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Tasavvuf tarihinin dünya çapında meşhur aşk ve vecd şairi Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö.672/1273), bizim de eserlerine başvurduğumuz sûflerendir. Mevlânânın, en çok yararlandığımız eseri ise, hiç kuşkusuz, *Mesnevî*'dir.

Farsça olarak kaleme alınan Mesnevî,¹⁹ Mevlânâ'nın duygu yüklü dünyasının, şiir olarak sunumu şeklindedir. Mesnevî, bu özelliğinden dolayı belirli bölümler halinde bazı konuların işlendiği bir eser değildir. Bununla birlikte Mesnevî'de, bazen bir beyit herhangi bir ayetin tefsiri; bazen de bir hadisin yorumu niteliğindedir. Bu özelliğinden dolayı eserde ibadetlerin emrediliş hikmetleri, bâtinî manaları ve sırları ile ilgili olarak da, pek çok bilgiyi dağınık olarak bulmak mümkündür.

Tasavvuf tarihinin en meşhur tabakat kitabı yazarlarından birisi olan Abdurrahman Câmî (ö.892/1402), *Nefehâtü'l-Üns*²⁰ adlı eseriyle meşhur olmuştur. Eser, Herevî'nin, Sülemî'den Farsça'ya tercüme ettiği Tabakâtu's-Sûfiyye esas alınarak kaleme alınmıştır. Ancak Nefehât'da 34'ü kadın olmak üzere, 616 sûfinin hal ve menkıbesine yer verilir. Bu rakam diğer eserde çok daha azdır. Nefehât'ı tercüme eden Lamii Çelebi de esere 15 kadar sûfi ilave etmiştir.

Nefehât'ın metodu, diğer tabakât kitapları gibi olduğundan, onda belirli konular ve başlıklar yerine sadece sûflerin hal tercümeleri ve menkıbeleri vardır. Dolayısıyla Nefehât'da da bizim çalışmamızla ilgili bilgiler eserin içerisinde dağınık olarak mevcuttur.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde yaşamış ve tasavvuf alanında önemli eserler bırakmış olan İsmail Hakkı Efendi (ö.1041/1631), otuz yıldan fazla Bursa'da

¹⁹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî ve Şerhi*, Haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, I-VI, Kültür Bakanlığı; Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I-VI, Haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İst., 2002; Mesnevî, yukarıda belirtilenlerin dışında da Türkçeye çevrilmiştir. Türkçe dışında da muhtelif dillere çevrilen eser, dünya çapında çok tutulmuş, okunmuş, üzerinde çalışmalar yapılmış, hatta ezberlenmiştir.

²⁰ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*; Eser, Osmanlıca olarak da muhtelif defalar basılmıştır (İstanbul 1270, 1289)

kaldığı ve burada vefat ettiği için, Bursevî ünvanıyla anılır. Bursevî'nin farklı eserlerinde, ibadetlerle ilgili bâtinî yorumlar bulmak mümkün olduysa da bizim, kendisinden en çok yararlandığımız eseri, *Şerhu Şuabi'l-İman*²¹ dir.

Şerhu Şuabi'l-İman, iman konusunu dokuz şube olarak ele almakta; her bir şubeyi de farklı başlıklar altında ele alarak sayıyı –imanın şubelerinden bahseden hadise istinaden- 70'in üzerine çıkarmaktadır.

Eserde 1. şube anlatılırken Allah'a imanla ilgili; ikinci şubede ise meleklerle, kitaplara ve Peygamberlere imanla ilgili değerlendirmeler yapılır. Çalışmamızda iman esaslarının iç anlamlarından bahsettiğimiz kısımda, bu bölümlerden önemli ölçüde yararlandık.

Şerhu Şuabi'l-İman'da -pek çok eserden farklı olarak- ibadetler, imanın şubelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle eserde 6. şubede şehâdet kelimesinin; 7. şubede de tahâret, namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerinin faziletleri ve bâtinî anlamları mutasavvıf gözüyle ele alınmıştır. Eserin bu bölümleri ise, çalışmamızın, ibadetlerin iç anlamları ile ilgili kısmına kaynaklık etmiştir.

Bursevî ile aynı yıl vefat eden ve Osmanlı kültüründe ve Mevlevîlik Tarikatı'nda önemli bir mevkî bulunan İsmail Rasûhî Ankaravî'de (ö.1041/1631) eseri *Minhâcü'l-Fukârâ*²² ile çalışmamıza kaynaklık etmiştir.

Minhâcü'l-Fukârâ, tasavvufî kavramların, âdâbın ve ahlâkî faziletlerin anlatıldığı iki ana bölümden oluşur. Bunlardan birincisi iki kısma ayrılır. Birinci bölümün ikinci kısmı da “*Esrâr-ı Şer'îyye'yi Beyan Eyler*” başlığı altında 10 bâbı ihtiva eder. Bunlardan ikincisinden itibaren yedinci bâba kadar sırasıyla temizlik, kelime-i tevhîd, namaz, zekât, oruç ve hac konuları ele alınır. Konular işlenirken de,

²¹ İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), *Şerhu Şuabi'l-İman, (İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış)*, Haz. Yakup Çiçek, Dârul Hadis Yay., İst., 2000; Eserin orijinal metni Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır.

²² İsmail Ankaravî (ö.1041/1631), *Minhâcü'l-Fukârâ*, Haz. Safi Arpaguş, Vefa Yay., İst., 2008.

hem o ibadetin âdâbi ile ilgili bilgilere, hem de hikmetlerine ve bâtinî manalarına yer verilir.

Osmanlı döneminde yaşayan şair ve mutasavvıflardan, eserinden yararlandığımız bir başka sima da, Câhidî Ahmed Efendi (ö.1053/1643)'dir. Câhidî, tezimizde yararlandığımız eseri olan *Kitâbu'n-Nasîha*'da,²³ ibadetlerin zâhirî yönlerinin yanında bâtinî taraflarının da bulunduğunu belirtir ve ibadetlerin bir kısmının bâtinî manalarını açıklar.

Kitâbu'n-Nasîha'da bölümler, başlıklar halinde ayrılmamakla birlikte; konular, belli bir düzen dahilinde ele alınmıştır. Bir konu işlenirken konuyla ilgili alt detaylar sistematik bir biçimde verilmiştir. Örneğin eserde, bizim çok yararlandığımız abdest, namaz ve hac konularından bahsedilirken, tüm bu ibadetlerin rükünlerinin ve sünnetlerinin iç anlamlarından, kısa da olsa, ayrı ayrı bahsedilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, esas konuya hazırlık niteliğinde zâhir ve bâtin ilimleri ile ilgili genel bilgileri ve tasavvufun bahsettiği bâtinî ilmin mahiyetini değerlendirdiğimiz için, mutasavvıf olmayan müelliflerin eserlerinden de yararlandık. Bu şekilde eserinden en çok yararlandığımız kişilerden birisi, İbn Haldun olmuştur.

İbn Haldun'un tasavvufun mahiyeti konusunda önemli tesbitlerinin yer aldığı eseri *Şifâu's-Sâil*,²⁴ bize kaynaklık eden dört mukaddime ile başlar. Eserde önemli bir hacme sahip olan bu mukaddimelerde, ruh, nefis, akl ve kalb gibi kavramları değerlendirdikten sonra, zâhir ve bâtin ilimlerini ele alan müellif, marifetten ve marifete ulaştıran vasıtalarından da bahsederek çalışmamızı usûl yönünden destekleyecek veriler sunar.

²³ Câhidî Ahmed Efendi (ö.1053/1643), *Kitâbu'n-Nasîha*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Bölümü, nr. 350, vr. 1a-45b.

²⁴ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*; Eserin, Süleyman Uludağ tarafından yapılan Türkçe tercümesi bulunmaktadır.

B. Araştırmalar

Tezimizi hazırlarken klasik eserler dışında, son dönemde yapılan araştırma türündeki çalışmalarda da önemli bilgilere ulaştık. Bunlar içerisinde de en çok yararlandığımız birkaç tanesinden kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz.

Hem ibadetlerdeki bâtinî anlamlarla ilgili makalesi, hem de bu konuyla ilgili bölümler içeren kitabından çalışmamızda en çok yararlandığımız araştırmacılarından birisi, hocam Prof Dr. Mehmet DEMİRCİ'dir.

Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, “*İbadetlerin İç Anlamı*”²⁵ isimli makalesinde, müstakil başlıklar altında abdestin, boy abdestinin, namazın, orucun, zekâtın ve haccın iç anlamlarından ve hikmetlerinden bahseder. Makale, ağırlıklı olarak mutasavvıfların bu konudaki görüşlerinden yola çıkarak hazırlandığından, tezimize önemli bilgiler sağlamıştır.

Prof. Dr. Mehmet Demirci'nin kaleme aldığı “*İbadetlerde Manevi Boyut*”²⁶ isimli kitap da, başvurduğumuz eserlerdendir. Kitapta özellikle, “İbadetlerin İç Anlamı” başlığını taşıyan ikinci bölüm, mutasavvıfların görüşlerine de başvurularak hazırlandığından çalışmamıza kaynaklık etmiştir.

Araştırma türü eseri ile tezimize kaynaklık eden bir başka önemli isim de Prof. Dr. Süleyman Uludağdır. Prof. Dr. Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*²⁷ adlı kitabında, namaz, oruç, hac ve zekâtın yanı sıra kurban için de müstakil bir başlık altında değerlendirmeler yapmıştır. Eserin bizim çalışmamıza kaynaklık edişinin sebebi ise, ibadetler ele alınırken mutasavvıflardan çokca alıntılar yapılması ve mevzubahis ibadetlerin tanımına, tarihi arka planına, edeplerine ve iç anlamlarına yer verilmesidir.

²⁵ Mehmet Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergi*, Sayı, 3, Ankara, 2000, ss. 9–30.

²⁶ Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, Mavi Yay., İst., 2004.

²⁷ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yay., İst., 2001.

Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın kaleme aldığı bir başka eser olan *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*²⁸ de, bizim çalışmamızı destekler nitelikte bilgiler ihtiva etmektedir.

Eserin birinci bölümünün birinci kısmı, iman esaslarının her birinin hikmetlerini; ikinci kısmı ise farz ibadetlerdeki hikmetleri ele alır. Ne var ki ibadetlerin hikmetlerinin ele alındığı bu kısımlarda, mutasavvıfların görüşlerine hemen hiç yer verilmemiştir. Eserde genellikle ibadetlerin bireysel ve sosyal faydalarına temas edilmiştir. Bu tür bilgiler ise bizim çalışmamızda, iman esaslarını ve ibadetleri müstakil olarak değerlendirdiğimiz kısımlarda, konuya giriş yaparken veya esas konuya geçişlerde önemli olmuştur. Eser, bu yönüyle tezimizde sıkça başvurduğumuz kaynaklardandır.

Çalışmamızın namaz bölümünü hazırlarken başvurduğumuz araştırma türü eserlerden bir tanesi de Esmâ Sayın Ekerim'in, *Namaz ve Karakter Gelişimi*²⁹ adlı kitabıdır. Aslında psikoloji alanında yapılan bir çalışma olsa da eser, tasavvuf çevrelerinin, namaz ve rükünlerinin bâtinî anlamları ile ilgili görüşlerini ayrı başlıklar halinde ihtiva ettiğinden, bize kaynaklık etmiştir.

Tezimizin ikinci bölümü, yukarıda da belirtildiği gibi, tasavvuf çevrelerinin kastettiği bâtin ilminin mahiyetini ve çerçevesini açıklamaktadır. Bu bölümde zâhir ve bâtin ilimleri arasında bir değerlendirme ve mukayese de yapılmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde yararlandığımız araştırma türü kaynaklardan, Doç. Dr. Himmet Konur'un "*Şeriat ve Tasavvuf*³⁰" isimli makalesi, tasavvuf ve fıkıh ilminin mukayesesini yaptığından, konumuzla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Makale, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini değerlendirirken her iki ilmin bahsettiği bilgi çeşitlerinden de bahsetmekte ve tasavvufun kastettiği marifetin aslında fıkıh alimlerinin bahsettiği zâhirî ölçülerle çelişmediğini belirtmektedir.

²⁸ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yay., Ankara, 2003.

²⁹ Esmâ Sayın Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yay., İst., 2006.

³⁰ Himmet Konur, "*Şeriat ve Tasavvuf*", *İslâmiyat Dergisi*, Sayı, 4, Ankara, 1998, ss. 119–126.

Tezimizin, usûl ile ilgili bir değerlendirme yaptığımız ikinci bölümünde yararlandığımız başka bir çalışma da, Dr. İsmail Köksal'a ait “*Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi*”³¹ isimli makalesidir. Burada da fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin mukayesesi yapılmış ve zâhir ilmi kabul edilen fıkıh ile bâtın ilmi sayılan tasavvufun bahsettikleri bilginin aslında birbirine muhalif olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

³¹ İsmail Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı, 2, Ankara, 1999, ss. 83–104.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBADET VE MAHİYETİ

1.1. İBADET NEDİR, NİÇİN YAPILIR?

1.1.1. İbadetin Anlamı

“*Abd*” kökünden gelen¹ ibadet kelimesi sözlükte boyun eğmek, saygı göstermek, hizmet etmek, itaat ve kulluk etmek, bağlanmak, tevazu göstermek ve tapınmak² anlamlarında kullanılmıştır. İbadeti genel olarak, “*tapmak*”³ şeklinde tanımlayanlar olduğu gibi, sevgi ve itaat unsurlarının birisini taşımayanların fiillerine ibadet denilemeyeceğini⁴ düşünenler de mevcuttur.

Dini bir terim olarak ise ibadet, genel olarak, insanın Allah’a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, onun hoşnutluğunu kazanmak için ortaya koyduğu tutum ve davranışlara⁵ denir. İbadet, saygı, itaat ve tazim mertebelerinin en yükseğidir.⁶ Bu anlamda ibadet, alçak gönüllülüğün de zirvesidir.⁷

Allah’a inancı ve bağlılığı simgeleyen bütün doğru davranışlar ibadet olarak isimlendirilir. Kendi imkânlarıyla tam ve mükemmel olamayan insanın, her şeyini kendisine borçlu olduğu⁸ mükemmel ve güçlü varlığa karşı itaat ve yakınlaşma

¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Nşr., İstanbul, 1997, s. 156.

² İbn Manzur, *Lisânü'l- Arab*, I-XIII, Darü's-Sadr, Beyrut, 1990, c. 4, s. 260-262; Ayrıca bkz. Mustafa Sinanoğlu, “*İbadet*”, D.İ.A, c. 19, (233-234), T.D.V. Yay., İstanbul, 1999, s. 233.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001, s. 179; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul 1996, s. 925.

⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, Kahire 1403/1983, c. 1, s. 58.

⁵ Sinanoğlu, *a.g.m.*, s. 233; Ferhat Koca, “*İslâm'da İbadet*”, D.İ.A, c. 19, (240-247), T.D.V Yay., İstanbul, 1999, s. 243

⁶ Hâbil Şentürk, *İbadet Psikolojisi, Hz. Peygamber Örneği*, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 32.

⁷ Râgıb El- İsfehânî, *el-Müfredât fi'l-Garîbi'l-Kur'ân*, Karaman Yay., İstanbul, “*Abd*” maddesi.

⁸ Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmaması, ancak tüm varlıkların, hayatlarını idame edebilmek için Allah'a muhtaç olmaları Allah'ın samedâniyyetinden ya da samed ismini taşımasından kaynaklanır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s. 617.

isteği, ibadetlerle anlam kazanmaktadır.⁹ Bu yönüyle ibadet, bireyin kendisini yaratan zatla irtibata geçmesini sağlayan önemli bir vasıta olarak kabul edilebilir.

İnsanın diğer canlılardan farklı olarak, muhtelif yeteneklere sahip olması, onun mükemmel oluşu anlamına gelmez. İç ve dış sebeplerle acziyet, sığınma ve yardım dileme duyguları başlangıçtan beri onda da mevcuttur. Bu nedenle insan, Allah'a sığınma, tazim ve saygı göstermek ve O'nun teveccühünü kazanmak için ibadet yapar.¹⁰

İbadetin, yukarıda yapılan tanımlarında daha çok, genel anlamlar kast edilmiştir. Özel anlamda ise ibadet, mükellefin yaratana karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Rasûlü tarafından da yapılması istenen belirli davranış biçimleridir. Fıkıh alimlerinin ibadetle ilgili tarifleri de genelde bu çerçevededir. Buna göre namaz, oruç, zekat, hac, itikaf ve dua, ibadetlerin en meşhur örneklerindedir. Bu muhtevasıyla ibadet, “*Cenab-ı Hakk'a yakın olma*” anlamındaki, “*kurbet*” ve “*O'na boyun eğiş*” anlamındaki, “*itaat*” kelimesi ile örtüşmektedir.¹¹

İbadet, bir itaat davranışı olduğuna göre, şuurlu bir fiildir. Çünkü Allah'a bağımlılığın şuuruna ulaşmış insanın bunun sonucunda içtenlikle, şükran ve minnettarlık içerisinde ibadet yapması beklenir.¹² Bu durumda, ancak Allah'a karşı sorumluluğunu her zaman hisseden insan ibadette devamlı olabilir. İbadet, bu şekilde yapıldığında, insanın bedenî ve maddî yönünü etki altına almakta ve hayatının tümünü kuşatabilmektedir.¹³

⁹ Esmâ Sayın Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yay., İstanbul, 2006, s. 12.

¹⁰ Sinanoğlu, “*İbadet*”, s. 234.

¹¹ Ferhat Koca, “*İslâm'da İbadet*”, s. 240-241.

¹² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara, 1996, s. 234.

¹³ Bkz. Hökelekli, “*Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet*”, D.İ.A., c. 19, (248-251), T.D.V. Yay., İstanbul, 1999.

1.1.2. İbadetin Faydaları

İslâmiyet, hayatı tamamıyla kucaklayan bir bütün oluşturmak ve beşerî faaliyet sahalarından hiç birisine ilgisiz kalmamak ister. Aynı zamanda tüm bu zamanlar arasında işbirliğinin gerçekleşmesini hedefler. Bu “*merkezîleştirme*” kaygısı ise ibadetlerin aynı zamanda hem ruhun, hem de beden iyiliğini gaye edinmesi sonucunu doğurur.¹⁴ Bu yüzden ibadetlerden çok yönlü faydalar temin edilir.

1.1.2.1. Psikolojik Faydaları

İslâm, ibadeti önemli bir ihtiyaç olarak görür. Bu nedenle İslâm’da ibadet hayatın içinde yer alır. Kişi, hayatın akışında yorulduğunda ve kendini zayıf hissettiğinde ibadete sığınır; ibadet esnasında, kendine “*şah damarından daha yakın*”¹⁵ olan Rabbi’ni hisseder ve rahatlar.¹⁶

Kişinin dindar olduğunu söylemesi kolaydır. Bunu bir yaşayış bütünlüğü içerisinde ortaya koymak ise ancak ibadetle mümkündür. Bu bakımdan ibadetin şahsiyet gelişimine ve bütünleşmesine önemli katkıları vardır.¹⁷

Bir kimse, bedeni ve ruhuyla hakiki anlamda kendini ibadete verdiğiğinde, derin bir enginlik durumu ortaya çıkar. Zamanla gerçekleşen bu hal, insanda bazı dolaysız algılamalara sebep olmakta ve kişi, “*İslâm’ın beş direği*” olarak bildiği teorik bilgileri hayata geçirebilmektedir.¹⁸

İbadetle Allah’a sığınan birey, O’ndan başkasına kul olmayacağını da öğrenir. “*İbadet ve kulluğumuz yalnızca sanadır*”¹⁹ mealindeki ayet-i kerimede de bu durum açıklanmaktadır. Allah’a kul olan, Allah’tan başkasından hürdür. Bu hürriyet Allah’a

¹⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, (Çev. Cemal Aydın), T.D.V. Yay., Ankara, 1996, s. 82.

¹⁵ Kaf, 50/16.

¹⁶ Bkz. Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, s. 35.

¹⁷ Bkz. Şentürk, *a.g.e.*, s. 44.

¹⁸ Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün*, (Çev. Petek Budanur Ateş), Kaknüs Yay., İstanbul, 2002, s. 162.

¹⁹ Fâtiha, 1/4.

kul olmakla orantılıdır. Yani Allah'a tam kul olanlar tam hür, yarı kul olanlar yarı hür ve yarı bağımlı olurlar.²⁰

İbadetler kişiye iş yapabilme gücü ve yeni bir hayat coşkusu da kazandırır.²¹ İnançlı bir insan, ibadet vasıtası ile kendi psikolojik tabiatının ve gündelik şuurunun normal işleyiş düzeninin dışına çıkarak üstün bir varlık tarzına ve yaşama modeline yükselir.²²

İbadeti yaparken esas hedefin Allah'ın rızası olduğunu bilmek bile, kişinin bireysel gelişimine önemli katkıda bulunur. Zira egomuzu beslemek veya ceplerimizi doldurmak için çalışmak yerine ibadet etmek ve Allah rızası için kâinata hizmet etmek, nefs-i levvâmenin ana hastalığı olan ikiyüzlülüğün ilacıdır.²³

1.1.2.2. Sosyolojik Faydaları

İbadetler, öz ve amacı itibarıyla kulun, Allah'ın üstün kudreti karşısında aczini itiraf etmesini, kendini kuşatan sonsuz zaman dilimi ve uçsuz bucaksız varlıklar âlemi içinde konumunu bilip ona göre tavır almasını sağlar. Bu ruh hali içinde yapılan ibadet, Allah'la insanın iletişim kurması demek olduğundan, neticede bireyin mutluluğuna, kendisiyle ve toplumla barışık yaşamasına, bunun yanında da toplumsal huzur ve barışın kurulmasına hizmet eder.²⁴ Bu durumda ibadetin bireysel faydaları yanında toplumsal faydaları da mevcuttur.

İbadetler, kişiye iş yapabilme gücünü kazandırır. Özellikle cemaatle yapılan ibadetler ferdin topluma katılmasını sağladığı gibi, sosyal uyumunda da yardımcı olur.²⁵ Örneğin namaz aracılığı ile her çevreden insan hiçbir formalite ve engelleme olmaksızın bir araya gelir. Namaz da, mü'minlerin çevrelerinde Allah'ın varlığını ve gücünü hissedecekleri şekilde tasarlanmış sosyal bir ibadet olma özelliğine sahiptir.

²⁰ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yay., Ankara, 2003, s. 53.

²¹ Hökelekli, *"Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet"*, s. 248; Ayrıca bkz. Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 14.

²² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 234.

²³ Robert Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 7 2.

²⁴ Ekerim, *a.g.e.*, s. 158.

²⁵ Hökelekli, *a.g.m.*, s. 248-251.

Ezan ile birlikte insanlar ortak buluşma yerine koşar, imamın arkasında saflar halinde ve ard arda dizilir, tam bir benzerlik ve ahenk içinde herkes birlikte aynı hareketleri yapar. Ayrıca dünyanın dört bir yanındaki müslümanların hepsi de namazlarında tek bir merkezi noktaya, Kâbe'ye yönelirler. Bu ise sınıf, ırk, bölge farkı olmaksızın İslâm topluluğunun birlik ve bütünlüğünü hatırlatır²⁶.

Her an Allah'ın huzurunda olduğunu bilen bir kişi sürekli kendi durumunu değerlendirir; hayatını Allah'ın emir ve yasakları çerçevesinde gözden geçirir; O'nun rızasına uygun olan ve olmayan davranışlarını tespit eder. Diğer insanların da Allah'ın kulları olduğunu düşünerek onlara karşı saygılı olur.²⁷ Başka bir ifadeyle, ibadet vasıtası ile insan Allah'a olduğu kadar diğer insanlara da yakınlaşmaktadır. Benzer duygu ve düşüncelere sahip olan, ortak bir amaç için bir araya gelmiş insan topluluğu içinde ferdi benlik duvarları yıkılarak kolektif ruh hâkim duruma geçer.

Cemaatle yapılan ibadetler, mü'minlerin birbirlerinin durumlarından haberdar olmalarına vesile olduğu için, sosyal ilişkileri kuvvetlendirir. Her yaş ve kesimden insanın temas ve ilişkilerine imkân vermesi bakımından toplu ibadetlerin ve bunların icra edildiği yerlerin sosyalleşme ve sosyal uyum açısından önemi büyüktür.²⁸

1.1.3. Mutasavvıflara Göre İbadet

1. 1.3.1. Anlamı

Tasavvuf, Hakk'ın rızasının kazanmak ve ebedi saadete ulaşmak için nefsi terbiye etme, ahlakı güzelleştirme, iç ve dışı tenvir etme, sûret ve sîreti tezkiye etmeden bahseden bir ilimdir.²⁹ Nefsi terbiye etmeyi, ahlakı güzelleştirmeyi ve Allah'ın hoşnutluğunu hedefleyen sûfiler, bunları elde etmek için her şeyden önce

²⁶ Bkz. Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 88-89; Namazla ilgili başka örnekle ve oruç, hac ve zekatın da sosyal faydalarıyla ilgili olarak bkz. *a.g.e.*, s.89-105.

²⁷ Erdoğan Fırat, *Şahsiyet Gelişiminde Tevbenin Fonksiyonu*, A.Ü.İ.F. Doçentlik Tezi'nden naklen, Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, s. 43.

²⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 245-246.

²⁹ Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Yay., İstanbul, 1995., s. 26; Tasavvufun değişik tanımları için bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 28-52

Kur’ân-ı Kerim ve hadis-i şerifleri en büyük rehber olarak kabul etmişlerdir.³⁰ Bu da ibadetlerde devamlı olmayı zorunlu kılmıştır. Zira Kur’an-ı Kerim’de “*Sana yakın gelinceye kadar ibadet et!*”³¹ emri vardır.

Ünlü mutasavvıf Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.406/1015)’ın, “*Kul taati sayesinde cennete, taatindeki edebi sayesinde de Rızâ-i Bâri’ye kavuşur*”³² sözü, sûfîlerin ibadet konusundaki titizliğini gösteren bir örnektir. Bir başka mutasavvıf Serî Sakatî (ö.257/870) ise, ârifin alametlerini sayarken ilk sırada “*Marifetin nuru verâin nurunu söndüremez*” ifadesini kullanarak, ibadetlerde istikamet üzere olmanın önemine işaret eder.³³ Aslında sûfîlerin bu tutumunun kaynağı, görüşlerini temellendirirken vazgeçemedikleri, ilk dönem zahitleridir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’in vefatından sonra devam eden fetihler vesilesiyle, farklı bölgelere yerleşerek, yeni kültürlerle tanışma; müslümanlar arasında refah seviyesinin artması; dolayısıyla dindarlık düzeyinin azalması sonucunda, ibadet ve zühde yönelmiş insanlardı.³⁴ İlk dönem zahitlerinin ibadete ve zühde olan düşkünlüğünden dolayı onlara, “*âbid*”, “*ubbâd*”, “*zâhid*”, “*zühhâd*”, “*nâsik*” ve “*bekkâ*” gibi isimler verilmiştir.³⁵

Gerek “*sûfî*” isminin³⁶ kullanılmasından önceki dönemlerde, gerek sonraki süreçte, ibadet ve taata olan düşkünlükleri, sûfîlerin ibadetlerin iç anlamlarından da bahsetmelerini sağlamıştır.

³⁰ Tasavvufun kaynağının Kur’an ve Hadisler olduğu ile ilgili olarak bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, T.D.V. Yay., Ankara, 2000, s. 13-16; Sûfîlerin, bu konudaki düşüncelerini temellendirdiği bazı ayet ve hadisler için ise bkz. Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 53-65.

³¹ Hicr, 15/99.

³² Ebu Hafs Şihâbuddin Ömer es-Sühreverdî, (ö.632/1234), *Avârifü’l-Maarif*, (Tasavvufun Esasları), Çev. H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul, 1989, s. 344.

³³ Sözün tamamı için bkz. Ebu’l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, (ö.465/1072), *Risaletü’l-Kuşeyrîyye*, (Kuşeyrî Risalesi), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1999; Sûfîlerin bu konudaki başka bazı sözleri için ise bkz. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 344-345; Ebûbekir Kelâbâzî, (ö.380/990), *Et-Taarruf Li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf* (Doğuş Devrinde Tasavvuf), Haz.Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s. 202.

³⁴ Bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdâğ), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 20-21.

³⁵ Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 22; Süleyman Uludağ, “*Tasavvufçulara Göre İbadet*”, D.İ.A., c. 19, (247-248), T.D.V. Yay., İstanbul, 1999, s. 247.

³⁶ Sûfî isminin hicri 2. asrın ortalarından itibaren kullanılmaya başlaması ile ilgili olarak bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, Aynı yer.

İbadet kelimesi tasavvufta, Allah rızasına yönelik her türlü hareket ve davranışı içine alır. Bunun, Kur'an-ı Kerim'deki delili ise , “*Ben insanları ve cinleri yalnızca beni tanıyıp ibadet etsinler diye yarattım*”³⁷ ayetidir.³⁸ Ancak çerçevesi belirli bir tarif yapmak gerekirse ibadet, vacip olan şartlarına riayet ederek Allah'ın mükellef kıldığı vazifeleri yerine getirmektir. Vacibin şartına uygunluktan maksat, karşılık istemeden vazifeyi yapmak ve bu vazifeyi yapmayı Allah'ın bir lütfu olarak görmek, hatta sadece hakkı olan şeyi düşünerek bu lütfu bile görmeyecek şekilde kendinden geçmektir.

“*Şüphesiz ki Allah, mü'minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır*”³⁹ ayetinde belirtildiği gibi, “*karşılık istememek*” Allah'ın, amel eden kul üzerindeki hakkıdır. Ayet-i kerime, insanların Rabb'lerine tamah ve karşılık isteği ile değil, kulluk şuuru ile ibadet etmeleri gerektiğine de işaret etmektedir.⁴⁰ Bu anlayışla ibadet eden kişi, farzları, sünnetleri, hatta edepleri dahi aynı titizlikle yerine getirir; böylece ibadetlerin her birisi, onun için, marifete götüren zincirin halkaları halini alır.⁴¹

1.1.3.2. Amacı

Mevlânâ, insanın her işe kabiliyeti olması ile birlikte, yaratılışının asıl maksadının Hakk'a ibadet etmek olduğunu bildirir.⁴² Hakk'a ibadet etmenin esas amacı ise ma'rifettir. Çünkü ayetteki “*ibadet etsinler diye*” ifadesi, “*tanısınlar*” manasına gelmektedir.⁴³ Hz. Peygamber'den bize kadar güvenilir râvîler aracılığıyla ulaşan pek çok haber ve rivayete yapışmak, bunlarla amel etmek, bütün müslümanların boynunun borcudur. Çünkü Allah Teâlâ, “*Namaz kılın, oruç tutun ve*

³⁷ Zâriyât, 51/56.

³⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 156.

³⁹ Tevbe, 9/111

⁴⁰ Kelâbâzi, *Taarruf*, s. 202.

⁴¹ Abdullah Bin Mübarek, ibadetlerin amacıyla ilgili bu anlayışı, şu sözüyle ifade etmektedir: “*Edebi basit görenin ifa ettiği sünnetlerde aksamalar olur. Sünneti basit göreni, farzlardan mahrum ederler. Farzları basit göreni ilahi ma'rifetten mahrum ederler. Ma'rifetten mahrum kalanın halinin nasıl olacağı da malumdur. (Tevhitten mahrum kalır)*” Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliâ*, s. 253.

⁴² Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, T.D.V. Yay., Ankara, 2006, s. 69.

⁴³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 397.

*peygambere itaat edin!*⁴⁴ mealindeki ayette olduğu gibi, hem ibadetleri emretmekte; hem de, “*Şüphesiz sen doğru yoldasın*”⁴⁵ vb. ayetlerde, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yolundan gitmeyi teşvik etmektedir.⁴⁶

İbadet en çok, onda devamlı olan kimse için fayda sağlar. Halkın yapmış olduğu mücâhede ve amelden, Hakk Teâlâ’nın herhangi bir menfaati yoktur. Aynı şekilde ibadeti terk etmek de, O’na zarar vermez. Kul, Hz. Ebu Bekr’in sıdkıyla amel etse, faydası kendine; Firavun’un yalancılığıyla amel etse, zararı yine kendisine ait olur. Bunun en güzel delili, “*Eğer iyi ve güzel iş yaparsanız, kendiniz için iyilik ve güzellik yapmış olursunuz.*”⁴⁷ mealindeki ayettir.⁴⁸

İbadetten en iyi sonuca ulaşmak için takvaya ihtiyaç vardır. Ancak takva ile istikameti elde eden kişilere bazen kendiliğinden keşif, keramet ve ilham gibi haller ihsan edilir. Böyle bir durumda kişi şükretmeli ve halini gizli tutmalıdır. Ayrıca, bu neticeler elde edilmediğinde uğraşılmaz. Aksi takdirde esas gaye unutulmuş olur.⁴⁹

Mutasavvıflar, taat ile takvayı elde edemeyen kimsenin kalbinde, manevi bir hastalık olduğuna hükmetmişlerdir. Böyle bir durumda, hastalığın şekline göre tedbirler alınır. Çünkü her nefsi eğilime, her kötülük temayülüne, özellikle ona tahsis edilmiş bir uygulama tekabül etmektedir. Örneğin oruçta, aç gözlü, dünyaya düşkün kuvvenin husumet ve egemenliğini ortadan kaldırma amacı vardır. Diğer taraftan namazda, bedensel rahatlıklardan alınan hazları terk etmek ve cismani organları yormak gibi hikmetler dikkati çeker. O, farz ibadetlerin anasıdır ve o varsa diğerleri de beraber gelir. Namazın kötülüklerden uzaklaştırıcı özelliği ise Kur’an-ı Kerim’de, “*Namaz, fenalıktan ve çirkinlikten alıkoyar*”⁵⁰ ayetinde belirtilmiştir.⁵¹

⁴⁴ Nur, 24/56.

⁴⁵ Zuhrûf, 43/43.

⁴⁶ Tûsî, *Lüma*, s. 96.

⁴⁷ İsrâ 17/7; Ayrıca bkz. Ankebût, 29/6.

⁴⁸ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 200.

⁴⁹ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil*, (*Tasavvufun Mahiyeti*), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul. 1998, s. 39.

⁵⁰ Ankebût, 29/45.

⁵¹ Bkz., Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 105.

İbadete devam ettiği halde bazı haramları işliyor olmak da, ibadetten lezzet alamamanın sebeplerindedir. Bu durumdan kurtulmak için azaların, yasaklanmış işlerden temizlenip bu dereceyi geçmesi gerekir. Matlup ne kadar aziz ve şerefli ise, ona varmak için o nispette zorluklar olduğu gibi, ona giden yol da uzun ve dağdağalı olur.⁵²

Sûfîler, ibadetin amacına yönelik değerlendirmelerinde bazen, dünyevi hedefler bir tarafa, sırf ibadetin lezzetinden dolayı ibadet etmeyi bile eleştirebilmişlerdir. Ebû Abdullah Nabcî, *“Taatten hoşlanmak, Ulu ve Yüce Allah’tan sıkılmanın semeresidir. Zira taat ve ibadetle Hakk’a vasıl olmak veya olamamak bahis konusu değildir. İnsan kulluk ve kölelik anlayışı içinde Allah’ın yüklediği görevleri yerine getirir. Ezelde olana itimat eder”*⁵³ derken, ibadetin tek amacının Hakk Teâlâ olduğunu ortaya koyar.

Netice itibariyle mutasavvıflar, ibadet ve taatın önemini kabul etmekle birlikte özden ve ruhtan yoksun, şekil ve merasimden ibaret olan ibadetlerin insanı hedefe ulaştıramayacağını, hatta günah bile kazandırabileceğini vurgularlar. Onlara göre ibadet, gönüllerde yaşandığı, kişinin ruhunda yer ettiği, manevi hayatında etkili olduğu ve onda iz bıraktığı zaman, amacına ulaşır. Amelle müşahede, ibadetle yakîn, taatle keşif birlikte olmalıdır.⁵⁴ Hatta –namazda olduğu gibi- ibadeti uzattıkça hata ve vesveseler de artar. Ancak amelleri gereği gibi yapmak, çok ve uzun yapmaktan evladır. Bu konuda da en güzel örnek Allah’ın Rasûlüdür.⁵⁵

1.1.3.3. İbadet – Ubûdiyyet - Ubûdet İlişkisi

Mutasavvıflar, farz ibadetlerin insanı Allah’a yaklaştıracığına, nafilelerin de bu yakınlığı arttıracığına inanarak ibadet ederler. Öyle ki, onlara göre, hadis-i

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, s. 319.

⁵³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s.202.

⁵⁴ Ebu’l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî (ö. 476/1083), *Kitabu’n-Nûr min Kelimâti Ebi’t-Tayfûr*, Tah. Abdurrahman Bedevî, Şatahâtu’s-Sûfiyye içinde, Kuveyt, 1978, , s. 111.

⁵⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 162.

şerif”te de belirtildiği gibi, nafilelere devam eden kulun Allah, “gören gözü, işiten kulağı”⁵⁶ olur.⁵⁷

Mutasavvıflara göre ibadet, üç maksat için yapılır: Birincisi, cehennem korkusu ve cennete girmek amacıyla; ikincisi Allah emrettiği için; üçüncüsü ise, Allah’a aşk ve şevkle, heybet ve celal ile ibadet etmektir.⁵⁸ İbadeti bu amaçlardan biri için yapmak caizdir. Ancak, Râbiatü’l-Adeviyye (ö.185/801)’den itibaren tasavvuf erbabının ortak görüşü haline gelen bir anlayış vardır ki o da, ibadetin en yüksek derecesinin hiçbir karşılık beklemeden sırf rızasını kazanmak ve emrine uymak için Allah’a kulluk etmektir.⁵⁹

İbadetleri en güzel şekilde ifa etmek, Allah’ın rızasına ulaştıran önemli bir vasıta. Bununla birlikte insan sadece namaz ve oruç gibi şeklî ibadetleri eda ederken değil, doğumundan ölümüne kadar, her an her yerde ve her durumda kuldur.⁶⁰ Kulluk, genel bir ifadedir ve ibadet, kulluk şekillerinden birincisidir. Kulluğun diğer iki çeşidi ise, sırasıyla ubûdiyyet ve ubûdettir.⁶¹

Genel olarak “*tapmak*” manasında kullanılan ibadet, “*kulluk*” anlamına gelen ubûdiyyet ve “*halis kulluk*” olarak ifade edilen ubûdet⁶² arasındaki ilişkiyi değerlendiren Kuşeyrî (ö.465/1072)’ye göre, ubûdiyyet, ibadetten daha mükemmeldir. Ona göre, yapılması gereken ilk şey, ibadet; sonra, ubûdiyette; daha sonra da ubûdettir. İbadet, mü’minlerin avamı, ubûdiyyet havâssı, ubûdet ise havâssın da havâssı içindir.⁶³

Kur’an-ı Kerim’de “*Tevbe edenler, ibadet edenler ...*”⁶⁴ mealindeki ayette Allah Teâlâ da, makamlar arasında -tevbeden hemen sonra- ibadet etmeyi saymıştır.

⁵⁶ Buhârî, *Rikak*, 38.

⁵⁷ Uludağ, “*Tasavvufçulara Göre İbadet*”, s. 248.

⁵⁸ Tehânevî, Muhammed b. Ali, Keşşâf-ı Istılahat-ı Fünûn’dan naklen Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 179.

⁵⁹ Uludağ, *a.g.m.*, s. 248.

⁶⁰ Demirci, Mehmet, *Tasavvuf ve Ahlak Yazıları*, Mavi Yay., İstanbul, 2005, s. 86.

⁶¹ Uludağ, *a.g.m.*, s. 247.

⁶² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 363.

⁶³ El-Kuşeyrî, *Risâle*, s. 280; Ayrıca bkz. Uludağ, *a.g.m.*, s. 247.

⁶⁴ Tevbe, 9/112.

Ubûdiyyet ise, makamların nihayetidir.⁶⁵ Ubûdiyetin, makamlar arasında son sırada olması, bu makamın tanımındaki güçlüğünü de beraberinde getirmiştir. Çünkü sâlikden başkasının o makamın mahiyetini anlaması da, salikin bunu ifade etmesi de aynı oranda güçtür. Bu durum, tasavvufun tatmak ve yaşamakla anlaşılan bir hal ilmi olmasından kaynaklanır.⁶⁶ Yine de genel bir tanım yapmak gerekirse ubûdiyet, kişinin emrolunduğu ile kucaklaşması ve nehyolunduğundan uzaklaşmasıdır. Daha geniş bir ifade ile ubûdiyyet mükemmellik şartıyla taat ve ibadetleri hakkıyla ifa etmek, yapılan amellere eksik ve kusurlu nazarıyla bakmak ve karşılaşılan güzel neticeleri de ilahi takdirin bir neticesi olarak değerlendirmektir.⁶⁷

Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909), ubûdiyetin sahih olma şartı ile ilgili olarak ahirette faydası olmayan meşguliyetleri terk etmek ve bütün feragatin esası olan bir meşguliyetten (amel etmek, ama ameli yaratandan bilmek) bahseder.⁶⁸ Ubûdiyetin sahih olmasının bir başka şartı ise kulun, ağırlığını ve rızık kazanma külfetini, mevlâsına havale etmesi ve mevlâsından gelen belaya sabretmesidir.⁶⁹

Ubûdiyyet, ibadetten kapsamlı olmakla birlikte ibadet, kulluğun birinci şeklidir ve ubûdiyetin araçlarındandır. Örneğin İslâm'ın beş direğinden biri olan namaz, her müslüman için bağlayıcıdır. O, Allah ve insanın beraberliğinin “*hem ilk, hem de son adımı*” olarak geçer. Ancak bir sûfî için bu bir son değil, tüm varlığı Allah ile doluncaya kadar yapacağı “*yakınlaşma*” çabalarının başlangıcıdır.⁷⁰

Ebu'l-Kâsım b. Hakim (ö.342/953), ibadetin, ubûdiyete basamak olduğu hususunu açıklarken, Kur'an-ı Kerim'den delil getirir. Ona göre, ayetteki “*Sabret!*” emri ile ibadet farz kılınmakta; “*Sabrın ancak Allah ile dir*”⁷¹ ibaresi ile de, ubûdiyet istenmektedir. Bu değerlendirmeye göre, birinci emirde “*Allah için sabır*”; ikinci emirde ise “*Allah ile sabır*” dereceleri ön plana çıkar. Bir kişi “*senin için*”

⁶⁵ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 171.

⁶⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 20.

⁶⁷ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 280.

⁶⁸ *A.g.e.*, s. 283. ; Ayrıca bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 190.

⁶⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280.

⁷⁰ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 158; Namazdaki secdenin de yakınlaşmaya önemli bir basamak olduğu, Kur'an-ı Kerim'de “*Secde et ve yaklaş!*” ayetiyle ifade edilmiştir. *A'lak*, 96/19.

⁷¹ Nahl, 16/127.

derecesinden “*senin ile*” mertebesine yükselirse, o kimse ibadet derecesinden ubûdiyyet mertebesine yükselmiş olur.⁷²

Mutasavvıflara göre ibadete devam etmek suretiyle ubûdiyyet makamına ulaşan kul, heva ve hevesine muhalefet edip arzularını terk eder. Onlar, ubûdiyyeti, “*Her halükarda, O senin Mevla’n olduğu gibi, senin de O’na kulluk yapmandır*” şeklinde özetlerler. Zira amelsiz ilimden, ihlâssız amelden ve samimiyeysiz sevgiden bir şey çıkmaz.⁷³

Tasavvuf düşüncesinde, ibadet ve ubûdiyyetten sonra kulluğun üçüncü şekli, ubûdettir. Ubûdet sözlükte, Allah’ı sevmek O’ndan utanmak, korkmak ve O’nu yüceltmek üzere kulluk yapmak anlamlarına gelmektedir.⁷⁴ Halis kulluk olarak da ifade edilen ubûdet, kullukta kemâl halidir⁷⁵ ve sadece havâssın havâssının kulluğu için kullanılan bir ifadedir.⁷⁶

Ubûdiyetin, ibadetten üstün olması gibi; ubûdet de, ubûdiyyetten üstündür. İbadetin mahalli bedendir ve o, emri yerine getirmekle gerçekleşir. Ubûdiyetin mahalli ise ruhtur ve ancak hükme rıza göstermek şeklinde ortaya çıkar. Ubûdete gelince, onun mahalli sırdır. Kulluğun bu şekli ile ibadet yapanlar, Allah’ı ta’zim ve yüceltmek amacıyla hareket ederler. Hz. Ebû Bekir, bu hususta önemli bir rehberdir. Hz. Ebûbekir’in ashab-ı kiram içerisinde en faziletli oluşunun asıl sebebi, çok namaz kılması ve oruç tutması değil, Allah’a karşı kalbinde duyduğu saygıdır.⁷⁷

Sûflere göre ibadet, ilme’l-yakîn sahibi olanların; ubûdiyet, ayne’l-yakîne malik bulunanların; ubûdet ise, hakka’l-yakîn erbabı olanların dereceleridir. İbadet, amel sahibi olan mücahede ehli içindir; ubûdiyyet, hal sahibi olan murakabe ehli için kullanılır; ubûdet ise teveccüh ve murakabe sahibi olan müşahede ehlinin sıfatıdır.⁷⁸

⁷² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 266

⁷³ Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 190.

⁷⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 726.

⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 363.

⁷⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280.

⁷⁷ Bkz. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 725.

⁷⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280.

Ubûdet sahibi kişinin hedefi yüksektir. Bâyezid-i Bistâmî, yüksek hedefi göremeyen zâhid ve âbidlerin cennet için zühd ve taatle meşgul olmalarını yeterli bulur. Fakat O, önceliği Cenab-ı Hakk'ı tanımaya ve O'nun hakkında ma'rifet sahibi olmaya verir. Zira zâhid ve âbidler cennet için, ârifler ise, Hakk Teâlâ'yı tanımak için çalışır.⁷⁹

Kulluğun her üç şeklinde de ibadetler devam etmektedir. Çünkü ibadet, kulluk şekillerinin ortak paydasıdır ve tezellülü açığa vurmaya olan ubûdiyyetten de, ubûdetten de, daha belîğdir. Tezellülde son nokta olan ibadete, her zaman en üstün vasıfların sahibi olan zat layıktır ki, o da Allah Teâlâ'dır.⁸⁰ Aslında bu durum, “*Yakîn sana gelinceye kadar Rabb'ine ibadet et*”⁸¹ ayetinde belirtilen, ölünceye kadar ibadet etme zorunluluğunun -hangi makamda olursa olsun- tasavvuf ricali arasında da kabul edildiğini, ortaya koyar.

Sûfî geçinen bir grup, yakîni Allah'a vasıl olma makamı olarak yorumlamış, Allah'a vasıl olan kişi ise artık “*kul*” değil “*hür*” olacağından ibadete gerek kalmadığını iddia etmiş ve dalalete düşmüştür.⁸² Oysa sûfilerin başından beri varmak istedikleri nokta ne burasıdır, ne de statik kurallara indirgenmiş bir kulluk anlayışıdır.⁸³ Mutasavvıflar topyekün beşer hayatının ilahi mahiyete bürünebileceği, dipdiri bir din anlayışı takdim etmişlerdir. Onlar, dini Kur'ân, sünnet ve kendi dini tecrübelerinin bir bütünü olarak görmüşler ve nasları yorumlarken de bu bütünlüğü gözetmişlerdir.⁸⁴

Sonuç olarak, ibâdet, ubûdiyyet ve ubûdet arasında güçlü bir bağ vardır. Bunlardan birincisi, ikincisinin; ikincisi de, üçüncüsünün şartıdır. Hedefi yalnızca cehennemden kurtulmak veya cenneti elde etmek isteyen kimseler için, ibadet makamının gereği olan zühd ve taat yeterlidir. Ancak önceliği Allah'ı tanımak ve ma'rifeti elde etmek olan mutasavvıflar ubûdet makamına çıkmak için çalışırlar.

⁷⁹ Bkz. Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, s. 133.

⁸⁰ Bkz. İsfehânî, *El-Müfredât*, s. 319.

⁸¹ Hicr, 15/99.

⁸² Tûsî, *Lüma'*, s. 424.

⁸³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 119-120.

⁸⁴ Himmet Konur, “Şeriat ve Tasavvuf”, *İslâmiyât Dergisi*, Sayı 4, (119–126), Ankara, 1998, s. 120.

Ubûdet makamı ise, her an Allah'ı görüyor gibi hareket etmek olan ihsanı elde etmeyi gerektirir.

1.2. İBADETİN SINIRI

1.2.1. İbadetin Şartları

İbadetlerin iç anlamlarını izah edebilmek için hangi davranışların ibadet olduğu, hangilerinin ise olmadığı hususunun iyi belirlenmesi gerekir. Bu sorunun cevabının bulunmaya çalışılacağı bu bölümde karşılaşılan en büyük güçlük, ibadet tanımındaki genellemeler ve bakış açısı farklılıklarıdır. Ancak bir davranışın ibadet sayılabilmesi için bazı şart ve kriterler mevcuttur. Bu kriterleri ve şartları ihtiva eden davranışlara ibadet denildiği için, öncelikle bunların belirtilmesinde fayda vardır.

Bir fiilin ibadet olarak nitelendirilebilmesi için gerekli en önemli şart, o fiili Allah Teâlâ'nın rızasını hedefleyerek yapmaktır. Yani niyetin iyi belirlenmesi, gerekir. Zira niyet, amelin muhtaç olduğu önemli bir şarttır.⁸⁵ Birey, niyet olmadıkça kalben ve zihnen, amelin yapılış amacına odaklanamaz.⁸⁶ Niyetini iyi belirleyemeyen kişi Allah'ın hakkı olan ibadetin⁸⁷ ifade ettiği hürmet, tazim ve itaatı⁸⁸ da tam olarak ortaya koyamaz.

Niyet, tasavvuf geleneğinde de, ibadetin başında bulunması gereken önemli bir şarttır. Mutasavvıflara göre niyet, “Allah ile”, “Allah için” ve “Allah'tan” olur. Niyetten sonra kula gelen afetler düşmandan; yani nefis ve şeytandandır. Dolayısıyla onlar, şeytanın hissesine düşer; şeytanın hissesi, çok da olsa, Allah ile, Allah için ve Allah'tan olan az niyete denk gelmez.⁸⁹

⁸⁵ Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 404.

⁸⁶ Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 54.

⁸⁷ Bkz. Fâtiha, 1/5; İsrâ, 17/23.

⁸⁸ Koca, “İslâm'da İbadet”, s. 242.

⁸⁹ Tûsî, *Lüma'*, s. 159.

Amele bu kadar etkisi olduğuna göre halis niyet işin başındaki doğru bir delil ve büyük bir kuvvettir. Çünkü kul, niyet sayesinde bir hükümden diğerine tabi olur. Ama bu değişikliğin eseri onun dış yüzünde görülmez. Örneğin, bir kişi oruca niyet etse, dış yüzünden anlaşılmasa da o kişi mukarreb⁹⁰ hale gelir.⁹¹

Namaz için de benzeri bir durum söz konusudur. Niyet, kişiyi namazda yapılan hamde, zikre, tesbihe, tehlile, tevbeyle, duaya ve kıyam, kıraat, rüku ve secde gibi, namazın rükünlerine duygusal, zihinsel ve ruhsal olarak hazırlar.⁹² Aksi takdirde yapılan fiiller herhangi bir anlam ifade etmeyen, sıradan birer fiil olarak kalır.

Niyet, sadece fiillerin ibadet olabilmesi için değil, kalbin de üstünlük kazanabilmesi için, önemli bir şarttır. O, en latif sıfatları ile güneşin ışıklarıyla aydınlanan yıldızlar gibi, azamet-i ilâhiyye nurları neşrederek kalpte yer alır.⁹³

Bir davranışın ibadet sayılabilmesi için gerekli olan bir başka şart ise taattir.⁹⁴ Taat de itaat, muvafakat ve emre boyun eğme gibi anlamları ihtiva eder.⁹⁵ Zühd ve takva gibi kelimelerle eş anlamlı olarak da kullanılan taat, özellikle Allah'ın emirlerini yerine getirmek olarak tanımlanır.⁹⁶

İbadetin bir şartı olan taatin şartı ise, onun cehennem korkusu, cennet ümidi veya Hakk'ın rızası gibi saiklarla yapılmasıdır.⁹⁷ Niyetten farklı olarak, taatta ortaya çıkan husus, onun bir davranış şekli olmasıdır. Niyetsiz yatıp kalkmakla namaz kılmış; aç kalmakla da oruç tutmuş olmadığımız gibi, Allah Teâlâ'nın emri olmayan bir davranışı -ibadet niyeti ile yapsak bile- ibadet yapmış sayılmayız.⁹⁸

⁹⁰ Mukarreb, Allah'a yakın olan velilere denir. Peygamberler ve melekler için de kullanılır. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 515.

⁹¹ Bkz. Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 78.

⁹² Bkz. Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 53.

⁹³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 384.

⁹⁴ Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, s. 38.

⁹⁵ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 680.

⁹⁶ Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, s. 864.

⁹⁷ Ebu Abdurrahmân es-Sülemî, (ö.412/1021), *Tabâkâtu's-Süfîyye*, Kahire, 1949, s. 89, 95.

⁹⁸ M. Hamdi Yazır, *Hakk Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, I-X, İstanbul, 1971, c. I, s. 96.

Kur'an-ı Kerim'deki "Secde et de yaklaş!"⁹⁹ ayeti bir taat göstergesi olan secdenin Hakk'a yaklaştırıcı fonksiyonundan bahseder. Bedenin secde etmesi, canı da Hakk'a yaklaştırır.¹⁰⁰ Ancak Mevlânâ, "Kulluk (sevgi), fikir ve manadan ibaret olsaydı, bize oruç ve namaz lazım gelmezdi"¹⁰¹ derken, gerçek anlamda ibadetin, niyet ve taatin birlikte bulunmasıyla olacağını dile getirmektedir.

1.2.2. İbadetin Kısımları

İbadetin özel anlamdaki tanımını daha yaygın kullanan fıkıhçılara göre¹⁰² ibadetler, şekli olanlarla sınırlı kalmıştır.¹⁰³ Onların tasnifine göre ibadet, belirli vakitlerde ve bazı kurallar çerçevesinde icra edilen ve Allah'a karşı saygı ve bağlılığın ifadesi şeklinde olan özel davranışlar olmalıdır.¹⁰⁴ Taharet (abdest ve gusül), namaz, oruç, zekât, hac ve kurban, bu kapsamdaki en meşhur ibadetlerdir.¹⁰⁵

Esasında bütün tasniflerde yukarıdaki maddeler ibadet olarak kabul edilmektedir. Zira Kur'an ve sünnette bunlar açıkça emredilmiş ve uygulanış şekilleri belirlenmiştir. Asıl tartışma bunların dışındaki maddelerden hangilerinin ibadet olup olmadığı konusundadır.

İbadetin sınırını geniş tutan sûfilere göre Allah'ın sevdiği ve razı olduğu her söz ve davranış ibadettir. Onlar fıkıhçıların saydıkları organlara müteallik taharet, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetleri zahiri ameller olarak telakki etmişlerdir. Bunun haricinde de bâtını ameller adını verdikleri kalbe ait fiillerden bahsetmişlerdir ki, iman, tasdik, yakin, sıdk, ihlâs, ma'rifet, tevekkül, sevgi ve rıza bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁰⁶ Sûfiler bu çerçeveyi o kadar genişletmişlerdir ki, tekkelerde bütün

⁹⁹ Alak, 96/19

¹⁰⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, (ö.672/1273), *Mesnevi ve Şerhi*, (Şerh Eden, Abdülbâkî Gölpınarlı), Kültür Bak. Yay., Ankara, 1989, c. IV, 11-12.

¹⁰¹ Mevlânâ *a.g.e.*, c. I, 2725-28.

¹⁰² Fıkıhçılar, ibadeti kabaca, Allah ve Rasûlü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleri olarak tanımlamaktadırlar. Bkz. Koca, "İslâm'da İbadet", s. 240.

¹⁰³ Özellikle fıkıh konularının özetlendiği ilmihal kitaplarında bu maddeler İslâm'ın şartları ile sınırlı tutulmaktadır. Bkz. Lütfi Şentürk-Seyfettin Yazıcı, *İslâm İlmihali*, D.İ.B. Yay., Ankara, 2003; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Yay., İst., Ts.

¹⁰⁴ Bkz. Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, s. 40.

¹⁰⁵ Koca, *a.g.m.*, s. 240-241.

¹⁰⁶ Bu konuda daha farklı örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma'*, s., 23.

hayatı ibadet rengi ve neşvesine boyamayı, bir bakıma her fiil ve durumdan ibadet sevabı kazanmayı gaye edinmişlerdir.¹⁰⁷

Mutasavvıfların bu noktaya gelmelerinin temelinde ihsanın tanımının yapıldığı, Cibril hadisi olarak da bilinen hadis-i şerif yatmaktadır. Bu hadiste ihsan, “Allah’ı görüyormuş gibi kulluk yapmandır. Her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da şüphesiz O, seni görüyor”¹⁰⁸ şeklinde tanımlanmıştır.

Mutasavvıflar, ihsanın dahi iki derecesinden bahsederler. Bunlardan birincisi, “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmektir” ki bu, üstün olan mertebedir. İkincisi ise, “Sen O’nu görmüyorsan da, O seni görüyor” mertebesidir. Bu ikincisi, birinci mertebeye göre daha aşağı bir derecedir. Ancak, ihsanın aşağı derecesi dahi, “iman derecesi” ile yaşamaya göre daha üstündür. Hakk’ın ilmiyle birleşmek, O’nun görmesinden korkarak, benlikten ve halktan ayrılmaktır. Murakabe makamı denilen bu noktada sâlik, haşyetle doludur; haramı düşünmez; helali bile korkarak işler; halvet halinde dahi ayağını uzatmaz ve sırtını yastığa yaslamaz.¹⁰⁹

İhsanın aşağı derecesinde bile, her filini ibadete çevirme gayesi olan bir düşünce sisteminde, ibadetlerin kısımlarının belirlenmesinin güçlüğü, ortadadır. Ancak ibadetin ubûdiyyet ile aynı anlamda kullanılması da bu konuda etkindir.¹¹⁰ Oysa ubûdiyyet, yukarıda açıklandığı gibi, ibadetten farklı bir makamdır ve ondan sonra gelir.¹¹¹ Ubûdiyyet, yaşadığı müddetçe Allah’ın kulu olduğundan insanın tüm hayatını içine alan çok daha genel bir ifadedir.¹¹² O halde tasavvuf düşünce yapısında, hangi davranışlara ibadet dendiğini belirleyebilmek için ubûdiyyetin değil, ibadetin şartlarından yola çıkmak daha doğru olacaktır.

Mutasavvıfların, bir davranışa ibadet diyebilmek için, niyetin yanında taat şartından bahsetmeleri, onların ibadetten neyi kastettiklerini daha iyi açıklamaktadır.

¹⁰⁷ Bkz. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 184.

¹⁰⁸ Buhârî, *İmân*, 37., Müslim, *İmân*, 57.

¹⁰⁹ Hâce Yusuf Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat, (Hayat Nedir?)*, Çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 76.

¹¹⁰ Bkz. Şentürk, *İbadet Psikolojisi*, s. 39.

¹¹¹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 171.

¹¹² Bkz. Demirci, *Tasavvuf ve Ahlak Yazıları*, s. 86.

Zira niyet, kulluğun göstergesi olan tüm örneklerde geçerli iken taat, yalnızca ibadette aranan bir şarttır.¹¹³

Bu ifadeler ışığında, mutasavvıfların da kabul ettiği tasnife göre ibadetleri iki gruba ayırmak mümkündür: Birinci grup, yapılış şekli, yeri ve zamanı Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerle belirlenen ibadetlerdir. Taharet, namaz, oruç, hac, zekat ve kurban, bu gruba dahildir. İkinci grup ise yapılış şekli, yeri ve zamanı nasslarda tayin edilmemiş ibadetlerdir.¹¹⁴ Dua ve zikir de bu grubun iki belirgin örneğidir. Bunların icra usulleri serbest olup, fertlerin tercihine bırakılmıştır.¹¹⁵

1.2.2.1. Zikir ve Dua

Arapça'da unutmamanın zıddı olan hatırlamayı ifade eden zikir,¹¹⁶ kelime olarak ezberlemek ve yad etmek anlamına gelir. Övgü, namaz ve dua da zikrin manalarındandır.¹¹⁷ Riyâzetin en önemli esası olan zikir, bu özelliği ile sûfler tarafından, kulun Rabbine kavuşmasını sağlayan en büyük ibadetlerden kabul edilir.¹¹⁸

Kelime olarak isteme, yalvarma, niyaz¹¹⁹ manalarında kullanılan dua ise ibadetin bir şekli olarak, Cenâb-ı Hakk'a yalvarma ve ona niyazda bulunma anlamındadır.¹²⁰

Zikir ve duanın, ibadetler arasında yer etmesinin önemli bir sebebi, her ikisinin de ibadetin şartlarını haiz olmasıdır. Yani her ikisi de bir niyet¹²¹ ve taat

¹¹³ Bkz. Sâmi, *Kâmûs-i Türkî*, s. 864.

¹¹⁴ Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, (XII-XVII. asırlar), İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 304.

¹¹⁵ Gazzâlî, Eseri İhyâ'da ibadetleri kendi arasında bölümlere ayırmış, bu bölümlerden birinde de, dua ve zikirten bahsetmiştir. Bkz. *İhyâ*, c. I, s. 749–839

¹¹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 783.

¹¹⁷ Affî, *Tasavvuf*, s. 220.

¹¹⁸ Abdürrezzak Kâşânî, (ö.730/1329), *Letâifü'l-A'lâm fî İşârâti Ehli'l-Kelâm*, (*Tasavvuf Sözlüğü*), Çev., Ekrem Demirli, İz Yay., İst., 2004, s. 248.

¹¹⁹ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 228.

¹²⁰ Sâmi, *a.g.e.*, s. 610.

¹²¹ “*Allahu çokca zikrediniz*” ayet-i kerimesi, zikrin ne maksatla yapıldığını gösteren önemli bir örnektir. Cuma, 62/10.

içerir.¹²² Bununla birlikte sûfiler, ayet ve hadislerden de görüşlerine dayanak olarak örnekler verirler. “Allah’ı anmak en büyük (ibadet)dir”¹²³ ayetini, zikrin; “Dua ibadetin özü ve iliğidir”¹²⁴ ve “Dua ibadetin ta kendisidir”¹²⁵ hadislerini de, duanın ibadet oluşunu ispatlamak için örnek olarak gösterirler.

Zikrin bir ibadet olarak birbirine bağlı iki yönü vardır. Bunlardan birincisi baş dilinin konuşmasıdır. İkincisi ise zikir esnasında mananın düşünülmesidir¹²⁶ ki bunların biri diğerinden ayrı düşünülemez. Zâhid için ibadet sayılan zikir ve tesbih manadan yoksun olursa imanına delil olarak yeterli olmaz. Bilakis bu durum, puta tapmaya dahi işaret olabilir.¹²⁷

Zikrin bir özelliği de belirli bir vaktinin olmayışıdır. Tüm vakitlerde kul, zikretmekle görevlidir. Dinî bir farz veya nfile olarak, zikrin yapılmadığı herhangi bir zaman yoktur.¹²⁸ Namaz, bütün ibadetlerin en şerefli iken bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Halbuki kalp ile zikre her halükarda devam edilir.¹²⁹ Nitekim “Onlar ki ayakta iken, otururken ve yatarken Allah’ı zikrederler”¹³⁰ ayeti kerimesi, zikrin her zaman yapılabileceğini gösterir.

Zikrin bazen, başka bir ibadetten daha hayırlı olması, herhangi bir ibadetin yerine ifa edilebileceği anlamında değildir. Bundan kasıt, dinin ruhu açısından zikrin bazı ibadetlerden daha faziletli olabileceğidir. Zaten insan gerçek anlamda zikretse ve tüm hal ve davranışlarında murakabe sahibi olsa, farz ibadetleri en güzel şekilde yerine getirir. Farzın ifası da sadece emri yapmış olmak için değil, bilakis kalbin derinliklerinden doğan kuvvetli manevî amilin (zikrullah) bir neticesi olur.¹³¹

¹²² Her iki ibadetin de taat içermesi, organlara müteallik olmalarından kaynaklanır. Çünkü gerek dua, gerekse zikir, dil ile yapılan birer ibadettir. Bkz. Afifi, *Tasavvuf*, s. 220.

¹²³ Ankebût, 29/45

¹²⁴ Tirmizî, Sünen, *Dua*, 1.

¹²⁵ Tirmizî, *a.g.e.*, Sünen, *Dua*, 3; İbn Mâce, Sünen, *Dua*, 1.

¹²⁶ Afifi, *a.g.e.*, s. 220.

¹²⁷ Bkz. Himmet Konur, *İbrahim Gülşeni Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 203.

¹²⁸ Allah Teâlâ’nın, “Beni hatırlamak, unutmamak için namaz kıl!” (Tâhâ, 20/14) emrinde namaz dahi zikretme vesilesi olarak kullanılmıştır. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 375.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Risâle.*, s. 303.

¹³⁰ Âl-i İmran, 3/191.

¹³¹ Bkz. Afifi, *a.g.e.*, s. 224.

Tasavvufta, zikir ve duanın birlikte zikredilişinin tek sebebi, ikisinin de ibadetin ikinci şekline örnek oluşu değildir. Dua da zikir gibi, yâdetmek anlamına gelebilir ve -namaz gibi- zikrin bir manasıdır.¹³² Hakk Teâlâ'ya yalvarma ve O'na niyazda bulunma gibi anlamlara gelen dua, diğer ibadetler gibi, kişinin Allah'la bağlantısını sağlayacak en önemli imkânlardan bir tanesidir.¹³³

Dua, aynı zamanda, kulluğun gereği olduğu için bir ibadettir. Dua, Kur'an-ı Kerim'de, "*Bana dua edin, size karşılığını vereyim*"¹³⁴ ayeti ile emredilmiştir. Ancak duanın, özel bir vakti yoktur. Herhangi bir insanın hiçbir sıkıntısı ve üzüntüsü olmadığı, hiçbir ihtiyacı ve emeli bulunmadığı farz edilse bile yine de Allah Teâlâ'ya dua etmesi gerekir. Dua bu yönüyle kulluğun gereği olan bir ibadet iken diğer yönü ile bir ihtiyaçtır. Kalbe huzur, rahat ve sükûnet verir. Zihni ve maneviyatı da güçlendirir.¹³⁵

Dua, en büyük manevi huzur ve mutluluk, yüce yaratıcıyla gönül yakınlığı kurmak, tabir caiz ise O'nu içinde bulmaktır. Esasen O, insana "*Şah damarından daha yakındır.*"¹³⁶ Mühim olan kulun O'na yakınlığını hissedebilmesidir. Bu nedenle dua kişiye, Yaratıcı ile münasebet kurma, O'na halini arz etme, O'nu yanında hissetme ve O'nunla rûhî – manevi yakınlık içinde olma gibi bir takım fırsatlar sunar. Bunun sonucunda da büyük bir huzur ve mutluluk sağlar.¹³⁷

Şeklî şartları bulunmaması itibarıyla, ibadetlerin ikinci türüne en tipik iki örnek olan zikir ve duayı diğer ibadetlerden ayıran ilginç bir özellik daha vardır ki buna göre; bu tür ibadetlerde kullanılan metodun, dinin ruhuna uygun olup olmamasına bakılmaz. Şeklî ibadetlerde hem metotta, hem de sonuçta bazı şartlar arınırken, ikinci grup ibadetlerde sadece sonuca bakılır. Örneğin Hint mistikleri insan bedenini ve ruhun kabiliyetlerini tespitinde mesafeler kat etmiş ve farklı metotlar kullanmışlardır. Nefs tezkiyesi ve ruh tasfiyesi yolunda tasavvufî eğitim yapan

¹³² Afifi, *Tasavvuf*, s. 220.

¹³³ Bkz. Demirci, *Tasavvuf ve Ahlak Yazıları*, s. 97.

¹³⁴ Mü'min, 40/60.

¹³⁵ Bkz. Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 35.

¹³⁶ Kaf, 50/16.

¹³⁷ Bkz. Demirci, *a.g.e.*, s. 97–98; Duanın psikolojik faydaları konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için, bu konuda daha fazla ayrıntıya yer verilmemiştir.

sûflerin iyi konsantre olup şuurlu bir zikir yapabilmek için farklı kültürlerin metotlarından yararlanmaları doğaldır. Örneğin zikirde “*habs-i nefes*”¹³⁸ metodunu kullanmak, hacca giderken uçağa binmek gibidir. Vasıttan ziyade sonucun İslâmi olması gerektiğinden bu tür ibadetlerin yapılış şekli ile ilgili olarak naslardan delil aramaya da gerek yoktur.¹³⁹

Tasavvuf çevrelerinde, zikir metotlarının farklı olmasına etki eden birinci faktör, Kur’an-ı Kerim’de, zikrin uygulanışı ile ilgili olarak, belirleyici kuralların olmayışıdır. İlk dönem zâhidleri muayyen bir kurala göre değil, namazlardan sonra ayrı olarak, gece ve gündüz, belirli zamanlarda, nafîle namaz kılmak, dua etmek, tehlil, tekbir, tesbih ve salavât-ı şerifeler okumak sureti ile Allah’ı zikrediyorlardı.

Tasavvufî kuruluşların teşekkül edip, tarikat halini almasından sonra zikir, belirli nizamlara ve adetlere göre yapılmaya başlandı.¹⁴⁰ Ancak bu nizam ve usûl her tarikatta aynı şekilde değildi. Hatta bazı tarikatları diğerlerinden ayıran en belirgin özelliği onların zikir yöntemleri olmuştur. Örneğin, Kâdiri Tarikatı mensupları sesli, sallanarak ve dönerek zikir yaparken Yeseviler, “*zikr-i erre*” denilen, bıçkı sesine benzer farklı bir sesle zikir yapıyorlar,¹⁴¹ Nakşbendiler ise, gizli zikir yapmayı¹⁴² usûl olarak benimsiyorlardı.

Zikir ve duanın uygulanış şekillerinde farklılıkların olmasının bir diğer sebebi de, bu ibadetlerin şekli ibadetler grubunda olmayışıdır. Ancak bu fiillerde ortak olan bir husus vardı ki, o da tüm mutasavvıfların her iki fiile de düşünce sistemlerinde bir ibadet olarak yer vermeleridir.

¹³⁸ “*Habs-i nefes*”, salikin zikir esnasında nefesini tutmasıdır. Kalpte yapılan zikrin dört türü vardır: Allah kelimesinin kalp ile nefes tutularak zikredilmesi; kelime-i tevhidin kalp ile nefes tutulmadan zikredilmesi; kelime-i tevhidin nefes tutulmadan zikredilmesi ve kelime-i tevhidin, nefes tutularak, kalp ile zikredilmesi. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 304.

¹³⁹ Tosun, *Bahaeddin Nakşbend*, s. 304–305.

¹⁴⁰ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul, 1992, s. 171.

¹⁴¹ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 173,175.

¹⁴² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 260.

1.2.2.2. Semâ

Sûfilerin ibadet hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi ve ibadetten ne kastedildiğinin belirtilmesinden sonra üzerinde durulması gereken birkaç kavram daha vardır ki, bunların en önemlilerinden birisi “*semâ*”dır.

Lügatte işitmek, dinlemek, dinlenen ilahinin veya müzik parçasının etkisiyle coşup dönmek¹⁴³ güzel ve iyi şöhreti duymak gibi anlamlara gelen semâ, bir tasavvuf terimi olarak musiki nağmelerini dinlemeye, dinlerken vecde gelip harekette bulunmaya, kendinden geçmeye, oynamaya ve dönmeye denir. Musikiye uygun, coşkunca hareketler ve kendinden geçmeler beşeri bir haldir ve insanlık kadar eskidir.¹⁴⁴

Semâ kullanıp kullanmama bakımından sûfiler, muhtelif görüşler benimsemişlerdir. Kimileri semânın faydalı bir fiil olduğunu ve yapılması gerektiğini düşünmüş, kimileri de ondan uzaklaşmıştır. Semânın faydalarına inanan sûfilere biri olan Ubeydullah Ahrâr (ö.895 /1490) onun, riyazat ve mücâhede ehli sûfilerin az yemek ve uyumaktan hâsıl olan bezginliğini ortadan kaldıracığını düşünür. Bazen de, yeni bir makama çıkamayan müride, nefsin perdelerini aralamak için muhabbet ve şevk amacıyla güzel ses dinletilir.¹⁴⁵

Bazı sûfiler semânın, ma’rifet ehlinin ruhlarının latif gıdası olduğu kanaatinde idirler. Onlara göre semâ diğer davranışlardan ayrılan bir rikkat ve incelik taşır. Semâ, rikkati sebebiyle nazik karakterli insanlar tarafından idrak olunabilir.¹⁴⁶

Semâ Kur’an’dan temellendirmeye çalışan bazı mutasavvıflar, “*Sözü dinleyip en güzeline tabi olanları müjdele! Onlar, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Onlar, akıl ve basiret sahipleridir*”¹⁴⁷ ayetindeki “*ahseneh*” kelimesini

¹⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 629.

¹⁴⁴ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Mevlevî Adâb ve Erkânı*, İnkılab ve Aka Yay. İstanbul, 1963, s. 48.

¹⁴⁵ Kâdî Muhammed, *Silsiletü’l Arifin ve Tezkiretü’s – Siddikin*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2830, vr. 50a-51a.

¹⁴⁶ Tûsî, *Lüma’*, s. 264.

¹⁴⁷ Zümer, 39/18.

“sözün en doğrusu, en düzgünü” olarak tefsir etmişlerdir. Bu konuda başka bir delil olarak gösterilen, “*Rasûle indirileni işittikleri zaman sen, onları Hakk’a ma’rifetlerinden dolayı gözlerinden yaşlar akar vaziyette görürsün*”¹⁴⁸ ayetinde de, yukarıdaki ayette kullanılan “*semâ*” kelimesi mevcuttur. Her iki ayette de bu kelime, işitip kulak vermek, üzerinde ihtilaf vaki olmayan ehl-i imana ait olan semâ olarak yorumlanmıştır.¹⁴⁹ Bu tür semâ sahibini hidayete ve işin gerçeğine doğru yönlendirir.

Semâ bazen de kalbe tesir eder, süratle yayılarak vücut üzerinde tesirleri zahir olur ve deri üzerinde ürperti ve titremeler başlar. Bu durumda Kur’an-ı Kerim’de, “*Allah’tan korktuklarından dolayı onların derileri ürperir*”¹⁵⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Ama semânın en büyük etkisi dimağa isabet suretiyle beyin üzerinde görülür. Bu yeni uyarılarla gözden yaşlar dökülür. Bazı kere de semânın ruha tesir etmesiyle ruhta manevi dalgalar meydana getirir.¹⁵¹

Semânın faydalarına inanan ve bu konuda deliller getirmeye çalışan bir çok sûfî semâî uygulamış ve toplu halde semâ, ilahi ve kaside dinleme geleneği oluşturmuştur. Semân, Mevleviliğin önemli bir unsuru olması, bunun sadece bir devamıdır.¹⁵²

Musiki ve semâ, kişiyi öyle bir coşkuya ulaştırabilir ki, bazen bu coşku raks ile de ifadesini bulabilir. Tarikatı aşk, cezbe, semâ ve sefa esasları üzerine kurulmuş olan¹⁵³ Mevlânâ’ya göre coşkusal raks ile beden, zincirlerinden bir kez kurtulunca ruh, özgürlüğüne kavuşmakta ve yaratılan her şeyin raksa katıldığının bilincine varmaktadır. Aşkın bahar meltemi, ağaca dokunur dokunmaz, dallar çiçek goncaları ve yıldızlar, her şeyi kucaklayan mistik hareketle dönmeye başlar.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Maide, 5/83.

¹⁴⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 223.

¹⁵⁰ Zümer, 39/23.

¹⁵¹ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 223-224.

¹⁵² Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Musiki ve Semâ*, Uludağ Yay., Bursa, 1976, s. 278.

¹⁵³ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 190.

¹⁵⁴ Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev. Yaşar Keçeci), Kırkambar Kitaplığı Yay., İstanbul, 2000, s. 209.

Raks ve semâ hakkında olumlu düşünceye sahip olan ve onları bir yöntem olarak kullananların yanında, bazıları, semân İslâm'a aykırı olduğunu iddia etmişler,¹⁵⁵ bir kısmı ise onun belirli şartlarla yapılabileceğini belirtmişlerdir:

Semân faydalı olduğunu kabul etmeyen sûfilere birisi olan Ebu Ali Ruzbari, “*Keşke biz ondan zararsız, başa baş kurtulabilsek*” sözü ile onu eleştirmiştir.¹⁵⁶ Mücahit ise, “*Onlardan, gücünün yettiğini sesinle yerinden oynat!*”¹⁵⁷ ayet-i kerimesindeki sesi, şarkı ve müzik aleti olarak tefsir etmiştir.

Semâ ve şarkının yanlış olduğunu düşünen kimi sûfilere göre, Allah hak ile batılı ayırdığı zaman, şarkıyı batılın safına koymuştur. Kimilerine göre şarkı zinanın büyüğü iken, bazılarının göre de Allah'ın gazabını celbeden bir araçtır.¹⁵⁸

Mutasavvıflardan bir grup daha vardır ki, onlar semâ hakkında bir takım şartlardan bahsederler. Onlara göre semâ, ancak bazı durumlarda faydalı olabilir. Örneğin, nefse uyan, şehvete kapılanlar, kibir ve gafletle semâ yaparlar. Onlar, ahiret hallerinden habersizdirler. Yaptıkları şey ise dünyevidir; dünyevi olan da, oyun ve eğlenceden ibarettir.¹⁵⁹ Şeyhlerin ve muhiblerin semâi ise tertemizdir. Hatta zahir ehlinin çalışıp çabalamasından da yücedir. Zira ameller, niyetlere göre değerlendirilir.¹⁶⁰

Semâda niyet şartı arayan bazı mutasavvıflar, eğlence için yapılan semân doğru olmadığını düşünerek onu yasaklarlar.¹⁶¹ Bu mutasavvıflara göre semânın, eğlence amaçlı olmaması için bazı tedbirlerin alınması gerekir. Buna göre semâ, nefesine uyan, günah işleyen ve güzel yüzlü gençlerin meclisinde olmamalıdır. Bunun

¹⁵⁵ Semân İslâm'a aykırı olduğunu düşünenler, İslâmiyetin musiki ve ritmik hareketleri yasakladığı yönündeki kurala dayanarak bunu yapmışlardır. Nakşendilik gibi sıkı kurallı tarikatlar da bu yaşağa uymuştur. Bkz. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 205.

¹⁵⁶ Tûsî, *Lüma'*, s. 265.

¹⁵⁷ İsrâ, 17/64.

¹⁵⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 242. Semâ hakkında farklı görüşler için bkz. Tûsî, *a.g.e.*, s. 264–265; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 559–560.

¹⁵⁹ Bkz. Muhammed, 47/36.

¹⁶⁰ Gölpınarlı, *Mevlevî Adâb ve Erkânı*, s. 54.

¹⁶¹ Kâdî, *Silsiletü'l Arifin.*, vr. 50a-51a.

dışında insan güzel ses duyunca ruhundaki perde kalkar ve örtülü olan sevgi ortaya çıkar. İbadetlerin gayesi de budur ve meşâyih bu amaçla semâ yapmıştır.¹⁶²

Kendisine semâ hakkında soru yöneltilen Şibli (ö.334/945), “*Semâın zahiri fitne, batını ibrettir. İşareti tanıyana ibretle dinleyip semâ etmek helaldir. Aksi takdirde semâ, fitneye davetiye çıkarır ve insanı belaya sevk eder*”¹⁶³ şeklinde cevap vermiştir. Semâın batınını avamın anlaması güç olduğu için de, sûfilerden bir grup, semâi havassa ait bir fiil olarak görür ve avam için semâın yanlış olduğunu savunur. Havassın yaptığı semâ, avamın itikadını ve zihnini karıştıracığından, semâ onları günaha sevk edebilir.¹⁶⁴

Semâ ile ilgili farklı görüşlerden yola çıkarak şunu ifade etmek mümkündür: Semâya her şeyden önce birçok sûfi tarafından belirli şartlarla izin verilmiş, bazıları tarafından da o, tamamen yasaklanmıştır. Semâ, bir ibadet olsa idi bu ihtilaflar ortaya çıkmazdı. Diğer taraftan semâ hakkında Kur’an-ı Kerim’de de açık bir emir mevcut değildir. Semâya işaret ettiği söylenen ayetlere ise, tevil edilerek atıfta bulunulmuştur. Yani, bu ayetleri herkes aynı şekilde tefsir etmemiştir.

Öte yandan semâ, ilk bakışta bir taat davranışı gibi olsa da, onun herkeste olumlu etki meydana getirmemekte, hatta bazıları tarafından eğlence amaçlı kullanılmaktadır. Semâ, bir ibadet olsa, bir çok sûfi, avamı ondan men etmezdi. Oysa namaz, oruç, zekât, vs. ibadetleri sadece mutasavvıflar değil, tüm müslümanlar yapmakla mükelleftir.

Sonuç olarak semâ, aslında bir ibadet olmaktan ziyade kişinin ibadet ve taata rağbetini arttıran bir vasıtaadır.¹⁶⁵ İleride de bahsedileceği gibi, ibadetlerdeki bätını manalara ulaşmaya vesile olan susmak, az yemek, az uyumak gibi fiiller bunlardan bir kaçıdır.

¹⁶² Kâdî, *Silsiletü'l Arifin*, vr. 77b-78a.

¹⁶³ Tûsî, *Lüma'*, s. 264; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 424.

¹⁶⁴ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 566.

¹⁶⁵ Bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 420-421.

1.2.2.3. Şükür

İbadetin birinci ve ikinci şeklinin dışında olduğunu ifade ettiğimiz semânın haricinde, ibadet olup olmadığı hususunda üzerinde ihtilaf edilen başka bazı maddeler de vardır ki, bunların bir tanesi “şükür” dür.

Şükür kelimesi, şeriatın emirlerinden olarak uzuvlar vasıtasıyla yapılan tüm amelleri ihtiva eder.¹⁶⁶ İsmail Hakkı Bursevî de şükürü tarif ederken benzer bir genelleme yapar. Ona göre şükür, nimeti kalpte itiraf edip, onu vereni övmek, organlarla da O’na ibadet etmektir.¹⁶⁷ Bu durumda şükür, fiil ve kalp ile olmak üzere iki şekilde yapılır.

Fiil ile şükür, bedenın uzuvlarıyla, nimet verene itaat ederek ibadetleri yerine getirmek ve O’nun emirlerini eksiksiz gerçekleştirmektir. Allah Teâlâ’ya hakkıyla ibadet etmekle birlikte, O’nun verdiği nimetlerden diğer kullarını faydalandırmak da fiil ile şükre dahil edilebilecek davranışlara örnek teşkil eder.¹⁶⁸

Şükürün ikinci şekli olan kalp ile şükürden kasıt ise, nimetin O’ndan geldiğini müşahade ederek, O’na güzel amelle karşılıkta bulunmak, verilen nimette veya salih amele niyette, O’ndan gayrisine bakmamaktır. Hz. Ali’nin vasiyetindeki, “*Allah Teâlâ ile arana başka bir nimet verici koyma, başkasının senin üzerindeki nimetini borç say!*”¹⁶⁹ cümlesi, şükürün kalp ile olanını ifade eder niteliktedir.

