T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

İSLÂM İRFÂN GELENEĞİNDE HADİS YORUMU

Doktora Tezi

Ferhat GÖKÇE

Ankara- 2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

İSLÂM İRFÂN GELENEĞİNDE HADİS YORUMU

Doktora Tezi

Ferhat GÖKÇE

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Ankara- 2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

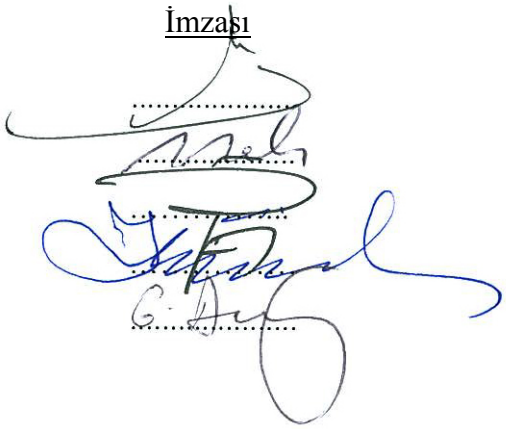
İSLÂM İRFÂN GELENEĞİNDE HADİS YORUMU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Mehmet GÖRMEZ	
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL	
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR	
Prof Dr. Hasan Kamil YILMAZ	
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ	



Tez Sınav Tarihi: 31.12.2010

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (……/…../2010)

Tezi Hazırlayan
Ferhat GÖKÇE

İTHÂF

Bu mütevâzî çalışmayı, tahsil hayatım boyunca daima bana destek veren kıymetli babam emekli müftü Ömer GÖKÇE'ye ithaf ediyorum…

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER……...I
KISALTMALAR……..IV
ÖNSÖZ……..VI
GİRİŞ…….....1
A) Araştırmanın Konusu ve Önemi……...1
B) Araştırmanın Amacı……..4
C) Araştırmanın Planı, Metodu ve Kaynakları ……..5

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I. TASAVVUFÎ HADİS YORUMCULUĞU İLE İLGİLİ KAVRAMLAR……..12
A) Tasavvufî ve İrfânî Yorum.……13
B) Bâtınî (Bâtın) Yorum.……..18
C) İşârî (İşâret) Yorum.……....26
D) Hikemî (Hikmet) Yorum.……32
II. TASAVVUF GELENEĞİNDE HADİSLERİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI İLE İLGİLİ KAVRAMLAR……...41
A) Fehm ve Basîret……..43
B) Fıkıh.……51
C) İstinbât……56
D) Mizân……..60
E) Keşf.……66
F) İbret/İ'tibâr……...71
G) Te'vîl……..75

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFÎ BİLGİ NAZARİYESİ MA'RİFETİN HADİSLERLE TEMELLENDİRİLMESİ VE SÛFÎLERİN MA'RİFET ANLAYIŞLARININ HADİSLERİN YORUMLANMASINDAKİ ETKİSİ

A) Hadislerdeki "İlim" ve "Âlim" Kavramlarına Yönelik Yorumlar……..86
B) Hadislerdeki "Fıkıh" ve "Fakîh" Kavramlarına Yönelik Yorumlar……96
C) İlm-i Bâtın, Keşf ve İlhâm'ın Hadislerle Temellendirilmesi…….101
D) Ma'rifet Kavramının Hadislerle Temellendirilmesi……..116
E) Kalp Kavramı ve Kalbin Ma'rifetle İlişkisi……...126
F) Ma'rifetle İlgili Diğer Bazı Kavramların Hadislerle Temellendirilmesi……...146
a) Yakîn Kavramı……..147
b) Basîret Kavramı…….154
c) Firâset Kavramı…….158

d) Nûr Kavramı……..165
G) Amelî ve Nazarî Tasavvufta Ma'rifetin Hadislerle Temellendirilmesi
ve Sûfîlerin Ma'rifet Anlayışlarının Hadis Yorumlarındaki Etkisi……177
a. Amelî-Tasavvufî Yaklaşım (Muhâsibî ve Suhreverdî Örneği)…….177
b. Nazarî-Tasavvufî Yaklaşım (Muhyiddin İbnu'l-Arabî Örneği)……197

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF GELENEĞİNDE HADİS, SÜNNET VE HADİS YORUMU

I. HADİS VE SÜNNET…….....218
A) Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri İle Münâsebeti…….218
B) Tasavvuf Geleneğinde Sünnet ve Sünnete İttibâ……..236
C) Tasavvuf Geleneğindeki Sünnet Telakkîsinin Değerlendirilmesi…….245
II. TASAVVUFÎ HADİS YORUMUNU ETKİLEYEN FAKTÖRLER……...258
A) Hadislerin Dili, Hz. Peygamber'in İfade Üslûbu……..258
B) Tasavvufî Bilgi Kaynağı (Epistemolojik Faktör) …….....262
C) Tasavvufî Dilin Yapısı……..268
D) Yabancı Kültürler, Gnostik Unsurlar ve Şiî Faktör……...277
E) Nazarî/Felsefî Düşenceler …….....283
F) Tasavvufî Istılahları Hadislerle Temellendirme Çabası…….288
III. TASAVVUF GELENEĞİNDE HADİS YORUM YÖNTEMLERİ
A. TEKNİK AÇIDAN HADİSLERİN YORUMU…….....293
a) Âyetlerle İstişhâd: Hadislerin Âyetlerle Yorumu……...294
b) Hadis ve Sünnetle İstişhâd…….....297
c) Hadislerin Sahabe, Tâbiûn ve Diğer Âlimlerin
Sözleriyle Yorumlanması……304
d) Hadislerin İsrâilîyât Rivâyetleriyle Yorumlanması …….....307
B. MUHTEVA AÇISINDAN HADİSLERİN YORUMU……312
a) Semantik Tahliller ve Kelime İzâhlarıyla Hadislerin Yorumlanması.…….....312
b) Müşkil Hadislerin Yorumlanması……..317
c) Müteşâbih Hadislerin Yorumlanması.....320
d) Hadislerin "azîmet" ve "ruhsat"la yorumlanması…….....335
e) Hadislerdeki Hikmetlere Yönelik Yorumlar…….....338
f) Hadislerdeki Mutlak İfâdelerin Takyîd Edilmesi……...344
g) Umûm İfâde eden Hadislerin Tahsîs edilerek Yorumlanması……...346
h) Hadislerdeki Mecâzların Hakikate Hamledilerek Yorumlanması…….350
i) Hadislerdeki Harfler ve Rakamsal İfadelere Yönelik Yorumlar…….....354
k) Hadislerin Keşf, Rüya ve Tecrübelerle Yorumlanması…….....358

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ-İŞÂRÎ HADİS YORUMCULUĞUNUN İMKANI, SINIRLILIKLARI, MU'TEDİL VE AŞIRI YÖNLERİYLE DEĞERLENDİRİLMESİ

A) **Tasavvufî-İşârî Hadis Yorumlarının Kabul Edilme Şartları**……363

B) **Tasavvufî-İşârî Yorumlarla Bâtınî Te'villerin Mukayesesi**……..374

C) **Mu'tedil Tasavvufî Yorumlar**……...410

1. Kalp Hadisi……410

2. *"Bir Kaba Sinek Düştüğü Zaman, Onun Her Tarafını Batırın…"* Hadisi…….....412

3. *"Bir Şeyi Sevmen Seni Kör ve Sağır Eder"* Hadisi…….....414

4. *"Allah'ın kelimesini (adını) yüceltmek için çarpışan kimse, Allah Yolunda savaşmaktadır"* Hadisi…….418

5. *Ganîmet: Bedenin, Kalbin ve Ruhun Mükâfâtı*…….420

6. *Utanmadıktan (Hayâ) sonra istediğini Yap'* Hadisi …….....425

7. İçki Yasağının Hikmeti…….428

8. *"Yeryüzü bana secdegâh/mescid kılındı"* Hadisi……..430

D) **Aşırı Tasavvufî Yorumlar**……431

a) Amelî-Tasavvufta Aşırı Yorumlar……...431

1. *"Hayâ ve dili tutmak imandan iki şubedir…"* Hadisi……...431

2. *"Veren el alan elden üstündür"* Hadisi…….....434

3. *Yürüyünüz Müferridûn Öne Geçtiler"* Hadisi…..…….438

4. Visâl Orucu……441

5. Âl-i Muhammed" ve "Ehl-i Beyt"…… 444

6. İbn Abbas ve Bâtınî Halifeliğine İşâret Eden (!) Bir Hadis……...452

b) Nazarî Tasavvufta Aşırı Yorumlar……..455

1. "*Mü'min, mü'minin aynasıdır" Hadisi*……..455

2. *"Sadaka dilencinin eline ulaşmadan Allah'ın eline düşer"* Hadisi……..457

3. **"***Misvâk ile (sivâk) kılınan namaz…"* Hadisi……458

4. "*Kur'ân'ı Kendi Reyi ile Tefsir Eden Küfre Düşmüştür"* Hadisi…….459

5. *"Yeryüzünde 'Allah, Allah' diyen kimseler kaldığı sürece kıyamet kopmaz."* Hadisi……..460

5. *"Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi. Kadın, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı"* Hadisi……462

SONUÇ……...469

BİBLİYOGRAFYA……...476

ÖZET……..494

ABSTRACT…….....495

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
Ans.	: Ansiklopedi
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları
b.	: İbn
c.	: Cilt
Böl.	: Bölümü
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
E.Ü.S.B.E.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
E.A.Ü.İ.F.D.	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
F.Ü.İ.F.D.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
G.A.L.	: Geschichte der Arabischen Litteratur
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
İ.A.D.	: İslâmî Araştırmalar Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İ.Ü.E.F.T.D.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi
İ.Ü.E.F.Y.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
mad.	: Maddesi
Meb Yay.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
M.Ü.S.B.E.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Neş.	: Neşreden
No	: Numara
O.M.Ü.S.B.E.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

öl.	: Ölümü
s.	: sayfa
S.A.V.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
S.D.Ü.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
S.D.Ü.İ.F.D	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.Ü.İ.F.D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.Ü.S.B.E.	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
T.y.	: Tarihsiz (Basım Tarihi Yok)
Thk.	: Tahkik eden
U.Ü.İ.F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
U.Ü.S.B.E.	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yay.	: Yayınları
Y.y	: Yer Yok (Basım Yeri Yok)

ÖNSÖZ

Yüce Allah'ın insanlığa son din olarak takdim ettiği İslâm dininin Kur'ân-ı Kerim'den sonraki temel kaynağı Hz. Peygamber'in hadisleri ve sünnetidir. Tarih boyunca hadis ve sünnetin dindeki merkezi konumunun bilincinde olan müslümanlar sahabe döneminden itibaren hadis ve sünneti anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Hicrî üçüncü asırda müstakil ilimlerin ortaya çıkması ile birlikte her ilim dalı hadis ve sünnete kendi zâviyesinden yaklaşmış, hadis ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanması konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bu farklı yaklaşımlardan birisini, bilgi kaynağı, bilgiyi elde etme yöntemi, Kur'ân-ı Kerim ve hadisleri anlama ve yorumlama yöntemi gibi konularda diğer islâmî geleneklerden farklı bir yaklaşıma sahip olan, hadis ve sünnete ma'rifet ve bâtın temelli yaklaşıp, hadisleri işârî yönden yorumlayan mutasavvıflar ortaya koymuşlardır.

Başlangıçta bir zühd hareketi olarak tarih sahnesine çıkan İslâm Tasavvufu, tarihin her döneminde kendisinden söz ettiren, bilgi, ahlâk, nefis terbiyesi, varlık, âlem, nefis, kalp ve ruh gibi temel konulardaki farklı yaklaşımları, yetiştirdiği büyük şahsiyetler ve kurumsal yapısıyla halk üzerinde oldukça büyük tesirler icrâ eden ve günümüze kadar varlığını devam ettiren İslâm düşünce tarihindeki en önemli geleneklerden birisini teşkil etmektedir.

Tasavvuf hareketi, ortaya çıkışından günümüze kadar büyük çoğunlukla Kur'ân ve hadisi referans alıp almama yönüyle tartışılmıştır. Ancak bunun karşısında tasavvuf ehli her fırsatta kendi ilimlerinin Kur'ân-ı Kerim ve hadis temelli olduğunu vurgulama gereği duymuş, bu iki kaynağa yaklaşımlarının diğer ilimlerden, lugavî, fıkhî yaklaşımlardan farklı olduğunu, ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir.

Sûfîlere göre âyetlerin yanı sıra hadislerin de zâhir anlamlarının yanı sıra bâtın mânaları da vardır. Tasavvufî hadis yorumculuğu zâhire karşılık bâtına, ibâreye karşılık işâretlerlere ibret ve i'tibâra, hükümlere karşılık hikmetlere dayanır. Her şeyden önce tasavvufî yorum söyleneni değil, söylenmek isteneni temel alır. Tasavvuf geleneğinde görünenden görünmeyenin bilgisine ulaşma arzusu, en genel anlamda zâhire karşılık bâtının temel alınması yorumculuk bakımından kayda değerdir. Tasavvuf geleneğinde bir metnin anlaşılması ve yorumlanmasında en çok başvurulan bu temel kavramlar sûfî ya da ârifi doğrudan metin ya da ibârede görünmeyen ancak saklı bulunan bir bilgiyi arama ve onu yorumlamayla baş başa bırakmaktadır. Bu durum tasavvuf-hadis-yorum ilişkisini ele alacak bir araştırmacıyı daha ilk etapta heyecanlandırmaktadır. Özellikle maksatların tespitinde bu kavramların göreceği işlev önemlidir. Nitekim ibret ve i'tibâr olmadan tek başına ibâre hakikate ve maksada götürmez. Ancak ibârelerden tamamen kopuk, bağımsız ibret ve i'tibârların da bizleri hakikate ulaştıramayacağı bir gerçektir. İşte biz bu çalışmamızda sûfîlerin kimi zaman zâhir-bâtın arasında bulunması gereken hassas dengeleri korudukları ancak kimi zaman bâtınî yorumları aratmayan, tamamen bâtınî yorumlara kayan tasavvufî hadis yorumlarını ele almaya çalışacağız.

Tasavvuf geleneğinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusuna bu mütevâzi çalışmamız bir katkı sağlarsa kendimizi bahtiyar hissedeceğiz.

Bu vesileyle *Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir Haberi ve İhtilâf Olgusu* konulu lisans tezimden sonra, *Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi* ve *Tasavvuf Geleneğinde Hadis Yorumu* adlı eldeki bu çalışmayla birlikte lisans döneminden itibaren, yüksek lisans ve doktora aşamalarında her türlü desteği gösterme lütfunda bulunan başta tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Görmez'e, tez jürimde yer alan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz, Prof. Dr. Bünyamin Erul, Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar ve Yrd. Doç Dr. Gürbüz Deniz hocalarıma değerli katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak, desteğini her zaman yanında hissettiğim kıymetli babam Ömer Gökçe'ye, tezin her aşamasında emeği geçen, çalışmalarım esnasında büyük bir özveri ve sabır gösteren eşim Nurul Tuba Gökçe'ye, kızım Zehra Dilara ve oğlum Muhammed'e teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Gayret bizden başarı Allah'tandır. Ferhat GÖKÇE

Mayıs -2010- Gaziantep

GİRİŞ

A) Araştırmanın Konusu ve Önemi:

Hadis ve sünnet diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi İslâm'da irfân geleneğini temsil eden Tasavvufun da ikinci önemli kaynağıdır. Tasavvuf-hadis ilişkisini hadis ilmi açısından temelde iki yönden ele almak ve değerlendirmek mümkündür. Birincisi, "sübût" (kullanılan malzemenin sıhhati), ikincisi ise "dirâyet" (kullanılan malzemenin yorumlanması) yönündendir. Bir hadisin sabit olması kadar, doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması da şarttır. Bu yüzden biz çalışmamızı bu ikinci şart üzerine, tasavvufî hadis yorumculuğu üzerine teksif edeceğiz. Zira, tasavvuf ehlinin metin ve muhtevayı esas aldıkları bilinen bir husustur.

Ricâl, isnâd ve râvilerle ilgili hadis ilimlerini, lügat ilimlerini ve genel anlamda zâhîri ilimleri "kabuk" ya da "âlet" ilimleri olarak değerlendiren sûfîlerin hadis ilmine ve hadislere yaklaşımı bir hadisçinin ya da fıkıhçının yaklaşım tarzından farlıdır. Sûfî ya da ârif için hadisler konusunda asıl önemli olan manâ ve maksatları tespit etmektir. Onlara göre manâ ve maksadı tespit etmek ise ilimlerin özüdür. Hadislerdeki manâ ve maksatları tespit etmeye hedefleyen sûfîlerin hadisleri yorumlamayı temel kabul ettiklerini belirtmek gerekir. Bu bakımdan metinlere dayalı yorumlar üzerinden değerlendirilmelerin yapılması gerekmektedir.

İslâm geleneğinde dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla ilk asırlardan itibaren gösterilen çabalar, birbirinden farklı yöntem ve metodolojileri ortaya çıkarmıştır. İslâm âlimlerinin sahip oldukları dünya görüşleri, bilgi felsefeleri, bilgiyi elde etme metotları, elde edilen bilgiyi naslara takip etme yöntemi, ilgi alanları, farklı yöntem ve metodolojileri doğuran başlıca etmenler olmuştur. Çağımızın önemli araştırmacılarından Muhammed Âbid Câbirî, İslâm geleneğindeki anlama ve yorumlamaya dair metodolojileri "beyân", "irfân" ve "burhân" olmak üzere üç kısımda geniş kapsamlı bir şekilde ele alıp değerlendirmiş, usulcü, fakîh ve kelamcıların usûl ve anlama yöntemlerini "beyân"; mantıkçı ve felsefecilerin yöntemlerini "burhân"; sûfî, Şiî ve bâtınîlerin yöntemlerini ise irfân kavramıyla tanımlamıştır. Her ne kadar kesin çizgilerle böyle bir ayrıma gitmenin doğuracağı bir takım sıkıntılar olsa da tasavvuf geleneğini diğer geleneklerden farklı kılan en ayırıcı vasıf, tasavvufun "irfân" ve "marifet" üzerine kurulmuş olması, sûfilerin ma'rifet anlayışlarının hadis yorumlarında büyük bir rol oynaması ve bazı sûfilerin dinî metinleri (âyet-hadîs) bu bilgi ile anlamaya ve yorumlamaya çalışmış olmalarıdır.

Her ne kadar tezimiz *"İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu"* ismiyle genel bir başlık taşısa da "irfân" kavramını daha çok İslâm tasavvufu özelinde ele alacağımızı belirtmek isteriz. Tezimiz içerisinde hadis yorumlarında tasavvufun hem amelî hem de nazarî irfâna tekabül eden yönleri üzerinde durulacak, irfân geleneğinin diğer müntesipleri olan Bâtınîyye ile mukayeselerde bulunulacaktır. Öte yandan tezimizin ismi içerisinde 'hadis yorumu'nu tercih etmiş olmamız daha çok hadis yorumculuğunu temel almış olmamızdan kaynaklanmıştır. Hadislerle amel etmeyi temel alan ehl-i tasavvufun sünnet anlayışının böyle bir çalışmada ele alınmaması büyük bir eksiklik olacaktır. Bu yüzden tezimiz içerisinde tasavvufî geleneğin sünnet telakkisini de ele alacağımızı

burada belirtmek istiyoruz. Çalışmamız en geniş anlamda tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasını konu edinmektedir.

Tasavvuf hareketi ortaya çıkışından itibaren temel aldığı konular, bilgi kaynakları, dini metinleri anlama ve yorumlama metodu bakımından diğer İslâmî disiplinlerden farklı bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur. Özellikle âyet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili bu farklı yaklaşım tarzı bazı sûfilerin ifade ettiği üzere *"Hiçbir velî yeni bir şeriat getirmez. Ancak Kur'ân ve sünnet hakkında yeni bir anlayış (fehm) getirir."* şeklinde ifadesini bulmaktadır. Bu durum sûfilerin âyet ve hadislere farklı yorumlar getirmelerine ne kadar ehemmiyet verdiklerini göstermektedir. Tasavvuf klasikleri ve tasavvufi hadis şerhleri incelendiğinde sûfilerin hadislere dair farklı yorum arayışlarının üç alanda kendisini gösterdiği görülecektir. Bunlardan birincisi "işârî" yorumlardır. İkincisi "nazarî" yorumlar, üçüncüsü ise "hikmetlere" dair yorumlardır. Araştırmamızda tasavvufî geleneğin bu üç yorum tarzı üzerinde durarak, sûfilerin hadislere dair işârî, nazarî-bâtınî ve işârî yorumlardan bir derece farklı olan hikmetlere dair yorumlarını değerlendirmeye çalışacağız.

Tasavvufi hadis yorumlarının tümünde bir bâtın anlayışı hâkim durumdadır. Bâtın, bir yönüyle amel boyutunda ilm-i bâtın ve fıkh-ı bâtının kapsamında kalbi amellerin bilgisi ile ilgilidir. Nefsin tanınmasını (ma'rifetu'n-nefs) temel alan sûfiler eserlerinde imân, ihlâs, şükür, takvâ, sabır, havf ve recâ, sıdk gibi kalbi amellerle ilgili mevzûlarda yer verdikleri hadislere dayanarak manevî, rûhî, ahlakî esaslar ortaya koymaktadırlar. Bu noktada tasavvuf, zâhiri fıkıh geleneğinde ele alınmayan konuları üstlenerek İslâm geleneğinde ilm-i bâtını temsil etmiştir.

Bâtın kavramı diğer yönüyle tasavvufî hadis yorumculuğunun işâretlere dayanan yorumlarıyla ilgilidir. Ehl-i tasavvuf lafızlar ve ibârelerde saklı bulunan bâtın manaya dayanan yorumlarını "işâret" kavramıyla ifade etmiş ve işâretlere dayanan yorumlar "işârî yorum" olarak adlandırılmıştır. Sûfiler genel olarak işâret ya da işâretle yakın anlamda kullanılan "i'tibâr" kavramıyla zâhiri iptal etmeyen bir manayı kastetmişlerdir. Hadis yorumlarında bunun pek çok örneklerini vermişlerdir. Bu amaçla biz öncelikle zâhir manaya aykırı olmayan ve yorum zenginliği çerçevesinde değerlendirilebilecek işârî hadis yorumlarını tahlil etmeye çalışacağız.

Tarihi süreç içerisinde "bâtın"ın algılanışı konusunda farklı yaklaşımlarla karşılaşmaktayız. Öncelikle bâtın kavramı aynı zamanda irfânî geleneğin diğer müntesipleri olan Bâtıniyye ile özdeşleşen bir kavramdır. Bu noktada Bâtıniyye'nin bâtınî te'villeri ile tasavvuf geleneğinin bâtına dayanan yorumlarının mukayese edilmesi gerekmektedir. Ehl-i tasavvuf her ne kadar bâtına dayanan yorumlarını işâretler (işârât) olarak isimlendirmiş, te'vil amacı gütmediklerini, bu yönüyle işâretlere dayanan yorumların bâtınî yorumlardan farklı olduğunu ifade etmişlerse de, işârî yorumlar içerisinde Bâtıniyye'nin yorum yöntemiyle örtüşen yaklaşımlar da sergilemişlerdir. Bu yüzden tezimiz içerisinde bâtınî tevillerle, tasavvufun bâtına dayanan yorumlarını mukayese etmeye çalışacağız.

Ülkemizde son yıllarda Tasavvuf-hadis münasebetini konu edinen akademik araştırmalar hadislerin sıhhati[1] ve yorumlanması ekseninde odaklanmış durumdadır. Tasavvufî gelenekte kullanılan hadislerin sıhhatinin incelenmesine ağırlık veren akademik araştırmalarda tasavvufî hadis yorumculuğu bütün yönleriyle değerlendirilememiştir. Tasavvufî hadis yorumculuğu ise, çoğunlukla ya Muhasibî (243/857), Hakîm et-Tirmizî (320/932), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi sûfiler özelinde "şahıs merkezli"[2], ya da 'erken dönem', 'hicri ilk üç asır' gibi belirli dönemlerle[3] sınırlandırılarak ele alınmıştır. Şüphesiz tüm bu çalışmaların tasavvûfî hadis yorumculuğuna önemli katkılarda bulunduğunu belirtmeliyiz.[4] Ancak bu akademik araştırmalarda tasavvufî hadis yorumculuğu amelî ve nazarî yönüyle bir bütün olarak değerlendirilememiştir. Bu aynı zamanda böyle bir araştırmaya ihtiyaç duymuş olmamızın en önemli sebebidir. Nitekim biz çalışmamızda, hem Muhasibi ve Hakim et-Tirmizî gibi erken dönemlerde yaşayan sûfilerin hadis yorumlarıyla, tasavvufi geleneğin dönüm noktası sayılabilecek Gazzâlî (505/1111) ve zirve ismi Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) hadis yorumlarını bir arada mukayeselerde bulunarak değerlendirmeye çalışacağız. Çalışmamızda sadece amelî-sûfî tasavvufu değil, aynı zamanda nazarî tasavvuf göz önünde bulundurulmuş ve her iki tasavvuf anlayışını temsil eden sûfilerin eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca tasavvufî yorumlar Bâtıniyye'nin te'villeriyle karşılaştırılmıştır. Tüm bunlar tezin tasavvuf-hadis münasebetini konu edinen diğer çalışmalardan farklı yönüdür.