Bazı sûfiler, bu maddeyi daha da genişletir ve şükürü kişinin kendisini nimette tufeyli olarak görmesi¹⁷⁰ şeklinde tanımlarlar. Bazıları da kulun şükrettiği sürece şükredici olmadığını düşünür. Çünkü şükürün nihai noktası hayrette kalmaktır.¹⁷¹

¹⁶⁶ Mekkî, *Kütü’l-Kulüb*, c. I, s. 74.

¹⁶⁷ Bursevî, *Şerh-u Şuabbi’l-İman*, s. 137.

¹⁶⁸ Gazali, *Kimyâ-ı Saadet*, (Çerv. Abdullah Aydın, Abdurrahman Aydın), Aydın Yay., İstanbul, 1992, s. 729.

¹⁶⁹ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 356.

¹⁷⁰ Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 438.

¹⁷¹ Attâr, *a.g.e.*, s. 404.

Şükürün her iki şekline de baktığımızda, onun belli bir tür ibadet olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aslında kul, şükre devam etmek suretiyle ibadet etmiş olmaz, ibadete devam etmek suretiyle şükretmiş olur. Bu nedenle şükürün göstergesi salih amellere devam etmektir. Bir başka deyişle, sâlih ameller şükürün ifadesidir. Allah Teâlâ ve Rasûlü (s.a.), nimet verilen kimselerin eda ettiği şükürü, amel mefhumuyla açıklamışlardır. Bunun Kur'an-ı Kerim'deki bir örneği "*Ey Davud ailesi, şükür için amel edip çalışın!*"¹⁷² ayet-i kerimesidir. Allah Rasûlü (s.a.v.) de, yaptığı ibadetleri şükür amaçlı yaptığını belirtmektedir. Kendisi, ibadet ve amellerdeki gayretinden dolayı ayakları şiştiği için siteme uğrayınca, "*Çok şükreden bir kul olmayayım mı?*"¹⁷³ buyurmuştur.

1.2.2.4. Sabır

Şükürle birlikte sıkça zikredilen sabır ise, başa gelen musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, sızlanmamak, yakınmamak ve kendini acındırmamak¹⁷⁴ anlamlarında kullanılır. Bu yönüyle sabır, Allah Teâlâ ile sebat etmek, O'ndan gelen musibetleri ise sükûnet ve gönül hoşnutluğu ile karşılamaktır.¹⁷⁵

Sûfî, nimeti verdiği Cenab-ı Hakka nasıl şükrediyorsa, musibet karşısında da aynı şekilde sabreder. Musibete karşı ancak Hakk Teâlâyı itham eden bir kişi yakındır.¹⁷⁶ Sabreden kişi, "*Rabbinin hükmüne sabret, şüphesiz ki sen bizim gözetimimiz altundasın*"¹⁷⁷ ayetinin hükmü gereği tahammül ettiği müddetçe Allah'ın kontrolü altında olduğunu bilir¹⁷⁸ ve isyan etmez.

Sabrın ibadetlerle de ilgisi vardır. O, ibadetlere devam edebilmenin şartlarından bir tanesidir. Yani kul, musibetlere olduğu kadar ibadetlere de sabretmek

¹⁷² Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. II, s. 245.

¹⁷³ Buhârî, *Teheccüd*, 6; Tirmizî, *Salât*, 187.

¹⁷⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

¹⁷⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 262.

¹⁷⁶ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 439.

¹⁷⁷ Tûr, 52/48.

¹⁷⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 269.

suretiyle kurtuluşa erebilir.¹⁷⁹ Hakk Teâlâ, “*Ancak iman edenlerle, güzel amel ve hareketlerde bulunanlar, bir de birbirine hakkı ve sabrı tavsiye edenler ziyandan müstesnadır*”¹⁸⁰ buyurarak sabrı kurtuluş anahtarı olarak göstermiştir.

Sabrın özelliklerini değerlendirdiğimizde onun bir taat davranışı olmaktan ziyade kalbin bir fiili olduğunu fark ederiz. Kalbin fiilleri ise kişiye sevap kazandırmakla birlikte, ibadet olarak değerlendirilemez. Zira sabır, yukarıda bahsedilen, ibadetin şartlarını taşımamaktadır. Sabır tasavvufta daha çok bir makam ve ahlaki kavram olarak karşımıza çıkar.¹⁸¹

Tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer işgal eden tevbede de benzeri bir durum söz konusudur. Tevbe bir ibadet olmaktan ziyade ibadetin sıhhatinin şartlarındadır. Allah Teâlâ da, “*Tevbe edenler, ibadet edenler...*”¹⁸² ayetinde, tevbe ibadetten daha önce zikretmiştir. Çünkü tevbe, makamlara başlama noktasıdır.¹⁸³

İbadetle bağlantısı olan başka bir kavram ise ihlâstır. İhlâs, Allah ile kul arasındaki büyük sırdır. İhlâsın en en azı ibadetlerde riyayı terk etmek; en yükseği de varlığın şirk koşmasından kurtulmaktır. Kur’an-ı Kerimde bu konuda , “*Kim varlığını, iyi bir kimse olarak Allah Teâlâ’ya teslim ederse ona Rabbi’nin katında büyük bir mükâfat vardır*”¹⁸⁴ buyrulur. O halde ihlâs, niyeti Allah Teâlâyâ has kılmaktır.¹⁸⁵ Niyet Allaha has kılınmazsa yapılan fiil ibadet olmaktan çıkabilir. Bu nedenle ihlâs halkı da, nefsi de Hakk’la olan muamelenin dışında tutmakla sağlanabilir. Zira nefis rubûbiyyet davasında bulunabilir¹⁸⁶ İhlâsın, ibadetin sıhhatinin bir şartı olmasından dolayı ibadetle bağlantısı olmakla birlikte o da bizatihi bir ibadet değil, kalbin bir fiilidir.

¹⁷⁹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 170.

¹⁸⁰ Asr, 103/3.

¹⁸¹ Yılmaz, *a.g.e.*, Aynı yer.

¹⁸² Tevbe, 9/112.

¹⁸³ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 171.

¹⁸⁴ Bakara, 2/112

¹⁸⁵ Bursevî, *Şerh-u Şuabbi’l-İman*, s. 140

¹⁸⁶ Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 483.

Sonuç olarak, şükür, sabır, tevbe ve ihlâs gibi kavramlar ibadet olmaktan ziyade ubûdiyyet kavramı içerisinde değerlendirilmelidir. Ubûdiyyet ise ibadetten daha genel olduğu için Allah rızasına yönelik tüm fiilleri içinde barındırır.

1.3. İMAN – İBADET İLİŞKİSİ

İmanın tanımlarında ortak olan en önemli husus, ibadette hedefin Allah'ın rızası olmasıdır. Allah'ın rızasını elde etmek için hayatı boyunca ibadet yapması da kişinin, O'na iman ve bağlılığının bir göstergesidir. Bu durum, iman ve ibadet arasında bir bağ olduğunu göstermektedir.

Din ilimleri kendi içerisinde üç grupta ele alınır. Bu ilimler, Allah'ın ayetlerinden, Rasûlü'nün sünnetlerinden ve veli kullarının kalplerine düşen hakikatlerden oluşur. Bunun da temelinde Cibril hadisi¹⁸⁷ olarak bilinen – bir önceki kısımda zikrettiğimiz - hadis-i şerif mevcuttur.¹⁸⁸ Buna göre, Cibril hadisinin belirlediği çerçeve içinde ise “*iman nedir?*” konusuyla ilgili kelim ilmi; “*İslâm nedir?*” konusuyla ilgili olarak fıkıh ilmi; “*ihsan nedir?*” sorusuyla ilgili olarak da tasavvuf ilmi ortaya çıkmıştır. Buna göre İslâm'ın inanç esasları, ibadetler ve deruni yönü bir iş bölümü sonucu, sırasıyla kelam, fıkıh ve tasavvufun konusunu teşkil etmiştir.¹⁸⁹

Kelam ilmi, Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarından, peygamberlik ve peygamberlere ait meselelerden, kâinattaki varlıkların nereden gelip nereye gittiğinden¹⁹⁰ kısaca İslâm'ın nazari yönünden bahseden bir ilim dalıdır.¹⁹¹ Allah ve sıfatlarından bahseden bir ilim, dinin esaslarından bahsediyor demektir. Bu nedenle kelam ilminin hedefi insanı taklidî imandan tahkîkî doruğuna çıkarmak olmuştur.¹⁹²

¹⁸⁷ Buhârî, *İman*, 1.

¹⁸⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 10.

¹⁸⁹ Konur, “*Şeriat ve Tasavvuf*”, s. 83, 119; İbadetlerin zâhiri yönünü inceleyen fıkıhla, deruni yönünü ele alan tasavvuf arasındaki ilişki bir sonraki bölümde ayrıca ele alınacağından burada sadece kelam – fıkıh (iman - ibadet) ilişkisinden bahsedilecektir.

¹⁹⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 62.

¹⁹¹ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 231.

¹⁹² Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994, s. 75-76.

Dinin diğere bir yönüyle ilgilenen fıkıh ilmi, dinî ibadetler (farz, sünnet, emir, nehiy, müstehâb, ruhsat ve tevsî), hadler ve bunların hükümlerini inceler. Fukahâ, bunu yaparken Allah'ın hududunu korumayı, O'nun dinine yardım etmeyi, Rasûlü'nün sünnetlerine sarılmayı ve insanları dinleri üzere korumayı ilke edinmişlerdir.¹⁹³

Kelam, daha çok imanın yeri olan kalpte etki etmeye çalışırken; fıkıh ilmi de sağlam inancın somut tezahürü olan ibadetleri doğru yapmayı amaçlar. Zira Allah hem imana hem de ibadete bakacaktır. Bu görüşün temelinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisi yer almaktadır: “Şüphesiz ki Allah, suretlerinize de mallarınıza da bakmaz; O, sadece kalbinize ve amelinize bakar.”¹⁹⁴

Hadis-i şerifte ilk sırada yer alan kalpteki imanla, ikinci sırada yer alan amel, birbirinin mükemmilidir. Bu durumda, zühdü ve fıkıhı bir kenara bırakıp, ilim namına kelamla iktifa eden zındık; fıkıhla kelamı bir kenara atıp, zühd ile iktifa eden bid'atçı; zühd ile kelamı bırakıp fıkıhla yetinen kimse de fâsık sayılmıştır. Ancak, bunların her birinden nasibini alan kişi kurtulur.¹⁹⁵ Beden de hem İslâm hem de iman için çalışmalıdır. Gönlün yardımı olmaksızın beden bir iş yapamaz. Bedenin yardımı ve ortaklığı olmadan da gönül, müşahedeye ve vuslata eremez. Beden bir bakıma gönle, gönül de bedene bağlanmış gibidir. Bedenin müslümanlığı, gönlün yardımı olmadan, gönlün imanını da bedenin yardımı olmadan elde edilemez.¹⁹⁶

Kelamla fıkıhın birlikteliği, imanla amelin birlikteliğini intac eder. Ancak iman, tüm bâtinî fiillerin en yükseği olduğundan hem amellerin başı, hem de saadet mertebelerinin en büyüğüdür.¹⁹⁷ Bu nedenle imanın öneminin ve anlamının da iyi bilinmesi gerekir.

¹⁹³ Tûsî, *Lüma'*, s. 95; Fakihler dine hizmet ederken her şeyi yerli yerine koymuşlar, her şeyin sınırını güzelce çizmişler; birbirlerine yakın müşkil ve karışık meseleleri teşvik etmişler, emir ve nehiy konusunda teşvik ya da sakındırma özelliği taşıyan lafızları birbirinden ayırmışlardır. Böylece müşkilleri halletmiş, düğümleri çözmüş ve yolları açık hale getirmişler; şüpheleri izale etmişler, aslı meselelerle fer'î meseleleri birbirinden ayırmışlar, mücmel olanları şerh etmişler, mürekkep olan şeyleri basitleştirmişler, dinin sınırlarını da ihtiyatla korumuşlardır. *A.g.e.*, s. 13.

¹⁹⁴ Müslim, *Birr*, 10; İbn Mâce, *Zühd*, 9.

¹⁹⁵ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 573.

¹⁹⁶ Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 62.

¹⁹⁷ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, s. 86.

İmanın hakikati ya da hakikatleri, imanın mahiyeti ve esası anlamına gelir. İman sadece bilgi demek değildir. Allah'ın bir olduğunu bilmek ve O'na inanmak, farklı şeylerdir. Şeytan ve Firavun, Allah'ın var ve bir olduğunu bildikleri halde O'na inanmıyorlardı.¹⁹⁸ İman bir tasdik işi olduğu için bilgiye dayanmaz; Ama tasdik bilgiye dayanır.¹⁹⁹ İman, kalbin tasdiki ve hükmüdür. Buna göre, irade ve ihtiyar ile hür bir şekilde “*tasdik etme*” ve “*hüküm verme*” işine iman denilir. İmanda bir inkıyat etme ve teslim olma manası mevcuttur. Yani iman, kişinin iradesiyle Hakk'a itaat etmesi ve boyun eğmesidir.²⁰⁰

Bazı mutasavvıflar da, iman–ibadet ilişkisini anlatırken, bir temsil getirerek, imanı eve benzetirler. Onlara göre evin kapısının iki kanadı, iki şehâdeti söylemektir. Evin direkleri “*namaz*”, “*zekât*”, “*oruç*” ve “*hac*” olmak üzere dört tanedir. Dünya evleri, sıcak ve soğuktan korunmak için nasıl şartsa; din evi de, cehennemden sıcak ve soğuk nefesinden (harur ve zemherir) korunmak aynı şekilde gereklidir. Kıyamette cehennem, ateşten zincirlerle getirildiğinde o iki şiddetli nefesten kurtulmak, dünyadayken din evinde korunmakla olur. İki şehadet ve dört direk kemal bulsa ve olması gerektiği gibi olsalar, diğer parçalar ve teferruat da ona göre güç bulur ve sağlam olur. O halde akli tam olan kimse nasihat kabul edip amel eder ve korkudan emin olur.²⁰¹

Kişinin kalbinde imani bir düşünce doğunca, İslâmi davranışlar da ardından gelir. Bu nedenle amel ve tefekkürü bir araya getirmek ne şekilde mümkünse bunu yapmak gerekir; oruç ve tefekkür, itikat ve tefekkür gibi... Her ne kadar namaz, zekât, cihad ve haccı tefekkürle ve şuurla yapmak zor ise de, farzı yerine getirmek farz borcunu, sünneti yerine getirmek de Hz. Peygamber (s.a.v.)'e uyma sorumluluğunu kaldırır. Tasavvufta müritten, tefekkürün kesintiye uğradığı vakitte,

¹⁹⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 121.

¹⁹⁹ Bkz. Hanîfî Özcan, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul, 1993, s. 141; Mâturîdî'ye göre Kur'an'da, “*İmandan sonra Allah'ı inkar eden*” (Nahl, 17/106) ifadesinin yer alması imanın bilgi olmadığını gösterir. A.g.e., s. 144.

²⁰⁰ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 121; İmanda inkıyat anlamı olduğundan sûfiler genelde iman ve ibadeti birlikte veya, ibadet konularını imandan hemen sonra işlemişlerdir. Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 420 ve devamı; Bazen bu beraberlik amelin, imanın bir şubesi gibi işlenmesine kadar ulaşmıştır. Örneğin, İsmail Hakkı Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman* adlı eserinde imanı yedi şube olarak ele alır ve yedinci şubede meşhur ibadetleri açıklar. Bkz. Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 105–124.

²⁰¹ Bursevî, *a.g.e.*, s. 145-146.

nafileyi yerine getirmesi istenir. Tefekkür, iman âleminde cereyan ederken, bu tefekkürün kalbin hayatına uygun olması ve gizli şirk (riya) tozunun yıkanıp temizlenmesi de önemlidir.²⁰² Zira iman olmadan yapılan fiil, ibadet hükmünü alamaz; riya varken de ibadetten hedeflenen maksat tam hâsıl olmaz.

Amelin ibadet hükmünü alabilmesi için, imanın devamı niteliğinde olması gerekir. Zahiri ahkâma ters düşmek, kişiyi nasıl sonuca ulaştırmaz ise arka planında Rızâ-yı Bârî bulunmayan, ancak ibadetlerin zahiri şartlarına uygun fiiller de olumlu sonuç sağlamayacaktır. Namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin tamamı kişinin itikadına birer şahittir.

Oruç, oruç tutan kimsenin, helalden bile sakındığına, harama ulaşmasının imkânsızlığına şahittir. Zekât, malını dağıttığı için şahittir. Kendi malını dağıtan kişi ise başkasının malına kem gözle bakamaz. Ama o şahitler yalancı şahit iseler, ikisi adaletin hâkimi tarafından makbul karşılanmazlar.²⁰³

Ebu Ali Dekkâk (ö.405/1014), bu konuda şöyle bir olay rivayet eder: Vâsîfî, Nişabur'a gelince Ebû Osman'ın müritlerine, “*Şeyhiniz size ne emrederdi?*” diye sordu. Onlar da, “*Taat ve ibadete sıkı bir şekilde sarılmakla beraber, bu hususta hata ve kusurlarınızı görünüz diye emrederdi*” şeklinde cevap vermişlerdi. Vâsîfî de bunun üzerine, “*Şeyhiniz size halis Mecusiliği emretmiş, keşke; amele sıkı bir şekilde sarılın, fakat bu ameli yaratanı ve tatbik ettireni görerek amelde kaybolunuz diye emretseydi*” demişti.²⁰⁴

Kişinin ibadetten manevi hissesi, Allah'ın emrettiklerini yaptığı ölçüde olacaktır. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) de, şer‘a hizmet etmeden hakikatlere nail olamayacağını olsa olsa meârif-i şeytaniyye makâlesine nail olacağını bildirir. O, Tuhfe-i Atâiyye adlı eserinde bunu şöyle dile getirir:

²⁰² Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayât*, s. 60.

²⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, V/ 184–192.

²⁰⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 150.

“Sual olunsa, herkes şeriata hizmet eder, ama hakikate nail olmaz. Cevap; hizmeti müsellemlen olsa dahi, şurûtu üzere olduğu müsellemlen değildir. Pes, şurûtu olmayacak, meşrûtu nice hasıl olur? Zira, amelde asıl olan, amel-i şer’îdir ve şer’î ve salih olduğu budur ki Şârî’den ne vechile tayin olunur ise zahiren ve batinen ol vecih üzere amel ede.”²⁰⁵ Bu nedenle kulun, şer’î adabı ıskat eden bir makamı, hali ve ma’rifeti bulunmamalıdır. Zira şeriata adabı, zahirin süsüdür. Allah Teâlâ, organları edebin güzellikleri ile süslemekten mahrum bırakmayı mübah kılmaz.²⁰⁶

İbadetin ruhunu bozan bir etken, bir nevi gizli şirk kabul edilen gösteriştir. Gösteriş, ibadeti tam anlamıyla Allah’ın rızasını gözetmeksizin yapmaktır. Bir başka deyişle ibadetin kabulünün ön şartı olan iman esasını zedeleyen bir unsurdur. Bu yüzden de gösteriş için ibadet yapan kişinin ibadeti batıldır.²⁰⁷

İbadetlerin âdâbına dahi bu denli önem veren bir düşünce sisteminde, iman olmaksızın yapılan ibadetlerin geçersiz olacağı ortadadır. Bir münafık, amelin sûretini ifâ ederse, bu ibadet ona asla fayda sağlamaz; çünkü onda mana ve sıdk-ı iman yoktur. Oysa her şeyin aslı hep sözdür ve kavildir. Söz, amel ağacının meyvesidir; zira söz, amelden doğar. Hakk Teâlâ da âlemi söz ile yaratmıştır. “*Kün fe-yekûn*”²⁰⁸ kelamı ise, buna şahittir ve iman gönüldedir. Eğer söz ile söylenmez ise fayda vermez. Örneğin namaz, bir fiildir, eğer Kur’an okunmazsa sahih olmaz.²⁰⁹ İman ise namazdan öncedir. Zira namaz beş vakitte, iman ise her zaman farzdır. Namaz bir mazeretle bozulur ve farz olmaktan düşer, sonra da kılmak mümkündür. İmanın namazdan bir üstünlüğü de onun hiçbir mazeretle düşmeyesidir. Namazsız imanın faydası olur. Fakat imansız namazın faydası yoktur. Münafığın namazı da bu şekildedir.²¹⁰

İbadet, Allah Teâlâ’nın rızasını elde etmek için yapılmasa, o ibadet fayda vermemekle kalmaz; neticesi, günah bile olabilir. Bireysel menfaat ve riya amaçlı

²⁰⁵ Bkz. Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, s. 116.

²⁰⁶ Süreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 344.

²⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. V. 191–196.

²⁰⁸ Yâsîn, 36/83.

²⁰⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, (Çev. Ahmed Avni Konuk), Haz., Selçuk Eraydın, İz. Yay., İstanbul, 2003., s. 71.

²¹⁰ Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, s. 126.

yapıldığında ve oradan nefis çıkarılmadığında, Kâbe'nin bile, böyle yapan kişiye karşı Kâbeliği kalmaz. Zira kulluk Hakk'a değil, vücud-u kesifin hazzına yapılmıştır. Oysa nefsin hesabına, eğlence amaçlı gidilen yerler meyhane ve benzeri yerlerdir. Bu nedenle, esma-i ilâhiyenin zikrine, kullar üzerinde tasarruf maksadıyla değil, sırf Hakk'ın rızasını hesap ederek devam etmek gerekir. Aksi takdirde, "*Rabbi'ne ibadette hiçbir kimseyi ve hiçbir şeyi ortak tutmasın*"²¹¹ emr-i ilahiyesine muhalefet edilmiş olur.²¹²

İmanın bir tasdik işi olması, büyük günah işleyen kişiyi tekfir etmemizi engeller. Bununla birlikte imanın bir aslı ve kökü, bir de fer'i ve dalı vardır. Onun aslı kalp ile tasdik; fer'i, emre riayet etmektir. Kul, ahkâmı yerine getirmemekle imansız olmaz. Ancak mücerret tasdik de, azaptan emin olmayı gerektirmez. Bu durumda, azaptan daha çok emin olmak, taati arttırmakla doğru orantılıdır.²¹³ Başka bir ifade ile imanın isim ve manası, tasdik ve şer'î ahkâma bağlılıktır. Şu halde büyük günah işleyen bir kimse imandan çıkmaz; ancak, imanın hayasından uzaklaşmaktadır. "*Haya imandandır*"²¹⁴ hadis-i şerifi de, bu düşünceyi teyit etmektedir.²¹⁵

Hz. Ali'den rivayet edilen bir söze göre de iman, beyaz bir ışıttır. Kul salih ameller işlediği zaman gelişip artar ve kalbin tamamı bembeyaz olur. Nifak ise kara bir noktadır. Kul, haram işledikçe bu nokta gelişip genişler ve kalbi tamamen karartarak onun mühürlenmesine yol açar. "*Hayır, onların işleyip kazandıkları şeyler kalplerinin üzerine pas olmuştur*"²¹⁶ ayet-i kerimesinde de bu hususa işaret vardır.²¹⁷

Bu ve benzeri rivayetler, sûflerin, imanın aslını da fer'ini de önemsemelerini sağlamıştır. Onlar, kâmil bir mü'min olabilmek için taate sarılmanın yanında, imanın bir şubesi olan hayâyı da önemsemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), "*Zina eden kimse, mü'min olarak zina yapmaz; mü'min olduğu halde şarap içmez*"²¹⁸

²¹¹ Kehf, 18/110.

²¹² Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, s. 124.

²¹³ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 421.

²¹⁴ Buharî, *İman*, 316; Müslim, *İman*, 157-159.

²¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 425.

²¹⁶ Mutaffifin, 83/14.

²¹⁷ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 434.

²¹⁸ Müslim, *İman*, 100, 104; İbn Hanbel, II/317, 376.

buyurmuştur. Burada, kâmil iman sahibi ve hakiki mü'min olamamak kastedilmektedir. Çünkü imanın hakikati ve kemâliyeti, korku ve verâ ile gerçekleşir. Her ne kadar büyük günah işleyen kişi kafir olmasa da zina yapmak ve şarap içmekle fisk sahibi olur. Bu durumda –imanın isim ve manasından ayrılmış olmamakla birlikte- onun hakikati olan korku ve verâdan uzaklaşır.²¹⁹

Celâl el- Basrî, iman ve amelin bu ayrılmaz vasfını belirtirken şöyle bir ifade kullanır: “*İmanı olmayanın tevhidi de yoktur. İman şeriatı icap ettirir. Şeriata bağdaşmayanın imanı da tevhidi de yoktur. Şeriat edebi gerektirir. Edebi olmayanın şeriatı, imanı ve tevhidi yoktur.*”²²⁰

İmanın yeri bazı sûfilere göre hem zâhir, hem de bâttır. Bâttın, bir şeyden ibarettir ki o da kalptir. Zâhir ise muhtelifdir. Bir bakıma, kalpteki iman birdir, ama bunun gereği olan ve zahirde onun alametleri bulunan alametler çoktur.

Zâhirdeki iman olan ikrarın farz oluşu, tıpkı bâttaki iman olan tasdik farz oluşu gibidir. Ancak ikrar, zâhirdeki iman bölümünün bütünü değil, sadece bu bütünün bir parçasını teşkil eder. Bâttaki iman bölümü kalbin tamamına şamil olması itibarıyla bir bütünlük gösterdiği gibi, zâhirdeki iman bölümünün de bir bütünlük göstermesi farzdır.

Zahirdeki iman kısmının bütünlük göstermesi, farz olan amelleri ifa etmekle olur. Çünkü ancak bu sayede bâttaki tasdik kalbin tamamını kaplar ve zahirdeki amel de beden ve organların tümünü kaplar.²²¹ Zahirdeki haliyle bânını, bir başka deyişle, iman ve ibadet dengesini korumanın önemiyle ilgili olarak bir sözünde Zünnûn Mısırî, “*Arifin alameti üçtür. Ma'rifetin nuru verâ'ın nurunu söndüremez. Arif, zahiri ahkama ters düşen bân ilmine inanmaz. Allahın nimet ve kerametine*

²¹⁹ Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 425.

²²⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 344–345; Tasavvuf düşüncesinde şeyhler, kendileri de şeriatı tatbik etmekten taviz vermemişler, müritlerine de aynı şekilde sahih iman sahibi olmalarını ve dinin zâhirine riayet etmeleri gerektiğini telkin etmişlerdir. Bkz. İdris Türk, *Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi*, (DEÜSBE Yüksek Lisans Tezi); Bu hassasiyetle hareket eden şeyhlerden birisi, namazla ilgili verdiği bir örnekte, 40 yıl yolculuk yapmasına rağmen hiçbir namazı cemaatsiz kılmadığını, her cuma günü de bir kasabada bulunduğunu bildirmektedir. Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 441.

²²¹ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 118.

*nail olması arifi haramların sınırını zorlamaya sevk etmez*²²² der. “*Namaz kılın, oruç tutun ve Peygambere itaat edin!*” ve “*Şüphesiz sen doğru yoldasın*”²²³ ayetleri, onu bu kanaate ulaştıran saiklerden iki tanesidir.

İman ve ibadet arasındaki ilişkinin açıklanmasından sonra ortaya çıkan tablo, onlardan birinin diğerinden ayrılmasının imkânsızlığı şeklindedir. Mevlânâ'nın, “*Çekirdek kabuksuz ekilirse yeşermez, kabuklu ekmek gerek*” sözü, vurgulanmak istenen hususa bir temsil niteliğindedir. Dinin kurallarla ve ibadetlerle sınırlı olan yönü kabuk gibidir ve önemlidir. Ancak fidanı asıl yeşerten kabuğun içindeki özdür. Bunun gibi, ibadetlere değer veren de, görünüşü ve beden hareketleri değil, özüdür. Bu öz ibadetten alınan zevktir.²²⁴ İbadetten zevk almanın ise en önemli şartı onu kimin için yaptığımızı iyi bilmek ve O'na layıkıyla iman etmektir.

²²²Tûsî, *Lüma'*, s. 37.

²²³Zuhruf, 43/43.

²²⁴Bkz. Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, s. 70.

II. BÖLÜM

ZÂHİR VE BÂTIN İLİMLERİ

2.1. ZÂHİR – BÂTIN İLİŞKİSİ

2.1.1. Fıkıh ve Tasavvufun Konuları

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde İslâmî hükümler henüz yazılmamış ve ilmî bir tarzda düzenlenmemişti. Bu hükümlerin ibadete, itikada ve muamelata ait olanları hatırdâ tutuluyor ve ezberleniyordu. Fakat çok geçmeden, din işleri ile onlara ait şer‘î düzenlemeler, bir metot dairesinde toplanmıştı.¹ Cibril hadisinin belirlediği çerçeve içerisinde “*iman*”, “*İslâm*” ve “*ihsan*” kavramlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan kelimeler, fıkıh ve tasavvuf ilimleri,² tedvin sürecinin başlamasından sonra ortaya çıkan dini ilimlerin üç önemli temeli niteliğindedir. Bu hadisten yola çıkarak, İslâm’ın zâhir; iman, zâhir ve bâtın; ihsanın ise bu ikisinin hakikati olduğu söylenmiştir.³

Yukarıdaki cümleyi daha somut ifade etmek gerekirse “*iman*” temel, “*İslâm*” zâhir; “*ihsan*” da bâtındır diyebiliriz. Her üç kavramın da, din ilimlerinden birini temsil ediyor olması sebebiyle ilimler birbirleri ile ilişkilidir. İmanın İslâm’la ilişkisi olduğu gibi, İslâm’ın da ihsanla ilişkisi vardır. Zira bu üç kavramın temelinde bulunan iman, İslâm’a; İslâm da, ihsana götüren birer köprü mesabesinde.

İslâm’ın ilk devirlerinde şeriat hükümleri “*kesin bilgi*”den çıkarılmaktaydı. Bu hükümlerde ibadet, inanç ve muameleler arasında bir fark yoktu. Ancak müslümanlar, dini meseleleri münakaşa ve incelemede geri durmadılar, hükümlerin illetlerini ilmi bir tarzda araştırarak, bu konuları tedvin ettiler. Öncelikli araştırma alanı, fikhin kapsamına giren dini meseleler idi. Bu sahadaki araştırmalar o dereceye varmıştı ki bazı müslümanlar, fıkıhla ilgilenmeyi ve onunla amel etmeyi, dinin bir

¹ İsmail Köksal, “*Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi*”, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı, 2, Ankara, 1999, s. 83.

² Bkz. Himmet Konur, “*Şeriat ve Tasavvuf*”, s. 119.

³ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 10.

amacı olarak görmüşlerdi. Bu devir, fikhî meseleleri akılla incelemenin ortaya çıktığı “*ictihâd*” dönemi idi.⁴ İlim adamları daha sonra kelim ilmiyle ilgilenmişler ve bu konuda eserler kaleme almışlardı. Kısaca onlar, Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şerife bağlı olan ilimlere önem vermişlerdi. Fakat fakihlerden başka, din ilimleri alanında çalışan bir diğer grup daha vardı ki onlar da, dinin mistik yönünü inceleyen sûfilerdi.

Şer‘î hükümlerin, daha çok bâtinî yönleriyle ilgilenen mutasavvıflar, fakihlerin eserlerine, sözlerine ve tuttukları mezheplere bakarak kendi riyazetlerini, zevklerini, ruhi hayatlarını, kalbî tasfiye ve tezkiyeyi, velhasıl, dinî bütünleştirmeyi gözetten hallerini tanzim eden bir ilme muhtaç olduklarını anlamışlardı. Bu yüzden zahidlerin zühdü, abidlerin ibadeti, fakirlerin fakrı gibi amelî esaslara dayanan İslâm ruh hayatı, ilmî bir mahiyet almıştı.⁵

İslâm ruhunun gerçek canlılığının ve tazeliğinin bir devamı niteliğinde gelişen tasavvuf, ilk devirlerde zühdî bir hareket tarzında başlamıştır.⁶ Zühd ve onun gereği olan benliği inkar ve dünyayı terk ise, şeriatın âdâp ve emirlerine riayetle beraber, ilk dönemlerden hicrî ikinci asra kadar, tasavvufun temeli idi.⁷

İkinci asrın ortalarına doğru zühd, tasavvufa dönüştü ve fikhın yanında yeni bir ilim doğdu. Daha ince bir ifade ile şeriat ikiye ayrılmış oldu. Bu ilimlerden birincisi, zâhirî hükümleri inceleyen fikh; ikincisi de, şeriatın bâtını araştırarak, esrârını anlatan, ibadetleri ve nefsteki tesirlerini murakebe ederek, bunların ortaya çıkardığı halleri ve rûhî kazanımları tespit etmeye çalışan tasavvuftur.⁸ Şeriatın ikiye ayrılması ifadesinden de anlaşıldığı gibi tasavvuf, dinin dışında bir ilim değildir. O artık, şeriatta mevcut olan iki daireden biridir.⁹

⁴ Affî, *Tasavvuf*, s. 99.

⁵ Köksal, “*Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi*”, s. 83.

⁶ Bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marifet Yay., İstanbul, 1990, s. 65; Tasavvufun temeli zühd olmakla birlikte, onun tohumları aslında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun yaşayışında mevcut idi. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994, s. 123.

⁷ Affî, *a.g.e.*, s. 99.

⁸ Affî, *a.g.e.*, s. 80.

⁹ Bkz. Uludağ, *a.g.e.*, s.153.

Mutasavvıflara göre tasavvuf, dinin zâhiri ile çelişmediği için, fıkıhın iki parçasından birisi olarak da değerlendirilmiştir. Şeriattaki fıkıhın birincisi, “zâhiri fıkıh”dır ki, ibadetler ve adetler gibi, mükellefin bireysel ve sosyal, uzvî fiilleri ile alakalıdır. Bu bilgiye sahip olanlar, fakihtir. Fıkıh ilminin ikinci yönünü teşkil eden “bâtınî fıkıh” ise, kalbî fiiller, ibadetler ve karşılaştığı zaruri halleri itibarıyla mükellefin şahsına özel uzvî fiillerle alakalı hükümlerin bilinmesinden ibarettir. Bu özelliğinden dolayı fıkıhın bu kısmına “verâ fıkıh”, “ahiret ilmi”, “bâtın fıkıh” ve “tasavvuf” gibi isimler de verilir.¹⁰

Fıkıh, Allah’ın emir ve yasaklarını sağlıklı bir şekilde yerine getirmenin yollarını öğretmek, kişiye kullukta yardım ederken; tasavvuf, ihsan vasfını kazanmanın yollarını gösterir. Ona “bâtınî fıkıh” denmesinin sebebi de budur.¹¹

Tasavvufun pek çok konuda fıkıhla örtüşmesi ve onu destekler nitelikte olması meşhur birçok sūfinin zâhirî ilimlerde de önemli isimler olmasından anlaşılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), bunlardan sadece bir tanesidir. O, Ebû Sevr (ö.240/854)’den ders almıştır. Kendisi aynı zamanda, döneminin meşhur fakih lerindedir.¹² Tasavvuf çevresinin önemli simalarından birisi olan Haris Muhâsibî (243/857) de, usûl ve fûru konusunda âlim, çağında tüm ilim adamları tarafından sevilen ve kendisine uyulan bir kişidir.¹³ Bağdat’da yetişmiş ve Cüneyd ile birlikte bir süre orada bulunmuş bir sūfî olan Ebûbekr Şiblî (334/945) ise, âlim ve fakih bir vaizdir. Şiblî, hadis ilminde de geniş çalışmalar yapmış ve Muvatta’ı ezberlemiştir.¹⁴

2.1.2. Zâhir Bâtının Şartıdır

Tasavvufun fıkıhla ilişkisi, her iki ilmin de şeriattın birer parçası olmaktan ibaret değildir. Tasavvuf, aynı zamanda fıkıhın bir devamı özelliğini taşır. Sūfî için

¹⁰ İbn Haldun, *Şifâu’s-Sâil*, s. 90.

¹¹ Köksal, “*Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi*”, s. 85.

¹² Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Nşr., İstanbul, 1969, s. 10.

¹³ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 206.

¹⁴ Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, s. 325.

zâhir ilminin önemi, onun manevi tecrübesi ve kendini gerçekleştirebilmesi için bir dayanak olmasıdır.¹⁵ Ancak, tasavvufla fıkıh arasındaki bu ilişki şekli, bu ilim dallarından birinin diğerine üstün olması anlamında değildir. Tasavvuf, fıkıhın bir mükemmili olarak gereklidir. Fıkıh ise tasavvufa bir yol göstericidir ve onu kontrol makamında, her zaman gereklidir. Her ikisi de tek başına yarım kalır.

Dinin ilimlerinin iki önemli ayağı olan tasavvuf ve fıkıhın, birbirleri ile çatışması doğru olmaz. Çatışmadan maksat, fıkıhın tasavvuf üzerinde kontrolörlüğü olmasına rağmen, sûfinin ondan uzak durmasıdır. Bunun yanında, fakihin de ahkâm-ı ilâhiyyeyi tatbik etmemesidir ki bu da, fâsıklık alametidir.¹⁶

Bir kimse, ubûdiyyetin vasıflarını bilmezse Rabbânî vasıfları hiç bilmez. Şeriat ilmi ve kulluk vasıfları Hakkında cahil olan, Hakk Teala'nın vasıfları bahsinde daha da cahil olur. Mahlûk olduğu halde nefsini tanımayan kişi, Hakk olan Hakk Teala'yı tanımaya hiç yol bulamaz. Beşeri sıfatlardaki afetleri göremeyen kişi de, rubûbiyyetin sıfatlarındaki latifeleri ve incelikleri bilemez. Zira zâhirin, bâtınla ilgisi vardır. Bir kimsenin bâtinsız olarak zâhirla alakalı olması imkansızdır. Aynı şekilde diğer bir kimsenin de zâhirsiz olarak bâtınla alakalı olması imkansızdır. Rububiyetin vasıfları da bu nedenle, ubudiyetin sıfatlarına bağlıdır ve onsuz sahih olmaz.¹⁷

Zâhiri bilmeden bâtına ulaşmanın imkansızlığını kabul eden sûfiler, inanç konusunda hadisçiler ve fıkıhçılarla aynı görüşü paylaşmış ve onların esaslarına karşı çıkmamışlardır. Âlimlerin icmâ ettiği konularda, sûfiler de icmâ etmişlerdir. Onların ihtilaf ettiği konularda ise ihtiyatlı olmak için, en evlâ ve mükemmel olanı seçmişlerdir ki böylece, Allah'ın kullarına emrettiklerini yüceltmış, nehy ettiklerinden de sakınmış olsunlar.¹⁸

¹⁵ Pierre Lorry, *Kâşânîye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, Çev., Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 104; Sûfilerden, tasavvufi kimliği yanında fikhî yönü ile ön plana çıkan başka isimler için bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 183-280.

¹⁶ Bkz., Köksal, *Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi*, s. 88.

¹⁷ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 224.

¹⁸ Tusi, *Lüma'*, s. 14.

Mutasavvıfların anlattığı meseleler ve verdikleri bilgiler, zaten amel ve ibadete dayanan ve dinen emredilen hususların uygulanması ile ortaya çıkan tecrübî bilgilerdir. Bu bilgiler nazari değil, ameli ve tatbikî bir karaktere sahiptir ve İslâmî hayatın yaşanması ile elde edilir. Aksi takdirde bu bilgileri öğrenmek mümkün değildir. Tasavvuf, kâle değil hale dayanır. “*Tatmayan bilmez*” sözünün anlamı da budur.¹⁹

Tasavvufi hallerden bahseden bir kişi eğer, dinin gerekliliklerine itina göstererek yaşamıyorsa, ya yalan söyler, ya da yanılır. Dinin zâhirine uymadan tasavvufa girmek, kumdan temel üzerine ev yapmak gibidir. Sağlam ahlakî ya da etik prensipler üzerine kurulmuş düzenli bir yaşam olmaksızın da, hiçbir şekilde başarılı olunamaz.²⁰ Şeriatsız tarikat, inkârın bile göstergesi olabilir. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışına göre de İslâm fıkhnın dört asıl kaynağı olan kitap, sünnet, icmâ-ı ümmet ve kıyas-ı fukahâya sımsıkı sarıldıktan, farz, vâcip ve sünnetleri eksiksiz yerine getirdikten sonra, kötü ahlak ve alışkanlıklardan kaçınıp, güzel ahlaklarla donanmaktan, zikrullah, fikrullah, nafîle ibadet ve taat ile meşgul olmaktan ibaret olan tarikat ile tarikatın aslı durumunda olan şeriat arasında bir ayrılık ve aykırılık yoktur.²¹

Tasavvuf ve fıkıh ilimlerinin birbirine yakınlığı tasvir edilirken, bu ilimlerin birbirine karşı durumları kuşun iki kanadına benzetilir. Her ikisine de büyük ihtiyaç vardır. Kişi, kendisini şeriata göre dış pisliklerden temizlerken tasavvufa ittiba ederek de içini gurur, riya, sadakatsizlik, öfke, açgözlülük, ün ve makam sevdasından temizlemelidir.

Zâhire uymadan yaşanan tasavvuf, açıktaki mum gibidir, rüzgara maruzdur. Ancak, fanusla onu korumak mümkündür.²² İslâm, imandan sonra geldiğine göre, ihsânı temsil eden tasavvuf da İslâm ile gerçekleşir. İslâmdan kasıt, zâhirî ahkâma riayet etmek olduğuna göre, İslâm, tasavvufun fanusudur. Bu nedenle tasavvufta

¹⁹ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 130.

²⁰ Robert Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 14.

²¹ Ömer Ziyâuddin Dağistânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, Çev. İrfan Gündüz, Yakup Çiçek, Seha Nşr., İstanbul, 1403h., s. 85.

²² Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, Çev., Ömer Çolakoğlu, Keşköl Yay., İstanbul, 2006, s. 135.

İslâm'ın dışına çıkılmamalıdır. Ancak kendilerine dalalet ve bid'at ehli demek daha doğru olan, “*Onlar sağır, dilsiz ve kördürler, akıllarını da kullanmazlar*”²³ hitab-ı ilahisinin muhatabı olan cahil pek çok sûfî mukallidin bulunduğu da bir vakıadır. Tasavvufun kurumsal hali olan tarikatta da asıl olan, dinin zâhiridir. Bahsedilen cahil zümre ise ondan sapmıştır. Oysa gerçek tarikat, fıkıhçıların ısrarla üzerinde durduğu, şeriati sağlamlaştırmak, onu itina ile yaşamaya çalışmaktır.²⁴

Fıkhın temsil ettiği zâhir ile tasavvufun temsil ettiği bâtın arasındaki bu yakınlık, her ikisinin de aynı konuyu araştırmasından kaynaklanır. Fakihlerin ve sûfîlerin meselelere bakış açıları, mükellefin şahsına has olan ibadetler ile karşılaştığı zaruri hallerle ilgili olan uzvî fiillerde birleşir. Her iki grubun mensupları da, bu fiilleri aynı anda tetkik edip, hükümlerini tayin ederler. Ancak mutasavvıf ve verâ sahibi zat, kalbî fiilleri ve itikatları araştırarak, fakihten ayırır.²⁵

Bâtınî ilimden kasıt olan, rûhî hallere ulaşabilmenin ve onlardan bahsetmenin yolu ise amelden geçer. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder: “*Madem ki bu yolun yolcusu yoktur, bizim, yolda ve amelde olduğumuzu nasıl bilecekler? Nihayet bu amel namaz ve oruç değildir; bunlar amelin suretidir. Amel-i manevi, bâtındadır. Nihayet, devr-i Adem'den devr-i Mustafa'ya kadar, namaz ve oruç bu surette değil idi; halbuki amel mevcut idi. Binaenaleyh, bu suret, amel değildir. Amel, insanda bir manadır. Nitekim, “Onda amel etti” dersin. Halbuki amelin sureti yoktur. Onda ancak bir mana vardır. Keza, “O adam filan şehirde âmildir” denir; surette bir şey görünmez*”.²⁶

İbadetleri yapmanın amacı, bâtındaki amel-i maneviyeye ulaşmaktır. Tazim gönüldedir, zâhir ise amel-i maneviyyenin yeri olan bâtının ünvanıdır. Zâhirde hürmet ve itaat etmekle, Hakk'a nasıl tazim bulunduğu bâtında bilinir. Eğer zâhirde tazim görünmezse, bâtında da aynı şey gerçekleşir.²⁷

²³ Bakara, 2/171.

²⁴ Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, s. 88–89.

²⁵ İbn Haldun, *Şifau's-Sâil*, s. 91.

²⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 71.

²⁷ Mevlânâ, *a.g.e.*, s. 135.

Tasavvuf eğitimi, fikhın istediği beden hareketlerini, ruhun ve kalbin his ve huzuruyla tamamlanır. Beden hareketleri ile ruhi davranışlar arasında yakınlık olduğu, çok daha önceden tespit edilmiş durumdaydı. Mesela, namaz kılarken bazı beden hareketleri farzdır. Bunun yanında da namazı gereği gibi kılan bir mü'minde kötü huyların bulunmayacağı²⁸ ve bu ibadetin, derin bir ruh huzuru içinde kılınması gerektiği²⁹ belirtilir. Bu vasıfları kazanan kul, fikhın diğer yüzü ile karşılaşır. Tasavvufun ele alıp işlediği, bu yüzün geliştirilme faaliyeti insanı, “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet eder” durumuna yükseltinceye kadar devam eder.³⁰

2.1.3. Zâhir ve Bâtın İlimleri Arasındaki Farklılıklar

2.1.3.1. Metot Farkı

Dinin iki önemli kanadı olan fikhın ve tasavvufun birbirini tamamlar nitelikte olmaları, her iki ilim mensuplarının birbirleri ile uyumlu çalışmalarını sağlamıştır. Bu uyum, her iki ilmin de aynı konuları işlemelerinden ve her ikisinin de Kur’ân ve sünnet kaynaklı çalışmalarından kaynaklanır. Bununla birlikte tasavvuf ve fikh ilimleri, ele aldıkları konuları, aynı metot ve vesilelerle işlemez.³¹ Ulemanın şeriata bakışıyla mutasavvıfların bakışı arasında bazı esaslı farklılıklar bulunmaktadır.

Ulema, dini statik kurallar manzumesi olarak algılama temayülü göstermiştir. Bu kuralların bir kısmı Kur’ân’da ve hadislerde bulunmaktaydı. Yeni bazı durumlarla ilgili olarak, icthad yoluyla daha başka kurallar da belirlendi. Onlara göre iyi bir müslüman olmak için, bu kuralları en ince ayrıntısına kadar bilip, onları tatbik etmek yeterli idi. Böyle bir dindarlık sûfleri tatmin etmemiştir. Onlar, bunun ötesinde derûnî bir dindarlık arzulamışlardır. Bundan hareketle, bir tasnife gidip, dinin zahirî hükümlerine “şeriat”, derûnî (bâtınî) yönüne de hakikat adı vermişlerdir.³²

²⁸ Ankebut, 20/45.

²⁹ Mü’minûn, 23/2.

³⁰ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 51-52.

³¹ Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 62.

³² Konur, “*Şeriat ve Tasavvuf*”, s. 120

Sûfîler, şeriatı, ubudiyete sınımsız sarılmak hakkındaki emir olarak algılamakta, hakikati ise, rubûbiyeti temaşa etmek şeklinde yorumlarlar. Onlara göre, hakikatin teyit etmediği hiçbir şeriat makbul olmadığı gibi, şeriatın onaylamadığı hiçbir hakikat ta kabullenilebilir değildir. Allah Tealâ'ya ibadet etmek şeriat, onu müşahede etmek de hakikattir. Şeriat emredilene yapmak, hakikat ise Allah'ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açıkladığı şeyi görmektir.³³

Hakikatin hükmü, Hz. Âdem'den kıyamete kadar geçerliliğini koruyacaktır. Şeriat ise duruma göre üzerinde bir takım nesh ve değişikliklerin caiz olabileceği alandır. Bazı emirlerle ilgili hükümlerin değişebilmesi, buna örnektir. Şeriat, kulun fiili, Hakikat ise şanı yüce olan Allah'ın kula malik olması, onu muhafaza ve himaye etmesidir.³⁴

Sûfîler dinin deruni yönü olarak adlandırdıkları hakikate ulaşmak için, ulemanın saydığı kuralları uygulamakla birlikte, daha farklı kurallar da ilave etmişlerdir. Onlar, şeriatın yükümlü tutmadığı bazı durumları kendilerine vâcip kılmakla, yasaklamadığı bazı davranışları da haram kabul etmişlerdir.³⁵

Sûfîlerin, fakihlerin yasaklamadığı bazı fiilleri kendilerine yasaklamaları veya onların yükümlü tutmadığı fiilleri kendilerine vacip kılmaları, kuralsızlık anlamında değildir. Zira onlar, ihsan makamına ulaşmak için iman ve İslâm makamlarından geçilmesi gerektiğini bilmektedirler. İhsan makamındaki kul, artık gafletin girmemesi şartıyla amelde murakabe halindedir ve içini dışına uygun kılmak zorundadır. İbadet ise, her üç makamda da caridir.³⁶ Ancak murakabe halinin devamlılığı için manevi hallere ait ilim ve incelikleri kavrama konusunda sûfîlerin yaptığı çalışmalar, fakihlerin zâhirî ahkâma ait istinbatlarından daha çoktur. Zira maneviyat ilminde nihayet yoktur. Tasavvuf ilmi, Hakk'ın lütuf denizinden gelen ilham ve mevhibelerden oluşur. Bu yüzden diğer ilimlerin sınırı varken tasavvuf ilminin sınırı yoktur. Bunun da sebebi, maksudun sınırının olmamasıdır.³⁷

³³ Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 176

³⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 534.

³⁵ Bkz., Afîfî, *Tasavvuf*, s. 115.

³⁶ İbn Haldun, *Şifâu'-Sâil*, s. 95-96.

³⁷ Bkz., Tûsî, *Lüma'*, s. 20.

Maksut sınırsız olduğuna göre, maksuda ulaştıran makamlar da çeşitlidir. Kul, yolun başı olan iman makamından, ihsan makamına kadar sürekli çalıştığı gibi, ihsana ulaştıktan sonra dahi, mertebesini arttırmak zorundadır. Mutasavvıfların bu yaklaşımı ihsan makamının da mertebelere ayrılmasına sebep olmuştur. Buna göre ihsanın üç derecesi vardır:

1- Nefsini rızaya muhalif tasarruflardan nasihatlerden ve benzeri hatalardan korumak.

2- Cebrail'in rivayet ettiği şekildedir. Hakk'ı kitaplardan ve Hz. Peygamber'in nitelediği şeylerden bilmek, buna örnektir.

3-“*Görür gibi*” olmaksızın müşahedeyle ilgilidir. Büyüklerden birisinin, “*Rabbini gördün mü?*” sorusu kendisine yöneltildiğinde, “*Görmediğim Rabb'e ibadet etmem*” şeklinde verdiği cevap bu makamda söylenmiştir.³⁸

Mutasavvıfların, ibadetin çerçevesini genişleten bu yaklaşımlarının sebeplerinden bir tanesi, onların, ibadeti tanımlarken kullandıkları genel ifadelerdir. İbadeti, “*Vacibin şartlarına riayet ederek Allah'ın mükellef kıldığı vazifeleri yerine getirmek*” olarak değerlendiren sûfiler, “*Vacibin şartına uygun olarak ibadet etmek*”ten maksadın ise, karşılık beklemeden vazifeyi yerine getirmek olduğunu belirtirler. Aslında bu vazifeyi yerine getirebilmek bile Allah'ın bir lütfu olarak algılanmalı, hatta sadece Allah'ın hakkı olan şeyi düşünerek bu lütfu bile görmeyecek şekilde kendinden geçmelidir. Amelde karşılık istememek de, kul üzerinde Allah'ın bir hakkı olduğundan³⁹ sûfiler, kulluğa sınır getirmemişlerdir.

2.1.3.2. Tasavvuf Marifet İlminden Bahseder

İlimlerinin amacı olan vuslatı elde etmek için çalışan sûfiler, kulluk yelpazesini de geniş tutmuşlardır. Bunun yanında onların, bakış açılarından kaynaklanan, fakihlerden ayırdıkları başka konular da vardır. Bunlardan birisi de, bilginin kaynağı konusudur. Genel kabul gören bilgi edinme yolları sağlam duyular,

³⁸ Sadreddin Konevî, *Füsûsü'l-Hikem'in Sırları*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2003, s. 135-136.

³⁹ Bkz., Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 202.

doğru haber ve akıldır. Mutasavvıflar bu maddelere ilave olarak, dördüncü bir bilgi kaynağı olarak gördükleri “*marifet*”ten söz etmişler ve elde etme yolu itibarıyla ilimleri ikiye ayırmışlardır:

1- İnsani eğitim ve öğretim yolu olan istidlal, tecrübe ve istinbat yolu ile elde edilen ilimler. Bu ilimlerin vasıtası duyu organları, akıl ve nakildir.

2- Rabbânî eğitim yolu olan, keşf ve ilham vasıtasıyla elde edilen ilim. Bu ilmin kesb ve istidlal ile ilgisi yoktur. O, Allah’ın kulun kalbine ilkâ etmesiyle hâsıl olur.⁴⁰

İlk sûfilerden beri ilim konusunda bu ayırım, sürekli yapılmıştır. Mutasavvıflar, birinci grupta yer alan, okuma ve öğrenme ile kazanılan aklî ve naklî ilimlere zâhiri ilim, ikinci maddeyi teşkil eden, riyazet ve takva sonucu Allah’ın kuluna ihsan edeceği ilme de bâtinî ilim adını verirler. Onlara göre, “*Allah size nimetlerini zâhir ve bâtin olarak ihsan etti*”⁴¹ ayeti de, ilmin zâhirinin ve bâtininin olduğuna bir delildir. Bâtinî ilim, zâhirî ilmi kabul edip, onun adabına sarılmakla elde edilir.⁴²

Mutasavvıflar, manevi tecrübe ile elde ettikleri bâtinî bilgiye “*marifet*”, “*irfan*”, “*hakikat*” ve “*sır*” gibi isimler verilmiştir. “*Ârif*” demek de, marifet ilmini elde etmiş, ideal insan demektir. Bu insanların (urefâ), herkesin bilmediği dînî hakikatleri kalp gözü ile bildiğine inanılıyordu.⁴³ Marifet, bilgi anlamındaki ilimden farklı olduğu için kaynağı da “*ruh*”, “*sır*”, “*ilham*” ve “*keşf*”tir. İlimin kaynağı ise akılla istidlal, duyu organları, nazar ve nakildir.⁴⁴

Bâtinî ilim olarak ifade edilen marifet, zâhirî ilmin aksine, vehbî olduğundan, Allah’ın lütfuna bağlıdır. Bu ilim, çalışmakla elde edilemeyeceği gibi, çalışmadan da kazanılamaz. Marifetin husulü için kulun cehdi ve gayreti ile Allah’ın vehbinin birleşmesi gereklidir. Yani hal ilmi olan bâtinî ilim, âdâb ilmi olan zâhirî ilimlerin

⁴⁰ Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yay., İzmir, 1996, s. 45-46.

⁴¹ Lokman, 31/20.

⁴² Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 151.

⁴³ Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 38.

⁴⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 221.

gereklerinin yapılmasından sonra, Hakk'ın lütfetmesiyle elde edilir. “*Bildiği ile amel edene Allah, bilmediklerini varis kılar*”⁴⁵ hadisi de buna işaret etmektedir.⁴⁶

Mutasavvıflar, marifetin vehbî olduğunu belirtmekle beraber, bâtın ile zâhirin ve dil ile kalbin, birbirini tutmamalarının, nifak cümlesinden olduğunu söylerler.⁴⁷ Allah Teâlâ, bâtınını murakabe ve ihlâsla düzeltenin zâhirini, mücâhede ve sünnete tabi olmakla bezer.⁴⁸ Kalbe doğan her mana veya ilham, şeriata uygun olmayabilir. Böyle bir durumda elde edilen bilgi ise, marifet sayılmaz.

Kalbe altı kaynaktan havâtır gelebilir: 1- Neftsen 2- Şeytandan 3- Ruhtan 4- Melekten 5- Akıldan 6- Yakînden. Neftsen gelen havâtır insana, şehvetleri yerine getirmeyi ve hevaya uymayı telkin eder. Şeytandan gelen havâtır, insanı asıldan şirke, küfre, şikâyete ve Allah'ı, va'dinde töhmet altında bırakmaya; fûrûda ise masiyete, tevbeyi ertelemeye, kısaca insanı helake sevk eder. Bu iki havâtır, kötülüğe mahkumdur.⁴⁹

Bunların haricinde keşif ve ilham ile, Allah Hakkında kalbe doğan manalar, sûfilerin onayladıkları marifet ilminin esintileridir. Diğer bilgi kaynakları vasıtalı bilgi verirken, marifet ve irfan, Allah ve sıfatları ile ilgili doğrudan elde edilen bilgiler olduğu için sûflerçe daha değerli kabul edilmiştir.⁵⁰ Şeriatı, aşağı ve yukarı dereceleri bulunan iki alan olarak düşünen mutasavvıflar, aşağı dairenin ehl-i fikir, yukarı dairenin de ehl-i keşf için olduğunu söylerler. Keşf ehlinin söyledikleri sözler vehbî bir ilmin ürünü olduğu için, fikir ehli; bu sözleri, bazen şeriat çerçevesinin dışında tutabilmiştir. Fikir ehli, keşf ehlinin sözlerini bazen reddetse de, keşf ehli fikir ehlinin sözlerini her zaman kabul etmiştir.⁵¹ Hem fikir, hem de keşf sahibi olanlar, zamanın hâkimidirler. Hz. Musa ile Hz. Hızır'ın kıssaları, buna şahittir.⁵²

⁴⁵ İsmail b. Muhammed Aclûnî (ö. 1162/1652) *Keşfu'l-Hafâ*, I-II, Beyrut, 1351, c. II, Hadis No, 2542.

⁴⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 238.

⁴⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 84.

⁴⁸ Attâr, *a.g.e.*, s. 306.

⁴⁹ Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 226.

⁵⁰ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 128.

⁵¹ Bazı sûfilerin ağzından, şeriatın zâhirine muhalif gibi görünen sözler zaman zaman gerçekten çıkabilmiştir. Dıştan, manasız veya dine aykırı görünen, ancak aşırı feyz ve tecellinin ürünü olan bu sözlerle “*satah*” denir. Bkz., Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 660; Bâyezidî Bistâmî'nin, “*Sübhânî mâ a'zame şânî*” ve Hallac-ı Mansur'un, “*Ene'l-Hakk*” sözleri

Mutasavvıfların hassas ölçülerle belirledikleri marifet ilmi ile ilgili bir kavram olan “*yakîn*”in de, kendi içinde mertebeleri vardır. Mutasavvıflar *yakîni*, “*ilme’l-yakîn*”, “*ayne’l-yakîn*” ve “*hakka’l-yakîn*” olmak üzere üç gruba ayırırlar. Bunlar içerisinde *ilme’l-yakîn*, gayret ve çalışmayla; *ayne’l-yakîn*, görerek; *hakka’l-yakîn* ise, yaşayarak elde edilir. Birincisi umumî; ikincisi hususi ilim; üçüncüsü ise, özelin de özeli niteliğindeki, marifet ilmidir.⁵³

Mutasavvıflar, “*marifet*” veya “*irfan*” ismi verdikleri bâtinî bilginin yeri konusunda da, fakihlerden farklı düşünürler. *Yakîn*in son mertebesi olan *hakka’l-yakîn*, yaşayarak ve hissederek öğrenmek olduğuna göre hakikatin hissedildiği merkez, kalptir. Kişinin içindeki ilahi kıvılcım ya da tin, kalpte barınır. Esasında kalp, kutsal bir mabet özelliğini taşır. Sûfiler, bütün insanlara, bu son derece değerli mabedin malikleri oldukları için nezaket ve saygı ile davranırlar.⁵⁴ Sûfî anlayışa göre, bir insanın kalbini kırmak, yeryüzünün kutsal mabetlerinden birine zarar vermekten daha büyük bir günahtır.⁵⁵

Kalbin önemli konumu, onun görevini de büyük kılmaktadır. Bu durumda, kalbin de ibadeti vardır. O, bâtinin merkezi olduğuna göre, onun ibadeti de manevidir. İlim, bunlardandır. Azaların vazifesi olarak görülen namaz ibadeti, maddi necasetlerden temizlenmekle sahih olduğu gibi, bâtinî ibadet de kalbin kötü huylardan temizlenerek, ilimle nurlandırılması halinde makbul olur. Peygamber Efendimiz (s.a.)’in, “*Din, temizlik üzerine kurulmuştur*”⁵⁶ hadis-i şerifi, bu konuyu da kapsar. Zira dinin temeli olan temizlik, hem zâhir, hem de bâtin temizliğidir. Eğer dinin temeli, sadece maddi temizlik olsa idi, “*Müşrikler pisliktir*”⁵⁷ mealindeki ayet-i

bunlardandır. Bu zatlar aslında marifet yolu ile maksada ulaşmışlardır. Sözleri, mücâhede ve müşahede ürünüdür. Onlar sadece niçin söylediklerini belirtmemişlerdir. Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Sad., Ethem Cebecioğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1994, s. 60; Aslında Bâyezîd, tayy-ı mekanı şeytanın, suda yürümeyi balıkların insandan daha iyi yaptığını hatırlatmış ve “*Adam seccadesini suya serse, havada bağdaş kurup otursa da emir ve nehylere uyup uymadığına bakmadan aldanmayın*” demiştir. Tusî, *Lüma*, s. 400; Mutasavvıfların, dinin zâhirinin dışına çıkan davranışlara ve kerametlere önem vermemeleri ile ilgili olarak bkz. Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 441; İbn Haldun, *Şifâu’-Sâil*, s. 48.

⁵² Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 153.

⁵³ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 533.

⁵⁴ Robert Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh*, s. 28.

⁵⁵ Frager, *a.g.e.*, s. 48.

⁵⁶ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c. I, Hadis No, 922.

⁵⁷ *Tevbe*, 9/28.

kerimenin anlaşılması mümkün olmazdı.⁵⁸ O halde dinin zâhirî kurallarını yerine getirmeyen, bâtinî temizliğe ulaşamaz.⁵⁹ Bâtinî temizliğe ulaşamayan, ya da kalbini arındıramayan kişi ise, hakikati kavrayamaz.

Kalbe ve onun temizliğine büyük önem veren Bâyezid-i Bistâmî'ye göre kalp, ilahi âleme pencerenin açıldığı yerdir. Ancak, kalbi kötülükten kir ve pastan arındırıp manevi âleme pencere açmak ve burada, Allah'ın tecellilerini temaşa etme mertebesine nail olmak kolay bir iş değildir.⁶⁰ Bâyezid, “*Kırk yıl kalp bekçisi oldum ve onu gözetledim; sonuçta O Rabb, Rabb da kul*”⁶¹ derken, kâmil insanın kendinden fani olup, hiçleşip, sadece Hakk'ın kaldığı fenâ makamına işaret etmektedir. Yani ikilikten ve çokluktan kurtulup, birliğe erme halini dile getirir⁶² ki bu, sezîş ve duyuşun merkezi olan kalpte gerçekleşir.

2.1.3.3. Mutasavvıflara Göre Bâtın Zâhirden Üstündür

Mutasavvıfların, “*bâtinî ilim*” adını verdikleri ilimleri, sadece ulûhiyetle ilgili konulardan bahsetmez. Tasavvuf, göğsün temizlenmesi ve kalbin açılması gibi bâtinî çalışmaları içerir. Burada mutasavvıfların önem verdikleri husus, ibadetin zâhiri şartlarını öğrenmekten ziyade, bâtinî hedeflere ulaşmaktır. Temizlenmek ve temiz giyinmek kolaydır. Önemli olan, zor olan iç temizliğini elde etmektir. Bunun göstergesi ise, kalpleri geliştirerek dua edecek hale getirmek, samimi, sabırlı ve sadıkane dua etmek ve diğer manevi egzersizlerle gönlü Allah'ın dışındaki şeylerden temizlemektir.⁶³

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 122.

⁵⁹ Mutasavvıflar bâtinî bilgidan ve temizlikten bahsederken, bâtinîliğe prim vermemek için zâhirden vazgeçmemişler ve zâhiri belirleme görevini ulemaya vermişlerdir. Kendileri, bu kurallara derunilik kazandırmakla meşgul olmuşlardır. Bu durum, dinin zâhirini sulandıracak bâtinî bir anlayışın yayılmasını önlemede etkili olmuştur. Hem de –sûfilerin de istediği gibi- ulemanın kendileri aleyhine tavırları azalmıştır. Bkz. Konur, “*Şeriat ve Tasavvuf*”, s. 122.

⁶⁰ Süleyman Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî, Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri*, T.D.V. Yay., Ankara, 1994, s. 127.

⁶¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî (ö. 476/1083), *Kitâbu'n-Nûr min Kelimâti Ebi't-Tayfûr*, Tah. Abdurrahman Bedevî, Şatahâtu's-Sûfiyye içinde, Kuveyt, 1978, , s. 167.

⁶² Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, s.128.

⁶³ Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh*, s. 51.

İbadetlerde bir takım semboller vardır. Bunlar, derin manalar taşır. İbadetin şekli, onun manasının yaşanmasında doğrudan etkilidir. Bir ibadeti yerine getirmek, yalnızca bir sembolü yerine getirmek değil, bir tür varlık tarzına - insanüstü ve küllî bir tarza - en azından bilkuvve katılmak demektir.⁶⁴ İbadetin yerine getirilmesi ile manasının bilinmesi arasındaki ilişki ise kişiye göre farklılık arz edebilir. Nasıl ki iman ehli arasında farklı idrak düzeyleri vardır ve yalnızca harici ilme sahip olanlar, dinin sadece zâhirî biçimini anlarlar. Bâtınî ilme sahip olanlar ise, amelin zâhirinin ve sözcüklerin arkasındaki sembolik anlamları kavrayabilirler.⁶⁵

Rükünlerinin temsil ettiği manalar itibarıyla, konuya örnek niteliğinde önemli bir ibadet olan namazdaki söz ve hareketler, sıradan fiiller değildir. Her bir hareketin sembolik anlamı vardır. Namaz, belli bir kalıpta icra edilmekle birlikte, müminin dini şuuru bu kalıp içinde, onun sınırladığı algı modeli ve telkin ettiği manalar çerçevesinde şekillenir.⁶⁶ Namaz uzadıkça sürçmeler, hata ve vesveseler de çoğalabilir. Bu da ibadetin ruhuna aykırı olduğuna göre, ibadetten beklenen mana, şeklin önüne geçmektedir. Bu durumda amelleri sağlam yapmak, çok ve uzun yapmaktan evladır.⁶⁷

Mevlânâ, zâhir – bâtin ilişkisi ile ilgili olarak verdiği bir temsilde, kabuksuz ekilen çekirdeğin neşvü nema bulamayacağını belirtir. İbadette asıl amaç olan bâtına ulaşmak için, zâhiri şartları yerine getirmek gerekir. O'na göre, suretin etkisi olmakla birlikte, namaz dahi bâtında gerçekleşir. “*Namaz, ancak kalp huzuru ile olur*” sözünde de bu durum ifade edilir. “*Namaz kılanlar ki, onlar namazlarında devam edenlerdir*”⁶⁸ ayet-i kerimesinde belirtilen namaz, bu namazın ruhudur. Namazın sureti muvakkattır; o, daim olamaz.⁶⁹ Namazın, daim olan ruhu, kalbin ibadeti ve namazıdır.

⁶⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 235.

⁶⁵ Frager, *Kalb, Nefs ve Ruh*, s. 59.

⁶⁶ Hökelekli, *a.g.e.*, s. 236.

⁶⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 163.

⁶⁸ Me'âric, 70/23.

⁶⁹ Bkz. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 131; Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre de bâtinsız bir namaz, beden yorgunluğu, oruç da kuru açlıktır. O, kendisine teheccüd namazına kalkmayışının sebebini soranlara, kendisinin melekûtun çevresinde dolaştığını, bunun da namazdan vazgeçmek olmadığını söylemiştir. Yani o, iç âleminde zaten sürekli amel etmektedir. Bkz. Sehlegî, *Kitabu'n-Nûr*, s. 121–122.

Zâhirin bâtından geride kaldığı veya bâtınsız zâhirin bir yorgunluk olduğu ile ilgili olarak abdestten örnek veren Câhidî Ahmed Efendi'ye göre de kişi, abdest almak kadar, yaptığığının manasının farkında olmayı bilmelidir. Aksi takdirde gaflet içinde olur. İbadetlerin sadece zâhiri taraflarını yerine getirmek gönül penceresini kapalı tutmak anlamına gelir. Bu nedenle gerçek abdest, bâtına riayet edilerek alınan abdesttir.⁷⁰

Mutasavvıflar, hac ibadetini de, bâtınî anlamını bilme itibarıyla, “*gaybetteki hac*” ve “*huzurdaki hac*” olmak üzere iki farklı hükme tabi kılarlar. Gaybette ve gaflette Mekke'de bulunan kişi, evinde gibidir; böyle bir ziyaret herhangi bir değer ifade etmez. Evinde huzur halinde bulunan ve kendini Hakk'ın huzurunda hisseden kişi ise Mekke'de hazır olan ve fiilen hac yapan gibidir. Zira bu huzur hali, diğerinden daha iyi değildir. Hac, müşahedenin illeti değil, bilakis vesilesidir. Sebebin manalar üzerinde tesiri çok fazla değildir. O halde hacdan maksat, haneyi ve Kâbe'yi görmek değil, mükâşefenin keşfi ve tecellilerin temaşa edilmesidir.⁷¹

Hacca gitmenin amaçlarından biri olan Kâbe, Allah'ın evi olma hasebiyle önemli bir semboldür. Bununla birlikte Kâbe'nin sahibi olan Allah ise, her yerde hazır ve nazırdır. Hacca gidenlerin bunu daima hatırdâ tutmaları, hacda ve hac yollarında ne kadar hakk-hukuk gözetiyor ve ibadet ediyorlarsa, ülkelerinde de öyle hareket etmeleri gerekir.⁷² Bu anlamda kişi, hac ibadetini ruhunun ve kalbinin ameline vesile kılmalı ve bir bakıma, salât-ı dâim örneğindeki gibi, hacc-ı dâime ulaşmalıdır.

⁷⁰ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 22b.

⁷¹ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 473–474; Yukarıda verilen örnekte sûfilerin hac ibadetini kaldırmak gibi bir düşüncelerinin olmadığını söylemek gerekir. Zira zâhir, bâtının şartıdır. Ancak derunî mananın elde edilmesi noktasında huzur halini korumak gerekir. Bâtınî mananın, zâhiri şartlar yerine getirdikçe elde edildiği ile ilgili olarak Bâyezid'den nakledilen bir rivayete göre O, Mekke'ye ilk gidişinde sadece Beyt'i görmüş ve önceden çok taş gördüğü için haccın makbul olmadığına hükmetmiştir. İkinci gidişinde Beyt'i ve sahibini görmüş, ancak tevhidin hakikati olmadığını belirtmiştir. Üçüncü gidişinde ise, sadece evin sahibini görmüştür. *A.g.e.*, s. 205-206; Bahsedilen örnekte Bâyezid'in, Beyt'e her gidişinde yavaş yavaş Beyt'in sahibini gördüğünü fark etmesi anlatılır. O, bu noktaya ulaşınca Beyt'i tavaf etmek gibi bir rûknün kalkabileceğini ise iddia etmez. Tüm ibadetlerde bu durum geçerlidir. Allah'a teslimiyetin sembolü kabul edilen kurban ibadeti de bunlardan biridir. Pek çok kültürde kurbanın yerini sembolik törenler alırken, İslâmiyet, hayvan kesmeyi hiçbir zaman bırakmamıştır. İslâm'da bunun aynen devam etmesi, bir ibadetin, madde ve mana boyutunda birçok seviyede hikmetlerinin olmasındandır. Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 135.

⁷² Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, s. 72.

Örneklerde bahsedilenlerin haricindeki ibadetlerin de temsil ettiği sembolik ve bâtinî manalar vardır. Öyle ki, bazı ibadetlerin tamamı sembollerle doludur. Bu manalar olmadan, suretler bir bakıma eksiktir ve kişiyi, ibadetten hedeflenen asıl amaca ulaştıramaz.

Hacda şeytan taşlamak ve Safa ile Merve arasında yedi kez sa'y yapmak gibi, manası bilinmez ve sırrı çözülmeyen⁷³ hareketleri yapmakla insan, ancak Allah'a karşı kulluğunu ortaya koymuş olur. Zira diğer ibadetlerde aklın idrak ettiği sırlar olduğu için insan onlara tabî olarak meyledebilir. Mesela zekâta fakire karşı şefkat vardır. Bu yönü anlaşılır ve akıl da buna meyleder. Oruç, şehveti kırar, nefsi meşgul eden şeylerden onu men edip, kişiyi ibadete sevk eder. Namazdaki bazı rükünler, Hakk'ın emirlerine karşı tevazu biçiminde bir takım fiillerdir ve kulun, Cenâb-ı Hakk'ı tazimde ünsiyet kurmasını sağlar. Fakat sa'y, şeytan taşlama v.b. hac hareketleri, akılla, hikmeti izah edilemez, herkes tarafından anlaşılabilir ve nefslere bundan nasip sahibi olamaz.⁷⁴

Tasavvuf ilmi kişinin, akılla idrak edilemeyen manaları yaşaması ve hissetmesi için çalışır. Mutasavvıflar, bu nedenle meşgul oldukları bâtinî ilmin zâhir ilimlerinden daha değerli olduğuna hükmetmişlerdir.

Sırrın ve kalbin ameli, organların amelinden daha üstündür yahut bâtinî amellerin tesiri, zâhirî amellerin tesirinden fazladır. Bu nedenle, “*Âlimin uykusu ibadettir, (ibadet için dahi olsa) cahilin uykusuz kalması günahdır*” denilmiştir. Çünkü âlimin sırrı ve rûhu uyurken de, uyanık iken de mağlub haldedir. Sır mağlub olunca, beden de mağlub olur. Şu halde, Hakk'ın galebesi ile mağlub olan sır, mücâhede ve zâhirî hareketlerle galip durumda olan nefsten daha üstündür.⁷⁵ Bu yüzden ibadeti, manasını tefekkür ederek yapmak, tefekkürsüz yapmakla bir tutulamaz.

⁷³ Mutasavvıfların, ibadetlerin rükünlerinin iç anlamları ile ilgili yorumlarına üçüncü bölümde ayrıntılı olarak yer verilecektir. Burada bahsedilen ise, ibadetlerde bazen tam olarak sırrı çözülemez, tamamen taabbüdî tarafların olabildiğidir.

⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 687.

⁷⁵ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 207.

Bâtınî ilim, ibadetlerin derûnundaki manalardan başka, iman esaslarının anlamlarını, naslarda bulunan gizli manaları, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıkladığı için de fakihlerin ilminden ayrılır. Mutasavvıflara göre onu halka açıklamak caiz değildir. Çünkü halk, bu yüksek ilmi ve ondaki ince manaları ya anlayamaz veya yanlış anlayabilir. Bu nedenle bâtin ilminden ya işaret yolu ile bahsedilmeli yahut bu ilim zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık insanlara anlatılmalıdır.⁷⁶

Mutasavvıflara göre bâtinî ilmin herkes tarafından idrak edilememesi onun, Rasulûllah'ın miras bıraktığı ayrıcalıklı bir ilim olmasından kaynaklanır. Bu nedenle onlar, kendilerini de Allah Rasûlü'nün ilmine varis olarak değerlendirir ve diğer ilim ehlinde üstün kabul ederler. Zira onlar da, Hz. Peygamber'in vahiyle alması gibi, ilimlerini ilham yoluyla doğrudan Allah'tan almaktadırlar.⁷⁷ Onlara göre okuyarak ve dinleyerek, vasıtalı bilgi elde edenler, ilimde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vârisi olamazlar.⁷⁸

Zâhir ulemasından farklı olarak, iman esaslarının ve ibadetlerin iç anlamlarından bahseden sûfiler, ilimlerinin zâhiri ilimlerden daha üstün olduğunu söyleyince, ortaya tasavvuf - fıkıh çatışması çıkmıştır. Özellikle son beş - altı asırlık dönemde yoğun tartışılan ve tekke-medrese tartışmasına dönüşen problem,⁷⁹ aslında başından beri kendisini hissettirmekteydi. Çünkü mutasavvıflar kendileri dışındaki toplulukların sahip olmadığı bir bilgiden bahsetmişlerdir. Onlar, Allah'ın kendilerine verdiği mutlak bilgi sayesinde Hakk'a ve halka Hakk gözüyle bakabildiklerini düşünerek,⁸⁰ dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir.

Mutasavvıflar bazen, hallerinin ve sahip oldukları bilgilerin yanlış anlaşılmasında ve aradaki ihtilafları arttırmaması için, sadece kendilerinin

⁷⁶ Bkz. Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmî", D.İ.A., c. V, (188-189), T.D.V. Yay., İstanbul, 1999, s. 188.

⁷⁷ Sûfilerin bilgi kaynaklarından olan ilhamın kaynağı, vahyin kaynağı ile aynı olsa da, ilhamın vahiy yerine kullanılması ihtimaline karşı tasavvuf ricali, gerekli hassasiyeti göstermiştir. Velinin nebiden üstün olmayacağı gibi, keşif ve ilhamın da vahiyden üstün olamayacağı belirtilmiştir. Konur, *Şeriat ve Tasavvuf*, s. 126.

⁷⁸ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 241.

⁷⁹ Bkz. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 170-171.

⁸⁰ Bkz. Konur, *a.g.e.*, s. 123.

anlayacakları şekilde bazı rumuzlar ve terimler kullanmışlardır. Ancak bu durum, bir kısmının, anlayamadıkları konularda hüsn-i zan beslemelerini sağladığı gibi bazılarının da eleştirilerini celp etmiştir. Bu yüzden sûfiler bazen, nefslerine uyan ve saçma sapan sözler söyleyen kişiler olarak değerlendirilmişlerdir.⁸¹

Tasavvuf ve fıkıh arasında yaşanan gerginliğin ciddi anlamda hissedildiği dönemde her iki ilim dalının arasını telif etme görevini ilk defa üstlenenlerden birisi, Kuşeyrî (ö.462/1071) olmuştur. Kuşeyrî'nin *Risâle*'si sayesinde zâhir - bâtın, şariat - hakikat, tasavvuf ve nakil barışmış ve kucaklaşmıştı. Onun için Kuşeyrî'ye “*el-Câmia beyne 'ş-şeriatî ve 'l-hakîka*” yani şariat ve hakikat ilimlerini uzlaştıran adı verilmiştir.⁸²

Kuşeyrî'nin başlattığı bu mücadeleyi, kendisinden yarım asır sonra yaşayan Gazzâlî devam ettirmiştir. O, tasavvuf ilmini sistematize etmiş ve bu ilme, dinî bir temel kazandırmıştır. Tasavvufun unsurlarıyla, Kur'an-ı Kerim ve hadislerin unsurlarını bütünüyle mezceden Gazzâlî, tasavvufun değerini muhaliflerinin dahi kabul edeceği şekilde ortaya koymuştur.⁸³

Zâhir ve bâtın ilimlerini uzlaştıran bu iki mutasavvıfın amacı, zaten aynı maksada hizmet eden iki ilim dalının, dinin iki önemli ayağı olduğunu hatırlatmaktır. Aksi takdirde her iki ilmin çatıştığı gibi bir anlayış yaygınlaşır. Bu nedenle, tasavvuf ve fıkıh arasında yukarıda bahsedilen farklılıklar, bir bütünü tamamlayan parçalar olarak algılanmalıdır.

⁸¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 132–133.

⁸² Uludağ, *Kuşeyrî Risâlesi, Giriş Bölümü*, s. 19.

⁸³ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 106.

2.2. İBADERLERDE BÂTİNÎ BİLGİYE ULAŞMANIN YOLLARI

Sûfîlerin bilgi anlayışlarından ortaya çıkan sonuca göre onlar, ilmin iki çeşidinden bahsederler. Sûfîler, akıl ve düşünme yoluyla kazanılan şeye “*ilim*” derken kalbe doğan, mahiyeti ve kaynağı bilinmeyen yorum ve açıklaması yapılamayan ilme ise, “*marifet*” demektedirler. Böylece marifet sahibi anlamına gelen “*ârif*” kelimesi de “*âlim*”den ayrılmış ve marifet, sûfinin koştığı hedef haline gelmiştir. Tasavvufta bu bilgiye ulaşmak, ibadetlerin derûnundaki anlamları hissetmek ve ulûhiyetle ilgili manalardan haberdar olmak, bu hedef kapsamındadır. Sûfîlerin, diğer din âlimlerinden daha çok bahsettikleri mücâhede ve riyazet yöntemlerine gelince bunlar, kendi başlarına birer gaye değil yukarıda bahsedilen amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar olmuştur.⁸⁴

Mutasavvıflara göre, kendilerinin sahip oldukları marifet ilmi, ilimde ulaşılabilecek son noktadır. Bunu elde etmek de, düzenli bir dini hayat sonucu nefsanî duygulardan arınıp, ulvî duygularla kalbi donatmak ve kalp tasfiyesiyle mümkün olur. Bir başka ifade ile bu ilim, dini hayat ve kalbî idrake dayanan sezgisel bir özellik taşımaktadır.⁸⁵

Mutasavvıfların hedefi, kulluğun zirvesi olan ihsan olduğu için, marifete ulaşma yolunda ortaya koydukları şartlar da, ağır olabilmıştır. Bununla birlikte onlar, nihaî hedefe ulaşmada irfanın üç derecesinden bahsederler:

1- Âmmenin İrfanı (irfan-ı âmme) : Zâhirdeki ayetlerle istidlaldır.

2- Havâssın İrfanı (irfan-ı hâssa) : Hem zâhiri ayetler hem de gaybta gizli olan ayetlerle istidlaldır.

3- Hâssatu'l-Hâssanın İrfanı : Ayetler üstünde ayetlerle istidlal edenlerin yolu. Bu, itkânın irfanıdır. Bu grupta olanlar, her şeyi onunla tanımışlardır, yoksa hiç bir şeyle tanımış değillerdir.⁸⁶

⁸⁴ Bkz. Affî, *Tasavvuf*, s. 82.

⁸⁵ Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö.632/1234), *İrşâdü'l-Mürîdîn*, (*Müritliğin Temel Öğretileri*), Çev. Mehmet Emin Fidan, Hâcegân Yay., İstanbul, 2000, s. 135.

⁸⁶ Necmüddin, Kübrâ, (ö.618/1221) *Usûlü Aşere, Risale İle'l-Hâim, Fevâhu'l-Cemal*, (*Tasavvufî Hayat*), Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul, 1996, s. 128.

Salik, irfanın hangi derecesine malik olursa olsun, bu ilmin nihayeti yoktur. Sûfîler, tasavvuf ilminin Hakk'ın lütuf denizinden geldiğine ve ancak ehli tarafından anlaşılabilen birtakım manevi işaret, ilham ve mevhibelerden oluştuğuna, bütün ilimlerin de neticede ona ulaştığına inanırlar. Çünkü onun nihayeti yoktur. Bu da maksudun nihayetinin olmamasından kaynaklanır.⁸⁷

Maksuda ait bilgi olarak ifade ettiğimiz marifetin sonunun olmaması, marifet yolcusunun şevkini kırmamalıdır. Zira Allah Teâlâ, insanı yarattığı gibi, ona mükemmel hasletler de vermiş, onda bazı zıtlıkları birleştirmiştir. Bu nedenle madde ile mana iç içedir. İnsanın mutluluğu da bu iki farklı unsurun dengede tutulması ile mümkündür. Maddî yönümüz daha somut olduğu için, rûhî güçlerimizi gölgelemek ve ona baskın çıkmak eğilimindedir. Bu eğilim, sürekli ve etkili olursa insanın ruhunun olgunlaşması engellenmiş olur. O bakımdan bedenın rûha boyun eğmesi için, bedenın gücünü sınırlı tutmak, ruhunkini ise arttırmak gerekir.