Tasavvuf-hadis yorumculuğunun ele alındığı çalışmalarda eksik olarak değerlendirdiğim en önemli hususlardan birisi, aşırı hadis yorumculuğu konusunun detaylı bir şekilde ele alınmamış olmasıdır. Halbuki aşırı hadis yorumlarının en belirgin örneklerini sûfilerde ve tasavvufî yorumlarda görmek mümkündür. İşârî-tasavvufî yorumlar konusunu değerlendiren âlimlerimiz

---

[1] Bu konuda bazı doktora tezleri hazırlanmıştır. Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, (Basılmamış Öğretim Üyeliği Yeterlilik Tezi), Kayseri, 1970; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, T.D.V.Y, Ankara, 2000; Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya, 2001. Uysal, çalışmasında ele aldığı her sûfî müellifin hadis şerh metoduna bir başlık ayırmıştır.

[2] Şahıs merkezli çalışmalar için bkz., Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Yay., Ankara, 1986; Saklan, Bilal, *Kûtu'l-Kûlûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), S.Ü.S.B.E., Konya, 1989; *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, (Yayımlanmamış Araştırma), Konya, 1991; Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnu'l-Arabî, İnsan Yay.*, İstanbul, 1998; Avcı, Seyit, *İsmail Hakkı Bursevî'de Hadis Tespiti ve Yorumu (Sûfilerin Hadis Anlayışı -Bursevî Örneği-)*, Ensar Yay., İstanbul, 2004; Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul, 1990; Karapınar, Fikret, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî'nin *Miftâhu Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1999. Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sûfilerin Hadisleri Anlama Çabaları -Hakîm et-Tirmizî'nin Yaklaşımı-* Karadeniz Basın-Yayım, Rize, 2004; Eren, Mehmet, *Sadreddin Konevî'nin Fâtiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği*, Gelenek, yay., İstanbul, 2010.

[3] Dönem merkezli çalışmalardan bazıları şunlardır: Şeker, Necmeddin, *İlk Dönem Sûfilerinde Hadis Yorumu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) E.Ü.S.B.E., Kayseri, 1998; Saklan, Bilal, "H.IV.M.X. Asır Sûfilerinin Hadis İlimleriyle İlgileri", *S.Ü.İ.F.D.*, sayı:7, Konya, 2002; Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV-V/M.X-XI. Asır)*, S.Ü.S.B.E., (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2006.

[4] İşârî-Tasavvufî hadis yorumculuğuna dair önemli çalışmalardan birisi Ali Osman Koçkuzu'nun Kutlu Doğum Haftası sempozyumunda sunduğu tebliğdir. Bkz., Koçkuzu, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Mizâcı ve İşârî Yorum", *S.D.Ü. IV. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu*, Isparta, 2001, s.221. Konuyla ilgili bir makale ise Ahmet Yıldırım'a aittir. Bkz., Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *S.D.Ü.İ.F.D.*, sayı:13, Isparta, 2004.

aşırı yorumların çoğunlukla nazarî-tasavvufî yorumlarda bulunduğunu söylemektedirler. Bu anlamda nazârî yorumlarla işârî yorumlar arasında bir ayrıma gidilmiştir. Biz işârî-sûfî yorumlarla nazârî yorumlar arasında yapılan ayrımı kısmen göz önünde bulundurmuş olsak da, işârî yorumlarıyla ön plana çıkan sûfilerle nazarî yorumlarıyla ön plana çıkan sûfiler arasında herhangi bir ayrım gözetmeksizin genel olarak tasavvufî hadis yorumculuğunun hadis yorumlarına katkılarını, olumlu yönlerini, aşırılıklarını, aşırı yönlerini incelemeye çalışacağız.

Tasavvufî-işârî yorumlar çoğunlukla tefsir ilmine konu olmuş ve bu konuda öncelik âyetlere verilmiştir. Hadislerin işârî yorumlarının muhaddisler tarafından detaylı bir şekilde değerlendirilmemiş olmasını büyük bir eksiklik olarak değerlendirmekteyiz. Halbuki hadislerin işârî yorumlarının da tıpkı âyet yorumlarında olduğu gibi bâtınî yorumlara kayan örneklerini pek çok tasavvuf eserinde görebilmek mümkündür. Bu yüzden lafızların oldukça uzağında bâtınî yorumlara kayan işârî yorumlarla, bir şekilde lafızla ilişkisi bulunan, lafızları tahrif etme amacını taşımayan işârî hadis yorumları arasındaki farklıkların ortaya konulması gerekmektedir.

B) Araştırmanın Amacı:

İslâm geleneğinde hadisleri anlama ve yorumlamaya dayalı tek sistematik metodoloji beyânı temsil eden usûl-i fıkıh olmuştur. Usûl-i fıkhın dile dayalı objektif kriterlere sahip olması beyânın genel olarak kabul edilebilir bir metodoloji olarak görülmesini sağlamıştır. Ancak gerek bilgi kaynağı gerek yorum yöntemi başta olmak üzere pek çok esası subjektif kriterlere dayanan irfânın bu yönüyle bir metodoloji tesis edemediğini ve tasavvufî hadis yorumculuğunu bu bakış açısıyla değerlendirmeyeceğimizi daha başlangıçta ifade etmek istiyoruz. Ancak bu durum tasavvûfî yorumların bütünüyle subjektif bir yapıya sahip olduğu bu gelenek içerisinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla hiçbir çabanın gösterilmediği anlamına gelmemektedir. Bilakis tasavvuf geleneğinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında bir metodoloji tesis edilememişse de bir yaklaşım tarzı ortaya konulmuştur. Tezimiz bu yaklaşım tarzını çeşitli yönleriyle değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

Bu araştırmanın amaçları arasında ele alacağımız önemli bir sorun irfân ve ma'rifetin hadis yorumlarındaki rolüdür. Tasavvufta ma'rifeti elde etme vasıtası olan "keşf" ma'rifeti ilâhiyyede bir bilgi yöntemi olmakla birlikte bazı sûfilerde âyet hadislerin yorumlanmasına kaynaklık etmiştir. İrfân ve ma'rifet tüm sûfilerin en önemli esası durumunda ise de "irfân" daha çok nazarî tasavvufu çağrıştırmaktadır. Bu yüzden biz çalışmamızda sûfîlerin hem zühd, ibadet, ahlâk gibi tasavvufun amelî kısmına dayanan yorumlarını, hem de varlık (vücûd), âlem, yaratılış ve rûh, gibi metafizik konularda mükaşefe yoluyla elde edilen ve tasavvufun nazarî kısmına dayanan yorumlarını ele almaya çalışacağız.

Sûfilerin sahip olduğu ma'rifet anlayışı hadis yorumlarını belirleyen önemli bir faktör olmakla birlikte tasavvufî hadis yorumların tümü irfânî bilgi kaynağına dayanmamaktadır. Bunun yanı sıra mükâşefeye dayalı yorumlar her ne kadar subjektif bir bilgi kaynağına dayanmış olsa da pratikte sûfiler dile ait unsurları gözetmekte, hadis yorumlarının önemli bir kısmında lafızların çok anlamlılığına dayanarak dilin sunmuş olduğu imkanlardan istifade etmektedirler. Öte yandan

sûfiler âyetlere, hadisler ve sünnete, sahabe kavillerine müracaat ederek hadisleri yorumlamaya çalışmaktadırlar. Ancak gerek dilsel kriterlere gerek âyet ve hadislere uygunluğu bakımından hadislerin ne derece isabetli yorumlandığının incelenmesi gerekmektedir.

Sûfiler bâtına dayanan işârî yorumlarında zâhire aykırı bir manayı kastetmediklerini, zahiri iptal etme amacını gütmediklerini, Kur'ân ve sünnete uygun olmayan bâtın mananın geçersiz olacağını ifade ederek işâret, ibret, i'tibâr ve hikmetlere dayanan yorumlarının Bâtıniyyenin bâtınî yorumlardan farklı olduğunu belirtmişlerdir. Bu amaçla araştırmamızda te'vil konusuna geniş bir yer ayrılarak tasavvufî-işârî yorumların bâtınî te'villerle örtüşen ve ayrılan yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bâtın manâya dayanarak nazarî, ideolojik kanaatlerin âyet ve hadis yorumlarıyla meşrulaştırılmak istenmesi İslâm âlimlerini bâtın manânın ya da işârî yorumların kabul edilebilmesi için bir takım şartlar ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu şartları bizzat sûfilerin eserlerinde de görmek mümkündür. Biz bu şartların yeterli olup olmadığını, metinler yorumlanırken sûfilerin bu şartlara ne derece riâyet ettiklerini örnekler üzerinde ele alarak tasavvufî hadis yorumunun imkân ve sınırlılıklarını tespit etmeyi amaçlamaktayız. Bu tespit yapılmadığı takdirde her türlü serbest yorumu kabul etmek gibi bir durumla karşı karşıya kalınacaktır ki bu da ilmî kriterlerle, Hz. Peygamberin hadislerinin her tülü yoruma konu olamayacağı hakikatiyle örtüşmeyecektir. Tasavvufî hadis yorumlarının "imkan ve sınırlılıkları" derken kastettiğimiz, işârî bir yorumun dil ve metin, diğer hadislere ve âyetlere uygunluğu bakımından bir hadis yorumu olarak kabul edilebilmesinin sınırlarını belirlemek ve işârî bir yorumun hadis yorumu olarak kabul edilebilmesinin imkan dahilinde olup olamayacağını tespit etmektir.

Tezimizin bize göre en önemli amacı tasavvufî hadis yorumlarını olumlu ve olumsuz yönleriyle ele almak; istifade edilebilecek, hadis yorumlarına zenginlik kazandıracak tasavvufî hadis yorumlarının hangi özelliklere sahip olması gerektiğini ortaya koymaktır. Bu amaçla tezimizde sadece aşırı tasavvufî yorumlara ya da zâhiri fazlaca zorlamayan, zâhirle uyum arzeden işârî yorumlara odaklanıp bunlardan sadece birini açığa çıkaramaya çalışmayacağız. Nitekim sûfiler arasında, bazen tek bir sûfide her iki yorum örneğini yani hem aşırı yorumları hem de hadislerin lafızlarını zorlamayan işârî yorum örneklerini görmek mümkün olabilmektedir.

C) Araştırmanın Planı, Metodu ve Kaynakları:

Araştırmamız bir giriş ve dört ayrı bölümden oluşmaktadır. Araştırmamızın her bölümünde temel konumuz olan tasavvufî hadis yorumculuğunun dışına çıkmamaya ya da her bir bölümü tasavvufî hadis yorumculuğu ile ilişkisi nispetinde ele almaya gayret edeceğiz. Araştırmamızı anlama ve yorumlama ile ilgili kavramlar, sûfîlerin ma'rifet anlayışlarının hadis yorumlarındaki rolü, tasavvuf geleneğinde hadis-sünnet telakkisi, tasavvufî hadis yorumculuğunu etkileyen faktörler, hadis yorumlarında takip edilen yöntemler ve tasavvufî, işârî hadis yorumlarının değerlendirilmesi ekseninde yürüteceğiz.

Birinci bölümde, tasavvufî hadis yorumculuğuna, tasavvuf geleneğinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair temel kavramları iki ayrı alt başlık altında ele alarak bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışacağız. Bu bölümde öncelikle "tasavvuf" ve "irfân" kavramlarını ele alacağız. Çoğu zaman bir birbirinin yerine kullanılmakla birlikte her iki kavram arasındaki farklılıkları tespit ederek sûfiler arasındaki farklı hadis yorumlarının en önemli sebebi olan farklı tasavvuf anlayışlarına işarette bulunacağız. "Tasavvuf" ve "irfân" kavramlarını "amelî" ve "nazarî" yönüyle değerlendirmeye ve bunun hadis yorumlarındaki tezâhürlerini belirtmeye çalışacağız. Daha sonra tasavvufî hadis yorumculuğu ile ilgili olarak üç temel kavramı, "bâtın", "işâret" ve "hikmet" kavramlarını hadis yorumculuğu açısından değerlendirmeye, sûfilerin hadis yorumlarında bu kavramlara yükledikleri anlamları tespit etmeye çalışacağız. Tasavvufî hadis yorumlarında en çok başvurulan bu üç kavramın dışında sûfilerin hadisleri yorumlarken müracaat ettikleri "fehm", "fıkh", "istinbât", "i'tibâr", "mîzân", "keşf" ve "te'vîl" gibi kavramları ayrı başlıklar altında ele alacağız.

Tasavvuf klasikleri ve tasavvufî hadis şerhlerinde en çok ele alınan konuların başında bilgi (ilim ve ma'rifet) meselesi gelmektedir. Bu yüzden ilim-ma'rifet konusunu hadislerle ilişkisi çerçevesinde müstakil bir bölüm halinde araştırmamızın **ikinci bölümünde** ele almaya çalışacağız. Bu bölümde tasavvufî bilgi nazariyesi ma'rifetin hadislerle temellendirilmesini ve sûfîlerin ma'rifet anlayışlarının hadislerin yorumlanmasındaki rolünü araştırmaya çalışacağız. Bu bölümde "ilim", "fıkıh", "marifet" kavramlarını, sûfilerin ma'rifetle ilişkilendirdikleri "kalp", "yakîn", "firâset", "basîret" ve "nûr" kavramlarını ele alacağız. Bu kavramları ele alırken sûfilerin bu kavramlarla ilgili hangi hadislere yer verdiklerini ve bu hadisleri nasıl yorumladıklarını temel alarak değerlendirmelerde bulunacağız.

Araştırmamızın ikinci bölümünün hadis yorumculuğu açısından asıl önemli yönü irfân ve ma'rifete dayalı bilgi anlayışının tasavvufî hadis yorumlarına nasıl yansıdığı meselesidir. Bu amaçla sûfîlerin ma'rifet anlayışlarını ortaya koyarken hadisleri nasıl yorumladıklarını ve ma'rifet anlayışlarının hadislerin yorumlanmasındaki etkisini Muhasibî (243/857) ve Şihâbuddin Suhreverdî (632/1234) örneği üzerinde "amelî tasavvufî yaklaşım" başlığı altında, Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) örneği üzerinde ise "nazarî tasavvufî yaklaşım" başlığı altında değerlendirmeye çalışacağız. Temsil etmiş oldukları tasavvuf anlayışına iyi birer örnek olmaları bakımından bu üç müellif üzerinde ma'rifet ve bâtın anlayışına dayalı hadis yorumları konusunda bazı tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

"Tasavvuf geleneğinde hadis, sünnet ve hadis yorumu" başlığını taşıyan tezimizin **üçüncü bölümünde,** öncelikle sûfilerin hadisler ve hadis ilimleri ile münasebeti, hadisçiler hakkındaki değerlendirmeleri araştırılacaktır. Tasavvuf hadis ilişkisi hadis rivâyeti, hadislerin sübûtu açısından pek çok çalışmaya konu olduğu için biz önemli gördüğümüz bazı hususlara işaret etmekle yetineceğiz. Sûfilerin hadis ve hadis ilimleri ile münasebetini araştırırken asıl üzerinde duracağımız husus hadislerin sıhhatini belirlemeye ve hadis ilimlerine yönelik ma'rifet temelli irfânî bakışı ortaya koymaktır. Bu amaçla Hakîm et-Tirmizî (285/898), Ebû Talib el-

Mekkî (386/996), Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988) ve Gazzâlî (505/1111) gibi bazı sûfilerin yaklaşımlarını değerlendirmeye çalışacağız.

Tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnet eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte Hz. Peygamberin davranışlarını ifade eden sünnet kavramını ayrı bir başlık altında ele alarak sûfilerin sünnete yaklaşımını, tasavvuf geleneğinde sünnetin yeri ve önemini, sünnete ittibâ konusunu irdeleyeceğiz. Tasavvuf geleneğinde sünnet telakkisini "örneklik ve taklit", "nübüvvet", "ibâdetler" ve "zühd" ekseninde değerlendireceğiz. Sûfilerin sünnet anlayışını değerlendirirken sünnete ittibâ konusunu bazı aşırı yaklaşımları tenkit ederek ele alacağımızı, tenkit edeceğimiz hususların görüşlerini aktaracağımız sûfiler için geçerli olduğunu ve tüm sûfileri kapsamayacağını burada belirtmek istiyoruz.

Hadis ve sünnet kavramlarını bu şekilde ele aldıktan sonra hadislerin yorumlanması ile ilgili iki temel konuyu ele alacağız. Birincisi tasavvufî hadis yorumunu etkileyen faktörler, diğeri ise tasavvuf geleneğinde hadis yorum yöntemleridir.

Tasavvuf geleneğinde hadislerin farklı bir üslupta yorumlanmasına etki eden faktörlerin başında sûfilerin sahip olduğu "dil" ve "bilgi" anlayışı gelmektedir. Nitekim tasavvufî yorumlarda zâhir ve bâtın yönü olan bir dil anlayışı hâkimdir. Öte yandan tasavvufî hadis yorumlarını belirleyen diğer önemli faktör, amelî ve nazarî yönüyle sûfilerin sahip olduğu ma'rifet anlayışıdır. Biz bu iki temel faktörün yanı sıra tasavvufî geleneğin bilgi (ma'rifet, keşf ve ilhâm) ve dil (işâret, zâhir-bâtın) anlayışına doğrudan ya da dolaylı olarak etkide bulunan hususları da göz önünde bulundurarak tasavvufî hadis yorumlarını etkileyen faktörleri tespit ederek hadis yorumlarındaki rolünü değerlendireceğiz.

Bu bölümde son olarak *"tasavvuf geleneğinde hadis yorum yöntemleri"* başlığı altında hadislerin hangi yöntemlerle yorumlandığını, âyet, hadis, sünnet, sahabe ve tâbiun kavli gibi başvurulan kaynakları göz önünde bulundurarak "teknik" açıdan, ve doğrudan metinlere yönelik yorumları ise "muhtevâ" açısından hadis yorumlarıyla örneklendirerek ele alacağız.

Tezimizin dördüncü ve son bölümünde tasavvufî hadis yorumlarının değerlendirilmesi ele alınacaktır. Bu bölümün asıl amacı tasavvufî-işârî yorumlar içerisinde hadis yorumlarına zenginlik kazandıracak yorumların hangi özelliklere sahip olması gerektiğini hem teorik hem de uygulamalı olarak ortaya koymaktır. Bu amaçla öncelikle mutasavvıfların bâtınî yorumlardan farklı kategoride değerlendirdikleri işârî yorumlar konusundaki görüşlerini, işârî yorumların kabul edilebilmesi için islâm âlimlerinin ileri sürmüş oldukları şartları değerlendirmeye çalışacağız. Tasavvufî-işârî hadis yorumlarının diğer bir tabirle bâtın manânın kabul edilebilmesine yönelik çerçeveyi belirledikten sonra işârî yorumların bâtınî tevillerle örtüşen ve ayrılan yönlerini daha çok Gazzâlî (505/1111) ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî (699/1300) özelinde ele alarak işârî yorumlarla bâtınî te'villeri karşılaştırmaya çalışacağız.

Tezimizin bölümleri içerisinde anlama ve yorumlamaya dair temel kavramlar, ma'rifet anlayışlarındaki farklılıkların hadis yorumlarındaki rolü ve işârî yorumlarla bâtınî te'viller arasındaki benzerlikler ve farklılıklar konusunda elde ettiğimiz verilerin uygulamasını mu'tedil ve

aşırı yönleriyle tasavvufî hadis yorumculuğunu değerlendirerek ortaya koymaya çalışacağız. Bu bölümde tasavvufî hadis şerhleri ve tasavvuf klasiklerinden seçmiş olduğumuz yorum örneklerini muhaddis şârihlerimizin yorumlarıyla mukayese ederek, aynı hadislere dair sûfiler arasındaki farklı yorumlara işarette bulunacağız. İşârî yorumlar içersinde muteber kabul edilebilecek lafızları tahrif etmeyen hadis yorumlarına, hem amelî hem nazarî tasavvufta bâtınî yorumlara kayan aşırı işârî yorumlara vereceğimiz örnekleri değerlendirerek tezimizi tamamlamış olacağız.

Çalışmamız tarihten günümüze kadar gelen bir geleneği topyekun değerlendirme ve bu değerlendirmelerden bir takım sonuçlara ulaşma gayesinde değildir. Böyle bir çalışmanın, bir doktora çalışmasının sınırlarını aşacağı bir gerçektir. Bu yüzden her ne kadar araştırma konumuz *"Tasavvuf Geleneğinde Hadis Yorumu"* gibi genel bir başlık taşısa da, tasavvuf tarihinde şöhret bulan, İslâm tasavvuf düşüncesine en çok tesir eden müellifler ve eserleri üzerinde çalışmamızı teksif edeceğimizi, bu eserleri hadis yorumculuğu bakımından ele alacağımızı belirtmek isteriz. Tasavvufî hadis yorumlarına dair araştırmamız boyunca istifade edeceğimiz temel kaynaklar tasavvuf klasikleri, özel konulara hasredilen bazı tasavvufî eserler, müstakil tasavvufî hadis şerhleri ve bazı kırk hadis şerhlerinden ibarettir. Şimdi bu kaynaklar hakkında özet halinde bazı bilgiler vermek istiyoruz.

İlk sûfî müelliflerden biri olarak kabul edilen Haris b. Esed Muhâsibî (243/857)'nin *"er-Riâye"*sinden başlamak üzere sırasıyla Hakîm et-Tirmizî (320/932)'nin *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ'sı*, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (378/988) *"Kitâbu'l-Lumâ"*ı, Ebû Bekir Kelâbâzî'nin (380/990) *"et-Taarruf"*u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) *"Kûtu'l-Kulûb"*u, Abdülkerim Kuşeyrî'nin (465/1072) *"er-Risâle"*si, Ali bin Osman el-Cüllâbî el-Hucvirî'nin (465/1072) *"Keşfu'l-Mahcûb"*u, Ebû Hamid Gazzâlî (505/1111)'nin *"İhyâu Ulûmi'd-Din"*i, Şihâbuddin Suhreverdî (632/1234)'nin *"Avârifu'l-Meârif"* adlı eseri ve son olarak Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) *"el-Futûhâtu'l-Mekkiyye"si* birer tasavvuf klasiği olmakla birlikte aynı zamanda tezimizin temel kaynakları arasındadır.

Bu kaynakların hemen hepsi, sunnî tasavvuf anlayışının oluşumuna katkıda bulunan en önemli eserlerdir. Tasavvuf klasikleri içlerinde yer alan hadislerin çokluğu ve hadislere getirilen yorumlar bakımından dikkat çekmektedirler. Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'unda iki bine yakın hadisin yer almış olması da tasavvuf klasiklerinde hadislere geniş ölçüde yer verildiğini göstermektedir. Yukarıda zikrettiğimiz eserlerin hiçbirisi doğrudan birer hadis eseri ya da hadis şerhi değildir ve bu eserler öncelikli olarak hadisleri şerhetme gayesiyle yazılmış eserler de değildir. Ancak bu durum bu eserlerde hadisler, hadislerle ilgi meselelerin, hadisleri tasavvufi açıdan anlama çabalarının, hadis yorumlarının yer almadığı anlamına da gelmemektedir. Bilakis sûfileri diğer ilimlere dair kanaatlerini kendi literatürleri içerisinde açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadırlar. Bu eserlerin Kur'ân-ı Kerim'den sonra en temel kaynağı hadislerdir. Tasavvuf ehli de eserlerinde çoğu defa bu durumu belirtme gereği duymuş, kendi ilimlerinin hadis ve sünnete dayandığını ısrarla vurgulamış ve ele aldıkları tasavvufun temel meselelerine dair bol miktarda yer verdikleri hadisleri kendi bakış açılarıyla yorumlamışlardır.

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerin bazısında Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'u ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ve Hucvîrî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'unda olduğu gibi ele alınan konulara giriş yapılırken hiçbir yorumda bulunulmaksızın ayet ve hadis takdim edilir. Bu durumda hadislerin hangi konularla irtibâtlandırıldığı ve o konu hakkındaki müellifin görüşü aslında hadisin nasıl yorumlandığı hakkında da bilgi verir. Bazen de konu başında ve konu içerisinde zikredilen hadislerin yorumlarına yer verilir. *Kûtu'l-Kulûb*, *Avârifû'l-Meârif, İhyâ-i Ulûmu'd-Dîn ve el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* gibi tasavvuf klasiklerinde ise oldukça geniş hadis yorumlarına rastlamak mümkündür.

Tasavvufî hadis yorumculuğunu sadece tasavvuf klasiklerine dayanarak ele almanın yetersiz olacağını düşünerek yukarıda zikrettiğimiz eserlerin dışında birer hadis şerhi sayılabilecek ve hadislerin yorumunu gaye edinen müellifler ve eserlerini de inceleme alanına katacağız. Bu amaçla araştırmamızda müstakil tasavvufî hadis şerhlerinden istifade edilmiştir. Müstakil tasavvufî hadis şerhleri tasavvufî hadis yorumculuğunu ortaya koyması bakımından önemli eserler olmakla birlikte sayı bakımından fazla örneklerini bulamamaktayız. Burada hemen şunu belirtelim ki, klasik hadis şerhçiliğimizde olduğu gibi herhangi bir hadis eserini baştan sona şerheden herhangi bir tasavvufî hadis şerhi mevcut değildir.

Tasavvufî hadis yorumculuğunun ilk önemli örneğini *Nevâdiru'l-Usûl* isimli eseriyle, Hakim et-Tirmizî (320/932) vermiştir. Hakîm, 291 hadisin şerhini ihtivâ eden bu eserde "asıl" adını verdiği konu başlıkları tespit ederek her hadisin başlığının altında hadisleri şerhetmiş ve konu başlığına uygun sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Hakîm, ayrıca hadislerdeki hikmet yorumları bakımından müstesna bir yeri bulunan *el-Menhiyyât*'ı telif etmiş bu eserinde hadislerdeki nehiylere yönelik hikmetleri tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Hakîm'in bu eserleri tasavvufî hadis yorumculuğunun klasik hadis şerhçiliğimizle aynı dönemlere tekabül etmesini göstermesi bakımından önemlidir.