Bu gayeye ulaşmada açıklık, susuzluk, cinsel arzuları sınırlama, dilin, kalbin, zihnin ve diğer organların denetim altına alınması en etkili yoldur.⁸⁸ Bâtınî bilgiye ulaşmada etkili olan bu yöntemlerin tamamını saymak mümkün değildir. Zira birçok mutasavvıf, farklı bir kavramı veya yöntemi ön plana çıkararak bunun mümkün olabileceğini savunmuştur.⁸⁹ Başka bir deyişle, bâtinî bilgiye ulaşmanın yolları neredeyse sınırsızdır. Bu nedenle, burada yapılabilecek en güzel şey, –her mutasavvıfın yöntemini saymaya çalışmak yerine- onların hepsinin ortak olarak kabul ettiği bazı genel hususları dile getirmek olacaktır:

⁸⁷ Tûsî, *Lüma'*, s. 20.

⁸⁸ Mehmet Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*", s. 21.

⁸⁹ Bâtınî bilgi vasıtalarının özel kuraları, belli bir sayısı ve uygulanış şekli yoktur. Bazı mutasavvıflar bu konuda belli bir yöntemi ön plana çıkarırken, bazıları daha farklı metotlar üzerinde durmuşlardır. Marifete ulaşmak için aynı yöntemin, birçok sûfî tarafından farklı şekillerde uygulanması da yine bu şekilde açıklanabilir. Hucvirî (ö.462/1071) bâtinî bilgisini elde etmede, sadece kendisinden önceki mutasavvıfların yöntemlerini ve tuttıkları yolu sayarken bile, on iki firkadan bahseder. O'na göre bu firkalardan on tanesinin yolları doğru, ikisinin de yanlıştır. Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 282-394; Hucvirî'nin bahsettiği bu firkalarla ilgili genel bilgi için ayrıca bkz. İdris Türk, *Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi*, (DEÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 44-50.

2.2.1. Niyet

Niyet gerek Arapça'da gerek Türkçe'de, amellerin dayandığı temel olarak tanımlanır. Onun bulunduğu yer kalp olduğu için niyete, kalbin kalbi de denilir. Niyetin yerinin kalp olması, onun değerini de artırmaktadır.⁹⁰

Sûfilerin, “*marifet*” ve “*irfan*” gibi isimler verdikleri bâtin bilgisine ulaşma hususunda ortak olarak dile getirdikleri en önemli maddelerden birisi niyettir.⁹¹ Çünkü niyet, amele anlam veren unsur niteliğindedir. O, amelin başlangıcıdır. Tasavvuf anlayışına göre de, bütün amellerde samimi ve sağlıklı bir niyet esastır. Zira sonuç, başlangıca göre olur. Sağlam ve sağlıklı bir niyet, heva ve hevesin çekiciliğinden arındırılmış, nefsin süflî arzularından temizlenmiş niyettir.⁹²

Herkes bir şeylerle meşgul olur ve her amelin yapılış amacı, onu yapan kişinin niyetini gösterir. Amelin neticesinde ortaya çıkan şey ne olursa olsun Allah katında yine de amelin hangi niyetle yapıldığına bakılır. Buna en güzel delil ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, “*Ameller, niyetlere göredir; herkesin de bir niyeti vardır*”⁹³ sözüdür.

Kul, ameli ilim üzere yapmış da olabilir. Ama kimin için yaptığı daha çok önem arz eder. Eğer kul, amelini Allah Tealâ'nın rızasını hedefleyerek yapmış ise, o amelin ecirini vermek Allah'a aittir. Şayet kendisi gibi kul olan başka birinin rızası için yapmışsa, o zaman ecirini ondan istemelidir. Eğer, yaptığını, dünyevi bir menfaat için yapmışsa, onun karşılığı da sadece dünyada verilir.⁹⁴

Amel, hata ve dalgınlıkla karışık olarak yapılmışsa, o zaman da ecir verilmez. Çünkü amel için gerekli olan niyet ve azim mevcut değildir. Allah dışında, ne amaçla

⁹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 561.

⁹¹ Bâtinî hakikatlere ulaşmak, daha önce de ifade edildiği gibi, zâhiri anlamaktan geçer. Bu anlamda zâhirî hükümleri iyi anlamak ve fıkha muhalefet etmeden azimetle amel etmek, bâtinî bilgiye ulaşmanın en önemli şartlarındanıdır. Ancak biz, zâhir – bâtin ilişkisini işlerken bu konuya temas ettiğimiz için burada tekrar bu maddeyi ele alma gereği duymadık.

⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 279.

⁹³ Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, 1, *Nikâh*, 5; Müslim, *İmâret*, 155; Ebû Davud, *Talâk*, 11.

⁹⁴ “*Ameller niyetlere göredir*” hadisinin devamında bulunan “*Herkes niyet ettiği vardır. Öyleyse kimin hicreti Allah'a ve Rasûlü'ne ise, onun hicreti, Allah'a ve Rasûlü'nedir. Kimin hicreti de, elde edeceği bir dünyalığa veya nikâhlanacağı bir kadına ise, onun hicreti de hicret ettiği şeydir*” ifadesi, konu hicret bile olsa, amelin niyetle hüküm kazanacağını gösteren somut bir örnektir.

olursa olsun, başka birinin rızası umularak yapılan her şey, cezayı gerektirir.⁹⁵ Amelin sahibi, ubudiyeti ile nefsanî arzularından fani olsa bile, durum bu şekildedir. Bu nedenle, bir kimse şeriat dili ile yerilen fiillerini terk etse o, “*Şehvet ve nefsanî arzularından fani oldu*” denilir. Nefsanî arzularından fani olunca da ubûdiyyetindeki niyeti, kastı ve ihlâsı ile baki kalır. Kalbi ile dünyadan yüz çevirirse o, “*Dünyaya rağbet etmekten fani olmuştur*” denir. Dünyaya rağbetten fani olunca da, “*Înâbesindeki*⁹⁶ *sıdkı ile bakidir*” denilir.⁹⁷

Niyetin, amelin fazileti üzerindeki etkisinin büyüklüğündendir ki, bazı âlimlerin yüksek makamda olmaları ve onların amellerinin diğerlerinin amelleri karşısındaki üstünlüğü, amellerindeki niyetleri yakînen bilmelerinden ve imanlarındaki yakînden dolayıdır. Tek bir amelde, birçok değişik niyet bulunabilir. Âlimler, bunların hepsini bildikleri için, onların şuuru ile amel eder ve her bir ecre ulaşmayı amaçlarlar. Öyleyse insanların amel bakımından en üstünü olanları da, niyet bakımından en çok, maksat ve edebi bakımdan da en güzel olanlarıdır.⁹⁸

Niyetin çeşitliliği, amele birden çok ecir kazandırabileceği gibi, niyet değişince kul da bazen, bir hükümden çıkıp, başka hükme tabi olabilir. Bu, bir işin başındaki niyetin, o işin niyetsiz yapılmasından daha iyi olacağını da gösterir. Ne var ki niyete bağlı olarak hükmün değişmesi, amel sahibinin dış görüntüsünden anlaşılır. Örneğin, bir kişi oruca niyet etmeden aç kalsa, bundan sevap kazanamaz. Kalbi ile niyet etse, dış yüzünde bir değişiklik olmaksızın Allaha en yakın kişiler arasına dahil olabilir.⁹⁹

Oruç ile ilgili örnekte Hucvirî, niyet olmaksızın aç kalmanın kişiye herhangi bir sevap kazandırmayacağını belirtir. Bazen de ibadetin şekil şartları yerine geldiği halde, sonuçta günah kazanılabilir. Bu da ameli Allah rızasının dışında bir niyetle yapmaktan kaynaklanır. Mevlânâ, nefsi hesabına hac yapan biri için Kâbe'nin bile

⁹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulüb*, c. 1, s. 280.

⁹⁶ *Înâbe*: Tevbe etme, günahlardan dolayı pişmanlık duyup Allah'a dönme haline inâbe denir. Tevbe, görünür günahlardan, inabe, insanın içindeki kusurlardan vaz geçip Allah'a dönmesidir. Bu durumda inâbe, tevbenin ileri ve daha mükemmel derecesidir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001, s. 186.

⁹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 161.

⁹⁸ Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 213.

⁹⁹ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 78.

Kâbeliğinin kalmayacağını ve fücûrhane hükmüne geçeceğini söylerken, niyetin önemini ortaya koymaktadır.¹⁰⁰

Niyet her amelin hükmünde belirleyici olduğu için, kulluğun tamamında halis niyetli olmak gerekir. Niyeti halis olmayanın kulluğu da Allah rızası için olmaz.¹⁰¹ Halis ve sağlıklı niyet ise, heva ve hevesin çekiciliğinden arındırılmış, nefsin süfli arzularından temizlenmiş niyettir.¹⁰² Amellerinin başında niyetini sağlam tutmayı öğrenen kul, zamanla amellerin bâtinî manalarını da kavramaya başlayacaktır.

2.2.2. İhlâs

Bâtin bilgisine ulaşmada önemli bir araç olan ihlâs, kalp ve beden amellerini her çeşit art niyetten arındırmaktır. İhlâs, tarifinden de anlaşıldığı üzere, “*Allah rızası için amel etme*” manasındaki niyetle, iç içe bir kavramdır. Her iki kavram da sadece Allah için amel etmek gerektiğini ortaya koyması bakımından birbirleri ile örtüşür. “*Dikkat ediniz! Din sadece Allah içindir*”¹⁰³ ayetinde, hem niyetin sağlamlığı¹⁰⁴, hem de ihlâsın gerekliliğine bir ima yapılmış ve amelin gösteriş, makam ve saygınlık kazanmak gibi her türlü düşünceden arınması gerektiği vurgulanmıştır.

İhlâs, bir işi sadece Allah için yapmak, bu yönüyle de ibadetlere değer katan önemli bir özelliktir. Örneğin, oruç, bunu güzel yansıtan bir ibadettir. Çünkü bir kimsenin oruçlu olup olmadığını sadece Allah bilir.¹⁰⁵

İhlâs, esasında en azı ibadetlerde riyaıı terk etmek ve en yükseği varlığın şirk koşulmasından kurtulmak olan Allah ile kul arasındaki büyük bir sırdır. Kur’an-ı Kerim’de bununla ilgili olarak “*Kim varlığını, iyi bir kimse olarak Allah Teâlâ’ya teslim ederse, ona Rabbi’nin katında büyük bir mükâfat vardır*”¹⁰⁶ buyrulur. Bu durumda ihlâs, niyeti Allah Teâlâ’ya has kılmaktır. İhlâs Suresine bu adın verilmesi,

¹⁰⁰ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 124.

¹⁰¹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maarif*, s. 265.

¹⁰² Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 279.

¹⁰³ Zümer, 39/3.

¹⁰⁴ Kâşânî, *Letâifu’l-A’lâm*, s. 43.

¹⁰⁵ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 22.

¹⁰⁶ Bakara, 2/112.

Allah Teâlâ'nın sıfatlarını zikretmeye hasredilmesindedir. Onun konularına cennet, ateş, va'd, tehdit, emir ve nehiy karışmamıştır.¹⁰⁷

İbadetlerin sadece şekil şartlarını yerine getirmek, onlardan hedeflenen bâtinî manalara ulaşmak için yeterli değildir. Öyleki kul kendisini, dinin temel unsurlarından olan iman ve ibadetlerle sınırladığı takdirde, dinin fert ve toplum planında insandan beklediği hususlar, tam olarak gerçekleşmez. Bir başka deyişle, bir kimsede, iman ettiği ve ibadetlerini de yerine getirmeye çalıştığı halde, ciddi bir takım eksiklikler olabilir. Allah'a inanan, namazını kılan, fakat hile yapan veya bencilce davranışlarda bulunan insanın önemli noksanları var demektir.¹⁰⁸ İhlâsı kazanan kişi, ibadetleri boşa çıkaran bu davranışlardan kurtulmayı da öğrenir.

İhlâs sadece ibadetler için geçerli olmadığına göre, hakiki müslüman, tüm amellerini yalnız Allah Teâlâ'ya has kılar. Bu görüşün dayandırıldığı bir hadis-i şerifinde Hz. Peygamber, müslüman'ın kalbinin şaşırması için dikkat etmesi gereken hususları sayarken, amelin Allah Teâlâ'ya has kılınmasını da zikreder.¹⁰⁹ Bu yüzden Allah'ın yolu, halis tevhitte birleşmiş bir yol olup, bulanık ve başkaları tarafından da paylaşılan bir yol olmamalıdır. Çünkü ihlâs, şehvet ve hevanın bulaşıklarından arındırma ve temizlenme demek iken; onun zıddı olan şirk, Allah'a ibadete, nefsi ve diğer insanları karıştırmaktır.¹¹⁰

İhlâsı, "*Hem halkı, hem de nefsi, Hakk ile olan muamelelerin dışında tutmak*"¹¹¹ olarak tanımlayan Cüneyd, nefsin ihlâsta nasibinin olmadığını belirtir. Bu yüzden de ona göre, nefse en ağır gelen şey, ihlâstır. Aslında ihlâs, Allah Teâlâ ile kul arasında bir sırdır. Bu yönüyle, melek dahi onu bilmez ve sevabını yazamaz. Onu şeytan da bilemez ve ifşa edemez. Hevanın ve hevesin ise ihlâstan hiç haberi olmadığı için, onu saptıramaz.¹¹²

¹⁰⁷ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l- İman*, s. 140.

¹⁰⁸ Mehmet Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, s. 21.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Hanbel, IV/225; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18.

¹¹⁰ Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, c. I, s. 280–281.

¹¹¹ Atâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 483; Tûsî, *Lüma'*, s. 222.

¹¹² Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 291; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 149.

Amel sahibi, amelini ihlâs ile yapmazsa, şeytan ve nefsin insanı güzel ameli ile aldatması, insanın bu güzel fiiller ile kendini beğenme, kibirlenme ve onlara mutlak güvenme gibi yanlış yollara sapması mümkündür. Bu nedenle insan, amellerini bir şuur ile yapmalı, bir ideal ile gerçekleştirmelidir¹¹³ ki, bâtinî bilgiye giden yolda ayağı takılmasın.

Sûfîler, bâtin bilgisinin ilhamla gelen vehbî bir bilgi olduğunu düşünürler. Ancak bu ilme sahip olmak için, yine de mücâhedede samimi olmak ve kesbî ilim tahsil etmek gerekir. Bu gayretle çalışan kişilerin, içleri saflaşır ve onlar doğru bir feraset elde ederler. Neticede ise, zamanla bu yolda sabit olur ve zihinleri tertemiz hale gelir.¹¹⁴

İhlâs, aslında fıkhi anlamda, belirli vakitlerde, belli kalıplarda icra edilen şekli bir amel değildir. Ancak, amele derinlik katan önemli bir vasıtaadır. Hatta öneminden dolayı onun hükmünü dahi dile getiren Cüneyd'e göre ihlâs, farzda farz, nafilede nafiledir. Yani namaz gibi, farz olan amellerde ihlâsa riayet etmek farzdır. Zira ihlâslı olmak, namazın; namaz da sünnetin ruhudur.¹¹⁵ Sonuçta, sünnetin ruhu namaz, namazın ruhu da ihlâs olduğuna göre, ihlâsın hem farzlarda, hem de sünnetlerde eşit derecede gerekli olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.3. Tevbe

Tevbe, sâliklerin, kalblerine olan yolculuklarında vuslatı elde etmek için uğradıkları ilk menzildir. Taliplerin ulaştıkları makamların da birincisi, tevbedir.¹¹⁶ Arapça'da dönme ve pişmanlık anlamlarını ifade eden tevbe, terim olarak, günahtan pişmanlık duyarak, onu terk etmek anlamlarında kullanılır.¹¹⁷ Tevbe, günahkârın

¹¹³ Dilaver Güreer, *Abdulkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri*, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 230.

¹¹⁴ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 47-48.

¹¹⁵ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 483.

¹¹⁶ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 187; Tevbe, makamlardan birincisi olduğu halde, bizim tasnifimizde üçüncü sırada yer aldı. Ancak, burada makamlardan ziyade bâtinî ilme ulaşmanın yolları ele alındığı için, böyle bir yöntem kullanıldı. Buradaki maddeler sıralanırken ise, kesin kıstaslar kullanılmadı. Bunun yerine, marifete ulaşmada en çok ihtiyaç duyulan hususlar takribi olarak sıralandı. Hakk yolcusu, sadece günahından değil, ihlâsı zedeleyen en küçük tavırdan dahi tevbe etmelidir. Bu nedenle tevbe, burada ihlâstan bir sonraki sırada değerlendirildi.

¹¹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 716.

Allah'a itaate dönmesi, Allah'ın da, bu pişmanlığı kabul etmesini anlatırken kullanılır.¹¹⁸

Dönmek anlamını ifade etmesi bakımından tevbe, çok çeşitlidir: Günahtan itaate, tabiattan şeriata, zâhirden bâtına, halktan Hakk'a dönmek ve Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek, bunlardandır. Bu hassasiyetle tevbe edenin kalbinde, Rabbi'nden başkasına bir meyil ve arzu kalmaz. Ardından tevbenin gerekçesinden de döner; nihayet bu gerekçeden dönmeyi bile bırakır.¹¹⁹ Bu seviyede bir tefekkürle tevbe edip amele devam eden kimse, ne Allah'tan bir mükafaat beklentisi ile ne de azaptan korkarak ibadet eder. Sonuçta kendisine, ibadetlerdeki sınırlar açılmaya başlar.

Ebû Bekir Kettânî (ö.322/933), tevbenin hayata geçiriliş şeklini, şu sözlerle açıklar: “*İstiğfar, tevbeden ibarettir ve tevbe şu altı hususu ihtiva eder: Birincisi, işlenen şeyden pişmanlık; ikincisi, artık günaha dönmemeye azmetmek; üçüncüsü, Allah'la kul arasındaki farzları ifa etmek; dördüncüsü, yenilen kul haklarını sahiplerine ödemek; beşincisi, haramla alınan etleri eritmek; altıncısı da isyan zevkini tadan bedene, itaat zevkini tattırmak.*”¹²⁰

Tevbenin, bâtinî bilgiye ulaştırmadaki fonksiyonu, sadece günahı bırakıp ibadete başlama vesilesi olma itibarıyla değildir. Tevbeyi, günahını unutmuyup ondan pişmanlık duymak olarak yorumlayanlar olduğu gibi, günahı unutmak şeklinde değerlendirenler de vardır. Birinci durum avam için geçerli iken, ikincisi havasın işidir ve bunu amaçlayan kişiler, günah düşüncesi ile meşgul olmayı bile, Hakk ile meşgul olmaya perde saymışlar ve günahla zihnen dahi ilgilenmemişlerdir.¹²¹

İbadetin başlangıç basamağı olması itibarıyla, tevbe ile ibadet arasındaki ilişki önemlidir. Cafer Sadık, “*Tevbesiz ibadet sıhhatli olmaz*” sözü ile tevbeyi

¹¹⁸ Margaret Smith, *Bir Kadın Sûfi Râbia*, Çev. Özlem Eraydın, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 91; Ayrıca bkz. Sühreverdî, *Avârif*, s. 606.

¹¹⁹ Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 157.

¹²⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 106.

¹²¹ Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 161.

ibadete takdim etmiştir. Hakk Teala da: “*Tevbe edenler, ibadet edenler...*”¹²² ayetinde, tevbeyle ibadetten önde tutmuştur. Zira, makamlara başlama noktası tevbe, makamların nihayeti de ubudiyet ve kulluktur.¹²³

Pişmanlık duyup günahı bıraktıktan sonra ubûdiyyet makamına geçiş, kulun tevbe ile ilgisinin kalmamasını gerektirmez. Kendisine, “*Tevbekâr ne zaman Allah’ın sevgili kulu olur?*” diye sorulan Ebû Muhammed Sehl, şu cevabı vermiştir: “*Allah Teâlâ’nın, ‘Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rukûa eğilenler, secdeye varanlar, iyiliği emredip kötülükten sakındıranlar, Allah’ın hududunu muhafaza edenler (var ya!), o imanı bütün müminleri müjdele!*”¹²⁴ ayetinde buyurduğu kimseler gibi olunca.”

Yukarıda, tevbe – ibadet ilişkisinden bahsedilirken tevbenin, makamların başlangıcı olduğuna delil olarak gösterilen ayet; onun, ibadete devam etmekle değer kazanacağını belirtirken de, kaynak olarak gösterilmişti. Her iki halde de tevbe ile marifet arasında bir münasebet kurulabilir. Çünkü tevbe –en azından- amelin, sıhhatinin şartıdır. Kaldı ki o, bazı sûfilerce bizzat faziletli bir amel olarak kabul edilir. Çünkü ameller, ancak onunla sıhhat bulur. Tevbenin sıhhat bulması ise kendileri vasıtasıyla- haramlara düşme endişesinden dolayı- helallerden bile bir kısmının terk edilmesine bağlıdır.¹²⁵

Pişmanlık duyulan işleri yapmamadaki kararlılık, ardından da emirleri yerine getirme hususunda istikamet üzere olmak ve diğer haramlardan kaçınmak, tevbenin hakikati olarak kabul edilir.¹²⁶ Tevbenin hakikatini elde eden kul için ise tevbe, ibadetlerin iç anlamlarına ulaştırılan bir vasıta halini alır.

¹²² *Tevbe*, 9/112.

¹²³ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 171.

¹²⁴ *Tevbe*, 9/112.

¹²⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 189.

¹²⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c. II, s. 160.

2.2.4. Şükür

Arapça bir kelime olarak sözlükte, teşekkür etmek, nimeti dile getirmek gibi anlamlara gelen “*şükür*”, sûfilerin kullandığı şekli ile yapılan iyiliğin makbule geçtiğini dile getirme, iyiliği yapanı övmeye gibi manalara gelir. Kul, Allah’ın lütuf ve nimetlerini dile getirir ve onu överse şükretmiş olur.¹²⁷

Nimeti öven kul, bunu yaparken, üzerindeki nimeti bildiğini gösterecek şekilde davranır ve kalbi saygıyla dolu iken nimetlerin Allah’a ait olduğunu ve değerini itiraf eder.¹²⁸ Bu açıdan şükür, Cenab-ı Allah’a, verdiği nimetlerden dolayı minnet duygusunu, sadece dil ile ifade etmek değildir. Nimetin sahibini bilmek ve bu duyguyu kalbinde taşımak bile, şükür ifadesi olarak değerlendirilir.

Şükürün çerçevesini genişletecek olursak o, nimeti bilme, nail olunan nimetten dolayı sevinme, nimete karşılık olarak yapılması gerekeni dil, beden ve kalp ile yerine getirme, nimeti ibadet ve sevap kazandıran işlerde kullanma, iyiliğe ve hayra niyetlenme gibi birçok maddeyi kapsar.¹²⁹

Şükür, nimetin değerini bilmek anlamında kullanıldığında, “*ilim*”, “*hal*” ve “*amel ile*” olmak üzere, üç şekilde gerçekleşir. Âlimlerin şükürü dilde, âbidlerinki fiilde, âriflerinki ise haldedir. Abdülkâdir Geylânî (ö.562/1166), dil ile yapılan şükürün, nimetin Allah’tan olduğunu kabul edip, onu halka bağlamamakla gerçekleştiğini söyler. Ona göre kalp ile yapılan şükür de, nimetlerin tümünün, dışta, içte, hareket ve sekenattaki menfaatlerin ve tüm lezzetlerin, ancak Allah’tan olduğuna sağlam bir şekilde inanmakla olur.¹³⁰

Şükürün yelpazesi o kadar geniştir ki o, yukarıda sayılanlardan başka, tüm ibadetleri içine alır.¹³¹ Örneğin namaz kılmak, bir şükür ifadesidir. Hz. Peygamber’in sabaha kadar namazla meşgul olmasının hikmeti kendisine sorulduğunda, bunu şükür

¹²⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 338.

¹²⁸ Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 315.

¹²⁹ Bkz. Uludağ, *a.g.e.*, s. 338.

¹³⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 677.

¹³¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. I, s. 74.

maksatlı yaptığını belirtmesi,¹³² bu düşünceyi destekleyen en güzel delilidir. Bu, beden ile yapılan şükre de bir örnek niteliğindedir. Bedenle yapılan şükür, bedenin uzuvları ile, nimet verene itaat etme ve ibadetleri yerine getirme halidir. Fiil ile şükür de diyebileceğimiz şükürün bu çeşidi, Allah’a hakkıyla ibadet etmekle beraber, O’nun verdiği nimetlerden diğer kullarını da faydalandırmaktır.¹³³

Bir takım kurallara bağlı olarak belirli bir zamanda yapılan sabit bir amel olmadığı için şükür, birinci bölümde belirtildiği gibi, şekli bir ibadet değildir. Bununla beraber tüm ibadetler, şükür ifadesi oldukları için, şükür ve ibadet arasında güçlü bir bağ vardır. Bu nedenle şükür, ibadet olmaktan ziyade ibadetlerdeki derûnî manaları kavramaya çalışan kul için, bâtinî bilgi elde etme vasıtalarındandır.

Sûfîler şükürü, bâtına ulaştıran bir araç olarak değerlendirdikleri için, beşeri ihtiyaçlarını karşılarken bile -şükür vasıtası ile- bâtinî bilgileri elde etmeye çalışırlar. Nakşbendîlik’te, “*huş der dem*”, yani bulunduğu anın tecellisine nazır olma felsefesi ile hareket eden bir derviş, her anın tecellisine nazırdır, aklı-fikri ordadır. Muamelesinin, “*Erler vardır ki, alış-veriş, onları Allah’ı anmaktan alıkoyamaz...*”¹³⁴ ayetinde anlatıldığı gibi, Hakk’la olduğundan gaflet etmez. Bu açıdan bakıldığında, yemek de bir nevi ibadettir; çünkü şükürü gerektirir.¹³⁵

Şükürün hakikatine gelince o, kulun dinine zarar verenler dışında, kendisi hakkında takdir edilen her şeyi, nimet olarak bilmesidir. Çünkü Allah, kulu için ancak onun Hakkında nimet olanı takdir eder. Bu, kulun bilip anlayabileceği dünyevi bir nimet, gelebilecek kötülükleri tehir edici veya derecesini yükselten, günahları azaltan ve yok eden bir nimet olabilir. Kul, Mevlâ’sının, kendisini kendinden daha çok sevdiğini, menfaatine olan şeyleri daha iyi bildiğini, Allah’tan gelen her şeyin nimet olduğunu idrak edince de şükretmiş olur.¹³⁶

¹³² Bkz. Buharî, *Teheccüd*, 6; Tirmizî, *Salat*, 187.

¹³³ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, Çev. Abdullah Aydın, Abdurrahman Aydın, Aydın Yay., İstanbul, 1992, s. 729.

¹³⁴ Nûr, 24/37.

¹³⁵ Bkz. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 126.

¹³⁶ Suhreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 618.

Mutasavvıflar, bâtinî bilgiye ulaştırma vasıtası olan şükürün, kendisinin de bir bâtını, hakikati ve mertebelerinin olduğunu düşünürler. Zira tasavvufî makamlarda ilerledikçe, şükürü algılama ve yaşama biçimi de değişir. Ancak onlara göre, nimet karşısında şükretmenin alameti, nimette kendini tufeylî görmektir.¹³⁷ Şükürün nihâî noktası ise, hayrette kalmaktır. Zira şükretmeye devam etmek bile esasında şükürsüzlük alametidir.¹³⁸

2.2.5. Sabır

Kelime olarak birini bir şeyden alıkoymak, hapsedmek, tutmak ve dayanmak¹³⁹ gibi anlamları olan sabrın, nefse haz veren şeylerden uzaklaşmak,¹⁴⁰ onu emirleri yerine getirmeye ve yasaklara uymaya zorlamak¹⁴¹ şeklinde, çeşitli tanımları vardır.

Sabır, nefsi hevedan alıkoymak ve Hakk'ın emri üzerinde tutmaktır. Bu hususta Hakk'ın emrini, Hakk'tan başkasına şikâyet etmemektir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Eyyûb'un buna bir delil niteliğindeki duası, “*Rabbim! Bana zarar dokundu. Sen merhametli olanların en merhametlisisin*”¹⁴² ayetinde anlatır. Onun bu şekilde dua etmesi, sabırlı olmadığı anlamına gelmemiş, hatta o, “*Biz onu sabırlı bulduk...*”¹⁴³ ayetinde övülmüştür.¹⁴⁴

Sabrın çeşitli derecelerinden bahseden sûflere göre bunlardan birincisi, kulun, sonunda karşılaşacağı nimetleri düşünerek, belalara sabretmek; ikincisi, Allah'ın cezalandırmasından korkarak günaha girmekten kaçınmaya sabretmek; üçüncüsü ise, taat ve ibadette nefse gelen ağırlığa sabretmektir.¹⁴⁵

¹³⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 438.

¹³⁸ Bkz. Attâr, *a.g.e.*, s. 404.

¹³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 605.

¹⁴⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 170.

¹⁴¹ Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s. 326.

¹⁴² Enbiyâ, 21/83.

¹⁴³ Sa'd, 38/44.

¹⁴⁴ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 139.

¹⁴⁵ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 605–606.

Sabır, birçok yerde şükürle birlikte zikredilir. Zira şükür, nimetin mukabilinde olduğu gibi, sabır da musibet geldiği zaman yapılıır. Her iki durum da Allah'ın bir takdiri ve imtihanın bir gereği olduğundan, aynı sonuca ulaştırır. Bu nedenle kişi, musibet karşısında, Hakk Teâlâ'yı itham etmemelidir.¹⁴⁶

Sabır şükürle iç içe bir kavram olduğuna göre, şükür gibi onun da ibadetle ilişkisi vardır. Tasavvuf düşüncesinde sabır, amelin temeli olarak kabul edilir. Sûfilere göre kulun kazancının miktarının da sabra göre ölçüldüğünü düşünürler.¹⁴⁷

Kul, zâhirî ve bâtinî, her türlü kötülük ve hatadan sakınmak için sabra muhtaçtır.¹⁴⁸ Sabrın bu özelliği, ibadetlerin bâtinî manalarına ulaşmakta onun büyük önem arz ettiğini gösterir. Ruh, sabır sayesinde belaların, nurani perdeleri kaldırdığını; böylece her bela ve sıkıntının bir nimet ve ihsan haline geldiğini görür. Bu sayede kişinin makam ve vazifesi daha önce sabır iken, şükür haline gelir.¹⁴⁹

Sabır bazı tarikatların seyr-ü sülûk yöntemleri arasında da, önemli bir madde olarak karşımıza çıkar. Nefis terbiyesi için farklı yöntemlerle hareket eden tarikatlar, metot açısından üç esas üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi farz, sünnet ve nafilelerle, Hakk'a vasıl olmayı hedefleyen, hayırlıların yolu anlamındaki “*tarik-i ahyâr*”; ikincisi de, kalbi saf olanların yolu olarak da bilinen, “*tarik-i ebrâr*”dır. Bu iki grup, riyazet ve mücâhede ile ahlakı güzelleştirmek için çaba sarf ederler. Üçüncü gruba gelince onlar, aşk ve cezbe ehlinin yolu olarak da bilinen, “*tarik-i şuttâr*” ehlidir. Bu yolda giden salık, marifeti elde etmek için, genel olarak aşk ve cezbe ile hareket eder. Sabır, bu yolun en önemli on esasından birisidir.¹⁵⁰

Cüneyd-i Bağdâdî (297/910) sabrı, hedefi marifeti elde etmek olan tasavvufun, üzerine bina edildiği sekiz hasletten birisi olarak kabul eder.¹⁵¹ Nefis terbiyesi için başvurulan yöntemlerin içinde sıkıntı çekmek ve musibetlere sabretmek

¹⁴⁶ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 269.

¹⁴⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. 1, s. 265.

¹⁴⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 611.

¹⁴⁹ Bkz. Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s. 326.

¹⁵⁰ Bkz. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 100.

¹⁵¹ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 120.

önemli bir yer işgal ettiği için, birçok zaman sûfilerin, bu sıkıntılara gönüllü olarak talip olduğu, rivayetler arasındadır. Mevlevî dervişlerinin birbirlerini, “*Allah sıkıntılarını arttırsın*” diye selamlamaları, bu felsefenin ürünüdür. Esasında tezat gibi görünen bu durum, uzun atlama sporunda çıtaların kademeli olarak yükseltilmesi ile vücut kaslarının gelişmesi gibi, manevi kasların gelişmesi durumudur.¹⁵² Çünkü bu manevi sporun meyvesi, hiçbir maddi lezzetle ölçülmeyecek kadar tatlıdır.

2.2.6. Tevekkül

Arapçada güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme, havale etme ve benzeri anlamları ihtiva eden tevekkül kelimesi, tasavvufi bir terim olarak, Allah’ın katında olana güvenip, halkın elinde avucunda olan şeye göz dikmemek, vaad edilen şeye güvenmek ve her halükarda Allah’a sığınmak¹⁵³ gibi manalara gelir.

Mutasavvıfların tevekkül anlayışı, kendi aralarında farklılık gösterir. Onlardan bazılarına göre tevekkül, bir kalp eylemi iken, kimine göre de kalbin, Allah’ın yeter olduğunu bilmesidir.¹⁵⁴ Mutasavvıfların bakış açılarındaki bu çeşitlilik, tevekkülün tanımında da farklılıklar meydana getirmiştir.

Ebû Turâb Nahşebî (ö.245/859) tevekkülü, kişinin kendisini kulluk denizine atıp, Rabbi’ne gönül bağlaması ve itmi’nan bulması; Allah Teâlâ verirse şükür, vermezse de sabretmesi olarak tanımlar.¹⁵⁵ Ebu Bekir Verrâk’a göre ise tevekkül, geçmişe üzülmemek ve geleceğe göz dikmemek suretiyle, intizar bulanıklığından vakti arındırmak, yani nakit olan vakti fevt etmemektir.¹⁵⁶

Tevekkül, Allah’ın rahmetine imanın bir gereği olduğu için, O’na güvenmeyi de içine alır. İnanan kimse, “*Allah, kendisine tevekkül edene yeter*”¹⁵⁷ ayetinin gereği olarak, Allah Teâlâ’ya güvenmesi gerektiğini bilir.

¹⁵² Bkz. Michaela Mihriban Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, Çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yay., İstanbul, 2003, s. 162.

¹⁵³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 357.

¹⁵⁴ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 377.

¹⁵⁵ Bkz. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 393.

¹⁵⁶ Attâr, *a.g.e.*, s. 572.

¹⁵⁷ Talâk, 65/3.

Tevekkülü doğru anlayan kişi, onun hakikatine vakıf olur. Tevekkülün hakikati ise, işleri Allah Teâlâ'ya tefviz etmek, yani tedbir ve ihtiyar karanlıklarından ahkâm ve takdir meydanlarına çıkmaktır. Kul bilmelidir ki, kısmetini değiştiremez, kısmetinde olanı kaybetmez ve kısmetinde olmayana nail olamaz. Dolayısıyla onun kalbinin, bunlarla sükûnete kavuşmuş ve Mevlâsının vaadiyle itmi'nana ermiş olması gerekir.¹⁵⁸

Kul, sebeplere karşı her zaman, içinde bir meyil duyar ve onlara tabi olma eğilimi taşır. Tevekkülün hakikatine vakıf olan kişi de sebepler üzerinde önemle durur. Bununla birlikte o, Hakk'ta bulduğu sükûndan bir şey kaybetmez.¹⁵⁹ Ancak tasavvuf anlayışında, tevekkülün derecesi, kişiye göre farklılık arzeder.

Tasavvuf ricali, genel olarak, “*mü'minlerin tevekkülü*”, “*havâssın tevekkülü*” ve “*havâssu'l-havâssın tevekkülü*” olmak üzere tevekkülün üç derecesinden bahsederler. Birinci grubun tevekkülü, verilince şükretmek, verilmeyince kadere rıza gösterip sabretmek iken, ikinci grup, “*Ölmeden önce ölmek*”¹⁶⁰ sırrı ile hareket etmek zorundadır. Üçüncü derece tevekkül anlayışına sahip olanlar ise, varlıkları ile tamamen Allah'a ait olduklarını hissedip ona göre yaşayan gerçek mütevekkillerdir.¹⁶¹

Tevekkülün tanımı ve dereceleri, onun da, marifet yolculuğunda önemli bir vasita olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında tevekkül, sadece bâtinî bilgiye ulaşmanın değil, genel anlamda, gerçek kulluğun da önemli şartlarındandır. Bu yüzden, dürüst bir tevekkül olmazsa, masivaya kulluk etmekten kurtulmak da mümkün değildir.¹⁶²

Tevekkül tasavvufta, kulluk ve marifetin bir gereği olduğu gibi, aynı zamanda salikin kat ettiği makamlardan birinin ismidir. Salik, ancak bu makamı layıkıyla idrak eder ve geçerse bir sonraki basamak olan “*teslim*” makamına geçebilir. Bir

¹⁵⁸ Abdülkâdir Geylânî, el- Gunyetü't- Tâlibîn, c. II'den naklen, Dilaver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 204.

¹⁵⁹ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 250.

¹⁶⁰ Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, No: 2669.

¹⁶¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 50-51.

¹⁶² Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 404.

başka deyişle tasavvufta teslim, tevekküle dayandırılmıştır.¹⁶³ Ancak tüm bunlar dilde değil gönülde tevekkülün yaşandığı zaman elde edilebilecek neticelerdir. Çünkü dille tevekkülün sonucu iddia, gönülle tevekkülün sonucu ise manadır.¹⁶⁴

2.2.7. Açlık ve Gece İbadeti

Nefsi terbiye etmenin en güzel yöntemi, ona hoşlanmayacağı şeyleri yaptırmaktır. Nefsin en sevmediği hususlardan olan yemeyi ve uykuyu terk etmek, bu nedenle tasavvuf çevrelerinde nefis terbiyesinde iki önemli yöntem olmuştur. Bu kavramlardan her ikisi de nefsin hoşuna gitmediği ve büyük zaaflarından olduğu için, tasavvuf literatüründe birçok yerde birlikte zikredilmiştir.

Sûfiler dünyada, yeme-içmeyi gaye haline getirmenin, inkârcılara ait bir sıfat olduğu kanaatinde dirler. Zira Kur'ân-ı Kerim onları tasvir ederken, “*İnkâr edenler, dünyadan faydalanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler*”¹⁶⁵ ifadesini kullanmaktadır.

Sadece nefsin isteklerinin peşinden gitmek, inkârcıların en büyük hatalarındandır. Nefs insana öylesine işler yaptırır ki, bunlar onu dünyaya bağlı kılar. Kuran'ın ifadesi ile “*sürekli kötülüğü emreden*”¹⁶⁶ nefse, nefs-i emmâreye karşı “*büyük cihâd*” yapılmalıdır.¹⁶⁷ Nefsi terbiye eden vasıtaların başında ise, açlık gelir.¹⁶⁸

İslâm'ın beş şartından birisi olan oruç, belli bir süre aç kalma şeklinde ifa edilir. Her ibadet gibi bu ibadet de, önemli hikmetler içermektedir. Bu nedenle sûfilerin; açlığı, önemli bir nefis terbiye yöntemi olarak görmelerinde, oruç ibadeti önemli bir etken olmuştur.

¹⁶³ Affî, *Tasavvuf*, s. 118; Kuşeyri, *Risâle*, s. 149.

¹⁶⁴ Câmî, *Nefhâtü'l-Üns*, s. 313.

¹⁶⁵ Muhammed, 47/12.

¹⁶⁶ Bkz. Yusuf, 12/53; Ebû Süleyman Dârânî'nin, “*Amellerin en faziletlisi, nefsin arzusunun zıttına hareket etmektir*” sözü, bu ayeti tefsir eder niteliktedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 109.

¹⁶⁷ Schimmel, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 116.

¹⁶⁸ Schimmel, *a.g.e.*, s. 132.

Sûfiler, orucun riyazet ve çile yönünü çok iyi teşhis etmişlerdir. Orucun bu yönü, nefse bir tür sıkıntı vermesi itibarıyla önemlidir. Kişinin en büyük düşmanı nefstir. Bu düşman da, ancak aç bırakılarak disiplin altına alınabilir. Açlık çekici ile nefsin başı ezilirse, Allah'a giden yoldaki en büyük engel aşılmış olur. Bundan dolayı birçok sûfi, ramazan orucu ile yetinmeyerek, senenin her mevsiminde, her ayında, hatta her haftasında oruç tutmayı adet haline getirmiştir.¹⁶⁹

Uykusuzluk, sükût ve halvet gibi diğer unsurlarla birlikte kullanıldığı zaman aç kalmak, nefsin hapsi ve hareket sahasının daraltılması ve onun ezilerek bağlanmasını sağlar. Böylelikle nefsin tabii sıfatları zayıflatılıp, muamelesi güzelleştirilir.¹⁷⁰

Açlık ve gece ibadeti, tasavvuf tarihi boyunca, marifet ve irfanın iki önemli vasıtası olarak kabul edilmiştir. Ancak bu ikisi, tasavvuf tarihinde, hicri III. ve IV. asırlarda etkin olan *Şam Mektebi*¹⁷¹ mensupları tarafından en önemli iki yöntem olarak öne çıkarılmıştır. Bir başka ifade ile açlık ve gece ibadeti, Şam Mektebi'ne göre nefis terbiyesinde en önemli iki yöntemdir. Bu yönüyle, Şam Mektebi mensuplarına, "*cüiyye ve ehlü'l-leyl*" isimleri bile verilmiştir.¹⁷²

Şam Mektebi'nin önderlerinden Şeyh Ebû Süleyman Dârânî (ö.215/830)' ye göre, gece ibadet eden kimselerin, bundan aldığı tat ve haz, eğlence düşkünlerinin eğlenceden aldıkları hazdan daha fazladır. Onun anlayışına göre, eğer Allah Teâlâ, gece ibadetine kalkanlara amellerinin sevabına karşı, bedel olarak, kalplerinde buldukları lezzeti verseydi, kesinlikle bu, onların amellerinden daha büyük olurdu.

¹⁶⁹ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yay., İstanbul, 2001, s. 50.

¹⁷⁰ Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulüb*, c. I, s. 326.

¹⁷¹ Hicrî III. ve IV. asırlarda en etkin mekteplerden birisi olan Şam Mektebi mensupları, genellikle açlıkla eğitimi ve gece ibadetini ön plana çıkarmış ve bu yüzden "*Cüiyye ve ehlü'l-leyl*" olarak adlandırılmışlardır. Şam Mektebinin önderlerinden olan Ebû Süleyman Dârânî (ö.215/830), ehlü'l-leyli, üç derece olarak tasnif eder: Birinci derece, düşünerek okuyan ve ağlayan; ikinci derece düşününce cezbelenip sayha eden ve bununla rahatlayan; üçüncü derece ise, okuduğunu düşünen ve bunun sonucunda, şaşkınlık ve hayret içinde sayha etmeye dahi mecâli kalmayanlardır. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 115.

¹⁷² Mutasavvıfların bu konudaki görüşlerinin temelinde Hz. Peygamber'in, "*Midenin üçte biri yemek, üçte biri su için olmalı, geriye kalan kısmı ise nefes almak için boş kalmalıdır.*" hadisi vardır. Tirmizi, *Zühd*, 48; İbn Mâce, *E'time*, 50.

Sûfî anlayışa göre, dünyada cennet ehlinin tattıkları nimete benzer tadı alabilenler, sadece geceleyin ibadete kalkarak tefekküre dalanlardır ki onların bu vesile ile Allah'a münacattan aldıkları tat, cennet ehlinin oranın nimetlerinden aldıkları tada benzer.¹⁷³ Diğer taraftan, geceyi sadece Rabb'ine münâcâtla geçiren gerçek müridin elde ettiği nimetler, gününün her anına yayılırsa, gündüzü gecesinin himayesinde olur. Bu ise kalbinin ilahî nurlarla dolu olması demektir. Gün boyunca bütün hareket ve davranışları, gece biriken nurların fişkırmasından kaynaklanır ve bedeni ilahî bir cisim haline gelerek, onu yanlış davranışlardan korur ve sükûnetinin artmasına vesile olur.¹⁷⁴

Açlığın, tasavvufta önemli bir metod olduğunu farklı bir biçimde ifade eden Hatem Asamm (ö.237/851), tasavvuf yoluna girenin dört ölümü hep aklında tutması gerektiğini söyler. Asamm'a göre bunlar, 1- Beyaz, 2- Siyah, 3- Kırmızı ve 4- Yeşil ölümdür. Ona göre beyaz ölüm, açlıktır.¹⁷⁵

Tasavvuf çevrelerinde açlık, kalp katılığına karşı da şiddetle tavsiye edilmiş bir yöntemdir.¹⁷⁶ Enaniyet, azgınlık ve isyan gibi kalbe ait hasletler, açlıkla önlenebilecek hastalıklardan sadece bir kaçıdır.

Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Firavun, aç kalsaydı “*En yüce rabbiniz benim!*”¹⁷⁷ demezdi. Karun, açlığı bilseydi azmazdı.¹⁷⁸ Salabe aç olsaydı, tüm lisanlarda övülürdü. Oysa o, karnı doyunca nifakını açığa vurdu.¹⁷⁹

Mutasavvıflar, nefis terbiyesi yöntemi olarak açlığı, “*az yemek*” ve “*nafile oruç tutmak*” olarak, iki şekilde uygulamışlardır: Ancak, nafilere devam ederken, gönlün nafilere sarılması, beden nafilere devamından daha faziletli kabul edilmiştir. Bedenin ve gönlün nfile işlerini ve de tefekkür anını bir araya getirmek mümkün olsaydı en hayırlısı bu olurdu. Çünkü ahireti talep eden birinin zâhir ve

¹⁷³ Bkz. Mekki, *Kütü'l-Kulüb*, c. II, s. 134.

¹⁷⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 448–449.

¹⁷⁵ Camî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 192.

¹⁷⁶ Bkz. Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Çev. M. Ali Aynî, Haz. Osman Türer – Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul, 2006, s. 41.

¹⁷⁷ Nâziât, 79/24.

¹⁷⁸ Bkz. Kasas, 28/76.

¹⁷⁹ Bkz. Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 495.

bâtınında, kulluk devam etmektedir.¹⁸⁰ Şu halde, açlıkla kalbini ve rûhunu saflaştıran kimse, farz ibadetlerini de en güzel şekilde yerine getirir; böylece açlık ve gece ibadeti onun için ibadetlerdeki bâtinî hakikatleri elde etmede önemli bir vesile olur.

2.2.8. Sükût

Tasavvufta seyr-ü sülûk eden bir sâlikin, bâtinî yolculuğunda en büyük düşmanı olan nefsin her zaman kontrol altına alabilmesi gerekir. Bunun için dikkat etmesi gereken hususlardan bir tanesi de, sükût ve az konuşma yolunu tutmaktır.¹⁸¹

Sükût aslında açlık ve az yemek, gece ibadeti ve az uyumak gibi unsurları tamamlayan bir özelliğe sahiptir. Bu da genelde “*killet-i taam*” (az yemek), “*killet-i menâm*” (az uyumak) ve “*killet-i kelâm*” (az konuşmak) olarak formüle edilmiştir. Bu üçü, marifetin vazgeçilmez şartı olan riyazet ve mücâhedenin uygulanış biçimleridir.¹⁸²

Mücâhedenin bir parçası olan sükût, az konuşmak, susmak, konuşmamak, zaruret olmadıkça konuşmamak¹⁸³ gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise teslimiyet ifadesidir ve bu ilim, hal ilmi olduğundan konuşarak değil, susarak yani hal ile öğrenilir. Hz. Hızır da Hz. Musa’dan bu nedenle susmasını istemiştir.¹⁸⁴

Konuşmak, insanın terazisi niteliğindedir; fazlası ziyan, azı vakar olarak kabul edilir. Az konuşan kınanmadığı gibi itibar sahibi olur. Çok konuşmak ise utanç verici ve yüz kızartıcıdır. Dilini tutan kişi kötülüklerden de kurtulur. Çok konuşmak, diliyle günah işleme ihtimalini de artırır; az konuşan kişinin ise günahı azaldığı gibi, kalbi de rahat olur.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 59–60.

¹⁸¹ Tusî, *Lüma*, s. 493.

¹⁸² Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 191–195.

¹⁸³ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 325.

¹⁸⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 653.

¹⁸⁵ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 194.

Susmak, nefsin hapsedilmesi ve hareketinin azaltılması için de önemli bir yöntem olduğundan,¹⁸⁶ tasavvufta onun önemi, birçok yerde zikredilir. Söz, sûfilere göre akli sarhoş eden şarap gibidir ve onda afet vardır; müptela olan, onu terk edemez. Sükûtta ise fetihler vardır.¹⁸⁷

Kuşeyrî'ye göre sükût selamettir ve kişi için esas olan da budur. Ancak susmanın men edildiği yerde susmak pişmanlığa sebep olur. Bu durumda dinin emir ve yasaklarına göre, susulacak yeri iyi tayin etmek gerekir. Çünkü yerinde susmak, (Allah) adamlarının bir vasfıdır. Bunun gibi, yeri geldiğinde konuşmak da en şerefli hasletlerdendir.¹⁸⁸

Sûfiler, hakikati kavramaya çalışmak ve düşünmek için susarlar. Susmak, tasavvufta bizatihi hedef değildir. Tasavvuf mensupları, hakikate ulaşmak amacıyla sustuklarından, hal dili ile zaten konuşurlar ve konuşmaya ihtiyaç duymazlar. Onlar, susması faydalı olmayanın, sözünde de faydalı olmayacağı düşüncesini benimserler.¹⁸⁹ Sûfî, bir bakıma sükût etmek suretiyle zikreder. Zikri bırakıp sükût haline geçerse de göğüsteki kalp, zikir talep etmek için harekete geçer.¹⁹⁰

Sükût, dil (zâhir) ve kalp (gönül) ile olmak üzere iki şekilde uygulanır. Buna göre, Allah'a güvenen ve işini O'na havale eden mütevekkilin kalbi, takdir edilen rızkın garantili olduğuna inanarak sükût eder.¹⁹¹ Sûfilere göre kalbini en iyi şekilde koruyan kişi, zaten diline de en çok hâkim olandır.¹⁹² Bu da, dilin susmasının, kalbin irfanı ile doğru orantılı olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle sûfilerce, tasavvuf yolunun -zaman zaman- sükût ve ilm-i ilâhîye güvenme esası üzerine kurulduğu¹⁹³ dile getirilir.

* * *

¹⁸⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. I, s. 326.

¹⁸⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 503.

¹⁸⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 212.

¹⁸⁹ Bkz. Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 325.

¹⁹⁰ Kübra, *Tasavvufî Hayat*, s. 109.

¹⁹¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 213.

¹⁹² Kuşeyrî *a.g.e.*, s. 214.

¹⁹³ Tusî, *Lüma'*, s. 221.

Tasavvufta, bâtinî bilgiye ve nefis terbiyesine vesile olan uygulamalar, yukarıda sayılan maddelerden ibaret değildir. Tasavvuf tarihi boyunca birçok mutasavvıf, farklı kavramları ön plana çıkararak yeni yöntemlerden bahsetmişlerdir. Bazen “*fakr*”a sarılmak övülürken,¹⁹⁴ bazen “*melâmet*” anlayışı ön plana çıkarılmıştır.¹⁹⁵ Bir guruba göre Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/909)’nin ortaya attığı “*sahv*” ve “*temkin*”¹⁹⁶ esası, bâtına ulaştırmada en önemli yol iken, bir grup da Ebû Yezid Bistâmî (ö. 262/875)’ye bağlı olan “*galabe*” ve “*sekr*” esasına dayalı sistemi¹⁹⁷ benimsemektedir. “*Halvet*”,¹⁹⁸ “*kanaat*”,¹⁹⁹ “*havf*” - “*recâ*”²⁰⁰ ve benzeri birçok kavram ise, sûfîlerin hal ve makamlarından olmakla birlikte, bâtinî bilgiye ulaşmanın da araçlarından kabul edilebilir.

Mutasavvıfların, bâtinî ilim aracı olarak kabul ettikleri bu kavramların her biri, aynı zamanda, sahibine sevap kazandıran birer manevi ibadet gibidir. Ancak, Allah’ın rızasına ulaştıran her şey, kişiye ibadet gibi sevap kazandırdığı halde, bunların şeklî ibadetlerden ayrı değerlendirilmesinin sebebi bu fiillerin belli bir şeklinin, vaktinin ve miktarının olmayışındır. İhlâs, sıdk, gafletten uzak durma gibi tasavvufî makam ve hallerin zaten belli başlı bir zamanı olmaz. Bilakis kul, her an kastının, muradının ne olduğunu, gönlünün neyi arzuladığını iyi bilmek zorundadır.²⁰¹

¹⁹⁴ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 328; Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 74; Fakr, tasavvufta Allah’a muhtaç olma, fakir de O’na muhtaç olan anlamındadır. Mahir İz, *Tasavvuf*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 130.

¹⁹⁵ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 143-152; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 87-88; Afifi, *Tasavvuf*, s. 85-87.

¹⁹⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 300; Sahv, güçlü bir vâriden meydana gelen gaybetten sonra tekrar hissetme haline dönmektir. Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 327; Cüneyd’in sahv nazariyesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Afifi, *a.g.e.*, s. 187-189.

¹⁹⁷ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 293; Sekr, tasavvufta kuvvetli bir vârid (tecelli) ile kendinden geçip rûhî bir haz ve zevke erme halidir. Bu, vecd ehline has bir durumdur. Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 310-311; Sekr ve sahv arasındaki ihtilafı ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Afifi, *a.g.e.*, s. 241-244.

¹⁹⁸ Halvet, tasavvufta zihinsel konsantrasyon ve bazı özel zikirlerle riyazeti gerçekleştirmek üzere, şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koymasındır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 321; Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden beri görülen bu inziva hareketi, sosyal bünye içinde bir reaksiyon olarak başlamıştır. Bu mesleği benimseyenler çoğalınca, topluca bir reaksiyon halini alan tasavvuf, münzevi hayatı, “*Halvet der encümen*”, yani, “*Herkesle birlikte, buna rağmen yalnız*” tarzında yaşanmıştır. Süleyman Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marifet Yay., İstanbul, 1990, s. 65.

¹⁹⁹ Kanaat, tasavvufî bakış açısıyla alışılan ve ülfet edilen şeylerin bulunmaması halinde, huzur içinde olmak şeklinde tanımlanır. Kuşeyri, *Risâle*, s. 246.

²⁰⁰ Birer kelime ile korku ve ümit olarak özetlenebilecek “*havf*” ve “*reca*” kelimeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 58-61.

²⁰¹ Tûsî. *a.g.e.*, s. 19.

Bâtînî ilim vasıtaları olarak saydığımız bu maddelerden bir kısmı aynı zamanda, ibadetlerin makbul olması için gerekli manevi şartlardandır. Bu yönüyle onlar, bizatihi ibadet sayılmazlar. Ancak bazen, yapılan formel ibadetler, bunlardan biri veya daha fazlası olmaksızın amacına ulaşamaz. Örneğin namaz kılan kişi, bu ibadetin zâhirî şartlarının tamamını yerine getirmiş bile olsa, o kişinin namazı, sahibinin, ibadet esnasında Allah'ı hatırlaması ölçüsünde değer taşır. Gaflet içinde kılınan namaz, şeklen namaz olsa bile, gerçek namaz olmaktan uzaktır.²⁰²

Bâtînî ilim vasıtaları olarak saydığımız kavramlar, bazen nafil ibadetlerin önüne dahi geçebilir. Sûfiler -bu düşünce ile- bazen takvanın, kırk yıl nafil ibadetten; bir saat tefekkürün de, gece boyunca nafil namaz kılmaktan daha değerli olabileceğini düşünürler.²⁰³

Netice itibarıyla tüm bu hususlar, ibadetlerde devamlılık kadar, onların iç anlamlarını bilmenin de gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle bu sayılanlar, marifete ulaştıran önemli riyazet ve mücâhede yöntemleridir. Ancak ibadetlerin ve tüm nafilelerin hangi niyetle, ne kadar ve ne şekilde yapılacağını iyi tayin etmek de marifetin önemli şartlarındandır.

2.3. İBADETLERİ BOŞA ÇIKARAN TEHLİKELER

Sûfiler, ilim kelimesini daha çok kesbi bilgi için kullanmışlar; ilhama benzer bir metotla elde edilen ve kalbe doğan, zevkî bilgi veya marifet olarak adlandırılan vehbî bilgiyi ise bu ilim çeşidinden ayırmışlardır. “âlim” ve “ârif” kavramları da böylece, yukarıda belirtildiği gibi, birbirinden ayrılmış ve “ârif”, yalnızca sûfiler için kullanılagelmiştir.

²⁰² Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, s. 47; Tarikatlar öncesi dönemin önemli simalarından Serrâc, namazın adabını sayarken “*huzur-ı kalb*” ve “*şuhûd-i akl*”, yani bilinç halini korumak, huşû ve beklenti olmaksızın sadece huzû ile namaz kılmak gibi kalbin fiillerini ön plana çıkarır. Çünkü kalp huzuru, perdelerin kalkmasına; bilinç hali, ilahi azarın izalesine; kalp huşûu, kapıların açılmasına huzû hali de, sevabın çoğalmasına vesile olur. Tusî, *Lüma'*, s. 163.

²⁰³ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 40.

“*Ârif*” kelimesi sūflere has olunca, bu vasfa sahip olmanın ön şartı olan marifet de sūfînin koştığı hedefi halini almıştır. Bu bilgilere ulaşmak, sâlikin en büyük mutluluk ve arzusudur. Şu halde, tasavvuftaki mücâhede ve riyazet yöntemleri, gaye değil; hakikatleri elde etmek için birer araçtır.²⁰⁴ Yukarıda sayılan maddeler ise, bu amaca ulaşmak için kullanılan mücâhede ve riyazet yöntemlerinden bazılarıdır.

Kabul edilmesi gereken bir husus vardır ki, tasavvuf yolunda ilerleyen müridin önünde nefis terbiyesi için sayısız yöntemlerin olması, onun, bu yöntemlerin her birisini mükemmel uygulamasını gerektirmez. Bunlar, kişinin makamına, şeyhine ve karakterine göre şekil alabilir. Zaten mürit istekli de olsa, beşeri ihtiyaçları olduğundan, açlık ve benzeri riyazet yöntemlerini kademe kademe nefisine tatbik etmeli, kendisini sıkıntıya sokup da Hz. Peygamber’in, “*Bir süvari ki ne mesafe alıyor, ne de bindiği hayvana rahat veriyor*”²⁰⁵ sözünde işaret ettiği adam gibi olmamalıdır.²⁰⁶

Yeme, içme, giyme, barınma ve evlenme gibi durumlar, beşeri ihtiyaçlardandır. Bunlar, ihtiyaç oranında yapılırsa dine uygundur. Bundan sonra, dini işler, şer‘î vazifeler ve İslâm’ın esasları, bir kişinin huzur ve ünsiyet mekanı olur. Bu mülâhazalardan uzak kalmak mümkün olsaydı, insan onlardan faydalanmayı fırsat bilirdi. Ancak insan, hayatının devamı için yer, uyur ve dünyevi arzuların yükünü çeker ve nefsin isteklerine karşı tahammül eder. Çünkü beden, dini görevlerin taşıyıcısıdır. Beden, din yolunda gazinin atından ve hacının devesinden üstün değilse de, aşağı değildir. Nasıl ki, savaş yolundaki gazinin atına ve hac yolundaki hacının devesine ot vermek, Hakk’a itaat ve dini bir iş ise, dini hükümleri taşıyan bedene yemek vermek de Hakk’a itaattir.²⁰⁷

Nefsin tehlikeleri çok çeşitlidir ve sadece yeme içme ile ortaya çıkmaz. Zaten bunlar, aynı zamanda beşeri birer ihtiyaç olduğundan bazı tasavvuf büyükleri katı

²⁰⁴ Bkz. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 82.

²⁰⁵ Buhari, I, 17.

²⁰⁶ İbn Haldun, *Şifâu’s-Sâil*, s. 131.

²⁰⁷ Hamedânî, *Rutbetü’l-Hayât*, s. 58.

riyazetle nefis terbiye etme yöntemini tavsiye etmezler. Örneğin, oruç tutan kişi, oruç gibi bir ibadette bile nefesine pay çıkarabilir. Bahâeddin Nakşbend (ö.791/1389)'in, müritlerini bu şekilde bir riyazetten men etmesinin²⁰⁸ altında yatan sebep de budur. Bu felsefe ile hareket eden şeyhlerden biri olan Sehl b. Abdullah (ö.283/896) da, ibadetten zaafa düşmemeleri için müritlerine, her cuma günü bir kez et yemelerini emrederdi.²⁰⁹

Nefsin fitratında kötülük meyli vardır. Bunun için onun şerrinden emin olunmaz. Sadece az yemek ve açlıkla nefsin kırılıp şerrinin zail olacağını, beşeri afetlerin son bulacağını, sahibinin emniyete çıkacağını sanmak da, bu nedenle yanlıştır.²¹⁰ O halde, bâtinî ilmi talep eden kişi, beşerî ihtiyaçları ile ibadetlerini dengelemek ve kalbin gıdası ile beden taleplerini birlikte hesap etmek durumundadır. Aksi takdirde en faziletli olanı ararken zorunlu olanı bile yerine getiremeyecek duruma gelebilir.

Bâtinî bilgi arayışı esnasında beden ihtiyaçlarını görmezden gelmek yanlış olacağı için, nefis terbiyesinde gerekli olan yöntemler kadar, ruh-beden dengesini korumak da önemlidir. Aksi takdirde kişi, derûnî yolculuğunda –iyi niyet taşısa bile– birtakım tehlikelerle karşılaşabilir. Bunlar, onu, hakikatten uzaklaştırabilen tehlikelerdir ve amellerin boşa gitmesine sebep olabilir. Bâtinî bilgiye ulaştıran yöntemler kadar, amelleri boşa çıkaran bu tehlikelerin sayısı da çoktur. Ancak burada, bunların tamamından bahsetmek mümkün olmayacağı için, somut örnek niteliğinde birkaç tanesini zikretmekle yetineceğiz.²¹¹

²⁰⁸ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 149.

²⁰⁹ Tûsî, *Lüma'*, s. 421–422.

²¹⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 421.

²¹¹ Bu kısımda bahsedilecek maddeler, ibadet yaptıkları halde, onların amacına uygun davranmayanların durumlarıyla ilgili olacaktır. İnkâr manası içeren sözler sarf eden, ibadetlerin gerekli olmadığına hükmeden ve ibâha anlayışını yanlış yorumlayıp haramları helal kılan kişiler ise amacın dışında usûl hatası yaptıklarından, daha sonra, farklı bir kategoride değerlendirilecektir.

2.3.1. Şekilcilik

Sûfîler, tüm amellerinde bâtının zâhirsiz olamayacağı düşüncesine uygun davranmaya çalışırlar. Zira ibadetlerle ilgili şer'î teklifler zâhirî ve bâtınî amellerle ilgili olmak üzere iki kısımdır. İbadetler, birinci kısma dahil iken, imani hususlar ve haya, sabır, iffet, haset, kin vb. kalpte faaliyet gösteren sıfatlar da ikinci maddeye örnek teşkil eder. Bâtın, zâhirin üzerine hükmedemeyeceği için de o, aynı zamanda, zâhirî amellerin başlangıcı kabul edilir. Bu durumda zâhiri ameller, bâtını amellerin eseri olduğundan,²¹² aralarında korunması gereken güçlü bir denge vardır.

Zâhir ile bâtın arasındaki denge, zâhirin aleyhinde bozulduğu takdirde, niyet halis bile olsa, hakikate ulaşmak güçleşir. Çünkü hiçbir mistisizm, sağlam ahlaki prensipler üzerine kurulmuş düzenli bir yaşam olmaksızın filizlenemez.²¹³

Zâhir ve bâtın dengesi bâtın aleyhine bozulursa, böyle bir durumda da şekilcilik ortaya çıkar. Bu ise kişiyi, derunî lezzetlerden uzaklaştırır. Her iki durum da, hakikatlerin kalpte hissedilmesini engeller. Mevlânâ, ibadetlerin suretlerini yerine getirmeksizin, hakikat peşinde koşmaya çalışanın tutumunu -daha önce belirtildiği gibi- kabuksuz bir çekirdeğin neşvu nema bulmasını bekleyen kişinin durumuna benzetir. Çünkü kayısı çekirdeğinin içini yere diktiğimizde bir şey çıkmaz; kabuğu ile dikildiğinde yeşerir.²¹⁴ Mevlânâ'ya göre, ibadetlerin suretlerini yerine getirip manadan yoksun kalan ruhlar, içsiz ceviz gibidir. Bedeni ibadet edip de ruhu secde etmeyen kişinin durumu, buna basit bir örnektir.²¹⁵

İbadetlerin zâhirî ve bâtınî şartlarını birlikte yerine getirmenin öneminden bahsederken, örnek olarak gösterilebilecek en somut örnek, abdesttir. Çünkü abdest, tüm ibadetler gibi kalp temizliği sağlarken, zâhirî uygulaması itibarıyla da bir temizlik ameliyesidir. Buna göre abdest almak isteyen kişi, zâhirde ve bâtında abdestli olmayı hedeflemelidir. Zâhirde hizmeti maksat edinen kişinin, zâhirini; maksadı bâtını ile

²¹² Bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, s. 83.

²¹³ Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, s. 14.

²¹⁴ Bkz. Mevlânâ, *Fihî Ma Fih*, s. 131.

²¹⁵ Bkz. Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, s. 73.

kurbiyete ermek olanın da, bânîni temizlemesi şarttır. Birinci temizlik suyla, ikincisi ise tevbe ve Hakk Teâlâ'nın dergahına rücû etmekle gerçekleşir.²¹⁶ Aksi takdirde abdestin bânîni manaları idrak edilemez.

Hac ibadeti için de benzeri bir durum söz konusudur. Muhammed b. Fazl, peygamberliğin eser ve hatıralarını görmek için ıssız bucaksız çölleri aşarak Kâbe'ye gelip de aziz ve celil olan Rabbi'nin eser ve tecellilerini müşahede etmek için, nefis, hevâ ve heveste sefer yapıp buradaki manevi engelleri aşmayan kişiye şaşırdığını ifade eder.²¹⁷ Bu düşünce, iç yolculuğunda da mesafe almak gerektiğini ortaya koyan önemli bir örnektir.

Gerek abdest, gerekse hac ile ilgili örneklerde ve tüm ibadetlerde ortak olan husus, onların her birisinin, kalbin derinliğine inmeye birer vesile ve bânîni manaları kavraması hususunda kalbe destek olmasıdır. Zaten, kalp temizliği ve kalbin ahlâki vasıflarla donanması, tasavvufta temel hedeflerden birisidir.²¹⁸ Kur'an-ı Kerim'de de, Hz. Peygamber'in (s.a.v) görevleri anlatılırken “tebliğ” ve “tezkiye” üzerinde önemle durulması,²¹⁹ tasavvuf ricalinin bu görüşüne delil niteliğindedir.

Tezkiye, kalıbın değil, kalbin temizliğidir. Bu, kalbin şirk, küfür, isyan, gaflet gibi manevi kirlilerden arındırılmasıdır. Bu arındırma, iman, nur, feyiz, tevbe, istiğfar, gözyaşı ve ibadetlerle olmalıdır. Hadislerde de, dinin ve güzel ahlakın merkezinde kalp vardır. Bu nedenle, rabbânî terbiyeciler, birinci hedef olarak kalbi seçerler, bütün gayretlerini kalbin uyanmasına ve ihyasına yöneltirler; bu işi devamlı gündemde tutarlar ve onun gerçekleşmesi için çok fazla zaman ayırırlar.²²⁰

Tasavvufta icra edilen semâ, raks, dua okumak, zikir tertip etmek, musikî, gazel, şiir, vb. sanatlar üretmek gibi uygulamaların her birisi şeyhlerin kalbi tezkiye için kullandıkları eğitim metotlarından. Ancak bunların uygulanışlarına

²¹⁶ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 429.

²¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 121.

²¹⁸ Tasavvufun, bu manayı teyit eden tanımları ile ilgili olarak Bkz. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 37-49.

²¹⁹ Al-i İmran, 3/164; *Cuma*, 62/2.

²²⁰ Bkz. Dilaver Selvi, *Tasavvuf ve Terbiye Metodları*, Hâcegân Yay., İstanbul, 2005, s. 23.

bakıldığında, bir kısım sūflerin bunlardan bazılarını kullanmadığı, dua ve zikir gibi bazılarını da, farklı şekillerde uyguladıkları görülmektedir. Tasavvufu bunlardan ibaret görmek yanlış olduğu gibi, bununla birlikte dünya sevgisiyle kirlenmiş bir kalp ile gaflet ve tembelliği alışkanlık haline getirmiş nefsin semâ ve vecdi de sakattır. Böyle kişilerin hareket ve davranışları tekellüf ve zorlamadan ibarettir. Bu yüzden zorlanarak, hile ve temenni ile semâ sırasında vecd ve başka türlü hareketlerle kendisinin hakikat ehlinde olacağını sanan kişi yanılmıştır.²²¹

Semâdan kastedilen zâhiri uygulama, herkes tarafından aynıdır. Ondan elde edilen manevi sonuç ise, sahibinin ne niyetle bunu yaptığına göre değişir. Semâdan elde edilen netice amacına uygun olmadığı takdirde semâ, şekilden ibaret kalır. Böyle bir semâ, sahibine hiçbir şey kazandırmaz. Bu nedenle sūfler semâ, “*tabiat ile yapılan semâ*”, “*hal ile yapılan sema*” ve “*Hakk ile yapılan semâ*” olmak üzere, üç şekilde ele almışlardır:

Tabiat ile olan semâda avam ve havâs müşterektir. Çünkü insan yaratılışı gereği hoş sedadan zevk alır. Diğer iki şekilde semâ edenler, semâ en iyi şekilde icra edenlerdir. Bunlardan hal ile semâ eden kişi, ilham yoluyla kendisine gelen varidatı hissedip, düşünürken; Hakk ile semâ eden kişi, tevhitteki safa yönünden semâ eder.²²² Bunlardan sonuncusu selamete en yakın olan kişilerin semâdır. Birinci grup ise semân derinliğine inemediği için, zâhirde takılıp kalmıştır. Bu nedenle de yaptıkları, şekilcilikten ibarettir.

Sadece semâ esnasında değil, farz ibadetlerde ve diğer amellerde de, yapılan amelin sureti ile birlikte, özünü ve manasını hesap etmek gereklidir. Aksi takdirde kalp, hasta olacak ve marifetten uzaklaşmaya başlayacaktır. Hasta kalp ise taattan haz almaz; Allah’tan korkmaz; eşyaya ibret gözüyle bakmaz ve dinlediği ilimden hiçbir şey anlamaz.²²³

²²¹ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 424.

²²² Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 426–427.

²²³ Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 190.

2.3.2. Riya

Kelime olarak, ikiyüzlülük, mürailik, yalandan yapılan davranış ve gösteriş²²⁴ gibi anlamlara gelen riya, tasavvufi bir terim olarak Hakk rızası için yapılmayan işler ve samimiyetsiz ibadetler²²⁵ için kullanılır. Kur'an-ı Kerim'in, "*Malını insanlara gösteriş yaparak infak eden gibi...*"²²⁶ ayetinde belirtilen infak, her ne kadar bir ibadetse de, insanlara gösteriş amacı içerdiği için yerilmiştir. "*Onlar ki gösteriş için ibadet ederler*"²²⁷ ayetinde de, riya ile kılındığında, dinin direği olan namazın bile, sahibine herhangi bir fayda sağlamayacağı bildirilir.

İbadetlerin tamamı, itikat için birer şahittir. Oruç, sahibinin helalden bile sakındığına, harama ulaşmasının imkânsızlığına şahittir; zekât, malını dağıttığı için şahittir. Artık başkasının malına kem gözle bakamaz. Ancak bu şahitler yalancı iseler, ilahi adaletin hâkimince makbul olmazlar.²²⁸ Riya, ibadetlerin manasında itikat için bulunan bu şahitliğe gölge düşüren tehlikelerden biridir.

Riya, ibadetlerin bâtinî manalarını elde temek için gerekli olan ihlâsın zıttıdır. İhlâs, ibadetin ruhu olduğuna göre, ihlâssızlık demek olan riya da²²⁹ ibadetin ruhuna zarar veren ciddi bir hastalıktır. İhlâsın azaldığı veya olmadığı yerde riya vardır. Kalbin hakikate ulaşmak için hissettiği manalar gibi, onun yükselişini engelleyen fiiller de kalbîdir. Riya, bu engellerden sadece biridir.²³⁰

Mevlânâ, riyanın zararından bahsederken, riya ile ibadet yapan kişinin inancında bir eksiklik olduğunu belirtir; bu şekilde ibadet yapan kişinin de, ibadetinin batıl olacağına hükmeder.²³¹ Bazı sûfiler ise riyaı, "*Kimseyi Rabbi'ne kullukta ortak etme*"²³² ayetinin kapsamına alır. Bir başka ifade ile onlara göre riya, şirk sahibinin bir sıfatıdır. Oysa müşahede kapısı sadece, kendini ve amelini Allah

²²⁴ Sâmi, *Kâmûs-ı Türki*, s. 677; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 596.

²²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 297.

²²⁶ *Bakara*, 2/264.

²²⁷ *Mâûn*, 107/6.

²²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, V/184–192.

²²⁹ Bkz. Uludağ, *a.g.e.*, s. 181.

²³⁰ Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 19.

²³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, V/191–196.

²³² *İsrâ*, 17/23.

Teâlâ'ya adayan kimseye açılır ve vahdetin güzellikleri yalnızca bu kişilere zâhir olur.²³³

Riya, kişinin manevi yükselişinde büyük bir engel olduğuna göre, onun ortadan kaldırılması gerekir. Bunu sağlamak için çalışan sûfiler de riyanın, kalbin bir hastalığı olduğu teşhisini koymuşlar, hastalığın tedavisi için de ortaya çıkış sebeplerini araştırmışlardır: Her şeyden önce, riya ile yapılan ameller, ibadeti yapan kişide nefsî hissiyatın ve benliğin aktif olduğunu gösterir. Nefs-i emmârenin egemenliği altına girenler de dinin zâhiri biçimleri ile meşgul olabilirler. Ancak bu, başkalarını etkilemek için sergilenen, tamamen içi boş bir gösteriden ibarettir. Nefs, aldatmakla huzur bulur; Allahtan başka şeylerle sakinleşir.²³⁴ O halde bu hastalığın tedavisinde, benliği arka plana itmek esastır.

Nefs ve onun sıfatları tamamen yok olsa, başkaları nazardan düşer ve gerçek sevgili gözle görünür.²³⁵ Bunu sağlamak için ise öncelikle, yapılan ibadetlerin, ibadetin sahibinin gözünde büyütülmemesi gerekir. Örneğin, zekât veren kişi, verdiği malı gözünde büyütürse bu, kendini beğenmektir. Kendini beğenmişlik ise ameli boşa çıkartır. Yapılan ibadet küçük görüldükçe, Allah katında büyür; işlenen günah gözde büyütüldükçe de, Allah katında küçülür.²³⁶

Nefs-i emmâre düzeyinde olan kişi için, gururdan uzak durmak ve negatif egoyu kontrol etmek, kolay değildir. Yalnızca inziva ve çile, bunu sağlamadığı gibi, çok zaman gurura bile neden olur. Bâyezid-i Bistâmî, insanla Allah arasındaki en kalın perdelerin -içine riya karışma riski yüksek olduğu için- ârifin irfanı, ibadet edenin ibadeti ve dindarın dindarlığı olduğunu söyler.²³⁷ Bu durum, herkes için geçerli değildir. Fakat sûfilerden bir grubu, ibadet, mücâhede ve riyazet gibi konularda hata etmişlerdir. Bu konuda sağlam esaslar geliştiremeyip, eşyayı yerli yerine koyamadıklarından, başarıya ulaşamamışlardır. Bunlar, eskilerin mücâhedelerini ve halk arasında adlarının senâ ve övgüyle anılmasını; insanlar

²³³ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 129.

²³⁴ Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, s. 74.

²³⁵ Bursevî, *a.g.e.*, s. 128.

²³⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 359.

²³⁷ Frager, *a.g.e.*, s. 77.

arasında kabul görmelerini ve muhtelif keramet ve menkıbeleri duyunca onlara özenmişler ve onlar gibi olmayı temenni etmişlerdir.²³⁸ Ancak bu şekilde davranarak amellerinde ihlâslı olmadıklarından, ibadetlerdeki manevi lezzete ve marifete nail olmamışlardır

Riya, ameli boşa çıkaran bir tehlike olduğuna göre, zaten ibadet eden kişide ortaya çıkar. Tedavisi ise yine amelde devamlı olmak; ancak bunu, halkın takdiri değil, Hakk'ın rızasını umarak gerçekleştirmektir. Bunu başaran kimse hem, ibadetlerden beklenen sevaba nail olur; hem de derûnî yolculuğunda nefsin bir tuzağından korunur.

2.3.3. Ucb

Ucb, sözlükte, hodbinlik, mağrurluk, kibir ve gurur²³⁹ gibi anlamlar ifade etmektedir. Tasavvufi bir terim olarak ise, kişinin hak ettiğinin üstünde bir mevki sahibi olduğunu zannetmesi ve kendini beğenme hali²⁴⁰ şeklinde özetlenebilir. Ucb, nefsin gizli bir sebepten dolayı değişip, her zamanki halinden sıyrılıp uzaklaşmasıdır. Kendini beğenmek, bir nefis hastalığıdır. Kul, sahip olduğu bazı şeyleri göz önünde tutmak suretiyle, bu güzelliklerin hakiki sahibi olan Allah'ı unutarak onları kendine aitmiş gibi kabul ederek büyüklenir ve şımarır.²⁴¹

Ucb, nefse ait bir hastalık olması itibarıyla, hedefe giden yolda önemli bir engel olarak karşımıza çıkar. Bu hal ile baş başa bırakılan kişi, bedbahtlığa düşer. Bedbahtlığa düşen kişi ise, düşmanlarının şamatasına muhatap olur.²⁴² Allah Teâlâ, lütfu ile bu yolu kendi dostlarına kapalı tutmuştur. Bunun için onların muamele ve davranışları –hoş bile olsa- halk onlardan razı olmaz. Çünkü halk, Hakk dostlarının hal ve hareketlerini hakikat gözüyle göremez. Kendini beğenen ve nefesine değer veren bir şahsı, Allah beğenmez ve ona değer vermez. İblis, bu duruma örnektir: Onu

²³⁸ Tusî, *Lüma'*, s. 419–420.

²³⁹ Samî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 928.

²⁴⁰ Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 196.

²⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 726–727.

²⁴² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 204.

halk beğendiği halde, melekler sevmemişlerdir. İblis de kendini beğenmişti, ama o, Hakk'ın beğenmemesi ile lanete uğramıştı.²⁴³

Kalbin hastalıkları gözle görünmediğinden, teşhis etmek de kolay değildir. Ucb da, bunlardan biridir ve amelde devamlı iken ortaya çıkar, öyle ki ucb sahibi, bu noktaya nasıl geldiğini birçok zaman kendisi dahi hissedemez. Bu nedenle ucba düşmemek için, bu hastalığın nasıl ortaya çıktığını iyi bilmek gerekir.

Ucb, özellikle, bedene ait zâhirî emir ve yasaklara dikkat edildiği kadar manevi emir ve yasaklara dikkat etmemenin bir neticesi olarak ortaya çıkar.²⁴⁴ Bâtınî eğitim süresince mürit, ciddi tehlikelerle karşı karşıyadır. Bazen asılsız bir hayal, ona galebe çaldığı için batıl şeylerle meşgul olur. Bazen de kendini beğenmişlik veya durumuna sevinme ve ona kanaat etme hali arız olur. Başlangıca ait keşif ve halleri, onu bu vadiye sürükler.²⁴⁵

Hucvirî, ucba iki şekilde düşülebileceğini ifade eder: Birinci durumda, kişinin hal ve hareketlerini, halk beğendikçe o kimse, halkın hoşuna giden tavır ve hareketlere sahip olduğu düşüncesiyle kendi kendini metheder, kendini buna layık ve ehil görür. Diğer kişinin hareketlerini başka biri beğenir ve o şahsı metheder. Bu şekilde övülen kişi de ucba düşer.²⁴⁶

Kalbin hastalıkları aslında birbirine bağlı olarak ortaya çıkar. Bunlardan biri olan ucb, güzelliğin hakikatını bilmemekten ve cehalet hastalığından; cehalet de, hakikat-ı insaniyeden uzaklaşmaktan kaynaklanır. Ucbun devamında ise kibir vardır.²⁴⁷ Kibir, hem şeytanın bir özelliği olduğu, hem de “*Allah kibirlenenleri sevmez*”²⁴⁸ ayetinde yasaklandığı için, kişiye günah kazandırır.

²⁴³ Bkz., Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 144.

²⁴⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 19.

²⁴⁵ İbn Haldun, *Şifâus-Sâil*, s. 136–137.

²⁴⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 144.

²⁴⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 303.

²⁴⁸ Nahl, 16/23.

Ucbdan kurtulmanın formüllerini arayan sūfîler, onun menşeiini tespit ettikten sonra, bunlara yönelik tedbirler sunmuşlardır. Buna göre, ondan kurtulmak isteyen kişi öncelikle, bildiği ile amel etmeye devam ederek bilmediklerine vâris olmalıdır. Bunun için de kalbini, ihlâs üzere kılmalıdır. Mü'min, bir ameli işlediğinde kendisini Hakk'a yaklaşmış, kalbinde ünsiyet ve ibadet zevkini yerleşmiş bulmazsa, kendisinin "âmil" olmadığını ve amelinde hâlel bulunduğunu bilmelidir. Bu, ihlâsın zıttı olan riya, nifak ve ucbdan başka bir şey değildir.²⁴⁹

Ucb müşahededen; müşahede de ibadetten kaynaklanır. Ancak o, ibadetten dolayı kendini beğenmenin bir sonucudur. O halde mürit, tüm ömrü boyunca, denizlerin bile kaldıramayacağı derecede susamış olan birinin suya düşkünlüğü gibi, amele düşkün olmalıdır.²⁵⁰ İbadete her an ihtiyacı olduğu bilincine sahip olan kişi, amelîne güvenmekten de bu sayede korunmuş olur.

Ucba düşmemenin yollarından bir tanesi de, müşahede halindeki halleri ifşa etmemek ve halka vaaz etmeye yeltenmemektedir. Bu, ciddi bir tehlikedir. Bir kişi, marifet yolunda ilerlerken, keramet ve harikulade bazı şeylere rastlasa, bu caiz ve güzeldir. Ama böyle bir şeye rastlamazsa bu, mühim olmadığı gibi, bir eksiklik de değildir. Asıl eksiklik, hakkıyla istikamet üzere olmak hususunda, vacip bir şeyi yerine getirmemektedir.²⁵¹ Ucb gibi bir hastalığa yakalanan kişi, ibadete devam bile etse, onların her birinin kendine has bâtinî manalarından yoksun kalır. Çünkü bu şekilde yapılan ibadet, ihlâsızlık ve hâlis olmayan bir niyet üzerine bina edilmiştir.

Asıl amaç olmayan müşahede hallerini ifşa etmek, ancak ucba düşme riskini arttırır; hatta ameli ve amelde ısrarı dahi terk ettirebilir. Çünkü maksadın hâsıl

²⁴⁹ Gürer, *Abülkâdir Geylânî*, s. 231.