Tasavvufî hadis yorumculuğu konusunda seçme hadislerin yorumundan oluşan Kelâbâzî'nin (380/990) *Bahru'l-Fevâid*'i de tezimizde istifade edeceğimiz kaynaklar arasındadır. Hacim itibariyle en kapsamlı tasavvufî hadis şerhi İbn Ebî Cemre el-Ezdî'nin (699/1300) *Behcetu'n-Nüfûs* adlı eseridir. Bu eserde tasavvufî hadis yorumları ile zâhirî fıkhî yorumlar bir aradadır. Müellifin bizzat kendisine ait *Sahîhu'l-Buhârî* muhtasarına yapmış olduğu bu şerh çalışmasında işârî yorumlar, çoğunlukla hadis yorumlarının en sonuncusu olarak zikredilmekte, işârî yorumlar dört ciltlik eserin bir cildine tekabül edecek miktardadır.

Müstakil bir tasavvufî hadis şerhi olmamakla birlikte Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin (973/1565) *Kitâbu'l-Mîzân* adlı eseri fıkhî hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda tasavvufî bir yaklaşımın sergilendiği ve tezimizde başvuracağımız önemli eserlerden birisidir.

Müstakil hadis şerhlerinin yanı sıra kırk hadis şerhleri tasavvufî hadis yorumculuğunda önemli bir yer tutmaktadır. Kırk hadis şerhlerinin önemli bir kısmı sûfiler tarafından kaleme alınmıştır. Hadisleri kendi zaviyelerinden anlamaya çalışan sufilerin telif ettiği bir çok kırk hadis şerhi mevcuttur. Ancak biz bunlar içerisinde Ahmed er-Rifâî'nin (578/1183) *Hâletu Ehli'l-Hakîka*

Mealllâh adlı eseri, Sadreddin Konevî'nin (673/1274) *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*'i ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1728) *Şerhu'l-Erbaîn*'inden istifade edeceğiz.

Herhangi bir tasavvuf klasiğinde yer alan hadis yorumlarını ya da tasavvufî hadis şerhlerine dair eserleri kesin çizgilerle kategorize etmeyi uygun bulmamaktayız. Bununla birlikte Tasavvufî hadis şerhlerini, zühd, takvâ, ibadet, ihlâs ve irşad gibi ameli ve ahlakî konulara ağırlık verenler; varlık, insan, âlem, ilm-i ledün gibi konuları temel alarak işârî olarak mükâşefe yoluyla elde edilen bilgilerle yapılan tefekkür ağırlıklı şerhler olmak üzere iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Bu aynı zamanda tasavvuftaki bâtın anlayışlarının tezâhürünü yansıtmaktadır. Bu durumda bir sûfîde daha hâkim olan yorum anlayışından söz edilebilir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ünde her iki eğilim doğrultusunda yani hem nazarî-tasavvufî, hem de amelî-tasavvufî yorumlara rastlamak mümkün olmakla birlikte amelî-ahlâkî tasavvufî yorumlar daha ağırlıklıdır. Aynı şekilde Ahmed er-Rifâî'nin Kırk Hadis Şerhinde de büyük çoğunlukla amelî tasavvufî yorumlara yer verilmekle birlikte hadis yorumlarında Hakîkat-ı Muhammediye, nûr ve irfân gibi tasavvufun sır ve tefekküre ait yönü üzerinde de durulmaktadır. Nazarî tasavvufun en büyük temsilcisi sayılan İbnu'l-Arabî (638/1240), *Futûhât*'ta büyük çoğunlukla felsefî, nazarî tasavvufî yorumlarda bulunmakla birlikte amelî ve ahlâkî yorumlarda da bulunmaktadır. Aynı durum Sadreddin Konevî'nin (673/1274) kırk hadis şerhi için de geçerlidir. İbnu'l-Arabî ve Konevî gibi bazı sûfiler hadisleri işârî yönden yorumlarken keşfî bilgiye dayandıklarını açıkça ifade etmekte, Kelâbâzî ve İbn Ebî Cemre el-Ezdî gibi sûfiler ise işârî-tasavvufî yorumlarında keşfî bilgiye atıfta bulunmamaktadırlar.

Bazı sûfilerde işârî yorumlar zâhirle uyum içerisinde olan bir batın anlayışını yansıtmakta, diğer bazı sûfilerde ise zâhirden uzak bir bâtın anlayışı hakim durumdadır. Bununla birlikte bazı sûfilerin ise farklı eserlerinde farklı bâtın anlayışlarını yansıtan yorumlara rastlamak da mümkün olmaktadır. Nitekim Gazzâlî (505/1111), en önemli eserlerinden birisi *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de insanın ma'nevî ve ahlakî yönünü ilgilendiren kalbî bir boyutu olan ilm-i bâtın anlayışını eserin tümüne yaymakta, tasavvun mükâşefeye dair konularına yer vermekten kaçınmaktadır. Gazzâlî, bu eserinde ibâdetler ve âdetleri bâtın ve kalbî boyutta ele almakta, kalbin ahvâline dair "muhlikât" ve "munciyât" bölümlerine yer vermektedir. Gazzâlî'nin bu eserindeki hadis yorumları da amelî-tasavvufî yorumlardan ibarettir. Ancak Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*'ı başta olmak üzere diğer bazı eserlerinde, nazarî tasavvufun konularını ele almakta, Bâtınîyye'nin yorumlarını aratmayan nazarî-işârî yorumlarda bulunmaktadır.

Tezimizde nazarî-tasavvufî yorumlar konusunda istifade edeceğimiz en önemli temel kaynak daha önce tasavvuf klasiklerinde zikrettiğimiz İbnu'l-Arabî'nin el-*Futûhâtu'l-Mekkiyye*'si[5] ve *Fusûsu'l-Hikem*'idir. Oldukça hacimli bir eser olan *Futûhât,* nazarî tasavvufî yorumları yeterli derecede temsil etmektedir. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin, *Mişkâtu'l-Envâr*, *el-Madnûnu's-Sağîr*, el-*Madnûnu'l-Kebîr (el-Madnûnu bihî alâ gayri ehlihî)* ve *Kimyâ-yı*

[5] Araştırmamızda Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinin Osman Yahyâ tarafından hazırlanan takhkikli nüshası (Thk.) şeklinde, dört cild halinde basılan nüshası (I-IV) şeklinde ve Ekrem Demirli tarafından yapılan tercümesi ise (Çev.) şeklinde belirtilecektir.

Saâdet'inden, Abdulkerim Cilî'nin (826/1422) *İnsân-ı Kâmil* adlı eserinden ve Abdurrezzak Kâşânî'nin (730/1329) tasavvufî kavramları izah edereken hadislere de başvurduğu tasavvuf ıstılahlarına dair *Letâifu'l-A'lam*'ından istifade edilmiştir.

Te'vil konusunun kavram ve yorum bakımından ele alındığı tezimizin ilgili bölümlerinde, Gazzâlî'nin *Kânûnu't-Te'vîl, İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm ve Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika* isimli eserlerine müracaat edilecektir.

Bâtınî te'villerle, tasavvufî-işârî yourmlar ve nazarî-tasavvufî yorumları mukayese ederken buraya kadar yer verdiğimiz eserlerin dışında kullanacağımız bazı temel kaynakları da zikretmek istiyoruz. İbn Teymiyye'nin (728/1328) *Risâle fi İlmi'l-bâtın ve'z-Zâhir* isimli eseri, İslâm geleneğindeki bâtınî yaklaşımları ve tasavvufî işârî yorumların bâtınî yorumlar arasındaki yerini özetlemesi bakımından oldukça önemli ve istifade edilmesi elzem olan kaynaklarımızdandır. Gazzâlî de çeşitli eserlerinde Bâtınîlerin yaklaşımını tenkid etmektedir. Bunlardan en önemlisi bu konuya ayırdığı *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'sidir.

Bâtınî te'villerin âyet yorumları özelinde ele alındığı günümüzde yapılan önemli çalışmalardan birisi Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân ve Aşırı Yorum –Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* isimli eseridir. İsmâilî-Bâtınî literatürden geniş kapsamlı bir şekilde yararlanarak hazırlanan bu çalışmadan batınî te'villeri tasavvufî-işârî yorumlarla mukayese ederken istifade edeceğiz.

Buraya kadar zikrettiğimiz eserlerin dışında tezimiz içerisinde ele alacağımız sûfilerin sünnet, ma'rifet, ilm-i bâtın anlayışları ve diğer bazı konularda tasavvuf klasiklerinin yanı sıra özel konulara hasredilen bazı tasavvufî eserlerden, bazı tasavvufî tabakât kitaplarından da istifade edilecektir. Muhâsibî'nin (243/857) *Risâletu'l-Musterşidin, el-Kasdu ve'r-Rucûu İlellâh, Fehmu's-Salât, Âdâbu'n-Nüfûs, Fehmu'l-Kur'ân* ve *Kitâbu Mâiyyeti'l-Akl* adlı eserleri, Gazzâlî'nin (505/1111) *Kitâbu'l-Erbaîn* ve *Cevahiru'l-Kur'ân*'ı bunlardan bazılarıdır. Tezimizde kullanacağımız sûfî tabakât kitapları ise Sulemî'nin (412/1021) *Tabakâtu's-Sûfiyye*'si, Ebû Nuaym'ın (430/1039) *Hilyetu'l-Evliyâsı*, Feriduddin Attâr'ın (618/1221) *Tezkiretu'l-Evliyâ*'sı ve Şa'rânî'nin (973/1565) *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'sıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tasavvuf geleneğinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasını konu edinen çalışmamızın bu bölümünde öncelikle tasavvufî hadis yorumculuğu ile ilgili kavramsal bir çerçeve oluşturmaya çalışacağız. Daha sonra tasavvufî hadis şerhleri ve tasavvuf klasiklerinden tespit etmiş olduğumuz hadislerin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla sûfîler tarafından kullanılan kavramları inceleyeceğiz.

Mutasavvıfların âyet ve hadislere dair yorumlarını en temelde 'tasavvufî yorumlar' adı altında ele almak mümkün olmakla birlikte tarihi gelişimi içerisinde tek bir tasavvuf tanımı ya da tek bir tasavvuf anlayışından söz edilemez. Bu yüzden öncelikle "tasavvuf", "irfân/ma'rifet", "bâtın", "işâret" ve "hikmet" gibi bazı temel kavramların ele alınması gerekmektedir. Tasavvuf anlayışlarındaki farklılıklar, farklı tasavvufî yorumların en temel sebebi olmuştur. Bu yüzden daha başlangıçta tasavvufun amelî ve nazarî yönünü, "irfân" ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi, irfân ve ma'rifet kavramlarının hadis yorumlarıyla ilişkisini dikkate almak gerekir.

Sûfîler dinî metinlere dair yorumlarında "bâtın", "işâret", "i'tibâr" ve "hikmet" gibi kavramları kullanmakla birlikte bu kavramlarla yürütülen yorumlar sûfîlerin tasavvuf ve irfân anlayışına göre farklılaşmaktadır. Genel olarak Şiî irfân da dahil olmak üzere tüm irfân mensuplarının kullanmış olduğu "bâtın" kavramı, sûfîler için de temel bir kavramı ifade etmekle birlikte her sûfîde aynı düzeyde ele alınmamıştır. Bu husus aynı şekilde diğer kavramlar için de geçerlidir. Tasavvufî yorumların daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle bu kavramlara yüklenen anlamların, kavramlar arasındaki farklılıkların tespit edilmesi, bu kavramların yerli yerine oturması gerekmektedir.

I. TASAVVUFÎ HADİS YORUMCULUĞU İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Klasik kaynaklarımızda tasavvufî yorumları ifade etmek üzere kullanılan kavram "işâret" kavramıdır.[6] Bu kavram aynı zamanda sûfîlerin çoğunlukla tercih ettiği kavramdır.[7] Bu yüzden sûfîlerin âyet ve hadislere dair yorumları "işârî tefsir" [8] ve "işârî hadis şerhi"[9] adı altında mütalaa

---

[6] İbn Teymiyye, sûfîlerin âyet hadis yorumlarını "işârât" olarak isimlendirdiklerini söyler. İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, (*Mecmûatu'r-Resâili'l-Munîriyye*'nin birinci cildinin içerisinde, I-IV), İdâratu't-Tibâati'l-Munîriyye, 1343, I/236. ["Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", (çev. Mustafa Öztürk, Ali Bolat), *Tasavvuf*, sayı:6, Ankara, 2001.]

[7] İlk Tasavvufî hadis şerhi olarak kabul edilen Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde "işâret" kavramı "أَشَارَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم" kalıbıyla yer almaktadır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl*, (thk. Abdurrahman Umeyra), I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, I/260, 418, II/31, 111, 162, III/64, IV/161. İlk dönem tasavvufî hadis şârihlerinden Kelâbâzî de hadis yorumlarını çoğunlukla 'işâret' kavramı üzerinden yürütür. Bkz. Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak, *Bahru'l-Fevâid*, (thk. Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezîdî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s.7, 9, 10, 11, 227, 231, 237, 258, 279. İbn Ebî Cemre el-Ezdî de Buhârî muhtasarına yazmış olduğu hadis şerhinde hadis yorumlarında "işâret" kavramını "فيه إشارة صوفية" şeklinde kullanır. Ezdî, İbn Ebî Cemre, *Behcetü'n-Nüfûs ve Tehallîha bi-Ma'rifeti Mâ Lehâ ve Mâ Aleyhâ*, I-III, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972.

[8] Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Fecr Yay., Ankara, 1996, II/11; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, 1998, s.19.

[9] Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV, İstanbul, 1990, s.13.

edilmektedir. Ancak biz sadece işâret kavramını değil, gerek klasik eserlerimizde, tasavvuf kaynaklarında gerek günümüzde tasavvufi yorumlar için kullanılan kavramları ele alacağız.

Tasavvufî hadis yorumculuğu ile ilgili kavramları ele alırken her tasavvufî yorum aynı zamanda bir irfânî yorum mudur? Tasavvufta bâtın kavramı ve bâtına dayalı yorumların mâhiyeti nedir? Her işârî-tasavvufî yorumun kaynağı keşf ve ilhâmlar mıdır? Sûfîlerin bâtınî yorumlardan ayırdıkları işârî yorumların mâhiyeti nedir? Tasavvuf geleneğinde bâtına dayalı ve aynı zamanda bâtın kavramıyla ilgili olan hikmete dayalı yorumların mâhiyeti nedir? gibi soruların cevaplarını aramaya çalışacağız.

A) Tasavvufî ve İrfânî Yorum:

Tasavvuf tarihi araştırmacıları, tasavvufu belli dönemlere ayırarak inceler ve her dönem arasında belirgin farklılıkların bulunduğuna işaret ederler. Buna göre Tasavvufun "zühd", "tasavvuf" ve "tarîkat" olmak üzere geçirdiği üç dönem vardır.[10] Bazı araştırmacılar bu üçlü taksime "vahdet-i vücûd" dönemini de eklemektedirler.[11] Tasavvufî ve irfânî yorum öncelikle tasavvufun geçirdiği bu dönemlere bağlı olarak şekillenmiştir. Her üç dönemde de sûfîler hadisle yakından ilgilenmiş, bu dönemlerin genel karakteristiğine göre bir takım hadis eserleri telif etmiş, tasavvufî meseleleri ele aldıkları eserlerinde hadislere bol miktarda yer vermiş ve bu hadisleri aynı zamanda yorumlamışlardır.

Tasavvuf hareketinin zühd döneminde henüz ma'rifet ve ma'rifete dayalı tasavvufî düşünce söz konusu değildir. Zühd döneminde sûfî muhaddisler değil, zâhid muhaddisler vardır. Bu dönemin en belirgin niteliği, ma'rifetten çok amele, ilhâmdan fazla ibâdete, keşften çok ahlâka, kerâmetten çok istikâmete, kısaca nazariyeden fazla amele önem verilmiş olmasıdır. Buna bağlı olarak bu dönemdeki hadis yorumculuğu daha ziyade zühdle ilgili hadislerin yorumlarına dayalıdır. Bu durumu zühd dönemine ait *Kitâbu'z-Zühd*'lerin muhtevâlarından ve ilk dönem zâhidlerinin hadis yorumlarından müşâhede etmek mümkündür.[12]

Zühd döneminden sonra sûfîler, dışa dönük zâhidâne bir dinî hayata paralel olarak daha ön plânda, giderek içe dönük, derûnî, manevî, ruhî, kalbî ve vecdî bir dînî hayata önem vermeye başlamışlardır. Zühd döneminden sonraki Tasavvuf döneminde de zühde dair konuların ele alınması muhafaza edilmekle birlikte artık zühd yegâne amaç değil, sadece ma'rifete ulaşmak için bir araç olarak görülmüştür. Bu yüzden bu dönemde irfân zühdden, ârif de zâhidden daha üstündür. Sûfîler de zâhidâne hayat yaşamalarına rağmen önceki zâhidlerden farklı görüş ve düşüncelere sahip olmuşlar ma'rifet, muhabbet, fenâ, bakâ, müşâhede ve vecd gibi yeni bir takım kavramlarla tasavvuf ekolünü ve düşünce sistemini oluşturmaya başlamışlardır. Özellikle nassların yorumları ve alaka duyulan konular zühd döneminden farklıdır. Tasavvuf, hicrî üçüncü

[10] Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2004, s.85-150; Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1991, s.1-12; Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s.17-25, 221-296.

[11] Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe,* Dergah Yay., İstanbul, 1985, s.124-126; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1985, s.111.

[12] Kitâbu'z-Zühd'lerin muhtevâları hakkındaki değerlendirmeler için Bkz., Yıldırım, Ahmet, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s.247.

asrın ikinci yarısından itibaren zühd hareketinden ayrı fakat zühdü de içinde barındıran nev'i şahsına münhasır bir cereyan haline gelmiş, bu dönemden sonra zühd ve tasavvuf hareketleri artık farklı iki hareket olarak görülmüştür.

Tasavvufî düşünce ve terminolojinin temelleri hicrî III.-V. asırlarda atılmıştır. Zühd döneminde yer almayan yeni kavramlar bu dönemde ele alınmıştır. Hâris el-Muhâsibî (243/857) rızâ, hâl ve makâm; Hamdûn Kassâr (271/884) melâmet ve ihlâs; Bâyezid-i Bistamî (234/848) sekr ve vecd; Cuneyd-i Bağdadî (297/909) sahv ve temkin; Ebû'l-Hüseyn Nûrî (295/907) îsâr; Sehl b. Abdullah et-Tusterî (273/886) nefs, hevâ ve mücâhede; Hakîm-et-Tirmizî (285/898) velâyet, kerâmet ve ricâlü'1-gayb; Ebû Saîd Harrâz (277/890) fenâ ve bekâ; İbn Hafîf (372/982) gaybet ve huzur; Ebû Abbâs Seyyârî (342/953) cem ve fark (tefrika) kavramlarına önem vermişler ve bunların önemli birer terim olarak benimsenmesine vesile olmuşlardır.[13] Sûfîlerin bu kavramlardaki en temel kaynakları âyet ve hadisler olmuştur. Onlar, bu kavramları izah ederken pek çok hadisi delil olarak kullanmış ve yorumlamışlardır.[14]

İlk sûfîler ve daha sonraki sunnî tasavvufun önemli isimleri olan Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), Kuşeyrî (465/1073), Hucvirî (470/1077) ve *İhyâ*'daki muâmeleye dayanan tasavvuf anlayışıyla Gazzâlî (505/1111) gibi sûfîler tarafından daha çok "fıkh-ı bâtın" şeklinde ele alınan tasavvuf, İbnu'l-Arabî (638/1240) ile birlikte farklı bir zemine taşınmıştır. İslâm düşünce tarihinde tasavvufî düşüncenin İbnu'l-Arabî ile başlayan üçüncü dönemi vahdet-i vücûd devri olarak adlandırılmaktadır. Tasavvufun Kelâm gibi felsefi veya yarı felsefî bir hal aldığı bu devrede önceki dönemlerden farklı olarak vahdet-i vücud anlayışı büyük bir gelişme ve yayılma göstererek kısa zamanda tarikatların büyük bir kısmına nüfûz etmiştir.

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) ve Sadreddin Konevî (673/1274) ile birlikte tasavvuf, bir ilm-i ilâhî, yani İslâmî ilimlerin merkezi ve en üst bilimini temsil eden bir metafizik olarak görülmüştür.[15] Özellikli bir dünya görüşü, kendine ait temelleri, öncelikleri ve sorunlarıyla İbnu'l-Arabî tarafından şekillendirilen nazarî tasavvufun en temel ve en karakteristik özelliği ontolojisi ve bu ontolojisinin epistemolojiyi de içine alacak şekilde tüm alanlara yayılmış olmasıdır. İbnu'l-Arabî'nin bütün düşüncesinin ve tasavvufî hayatının etrafında döndüğü ve derin bir şekilde inandığı temel konu, vahdet-i vücûd meselesidir. Bu metafizik meseleden bilgi, nefs, dinler, ahlâk gibi sisteminin alt bölümleri çıkmaktadır.[16] İbnu'l-Arabî, Kâşânî (730/1329), Abdulkerim Cilî (832/1428) ve Konevî'de hadis yorumları varlık anlayışıyla paralel bir şekilde yürütülmüş hadisler varlık anlayışına bağlı olarak yorumlanmıştır.

---

[13] Bkz., Hucvirî, Ali b. Osman Cullâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1996, s.281-395. Tasavvufî Terminolojî'nin Oluşum Süreci ile ilgili olarak Bkz., Konur, Himmet, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci", *İ.A.D.*, c.XIX, sayı:2, s.313-317; Gürer, Dilaver, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *İ.A.D.*, c.XIX, sayı:2, s.319-322; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul, 1994, s.151-203.

[14] Tasavvuftaki temel öğretilerin hadislerdeki dayanaklarına dair sıhhat çalışmaları yapılmıştır. Bkz., Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, T.D.V.Y., Ankara, 2000; Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya, 2001.

[15] Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005, s.56.

[16] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000, s.294.

Tasavvufun tarîkatlar dönemi, hicrî VI. Asırda kurulmaya başlayan tasavvuf müesseselerinin temsilcilerinden, tarîkatların ortaya çıkmasıyla başlar ve günümüze kadar devam eder.[17] Bu dönemde tasavvuf müesseselerinin en güçlüsü olan tarikatlar birer birer ortaya çıkmış, zamanla sosyal hayatın bir parçası haline gelmişlerdir. Bu dönemde klasik tasavvuf eserlerinde yer almayan yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Sûfî terminolojinin önemli bir kısmı tarîkat geleneği ve terbiyesiyle alâkalı olarak teşekkül etmiştir. Bunlara örnek olarak, tarîkat, pîr, şeyh, mürşid, mürîd, derviş, fakir, ihvân, tâlib, sâlik, biat, inâbe, el alma, tevbe alma, intisâb, silsile, peder-i manevî, veled-i kalb, seyr ü sülük, hicret, zikir, devrân, semâ, ayîn, halvet, celvet, çile, inziva, uzlet, riyâzet, mücâhede, râbıta, murâkabe, tefeyyüz, istimdâd, teslimiyet, itaat, tekke, zâviye, dergâh, çilehâne, tâc, hırka, zikir, sohbet, seyahat vb. kavramları zikredebiliriz.[18] Tarikatlar döneminde telif edilen eserlerde tarîkât adâb erkânı ve yukarıda verdiğimiz kavramların pek çoğu âyet ve hadislerle delillendirme yoluna gidilmiştir. Suhreverdî'nin (632/1234) *Avârifu'l-Meârif* ve İsmail Ankaravî'nin (1041/1631) *Minhâcu'l-Fukârâ*[19] isimli eserlerinde diğer tasavvuf klasiklerinden farklı olarak tarikatlar döneminde ortaya çıkan kavramlar hadislerle izah edilmektedir.

İlk sûfîlerden Muhâsibî'den (243/857) başlayarak tasavvufun dönüm noktası sayılan Gazzâlî'ye (505/1111) ve zirve ismi Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye varıncaya kadar sûfîlerin hadis yorumculuğunu en genel anlamda "tasavvufî hadis yorumculuğu" adı altında mütalaa etmek mümkündür. Ancak Tasavvufun biri "amelî" diğeri de "nazarî/teorik" (felsefî) olmak üzere iki boyutunun olduğu gerek sûfîler gerek diğer ulemâ tarafından belirtilen bir hususdur.[20] Bu ikili yapı tasavvufî yorumlar arasındaki farklılıkların anlaşılabilmesi için bilhassa göz önünde bulundurulması gereken bir ayrımdır. Bu anlamda "felsefî tasavvuf" ve "tasavvuf felsefesi" birbirinden ayrılır. Amelî tasavvuf daha çok kendini aşma, zühd ve Tanrı'ya ibâdette fena olmayı yani sözden daha çok öz üzerinde durmayı öncelerken, "nazarî tasavvuf" ise; mükâşefe ve müşâhedeleri açıklar nitelikte bilgilere, felsefî yöne vurgu yapmayı temel almaktadır. Tasavvufun nazarî/teorik kısmında en temel mesele varlık tasavvurudur. Vahdet-i vücûd, Nûr-ı Muhammedî, Hakikat-i Muhammediyye, şatah, hulûl, ittihâd, ricâlu'l-gayb, ilm-i esrâr-i hurûf, hazerat-ı hams gibi konular daha çok nazarî tasavvufta ele alınmaktadır.[21]

Ehl-i tasavvuf, bilgi kaynağı ve bilgi sistemlerini ifade ederken, bilginin en üst derecesine ma'rifet adı verdikleri için sûfîlerin metodolojileri "irfân" kavramıyla ifade edilmektedir.[22] Ancak irfân ve ma'rifet, tasavvufun en önemli kavramları olmasına rağmen tasavvufla eş anlamlı

---

[17] Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul, 2006, s.15., Eraydın, Selçuk, *A.g.e.*, s.299.
[18] Türer, Osman, *"'XVII-XIX Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvüfî Kavramlar' Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", İ.A.D.,* c.XIX, sayı:2, s.338.
[19] Tarîkatlar dönemi hadis eserlerinden İsmail Ankaravî'nin *Minhâcu'l-Fukarâ* isimli eserini örnek olarak zikretmek mümkündür. Bkz. Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz., Saadettin Ekici), İnsan Yay., İstanbul, 2005.
[20] Zehebî, Muhammed Huseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1993, III/18; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19.
[21] Uludağ, Süleyman, (*Kuşeyrî Risâlesi*, Mütercimin Mukaddimesi), Dergah Yay., İstanbul, 1981, s.29-30.
[22] Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Koçak, Ekrem Demirli) Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s.329.

kavramlar değildir. İrfânın biri genel, biri tasavvuf içerisindeki özel iki manasından söz edilebilir. Genel anlamda irfân, aralarında farklar bulunmakla birlikte çeşitli şekilleriyle pek çok din, mezhep, millet ve kültürler arasında var olan genel bir fenomendir.[23] Tasavvufta ise irfân kavramı, keşf ve ilhâm yoluyla kalbe gelen ve umumiyetle aklî bilgiden üstün bir değer taşıdığı düşünülen bilgi çeşidine işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

Tasavvufta irfânî bilgiye ulaşmak için bazı aşamaları geçmek, seyr-i sülûke başvurmak, mertebe ve dereceleri katetmek gerekir. Bu durumda irfân da tıpkı tasavvuf gibi "amelî" ve "nazarî" olmak üzere iki kısımdır. Tasavvuf geleneğinde duygu ve tecrübe yahut akıl ve nakil yoluyla değil, bâtınî şuhud ve buluşla elde edilen özel bir bilgiye ma'rifet adı verilmiş, daha sonraları bu müşâhede ve mükâşefelerden bahseden ilme "irfân" denilmiştir. Bu şühûd ve keşifler bir takım amelleri, riyâzet ve nefis terbiyesini gerektirdiği için ameli üsluplara ve seyr-i sülûk âdâbına da, "ameli" takısı eklenerek irfân, "ameli irfân" adını almıştır.[24] Amelî irfân, irfânî bilgiye erişme, tevhîd ve fenâya varma yolunda bir takım makâm ve hallere ulaşmak için detaylı ve meşakkatli bir programın uygulanmasıdır. Tasavvufun, zühd, güzel ahlâk, tasfiye (kalp temizliği), tezkiye (nefis ile mücâhede) istikâmet, teslimiyet, Hakk'a vuslat (ihsân) ve İslâm'ın ruh hayatı şeklindeki tanımları[25] tasavvufun amelî kısmına diğer bir tabirle "amelî irfân"a daha uygun düşmektedir.

Tasavvufun "tahalluk" ve "tahakkuk" olmak üzere iki mertebesi yani iki boyutu vardır. "Tahalluk", tasavvufun eğitim boyutudur.[26] Tasavvufi hayat, tarîkat, manevî makamlar, seyrü sülûk ve âdâb gibi konuları kapsar. "Tahakkuk" ise tasavvufun ma'rifet, işâret ve bilgi boyutudur.[27] Burada tahalluk, amelî irfâna, tahakkuk ise nazarî irfâna tekabül etmektedir. Varlık (vücûd) meselesinin temel kabul edildiği nazarî irfân, âriflerin ma'rifetullah, hakîkat, evren ve insanın hakikati hakkındaki bilgi ve müşâhedelerine ilişkin tabir ve tariflerin toplamıdır.[28] Varlığın hakikatini açıklama yönüyle irfânın bu kısmı ilâhiyat felsefesine benzer. Ancak felsefede istidlâlde sadece akla dayanılırken, irfânda usûl ve esas olarak keşf benimsenmiştir.[29] Nazarî irfânda, felsefî tasavvuf, işrâkî gelenek ve Şiî-İsmâilî düşüncede ortaya çıktığı gibi dinî nasların tefsir ve te'vili ile başlangıçtan sona kadar yaratılışın bütün gelişimin açıklayan dini-felsefî bir teorinin oluşturulması çabası söz konusudur.[30] İslâm tasavvufunun felsefî düşünceye dayanan bu

---

[23] Alper, Ömer Mahir, "İrfâniyye" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXII/445.

[24] Yezdi, Misbah, "İslamî İrfân ve Hikmet", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı (25-27 Nisan 1997)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997, s.178.

[25] Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.28-29.

[26] İzmirli İsmail Hakkı bir tasnifinde sûfîleri, "*sûfîyyetu't-tahalluk"*, "*sûfîyetu't-tahakkuk"* ve "*sûfîyetu'r-rüsûm"* olmak üzere üçere ayırır. Bunlardan birinci gruptakiler ahlâk ve muâmele ilminin âlimleri, ikinci gruptakiler tevhîd veya mükâşefe ilmi âlimi, üçüncü gruptakiler ise sûfîlere benzemek isteyen rüsûm erbâbıdır. Bkz., İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s.97.

[27] Yılmaz, Hasan Kâmil, "Tasavvufla İlgili Sorular ve Cevaplar" (*el-Luma', İslâm Tasavvufu* içerisinde), Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s.444.

[28] Yesribî, Seyyid Yahya, *İrfan Felsefesi*, (çev. Kenan Çamurcu), İnsan Yay., İstanbul, 2010, s.29.

[29] Mutahhari, Murtaza, *et-Taarruf ale'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti: el-İrfân*, (çev. Abbas Nûreddin) Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, Beyrut, 1993, s.21.

[30] Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* s.333.

kısmına Yunan düşüncesinin ve özellikle Yeni Eflatunculuk ve Hermescilik'ten gelen görüşlerin etkisi oldukça hâkimdir.[31]

Tasavvufî hadis yorumculuğunu belirleyen en önemli faktör sûfîlerin sahip olduğu ma'rifet anlayışıdır. Ancak sûfîlerin farklı ma'rifet anlayışları hadislerin yorumlanması konusundaki farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Amelî tasavvufta ma'rifet, nefsi tanımaya yöneliktir. Nitekim Muhasibî (243/857) ve onun tasavvuf anlayışını devam ettiren sûfîler ma'rifeti, Allah'ı bilmek, nefsi bilmek, şeytanı bilmek ve amelleri bilmek şeklinde ele almaktadırlar.[32] Ma'rifetin bu dört bilgisi amelî-tasavvufî yorumların temelini oluşturmuştur. Ancak ma'rifet nazariyesinde felsefî-tasavvufî unsurlara yer veren, hayal, ilâhî isimlerin bilgisi, Hakk'ın eşyadaki tecellîsi, varlıktaki kemal ve eksiklik gibi hususları ma'rifet nazariyesinin temeline yerleştiren sûfîler hadisler üzerinden varlık anlayışlarını temellendirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunun en güzel örneğini ise İbnu'l-Arabî'de (638/1240) görmek mümkündür.

Tasavvufî hadis şerhleri, hadislerin tasavvufî yorumları yukarıda sözünü ettiğimiz iki tasavvuf anlayışı doğrultusunda gelişme göstermiştir. Bunlardan birincisi, tasavvufun zühd, ibadet, takvâ ve ihlas gibi amelî yönüne ağırlık veren hadis şerhleri, ikincisi ise varlık (vücûd), insan, kâinat, ilm-i ledün gibi mükâşefe ve tefekkür üzerinde duran ve tasavvufun nazarî yönüne ağırlık veren hadis şerhleridir.[33] Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki bazen tek bir sûfîde her iki tasavvuf anlayışına dayanan yorum örneklerini bir arada görebilmek mümkündür. Ancak gerek tasavvufî hadis şerhlerinde gerek tasavvuf klasiklerinde amelî ve nazari tasavvufa dayalı yorumlardan birisi kendisini daha fazla hissettirir. Nitekim ilk tasavvufi hadis şerhi olarak kabul edilen Hakîm et-Tirmizî'nin (320/932) *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde her iki eğilim doğrultusunda yorumlara rastlamak mümkündür. Ancak muâmeleye dayanan yorumlar daha fazladır. Aynı şekilde *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde tasavvufun muâmele boyutunu ele alan, sonraki sûfîler tarafından oldukça benimsenen bir bâtın anlayışı ortaya koyan ve işârî-tasavvufî yorumlarıyla ehl-i sünnet muhitinde oldukça itibar gören Gazzâlî (505/1111), *Mişkâtu'l-Envâr*[34] adlı eserindeki işrâkî-irfânî nitelikteki yorumlarıyla, metafizik ve uhrevî bâzı kavramlara dair te'villeriyle zâhir ulemâsının tepkisini çekmiştir.[35]

İrfân kavramının amelî yönünü de düşünecek olursak tasavvufî hadis şerhlerinin tümünde bir irfân ve ma'rifet anlayışından söz etmek mümkündür. Ancak irfânı nazarî yönüyle birlikte değerlendirdiğimizde bütün tasavvufî yorumların aynı zamanda birer irfânî yorum olmadığı sonucuna varırız. Bu anlamda bilgi kaynağı ve nazarî içeriği bakımından tasavvufî hadis şerhlerini farklı kategorilerde değerlendirmek gerekir. Nitekim Kelâbâzî (380/990) ve İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300) gibi tasavvufî hadis şârihleri hadis yorumlarında keşfi bilgiye baş vurmamış ve

---

[31] Neşşâr, Ali Sâmi, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999, I/51.

[32] Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Nasîhe*, (thk. Ebû Meryem Mecdî Fethî es-Seyyid), Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Mısır, 1993, s.19.

[33] Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi,* s.34.

[34] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mişkâtu'l-Envâr*, (şerh ve thk., Abdulaziz İzzeddin es-Seyrevân), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1986.

[35] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.233-234.

içerik bakımından nazarî tasavvufta ele alınan meselelere yer vermemişken, İbnu'l-Arabî (638/1240) ve kırk hadis müelliflerinden Konevî (673/1274) gibi nazarî tasavvufun temsilcileri ise hadis yorumlarında keşfi bilgiye dayanmış ve nazarî irfânın meselelerine eğilmişlerdir.

Hem amelî hem de nazarî tasavvufta sûfîlerin irfân ve ma'rifet anlayışı onların tasavvufî yorumlarını belirleyen en temel faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, irfân ve ma'rifet tüm sûfilerde hadis yorumlarını etkileyen bir unsur olmakla birlikte irfân ve ma'rifeti elde etme vasıtası olan "keşf", her sûfide değil bazı sûfîlerde hadislerin yorumlanmasında bilgi kaynağını teşkil etmiştir.

B) Bâtınî (Bâtın) Yorum:

Sözlük anlamı olarak "iç" ve "öz" anlamına gelen[36] bâtın kelimesi, "dış" "anlamına gelen zâhir" kelimesinin zıddıdır.[37] "Bâtın" kelimesi, "kapalılık" ve "gizlilik", bir şeyin iç yüzüne[38], bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak gibi anlamlara gelir. Tarihi süreç içerisinde "bâtın" kavramı, bu kelimeye nispet ekinin ilavesiyle oluşan "bâtınî" ve "bâtıniyye" kavramları, ilim adamları tarafından tanımı, menşei, kapsamı gibi pek çok yönüyle pek çok tartışmaya konu olmuş bir kavramdır.[39]

"Bâtın" kavramı bir takım farklılıklarla birlikte tasavvufun da içinde bulunduğu irfân mensuplarının kullandığı müşterek bir kavramdır. Bâtın kelimesine nispetle "bâtınî" ve "bâtıniyye" kavramları özel anlamda İslâm tarihinde ortaya çıkan Bâtıniyye mezhebine ve başta İsmâilî ve Karmâtiler olmak üzere bu mezhebin çeşitli kollarına verilen bir isimdir.[40] Bu anlamda "bâtıniyye" kavramı siyâsî ve mezhebî bir boyuta sahiptir. İslâm düşünce tarihinde bâtıniyye kavramı, nasları zâhir-bâtın ayrımına tâbi tutarak te'viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini bütün Müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkar veya ibâha sınırına kadar görülen itikadi fırkalar için kullanılmaktadır.[41] Bu anlamda "Bâtıniyye", her zâhirin bir bâtını olduğunu ve Kur'ân ile hadislerin ancak te'vil ile anlaşılabileceğini iddia eden fırkaların tümü için kullanılan ortak bir isim ve lakaptır.[42] İlk etapta "bâtınî yorum" denildiğinde akla gelen söz konusu bu fırkaların yorumlarıdır.

Âyet ve hadislere zâhir anlamların yanında bâtın anlamlar yüklemeleri bakımından sûfilere de "bâtıniyye" lakabı verilmiştir.[43] "Bâtın" kavramı hem Bâtıniyye hem de sûfiler nazarında bilgi kuramını ifade eden, nassları anlama ve yorumlama bağlamında hakîkatlerin keşfine imkan veren bir kavram olarak telakki edilmiştir. Sûfiler, bâtın manâların varlığını kabul

---

[36] İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y., XIII/52.
[37] İbn Manzûr, *A.g.e.*, A.y.
[38] Arapça'da "التبطن" kelimesi, işin içine girmek, iç yüzüne nüfûz etmek anlamına gelir. Râgıb el-Isfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Fadl, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, I/98-99.
[39] İlhan, Avni, "Bâtıniyye" Mad., *T.D.V.İ.A.*, II/191.
[40] İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.104; Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınilik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003, s.44.
[41] İlhan, Avni, "A.g.m.", A.y.
[42] Ateş, Ahmed, "Bâtıniyye" mad., *İ.A.*, Meb. Yay., İstanbul, 1993, II/339.
[43] Nitekim İbn Teymiyye "باطنية الصوفية" ifadesini kullanır. İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.233; İlhan, Avni, "A.g.m.", A.y.

etmekle birlikte hem zâhiri hem de bâtınî manaları geçerli kabul etmiş, aşırı-müfrit sûfiler dışında şerî hükümlerle yükümlü ve sorumlu olma noktasında taviz vermemişlerdir.

Sûfilerin "bâtıniyye" olarak adlandırılmaları zâhir ile bâtın arasındaki uyum ve tutarlılığı açık bir biçimde ortaya koyamamış olmalarından kaynaklanmıştır.[44] Genel olarak mutasavvıflar zâhire uygun bir bâtın anlayışını benimsemiş olsalar da sûfilerin eserlerinde, tasavvufî hadis şerhlerinde hem zâhire uygun hem de zâhire aykırı yorum örneklerini görebilmek mümkündür.

İbn Teymiyye (728/1328), *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risâlesinde, zâhir ve bâtın anlayışlarını, bâtınî ilimlerin varlığına dair delil olarak ileri sürülen hadisleri, bâtınî yorum örneklerini, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde bâtınî bir yönün bulup bulunmadığı gibi konuları etraflı bir şekilde ele almış "bâtınî ilim" ve "bâtınî te'vil" konusunun İslâm dünyasında nasıl anlaşıldığı ve kimler tarafından ne şekilde tatbik edildiğini izah etmeye çalışmıştır.[45] İbn Teymiyye, bâtın kavramını ve batıni yorumları "Şiî", "tasavvufî" ve "felsefî" olmak üzere üç boyutlu olarak ele almakta ve bu üç geleneğin bâtın anlayışları konusundaki farklı ve benzer yaklaşımları ortaya koymaktadır. Biz de İbn Teymiyye'nin çizmiş olduğu bu kapsamlı çerçeveden istifade ederek bâtına dayalı tasavvufî hadis yorumculuğuyla ilgili bir çerçeve oluşturmaya çalışacağız.

İbn Teymiyye bâtın kavramını iki yönden ele alır ve değerlendirir. Birincisi *'gizli hususların bilinmesi'* anlamında ilm-i bâtındır. İlm-i bâtının bu kategorisi, kalpteki ma'rifet (meârif) ve hallere (ahvâl) dair bilgiler, peygamberlerin haber verdiği gaybî bilgilerle ilgilidir. İkincisi ise, *'insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim'* türünü ifade eden bâtın kavramıdır. İbn Teymiyye, bu ilm-i bâtını da iki kısımda değerlendirir. Birincisi zâhir ilmine aykırı olan bâtın ilmi, ikincisi ise zâhire ters düşmeyen bâtın ilmidir. İbn Teymiyye'ye göre her kim zâhirî ilme aykrı düşen bir bâtın ilmine ya da bu tür bir bâtının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse hata yapmış olur. Bu takdirde o, ya mulhid-zındık ya da câhil ve doğru yolu kaybetmiş biridir.[46]

Tasavvuf geleneğinde bu bâtın anlayışlarının her birinin örnekleri bulunmaktadır. Nitekim tasavvufta bâtın kavramı, zâhir olarak bilinen amellerin dışındaki kalp amelleri olarak anlaşıldığı gibi avâmın anlayamayacağı, basîret ve ma'rifet sahibi kimselerin (havâs) sahip olabileceği, naslarda bulunan, gizli manâların ilmi şeklinde de anlaşılmaktadır.

Tasavvuf doktrininin en âli ve en latîf özelliği mutasavvıfların kabuk (kışr) ile "öz" (lüb) arasında yaptıkları ayırımdır. Kabuk zâhiri, öz ise bâtını temsil eder.[47] Tasavvuf geleneğinde "zâhir" ve "bâtın" kavramları başta varlık ve eşyâ olmak üzere pek çok alanla ilgili olarak düşünülmektedir. Temelde varlık felsefesi ile ilgili olarak düşünülen zâhir ve bâtın[48], ilm-i zâhir ilm-i bâtın şeklinde bilgi ve yorum merkezli olarak da ele alınmaktadır. Tasavvufî epistemolojinin

---

[44] Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi" mad., *T.D.V.İ.A.*, V/188.
[45] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.230-266.
[46] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, s.230.
[47] Schuon, Frithjof, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, (çev. Veysel Sezigen), İz Yay., İstanbul, 2006, s.7.
[48] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr* adlı eserinde şunları söyler: *"Bil ki, melekût âlemine nisbetle şehâdet âlemi kabuğun öze, cesedin ruha, zulmetin nûra ve suflî olanın ulvî olana nispeti gibidir."*Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr,* s.131.

en ayırıcı vasfı bu iki kavram üzerine kurulmuştur. Tasavvuf ehline göre nasslardaki gizli manaları, ibadetlerin manevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arkasındaki sırları açıklığa kavuşturan bâtın ilmidir.[49]

Tasavvuf geleneğinde ilm-i bâtın, imân, islâm ve ihsânın zevk yoluyla bilinmesini[50] nefis, kalp, bâtınî amellerin bilgisini, yani sûfilere göre tasavvufu ifade etmektedir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) *Medaricü's-Salikin* adlı şerhinde şunları söyler: *"Bu ilim (tasavvuf) irâde temeline dayalıdır. Onun esası ve yapıtaşı iradedir. Tasavvuf irâde ile ilgili hükümlerin tafsilatı demek olan kalp amellerini de içine alır. Bu sebepledir ki, nasıl fıkıh ilmi dış organlarla ilgili hükümlerin tafsilatını içine aldığı için zâhir ilmi diye adlandırılmışsa, tasavvuf da bâtın ilmi diye adlandırılmıştır."*[51]

Öte yandan ilm-i bâtın, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki bir takım sırların bilgisini ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda "ilm-i bâtın", âyet ve hadislerin zâhir anlamlarının dışında bir takım gizli anlamlara işâret eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Başlangıçtan itibaren ilmi, zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayıran mutasavvıflar aynı şekilde âyet ve hadislerin de "zâhir" ve "bâtın" olmak üzere iki yönlü olduğunu düşünmüş, âyet ve hadisleri daha çok bâtını gözeterek yorumlamışlardır. Nitekim mutasavvıfların Kur'ân-ı Kerim âyetleri ve hadisler hakkında bir takım istinbâtlarının olduğunu belirten Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), ilim, Kur'ân ve hadislerin hem zâhir hem de bâtın olmak üzere iki yönlü olduğunu söyler.[52]

Tasavvuf geleneğinde hadislerin zâhir anlamlarının yanı sıra bâtın anlamlara sahip olduğuna dair fikirlerinin en temel dayanağı tıpkı Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin yorumlarında olduğu gibi *"Her âyetin bir zâhiri ve bâtını vardır"*[53] rivâyetinde dayanağını bulmuştur. Tasavvufta genel olarak Hz. Peygamber'in hadisleri "*O arzusuna göre konuşmaz"*[54] âyeti gereği gayr-i metluv vahiy kategorisinde değerlendirilir. Bu yüzden tasavvuf geleneğinde zâhir ve bâtın hadisler için de söz konusu edilmektedir. Nitekim Suyûtî'nin (911/1505), İbn Atâillah'dan (709/1309) '*Her âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır'* rivâyeti hakkında naklettiği değerlendirmeler hem âyetler hem de hadisler hakkında söz konusu edilmiştir:

---

[49] Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi" mad., *T.D.V.İ.A.*, V/188.

[50] İz, Mâhir, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, s.1.

[51] İbn Kayyim, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestaîn,* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî), I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1973, *Medâricu's-Sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, (çev. Kurul), İnsan Yay., İstanbul, 1994, II/303.

[52] Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'*, (thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbaki es-Sürûr), Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, Kahire, 1960, s.44. [*el-Luma' -İslâm Tasavvufu-* (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk, İstanbul, 1996, s.24.]

[53] Bu rivâyet bazı hadis kaynaklarımızda İbn Mesud'un sözü olarak *"Kur'ân'ın bir zâhir, bir bâtını bir de matlaı vardır","Kur'ân yedi harf üzere indirildi. Ondaki her harfin bir zâhiri, bir de bâtını vardır" ve "İşte bu Kur'ân'daki her harfin bir haddi, her haddin de bir matlaı vardır"* şeklinde yer almaktadır. Bkz., Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdî Abdulmecîd es-Silefî), I-XXV, Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1983, IX/136; Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid,* I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, VII/65. Kütüb-i Tis'a olarak bilinen temel hadis kaynaklarımızda yer almayan bu rivâyetin geniş bir değerlendirmesi için Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s.225-232.

[54] Necm, 53/3.

"İyi bil ki, mutasavvıfların Allah'ın ve peygamberinin sözlerini garip anlamlarla tefsir etmeleri, zâhir anlamı değiştirmek manasına gelmemektedir. Âyetin zâhir anlamı, Arap dilinde sözcüklerin delâlet ettiği manalardan anlaşılabilir. Ancak Allah'ın gönlünü açtığı mutasavvıfların âyet ve hadisten çıkardıkları zâhir anlam dışındaki bâtın bir anlam da vardır. Nitekim hadiste 'Her âyetin bir zâhiri bir de bâtını vardır' buyrulmaktadır."[55]

Tasavvuf geleneğinde bâtın kavramıyla ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Tüm sûfilerde zâhir ve bâtın arayışı müşterek olmakla birlikte bâtın kavramına yüklenen anlamalar ve bâtına dayalı yorumlar farklılaşmaktadır. Bâtın kavramı ile ilgili olarak karşımıza temelde şu iki husus çıkmaktadır. Birincisi "bâtın ilmi", bâtınî ameller olarak zikredilen hâl ve makâmlara yönelik kalbe ait amellerin bilgisi midir? Yoksa âyet ve hadis metinlerinin zâhirine bakınca anlaşılamayan ve manâlarının Allah tarafından seçilen kimselere (havâs) verildiği bir takım bâtınî bilgiler midir? Tasavvufta "bâtın" ve "bâtınî ilim" kavramı her iki anlamda da kullanılmaktadır. Sûfiler "bâtın" kavramından hem kalbin ıslahına yönelik bir takım kalbî amelleri hem de kalbe ilkâ edildiğine inanılan genel anlamda bir takım sırların özel anlamda naslara dair sırların bilgisini anlamışlardır. Bâtın kavramıyla ilgili olarak karşı karşıya olduğumuz ikinci önemli mesele ise tasavvuf geleneğinin başta Şiî-bâtınî ve felsefî olmak üzere diğer bâtınî yorum gelenekleri içerisindeki yeri, bâtınî yorumlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklarla ilgilidir. Söz konusu bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda bâtın kavramının ve bâtın anlayışına dayalı yorumların İbn Teymiyye'nin (728/1328) tespit etmiş olduğu şu üç kategoride değerlendirilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz:

1. Kalbî amellerin bilgisi anlamında ilm-i bâtın
2. Zâhire muhâlif olan bâtınî yorumlar
3. Zâhire uygun olan bâtınî yorumlar

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), ilm-i bâtını kalpte olan ve lisanla açığa vurulamayan ilim şeklinde tarif etmiştir. İlmin lisan ile anlatılması 'ilm-i zâhir'dir. Tûsi'ye göre Şerîat, rivâyet ve dirâyeti kapsayan bir ilimdir. Rivâyet zâhire, dirâyet ise bâtına tekabül eder ve şeriat, insanları hem zâhire hem de bâtınî amellere çağırmaktadır. Bu yüzden ilimde zâhir ile bâtını birbirinden soyutlamak caiz değildir. Zahirî ameller, organlara müteallik, taharet, namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlerle; had cezaları, boşanma, köle azad etme, alış-veriş, mirâs hukuku, kısas ve benzeri ahkam konularıdır. Çünkü bunların hepsi dış organlarımızla yaptığımız, görülen işlerdir. Batınî ameller ise, tasdîk, imân, yakîn, sıdk, ihlâs, ma'rifet, tevekkül, sevgi, rızâ, zikir, şükür, inâbe, takvâ, murakabe, tefekkür, i'tibar, havf ve recâ (korku ve ümid), sabır, kanaat, teslimiyet, tefviz-i umur, kurb, şevk, vecd, vecel, hüzün, nedm, hayâ, hacel (utanma), ta'zîm, iclâl ve heybet gibi kalbin amelleri, manevî hal ve makâmları içermektedir.[56]

İlm-i bâtının bu kısmı temelde dilin, metinlerin âyet ve hadislerin bâtın manâ ve yorumları değil kalbin fiilleri (a'mâl-i kulûb) ile ilgili hususların bilgisi ile ilgilidir. Bu

[55] Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y. II/237.
[56] Tûsî, *el-Luma',* s.43-44.

kategorideki ilm-i bâtının âyet ve hadis yorumlarıyla ilgisi ise yukarıda sözü edilen kavramların tasavvuf klasiklerinde ele alınması, konuyla ilgili âyet ve hadislerin diğer geleneklerden farklı olarak fıkh-ı bâtın anlayışı doğrultusunda yorumlanması konusunda ortaya çıkmaktadır. İlm-i bâtının bu türü aynı zamanda zâhire uygun olan bâtın kategorisinde görülür. Çünkü zâhiri mana, beden; bâtınî mana, ruh gibi olduğundan batınî yönü gerçekleşmeyen ibâdetler ve ameller cansız sayılır.[57]

İlm-i bâtın kavramı Muhâsibî'nin (243/857) *Kitâbu'l-İlm* adlı eseriyle daha anlamlı bir hal almaktadır. Muhâsibî, bu eserinde bâtınî amelleri ve ibadetlerin bâtınî yönlerini, ilmin konusu olarak görmektedir.[58] Muhâsibî, özellikle *er-Riâye*'si ve diğer eserlerindeki hadis yorumlarında bu bâtın anlayışının örneklerini vermektedir. Fıkh-ı bâtını ele alan Kuşeyrî'nin (465/1072) *er-Risâle*'si, Hucvirî'nin (465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Suhreverdî'nin (632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'i gibi diğer tasavvuf klasiklerinde de amel ağırlıklı bir bâtın anlayışı söz konusudur.