²⁵⁰ İbn Haldun, *Şifâus-Sâil*, s. 137.

²⁵¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 39; Sūfîler müşahade halinde gördüklerini ve hissettiklerini aktarırken bazen yanlış anlaşılabilir ifadeler kullanmışlardır. Tasavvuf kitaplarında bu sözler, "şatahât" olarak isimlendirilen bu tür sözlere örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 373–399; Ancak bu sözlerin çoğu halkın anlayamayacağı, dinin zâhirine aykırı ifadelerle doludur. Bu nedenle sūfîlerin çoğu istikameti korumayı keramete tercih etmişlerdir. Hallâc-ı Mansur'un idam edilmesinin temel sebebi de buna bağlanmaktadır. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri Kitâbü't-Tavâsin*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997, s. 35; Sūfîlerin istikamete kerametten daha çok önem verdikleri ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Türk, *Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi*, s. 34–37.

olduğunu, artık vesileye ihtiyaç kalmadığını düşünür. Bunun sonucunda da tecelli zaafa uğrar, sonra kesilir ve hicap tekrar araya girer. Bu nevi yol kesen sebeplerle kişi, sahili bulunmayan bir denize düşer.²⁵²

Ucbun, manevi yolculukta önemli bir engel olduğu, tasavvufun ilk dönemlerinden beri bilinen bir husustur. İlk dönemlerden itibaren, sûflerin bu hastalığa çare niteliğinde aldığı tedbirlerden birisi “*melâmet*” fikri olmuştur. Hamdun Kassâr (ö.271/884) ile Nişabur’da ortaya çıkan melâmet düşüncesi, “*fütüvvet*” anlayışı ile birlikte, bu asırdaki tasavvufi mekteplerden biri olan Nişabur Mektebi’nin de temel kavramı olmuştur.²⁵³

Melâmet kelimesi, Arapçada, kınamak anlamında “*levm*” kelimesinden türemiştir. Tasavvufi bir kavram olarak melâmet, kendinde bir varlık görmemek ve başkasını değil de, kendi nefsini kınamaktır.²⁵⁴ Melâmîler de bu anlayış ile her türlü gösterişten, riyadan, kibirden, öğünmekten ve dünyevi ihtirastan uzak kalmak, kendini bütünü ile Allah’a teslim etmek vb. esaslara dayanır.²⁵⁵

Melâmetin dayandığı esas, kınayanın kınamasına aldırmama cümlesinde özetlenir ve anlayış, alçakgönüllülük ve mahviyetkarlık gibi güzel ahlak unsurlarını da beraberinde bulundurur.²⁵⁶ Melâmet genelde, nefsi dizginlemek, kınamak, itham etmek, kendine ait ibadet ve taatları azımsamak şeklinde anlaşılır. Bu düşünce sahipleri, amellerinin eksiklik ve kusurlarını anlatmayı, onların güzellikleri konusunda söz etmeye tercih ederler.²⁵⁷

²⁵² İbn Haldun, *Şifâus-Sâil*, s. 137.

²⁵³ Bkz., Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 111, 113; Tasavvuf tarihinde bu anlayışın ortaya çıkması ile birlikte tasavvufun merkezi de Nişabur’a intikal etmiştir. Afifi, *Tasavvuf*, s. 85.

²⁵⁴ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 154.

²⁵⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2006, s. 85.

²⁵⁶ Mehmet Demirci, *Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 46.

²⁵⁷ Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 113; Afifi, *Tasavvuf*, s. 81; Hamdun Kassâr’ın melâmet ekolünün temel prensipleri, zamanla birçok tasavvuf akımını etkilemiştir. Melamet düşüncesinden ve prensiplerinden en çok etkilenen tarikatlardan biri de Hâcegân ve Nakşibendilik’tir. “*Kınamak*” anlamındaki melâmet ile irtibatlı olarak, melâmet düşüncesinin temel ilkelerinden birisi, kişinin kendini kınaması, diğeri de insanların onu eleştirmesinden korkmamasıdır. “... *kınayanın kınamasından korkmazlar*” Maide, 5/54 ayeti bu ikinci ilkeyi ifade eder. Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, s. 345; Hamdun Kassâr’ın bu anlayışa temel nitelikteki sözleri ile ilgili olarak bkz. Cami, *Nefehâtü’l-Üns*, s. 187–188; Melâmetiyye ileride de müstakil bir tarikatın ismi olmuş ve birçok yerde etkili olmuştur. Bkz. Eraydın, *Tasavvuf ve*

Melâmet anlayışının tasavvuf tarihinde birçok yerde etkili olması, onun ortaya koyduğu prensiplerden dolayıdır. Bu prensipler, manevi yolculukta nefsin hastalıklarına karşı, ilaç niteliğindedir. Sûfînin manevi halini gizlemesi, şöhret ve gösterişten kaçınması, bu gaye ile toplumda sıradan biri gibi davranması, kerametlerini gizlemesi, semâ meclislerinde vecde gelip raks etmesi, cehrî zikirden, özel kıyafetlerden, hatta tekke kurmaktan kaçınması ve tarikat merasimlerine önem vermemesi gibi hususlar, melâmetin birer gereğidir.²⁵⁸ Melâmet fikrini doğru anlayıp, özüne uygun kullanan kimseler, bu sayede amelleri boşa çıkaran tehlikelerden korunmuş ve hedefledikleri bâtın ilmini daha kolay tahsil etmişlerdir. Buna paralel olarak onlar, bu sayede ibadetlerdeki sırları da keşfetme noktasında önemli mesafeler almışlardır.

2.4. BÂTINI YANLIŞ ANLAYANLAR

İnsanları, iyi ve güzel olana yöneltmek maksadıyla kötü ve çirkin olan şeylerden alıkoymak anlamındaki hikmet, sırf bilgi ve mücerret bir ilim değildir. Hikmet, daha çok, varlıklar arasında alaka ve irtibatı, olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini anlamak amacıyla harcanan çabalar sonunda elde edilen amelî, tatbikî ve tecrübî bir bilgidir; şuurlu bir anlayış ve derin bir kavrayıştır. Aslına bakılarak hikmete, bilgi; neticesine bakılarak da, amel dendiği vakidir. Ancak hiçbir zaman amelsiz ilme veya ilimsiz amele ve söze hikmet denilmez.²⁵⁹

Mutasavvıfların bâtınî bilgi, marifet veya irfan gibi isimlerle ifade ettikleri hedeflerine ulaşmak için de ilim, amel, kavrayış ve anlayış gibi unsurlar, önemli yer işgal eder. İrfan, bir bakıma hikmetin tasavvufî ifadesidir. Bir başka ifadeyle, sûfîlerin bahsettikleri bâtınî bilgi, tamamen onların icat ettikleri, İslâm dışı bir bilgi değildir. Şu var ki, hikmetteki sezîş, anlayış gibi manalara ilave olarak marifette, müşahede hali vardır. Kullandıkları yöntemlerde küçük farklılıklar olmakla birlikte sûfîler, imana - onu dini kaideler bütünü olarak sunmak isteyen fakihlerden farklı

Tarikatler, s. 500-510; Melâmet fikrinin etkilediği zümreler ve yerlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Himmet Konur, *İbrahim Gülşenî ve Hayatı, Eserleri*, Tarikatı, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s.201-205.

²⁵⁸ Tosun, *Bahâeddîn Nakşbend*, s. 346.

²⁵⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yay., Ankara, 2003, s. 8.

olarak- aklın ötesinde bir dayanak bulmuşlardır. Onlar, marifet talebinde de, akli bir kenara itmemele beraber, kalp bilgisine daha büyük önem vermişlerdir.²⁶⁰

Sûfilerin, zaman içerisinde sistematize ettikleri bâtın ilmi, onların ubûdiyyet makamını korumalarına ve müşahedenin güzelliklerini yaşamalarına vesile olmuştur. Ancak bu makamın korunması, zâhirin korunması ile doğru orantılıdır. Ubûdiyyet makamına ulaşan kul, hevâ ve hevesine muhalefet edip, arzularını terk eder. Ubûdiyyet, kulun her durumda mevlâsı'nın Allah olduğunu bilmesi gibi, kendi kulluğunu unutmamasıdır. Amelsiz ilimden, ihlâssız amelden ve samimiyetsiz sevgiden bir şey çıkmaz.²⁶¹ Şu halde, hedefe ulaşmada kalbin rolü önemlidir.

Kalbin imarı, manevi yolculuğun hedeflerinden birisi olduğu için, bâtın ilminin, zâhir ilmi üzerindeki hâkimiyetinden söz edilebilir. Eğer bu, daha farklı olsaydı, zâhir ulemasından olan lisan âlimleri, bâtın ilmini zâhir ehlinin ilimleri arasından çıkararak kalp ehline mahsus bâtın ilmi dairesine sokmazlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.), ulemadan fetva almış birini, daha aşağı derecede bir fakihe, yani kişinin kendi kalbine havale etmezdi.²⁶²

Mutasavvıflar, bilgi kaynağı olarak kalbe önem vermekle birlikte, tüm bâtınî fiillerin –hatta zâhiri amellerin- hangilerinin saadete, hangilerinin de şekâvete vesile olacağını öğrenmenin şeriattan başka yolu olmadığını da hesap etmektedirler. Onun için Rasûlullah (s.a.v.), bu nevi fiillerin iyisini kötüsünden, temizini pisinden ayırmış ve bunları açıklamış; bâtınî fiillerdeki durumun daha önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü bâtın, istikametın esası, tüm fiillerin sağlam veya bozuk olmasının kaynağıdır.²⁶³

Genel prensipler, bilindiği ve sözlü ve yazılı olarak sürekli izah edildiği halde, sûfilerden bir grubu, ibadet, mücâhede ve riyazet gibi konularda hata etmişlerdir. Bu gurup, konuda sağlam esaslar geliştiremeyip, eşyayı yerli yerine

²⁶⁰ Bkz. Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, s. 13.

²⁶¹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 190.

²⁶² Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. II. s. 79.

²⁶³ İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, s. 85.

koyamadıklarından, başarıya ulaşamamışlardır. Bunlardan bir kısmı, kabul görmek, keramet elde etmek ve benzeri amaçlarla ilk etapta yola devam etseler de, süre uzayıp muratlarına eremeyince tembelleşmişler, zamanla da kendilerine ilmî bir çağrı ulaşıp, mücâhede, ibadet ve riyazâta davet edildiklerinde buna ilgi duymamaya başlamışlardır.²⁶⁴

Bâtînî ilim talebinde, sûfinin zaman zaman yaptığı yöntem hataları vusûl süresini uzatsa da, telafi edilebilir. Ancak meşâyihden birinin, “*Usûlsüzlük vusûlsüzlüktür*” sözünün kapsamına girecek şekilde, dinin zâhirî ahkâmını sağlam bir şekilde yerine getirememekten, sıdk, ihlâs ve marifet azlığından kaynaklanan usûl yanlışları, marifete engeldir ve kişiyi tehlikeli noktalara götürebilir.²⁶⁵

Usûl hataları yaparak hüküm veren âlimler, kendileri gibi başkalarını da marifetten mahrum edebilir. Böyle kişileri tasvir eder nitelikte, Hz. İsa’dan nakledilen bir sözde O (a.s.), şöyle söyler: “*Şer âlimleri, nehrin ağzına düşmüş kaya gibidir. Ne kendisi su içer, ne de ekinlerin suya kavuşmasına izin verir. Dünya âlimleri de böyledir. Ahiret yolunun üzerine oturan bu kimseler, ne kendileri dinin hükümlerini tatbik eder, ne de diğer insanların Allah Teâlâ’ya giden yola girmelerine müsaade ederler.*”²⁶⁶

Yukarıdaki rivayette, şer âlimleri olarak nitelendirilen kişilerden kısaca bahsedilse de, bu durum, müritlerin manevi eğitimi üstlenen sûfler için de geçerli sayılır. Onların bâtînî bilgiyi yanlış yorumlamaları ve usûlde hata yapmaları durumunda da, dalalete varabilecek sonuçlar ortaya çıkabilir. Özellikle bu noktada, bâtînî bilgi veya bâtın ilmi ile, bâtını yanlış yorumlama anlamındaki bâtînîlik arasındaki ince çizgiyi iyi belirlemek gerekir.

²⁶⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 419–420; Sûflerden bazıları, mücâhedeye devam etmekle birlikte, yöntemdeki bazı aksaklık ve hatalardan dolayı birtakım engellerle karşılaşmışlardır. Ucb, riya, çok yemek, çok uyumak ve benzeri durumları örnek olarak gösterebileceğimiz bu hatalar, dalalete ulaştırmadığı sürece sürçme (zelle) şeklinde kabul edilebilir. Bu nedenle bu gruba dahil olan hataları, önceki kısımda ayrı bir kategoride değerlendirdik. Burada ise daha çok usûl hatalarından kaynaklanan ve marifete tamamen engel olan tehlikelerden bahsedilecektir.

²⁶⁵ Bkz. Tûsî, *a.g.e.*, s. 415.

²⁶⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. II, s. 45.

2.4.1. Bâtın - Bâtınîlik Çizgisi

Mensupları tarafından “*bâtın ilmi*” veya “*fikh-ı bâtın*” olarak da isimlendirilen tasavvuf ilmi²⁶⁷, daha çok kalbî ve sırrî meselelerle ilgilenir. Bu nedenle sûfiler; araştırmalarında, naslarda ve ibadetlerde birtakım bâtınî anlamlar olduğu ve onları elde etmek için mücâhede yapılması gerektiği düşüncesi ile hareket etmişlerdir. Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden beri bu anlayış mevcuttur. Bununla birlikte onlar, zâhir - bâtın dengesini korumuş ve genellikle, Kitap ve Sünnetin zâhirine ters düşecek bâtınî manalar çıkarmaktan sakınmışlardır.

Sûfilere göre zâhirî organların her amelinin, kalbî amellerden bir karşılığı vardır. Örneğin hac, bedenî bir yolculuk, sözler ve davranışlardan müteşekkil olmakla birlikte, rûhî bir seferdir. Dinin hudutlarında kaldığı takdirde, bu bakış açısının, derin bir dinî bakış olduğunda şüphe yoktur. Ancak yine de bâtınî veya ruhanî kabul edilen, şer‘î tekliflerin tevilde aşırılığa kaçma tehlikesi vardır. Bu aşırılık, –himmet haccını, Beytullah’ı haccetme yerine veya zikri namazın yerine koyma gibi- ruhanî teklifleri, şer‘î tekliflerin yerine getirme derecesine de varabilir.²⁶⁸ Böyle bir tutum kişiyi, yanlış bâtınîlik çizgisine ulaştırır. Bu anlamda “*Bâtınîyye*”, tasavvufu yanlış anlamaktan ve şer‘î hükümlere aldırış etmemekten dolayı ibâhaya ve dalalete düşen kişilerin ortak adıdır. Kendisini sûfî sananlar arasından çıkan bu kişiler, batıl bir mezhep olan “*Bâtınîler*”den, bu anlamda, ayrılırlar.²⁶⁹

Bâtını yanlış anlamak kişiyi bâtınîliğe ulaştıracağından, bâtınî ilim ehli olan sûfiler, metotlarını geliştirmekte bazı güçlüklerle karşılaşmışlardır. Onlar, ulemanın karşı çıkması ve özellikle Bâtınîliğin ortaya çıkması sebebiyle, kendi anlayışlarını tam aktarmışlardır. Her iki grubun, ilk bakışta benzer görünen metotları –diğer müslümanlar gibi- sûfilerin kendilerini de endişelendirmiştir. Çünkü Bâtınîler

²⁶⁷ Bkz. İbn Haldun, *Şifâu’s-Sâil*, s. 90.

²⁶⁸ Affi, *Tasavvuf*, s. 112.

²⁶⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 68; Tasavvufun dışında, farklı bir mezhep niteliğindeki Bâtınîlik, en genel şekli ile, Kur’ân-ı Kerim’in bir zâhir (dış), bir de bâtın (iç) yönü vardır; Kur’ân-Kerim’in bâtın yüzünü bilen, bu anlayış seviyesine ulaşan biri, artık onun zâhirine uyma gereği kalmaz inancını savunmaktır. Bkz. Fığlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik*, s. 243; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 151.

de, sûfiler gibi, nasslarda açıkça yer almayan bazı hususlardan bahsediyorlardı. Ancak aralarında niyet farkı mevcuttu ve Bâtınilerde, dinî bir kayıt hissi yoktu. Sûfiler ise şeriatı (=dinin zâhirine) bağlı olarak hareket etmekteydiler. Ne var ki bu da, ulemanın anladığı şeriat değildir. Onlar, “*Fıkıh bilmeyen sufî zındık, tasavvuf bilmeyen fakih fâsıktır*” derken bâtını olmayan bir din anlayışını benimsemediklerini ifade etmekteydiler.²⁷⁰

Mutasavvıfların ortaya koyduğu metoda göre bâtın, zâhire zıt ise, o zaman bâtında şeriatın iptali söz konusu olur. Bu, “*Hakikat şeriatın hilafıdır*” diyen bir kimsenin iddiasıdır. Böyle bir iddia, kesinlikle yanlıştır. Çünkü şeriat, zâhirden; hakikat ise bâtından ibarettir. Eğer zâhir ile bâtın arasında tenâkuz ve ihtilaf yoksa o vakit bâtın, zâhirin ta kendisi demektir. Binaenaleyh, ilmin zâhir ve bâtın olarak taksim edilmesi keyfiyeti de ortadan kalkmış olur. Bu keyfiyet ortadan kalkınca da şeriatın ifşa edilmeyecek herhangi bir sırrı kalmaz. O vakit hafî ile celî, yani zâhir ile bâtın aynı şey olur.²⁷¹

Sûfilerin bâtın anlayışı, bâtını yanlış yorumlayanlarda olduğu gibi, usûle aykırı değildir. Onlar, şer’î hükümlere sembolik olarak bakmakla birlikte, amaçları ibadetleri kaldırmak değil, onların temsil ettiği manalara azami ölçüde vakıf olmaktır. Bunun için ise, önce zâhirden başlamak gerekir. Ancak bu noktada, zâhir tek başına bir anlam ifade etmez. Sûfî anlayışa göre şeriatın şekilleri zâhir, kalp amelleri olan manaları da bâtındır. Zâhirin kıymeti, kendisi ile amaçlanan rûhî manadadır.

Bu bakış açısı, yalnızca şer’î hükümlere bağlanmanın yeterli olacağını savunanlarla, bu hükümleri bütünüyle terk edenlerin ortasındadır. Mutasavvıfların, ibadetlerin bâtınî manaları ile ilgili yaptıkları yorumlar şeklen, Bâtınî İsmailîlerin bakış açıları ile karşılaştırılabilir. Ancak bu, sadece şeklî bir benzerliktir. Çünkü Bâtınî İsmailîlerin şeriatı bakışlarında, sûfilerle hiçbir alaka olmayan, başka amaçlar vardır.²⁷²

²⁷⁰ Konur, “*Şeriat ve Tasavvuf*”, s. 121.

²⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 245.

²⁷² Bkz. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 110.

Mutasavvıflara göre bâtın amellerinin önemi, onların kalbe ait olmalarından kaynaklanır. Her ibadetin ayrı bir bâtınî anlamı vardır. Ancak, bu manaları elde etmek isteyen kişinin öncelikle, ibadetlerin her birini emredildiği zâhirî şartlara riayet ederek edâ etmesi gerekir.

Sûfîler, bâtınî bilgi konusunda suistimallerin olmaması için, sürekli mücadele etmişler ve bazı uyarılarda bulunmuşlardır. Özellikle sûfî kisvesine bürünen, ya da kendisinin tasavvufa adım attığına işaret eden yahut kendisinin bazı tasavvufî âdâba sarıldığını vehmeden, ama tasavvufun bir takım esaslarını yerine getirmeyen kişiler, ister gökyüzünde yürüsün, hikmet konuşsun, isterse avam ve havâssın kabulüne mazhar olsun, yanılğı içindedir. Onlardan böyle davranmaları değil; öncelikle haramlardan sakınmaları, farzları işlemeleri ve hayatın devamı için zaruri olanlar müstesna, dünyaya kalben bağlanmamaları beklenmektedir.²⁷³

Bâtın ehlinden olduğunu sandığı halde aldanan kişi olmamak için, dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da, ilim - vecd dengesini korumaktır. Cüneyd-i Bağdâdîye göre, fazla ilmin yanında vecd eksikliği zarar vermez; eksik ilmin yanındaki vecd ziyadeliği ise zararlıdır. Bu sözden hareketle, örneğin semâ anında, organların hareketini, ilimle kontrol etmenin gerektiğini söylemek mümkündür. Bu durum feyz, organlara taşınca kadar sürer.

İçinde taşkınlık olmadan hal çağrısında bulunmak için ayağa kalkmak ya da, bunun için zorlanmak, edebe uygun değildir. Semâ sırasında semâ ehlini sıkıştırıp müdahale etmek de edebe uygun değildir. Kalp huzuruyla sükûnete erip semâ edenlerin amaçlarına vakıf olmaya çalışmak, tekellüfle onlara karışmaya çalışmaktan evlâdır. Dünya sevgisiyle kirlenmiş her gönlün semâî, bu uğurda canını da telef etse, ruhunu da verse, eğlencedir.²⁷⁴ Şu halde, ne amaçla yaptığını bilmeden, semâ gibi bir vecd aracının bile, kişiyi bâtına götüremeyeceği muhakkaktır.

²⁷³ Tusî, *Lüma*, s. 414; Nakşbendî şeyhlerinden olan Ubeydullah Ahrâr (ö.895/1490), Safeviyye ve Sühreverdî Tarikatı şeyhi Seyyid Kasım Tebrîzî (ö.838/1434)'ye takvası ve irfanından dolayı büyük saygı duymaktaydı. Ancak, bazı müritleri şer'î hususlarda aynı hassasiyeti göstermiyorlardı. Ahrâr, müritlerinin lâkaytlığından dolayı, Tebrîzî'ye intisap etmekten bile vazgeçmiştir. Kâdî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 136b-137a.

²⁷⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 192.

Netice itibarıyla şer‘î kurallar, tüm bâtinî manaların temelini teşkil eder. Sûfî, temelin sağlamlığını bilerek yola çıktıktan sonra, tüm hallerinde bu temel üzere hareket eder. Eğer böyle bir kişi, yüce makamlardan geri kalıp düşerse, şeriat meydanına düşer. Her şey ondan gitse bile, muamele ve ameli onunla birlikte kalır. Çünkü bir mürit için en büyük felaket, muameleyi terk etmektir. İddiacıların ise tüm davaları, şeriat temrinlerinde perişan olur, yok olur gider.²⁷⁵

2.4.2. Yanlış Bâtinî Anlayışa Götüren Sebepler

Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, bu alanda söz söyleyen farklı birçok zümre ortaya çıkmıştır. Bunların birçoğu, dinin kurallarını hesap ederek, Kur‘ân ve Sünnet çerçevesinde hareket ederken, bazı zümreler de tasavvuf kisvesi altında, İslâm‘ın itikâdî prensipleriyle bağdaşmayan bir tutum içerisine girmişlerdir. Bu zümrelerin iddialarının gerçekle ilgisinin olmadığını açıklamak, yine tasavvuf yolunda gerçek gayreti gösterenlere düşmüştür.²⁷⁶

Tasavvuf tarihi boyunca ortaya çıkan yüzlerce tarikat ve firkadan her birisi, farklı noktalara temas etmiş, değişik yöntemler ortaya koymuştur. Bunların ihtilaf ettikleri noktalar arasında, tasavvufî hayatın mahiyeti, esasları, amaçları, metot ve görünümleri gibi maddeler önde gelenlerdir.²⁷⁷ Bu tür konularda isabetli yorum yapanlar olduğu gibi, yanlış yöntemle hareket etmekten veya kötü niyetten dolayı İslâm‘la bağdaşmayan düşünceler ileri sürenler de olmuştur. İlk dönemlerde ortaya çıkan Hulûliyye, Hâliyye, Evliyâiyye, Sümhâriyye, Hubbiyye veya Habîbiyye, Hûriyye ve diğer birçok firkadan başka, ileriki dönemlerde yaygınlaşan Hurûflik, Noktavîlik ve Rindlik, bunlardan bazılarıdır.²⁷⁸

²⁷⁵ Hucvirî, *Keşfü‘l-Mahcûb*, s. 205.

²⁷⁶ Bkz. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 101; Ebû Hafs Ömer Sühreverdî, eseri *Avârifü‘l-Maârif*‘in dokuzuncu bölümünde, “*Sûfî Olmadıkları Halde Sûfî Zannedilenler*” başlığı altında, bu gruplardan bahseder. (s. 97–107); Ebû Nasr Serrâc Tûsî de, *Lümâ*‘ında “*Sûfî Geçinenlerin Yanlısları*” başlığı altında bu zümrelerin hatalarını geniş olarak izah eder. (s. 414–439); Bir başka mutasavvıf Hucvirî ise, *Keşfü‘l-Mahcûb* adlı eserinin üçüncü bölümünde, o döneme kadar ortaya çıkan tasavvufî fırkaları ele alır ve bunların yanlış olanlarını, doğru olanlarından ayırır. (s. 281–394).

²⁷⁷ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 231–232.

²⁷⁸ Bkz. Türer, *a.g.e.*, s. 102–104.

Tasavvuf adına ortaya çıkan ancak, bazı bâtinî konuları yanlış yorumlayan gruplardan her birine ayrı ayrı temas etmek zor ve maksadın dışına çıkmak olacaktır. Bu nedenle, bu grupları müstakil başlıklar altında ele almak yerine, özellikle ibadetlerle ilgili konularda yanlış bâtinîlik çizgisine yaklaştıran durumlardan bahsetmek, genel bir kanaat oluşturması bakımından yeterli olacaktır. Aslında, ibadetlerin iç anlamlarını öğrenme hususunda hata yapanların büyük bir kısmı, ibâhaya yaklaşmıştır. Bu yüzden, onların her birisinin ortak noktası, marifete ulaşamamış olmalarıdır. Ne var ki, bu konularda hata edenlerin çıkış noktaları birbirinden farklı olduğu için, bu gruplar, çıkış noktalarına göre müstakil olarak ele alınacak; genel manada zâhire muhalif davrananlar ise ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir.

2.4.2.1. Şer‘î Hükümlere Muhalefet

Bâtın ilminin zâhirsiz olamayacağı konusunda mutasavvıfların ortak kanaatine bakıldığında ortaya çıkan bir husus vardır ki o da, şer‘î ahkâma muhalefet etmenin, kişiyi marifete ulaştırmayacağıdır. Bu nedenle, bâtına ulaşmada zâhire riayet etmek, önemli bir şarttır. Zahire riayet etmek ise zahirî ilimleri bilmekle elde edilir. Ne var ki ilim sahiplerinin ilim talebindeki niyeti de neticeyi olumsuz etkileyebilir.²⁷⁹

Sehl b. Tüsterî (ö.283/896), ilim talep eden kişilerin niyetleri ile ilgili olarak yaptığı tasnifte, ilim talebelerinin üç değişik amaç için bunu yaptığını belirtir: Bir grup, ilmi, amel etmek için; diğeri, hükümlerdeki ihtilafları bilerek, verâ sahibi olmak için öğrenir; üçüncü grup, tevil yollarını tanımak için ilim talep eder. Sonuncu gurupta olanlar, ilimleri sayesinde haramı helale çevirmeye çalışırlar. Hakikat, böylelerinin elinde zarar görür. Hz. Ömer’in de içinde bulunduğu bir grup sahabeden nakledilen, “*Nice âlimler vardır ki fâcirdir, nice âbidler vardır ki cahildir, siz ulemanın fâcirlerinden ve âbidlerin cahillerinden sakının*”²⁸⁰ sözü, bâtına ulaşmak

²⁷⁹ Bâtına ulaşmada en önemli şartlardan biri olan ibadetlerin bile tek başına yeterli olamayacağına dair Yahya b. Muaz (ö.258/871)’dan rivayet edilen bir sözde amellerin, ilim, niyet ve ihlâsa muhtaç olduğu belirtilmiştir. Bkz. Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 404.

²⁸⁰ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, c. II, s. 42; Tasavvuf tarihinin renkli simalarından biri olan Nurî, tasavvufu tanımlarken, “*Tasavvuf, nefsin haz ve arzularını terk etmektir*” ifadesini kullanır. Ona göre o dönemde

için gerekli olan zâhirî bilgilerin de sağlam bir ilim ve iyi niyet temeline oturması gerektiğini gösterir.

İbadetlerin yerine getirilebilmesi için gerekli olan bilgi, Kur'ân ve Sünnette mevcuttur. Ancak Sehl'in tasnifine göre, üçüncü gruptan olup da amacı Kur'ân'ı Kerim'i yaşamak ve ibadetlerin manalarını hissetmek olmayan kişilerden oluşan bir zümre, nasslardaki emirleri farklı yorumlayarak abdestin ve namazın, doğruluk anlamında²⁸¹ kullanıldığını söylerler. İbadetlerle ilgili yanlış bâtinî yorum yapan ve İmam Muhammed el-Bakır ve İmam Cafer es-Sâdık adına konuşan bir grup da, imamı bilmekle kuldân ibadet yükümlülüğünün kalkacağı şeklinde bir iddia ileri sürmüştür. Oysa bu anlayışa sahip kişileri, mevzubahis imamlar, şiddetle tenkit etmişlerdir.²⁸²

İbadetleri yorumlayışında hiç de iyi niyet taşımayan bir grup da, ibadetlerden maksadın müşâhedeye ermek olduğu düşüncesinden yola çıkarlar. Onlar, ileri sürdükleri iddia ile beş vakit namazı dahi kaldırmaya çalışmışlardır. Bu niyeti taşıyan kimseler, namazın müşâhede anlarından biri olduğunu; kendilerinin zaten her zaman müşâhede halinde olduklarından, namaz kılarak günde beş defa müşâhedeye ihtiyaçlarının kalmadığını iddia ederler.²⁸³

İbadetlerin bâtını ile ilgili yaptıkları yorumlarda isabet edemeyen bir başka zümre olan Hurûfîler de, harflerin sayısal değerlerinden yola çıkarak yanlış hükümler vaz' etmişlerdir. Onlar, ibadetlerin gerekliliğini kabul ettikleri halde, bu esasları kendi metotlarına göre tevil ederler. Kelime-i şehâdet, namaz, oruç, hac ve zekâtı, hep böyle zoraki tevillerle 28 veya 32 harfe irca ederler. Şehâdet için yaptıkları teville göre, Allah kelimesinde beş harf vardır. Bu harflerin her birinin ayrı ayrı imlasından 14 harf meydana gelir. Muhammed kelimesinin harfleri de ayrı şekilde yazıldığı

ender bulunan ve aziz olan iki şeyden birisi ilmi ile amel eden âlim, diğeri ise hakikati anlatan ariftir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 119; Tasavvufun bazı tanımlarında bile “*Nefsin hazlarını terk etmek*” şeklinde ifadelerin bulunması, bu ilmin nihayeti olan “*marifet*” yahut “*vuslat*”ın, şer'î ahkama riayetle mümkün olacağını ortaya koyar.

²⁸¹ A. Celalettin Ulusoy, *Hünkar H. Bektaş Velî ve Alevî-Bektâşî Yolu*, H. Bektaş, 1986, s. 204.

²⁸² Abdülbâki Gölpinarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969, s. 11.

²⁸³ Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 179.

zaman 14 eder. İki 14, 28 eder ki, harflerin yekûnudur; yani Allah'tır. Şehâdet de, Allah'ın varlığına götürür.²⁸⁴

Namaz için de benzeri yorum yapan Hurûflere göre, Hurûf-ı Mukatta'ayı teşkil eden, elif, lam, ra, kef, he, yâ, ayn, sad, tı, sin, ha, mim, kaf ve nun harflerinin Arapça yazılışlarında sad harfinden dal, elif harfinden fa, nun harfinden de vav olmak üzere üç harf daha ortaya çıkar ki 17 eder. Bu da, farz namazların rekâtlarına eşittir. Bu şekil tevil ve izah yolu, dinin hemen tüm umdelerine, aynı cüretle ve mantıki uygunsuzlukla tatbik edilmiştir.²⁸⁵

“*Hakikat*”, sûflerin daha çok kullandığı bir kavram olmakla beraber, ilim ve şeriat yollarından biridir. Şeriat ilminin, onun bir parçası olarak hakikatle çelişmesi de imkânsızdır. Şeriat ilmini vâcip kılan da hakikattir. Hakikat, bir azimet ve sıkıştırma iken, zâhir ilmi, bir ruhsat ve genişliktir. Şu halde, nasslarda emredilen ibadetleri yerine getirmemek ve onları başka manalarda izah etmeye çalışmak; ancak ilmi, kötü niyetle talep etmenin bir sonucudur.

Bâtın ilmi hakkında konuşurken zâhir ilminin usûl ve kaidelerine dayanmamak ve şer'î ahkâmı reddetmek, Kitap ve Sünneti önemsememektir. Özellikle bâtin ilmi adına konuşup da Kitap ve Sünnetin teyit etmediği fikirler ileri sürenlerin reddedilmesi gerekir. Çünkü bu kişilerin vecdlerinde dalalet ve aldanma, bu tür müşahedelerde de batıl ve yalan bulunabilir. Muhabbetullah iddiasında da bulunsalar, böyle kişiler, Sünnetin gerektirdiği sıfatları inkâr ettikleri için, yalan söylemiş olurlar.²⁸⁶ Bu durum, Kitap ve Sünnet temeline dayanmayan bütün vecdler için geçerlidir.²⁸⁷ Ebû Hafs Haddâd (ö.270/883)'ın, “*Bir kimse her zaman, hallerini ve fiillerini Kitap ve Sünnetle ölçmez ve aklına gelen düşünceleri (havâtır) itham etmezse, onun adını (Allah) adamları hanesine kaydetmezler*”²⁸⁸ sözü, şer'î ahkâma muhalefet etmenin, bâtin ilmine ulaşmada büyük bir engel olduğunu ortaya koyar.

²⁸⁴ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul, 1998, s. 328.

²⁸⁵ Ateş, *a.g.e.*, Aynı yer.

²⁸⁶ Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, c. II, s. 115.

²⁸⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 294.

²⁸⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 113.

Dinî amelleri ifa etmede kusurlu ve eksik kalan ve kendi nefesine öğütte bulunmadığı halde diğer insanlara ilmin hakikatını açıklayıp, Allah Teâlâ ve Rasûlü (s.a.v.) adına nasihatte bulunan, Kitab'ın hükmünü beyan ederek, Sünneti hatırlatan kimse, ihlâsın güzelliğine ve hayırlı sona ulaşmaya, Allah'ın dininde hüküm koyup, halk içinde Kitaba ve Sünnete muhalif bid'atlar ihdâs eden kişiden daha yakındır. Çünkü bid'at çıkararak kimse, dini ve şeriatı değiştirmiş gibi olur. Bu durum ise, onun kalbinde nifakı yeşertir.²⁸⁹

Sûfîler arasından, şeriat ilminin hududunun dışına çıktığı halde, kendisinin Allah ile olağanüstü bir halinin olduğunu iddia edenler de ortaya çıkabilmiştir. Ebû Hüseyin Nûrî (ö.295/907), bunların da tehlikeli olduğunu ve onlara yaklaşılmaması gerektiğini belirterek, bu yola talip olan iyi niyetli kimseleri, yanlış kişilerin peşinden gitmemeleri için uyarır.²⁹⁰ Bazı sûfîler ise, fazilet iddiasında bulunduğu halde zâhire muhalif davranan böyle kişilerin nifak içinde olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bâtın ile zâhirin, dil ile kalbin birbirini tutmaması nifak alametidir.²⁹¹

Şeriatın zâhirine muhalefet edenlerin bir kısmı, yukarıda değinildiği gibi, ibadetlerde zaaf gösteren veya ibadetlerin emredildiği ayetleri farklı şekillerde yorumlayarak, onların manalarının mecazî olduğunu ileri sürenlerdir. Amacı, Kurân'ın ve Sünnetin manevi derinliğini ve ibadetlerin hazzını hissetmek olmayan bir başka grup ise, nasrlardaki yasaklarla ilgili, birtakım yanlış tevillere girişmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'in "...*Rableri onlara tertemiz içecekler içirir* (şaraben tahûrâ)"²⁹² mealindeki ayeti, bazı Alevî-Bektâşîler için, sadece nazarî ve mecazî anlamda değil, yanlış bir yorumla, fiilî hayatta da temel bir kavram haline sokulmuştur. Gerçi "*elest şarabî*" veya "*şarâben tahûrâ*", hemen tüm tarikatlar ve sûfî şairler tarafından kullanılmıştır; ama fiilî olarak kullanımına nadiren rastlanmıştır. Alevî-Bektâşî zümrelerin bir kısmı için ise, mecazî anlamın yanında

²⁸⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 144.

²⁹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 119.

²⁹¹ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 84.

²⁹² *İnsan*, 76/21.

gerçek anlamda da ele alınmış olan “*sekâhum sırri*”, onlara göre yukarıda anılan ayetin bir emri olarak, “*içki verme*” şeklinde anlaşılmıştır.²⁹³

Haramların belirtildiği ayetlerdeki ifadeleri tevil edip onları helale çevirmeye çalışan kişiler, sadece kendilerini değil, etrafındakileri de marifetten mahrum bırakırlar. Çünkü onlar, elleriyle hakikati helâke sürüklerler.²⁹⁴

Bazı sözde sûfler de, ehl-i marifet için, artık teklifin düşebileceğini ima etmişler ve haramların onlara zarar vermeyeceğini düşünmüşlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), zânî ve hırsızın halinin, bu şekilde düşünen kişiden daha iyi olduğunu belirtir. Çünkü ârifler, amellerini Allah’tan almışlardır ve o amellerle Allah’a döneceklerdir. Amel, kişiyi marifete ulaştırır; marifet sahibinin ise, irfanını tekit edip, halini sağlamlaştırır.²⁹⁵ O halde kişi, hangi makamda olursa olsun, haramlar ona helal olmaz.

Hakikate talip olan ve bu konuda azami gayret sarf eden kişi, haramları helal kılacak bir tevile girmedeği gibi, nasslarda belirtilen hususları da olduğu gibi kabul eder; haram fiillerden nasıl kaçarsa haram gıdalardan da aynı şekilde uzak durur. Ebû Bekr Dukkî (ö.359/969), mideye giren haram gıdanın, kişi ile Allah’ın emri arasında bir perde olduğunu belirtir. O, helal olduğu kesin bilinmeyen gıdaların bile, Allah Teâlâ’ya giden yol hususunda kişiyi şüpheye düşüreceği kanaatindedir. O halde, mide aracılığı ile beslenen organlardan sâlih amellerin zuhur etmesi için, onu helal gıdalarla doyurmak gerekir.²⁹⁶

Sonuç olarak, emirlere riayet edilmesi gerektiği gibi yasaklardan da uzak durmak, bâtın ilmini talep eden kişi için son derece önemlidir. Azaları yasak işlerden temizleyip bu dereceyi geçmeden, ibadetlerin de manevi zevkine erişilemez. Matlup, ne kadar aziz ve şerefli ise, ona varmak için o nispette zorluklar olduğu gibi, ona

²⁹³ Fığlalı, *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*, s. 182–183.

²⁹⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, c. II, s. 42.

²⁹⁵ Bkz. Afîfî, *Tasavvuf*, 109–110.

²⁹⁶ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 139.

giden yol da uzun ve dağdağalı olur. Bu nedenle bu işte bir takım temennilerle ve kolay bir şekilde neticeye varacağını sananlar aldanmışlardır.²⁹⁷

2.4.2.2. Mübahlarda Hata Edenler (İbâhîler)

Yapısı gereği hassas ve aynı zamanda istismara müsait olan tasavvuf içerisinde ilk devirlerden bu yana zaman zaman sapmalar olmuş, tasavvufî görünüm altında birtakım batıl fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunlar, tasavvufun güçlü temsilcileri tarafından bertaraf edilmekle birlikte bazı kesimleri olumsuz etkileyebilmiştir. İbâhîlik (veya Mübâhîlik), özellikle ibadetlerle ilgili bâtinî yorumları ile bu şekilde yanlışlığa düşmüş bâtinî gruplardan bir tanesidir.²⁹⁸

Özellikle Kûfe Okulu'nun, tesirinde kaldığı Aramî kültürü, kaynağını Yunan ve Fars felsefelerinden alan, miladî ilk altı asırda oluşmuş doğu felsefesi düşüncesinin bir uzantısıydı. Aristo felsefesi, Yunan tıp ve kimyası ve İran metafiziğinin bir terkibi olan bu kültür, Arapçaya tercüme edilince aşırı Şia akımlarına ve gnostik meselelerde sûfilere; diğer taraftan kelamcılarının metafizik araştırmalarına olmak üzere, İslâm dünyasına tesir etmiştir.

Kûfe'de h. 200'den önce vefat eden Habbân el-Harîrî ve Kelib önderliğinde “*Ruhâniler*” adıyla bir grup ortaya çıktı. Sonradan İbâhîliğe yönelen bu grubun mensupları, şeriatın hükümlerini önemsemiyor ve ruhi hayatı yönlendirmede zühdü benimsemiyorlardı. İbâhîye bu düşünceden doğmuştur. Ancak onlara göre İbâhîlik, herkes için değil ibadette nihâî amaca ulaşanlar için geçerlidir. “*Kullar, ibadetleriyle manevi terakkinin zirvesine ulaşır, sonra da istedikleri her şey kendilerine verilir*” sözü ise, Ruhânîlerin adeta temel felsefesi haline gelmiştir.²⁹⁹

²⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 319.

²⁹⁸ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 276; İbâhîye anlayışında olanlar aslında, ibadetlerle ilgili yanlış bâtinî tevil yapımları itibarıyla şeraite muhalefet edenler arasında değerlendirilebilirdi. Ancak “*ibâhîye*” kelimesi, “*Günahlardan kaçınmaya ve farzları yapmaya gücümüz yetmez. Bu âlemde kimsenin rütbesi ve gücü yoktur. Herkes mal ve hanım konusunda ortak*” düşüncesinde olanların ortak ismidir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 381; Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 179; İbâhîlerin yanlışlığı, tanımında da belirtildiği gibi, belli başlı hususlarda olduğundan onları, müstakil bir başlıkta ele almanın daha uygun olacağını düşündük.

²⁹⁹ Bkz. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 79.

İbâhîler, mübahlar ve mahzurlular konusunda yanlış fikirler ileri sürmüşlerdir. Onlara, “Eşyada aslolan, mübah olmaktır. Yasak, sınırı aşınca meydana gelir. Aşırılığa kaçmadıkça eşya, ibâha hükmünü taşımaya devam eder” görüşü ile hareket eder ve bu görüşlerine Kur’an’dan destek bulmaya çalışırlardı. Onlara göre, “Yerden ekinler, üzüm bağları, sebzeler, zeytin ve hurma ağaçları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirdik. Bütün bunlar, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması içindir”³⁰⁰ ayetindeki hüküm, icmâlîdir ve net değildir. Cehaletleri sebebiyle yaptıkları bu tevil, onların mağlup olmalarını intaç etmiş ve onları mahzurluların mübah olduğunu savunma noktasına getirmiştir. İbâhîlerin ince noktaları kaçırmalarının en büyük sebeplerinden birisi, usûl bilmeyişleridir.³⁰¹

İbâhîlerin, usûlü yanlış belirlemeleri başka hususlarda da hatalar yapmalarına sebep olmuştur. Onlar, günahattan uzak durmamakla kalmayıp, buna kâdir olmadıklarını iddia ederler. Bu nedenle iyiliği emretmedikleri gibi, kötülükten de sakındırmaz, dolayısıyla ibadetleri yerine getirmezler; hatta müslümanların mal ve namuslarını mübah sayarlar.³⁰²

İbâhîyyenin hata yaptığı bir başka nokta da, “Bizim malum bir rızığımız yok. Bulduğumuzu yer ve uyuruz. Bizim hâlimiz bu şekildedir” felsefesi ile hareket etmeleridir. Bu, tamamen nefsin hoşuna giden basit bir mazeretten ibarettir. Oysa nefis, heva ve şeytan, insana düşmandır; insana hâkim olmak için fırsat kollarlar. Kul, bunlardan göz açıp kapayana kadar bile gafil olsa, onun helakinden korkulur.³⁰³

Nefsin ve cehaletin insan üzerindeki olumsuz etkisinin dışında, ibâhâya düşmenin, üçüncü bir sebebi daha vardır ki; o da ameli, müşahede elde etmek için yapmaktır. Bu sonuncusu, diğerlerine göre daha masum bir niyetle ortaya çıkar. Ancak neticesi olumsuz olacağından mürit, müşahedeye değil, istikamete talip olmak zorundadır.

³⁰⁰ Abese, 80/27–32.

³⁰¹ Tûsî, *Lüma‘*, s. 428.

³⁰² Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 103.

³⁰³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 421.

İlk iki sebeple ibâha yolunu seçenler, zaten sağlam bir niyetle hareket etmezken; sonuncular, başlangıçta, amel edenler arasından çıkmaktadır. Müşahedeye talip olan kişiler, bunu hemen elde edemeyince, zamanla ameli bırakıp ibâhâya düşebilirler. Bunlar, vaadin doğru çıkacağına bakıp istikametle yetinerek müşahedeyi mahalline (ahirete) tehir etse- çünkü ücret yeri orasıdır- bu nevi tehlikelerden de salim kalırlar.³⁰⁴

Genelde tasavvufî bir kimlikle ortaya çıktığı için İbâhîler Sufilerden yoğun tepki almışlardır. Sufilere göre bu düşünce, kişiyi bâtin ilmine ulaştırmayacağı gibi istikametten de uzaklaştırabilir. Bu nedenle tasavvuf kitaplarında İbâhîlerin durumuna dair menfî fetvalar bulmak mümkündür. Bazı mutasavvıflar, sûflük iddia ederek vuslat makamına ulaştıklarını söyledikleri halde farzları yapmayan, haramlara giren ve “*salât-ı dâim*” makamına erdiğini söyleyen kişilerin, esasında Allah’ı ve O’nun yüce hakimiyetini inkar eden kafirlerden olup, Yahudi ve Hıristiyanlar’dan daha tehlikeli olduklarını belirtirler.³⁰⁵

Marifet iddiasında bulunan birinin marifetinin şeriata uyması noktasında titizlikle duran Abdülkâdir Geylânî’ye göre kalbe gelen havâtır, hududun aşılmasını gerektiriyorsa bu, şeytanın oyunudur. Çünkü her tuluat veya zuhurat, hakikati yansıtmaz.³⁰⁶

İbâhîler, birçok dini konuda, şeriatın sınırını aştıkları için, bid’atçı, sapık, hatta kâfir olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf erbabı, bu alanda söz söyleyenler hakkında zâhire ve görünene göre hükmedip, onların iç dünyalarını Allah’ a havale ettiklerini belirtirler. İbâhîler, büyük şeyhlerin yolunda gittiklerini söyledikleri halde, herhangi bir bağlılık emaresi göstermemişlerdir, onların ileri gelenleri de bazılarını doğru yoldan saptırmış, sırat-i müstakimden ayırmışlardır. Oysa tasavvufta kendisine uyulan ve ileri gelen hiçbir şeyhten, haramı helal saymak, mahzurlu olan bir şeyi mübah kabul etmek gibi bir şey duyulmamış yahut bir şeyhin masumluk iddiasında

³⁰⁴ İbn Haldun, *Şifâu’s-Sâil*, s. 137–138.

³⁰⁵ Dağüstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, s. 87.

³⁰⁶ Güner, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 291.

bulunduğu ve vuslat derecesine ulaştığı için şer‘î mükellefiyetlerin kendisinden sakıt olduğu görülmemiştir.³⁰⁷

Bazı sûflilere ait, “*İlahi sevgi safaya ulaşınca teklifler sakıt olur*” sözünü değerlendiren Ubeydullah Ahrâr, bu sözün “*Tekliflerin külfeti kalkar ve zevkle yapılır*” anlamında kullanılması gerektiğini söyler. Ona göre, bu sözü başka anlamda kullanan kişi mülhiddir.³⁰⁸

Belli başlı ibadetleri tüm Müslümanların yapması farz iken, marifeti hedefleyen tasavvuf yolcusunun bu hususta ayrıca titiz olması gerekir. Zira ibadet, yani abdest de, namaz da, oruç da sadece doğruluk, kendini bilmek ve tanımak, riyadan, kıskançlıktan uzak kalmak, kin ve düşmanlığı benliğinden alıkoymak demektir. Herkese iyilik yaparak nefsini yüceltmış olan birinin, namaza da, oruca da ihtiyacı yok desek, başta Hz. Peygamber (s.a.v.)’i olmak üzere, ehl-i beyti, sahabeleri ve diğerlerini, bu ibadetleri yaptıklarından, bu vasıflara kavuşmamış, sıradan “*softa*” ve “*ham ervah*” durumuna düşürmüş oluruz.³⁰⁹

Şu halde, marifete talip olan birinin bunun gereği olan ibadetlere sıkı sarılması gerekir. Marifete ulaşmak, manevi bir merdivenin basamaklarını tırmanmaksa, ibadetleri kaldırmaya çalışıp haramlardan muaf olmak gibi bir arayış da, bu merdivenin henüz birinci basamağından düşmek demektir.

2.4.2.3. Melâmeti Yanlış Yorumlayanlar

Tasavvufun bâtın ilmiyle uğraşması ve gerek imani konularda, gerekse ibadetlerle ilgili deruni manalardan bahsetmesi, bu ilmi suiistimal edenlerin, cahil bazı kesimleri etkilemelerine zemin hazırlamıştır. Sûfî kisvesi altında İbahiliğe pirim verenlerden başka, melâmet gibi, iyi niyetle ortaya atıldığı halde sonradan onu kötü bir vasıf olarak kullananlar da olmuştur. Bu kişiler de sûflilerin isminin kötüye kullanılmasına sebep olan bu zümreler arasından çıkmıştır.

³⁰⁷ Bkz. Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, s. 89.

³⁰⁸ Kâdî, *Silsiletü'l-Ârifîn*, vr. 84a-b.

³⁰⁹ Fığlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, s. 236.

Manevi yolculuğunda nefsinin engellerine takılabilecek olan sūfiye, hallerini gizlemesi, şöret ve gösterişten kaçınması, sıradan bir insan gibi dolaşmaya çalışarak kerametlerini saklaması, zikir meclislerinde bulunmak ve semâ meclislerinde vecde gelip raks etmekten, kısaca riyaya sebep olabilecek davranışlardan kaçınması gerektiği vb. prensipler sunan³¹⁰ melâmet düşüncesi, ilk zamanlar tasavvufun, yükselen bir değer olmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

Hicrî III. yy. da doğan melâmet düşüncesine sahip olanlar, ilk zamanlarda, zem ve ayıplanmayla karşılanmak için, insanlar arasında “*şeriata muhalifmiş*” izlenimi verecek davranışlar ortaya koymuşlardır. Bunun sebebi, onların dini, Allah ile kendileri arasında bir ilişki, kimsenin, hatta benliklerinin bile muttali olamayacağı bir sır olarak görmeleridir. Çünkü onlara göre amelleri görmek, o fiilleri batıl yapar. Onlar hiçbir iyiliklerini göstermezler ve taat sahibi olduklarını iddia etmezler. Bundan dolayı Melâmîler, öğretisi ve merasimlerinin ekserisinde sūfilere muhalefet etmişlerdir.³¹¹ Ne var ki onların bu zâhiri muhalefeti gerçekte tamamen hakikate ulaşmanın bir yöntemi iken, sonradan bir gurubun bunu kötüye kullanmasına da imkân sunmuştur. Onlar, şeriata gerçekten muhalif davranışlar sergilemeye başlamış ve gerçek Melâmîlerle karıştırılmıştır.

Melâmet, III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında (miladî XII – XIII. asırda) birbirinden farklı iki ayrı yönde gelişme göstermiş, bunlardan birincisini, meşrep tarikatlar olan Haydariyye ve Cevlakiyye temsil ederken, diğerini dini kurallara sıkı sıkıya bağlı ve melâmeti gerçek anlamda devam ettiren Nakşibendiler temsil etmiştir.³¹²

Gerçekte abid ve zahid kimseler olan Melâmîlerin, nefis terbiyesinin bir yöntemi olarak, halk tarafından fasık bilinmek için çaba sarf etmeleri, sahte Melâmîlerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Durum böyle olunca melâmet

³¹⁰ Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, s. 346; Tasavvufun Melâmî ekolü, özellikle negatif egonun kontrolünde yoğunlaşmıştır. Onların uygulamalarının birisi de ünden ve övgüye veya özel bir tanınmaya neden olabilecek eylemler ve görüşlerden kaçmaktır. Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, s. 77.

³¹¹ Affî, *Tasavvuf*, s. 112.

³¹² Tosun, *a.g.e.*, Aynı yer; Kalenderiye ve bunların uzantısı niteliğindeki zümrelerin ibadetlerle ilgili yorumları bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

perdesi altında pek çok fisk-u fücûr işlenmiştir. Bunu sonucu olarak da melâmet, bu kimselerin şahsında, kötülenen bir vasıf haline gelmiştir.³¹³ Yani sahte Melâmîler, gerçek Melâmîlerin “*şerîata muhalifmiş*” izlenimlerini şerîata gerçekten muhalefet etmekle, bir izlenim olmaktan çıkarmış ve melâmet anlayışına zarar vermişlerdir.

Gerçek anlamda melâmetle diğerini karıştırmamak için melâmetin tasnifini yapan Hucvirî, onun üç şeklinden bahseder: Biri istikamet üzere olmak, ikincisi kasd, üçüncüsü de terk etmektir. Birincisi amele devam ettiği için halkın kınadığı, ama buna aldırış etmeyen kimsenin hali; ikincisi de halk arasında parmakla gösterilebilecek kadar makam kazanmış, nefsi de bu makama meyleden ancak Hakk ile meşgul olmak için kendini zorlayıp melâmetin prensiplerini uygulayan ve sonunda halkın kendisi ile ilgilenmediği kişidir. Terk suretiyle melâmet olan üçüncü gurup ise küfür ve dalaleti ile şerîatı terk etmeyi dahi tabii bir şekilde söyleyecek kadar ileri gidenlerdir. Onların melâmetten anladıkları, şer’i hükümleri terk etmektir. Melâmeti, sadece buna bir vasıta olarak kullanırlar.

Bu anlayışa sahip olanlara “*İki rekât namazı uzun olarak kıl veya dini vazifelerini kâmil olarak yerine getir*” denildiğinde, böyle diyen kişiye mürai ve yalancı derler.³¹⁴ Bu tavırlarından dolayı Câmî, eserinde bu zümrelerle ilgili şu uyarıyı yapar: “*Günümüzde Melâmetî oldukları halde melâmet ehlinden olmayan bir taife vardır. Bunlar ihlâs davasında bulunurlar ama fisk ve fücûrda da ileri gider sonra da: Bizim maksadımız halkın bizi kınamasını sağlamak, onların verecekleri hükümlere göre hareket etmemektir. Hakk Teâlâ’nın, halkın ibadetine ihtiyacı yoktur. Onların işledikleri günahların da kendisine bir zararı dokunmaz. Bunlar günahı, insanları incitmekten, taatı da onlara iyilik yapmaktan ibarettir, derler.*”³¹⁵

Melâmet anlayışından yola çıkarak ortaya çıkan Melâmetîlik anlayışı, tasavvuf tarihinde bazı aşamalardan geçmiştir. Bazılarına göre meşrep, bir kesime göre de tarikat olan Melâmîlik, tarihi seyir içerisinde üç önemli safhadan geçmiştir:

³¹³ Konur, *İbrahim Gülşenî*, s. 202.

³¹⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 145–147; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 314.

³¹⁵ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 81.

1. Kassâriyye Melâmetîliği: Hamdun Kassâr (ö.271/884)'ın kurduğu ilk ve yaygın Melâmîlik
2. Bayramiyye Melâmetîliği: Hacı Bayram-ı Veli'nin halifelerinden Ömer Sikkinî (ö.880/1475)'nin geliştirdiği Melâmîlik
3. Nûriye Melâmîliği: Şeyh Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1305/1887) tarafından geliştirilmiştir.

Bunlardan Bayramiyye Melâmîliği Osmanlı topraklarında yaygınlaşmış, fakat Sünnî akide ile bağdaşmayan düşünce ve zihinleri bulandırıcı taşkın hareketleri sebebiyle medrese âlimleri ve devlet ricalinden şiddetli tepki almışlardır. Nuriye Melâmîliği de XIX. asırda Batı Trakya'da ve Batı Anadolu'da yaygınlaşmıştır. Ancak onlar da amel hususunda titiz davranmamışlardır.³¹⁶

Melâmet kavramını yanlış kullananlar da İbâhîler gibi, tasavvufi yaşantıyı olumsuz etkilediği için mutasavvıflar tarafından yoğun tepki almışlardır. Sûfiler, özellikle böyle kişilerin durumları ile ilgili fetvalar vererek halis niyetli kişileri onlara karşı dikkatli olmaya davet etmişlerdir.

Döneminde böyle kişilerin arttığını fark eden ve bundan rahatsızlık duyduğunu ifade eden Hucvirî (469/1076) 'ye göre melâmette, terk yolunu tutarak³¹⁷, şeriata muhalefet eden tercih eden, sonra da, “*Ben melâmet yolunu seçtim*” diyenlerin durumu açık bir sapıklık, aşikâr bir afet, tam manasıyla bir heva ve hevestir. Nitekim o dönemde Melâmetîlerin birçoğu bu hal ve hareket biçimini benimsemişlerdir. Aslında, bu gibilerin halkın merdudu olmaktan maksatları, halkın makbulu olmaktır. Çünkü bir kimse önceden makbul ve muteber saydığı bir zat olacak ki sonra halkın kendisini reddetmesinin bir manası olsun; ortaya koyacağı bu davranış şekli sebebiyle halkın onu ret ve levm etmeleri bahis konusu edilsin. Halkın kabulüne mazhar olmamış birisinin reddedilmiş durumuna düşmek için kendini zorlaması bahaneden başka bir şey değildir. Hucvirî, melâmette terk yolunu tutup, şeriata

³¹⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 154–155.

³¹⁷ Hucvirî, terk suretiyle melâmeti açıklarken şu ifadelerle yer verir: Küfür ve dalalet, şeriata terk etmeyi ve ona uymayı söyleyecek kadar tabi bir şekilde şahsı hâkimiyeti altına alır. Ve bu şahıs, yaptığı için melâmet olduğunu söyler. Melâmette onun tuttuğu yol bu olur. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 145.

muhalafet etmeyi tercih ederek bunu melâmet adına yapan bu tür kişilerin, heva ve hevesine mübtela, sapık kimseler olduğunu belirtir.³¹⁸

Melâmetiyye adı altında ortaya çıkıp sûfiler gibi giyinen ve onların nüfuzunu kullanmak isteyen bu tür kişilerin gaflet ve aldanış içinde olduklarını vurgulayan Sühreverdî (ö.632/1234)'ye göre de bu kimselerin yöntemi ile İbahilerinki arasında benzerlik vardır. Zira İbâhîler de bunlar gibi içlerinin Allah'a ulaştığını iddia etmekte ve bunun da ulaşılmaması gereken hedef olduğunu söylemektedirler. Onlara göre zâhiri hükümler, avam için geçerli iken kendileri bunlardan muaftır. İbâhîlerin fikirleri ilhad, zındıklık ve Hakk'tan uzaklaşmak olduğuna göre melâmet fikrini bu şekilde değiştirenler aynı durumdadır. Aldatılmış olan bu kimseler şeriata, kulluğun gerektirdiği bir Hakk ve vecibe; Hakikatın da kulluk görevlerinin inceliklerine vakıf olmak demek olduğunu bilememişlerdir.³¹⁹

O halde, nefis-i emmârenin tuzaklarından kurtulup, nefsin tüm mertebelerini geçmeyi ve nefis-i mutmainne makamına ulaşmayı hedefleyen tasavvuf yolunda, Melâmet iddiasıyla ortaya çıktığı halde, henüz birinci basamağı dahi geçemeyen sözde Melâmîlerin yöntemleri, kişiyi dinî uygulamalardaki derûnî manalara ulaştıramayacaktır.

2.4.2.4. Kalender Anlayışını Bozanlar

Sözlükte, dünyadan el etek çekip gezen derviş³²⁰ anlamında kullanılan “*kalender*” kelimesinin –tarihi vakıya da uygunluğuna binaen- kanun ve nizam dışı, düzeni bozan anlamlarına gelen Sanskritçe “*kalendera*” kelimesinden gelmiş olabileceği belirtilir. İslâm dünyasında, başta gösterişten uzak, külfetsiz dini hayatı benimseyen kimselere “*Kalenderî*” denilmiştir.³²¹

³¹⁸ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 142.

³¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 98–99.

³²⁰ Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 1081.

³²¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalendeiler* (XIV-XVII. Yüzyıllar), Türk Tarih Kurumu Basımevi (TTK. Yay.) Ankara, 1992, s. 6–7.

Cemâleddin Sâvî'nin (ö.630/1231) önderliğinde tesis edilmiş olan Kalenderiye³²² anlayışında ilk dönemlerde fakr ve tecerrüde önem verilmiştir. Kalenderîler, bu anlayış ile nefslerini aşağılamak, bu suretle de onun hâkimiyetinden kurtulmak amacıyla çalışmış ve nefslerine ağır gelecek davranışlarda bulunmuşlardır.³²³

İlk dönem Kalenderîlerinin metot konusundaki tutumları, Melâmetîleri hatırlatır. Bunun önemli sebeplerinden birisi, Kalenderîliğin çıkışında Melâmetîliğin etken olmasıdır. Onlar sonraları, başta Samanoğulları (819–1005) ile Gazneliler olmak üzere muhtelif Türk gruplarının hâkimiyet mücadelesi verdikleri IX. yüzyılda ve bu mücadele sahası içinde yer alan Mâverâünnehir ve Horosan mıntıklarında kök salmışlardır.³²⁴

İlk dönem Kalenderîleri, “*melâmet*” anlayışını bir yöntem olarak kullanmakla birlikte, zâhid ve âbidlerin riayet ettikleri merasime değer vermemiş, nafîle ve taatları çoğaltmamış, azimete sarılmamış ve farzlarla yetinmişlerdir. Onlar sadece kalp huzuru ve ruh sükûnu ile kanaat etmişler ve hallerde bir artış talep etmemişlerdir.³²⁵ Ancak onlar ileriki dönemlerde melâmeti kullanma yolunda daha ileri gitmişler, böylece nafîleleri terk etmekle kalmayıp, bunun gereğine de inanmaya başlamışlardır.³²⁶

Kalenderîlerin ibadetler konusundaki olumsuz tutumu nedeni ile Kalenderîlik, bir süre sonra da, İslâm boyunduruğunu boyunlarından çıkarıp atan ve yukarıda sayılan vasıflara sahip olmayan kişiler ve zümrelerin adı olmuştur.³²⁷ Çünkü artık Kalenderiye, kalp temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer'î hudutları bozan, kadın-erkek, bir arada oturma ve birlikte olma konusundaki her türlü kayıtları ve âdâbı ortadan kaldıran bir gruptur. Bu gruptakiler, kalplerindeki temizliğin istediği istikamette hareket etmişler, farzlar dışında, namaz, oruç gibi ibadetleri azaltmışlar ve şeriatın

³²² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 425.

³²³ Ocak, *Kalenderîler*, s. 169.

³²⁴ Bkz. Ocak, *a.g.e.*, s. 11-16.

³²⁵ Bkz. Câmî, *Neşehâtü'l-Üns*, s. 80.

³²⁶ Bkz. Ocak, *a.g.e.*, s. 6-15.

³²⁷ Câmî, *a.g.e.*, s. 81.

izin verdiği, dünyevi lezzetlerden mübah olanı yemek ve içmek hususunda hassas davranmamışlardır. Allah ile beraber olduğuna inandıkları kalplerinin güzelliği ve temizliğiyle yetinen bu grubun mensupları, tüm güçlerini bu noktaya teksif ederek, kalplerinin dışında erişecekleri bir hedef, muttali olmak istedikleri bir nokta bırakmamışlardır.³²⁸

Kalenderilerin birçoğu, ruhsatları dahi terk etmiş, zevk ve keyfe dalmıştır. Böyle davrananlar ibadetleri de bu nedenle ya hiç yapmamış, ya da canları istediğinde yapmışlardır. Günahlardan kaçınma konusunda da durum farklı olmuştur.³²⁹

Mensuplarının serbest yaşantıları, tasavvufi kuralları ihlalleri ve şeriata uymamaları sebebiyle pek çok gence cazip gelen Kalenderîlik, baskıdan yılan köleler, kaçak mahkumlar, ailesi ile uyuşmayanlar, şer'î kaidelerle, ibadet ve ahlakla başı hoş olmayanlar ve benzeri kişiler tarafından tercih edilmiştir. Zira böyle kimseler için, “*abdal kıyafetine girmek*” bulunmaz bir yol olarak görülmektedir.³³⁰ Oysa gerçekten Hakk'a vuslat için çalışan kişiler her zaman, nefsinin hoşlanmadığı, ibadetin ve riyazetin ön planda olduğu yöntemlerle bunu yapmaya çalışmışlardır.

Kalenderîlerin nefse hoş gelen yöntemlerle insanları etkilemeleri, özellikle de melâmet ve kalp temizliği gibi, tasavvuf erbâbının çok kullandıkları kavramların içeriğini değiştirmeye çalışmaları, sûfi çevrelerin tepkisine neden olmuştur.³³¹ Onların tepki alan uygulamalarından bir tanesi de “*cihar darp*” olarak adlandırılan dört temel kurallarıdır ki bunlar, saç, kaş, sakal ve bıyığın kesilmesidir.³³² Gülşeniyye Tarikatının kurucusu İbrahim Gülşenî (ö.940/1534), bu anlayışa tepki gösteren sûfilerden bir tanesidir. Gülşenî, kendi özünü temizlemeksizin, saçını, sakalını ve vücudundaki kılları kazıtan, nefsini beslemek için dilencilik yapan, kısaca

³²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 97.

³²⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 205.

³³⁰ Ocak, *Kalenderîler*, s. 182.

³³¹ Kalenderîler, zâhiri ahkama uymamakla ulemanın da eleştirilerine maruz kalmışlardır. Mısır'da yaşayan ve bir Kalenderî şeyhi olan Aybek Baba, şeriata muhalif yaşantısından, özellikle de hulûl ve ittihad düşüncelerine sahip olduğundan dolayı, Memluk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın huzurunda ulema tarafından sorguya çekilmiştir. Ocak, *a.g.e.*, s. 68.

³³² Ocak, *a.g.e.*, s. 116.

bu erkânı sadece şekil itibarıyla yerine getiren kişiye Kalenderî denilemeyeceğini belirtir.³³³

Netice itibarıyla Kalenderîler, tasavvufa ait kavramların sadece isimlerini kullanmışlar, bu kavramların manalarına inememişlerdir. Onların temel esas olarak ileri sürdükleri maddeler de herhangi bir tasavvufî ekolün esasları olmaktan çok uzaktır. Çünkü marifet bilgisini hedefleyen sûfiler, dinin gereği olan imani hususları ve ibadetleri bir kenara bırakarak bunu elde edemeyeceklerinin farkındadırlar. O halde böyle bir felsefe üzerine kurulan Kalender anlayışı, bâtinî ilim için araç olmaktan çok, ona bir engeldir.

³³³ Bkz. Konur, *İbrahim Gülşenî*, s. 200.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE İBADETLERİN İÇ ANLAMI

3.1. İMAN ESASLARININ İÇ ANLAMI

Din ilimlerinin kaynağı niteliğindeki Cibril hadisinin belirlediği çerçeve içerisinde, “*iman*”, “*İslâm*” ve “*ihsan*” kavramları ile ilgili ortaya çıkan, sırasıyla kelimeler, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin –önceki bölümde bahsedilen- birbirleri ile münasebeti, bu kavramların birbirlerinden bağımsız olamayacağını ortaya koymaktadır. Zira bu kavramlar, dinin de temelini teşkil eder.

Hadis-i şerifte bahsedilen unsurların birbirleri ile ilişkisi, birbirlerinin tamamlayıcısı olmaları şeklindedir. Bunlardan birincisi olan iman, İslâm’ın başlangıcıdır. İhsan ise, her ikisinin de yerine getirilmesiyle sağlanır ve ahlâkın temelini oluşturur.¹

İman ve İslâm’ın birçok zaman birlikte değerlendirilmesi bu konuda sâfililerin de aynı hassasiyeti göstermelerini sağlamıştır. Sâfililerin bu konudaki kanaatlerinin oluşmasında etken olan ve Hz. Ali’den nakledilen bir rivayete göre iman, beyaz bir ışıltıdır. Kul, salih ameller işlediği zaman, gelişip artar ve kalbin tamamı bembeyaz olur. Nifak ise kara bir noktadır. Kul haram işledikçe bu nokta, gelişip genişler ve haramlar, kalbinin kararmasına sebep olur. “*Hayır, onların işleyip kazandıkları şeyler, kalplerinin üzerine pas tutmuştur*”² ayetinin manası da, iman ile İslâm kavramlarının birbirlerinden ayrı olamayacağını bir göstergesidir.³

İman ve İslâm kelimeleri, ne birbiri ile aynı anlamı taşır, ne de birbirinden tamamen bağımsızdır. Her iki kavram arasındaki ilişkinin bu yönü ile ilgili olarak Allah Rasulü (s.a.v.), şöyle buyurur: “*Zina eden kimse, mü'min olduğu halde zina*

¹ Bkz., Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, 20-21; Çalışmamızın asıl konusu, ibadetlerdeki bâtinî anlamlar olduğu için bu bölümde daha çok bu konuya yer verilecek; ancak esas konuya geçmeden önce, İslâm’ın ön şartı olması itibarı ile, iman şartlarının iç anlamlarına da temas edilecektir.

² Mutaffifin, 83/14.

³ Bkz., Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. III, s. 434.

etmez, şarap içen kişi de mü'min olduğu halde şarap içmez.”⁴ Hadis-i şerifte bahsedilen kimseler, hakiki anlamda imanı olmayan değil, olgun manada mü'min olmayan kişilerdir. Büyük günah sahibi, kâfir olmadığı halde fâsıktır. Fâsık ise korku ve takvadan uzaklaşan kişidir. İman, tasdik ve dinin zahirine bağlılık gerektirir. Buradaki incelik, büyük günah işleyen bir bakıma imanın hayâsından sıyrılmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) “Hayâ, imandan bir şubedir”⁵ buyurmuştur.⁶ Şu halde iman etmek, haramlardan uzak durmayı gerektirir yahut haramlardan uzak durmak, imanda devamlı olmaya yardımcı olur.

İmanın korunmasında, haramlardan uzak durmak kadar ibadetleri ifa etmek de önemli bir etkidir. Özellikle bu ikincisi, iman ile İslâm kavramı arasındaki ilişkiyi de daha somut bir şekilde ortaya koyar. Abdürrezzak Kâşânî (ö.730/1329), “Ey insanlar sizi yaratan Rabbinize ibadet edin”⁷ ayetini tefsir ederken, bu ilişkiye atıfta bulunur. O’na göre, Allah mutlular (es-suedâ) ve bedbahtları (el-eşkiyâ) zikrettikten sonra, onları tevhide davet etmiştir. Öte yandan, tevhit derecelerinin ilk mertebesi, fiillerin tevhididir. Bundan dolayı nimeti görmeye ünsiyet kazanmak gerekir. Allah Teâlâ, kullarının kendisini sevmesi için ubûdiyyet halini rubûbiyyet haline bağlamıştır. Böylece kullar, nimetleri sebebiyle O’na şükür hissi duyarlar. Zaten ibadet de, gerçekte nimete mukabil, bir minnettarlık hissidir.⁸

Varlığına inanılmayan bir şey veya kimse ile hissî bir bağ kurulmaz. Nimeti verenin Allah olduğuna inanmayan kimse de, O’na karşı minnettarlık hissetmez. İbadetin en önemli sebeplerinden birisi, Allah’a karşı minnettarlık hissi olduğuna göre ibadet, imanın önemli bir neticesidir. Bu da iman ile İslâm arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koyar.

Sûfîlerin, iman – İslâm münasebeti ile ilgili yorumlarında, bazen de İslâm’ı, imanın bir parçası olarak değerlendirdikleri görülür. Bu anlayışa göre iman, zâhirde

⁴ ; Buhari, *Eşribe*, 1; Müslim, *İman*, 100.

⁵ Müslim, *İman*, 57–59; Ebu Dâvûd, *Sünnet*, 14.

⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 425.

⁷ Bakara, 2/21.

⁸ Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, Çev., Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 67.

ve bâtında olur. Bâtın, bir şeyden ibarettir, o da kalptir. Zâhir ise muhtelif şeylerdir. Bir başka ifade ile kalpteki iman birdir, ama bunun gereği olan zâhirdeki ameller çoktur. Zâhirdeki iman olan ikrarın farz oluşu, bâtındaki iman bölümünün bütününe değil, sadece bu bütünün bir parçasını teşkil eder. Çünkü amel de, zâhirî iman bölümüne dâhildir. Bâtındaki iman bölümünün, kalbin tamamını kapsamı itibarıyla, bir bütünlük göstermesi gibi, zâhirdeki iman bölümünün de bir bütünlük göstermesi farzdır. Zâhirdeki iman kısmının bütünlük göstermesi ise, farz olan amelleri ifa etmekle olur. Çünkü ancak bu sayede bâtındaki tasdik, beden ve organların tümünü kaplar.⁹

Sûfîler, bâtındaki tasdik zâhirdeki amellerle bütünlüğünü sağlamak için tüm ibadetleri, onların bâtinî şartlarını yerine getirerek icra etmeye çalışırlar. İbadetlerde ortak bazı edepeler olduğu gibi, onlardaki bâtinî sırları öğrenmek için, her birinin kendine has şartları da mevcuttur. Bunlardan sadece namaza başlarken dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili olarak, Hatem-i Asam, camiye girdiği zaman Mescid-i Haram'ı kendine şahit tuttuğunu, Makam-ı İbrahim'i iki kaşının arasına aldığı, cenneti sağ, cehennemi sol yanına, sırat köprüsünü ayağının altına koyduğunu, Azrail'i de ardında gördüğünü ve tazimle "*Allahu Ekber*" dediğini söyler.¹⁰

Amelleri, bâtinî şartlarına riayet ederek yapmanın gerekliliğine hükmeden sûfîler, bu görüşlerini Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandırır: "*Şüphesiz ki Allah sizin ne suretlerinize, ne de mallarınıza bakar; O sadece kalbinize ve amellerinize bakar.*"¹¹ Buradan hareketle sûfîlere göre, bâtinî şartlar ihlal edildikten sonra, amelin zâhiren yerine getirilmesinin yeterli olmayacağını söylemek mümkündür.

Mutasavvıflara göre iman, amellerin başı ve saadet mertebelerinin en yükseğidir. Çünkü iman, tüm bâtinî fiillerin en yükseğidir.¹² Müfessir sûfîlerden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nin, eseri *Şerhu Şuabi'l-İman*'da, iman ve

⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 118.

¹⁰ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 437. Hatem-i Asam'ın namazdaki kıyam, kıraat, rukû, secde, tahiyat ve selamın bâtinî şartları ile ilgili söyledikleri için ayrıca bkz. *a.g.e.*, Aynı yer.

¹¹ Müslim, *Birr*, 10; İbn-i Mâce, *Zühd*, 9.

¹² İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, s. 86

ibadetler konusunu ayrı bölümler halinde ele almak yerine, iman esaslarını birer şube olarak açıkladıktan sonra ibadetleri de bunların devamı niteliğindeki maddeler olarak değerlendirmesi¹³ ise, sûfilerin ibadetleri, imanın devamı olarak kabul ettiklerini gösterir.

Bâtînî ilme talip olan sûfiler, dini konuların tamamında derunî hakikatler olduğu düşüncesini taşırlar. Bu nedenle iman esaslarında da, ibadetlerde de farklı bâtînî manalar olduğunu belirtirler. Onların, iman ve ibadet arasındaki bağla ilgili yorumlarından ortaya çıkan sonuca göre, iman esaslarının ve ibadetlerin, kendine has bâtînî manaları olmakla birlikte, ibadetlere devam etmek, iman etmenin gereği ve iman esaslarının tamamının ortak bâtînî manalarındandır. Bu nedenle, esas konumuz olan ibadetlerdeki bâtînî manalara geçmeden önce, iman esaslarının iç anlamlarına kısaca temas etmek isabetli olacaktır:

3.1.1. Allah'a İmanın (Tevhidin) İç Anlamı

Din ilimlerinin zeminini teşkil eden kelimeler, fıkıh ve tasavvufun kaynakları ve konuları itibarıyla birbirine olan yakınlığı, tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda, idealize edildiği şekilde bir iş bölümü sınırları içerisinde devam etmemiştir. Bu ilimlerden her birisi, şeriatın birer parçası olmakla birlikte, sûfilerin dine bakış açıları, fakihlerden farklı olmuştur. Bu durum, fıkıh kuralları dışında itikâdî konular için de geçerlidir.¹⁴

Sûfiler, tasavvufî telakkilerin temelini oluşturan tevhit konusu üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Onlar bu konuyu kendi düşünce ve halleri doğrultusunda yeni izahlarla ele almışlardır.¹⁵ Sûfî bakış açısına göre, “*Nefsini bilen Rabbi’ni bilir*”¹⁶ hadisi şerifinin iki anlamı vardır: 1. Kendi ihtiyaç, arzu ve zayıflıklarını bilir, bunun yanında kudret sahibi Allah’a iman ederiz; sonra da bizi bu dünyada besleyen, giydiren ve barındıran bir koruyucuya ihtiyacımız olduğunu biliriz. 2. Allah Teâlâ,

¹³Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*.

¹⁴ Bkz. Konur, “*Şeriat ve Tasavvuf*”, s. 119.

¹⁵Bursevî *Tuhfe-i Atâiyye*, s. 26.

¹⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II. Hadis No: 2532.

“Size *şah damarınızdan daha yakınım*”¹⁷ buyurmuştur. Kendimizi tanıma süresince Allah ile olan bu derin bağlantıyı keşfetmeye başlarız. Bu bağı kullanarak Hakk’a vasıl oluruz.¹⁸ Her iki durumda da iman, önemli bir şarttır ve kişi, imanın manasını iyi bilmekle Hakk’a ulaşır.

Tasavvuf tarihinde, zühd döneminden sonra önemli bir sürecin başlamasına vesile olan hicrî III. ve IV. asır tasavvuf mekteplerinde¹⁹ ortaya atılan fikirlerin çoğu tüm tasavvuf tarihini etkilemiştir. Bu yüzyılların mekteplerinden biri olan Bağdat Ekolü’nün öne çıkardığı kavramın “*tevhid*” oluşu ve dönemin birçok önemli sūfisinin Bağdat’ta yetişmiş olması,²⁰ sūfilerin tevhid konusunda daha titiz davranmalarında önemli bir etken olmuştur.

Yaratıcının varlığına inanmak, Allah Teâlâ’nın vacip olan varlığını kabul etmektir. Allah’ın var olmadığı farz edilse, kâinatın nasıl meydana geldiği de açıklanamaz. O halde kâinatın bir kaynağı (mebde-i evvel) vardır; o da her şeyi “*Nur*” isminin tecellisi ile ortaya çıkararak Allah’tır.²¹ Yaratıcının varlığına iman etmekle, yani tevhitle ilgili ise, doğru kabul gereklidir. Allah’a iman, O’nu layıkıyla bilmeyi gerektirir. Bu nedenle sūfîler, tevhitle ilgili önemli fikirler ortaya koymuşlardır.

Tevhitle ilgili ilk sözü söyleyenlerden biri olan Cüneyd-i Bağdadiye göre tevhid, “*Kulun, Allah’ın huzurunda bir karaltı ve hayâlet gibi olması*”dır. Kulun üzerinde Allah’ın tedbir ve idari tasarrufları, kudretinin hükümleri ve icapları mecrasında cereyan eder. Bu durumda kul, kendinden de, halkın (veya Hakk’ın) kendisini davet etmesinden de, ona icabet etmesinden de fani olarak tevhid deryalarının derinliklerine gark olmuştur. Allah’ın vahdaniyetinde mevcut hakikatlerle yine Allah’ın kurbunun (O’na yakın olma halinin) hakikati içindedir.²²

¹⁷ Kaf, 50/16.

¹⁸ Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, s. 81.

¹⁹ Bu dönemdeki tasavvuf mektepleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 111–120.

²⁰ Bkz., Yılmaz, *a.g.e.*, s. 116–120.

²¹ Bursevî, *Şerhu Şuabi’l-İman*, s. 46.

²² Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 416–417.

Farklı bir tanıma göre tevhid, “*Kulun üzerine düşeni eksiksiz olarak yerine getirmesi şartıyla, tüm varlığından sıyrılıp çıkması ve Hakka giden yolunu kesen hale bir daha dönmemesi*”dir.²³ Tasavvufi birikimin arttığı ve vahdet-i vücud anlayışının tasavvufta hakim olduğu bir dönem olan hicri VII. asrın önemli siması İbn Arabi (ö.638/1240) tevhidi, “*Bakılan olduğu halde bakanın olmaması*” hali olarak tanımlar. Ona göre tevhid, şu şiirdeki gibi söyleyen kişinin anladığı şekilde olmaz:

O bana tecelli ettiği zaman, O’na her şeyimle bakarım
O bana seslenirse O’nu her şeyimle dinlerim.²⁴

Tüm sûflerin üzerinde ittifak ettiği bir tevhid tanımının olmaması olağandır. Zira sûfler keşfe önem verdikleri için bu konuda, kalplerinde hissettikleri manalara göre değerlendirme yapmışlardır. Ancak hakikatin kalpte hissedilmesi, onu hissedenin kendi makamına ve haline göre değişebilir.²⁵

Tevhid ehlinin alameti, Allah nezdinde hakikati ve değeri bulunmayan bir şeye kıymet vermeyişidir. Şu halde muvahhid, dünya menfaati fikrini aklından uzaklaştırmış, maddi faydasını düşünme halini ruhundan söküp atmış, ahirette, amele karşılık bekleme duygusunu kalbinden kovmuştur. Bu durumda tevhid sahibi, dünyada amel ile fayda temin etmeyi düşünmez; amelin ahiretteki karşılığına da kul olmaz.²⁶ Bu hal üzere yaşayan kulun tefekkürü, Hakk Teâlâ olunca, mâsivâdan emin olur ve yüksek bir sığata ulaşır.²⁷

İmanın kemali, onun bânî manalarını hissederek gerçekleştirir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö.672/1273), bu manada, hakiki imanın, havf ve recâ ile var olacağını belirtir. Hatta ona göre iman bu ikisinden ibarettir ve bunlar birbirinden ayrı düşünülemez. Mevlânâ, bu fikrini delillendirmek için anlattığı bir temsilde şöyle söyler: “*Mesela birisi buğday eker, elbette buğday çıkmasını reca eder ve onun*

²³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 195.

²⁴ Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali Arabî (ö.638/1240), *Kitabü't-Tecelliyât ve Kitabü'l-Yak'în*, Çev., Abdülvehhâb Öztürk, İst., Ts., s. 26.

²⁵ Tevhidin farklı tanımları için bkz. Kuşeyrî *Risâle*, s. 386–387; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 414, 425.

²⁶ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 195–196.