Tasavvufun ameller ve kalple ilgili bâtın anlayışını en sistemli hale getiren *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eseriyle Gazzâlî (505/1111) olmuştur. Gazzâlî eserini sistematik bir şekilde önce ilim, ibâdet ve inanç üzerine temellendirmeye çalışmış daha sonra ahlâk, âdâb, hâl ve makâmlar konusunu ele almıştır. İlimleri muâmele ve mükâşefe olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, *İhyâ*'daki amacının muâmele ilmini açıklamak olduğunu sık sık belirtir. Gazzâlî *İhyâ*'da muâmele ilimlerini dört ana konu etrafında şekillendirmiştir. Bunlardan ilk ikisi azâlara konu olan ibâdetler ve edebler/âdetler (âdât)'dir. Muâmele ilminin ilm-i zâhir bölümü, azalar ile alakalı ilimlerden müteşekkildir. Diğer ikisi ise kalbî amellerle ilgili olan, "muhlikât" (kötü huylar) ve "munciyât"tır (iyi huylar). Bunlardan birincisi aynı zamanda mezmûm (kötülenmiş) ikincisi ise mahmûd (övülmüş) kalbi hallerdir.[59] *İhyâ*'daki zâhir ve bâtın anlayışı bu dört temel konu etrafında şekillenir. Buna göre bu dört konudan insanın zâhiri organlarıyla ilgili olanlar ilm-i zâhirin konusu, ilmin konusu olarak görülen ve kalple ilgili olan ameller ise ilm-i bâtının konusudur. Gazzâlî'nin bâtın anlayışına dair tasavvufî yorumları bu çerçeve içerisinde bir anlam kazanmaktadır. İbâdetler ve edepler bir yönden ilm-i zahirin bir yönden de ilm-i bâtının konusudur.

Şüphesiz insanın zâhirî yönünün yanı sıra kalbi amelleri içeren bâtınî yöne hitap eden çok sayıda âyet ve hadis yer almaktadır. Sûfilere göre amellerdeki gerçek maksat onların hakikatine ve manalarına ulaşmaktır. Bu anlamda "*Muhâcir, Allah'ın nehyettiği şeylerden uzaklaşan kimsedir."*[60] hadisine atıfta bulunan Eşref Ali Tânevî (1943), bu hadisin, sadece zâhiren hicret eden kimsenin gerçek muhâcir olamayacağına delâlet ettiğini belirtir. Gerçek muhâcir aynı zamanda Allah'ın istemediği şeyleri terk hususunda özen gösteren kimsedir ki bu da bâtınla ilgilidir. Tânevî, zâhirin bir önemi olmadığı sonucunun da çıkarılmaması gerektiğini belirterek,

[57] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.185.
[58] Muhâsibî, Hâris, *Kitâbu'l-İlm*, (thk. Muhammed el-Âbid Mezâlî), Dâru't-Tûnisiyye, 1975, s.83.
[59] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut, t.y., I/2.
[60] Buhârî, 2. *İmân*, 4, 5, I/8-9; Ebû Dâvûd, 15. *Cihâd*, 2, (h. no: 2481), III/9; Nesâî, 47. *İmân*, 9, (h. no: 4993), VIII/105; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/160, 163.

Allah'ın her bâtın için bir zâhir koyduğunu ve hiçbir şekilde bâtının zâhirsiz elde edilemeyeceğini belirtir.[61]

Bâtın kavramı, Allah'ı bilmek (ma'rifetullah), kalplerdeki halleri, kalbî amelleri ve imâna dair hususları içeren bir kavramı ifade ediyorsa bu bâtın anlayışının İslâm'a uygun olduğunu hatta tasavvuftan önce de bilindiğini belirtmek gerekir. Nitekim İbn Abdilberr (463/1071), *Camiu Beyani'l-İlmi ve Fadlihi* adlı eserinde şunlara yer verir: "*İbn Münebbih, İbn Mekhul'e (113) bir yazı yazarak şöyle demiştir: "Sen İslâm şeriatinin zahirini gayet iyi biliyorsun. İslâm'ın batını ile ilgili bilgiyi de elde etmeğe çalış ki Allah katında muhabbet ve yakınlığa nail olasın..."*[62]

İbn Teymiyye'ye (728/1328) göre *'gizli hususların bilinmesi'* anlamında ilm-i bâtın, kısmen zâhirle, kısmen bâtınla kısmen duyu ve kısmen de duyu ötesi (gayb) ile irtibatlıdır. Zâhirle irtibatlı olan yönü, bedenin fiilleri (a'mâl-i cevârih), bâtınla irtibatlı yönü ise kalbin fiilleridir. (a'mâl-i kulûb). Duyusal bilgi, insanların duyu organlarıyla algıladıkları şeyler, gaybla ilgili bilgi ise, duyu organlarının alanı dışında kalan hususların bilgisidir. İbn Teymiyye bu anlamdaki bâtınî ilim anlayışını kabul eder hatta oldukça detaylandırarak açıklar. O'na göre imân duyularla algılanamayana (gayb) inanmaktır. Bu yönüyle bâtınî ilmin konusudur. Ma'rifetullah bilgisi, Allah'ı sevmek, O'na karşı samimi olmak, O'ndan korkmak, O'na tevekkül edip, ümidini O'na bağlamak ve O'na yönelmek gibi eylemler kalplere özgü halleri bilmek anlamına gelir ki, bu da bâtınî ilmin konusunu teşkil eder. Buradaki gizli olma anlamı gayba ait oluşu ve duyu ile algılanamayışındandır. İbn Teymiyye'ye göre gayba ve kalbe ait bilgiler 'ilm-i bâtın' yani gizli olanın bilgisi olarak adlandırılır. Bu ise bilinen şey (malum) olmak bakımından bâtının ta kendisidir.[63]

İmânın kalbe dönük bâtınî hususiyetine işaret eden İbn Teymiyye *'İslâm âşikardır, imân ise kalpte (saklıdır)'*[64] hadisini bu bağlamda değerlendirir. Ona göre, her kim, iç dünyasını ıslah ve ifsat edecek şeylerin bilgisinden mahrum olur, iman etmek ve nifakı kovmak suretiyle kalbini salaha kavuşturmayı kendisine amaç edinmezse, her ne kadar zâhirde Müslüman görünümü arz etse bile yine de münâfıktır. İbn Teymiyye, bu çerçevede düşündüğü ilmi bâtın konusunda şunları söyler: *"Bu konuda sahâbe ve tâbiûndan nakledilen sözler ile hadis ve rivâyetler, icâre, şuf'a, hayız ve temizlik konusunda nakledilenlerden kat kat fazladır. Ancak bu ilim, dille ifade edilebilen, kitaplarda kaydedilen somut ve zâhirî bir ilimdir. Bununla birlikte kalbe özgü hâl ve durumları bilen kişi bu zâhir ilmini bilenlerden çok daha fazla bilgili ve aynı zamanda Kur'ân ve hadisin anlamlarını kavramada çok daha yetkindir."*[65]

Tasavvufta bâtın kavramı, fıkh-ı bâtın ya da kalbin eylemleri için kullanıldığı gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye (728/1328) sûfiler tarafından kullanılan

---

[61] Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf,* (haz. Zaferullah Dudî, Ahmed Yıldırım), Umran Yay., İstanbul, 1995, s.29.
[62] İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I-II, (thk., Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ), Müessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1997, s.217.
[63] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.230-231.
[64] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/135.
[65] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, s.231.

bâtın kavramının çok farklı boyutlarda ele alındığına işaret ederek şunları söyler: *"Hiç şüphesiz, 'zâhir ve bâtın ilmi', 'zâhir ehli, bâtın ehli' gibi tabirler pek çok insan nezdinde yaygınlaşmış, ancak anılan tabirlerin kapsamına doğrunun yanında yanlış şeyler de girmiştir."*[66] İbn Teymiyye'nin burada ifade ettiği ilm-i bâtın kapsamındaki yanlış yaklaşımlar zâhire muhalif olan bâtınî yorumlarla ilgilidir.

Âyet ve hadislerin zâhiri anlamlarının yanında gizli (bâtın) birtakım manalarına dair tüm yorumların en nihâyetinde iki kategoride değerlendirilmesi gerekir. Bunlardan birincisi zâhire ve bilinene aykırı olmasından dolayı bâtıl olan manâlardır. Bu tür yorumlar İslâm âlimleri tarafından ister Şiî-Bâtınîlere ister mutasavvıflara ister filozoflara ait olsun lafızların zâhirini tahrif ve iptale yönelik aşırı yorumlar olarak değerlendirilmiştir. [67] İbn Teymiyye bu kategorideki bâtınî yorumlara şu grupların yer verdiğini söyler: *"Genel kabul gören zâhire aykırı olan bâtın örneği, İsmâiliyye fırkasından Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile, yine bu fırkalarla aynı kulvarda koşan filozoflar, aşırı mutasavvıflar ve kelamcıların ileri sürdükleri iddialarda ifadesini bulmaktadır."*[68]

Zâhire aykırı olma anlamında "batınî yorum"ların örneklerini sûfilerde de görebilmek mümkündür. Bâtıniliğin genel anlamda belli bir düşünce ve yorum sistemini ifade etmesi hasebiyle tasavvufi gelenekte dini metinlerin yorum ve anlam düzeyleri hususunda zâhir-bâtın ayırımına giden, zâhirî anlamı geri planda tutarak, ısrarla hakikatin bilgisinin bâtında saklı olduğunu savunan, özellikle âyet ve hadisleri hakikî-mecazî delaletlerinden uzak şekilde yorumlayan ve nihayet şerî hüküm ve yükümlülüklerin yalnızca zâhiri kavrayabiline sıradan insanları (avam) bağladığını iddia eden mutasavvıflar da 'bâtınî' olarak nitelenmiştir.[69] Nitekim Bâtıniyye terimi de, İsmâiliyye fırkasına verilen bir isim olmakla birlikte daha genel çerçevede nasların literal anlamlarını heder etmekle suçlanan herkes için kullanılan bir nitelemedir.[70] Özellikle tasavvufun zühd, amel ve takvâ gibi pratik yönlerinden ziyade felsefesiyle meşgul olan ve nassları yorumlama hususunda dinin zâhiri hükümlerini inkar etmemekle birlikte Bâtıniyye mezhebinin te'vil yöntemini benimseyen sûfilerin yorumları, Bâtıniyye'nin yorumlarıyla aynı kategoride görülmüştür.

Vahdet-i Vücud anlayışını temellendirmeye çalışan nasların zâhirinden anlaşılan zâhir dili ve nasların tasavvufî-felsefî yorumlarından ibaret olan bâtın dili şeklinde iki dil kullanan Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) hadisleri bâtın manalarıyla yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de her bölümün başına getirdiği, "hikmet" sözü[71] ile ve *el-Futûhâtu'l-*

---

[66] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.232.
[67] İbn Teymiyye, *Ag.e.*, 235-236.
[68] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, 232.
[69] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.37.
[70] Hodgson, M.G.S., "Bâtıniyya", *The Encyclopaedia of Islam*, (Nev Edition), E.J.Brill, Leiden, 1979, I/1098.
[71] İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-Hikem,* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1946. [çev. Nuri Gencosman, Kırkambar Yay., İstanbul, 2003.].

Mekkiyye'de gerek ibâdetlerin gerekse hadislerin yorumunda sık sık kullandığı bir kavram olan "i'tibâr"la -zâhirden bâtına geçiş- "bâtın" ilmini kasteder.[72]

İbnu'l-Arabî, taasvvufî düşüncesinde ele aldığı pek çok meselede hadislere yer vermiştir. İslâm dininin temel esasları olan kelime-i şehâdet, temizlik, namaz, zekât ve hac gibi ibadetlerin hem zâhir hem bâtın yönünü açıklayacak büyük bir kitap kaleme almak istediğini belirtmiş, bu konulara *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de de yer vermiştir. Bu konuları yaklaşık 80 fasılda özet bir biçimde işleyeceğini belirten müellif zâhiri hükümlere özetle yer vermiş bazen kendisi içtihatta bulunmuş ve kendi görüşlerini belirtmiştir. Özetle yer verdiği zâhiri hükümlerin ardından bâtınî yorumları ise daha detaylı bir şekilde yapmıştır. İslâm'ın beş esasının ayrıntılarıyla ele alındığı bu bölümlerde, "ma'rifet", "vahdet-i vücud", "nefes/tenfîs", "tecellî" "hayal", "berzah", "kelime" (cevâmiu'l-kelim: bütün hakikatleri kendisinde toplayan Hz. Peygamber), nûr, gibi kavramlarla sıkça karşılaşmaktayız. Aslında İbnu'l-Arabî bu konuları müstakil başlıklar altında da uzun uzadıya eserin diğer bölümlerinde ele almaktadır. Bu yüzden eserin 'kelime-i şehâdet, namaz, oruç, hac, zekat' bölümleri –bu bölümlerde aynı zamanda hadisler ve fıkhî detaylara yer verilmektedir- aslında eserin diğer bölümlerinde müstakil başlıklar altında ele alınan tasavvufî kavramların, İslâm'ın beş esasıyla ile ilgili ayrıntıların içerisine yerleştirilmesinden ibârettir. Bu durum aynı zamanda İbnu'l-Arabî'nin hikmet anlayışıyla yakından ilgilidir. Bu bölümlerde İbnu'l-Arabî, pek çok hadise yer vermekte ve bu hadislerin zâhirî ve bâtınî yorumlarını yapmaktadır. İbnu'l-Arabî irfânında ve daha sonraki nazarî tasavvufta bâtınî yorumlar genellikle yukarıda yer verdiğimiz kavramlar etrafında şekillenmekte, büyük çoğunlukla zâhirden oldukça bağımsız yorumlara yer verilmektedir.

Bâtınîyye mezhebinin te'villeriyle örtüşen âyet ve hadislere dair yorumları sadece İbnu'l-Arabî'ye ya da nazarî yönü daha ağır basan sûfilere hasretmemek gerekir. Bâtın kavramından ziyade işaret kavramına atıfta bulunan sûfiler, işârî yorumlarında bâtınî yorumlara kayan örnekler vermişlerdir. Nitekim İslâm tarihinde Batınîlik düşüncesi ile en çok mücadele eden bâtınî yorumlar ile tasavvufî yorumlar arasındaki farklılıklara sık sık dikkat çeken Gazzâlî de mezhebî ve siyâsi anlamda olmasa da, yorum metodu anlamında bâtınilikten etkilenen[73] bazı yorumlarıyla batıniyyenin yorumlarını aratmayan sûfiler arasındaki yerini almıştır.

Bâtına dayalı yorumların ikincisi ise lafızlar bakımından değil manânın özü itibari ile doğru olmasına dayanır. Bu yorumlar zâhire uygun bâtınî yorumlar olarak değerlendirilir. İbn Teymiyye'ye (728/1328) göre bu yorumlar, zâhir ilmi çerçevesinde görüş beyan etme mesabesindedir. Dolayısıyla doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Ancak bâtın zâhire muhâlif olmadığı ve yine kabul gören (ma'rûf) zâhire bir asılsızlığı bilinmediği sürece doğru olarak kabul edilir. Şâyet bâtıl olduğu bilinirse, bu durumda yargıda bulunulmaz (imsâk).[74] Ne var ki sûfiler bu tür yorumları bâtın kavramından ziyade işâret (işârât) kavramıyla ifade etmişlerdir.

---

[72] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-XIV, (thk. Osman Yahya), el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, Kahire, 1972; I/36.
[73] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'z-Zâhir ve'l-Bâtın*, s.233.
[74] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, s.235.

C) İşârî (İşâret) Yorum:

Sûfiler âyet ve hadislere dair yorumlarını işâret kavramıyla yürüttükleri için onların yorumları "işârî" yorumlar olarak isimlendirilir. İşârî yorumlar, zâhir manaların ötesinde bâtın manalar arama teşebbüsünden ortaya çıkmış olmakla birlikte, sûfiler âyet ve hadislerdeki gizli (bâtın) anlamlara dair yorumlarını bâtın kavramıyla değil, çoğunlukla "işâret" kavramıyla ifade etmişlerdir. Sûfiler, işâretler için ibâreleri gerekli görmekle birlikte, sadece ibârelerin ihtivâ ettiği zâhiri anlamlara bağlı kalmamakta, ibâreden işâretler veya ibretler çıkarmaya çalışmaktadırlar. İşârî yorum, lafzların ya da ibârelerin ötesinde, derinliklerinde bazen de dışında bulunan manayı anlamaya çalışmaktır. Bu anlamda ibâre kelimesi ile ilişkili olan ve zâhirden bâtına geçişi ifade eden "i'tibâr" kavramı da işârî yorumların en temel kavramlarından birisi olmuştur.[75]

Zâhîrî ilimler geleneğinde ibâreler ne kadar önemliyse tasavvufta işâretler ve ibretler o derece önemlidir.[76] Nitekim Tasavvuf ilmi ancak ehli tarafından anlaşılabilen bir takım mânevî işâretlerden oluşan bir ilim olarak tarif edilir.[77] Pek çok tasavvuf klasiğinde Ebû Ali Ruzbârî'ye (322/933) atfedilen *"Bizim bu ilmimiz işârettir, ibâreye dönüşecek olursa değeri gider"*[78] şeklindeki söz Tasavvuf için işâretlerin vazgeçilmez bir unsur olduğunu göstermektedir.

"İşâret" kavramı sözlükte, bir nesneyi gösterme, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma gibi anlamlara gelir.[79] Tasavvuf ıstılahında ise işâret, *"Maksadı söz aracılığı ile olmadan başkasına bildirme, ibâreyle anlatılamayan yalnızca ilhâm ve keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli olan mana"*[80] şeklinde tanımlanmaktadır. Tasavvufta işâret, Allah'ın kullarına verdiği fehm kabiliyeti olarak da tarif edilir. Nitekim Ebû'l-Hasen Şâzilî (1238/1823), işâretin bu yönünü şöyle dile getirir: *"İşâret, Allah'ın kuluna kendi cemâl ve celâlinin nûrundan verdiği anlayıştır.(tefhim)"*[81]

Mutasavvıflar herkesin bilmesi gerekmeyen, açığa vurulması halinde yanlış anlaşılmaya yol açan veya çok derin ve ince bir anlam taşıdığı için kelimelerle dile getirilemeyen hususları, âyet ve hadislerdeki dolaylı ve gizli anlamları ehli olanlara anlatmak istediklerinde "işâret" adını verdikleri bir anlatım yolu kullanmayı tercih etmişlerdir.[82] Bu yüzden Cuneyd Bağdâdî (297/909),

---

[75] Gazzâlî, *İhyâ*, I/52; İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) V/165-166.

[76] Sufiler nesirlerinde, mektuplarında ve daha çok şiirlerinde maksatlarını işâret, ima, remiz, telmih ve mecâz yoluyla anlatmışlardır. Kelâbâzî, mektuplarında (risâle) işâret ilminden bahseden ilk sufilerin bir listesini verir. Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (thk. Ahmed Şemsuddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s.30. [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Akçağ Yay., İstanbul, 1979.]. Tasavvuf edebiyatı geniş ölçüde remiz ve mecâzlara dayanır. Sufiler ister ilahi, ister beşeri aşk ve muhabbet olsun şiiri ilahi esrâr ve hakikatin işâreti olarak değerlendirmişlerdir. Bu maksatla tasavvuf eserlerinde mutasavvıfların şiirlerinde işâret, remiz ve mecâzlara geniş yer verdiklerini görürüz. Uludağ, Süleyman, "İşâret" mad. *T.D.V.İ.A.*, XXIII/423.

[77] Tûsî, *el-Luma'*, s.37.

[78] Tûsî, *A.g.e.*, s.239.

[79] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/434.

[80] Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXIII/424. "İşârî" sözcüğü, "sembolik, remzi ve imâ ve işâret yoluyla söylenmek istenen ile, imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birden bire doğuveren bilgi türü" kastedilmektedir. Bkz., Koçkuzu, Ali Osman, "Hazret-i Peygamber'in Mizâcı ve Hadiste İşârî Tefsir" S.D.Ü., IV. Kutlu Doğum Sempozyumunda sunulan bildiri, Isparta, 2001, s.222.

[81] Kesenzân, Muhammed, *Mevsûatu'l-Kesenzân*, I-XXIV, Dâru'l-Muhabbe, Beyrut, 2005, "İşâret" mad.

[82] Uludağ, Süleyman, "İşaret" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXIII/423.

işâreti "*ehlinden başkasına gizli olan söz (kelâm) dır"*[83] şeklinde tanımlamaktadır. Kuşeyrî (465/1073) de, sufilerin kendi aralarında konuşmak üzere özel bir dil geliştirdiklerini ve bu suretle kendilerine yabancı olan kişilerden düşüncelerini gizlediklerinden bahseder ve çok ince/dakîk olduğu için ancak işâretle anlatılan bu hususları yalnız büyük âriflerin anlayabileceğine dikkat çeker.[84] Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye (638/1240) göre ise "işâretler" gizli ibârelerdir ve bu sûfilerin yöntemidir.[85] İşâretlerde bulunan kişi'ye "sâhibu işâret"[86], işârete dayalı ilme ise "ilmu'l-işâret" adı verilmiştir.[87]

İslâmî ilimlerin teşekkül ettiği ilk dönemlerde Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm âlimlerinin âyet ve hadisleri dil kuralları, akl-ı selîm, nakil ve istidlâl gibi metotlara dayanarak yorumlamalarına karşılık, mutasavvıflar kendilerine has bir bilgi aracı olarak kabul ettikleri ilhâm ve manevî tecrübelerine ve dil anlayışlarına göre âyet ve hadisleri yorumlamaya çalışmışlardır. Onlar, bu yorumlarını "tefsîr" adı altında değil, işaretler (işârât) altında yürütmüşlerdir. Âriflerin metodu istidlâl ve burhâna değil, zevk, keşf ve vicdana dayanır. İzmirli İsmail Hakkı, âriflerin işâretlere dayalı yorumlarının lafızlara dayalı beyân geleneğinin yorumlarından farklılığını şu şekilde dile getirir: *"Ârifler Kur'ân-ı Kerim'i anlamak hususunda fukahâdan ayrı bir yol tutmuşlardır. Lügatin, üslupların verdiği mananın haricinde Usûl-i fıkıhta beyan olunan delaletlerden başka bir mananın da bulunduğuna kâil olurlar. Âriflerin işâretleri, fukâhanın kıyasları kabilindendir. İşâret, te'vil ve tefsir değildir. Çünkü işâret murad olunan şeyi beyan etmez. Fakat te'vil ve tefsir murad olunan şeyi beyan eder. İşâret daha sonra te'vil ismini alır. Artık murad olunan şey beyan edilmiştir."*[88]

Mutasavvıflar "ibâre" ile "işâret" terimini birbirinden ayırırlar. İşâret, herhangi bir belirleme ve sınırlama söz konusu olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade eder. İbâre ise, anlamın tayin ve tahdit yoluyla elde edilmesidir. Bununa birlikte sûfiler ibâre ile işâret arasında tam bir ayrılık veya çelişki olduğunu düşünmezler. İbâre ve işâret arasındaki ilişki sûfilerin "zâhiri anlam" ile "bâtını anlam" arasında kurdukları ilişkiye dayanır. Aynı zamanda iki farklı dili ifade eden zâhir ve bâtın dili bizzat sufilerin ifadesiyle şerîat ve hakîkat dilidir. Sûfilere göre zâhir dili, fıkıhçıların, kelamcıların ya da sûfilerin deyimiyle avâmın ve zâhir ehlinin dilidir. Bâtın dili ise, sufilerin şerîatın zâhirinin arkasındaki gizli anlam ve incelikleri dile getirdikleri remz (sembol) ve işâret dilidir. Zâhir ehli ibârelerin ve beşerî dilin imkanlarıyla elde edilen sınırlı anlamları aşamazken sûfiler, ibârelerin işâret ettiği derûnî ve bâtınî manâlara nüfûz etme gücüne

---

[83] el-Kâdî Azîzî b. Abdilmâlik, *Mahtûta Levâmiu Envâri'l-Kulûb ve Cevâmiu Esrâri'l-Mahabbi ve'l-Mahbûb*, varak.71. (Muhammed Kesenzân, *Mevsûatu'l-Kesenzân*, "İşâret" maddesinden naklen)

[84] Uludağ, Süleyman, "İşaret" mad. *T.D.V.İ.A.* XXIII/423.

[85] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/336.

[86] Tûsî, "Sâhibu İşâret" terimini şu şekilde tanımlar: *"Letâif, işâret ve ma'rifet ilimlerini bilen kişiye verilen addır."* Tûsî, *el-Luma'*, s.436.

[87] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.131; Hifnî, Abdu'l-Mun'im, *Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut, 1890, s.188.

[88] İzmirli, İsmail Hakkı, "Ârif", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, Asâr-ı İlmiye Ktp. Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941, s.477.

sahip oldukları iddiasındadırlar. Mutasavvıflara göre zâhiri isim ve sûretler bir takım remiz ve sembollerden ibarettir ve onları asıl ilgilendiren bu sembollerin işâret ettiği gerçeklerdir.[89]

Sûfiler öncelikle âyetler için gündeme getirdikleri işâretlere dayalı yorumlarıyla yeni bir tefsir türünü ortaya çıkarmışlardır. Bu tefsirler "işârî tefsirler" olarak adlandırılmıştır.[90] Ancak sûfilerin işâretleri ve işâretlere dayalı yorumları sadece âyetler için değil aynı zamanda hadisler için de söz konusu olmuştur. Ali Osman Koçkuzu'ya göre, Kur'ân âyetleri nasıl semboller/işârî yolla tefsir edilerek ona ruhânî anlamlar uygun görülmüş ve bir sistem geliştirilmişse hadislerin de zâhir/dış anlamları yanında, insanları ruhânî yönden terbiye edip gelişmelerini sağlayacak açıklamalarının, yorumlarının yapılması hemen ilk asırda başlamış bir ilim/fikir daha doğrusu, manevî açıdan doyurucu bir sülûk ve terbiye hareketidir.[91]

Her ne kadar müstakil eserlerle olmasa da hicri üçüncü asırda mutasavvıfların hadisleri zâhir mananın ötesinde bâtın muhtevâ ve işârî yönden yorumladıklarına dair örnekleri sonraki dönem mutasavvıflarının eserlerinde bulmaktayız. Nitekim Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (378/988), *el-Lüma*'ı bu bakımdan oldukça önemli bir eserdir. Tûsî, söz konusu eserinde sûfilerin hadis yorumunun diğer geleneklerden farklılığını ortaya koyar mahiyette açıklamalarda bulunur ve işârî hadis yorumlarına bazı örnekler verir. Tûsî, eserinin *"hadislerden hüküm çıkarma"*[92] bölümünde Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Sâlim (297/909), Şiblî (334/945), Cuneyd Bağdâdî (297/909), Amr b. Osman Mekkî (296/908), Ebûbekir Vâsıtî (320/932), Ebû Abdullah Husrî (371/981), gibi mutasavvıfların işârî hadis yorumlarına örnekler vermiş[93] bizzat kendisi işârî hadis yorumunu örneklendirmiştir.[94]

Tûsî, işârî hadis yorumlarında "bâtın", "işâret", "istinbât" ve "fehm" gibi kavramları kullanmıştır. Tûsî'nin sûfilerin işârî yorumlarını ifade etmek üzere sıkça kullandığı istinbât kavramı aynı zamanda Usûl-i Fıkıh'ta da kullanılan bir kavramdır.[95] Ancak sûfiler, bu kavrama tasavvufî bir boyut eklemişlerdir. Tasavvuf geleneğinde istinbât, bâtınî hükümlerin, işâretlerin çıkarılmasını ifade eder.[96]

Müstakil eserlerle işârî hadis yorumculuğunun ilk örneklerini ise Hakîm et-Tirmizî'de (320/932) görmekteyiz. Hakîm et-Tirmizî *Nevâdiru'l-Usûl* ve diğer bazı eserleriyle manevî ve rûhî tecrübelere, ilhâm ve keşfe dayalı işârî hadis yorumlarının örneklerini vermiştir. Her ne kadar Hakîm'den önceki sûfiler de işârî hadis yorumlarında bulunmuşlarsa da daha sistemli bir şekilde

---

[89] Afîfi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2004, s.262.
[90] Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/11; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19
[91] Koçkuzu, Ali Osman, "A.g.m.", s.233-234.
[92] Müellifin hadislerle ilgili bu bilgilere yer vermesi hadis ilmindeki yerini göstermektedir. Nitekim Tûsî, Şemseddîn Zehebî'nin (748/1347) hem *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde, hem de *el-İber fî Haberi men Gaber*'de naklettiğine göre Ca'fer Huldî, Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd Dükkî, Ahmed b. Muhammed Sâih'den hadîs dinlemiş, Ebû Saîd Muhammed b. Ali Nakkaş ve Abdurahman b. Muhammed Serrâc ve başkaları da kendisinden rivayetlerde bulunmuştur. Bkz. Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Beyrut, 1989, V/83.
[93] Tûsî, *el-Luma'*, s.162-165.
[94] Tûsî, *A.g.e.*, s.165.
[95] Koca, Ferhat, "İstinbât mad.", *T.D.V.İ.A.*,XXIII/368.
[96] Bkz., Tûsî, *A.g.e.*, s.158-165.

ve müstakil eserler vermek sûretiyle işârî hadis yorumculuğunu ilk olarak Hakîm et-Tirmizî'nin başlattığını söylemek mümkündür. Onun başlattığı bu yol, Kelâbâzî (380/990), Sadreddin Konevî (673/1274) İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300), ve İsmail Hakkı Bursevî (1137/1728) gibi mutasavvıflarca devam ettirilmiştir. Sûfiler işârî hadis yorumlarının örneklerine sadece müstakil tasavvufî hadis şerhlerinde ya da kırk hadis şerhlerinde değil, tasavvuf klasiklerinde de yer vermektedirler. Bu anlamda Gazzâlî (505/1111) ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) eserlerinde yer verdikleri i'tibâra dayalı hadis yorumları da işârî yorumlar kategorisindedir.

İşârî yorumları âyetlerin tefsiri bağlamında değerlendiren Zerkeşî (794/1391) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde İbnu's-Salah'ın sûfilerin işârî yorumlarını *"benzer benzeri hatırlatır"* ilkesiyle yapılmış yorumlar olarak değerlendirdiğini nakleder.[97] Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre bu ilke bütün irfânî söylemi açıklayan epistemolojik ilkedir: *"Gerçekten de sûfilerin ister 'açıklama' ister 'işâret' tarzıyla ilâhî hitabı te'vilde dayandıkları aklî faaliyet veya zihnî mekanizma mezheplerinin esasını teşkil eden kendi görüş ve kanaatleri ile nassın zâhirî anlamı arasındaki analojiden ibarettir. Bu analojinin dayanağı,- İbnu's-Salah'ın ifadesiyle- benzer benzeri hatırlatır" düşüncesidir. Fakat iki benzer arasındaki mutabakata rağmen ya bunlar arasında eşitlik ilan edilerek beraberce korunur veya zâhiri temsil eden ortadan kaldırılır, diğeri onun yerine konur."*[98]

Gazzâlî, "i'tibâr" olarak adlandırdığı tasavvufî yorumlara cevâz verirken Bâtınîyyenin bâtınî te'villerine cevâz vermemektedir. İ'tibârın, 'Zikredilen lafızların ötesine geçmek, sadece zikredilenle yetinmemek' anlamına geldiğini söyleyen Gazzâli'ye göre, zâhir mânâyı bâtınî mânâya değiştirmekle, sözün, asıl manâsında kullandıktan sonra, ibretlik bir takım başka manâlara tembîhte bulunduğunu söylemek arasında büyük fark vardır. İ'tibârın Bâtıniye fırkalarının yorumlarından farkı ve işârî yorumların en önemli özelliği de buradadır. Gazzâlî ne kadar "i'tibâr" kavramını kullanmış olsa da i'tibâr, ibâreye değil, işârete yöneliktir.

Sadreddin Konevî (673/1274), işârî hadis şerhlerinden birisi olan Kırk hadis şerhinde hadisleri yorumlarken işârî yorumlar konusunda bazı bilgiler vermektedir. Konevî'nin, güneşin batıdan doğmasını bildiren hadis hakkındaki yorumu sûfilerin işârî yorumlar, "ibâre" ve "işâret" konusundaki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Konevî,*"Tevbenin bir kapısı vardır ki, mesafesi yetmiş yıllık genişliktedir. Güneş, batıdan doğmadıkça bu kapı kapanmaz."* [99] hadisinde yer alan "güneşin batıdan doğması" şeklindeki ibâreyi, işâretle yorumlar. Konevî'ye göre, 'güneşin batıdan doğması', ruhun bedeni terk etmesinden kinayedir. Bunun sebebini ise şöyle açıklar: *"Çünkü ruh, bedenle beraber olduğu ve onu idare ettiği esnada, bedenle kaybolmuş ve bedenin hükümleriyle bezenmiş, özellikleriyle sınırlanmıştır. Bu yüzden ölüm vaktinde ruh, battığı yerden doğar."*[100]

---

[97] Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, (thk. Yusuf Abdurrahm el-Mar'aşlî), Beyrut, 1990, II/311-312.
[98] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.394.
[99] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII/56, 58.
[100] Konevî, Sadreddin, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, *(Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* içerisinde), İFAV, İstanbul, 1990, s.31.

Konevî, bu yorumunun ibâreye dayalı bir yorum olmadığını şu sözleriyle ifade eder: *"Bu hadisin bundan başka bir anlamı yoktur, demiyorum. Ben sadece şunu iddia ediyorum: 'İnsanın yapısı, âlemin yapısının bir nüshasıdır. Şerîat kıyamet vaktinde, âlemin içinde ölümü kabul edecek eylerin ölmesinden kinaye olan güneşin batıdan doğması olayını haber vermiştir. Güneşin âlem karşısındaki durumu, hayvânî ruhun beden karısındaki durumu gibidir. Şu halde, âlemde bulunan her bir özelik ve hükmün bir benzerinin veya örneğinin âlemin nüshası olan insanda da bulunması gerekir. İşte bu nedenle, beşerî varlığa at olan bu sırra dikkat çektim."*[101]

Konevî hadis hakkındaki işârî yorumlarını ise şöyle gerekçelendirir: *"İnsana ait şeylerin bilinmesi insanın dışındaki şeylerin bilinmesinden daha mühimdir; insanın dışındaki şeyler pek çok yönden önemsiz ve gereksiz olabilir."*[102]

Tasavvuf geleneğinde işâretlere dayalı yorumları şekillendiren en önemli unsurlardan birisi sûfilerin varlık anlayışlarını dinî metinlerin yorumuna yansıtma çabalarıdır. Nitekim, Konevî, yukarıdaki hadis hakkındaki yorumlarıyla işârî yorumlar hakkında oldukça önemli bir bilgi sunmaktadır. Sûfiler pek çok hadisin yorumunda aslında doğrudan varlığı ve insanı ilgilendirmeyen hususlarda varlığı ve insanı ilgilendirecek bir yön bulup, bunu ortaya çıkarmak istemektedirler. Bu durum ancak sûfilerin varlığa ve insana bakışıyla izah edilebilir. Özellikle nazarî irfânda İbnu'l-Arabî'den sonra pek çok hadis *"âlem büyük bir insan, insan da küçük bir âlemdir"* anlayışı doğrultusunda yorumlanmakta ve bu anlayış doğrultusunda hadislerdeki işâretler aranmaktadır.

İşârî yorumlar, ibârelerin bâtınî anlamlarına dayanan yorumlar olmakla birlikte ibârelerin ihtivâ ettiği bâtınî anlamların mâhiyeti sûfiler arasında farklılaşmaktadır. Özellikle irfânî geleneğin zirvesini temsil eden İbnu'l-Arabî'de işârî yorumların mâhiyeti genel olarak amelî yönden nazarî yöne doğru bir geçişe sahne olmuş, işârî yorumlarda yeni bir çığır açılmıştır. Artık basit manada zühd ya da amele dayalı işârî yorumlar yerine gayet kompleks felsefî yorumlar, vahdet-i vücud merkezli nazarî te'viller devri başlamıştır. Her ne kadar İbnu'l-Arabî kendisinden önce belirli bir noktaya ulaşan işârî yorumlardan büyük ölçüde istifade etmişse de, ilk sûfilere göre işâret, tefsirin kapsamında yer alırken, İbnu'l-Arabî'ye göre işâret, Şâri'in gerçek kastı, tefsir ise anlam zenginliği prensibi çerçevesinde işâretin bir alt veçhesi haline gelmektedir.[103] İbnu'l-Arabî âyetlere uyguladığı yorum metodunu hadislere de uygulamış kendisine has bir te'vil yöntemiyle nasslardan bilinen zâhir anlamından çok uzak olan dilediği manâlar ve işaretler çıkarmıştır. İbnu'l-Arabî işârî yorumlarında çoğunlukla lafızların çok anlamlılığından hareket ederek lafzî yakınlığa dayanmakta, "benzer benzeri hatırlatır" ve "insan küçük bir âlem, âlem büyük bir insandır" anlayışı doğrultusunda hadisler üzerinden çoğunlukla varlık anlayışını ortaya koyan irfânî te'villerde bulunmuştur.

---

[101] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, A.y.
[102] Konevî, *A.g.e.*, s.31.
[103] Kartal, Abdullah, İbnu'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf*, Yıl:9, 2008, sayı:21, s.264.

Muhâsibî (243/857), Ebû Talib el-Mekkî (386/996), Hakîm et-Tirmizî (285/898), Kelâbâzî (380/990) ve Gazzâlî (505/1111) gibi sûfilerle, İbnu'l-Arabî (638/1240), Kâşânî (730/1329), Abdulkerim el-Cilî (826/1422) gibi sûfilerin hadisler konusundaki işârî yorumları birbirinden oldukça farklıdır. İlk gruptaki sûfîlerin işârî yorumları daha çok amele yönelik, zâhire uygun ya da lafızların delaleti bakımından bazı problemler söz konusu olsa da başka nasslarla temellendirilebilen işaretleri ihtivâ ederken, ikinci gruptaki sûfilerin yorumları çoğunlukla zâhirden oldukça kopuk nazariyelere dayalı işaretleri ve bâtınî yorumları ve içermektedir. Her iki yorum tarzında da işâret, metinle, ibârenin gösterdiği işâretle sınırlı değildir. Ancak nazarî irfânda lafızlardaki işâretlerin yanı sıra varlıktaki ve insanın kendi nefsindeki işâretler[104] dikkate alınır. Aslında her iki yorum tarzı da tasavvufî yorum geleneği içerisinde mütalaa edilmesine rağmen, tasavvufî geleneğin nazârî yorumlarıyla amele ve zühde dayalı yorumları arasında bir ayrım yapılmış ve nazarîyelere dönük işâretlerin ve bâtınî yorumların aşırı yorumlar olduğu, hatta kabul edilemeyecek yorumlar olduğu ifade edilmiştir.[105]

İş'ârî yorumlarla ilgili en önemli sorunlardan birisi zâhirî anlamı kabul etmekle birlikte zâhirden en fazla uzaklaşan, zâhirle tamamen ilgisiz yorumlarda bulunan sûfilerin de yorumlarını "işâretler" olarak değerlendirmeleridir. Aşırı yorumların hedefinde yer alan İbnu'l-Arabî de tıpkı diğer sûfiler gibi hadis yorumlarını çoğu zaman "i'tibâr", zaman zaman "işâret", bazen de "bâtın" ve "hikmet" kavramları üzerinden yürütür. Özellikle kendisinden sonraki sûfilere büyük bir etkide bulunan İbnu'l-Arabî'nin yorum yöntemi, işâret olarak isimlendirilmek bakımından kendinden önceki sûfilerin işârete yükledikleri anlamla kıyaslandığında, önemli ölçüde değişiklikler arzetmektedir. Bu yüzden sûfîlerin işârî yorumlarını değerlendiren İslâm âlimleri işârî yorumlar arasındaki farklılıklara dikkat çekmişler, sûfilerin bâtınî yorumlara kayan te'villerini işârî yorumların dışında mütalaa etmişlerdir.

İslâm âlimleri, işârî tasavvufî yorumlarla batınliğe kayan tasavvufî yorumları ayırmak amacıyla "işârî sûfi yorum" ve "nazarî sûfi yorum" arasında farklılık görmüşler ve bu ikisini birbirinden ayırmışlardır. Buna göre "işârî yorum" ve "nazarî yorum" şu şekilde tanımlanmaktadır:

a) İş'ârî Sûfî Yorum: Bu yorum yalnız seyrü sülûk erbâbına açılan ve zâhir mana ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli manalara ve işâretlere göre dini metinleri yorumlamayı ifade eder.

b) Nazarî Sûfî Yorum: Âyet ya da hadisleri bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek biçimde yorumlamaktır. Nazarî sûfî yorum, dini metinlerin anlamını asıl mecrâsından saptırarak te'vile dayanmaktadır.[106]

Sûfiler ilimlerini işâretlere dayandırdıkları için, ibâre ehlinin bu konuda söz sahibi olamayacaklarını ifade ederek, her ilmin kendisine mahsus yönlerinin bulunduğunu ve tasavvufun

---

[104] Fussilet, 41/53.
[105] Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19, Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/9.
[106] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II/338; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19, Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/9.

da bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), hadisçi, fıkıhçı ve kelâmcı gibi zâhir ulemâ'nın ilimleri konusunda sûfilerin herhangi bir müdahalede bulunamamaları gibi, zâhir ulemânın da "işâretler"e dayalı tasavvuf ilmine müdahalede bulunma hakkının olmadığını çünkü sûfilerin vecd, esrârî ilâhî ve kalp ile ilgili konularda daha yetkin olduklarını, onların işâret ve manâlarla hükümler çıkardıklarını belirtir.[107] Ancak bu durum işârî yorumların kabul edilmesi için yeterli bir sebep teşkil etmemektedir.

Son olarak işâri yorumlar arasındaki farklılıkları, işârî yorumların kabul edilme şartlarını ve işârî yorumlar ile ilgili diğer bazı meseleleri daha detaylı ve hadis yorumlarından örnekler vererek tezimizin son bölümünde ele alacağızımızı belirtelim.

D) Hikemî (Hikmet) Yorum:

Tasavvuf geleneğinde hikmet kavramı dinî metinlerin yorumu anlamında "işâret" ve "bâtın" kavramlarıyla ilişkilidir. Sûfiler işârî ve bâtınî yorumlarını hikmet olarak değerlendirmektedirler. Ancak her işârî ve bâtınî yorumun bir hikmet ihtivâ etmediğini, hikmet yorumunun, ibârelerdeki gizli işâretlerden ve zâhirden yola çıkan zâhire bağlı bir kıyas ve temsil anlamındaki bâtından daha farklı bir yorum olduğunu belirtmek gerekir. Hikmet, en genel anlamda sözün söylenme maksadını ve sebebini tespit etmektir. Sûfiler pek çok hadisin tasavvufî yorumunu sözün söylenme maksadını yani hikmetini tespit etmeye çalışırken gündeme getirmektedirler. Bu yüzden biz hikmet yorumculuğunun işârî ve bâtınî yorumlardan farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Öncelikle Tasavvuf geleneğinde oldukça önemli bir kavram olan hikmet kavramı üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Hikmet kelimesi yargıda bulunmak anlamındaki "hükm" masdarından bir isimdir. Çoğulu hikem'dir. "Hükm", lehte veya aleyhte olarak adaletle yargıda bulunmak, ıslah için engel olmak, kötü şeyden men etmek, zulme engel olmak anlamlarına gelir.[108] Kelimedeki bu manalar sebebiyle atın gemine de 'hakeme' denilmiştir ki, at bu gem sayesinde sahibi tarafından kontrol altında tutulup, yanlış hareketlerden sakınmış olur.[109] Ayrıca kelimenin "engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam kılmak" manalarına gelen "ihkâm" masdarıyla da anlam ilişkisi kurulmaktadır.[110] Cevherî (393/1002), hikmetin ihkâmla ilişkisi sebebiyle hakîm kelimesine hem işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan hem de "âlim ve ilmi hüküm sahibi" manalarını vermektedir.[111] William Edward Lane, *Arabic Lexicon* adlı eserinde "hikmet" kelimesinin ilk anlamını "câhilâne davranışlardan alıkoyan şey" olarak belirlemiş, hikmetin bilgi ve hükümle alâkasının yanı sıra davranışla ilgisine de dikkat çekmiştir.[112]

---

[107] Tûsî, *el-Luma'*, s.26-27.
[108] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII/140,
[109] İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1998, II/73.
[110] Kutluer, İlhan, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, XVII/503.
[111] Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Eseru'l- Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, y.y., t.y., I/141.
[112] Lane, William Edward, *Meddu'l-Kâmûs -Arabic English Lexicon-*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1997, II/617.

Hikmet sevgisi anlamında gelen Felsefe (philosophia) ile ilk çağlara kadar uzanan hikmet kavramı[113], İslâmî ilimlerin pek çoğuna konu olmuştur. Hükümlerin konuluş amacı (makâsid-i şâri) ve maslahat anlamında fıkıh ilmine[114], nübüvvet ve sünnet anlamlarıyla hadis ilmine, Allah'ın ilmi ve fiilleri bakımından 'nazarî hikmet' ve 'amelî hikmet' ve "salah-aslah" meseleleriyle Kelâm ilmine[115], Kur'ân'ın tefsiri ve Kur'ânı kavrayış anlamında ise, Tefsir ilmine konu olan bir kavramdır. Hikmet, Tasavvuf geleneğine pek çok yönden ve pek çok anlamda nüfûz eden bir kavramdır. Hikmet kavramının tasavvufla ilişkisi daha ilk etapta "tasavvuf" ismiyle gündeme gelir. Her ne kadar genel ve hâkim olan görüşe uygun olmasa da Tasavvuf kelimesinin yunanca "sofia" kelimesinden türetildiğini iddia edenler, tasavvufun hikmetle ilişkisini ortaya koymak isterler.[116]

Tasavvuf geleneğinde hikmet kavramına yüklenen anlamlar, bu kavramın sözlük ve Kur'ân-ı Kerim'deki anlamlarıyla ilişkilidir. Kavramın, Kur'an'daki anlamlarından *"nübüvvet anlamı",* tasavvufta geleneğinde velâyetle ilişkilendirilir. *"Kur'ân'ı anlama ve kavrama (fehm ve fikh)"* anlamı Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki bâtınî manaları kavramak şeklinde düşünülmüştür. Hikmetin sözlük anlamlarından *"alıkoymak ve engellemek"* anlamı ise zühd, yani ârifin nefsini dünyadan alıkoyması ve nefsinin arzularını engellemesi şeklinde anlaşılmıştır. "Sözde ve fiilde isâbet" anlamı ise, hikmeti elde eden sûfinin söz ve fiillerindeki hikmetle ilişkilendirilmiş, 'bilgi' anlamında hikmet ise bâtınî, ledünnî bilgiye dönüşmüş ve hikmet kavramı tüm bu alanlarda kullanılan bir kavram olmuştur. Tasavvuf geleneğinde hikmet, nesnelerin mâhiyet ve hakikatini bilmek; varlığın sebebini açıklamaya çalışmak; insanın kendini tanımaya çalışması; insanın kendi gücü ölçüsünde Allah'a benzemek, insanüstü bir kişilik (insan-ı kamil) kazanmak anlamına varıncaya kadar çok geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Sûfiler hikmet kavramıyla oldukça yakından ilgilenmiş ve hikmete diğer ilmî disiplinlerden farklı bir bakış açısı ortaya koymuşlardır. İlk sûfilerden Ebû Bekir Verrâk'ın (280/893) *"Risâle fi'l-hikme ve't-Tasavvuf"* ve Zünnûn el-Mısrî'ye (245/859) nisbet edilen *"Risâle fi'l-Hikme"* adlı eserlerin telif edilmiş olması pratikte hikmete önem veren sûfilerin, teori olarak eser vermek suretiyle de hikmete önem verdiklerini ortaya koymaktadır. Tasavvufun sonraki dönemlerinde de hikmet ismi pek çok tasavvuf klasiğine isim olmuştur. İbn Atâullah el-İskenderî'nin (709/1309), *el-Hikemu'l-Atâiyye* adlı eseri 300 kadar hikmetli sözü ihtiva eder. Şehâbeddin es-Suhreverdî el-Maktûl (563/1167), *Hikmetu'l-İşrâk* adlı eseriyle kendisine has bir tasavvuf felsefesinin öncülüğünü yapmıştır. Ahmet Yesevî'nin (562/1166) hikemî şiirlerini ihtivâ eden eseri de *Divân-ı Hikmet* adlıyla anılır. Ahmet er-Rifâî'nin (578/1182), *el-Hikemu'r-Rifâiyye* adlı risâlesi de onun bazı hikmetli sözlerini ihtivâ eder.[117] Tasavvuf tarihinde hikmeti konu alan en ünlü eser ise İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) *Fusûsu'l-Hikem*'i tamamıyla teorik bir mahiyettedir.

[113] Kutluer, İlhan, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, XVII/503-511.
[114] Koca, Ferhat, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, XVII/514-518.
[115] Özervarlı, M. Sait, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, XVII/511-514.
[116] Yetkin, Saffet Kemâlüddin, "Tasavvuf ve Istılahları", *A.Ü.İ.F.D.*, sayı:4, Ankara, 1952, s.1-2.
[117] Kara, Mustafa, "Hikmet mad.", *T.D.V.İ.A.*, XVII/519.