²⁷ Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 75.

zımında da sakın bir mani ve afet olmasın diye hâif olur. Binaenaleyh malum oldu ki recâ, havfsız değildir ve havfi recâsız yahut recâyı havfsız tasavvur etmek mümkün değildir."²⁸

Bazı mutasavvıflara göre iman, havf ve recanın yanında, üçüncü bir madde olan muhabbetle tamamlanır. Havf, günahı terk etmeyi gerektirir; havf sahibi bu suretle cehennemden kurtulur. Recâ, taat işlemekle ifade edilir; kişi bu yolla cennete girer. Muhabbet ise sıkıntılara tahammül etmekle ıspat edilir. Hakk'ın rızası da bu şekilde kazanılır.²⁹

Tasavvufta tevhid makamına ulaşmak, imanın tahkiki ile gerçekleşir. Bunun için başta kesbin kabul edilmesi, sonra da kalbin tevekkülü gerekir. Böyle yapan kulun zâhiri, Allah Teâlâ'nın emrine uyarak sebeplerle ilgilenirken; bâtını, O'nun vaadini hatırlayarak sükun bulur.³⁰ Bu, genel bir ölçüdür. Bununla birlikte mutasavvıflar, tevhide ulaşmanın yollarından bahsederken Hakk'ın mabut, fail ve vücud olarak tevhid edilmesi gerektiğini belirtirler. Müslümanlar, Allah'ın yegâne mabut olduğu hususunda aynı imanı taşırlar. Allah'ın fail olduğunu belirten tevhitte ise, kulun işlediğinden mesul olduğunu belirtildikten sonra, neticede hakiki failin Allah olduğu söylenir. Çünkü mahlûkun irade ve kudreti hiçbir zaman Hakk'ın irade ve kudretini sınırlayamaz.³¹

Tevhid makamına ulaşmanın gereği olarak sunulan bu anlayış, İbn Arabî'de bir adım daha ileriye götürülür. Ona göre Allah Teâlâ, görünürde keşfolur ve keşfolanda görünürse tevhid makamı gerçekleşir. Hatta İbn Arabî, tevhidi hak etmenin gereğinin mâsivâdan çıkmak olduğu kanaatindedir. Bunun için ise nasıl sorusu bile fazladır. Çünkü tevhid, nasıl sorusu ile uyuşmaz. Onu bulmanın en güzel yolu, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmaktır.³²

²⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 72.

²⁹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 404.

³⁰ Bkz. Güner, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 205.

³¹ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 31.

³² İbn Arabî, *Kitabü't-Tecelliyât*, Aynı yer.

Kul, tevhid makamına ulaşmak suretiyle imanın bâtınının manalarını daha iyi hisseder. İman kalbin zâhirinde olduğu zaman, kul hem ahireti hem de dünyayı seven biri olur. Bazen Allah ile beraber olurken, bazen nefsiyle birlikte olur. İman kalbin bâtınına girdiğinde ise, kul dünyaya buğz eder hale gelir ve dünyevi arzuları terk eder.³³ Bu seviyede bir imana sahip olan kişi imanın hakikatini öğrenir ve Allah'a olan güvenini her zaman muhafaza eder.³⁴

İmanı kalbinin bâtında yer eden kişinin durumunu tasvir eden bir rivayette, Resulullah'a imanın hakikati sorulmuştur. O (s.a.v.) ise soruyu soran Hâris'e, *“Dünyadan el etek çekince gündüzlerim susuz, gecelerim uykusuz hale geldi. Rabbimin arşını açıkça görür gibi oldum. Birbirini ziyaret eden cennet ehli ile yekdiğerine düşman kesilen cehennem ehlini görür gibiyim”* cevabını vermiştir.³⁵

Hadis-i şerifte belirtilen husus tevhid konusunda hedeflenen nihai amaç olmakla birlikte, herkes bu makama gelemeyebilir. Bu hususta kulun yapması gereken, hedefe azami ölçüde yaklaşmaya gayret etmektir. Bunun için de her varlıkta Allah'ın tek olduğuna işaret eden bir delil ve şahit bulunduğunu bilmek, sonra da sürekli O'nun murad ederek O'nun zikrinde sükûn bulur hale gelmeye çalışmaktır.³⁶

3.1.2. Meleklerle İmanın İç Anlamı

Allah'a iman eden herkesin, tevhide bağlı olarak, imanın diğer esaslarını da kabul etmesi gerekir. Hak Teâlâ Kur'ân'da mü'minlerin vasıflarından bahsederken *“Onlar gaybe inanırlar”*³⁷ ifadesini kullanır. Gayble ilgili bilgi ise, *“Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır, onları ancak Allah bilir”*³⁸ ayetinde ifade edildiği gibi, sadece Allah'a aittir. Ancak aklını iyi kullanan, hâlis niyetli kişi, akli ile imanın esaslarını anlar; akli delillerle de, imanını kuvvetlendirir.

³³Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. I, s. 412.

³⁴Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 425.

³⁵Gazzâlî'nin, eseri İhyâ'da, *“Zühdün Faziletleri”* konusunda zikrettiği bu hadis hakkında Irâkî, Bezzâr'ın Enes'den, Taberânî'nin de El-Hâris b. Melik'den yaptığı rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. Kelabazî, *Et-Taarruf Limeshebi Ehli't-Tasavvuf*, (Tah. Mahmûd Emîn en-Nevâvî), Kâhire, 1992, s. 30, 1 No'lu dipnot.

³⁶Bkz. Hucvirî, *a.g.e.*, s. 415.

³⁷Bakara, 2/3.

³⁸En'am, 6/59.

Gayb âlemine ait varlıklardan bir gurubu da meleklerdir ve onların varlığını tasdik etmek imanın şartlarındanıdır. Latif ve manevi bir surette yaratılan melekler, bir bakıma Allah'ın kâinattaki işlerinin vasıta ve vesileleridir. Kudreti her şeyi yapmaya müsait olan Allah Teâlâ, hikmeti gereği melekleri hayırlı işlere vasıta kılmıştır. Onlar, aynı zamanda Allah'ı tesbih, tenzih, takdis edip O'na hamd eder; bu şekilde iyi kul olma konusunda insanlara örnek olurlar. Bir kısmı da Müslümanların affedilmeleri için istiğfar eden melekler, genel bir ifade ile diğerkâmlık ve emre itaat etmenin güzel bir numunesini teşkil ederler. Bu hususlar, meleklerin, insanlar için yaratıldığına birer işarettir.³⁹

İnsanlar için yaratılan varlıklara iman etmek, imanın diğer esaslarını kabul etmek gibi, bir takım hikmetler içerir. Sûfîler de kendi bakış açılarından, meleklerle imanın bânını ile ilgili değerlendirmeler yapmışlardır. Buna göre, meleklerle iman etmek, onların Allah Teâlâ'nın kulları olduğuna ve O'nunla peygamberleri arasında birer vasıta olduklarına inanmaktır.⁴⁰

Allah Teâlâ, nebilerine vasıta olmaksızın hitap etmeye muktedirdir. Ancak O, melekleri yaratmak suretiyle, her şeyi usulüne göre, münasip bir vasıta ile yapmanın lüzumuna işaret eder. Allah tüm canlıların rızıklarını verirken de aynı şekilde sebeplere istinaden verir. Böylece, kendisinden bir isteği olanların bu sebepleri hesap ederek ve gerekli tedbirleri alarak dua ve tevekküle başvurmaları gerektiğini anlatır. Allah bile bazı işleri belirli vasıtalarla yaparken, kulun da bunu öğrenmesi gerekir. Örneğin rızık isteyen kişi, bunu çalışmadan yaparsa, Allah'ın cari kanunlarına uymamış olur. Yukarıdan aşağıya doğru olan idarede, sebep ve vasıtalara önem verilirken; aşağıdan yukarıya doğru olan taleplerde, buna daha çok itibar edilmesi gerekir. Aslında meleklerde irade de yoktur. Onlar tabiat kanunları gibi, tabiatlarının gereği olarak emre itaat ederler. Ancak Allah Teâlâ, yine de vasıta ve sebepleri devreye sokmuştur.⁴¹

³⁹ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 66–68.

⁴⁰ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 54.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 117.

Allah'ın, fiillerinde vasıta olarak melekleri kullanmasının bazı hikmetleri vardır. Fiiller, kuvvet ile tezahür eder. Allah'ın fiilleri de, melâike-i kiram aracılığı ile ortaya çıkar. İlahi kuvvetin, peygamberlerin lisanındaki ismi de “*melâike*”dir. Zira melek de “*kuvvet*” ve “*şiddet*” anlamındadır.⁴² O halde meleklerin varlığına iman etmek, kişiye Allah'ın güç ve kuvvetinin sınırsızlığını hatırlatır ve kişinin Allah'a olan imanını güçlendirir.

Mutasavvıflara göre Kur'ân-ı Kerim'in, “*Sonra Allah, Peygamberi'nin ve mü'minlerin üzerine sekînetini (kalplere huzur veren rahmet) indirdi; hem sizin görmediğiniz (meleklerden ordular) indirdi ve inkar edenlere azap etti*”⁴³ ayetinde bahsedilen “*sekînet*”, melekler topluluğundan ibarettir. Meleklerin geliş şekilleri genelde insanın arkasından, bazen de önden olur. Sekînet, kalbe iner ve kalpte bir rahatlık, bir tatmin gerçekleşir. O anda kişinin havâtırının Hakk'tan başka cihete yönelebilmesi söz konusu değildir.⁴⁴

Meleklerin tesbih, zikir ve dualarıyla ilgili olarak nasslarda bulunan bilgiler⁴⁵ sûfîlerin ibadet, zikir ve dua ediş şekillerini etkilemiştir. Tabiatında hırs ve hile bulunan; şeytan ve nefsi tarafından kandırılabilir bir özelliğe sahip olan, şöhret ve isyan eğilimli insan,⁴⁶ iradesini kullanarak, iradesi olmayan meleklerin ibadet şekliyle Allah'a yakınlaşmaya çalışır ve meleklerle mahsus dualarla Hakk'a yakarır. Tefekkürü melek olan kişi ise, mahlûkattan ve gaddar dünyadan emin olur; onun sıfatı da temizlik olur.⁴⁷

3.1.3. Kitaplara İmanın İç Anlamı

Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklanan iman ikrarının formülü, sadece Kur'ân'la sınırlı kalacak bir kitaptan değil, tüm kutsal kitaplardan bahseder. Bu hoşgörü ve geniş gönüllülük, İslâm öğretisinin ayırıcı özelliğidir. Kur'ân-ı Kerim, kitaplara inanmanın gereğini muhtelif ayetlerde dile getirir. “*(Peygamber ve Müslümanların) hepsi de Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman*

⁴² İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. I, s. 27.

⁴³ Tevbe, 9/26; Ayrıca bkz., Bakara, 2/248.

⁴⁴ Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 99.

⁴⁵ Örnekler için bkz., Mü'min, 40/7-9; Tahrîm, 66/6; Buharî, *Ezan*, 30; Müslim, *Mesâcid*, 245.

⁴⁶ Bkz., Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 361.

⁴⁷ Hâmedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 75.

ettiler. Allah'ın peygamberlerini birbirinden ayırt etmeyiz dediler"⁴⁸ ayeti, bunlardan sadece biridir.⁴⁹

İndirilen kitaplara iman, onların hepsinin Allah'tan olduğunu kabul etmek ve nesh edilmemiş hükümlerine inanmaktır. Çünkü şeriatlardaki usûl, nesh edilmediği gibi, bazı fûru ve uygulama ile ilgili hükümler de olduğu gibi bırakılmıştır. Ancak onlara inanmak, bizim dinimizin onları kabul etmesi durumunda geçerli olacaktır. Hz. İbrahim'in milletine uymak böyledir.⁵⁰ Kur'ân-ı Kerim diğer kitapların asıllarının içerdiği hususları zaten ihtiva ettiği için, Ona tabi olmak, mü'min için yeterli olacaktır. Bu nedenle, kitaplara imanın bâtınından kasıt, genelde tüm kitapların Allahtan gönderildiğine iman etmek; özelde ise hükümlerine tabi olduğumuz Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya çalışmaktır. Kur'ân-ı Kerim'in bâtınından maksat da iki şekildedir:

a. Kur'ân ayetlerinin lafızlarının ilk etapta anlaşılman zâhirî manalarının yanında işârî manaları vardır.⁵¹

b. Kur'ân'a iman edenlerin imanlarının da derûnunda, manalar vardır.

Gerek Kur'ânın lafızlarındaki bâtinî manaların, gerekse O'na imanın bâtınındaki mananın kaynağı aynıdır. İşârî tefsir yazarlarından Necmüddin Dâye (ö.736/1335 veya 645/1247)'ye göre Kur'ânın, değişik mana, hakikat, sır ve işaretleri sadece kalp ile anlaşılabilir. Ona göre, "*Kalpleri var, ama onunla anlamazlar*"⁵² ayetinin muhatapları, Kur'ânı gerçek manada anlayamayanlardır.⁵³

İmanın mahalli olan kalbin, imanın bâtınının da hissedildiği yer olması hasebiyle, iyi kullanılması gerekir. Çünkü Kur'an'ın zahirini okumak, O'na imandan kaynaklansa da; Kur'ân'ı anlamak, O'na imanın bâtınının bir gereğidir. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de, Kur'ân'ın bâtını ile ilgili olarak, "*Sana (bu) mübarek kitabı*

⁴⁸Bakara, 2/285.

⁴⁹Hamidullah, *İslâma Giriş*, s. 74; Kur'ân'da bu konunun ele alındığı diğer bazı ayetler için bkz. Fatır, 35/24; Mü'min, 40/78.

⁵⁰Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 56.

⁵¹ Kur'ân ayetlerinin bâtinî manalarının bulunduğunu savunanların Kur'ân-ı Kerim, Sünnet ve sahabenin sözlerinden gösterdikleri deliller için bkz. Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, s. 27-38.

⁵²Araf, 7/179.

⁵³ Mehmet Okuyan, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001, s. 201

indirdik ki ayetlerini düşünsünler ve sağduyu sahipleri öğüt alsınlar”⁵⁴ buyurmakla, bu gerçeği ifade etmiştir.⁵⁵

Kur’ân-ı Kerim’e imanın başka bir anlamı da, onun isminde gizlidir. Kur’ân, “*insan*” anlamında da kullanılan bir kelimedir. Âlemde dağıntık olarak mevcut bulunan şeyler, insanda toplu olarak var olduğundan ona, özellikle “*insan-ı kâmile*” (Hz. Peygambere) de, “*Kur’ân*” denir. Diğer taraftan Kur’ân-ı Kerim, Allahın kelamı olması itibarıyla, aynı zamanda O’nun bir sıfatıdır. Bu sıfatlar, Hz. Peygamber’de de bulunduğu göre Kur’ân’a layıkıyla inanan kişi bu sıfatlara hissedar olur ve kendisinin bir timsaline bakmakla, bir bakıma, Hz. Peygamber’e bakmış gibi kabul edilir.⁵⁶

3.1.4. Peygamberlere İmanın İç Anlamı

İmanın altı esasından dördüncüsü, peygamberlere imandır. İmanın diğer esasları gibi, peygamberlere inanmanın zorunluluğu da Kur’ân-ı Kerim’de belirtilmiştir. “*Ne zaman bir kitap ve hikmet veririm ve sonra bir peygamber gelip onu tasdik ederse, ona mutlaka iman edecek ve yardım edeceksiniz*”⁵⁷ ayeti peygamberlere iman etmenin zorunluluğuna, “*Her kim Rasûle itaat ederse, Allaha itaat etmiş olur*”⁵⁸ ayeti de Hz. Muhammed’e tabi olmanın gerekliliğine birer delildir.

Allah Teâlâ, emir ve yasaklarını peygamberleri aracılığı ile kullarına ulaştırmış, bu emir ve yasakların toplamından da, din müesseselerini vücuda getirmiştir. Peygamber göndermek ve peygamberler aracılığı ile kulları arasında dini tesis etmek, Allah’ın “*hakîm*” isminin bir gereğidir.⁵⁹

İnsan, maddî ve dünyevî işlerini bilecek potansiyele sahiptir. Allah’ın sıfatları, O’na nasıl kulluk yapılacağı, ahiret ahvali ve diğer birçok gaybî konuyu ise,

⁵⁴ Sa’d, 38/29

⁵⁵ Bkz. Okuyan, *Necmüddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 200–201.

⁵⁶ Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 221.

⁵⁷ Al-i İmran, 3/81.

⁵⁸ Nisa, 4/80.

⁵⁹ Kur’ân-ı Kerimde Allah Teâlâ, peygamber göndermeyi, dilediğine bahşettiği bir ihsan olarak da tanımlar. Bkz. Cuma, 62/4.

ancak peygamberler aracılığı ile öğrenebilir.⁶⁰ Peygamberlerin tüm bu hususları izah etmek üzere gönderilmesi, onlara iman etmenin de sıradan bir durum olmadığını gösterir. Peygamberlerin gayb âlemi ile şehadet âlemi arasında bir nevi köprü olma özelliği, bâtinî ilim ehli olan sûflerin, bu konuda derinleşme çabalarını arttırmıştır.

Mutasavvıflar peygamberlerin, Hakk ile halk arasındaki aracılar olduklarını kabul etmenin yanında, Hakk'tan aldıkları feyzi de, halka verdiklerini düşünürler. Çünkü sıradan fertlerin hepsi Hakk'tan aracısız feyiz almaya güç yetiremez. Öyleyse dinin hükümlerinin bilinmesi ve Hakk'a her şekilde yakın olmanın mümkün olması için peygamberlerin aracılığına ihtiyaç vardır. Zira sınırlı akıl, yalnız başına her şeyi anlamakta yeterli değildir.⁶¹ Bu hususlar, sûfî gözüyle, peygamberlerin gönderilmesinin nasıl özel bir rahmet ve hikmet gereği olduğuna birer örnek niteliğindedir.

Peygamberlerin özelliklerinden bir tanesi de onların meleklerden üstün olmalarıdır. Çünkü insanın ortaya çıkması, her şeyin ortaya çıkmasını ve kemalini ihtiva eder. Eğer meleklerin yüce mertebesi var dense, peygamberlerde de büyük üstünlük (cemiyet-i kübra fazileti) vardır. Bu sebeple Hz. Peygamber miraç gecesi Beyt-i Makdis'te peygamberlere imam olduğu gibi Beyt-i Ma'mur'da da meleklerle imam olmuştu ve arşın en üstüne yaptığı yürüyüşünde en faziletli meleklerden birisi olan Cebrail bile ona yoldaş olamamıştı. Çünkü o yürüyüş, kemal tecellilerini toplayan bir seyirdi. Melek ise, her ne kadar nurdan yaratılsa ve soyut akıl olsa da, yine kemâl-i insanın kemalinin bir parçasıdır. Demek ki insan ve cin meclisinde herkesin bir mertebesi vardır ve kâmil insanın mertebesi, diğerlerine göre baş köşededir.⁶² Peygamberlerin bu özelliği, onlara iman eden insanın değerine ve hangi mertebelere ulaşabileceğine dair de işaretler içerir.

Peygamberlere inanmak, tüm peygamberlere iman etmeyi ihtiva etse de, diğer peygamberlerin risaletleri sadece kendi kavimlerini kapsadığı için, Hz. Muhammed'e iman etmek, Onun risaletinin evrenselliğinden ve getirdiği kitabın tahrif

⁶⁰ Bkz. Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 57-58.

⁶¹ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 57.

⁶² Bursevî, *a.g.e.*, s. 57-58.

edilmemesinden dolayı Ona (s.a.v.) itaat etmeyi de gerekli kılar. Bu nedenle Hz. Muhammed'e imanın bâtinî anlamı sûfilerce, üzerinde ayrıca durulan bir husus olmuştur.

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'de Rasûlü'nün oluşturduğu muhabbetin gerçekliği hakkında, “*Onlardan önce yurda yerleşmiş ve imana sarılmış olanlar (ensâr), hicret edip kendilerine gelen mü'minleri severler*”⁶³ buyurmaktadır. Bu, Allah Rasûlü'ne muhabbetin de bir tezahürüdür. Ona muhabbetin başka bir göstergesi de onun sünnetlerini rey ve içtihadı tercih etmek, mal ve can diliyle Ona yardım etmektir.

Hz. Peygamber'e zâhirde tabi olmanın tezahürleri arasında emir ve yasaklara riayetle birlikte O'nun ahlâkı ile ahlâklanıp hadislerini öğrenmeyi, sünnetini araştırmayı, zühde sarılmayı, heva ve gafletten uzak durmayı, dünyalıkla öğünmekten vazgeçmeyi, ahiret ehline yakınlaşmayı, fakirleri sevmeyi ve onlar tarafından sevilmeyi saymak mümkündür.⁶⁴

Allah Rasûlü'nü sevmenin bir alameti de, zâhirde olduğu gibi, bâtında da O (s.a.v.)'na tabi olmaktır. O'na iman etmenin ve tabi olmanın bâtında, yakın makamları ve iman ilimlerinin müşahedeleri vardır. Mesela, korku, rıza, şükür, hayâ, teslimiyet, tevekkül, şevk, muhabbet, kalbi yalnız Allah Teâlâ'ya hasretmek, yalnız Allah için kaygılanmak ve O'nun zikri ile huzur bulmak, bunlardandır. Bunlar, havâssa ait amellerdir ve Allah'ın Rasûlü'nün de bâtinî halinin manalarındandır. Her kim zâhir ve bâtında, Allah Rasûlü'ne bu şekilde tâbi olursa ayette vaat edilen lütfе mazhar olur. Yani Kur'ân-ı Kerim'de buyrulduğu gibi,⁶⁵ kulun Allah Teâlâ tarafından sevilmesi ve O'nun sevgisine nail olma hali gerçekleşir.⁶⁶

Hz. Peygamber'e itaatın ne denli büyük olduğunu açıklarken, “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın bu felekleri yaratmazdım*”⁶⁷ kudsî hadisinden yola çıkan

⁶³ Haşr, 59/9.

⁶⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 276 – 277.

⁶⁵ Bkz. Nisa, 4/69.

⁶⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 277.

⁶⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, Hadis No: 164.

Mevlânâ'ya göre bu hadisin mucibince her şeyin aslı Hz. Muhammed'dir. Mevlana, bundan kasdını açıklarken de şu ifadelere yer verir. “*Şereften, tevazudan, hilimden, makâmât-ı âliyeden her ne mevcut ise, hep O'nun (s.a.v.) bahşış ve sayesidir; zira her şey, O'ndan peyda olmuştur. Nitekim bu el her ne yaparsa akıl sayesinde yapar, zira aklın sayesi, onun üzerindedir. Gerçi aklın bir sayesi yoktur; fakat o elin bir sayesi vardır. Nitekim mananın varlıksız bir varlığı vardır. Eğer insanın üzerinde aklın sayesi olmazsa, tüm azaları atıl olur. El yoluyla tutamaz, ayak doğru gidemez, göz bir şey göremez, kulak eğri işitir. Binaenaleyh bu aza, akıl sayesinde hizmetlerini layıkıyla yerine getirir ve hakikatte o hizmetler, esasında akılda hâsıl olur. İnsan, böylece halife-i azimi olur, çünkü 'akl-ı küll'dür. Ukûl-i insaniyye, onların azası gibidir, her ne yaparsa, onun sayesinde olur.*”⁶⁸

Mevlânâ'nın bu değerlendirmesi, insanlığın Hz. Muhammed'e olan ihtiyacının boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak, O'nu bu tarz bir değerlendirmeye sevk eden unsur, tasavvuf tarihinde ilk olarak Sehl Et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Hüseyin b. Mansur el Hallâc (ö.309/922) tarafından dile getirilen, sonraki dönemlerde de tasavvufî düşüncede önemli bir yer işgal eden “*Nûr-ı Muhammedî*” veya “*Hakikat-i Muhammedîyye*” anlayışıdır.⁶⁹

Yukarıda zikredilen ve bazı sûfilerce hadis olarak kabul edilen “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın bu felekleri yaratmazdım*” sözü, tasavvufta nûr-ı Muhammedî olarak isimlendirilen mefhumun İslâmî literatürdeki dayanaklarından birisidir. Ancak bu zayıf rivayetin dışında, bu anlayışa delil olarak gösterilen ve hadis kitaplarında kayıtlı, başka rivayetler de mevcuttur. Örneğin, Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber'e, “*Yâ Rasûlallah sizin peygamberliğiniz ne zaman sübût buldu (gerçekleşti)?*” diye sorulduğunda kendileri, “*Âdem ruh ile ceset arasında iken*” cevabını vermiştir.⁷⁰

⁶⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 98.

⁶⁹Bkz. Mehmet Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, *DEÜİFD*, I, (239–258), Şafak Basım ve Yayınevi, Ayrıbasım, Manisa, 1983, s. 239.

⁷⁰ Tirmizî, *Menâkıb*, I; Hadisin farklı bir versiyonu için bkz. Ahmed b. Hanbel, V, 59.

Nûr-ı Muhammedî anlayışını coşkun bir şekilde dile getiren Hüseyin b. Mansûr şöyle söyler: “Nurların aydınlığı bile onun nûrundandır. Nurlar içinde Kıdem (ezeli olan)den daha parlağı, daha eskisi, daha belirlisi olamaz. Ama o kerem sahibinin nuru müstesnâdır.

Onun gayreti ve niyeti diğer, bütün gayret ve niyetlerin önündedir. Vücûdu yokluktan, adı Kalemden önce idi. Çünkü bütün ümmetlerden önce idi o.

Bütün ilimler, onun nezdinden bir damla, bütün hikmetler onun ırmağından bir avuç. Ve zamanlar onun saatinden bir saat.

Hakk onunla belirginleşir, hakikat ancak onunla vücut bulur. O vuslatta, ilk, nübüvvette son. Gerçeğin özü, o, Hak bilgisinin beliren yüzü o.

Ne bir bilgin onun ilmine ulaşabildi, ne bir filozof, kavrayışına.

O hep var olacaktır. Renklerden önce anılıyordu, cevherlerden önce dillerde idi.”⁷¹

Nûr-ı Muhammedî olarak isimlendirilen manevî varlık bir nûr, bir hakikat ve bir öz (cevher) olup, Hz. Muhammed’in manevî şahsiyetinde sembolleşmektedir. O, Hz. Âdem’den önce yaratılmıştır. Allah katında en sevgili odur. Başka varlıklar, nurlar, nebîler hep onun gerçeğini tafsil ve beyan için yaratılmışlardır. “Geçmiş nebî veya velî yoktur ki Hz. Muhammed’in sûretlerinden bir sûret olmasın”⁷²

Tasavvufî anlayışa göre Hz. Muhammed insan-ı kâmilin en güzel örneğidir. O aynı zamanda bir beşerdir. Hakikat-i Muhammedîye anlayışı içinde bir beşerin alabildiğine yüceltilmesi, İslâm tasavvufunda insana verilen değer bir tezahürü olarak da görülebilir. Buradan hareketle, kemâle doğru yol almak isteyen bir kimse için, hakikat-i Muhammedîye, ulaşılması arzu edilen bir ideal sayılır.⁷³

Hz. Peygamber’e iman etmek zaten, bâtinî olarak, O’na itaati gerektirir. O’na itaatte istikrarlı davranan kimse de, hakikat-i Muhammedî mefhumuyla hedeflenen insan-ı kâmil düzeyine azamî ölçüde yaklaşır. Kişinin tefekkürü Peygamber (s.a.v.)

⁷¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbu’t-Tavâsin*, Yeni Boyut Yay., İst., 1997, s. 297, 300-301.

⁷² Bursevî, *Ecvibe-i Hakkiye*’den naklen Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, s. 243-244.

⁷³ Demirci, *a.g.m.*, s. 245.

olursa, şirk söz ve hareketlerden emin olur; sıfatı da beka olur.⁷⁴ Sıfatı beka olan kişi ise dünya ve ahiret korkularından kurtulur.

3.1.5. Ahirete İmanın İç Anlamı

Allah'a imanın gereği olarak mü'minlerden istenen hususlardan bir diğeri ahirete iman etmektir. Buna göre insan, öldükten sonra diriltilecek ve onun iyi davranışları mükâfatlandırılmak, kötü hareketleri de cezalandırılmak üzere, kendisi hakkında Allah Teâlâ tarafından hüküm verilecektir. Hakkında mükâfat hükmü verilenler ahiret hayatında cennete, ceza hükmü verilenler de cehenneme gireceklerdir.⁷⁵

Allah Teâlâ cennetine, sadece cennetin varlığını kabul eden kişileri alacaktır. Bunun bilincinde olan mü'min, varlığına iman ettiği cennete girmek için, mesuliyet duygusu ile hareket edip, görevlerini iyi yapmaya çalışacak ve hak ve hukuka riayet edecektir. Bu suretle sağlam bir ahlâk anlayışına ve ulvî bir adalet duygusuna sahip olacaktır.⁷⁶

Ahirete imanın mü'mine, ahiret hayatında kazandıracaklarının yanında dünya hayatında da büyük faydaları vardır. Bundan dolayı mutasavvıflar, imanın bu esasının üzerinde de bâtınî yorumlar geliştirmişlerdir. Sûfilere göre başta ahiret hayatına geçişin özel bir anlamı vardır. Ölen kişi için, her ne kadar dünyanın teselli evi harap olmuşsa da ahiretin huzur ve sukûnet evi kurulur ve mamur olur. Bu, “*Bizim uğrumuzda gayret sarf edenleri*” âleminden, “*Elbette yollarımıza eriştireceğiz*” âlemine bir geçiştir.⁷⁷

Ahiret âlemine geçişi kendisi hakkında bu hale dönüştürmek isteyen kişi, ahiret âlimlerinden olmak için çalışmalıdır. Ahiret yolunu bilmek, kalbini murâkabe altında tutmak, bâtınî ilimlerle meşgul olmayı birinci planda tutmak ve bu

⁷⁴ Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 75.

⁷⁵ Bkz. Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 76-77; Kur'ân-ı Kerim'de cennet ve cehennemden bahseden bazı ayetler için bkz. Bakara, 2/24,25; Secde, 32/17; Hûd, 11/107.

⁷⁶ Bkz. Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 64.

⁷⁷ Hamedânî, *a.g.e.*, s. s. 57.

güzellikleri, mücâhede ve murâkabe ile elde etmeye önem göstermek de ahiret âlimlerinin alametlerindedir. Çünkü bu mücâhede, insana müşahede kabiliyeti verir. Kalp ilimlerinin inceliklerini bilmek ise, kalpteki hikmet pınarlarının coşkuyla akmasına vesile olur.⁷⁸

Kalbi, müşahede mekânı olan kul, artık dünyaya bağlanmaz. Zira dünyanın her şeyinden ayrılık, ölümlle birlikte gelir. Ölmeden önce, “*Rabb’ine dön*”⁷⁹ emrini herkes duyup, Allah’ın huzuruna gideceğine göre⁸⁰ müşahede ehli kişi, her an bu dönüşü tefekkür eder. Tefekkürü ahiretteki dirilmek olan kişi de, dünya ihtişamından, hile ve desiselerinden emin olur; sıfatı da hayâ olur.⁸¹ Bu makama ulaşan kişi dünyanın yanında ahiretten de vazgeçecek sevgiye yükselir. Zaten Allah Teâlâ bir kuluna rızasını lütfettikten sonra, cennetteki köşkler dahi o kulun beklentisi olmaktan çıkar.⁸²

Her daim ahiret fikri ile yaşamının en iyi yolu, Hz. Peygamber’in, “*Hesaba çekilmeden önce nefislerinizi hesaba çekiniz*”⁸³ çağrısına icabet etmektir. Bu da, melik olan Allah’tan korkup ürkererek (havf ve haşyetle) büyük arz için nefisleri ayn’e-l yakin müşahedesini ile bezemek suretiyle mümkün olur.⁸⁴ Her an, melik olan Allah’ın huzurunda olduğunu hesap ederek yaşayan kul -başta namaz olmak üzere- ibadetlerini, kıyamet gününde Allah’ın huzurunda duran ve bir aracı olmaksızın O’na münacat eden kişi edası ile icra edecektir.⁸⁵

Dünya ve ahiret hayatını mukayese eden Mevlânâ’ya göre, aslolan, akıbetdir. Bu nedenle, kulun tercihi de bu yönde olmalıdır. Bu, kökü o ruhanî bağda, dalları da başka bir yerde muallâk olan ağacın durumu gibidir. Akıbet, o meyveleri bahsedilen bağa götürür; çünkü kök o bağdadır. Eğer aksi olursa, görünüşte tesbih ve tehlil de

⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 177.

⁷⁹ Fecr, 89/28.

⁸⁰ Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, s. 81–82.

⁸¹ Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 75.

⁸² Sehlegî, *Kitabu'n-Nûr*, s. 115.

⁸³ Tirmizî, *Kiyâme*, 25.

⁸⁴ Bursevî, *Şerhu Şuabil İman*, s. 63.

⁸⁵ Bkz. Sühreverdî, *Avârifül-Mâarif*, s. 383.

etse, kökü bu âlemde olduğundan, onun tüm meyvelerini bu âleme götürürler. Her ikisi de o bağda olursa bu, nûrun-alâ-nûr olur.⁸⁶

3.1.6. Kaza ve Kadere İmanın İç Anlamı

İmanın önemli bir rüknü olan kadere inanmak, Allah'ın ezeli zâti ilminin, olmuş ve olacak her hadiseyi kuşattığını kabul etmektir. Herhangi bir şeyin, O'nun ilmi dışında kalması veya O'nun ilmi dâhilinde olmayan bir şeyin gerçekleşmesi muhaldir. Çünkü böyle bir durum, ilim değil cehalet olur ki Allah, böyle bir durumdan münezzehtir.⁸⁷

Sûfi bakış açısına göre kader, herhangi bir ekleme yapmaksızın, buldukları hale göre eşyayı planlamaktır. Kader inancının bir parçası olan kaza ise bilinenlerin, buldukları hal üzere kendilerinden verdikleri bilgiye göre, Allah'ın eşyadaki hükmüne denir.⁸⁸

Allah Teâlâ, her türlü fiilin kaynağında dolaylı ya da dolaysız olarak mevcuttur. Beşeri irade, son tahlilde, ilahi özgün irade ile anlaşılır. Kur'ân ayetlerinin işârî tefsirini yapan Kâşânî, “*Siz ancak Allah'ın dilediği kadarıyla dilersiniz*”⁸⁹ ayetini bu şekilde yorumlar. Kâşânî'ye göre insan, ancak Allah'ın dilemesi ile dileyebilir. İnsanın iradesinden önce Allah'ın iradesi vardır. Dahası, insanın iradesi kendi tezahür formlarında görünen (alâ mazâhirîhim), Allah'ın iradesinin ta kendisidir.⁹⁰

⁸⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, s. 189; Mutasavvıflar ahirete imanın bâtinî manasının yanında, ahiret hayatının durakları niteliğindeki ölüm, berzah, kıyamet, cennet ve cehennem gibi kavramların da bâtinî anlamlarından ayrı ayrı bahsetmişlerdir. Ahiret hayatına ait durakların bâtinî anlamları için bkz. İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, c. I, s. 73–81; Ancak, çalışmamızın asıl konusu ibadetlerin iç anlamı olduğundan, burada konumuza geçmeden önce –diğer iman esasları gibi– ahirete imanın iç anlamından da özetle bahsedilmiştir.

⁸⁷ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, c. I, s. 243-244.

⁸⁸ Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 296.

⁸⁹ İnsan, 76/30.

⁹⁰ Bkz. Lorry, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 88; Mehmet Çavuşoğlu anlatır: Hocam (A. Nihat Tarlan), bir gün bana, “*İrade-i cüz'iyeye bizim vehmimiz midir?*” diye sordu. Ben de cevaben dedim ki: Bir büyük sûfinin, “*Havâs için irade-i cüz'iyeyi kabul, avam için ise inkâr küfürdür*” dediğini işitmiştim. Bkz. Hayrettin Karaman, *Haturalar*, I-III, İz Yay., İstanbul, 2008, c. I, s. 368.

Allah'ın iradesinin kulun iradesinden önce olması, kulun sorumluluğunu kaldırmamakla birlikte, onun teslimiyet sahibi olmasına vesile olur. Kadere razı olmanın sebebi, kulun mahkûm, Allah Teâlâ'nın ise mutlak hâkim olmasıdır. O halde kulun, efendisinin hükmüne razı olması ve bahane ileri sürmemesi gerekir. Çünkü sırrını ancak seyyidi bilir.⁹¹ Allah'ın dilemesi ile kulun dilemesinin kıyaslandığı ayetin sonunda da, Allah'ın “*alîm*” ve “*hakîm*” olduğu belirtilmiştir. Bu durum ise, kadere imanın, Allah'ın hâkim isminin bir gereği olduğunu gösterir.

Kaderin Allah Teâlâ'nın hakîm isminin bir gereği olması, onun tevekkül kavramı ile birlikte değerlendirilmesinin sebeplerindedir. Zira sûfî anlayışa göre tevekkül de kendini kulluk denizine atıp, Rabb'ine gönül bağlaması ve kalben itminan bulmasıdır. Bunu başaran kişi, Allah verdiği şükür, vermediğinde ise sabretmeyi öğrenir. Kul, dürüst bir tevekkül ile mâsivâyâ kulluktan azat olabilir; ihlâsla, cezadan kurtulabilir; rıza ile de, hayatını hoş hale getirebilir.⁹² Tevekkülü tam olan kişi, kendisine ait rızkın da mutlaka kendisini bulacağı inancı ile hareket eder ve gönül rahatlığı ile lokmasını çiğner.⁹³

Tevekkülün hakikatini idrak eden kul, işlerini Allah Teâlâ'ya bırakmakla, ona tefviz etmek, yani tedbir ve ihtiyar karanlıklarından, ahkam ve takdir meydanlarına çıkmak sureti ile kalbini manevi ağırlıklardan kurtarır. Kul, zaten kısmetini değiştiremez veya kaybetmez; kısmetinde olmayan şeye de nail olamaz. Dolayısıyla onun kalbinin bunlarla sükûnete kavuşmuş ve Mevlâsının vaadi ile itminana ermiş olması gerekir.⁹⁴

Kadere imanın önemli neticelerinden birisi olan sabır da, çeşitli şekillerde gerçekleşir. Özellikle Allah'tan hayâ duyma, O'nu sevme, O'na teslim olma ve işleri havale etme noktasında gösterilen sabır, sabırların en güzeldir. Kaderin akışı içerisinde sükûneti bulmak, yaşanan her şeyi Allah'ın bağış ve lütfu olarak görmek Allah'a niyazda bulunma ve kaderle ilgili olarak O'nun hikmetini görme noktasında

⁹¹ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l- İman*, s. 145.

⁹² Attâr, *Tezkiretü' - Evliyâ*, s. 404.

⁹³ Attâr, *a.g.e.*, s. 566.

⁹⁴ Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 204.

işlerin nasıl güzel tasarlandığına şahit olmak ve onlarla imtihan edilme gayesine sahip olmaktır. Tüm bunlar da Allah Teâlâ'nın, "*Rabbin için sabret!*"⁹⁵ ve "*Rabbi'nin hükmüne sabret, muhakkak ki sen, bizim nezaretimizdesin*"⁹⁶ buyruklarının manaları kapsamındadır.⁹⁷

Kader konusunun önemli bir parçası olan sabır, musibetler karşısında gösterildiği zaman da, büyük önem taşır. Zira musibetler de, diğer olaylar gibi, Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak gönderilir. Abdülkâdir Geylânî (ö.562/1166)'ye göre Allah Teâlâ, bir kulunu seçme ve temizlemek isteyince onu her türlü hâle sevk eder, bela ve musibetlerle imtihan eder ve zenginken fakirliğe düşürür, rızık temininde de halka muhtaç eder. Daha sonra Allah o kulunu bu hallerden kurtarır, fakat bu kez halktan borç alma sıkıntısına düşürür; bundan kurtarır, rızıkını elinin emeği ile temin edebileceği bir kazanç verir. Bundan sonra Allah Teâlâ o kuluna, rızıkını kendisinden dili ile istemesi yolunu açar. Böylece kul, tüm ihtiyaçlarını Hakk'tan ister. Ancak sonra bundan da geçer, bu kez de ihtiyaçlarını Hakk'tan kalp yoluyla ister. Allah Teâlâ onun tüm işlerini üzerine alır ki bu, "*Şüphesiz ki benim velim (sahibim), kitabı indiren Allah'tır. O, bütün sâlih kullarına velilik eder, onları korur, gözetir, onların işlerini üzerine alır*"⁹⁸ ayetinin tecellisidir.⁹⁹

Sonuç olarak, kadere iman, bâtinî anlamda kavrayan kişi, bu itibarla, şükür ve sabır başta olmak üzere, birçok kavramı da derunî olarak kavrar. Bu bakış açısı ile musibetler karşısında da yakınmamayı öğrenir.¹⁰⁰ Hayatı boyunca tefekkürü kaza ve kader olan kişi, tüm kâinatta emin olur; onun sıfatı ise vefa olur.¹⁰¹

⁹⁵ Müddessir, 74/7.

⁹⁶ Tûr, 52/48.

⁹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 221

⁹⁸ Araf, 7/196.

⁹⁹ Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, s. 206.

¹⁰⁰ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 439.

¹⁰¹ Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayât*, s. 75.

3.2. İBADETLERİN İÇ ANLAMI

Dinî kavramların ve uygulamaların, görünen tarafları arkasında, bâtinî başka yönlerinin ve manalarının da olduğu, ilk bölümden itibaren yapılan değerlendirmelerden sonra ortaya çıkan, ortak bir husustur. Bu durum, bedeni gibi ruhu da bulunan insanda da, benzerî bir şekilde geçerlidir. İnsanın, bedeninin yanında bir de ruhunun, bir başka deyişle maddi varlığının yanında bir de manevi yönünün olması gibi, ibadetlerde de görünen şekillerin ötesinde onlara, bir iç anlam vermenin ve bâtinî yorum getirmenin eski bir geleneği bulunmaktadır. Bu alanla daha çok tasavvuf erbabı ilgilenmiştir.¹⁰²

İbadetlerin iç anlamları üzerinde durmak, yani onlara bâtinî yorum getirmek, bu vecibelere daha bir canlılık ve derinlik kazandırır. Böylece, sembolik ve şekilden ibaret gibi görünen bazı hareketler, insanın gönlünde ve kafasında yeni bir mana ve boyut elde etmiş olur.¹⁰³ Bu nedenle mutasavvıflar, bu manaları araştırarak, ortaya koymayı, ilimlerinin bir gereği olarak kabul etmişlerdir.

Sûfîlerin, ibadetleri imanın devamı olarak görmelerini ve tasavvuf düşüncesinin genel karakteristiğini birlikte düşündüğümüzde –daha önce de ifade edildiği gibi- mutasavvıflara göre ibadetlerin tamamının, aslında imanın tüm şartlarının ortak bir bâtinî manası olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁴ Ancak sûfîler, ibadetlerle ilgili genel değerlendirmeler yapmakla birlikte her bir ibadetin, hatta ibadetlerin tüm rükünlerinin, müstakil olarak da, bazı bâtinî manalar ihtiva ettiği görüşündedirler. Halvetiyye Tarikatı'nın Ahmediyye şubesinin Uşşâkiyye koluna

¹⁰² Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 9, İbadetlerdeki sembolik ifadelerle derin manalar yükleyenler sadece mutasavvıflar değildir. Ancak onlar, İslâm'ın bâtinî yönüyle diğer ilim erbabına göre daha çok ilgilendikleri için bu konuda ön plana çıkmışlardır. Sûfî çevrelerin dışında da çoğu zaman sembollerden bahsedenler olmuştur. Bunun sebebi dinin, soyut gerçekliklerin en çok dile getirildiği alan olmasıdır. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 235; Bununla birlikte bizim çalışmamızın esas konusu, ibadetlerin iç anlamları ile ilgili olarak, sadece tasavvuf çevresinin görüşlerini içine aldığından, çalışmamızda diğer ilim mensuplarının bu konudaki yorumlarına yer verilmeyecektir.

¹⁰³ Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, Mavi Yay., İstanbul, 2004, s. 7.

¹⁰⁴ İmanın tüm esasları gibi ibadetler de, özü ve amacı itibarıyla, kulun, Allah'ın üstün kudreti karşısında aczini itiraf etmesi, kendini kuşatan sonsuz zaman dilimi ve uçsuz bucaksız varlıklar âlemi içerisinde konumunu bilip, ona göre tavır almasını sağlar. Bu ruh halinde ibadetler, Allah ile insanların iletişim kurması demek olduğundan, neticede, bireyin mutluluğuna, kendisini tanımaya ve kendisiyle ve toplumla barışık yaşamasına, bunun devamında da toplumsal huzur ve barışın kurulmasına hizmet eder. Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 158.

mensup, XVII. yüzyılın meşhur mutasavvıflarından Câhidî Ahmed Efendi (ö. 1070/1659)'ye göre, ibadetlerin her birinin bir hakikati, bir de sırrı vardır. İbadetlerin zâhirî taraflarının yanında, bu hakikat ve sırların bilinmemesi, ibadetleri cansız beden konumuna getirmek anlamına gelir. Zira tüm amellerin, kendisine göre bir ruhu vardır.¹⁰⁵

İbadetlerin ortak amacı kulluk olmasına rağmen, onların her birisi için farklı bâtinî manalardan bahsedilmesi, onlardan hedeflenen hususların muhtelif oluşlarıyla yakından ilgilidir. Diğer bir deyişle, ibadetlerin her birinin farklı derunî manalar ihtiva etmesinin, bazı hikmetleri mevcuttur. Zaten ibadetlerin her birinden değişik manalar hedeflenmemiş olsaydı, onların uygulanış biçimlerinin de farklı şekillerde olmasının bir anlamı kalmaz ve ibadet deyince kastedilen şey, tek tip bir ritüel olurdu. Oysa dinde her nefsî eğilime, her kötülük temâyülüne ya bir istidat, ya da özellikle ona tahsis edilmiş bir uygulama tekâbül etmektedir. Örneğin oruç, açgözlü, dünyaya düşkün (behimî) kuvvetin husumet ve egemenliğini ortadan kaldıran bir özelliğe sahip iken; namazı ikame etmek, bedensel rahatlıklardan alınan hazların terk edildiğini, cismani organlarınsa yorulduğunu gösterir. Onun bu özelliği de diğer farz ibadetlerin anası olması ile ilgilidir. Şu halde şayet namaz varsa, diğerleri de peşinden gelir.¹⁰⁶

Sûfî çevrenin, ibadetlerin bâtinî ile ilgili yaptıkları yorumlar – zâhirî ahkâma muhalefet etmek gibi bir niyetle yapılmasa bile- bazen, zâhirî ilim mensuplarınca yanlış anlaşılabilir boyutlara ulaşmıştır. Örneğin, hac ibadeti ile ilgili olarak yaptığı bir değerlendirmede Muhammed b. Fadl (ö.329/940), müşahede halinde Allah'ı kalpte temaşa etmeyi talep etmediği halde dünyada O'nun hanesini talep eden kişiyi eleştirir. Çünkü Allah'ı talep eden, müşahede halinde O'nu kalbinde mutlaka

¹⁰⁵ Hamdi Kızıler, “Câhidî Ahmed Efendi'nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtinî Yorumları”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı, 17, (151–159), Ankara, 2006, s. 152–153.

¹⁰⁶ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 105; Bazı mutasavvıflar, sadece ibadetlerin iç anlamları ile ilgilenmekle kalmamış, diğer dinî uygulamaların ifade ettiği bâtinî manaları da tasnif etmişlerdir. Ancak bunlardan bahsetmek de maksadımızın dışına çıkmak olacağından, mutasavvıfların, ibadetlerin dışındaki dini uygulamalarla ilgili bâtinî yorumlarına yer verilmeyecektir. Tasavvuf düşüncesinde, cihad, iyiliği emretmek – kötülükten sakındırmak, istikamet, helal yemek, Allah için sevmek vb. kavramların bâtinî anlamları için bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 449.

bulur. O halde Allah'ın senede bir kez baktığı bir taşı ziyaret farz ise, her gün 360 defa nazar ettiği kalbi ziyaret etmek, farz olmaya daha layıktır.¹⁰⁷

Muhammed b. Fadl (ö.319/932)'ın, hacca gidenlerin özel bir saygı ile selamladıkları Hacerü'l-Esved ile ilgili bu yorumu, dinin bazı zâhirî ahkâmına muhalif görünse de, ulaşılmak istenen nokta, şeriat ehlinin amaçladığından farklı değildir. Buna rağmen sûfiler, yaptıkları açıklamalar ile sûfi olmayan kesimlerce bazen yanlış anlaşılımlardır. Bu durum zamanla, onların kendilerine has olan bilgileri ifade etmek için, özel bazı terimler kullanmalarını gerektirmiştir. Tasavvuf ricâli, maksatlarını rumuzlu bir şekilde ifade eden terimleri kullanmakla, sûfi olmayanların, kendilerini yanlış anlamalarını önlemeye çalışmışlardır.¹⁰⁸ Onlar, böyle yapmakla, sadece kendi çevrelerinin anlayacakları, bir terminoloji de geliştirmişlerdir.

Mutasavvıflar, ilimlerinden bahsederken, sembollere başvurmakla kalmamış, bâtinî yorum yapmanın başka bazı kurallara da riayet etmekle mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Onlar, Kur'ân ayetlerini işârî anlamda yorumlayanlar başta olmak üzere, bâtin ilmiyle meşgul olanlardan, şu dört hususa riayet etmelerini isterler:

- 1- Bâtin mananın, zâhir manaya aykırı olmaması,
- 2- Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir şahit (delil) bulunması,
- 3- Bu manaya şer'î ve akli bir muarızın bulunmaması,
- 4- Bâtin mananın, tek mana olduğunun ileri sürülmemesi.¹⁰⁹

Tasavvuf ehlinden olduğunu söyleyip de zâhirî veya bâtinî ahkâmdan bir ya da fazla hususa riayet etmedikleri için bâtin ilmini yanlış anlayanların hatalarından, önceki bölümlerde bahsedilmişti. Sûfi geçinen, ancak tasavvufun yöntemlerini yanlış kullanan bu kişilerin söyledikleri bir tarafa bırakılırsa, bâtinî ilim ehlinde bulunması

¹⁰⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 471.

¹⁰⁸ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 132; Esasında, iman ehli arasında farklı idrak düzeyleri vardır. Yalnızca harici ilme sahip olanlar, dinin zâhirî biçimlerini anlayabilirler. Örneğin böyle kişiler, metnin kelime anlamını anlar ve bu anlayış düzeyini esas kabul edebilir. Bâtinî ilme sahip olanlar ise onu, kalp bağlamında anlarlar. Böylece amelin zâhirî biçimlerinin arkasındaki Bâtinî, sembolik anlamlarını kavrayabilirler. Frager, *Kalp, Nefs, Ruh*, s. 55.

¹⁰⁹ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 10.

gereken vasıflara sahip gerçek mutasavvıfların, ibadetlerle ilgili bahsettikleri bâtinî manaların da, azımsanmayacak boyutta olduğu görülecektir. Bu nedenle, ibadetlerin iç anlamları ile ilgili olarak tasavvuf çevresinde yapılan yorumların ayrı başlıklar halinde açıklanmasına ihtiyaç vardır.

3.2.1. Temizliğin İç Anlamı

Bütün semavî dinlerde olduğu gibi İslâm'da da ibadetlerdeki esas amaç, Allah'ın rızasını elde etmektir. Bununla birlikte ibadetlerde kişisel ve toplumsal birtakım hikmetler de mevcuttur. Öyle ki, daha önce de ifade edildiği gibi, İslâm'daki dinî uygulama ve ibadetlerden her birisi, kalbin bir veya daha çok sayıda hastalığına karşılık gelmek gibi bazı hikmetler içerir. Bu açıdan her ibadet, farklı bir manevî temizliktir. Bununla birlikte, uygulandığı itibarıyla bizzat beden temizliği içeren ibadetler de mevcuttur. Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'de, namaza kalkan kişinin abdest almak niyeti ile yüzünü, ellerini ve ayaklarını yıkayıp, başını da mesh etmesini; cünüp olan kişinin ise gusül almak niyeti ile tüm vücudunu yıkamasını emreder.¹¹⁰

İslâm âlimleri, temizlik ile ilgili ayetin ifadesinden yola çıkarak, ibadet maksadı ile yapılan temizliği iki kısma ayırmışlardır. Bunlar, “*taharet-i suğrâ*” ve “*taharet-i kübrâ*” olarak isimlendirilir. Bunlardan birincisi ile abdest, ikincisi ile de gusül kastedilmektedir. Her iki abdest de kişiyi, “*hades*” olarak adlandırılan hükmî kirlere arındırır. Bununla birlikte “*taharet-i suğrâ*”, abdestsiz olmak anlamındaki küçük hadesten; “*taharet-i kübrâ*” ise, cünüplük hali ile oluşan büyük hadesten temizlenmektir.¹¹¹

Maddî anlamda olmadığı halde hükmî olarak var kabul edilen kirlere arındırıcı ve ibadete hazırlık amacıyla yapılan abdest ve gusül gibi temizlikler bu özellikleri ile müstakil olarak da, birer ibadettir. Çünkü onlar da Allah Teâlâ'ya yakınlık amacı ile yapılmaktadır. Böyle olabilmesi için gereken şart ise, bu tür

¹¹⁰ Bkz. Mâide, 5/6.

¹¹¹ Bkz. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, c. I, s. 263–264.

temizliklerden önce abdest veya gusle niyet edilmesidir. Bu şekilde alınan abdest veya gusül ile namaz kılınması da şart değildir.¹¹²

Temizliğin, abdest veya gusül için niyet edildiği takdirde müstakil bir ibadet haline gelmesi ve Allah'a yakınlık kuran bir araç olması, sûfi çevrenin, bu konu üzerinde hassas bir şekilde durmalarında ve her iki ibadetin de inceliklerini araştırmalarında etken olmuştur. Çünkü onlara göre temizlik, bu özelliği ile birtakım iç anlamlara sahiptir. Sûfiler, bu bakış açısı ile aslında, “*Temizlik imanın yarısıdır*”¹¹³ hadisinde de ifade edildiği gibi, temizlikten, sadece su ile temizlenip atılan kirlerin kastedilmediğini belirtirler. Zira su ile maddî kirler temizlense dahi, bâtın kirlerle dolu olduğu halde, böyle bir zâhirî temizliğin, imanın yarısı olması uzak bir ihtimaldir.¹¹⁴

Gerek abdest, gerekse boy abdesti, maddî birer temizlik ameliyesi olsa da, bunlar özü itibarıyla sembolik hareketlerdir. Suyun bulunmadığı veya su kullanmanın sakıncalı olduğu durumlarda abdest veya boy abdesti yerine toprakla “*teyemmüm*”¹¹⁵ edilmesi de, bu düşünceyi desteklemektedir.¹¹⁶ Esas olan, Allah'ın huzuruna çıkmadan önce, manevî temizlik sağlamayı, hedef haline getirmektir.

Teyemmüm, onu abdestin yerine yapanın abdestinin, gusül abdesti yerine yapanın da gusül abdestinin yerine geçeceğinden, kişiyi, hangisinin yerine yapmışsa onun temizleyeceği hadesten temizlemiş olur. Teyemmümün abdeste bedel sayılmasının bir sebebi de, teyemmüm yaparak temizlenen insanın topraktan yapılmış olmasıdır. Teyemmümde başın mesh edilmemesinin hikmeti ise, suyun

¹¹² Bkz. Mekkî, *Ta'arruf*, c. III. s. 301.

¹¹³ Müslim, *Tahâre*, 1.

¹¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I. s. 318; Özellikle bu hadisten yola çıkarak değerlendirildiğinde bazı sûfiler, temizlikten kastın, sadece kötü ahlâktan temizlenmek olduğunu dahi söylemişlerdir. Bkz. Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 153; Ne var ki abdest ve gusül gibi farz olan temizlik çeşitleri, maddî temizlik de sağladığından, bu yorum, tek taraflı kalmaktadır.

¹¹⁵ Teyemmüm, abdest almak veya gusletmek için, su bulunmadığı durumlarda, bunların yerine, niyet edildikten sonra toprak veya toprak cinsinden herhangi bir nesneye, iki defa eller vurularak, birincisinde yüzü, ikincisinde de kolları mesh etmek sureti ile yapılan ibadettir. Bkz. Şentürk – Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 100–103.

¹¹⁶ Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 39; Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 15.

vuslat, toprağın da ayrılık için olmasıdır. Başına felaket gelen kişinin başına toprak saçılmasının hikmeti de budur.¹¹⁷

Su ve toprak ile yapılan hükmî temizlikler arasındaki uygulanış farklılıklarına rağmen, temizliğin her çeşidi, ibadete hazırlama itibarı ile aynı maksatlara hizmet eder. Temizliğin, uygulamalarının farklılığıyla birlikte, ortak bazı amaçlar için yapılması, görünen tarafının arkasında, manevî bazı yönlerinin bulunduğunu da ortaya koyar. Onun, kişinin maneviyatını etkileyen bu yönü ise, hadis-i şerifte, “*imanın yarısı*” olarak anlatılan tarafıdır. Başka bir deyişle, ibadet amacı ile yapılan temizliğin, bu şekilde toprakla da yapılabilir olması, aslında onun, “*maddî temizlik*” sağlamanın ötesine geçtiğini gösterir. Bunu hisseden kişi, yıkanmaktan en önemli kastın, aslında, Allah’ın huzuruna çıkmadan önceki “*arınma*” olduğunu hatırlar ve bu şekilde namaza niyet eder.¹¹⁸

Maddî temizliğin, kişiye bâtinî arınma aracı olabilmesi için, birtakım temizlik basamaklarından geçilmesi gerekir. Maddî temizlikten manevî temizliğe geçişi derecelendiren Gazzâlî’ye göre bu, dört aşamalı bir geçiştir. Bunlar: 1) Zâhirî necaset ve pisliklerden temizlenmek, 2) Azaları, günahlardan temizlemek, 3) Kalbi, kötü hasletlerden temizlemek, 4) Sırrı, mâsivâdan temizlemektir. Temizlenmenin bu son derecesi, sadece peygamberlere ve sıdıklara mahsustur.¹¹⁹

Maddî temizlikle gelen bâtinî arınma, kişinin makamına göre muhtelif seviyelerde olsa da, yapılan değerlendirmelerden sonra, sûfilerin nazarında temizliğin iki ana şekli bulunduğunu söylemek mümkündür. Zâhirî (bedenî) temizlik, bâtinî (kalbî) temizlik. Zâhirdeki temizlik, namazın sahih oluşunun şartı iken; kalpteki temizlik, marifetin gerçekleşmesi için gereklidir. Bu yönüyle her iki temizlik de, marifet zincirinin halkalarıdır. Zâhirsiz bâtin olamayacağına göre, bunlardan ikincisinin gerçekleşmesi de birincisinin varlığına bağlıdır. O halde maddî temizlik de, manevî temizlik gibi önemlidir.

¹¹⁷ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 108.

¹¹⁸ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 160.

¹¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 318.

Maddî temizlik için su gerekir. Karışık, kirli, kullanılmış su ile temizlik yapmak caiz değildir. Kalp temizliği için ise halis ve saf bir tevhit gereklidir. Bunun, karışık ve dağınık bir itikat ile gerçekleşmesi çok zordur.¹²⁰

Temizliğin birinci yönü olan zâhirî uygulaması, onun şer'î ahkâmından bahseden kitaplarda anlatılır. Buna göre elbisesini, bedenini ve namaz kılacağı yeri, necaset kabul edilen şeylerden arındıran kimse bu şartları yerine getirmiş olur. Temizliğin diğer yönü ise, rûhun ve kalbin, çirkin ahlâki vasıflardan ve mâsivadan arınmasıyla gerçekleşir.¹²¹ Şu halde, zâhirin temizliği, su ile yapıldığından bedenden necis bir şey çıktığında onu su ile yeniden sağlamak mümkündür. Bâtının temizliği ise, haset, kin, kendini beğenme, kibir, gıybet ve yalan gibi kötü fiillerle bozulduğundan onu yeniden sağlamak için ihlâslı bir tevbe, pişmanlık ve inâbenin yenilenmesi¹²² gerekir.

Zâhirî temizlik ve abdest, ibadette ilk mertebedir. Bâtınî temizliğin ilk adımı olan tevbe ise, bu yolda ilerleyen sâlikin ilk makamıdır.¹²³ Bu nedenle abdestle Hakk kapısına yönelenler, dış ve iç abdestine sahip olmayı hedeflemelidir. Zâhirle yetinen kimse için, dış temizlik yeterli gelebilir. Ancak kalbi ile de yakınlık elde etmek amacıyla olan kişinin, tevbe ile bunu yapması gerekir.¹²⁴

Nefs ve kalp temizliğine maddî temizlikten daha çok vurgu yapan sûfilere göre, temizliğin bu şekliinden kasıt, kalbin saflaştırılması ve ruhun pak, nefsin temiz hale getirilmesidir. Mutasavvıflar, necasetten taharet denilen temizliği, maddî temizliğin; hadesten taharet olarak isimlendirilen itibarî temizliği de, manevî temizliğin simgesi olarak görürler. İlk sûfilerden itibaren “zâhirî taharet” ve “bâtınî taharet” gibi ifadelerin kullanılması¹²⁵ da, temizliğin bâtınî yönünün, en az görünen yönü kadar ön plana çıkarıldığını gösterir. Çünkü dış temizlik içe nüfuz eder ve dış içe her zaman etki eder.¹²⁶

¹²⁰ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 425–426.

¹²¹ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 154.

¹²² Abdülkâdir Geylânî(ö.562/1166), *Sırru'l-Esrâr*, Ter. Mehmet Eren, Gelenek Yay, İst, 2006, s. 66.

¹²³ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 429.

¹²⁴ Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, s. 13.

¹²⁵ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 15.

¹²⁶ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 42.

Sûflerin temizlik anlayışları ve ilimlerinin genel karakteristiği birlikte değerlendirilirse, esasında onların maddî temizliğe, manevî temizliğe ulaştırıcı bir araç olduğu nispette önem atfettikleri söylenebilir. “Allah sizin dış görünüşünüze bakmaz, fakat kalplerinize ve amellerinize bakar”¹²⁷ hadis-i şerifinde de, bu hususa bir ima olduğu söylenebilir.

Normal bir beden temizliği yaparken bile abdest ve ya da gusül yapılmasının sünnet oluşunu temelinde de bu ince nokta vardır. Çünkü namaz kılmayacağı halde abdest azalarını yıkamak veya cünüp olmadığı halde bütün bedeni yıkamak, yalnızca zâhirî temizlik sağlar. Oysa böyle bir temizlikten sonra abdest almak veya gusül yapmak, kişinin kendisini temizlemesine de yardımcı olur. Çünkü maddî temizlik yapmak ve kişinin kendini temizlemesi arasında fark vardır. “Mü’min, kirli olabilir; fakat asla necis olamaz” sözü, bu düşüncüyü açıklamaktadır. İslâm, temizliğe ve sağlığa önem veren bir dindir. Bununla birlikte O’nun, temizliğin bânîna verdiği önem daha derindir.¹²⁸

Sûfler temizliğin, yukarıda zikrettiğimiz bânî yönüyle daha çok ilgilenmişlerdir. Ancak onlara göre, kalp temizliğinin beden temizliğinden önemli olması, özellikle abdest ve gusül gibi, aynı zamanda bedenî temizlik içeren ibadetlerin zâhirinin yerine getirilmemesini meşru kılmaz. Abdest alan kişi, abdestin tüm şartlarını yerine getirmelidir. Ancak bunların manalarının farkında değilse gaflet içindedir. Bu şekilde, ibadetlerin zâhirî şartlarına riayet edip, onların bânî anlamlarının farkında olmayan kişinin de, gönül kapısı kapalıdır. Bu nedenle gerçek anlamda abdest, bu hususlara dikkat edilerek alınan abdesttir.¹²⁹

Gazzâlî, zâhirî temizliğe riayet ettiği halde bununla yetinen kişiyi, evinin dışını badana ettirip temizlediği halde, içini silmeden, süpürmeden pisliklerle dolu halde bırakıp, sonra da padişahı evine davet eden kişiye benzetir. Böyle bir kimse, padişaha karşı küstahlık yapmış, bu nedenle de cezayı hak etmiştir.¹³⁰

¹²⁷ Müslim, *Birr*, 32,33; İbn Mâce, *Zühd*, 9.

¹²⁸ Annemarie Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İst., 2004., s. 132.

¹²⁹ Kızıler, “Câhidî Ahmed Efendi’nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bânî Yorumları”, s. 155.

¹³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 344.

Maddî temizliğin, kalp temizliği ile anlam kazandığını gösteren bir rivayete göre Şiblî, bir gün camiye gitmek üzere abdest alır. Ancak hâtiften bir ses ona, “*Zâhirini yıkadın ama kalp safası nerede?*” diye sorar. Bu olaydan sonra Şiblî'nin tüm mülk ve mirasını bağışladığı ve bir tek elbise ile bir yıl geçirdiği anlatılır. Şiblî, bir süre sonra Cüneyd-i Bağdâdî'ye gittiğinde Cüneyd, yaptığı temizliğin gayet faydalı bir temizlik olduğunu belirtmiş ve kendisine, “*Allah seni daima temiz kılsın*” demiştir.¹³¹

Kur'ân'ı Kerim'in, “...ve “(Mescid-i Nebî'de) temizlenmek isteyen adamlar vardır, şüphesiz ki Allah temiz olanları sever”¹³² mealindeki ayeti, kalbin saf ve nurlu olmasının, temizlikten kastedilen önemli manalardan biri olduğunu gösterir. Çünkü bu, aynı zamanda (ayette bahsedilen) suffa ehlinin vasıflarındandır.¹³³ Zâhirin pis olan şeylerden arındırılması gibi, bânının da -kalbi aşağı ve basit duygulardan uzaklaştırmak suretiyle- temizlenmesi gerekir. “*O adamlar ki, ne ticaret ne de alışveriş kendilerini Allah'ı zikretmekten alıkoyar*”¹³⁴ ayeti, bu vasfı kazanmış kişilerden bahseder.¹³⁵

Bedenî temizliğin kalbî temizliğe ulaştırması, birtakım şartların yerine getirilmesi ile mümkündür. Namaz kılmak için abdest almanın şart olması, buna örnektir. Çünkü abdesti sadece maddî temizlik olarak algılayanlar, bedenlerini temizledikleri halde, ruhlarını arı hale getiremez; namazın hakikatini de idrak edemezler. Abdest, tevbenin remzidir, tevbe de abdestin sırrıdır. Remizden sırra intikal edemeyenler, abdestin manasını, mahiyetini, hikmetini ve gayesini kavrayamazlar. Tasavvufta manevî yolculuğa yeni giren kişilere önce abdest aldırılıp sonra tevbe ettirilmesi de, önce zâhirî ve bedenî, sonra da bânî ve rûhî temizliğin mevcut olması gerektiğini göstermek içindir. Böylece abdest, manası olmayan bir hareket şekli olmaktan çıkarak ahlâkî ve rûhî temizliğin sembolü haline gelmiş olur.

¹³¹ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 428.

¹³² Tevbe, 9/108.

¹³³ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 55–56.

¹³⁴ Nûr, 24/37.

¹³⁵ Uludağ, *Keşfü'l-Mahcûb Girişi*, s. 63.

3.2.1.1. Abdestin İç Anlamı

Genel anlamda maddî temizlik, tasavvuf düşüncesinde birtakım iç anlamlar ihtiva etmektedir. Önceki kısımda, temizliğin bu yönüyle ilgili değerlendirmelere yer verildi. Ancak hem maddî temizlik sağlayan, hem de müstakil birer ibadet olması yönüyle, kendilerine has iç anlamlar da taşıyan abdest ve gusülden ayrıca bahsedilmeye ihtiyaç vardır. Çünkü her iki ibadet de, temizlik olmanın yanında farklı icra ediliş biçimleri ile bazı bâtinî manaları temsil eder. Hükmî kirlerden arındırdığı için abdest, namazın; gusül de cünüplükten kurtulmanın birer şartı olmuştur. Sadece bu durum bile, bu iki abdestin, farklı derûnî manalar içerdiğini gösterir.

Taharet-i suğrâ olarak da isimlendirilen¹³⁶ abdest, Arapçadaki “*vudû*” kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. “*Abdest*”, Farsça’da el suyu manasında¹³⁷ iken, Arapça karşılığı olan “*vudû*”, sözlükte, temizlik ve güzellik¹³⁸ gibi anlamlara gelir. Abdestin, bir fıkıh terimi olarak manası ise, bazı dini ibadetleri yerine getirmek için, dirseklere kadar elleri yıkamak, yüzü yıkamak, başın dörtte birini mesh etmek ve topuklar dâhil olmak üzere ayakları yıkamaktan ibaret olan temizlik ameliyesidir.¹³⁹

Mutasavvıflar, “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh edip topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın*”¹⁴⁰ ayetinin gereği olarak, şer’î ahkâmına riayet ederek abdest alınması gerektiğini belirtirler. Bu, abdestten kastedilen ilk husustur ve onun zâhirî zorunluluğudur. Ancak, sûfilerin asıl üzerinde durdukları, abdestle çirkin sıfatlardan ve kötü ahlâktan nasıl temizleneceği ve bâtin güzellığının nasıl kazanılacağı gibi hususlar olmuştur. Abdestin bu yönü, bâtinî abdest olarak da değerlendirilebilir. Abdest, Hakk’a yönelmeye bir hazırlıktır. Hakk kapısına yönelenler, dış ve iç abdestine sahip olmayı hedeflemelidir. Zâhirle yetinen kimse için dış temizlik yeterli

¹³⁶ Bkz. 111. dipnot.

¹³⁷ Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 16.

¹³⁸ Şentürk – Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 82.

¹³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 61.

¹⁴⁰ Mâide, 5/6.

gelebilir. Fakat ruhu ile de yakınlık elde etmek amacıyla olan kimsenin, içini de temizlemesi gerekir.¹⁴¹

Tasavvuf erbabı, bâtinî arınmanın zâhirî arınmadan daha değerli olduğunu ispatlamak için, asr-ı saadette yaşanmış bazı olayları, delil olarak naklederler. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Ömer, şaraptan sakınmadıklarını bildiği halde, Hıristiyanlardan birine ait bir kabı yıkayarak, ondan abdest almıştır.

Hz. Peygamber'in ashabı da bazen, seccade sermeden yerde namaz kılar, yalınayak yolda yürür, uyuyacakları zaman bazen altlarına bir şey sermezdi. Sûfilerin durumları da bu rivayetlerde bahsedilenlerle benzerlik arz eder.¹⁴² Bir başka deyişle sûfîler bazen, ibadetin şeklen yerine gelmesi için ruhsatlarla yetinebilmişlerdir. Ancak onlar ibadetin abdestin meyvesi olan bâtinî temizliği elde etme hususunda daha titiz davranırlar. Abdestte de durum bu şekildedir. Bu bakış açısına göre, abdest alırken özellikle manevî kirlilerden temizlenmek, hedef alınmalıdır. Bu esnada, geçmiş hatalardan pişmanlık duyarak, gelecek için iyi kararlar alınabilir. Kişinin, pişmanlık duyarak geçmişini temizlemesi de tevbe ile mümkündür.

İyi ve kötü işler organlarla yapılır. El işler, yapar, yıkar ve yazar; ağız yer içer, iyi-kötü sözler söyler, konuşur; burun koklar, gözler görür, kollar saldırır ve yakalar; kulaklar işitir ve dinler; ayaklar ise sahiplerini pek çok yere götürür. Bütün bu organlar bazen günah ve yasak sınırını aşabilir. Kişi, abdest sırasında içinden okuyacağı dualarla, söz konusu edilen olumsuz hareketlerin etkisinden kurtulmaya çalışabilir. Abdest almak isteyen kimsenin, önce niyet etmekle, bu temizliğe rûhî-manevî olarak hazırlanması;¹⁴³ daha sonra da, abdestini titizlik içerisinde alması gerekir. Zira abdest, ruhun arınmasının simgesidir.¹⁴⁴ Simgesi olduğu şeyin önemi, ona da önem verilmesini gerektirir.

¹⁴¹ Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, s. 34.

¹⁴² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 372.

¹⁴³ Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*", s. 10.

¹⁴⁴ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 173.

Namazın şartı olma hasebiyle abdestin kendisi, bazı derunî manaları temsil ettiği gibi, onun farz veya sünnet olan rükünleri de özel bazı bâtinî manaların sembolüdür. Şu halde abdest alarak arınmanın zirvesini yaşamak isteyen kişi, onun rükünlerinin iç anlamlarını da hissetmek durumundadır:

3.2.1.1.1. Abdestin Farzlarının İç Anlamı

3.2.1.1.1.1. Elleri Yıkamak

Abdestin farz kılındığı ayette geçen ilk rükün yüzü yıkamak¹⁴⁵ olduğu halde abdeste elini yıkayarak başlamak sünnettir.¹⁴⁶ Ancak ayette geçen “*ile’l-merâfik*” ifadesi, elleri yıkamaktan kastın dirseklere kadar olan kısmın yıkanması olduğunu gösterir.

Eller, kişinin dış dünya ile olan ilişkilerinde en çok kullandığı organlardır. Kişi, birçok işi eliyle yapar ve nesnelere eliyle dokunur. Abdest alırken de diğer organlar elle yıkandığına göre temizlik yapacak olan ellerin de temiz olması, hikmet gereğidir. Mutasavvıfların, elleri yıkamanın iç anlamı ile ilgili yaptıkları yorumlar, ellerin bu özelliğini hesap ettiklerini gösterir. Câhidî, eserinde elleri yıkamanın, kişinin sahip olduğu tüm kuvvetlerini riyazet, mücâhede ve takva suyu ile yıkayıp; heva ve hevesten kurtularak sâlih amel işlemesi manasına geldiğini yazar.¹⁴⁷

Abdestin ilk rüknü olan elleri yıkamanın manasının bu denli geniş tutulması, nefsin her bir kuvvetinin takva ile dengelenmesinin önemini de ima eder. Bir bakıma bu durum, nefsin taşkınlıklarının giderilebileceği bir ibadet veya herhangi bir ibadetin içerisinde bir rükünün muhakkak bulunacağını gösterir. Bundan sonraki hal ve hareketler, çizilen bu dengeyi korumaya yönelik olarak sürdürülecektir.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Bkz. Mâide, 5/6.

¹⁴⁶ Şentürk – Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 87.

¹⁴⁷ Câhidî, *Kitâbu’n-Nasîha*, vr. 22b.

¹⁴⁸ Kızıler, “*Câhidî Ahmed Efendi’nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtinî Yorumları*”, s. 154.

Sûfîyyeye göre iki eli yıkamak, her iki dünyaya olan yanlış bağlılığı ve ilişkisi yok eder.¹⁴⁹ Ellerini yıkarken, dış dünya ile bağ kurduğu bu organlarını doğru istikamette kullanıp kullanmadığını tefekkür eden kişi, gerçekte de günahlara bağlılıktan uzaklaşır. Ellerin bu tefekkür ile yıkanması, gafleti ve dalgınlığı da yok ederek, insanı uyanık ve dikkatli hale getirir.¹⁵⁰ Gaflet ve dalgınlığın önlenmesi ise, dünyaya karşı aşırı sevginin azaltılması ile mümkündür. O halde eller yıkanırken kalbin de, bu aşırı bağlılıktan yıkanması gerekir.¹⁵¹

Mutasavvıfların bir kısmı, elleri yıkarken tüm nasip ve hazlardan tasarrufun kesilmesi gerektiğini¹⁵² belirterek bu çerçeveyi biraz daha genişletmişlerdir

Kişinin abdestte ellerini yıkarken, “*Allahım! Senden uğur ve bereket diler, uğursuzluktan ve felaketten sana sığınırım*”,¹⁵³ sağ ve sol kollarını yıkarken de sırayla, “*Allahım! Beni defteri sağ tarafımdan verilenlerden eyle, hesabımı kolay kıl*” ve “*Allahım! Beni defteri sol tarafından verilenlerden eyleme*”¹⁵⁴ dualarını okuması, onun bu manaları idrak etmesinde önemli bir araç olacaktır.

3.2.1.1.1.2. Yüzü Yıkamak

Abdest alırken yüzün farz olarak yıkanması, maddi temizlik sağlamanın yanında, diğer rükünler gibi, iç temizliği de sağlar. Bu anlamda yüzü yıkamak, bazı bâtinî manaların da sembolüdür. Yüz, dış dünyada, kişinin aynası gibidir. İnsanlar, yüzleri ile tanınır. Yüzün döndüğü tarafısa sahibinin yön tercihi ile ilgili önemli bir göstergedir.

Sûfîyyeye göre de abdestte yüzü yıkamak, abdest alan kişinin mecazî anlamda yönünü seçmesi gerektiğini ifade eder. Kişi, yüzünü yıkamakla artık

¹⁴⁹ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l- İman*, s. 106.

¹⁵⁰ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 77.

¹⁵¹ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 12.

¹⁵² Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 427.

¹⁵³ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 20.

¹⁵⁴ Demirci, *İbadetlerde Manevi Boyut*, s. 30.

Hakk'dan başka şeylere yönünü çevirmemeye söz vermelidir.¹⁵⁵ Yönünü Hakk'a çevirmek için de, tevbe ve istiğfar ile sağlam bir başlangıç yapmak gerekir. Sûflerin bu bakış açısına göre yüzü yıkamak, tevbe ve istiğfar suyu ile dünyaya yönelişi bırakmayı ve yersiz konuşmayı terk etmeyi ifade eder.¹⁵⁶

Abdest alan kimsenin, yüzünü yıkadıktan sonra alışık olduğu ve ünsiyet ettiği dünyalık şeylerden yüz çevirmesi gerekir.¹⁵⁷ Bu sayede gaflet uykusundan uyanan kişi, yüzünü yıkamanın, nefsin kötü sıfatlarını faydalı ilim ile yıkamak; böylece süflî benliği yok etmek ve mâsivâ tozunu can yüzünden silmek demek olduğunu idrak eder.¹⁵⁸

Abdest almak sıradan bir temizlik olmadığına göre, abdest alırken yüzün yıkanması da böyledir. Ancak, yüzü yıkamanın bahsedilen manalarını idrak edebilmek ve bu tefekkürü desteklemek için bu esnada, “*Mevlâm! Senin dostlarının yüzlerinin ağaracağı gün, yüzümü ağart, o sırada benim yüzümü kara çıkarma*”¹⁵⁹ duası okunabilir.

3.2.1.1.1.3. Baş Mesh Etmek

Abdest alırken bazı organların yıkanması, maddî temizlik de sağladığı için bu durum, abdest uzuvlarını yıkanmanın sembolik manaları olduğu tezini ortaya koyan mutasavvıfların işlerini güçleştirebilir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere; teyemmümün, maddî temizlik sağlamadığı halde hükmî temizlik aracı olması gibi, abdestte de, bazı organların mesh edilmesi, bu uygulamaların her birinin sembolik anlamları olduğu hususunu daha net bir şekilde açıklar. Zira mesh etmekle tam bir zâhirî temizlik sağlanmaz. O halde bu rükünlerin her birinin farklı birer anlamı olmalıdır.

¹⁵⁵ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 12.

¹⁵⁶ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 106.

¹⁵⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 427.

¹⁵⁸ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 22b.

¹⁵⁹ Demirci, *a.g.m.*, s. 10.

Sûfîler, abdest ayetini açıklarken mevzubahis sembolizme çokça yer verirler. Onlara göre mesh etmek gibi ifadelerle, hidayet nuru vasıtası ile (Nûru'l-Hüdâ), kalpteki kiri ve bu dünyaya karşı duyduğu sevgi tarafından kışkırtılan istikrarsızlık tozunu silkelemek için, ruh tarafını ovalamak kastedilmiştir. Zira kalbin iki yönünden birisi ruha dönüktür ki, burada “baş” ile gösterilmiştir.¹⁶⁰

Cahidi'ye göre kalbin ruha dönük tarafı olarak kabul edilen başı mesh etmek, Allah Teâlâ'nın ateşiyle yanıp tutuşmak anlamını¹⁶¹ temsil eder. Başı mesh etmenin Allah aşkı ile yorumlanması, Allah aşkı tanımayan bir kimsenin, ellerini ıslatıp başına götürmesinin anlamsızlığını da ortaya koyar. Evrende ontolojik olarak var olan her varlığın kendisine göre bir enerjisi vardır. İnsanın etrafına yaydığı, “aura” olarak isimlendirilen enerji ise, onun başının üzerindedir. Câhidi'nin de, başın hakiki anlamda mesh edilmesini Allah aşkı ile yorumlaması, bu enerjiye telmihte bulunmak amacıyla olabilir. Eğer insanda var olan bu enerji (Allah aşkı) olumlu ve geniş ise bu onun abdestteki meshi gibidir. Eğer böyle bir şey yoksa o zaman zaten başını mesh etmenin maddi anlamının dışında başka bir değeri de yoktur demektir.¹⁶²

Bursevî, bu konuda biraz daha farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre başı mesh etmenin manası, nefsi kurban etmektir. Çünkü kelle durdukça, küçük şehitlik gerçekleşmediği gibi; nefis durdukça da büyük cihâd gerçekleşmez.¹⁶³ İbadetlerin hakikatini anlamak isteyen kişi için de böyle bir fiil, onun nefsini kurban etmeye hazır olduğunun, sembolik ifadesidir.

Zâhirî olarak, sade bir uygulama olan başın mesh edilmesinin bâtinî anlamda temsil ettiği bu derin manaları hissetmek için, kişinin başını mesh ederken işlerini Hakk'a teslim etmesi gerekir.¹⁶⁴ Bu esnada, “*Allahım! Rahmetine büründür. Üzerime*

¹⁶⁰ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 105; Kalbin diğer yönü nefse ve nefsi kuvvetlere dönüktür. *A.g.e.*, Aynı yer; Bu yönden kastedilen şeyden ise ayrıca bahsedilecektir.

¹⁶¹ Cahidi, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 23a.

¹⁶² Kızıler, “*Câhidî Ahmed Efendi'nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtinî Yorumları*”, s. 154.

¹⁶³ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 106.

¹⁶⁴ Hucviri *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 427.

*feyizlerini indir. Senden başkasına ait gölgenin bulunmayacağı günde beni gölgende gölgelendir*¹⁶⁵ duasını okuması, onun tefekkürünü derinleştirebilir.

3.2.1.1.1.4. Ayakları Yıkamak

Dinin zâhirî emirleri batına raptedildiği için, her bir fiilin iç anlamı mevcuttur. Sûfiler tarafından, abdestin son rüknü olan ayakları yıkamak da, bu anlayışla yorumlanmıştır. Buna göre kişi, abdest alırken ayaklarını yıkayınca her iki temizliğin de hâsıl olması için Allah Teâlâ'nın emretmiş olduğu, Hakk'dan gayri bir yerde ikamete niyet etmez.¹⁶⁶ Buradaki ikamet kelimesinden kasıt mecazîdir. Şu halde ayakları yıkamak, Cenâb-ı Allah'ın yasakladığı yerlere gitmemek ve dünyanın ziyinet ve lezzetlerine karşı yürümek anlamına gelir.¹⁶⁷

Ayakları yıkamanın temsil ettiği manayı farklı bir bakış açısıyla değerlendiren Bursevî, ayakları yıkamanın yaradılış çamurunun ve bencilliğinin giderilmesi manasına geldiğini belirtir.¹⁶⁸ Ancak her iki yorumda da, kalbin meyletme ihtimali olan bazı hataların bertaraf edilmesi hedef alınmıştır. Yani her iki durumda da, ayakları yıkarken Hakk yolunda bulunma gayretinin pekiştirilmesi gerektiği¹⁶⁹ belirtilmiştir.