İbnu'l-Arabî, bu eseriyle Kur'ân'da adı geçen peygamberlerin hangi hikmetlerle gönderildiğini onların isimlerindeki hikmetleri ele alır.[118]

Tasavvufta hikmet, ilahî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi anlamında kullanılır. Nitekim ilk sûfilerden Hakîm et-Tirmizî (285/898) hikmeti, kalbin ilâhî sırlara vakıf olması, Ebu Osman el-Mağribî (373/983) ise "hak olanı söylemek" şeklinde tarif etmişlerdir.[119] Sûfiler hikmeti hem amelî hem de epistemolojik bir bağlamda kullanılmaktadırlar. Hikmet bir yandan takvâ, zühd, verâ, ahlâk ve ibâdetlerle diğer yandan ilhâm, keşf, ma'rifet, sır ve hakikatlerle ilgili bir kavramdır. Hikmetin tasavvuftaki epistemolojik yönü kalbe ilka edilen genel anlamda her çeşit bilgiyle aynı zamanda dini metinlerin yorumlarıyla ilgilidir.

Tasavvufta hikmet çoğunlukla keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgiyi ifade etmekle birlikte, birbirinden farklı pek çok bağlamda kullanılmaktadır. Bir sûfînin birbirinden farklı hikmet tanımları ve hikmete dair görüşleri yer alabilmektedir. Bu durumu hikmetin ilgili olduğu geniş alanlarla açıklamak mümkündür. Bununla birlikte sûfilerin hikmeti, zühdde, amelde, ma'rifette, sünnette[120], hadiste[121], Kur'ân-ı Kerim'de, bâtınî bilgide, velâyette ve son olarak Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin bâtınî manalarında aradığını söylemek mümkündür. Tasavvufta tüm bu alanlarda hikmet, bir yandan pratik/amelî diğer yandan epistemolojik bağlamda kullanılan merkezî bir kavramdır.

Hikmet kavramına oldukça mesai harcayan hikmeti tasavvufî bir üslupta ele alan ve bir açıklamaya göre bu yüzden "Hakîm" olarak adlandırılan[122] Hakîm et-Tirmizî'nin (320/932), hikmetle ilgili değerlendirmeleri oldukça önemlidir. *Kitâbu'l-Hikmeti min İlmi'l-Bâtı*n isimli bir eser kaleme alması hikmete verdiği önemi ve hikmeti bâtınî ilim olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Hakîm et-Tirmizî, hikmeti, "hikmet" ve *"hikmetu'l-ulyâ (Hikmeti hikmet)*" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Hakîm'e göre hikmet, Kur'ân'ın bâtınını ifade etmektedir. Nitekim *"...Allah'ın Kitabını ve hikmetini öğretir."*[123] âyetinde yer alan "Kitap"tan maksat Kur'ân'ın zâhiri, "hikmet" ise onun bâtınıdır. İşte bu, hikmet-i hikmet ya da hikmet-i ulyâ denilen şeydir. Bu durumda Kur'ân'ın zâhiri hikmete, bâtını ise hikmet-i hikmete tekabül etmektedir. Hakîm et-Tirmizî'nin hikmet anlayışının hadisler ve hadis yorumlarıyla da sıkı bir ilişkisi vardır. Hakîm'in hikmet anlayışını göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmak

---

[118] İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. M. Nuri Gencosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003.
[119] Kara, Mustafa, "A.g.m.", s.518-519.
[120] Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ye (273/886) göre ise *"Hikmet, bütün ilimlerin toplamıdır ve bunların aslı da sünnettir."* Sulemî, Ebû Abdurahman Muhammed b. el-Huseyn, *Hakâiku't-Tefsîr,* (thk. İskah Yazıcı), Samsun, 1997, s.20.
[121] Ebû Talib el-Mekkî (386/996) Hz. Peygamber'in sözleri yani hadislerini hikmet olarak tanımlar:*"Hikmet, Kur'ân'ı açıklayan (şerh), beyân eden mücmelini tafsîl eden hadislerdir"* Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiye el-Hârisî, *İlmu'l-Kulûb*, (thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Kâhire, t.y., s.21.
[122] Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s.52.
[123] Âl-i İmrân, 3/164.

gerekirse hadisler hikmet, hadislerin bâtını ve bâtınî yorumları, maksatları hikmet-i hikmet ya da hikmet-i ulyâya tekâbül etmektedir.

Hakim et-Tirmizî, *"hikmet-i ulyâ"* veya *"hikmet-i hikmet"* adını verdiği hikmet türlerinin peygamberlere ve velilere has bir ilim olduğunu ifade etmiştir.[124] Bu anlamda hikmet, keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgidir. Hikmetin de hikmeti olan bir anlamda özün özü durumunda bulunan hikmet-i ulyâ herkesin hatta her velînin elde edebileceği bir şey değildir. Hakîm'e göre bu en üst mertebede yer alan hikmete yalnızca seyr-ü sülûkun son aşamasına ulaşan ehl-i kurbet sahip olabilir.[125] Hikmet kavramı Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet teorisi ve muhaddes/hadîs düşüncesiyle ilgili bir kavramdır. Hikmete sahip olan aynı zamanda "muhaddes", kendisine ilhâm verilen velîyi ifade etmektedir. Muhaddes ise bâtınî bilgileri ilhâm alan kişidir. [126]

Tasavvuf geleneğinde Hz. Peygamber insanlar içerisinde en büyük hikmet sâhibi olarak görülürken onun hadisleri ve bu hadislerin bâtınî yorumları da "hikmet" olarak görülür. Hikmet kavramının tasavvufta kullanıldığı bağlamlardan birisi, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin ve hadislerin bir takım hikmetlerinin, velîlerin kalplerine ilkâ edilmesiyle ilgilidir. Bu anlamda hikmet, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin ve hadislerin bâtınî manalarını ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır. Ancak tasavvufta hikmet, hadislerin bâtınî anlamlarının yanı sıra Hz. Peygamber'in sözlerindeki maksatlarına dair tasavvufî yorumlar için de kullanılmaktadır. Hikmet, hadisin bâtınî anlamından bir derece daha farklıdır. Yorum anlamında hikmet, hadisteki hüküm ya da hadisin hükmüne götüren açıklamalar (tefsîr) değil, hadisin zâhirinden doğrudan anlaşılmayan ancak derin düşünce ve tefekkürle hadislerin irâd sebepleri, hadislerde yer alan hükümlerin bazen de cümlelerin ve kelimelerin hangi maksatlarla söylendiğini tespit etmektir. Hadislere neden? ve niçin? soruları soruluyor ve hadisten bu soruların cevapları aranıyorsa bunun bir hikmet tespiti ve hadislerin hikmet yönünden yorumu olduğunu söylemek mümkündür. Halbuki her bâtınî ya da işârî yorum yorum neden ve niçin sorularının cevabını vermez. Sadreddin Konevî'nin (673/1274) tabiriyle hikmet, Hz. Peygamber'in sözü söyleme maksadını ortaya koymaktır.[127]

Kendisinden sonraki sûfilere pek çok konuda öncülük eden Hakîm et-Tirmizî (320/932), hadislerdeki hikmetlere dair yorumların da öncüsü olmuştur. Hakîm et-Tirmizî, tasavvufî hadis şerhçiliğinde ilk sırayı alan *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde hadis yorumlarında 'hikmet' kavramını ve bu kavramın yanı sıra aynı anlamda "sır" ve "sebep" gibi kavramları kullanmakta, hadislerdeki gerek cümlelerin gerek kelimelerin, emirlerin ve nehiylerin hikmetlerini, hadislerin niçin irâd edildiğini bu kavramlarla yorumlamaktadır.[128] Bazen de hikmet kavramına yer

---

[124] Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, (thk. Osman İsmail Yahya), Beyrut, 1965, s.362; [*Hatmu'l-Evliyâ, Veliliğin Sonu Velâyet-Nübüvvet Tartışması,* (çev. Salih Çift), İnsan Yay., İstanbul, 2006.]

[125] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.348.

[126] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.,* A.y.

[127] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.3.

[128] Hakîm et-Tirmizî'nin hadis yorumculuğu hakkında bir çalışma Yavuz Kötaş'a aittir. Bkz., Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sufilerinin Hadisleri Anlama Çabaları: Hakim Tirmizî'nin Yaklaşımı*, Karadeniz Basın-Yayım, Rize, 2004.

vermeksizin *"Kadın niçin parlak, cilalı kılıca benzetilmiştir?"*[129] *ve "Hikmetin başı niçin Allah korkusudur?"*[130] şeklinde hadislere sorular yönelterek hikmete dayalı yorumlarda bulunmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî'nin hadislerdeki hikmetlere dair en önemli ve müstakil eseri *Kitâbu'l-Menhiyyât*'tır.[131] Hakîm, bu eserinde sekiz yüzden fazla hadise yer vermiş, konu başında senetsiz olarak zikrettiği 170 hadisin illet ve hikmetlerini tespit etmeye çalışmıştır. Hakîm et-Tirmizî'den önce de hadislerdeki emirlerin ya da nehiylerin hikmetlerini araştıranlar olmuştur. Ancak Hakîm'in müstakil eserlerle hadislerdeki hikmetlere yoğunlaşan ilk âlim olduğunu söylemek mümkündür.[132] İsmiyle bir fıkıh eseri izlenimini vermekle birlikte *Kitâbu'l-Menhiyyât*, hadis, hikmet ve fıkhı cemeden bir eserdir. Hakîm et-Tirmizî'nin bu eseri hadisler ve hadis ilmi hakkındaki anlayışının bir tezahürüdür. Çünkü ona göre hadislerdeki asıl maksat batınî manalardır. Hadislerdeki nehiylerin hikmetlerinin ele alınması da bir nevî zahirin ötesindeki derin manaları araştırmaya yöneliktir.

Hakîm et-Tirmizî, hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini ele aldığı *Kitâbu'l-Menhiyyât*'ta hadisleri çoğunlukla "sebep" ve "illet" kelimesini kullanarak yorumlar. Onun bu eserde pek çok yerde kullandığı "sebep" ve "İllet" kelimeleri hadisteki nehyin hikmeti anlamındadır. Ancak Hakîm'in hikmet yorumlarını teknik anlamda bu kavramlarla yürütmediğini bazen hiçbir kavrama yer vermeden hikmet yorumunda bulunduğunu belirtmek gerekir. Hakim et-Tirmizî, nehiylerin hükümlerinden ziyade Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu şeyi niçin yasakladığı üzerinde durur ki bu tam anlamıyla bir yorum ve hikmet tespiti demektir. Hakîm, bu eserinde tasavvufî izahlarına ise nehyin sebebini yani hikmetini açıklarken yer verir.

Hakîm'in hadislerdeki nehiylerin hikmetlerine dair bu eseri her ne kadar işârî, bâtınî yorumlara ya da tasavvufî görüşleri delillendirmeye dayalı bir eser olmasa da müellifin, tasavvuf, ma'rifet ve bâtın anlayışının bu eserde kendisini hissettirmediği söylenemez. Hakîm et-Tirmizî, hadislerde nehyedilen her şeyin bir hikmete mebnî olduğu anlayışını savunarak hadislerdeki nehiylerin pek çoğunun insan nefsi ve kalbi üzerindeki etkilerine, şeytanın nehyedilen şeylerdeki etkisine sıklıkla değinmiştir. Nitekim sûfiler hikmetin hem bedenî hem de kalbî eylem boyutu üzerinde dururlar.

Sûfiler hikmetin sözlük anlamlarından "zaptetmek", "menetmek" ve "alıkoymak" anlamlarından istifade ederek bunu nefse uyarlamakta ve nefsin şehvetlerinden alıkonulmasını

---

[129] Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl fi Ahâdîsi'r-Resûl*, III/21.
[130] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, III/84.
[131] Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Menhiyyât*, (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Kahire, t.y.
[132] Köktaş Yavuz, *Kitâbu'l-Menhiyyât -Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair-*, İnsan Yay., 2008, s.9.

hikmet olarak görmektedirler.[133] Bu yönüyle eserin bir bâtın yöne sahip olduğu ve ma'rifetu'n-nefsle ilişkisi göz ardı edilmemelidir. Pek çok sûfi hikmet ilmini, ma'rifetu'n-nefs bağlamında değerlendirir. Nitekim Ebûbekir Kelâbâzî (380/990), tüm ilimleri ma'rifete götürecek bir şekilde ele alarak hikmet ilmini ma'rifet ilminin bir öncüsü olarak görür. Hikmet ilmi, nefsini âfetlerini, nefsin nasıl eğitileceğini, huylarının ne şekilde düzeltileceğini, şeytanın tuzaklarının neler olduğunu, dünya fitnesinin ve bundan korunmanın yolunu bildiren ilimdir. Bu ilimle elde edilen bilgilerden sonra kişi nefis terbiyesini gerçekleştirdiği ve kalbine gelen sesleri denetleme imkanına sahip olduğu için ma'rifet, mükâşefe ve işâret ilimlerine ulaşabilecektir.[134] Hakîm et-Tirmizî'nin hadislerdeki nehiylere yönelik tespitlerinin de bu çerçevede düşünülmesi gerekir.

Bunun yanı sıra sûfilerin ma'rifete ulaşma konusundaki görüşlerini göz önünde bulunduracak olursak, sünnete ittibâ pek çok sûfide olduğu gibi Hakîm et-Tirmizî'de de ma'rifete ulaşmanın ön koşuludur. Bu yüzden müellifin hadislerdeki nehiylerin hikmetlerine yönelmesi aslında bu gayeyi gerçekleştirebilmeye yöneliktir. Her ne kadar eserde bazı fıkhî hükümlere yer verilmiş ve bu yüzden bu eserde müellifin fıkıhçı kimliğinin ağır bastığı ifade edilmiş olsa da[135] eserin Hakîm et-Tirmizî'nin tasavvuf anlayışındaki yerini tespit etme bakımından zikrettiğimiz hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim müellif de oldukça kısa mukaddimesinde bu husus üzerinde durmaktadır. Hakîm et-Tirmizî'ye göre hadislerdeki her nehiy aynı hükmü ihtivâ etmez. Hadislerdeki nehiyler iki grupta mütalaa edilmelidir. Bunlardan birincisi te'dib ifade eden nehiyler, ikincisi ise tahrîm ifade eden nehiylerdir. Hakîm, te'dib ifade eden nehiylerden uzak durulmasını tavsiye etmekte ve bu nehiylere uymayanların derecelerinin düşeceğini, nehiyleri dikkate alan kimselerin Allah'a yaklaşmış olacağını ifade etmektedir. Tahrîme dair nehiylere uymayan kimseler ise tehlike içerisindedir. [136]

Kırk hadis müelliflerinden Sadreddin Konevî (673/1274) de *Şerhu Hadis-i Erbaîn* adlı eserinde hikmet yorumlarının üstünlüğüne atıfta bulunur. Konevî, hadislerden zâhiri hükümler çıkarmaktan ziyade hadislerdeki hikmet ve sır boyutu üzerinde durmaktadır. Konevî, "sır" kelimesini hem işârî yorumlar hem de hadislerdeki hikmetler için kullanmaktadır. Örneğin yaşlı zânînin azaba maruz kalacağını belirten hadisi[137] *"Yaşlı zânînin azaba mazur kalmasının sırrı şudur"* ifadesini kullanarak yorumlar ve bu yorumunda hadisin hikmetini yani sözün söylenme

---

[133] Kelâbâzî, "Hikmetin başı Allah korkusudur" hadisini açıklarken hikmetin işleri sağlam ve kusursuz yapmak "ihkâmu'l-umûr" anlamına geldiğini söyler ve hikmeti davranış boyutunda davranışlara herhangi bir âfet karıştırmamak anlamında ele alır. Kelâbâzî, hikmetin sözlük anlamlarından birisi olan "zaptetmek", "menemek" ve "alıkoymak" anlamlarından istifade ederek bunu nefse uyarlar ve nefsin şehvetlerinden alıkonulmasının 'hikmet' olduğunu söyler: *"Hikmet, nefsi şehvetlerden alıkoymaktır. Zaptetmek için hayvanın ağzında bulunan demir parçasına 'muhkeme' denir. Çünkü hayvan onunla durdurulur ve zaptedilir. (İşte bunun gibi) nefse sahip olma, onu istilâ etme ve onu zaptetme gücü de hikmet olarak adlandırılır. Günahlara dalma ve şehvetleri yayma gibi şüpheli işlerde ve müşkil durumlarda hikmete uygunluk gösterilir. Allah'a muhalefet etmek ise nefsi alıkoyan en güçlü sebeplerdir. Şehvetlerden hikmetle kaçınılır ve işlerin doğruluğu üzerinde durmak hikmetle olur. İşte bu yüzden Allah'a muhalefetin olmaması hikmetin başıdır."* Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.413.

[134] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.131.

[135] Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sûfilerin Hadisleri Anlama Çabaları -Hakîm Tirmizî'in Yaklaşımı-,* s.185.

[136] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.23-24.

[137] Muslim, 1. *İmân,* 172, (h. no: 107), I/102-103.

maksadını şöyle açıklar: *"Yaşlının hem şehveti hem de gücü tükenmiştir. Eğer yaşlı zina ederse bunun yegâne sebebi, yaratılışındaki bozukluktur."*[138]

Konevî'nin Kırk hadis şerhi tasavvufî hadis yorumculuğu bakımından oldukça önemli bir eserdir. Konevî, zâhir ulemâsı gibi bir eser telif etmek istemediğini, onların derledikleri eserlerin hadislerin gramer tahlilleri ve zâhiri ifadelerden anlaşılan hususlarla sınırlı olduğundan yakınarak bu eseri kaleme aldığını belirtir. O, kendisinden önceki müelliflerin, İbn Ved'an'ın (494/1101)[139] eseri gibi ya nasihatleri, ya hükümleri ya da uzun ve kısa hadisleri derlemeyi amaç edindiklerini belirtir.[140] Konevî'ye göre Hz. Peygamber'in işâretleri ilimlerin özünü içermektedir. Allah'ın bu ilimlere muttali kılmadığı kimseler Hz. Peygamber'in vârisleri ve onun şeriatını bilen âlimler olamazlar. Konevî, hadislerdeki hükümlerin içeriğini, niçin vazedildiğini bilmeden sadece hükümlere yönelenleri, şeriatın bazı hükümlerinin nakili ve ezbercileri olarak görür.[141]

Oysa ki Konevî'ye göre hadis derlemelerindeki asıl amaç Hz. Peygamber'in sözlerindeki hikmetleri ve sırları açıklamak (beyân), yorumlamak olmalıdır. Konevî, sadece hadislerdeki hükümlere dayalı açıklamaları tenkit ederek hikmete dair yorumların üstünlüğüne şu şekilde atıfta bulunur: *"Arapça ile asgari ölçüde aşinalığı ve selîm bir fıtratı olan kimseler bilirler ki bütün bu açıklamalarda pek fazla bir kıymet ve fayda yoktur. Oysa ki, asıl mesele Hz. Peygamber'in maksatlarını bilmek, onun sözlerinin içermiş olduğu hikmet ve sırları açıklamaktır. Bu açıklamayı (beyân) Şeriatın asılları olan Kitap ve Sünnet de teyit eder ve doğruluğuna nurlanmış akıllar ve doğru dürüst fıtratlar şahitlik eder."*[142]

Hakîm et-Tirmizî'den sonra tasavvufî hadis şerhlerinde hikmet ve illet tespitlerine rastlamak mümkünse de, hadislerdeki hikmetlere dair müstakil olması bakımından en ciddi teşebbüs, Şah Veliyullah ed-Dihlevî (1176/1762) tarafından yapılmıştır. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa* adlı eseriyle Hakîm et-Tirmizî gibi hadislerdeki illet ve hikmetlere dikkat çekmiştir. Dihlevî, hadis ilimlerinin en üstünü olarak bahsettiği hikmet-i teşrî ilmi hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: *"Bence bütün hadis ilimleri içerisinde en zoru, kök itibariyle en derinde olanı, şerefçe en yükseği gördüğüm kadarıyla şerî ilimlerin en başta geleni mertebece en üstte olanı, miktarca en büyüğü hikmet-i teşrî ilmidir. Bu ilim şerî hükümlerin hikmetlerinden onların gerekçelerinden, amellere has özelliklerden ve hükümlerin içerdiği sırlardan bahseder."*[143]

Dihlevî'ye göre hadislerin esrârına vakıf olma, şer'î ilimlerin tamamında söz sahibi olan, ilâhî ma'rifet dallarının bütününde eşsiz bulunan kimseler için mümkündür. Bu da ancak Allah'ın göğsünü ledün ilmine açtığı, kalbini vehbî sırlarla doldurduğu kimselere nasip olur. Dihlevî, keşfî

---

[138] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, 37-38.
[139] Ebû Mansur Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed b. Salih b. Süleyman b. Vedan el-Mevsılî, 408'de doğmuş ve 494 yılında Mevsıl'de vefat etmiştir. Bu zat bir Erbaîn derlemiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, 1985, XIX/164-167.
[140] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, 37-38.
[141] Konevî, *A.g.e.*, s.69.
[142] Konevî, *A.g.e.*, s.3.
[143] Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 2002, I/4.

ve vehbî yöne vurgu yapmakla birlikte hadislerin sırlarına vakıf olabilmek için hadislerden esasların nasıl çıkarılacağı, ferî meselelerin esaslar üzerine nasıl bina edileceği, kaidelerin nasıl konulacağı, akli ve naklî delillerin nasıl getirileceği gibi hususların bilinmesini de gerekli görmektedir.[144]

Tasavvuf geleneğinde hikmetler konusunda farklı yaklaşımlarıyla, hikmet yorumlarıyla dikkat çeken en önemli isimlerinden birisi Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240)'dir. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta özellikle temizlik, namaz, zekat, oruç ve hac ibadetlerini ele aldığı bölümlerde bu ibadetlerle ilgili hadislerin hikmetlerine dair yorumlarda bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta ibâdetlerin önce zâhiri hükümlerine özetle yer vermekte daha sonra bâtınî hükümleri uzun uzun ele almaktadır. Örneğin visâl orucu hakkında *"Visal orucunun hikmeti, Hakkın 'Oruç bana aittir' demiş olmasında saklıdır."* diyen İbnu'l-Arabî, visâl orucunun hikmetini bâtınî yorumlarla Hakk'ın tenzih edilmesi konusundaki görüşleri istikâmetinde yorumlar.[145]

İbnu'l-Arabî'nin hikmet kavramına atıfta bulunarak yorumladığı hadisler ile "i'tibâr" ve "bâtın" kavramlarını kullanarak yorumladığı hadisler arasında belirgin bir farklılığın olduğu söylenemez. Bunun en önemli sebebî İbnu'l-Arabî'nin bâtınî ve i'tibâra dayalı yorumlarını hikmet olarak telakkî etmesidir. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin *"bu meselenin bâtınî hükmü" ve "bu meselede işâret edilen hikmet"* ya da "bu meseledeki i'tibâr" ifadelerine dayanarak yaptığı yorumlar arasında bir farklılık yoktur. İbnu'l-Arabî, *"Bu konudaki ilâhî hikmet şudur"*[146] *"buradaki görülür hikmet şudur"*[147]*, "Medîne'nin yasak bölge yapılmasının hikmetine gelirsek…"*[148] şeklinde hadis yorumlarında "hikmet" kavramına yer vererek hadisleri yorumlarken sözün söylenme maksadına yönelik tespitlerde bulunur. Örneğin *"Mekke'de Silah taşımak hiç kimseye helal değildir"*[149] hadisinin yorumunda İbnu'l-Arabî, hadisteki nehyin hikmetini şöyle açıklamaktadır: *"Silah korkan kişinin ya da bir korkuyla karşılaşacağını düşünen veya tehdit altındaki kimsenin ya da iffetine yönelik bir saldırıya karşı kendini korumak isteyen insanın aracıdır. Allah ise, bu bölgeyi güvenli harem bölgesi yapmıştır. Öyleyse burada silah taşımanın bir anlamı yoktur."*[150] İbnu'l-Arabî'nin nazarî tasavvufî görüşlere yer vermediği bu tür hikmet tespitleri Hakîm et-Tirmizî'nin zâhirle bağlantısı olan hikmet yorumlarıyla örtüşmektedir. Ancak İbnu'l-Arabî'nin hikemî yorumlarıyla Hakîm et-Tirmizî'nin özellikle *Nevâdiru'l-Usûl* ve *Kitâbu'l-Menhiyyât*'taki hikmet yorumları arasındaki belirgin bir farklılığa da işaret etmek gerekir. Her iki sûfide de "bâtın" hikmet olarak görülmekle birlikte İbnu'l-Arabî'de "bâtın" nazarî ve felsefî bir boyuta sahiptir. İbnu'l-Arabî'nin hadisleri hikmet-i teşrî açısından yorumlaması onun irfânî nazariyeleri ve metafizik anlayışla

[144] Dihlevî, *A.g.e.*, I/5.
[145] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* (Thk.), IX/323-324.
[146] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/168.
[147] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VI/377.
[148] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.,* (Thk.), XI/222.
[149] Muslim, 15. *Kitâbu'l-Hacc*, 449, (h. no:1356), I/989.
[150] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XI/219.

bağlantılıdır. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde metafizik, değişmeyen asıl ve ölümsüz hikmet olarak görülmektedir.[151]

İbnu'l-Arabî'nin hikmet yorumlarının en önemli örneklerini hikmetlerin özü anlamına gelen *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde görmekteyiz. *Fusûsu'l-Hikem* İbnu'l-Arabî'nin değişik eserlerinde ortaya koymuş olduğu görüşlerin özeti mâhiyetindedir. İbnu'l-Arabî *Fusûs*'ta felsefi-tasavvufunun özünü teşkil eden hakikatleri açıklar. Eserin en temel amaçlarından birisi, her nebî ile (kelime) ilmini kendisinden aldığı asıl arasındaki ilişkiyi açıklamaktır. Bu "asıl", "kelime" veya "hakîkat-i Muhammediye"dir. Binaenaleyh İbnu'l-Arabî, hikmet kavramıyla, her peygamber üzerinde hâkim olan "ilâhî isim" diye isimlendirdiği bu ilim türünü yorumlamaktadır. Hz. Muhammed hariç her nebî özel bir ilahî ismin tesiri altındadır. Hz. Muhammed ise bütün ilâhî isimlerin tesiri altındadır. Bu yüzden Hz. Muhammed'in hikmeti benzeri olmayan ferdiyet hikmeti olmuştur.[152] İbnu'l-Arabî bu görüşlerini sadece *Fusûs*'ta yer verdiği *Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi. Kadın, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı"*[153] hadisinden bu hadiste yer alan "üç" (selâs) ifadesinden dahi çıkarmakta güçlük çekmemektedir. İbnu'l-Arabî'nin tüm bu yorumları hikmet hakkında yaptığı "hikmet-i mütelaffiza bihâ" ve "hikmet-i meskût anhâ" arasında gözettiği farklılıkla izah edilebilir. Hikmet-i mütelaffiza biha, açıkça dile getirilen hikmettir. Bu yönüyle bu tarz hikmeti lafzın zâhirinden anlaşılan bilgi diye ifade etmek mümkündür. İkinci hikmet türü ise söylenenin zımnında bulunan ve ancak ehli tarafından anlaşılabilen hikmet türüdür.[154] İbnu'l-Arabî, hikemî yorumlarında Hakim et-Tirmizî'de olduğu gibi hadislerdeki emirlerin ya da nehiylerin hikmetlerini tespit etmeyi değil, hadisler üzerinden felsefî-nazarî irfânının temel esaslarını yorumlamayı gaye edinir ki İbnu'l-Arabî'ye göre bu hikmetin ta kendisidir.