Başı mesh etmenin iç anlamından bahsedilirken, kalbin ruha dönük olan tarafının, baş olduğu belirtilmişti. Kalbin bir de nefse ve nefsî kuvvetlere dönük tarafı vardır ki o da ayaklardır.¹⁷⁰ Bu durumda ayakları yıkamak, nefsi, süflî arzularından arındırma ameliyesi olarak değerlendirilebilir. Abdest alan kişinin, ayaklarını yıkarken, “*Rabb'im! Ayaklarımı doğru yolda sabit kıl, beni senin yolundan ayırma*”¹⁷¹ duasını okuması da, bu manaları hissetmesine yardımcı olur.

¹⁶⁵ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 20.

¹⁶⁶ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 427.

¹⁶⁷ Cahidi, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 23a.

¹⁶⁸ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 106

¹⁶⁹ Bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 13.

¹⁷⁰ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 105.

¹⁷¹ Demirci, *a.g.m.*, s. 10.

3.2.1.1.2. Abdestin Sünnetlerinin İç Anlamı

Abdestin farzlarının dışında, abdest alırken diğer bazı organların yıkanması veya mesh edilmesi, sünnettir. Tasavvuf düşüncesinde, ibadetlerin farzları gibi sünnetlerinin de iç anlamlarından bahsedildiğine göre, sûflerin abdestin sünnetlerinin iç anlamlarıyla ilgili yorumlarına da kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Abdestin sünnetlerinden birisi olan ağza su almak, sûflere göre, kalbi temizlemek olarak yorumlanmıştır.¹⁷² Aslında abdestte yıkanan tüm organlarla ilgili bâtinî manalar, o organla işlenebilecek günahlardan arınmayı temsil eder. Bu düşünceden hareketle ağza su almak da, haram lokmadan uzak durmak ve dili malayani şeylerden muhafaza etmek olarak değerlendirilmiştir.¹⁷³ Bu nedenle, ağza su alınırken, onunla boş şeyleri anmamaya azmetmek gerekir.¹⁷⁴

Sûfî düşünceye göre, abdestte ağza su almak, kişinin ağzı ile yapabileceği iki büyük yanlıştan korumaya yönelik manalar içerir. Bunlardan birincisi, her türlü kötü sözü önlemek; ikincisi ise haram olan herhangi bir şeyin ağız yoluyla vücuda girmesini engellemektir. Ağza su alırken bu manaları tefekkür etmek için, abdest alan kişiye, ağzını yıkama anında, “*Allah’ım! Kur’ân’ı okumam ve seni çok anmam için bana yardımcı ol*”¹⁷⁵ duasını okumak tavsiye edilir.

Abdest esnasında sünnet olarak yapılan fiillerden bir diğeri, burna su almaktır. Mutasavvıflara göre abdest alırken burna su almak, burnunu dünyanın her türlü haram kokularından uzak tutup, gelen her kokuyu gönül burnu ile koklamak ve Rahman’ın kokusuna ulaşmak¹⁷⁶ manalarına gelir.

Abdest alırken her organın yıkanmasında farklı ifadelerle yapılan dualar, ruhun abdestle manevi olarak temizlenmesine yardımcı birer unsurdur.¹⁷⁷ Bu duygu

¹⁷² Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 40.

¹⁷³ Câhidî, *Kitâbu’n-Nasîha*, vr. 23a.

¹⁷⁴ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 12

¹⁷⁵ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 20.

¹⁷⁶ Câhidî, *a.g.e.*, vr. 23a.

¹⁷⁷ Bkz. Demirci, *a.g.m.*, s. 11.

ile burna su alınırken de, “Allah’ım! Cehennem kokusunu benden uzaklaştırıp, bana cennet kokusunu koklat”¹⁷⁸ duasını okuyabilir.

Abdestte sünnet olarak yapılan kulakları mesh etmenin, tasavvuf düşüncesinde, Allah’ın yasakladığı sözleri duymaktan sakınmak ve gönül kulağını, manevî âlemden gelen feyizlere açmak gibi, bâtinî anlamları temsil ettiği¹⁷⁹ kabul edilir.

Kulak bir duyu organıdır ve insan, onunla iletişim kurar; onun algıladığı seslerle ruh dünyasına şekil verir. Eserinde yukarıdaki görüşe yer veren Câhidî’nin kullandığı, “gönül kulağı” gibi bir ifade, bu açıdan çok önemlidir. Çünkü bu tür bâtinî kavramların farkında olmadığı için abdestin derinliklerine inemeyen kişi, Rahman’a ulaşma konusunda da büyük güçlüklerle karşılaşır.¹⁸⁰

Kulakları ile günaha girmemek üzere karar alıp, abdestte kulaklarını mesh etmek suretiyle, gönül kulağını açmak isteyen kişinin, kulaklarını mesh ederken şu duayı okuması tavsiye edilir: “Allah’ım! Beni söz dinleyip, sözün en güzeline uyanlardan kıl; iyilerle birlikte cennete çağıran sesi işitmemi nasip et.”¹⁸¹

Abdest alırken boynu mesh etmek ise, sûfî düşünceye göre, elest bezminde “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye seslenen Hakk Teâlâ’ya, tüm ruhların “evet”¹⁸² demelerinin farkında olmak ve ahde vefa göstermek anlamındadır.¹⁸³

Yukarıdaki değerlendirmeye göre, abdestte boynun mesh edilmesi, insanın daha ruhlar âleminde Allah’a verdiği sözü, boynuna aldığı bir ahit ve emanet olarak görmektedir. Böylece kişinin abdest sırasında boynuna elini götürmesi, bu emanete sadakatin devam ettiği anlamına gelmektedir. Bu da zâhirî olarak sade bir temizlik

¹⁷⁸ Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 30.

¹⁷⁹ Câhidî, *Kitâbu’n-Nasîha*, vr. 23a.

¹⁸⁰ Bkz. Kızıler, “Câhidî Ahmed Efendi’nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtinî Yorumları”, s. 155.

¹⁸¹ Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 76.

¹⁸² Araf, 7/172–173.

¹⁸³ Câhidî, *a.g.e.*, vr. 23b.

ameliyesi gibi görünen bu fiilin, bâtinî anlamda ne kadar önemli olduğunu gösterir.¹⁸⁴

Abdest alırken boynunu mesh eden kişinin, bu manaları idrak etmesi ve “*elest bezmi*”nde verdiği söze sadık kalmanın mükâfatını tam alabilmesi için, “*Allah’ım! Boynumu cehennem ateşinden azat et. Boynuna ip ve zincir takılanlardan olmaktan sana sığınırım*”¹⁸⁵ duasını okuyarak tefekkürünü pekiştirmesi tavsiye edilir.

Abdestin sünnetleri, yukarıda sayılan maddelerden ibaret değildir. Abdestte, yıkanan organların üçer kez yıkanması da abdestin sünnetlerindedir ve bazı derunî manaları temsil eder. Abdest alırken organların üçer kez yıkanması bu ümmete ait bir özelliktir. Eski ümmetlerin, abdest organlarını ikişer kez yıkadıkları rivayet edilir. Hz. Muhammed’in ümmetinin bu şekilde yapması, abdestin, Allah’tan başka her şeyden ayrılıp, Allah’a dua ile buluşmaya delalet etmesi ile ilgilidir. Her şeyden ayrılmak ise varlık, sıfatlar ve davranışlar olmak üzere üç mertebede gerçekleşir. Abdest organlarının üçer kez yıkanması da, bu üç mertebeyi sembolize eder.¹⁸⁶

* * *

Mutasavvıflara göre abdestin bazı dereceleri vardır. Bu dereceler, abdest alan kişinin, abdestteki sırları idrak etme seviyesine göre değişir. Gönül ehli kimselerin beş mertebe olarak kabul ettiği abdestin dereceleri ve bunlardan doğacak olan sonuçlar, dıştan içe doğru şu şekildedir:

1- Ruhun Abdesti: Ruhu hayvanlık seviyesine ait bilgisizlikten ve Allah’tan gayrı şeyleri görme gafletinden arındırmaktır. Bunu başaran kişide, Allah’ı müşâhede istîdâdı gelişir.

2- Sırrın Abdesti: “*Sır*” kelimesinden kastedilen, ruhun ruhudur. Onun abdesti ise, riya, gurur, baş kaldırma tutkusu ve aşırı dünya isteği gibi ihtiraslardan arınmaktır. Sır, bu kirlere arınırsa ahireti sever ve kanaat ve tevekkülü öğrenir.

¹⁸⁴ Kızıler, “*Câhidî Ahmed Efendi’nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtunî Yorumları*”, s. 155.

¹⁸⁵ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 20.

¹⁸⁶ Bursevî, *Şerhu Şuabi’l-İman*, s. 106.

3- Kalbin ve Gönlün Abdesti: İki yüzlülük, bozgunculuk ve kötü ahlâktan uzak durmaktır. Abdestle, büyüklenme, çekememezlik ve düşmanlık duyguları yıkansa, sırasıyla tevazu, iyilik ve Allah sevgisi doğar.

4- Dilin Abdesti: Dilin yanlışları olan yalan, iftira, boş söz ve kusur araştırmak gibi hatalardan arınmaktır. Yalan yıkınırsa doğruluk ve vefa; iftira ve itham yikanınca, sevgi; faydasız sözler bırakılınca, Allah'ın adını anmak; kusur araştırma bırakılınca da, hoşgörü ışıkları parlar.

5- Zâhirin Abdesti: Namaz abdesti olarak alınan abdesttir. Ancak, sonuçları itibarıyla, abdest alan kişinin yüzünü yıkaması, mahşerde yüzün nurlu olmasına vesile olur. Kolunu yıkayınca cömertlik nurları hâsıl olur. Ayrıca, amel defterinin sağ tarafından verilmesi gibi bir lütfâ mazhar olur. Ayağını yıkayınca da engellerden kolayca geçme imkânı olur. Bu manada bir abdest alış, Allah'a yaklaşmayı ve O'na kavuşmayı sağlar.¹⁸⁷

Abdestin bâtinî manalarını idrak edip, abdestle Allah'a yakınlaşmak ve kavuşmak isteyen kimsenin, dikkat etmesi gereken birtakım hususlar vardır. Kul, bunun için öncelikle, uzuvlarını huzur-ı kalp ile yıkamalıdır. Çünkü bu şekilde alınan abdestle kılınan namaz da huzurlu olur. Fıkıhta abdestin edepleri arasında zikredilen bu maddelerden ikincisi, devamlı abdestli bulunmaya çalışmaktır. Çünkü abdest silah gibidir ve organları abdestli olan kişinin, abdest silahı elinde olduğu müddetçe kapısını şeytan çalamaz. Bu konuda yapılabilecek önemli bir başka husus da, suyu israf etmeksizin kullanmaktır.¹⁸⁸ Abdesti bu bilinçle alan kişiye, onun derunundaki manalar, zamanla ortaya çıkacaktır.

3.2.1.2. Boy Abdestinin İç Anlamı

Gusül abdesti, “*hades*” olarak adlandırılan, hükmî kirden arınmanın ikinci çeşididir. Yukarıda zikredildiği üzere, hükmî kirlerden arınmanın ilk şekli olan abdeste “*küçük temizlik*” (taharet-i suğrâ) denilirken, boy abdesti ile yapılan hükmî

¹⁸⁷ Hazînî, Cevâhiru'l-Ebrâr'dan naklen bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 12.

¹⁸⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 369–370; Abdestin edepleri bölümünden sayılabilecek bu maddeleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bunlar, çalışma konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için, burada daha fazla detaya girme gereği görmedik.

temizliğe ise “*büyük temizlik*” (taharet-i kübrâ) adı verilir.¹⁸⁹ Bir ibadet olması itibarıyla gusül abdesti, cünüplük hali olarak kabul edilen durumlardan herhangi biri ortaya çıktıktan sonra farz olan; sırasıyla ağza, burna su almak ve tüm vücudu yıkamak suretiyle yapılan temizliğin adıdır.¹⁹⁰

Gusül abdestinde, ağız ve burun dâhil olmak üzere tüm vücudun yıkanması, kişiye maddî temizlik sağlar. Ancak bu temizlik, niyet ile sahibine önemli bir manevî temizliği de beraberinde getirir ve kişiyi cünüplükten kurtarır. Boy abdesti gibi, beden temizliği sağlayan bir temizliğin, niyet ile önemli bir bâtinî temizlik de sağlaması, aslında onun da, temsil ettiği bazı hakikat ve manalar olduğunu düşündürür.

Boy abdesti, kişiyi hükmi kirlerden temizlediği için, temsil ettiği manalar itibarıyla, namaz abdesti ile büyük oranda örtüşür. Örneğin, abdestte sünnet, gusülde farz olarak yapılan, ağza ve burna su almanın iç anlamları birbirine benzemektedir. Öyle ki, namaz abdestinde yıkanan organların tamamı gusülde de yıkanmaktadır. Her iki abdestte de ortak olan manaları, abdestin iç anlamını işlerken belirttiğimiz için, burada sadece gusül abdestinin temsil ettiği manalardan bahsetmek daha uygun olacaktır. Guslü, abdestten ayıran en belirgin vasıf ise, gusülde tüm vücudun yıkanmasıdır.

Cinsel ilişki esnasında insan; nefsi - bedenî zevklere ve cismânî hazlara dalar. Bu suretle insan nefsi kirlenir. İnsan hayatının yegâne amacı maddî “*haz*” değildir. Cinsel haz, neslin devamı için bir araçtır. Orada takılıp kalan bir kişi, insanın ruhî-manevi yönünü göz ardı etmiş olur. O haz sebebi ile nefsin kirlenmesi söz konusudur. Kirlenen nefis, “*yukarı âleme*” ilgi duymaz. Uzun süre kendini tamamıyla manevi hayata veren bir kimsenin, aniden dünyevî hayata yönelmesi uyumsuzluğa yol açtığı gibi, bütünüyle bedenî ve dünyevî zevklere dalan bir kimsenin birdenbire manevî ve rûhânî hayata yönelmesi de aynı şekilde, uyumsuzluğa yol açabilir. Bundan dolayı, bu geçişlerin tedricî olarak yapılması gerekir. Abdest ve boy abdesti, bu geçişleri düzenlemekte ve kolaylaştırmakta bir araç olur.

¹⁸⁹ Bkz. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, c. I. s. 263.

¹⁹⁰ Bkz. Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 104–105.

Bayılan ve fenalaşan bir kimsenin su ile serinletilerek kendine gelmesi gibi, cinsî ilişki esnasında kendinden geçen, ruhundan uzaklaşan ve melekler âleminden ayrı düşen kimse de yıkanarak kendine gelir, o âleme geri döner.¹⁹¹

Boy abdesti almayı gerektiren şey, cünüplüktür. Cünüplük de, ya dış dünyada ve uyanık halde gerçekten veya hayal halinde yahut rüyada manen cima‘ yapmakla meydana gelir. Onun hazzının, bedenın tüm cüzlerine yayılması ve insanı gaflet basması söz konusudur. Bu halin ardından bütün organları yıkamak farzdır. Bunun için karın ve fercin istediğini gidermeye “*etyabân*” yani iki hoş şey denir. Çünkü fitrî işlerde yemek ve cima‘dan daha lezzetli bir şey yoktur. (Bazıları buna uykuyu da ilave ederler.)¹⁹² Bu nedenle gusül abdesti; insanı, cünüplük hali ile beraber gelen gaflet halinden kurtaran bir araçtır. Maddî hazlardan gusül ile ayrılan kişi; adeta yeni bir bedenle manevî gafletten de arınır ve bilincini tazeler.

Boy abdestinin, gafletten kurtarma veya Hakk’a yaklaştırma anlamıyla gusül abdesti alması gereken kişi anlamındaki “*cünüp*” kelimesi arasında bir bağ vardır. Cünüp, gerçekte Hakk’tan uzak olan kimsedir. Onun bundan temizlenmesi, isyandan tevbe etmek, başkalarını menfî düşünmekten yüz çevirmek ve Allah Teâlâ’nın dışındaki şeylere yönelmeyi tamamen bırakmakla olur.¹⁹³

Hz. Peygamber’in, “*Bana dünyadan üç şey sevdirdi; güzel koku, kadın ve gözümün nuru namaz*”¹⁹⁴ mealindeki hadisini açıklayan Muhyiddin Arabî (ö. 638/1240), bu hadisle gusül abdesti arasında bir bağlantı kurar: İbn Arabî’ye göre insan dâhil her şey Allah’ın tecellisidir. O bakımdan insanın bir kimseyi sevmesi, gerçekte aslını sevmesidir. Esasen en çok sevilmesi gereken de Allah’tır.

Hadisteki ifadeye göre, Allah’ın sevdirmesi ile erkek kadına veya kadın erkeğe ilgi duyacaktır. Bu sevginin son noktası kavuşmadır. Maddi ve bedenî unsur söz konusu olduğu için de, kavuşmanın son noktası cinsel yakınlaşmadır. Her ikisi,

¹⁹¹ Bkz. Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 77; Ayrıca bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 13–14.

¹⁹² Bursevî, *Şerhu Şuabi’l-İman*, s. 108

¹⁹³ Bursevî, *a.g.e.*, Aynı yer.

¹⁹⁴ Nesâî, *İşretü’n-Nisâ*, s. 1.

birbirini sevip, sonunda birleşmeyi istedikleri için, boşalma esnasında şehvet duygusu tüm varlıklarına yayılır. Böylece adeta erkek kadının, kadın da erkeğin bedeninde ve şehvet duygusunda fani olurlar. Cinsel haz, tüm vücudu sardığından dolayı, gusül sırasında, tepeden tırnağa yıkanmak farz olmuştur. Erkek ve kadın, bu duyguyu birlikte paylaştıkları için, her ikisinin de temizlenmesi gerekir.

Allah Teâlâ, kullarının, ne şekilde olursa olsun, kendisinden başkasına yönelmesinden hoşlanmaz. Bu, bir nevi ilâhî kıskanmadır. Allah Teâlâ, bu itibarla insanların, kendisi dışındaki maddî şeylerden zevk duymalarını istemez. Bu nedenle erkek ve kadının cinsî duyguyla birbirlerinde fani olmalarının etkisinden kurtulup, Hakk'a bakmaları ve O'na dönmeleri için, başkasıyla tat alma düşüncesinden doğan cünüplükten, onları temizlemek istemiştir. Böylece, her şeyin aslı ve gerçek varlık olan kendisini hatırlamalarına, O'na dönmelerine imkân hazırlamış olmaktadır.¹⁹⁵

Gusül abdesti alan kimse, vücudunu yıkadığı esnada, tüm vücudu ile hissettiği dünyevî bir zevke mübtela olmaması gerektiğini öğrenir. Bu tefekkür ile yapılan gusül, dünya sevgisinden ve gafletten arındıran önemli bir vasıta halini alır.

3.2.2. Namazın İç Anlamı

İslâm'ın şartlarından ikincisi ve ibadetlerin en önemlisi olan namaz,¹⁹⁶ Farsça bir sözcük olup,¹⁹⁷ Arapçadaki “*salât*” kelimesinin karşılığıdır. Salât ise; sözlükte zikir, inkıyat ve boyun eğmek gibi anlamlara gelir.¹⁹⁸ Namaz, dini bir terim olarak, Müslümanlar için günde beş kez edası farz olan,¹⁹⁹ belirli hareketler ve okuyuşlarla yerine getirilen ibadetin adıdır.²⁰⁰

¹⁹⁵ Bkz. A. Avni Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, Haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın, c. IV, s. 321–343.

¹⁹⁶ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 15.

¹⁹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 534.

¹⁹⁸ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 436.

¹⁹⁹ Sami, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yay., İstanbul, 1996, s. 1471.

²⁰⁰ Şentürk – Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 116.

Kur’ân-ı Kerim’de namazdan bahsedilen ayetlerin sayısı 100’den fazladır.²⁰¹ Bu ayetlerde namaz; “*salât*” (eğilim, rağbet) kelimesinin dışında, “*dua*” (yakarış), “*zikir*” (anma), “*tesbih*” (yüceltme, övme), “*inâbe*” (itaat) ve benzeri kelimelerle ifade edilir.²⁰²

Namazı ifade eden *salât*, tekbir ve dua gibi birbirine yakın kullanımı olan kelimelerde, iki varlık arasında ortak olarak işleyen manalar vardır. Buna göre birinci varlığın diğerine yüceliğini, kudret, şeref ve azametini belirtmesi söz konusudur. Namaz kılan kişinin de, yaratıcısını noksan sıfatlardan tenzih etmesi ve onu layıkıyla överek yüceltmesi, bu anlamlara uygun düşer.²⁰³

“*Yedi kat gök, yer ve onlarda bulunan varlıklar, Allah’ı tesbih ve tenzih ederler. Aslında hiçbir şey yoktur ki, hamd ile Allah’ı tesbih etmesin*”²⁰⁴ mealindeki ayette, biz fark etmesek de, her varlığın kendine has bir ibadet şekli olduğu belirtilir. İslâm’daki namaz ise, tüm varlıkların farklı ibadet şekillerini içine alan, özel bir ibadet şeklidir. Dağların dik duruşları, namazdaki kıyamı; hayvanların yatay vaziyetleri, rükû’u; besinlerini topraktan alan bitkilerin duruşu ise, secde halini hatırlatır.²⁰⁵

Namaz, diğer tüm varlıkların ibadet şekillerini kapsadığı ve varlıkların en şerefli (eşref-i mahlûkat) olan insana²⁰⁶ has bir ibadet şekli olduğu için, namazdaki söz ve hareketler, sıradan hareketler değildir. Namaz, bu nedenle, bir kalıp dâhilinde icra edilir. Mü’minin dini şuuru, bu kalıp içinde, onun sınırladığı algı modeli ve telkin ettiği manalar çerçevesinde şekillenir. Kişinin niyeti, ruhî halleri ve algılama imkânları, bu kalıbın gerektirdiği manaya uygun düştüğü kadar, namazın psikolojik etkinliği de artar.²⁰⁷

²⁰¹ Kur’ân-ı Kerim’de, namazdan bahseden bazı ayetler için bkz. Bakara, 2/277; Nisa, 4/103; Mâide, 5/55; Ankebût, 29/45.

²⁰² Hamîdullah, *İslâm’a Giriş*, s. 83.

²⁰³ Râgıb El-İsfehânî, *El-Müfredât Fi’l-Garîbi’l-Kur’ân*, Karaman Yay., İstanbul, 1986, s. 420-421.

²⁰⁴ İsrâ, 17/44.

²⁰⁵ Bkz. Hamîdullah, *a.g.e.*, s. 85.

²⁰⁶ Bkz. Tîn, 95/4.

²⁰⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 236.

Gerek Kurân'da, namazın birçok yönüne işaret edilmesi, gerekse onun tüm varlıkların ibadet şekillerini kapsayıcı nitelikte olması ve namazın her rüknünde sure, dua veya tesbihlerin okunması, namazda derunî yönlerin olduğuna işaret etmektedir. Mutasavvıflar, namazın dinin direği olarak nitelendirilmesinden ve çok yönlü vasfından dolayı, onun iç anlamları üzerinde fazlaca durmuşlardır. Çünkü namaz maddi ve manevi yükseliş vesilesi ve kulun yaratıcısına dönmesinin en önemli göstergesidir.²⁰⁸

Sûfî bakış açısına göre namazın Arapça karşılığı olan salât kelimesi, ateş manasındaki “*salâ*” kökünden gelmektedir. Eğri ağaç ateşte ısıtılarak düzeltilir. Nefs-i emmârenin mevcudiyetinden dolayı insanda bazı eğrilikler bulunur. Namaz ile ortaya çıkan vech-i ilâhînin azamet nurları da, namaz kılan kişinin nefsindeki eğrilikleri yaktığından, namaz kılan kimse ile ateşte ısınarak eğrilikleri düzeltilen ağaç arasında bir benzerlik kurulmuştur.²⁰⁹

Sahibinin olgunlaşmasını sağlayan namaz, neticede vuslata ulaştıran bir basamaktır. Zaten namaza, “*salât*” denmesinin hikmetlerinden birisi, onun kul ile Allah arasında sıla (bağ) olmasıdır. Namaza girmek, niyazda bulunmak üzere Yüce Allah'ın huzuruna çıkmaktır. Çünkü o namaz kılan kimse; okuması, duası, zikri ve benzeri hal ve hareketleri ile Allah'a münacat ediyor demektir.²¹⁰ Namaz, bu özelliği ile tasavvufta, “*vuslat*” makamı olarak kabul edilir. Hakk'a yakınlık, heybet, huşu, haşyet, tazim, vakar, müşâhede ve murâkabe mahallidir, Allah'a münacattır; O'nun huzurunda durmak, O'na yönelmek ve O'ndan gayri her şeyden yüz çevirmektir.²¹¹

Cüneyd-i Bağdâdî, namazın vuslata ulaştırma işlevi ile ilgili olarak, “*Namaz kılmakta gayeniz, sadece, namaz kılma görevini yerine getirmek olmasın. O irade etmeden kendisine ulaşamayan varlığa vasıl olma sevinciniz, namazda maksadınız olsun*” demiştir. Bu söz, namaz kılmanın yegâne amaç olmadığını; namazı, Hakk'a vuslat için en mühim vasıta olarak görmek gerektiğini ortaya koyar. İbn. Atâ

²⁰⁸ Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, Vefa Yay., İstanbul, 2007, s. 447.

²⁰⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 374.

²¹⁰ Hâris Muhâsibî, Fehmü's-Salât'dan naklen Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 28–29.

²¹¹ Tûsî, *Lümâ'*, s. 158.

(ö.311/924) da, namazda esas gayenin; kulun, her an olduğu gibi, namazda iken de Allah'ın heybet ve azametini akıldan çıkarmamak olduğunu belirtir.²¹²

Namazla vuslata eren kul, Rabbini övme, hamd etme ve nimetlerine şükranda bulunmaya o kadar dalar ki, kendi dünyevî ihtiyaçlarını unuttur. Mevlâsı ile meşguliyetten dolayı kendini ihmal eder.²¹³ Bu tarz bir ibadet, meleklerin ibadet şeklidir. Eğer onlara daha sevimli bir ibadet olsaydı, onlar Allah'a bu şekilde ibadet ederlerdi.²¹⁴

Namaz kılan kimse, kalbi ile Allah'a yönelmiş, nefsinin isteklerini, dünyayı ve topyekûn mâsivâyı, terk etmiştir. Namazın sözlük anlamlarından biri olan, “*dua*” manası ile bu hal, örtüşmektedir. Namaz kılan, adeta tüm organları ile Allah'a dua eder; O'nun tüm organları zâhiren ve bâtinen, sanki dil kesilmişlerdir. Muhtaç olduğu için isteyen ve yalvaran kimsenin yalvarmalarında bedeni; şekil ve hareketleri ile bâtınının tazarrularına iştirak eder. Kul, bütün azalarıyla Allah'a yalvarıp dua edince, o da buna icabet eder. Çünkü bu, O'nun, “*Bana dua edin, duanızı icabet edeyim*”²¹⁵ ayetinde yaptığı, ilâhî bir vaattir.²¹⁶

Namaz, Allah'a kulluğun en güzel ifadesi olduğu için, sûfilerce, kelime-i şehâdetten sonra, şeriatın kendisine dayandığı temeller arasında, ikincisi olarak görülmüştür. Bu tasnife göre namaz, dini ifade eder.²¹⁷ Buna delil ise, “*Namaz dinin direğidir*”²¹⁸ mealindeki hadis-i şeriftir. Ubûdiyyetin gerçekleşmesi ve Allah'a karşı Rubûbiyyet hukukunun yerine getirilmesi, namaz sayesinde mümkündür. Diğer ibadetler, namazdaki sırrı gerçekleştirilmeye vesiledir.²¹⁹ Başka bir ifade ile namaz, kapsamlı bir ibadettir. O, oruç ve zekât gibi diğer ibadetlere de anlam kazandırır.²²⁰

²¹² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 203.

²¹³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulüb*, c. III, s. 325.

²¹⁴ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 326.

²¹⁵ Mü'min, 40/60.

²¹⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 376.

²¹⁷ Bkz. Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 449.

²¹⁸ Tirmizî, *İman*, 8; İbn Hanbel, Vr 231, 237.

²¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 378.

²²⁰ Bkz. Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 33–34.

Namazı ikame etmek, bedensel rahatlıklardan alınan hazların terk edildiğini, cismanî organlarınsa yorulduğunu gösterir. Namaz, farz ibadetlerin anası olup, şayet o bulunursa diğerlerini de peşinden sürükler. “*Namaz bayağılıklardan ve kötülüklerden alıkoyar*”²²¹ ayetinde ifade edilen manaya göre de o, kişiyi günahlardan korur. Çünkü namaz, bedeni ve nefsi, zor bir sınavdan geçirmektir; dolayısıyla her ikisi için de meşakkatli bir iştir.²²²

Kur’ân-ı Kerim’de namaz, Allah’ı anmak ve O’nu hatırlamak olarak da ifade edilir. Namaz, “*Beni zikretmek için namaz kıl*”²²³ ve “*Allah’ı zikretmek her şeyden daha büyük (bir iştir)*”²²⁴ mealindeki ayetlerde, bu manalarda kullanılmıştır. Ancak kalpte, Hakk Teâlâ’yı anma amacı olmadığı zaman, O’nu zikretmek için kılınan namazın da kıymeti düşer.²²⁵ Bu nedenle kulun namazı, namazla Allah’ı hatırlaması ölçüsünde değer taşır. Gaflet içinde kılınan namaz şeklen namaz olsa da, gerçek namaz olmaktan uzaktır. Bununla birlikte -bir an bile olsa- Allah’ı hatırlayıp, kendini O’nun huzurunda hissetmek dahi bir başarıdır. Bu nedenle İnsan, namaz kılarken en azından böyle bir huzur anını yakalamayı düşünmelidir.²²⁶

Mutasavvıflar, namazın da, temizlik gibi, zâhirî ve bâtinî yönleri ve şartları olduğu kanaatinde birleşirler. Abdülkâdir Geylânî’ (ö.562/1166)’ye göre, namazın zâhirî tarafı, günde beş vakit kıbleye yönelmek; cemaatle kılındığında da, imama uymakla gerçekleşir. Bâtının namazı ise her an devam eder. Onun mescidi kalp, cemaati de, bâtinî kuvvelerin, bâtin lisanı ile tevhit isimleriyle meşgul olmak üzere bir araya gelmesidir. İmamı, gönüldeki şevk; kıblesi, Hazreti Ehadiyye ve Cemâl-i Samediyedir ki, zaten asıl kıble budur. Kalp ve ruh, daima bu namaz ile meşguldür. Çünkü kalbin ölmesi ve uyuması söz konusu değildir.²²⁷

Namazın en makbulü, zâhir ve bâtinin namazının bir arada bulunmasıdır. Namaz böyle bir durumda tamam olur. Böyle bir namazın rûhâniyet yönüyle

²²¹ Ankebût, 29/45.

²²² Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 105.

²²³ Tâhâ, 20/14.

²²⁴ Ankebût, 29/45.

²²⁵ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c. III, s. 320.

²²⁶ Bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 16–17.

²²⁷ Geylânî, *Sırru’l-Esrâr*, s. 69.

kurbette; cismâniyet yönüyle de derece elde etmekte ecri çok büyüktür. Namazı bu şekilde kılan kimse ise, zâhirde âbid, bâtında ise ârif sıfatını alır. Namazı zâhirî şartlarına uygun kıldığı halde, onun bâtınî manalar içerdiği hususunu ihmal edenler, yalnızca cismâniyet yönünden derece kazanır.²²⁸

Namazın, bâtınî manada ifade ettiği manalar; onun, dinin direği olmasından kaynaklanan açılımlardır. Dinde, iman esaslarından sonra en önemli unsur olan namaz, her mü'min için bağlayıcıdır. Namaz, Allah ve insanın beraberliğinin “*hem ilk, hem de son adımı*” olarak geçer. Ancak bu, sûfi için bir son değil, tüm varlığı Allah ile doluncaya kadar yapacağı “*yakınlaşma*” çabalarının bir başlangıcıdır.²²⁹ Bu nedenle, uyanık kalpli ve zeki kimseler, emroldukları gibi namaz kılabilmek için, dünyevî şeylere gönlünü kaptırmazlar. Dünya ve dünyevî meşguliyet, kalplerini işgal edecek olursa Hakk’a yalvarmaya düşkünlükleri, Allah’a yakınlık arzuları ve kâinatın Rabbine bağlılıkları sebebiyle, dünyaya rağbeti bırakırlar. Namazda zâhirin huzurundan kasıt, zâhirin itaati; kalbin teslimiyetinden kasıt ise, bâtının itaat ve teslimiyetidir.²³⁰

Namazın temsil ettiği manalar, namazda aktif olan kalp, dil ve bedenle ilgili manalardır. Buna bağlı olarak, namazın esasını teşkil eden hususlar üç madde ile özetlenebilir: 1) Allah’ın huzurunda kalbin huşû, yani saygı ve korku ile dolması, 2) Dil ile Allah’ın anılması, 3) Beden ile O’na azami derecede tazim ve saygı tavrı sergilenmesi. Bu üç unsur, diğer dinlerdeki ibadetlerin de özü sayılabilir. Bu üçü arasında en önemli olanı ise birincisidir. Zira dilsiz kimse ikincisini, kötürüm kimse de üçüncüsünü yerine getiremeyebilir. O halde namazda özün özü, kalpteki Allah’a yönelişi ve O’na olan sonsuz saygı ve sevgi duygusunu canlı tutmaktır.²³¹

Namazın esaslarından birinci madde; onun kişiye, Allah’ın huzuruna çıktığını hatırlatması bakımından önemlidir. Sûfilerin, bu düşüncelerine dayanak olarak gösterdikleri bir rivayete göre Hz. Ali, namaz vakti geldiğinde titrer ve rengi kireç

²²⁸ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s. 69–70.

²²⁹ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 158.

²³⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 396.

²³¹ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, c. I, s. 268; Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 82; Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 16.

gibi olurdu. “*Sana ne oluyor, ne bu hal yâ Emîra ’l-Mü’minîn?*” diye soranlara ise O, “*Allah’ın bize lütfettiği emanetin vakti geldi. O emanet, göklere, yere ve dağlara sunulmuş ve onların korkup, yüklenmekten kaçındıkları bir emanettir. İnsanoğlu, bu emaneti yüklendi.*²³² *Yüklendiğim bu emaneti eda edip edemeyeceğimi bilmiyorum*” derdi.²³³

Kalbin namazı olarak da ifade edebileceğimiz, namazın birinci esasını gerçekleştiren kul, kendisine yüklenen emanetin de farkında olduğunu ortaya koymuş olur. Namaz vasıtası ile bu iç arınmayı hedefleyince de o, namazdan önce tam anlamıyla Allah’a yönelir; sonra da mâsivâdan temizlenerek, İslâm’a açılmış bir gönül ve in’âma susamış bir kalp ile namaz kılar.²³⁴ Uyanık zâhir ve bâtnları aynı noktada birleşmiştir. Bu suretle zâhir ve bâtn, birbirine yardımcı olmakta, birbirini güçlendirmekte ve birinden diğerine nur ve bereket sirâyet etmektedir. Yeryüzünde de namaz kılan tüm müslümanlar arasında, kalplerinin İslâm’a bağlılıkları ve imana inkıyatları sebebiyle, benzeri bir şekilde, manevî bir yardımlaşma ve birbirlerini güçlendirme söz konusudur.

Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e yardım ettiği gibi, kendisine inananlara da melekler vasıtası ile yardım eder. Mü’minlerin, şeytanla olan muharebesinde buna ihtiyacı, inkarcılarla olan mücadelelerindeki ihtiyacından daha çoktur. Düşmanla olan savaşa, “*küçük cihad*”; nefisle olan savaşa ise, “*büyük cihad*” denmesinin²³⁵ bir hikmeti de budur. Zira inkarcılarla olan savaş, onlara mülk kazandırmış; nefsleri ile olan sadakatli bir mücâhede ise onları, göklere yükseltmiştir.²³⁶ Bu halin korunması ancak, “*Sana ölüm gelinceye kadar kulluk et*”²³⁷ ayetinin gereği olarak, kulluğun en önemli göstergesi olan namazı idame etmekle mümkündür.

²³² Bkz. Ahzâb, 33/72.

²³³ Tûsî, *Lüma*’, s. 139.

²³⁴ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, s. 388.

²³⁵ Bkz. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, c. I, s. 424.

²³⁶ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 394–395.

²³⁷ Hicr, 15/99.

Diğer ibadetler gibi, namazın da zâhirinin yanında, hakikati ve ruhu olduğunu da ifade eden bazı mutasavvıflar,²³⁸ namazla ilgili yorumlarında daha çok onun bu yönü üzerinde durmuşlardır. Sûfilere göre namazın “*vuslat*” anlamını ihtiva etmesi ve manevi bir “*miraç*” kabul edilmesi; namazda, bazı derûnî manaların olduğunu gösterir. Namaz bâtinî yönü itibarıyla beş şekilde algılanmıştır: 1) Bedenin namazı: Farz ve nafile namazları ikame etmek, 2) Nefsin namazı: Nefsin kötü isteklerinden sıyrılmak, rûhâniyette mesafe almak, 3) Kalbin namazı: Allah ile huzuru ve murâkabeyi devam ettirmek, 4) Sırrın namazı: Sır deryasına dalmak ve mâsivâ ile uğraşmamak, 5) Rûhun namazı: Fenâfillah ve beka billaha varmakla olur.²³⁹

Netice itibarıyla namazın iç anlamı; tevhidin, beden dili ile ortaya konmasıdır. Namaz vücudun, aklın ve ruhun birliğinin de sembolüdür ve tüm bu alanların ayrılmaz bir biçimde birbirini etkilediğini gösterir. Bütün bunlar, İslâm anlayışının kendisi kadar kapsamlıdır. Namaz, farklı vücut hareketleri ile yapılsa da, tüm bu hareketler, kendi temsil ettikleri manalarla, İslâm’ın temel esaslarına ve tüm varlığın birliğine işaret eder.²⁴⁰

Namaz sadece beden hareketlerinden ibaret olsa Allah ona ve namaza devam edene, bunca değer vermezdi. Namazın en büyük amacı, kulluktur. Ancak namazın anlamı, suretinden üstündür. Çünkü sûret kalmaz; ama mana kalır. Namaz Allahtan başkasının bilemeyeceği halde Allah’la birleşmektir²⁴¹ ve namazla vuslata eren kul, artık ahirette de Rabbi ile ebedi birlikteliği hak eder.

Namaz, yukarıda açıklandığı gibi, bazı genel manalar ve hikmetler ihtiva eder. Bununla birlikte mutasavvıflara göre, ondaki tüm şartların ve rükünlerin, kendine has iç anlamları mevcuttur. Namazın bu yönü de, kendi içinde gittikçe derinleşir.²⁴² Mutasavvıfların; namazın farzlarının iç anlamları ile ilgili olarak ifade ettikleri hususlar özetle şu şekildedir:

²³⁸ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 24b.

²³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 535.

²⁴⁰ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 160.

²⁴¹ Bkz. Mevlânâ Mektuplar’dan naklen Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 435.

²⁴² Bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 41

3.2.2.1. Hadesten Taharet

Hükmî kirlere arınmak anlamındaki temizliğin bu çeşidi, daha önce izah edildiği gibi, abdest veya gusül abdesti almak suretiyle gerçekleşir. Sûfiler, hadesten tahareti, Allah Teâlâ'yı tüm eşyadan münezzehe bilmek ve gönül gözü ile O'nu her yerde hazır görmek olarak yorumlamışlardır.²⁴³

Namazın ön şartı olan hadesten taharet, zâhirde bedeni temizlemek şeklinde uygulansa da; bâtında, şehvet ve süflî arzulardan arınmak ve temizlenmektir.²⁴⁴ Böylelikle kul, namaz vakti geldiğinde, zâhirde namazın ön şartını gerçekleştirecek; bâtında ise, namazla meşgul olmanın çok mühim bir meşguliyet olduğunu idrak edecektir.

Hadesten tâharetin, sayılan amaçlarına ulaşmak için, bu esnada, kulun kalbi, kafası ve tasası, Rabbi olmalıdır. Kelamı ile O'na nazar etmeli; hitabı ile O'nunla konuşmalı; yakarışı ile O'nu düşünmeli; sıfatları ile de O'nu tanımaya çalışmalıdır.²⁴⁵

3.2.2.2. Necasetten Taharet

Namazın şartlarından ikincisi olan bu temizlik, maddî olarak yapılan temizliktir. Bu madde, daha çok vücutta, elbisede veya namaz kılınacak yerde bulunan ve namaza engel pisliklerin temizlenmesi ile sınırlandırılmıştır.²⁴⁶

Mutasavvıflar, hadesten temizlik gibi, necasetten temizliğin de iç anlamından bahsetmişlerdir. Onlara göre zâhirde elbiseyi necasetten temizlemek, bâtında, bu

²⁴³ Bkz, Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 26b.

²⁴⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 436.

²⁴⁵ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. III, s. 321; Hadesten taharet sağlayan abdest ve gusül, bu yönüyle -aynı zamanda- müstakil birer ibadettir. Her ikisi de ibadet olduğu için, onların iç anlamlarına, ayrı başlıklar altında yer verildi. Bu nedenle, hadesten taharet sağlayan bu iki ibadetin, iç anlamlarından burada tekrar bahsetmek yerine, genel olarak hadesten taharet kavramı üzerinde durmayı uygun bulduk.

²⁴⁶ Şentürk – Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 128.

elbiseyi helal yoldan temin etmeyi ifade eder.²⁴⁷ Zâhirde bedeni temizlemek ise, bâtında onu nefsin kötü sıfatlarından arındırıp, sadece Allah'tan korkarak bütün azalarının, Allah'ın rızasına uygun hareket etmesi demektir.²⁴⁸

3.2.2.3. Setr-i Avret (Avret Mahallini Örtmek)

Mutasavvıflar, tüm ibadetlerde olduğu gibi namazın şekil şartlarına da riayet ederler. Bu amaçla, fıkıh ilminin verilerine de büyük önem verirler. Namaza başlamadan önce vücudun belirli yerlerinin örtülmesi anlamındaki “*setr-i avret*” de bunlardandır.²⁴⁹ Onların bu hususta farklı olarak ifade ettikleri şey ise namazın bu şartının da bâzı iç anlamlarının olduğudur.

Setr-i avret, Gazzâlî'ye göre, bedenin ayıp yerlerini halkın gözünden gizlemektir. Çünkü bedenin görünen kısmı, halkın görüş yeridir. Sadece Allah'ın muttali olduğu gizli kabahatlerin ve bâtinî avret ve ayıpların durumu daha kötüdür. O çirkinlikleri hatırlayıp, göz önünde tutmak ve onların örtülmesini talep etmek gerekir. Namaza hazırlanırken avret mahallini örten kişi bilmelidir ki, hiçbir örtü, onun kabahatlerini Hakk Teâlâ'nın nazarından gizleyemez. Ancak o kabahatlerin kefareti pişmanlık, hayâ ve Allah'tan korkmaktır.²⁵⁰ O halde, setr-i avret, Allah'ın rızasına muhalif olan şeyleri, yine O'nun nazargâhı olan gönülden çıkarıp O'ndan korkmak demektir.²⁵¹

Sûfîlerin, namazdan önce vücudun belirli bölümlerinin örtülmesi ile ilgili söylediklerini tefekkür eden kişi, bu düşüncenin kendisine otokontrol sağladığını hisseder. Çünkü setr-i avreti tefekkür eden kul, her an Allah'ın gözetiminde olduğu şuurundadır. Bu da onun, gönlünde Hakk'tan başkasına yer vermesine engel olur.

²⁴⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Aynı yer.

²⁴⁸ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 26b; Hadesten taharet vasıtası olan abdest ve gusülden bahsetmeden önce, maddî temizliğin öneminden, derecelerinden ve iç anlamından bahsedilmişti. Genel anlamda temizlik ile necasetten temizlik, bâtinî anlamları itibarıyla da birbirleri ile büyük oranda örtüşmektedir. Şu halde, necasetten taharetin iç anlamı ile bilgilere yer vermek de tekrar olacaktır. Bu nedenle burada necasetten taharetin, namazın ön şartı olduğu hususunu belirtmekle yetiniyoruz.

²⁴⁹ Bkz. Yunus Apaydın, “*Namaz*”, T.D.V. İlmihali, c. I., (217-378), T.D.V. Yay., İst., 2005, s. 229-230.

²⁵⁰ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 418.

²⁵¹ Câhidî, *a.g.e.*, vr. 26b-27a.

3.2.2.4. İstikbâl-i Kible

Fıkıhta, namazın önemli bir şartı olarak zikredilen kibleye dönmek, mutasavvıflara göre sıradan bir yönelme olmayıp, bazı sırlar da ihtiva eder. Tasavvuf düşüncesine göre kul, namaz için hazırlıklarını tamamladıktan sonra, zâhiren kibleye dönse de, bâtinî huzûr-u ilâhîye yönelir. Namazdan önceki bu hazırlık zâhirin kibleye dönüşü içindir. Oysa gerçekte, kibleye yönelmek şeklindeki teveccüh -kalp, kibleye döndükten sonra- namazın cihetini göstermez. Namaza başlamadan önce, “Şüphesiz ki ben, Hanîf (Hakk’a yönelmiş olarak) yüzümü, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve ben müşriklerden değilim”²⁵² mealindeki ayetin (müstehap olarak) okunması da, bu düşünceyi destekler.²⁵³

Mutasavvıflar, kibleye yönelmenin manası gibi, kiblenin de bâtinînden bahsederler. Buna göre zâhirin, bâtinî ve sırrın (ve ruhun) kibleleri vardır: zâhirin kiblesi Kâbe; bâtinî kiblesi arş; sırrın ve ruhun kiblesi ise müşâhededir.²⁵⁴

Bursevî, abdestin farzları ile namazın bazı farzları arasında bir ilişki olduğunu belirtir. Namazdan önce kibleye dönmek de, bunlar arasındadır. Buna göre namaz kılan kişi, ayağıyla mescide yürür, ellerini birbiri üzerine koyup Hakk’ın divanına durur ve yüzü ile Allah’a yönelir. Çünkü Hakk Teâlâ, namaz kılan kimsenin kiblesinde ve keyfiyeti bilinemeyecek şekilde karşısındadır. Namaz kılanın başı da melekût âlemine doğrudur. Namazdan maksat ise yüce âleme yönelmek, Cenâb-ı Hakk’a yalvarmak ve O’nunla konuşmaktır. Bu dört organ, namazdaki mevzubahis manaların temsil edilmesinde önemli birer vasıta.²⁵⁵

Netice itibarıyla tasavvuf erbabı, kibleye dönmeyi, tevhidin hakikatine ulaştıran bir basamak olarak yorumlamışlardır. Bu bakış açısına göre istikbâl-i

²⁵² En‘âm, 6/79.

²⁵³ Bkz. Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, s. 382.

²⁵⁴ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 436.

²⁵⁵ Bursevî, *Şerhu Şuabi’l-İman*, s. 106; Sûfî bakış açısına göre abdestte farz olarak bu dört azanın yıkanması veya mesh edilmesi özetle; onları, ifâ edecekleri ulvî göreve zâhirî ve bâtinî olarak hazırlamak olarak değerlendirilebilir. Bkz. *A.g.e.*, Aynı yer.

kıbleyi layığı ile idrak eden kul, dünya ve âhiret nimetlerini hesap ederek değil, sadece Allah'ın rızasını talep ederek ve yalnızca O'na yönelerek namaz kılar.

3.2.2.5. Vakit

Namazın şartlarından beşincisi, “*Şüphesiz ki namaz, mü'minler üzerine belirli vakitlerde farz kılınmıştır*”²⁵⁶ ayetinin gereğince, onu vakti girdiğinde eda etmektir. Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde, namaz kılınması gereken vakitlerden bahsedilir. Bunlar, sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı vakitleridir.²⁵⁷

Namazların belli bir vakte yığılmamasının veya gün içerisinde farklı vakitlerde farz olmasının birtakım hikmetleri vardır. Eğer dakik bir zamanlama ve disiplinli ve düzenli bir çalışma; ilerleme ve yükselme sebebi ise, bunun en güzel örneği, İslâm'daki namaz vakitlerinin dağılımıdır. “*Vakit nakittir*” ve nakit, vakitle satın alınabilir. Tam tersi ise mümkün değildir. Ömür çok değerli bir sermayedir. Namaz vakitleri de, bu sermayeyi nasıl tanzim edip kullanacağımızı öğretir. Şafaktan yatsıya kadar belli zamanları kollayan ve bu zamanlardaki işleri görmeye hazırlanan bir kimse, şüphesiz ki, tembel değil, faal ve cevval olacaktır. Asr Suresinde zamana yemin edilmesi,²⁵⁸ bu bakımdan son derece manidardır.²⁵⁹

Vakti iyi kullanmanın önemini farkında olan tasavvuf erbabı, namaz vakitlerinin günün belirli saatlerine yayılmasının da, birtakım hikmetleri ve iç anlamları olduğu kanaatindedirler. Onlara göre namazın vaktinde kılınması, nefsin isteklerini yerine getiren heva ve hevesin kaynağı olan ve kalbi meşgul eden arzuların yok edilmesi ve namaz vaktinde gönlünde yalnızca Allah'ın kalması demektir.²⁶⁰

²⁵⁶ Nisâ, 4/103.

²⁵⁷ Kur'ân'da bahsedilen, günlük farz namazların vakitleri için bkz. İsrâ, 17/78; Hûd, 11/114; Tâhâ, 20/130; Rûm, 30/17–18.

²⁵⁸ Bkz. Asr, 103/1.

²⁵⁹ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 79.

²⁶⁰ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 27a.

Günlük namazların her birinin vakti için bâtinî manalardan bahseden Bursevî'nin tasnifine göre sabah namazı “*sırr*”ın payıdır. Çünkü o, gecenin karanlığına yakın olması hasebiyle, diğer namazlara göre “*gayb*”dır.

Öğle namazı, “*rûh*”un payıdır. Çünkü onda rûhun zuhuru miktarınca tam zâhir oluş vardır. Ruh, halk âleminde dir. Zira her ne kadar bizzat görünmese de, uzuvlar ve kuvvetlerdeki tezahürleri cihetiyle, eserleri müşahede edilir.

İkinci namazı “*kalb*”ın payıdır. Çünkü o, orta namazdır; nitekim kalp de, uzuvların ve kuvvelerin ortasındadır. Bu da, “*Kalp iyi olunca tüm ceset iyi olur, o bozulunca da tüm ceset bozulur*”²⁶¹ hadis-i şerifinde kastedilen manayı açıklar.

Akşam namazı, kendisinde nurun batması sebebiyle “*nefs*”ın payıdır. Nefs, “*emmâre*” mertebesinde, karanlık ve siyahtır; “*levvâme*”de, karanlığı hafifler. Nefsin aydınlanmaya başladığı mertebe, “*mülhime*”dir. O, “*mutmainne*” olunca, güneşin doğuşu sırasındaki insanın durumu gibi aydınlık olur.

Yatsı namazı, “*tabiat*”ın payıdır. Çünkü yatsı, tabiatın vasıflarından olan uyku vaktidir.²⁶²

Bursevî, namaz vakitlerinin, meleklerin kanatları gibi olduğunu, insanın da onlarla mana âlemine uçtuğunu belirtir. Cesedi göklere yükselmeye yetmeyen kişinin, manevî miracı tahsil etmesi için, namaz farz kılınmıştır. Manevî kanat ise, maddî kanattan daima güçlüdür.²⁶³

3.2.2.6. Niyet

Niyet, daha önce de ifade edildiği gibi, genel anlamda tüm amellerin temeli ve dayanağı niteliğindedir. Onun mekânı, kalptir. Mutasavvıflar niyetin; daha önce

²⁶¹ Buhârî, *İman*, s. 39.

²⁶² Bursevî, *Ecvibe-i Hakîyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, Nr. 150/2, vr. 50a-b; Ayrıca bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 19.

²⁶³ Bkz. Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 51.

zikredilen, bütün amellerin hükmündeki belirleyici rolü yanında, namazın önemli bir şartı olması itibarıyla da, iç anlamından bahsetmişlerdir.

Tasavvuf düşüncesinde, tüm ibadetlerde olduğu gibi namazda da, şeklî şartlar ihmal edilmez. Buna göre, abdest veya gusülle başlayan namaza hazırlık aşamalarının, kibleye de yöneldikten sonra, ancak niyetle tamam olacağı kabul edilir. Çünkü niyet, namazın amacını bilince taşır; niyetsiz, namaz da geçerli olmaz.²⁶⁴ Mutasavvıflara göre namaz için yapılan niyet, namaz kılmak suretiyle, Allah'ın emrini yerine getirerek, O'na “*evel*” demeyi kastetmek ve namazı bozan şeylerden uzaklaşmak; bütün bunları da, Allah'tan sevap umarak, O'nun azabından korkarak ve O'na manen yaklaşmayı isteyerek, ihlâs ile yapmaktır. Günahların çokluğuna ve sû-i edebine rağmen, kendisi ile münacat etmekte olan kişiyi şereflendirdiği için, O'ndan minnet yükünü kabullenmek demektir.²⁶⁵

Namaz, kul ile Rabbi arasında hususî bir iletişim şeklidir. Bu nedenle, namazla dış dünyadaki bağlantılarını kesmeyi kasteden kul, niyet vasıtasıyla da, sırrını Allah'tan başkasına açmamayı hedeflemektedir.²⁶⁶ Kul, niyetten kastedilen bu manayı ise, onun sağlamlığını kontrol ederek ve sadece Allah rızası için namaza durarak elde edebilir.

Kalp, niyetle üstünlük kazanır. Niyet, en latif sıfatları ile -güneşin ışıklarıyla aydınlanan yıldızlar gibi- azamet-i ilâhiye nurlarını neşrederek, kalpte yer alır.²⁶⁷ Bu seviyede bir bilinçle yapılan niyet; bireyi, namaz esnasında yapılan hamde, zikre, tesbihe, tenzihe, tevbeye, duaya, kıyam, kıraat, rükû ve secde gibi, namazın tüm unsurlarına duygusal, zihinsel ve ruhsal olarak hazırlayacaktır. Netice itibarıyla da onu, her yönüyle namaza odaklanmaya teşvik edecektir.

Gerçekte, namaz kılan kişi, niyet sayesinde, Rabbi ile bağ kurduğunun farkında olmalıdır. O, bu sayede, Rabbi ile samimî bir sohbetin ve gönüllü bir

²⁶⁴ Özsel, *Halvette 40 Gün*, s. 160.

²⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 419.

²⁶⁶ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 27a.

²⁶⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 384.

görüŖmenin misafiri olabilir.²⁶⁸ Niyet, Allah ile, Allah için ve Allah'tan olur. Niyetten sonra kula bir afet gelse bu, insanın en azılı düşmanı olan, nefis ve şeytandandır. Dolayısıyla onlar, şeytanın hissesine düşer. Şeytanın hissesi, çok da olsa, Allah ile, Allah için ve Allah'tan olan az bir niyete denk olmaz.²⁶⁹ Bu da namazdan önce, onun şartlarından biri olan niyetin, sadece dille söylenen bir cümleden ibaret olmadığının göstergesidir.

3.2.2.7. İftitah Tekbiri

Namaza başlamadan önce, farz olan hazırlıklarını tamamlayan kul, “*Allâhu ekber*” diyerek tekbir alır ve namaza başlar. İftitah tekbiri olarak adlandırılan bu tekbir, namazın ilk farz olan rüknüdür. İftitah tekbiri, “*açılış tekbiri*” veya -dünyevî şeylerle ilgilenmeyi kesip attığı için- “*tahrime*” olarak da adlandırılır.²⁷⁰

Namazın bu ilk tekbiri, mutasavvıfların namazda en çok önem verdikleri hususlardandır. Onlar, namaza başlamak için tekbir almadan önce, kalbi dünyadan, zihni de her türlü dünyevî düşünceden uzaklaştırmaya çalışırlar. Bazıları da, iyi bir hazırlıktan sonra, namaza başlamak için yoğun bir çaba sarf eder; tam konsantre olunca veya bu duruma yaklaşıncaya, tekbir alıp namaza başlarlar. “*Allâhu ekber*” diyerek namaza giren ariflerin, adeta dünyaları değişir ve bu tekbirle, başka bir âlemde yaşamaya başlarlar; orada iken de, bu dünyayı düşünmezler.²⁷¹

Tekbire, eller omuz hizasında, tam istikrarlı bir vaziyet alınca başlanır ve tekbirle birlikte, titretip sarsmadan bırakılır. Kalbe, vakar yerleşince, organlar da onun şeklini alırlar ve vakarını teyit ederler. Tekbir alarak namaza başlayan kimse, tekbir haleti kalbinden kaybolmadan, tekbir ve niyeti cem‘ eder, yani tekbir alırken niyeti tamamlamış olur. Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909), bu anı şöyle ifade eder: “*Her şeyin en hâlis olan tarafı vardır. Namazın en hâlis yanı da tekbir anıdır. Çünkü tekbir, namaza niyet zamanıdır.*”²⁷²

²⁶⁸ Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 53.

²⁶⁹ Tûsî, *Lüma*, s. 159.

²⁷⁰ Apaydın, “*Namaz*”, s. 240.

²⁷¹ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 26–27.

²⁷² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 382–383.

Namaz, manevî bir miraç olduğuna göre, başlangıç tekbiri, bunun ilk basamağıdır. Tekbirin bâtınındaki manalar da, onun bu özelliği ile paralel olacaktır: Her şeyden önce tekbir, Allah Teâlâ'nın büyüklüğünü ifade ettiği için önemlidir. Şu halde, tekbir alan kimse, O'nun küçüklerden daha büyük olduğunu değil, tüm varlıklardan büyük olduğunu bilir; Allah'ın; büyüklerin de en büyüğü olduğunu kasteder. Kulun tüm kaygısı Allah olunca da, O'nu zikretmek, kalbinde en büyük yeri kaplar. Çünkü kalbi; Rabbi'nin, “*Allah, hiç kuşkusuz en büyüktür*”²⁷³ buyruğuna, dili de Hakk'ı müşahedesinde kalbine muvafakat eder. O'nun kelâmını bu sıfatla okur ve basiretle bakar. Allah Teâlâ basiret gözünü, dilin önüne koymuştur.²⁷⁴ Böylelikle kulun niyeti, sözüne mutabık olmaktadır.

Kul, zikredilen hal üzere olduğunda, içinde yaşadığı anda, söylediği ile amel etmektedir. İftitah tekbiri ile Allah'ın büyüklüğünü ifade eden kul, bunu söylerken başkasının sözünü nakletmemekte; bilakis şehâdetiyle, var olan mananın hakikatini yaşamaktadır.²⁷⁵ Bu ruh haliyle tekbir alan kişiyle İblis arasına duvarlar örülür. Hiçbir şeytan da ona bakamaz. Cebbâr olan Hakk Teâlâ, zatı ile onlara karşı durur. “*Allahu ekber*” dediğinde, melek onun kalbine bakar ve orada Allah'tan başka hiçbir şeyin büyük olmadığını görerek, “*Sözünle olduğu gibi, kalbinle de Allah'a sadık kaldın*” der.²⁷⁶

Mevlânâ, başlangıç tekbiri ile namaza giren kişinin, “*Yâ Rabbi! Biz sana kurbanız*” manasını kastettiğini bildirir. Koyun ve nefsi keserken de aynı ifadenin söylenmesinin manidar olduğunu düşünen Mevlânâ'ya göre nefis için, “*Allahu ekber*”, keskin bir kılıçtır; onunla nefsin başını kesen kişinin camı, fânîlikten kurtulur. Ten kesilip şehvetten, hırstan kurtulunca, namaz da besmeleyle kesilmiş bir kurban gibi olur.²⁷⁷

Bursevî, tekbir alınırken iki elin kaldırılmasının da ayrı bir anlamı olduğunu ifade eder. O'na göre sağ el ahiretten; sol el, dünyadan ibarettir. Elleri kaldırmak ise,

²⁷³ Ankebût, 29/45.

²⁷⁴ Bkz. Beled, 90/8.

²⁷⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 319–320.

²⁷⁶ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 322.

²⁷⁷ Bkz. Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif* den naklen Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 441; Ayrıca bkz. Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, s. 191.

dünya ve ahiret ilgisini gönülden çıkarıp arka tarafa atmak ve her ikisi sebebiyle büyüklenmeyi de, yok etmek anlamına gelir.²⁷⁸

Namaza başlarken tekbir almanın, bahsedilen derunî manalarını idrak etmek, birtakım şartlara riayet etmekle mümkün olur. Bunların açıklandığı bir rivayette kendisine, “*İlk tekbiri nasıl alırsın?*” sorusu yöneltilen bir marifet ehlinden bahsedilir. Onun böyle bir soruya verdiği cevap şu şekilde olmuştur: “*Allâhu ekber diye ilk tekbiri alırım. Bu sırada elifin azameti, lâm’ın heybeti hâ’nın kurb ve murakabesiyle, sözümde ve özümde Allah’tan başkasına yer kalmaz.*”

Başka bir sûfî, bu konuda, Allah’ın; tekbir anında, tekbir alan kimseye baktığını ve onun gönlünden geçenlerden haberdar olduğunu belirtir. O halde kul, sağ yanında cennet, sol yanında da cehennem olduğunu düşünerek tekbir almalıdır.²⁷⁹

Tekbir esnasında dikkat edilmesi gereken bir başka husus, tekbirin; dilin söylediğini kalbin onaylaması anlamına geldiğini unutmamaktır. Başka bir deyişe, dil tekbir alırken, kalp onu tekzip etmemelidir. Eğer kalpte Allah’tan da büyük kabul edilen bir şey varsa, o zaman –her ne kadar bu tekbir haddi zatında doğru ise de– Allah Teâlâ, bu şekilde tekbir getirenin yalan söylediğine şehâdet eder.²⁸⁰ Bu düşünceyi teyit eden bir sözünde Ebû Saîd Harrâz (ö.277/890) şöyle söyler: “*Tekbir için ellerini kaldırdığında, gönlünde Zât-ı Kibriyâ’nın azametinden daha büyük bir şey olmamalıdır. Tekbir sırasında, kalbinde bu düşünce olursa, O’nun büyüklüğüyle, gözünden ve gönlünden dünya ve ahiret duyguları silinir.*” Bu söze göre de, tekbir alan kişinin gönlünde Allah’tan başkası varsa, o kişi sözünde sadık değildir.²⁸¹

“*Allahu ekber*” dediği halde, küçük dünya kralları kişinin kalbinde, yüceler yücesi Allah Teâlâ’dan daha büyük bir yere sahip oluyorsa, o kimse, tekbir cümlesi ile amel etmemiş sayılır. İmanın hakikati de, bu değildir. Çünkü o, söz ile ameli birbirine uygun kılmamış, sadece dili ile söylemiştir.²⁸²

²⁷⁸ Bkz. Bursevî, *Kitâbu’n-Netîce*, c. II, s. 62.

²⁷⁹ Tûsî, *Lüma’*, s. 160.

²⁸⁰ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 419.

²⁸¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 160.

²⁸² Mekkî, *Kûtu’l Kulûb*, c. III, s. 320.

3.2.2.8. Kıyam

Namaza başladıktan sonra yapılması farz olan ikinci husus, kıyam, yani ayakta durmaktır. Namazda ayakta durmak, “Allah’a itaat ederek ayakta durun”²⁸³ mealindeki ayet-i kerime ile farz kılınmıştır.

Mutasavvıflar, namazdaki kıyamın, daha önce de belirtildiği üzere, dimdik duran ağaçların ve dağların ibadet şekli olduğu hususunu kabul ederler. Bununla birlikte onlar, kıyamın temsil ettiği bazı bâtinî manaların da bulunduğunu düşünürler. Sûfî bakış açısına göre kıyam duruşu; bedenın, Yaratanın huzurunda boynu bükük bir durumda bulunmasıdır. Onun asıl anlamı ise, kalbin tüm iş ve uğraşlardan sıyrılıp, saygı ve eziklik içinde hizmete hazır olmasıdır. Bu durumda insan, kıyama ile kıyamet gününde de aynı şekilde Allah’ın huzurunda bulunacağını hatırlar. Kalbinde, bu anlayışla, Allah’ı tazim eden ve O’nun sevgisini taşıyan kimse, Rabbi’nin kendisini gördüğünü bilir ve tüm organlarıyla derin bir saygı ve sükûnet içinde bulunur.²⁸⁴ Daha özet bir ifade ile kıyam, bâtinî olarak, hayatı boyunca Allah’ın emrettiği istikamette durmak demektir.²⁸⁵

Namaz, Allah’ın kulluk çağrısına verilen, “*evet*” cevabı özelliğini taşıdığına göre, namazın önemli bir rûknü olan kıyam da, Allah’ın huzurunda duruşu temsil eder. Kişi, namaz kılmak niyetiyle kalktığında, onun kalbi, bir gün boyunca, âlemlerin Rabbi için kıyam ettiğine şahitlik eder ki, bu günün uzunluğu, Mekkî’ye göre, elli bin senedir. Sonra, huzur-u ilahîde şahitlik eder. Kıyam ile huzur-ı ilâhîde duran kişide, kendisine en yakın olan, Hakk Teâlâ’nın tazimi hâkim olur. Her şeyi gözetimi altında tutan Allah’tan korkmak ve O’nun sevgisi, kişiyi içine alır.²⁸⁶

Ebû Said Harrâz (ö.277/890), namaza durmanın, kıyamette huzurda bulunmak gibi, Allah’a yönelmek olduğunu söyler. Artık namaz kılan kişi ile Allah arasında kimse yoktur. Namaza duran kul, Allah’a yönelerek münacat etmektedir ve

²⁸³ Bakara, 2/238.

²⁸⁴ Bkz. Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, Çev. Abdullah Aydın–Abdurrahman Aydın, Aydın Yay., İstanbul, 1992, s. 158-159.

²⁸⁵ Bkz. Câhidî, *Kitâbu’n-Nasîha*, vr. 27a-27b.

²⁸⁶ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, c. III, s. 324.

büyük bir melikin huzurunda olduğunun farkındadır.²⁸⁷ Namazdaki kıyam, nasıl kıyamet günü huzurda bulunmayı ifade ediyorsa; kıyamda duran kimse de, kıyamet gününün telaşı ve korkusuna benzer bir hal ile şaşkın, Hakk'ın divanında gözyaşı döker. Kendisine, hayatını nasıl değerlendirdiği ile ilgili birçok soru sorulur. Kul, kıyama kalktıkça, bu sualler karşısında, halinden utanır ve iki büklüm olarak rükûa gider. Utancından ayakta bile duramayan kul, rükûda iken Allah'ı tesbih eder ve O'na yakarır.²⁸⁸

Cemaatle kılınan namazda, birlikte yapılan kıyam da Allah'ın huzurunda durmak anlamındadır. Ancak burada farklı olarak, insanların kıyamet gününde Allah'ın huzurunda saflar halinde durarak, hesap için gelmesi ve münacat etmesi de hatırlanır. Namazı cemaatle kılmaya önem verilmesinin bir hikmeti de, cemaatle kılınan namazın, bu manayı hatırlatmasıdır.

Kıyamı, layığı ile yapan kimse, kıyamda kendisini taşımaz; O, taşıyıcısı ile birlikte. Yakın sahibi kuldân, henüz abdest aldığı anda bile, şeytanlar uzaklaşır. Çünkü o, Hakk Teâlâ'nın huzuruna durmaya hazırlandığı için, şeytanlar ondan korkarlar.²⁸⁹

Kıyamdan hedeflenen bâtinî manaları azami ölçüde tahsil etmek, başta onu, zâhirî olarak doğru yapmaktan geçer. Zâhir, bâtinin şartı olduğuna göre kıyamda da bu, elzemdir. Gazzâlî, bu gerekçe ile namazda ayakta durmak olan kıyamı, zat ve kalp ile Allah'ın huzurunda durmak olarak ifade eder. Buna göre, kıyamda, azaların en yücesi olan başın, Allah'a karşı eğik olması gerekir. Başın eğikliği, kalbin tevazu ve tezellül ile dolu olmasına, baş olma eğiliminden ve kibirlenmekten uzaklaşmasına işaret eder.

Başkasının huzurunda, korktuğu için edepli durduğu halde, Allah'ın huzurundayken azalarını kıpırdatan kimsenin bu hareketi, onun; Allah'ın celalini

²⁸⁷ Tûsî, *Lüma'*, s. 159.

²⁸⁸ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I-VI, Ötüken Yay., İstanbul, 2002, c. III, s. 188-189.

²⁸⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 322.

tanıma hususundaki kusurluluğundan ve sır ve kalbine muttali olmayışından ileri gelir.²⁹⁰ Namaz kılariken bu duruma düşmek istemeyen kimse, kıyamda iken, secde mahalline bakmak için başını hafifçe öne doğru eğer ve kıyamı; dizlerini, böğrünü ve bedeninin diğer kısımlarını bükmeden, hâkimin huzurunda durur gibi, dosdoğru bir şekilde tamamlar. Bu şekilde tüm vücudu ile toprağa bakıyormuş gibi bir duruş sergiler ki bu hal, organların huşuundan ileri gelir. Çünkü kalpteki huşu, bedende de huşûun meydana gelmesini sağlar.²⁹¹

Kıyamda dikkat edilmesi gereken bazı manevî şartlar da mevcuttur. Her şeyden önce kulun, namaza girdiğinde; gönlünde -huzurunda bulunduğu- Allah'tan başka hiçbir şey olmamalıdır ki, Hakk'ın kelâmını anlayabilsin ve her ayetin manasına ve zevkine varabilsin. Çünkü insanın namazdan payı, namaza verdiği önem ve namzdaki kalp huzuruyla doğru orantılıdır.²⁹² Bu nedenle, namaza yönelirken, sağında ve solunda kimlerin olduğunu bilmeden, yalnız zat-ı ilâhînin huzurunda olduğunu hissetmek gerekir. Bu, kıyamın güzelliğindedir. Bazı müfessirler de, “*Onlar namazlarında huşu sahibidirler*”²⁹³ ayetinin tefsirini, bu şekilde yapmışlardır. Bu konuda Said b. Cübeyr, İbn Abbâs'ın, “*Namazda huşu; namaz kılanın, sağında ve solunda kimin olduğunu dahi bilmemesidir*” sözünü rivayet eder. O, bu sözü duyduktan sonra, 40 yıl boyunca, sağında ve solunda kimin olduğuna bakmadığını bildirmiştir.²⁹⁴

Abdülvehhâb Şârânî (ö.973/1565), *Tabakât*'ında, Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö.230/845)'nin bu konuda somut örnek niteliğinde, bir diyalogunu kaydeder. Buna göre Ahmed b. Ebi'l-Havârî bir gün Ebû Süleyman Dârânî (ö.215/830)'nin yanına gider ve “*Güzel oldu, tadını aldım*” der. Ebû Süleyman, bunun üzerine, “*Onda sana lezzet veren ne oldu?*” diye sorar. Ahmed, “*Beni kimsenin görmeyişi*” şeklinde karşılık verir. Ebû Süleyman, bu cevaptan sonra ise şu açıklamayı yapar: “*Sen henüz*

²⁹⁰ Gaâzzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 424.

²⁹¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 386.

²⁹² Tûsî, *Lüma'*, s. 160.

²⁹³ Mü'minûn, 23/2.

²⁹⁴ Bkz. Mekki, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 318.

*zaaf halini yaşıyorsun. Halkı nasıl hatırlıyorsun. Kalbine, halkın varlığı nasıl geliyor? Zaaf halini atlatmış olsaydın, aklına nasıl böyle bir şey gelirdi?*²⁹⁵

Bu örnekler, namazda kıyamın sırlarına ve iç anlamlarına vâkıf olmak isteyen kimsenin yapması gerekenlerle ilgili ipuçları içerir. Kıyamın sırlarını anlama gayreti gösteren ve bu hususlara dikkat eden sâlike böylece, makamına göre, onun manaları açılır.

3.2.2.9. Kıraat

Kıraat, namaz kılan kişinin kıyamda iken, Kur'ân-ı Kerîm'den bir miktar okumasıdır. Namazda, Kur'ân'dan bazı ayetler veya bir sure okumanın zorunluluğu, “*Kurân'dan kolayınıza gelen herhangi bir yer okuyun*”²⁹⁶ ayetine dayandırılmaktadır.²⁹⁷

Sûfî düşünceye göre namaz kılan kimse, önce tam anlamıyla Allah'a yönelir, sonra mâsivâdan temizlenerek O'ndan korkar ve İslâm'a açılmış bir gönül ve ikrama susamış bir kalp ile namazını kılar. Bu esnada, Kur'ân, lisanından çıkar; kalbi onu dinler ve o kelime, içinde başka bir şey bulunmayan kalbe döner. Kalp onu, anlayarak ve dinlemenin tadına vararak benimser. Dinleme zevki ve anlama hazzıyla adeta onu, yudum yudum içer. Zikirden oluşan ve tefekkürle meydana gelen bu manalar ve kalbin zâhirî anlamları, nefsin azığı olur. Mutmainne makamına eren nefis, Kur'ân'ın manalarıyla meşguldür. Çünkü zâhirî manalar, hikmet ve şehâdet âlemine yöneliktir.

Kur'ân'ın bâtinî manaları, manevî bir azık olarak *melekût âlemi*²⁹⁸nden kalbe belirir. Bu manalar, “*Kelâm*” sıfatının sahibi olan Allah'ın azametini müşahede

²⁹⁵ Abdülvehhâb Şa'rânî (ö.973/1565), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-II, Mısır, 1954, c. I, s. 79.

²⁹⁶ Müzzemmil, 73/20

²⁹⁷ Üç ve dört rekâtlı farz namazların ilk iki rekâtında, iki rekâtlı namazların ve vitir namazının her rekâtında Kur'ân okumak farzdır. Kıraatte ölçü, kısa bir ayet de olsa, Kur'ân'dan okumaktır. Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 130.

²⁹⁸ *Melekût âlemi*: Sûfiyye imamları, üç çeşit âlem olduğunu söylerler. Bunlardan birincisi latîf meleklerin yaşamakta olduğu, latîf melekût âlemidir. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 172; Melekût âlemi, gayb âlemi olarak da adlandırılır. Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s. 539.

sebebiyle, *ceberût âlemi*²⁹⁹ nin perdeleri önündeki mukaddes rûha mahsustur. Böyle bir müşahede, şevk içinde, tam bir istiğrak halini yaşayanlarda olur.³⁰⁰

Namazda okuduğu sure ve dualarla kalbini doyuran kul için kıraat, Kur’ân-ı Kerim tilaveti esnasında Allah’ı düşünüp müşâhede etmek ve O’ndan başkasını gönülden silmek anlamına gelir.³⁰¹ Bir kısım mutasavvıflara göre de kıraat, Kelâm isminin sahibi ile konuşmayı temsil eder. Kul, kıraati ile adeta Allah ile konuşmakta ve O’nu müşahede etmektedir.³⁰² Hz. Peygamber’in bir hadis-i şerifinde, Allah’ın; namaz sırasında, kible ile namaz kılan kimse arasında olduğu³⁰³ belirtilir. Burada, maddî bir keyfiyet söz konusu değildir.³⁰⁴ Ancak hadis-i şerifin ifadesiyle sufilerin bahsettiği hususlar, örtüşmektedir.

Namazda, başlama tekbirinden sonra, ilk okunan duadaki, “*sübhâneke*” kelimesi, “*Allah’ım seni tesbih ve tenzih ederim, sen en yücesin, en büyüksün*” anlamına gelir. Bu düşünce ve duygularla Allah’a yönelen kul, O’nu içinde duymaya çalışır.

Sübhâneke duasından sonra Fâtihâ sûresini okuyan kul, burada Rabbi ile konuşur. Bu surenin başındaki ayetleri okumakla Allah’a hamd eder; O’nun, âlemlerin Rabbi olduğunu, her şeyin sahibi ve hâkimi olduğunu da ifade eder. Daha sonra, “*Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz*”³⁰⁵ ayetini okuyarak aczini ortaya koyar. Bu ayetin birinci kısmı, tasavvuftaki “*fark*” makamının, ikinci kısmı da “*cem*” makamının simgesidir. Yani, “*Bana kulluk etme imkân ve gücünü*

²⁹⁹ *Ceberût âlemi*: Tasavvuf anlayışında İlâhî kudret ve azamet âlemi ve varlık mertebelerinin ikincisidir. Melekût âleminde sonra bu âlem gelir. Diğer âlem ise süflî âlem de denilen, yeryüzü âlemidir. Bu, dünya ve insanın bulunduğu âlemdir. Âlemler arasında en düşük olanı, budur. Berzah âlemi olarak da isimlendirilen Ceberût âlemi, bu iki âlem arasında yer alır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 171–172.

³⁰⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, s. 388–389.

³⁰¹ Kızılar, “*Câhidî Ahmed Efendi’nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtınî Yorumları*”, s. 157.

³⁰² Bkz. Mekkî, *Kütü’l-Kulüb*, c. III, s. 321; Namazı oluşturan üç temel unsur, kalbin, dilin ve bedeninin tazimi olduğuna göre kıraat, dilin tazimini ortaya koyan önemli bir rükün olarak, diğerlerini tamamlar. Bkz. Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-Bâliğa*, s. 3,7,8.

³⁰³ Buhârî, *Salât*, s. 33.

³⁰⁴ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 18.

³⁰⁵ Fatıha, 1/4.

veren sensin” demektir. Bundan sonra kul, Ya Rabbi, ben sana sığınıyorum, “Bizi doğru yola (sırât-i müstakîm) ilet!” mealindeki dua ayetini okur.³⁰⁶

Namazda vacip olarak okunan Fâtihâ Sûresi ile ilgili olarak rivayet edilen bir kudsî hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Ben namazdaki Fâtihâ Suresini kulumla kendi aramda yarı yarıya bölüştürdüm, kulumun istediği onundur” der ve şöyle devam eder: Kul, “Elhamdü lillâhi Rabbi'l'âlemîn” dediği zaman, Allah: “Kulum bana senâ etti”, der. Kul: “Mâlik-i yevmiddîn” dediği zaman, Allah: “Kulum beni övdü”, der. Kul: “İyyâke na'büdü ve iyyâke nestâîn” dediği zaman, Allah: “Bu kulumla benim aramdadır ve kulumun istediği hakkıdır”, der. Kul: “İhdine'ssırâta'l-müstakîm sırâtallezîne en'amte aleyhim gayri'l-mağdûbi aleyhim ve le'ddâllîn” dediği zaman Allah: “İşte bu kulumundur ve kulumun istediği hakkıdır”, buyurur.³⁰⁷

Kıraat, Hakk Teâlâ ile konuşma vesilesi olduğu için, onun bâtınî anlamlarını hissetmek de, kendine has bazı şartlara riayet etmekle mümkündür. Bunun için dilin ve kalbin uyumu önemlidir. Bu da, kıraati, tertîl üzere yapmak ve okunan ilâhî kelâmın manaları üzerinde tefekkür etmekle mümkündür. Kıraat esnasında dikkat edilmesi gereken bir husus da, kâfelerde Allah'a muhtaç oluşun güzelliğinin yer etmesi ve O'nun rızasına uygun davranmaya çalışması gerektiğidir. “Kendilerine verdiğimiz kitabı hakkıyla okuyanlar, işte onlar, O'na iman ederler”³⁰⁸ ayetine göre, namazda Kur'ân okurken bir rahmet ayeti geldiğinde onu arzu etmeli; bir azap ayeti ile karşılaşınca da korkup, Allah'a sığınmalıdır. Tesbih ve tazime dair bir ayete rastlandığında hamd ve tazimde bulunmalıdır. Bunu kalbi ile yapan kimsenin kalbi, diline vekâlet etmiş olur.³⁰⁹

Gazzâlî, kıraat ve zikirten maksadın hamd, sena, tazarrû ve dua etmek olduğunu söyler. O'na göre, buradaki muhatap da Cenâb-ı Hakk olduğuna göre, kalbi gaflet perdesi ile örtülü olan kişi, O'nu müşahede edemez. Muhatabından gafil olanın

³⁰⁶ Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, s. 17; Ayrıca bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 158.

³⁰⁷ Müslim, *Salât*, 37; İbn Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Nurlar Hazinesi), Çev., Mehmet Demirci, İz Yay., İstanbul, 1994, s. 98-100.

³⁰⁸ Bakara, 2/121.

³⁰⁹ Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 319.

yaptığı ise, adet yerini bulsun diye, dilini hareket ettirmekten ibarettir.³¹⁰ Bu nedenle Kur’ân ayetlerini gönül kulağıyla, adeta Allah’tan dinliyormuş gibi, ya da Allah’a okuyormuş gibi bir müşahede ile okumaya çalışmak gerekir.³¹¹ Kulun, bu konudaki gayreti arttıkça kıraatten hedeflenen bâtinî manalara vukûfiyet de bu oranda artacaktır.

3.2.2.10. Rükû

Arapçada eğilmek anlamına gelen “*rükû*”,³¹² dinî bir kavram olarak namazın rükünlerinden biridir. Namazın bir rükünü olarak rükû, kıraatten sonra eller, dizlere varacak şekilde, baş ve sırtı da düz vaziyette eğmek sureti ile yapılır.³¹³

Namazda, Allah’ın büyüklüğünü ifade etmenin üç önemli vasıtası olan kalp, dil ve beden olduğuna göre; rükû, bunlardan üçüncüsünün uygulanış şekillerinden biridir. Bu sebeple mutasavvıflar, bu rükünün de kendine has bazı iç anlamları olduğu konusunda hemfikirdirler. Tasavvuf düşüncesinde rükû, kalbin kibir ve gururdan uzak tutularak, kendini aciz, zayıf ve hor görmek manalarını içerir.³¹⁴ Başka bir ifade ile rükû, tevazu yerindedir ve kalp, bu esnada rükûun manası olan tevazû ile doludur.³¹⁵ Zaten tevazu sahibi olmayan, tazimde de bulunmaz. Ancak insan, değerli bir varlıktır. Başka fani varlıklar karşısına eğilmek ona yakışmaz. Allah’ın huzurunda eğilip, kulluğun sadece O’na yapılması gerektiğini bilenler, başkalarının önünde eğilmezler.³¹⁶

Rükû, kıyamda dünyaya ait kaygılardan kendisini soyutlayan ve Rabbi’nin huzuruna duran kulun, kendinden de uzaklaştığının bedenî ifadesidir. Artık o,

³¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 407.

³¹¹ Tûsî, *Lümâ*, s. 160; Ayrıca bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 398; Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 18.

³¹² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 600; Ayrıca bkz. Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 398; Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 49.

³¹³ Bkz. Apaydın, “*Namaz*” s. 246.

³¹⁴ Bkz. Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 27b.

³¹⁵ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 437; Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 391.

³¹⁶ Bkz. Demirci, *a.g.e.*, s. 49.

Rabbi'nin huzurunda eğilerek kulluğun zirvesi olan secdeye doğru hazırlanmaktadır. Bu anlamda rükû, kıyam ile rükûun köprüsü gibidir.³¹⁷

Rükû, zâhiren acziyet göstergesi olsa da, rükû ile Rabbi'nin karşısında eğilen kul aslında, O'ndan başka her şeyin karşısında güç kazanır ve sadece Allah'a kul olunması gerektiğini öğrenir. Bu da onun, kendisini daha hür hissetmesini sağlar.³¹⁸

Namaz kılan kul, rükûa eğildiğinde Allah Teâlâ'nın yüceliğini ikrarla birlikte kalbi durur ve kalbinde O'ndan daha yüce bir şey bulunmaz. Rükûdan kalkınca da hamdın, ancak, övgülere layık olan Allah'a mahsus olduğuna şahit olur.³¹⁹ Mevlânâ, bu durumu tasvir ettiği bir temsilde, rükû yapmak üzere olan bir insanı, Rabbi'nin sorularına cevap veremeyerek utancından eğilen kişiye benzetir. Ancak, bir müddet rükûda kalan kişi sevincini, “*Semi'allâhülimen hamideh*” (Allah, kendisine hamdedenleri işitir) ve “*Rabbenâ leke'l-hamd*” (Rabbimiz! Hamd sanadır) diyerek ifade eder.³²⁰ Rükûda okunan tesbih ise³²¹ beden dili ile yapılan tazimin, dil ile onaylanmasıdır.

Rükû ve secde, bedeninin en güzel tazim ifadelerindedir. Ancak bu tazimin, Allah'a yapılması gerekir. Eğer Allah'tan gafil olduğu halde fiiliyle Allah'ı tazim etmek caiz olsaydı, bilmediği halde önüne konan putu -tazim etme kastı olmaksızın- fiilleri ile tazim etmek de caiz olurdu. Gaflet ile yapılan rükû ve secdeden tazim ruhu çıktıktan sonra, bu fiillerin, bedeni hareket ettirmekten başka, anlamı kalmaz.³²² Bu nedenle rükû ile kastedilen bâtinî manaları elde etmek, bazı zâhirî ve bâtinî şartları yerine getirmekle mümkündür.

Rükûda sırtın düz vaziyette ve paralel olması, böylece bütün mafsalları arşa doğru tutmak, onun zâhirî edeplerindedir. Daha sonra da Hakk'ı yüceltmek ve

³¹⁷ Bkz. Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 188.

³¹⁸ Rükû, psikolojik olarak, bireyin kendi zelliliğini, Rabbi'nin de izzet ve yüceliğini benliğinde hissetmesi ve bunun göstergesi olarak başını öne eğmesidir. Zira tüm insanlarda ve hayvanlarda başın yukarı dikilmesi, bir büyüklenme belirtisi, boyun bükme de huşu ve teslimiyetin göstergesidir. Bkz. Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 86.

³¹⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 324.

³²⁰ Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, c. III, s. 188.

³²¹ “*Sübhâne rabbiye'l-azîm.*”

³²² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 407; Ayrıca bkz. Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İmân*, s. 111.

nefsini bir toz zerresinden daha küçük görmek gerekir. Ayrıca başı yukarı kaldırırken okunan “*Semi‘allâhülimen hamideh*” dendiğinde, Allah’ın kendisini işittiğini bilmek önemlidir.³²³

Rükû ve secde, namazda beden tazimine iki önemli örnek olduğundan, her ikisinde de dikkat edilmesi gereken bazı hususlar ortaktır. Bu rükünler Hakk’ı tazimin birer sembolü olduğu için, her ikisini yaparken de Allah’ın azametini ve kibriyasını hatırlamak gerekir. Rükû ve secdeye varmak için (Şafî mezhebinde yapıldığı gibi), ellerini kaldırıp yeni bir niyetle Allah’ın azabından, yine O’nun affına sığınmayı talep etmek gerekir. Bu, aynı zamanda Hz. Peygamber’in sünnetine tabi olduğunun ispatıdır.³²⁴

Rükû, Allah’ın karşısında kulun, zilletinin ve tevazuunun ifadesi olduğu için rükû ile kalbin incelmesine, korkunun yenilmesine gayret sarf etmek; rükûdan doğrulurken okunan tesbih ile de, her sözü işittiği inancıyla, O’ndan yardım istemek gerekir.³²⁵

3.2.2.11. Secde

Sözlükte, Allah’ı tazim etmek maksadıyla yere eğilerek yüzünü yere sürmek anlamında³²⁶ kullanılan secde, namazın önemli bir rüknüdür. Secde, namazın bir rüknü olarak, rükûdan sonra alın ve burun yere değecek şekilde eğilmek suretiyle yapılır.

Namazın mü’minin miracı oluşu ile ilgili hadisteki manayı, namaz kılarken zirveye taşıyan rükün, secdedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), başka bir hadisinde secdenin, kulun Allah’a en yakın olduğu an olduğunu belirtmiştir.³²⁷ Namaz kılan kişi kıyamda, dikey; rükûda, yatay halde bulunur. Secde ederken ise başı yerdedir. İnsan, Allah karşısında maddî olarak ne kadar eğilir ve küçülürse, manen o nispette

³²³ Tûsî, *Lümâ‘*, s. 160; Sührevedî, *Avârifü’l-Maârif*, s. 398.

³²⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 425.

³²⁵ Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, Aynı yer.

³²⁶ Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 709; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 623.

³²⁷ Müslim, *Salât*, s. 215.

büyür ve yücelir.³²⁸ Bu durum Kur'ân'da "*Secde et ve (Rabbi'ne) yaklaş!*"³²⁹ ayetinde açık bir şekilde ortaya konmuştur. Bu nedenle sûfi çevrede secdenin, bazı manaların sembolü olduğu kanaati hâkimdir.

Secde, tasavvufî anlamda, kişinin kendini varlığını zahirde ve bâtında yok kabul edip, mutlak fenada kaybolması, Allah'tan başka şeyleri yok görmesidir.³³⁰ Namaz kılan kul, secdeye gitmekle organların en kıymetlisi olan yüzünü, toprağa koyduğunu bilir; kendisinin de topraktan yaratıldığını ve tekrar ona döneceğini anlar. Bu sayede kibir, gurur ve şirke düşürebilecek olumsuz tavırlardan uzak duracak bir şuur düzeyine yükselir.³³¹ Secde bu anlamda, rükû gibi, tevazu ifade eder.

Secdenin bu yönünü tefekkür ederek secde eden nice kimsenin, ilahî tecelliye açık olan kalbi genişler ve ondan etrafa ışık saçılır. O, peygamberler ve veliler mertebesine yaklaşır. Hakk Teâlâ'nın büyüklüğü karşısında adeta kanatlarını yere yayar ve kalbiyle, küçüklüğünü anlar. Allah'ın bir ikramı olarak ruhuyla yükselir, üns-heybet, huzur-gaybet ve firar-karar duygularını, gizli ve aşikâr hallerini cem ederek secdesinde, sanki şuhûd deryasında yüzmeye başlar. Tüm vücudu ve benliği, secdesine iştirak eder. Hz. Peygamber'in, "*Vücutum ve hayâlim sana secde etti*"³³² hadisinde ifade ettiği secde, bu türdendir.³³³ Secde, zâhirî olarak alın yere değdirilerek yapılsa da, bu hareket başı, yani akılı sembolize eder. Bu pozisyonda kalp, baştan daha yukarıdadır. Kan, kalpten beyne akar. Bu da, tasavvuf düşünce yapısının temel prensiplerinden olan akıl ve kalp uyumunu çağırır.³³⁴

Secde, akıl ve kalp uyumunu yakalayarak kendi ilahi özünü gerçekleştirme imkânı bulmuş bireylerin, aynı zamanda ilahî birlik ve bütünleşme duygusunu yaşadıkları son noktadır. Namazda, şeklî anlayıştan kurtularak yapılan secdeye, bâtınî yönü itibarıyla kalbin secdesi denmesinin sebebi de budur. Bursevî, "*Bana bir*

³²⁸ Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*", s. 16.

³²⁹ Alak, 96/16.

³³⁰ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 27b.

³³¹ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saadet*, c. I, s. 159.

³³² Müslim, *Fazâilu's-Sahâbe*, 106; Tirmizî, *Deavât*, 32.

³³³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 391.

³³⁴ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 160.

karış yaklaşıma ben bir arşın yaklaşırım”³³⁵ kudsî hadisini hatırlatarak, secdenin bu yönüne dikkat çeker. Zira buradaki yakınlaşma, kalbin Hakk’a secdesinin miktarıdır.³³⁶

Secdenin Hakk’a yaklaştırıcı özelliği, onu yapanın makamına göre değişir. Sûfiler, müşahede ehlini, secde hususunda genel olarak üç makamda değerlendirirler:³³⁷ Bunlardan birincisinde, kul secde edince kendisine Ceberut-i A‘lâ açılır ve Hakk’a iyice yaklaşır. Bu, mahbuplardan olan mukarrebûnun (Allah Teâlâ’ya yakın kılınanlar) sahip oldukları makamdır. İkincisinde, kul secdeye varınca kendisine ilâhî izzetin melekûtu açılır ve Kadîr-i Ecellin sıfatlarından biri üzere secde etmiş olur. Bu yüzden de kalbi kırılır ve tevazu gereği Rabbi’nden korkar. Bu ise, âbidler arasındaki korku ehlinin makamıdır. Üçüncü makamdaki kula gelince o, secde edince kalbi göklerin ve yerin melekûtunda gezinir, bize gizli olan mükâfata şahit kılınır. Bu, talep ehli arasındaki sâdıkların makamıdır. Bunların dışında bir zümre daha vardır. Ancak onlar, sadece Allah’ın vereceği ödüller ve beklentilerle namaz kıldıklarından bunlara, hizmetlerinin düşüklüğünden dolayı, ulvî şehâdetler bahşedilmez.³³⁸

Secdeden kastedilen şey, sadece yüzün toprağa sürülmesi olsaydı, secde edenlerin makamları, farklı olmazdı. O halde onun derinliğini arttırmak ve secdeyi, beden kuru bir hareketi olmaktan çıkarmak için, bazı hususlara dikkat etmek gerekir. Serrâc’a göre bu hususların en önemlilerinden birisi, secde sırasında, gönlünde kendisine Allah’tan daha yakın hiçbir şeyin kalmamasıdır. Çünkü secde, kulun Allah’a en yakın olduğu durumdur.³³⁹

³³⁵ Buhârî, *Tevhîd*, 50.

³³⁶ Bkz. Bursevî, *Kitâbu’n-Netîce*, c. I, s. 89.

³³⁷ Secde, Allah’a yakınlaşma aracı olmakla birlikte bu, mekânsal bir yakınlaşma değildir. Allah, mekândan münezze olan bir varlıktır. Secdede yapılan “*Sübhâne rabbiye’l-alâ*” tesbihindeki “*alâ*” kelimesi de Allah’ın mekan ve zamanla kayıtlı olmadığını ifade eder. İsfehânî, *Müfredât*, s. 510; Bununla birlikte Allah’ın “*fiziksel mekan*” yüksekliğinden tenzihi ise, O’nun fizik ötesi mekân ile sınırlı oluşunun imkânsızlığının tenzihidir. İbn Arabî, *Füsûsü’l-Hikem’in Sırları*, s. 33; Bu durumda, secdedeki yakınlaşma, manevî bir yakınlaşmadır ve kalbin halleri ile ilgilidir.

³³⁸ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c. III, s. 324–325.

³³⁹ Tûsî, *Lümâ’*, s. 160.

Secde, Allah'a yakınlık sağladığı için, onu insanlardan gizlemek doğru olmaz. Böyle bir ibadetin, insanlar uğruna kaçırılması, fıkhen de doğru değildir. Secdeyi, bu düşünce ile yapan ve Allah'ın kelamını okuyan kişi, Allah katında fazilet kazanır. Çünkü Allah için gizlediği bir ameli, yine O'nun rızası için izhar etmiştir.³⁴⁰ Kulun secdesini insanların bilmesi huşu ve zilleti daha iyi gösterir. Zira organların en kıymetlisi olan yüzü, eşyanın en zelili olan toprakla birleştirmek nefse zor gelir. Ama bu sayede kişi, topraktan geldiğini ve yine ona döneceğini daha iyi bilir. Beden ile gösterilen bu tevazu, secdede okunan, “*Sübhâne Rabbiye'l-a'lâ*” (*En yüce olan Rabbim her noksanlıktan uzaktır*) tesbihi ile onaylanırsa, bu mana teyit edilmiş olur. Bunun nefse yerleşmesi içinse bu tesbihi üç kez tekrarlamak gerekir. Çünkü tek bir vuruş, az bir iz bırakır.³⁴¹ Tüm bunlar hesap edilerek yapılan secde de sahibini, Rabbi'ne daha çok yaklaştırır.

3.2.2.12. Ka'de-i Ahire (Son Oturuş)

Namazdaki farz olan rükünlerin sonuncusu, namazın sonunda en az “*Ettehiyyâtü*” duasını okuyacak kadar oturmaktır.³⁴² Tahiyat olarak da isimlendirilen bu duanın son oturuşta okunması vaciptir.

Ettehiyyatü duasının sonunda “*kelime-i şehadet*” de bulunduğu için kul, bir günde, sadece namaz kılmak suretiyle son oturuşlarda 22 defa kelime-i şehadet getirmiş olur. Bu İslâm'ın ilk şartını yerine getirmek açısından önemli bir sayıdır.³⁴³ Oturuşların birincisinde sadece tahiyat duası okunurken, sonuncu oturuşlarda buna ilaveten “*Salli*”, “*Barik*” ve “*Rabbena*” duaları, sünnet olarak okunur. Son olarak da sağa ve sola selam verilerek namaz tamamlanır.

³⁴⁰ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 310.

³⁴¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 425.

³⁴² Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 130

³⁴³ Namaz kılan birey, gün içerisinde en çok kelime-i şehadeti belki de namaz kılarken söylemektedir. Bu nedenle İslâm'ın beş şartından birisi olan kelime-i şahâdetin iç anlamı ile ilgili sûfilerin görüşlerini bu kısımda zikretmeyi uygun bulduk.

Mutasavvıflara göre son oturuş, Allah'ın rızasını elde etmek için, dünyadan yüz çevirerek, hidayet yolu üzere kalmak anlamındadır.³⁴⁴ Namaz, kalplerin miracı; teşehhüd de göklerin katlarında tedricen ilerleyip mesafeleri kat edip, vuslat makamına ermek ve huzura varmaktır. “*Ettehiyyatü*” duasına gelince, âlemlerin rabbine selam vermektir.³⁴⁵ Nasıl ki secde, rükûun devamı niteliğinde olup onun anlamını pekiştiriyorsa, tahiyat duası da, kıraatin devamı gibi olup, Hakk Teâlâ ile konuşmaktır. Hatta tahiyat duasını okuyarak Rabbi ile konuşan kul -namaz, mü'minin miracı gibi olduğundan- miraçta Allah Teâlâ ile Hz. Peygamber arasında geçen konuşmanın hatırasını da canlandırmaktır.³⁴⁶

Namazdaki tahiyat duasıyla ilgili bir değerlendirme yapan Mevlânâ'ya göre, sâlih kişilere selam verilirken bütün peygamberler methedilmiş olur. Hepsinin methini, birbiriyle yoğururlar. Medihler birbiriyle karışır, adeta testilerdeki sular bir leğene dökülür. Çünkü övülen, zaten bir kişidir. Bundan dolayı, dinler ve mezhepler de ancak tek bir mezhepten ibarettir. Bu anlamda övüş, Allah'ın nuruna varır; görünüşte övgü içeren şahısları övmek ise, değersizdir.³⁴⁷

Bu çerçeveyi biraz daha genişletirsek, son oturuş, namazda beden taziminin son şekli; tahiyat duası da selamdan önce dilin yaptığı son tazim ifadeleridir. Bu nedenle namazda teşehhüt, “*üns*” makamını temsil eder.³⁴⁸

Tahiyat duasının sonunda, İslâm'ın beş şartından birincisi olan kelime-i şehadet bulunur. Bu, mutasavvıflarca fitratı ifade eder.³⁴⁹ Kelime-i şehadet kalpten ikrar ve ilm-i yakin ile haber vermektir.³⁵⁰ İslâm'a girmenin şartı olan kelime-i şehadet, namazın da nihayetinde yer alarak, onun derinliğini arttırmaktadır. Zira kelime-i şehadette zikredilen “*Lâilaha illallah*” cümlesi, zaten tevhidin hulasası niteliğindedir. O, sürekli olarak Allah'ın birliği, celali ve azameti etrafında dolanır

³⁴⁴ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasiha*, vr. 27b-28a.

³⁴⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 393.

³⁴⁶ Bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 18; Tahiyât duasının bu tür yorumu için bkz. Ahmet Naim, *Tecrîd-i Sarih* terc, c. II, s. 876.

³⁴⁷ Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif* den naklen Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 444.

³⁴⁸ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 437.

³⁴⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. I, s. 449.

³⁵⁰ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 99.

durur. İslâm tasavvufunun esas çekirdeğini de kelime-i tevhidin daha içten hissedilmesi teşkil eder.³⁵¹

Mutasavvıflar düşüncelerini kelime-i şehâdet ekseninde oluşturdukları için, onun namaz gibi dinin direği olan bir ibadetin her oturuşunda yer almasının da, kendi düşüncelerini teyit ettiğine inanırlar.

Namazın sonundaki selamlar, sûfilere göre meleklerle, orada hazır bulunan cemaate ve mü'min cinlere verilir.³⁵² Sağa selam vermek, sağda sevap yazmak için bulunan meleğin varlığının farkında olup sâlih ameller işlemeye; sola selam vermek ise solda günah yazmak için bulunan meleğin varlığını bilip, günah işlememeye azmetmektir.³⁵³ Bu nedenle selam, tasavvuf düşüncesinde dünyadan tefrit ve ayrılma ve makamların kaydından çıkma yerindedir.³⁵⁴

Sûfiler, namazdaki son oturuş boyunca geçerli olan manaların tahsili için, son oturuşun edeplerine riayet edilmesi gerektiğini düşünürler. Bunun için de öncelikle kılınan tüm namazların Allah'a mahsus olduğunu; böylece de mülkün, sadece O'na ait olduğunun bilinmesi gerekir. Zaten, tahiyat duasının anlamı da budur.

Teşehhüt esnasında dikkat edilecek bir başka husus, kalpte Allah Rasûlü'nün mübarek şahsını hazır bulundurmaktır. Selam verirken kalpte, Allah'ın selam, rahmet ve bereketinin Rasulullah'ın üzerine olması temennisi bulunursa, niyette de, bu selamın O (s.a.v)'na ulaştığını ve ondan daha kâmil bir selamın namaz kılana geldiğini tasdik etmek gerekir. Sonra da kendi nefesine ve Allah'ın tüm salih kullarına selam vermesi tavsiye edilir. Zira Hakk Teâlâ, salih kulları adedince, onlara vekâleten, bu selamın cevabını verir.³⁵⁵

Sûfiler, namazın farzlarının iç anlamlarından bahsederken, bu manalara ulaşmak için dikkat edilmesi gereken hususları da belirtmişlerdir. Her ne kadar

³⁵¹ Schimmel, *Mevlânâ Celâledîn Rûmî*, s. 124.

³⁵² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 395.

³⁵³ Cahidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 28a.

³⁵⁴ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 437.

³⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ.*, c. I, s. 425-426.

namazın farzlarından bahsedilirken o farza mahsus edeplere temas edilse de, namazın, bir ibadet olarak, genel manada edeplerini ayrıca zikretmek uygun olacaktır.

* * *

Sûfîlerin namazla ilgili bahsettikleri ilk edep, namaza ait bilgileri öğrenmek, onun farzlarını, sünnetlerini, adabını, fazilet ve nevafiletini bilmektir. Namaz için gerekli olan konuları araştırmak, bunları ilim ehlinde sorup öğrenmektir. Çünkü namaz dinin direği, âriflerin gözünün nuru, siddıkların şuurı, mukarreblerin de tacıdır. Namaz, vuslat makamıdır. Hakk'a yakınlık, heybet, huşu, haşyet, tazim, vakar, müşahede ve murakabe mahallidir. Allah'a müracaattır. O'nun huzurunda durmak, O'na yönelmektir.³⁵⁶ Şu halde, namazdaki edeplerden, zâhirî ve bâtinî tüm edepler kastedilir.

Namaz kılariken, zâhirde ta'dil ve tesviye (düzgünlük); bâtında da huzur ve teveccüh gerekir. Huzurdan maksat, namazın tüm kısımlarında veya çoğunda, niyetle birlikte müşahede eder gibi davranmaktır ki bu, en alt davranış biçimidir. Bunun üstünde, müşahede erbabı vardır.³⁵⁷ Namazın uygulanışı, beden hareketlerinden ibaret olsa da kısaca, namazdaki rükünlerin teennî ile uygulanması diyebileceğimiz ta'dil-i erkâna riayet etmek, namazın huşûu açısından önemlidir. Zira namazı huşû içinde kılabilmek de, onun bâtinî manalarını hissetmenin şartlarındandır. Namazı hızlı şekilde kılarak onun rükû ve secdesini tam yapmayan kimse, bir bakıma ondan çalmakla onun lezzetini de alamaz.³⁵⁸ Uyanık bir kalple namaz kılanların zâhirleri ve bâtinleri, aynı noktada toplanır. Bu şekilde, zâhir ve bâtin, birbirine yardımcı olmakta, birbirini güçlendirmekte, böylece her ikisine de nur ve bereket gelmektedir.

³⁵⁶ Tûsî, *Lüma'*, s. 158.

³⁵⁷ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 110.

³⁵⁸ Bkz. Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 177.

Yeryüzünün her yerinde, namaz kılan müslümanlar arasında, kalplerinin İslâm'a bağlılık ve inkiyatları sebebiyle, manevî bir yardımlaşma söz konusudur.³⁵⁹ Namazdaki zâhir ve bâtının birleşmesi ise bedeninin seccadede, aklın huzur-ı ilâhîde olmasıyla; kalbin huşu, azaların da hudû ile dolmasıyla gerçekleşir. Çünkü kalp huzuru, perdelerin kalkmasıdır. Aklın namaza iştiraki, ilâhî cezayı kaldırır. Nefsin tevazuu, maneviyat kapılarını açar. Organların itmi'nan ve sekîneti de, sevaba nail olmayı sağlar. Kalp huzuru olmadan namaz kılan, kendini aldatır. Aklı başka şeyde iken namaz kılan, namazdan gafil olur. Nefsini hudû tevazudan uzak tutan ise, boşuna cefa çeker.³⁶⁰

Gazzâlî, namazın diriliğini tamamlayan manaları altı madde halinde özetler. Buna göre namazdaki “kalp huzuru”, “tefehüm (anlayış)”, “tazim”, “heybet”, “rica” ve “hayâ”, namazı tamamlayan manalardır.³⁶¹ Bu kavramların her birisi, namazın bâtını ile alakalıdır. Bazı sûfilere göre namazı huşu içinde kılmak onun sahih oluşunun şartlarından olduğuna göre, bu maddeler, namazda huşuyu elde etmek açısından önemlidir.³⁶² Bunu farklı bir şekilde ifade eden bazı mutasavvıflara göre kişinin amel defterine namazından, ancak anladığı kadarı yazılır.³⁶³

Namazı huşû içerisinde kılabilmek için, ona manevî olarak da bir hazırlık gerekir. Namazdan önce sünnet namazı kılmak, Allah'a münacat edecek kul için, güzel bir hazırlıktır. Çünkü sünnet namaz, insanın gönlündeki sıkıntıyı giderir ve kişiyi ruhen de namaza hazırlar. Sünnet namaz, ilâhî bereketlerin inmesini sağlayan bir mukaddime gibidir. Kul, bu mukaddimededen sonra, farz namaz için, umumi ve hususi manada, işlediği günahlara karşı tevbesini yeniler.³⁶⁴ Daha sonra da itaat içerisinde namaza devam eder.

Huşû içerisinde namaz kılan kişinin içinde bulunduğu manevi hal, bedenine ve organlarına yansır. Onun, başka bir âlemde bulunduğu, hal ve hareketlerinden

³⁵⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 394.

³⁶⁰ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 399.

³⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 409.

³⁶² Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 262.

³⁶³ Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 408.

³⁶⁴ Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 382.

bellidir. Fakat tadil-i erkâna riayet etmek de, huşu ile sağlanabilir. Kalpteki huşu, organlarda etkisini gösterdiği gibi, tadil-i erkâna tam riayet de, kalpte huşunun meydana gelmesinde etkili olabilir.³⁶⁵

Tasavvuf düşüncesine göre kul, ölümden sonra, kabrinden dirileceği zaman, namazdaki sükûnet ve iç huzur hali ile dirilir. O anki rahatı da, dünyadayken kıldığı namazlardaki rahatı ve zevk alma ölçüsünde olur. Sûfîler, Hz. Peygamber'in Bilâl Habeşî'ye hitaben buyurduğu, “*Bizi namazla rahatlat!*”³⁶⁶ hadis-i şerifini, bu manada tevil ederler. Burada kastedilen şey, namaz ile ruhun doyurulması ve rahatlatılmasıdır.³⁶⁷

Namazdaki bâtinî manaların hissedilmesi için gerekli olan şartlardan bazıları da dış unsurlarla ilgilidir. Namaza duracak kişi, açlık ve benzeri ihtiyaçlarını gidermeli ve haricî unsurların, kafasını karıştırmasına izin vermemeye çalışmalıdır. Namaz kılan kişi, bu şekilde namazda dikkatini daha iyi toplayabilir, okunan ayetleri anlamak için aklını diri tutabilir; kalbi ile de, dili ile söylediklerine mutabakat edebilir. Bu hal üzere namaz kılan kimse, Allah Teâlâ'ya aklı ve kalbi ile yönelmiş olur.³⁶⁸ Namazda bu iki unsuru birleştirebilen kimse, Rabbi'ni övme, O'na hamd etme ve nimetlerine şükranda bulunmaya o kadar dalar ki, kendi dünyevî ihtiyaçlarını unuttur.³⁶⁹

Namazdan ve onun rükünlerinden hedeflenen manaları elde etmek için gayret eden ve onun zâhirî ve bâtinî şartlarına riayet eden kimse; Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle ve O'nun azametini duyuş ve sezişin verdiği coşku ile bir şevk ve istiğrak hali yaşayabilir. Bu esnada o, dünyevî meşguliyetlerden bedeni ile olduğu gibi kalbi ile de uzaklaşır. Namazdaki bu ruh halini yakalayarak namaz kılan Müslim b.

³⁶⁵ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 22.

³⁶⁶ Ebû Davud, *Edeb*, 178; İbn Hanbel, V/364.

³⁶⁷ Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. I, s. 164.

³⁶⁸ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 345.

³⁶⁹ Bkz. Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 325.

Yesar'ın, Basra Mescidi'nde namaz kıldığı bir anda, tüm çarşı esnafının duyacağı bir gürültü ile yıkılan direği duymayıp namaza devam etmesi, buna örnektir.³⁷⁰

Namazı, şartlarına ve edeplerine uygun olarak kılabilen kişilere, zamanla ondaki derunî manalar açılır. Ancak bu yüksek ruh halinin, korunması gerekir. Bu ise, namaz dışında da her an Allah'ın huzurunda olduğunu bilmekle mümkündür. “*Salât-ı dâim*” olarak da adlandırılan bu hal, zaten kuldun beklenen genel bir husustur. Namaz kıldığı halde onun hazzını gönlünde bulamamak da aslında, namazın hazzını sadece namazda iken talep etmekten kaynaklanır.³⁷¹ O halde, namazın, kişiye istenen ruhî olgunluğu kazandırması, salât-ı dâimi yakalamakla mümkün olur.

Mevlânâ, “*dâimî namaz*” olarak da ifade edilen salât-ı dâime ulaşmanın aslında, hiç de zor olmadığını dile getirir. Çünkü yol gösteren bir ibadet olarak namaz beş vakit farz kılınsa da, gerçek âşıklar, aşk sarhoşluğu ve mahmurluğundan beş değil beş bin vakitte bile yatışmazlar.³⁷²

Salât-ı dâime ulaşan kul, namazın verdiği ruhî olgunlukla, günlük hayatında da bazı konularda daha dikkatli davranmaya başlar. Örneğin, kendisi gibi Allah'ın kulu olan diğer kimselerin kalbini kırmamaya çalışır. Zira artık o, hiçbir yere sığmayan Allah'ın, kulunun kalbine sığacağını düşünür. Namaz kıldığı halde bu hususlara dikkat etmeyenler, tasavvuf çevrelerinde de şiddetle yerilir. Şair mutasavvıflardan Yunus Emre, namaz kılmasına rağmen kalp kıran kimsenin namazının, tam anlamıyla amacına ulaşamayacağını şu satırlarla ifade eder:

*Bir kez gönül yıktın ise, bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil³⁷³*

³⁷⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 389; Namazı huşu içerisinde kıldığı için dünyevî unsurlardan sıyrılan bir başka süfi de, Ebû Hayr'dır. O, cüzzam hastası olmuş ve tabipler ayağının kesilmesi gerektiğine karar vermişlerdi. Ancak kendisi buna razı olmayınca müritleri, O'nun namazda bunu hissetmeyeceğini söylemişlerdi. Gerçekten de Ebû Hayr'ın ayağı o, namazda iken kesilmiş ve kendisi bunu, namazdan sonra fark etmiştir. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 441.

³⁷¹ Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 541.

³⁷² Mevlânâ, Mesnevî'den naklen *Arpaguş, Mevlânâ ve İslâm*, s. 431.

³⁷³ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, İst. 1997, c. II, 166/1.

Sonuç itibarıyla kul, her an Allah'ın gözetiminde olduğuna göre; onun, namazdan önce, kalbini koruması; “*sırrı*” ile de, Allah'ı murakabe etmesi gerekir. Bu sayede kalp huzuru ve yüksek bir konsantrasyon ile namaza kalkabilir. Bunu sürekli hale getirdiğinde de, namzdaki haliyle, namazdan önceki hali bir olur.³⁷⁴

3.2.3. Orucun İç Anlamı

Bir mü'min için namazdan sonra ikinci dinî ödev, her sene Ramazan ayı içerisinde bir ay oruç tutmaktır.³⁷⁵ Oruç, ibadet niyeti ile fecrin başlangıcından, güneş batıncaya kadar yememek, içmemek ve cima‘ yapmamaktır.³⁷⁶ Orucun farz oluşu ise, “*Ey İman edenler! Sizden öncekilere olduğu gibi, sizin üzerinize de oruç farz kılındı, umulur ki korunasınız*”³⁷⁷ mealindeki ayet ile sabittir.

Oruç, insanın rûhî yücelişinde bir basamaktır³⁷⁸. Bu itibarla o, ruh-beden, melek-şeytan mücadelesinde, akıl ve irade sahibi olan insanın; ağırlığını, ruh ve melekten yana koyması manasına gelir. İnsan, oruçla cismâniyetten uzaklaşıp, daha fazla nuraniyet kazanır. Maddî âlemden çıkıp, melekût âlemine yaklaşır. Kul, af ve mağfiret ayı olan Ramazan ayında rahmet suyu ile gönlünü yıkar, ruhen arınır ve temizlenir; bu suretle melekleşir.³⁷⁹ Orucun bu hikmetleri, oruç ayetindeki, “*ta ki korunasınız*” ifadesinin birer açıklımıdır.

Orucun emredildiği Ramazan ayı da, oruçla ilgili bahsedilen hikmet ve sırların arttığı aydır. Mevlânâ, bu ayda dünyevi lezzetlerden bir süre uzak kalacak kimsenin durumunu, pamuğun kozasından kurtulmasına benzetmekte ve insanları, bu ayda ulvî nimetlerden istifade etmeye çağırmaktadır.³⁸⁰

Oruç, Allah'ın kullarından, yapmalarını istediği bir ibadet olması itibarıyla kul ile Rabbi arasında önemli bir bağıdır. Ancak onun, dinî-ahlâkî değer ve normlarla

³⁷⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma* ‘, s. 284.

³⁷⁵ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 91.

³⁷⁶ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 194.

³⁷⁷ Bakara, 2/183.

³⁷⁸ Bkz. Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 458.

³⁷⁹ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 87.

³⁸⁰ Mevlânâ Rubâilerden naklen Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 450.

alakalı yönü de mevcuttur. Bu nedenle kişinin, bireysel ve sosyal hayatında önemli ölçüde etkilidir.³⁸¹ Örneğin, oruç tutan kişide nefis, aklın iradesine uyar. Oruç, insana yeme-içme disiplini, isteklerine hâkim olma alışkanlığı kazandırır. Toklukla beraber gelen şişmanlık, zihin tutukluğu ve gönül darlığı da, oruç tutanlarda azalır. Oruç tutmak suretiyle açlığı ve susuzluğu yaşayan kişi, açlık ve susuzluk çekenlerin hallerini de hissederek, bu konudaki tutumunu değiştirir. Bu da zenginle fakir arasında manevî bir köprü kurulmasını sağlar.³⁸²

Orucu özel kılan nedenlerden bir tanesi de onun, sadece Allah ile kul arasında bir ibadet olmasıdır. Zira hiç kimse oruç tutan kişinin, oruçlu olup olmadığını bilemez veya dişini fırçalayan yahut gargara yapan birinin, bir yudum suyu yutup yutmadığını söyleyemez. Bunu yalnızca o kimse ile Allah bilir. Bu nedenle kişi söylemediği müddetçe ego oruca, diğer faaliyetlere müdahale ettiği kadar kolay müdahale edemez.³⁸³

Orucun, Allah ile kul arasında özel bir ibadet oluşu ve onda sayısız hikmetlerin mevcudiyeti, bu konuyu mutasavvıfların da detaylı olarak ele almalarının sebebidir. Mutasavvıflar, orucun birtakım hikmetlerinin yanında bâtinî bazı manaları temsil ettiğine de hükmetmişler; onun, kuru bir açlıktan ibaret olmadığını belirtmişlerdir. Tasavvuf kaynaklarına göre açlık bâtinî, tokluk ise batnî mamur eder. İkisi aynı şey değildir. Birine âlem, yemek için lâzımdır; diğerine yemek, ibadet için gerekir. Allah'ın kaza ve kaderinden sonra açlık, sıddık olanların gıdası, müritlerin mesleği, şeytanın da kösteği olarak kabul edilir.³⁸⁴

Oruç, beden aç kalmak olsa, da kişiyi rûhen olgunlaştırmanın en iyi yöntemidir. Bu nedenle tasavvuf erbâbı onu, esasında açlık değil, manevî bir

³⁸¹ Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, T.D.V. Yay., Ankara, 1994. s. 25.

³⁸² Bkz. Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 86-89.

³⁸³ Frager, *Kalp, Nefs, Ruh*, s. 156.

³⁸⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 467; İkinci bölümde açlığın, bâtinî ilme ulaştırmada önemli bir vasıta olduğu vurgulanmakla birlikte, yalnızca açlık ve az yemenin genel hikmetleri açıklandı. Oruç ise, imsaktan iftara kadar, hiçbir şey yememek ve içmemek şeklinde uygulanır. Bu yönüyle o, daha sistematik bir açlıktır. Ayrıca oruçta, sadece bir şey yemek değil, herhangi bir içeceği içmek, hatta cinsel ilişkiye girmek de yasaktır. Kaldı ki oruç, müstakil bir ibadet olma hasebiyle İslâm'ın önemli bir rüknüdür. Bu nedenle burada, bir ibadet olarak oruç tutmanın iç anlamından, ayrıca bahsedilecektir.

beslenme yöntemi olarak algılamışlardır. Bu özelliğinden dolayı sâffiler orucu, meleklerin gıdası kabul ederler. Zira melekler, yemek yemez ve günah işlemezler. Oruç tutan kimse de yemeyi bir süre için bırakır ve oruç vasıtasıyla günahattan azami ölçüde korunur.³⁸⁵

İsmâil Ankaravî (ö.1041/1631), eseri *Minhâcü'l-Fukarâ*'da, orucun rûhî bir olgunluk sağladığını açıklarken şu ifadelerle yer verir: “Eğer suâl olursa ki bu savm ve cû'un sırrı ve hikmeti nedir ki buna terğîb olunur ve ekl ve şîba 'ın mazarratı nedir ki ondan terhîb kılınır? Cevap budur ki bu savm ve cû'dan murad kesr-i şehvet ve kahr-i nefs-i pür töhmettir. 'Karınlar acıktığı zaman cisimler rûhânîleşir' fehvâsınca rûhâniyet bulmaktır ve ibâdet ve taat üzere huzûr-ı kalble bilâ kesel velâ kesâfe müdavemet kılmaktır ve bu zikr olunanlar gibi dahi nice menâfi' ve fevâide vâsıl olmaktır. Amma ol kimsenin ki mizâcî rûhânî ve şehveti münkesir ve kendi fâni ola. Ol kimse i'tidal üzere ibâdet ve taâte takviye için sâim ve câyî'den yeğdir.”³⁸⁶

Gazzâlî'ye göre oruçtan maksat, kalbin tasfiyesi, himmetini, Allah'tan başka her nesneden boşaltmasıdır. İç âlemin derinliklerini bilen kişi, hallerine bakar. Eğer hali, daimî oruç tutmayı gerektirirse tutar. Bu, bazen farklı da olabilir. Özetle kul, orucun manasını anladığı ve ahiret yolunda murakabe etmek suretiyle oruçtaki hududu bildiği zaman, kalbine neyin daha faydalı olduğunu kolayca ayırt edebilir.³⁸⁷

Orucun mana ve hududunu bilen kimse için o, aç gözlü, dünyaya düşkün (behimî) kuvvetin husumet ve egemenliğini ortadan kaldırmak gayesiyle farz kılınmış, diğer ibadetlerden farklı bir ilâhî emirdir.³⁸⁸ Bu nedenle oruç, bir kısım mutasavvıflara göre, “cennet” anlamında³⁸⁹ kullanılır. Mevlâna'ya göre, beş direk üzerine bina edilmiş dinin, en kuvvetli direğinin oruç olmasının³⁹⁰ sebebi de budur. Zira oruçla nefsin egemenliğine son veren kimse, diğer emir ve yasaklara riayet etmekte iradesini daha kolay kullanır.

³⁸⁵ Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 135.

³⁸⁶ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 200.

³⁸⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 614.

³⁸⁸ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 105.

³⁸⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 449.

³⁹⁰ Bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'den naklen Schimmel, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, s. 124.

Oruçta, nefsin arzularını kesmeye ve kötü alışkanlıklarından vazgeçirmeye yönelik, büyük bir yardım söz konusudur. Bu nedenle oruç, nefsin zayıflatılmasının ve onun hevalarının eksiltilmesinin, en önemli aracıdır. Bu hususta Hz. Peygamber (s.a.v.), Hakk Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu bildirir: “*Oruç dışında Âdemoğlunun bütün amelleri kendinedir. Oruç benim içindir ve onu ben ödüllendiririm.*”³⁹¹ Allah Teâlâ, üstünlüğü ve hususiyeti sebebiyle orucu zatına izafe etmiştir.

Oruç, Allah katında amellerin en sevimsisi olduğu için onun ödülü de Allah katındadır. Çünkü oruçta “*samedâniyet*” (Kulların, ihtiyaçları için Allah’a başvurmaları) ahlâkından nebzeler vardır. Oruç, gizli yapılan ibadetlerdendir ve Allah’tan başka hiç kimse onu bilmediği için O (c.c.), orucu kendi zatına izafe etmiştir.³⁹² Orucun gizli bir ibadet olmasından kasıt, onun zâhirle alakasının olmaması ve oruç tutan kişinin kendisi söylemedikçe, onun oruç tuttuğunun başkaları tarafından bilinmemesidir. Başkalarının oruçtan nasibi olmaması da, orucun mesafesinin sonsuz olmasını sağlar.³⁹³

Ebû Hasan Hamedânî’ye göre “*Oruç benim içindir*” sözü, tamah edenlerin tamahını boşa çıkarmak içindir. Şeytan, orucu ifsat etmeye heveslenir. Halbuki Allah’a ait olan bir şeyi bozmaya, düşman tamah edemez. Nefsin tamahı ise, tutulan oruçla, kendini beğenme haline düşmektir. Nefs, sadece kendisine ait olan şeyle kendini beğenme haline düşer. Ahirette, hak sahipleri de orucun sevabına tamah etmezler. Zira hasımlar, Allah’a ait olanı değil, sadece kula ait olanı alırlar. Ebû Hasan b. Ebî Zerr, orucun Allah’a ait olması ifadesinden kastın, “*marifetullah*” olduğunu belirtir. Yani, oruç tutana Allah, “*marifetini*” ihsan eder. Hiçbir şey, marifete denk olamaz, hatta yakın bile olamaz.³⁹⁴ Mükâfat bu kadar büyük olduğu için de, kimse ona karşılamaz.

Bir kısım sûfiler, oruçla ilgili bu kutsî hadisten yola çıkarak onun, Hakk Teâlâ’yı görerek, halkı görmekten gâib olmak anlamına geldiğini belirtirler. Bununla

³⁹¹ Müslim, *Sıyâm*, 161,163; *Neâsi*, 42.

³⁹² Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, c. I, s. 256; Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 168.

³⁹³ Bkz. Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 461.

³⁹⁴ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 204.

ilgili olarak yüce Allah, Meryem kıssasında, “*Ben Rahman olan Allah’a oruç nezrettim. Bugün, hiç kimse ile konuşmam*”³⁹⁵ buyurmaktadır. Yani oruçlu iken Hakk’ı görerek, halkı görmekten gâib olduğumdan, hiçbir şeyin oruçla meşgul olmama mani olmasını ve oruçla olan ilgimin kesilmesine yol açmasını caiz görmem demektir.

Allah Rasûlü’nün, “*Oruç kalkandır*”³⁹⁶ hadis-i şerifi, yukarıda bahsedilen hâle bir örnektir. Bu hadis, orucun, oruçlu ile mâsivâ arasında bir perde olması anlamını ifade eder.³⁹⁷ Orucu, bu idrak düzeyinde tutan kişi için o, cehennem ateşine karşı bir kalkan olur. Çünkü oruç aynı zamanda oruçluyu, insanları cehenneme çağıran şeytan, nefis, hevâ dünya ve şehvet gibi, düşman oklarından koruyan bir kalkandır. Oruca devam yolunu seçenler, bu kalkan sayesinde nefis ve şeytanın, kendilerini alt edip, cehenneme sevk ettirecek tuzaklarından korunmaktadırlar.³⁹⁸

Oruç, Allah ile kul arasında bir sır olduğu için, herkes onun hakikatini tam anlamıyla kavrayamaz. Ancak mutasavvıflar, oruç tutan kişinin makamına, oruçlu iken gösterdiği titizliğe ve benzeri hususlara bağlı olarak, orucun farklı derecelerinin olacağına işaret etmişlerdir. Buna göre, genel anlamda orucun üç çeşidinden bahsedilebilir:

1- Avamın Orucu: Yemek, içmek ve cinsî münasebetten kendini korumaktır.

2- Havâssın Orucu: Kulak, göz, dil, el, ayak ve diğer azaları günahlardan korumaktan ibarettir.

3- Ahâssu’l-Havâssın Orucu: Kalbi, dinî maksatlardan ve dünyevî düşüncelerden men edip, Allah’tan başkasını kalpten tamamen uzaklaştırmaktır. Böyle bir oruç, sadece yemek – içmekle değil, ağyarı ve kıyamet gününden başkasını düşünmekle bozulur. Din için kastedilmeyen dünyayı düşünmek de, bu orucu bozar.³⁹⁹ Bir kısım mutasavvıflar orucu ruhun, aklın ve nefsin orucu olarak tasnif ederler. Bu tasnife göre ruhun orucu, ihtiraslı olmamak; aklın orucu heva ve hevese

³⁹⁵ Meryem, 19/26.

³⁹⁶ Buhârî, *Savm*, 2; Müslim, *Savm*, 161.

³⁹⁷ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, Aynı yer; Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 66.

³⁹⁸ Tûsî, *Lüma’*, s. 169.

³⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 602; Ayrıca bkz. Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, s. 198.

aykırı hareket etmek; nefsin orucu da yeme, içme ve haramdan uzak durmak (imsak) olarak tanımlanır.⁴⁰⁰

Esasında her iki tasnifte de, ulaşılan netice aynıdır. Zira birinci tasnifte zikredilen avam, ikincide nefisle; havas, akılla; havâssu'l-havâs da, ruh ile temsil edilmiştir. Şu halde tasavvufî anlayışa göre, avamın orucundan kasıt, bedenın oruç tutması iken, yakınî iman sahibi olan havâssa göre ise oruç tutmak, kalbin dünyevî kaygı ve fikirlerden uzaklaşması ile anlam kazanır. Bu, kulağın, gözün ve dilin, Allah'ın koyduğu sınırları aşmaktan uzak durması anlamına da gelir. Daha sonra, el ve ayağın, saldırganlıktan ve kötü işler peşinde koşmaktan uzak durması gelir ki, bu da havâssın orucudur.⁴⁰¹

Orucun kuru bir açlık olmaması onun, mutasavvıflar tarafından derecelendirilmesinin de, bir sebebidir. Zira oruç, asgari derecede açlık olsa da onun hakikati, kendine hâkim olma, nefsi zapt etme ve bayağı arzulara galip gelme anlamlarını da içeren, “*imsak*”tır. Bu bakış açısı ile imsak, karnı ve mideyi yemekten korumak olduğu gibi, gözü haramdan, kulağı gıybet ve abes şeyleri dinlemekten, dili boş laflardan, bedeni dünyaya tabi kılmaktan ve zâhirî ahkâma muhalefetten korumaktır. Oruç, o zaman hakikî oruç olur.⁴⁰² Bu da orucun, kalp temizliği sağlaması noktasında, diğer ibadetler gibi, önemli bir araç olduğunu gösterir.

Oruç, kalbin hastalıklarını gidermesi itibarıyla, bâtinî anlamı “*kalp temizliği*” olan, hadesten taharet ile örtüşür. Orucun mana ve sırrını anlayan kişi bilir ki, kendini yemek ve içmekten men edip, diğer günahlarla yoğrulan kimse, tıpkı abdest alırken azalarını üç defa mesh etmek suretiyle zâhirde sayıya uymuş, ancak en mühim şey olan yıkanmayı terk etmiş kişi gibidir. Bunun gibi, bu şekilde kıldığı namaz da geçersizdir.

Yiyip, azalarını haramdan koruyan kimsenin durumu da abdest organlarını birer kez yıkayan kişiye benzer. Bu kimse, fazileti terk etmişse de, aslını yerine

⁴⁰⁰ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 136; Ayrıca bkz. Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 66.

⁴⁰¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 260–261.

⁴⁰² Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 462.

getirdiği için namazı makbuldür. Yeme - içmekten ve azalarını haramdan koruyan kişinin durumu ise, abdest azalarının her birisini üçer defa yıkamak suretiyle tam anlamıyla abdest alan kimsenin durumu gibidir. Böyle bir kişi, hem aslı, hem de fazileti yerine getirdiğinden, kemalin zirvesine ermiş olur.⁴⁰³ O halde, oruçtaki bâtinî manalara ve onun hakikatine vakıf olmak isteyen kişi orucu, tüm şartlarına uyarak tutmalıdır.

Mutasavvıflar, orucun şartları ile ilgili olarak, her şeyden önce, fıkıh bilginlerinin bu konuda verdikleri bilgileri aynen kabul eder, bunları büyük bir hassasiyetle uygulurlar. Ancak onlar, bunlarla yetinmez, bu şartları biraz daha ileri götürerek -ağırlıklı olarak- orucun bâtinî ve ruhî etkileri üzerinde dururlar. Hatta onlar, bu konu üzerinde çok durdukları için, bazen orucun bütün hükümleri hatırlanmaz olur, bazen zâhirî hükümler eksiksiz uygulansa bile, bâtinî hükümler gerçekleşmedikçe, orucun gerçek bir ibadet olamayacağı fikri hâsıl olur.

Kuran-ı Kerim, oruç konusunda iki noktayı açık olarak belirtir: a) Geçmiş ümmetler gibi, müslümanlara da oruç farz kılınmıştır. b) Orucun farz kılınışının amacı takva, yani dindar ve dürüst bir insan olmaktır. Şu halde oruç, araç; takva ise amaçtır. Orucun zâhirî hükümleri kabuk, bâtinî hükümleri de öz niteliğindedir. Birincisi, ikincisini korumak için gereklidir. O halde –diğer ibadetlerde olduğu gibi- oruçtaki bâtinî manaları anlamak için de, onun da zâhirî şart ve hükümlerin yerine getirilmesi önemlidir. Bu nedenle, bâtinî hükümleri gerçekleştirmeden tutulan oruç, özsüz kabuktan farksızdır.⁴⁰⁴

Yememek ve içmemek, meleklere ait özelliklerdir. İnsan, böyle bir rejimi benimsemekle, meleklere benzemeye çalışmış olur. Asıl önemlisi, bunu sadece Allah'ın buyruğunu yerine getirmek için yaptığından, O'na daha çok yakınlaşmış olur. Böylece, inanmış insanın en büyük gayesi olan Allah'ın hoşnutluğunu elde eder. Oruçtan beklenen bu amacın gerçekleşmesi için, dikkat edilmesi gereken birtakım hususların olmasının sebebi budur. Çünkü oruç, bir imsak ameliyesidir. Bir

⁴⁰³ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 608.

⁴⁰⁴ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 49.

başka deyişle, onu bozacak davranışlardan uzak bulunma işidir. Kâmil anlamda oruç da, bütün organların iştiraki ile gerçekleşir.⁴⁰⁵

Gönül ehli kişiler, yalan söylemenin ve başkasını çekiştirmenin, orucu bozacağını belirtirler. Hz. Peygamber'in, "*Nice oruç tutanlar vardır ki, oruçtan onlara kalan, sadece açlık ve susuzluktur*"⁴⁰⁶ sözü de, bu gerçeğe işaret etmektedir.⁴⁰⁷

Oruçlunun, oruçtan nasibini arttırmak için yapabileceği şeylerden birisi de, yaratını fazlaca zikredip, yaratılmışları anmayı azaltmak, dilini onlarla meşguliyetten sıyırdığı gibi, kalbini de onlara dönük kaygılardan uzak tutmaktır. Bu tür bir davranış, oruç için nezahete daha yakındır. Oruçlu, başkalarıyla mücadele ve husumete girmemeli, küfür ve kavgadan sakınmalıdır.⁴⁰⁸

Oruç, ahlâkı temizlemek ve güzelleştirmek içindir.⁴⁰⁹ Bu nedenle, niyet ve maksadı sağlamlaştırmak, nefsin isteklerine karşı çıkmak ve organları, haramlar ve şüpheli şeylerden korumak, yenilen şeyin safiyetine dikkat etmek, kalbi kollamak, Hakk'ın zikrine devam etmek, rızık konusunda fazla hırslı olmamak ve kendi orucunu küçümsemek, oruçlu iken dikkat edilmesi gereken diğer bazı hususlardır.⁴¹⁰

Orucun adabından olan bir başka husus da, açlık susuzluk ve zafiyeti hissetmek için, gündüz uyumamaktır. Böyle yapıldığı takdirde, oruç tutan kimsenin kalbi saflaşır; her gece biraz daha zayıf olmak suretiyle, gece namazlarına daha kolay kalkar. Bu durumda, kalpten şehevî arzuların uzaklaşması da umulur. Şeytanın pençesinden kurtulan kalp de, gökler âleminde seyr etme imkânı bulur.⁴¹¹

⁴⁰⁵ Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*", s. 21–22.

⁴⁰⁶ İbn. Mâce, *Sıyâm*, s. 21.

⁴⁰⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 419; Aslında oruç, zâhirî olarak, dünyevî isteklerden, gönlü ve düşünceyi değil, bedeni uzak tutmaktır. Ancak oruç tutan kul, bunları bir araya getirmeli ve bedeni gibi, aklını ve kalbini de dünyevî isteklerden uzaklaştırmalıdır. Bkz. Hamedânî, *Rutbetü'l-Hayat*, s. 60; Tasavvuf çevrelerinin zikrettiği, maddî– manevî tüm aza ve kuvvelerin orucundan kastedilen şey de budur.

⁴⁰⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 368.

⁴⁰⁹ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 114.

⁴¹⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 169.

⁴¹¹ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 368; Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 606

Klasik tasavvuf kaynaklarının bazılarında, orucun adabı ile ilgili değerlendirmeler maddeler halinde bir araya getirilmiştir. Oruç tutarken dikkat edilmesi gereken hususları özetlerken böyle bir yöntemle başvuran Mekkî'ye göre oruç, altı organı muhafaza etmekle gerçekleşir: a- Gözü, kısarak bakışta derinleşmemek, b- Kulağı, bir haramı dinlemekten korumak ve bâtil ehlinin sohbetine katılmamak, c- Dili, kendisini ilgilendirmeyen hususlarda, müdahil olmaktan korumak, söylendiğinde aleyhte olabilecek, tutulduğunda lehte olmayacak konuşma ve susmadan tutmak, d- Kalbi, Allah korkusuyla doldurarak, yapmaktan men edildiği fikir ve düşüncelerden sakındırmak, lüzumsuz temennilerde bulunmamak, e- Eli, harama uzanmaktan ve çirkinlikte bulunmaktan men etmek, f- Ayağı da, emredildiği veya teşvik edilmediği bir gaye uğrunda yürütmemek, sadece hayır işleri için kullanmak.⁴¹²

Aslında, orucu amacına uygun olarak yerine getiren ve onun sırlarını anlamak için yukarıda sayılan hususlara dikkat eden kimse, her an oruçlu gibi haramdan ve kötü huylardan korunur. Bu manada oruç, “*salât-ı dâim*” gibi, ömür boyu devam eder. Sûfî anlayışa göre de, oruç tutan kimseden asıl istenen budur. “*Nice oruçlu aslında oruçsuz; nice oruçsuz da oruçludur*” sözü, bu düşüncüyü ifade etmek için söylenmiştir.⁴¹³

Orucu, bu hususlara dikkat ederek tutan kişi orucunu, yakinî imana sahip kişilerin tuttuğu seviyede tutmuş olur. Onların orucunun, avamın orucundan farkı ise, yalnızca bedeni ile değil, kalbi ile de oruç tutmayı başarmaktır. Bu evsafa oruç tutan kimse, gününün tamamında, vaktini de idrak eder. Bu sayede, günün her saati, onun için bir vakit olur. Bu nedenle bu hal üzere oruç tutan kimsenin uykusu ibadet, nefesi de tesbih kabul edilmiştir.⁴¹⁴

⁴¹² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb.*, c. III, s. 366–367.

⁴¹³ Bkz. Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s. 75.

⁴¹⁴ Mekkî, *a.g.e.*, c. I, s. 260–261.

3.2.4. Zekâtın İç Anlamı

Arapça'da, fazlalık, temizlik, her şeyin halis ve temiz olanı⁴¹⁵ anlamlarında kullanılan “*zekât*” kelimesi, *z-k-y* kökünden türemiştir⁴¹⁶ Zekât, İslâm'ın beş esasından biri olarak ise, (belli ölçüde maddi varlığa sahip olan Müslüman'ın), kazancının bir kısmını, her yıl bir defa, hakkı olanlara vermesi⁴¹⁷ şeklinde uygulanan ibadetin ismidir.

Kuranı Kerim'de, “*Namazı kılınız ve zekâtı veriniz*”⁴¹⁸ mealindeki ayeti kerime, zekâtın farz oluşunun delillerindendir. Zekât, bu ayette de olduğu gibi, birçok ayette namazla birlikte zikredilir.⁴¹⁹ Bu bakımdan zekâttan yüz çevirmenin ve kaçınmanın yolu da yoktur.⁴²⁰

Maddî yönü olduğu gibi ruhu da bulun insan, ibadet ve taatla ruhunun ihtiyaçlarını karşılamazsa mal, madde, menfaat ve servet, kısaca dünyalık her şey, onun ruh ve beden dengesini ruhun aleyhinde bozabilir. Maddenin, mîknâtis gibi yapışıp kendisini aşağıya çektiği kişi, manevi anlamda yükselemez. Malın kirlettiği ruh, kararttığı kalp ve körelttiği zihin, manevi ve ahlâki gerçekleri göremez. Böyle bir ruh ve kalbe sahip olan kişi, ilahi sır ve hikmetleri kavramaktan da uzaktır. Çünkü maddeye olan düşkünlüğün kendisini kuşattığı kalp, kendisi de adeta maddeleştikten, maddî olandan başkasına akıl erdiremez. Bunun için bir zihin temizliği, ruh arındırması ve kalp tasfiyesi muamelesine tabi tutulması gerekir.

Her hastalık, kendi cinsinden bir şeyle tedavi edilir. Maddeden ve maldan gelen hastalık da, yine madde ve malla tedavi edilmelidir. Bu sebeple, elde edilen malın belli bir kısmının yoksullara verilmesi ve amme hizmetinde harcanması emredilmiştir.⁴²¹

⁴¹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 779.

⁴¹⁶ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 139.

⁴¹⁷ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s. 73.

⁴¹⁸ Bakara, 2/43.

⁴¹⁹ Bkz. Bakara, 2/277; Nisâ, 4/162; Tevbe, 9/103; Ahzâb, 33/33; Neml, 27/3.

⁴²⁰ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 453.

⁴²¹ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 91.

Zekâtın, mal ile yapılan bir ibadet olması ve maldan kaynaklanan kalbî hastalıklara karşı birtakım hikmetler içermesi, mutasavvıfların bu hususlar üzerinde düşünmelerine ve bu konuda bazı yorumlar yapmalarına vesile olmuştur. Onlar, bu vesile ile yaptıkları değerlendirmelerinde öncelikle, kelime anlamından yola çıkarak zekâtın, temizlik anlamında olduğu hususunu teyit ederler.⁴²² Ancak bu, kulun malı infak etmek sureti ile elde ettiği, kalp temizliğidir.

Kuran-ı Kerim’de zekâtın emredildiği ayetlerden birindeki, “*Onların mallarından, kendilerini temizleyecek ve arındıracak zekâta al*”⁴²³ ifadesi de, zekâtın bu anlamdaki bir temizliğe vesile olduğunu gösterir. “*Allah, ümmîler içinde, kendilerinden bir peygamber gönderendir; O Peygamber onlara Allah’ın ayetlerini okuyor, onları (günahlardan) temizliyor ve onlara Kitabı ve hikmeti öğretiyor*”⁴²⁴ mealindeki ayet-i kerimede, “*zekâta*” kelimesinden türemiş, kalp temizliği anlamındaki “*ve yüzekkâhim*” ifadesinin kullanılması da, zekât ibadetinin bu manayı ihtiva ettiği yönündeki yorumların haklılığını gösterir.

Zekât veren kişi, zekâtle, fani sevgili olan maldan yüz çevirip, kalbini hakiki sevgiliye yöneltir. Bu, zekâtın kalp temizliği anlamında kullanılmasının da bir nedenidir. Hakk Teâlâ, bu sırra binaen, “*Allah, mü’minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır*”⁴²⁵ buyurur. Kişi Rabbinin rızası için gerektiğinde canını bile feda edebilir. Cennetin elde edilmesi, en azından malın da az bir miktarının infak edilmesi ile mümkün olduğuna göre, malını daha kolay bir şekilde feda edebilir.⁴²⁶

Zekâtın önemli bir diğer manası da, onun aynı zamanda aslı ve hakikati olarak kabul edilen,⁴²⁷ “*şükür*” ifade etmesidir. Allah’ın, kulunun nefsi ve malı üzerinde, birçok nimetleri vardır. Bunların her birinin karşılığında kulun, farklı şekillerde şükretmesi gerekir. Bu nedenle bedenî ibadetler bedenî nimetlerin, malî

⁴²² Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, c. III, s. 449.

⁴²³ Tevbe, 9/103.

⁴²⁴ Cuma, 62/2.

⁴²⁵ Tevbe, 9/111.

⁴²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 549.

⁴²⁷ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 454.

ibadetler de, mal nimetinin şükrüdür. Sıkışmış ve kendisine muhtaç olmuş fakiri görüp, malının kırkta birini veya onda birini⁴²⁸ vermeye razı olmayan bir kimse, nankörlük etmiş olur.⁴²⁹

Zekâtı, şükür ifade etmesi yönü ile değerlendirdiğimizde, onun kapsamı genişletilebilir. Aslında her nimetin zekâtı vardır. Enes b. Malik'e göre evin zekâtı, içinde misafir için bir oda bulundurmadır.⁴³⁰ Ariflere göre kalbin ve düşüncenin zekâtı, rikkat ve ulvi anlamda hüznün sahibi olmaktır.⁴³¹ Mal zenginliğine sahip olanların zekâtı maldan bir miktar harcamak olduğu gibi, fakr ehlinin zekâtı da, başkalarını kalpten çıkarmak ve her nefesi Allah için harcamaktır. Bunun için velilerden bazılarına müflis denir. Çünkü onlar sadece malı değil, diğer ibadetleri bile harcayabilirler. Bunu, kendileri için hiçbir şey bırakılmaksızın yapmaya çalışırlar. Çünkü kendilerine ilahî lütuf yeterlidir.⁴³²

Yukarıda, zekâtı verilmesi gerektiği belirtilen nimetlerin ortak tarafı, onların bedenî veya malî özellikte olmasıdır. Sûfilere göre, bunların dışında, sahip olunan bâtinî nimetlerin de zekâtı vardır. Gerek bedenî, gerekse mâlî nimetler sınırsız sayıda oldukları için onların aslını, hakikatini ve şükürlerinin nasıl yapılacağını saymak da güçtür. Ancak kulun, en azından zâhirî ve bâtinî nimetlerin farkında olması bile, sayısız nimetlerin zekâtı için, üzerine hesapsız şükür vacip olduğunu⁴³³ anlamasına vesile olur. Bu da bir çeşit şükür olarak kabul edilebilir. Zira bu idrak, onun Allah'a karşı minnettarlığını artırır ve kulluk bilincini geliştirir.

Fıkâhî anlamda farz olan zekâtı vermek için maddî imkân gerekir. Oysa birçok sûfî, nisap miktarının altında mala sahip olduğundan, bu durum onları zekâtın, yukarıda zikredilen çeşitleri üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Bu nedenle mal

⁴²⁸ Zekâtın miktarı, zekâta tabi olana malın cinsine göre değişir. Burada, kırkta biri zekât olarak fakire verilmesi gereken maldan kasıt, ticaret malları veya nisap miktarını aşmış olan, para ve altın gibi, değişim araçlarıdır. Onda birinin verilmesi gereken maldan kasıt ise, tarım ürünleridir. Bkz. Şentürk – Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 271, 275.

⁴²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 552.

⁴³⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 341; Bursevî, evin zekâtının, onda misafir ağırlamakla olacağını belirtir. Bkz. Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 111.

⁴³¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, Aynı yer.

⁴³² Bursevî, *a.g.e.*, s. 111.

⁴³³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 454.

dışında farklı nimetlerin zekâtının nasıl olacağını açıklamışlardır. Örneğin, zenginliğin zekâtı fakirlere infâk etmek, evlâdın zekâtı, yetimlere ihsânda bulunmak, evin zekâtı, misafire ikram etmek, sohbetin zekâtı isyandan uzak kalmak; dinin zekâtı, şeytana uymamak; ilmin zekâtı da öğrenmek isteyenlere öğretmektir.⁴³⁴

Ankaravî (ö.1041/1631), meşâyıhtan bir grubun bu konuda söylediği şu sözleri aktarır: “Zenginlerin zekâtı, mallarını fukarâya infak etmeleridir. Fukarânın zekâtı, kalplerinden zenginlere karşı olan beklenti ve i’timâdı çıkarmalarıdır. Âşıkların zekâtı, ruhlarını Mevlâ muhabbetine bezetmektir. Ve âriflerin zekâtı, hallerinden etrafındaki kimselere (onları irşâd ve onlarla musâhabe ile) infâkda bulunmalarıdır.”⁴³⁵

Zekâtın iç anlamını tefekkür eden kul, sahip olduğu nimetin gerçek sahibinin kendisi olmadığını fark eder. Bu nedenle, kendisinin sadece bir emanetçi ve aracı olduğu şuuru ile ona hırsla sarılmaktan vazgeçer.⁴³⁶ Zekâtla, cimrilikten kurtulmak esasında, Allah Teâlâ’nın, kullarına, mallarını Allah yolunda vermelerini emretmesinin bâtinî manalarındandır. Çünkü manevi temizlik aracı olan zekât, bu şekilde, kişiyi cimrilik sıfatından da arındırır. Zira cimrilik, insanı helak edici sebeplerden bir tanesidir. Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerim’de cimrilikten kurtulmayı, “Kim nefsinin cimriliğinden kurtulursa, işte bunlar, (azaptan) kurtulanlardır”⁴³⁷ ayeti ile över.

Cimrilik sıfatı, ancak nefsi, Allah yolunda serveti sarf etmeye alıştırmak suretiyle atılır ve giderilir. Bir şeyi sevmek, ancak nefsi ondan ayırmaya zorlamak sureti ile sona erer. Bunun için, sahip olduğu kötü alışkanlığı terk etmek nefis için adet haline gelinceye kadar onu zorlamak gerekir. Bu ruh hali ile verilen zekât da, sahibini helak edici cimriliğin pisliğinden temizleyici ve kurtarıcı bir sıfattır. Ne kadar verirse o nispette temizler. Sonunda da zekât veren kişi, Allah’ın kendisine ihsan ettiği malı yine O’nun yolunda sarf ettiği için müjdelenmiş olur.⁴³⁸

⁴³⁴ Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukarâ*, s. 188.

⁴³⁵ Ankaravî, *a.g.e.*, s. 187.

⁴³⁶ Bkz. Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, s. 111.

⁴³⁷ Tegâbün, 64/16.

⁴³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 551.

Mevlânâ, zekâtla azalan mal için, “*Mal dağıtmakla elden çıksa da, onun yerinde gönülde yüzlerce hayat yeşerir*” der. Bir bakıma mal, aslında manevi olarak daha değerli şeylerle değiştirilmiştir. Mevlânâ’ya göre infak etmek, Hak tarlasına atılan ve yeşermeme ihtimali olmayan tertemiz tohumlardır. O bahçede ise mahsulât sayısızdır. Çünkü “*Allah’ın arzı geniştir*”⁴³⁹ ayetinde de ima edildiği gibi, Allah, iyi iş yapan herkesin mükâfatını, fazlasıyla verecek kadar zengindir. Bunun yanında Kur’ân-ı Kerim’de, “*Siz Allah için ne verirsiniz, Allah onun yerine (size) daha iyisini verir*”⁴⁴⁰ ayeti ile malını zekât ve benzeri şekilde infak eden kişinin, maddî anlamda da karşılık alacağına dair bir teminat verilmiştir.

Zekâtın temsil ettiği derunî manaların farkında olmak, onun, sıradan bir verme işi olarak algılanmamasında da önemlidir. Bu, tek taraflı bir durum da değildir. Zekât, onu veren taraf için maddi ve manevi arınma vesilesi olduğu gibi, alan taraf için de birtakım hikmetler içerir. Her şeyden önce, ihtiyaçlarını zekât ve yardımlaşma ile helal şekilde karşılayan kişiler, bu sayede, hırsızlık, dolandırıcılık ve gasp gibi kötü yollara düşme gereği de duymazlar. İhtiyaç sahiplerinin, ihtiyaçlarını yardımlaşma gibi meşru yollarla gidermesi, toplumda zengin-fakir arasındaki sosyal dengenin sağlanmasında da önemli bir etkidir.⁴⁴¹

Zekât, doğrudan ihtiyaç sahiplerine maddi yardım yapmak sureti ile eda edilen bir ibadet olduğu için, onun sosyal hayata bakan manaları da mevcuttur. Çünkü fakirler açısından bakıldığında zekât, zenginlerin mallarında fakirlere ayrılan bir haktır. Bu nedenle fakirlere zekât veren, bir bakıma onların haklarını vermiş olmakta ve böylece, hem Allah’ın rızasını kazanmakta, hem de hesap endişesinden ve elim azap korkusundan korunmuş olmaktadır.⁴⁴²

Zekât, her ne kadar onu veren ve alan taraflar için farklı mana ve hikmetler ihtiva etse de, Hz. Peygamber’in, “*Veren el, alan elden üstündür*”⁴⁴³ hadis-i şerifinde de açıkça belirtildiği üzere, zekâta veren taraf olmak daha makbul kabul edilmiştir.

⁴³⁹ Bkz. Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 195.

⁴⁴⁰ Sebe, 34/39.

⁴⁴¹ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 26.

⁴⁴² Tûsî, *Lüma’*, s. 168.

⁴⁴³ Müslim, *Zekât*, s. 96.

Mevzubahis hadis-i şerifi iyi idrak eden bir Müslüman da, bu idrak ile daha hayırlı olan tarafa geçmek için gayret edecek ve “veren el” derecesine yükselecektir.⁴⁴⁴

Zâhir ulemasına göre, zekât vermesi gereken kişiler, zekâta konu olan mallardan belirli ölçüde, ihtiyaç sahibi kişilere vermek sureti ile bu görevi tamamlamış kabul edilirler. Ancak tasavvuf erbabına göre, bunları yapmak, zekâtın sadece zâhirî şartlarını yerine getirmektir. Mutasavvıflar, zekâttaki ulvî manaları hissetmenin ve zekâtle arınmanın, bunların dışında, başka bazı şartların da yerine getirilmesi ile mümkün olacağını düşünürler.

Zekâtın en önemli bâtinî şartı, diğer ibadetlerdeki gibi, her iki tarafın da hâlis bir niyet taşıması ve Allah rızası ile hareket etmesidir. Veren tarafın, malın kendisinde emanet olduğunu bilmesi gibi, alan kişi de, aslında Allah’a ait olan bir malı, başkası aracılığı ile yine Allah’tan alır gibi almalıdır. Çünkü aldığını Allah’tan başkasından bilen, zilletle almış olur. Alan kişi, kendisine malı verene teşekkür etmekle birlikte, onun minneti altına girmemeli, minnet duygusunu, malın asıl sahibi olan Allah’a karşı hissetmelidir.

Almayı Allah için terk eden izzetle; Allah’tan başkası sebebi ile terk eden kişi ise, zilletle terk etmiş olur. Alma ve verme işini başka bir temel üzerine bina eden kişi, büyük bir tehlike ile karşı karşıyadır. Allah Teâlâ, yanılan kişiyi isabet edenden ayırır, O’na hiçbir şey gizli kalmaz. Almanın ve vermenin ya da terk etmenin Allah için olmasının en sağlam ölçüsü, kişinin nezdinde vermekle verilmenin; sıkıntı ile genişliğin aynı şekilde algılanmasıdır.⁴⁴⁵

Zekâtın nihâî amacına ulaşabilmesi için, zekât verenin dikkat etmesi gereken hususlardan bir diğeri, zekâtı gizlice vermesi ve bunu, başka kimselerin yanında anlatmamasıdır. “Zekâtlarınızı/sadakalarınızı, minnet bekleyerek ve eziyet ederek boşa çıkarmayın”⁴⁴⁶ ayet-i kerimesinin tefsirinde, ayette geçen “menn” kelimesinin, verilen zekâtı hatırlamak; “eza” kelimesinin ise, onu açıklamak olduğu belirtilir.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, s. 26.

⁴⁴⁵ Tûsî, *Lüma*, s. 165–166.

⁴⁴⁶ Bakara, 2/264.

⁴⁴⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. III, s. 348.

Her iki tutum da, zekât veren kişinin, bu ibadetin temsil ettiği manaları tam anlamıyla hissetmesine engeldir.

Eseri *Lüma* 'da, ibadetlerin bâtinî anlamları ile ilgili bilgilere geniş yer ayıran Serrâc, zekâtla ilgili ayrı bir başlık altında değerlendirme yapar. Ona göre zekâtın zâhirî uygulaması yanında, bâtinî anlamda da tam olabilmesi için gerekli olan dört husus şunlardır:1) Malı helalinden kazanmak, 2) Malı, böbürlenmek, çalım satmak ve kendinden aşağı bulunanlara karşı üstünlük taslamak için biriktirmemek, 3) Önce çocuklarına karşı güzel huylu ve cömert olmak, 4) Zekât verilen kişiye, minnet ve başa kakmak sureti ile eziyet vermemek.⁴⁴⁸ Aslında bunlar, bir bakıma yukarıda bahsedilen hususların tasnif edilmiş halidir. Bu da, ibadetlerin bâtinî manalarına vakıf olma için yapılması gerekenler hususunda, sûfilerin önemli ölçüde ortak yöntemlerinin olduğunu ortaya koyar.

3.2.5. Haccın İç Anlamı

Arapça'da, ziyaret kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılan hac,⁴⁴⁹ Allah'a doğru yönelme hareketi ve benliğe egemen olma çabası⁴⁵⁰ anlamlarını da içerir. Hac, dini bir terim olarak ise, belli bir zenginlik düzeyine ulaşmış müslümanın, bazı kurallara uymak suretiyle, zilhicce ayında Kâbe'yi ziyaret etmesidir.⁴⁵¹

Hac, hicretin 9. yılında nazil olan,⁴⁵² “*Gitmeye gücü yetenlerin Kâbe'yi ziyaret etmesi, (haccetmesi), Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”⁴⁵³ ayet-i kerimesi ile farz kılınmıştır.⁴⁵⁴ Haccın bedenî ve malî yönü olduğu için, hem namaz

⁴⁴⁸ Tûsî, *Lüma* 'da, s. 162.

⁴⁴⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 150.

⁴⁵⁰ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 94.

⁴⁵¹ Bkz. İrfan Yücel, “*Hac ve Umre*”, T.D.V. İlmihali, c. I., (510-571), T.D.V. Yay., İst., 2005, s. 514; Bir kimseye haccın farz olabilmesi için onun, Müslüman, âkil ve bâliğ olması gerekir. Hac, mîkatta ihrama girmek, Arafatta vakfeye durmak ve ziyaret tavafı yapmakla sahih olur. Bunda icmâ vardır. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 469; Ayrıca bkz. Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 281–282.

⁴⁵² Şentürk-Yazıcı, *a.g.e.*, s. 280.

⁴⁵³ Al-i İmrân, 3/97.

⁴⁵⁴ Haccın yapılışı kısaca şu şekilde özetlenebilir: Mekke civarında kutsal toprakların sınırına gelince, normal elbiseler çıkarılır ve iki kumaş parçasından oluşan, aynı tipte bir elbise (ihram) giyilir. Sadece erkeklerin giydiği bu kıyafet, bir peştamal ile omuzları örten geniş bir örtüdür. İhramlı iken baş açıktır. Hac süresince kişi şahsî ve dünyevî meseleleri unutmaya çalışır. Bütün gününü, derin düşüncelerle geçirmek üzere Mekke'ye yakın bir yer olan Arafat'a gidilir. Akşama doğru Mekke yönüne doğru harekete geçilir ve Müzdelife'ye gelince orada gecelenir. Müzdelife'den, sabah erken

ve oruç gibi, bedenle; hem de zekât gibi, malla yapılan ibadetlerdeki hikmet ve faydaların hepsi onda toplanmıştır.⁴⁵⁵ Bu nedenle o, ibadetler arasında belki de en sembolik olma özelliğine sahiptir.⁴⁵⁶

Her bir rüknünde sembolik hareketlerin oluşu ve manalarının çok yönlülüğü ile hac ibadeti, müteşâbih bir hareket olarak değerlendirilir.⁴⁵⁷ Hacdaki, manaların anlaşılmasını biraz daha zorlaştıran unsur da bu nedenle, onun sembolik lafızlar değil, beden hareketleri içeriyor olmasıdır.⁴⁵⁸

Sosyal hikmetleri de çok olan hac, cuma ve bayram namazları gibi, cemaatle yapılan bir ibadettir. Beş vakit cemaatle kılınan namaz günlük, Cuma namazı haftalık, hac ise yıllık bir kongre gibidir. Bu şekilde bir araya gelmek, Müslümanlar için birçok sosyal hikmetler içerir. Hac, her şeyden önce, ferdî şuurun asgari seviyeye inip, ma‘şerî ve içtimaî şuurun azamî seviyeye ulaştığı bir ibadet şeklidir.

Hacda meydana gelen içtimaî heyecan ve galeyan seline kendini kaptıran fertler, cismanî varlıklardan sıyrılarak, toplum içinde erirler. Fert olarak fani, cemiyet olarak baki olurlar. Cemiyete faydalı olmak için gönüllü olarak her türlü fedakârlığa katlanır, gerektiğinde bu uğurda seve seve canını verirler. Çünkü cemiyet için yok olmak, en şerefli var oluşturmaktır. Bu sebeple, haccın maksatlarını bilen, hikmetlerini kavrayan ve tam olarak şuuruna varan kimseler, daha fazla diğerkâm ve hayırsever olurlar. Bu hususları, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ifa ettiği veda haccında görmek mümkündür.⁴⁵⁹

Haccın, sosyal hikmetler içermesi; onun, milyonlarca insanın bir arada yaptığı bir ibadet olması ile ilgilidir. Farklı ırk ve milletlerden oluşan birçok insan,

vakitte Mekke’nin hemen yakınındaki Mina’ya geçilir. Burada geçen üç gün içinde her sabah şeytan taşlanır. Mina’da aynı zamanda kurban kesilir. Kâbe’yi tavaf etmek ve Kâbe’nin karşısındaki Safa ve Merve tepelerinde sa‘y etmek için şehre geçiş yapılır. Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, s. 95.

⁴⁵⁵ Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 94.

⁴⁵⁶ Bkz. Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 27.

⁴⁵⁷ Ali Şerai, *Hacc*, Çev. Mustafa Çoban, Özgün Yay., İst. 2006, s. 19; Müteşâbih ayetlerde de, en zengin manalar, müteşâbihât çerçevesinde gizlidir. Her çağda, her keşifle birlikte sayısız kanallardan birisi açılır; düşüncelerin ve duyguların değişim ve tekâmülüyle, bu beyanın sır dolu karmaşık dokusu çözülür ve netleşir. Bkz. *A.g.e.*, Aynı yer.

⁴⁵⁸ Şerai, *a.g.e.*, s. 20.

⁴⁵⁹ Bkz. Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 94.

küçücük alanda, beraber hareket etmek⁴⁶⁰ suretiyle hem birbirlerini tanıma imkânı yakalar, hem de ferdî ruh ve şuurdan kurtulurlar. Artık çok bedenlerde bir tek ruh ve şuur vardır. Rengi, dili, ırkı, makamı, tahsili ve mal varlığı ne olursa olsun, hepsi aynı muameleye tabi tutulurlar. Zira burada tüm imtiyazlar kaldırılmıştır. Nasıl ki ahirette imtiyaz olmayacaksa, burada da kalkmıştır.⁴⁶¹

Hac, eski bir dinî emirdir. Bu nedenle Kâbe, eski temeli üzerine bina edilmiştir. Yani, ilk defa Hz. İbrahim tarafından yapılmamış; daha önce Hz. Âdem'in ve meleklerin açtığı temel üzerine kurulmuştur.⁴⁶² Haccın bu tarihî arka planı ve farklı şekillerde uygulanan rükünlerinin bulunması, mutasavvıfların bu ibadette derinleşmelerini intaç etmiştir. Zira sûflere göre haccın her bir rüknü, farklı bir manayı temsil etmektedir. Hacla ilgili âdâb, erkân, şeâir ve menâsikin hikmetleri, çoğu zaman akılla kavranamaz niteliktedir. Hacdaki davranışlardan çoğu, bir takım ilâhî hikmet ve sırların simgesidir. Çoğu zaman manaları mecazîdir. Sûfler de bu manaları anlamak için simgelerin sır ve hikmetlerini araştırmışlardır.⁴⁶³

Hacca niyet eden kul, dünyaya ait ne varsa, bilinçli verilmiş bir kararla terk etmekte, kendini ahirete hazırlamaktadır. Hazırlığa, sevdikleriyle tekrar görüşemeyecekmiş gibi, vedalaşmak, küslerle barışmak, borçları ifa ve benzeri hususlar dâhil⁴⁶⁴ olduğu için sûflere göre hac, “*kemâliyet*” anlamına gelir.⁴⁶⁵ Hatta hac, dünyayı kalben terk etmeyi gerektiren bir ibadet olduğu için, ondan; ölümün sembolü⁴⁶⁶ olarak bahsedilir. Özellikle ruhî yol sembolizmi, hacda özetlenmiştir. Kâşânî, Allah'ın evini haceden kimsenin aslî tevhit makamına ulaşmış olduğunu düşünür. Bu anlayışa göre haccın her safhası da, farklı makamlara tekabül etmektedir.⁴⁶⁷

⁴⁶⁰ Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 56.

⁴⁶¹ Bkz. Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 96; Kızıler, “*Câhidî Ahmed Efendi'nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtınî Yorumları*”, s. 158.

⁴⁶² Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 117.

⁴⁶³ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 67.

⁴⁶⁴ Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 23–24.

⁴⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 449.

⁴⁶⁶ Özelsel, *a.g.e.*, s. 23.

⁴⁶⁷ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 106.

Bazı mutasavvıfların haccı, “sefer” anlamında kullanması da onun, kişiyi nefsanî sıfatlardan uzaklaştırmasından kaynaklanır. Çünkü hac, hacıyı cinselliğe ilişkin hususlardan ve taşkınlıklardan alıp, ruhunun derinliklerine taşır.⁴⁶⁸ Bu yüzden hac aslında, zâhirde Mekke’ye; bâtında ise kişinin kendi içine doğru yaptığı yolculuğun ifadesidir. Çünkü o, müthiş karmaşası ve birliktelikleriyle, yaşamın kendisine bilinçli olarak teslim olunan bir zaman dilimidir. Kişinin sükûnet içinde kendi içine çekildiği manevî bir deneyim olan halvetle kıyaslandığında, birbirinin zıttı olmalarına rağmen, birbiriyle örtüşen iki el gibidir. Cemâl ve Celâl, iç ve dış gibi. Karşılıklı birbirlerini tanımlarken, aynı zamanda karşılardaki zıt kutbu da tanımlıyorlar.⁴⁶⁹ Bu nedenle mutasavvıflar, hac yolculuğunun bile bâtinî anlamından bahsederler:

Tasavvufî anlayışta hac yolculuğuna çıkmak, ahiret yolculuğuna çıkmak gibi tefekkür edilir. Bu yolculukta kul, Allah’ın insanları kudreti ile nasıl evirip çevirdiğine şahit olur.⁴⁷⁰ Allah’ın, dünyada olduğu gibi ahirette de tüm insanları haşır meydanına sevk etmeye kâdir olduğunu düşünür. Bu anlayışa göre, hac yolculuğunda bu düşünceyi taşımayan veya bu seferle alakasını kesen kimsenin, ahiret seferi ile olan alakaları da kesilir. Bu nedenle hac yolculuğuna, ahiret yolculuğuna faydası olacak şeyler kastıyla çıkılmalıdır. Zira ahiret yolculuğu, eninde sonunda yapılacak bir yolculuktur. Binaenaleyh, hac seferine hazırlanırken, ahiret yolculuğunu unutmamak gerekir.⁴⁷¹

Hac yolculuğunu, ahiret seferinin tefekkür edildiği bir yolculuk haline getirebilmek için çölleri mîkata kadar geçip, dar geçitleri müşahede etmek, ölümle dünyadan çıkışı, kıyamet mîkatına varışı ve aralarındaki şiddetli azap, soru ve cevapları hatırlamak gerekir. Yolun şiddetli engellerinden kurtuldukça, Münker ve Nekir’in sorularının şiddetini düşünmek ve çöldeki yırtıcı hayvanlarla, kabirdeki akrep, yılan ve çıyanları hesap etmek; ehinden ve akrabasından ayrılmakla da, kabrin vahşetini ve üzüntüsünü unutmamak gerekir. Kısaca hac yolculuğu boyunca

⁴⁶⁸ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb.*, c. III, s. 374.

⁴⁶⁹ Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 57.

⁴⁷⁰ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 384.

⁴⁷¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 689.

hacı adayı, seferin korku ve zahmetlerine hazırlık yapmak ve buna vesile aramalıdır.⁴⁷²

Hac, birtakım sūflere göre, amellerin en üstünüdür. Ruhun ve cismin şekli olan ilim ve amel, Mekke’de en olgun ve mükemmel bir şekilde tezâhür eder. Çünkü orası, peygamber ve velilerin yaşadığı, Mele-i A‘lâ’nın en üstünlerinin indiği ve vahyin nazil olduğu yerdir. Her peygamber veya velî, himmetini mutlaka Kâbe’ye bağlamıştır. Başka yerlerde kalbi vecde gelmeyenlerin, orada vecde gelmesinin sebebi de budur. Çünkü temiz ruhlarla beraber olmak kişide büyük etki bırakır.⁴⁷³ Bunların yanında Allah’ın, “*evim*” diye isimlendirdiği⁴⁷⁴ Kâbe’nin bu belde de olmasıyla da, oraya gitmek üzere yola çıkan kimse, Allah’ın evini ziyaret etmeyi kast etmiş olur.

Dünyada iken Allah’ın evini ziyaret eden kimse, ahirette de, kendisine vaat edilen maksuda mutlaka erişecektir. O maksut da Alah Teâlâ’nın cemaline bakmaktır. Çünkü dünyada kısıtlı görme yeteneğine sahip olan gözler, Cemâl-i İlâhînin bakışıyla gelen nuru kabul etmeye güç yetiremez. O gözler kusurlu olduğundan, o nur ile sürmelenme kabiliyetine de sahip değildir. Ancak onlar, ahirette baki kalmak hususunda yardım aldığı bozuntu ve fanilik sebeplerinden uzaklaştırıldığı zaman Allah’ın cemâlini görüp, temaşa etme kabiliyetine sahip olacaktır.⁴⁷⁵

Tasavvufî anlayışta, hac -manası itibarıyla- gaybetteki hac ve huzurdaki hac olmak üzere iki şekilde algılanmıştır. Bu anlayışa göre, gaflet içinde yapılan hac, olmamış gibidir. Zira bir gaybet, öbür gaybet halinden daha iyi değildir. Evinde huzur içinde bulunan ve kendini Halikın huzurunda hisseden kimse, Mekke’de hazır olan ve fiilen hac yapan kişi gibidir. Zira bir huzur hali, diğer huzur halinden daha iyi değildir.⁴⁷⁶ Şu durumda hac, müşahedenin illeti değil, bilakis sebebi ve vesilesidir.

⁴⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 691.

⁴⁷³ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, Aynı yer.

⁴⁷⁴ Bakara, 2/125.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 688.

⁴⁷⁶ Burada zikredilen husus, haccın bâtinî anlamını elde etmek ve hac ile hedeflenen hikmet ve gayelere ulaşmakla ilgilidir. Aksi takdirde, “*Hacca gitmeden de hac ile hedeflenen gayelere ulaşılır*” şeklinde bir sonuca ulaşılır ki mutasavvıflar, bu hususta çok titiz davranmışlardır. Haddizatında hac farz bir ibadettir ve tüm farz ibadetler gibi bazı şeklî şartları yerine getirmeden bu ibadet yapılmış

Sebebin, manalar üzerindeki tesiri pek fazla değildir. Hülasa hac yapmaktan maksat, haneyi ve Kâbe'yi görmek değil, mükâşefenin keşfi ve tecellilerin temaşa edilmesidir.⁴⁷⁷ Bu yüzden, hacca gidenlerin; Kâbe'nin, Allah'ın evi olduğunu bildikleri kadar, Allah'ın her yerde hazır ve nâzır olduğunu da hatırdan tutmaları gerekir. Bu bilinçle hac yolculuğuna çıkan kişi, hak-hukuka riayet hususunda hacda iken gösterdiği titizliği, ülkesine döndüğünde de aynı şekilde gösterir.⁴⁷⁸

Hac, birisi şart, ikisi rükün olmak üzere üç temel üzerine bina edilir:

a- İhrama girmek

b- Arafat vakfesi

c- Kâbe'yi tavaf etmek. Bunlar haccın farzları olarak da zikredilir. Bunlardan başka hac esnasında yapılan Müzdelife vakfesi, sa'y etmek, şeytan taşlamak ve kurban kesmek, haccın belli başlı vacip rükünleridir.⁴⁷⁹

3.2.5.1. İhram

Haccın şartı olan ihram, hac veya umre için niyet eden birisine mîkat sınırlarına girdiği andan itibaren, normalde helal olan bazı fiillerin, belirli bir süre için haram kılınması veya bu süre zarfında giydiği dikişsiz kıyafetin adıdır. İhramın iki rükünden birisi, yapacağı hac ibadetini tayin etmek anlamındaki niyettir. İhramda ikinci rükün olan telbiye ise, “*Lebbeyk Allâhümme lebbeyk, lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk, inne'l-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülk, lâ şerîke lek (Buyur Allah'ım, buyur! Buyur, senin şerîkin yok, buyur! Hamd ve ni'met senindir; mülk, yalnızca sana aittir; senin şerîkin yoktur)*”⁴⁸⁰ cümlesini söylemektir.

Telbiye söylemek tasavvuf düşüncesinde Hakk'ın davetine icabet⁴⁸¹ ettikten ve O'nun mülkünde, O'ndan başka ortağı olmadığını ikrar ettikten sonra, bir daha nefsin, şeytanın ve hevanın çağrılarına icabet etmemek anlamına gelir. Bununla

sayılmaz. Ancak ondaki bâtinî manaları anlamak için sadece onun zâhirini yerine getirmek yeterli olmaz.

⁴⁷⁷ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* s. 473–474.

⁴⁷⁸ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 473; Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 72.

⁴⁷⁹ Bkz. Yücel, “*Hac ve Umre*”, s. 518–545.

⁴⁸⁰ Şentürk–Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 283.

⁴⁸¹ Gazzâli, *İhyâ*, c. I, s. 691.

birlikte telbiye, baş gözüyle Beytullah'a bakarken, kalp gözüyle de kendisini Beyt'e çağırana nazar etmek; bedenle, beyti tavaf ederken Allah'ın şu sözünü hatırlamaktır: “Melekleri görürsün ki Rablerine hamd ile tesbih ederek Arşın etrafını kuşatmışlardır.”⁴⁸² Bu halet ile telbiye söyleyen hacı aday, meleklerin bu tavafını görür gibidir.⁴⁸³

İhram, onun rükünlerinden olan niyet ve telbiyeyi ihlâsla yapmak suretiyle mana derinliği kazanır. Bu şartlara riayetle giyilen beyaz ihram, kefenin simgesidir. Beyaz ihram giyen hacıların oluşturduğu kalabalık, hem eşitliği simgeler, hem de mahşer gününü hatırlatır.⁴⁸⁴ Bu ruh hali, dış görünüşe de yansır. Zira ihramlı erkekler, giysi olarak sadece iki parçalı, dikişsiz, görünüşte de kefeni andıran beyaz bir elbise taşırlar. Üzerlerinde mezara gider gibi, iç çamaşırı ve çorap olmaması da bu düşünceyi desteklemektedir.⁴⁸⁵

İhram, dünya ziynetlerinden yüz çevirmek, nefse ait elbiseleri çıkarmak ve kendi varlığını terk etmek gibi manaları da ifade eder.⁴⁸⁶ Bu anlamda o, kişide kendi özüne dönme çabasını arttırır. Bu sayede kişi, yaratıldığı anda nasıl tertemiz bir manevi kıyafetle Rabbinin huzurundan dünya sahnesine çıkıyorsa ahirette de aynı huzura temiz manevi hallerle çıkabilme duygusunu yaşar.⁴⁸⁷ Bu düşünceyle dikişsiz ihramı giyen kişi için ihram, dünyadan ilgiyi kesip her türlü mal ve mülkiyet iddiasını terk ederek tam bir fakr ve ihtiyaç haliyle Allaha sığınmanın sembolü sayılır.⁴⁸⁸

Harem hudutları dâhilindeki avlanmayı, oradaki bitkilerin kesilmesini haram kılmak, Harem'in hürmetini takviye etmek, orayı padişahların huzuru ve has bahçesi gibi kılmıştır ki uzak memleketlerden ziyaretçiler Beyt'in Rabbine tevazu ile boyun eğerek izzetinin önünde zilletini göstererek oraya gelirler. Bununla birlikte onun herhangi bir eve sığmaktan veya herhangi bir beldenin hudutlarına girmekten

⁴⁸² Zümer, 39/75.

⁴⁸³ Tûsî, *Lüma'*, s. 178.

⁴⁸⁴ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 73.

⁴⁸⁵ Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 24.

⁴⁸⁶ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 38a.

⁴⁸⁷ Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 159.

⁴⁸⁸ Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 28.

münezzeh olduğunu da itiraf ederler. Bu, onların kulluklarını tam bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁸⁹

Harem'e, bu ismin verilmesinin sebebi, Hz. İbrahim'in makamının orada bulunması, oranın güven yeri olmasıdır. Haremle ihram arasında bu açıdan bir ilişki vardır. Ancak Hz. İbrahim'in bir bedeninin makamı (Mekke), bir de dostluk makamı (kalp) vardır. Hz. İbrahim'in bedeninin makamını ziyaret etmek isteyen kişinin ihrama bürünmesi gerekir. Onun kalbinin makamını isteyen kişi ise nefse hoş gelen alışkanlıklardan yüz çevirmeli, zevk, keyif ve rahatını terk etmeye azmetmeli. Allahtan başkasını zikretmekten kaçınmalıdır. Bir başka deyişle ihram, kişinin, mâsivâyı zikretmeyi kendisine haram kılmasıdır.⁴⁹⁰ O zaman ihram zâhirî ve bâtinî anlamda amacına ulaşmış olur.

İhramın iç anlamını daha iyi kavramak için kul, kendisini bu rükne hazırlamalıdır. Bunun için ihramı satın alırken kefeni hatırlaması önemlidir. Bu esnada kefene nasıl sarılacağını hayalinden geçirmelidir. Zira o kimse yakın gelecekte Allahın Beytine yaklaştığı bir zamanda, bu iki parça bezi, ihram niyetiyle birini ridâ, diğerini izâr olarak kullanır. Belki de bu yolculuk süresince ölecek, bu bezler gerçekten kefen olacaktır. Öyle olmasa da kefene sarılacağı muhakkaktır. Nasıl ki giyimini ve tavrını değiştirmeden Kâbe'ye gidemiyorsa, ölümden sonra, dünya elbisesinden farklı bir elbise giymeden de huzura varamaz.⁴⁹¹

İhramın bâtinî manasını idrak eden kimse müşahedeye talip olmuş demektir. Böyle bir kimse için müşahedenin olduğu her yer zaten Haremdir. Bütün âlem, Allah'a yakınlık ve ünsü için halvetgâh olmayanın dostluktan haberi yoktur. Kul mûkaşefe ve temaşa makamında olursa, âlem onun haremi (Kâbe'si) olur. Ancak hicaplara bürünüp perde arkasında kalırsa, Harem onun için âlemin en karanlık yeri olur. Varlıkların en karanlık ve kasvetli olanı, sevgiliye ait olup da içinde sevgilinin bulunmadığı hanedir. Bu durumda müşahedenin kıymeti, dostluk mahallinde rıza

⁴⁸⁹ Gazzâli, *İhyâ*, c. I, s. 687.

⁴⁹⁰ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 469–470.

⁴⁹¹ Bkz. Gazzâli, *a.g.e.*, c. I, s. 690.

göstermektedir. Zira Allah, Kâbe'yi görmeyi o hullet (dostluk) için sebep kılmıştır.⁴⁹² İhramlı olmak da onun şartı olduğuna göre kul, sadece Harem'de iken değil, sair zamanlarda da kendini ihramda gibi hissederek ve dünyadan ayrılacağını hesap ederek hareket etmelidir.

3.2.5.2. Vakfe

Sözlükte durak, durak yeri⁴⁹³ gibi anlamlarda kullanılan vakfe, dinî bir terim olarak, hacca giden kişilerin, haccın bir rüknü olarak, kurban bayramı arifesinde, Arafat'ta bir süre de olsa bulunmasıdır.⁴⁹⁴ Arafat'ta vakfe yapmanın en önemli delili, Hz. Peygamber'in, "*Hac Arafattır*"⁴⁹⁵ mealindeki hadis-i şerifidir. Bu hadise göre hacca gidip, Arafat'ta vakfe yapmayanın haccı geçersizdir.

Arafat ile ilgili tarihî arka planı anlatan bir rivayete göre Hz. Âdem ile Havva, Cennetten düştükleri zaman kaybolmuşlar ve birbirlerini aramışlardı. Allah'ın lütfuyla nihayet Arafat'ta buluşup, birbirlerine kavuşabildiler. Onun için Hz. Âdem ile Havva'nın torunları, Allah'a minnet ve şükranlarını sunmak üzere O'na yönelir, ilâhî varlıkta kaybolmak ve kendini unutmak için bir gayret sarf eder, geçmiş günahlarından dolayı Kendisinden af diler ve gelecek için yardımını niyaz eder.⁴⁹⁶ Arafat'ta vakfe yapmak; sûfilerce, haccın önemli bir rüknü olmasının yanında, bu büyük tarihî olayı hatırlatması açısından da derunî bazı manaların sembolü olarak kabul edilmiştir.

Bursevî'ye göre Arafat'ta vakfeye durmak, haccın tamamıdır. Arafat, Rahmet Dağını kuşatır. Bundan maksat ise, hacıların küllî rahmete mazhar olduklarına işaretidir.⁴⁹⁷ Arafat'ta vakfe yapmak, Allah'tan korkma, benlikteki gizli ve açık putları silme, nefsin sıfatlarını bilme ve şuhûd makamına varma gibi manaları sembolize

⁴⁹² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 471.

⁴⁹³ Samî, *Kâmûs-ü Türkî*, s. 1496; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 743.

⁴⁹⁴ Bkz. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, I-X, Feza Yay., İst., 1994, s. 52.

⁴⁹⁵ Tirmizî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3; İbn Mâce, *Menâsik*, 57.

⁴⁹⁶ Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 95-96.

⁴⁹⁷ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 118.

eder.⁴⁹⁸ Hac yapmak, bu nedenle, kul hakkı hariç, önceki günahların ve kötülüklerin tamamını kesip yok eder.⁴⁹⁹

Arafat, vakfe yapmak için oraya gelen kimseye, kendisinin Hakk'a tanıtılacağı haşir ve neşri ve kabirden kalkışı hatırlatır. Bu nedenle kul için en güzel davranış, Arafat'ta vakfeye durduğunda, Efendisinin huzurunda durur gibi durması, vakfeden sonra da O'na arkasını dönmemesidir.⁵⁰⁰ Bunu başaran kimse için, Arafat'taki vakfe, müşahedenin keşfinde ve tecellilerin temaşasında, irfan ve marifete vesile olur.⁵⁰¹

Vakfede bulunan kul, Arafat'taki izdiham, muhtelif dillerde semaya yükselen sesler ve her grubun meş'arlara gidip gelirken imamlarına ve delillerine tabi olması ile kıyamet Arasatını; orada peygamber ve imamlarıyla toplaşan ümmetleri her ümmetin peygamberlerinin arkasında gidişini şefaatlerini ummasını ve orada ret ve kabul arasında şaşkın bulunmalarını hatırlamalıdır. Bunları hatırlayan kimseye, Allah Teâlâ'dan, rahmete mazhar olmuş ve zafer bulmuş kimselerle beraber haşr edilmesini ısrarla talep etmesi tavsiye edilir. Zira şerefli bir makamda bulunduğu için, bu talebin kabulüne kesin gözüyle bakılır.⁵⁰²

3.2.5.3. Tavaf

Sözlükte, dönmek manasında kullanılan tavaf,⁵⁰³ eski bir âdete göre, birinin etrafında dönmek ve üzerine titrenilen ve yürekten bağlanılan kimse için canını vermeye hazır olduğunu bildirmek anlamında⁵⁰⁴ da kullanılır. Haccın bir rüknü olan tavaf da, dönmek suretiyle yapılır. Ancak burada, etrafında dönülen şey, Kâbe'dir. Bu dönüş ise, Hacerü'l-Esved'in hizasından başlayarak, Kâbe'yi sola almak

⁴⁹⁸ Cahidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 38b.

⁴⁹⁹ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, Aynı yer.

⁵⁰⁰ Tûsî, *Lüma'*, s. 178.

⁵⁰¹ Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 472.

⁵⁰² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 695.

⁵⁰³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 697.

⁵⁰⁴ Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 96

suretiyle, yedi defa Kâbe'nin etrafında yürümek suretiyle gerçekleşir. Tavaf esnasında, her dönüşü “şavi” denir.⁵⁰⁵

Mutasavvıflara göre, tavaf etmek gibi, etrafında tavaf edilen Kâbe'nin kendisi de, bazı bâtinî manaların sembolüdür. Bu nedenle, tavafın manasını anlamak, Kâbe'nin hakikatini iyi bilmekten geçer:

Kur'ân-ı Kerim'de Kâbe için, “*el-Beyt*”,⁵⁰⁶ “*Beytü'l-Haram*”,⁵⁰⁷ ve “*Beytü'l-atik*”,⁵⁰⁸ gibi isimler kullanılmıştır.⁵⁰⁹ Sözlükte, “*ev*” anlamında olan “*beyt*”,⁵¹⁰ Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a izafe edildiğinden, Kâbe için kullanılan özel bir isim haline gelmiştir.

Kâbe, Allah'a ibadet edilmek üzere yeryüzünde inşa edilmiş ilk mabettir. Gerçi Allah, mekândan münezze olup, eve de muhtaç değildir. Ancak yine de Kâbe'ye Allah'ın evi anlamında “*Beytullah*” adı verilmiştir. Burada amaç, Kâbe'nin temsil ettiği mananın ortaya konması ve Kâbe'nin sahibine tazim ve hürmet edilmesini sağlamaktır.

İçinde yaşadığımız maddî âlemde halk, her şeyi somut olarak algıladığından ve zihni, zaman ve mekândan mücerret olan ezeli ve ebedî hakikatleri başka türlü anlayamadığından, Allah Teâlâ, kendisine ibadet etmek isteyenlerin, “*Evim*” dediği Kâbe'ye yönelmelerini ve orayı kible bilmelerini istemiştir. Yoksa “*Nereye yönelirseniz yönelin, Allah'ın vechi ordadır*”,⁵¹¹ mealindeki ayette ifade edildiği gibi, Allah her yerde hazır ve nâzırdır.⁵¹²

⁵⁰⁵ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 17.

⁵⁰⁶ Bakara, 2/125.

⁵⁰⁷ Maide, 5/2.

⁵⁰⁸ Hac, 22/29.

⁵⁰⁹ İrfan Gündüz, “Beyt”, *D.İ.A.*, T. D.V. Yay., İstanbul, 1992, c. VI, s. 86.

⁵¹⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, s. 76; Gündüz, *a.g.m.*, s. 86.

⁵¹¹ Bakara, 2/111–112.

⁵¹² Bkz. Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 95; Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 87; Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 72.

Ka‘be’ye gelen kimse, Mescid-i Haram’ın alanındadır; ancak karşısında, boş bir küpten başka, seyredecek bir şey bulamaz.. Kendi kendine, imanının, sevdasının, namazının, yaşayışının ve ölümünün merkezinin basit bir yapı mı olduğunu düşünür. Birdenbire bir tereddüt hasıl olur. Oysa onun bildiği saraylar ve mabetler dahi daha sanatsaldır ve mîmarî bakımdan daha güzeldir.⁵¹³

Ka‘beyi bu düşüncelerle seyrederken kısa süre içinde, parçalanmış hayatında asla bulamayacağı, hissedemeyeceği şeyi, sonsuzluğu hisseder. Daha önce felsefenin ve düşüncenin yalnızca kavramını ortaya atarken, o an sonsuzluğu ve yönsüzlüğü görür; yönsüz ve sonsuz olan Allah’a ulaşır.⁵¹⁴

Ka‘benin ardındaki hikmet ve sırlar, mutasavvıfların da önemle üzerinde durduğu konulardandır. Tasavvuf düşüncesinde “*beyt*” kelimesi, mecâzi olarak, “*kalp*” anlamında kullanılır. Sûfilere göre, insanın manevî âlemindeki kalp de “*Beytullah*”tır. Bu nedenle avlanmak, bir canlıyı öldürmek ve fitne ve fesat çıkarmak gibi, Kâbe civarındaki yasak fiillere kalpte de yer vermemek gerekir.⁵¹⁵

Bursevî, Kâbe’nin, sembolü olduğu manaları ve Allah’ın evi olması tabirini şu cümlelerle özetler: “*Hazreti Kâbe, zat-ı ehadiyyeye rumuzdur. Onun için orada tavaf, meşru olmuştur ki hareket-i muttasıladır. Orada tek bir cihetle kayıt da yoktur. Zira zat-ı ehadiyyenin müstevâsı ise, sırr-ı insandır. Yani, sırrı insan, sırrı Haktır. İşte bu mana, urûc itibarıyla. Ancak nüzul itibarıyla Kâbe, insanın kalbidir ki orada, vâridât tavaf eder. Nitekim sırrı insanın çevresinde esmâ-i zâtiye devran eder. Bu nedenle Kâbe’nin mukabelesinde, felek-i kamerde, Kâbe’nin hey’eti vardır; tâ arşa varınca her felek, bu vecih üzerinedir ki, birbirinin üstünde Kâbe sûretleri vardır.*”⁵¹⁶

Ka‘be’yi kalp manasında kullanan sûfiler, yukarıda zikredildiği gibi, kalpte kötü şeylere yer vermemeyi telkin ederler. Ancak bu yeterli değildir. Çünkü diğer

⁵¹³ Bkz. Şeraiti, *Hacc*, s. 48.

⁵¹⁴ Bkz. Şeraiti, *a.g.e.*, s. 49.

⁵¹⁵ Bursevî, *a.g.e.*, Aynı yer; Ayrıca bkz. Gündüz, *a.g.m.*, s. 86; Demirci, *a.g.e.*, s. 82; Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 17.

⁵¹⁶ Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, s. 167.

mü'minlerin kalbi de Ka'be gibi değerlidir ve onların kalbini kırmamak ve onlara karşı merhametli olmak, Ka'be'ye hürmet mesabesindedir. Bunu yapan kimse, "Mü'minin kalbi Allah'ın evidir" nüktesini anlamış demektir.⁵¹⁷

Kâbe'nin, kalp ve gönül manalarına geldiğini düşünen bir diğer mutasavvıf Mevlânâ, diğerlerinden biraz daha farklı olarak, Kâbe'den kastın, Hakk'ın vahyinin mahalli olan enbiyâ ve evliyânın gönlü olduğunu da ilave eder. Kâbe ise onun fer'idir. Şu halde, gönül olmazsa, Kâbe'nin de bir işlevi olmaz.⁵¹⁸

İsmail Ankaravî, Ka'be'nin zâhirini, "mahal-i rızâ-yı Hakk"; bîtinini da, "mazhar-ı nûr-i mutlak" ifadeleriyle açıklar. O'na göre Kabe'yi zâhirî manada ziyaret etmenin ihramı, elbise giymemek; bîtinî manada Ka'be'nin ihramı da iki cihandan necât bulmaktır. Ka'be, zâhirî anlamda muamelâtın kıblesi iken, bîtinî manada müşâhede mahallidir.⁵¹⁹

Mevlânâ'ya göre, Kâbe'ye ait bir parça sayılabilecek Hacerü'l-esved de, Kâbe gibi, kulun Allah'la olan ilişkisini gösteren bir işaret niteliğindedir. Kulun, onu öpmesi, bu yüksek ilişkiyi gösterir. Hacerü'l-esved'i öpmek, dostun yakut ağzının tatlı dudağını öpmek gibidir.⁵²⁰ Bu yüzden kul, onu öpmekle, sevgilinin buyruğunun dışına çıkmayacağını beyan etmiş olur.⁵²¹

Kâbe'nin hemen yanında bulunan Makam-ı İbrahim, tavaf namazı kılmanın müstehap olduğu bir yerdir. Bu, güzel bir tutumdur. Ancak sûfilerde esas olan, bu makamda, Hz. İbrahim'in hali ile hemhal olmaktır. Çünkü bu makam, dostluk, halîmiyyet (yumuşak huylu olmak), günahlara çokça pişmanlık duymak, itaat, tevhit ve benzeri makamları temsil eder. Ayak izi olan hücre ise Hz. İbrahim'in Hakk'la kıyamının sonuçlarındandır.⁵²²

⁵¹⁷ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 212.

⁵¹⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 150.

⁵¹⁹ Ankaravî, *a.g.e.*, s. 212-213.

⁵²⁰ Mevlânâ Dîvân-ı Kebîr'den naklen, Schimmel, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, s. 125.

⁵²¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 178.

⁵²² Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 119.

Hiz. İbrahim, “Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder”⁵²³ diyerek, kendisinden sonraki nesiller için dua etmiştir. Sûfî düşüncede böyle bir peygamberin makamını ziyaret etmek, gerektiğinde onun için kendini Hakk ateşine atabilmeyi ve Hakk’ın yolunda gayret ile bu makama ulaşmayı ifade eder. Burada, bu duyguları tefekkür eden kulun, Hiz. İbrahim’in, nefisini feda edip, onun tehlikelerinden kurtulduğu böyle bir makamda, kıldığı namazı güzelleştir. Böylece bu namazın kıyamı bu âlemde, rükûu o âlemde olur.⁵²⁴ Çünkü bu makam, Allah’a verdiği sözü yerine getiren bir kulun makamıdır. Allah Teâlâ, öncekileri de, sonrakileri de, onun ayak izine basarak yürümekle, onun makamının arkasında namaz kılmakla görevlendirmiştir.⁵²⁵

Aslında Kâbe ve civarındaki her şey, Allah’a ulaştırılan sembolik birer unsurdur. Esas amaç, Kâbe’nin sahibinin rızasını hedef almaktır. Mekke’ye giderken çölde kendisini karşılamaya gelen Kâbe’yi gören Rabia’nın durumu, bu durumu açıklayan somut bir örnektir. Çünkü O, bu olayı yaşadığında kendisine Kâbe’nin değil, sahibinin lazım olduğunu söyleyerek Kâbe’nin cemaliyle sevinemeyeceğini ortaya koymuştur.⁵²⁶

Muhammed b. Fadl da, dünyada, Allah’ın hanesini talep edip de O’nu kalpte müşahede ve temaşa etmeyi talep etmeyen kimseyi tenkit eder. Çünkü yalnızca haneyi talep eden kişi O’nu, hanede bulamayabilir. Ama müşahede halinde O’nu kalbinde mutlaka bulur. Allah’ın, senede bir kez baktığı bir taşı ziyaret farzdır. Ancak, her an nazar ettiği kalbi ziyaret etmek kesinlikle ihmal edilmemelidir.

⁵²³ Bakara, 2/129.

⁵²⁴ Bkz. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 150.

⁵²⁵ Bkz. Tûsî, *Lûma’*, s. Aynı yer.

⁵²⁶ Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 113; Kâbe’yi ziyaret etmenin esas amacının Allah’a ulaşmak olduğunu gösteren başka bir rivayette, Bâyezîd-i Bistâmî şöyle söyler: “Bir kere Mekke’de bulunmuştum. Sadece Beyt’i görmüş ve haccım makbul değil, çünkü daha önce de bu cinsten pek çok taş görmüştüm, dedim. Mekke’ye başka bir gidişimde de hem Evi, hem de sahibini gördüm ve henüz tevhidin hakikati olmadığını söyledim. Üçüncü bir kez gittiğimde ise Evi görmedim; her şeyi Evin sahibi olarak gördüm. O anda sırrıma ve ruhuma şöyle nida olundu: Ey Bâyezîd! Eğer nefisini görmezsen, tüm kâinatı görsen bile müşrik olmazsın. Bilakis, bütün kâinatı görmeden de nefisini görsen, müşrik olursun! İşte o zaman tevbe ettim ve varlığımı görmekten de tevbe ettim.” Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 205–206.

Bununla birlikte, hakikat ehli için Mekke yolunda, her adımda bir nişan vardır. Harem'e ulaşıncaya bunların her biri hil'at bulacaktır.⁵²⁷

Mutasavvıflar, Kâbe'nin etrafını tavaf etmenin iç anlamını da, benzeri bir sembolizmle açıklarlar. Onların bakış açısına göre tavaf eden kul, bu haliyle, Allah'ın arşının etrafında dönen meleklere benzer. Zira Kâbe'yi ziyaret etmekten kasıt, kişinin et ve kemiğinin ziyareti değildir. Asıl ziyaret ve tavaf, Kâbe'nin Rabbini hatırlamak suretiyle, kalbin ziyaretidir. Bu şerefli ziyaret, kalbin, Rubûbiyyet huzurundaki ziyaretidir. Kâbe ise, mülk âleminde buna zâhirî bir misaldir. Çünkü o huzur, melekût âleminde olduğu için, göz ile müşahade edilmez. Vücuttaki kalpte de benzeri bir durum söz konusudur. Çünkü kalp, bedende olduğu halde, göz ile görülemeyen ve gayb âleminde olan bir organdır.⁵²⁸

Tavaf, onu bedeninin yanında kalbi ile de yapan kimse için, Allah Teâlâ'da fani olmayı temsil eder.⁵²⁹ Bu fani oluş, halinden ve sıfatından soyutlanıp, Hakk'ta yok olmak ve Allah'ın ahlakıyla ahlâklanarak tavaf etmek gibi manaları içine alır. Aslında, bu özelliği ile tavaf, kişinin kendi içine doğru bir yürüyüşür ve bu yürüyüş, kalbin arınmasını sağlar.⁵³⁰ Tavafın bu özelliği, kişinin kendi içine derinleşme amacıyla yaptığı seyahatin ifadesi sayılan, "*seyr fillah*"a benzetilebilir.⁵³¹

Tasavvuf anlayışında, yukarıda temas edildiği üzere, gerek Kâbe, gerekse kalp, Allah'ın evi olarak isimlendirilir. Ancak ikisi arasında mukayese yapıldığında, kalp önde gelir. Bu nedenle kalp kırmak, Kâbe'yi yıkmaktan daha kötü bir durum olarak kabul edilir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözü, bu kıyaslamaya dayanak olarak kabul edilir: "*Önceleri Evi tavaf edip, onu aradım. Ona erince gördüm ki Ev, etrafımda tavaf etmekte.*"⁵³² Eğer Kâbe'yi tavaf etmek, kişinin kendi içine yolculuk etmek ve Allah'ta fani olmak gibi manaları ifade etmemiş olsa, daha değerli olanın, diğeri etrafında dönmesinin hikmetini anlamak güç olurdu.

⁵²⁷ Bkz. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 741.

⁵²⁸ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 693.

⁵²⁹ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 106.

⁵³⁰ Tavafta, daireler çizerek yürüme istikametinin -kalbe doğru akan kanın da istikameti olan- sol taraf olması, manidardır. Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 56.

⁵³¹ Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*", s. 30.

⁵³² Sehlegî, *Kitabu'n-Nûr*, s. 100.

Tavaf gibi, tavaf ederken, her şavtın başında Hacerü'l-esvedî selamlamak anlamındaki “*istilam*”ın⁵³³ da iç anlamından bahseden sûfilere göre isti'lam, Allah'a itaat ve ibadet etme hususunda, biat etmeyi ifade eder.⁵³⁴ Hacerü'l-esvedî selamlayıp öpen kişinin verdiği bu kulluk sözünün kapsamında ellerini ve diğer azalarını bir daha nefis ve şehvetle günaha uzatmamak vardır.⁵³⁵ Biatı bozmak azabı gerektirdiği için kul, isti'lam yapmakla ona riayet etmeye de hazır olmalıdır.⁵³⁶

Tavaf esnasında konuşmamak, Allah Teâlâ'yı zikirle meşgul olmak, tekbir getirmek ve Kur'ân okumak, tavaftan hedeflenen bâtinî manalara ulaşmak için dikkat edilmesi gereken hususlardan bazılarıdır. Bunları yaparken de sükûnet ve vakarla, huşu ve tevazu içinde yürümek, insanları sıkıştırmamak, Kâbe'ye mümkün olduğunca yakın olmak ve Haceri-i Evsedi öperek, sağdaki sütunları istilam etmek tavsiye edilir.⁵³⁷ Tavaf ederek Kâbe'nin örtüsüne yapışan kimsenin, -bundan sonraki hayatı için- Allah'tan başkası ile arasındaki bağları nasıl koparacağını tefekkür etmesi, önemlidir. Zira Allah'a sarılıp yapıştıktan sonra bir daha yarattıklarından herhangi birine sarılmak,⁵³⁸ anlamsızdır.

3.2.5.4. Sa'y

Haccın vaciplerinden olan sa'y, tavaftan sonra, Safa ve Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmektir. Bu iki tepe arasındaki mesafeye, sa'y edilen yer anlamında, “*mes'â*” ismi verilir.⁵³⁹ Sa'yin vücûbunun delili ise, “*Şüphesiz Safa ve Merve, Allah'ın nişaneleridir. Kim Kâbe'yi hacceder ve umre yaparsa bu ikisini tavaf etmesinde de bir günah yoktur*”⁵⁴⁰ mealindeki ayet-i kerimedir.

Bâtin ilmini temsil eden mutasavvıflar, sa'yin zâhirî ahkâmını olduğu gibi kabul etmekle birlikte, onun iç anlamı ile ilgili görüşlerini, Hz. İbrahim'in karısı Hz.

⁵³³ İstilamın uygulandığı ile ilgili olarak bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, c. IV, s. 42–43.

⁵³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 694.

⁵³⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 178.

⁵³⁶ Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, Aynı yer.

⁵³⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. III, s. 385.

⁵³⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 179.

⁵³⁹ Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihali*, s. 292.

⁵⁴⁰ Bakara, 2/158.

Hacer'in, oğlu İsmail'e su bulmak için gösterdiği çabanın anlatıldığı rivayete dayandırılır. Bu rivayetteki tarihi hadiseye göre Hz. İbrahim, karısını ve bebeğini, o zamanlar çöl olan Mekke'de bırakıp gittikten bir süre sonra, Hz. Hacer'in, bebeğe verecek suyu kalmaz. Bunun üzerine o, annelik şefkati ile çaresizce sağa sola koşar ve nihayet hemen yanında bir pınar fişkirir. Bu şefkate saygı duymak ve Allah'ın merhametine şükretmek için Hz. Hacer'in koştuğu yerlerde bu hareketler tekrarlanır.⁵⁴¹

Mutasavvıflar, Safa ve Merve arasında sa'y etmenin bâtinî anlamından bahsederken, bu tarihî olayla münasebet kurarak hareket ederler. Gazzâlî, sa'yin, kıyamette hayır ve günahları tartan terazinin iki kefesi arasında gidip gelmeyi hatırlatması gerektiğini düşünür. Buna göre Safa, sevapları; Merve de günahları tartan kefeye benzer. Bu nedenle iki kefe arasında gidip gelirken hangi tarafın daha ağır olduğunu, hangi tarafın daha hafif kaldığını gözetmek gerekir. Bu tefekkür, kişiye, azap ile af arasında gidip geldiğini fark etmesini sağlaması bakımından önemlidir.⁵⁴² Bu bakış açısı ile Merve'nin, günahları telkin eden nefse; Safanın ise, iyiliğin kaynağı olan kalbe tekabül ettiğini⁵⁴³ söylemek de mümkündür.

Her ibadetin, farklı hikmetleri ve derunî manaları olmakla birlikte bazı ibadetlerde bunların tamamını anlamak daha zordur. Haccın bir rüknü olarak sa'y etmek de, bu duruma bir örnek niteliğindedir. Bu durumun amacı, kulun, Allah'a karşı sorumluluğunun kemale ermesini sağlamaktır. Zira diğer birçok ibadette görünen hikmetler olduğundan, insan onlara daha kolay meyleder. Sa'y gibi ibadetlerde ise somut hikmetler görmek daha zordur. Bu nedenle, taabbudî yönü ağır basan bu tür ibadetlerde, nefsin payı da daha azdır. Çünkü akılca idrak edilen nesnelere tabiatın meyletmesi, o emre imtisal etmeye yardımcı olur. Böylece bu emri yerine getirenin kulluk ve itaatinin sebebini bilmek güçleşir. Bu sırlara binaen haccın niyetinde, "*Haccı hakkıyla yapar, taabbüd ve kulluğumu gösteririm*" ifadesine yer verilmiştir. Böyle bir ifade, başka ibadette söylenmediğine göre, manaları aklen çözülemeyen, sadece Allah'ın emridir diye yapılan ibadetler, nefislerin temizlenmesi

⁵⁴¹ Bkz. Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 97–98.

⁵⁴² Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 694–695.

⁵⁴³ Bkz. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 106.

ve onların tabiat ve ahlak muktezasından, kulluk muktezasına sürüklemesi bakımından önemlidir.⁵⁴⁴

Sa'yde de benzeri bir durum geçerli olduğundan onunla ilgili olarak, fazla değerlendirme yapılmamıştır. Ancak yine de sa'yden nasibini arttırmak isteyen kul, Safa tepesine geldiğinde kalp safasını bulandıracak hiçbir şeyi bir daha kalbine sokmamalıdır. Öte yandan Safa ile Merve arasında, “*hervele*”⁵⁴⁵ yürüyüşüyle hızlanınca, düşmanlarından kaçma ve nefis, heva ve şeytandan uzaklaşma konusunda acele etmek gerekir.⁵⁴⁶

3.2.5.5. Şeytan Taşlamak

Haccın vacip bir rüknü olarak şeytan taşlamak, kurban bayramı günlerinde, Mina'da bulunan küçük, büyük ve Akabe cemreleri olarak adlandırılan taş kümelerine belli sayıda küçük taşlar atmaktır.⁵⁴⁷

Şeytan taşlamak da -sa'y gibi- haccın, taabbüdî yönü ağır olan bir rüknüdür. Bununla birlikte sûfiler bu rükünle ilgili birtakım sırlardan bahsederler. Sûfî çevrede şeytan taşlama ile ilgili yapılan yorumlar, daha çok Hz. İbrahim, eşi Hacer ve oğlu İsmail'in imtihanını anlatan, tarihi olaya dayandırılır. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. İbrahim'den, imtihan amacıyla oğlu İsmail'i boğazlamasını istemiştir. Bu esnada şeytan, Hz. İbrahim'in, bu imtihanı kaybetmesi için, sırasıyla Hz. İbrahim'e, Hz. Hacer'e ve Hz. İsmail'e gider. Ancak, Mina'da gerçekleşen bu olay neticesinde, şeytanın başvurduğu herkes onu kovar. Bu nedenle şeytan taşlamak, şeytani dürtülere karşı bir kararlılık göstergesi şeklinde, sembolik olarak tekrarlanır.⁵⁴⁸

Şeytan taşlamak -bu tarihi vakıyı düşünerek hareket eden kişiye- Allah'ın mücerret emrine imtisal etmenin en güzel örneğini sergileyen Hz. İbrahim'i hatırlatır

⁵⁴⁴ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, s. c. I, s. 687–688.

⁵⁴⁵ Hervele: Erkeklerin sa'y yaparken, mescidin duvarına bitişik iki yeşil direk arasındaki mesafeyi hızlı adımlarla yürümektir. Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. IV, s. 50.

⁵⁴⁶ Tûsî, *Lüma'*, s. 178.

⁵⁴⁷ Bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. IV, s. 66–67.

⁵⁴⁸ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 96.

ve kendini O'nun yerine koymasını sağlar. Böylece kul, kendine vesvese getirerek haccını şüpheye düşürmek isteyen şeytana karşı, Hz. İbrahim'in duruş şekli ile mukabele eder.⁵⁴⁹

Şeytan taşlamak üzere Mina'da bulunan üç sütun, şeytanın, Hz. İbrahim, İsmail ve Hacer validemiz tarafından üç kez geri çevrilmesini temsil eder. Her bir sütuna yedi taş atılır. Mutasavvıflara göre bu taşlar, “*ucb*”, “*kibir*”, “*riyâ*”, “*haset*”, “*gadap*”, “*hubb-ı cah*” ve “*aç gözlülük*”ten oluşan yedi kötü hasleti temsil eder.⁵⁵⁰ Şu halde şeytan taşlarken, her taşta nefsin ve şeytanın desiselerini hedef almak, bu ibadetin mana derinliğini artırır. Çünkü şeytan ve nefis, kendisinin aleyhine çalışan iki unsur olarak her an kulun içindedir. Bu nedenle, nefsin, en kaba haliyle –sair zamanlarda olduğu gibi- hac yolculuğunda, insan sınırlarını zorlayan şartları altında ortaya çıkması çok doğaldır.⁵⁵¹

Şeytan taşlamanın hakikatini idrak eden kul, davranışıyla, artık zikrullah ile meşgul olacağını; şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerini söz ve hali ile yaşayacağını ifade etmektedir.⁵⁵² Ancak bu seviyede bir idrak için, şeytan taşlama esnasında dikkat edilmesi gereken bazı noktalar vardır:

Her şeyden önce, şeytana taş atmak üzere taş kırarken taşla birlikte, kötü iç duyguların, şehvetin ve hevanın kırılması gerekir. Meş'ar-i Haram yanında şeytana taş atarken de yapılan amelleri tefekkür ederek, hüsn-i edeple hareket etmek tavsiye edilir.⁵⁵³ En önemlisi de, şeytanı taşlama esnasında kişinin, kendi nefsinin kötülüklerini hedef alıp, sonraki hayatını tertemiz yaşamayı planlamasıdır.⁵⁵⁴ O zaman, şeytan taşlamanın, sıradan bir taş atma değil, kişinin zaaflarından ve günahlarından arınmaya önemli bir vesile olduğu görülecektir.

⁵⁴⁹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 695.

⁵⁵⁰ Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, s. 113.

⁵⁵¹ Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 109.

⁵⁵² Bkz. Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 40b-41a.

⁵⁵³ Tûsî, *Lüma'*, s. 179.

⁵⁵⁴ Özelsel, *a.g.e.*, s. 110.

Haccın, sembolik fiillerle dolu oluşu, bu konuda, tasavvuf çevrelerinden farklı birçok yorum yapılmasının da sebebi olmuştur. Ancak, tasavvuf tarihinde, haccın rükünlerinin tamamının iç anlamından ve edeplerinden bahseden bir diyalog meşhur olmuştur. Bu hadisenin anlatıldığı rivayete göre bir gün Cüneyd-i Bağdâdî (veya Şiblî)'ye bir adam gelmiş ve aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

- Nereden geliyorsun?

- Hacda idim, oradan geliyorum.

- Hac yaptın mı?

- Evet.

- Evinden çıkıp çöllerde yol almaya ve memleketinden sefer yapmaya başladığın andan itibaren bütün günahlarından göç edip ayrıldın mı?

- Hayır.

- O halde sen yolculuk yapmadın. Cüneyd, sözüne devam eder: Evinden çıkıp, her gece bir menzilde konaklarken, bu makam ve menzillerde, Hakk yolunun makamlarından bir makam kat ettin mi?

- Hayır.

- Şu halde menzil ve mesafe almış değilsin. Mîkatta, ihrama girdiğin vakit, elbisenden soyunup çıktığın gibi, beşerî sıfatlarından da ayrıldın mı?

- Hayır.

- O halde ihrama girmemişsin. Arafat'ta vakfeye durduğun an, müşahedenin keşfinde ve tecellilerin temasında vakf (irfan veya marifet) peyda oldu mu?

- Hayır.

- O zaman Arafat'ta vakfeye durmuş sayılmazsın. Müzdelife'de muradın hâsıl olunca, bütün nefsanî murat ve arzularını tek ettin mi?

- Hayır.

- O halde Müzdelife'de vakfe yapmamışsın. Kâbe'de tavaf ederken, Hazreti Cemâl-i Hakk'ın latifelerindeki tenzih mahallinde sırrın hanesini gördün mü?

- Hayır.

- O halde Kâbe'yi tavaf etmemişsin. Merve ile Safa arasında sa'y yaparken, safa makamını ve mürüvvet derecesini elde ettin mi?

- Hayır.

- Henüz sa'y yapmış değilsin. Mina'ya girdiğin zaman, arzuların düştü mü?

- Hayır.
- Şu halde Mina'ya gitmiş değilsin Kurban kesme mahallinde kurban kestiğinde, nefsinin arzularını da kurban ettin mi?
- Hayır.
- Sen kurban kesmiş de sayılmazsın. Peki, cemrelere taş attığın vakit seninle birlikte bulunan bütün nefsanî mana ve düşünceleri fırlatıp attın mı?
- Hayır.
- Şu halde cemre taşlarını da henüz atmış ve hac yapmış değilsin. Geri dön ve tavsif edildiği gibi hac yap. Zira makam-ı İbrahim'e ancak bu şekilde erişebilirsin.⁵⁵⁵

Sonuç olarak kötü huyları ve çirkin düşünceleriyle hac yolunu tutan kimse, bu olumsuzluklarını bırakıp, günah kirlerinden arınmış halde evine dönemezse, gerçek anlamda haccetmiş sayılmaz.⁵⁵⁶ Bu şekilde yapılan hac, şekil olarak gerçekleşmiş ve kabul edilmiş olabilir. Ancak Allah, insanın amelinden çok onları hangi niyetle işlediğine önem verir. Bu nedenle Kâbe ve hac, önemli olmakla birlikte, esas amaç onları, vasıta kılarak, insan-ı kâmil olmaktır. Aksi takdirde hac, kendisinden bekleneni vermez.⁵⁵⁷

3.2.6. Kurbanın İç Anlamı

Arapça “*kurb*”⁵⁵⁸ kelimesinden türeyen “*kurban*”, sözlükte; yaklaşma, yakınlaşma gibi anlamların karşılığı olarak kullanılır.⁵⁵⁹ Kurban, ıstılâhî anlamda ise, Allah'a yakınlaşmak için belirli vakitlerde belli bazı şartları taşıyan hayvanı kesmek⁵⁶⁰ veya kesilen hayvana verilen isimdir.⁵⁶¹ Kurban kelimesinin aslı Arapça'da boğazlamak manasındaki “*zebh*”⁵⁶² ve “*nahr*”⁵⁶³ kelimeleridir .

⁵⁵⁵ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 471–473; Ayrıca bkz. Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr'den naklen Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, s. 76–79; Demirci, “*İbadetlerin İç Anlamı*”, s. 28-29.

⁵⁵⁶ Demirci, *a.g.m.*, s. 31.

⁵⁵⁷ Bkz. Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, s. 69–70.

⁵⁵⁸ Kurb, Allah'ın emirlerine uygun davranmak ve bütün vakitlerde Allah'a ibadet etmek anlamlarına gelir. Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, s. 452.

⁵⁵⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 460.

⁵⁶⁰ Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1062.

⁵⁶¹ Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, c. IV, s. 392.

⁵⁶² Sâmi, *a.g.e.*, s. 648.

Hemen bütün semavî dinlerde kurban kesmek, insanı Allah'a yaklaştıran ve ulaştıran bir ibadet olarak emredilmiştir.⁵⁶⁴ Kurban, İslâm'da da, “*Rabbin için namaz kıl ve kurban kes*”⁵⁶⁵ mealindeki ayete göre, vacip bir ibadettir.

Kurbanda, sosyal hayata bakan bazı hikmetler mevcuttur. Özellikle sadece zenginlerin kurban kesmekle mükellef olması, kesilen hayvanlarda bazı şartların aranması ve kurban etinin bir kısmının fakirlere dağıtılmasının istenmesi, bunun somut birer göstergesidir.⁵⁶⁶ Ancak Kur'ân'da, kurbanla ilgili ayetlerde, “*mensek*”, “*fe lehû eslimû*”⁵⁶⁷ ve “*şeaîrullah*”⁵⁶⁸ (İbadet şekli, O'na teslim olunuz, Allah'ın işaretleri) gibi ifadelerin kullanılması, kurbanın; birtakım manevi değerlerin ve üstün hasletlerin remiz ve işaretleri olduğunu gösterir. Bu nedenle onun taabbudî yönü, en az ta'îlî yönü kadar önemlidir.⁵⁶⁹

Mutasavvıflar, diğer ibadetlerde olduğu gibi, kurbanın da taabbudî yönüyle daha çok ilgilenmişler ve ondaki sırları anlamak için çaba sarf etmişlerdir. Sûfî anlayışa göre, bir müslümanın kurban kesmesi, içindeki kötü duygularını ve alçaltan nefsin fena arzularını öldürmesi ve kökünü kazınması, yani bu tür aşağı ve bayağı isteklerini dizginlemesi ve etkisizleştirilmesi anlamına gelir.⁵⁷⁰

Kurban kesmekten maksat, et elde etmekten ziyade, kurban kesen kimsenin, Allah'ın emrine imtisal ettiğini ortaya koymasıdır. Kurban, teslimiyet göstergesidir.

⁵⁶³ Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1455.

⁵⁶⁴ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 99.

⁵⁶⁵ Kevser, 108/2.

⁵⁶⁶ Uludağ, *a.g.e.*, Aynı yer.

⁵⁶⁷ Hacc, 22/34.

⁵⁶⁸ Hacc, 22/36.

⁵⁶⁹ Eski çağlardan beri, birçok dinde, bitki kurbanından, insan kurbanına kadar, kurbanın birçok formu mevcuttu. Bkz. Yümnî Sezen, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, İz Yay., İstanbul, 2004, S. 19-43; Bugün ise pek çok kültürde özellikle insan kurbanının yerini tamamen sembolik törenler almıştır. Örneğin, Katolik ayinlerinde, ekmek ve şarap, İsa'nın bedenini, yani kurban etmeyi temsil eder. Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 135; Bu tarz uygulamalar, kurbanın; bazı manaları temsil ettiğini gösterir. Zira amaç sadece zâhiri yerine getirmek olsa uygulamaların aynen kalması gerekirdi. Ne var ki, İslâm Dini, tüm ibadetlere belli bir form kazandırdığı ve son şeklini verdiği için, İslâmiyet'te bu gelişme olmamış, kurban olarak, hayvan kesme geleneği, başından beri aynı şekilde süregelmiştir. Ancak bunda da, sadece madde boyutunun olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. İslâm'ı anlamının en temel prensibi, bir defada birçok seviyenin geçerliliğidir; en azından zâhiri ve bâtinî boyutlarda bu geçerlidir. Bu çeşitli seviyelerin varlığını anlamayı zorlaştıran ise, aynı şeyin, tüm boyutları, aynı anda temsil edebilmesidir. Özelsel, *a.g.e.*, s. 135.

⁵⁷⁰ Bkz. Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 91.

Bu nedenle, en iyi olanı kurban kesmek tavsiye edilir. Kurbanın her parçasıyla da, kurban kesen kişinin vücudunun bir parçasının ateşten azat etmesi ümit edilir.⁵⁷¹ Allah'ı isteyen kimse ise, hile yapamaz ve kendisi için bir şey istemez.

Kurban kesmek, hacda şeytan taşlamak gibi, Hz. İbrâhim'e dayandırılan bir ibadettir. Bu nedenle haccın bir vacibi olarak hacda kurban kesmek de, benzeri manaları hatırlatır. Örneğin, Mekke'de kurban kesmek, “*En çok sevilen şeyi vermeye*”, “*Ölmeden önce ölmeye*” tam bir bilinçle hazırlık olan Hz. İbrahim, İsmail ve annesi Hz. Hacer'i anmaktır.⁵⁷² Ancak, diğer tüm Müslümanlar da, aynı zamanda ve amaçla kurban kestiklerinden, onların da, Mekke'deki din kardeşleri gibi aynı haleti yaşamaları mümkündür.

Kurban, zâhirî açıdan, İslâm ahlâkının temeli olan cömertliğin, fakirleri doyurmak suretiyle uygulanmasıdır. Bâtînî anlamda ise kurban, dönüşümün sembolü ve aşkınlığın yardımcı aracıdır.⁵⁷³ “*Kestiğiniz kurbanların eti ve kanı değil, sizin takvanız Allah'a ulaşır*”⁵⁷⁴ mealindeki ayetten anlaşıldığına göre, Kur'ân'da da, kurbanın bâtînî yönüne daha çok önem verilmektedir. Tasavvuf anlayışına göre bu ayette, takvadan kastedilen şey, nefsin ve halkın payı olmaksızın, kurban kesmektir. Zira nefsin ve halkın payı olmadan yapılan ibadette ihlâsı koruma imkânı daha yüksektir.⁵⁷⁵

Tasavvufun, “*Nefsin arzularıyla zıtlaşmak, dinin emir ve tavsiyeleriyle kucaklaşmak*”⁵⁷⁶ şeklinde yapılan tanımına göre ihlâs, ibadetleri en güzel şekilde yapmanın ortak şartıdır. Bir başka ifadeyle ihlâs, takvanın en güzel göstergesidir. Diğer taraftan, kurban olacak hayvan, nefsi temsil etmektedir.

Son tahlilde, kişi, ne kadar zengin olursa olsun, sadece bir tane hayvanı kurban kesmekle mükellef olduğuna göre, kurbanda takva, sayının çokluğu itibarıyla

⁵⁷¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 696.

⁵⁷² Bkz. Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 151.

⁵⁷³ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, s. 137.

⁵⁷⁴ Hacc, 22/37.

⁵⁷⁵ Bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 148.

⁵⁷⁶ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 91.

değil, kesilen hayvanın, nefsi temsil etmesi itibarıyladır.⁵⁷⁷ Öyle olmasa, zekâttaki gibi herkesin, sahip olduğu mal oranında kurban kesmesi gerekirdi. Kurban kesmek, nefsi kurban etmenin sembolü olduğuna göre, kurbanda sayıdan ziyade takva olması esası ön plana çıkarılmıştır.

Sonuç olarak, diğer ibadetler gibi kurbanın da, kendine has uygulamasının arkasında, ilâhî hikmetler gözetilmiş ve sırlar yerleştirilmiştir. Önemli olan, kulluğun farklı bir göstergesi olan kurban ibadetini, istendiği şekilde uygulamak ve onun zahirini, bâtınına basamak haline getirmektir. .

⁵⁷⁷ Bkz. Gâzzâlî, *İhyâ*, c. I, s. 684.

SONUÇ

İnsanın, Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek amacıyla ortaya koyduğu tutum ve davranışlara ibadet denir. İbadetin, Allah'ın hoşnutluğunu kazandırması itibarıyla ahirete; psikolojik ve sosyolojik faydalar sağlaması itibarıyla da dünyaya bakan neticeleri vardır.

İbadetin yukarıdaki tanımı, ibadet hakkında genel bir kanaat oluşturmakla birlikte, çerçevesi tam olarak çizilmiş bir ibadet anlayışı ortaya koyma noktasında, yetersiz kalmaktadır. Bu düşünceden hareketle fakihler, mükellefin kulluk adına asgari olarak neler yapması gerektiğini bilmesi amacıyla, ibadete daha özel bir tanım getirmişlerdir. Buna göre ibadet; mükellefin, Yaratan'ına karşı itaatini simgeleyen, Allah ve Rasûlü tarafından da yapılması istenen belirli davranış biçimleridir.

Cibril hadisi olarak bilinen hadis-i şerifte zikredilen imanın, kelim ilmi; İslâm'ın, fıkıh ilmi; ihsanın da tasavvuf ilmi tarafından temsil edildiği düşünüldüğünde, fakihler gibi, mutasavvıflar da, ibadetlere büyük önem vermişlerdir. Çünkü "*Allah'ı görüyor gibi kulluk yapmak*" demek olan ihsan, ancak İslâm makamından sonra elde edilir. İslâm ise, ibadetleri layıkıyla yapmayı gerektirir.

Mutasavvıflara göre ibadetler, sadece onların şekil şartlarına uygun davranmakla değil, kişinin ruhunda ve manevi hayatında izler bıraktığı zaman esas amacına ulaşır. Sûfiler, bu anlayış ile ibadet konusunda fakihlerin yorumlarına farklı bir boyut kazandırmışlar ve ihsana ulaştırma itibarıyla ibadetleri, kulluk mertebesi diyebileceğimiz ubudiyyete; onu da, halis kulluk olarak tanımlanan ubûdete, bir geçiş basamağı olarak düşünmüşlerdir. İbadet, bu makamların her birisinde cârîdir; bu nedenle, kulluğun her mertebesinde önemini korumaktadır. Ne var ki sûfiler, kulluğun en önemli göstergelerinden birisi olan ibadetin şartları, dolayısıyla sınırı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

İbadetin hususi tanımına baktığımızda, bir davranışın ibadet sayılabilmesi için “*niyet*” ve “*taat*” içermesi gerektiği görülür. Bunun yanında ibadetler, sadece mutasavvıfları değil, tüm müslümanları ilgilendirdiği için, ibadetleri yerine getirme mükellefiyeti hususunda herkes, eşittir. Bu durumda namaz, oruç, hac, zekât vb. fiiller, hem Kur’ân-ı Kerim’de açıkça emredildiği, hem de söz konusu iki şartı taşıdığı için, en tipik ibadetler olarak dikkati çeker. Ancak bunların dışında dua ve zikir de Kur’ân’da, müslümanlarca yapılması istenen iki husustur ve niyet ve taat şartlarını haizdir. Şu var ki, belirli bir zaman ve kalıpta icra etme zorunluluğu olmadığı için onları, formel ibadetler gibi değerlendirmek de doğru olmaz.

Mutasavvıfların, ibadet olup olmaması hususunda üzerinde en çok ihtilaf ettikleri semâ ise, bir taat davranışı olarak kabul edilse de; bazı kimseler, eğlence amaçlı semâ yapabilmişlerdir. Bu nedenle bir kısım mutasavvıflar, onu tamamen reddetmişlerdir. Semâ bu ve benzeri amaçlar için yapan kimselere ise, semâ yapmak yasaklanmıştır. Semâa cevaz veren bazı mutasavvıflar bile, onun hükmünün, niyete göre sevap veya günah arasında değişebileceğini vurgulamışlardır.

Eğer semâ ibadet olsa, üzerinde bu kadar ihtilafın olmaması ve bazı sûflerin, insanları ondan men etmemeleri gerekirdi. Kaldı ki, bu konuda nasslarda, manaya delaleti kat’î olan herhangi bir ifade de mevcut değildir. Oysa ibadetler herkesi ilgilendirdiği için, onlardan herhangi birinin emredildiği ayetin de, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılması şartı vardır.

İbadet olup olmadıkları tartışmalı olan sabır, şükür, tevekkül vb. fiillere gelince onlarda kulun, bedenini kullanması söz konusu değildir. Onların, fiil olarak adlandırılmaları, kalbe ait fiiller olmaları sebebiyledir. Kalbe ait fiiller ise, taat şartını haiz olmadıkları için, müstakil birer ibadet sayılmazlar. Ancak onların her birisi, ibadetlerdeki bâtinî manaları öğrenmek için birer vasıta ve ibadetlerin neticelerine, önemli ölçüde tesir ederler. Kalbin bu fiillerinin en güzel şekilde yerine getirilmesi, ibadetlerdeki manevi etkiyi arttırdığına göre, ibadetlerin derûnunda birtakım sır ve hakikatler olduğunu söylemek mümkündür.

İbadetlerin bâtınındaki hakikatlere vâkîf olmak isteyen kimse, önce onları zâhirî anlamda en güzel şekilde yerine getirmek zorundadır. Bu durum, ibadetlerin zâhirî ahkâmını araştıran fıkıh ile bâtinî manalarını araştıran tasavvuf arasında, önemli bir ilişkinin olduğunu ortaya koyar.

Her şeyden önce fıkıh (zâhir), tasavvufun (bâtın) ön şartıdır. Ancak tasavvuf, marifet ilminden bahsettiği için, farklı bir metotla çalışır. Mutasavvıflar, ibadetler hususunda, daima azimete sarılmayı tercih etmişler, buna ilave olarak, nafilere de büyük önem vermişlerdir. Onların bâtinî ilme talip olmaları, bazı sûfleri, tasavvufun fıkıhtan daha üstün olduğu düşüncesine sevk etse de; Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi meşhur mutasavvıflar, bu iki ilim arasını telif etmişlerdir.

Tasavvufun, fıkıhtan bir başka farkı da, bilgi konusu ile ilgilidir. Mutasavvıflar, ilmin iki çeşidinden bahsetmiş ve akıl ve düşünmeyle elde edilen bilgiye “*ilim*”; kalbe doğan ve mahiyeti tam olarak açıklanamayan ilme ise, “*marifet*” veya “*irfan*” demişlerdir. Buna göre ilim sahibi kimseye “*âlim*”; irfan sahibi kimseye de “*ârif*” denilmektedir. Mutasavvıflar, tasavvuf ilmi tahsil edenlerin ikinci grupta yer aldıklarını belirtirler. Ancak “*bâtınî bilgi*” de diyebileceğimiz, bu tür bilgiyi elde etmenin birçok şartı, vardır. Niyet, ihlas, tevbe, şükür, sabır, açlık ve gece ibadeti ve sükût, bunlardan sadece birkaçıdır.

Bâtın ilmine talip olan mutasavvıflara göre ibadetlere devam etmek, marifeti elde etmenin vazgeçilmez şartı olsa da; bazen de kişi ibadete devam ettiği halde amacına ulaşamayabilir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, ibadetlerin zahirini korumak isterken şekilde takılıp kalmak, dolayısıyla ihlâsı kaybetmektir. Bunun yanında ibadetlerde halkın rızasını Hakk’ın rızasının önüne geçirmekle riyaya yahut ibadetlerinin kendisine yeteceği zannıyla ucba düşmek de ibadetleri boşa çıkaran sebeplerdendir. Bu ve benzeri durumların ortak özelliği, onların ibadete devam eden kimselerde ortaya çıkması ve çoğu zaman kişinin bu durumlardan birine düştüğünün farkında bile olmamasıdır. Bu nedenle sûfinin kalbin hastalıklarından olan böyle durumlara karşı dikkatli olması gerekir.

İbadetlerde hedeflenen bâtinî manalara engel niteliğindeki yukarıdaki durumlarla ilgili önemli bir husus daha vardır ki, o da bunların usûl ile ilgili sorunlar olmadığı için, telafisinin kolay oluşudur. Kalbin bu hastalıklarından kurtulmanın en güzel yolu ibadetlerin hangi maksatla yapıldığını çokça tefekkür etmek ve ibadete daha sıkı sarılmaktır.

Bunların dışında, bâtin ilmini yanlış anladıkları için, ondan mahrum olan zümreler de mevcuttur. Bâtin ilmini yanlış anlamak suretiyle amaca ulaşamamak ise, usûlü bilmemekten kaynaklanır. Tasavvuf adına söz söyleyip şer'î ahkâma muhalif tutumlar sergileyen, eşyadaki ibâha anlayışını haramlara da teşmil eden ve melâmet ve kalender anlayışını bozarak ibadetleri yapmayan kimseler, bu tutumlarıyla usûl hataları işlemişlerdir. Sûfî anlayışa göre usûlsüzlük, vusûlsüzlük olarak kabul edildiğine göre, bu tarz hatalar yapan kimselerin bâtinî hakikatlere vâkıf olması mümkün değildir. Sûfînin, bu tür durumlara düşmemesi için yapması gereken şey, önce Kur'ân ve Sünneti iyi anlaması ve tasavvufun nihaî hedefinin, dinin bu iki önemli kaynağına uygun bir hayat yaşamak olduğunu iyi bilmesidir.

Tasavvuf mensupları, marifeti elde etmek için farklı yöntemlere başvurursa da, sonuçta marifete ulaşmak takva ve verâî bırakmayı meşru kılmaz. Sûfîler arasında aynı zamanda fıkıh âlimi birçok kimsenin bulunması, onların bu düşünce ile hareket ettiklerini gösterir. Kitap ve Sünnete uygun bir ibadet hayatı yaşayan sûfî, zamanla ibadetlerde birtakım hikmet ve sırlar olduğunu algılamaya başlar.

İman ile İslâm arasındaki ilişkiye bakıldığında İslâm'ın, imandan sonra geldiği görülür. Bir başka deyişle ibadet, imandan sonra gelir. O halde, ibadetler gibi iman esaslarında da –bilinmesi gereken- hikmetler ve bâtinî manalar vardır. Bunların bilinmesi, imanı kuru bir tasdik olmaktan çıkarır ve onun yakînini artırır. Yakîni artmış bir imanla ibadet yapmak ise ibadete devam eden kimseye, onlardaki sırların açılmasını kolaylaştırır.

İbadetlerden bahseden kaynaklarda genelde birinci sırada, abdest ve gusûl gibi, ibadetlere hazırlık mahiyetinde olan, temizliğin yer aldığı görülür. Bedenimiz

temizken dahi, “*hades*” olarak ifade edilen ve hükmen var kabul edilen, manevî kirlilik hallerinden birisinin mevcudiyeti, abdest almayı zorunlu kılar. Bir kişiye cünüplük hallerinden birisi arız olsa, o kimse, yarım saat önce tüm vücudunu tertemiz yıkamışsa bile, boy abdesti almak zorundadır. Abdest için de benzerî durum söz konusudur. Örneğin, abdest uzuvları tamamen temiz olduğu halde, abdesti olmayan ve namaz vb. bazı ibadetlere niyet eden kimsenin abdest alma mükellefiyeti düşmez.

Abdestten veya gusülden gaye, sadece beden temizliği olsa, manevî kir veya hades gibi kavramlardan bahsedilmezdi. Oysa abdestte, dış dünyayla temas halinde olduğumuz uzuvların; gusülde de, tüm vücudun yıkanmasının asıl amacı bâtinî arınmadır. Öyle olmasa, gerçekte tam bir maddî temizlik olmayan, ancak suyun olmadığı zaman hadesten tahâret sağlayan, teyemmümün hikmetini açıklamak çok zor olurdu.

Abdestin iç anlamlarından bir diğeri de, abdest uzuvlarını gayr-ı meşrû fiillerden korumaktır. Elin, yüzün, ayakların ve diğer abdest organlarının yıkanması veya bazı organların mesh edilmesi, dünyaya bağlanmamaya ve yasak fiillerden uzak durmaya söz vermek vb. manalar içerir.

Dinin direği olarak nitelenen namazın iç anlamlarına gelince, onun birden çok manayı temsil ettiği görülür. Namaz, “*salât*” anlamında kullanıldığında kul ile Rabbi arasında manevi bir bağ olarak değerlendirilir. Bu anlamda o, mü’min için bir miraç ve vuslat vesilesidir. Namazı bazen “*zikir*”, bazen de “*dua*” anlamında kullanan sûfilere göre namazdaki muhtelif dualar, tekbir ve tesbihler, onun bu manaları da içerdiğinin birer göstergesidir.

Namazın kendisi gibi ondaki şart ve rükünlerin de bazı manaları temsil ettiğini düşünen mutasavvıflar, muhtelif vesilelerle bunlardan da bahsetmişler ve her bir rükünün, Allah’a yakınlaştıracı özelliğini dile getirmişlerdir. Ancak namazdaki ortak bâtinî hedef, yine manevi arınma olarak karşımıza çıkar. Çünkü ayette de ifade

edildiği gibi, namaz, kişiyi kötülüklerden alıkoyar. Çirkin olanı işlemeyen kişi ise, zamanla ruhen arınır.

İslâm'ın önemli bir şartı olan oruç tutmaya gelince, o da namaz gibi, bedenle yapılan bir ibadettir ve kendine göre derûnî manalar içerir. Orucun aç kalmakla uygulanan bir ibadet olması, sahibine ciddi bir riyazet sağlar. Oruç bu yönüyle kişi için, aynı zamanda, manevî bir koruma aracıdır. Oruç, nefsin taşkınlıklarına ve aç gözlü ve dünyaya düşkün behîmî kuvvetin egemenliğine vurulan bir darbe özelliğini taşır. Çünkü her zaman kötülüğü telkin eden ve kendisini büyük gören nefis, aç kalmakla aslında çok aciz ve çaresiz olduğunu fark eder.

Oruç, içine riya girme ihtimali en az olan ibadettir. Oruçlunun beyanı olmasa, kimse onun oruç tuttuğunu bilemez. Bu da onda nefsin payının olmadığını gösterir. Orucun bu yönleri, sevabını da arttırır. Orucun sevabı ile ilgili belli bir miktardan bahsedilmediği için de bazı sûfiler orucun, “*cennet*” manasına geldiğini belirtmişlerdir.

Mal ile yapılan ibadetler içerisinde en önemlisi olarak kabul edilen zekât, gerek kelime olarak, gerek bâtinî olarak, “*temizlik*” anlamına gelmektedir. Zekât, bu anlamda başta malı, sonra da gönlü temizler. Tabiatı itibarıyla mala eğilimi fazla olan insan, zekâtla, vermenin güzelliğini öğrenir; cimrilik gibi kötü bir hasletten kurtulur ve dünyaya aşırı bağlılıktan korunur.

İnsan, sahip olduğu her türlü nimete karşı şükretmek zorundadır. Ancak nimetlerin şükrü kendi cinsinden olursa daha makbuldür. Mal da bir nimet olduğuna ve şükür gerektirdiğine göre, zekât, mala karşı en güzel şükür manasını da ihtiva eder.

Mal ve beden birlikte kullanıldığı hac, ibadetler içerisinde farklı bir konuma sahiptir. Çünkü onda hem birçok bireysel ve sosyal hikmet toplanmış, hem de tasavvuf erbabının ibadetlerde var olduğunu belirttiği sembolizm, zirveye ulaşmıştır. Özellikle hacdaki tavaf, şeytan taşlama ve sa'y gibi rükünlerin her birisi,

hikmetlerinin somut olarak tam açıklanamadığı rükünlerdir. O halde onlardan hedeflenen farklı bâtinî manalardan bahsetmek mümkündür.

Bazı mutasavvıflar, hac yolculuğuna çıkar çıkmaz bu tefekkürü başlatmış; haccın “*sefer*” anlamına gelmesinin, gerçekte ahiret yolculuğunu temsil ettiğini belirtmişlerdir. Bu düşünceye göre, yolculuk esnasındaki sıkıntılar da, öldükten sonra başlayıp hesabın biteceği ana kadar devam eden ahiret meşakkatlerini hatırlatmaktadır.

Haccın temel rükünlerinden olan Kâbe’yi ziyaret etmek, Allah’ı ziyaret; tavaf etmek de, kişinin kendi içine yolculuk olarak yorumlanmıştır. Arafat’ta ihramlı olarak vakfe yapmak ise, kıyamet günündeki, hiçbir kıyafet ve dünyalık olmaksızın, hesap verilmiş anının sembolüdür.

Bazı ibadetlerde görünen birtakım hikmetlerin olması, onlara devam hususunda titiz davranmayı kolaylaştırır. Ancak, teyemmüm, hacta şeytan taşlama ve sa’y etme gibi ibadet ve rükünlerde ise, bazen bu hikmetler somut olarak görünmez. Bu durum, bazı ibadetlerin taabbudî tarafının, ta’lîlî yönünden önde olmasından kaynaklanır.

İbadetlerdeki ortak amaç, kulluğun izharıdır ve taabbudî tarafı fazla olan ibadetlerde bu durum, daha barizdir. Ancak bâtinî manalar içermesi itibarıyla –her birinde aynı seviyede olmasa da- bütün ibadetlerde, bir takım sırlar mevcuttur. O halde sûfî anlayışa göre, ibadetlerin somut hikmetlerinden çok, taabbudî yönüne önem vermek ve bâtinî manalarına talip olmak, büyük önem taşır. İbadetlerin tabbudî yönünün önemini bilerek, onlardaki bâtinî manalara ulaşmak amacıyla ibadete devam etmek, kulluğun en önemli mertebesi olan ve “*Her an Rabbi’nin huzurunda olduğunu bilmek*” olarak tanımlan, ihsanın korunmasında da büyük fayda sağlar.

KAYNAKLAR

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed (ö.1162/1652), *Keşfu'l-Hafâ*, I-II, Beyrut, 1351 h.

AHMED b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, I-VI, İst., 1992.

AFÎFÎ, Ebu'l -Alâ, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Hayat)*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İst., 1996.

ANKARAVÎ, İsmail (ö.1041/1631), *Minhâcü'l-Fukarâ*, Haz. Safî Arpaguş, Vefa Yay., İst., 2008.

APAYDIN, Yunus, "Namaz", T.D.V. *İlmihali*, T.D.V. Yay., İst., 2005. ss. 217–378.

ARPAGUŞ, Safî, *Mevlânâ ve İslâm*, Vefa Yay., İst. 2007.

ATEŞ, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Nşr., İst., 1969.

_____, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Nşr., İst., 1992.

_____, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Nşr., İst., 1998.

ATTÂR, Ferîdüddin (ö.627/1229), *Tezkiretü'l- Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1984.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Büyük İslâm İlmihâli*, Bilmen Yay., İst. Ts.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İst., 1992.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı (ö.1137/1725), *Ecvibe-i Hakkıyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 150/2.

_____, *Kitâbü'n- Netîce*, Haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, I-II, İnsan Yay., İst.,1997.

_____, *Şerhu Şuabi'l-İman, (İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış)*, Haz. Yakup Çiçek, Dârul Hadis Yay., İst., 2000.

_____, *Tuhfe-i Atâiyye, (Kabe ve İnsan)*, Haz. Veysel Akkaya, İnsan Yay., İst. 2000.

CÂHİDÎ, Ahmed Efendi (ö.1053/1643), *Kitâbu'n-Nasiha*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Bölümü, nr. 350, vr. 1a-45b.

CÂMÎ, Abdurrahman (ö.892/1492), *Nefehâtü'l-Üns (Evliya Menkıbeleri)*, Çev. Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, Marifet Yay., İst., 2005.

CAN, Şefik, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I-VI, Ötüken Yay., İst., 2002.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997.

EL-CEVZİYYE, İbn. Kayyım, *Medâricü's-Sâlikîn*, Kahire 1403/1983.

DAĞISTÂNÎ, Ömer Ziyâuddîn, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, Çev. İrfan Gündüz – Yakup Çiçek, Seha Nşr., İst., 1403h.

DEMİRCİ, Mehmet, “İbadetlerin İç Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergi*, Sayı, 3, Ankara, 2000, ss. 9–30.

_____, *İbadetlerde Manevi Boyut*, Mavi Yay., İst., 2004.

_____, “Nûr-ı Muhammedî”, *DEÜİFD*, I, Şafak Basım ve Yayınevi, Ayrıbasım, Manisa, 1983, ss. 239–258.

_____, *Tasavvuf ve Ahlak Yazıları*, Mavi Yay., İst., 2005.

_____, *Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Kubbealtı Neşriyat, İst., 1997.

DİHLEVÎ, Şah Velîyullah Ahmed b. Abdirrahman (ö.1762 m.), *Hüccetullâhi’l-Bâliğa*, Çev. Mehmet Erdoğan, I-II, İz Yay., İst., 2002.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebu’s-Suud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İst., 1983.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş‘as (ö. 275/888), *es-Sünen*, İst., 1992.

ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marifet Yay., İstanbul, 1990.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevîlik Bektaşîlik*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2006.

FRAGER, Robert, *Aşkır Asıl Şarap*, Çev., Ömer Çolakoğlu, Keşköl Yay., İstanbul, 2006.

_____, *Kalp Nefs ve Ruh*, Çev., İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İst., 2003.

EI-GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyâu Ulûmi’d-Din*, Çev., A. Müftüoğlu, I-IV, Tuğra Yay., İst., 1989.

_____, *Kimyâ-ı Saâdet*, Çev. Abdullah Aydın, Abdurrahman Aydın, Aydın Yay., İst., 1992.

GEYLANÎ, Abdülkâdir (ö.562/1166), *Sırru'l-Esrâr*, Ter. Mehmet Eren, Gelenek Yay, İst, 2006.

GÖLPINARLI, Abdülbâkî, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İnkılâp ve Aka (İ-A) Yay., İst., 1963.

_____, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Gerçek Yay., İst., 1969.

GÜNDÜZ, İrfan, “Beyt”, *D.İ.A.*, c. 6, T. D.V. Yay., İst., 1999, s. 86.

GÜRER, Dilaver, *Abdülkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İst., 1999.

HEMEDÂNÎ, Hâce Yusuf (ö.535/1140), *Rutbetü'l-Hayât, (Hayat Nedir)*, Çev. Necdet Tosun, İnsan Yay., İst., 2000.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslâm'a Giriş*, Çev. Cemal Aydın, T.D.V.Yay., Ankara, 1996.

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikoloji*, T.D.V. Yay., Ankara, 1996.

_____, “Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet”, *D.İ.A.*, c. 19, T.D.V. Yay., İst., 1999, ss. 248–251.

EI-HUCVİRÎ, Ali b. Osman el-Cüllâbî, (ö.465/1072), *Keşfü'l-Mahcûb, (Hakikat Bilgisi)*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1996.

İBN ARABÎ, Ebû Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, (ö.638/1240), *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, Çev., A. Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı –Selçuk Eraydın, Dergah Yay., İst., 1987.

_____, *Mişkâtü'l-Envâr, (Nurlar Hazinesi)*, Çev., Mehmet Demirci, İz Yay., İst., 1994.

_____, *Kitabü't-Tecelliyât ve Kitabü'l-Yak'în*, Çev., Abdülvehhâb Öztürk, İst., Ts.

İBN HALDUN, Şifâu's-Sâil, (Tasavvufun Mahiyeti), Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1998.

İBN MANZUR, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, (ö.711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VVIII, Daru's-Sadr, Beyrut, 1990.

İBN MÂCE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd (ö.275/888), *es-Sünen*, I-II, İst., 1992.

EI-İSFEHÂNÎ, Râgıb, *El-Müfredât Fi'l-Garîbi'l-Kur'ân*, Karaman Yay., İst., 1986.

İZ, Mahir, *Tasavvuf*, Haz., M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yay., İst., 2000.

KÂDÎ, Muhammed, *Silsiletü'l-Ârifin ve Tezkiretü's-Siddikîn*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd, nr., 2830, vr., 20a - 209a.

KAM, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, Sad., Ethem Cebecioğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1994.

KARA, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., İst., 1990.

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (ö.730/1329), *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-Kelâm, (Tasavvuf Sözlüğü)*, Çev., Ekrem Demirli, İz Yay., İst., 2004.h

KELÂBÂZÎ, Ebûbekir (ö.380/990), *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1992.

_____, *Et-Taarruf Limezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Tah. Mahmûd Emîn en-Nevâvî), Kâhire, 1992.

KIZILER, Hamdi, “Câhidî Ahmed Efendi'nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtînî Yorumları”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı, 17, Ankara, 2006, ss.151–159.

KOCA, Ferhat, “İslâm'da İbadet”, *D.İ.A.*, c. 19, T.D.V. Yay., İst., 1999, ss. 240–247.

KONEVÎ, Sadreddin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İst., 2003.

KONUR, Himmet, *İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İst., 2000.

_____, “Şeriat ve Tasavvuf”, *İslâmiyat Dergisi*, Sayı, 4, Ankara, 1998, ss. 119–126.

KÖKSAL, İsmail, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı, 2, Ankara, 1999, ss. 83–104.

KÜBRÂ, Necmü'd-Din (ö. 618/1221), *Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâhu'l-Cemal, (Tasavvufî Hayat)*, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İst., 1996.

KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim (ö.465/1072), *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, (Kuşeyrî Risalesi)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1999.

LORY, Pierre, *Kâşâni'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, Çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İst., 2001.

MASSIGNON, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, Çev. M. Ali Aynî, Haz. Osman Türer- Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İst., 2006.

EL-MEKKÎ, Ebû Tâlib (ö.386/996), *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, I-IV, Haz. Muharrem Tan, İz Yay., İst., 2004.

MEVLÂNÂ, Celâleddîn Rûmî, (ö.672/1273), *Fîhi Mâ Fih*, Ter. Ahmed Avni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın, İz Yay., İst., 2003.

_____, *Mesnevî ve Şerhi*, Haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, I-VI, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, (ö.261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, İst., 1992.

NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (ö.303/916), *es-Sünen*, İst., 1992.

NECMÜDDİN, Kübra, (ö.618/1221), *Usûlü Aşere, Risale İle'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemal (Tasavvufî Hayat)*, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İst., 1996.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV - XVII yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi (T.T.K. Yay.), Ankara, 1992.

OKUYAN, Mehmet, *Necmüddîn Daye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2001.

ÖZCAN, Hanîfî, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİF Yay., İstanbul, 1993.

ÖZELSEL, Michaela Mihriban, *Halvette 40 Gün*, Çev. Petek Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İst., 2002.

_____, *Kalbe Yolculuk*, Çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yay., İst., 2003.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri Kitâbu't-Tavâsin*, Yeni Boyut Yay., İst., 1997.

SAMİ, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, Çağrı Yay., İst., 1996.

SAYIN EKERİM, Esmâ, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yay., İst., 2006.

SCHİMMELE, Annemarie, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, Çev. Senâil Özkan, Ötüken Yay., İst., 2005.

_____, *Tasavvufun Boyutları*, Çev. Yaşar Keçeci, Kırkamber Kitaplığı Yay., İst., 2000.

_____, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İst. 2004.

ES-SEHLEGÎ, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali (ö. 476/1083), *Kitabu'n-Nûr min Kelimâti Ebi't-Tayfûr, (Menâkıb-ı Bistâmî)*, Tah. Abdurrahman Bedevî, Şatahâtu's-Sûfiyye İçinde, ss. 51–187, Kuveyt, 1978.

SELVİ, Dilaver, *Tasavvuf ve Terbiye Metotları*, Hâcegân Yay., İst., 2005.

SEZEN, Yümni, *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*, İz Yay., İst., 2004.

SİNANOĞLU, Mustafa, *“İbadet”*, *D.İ.A.*, c.19, T.D.V. Yay., İst., 1999 ss. 233-234.

SMITH, Margaret, *Bir Kadın Sûfî Rabia*, Çev., Özlem Eraydın, İnsan Yay., İst., 1991.

SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer (ö.632/1234), *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İst., 1989.

_____, *İrşâdü'l-Müridîn (Müritliğin Temel Öğretileri)*, Çev., Mehmet Emin Fidan, Hacegân Yay., İst., 2000.

SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman, (ö.412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Kahire, 1949.

ŞÂRÂNÎ, Abdülvehhâb (ö.973/1565), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-II, Mısır, 1954.

ŞERİATÎ, Ali, *Hacc*, Çev, Mustafa Çoban, Özgün Yay., İst. 2006.

ŞENTÜRK, Habil, *İbadet Psikolojisi, Hz. Peygamber Örneği*, İz Yay., İst., 2000.

ŞENTÜRK Lütfi - YAZICI Seyfettin, *İslâm İlmihali*, D.İ.B. Yay., Ankara, 2003.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, (ö.279/892), es-Sünen, 1992.

TOSUN, Necdet, *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay., İst., 2003.

ET-TÛSÎ, Ebu Nasr Serrâc, (ö.378/988), *el-Lüma' Fi't-Tasavvuf (İslâm Tasavvufu)*, Çev. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İst., 1996.

TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Sena Yay., İst., 1995.

TÜRK, İdris, *Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürid İlişkisi*, (DEÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir, 2002.

ULUDAĞ, Süleyman, “Bâtın İlmî”, *D.İ.A.*, c. V, T.D.V. Yay., İstanbul, 1999, ss. 188–189.

_____, *Bâyezîd-i Bistâmî, Hayatı-Menkıbeleri-Fikirleri*, T.D.V. Yay., Ankara, 1994.

_____, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yay., İst., 2001.

_____, *İslâm Açısından Musikî ve Sema*, Uludağ Yay., Bursa, 1976.

_____, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yay., Ankara, 2003.

_____, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 1994.

_____, “Tasavvufçulara Göre İbadet”, *D.İ.A.*, c. 19, T.D.V. Yay., İst., 1999, ss. 247–248.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İst., 2001.

ULUSOY, A. Celalettin, *Hünkar H. Bektaş Veli ve Alevî-Bektâşî Yolu*, H. Bektaş, 1986.

UYSAL, Veysel, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, T.D.V. Yay., Ankara, 1994.

VASSÂF, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, I-V, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İst., 2006.

YAZIR, M. Hamdi, M. Hamdi Yazır, *Hakk Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, I-X, İst., 1971.

YENİTERZİ, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, T.D.V. Yay., Ankara, 2006.

YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, T.D.V. Yay., Ankara, 2000.

YILMAZ, H. Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Nşr., İst., 1997.

YUNUS, Vehbi Efendi, *Haccın Sırları*, Haz. Veysel Akkaya-Nesibe Akkaya, Okul Yay., İst., 2003.

YÜCE, Abdülhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yay., İzmir, 1996.

YÜCEL, İrfan, "Hac ve Umre", *T.D.V. İlmihali*, c. I, T.D.V. Yay., İst., 2005, ss. 510–571.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, I-X, Feza Yay., İst., 1994.