---

[151] Kılıç, M. Erol, "İbnu'l-Arabî" mad., *T.D.V.İ.A.*, XX/510.

[152] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.323.

[153] Nesâî, 36. *Kitâbu Aşrâtu'n-Nisâ*, 1, (h. no:3937-3939), VII/61-62; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 2, 3, 128, 199 285.

[154] Abdurrezzâk Kâşânî (730/1329), hikmeti, "el-hikmetu'l-mantûk" ve "el-hikmetu'l-mechûl" olmak üzere ikiye ayırır. O'nun bu ayırımı Hakîm et-Tirmizî'nin ayrımını çağrıştırmaktadır. "Dile getirilen hikmet" (el-hikmetu'l-mantûku bihâ), işiten herkesin yararlanabileceği hikmettir…Şerîat ve tarîkat ilmi bu kapsama girer ki Kâşânî bu hikmeti avâmın hikmeti olarak görür. "Hakkında susulan hikmet" ise (el-hikmetu'l-meskûtu anhâ), havâsa ait, avâmın ve aklı kıt olanların idrâkini aşan hakîkat ilimlerinin sırlarını ifade eder. Bu sırları işitenler sırlarını yanlış anladığı ve hakîkatini idrak edemediği için helâk olmuşlardır. Kaşânî, hikmetin bu türünü bir hadisle açıklar. Medineli bir kadının Hz. Peygambere Allah'ın kullarına olan merhametinin mi yoksa kendisin evlatlarına daha merhametinin mi daha fazla olduğunu sorunca, Hz. Peygamber 'elbette Allah' diye cevap vermiş, bunun üzerine kadın şöyle demiştir: *"Ben çocuğumu ateşe atmak istemem, o kadar merhametli iken, nasıl olur da Allah kullarını ateşe atar."* Bunun üzerine hadisi nakleden sahâbenin bildirdiğine göre, Hz. Peygamber ağlamış ve şöyle buyurmuştur: *'Bana da böyle vahyedilmiştir.'* Kâşânî'ye göre avâmdan olan kadın bu işteki hikmeti anlayamamış olmaktadır. Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti ehli'l-İlhâm, (Tasavvuf Sözlüğü),* çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004, s.222-223.

II. TASAVVUF GELENEĞİNDE HADİSLERİN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI İLE İLGİLİ KAVRAMLAR:

Tasavvuf geleneğinde bir anlama ve yorumlama yönteminden bahsedebilmek için öncelikle bu gelenek içerisinde anlama ve yorumlamaya konu olan kavramları ve bu kavramların nasıl bir fonksiyon icrâ ettiğini tespit etmek gerekir. Tasavvuf klasikleri ve tasavvufî şerhler incelendiğinde sûfilerin dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında bir takım ıstılahlara başvurdukları görülür. Bu ıstılahlar sadece hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına tahsis edilmiş değildir. Sûfiler, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında yer verdikleri kavramları hadisler için de benzer şekilde kullanmışlardır. Biz sûfilerin hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasını hangi kavramlar üzerine binâ ettiklerini ve bu kavramlara dayanarak hadisleri nasıl yorumladıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Hadis edebiyatında hadis yorumlama faaliyetine "şerh" adı verilir. İlk hâdis şarihlerinden birisi olarak kabul edilen Hattâbî (388/998) şerh dışında "tefsir", "izâh", "beyân", "delâlet" ve "keşf" gibi kelimeleri de şerh anlamında kullanır.[155] "Feth, ta'lik, genişletmek, tefsir etmek, açıklamak" anlamlarına gelen[156] "şerh" bir hadis edebiyatı terimi olarak, herhangi bir hadisin veya bir çok hadisi ihtiva eden bir hadis kitabının kavâid-i arabiyye ve usûl-i şer'iyye hasebince bi kadri't-tâka"[157] açıklanması sonucu meydana getirilen eser şeklinde tanımlanmıştır.[158]

İlk asırlarda hadis şerh faaliyeti lügat açısından önemli lafızlar ve müşkil manalar ihtivâ eden hadisleri açıklamak, i'rabını, hükümlerini ve bu hükümler ile ilgili görüşlerini tespit etme düşüncesi üzerine kurulmuştur. Hadis şerh edebiyatı hadislerdeki garip ve nâdir kullanılan kelimelerin sözlük açıklamalarını ihtivâ eden hadis lügatleri (garîbu'l-hadîs) ile hicri üçüncü asırda başlamıştır.[159]

Hadisleri anlama konusundaki ilk çabalardan birisi de fıkhî hükümlerle ilgilidir. Nitekim İmam Şafîî (204/819), fıkhî hükümlere mesned teşkil eden hadislerin cem' ve te'vilini yapmak amacıyla *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserini yazmıştır.[160] İbn Kuteybe'nin (276/889) *Te'vilu Muhtelifu'l-Hadîs*'i yazmasının sebebi ise eserin girişinde belirtildiği üzere bid'at fırkalarının hadise ve hadisçilere saldırması olduğu anlaşılmaktadır.[161] Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması fıkıh ve hadis âlimleri tarafından pek çok çalışmaya konu olmuştur. Ancak bu çalışmaların tümündeki yaklaşım tarzlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

---

[155] Hattâbî, Ebû Süleyman, *Meâlimu's-Sunen*, (thk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed), Beyrut, 1996. I-II, I/2,Hattâbî'nin hadis şerh metodu hakkında Bkz., Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*, U.Ü.S.B.E., Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1990.

[156] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/497.

[157] Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saade ve Misbahu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I-II, II/13.

[158] Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul, 1997, s.154.

[159] Çakan, *A.g.e.*, s.153.

[160] Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu'l-Hadîs*, (thk. Âmir Ahmed Haydar) Muessesetu'l-Kutubi's- Sekâfe, Beyrut, 1985.

[161] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî, *Te'vîlu Muhtelifu'l-Hadîs*, (thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar), el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1989; [*Te'vîlû Muhtelifi'l-Hadîs: Hadis Müdafaası*, (çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu), Kayıhan Yay., İstanbul, 1998.]

1. Hadislerden fıkhî istinbâtlarda bulunmak
2. İki hadis arasında görülen tearuzu gidermek
3. Âyet ve hadis arasında var olan tearuzu gidermek
4. Bir hadiste söz konusu olan müşkili gidermek
5. Bir hadiste söz konusu olan garib kelimeyi izah etmek[162]

Hicri III. Asırda hadis yorumlama faaliyetini ifade eden "tefsir", "şerh", "beyân", "tashih", "vech", "tahrîc" ve "te'vil" gibi pek çok kavram aralarında ciddi bir anlam farkı gözetmeksizin kullanılmıştır.[163] İlk dönemlerde hadisleri şerhetmek için kullanılan mezkûr terimlerin hepsi aslında "açıklama/tefsir" anlamına gelmektedir. Tüm bu terimler hadiste kastedilen manâyı tespit edebilmenin adı olmuştur. Daha çok yorum anlamını çağrıştıran te'vil kavramı da yine aynı anlamda, hadislerin bir başka hadisle veya âyetle tenakuzu durumunda kullanılmıştır.

Hicri üçüncü asırda hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bu çerçevede hadislerdeki ihtilaflar, hadislerin fıkhî hükümleri, hadislerdeki garip kelimeleri açıklamak (tefsir) üzerine yapılan çalışmalarla sürdürülürken gerek bilgi kaynağı gerek yorum yöntemi bakımından âyet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair farklı bir anlayış tasavvuf hareketi ile birlikte ortaya çıkmıştır. Her ne kadar tam bir tarih tespit etmek oldukça zor olsa da literatür bakımından ilk tasavvufi hadis şerhleri hicri üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarına tekabül eder. Hadis şerh faaliyeti hakkında Hattâbî'den önce bazı isimler üzerinde durulmuşsa da mahiyetleri hakkında bilgi sahibi olmadığımızı belirten Bilal Saklan, Tasavvufî tefekkürün ilk temsilcilerinden ve ilk tasavvufi hadis şârihlerinden Hakim et-Tirmizî (320/932) ile birlikte *"Meâni'l-Ahbâr"* adlı eseriyle Kelâbâzî'yi (380/990; 384/994), hem genel anlamda hadis edebiyatının ilk şârihlerinden hem de özel anlamda tasavvufi hadis edebiyatının ilk şârihlerinden sayarak hadis şerhçiliğini Hattâbi'den önceye götürür.[164]

Hadis tarihinde müstakil eserleri ile bilinen ilk hadis şârihinin Hattabî (388/998) olması ve Hakîm et-Tirmizî'nin eserini ondan önce telif etmiş olması Hadis literatürü ve tasavvufî hadis şerhlerinin başlangıcını teşkil etmesi açısından da oldukça önemlidir. Ancak bu eserlerin klasik hadis şerhlerimizdeki gibi teknik anlamda hadisleri şerhetme gayesinde olmadıklarını belirtmek gerekir. Her ne kadar tasavvufî hadis şerhlerinde kelimelerin izahı ve semantik tahlilleri, hadislerdeki müşkil durumların açıklanması, hadislerin âyetlerle, hadislerle, sahabe ve tâbiun sözleriyle yorumlanması gibi yöntemlere başvurulmuş olsa da, tüm bu yöntemlerle asıl gaye hadisleri işârî yönden şerhetmektir. Öte yandan Tasavvufî hadis şerhleri içerdiği konular ve

---

[162] İlk dönem hadis şârihlerinden Tahavî'nin Hadisleri Şerh Metodu Hakkında Bkz., Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık yayınları, İstanbul, 2002.

[163] Tekineş, *A.g.e.*, s.47

[164] Saklan, Bilal, *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meâni'l-Ahbâr*, (Yayımlanmamış Araştırma), Konya, 1991. s.75-76.

seçilen hadisleri itibariyle de zühd, ahlâk, kalp hayatı gibi konuların çerçevesini aşacak ve genel nitelikli hadis şerhleri kategorisinde değerlendirilebilecek eserler değildir.[165]

Tasavvufi hadis yorumları sadece müstakil tasavvufî hadis şerhlerinde ya da tasavvufi kırk hadis şerhlerinde değil, tasavvufi meselelerin ele alındığı tasavvuf klasiklerinde de yer almaktadır. Zâhir ve bâtın kavramlarını hem varlık hem de bilgi anlayışlarının merkezine yerleştiren sûfiler, bunu hadislere de uyarlamış hadisteki anlamın kendisinden ya da tefsirinden ziyade işâreti, bâtın yönü, sebebi ve hikmeti üzerinde durmuşlardır. Tasavvuf geleneğinde hadis âlimlerinin kullanmış oldukları kavramlardan farklı olarak hadis yorumları "işâret", "sır", "hikmet" ve "i'tibâr" gibi kavramlarla yürütülmüş hadisin tasavvufî te'vili için herhangi bir tenakuzun olması da gerekli görülmemiştir. Öte yandan aynı zamanda zâhir ulemâ tarafından da kullanılan "fehm", "fıkh", "istinbât", "te'vil" ve "hikmet" gibi kavramlar tasavvufta ma'rifet, bâtın, keşf-ilham ve tecrübe temelli kavramlar olarak ele alınmıştır.

Muhasibî (243/857), Hakîm et-Tirmizî (285/898), Kelâbâzî (380/990), Ebû Talib el-Mekkî (386/996), Gazzâlî (505/1111), İbnu'l-Arabî (638/1240) ve Sadreddin Konevî (673/1274) gibi müelliflerin tasavvufî hadis şerhleri ve tasavvuf klasikleri incelendiğinde sûfîlerin hadis yorumlarını şu kavramlar üzerinden yürüttükleri görülür: *"işâret", "bâtın", "hikmet", "fehm", "fıkıh", "istinbât", "mîzân", "keşf" "ibret/i'tibâr", ve "te'vil."*

"İşâret", "bâtın" ve "hikmet" kavramlarını bir önceki başlığımızda tasavvufî hadis yorumculuğu için çizmiş olduğumuz kavramsal çerçevede ele aldığımızdan burada sûfîlerin eserlerinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında yer verdikleri diğer kavramlar üzerinde duracağız.

A) Fehm ve Basîret:

"Fehm" kelimesi lügatte 'bir işi veya bir sözü fehmetmek' şeklinde kullanıldığında *"İdrak etmek, öğrenmek, söz ya da iş hakkında söylenilen her şeyi anlamak"* anlamına gelir.[166] Fehm kelimesinin fiil olarak kullanıldığında ise "*Bir şeyin anlamının hakikatine ulaştım. Onu anladım, onun anlamını kavradım*" manasına geldiğini söyleyen Râgıb el-Isfehânî (502/1108), "fehm"i şöyle tanımlar: *"İnsanda bulunan, ve kendisi sayesinde (insanın) algılanan şeylerin anlamlarının hakikatine ulaştığı hey'et, kuvvettir"*[167] İbn Manzûr (711/1311) da fehm kelimesini *"Bir şeyi kalp ile bilmendir"* şeklinde tarif eder ve "fehm"in ifade ettiği anlamayı aklî değil, kalbî bir anlama olarak değerlendirir.[168]

[165] İlk tasavvufî hadis şerhi olarak kabul edilen *Nevâdiru'l-Usûl*'de yer alan konular eserin tasavvufî bir eser görünümünde olduğunu ortaya koymaktadır. Eserde sıkça yer alan, nefs, kalp, ruh, ma'rifet, velî, evliyâ, zâhir, bâtın gibi kavramlar da eserin tasavvufî yönünü ortaya koymaktadır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fi Ahâdîsi'r-Resûl*, I-IV, (thk. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992.
[166] Râgıb el-Isfehânî, *el-Mufredât*, II/206.
[167] Râgıb, *A.g.e.*, A.y.
[168] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII/459

Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde geçen "fehm" kelimesi[169] Enbiyâ suresinde şu şekilde yer almaktadır: *"...Derhal onu Süleyman'a anlattık."*[170] Sûfiler bu âyetten yola çıkarak fehm derecesinin "ilim" ve "hüküm"den üstün olduğunu[171], meselelerin hakikatini anlamanın ilim kuvvetinin yanı sıra fehm nûru sayesinde mümkün olacağını düşünürler.[172] Yukarıdaki âyeti dikkate alan Ebû Talib el-Mekkî'ye (386/996) göre, kelâmın anlaşılması onunla amel etmeye bağlıdır ve Allah'ın buyurmuş olduğu "fehm" amelle gerçekleşir.[173] Ebû Said el-Harrâz (227/890) da, Allah'ın kitabını fehmetmenin ilk derecesinin onunla amel etmek olduğunu söyler. Çünkü O'na göre, amelin içinde hem "ilim", hem "fehm" hem de "istinbât" vardır. Anlamanın ilk derecesi ise sözün kulağa girmesi ve müşahededir. Sözün en güzeline uymanın manâsı ise Kur'ân-ı Kerîm'i dinlerken, onu anlamaya ve hüküm çıkarmaya çalışırken (istinbât) kendisine kalben münkeşif olan sırlara tâbi olmak demektir.[174] Fehmin açılmasıyla (fethu'l-fehm), ârifin anlayış ve temyîz kapıları da açılır. Hükümlerdeki kapalı ve bilinmeyen perdeler açılır ve hükümlerin genişliği keşfedilir. [175] Tasavvuf ıstılahında "fehm" kavramıyla birlikte "fehmu'l-fehm"[176] "fethu'l-fehm", "ehlu'l-fehm", "tefhîm", ve "ifhâm" gibi kavramlar da kullanılmaktadır.[177]

Tasavvuf ıstılahında fehm kavramının amelin yanında kurbiyetle de yakından ilişkisi vardır. Her kişinin fehmi Allah'a olan kurbiyet derecesine göre farklılık arzeder. Serî es-Sakatî (257/870) bu durumu şöyle ifade eder: "*Her kişinin nefsi hakkındaki kavrama (fehm) ölçüsü, kalbin Allah'a kurbiyet ölçüsüne göredir.*"[178] Ebû'l-Alâ Afîfi, "fehm ile "ilim" kavramı arasındaki ilişkiyi ve tasavvuf ıstılahında fehm kavramına yüklenen anlamı şu şekilde özetler: *"Fehm" kelimesi ilmin mukabili olarak bâtınî manâya hamledilir. Ancak ilim, malumu ihâta etmek iken fehm, hakikati ve hakikatin künhünü idrak etmektir. Fehm ilâhî bir mevhibe ve rabbânî bir i'lâm (bildirme)dır. İlim ise kulun kesbine bağlıdır."*[179]

Tasavvufta "fehm" kavramı manevî işlerin idrâk edildiği nûrânî bir meleke olarak görülür. "Fehm", Allah'ın sâdık kimselerin kalplerine koyduğu bir nûrdur. Zandan daha üstün, fakat firâsetin bir alt derecesindedir. Peş peşe gelen havâtır üzerinde yoğunlaşmayı engelleyecek olan

---

[169] Râgıb el-Isfehânî'ye göre âyette belirtilen 'hükmün anlatılması' üç sebepten olabilir. Bu sebepler şunlardır: Ya Yüce Allah Hz. Süleymân'a, bu hükmü idrâk etmesini sağlayacak üstün bir anlama [فَهْمٌ] kuvveti bahşetmiştir, ya bu hükmü onun kalbine ilkâ etmiştir, ona bu hükmü ilhâm etmiştir, ya da ona vahyedip bu hükme yalnızca onun sahip olmasını sağlamıştır. Râgıb, *el-Mufredât,* II/206.

[170] Enbiyâ, 21/79.

[171] Ebû Talib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiye el-Hârisî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd,* (I-II), Dâru Sâdır, y.y., t.y., I/66.

[172] Necmuddin el-Kübrâ'ya (618/1221) göre Hz. Süleyman'ın meselelerin hakikatini anlaması ilim kuvveti ve fehm nûru sayesindedir. Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Ruhi'l-Beyân*, I-X, Beyut, 1985, IX/513.

[173] Ebû Talib el-Mekkî, *A.g.e.*, A.y.

[174] Tûsî, *el-Luma'*, s.114.

[175] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti ehli'l-İlhâm,* s.453-454.

[176] İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Kitâbu't-Tecelliyât*, (thk. Eymen Hamdi), el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 2002. [*Tecellîler Kitabı ve Kitâbu'l-Y*akîn, çev. Abduvehhab Öztürk, Sultan Yay., İstanbul, t.y, s.69.]

[177] Kaşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.432; Kesenzân, Muhammed, *A.g.e.,*, XVII/572-577.

[178] Kesenzân, Muhammed, *Mevsuatu'l-Kesenzân*, XVII/575.

[179] Kesenzân, *A.g.e.*, XVII/575.

da bu "fehm" melekesidir.[180] Abdulaziz ed-Debbâğ (1132/1720), "fehm"i idrâk anlamında "aklın nûru" şeklinde tarif eder.[181]

Hâris el-Muhâsibî (243/857), *er-Riâye*'sinin hemen girişinde "fehm" ve fehm kavramıyla ilgili üç temel kavramı ele alır. Bu kavramlar şunlardır: "istimâ'", "huzûru'l-akl" (huzûru'l-kalb)[182] ve "amel" (el-azmu ale'l-amel). Bu kavramlar tasavvuf geleneğinde sonraki dönemlerde de dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda sûfilerin en temel kavramları olmuştur.

Bir metnin özellikle Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin anlaşılması noktasında sûfilerin ihtiyaç duyduğu ilk kavram "dinlemedir" (istimâ'). Bu yüzden Muhâsibî, *"Muhakkak ki bunda, kalbi olan, yahut şâhid olarak kulak veren kimse için bir öğüt vardır"*[183] âyetine atıfta bulunarak Allah'ın sevdiği ve razı olduğu şekilde dinleyen kimse için dinlediği şeyin kendisine bir öğüt, yani uyarıcı olacağın söyler. Âyette geçen "kalbiyle şâhid" olmak ifadesi, Mücâhid'in (103-104/721-722), belirttiği gibi kişinin kendi nefsiyle konuşup, düşünceye dalmaması ve konuşulan şeyin farkında olması, manâsına gelir.[184] Muhâsibî'ye göre "*Onlar ki, sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah'ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve onlar akl-ı selîm sahipleridir."*[185] ve *"Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki, size rahmet edilsin."*[186] âyetleri her ne kadar namazda veya hutbe okunurken takınılması gereken tavırlar hakkında nâzil olmuşsa da, âyette ifade edilenler her hayırlı sözü dinleyenin takınacağı tavır ve edeptir.[187]

Muhasibî (243/857), anlamak için işitme duyusuna o kadar önem verir ki "dinleme" (istima') onun bilgi teorisi ve eğitim felsefesinde oldukça önemli bir yer tutar. Çünkü onun ön plana aldığı bilgi sahası ile münasebetimizi işitme duyusu sağlar. Muhasibî, *er-Riâye*'sine telif metodu gereği, muhayyel soru sahibine şu tavsiye ile başlar: *'Bu sorularına cevap vermeden önce seni güzelce dinlemeye teşvik etmek istiyorum. Allah'ın hakkına riâyet etme ve onu yerine getirme konusunda vereceğim cevaplara iyice kulak ver! Umulur ki Allah seni yararlanmaya muvaffak kılar."*[188]

Muhâsibî, Allah'ın kitabını, bir hikmeti, bir ilmi veya bir mevizeyi dinleyen kişinin öncelikle dinlediği şeyin dışında herhangi bir şeye kulak vermemesinin gerekliliği üzerinde durur, dikkatlerin dinlenilen şey üzerinde teksif edilmesi gerektiğini belirtir.[189] Şiblî'nin (334/945) "*Kur'ân'dan ancak, kalbi devamlı Allah ile beraber olan ve ondan bir göz yumup açma müddetince gâfil olmayan kimse öğüt alabilir."* şeklindeki ifadesi de fehmin nasıl olması gerektiğini göstermektedir.

---

[180] İbn Enbûce et-Tîşistî, *Mizânu'r-Rahme*, s.137; (Kesenzân, *A.g.e.*, "Fehm" maddesinden naklen)
[181] Debbağ, Abdulaziz b. Mesud b. Ahmed, *Kitâbu'l-İbriz*, (Der. Ahmed İbn Mubârek), (çev. Abdullah Arığ, H. Mehmed Yeniler), Seha Neş., İstanbul, 1997, s.302.
[182] Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, (thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr), Dâru'l-Yakîn, 1999, s.45.
[183] Kâf, 50/37.
[184] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.43.
[185] Zümer, 39/18.
[186] A'raf, 7/204.
[187] Muhâsibî, *A.g.e.*., s.44.
[188] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.42-43.
[189] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.45.

Muhâsibî'nin özelde Kur'an-ı Kerim'i dinleme hakkında söylediklerini Suhreverdî (632/1234) hadisler için de dile getirir. *Avârifu'l-Meârif*'te *"Güzelce Dinleme" (husnu'l-istimâ')"* adıyla bir bölüm tahsis eder ve burada şunları söyler: *"(Sûfîler) Resûlullah'ın sözlerinin de kendi nefsinden kaynaklanan konuşmalar olmayıp, Allah Teâlâ'nın ona vahyi olduğunu, bu sebeple onun da can kulağı ile dinlenip gereğine göre amel edilmesi gerektiğini gördüler. Bu durumda sûfilerin yanında en önemli mesele, bu gerçekleri güzelce dinleyip iyice anlamak olmuştur."*[190]

Muhasibi'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamberi dinleyen mümin cinleri de *"Ona geldiklerinde Susun (dinleyin) dediler"*[191] âyetinde geçtiği üzere (güzelce dinlemekle) nitelendirmektedir. Bu âyette Allah, kullarının "fehm"i elde edebilmeleri için, sözü keserek, Kitabı, huzûr-ı kalble (huzuru'l-akl) dinlemeyi emretmiştir. Söz dinlememek ise tenkit edilmiştir. Bu yüzden huzur-ı kalple Allah kelamını dinlemek için susan kişi övülmüş, Allah, kullarının "fehm"i elde edebilmeleri için bunu kullarına edebin bir gereği olarak emretmiştir.[192] Kul, Allah'ın hoşuna gidecek şekilde güzelce dinlerse (istimâ'), Allah sevdiği şekilde (kuluna) anlamayı (fehm) bahşeder.[193] Muhâsibî, Sufyan b. Uyeyne'nin (198/813) şu sözlerini de bu bağlamda nakleder: *"İlmin başı güzel dinlemedir. Sonra anlama (fehm), sonra hıfzetme, sonra onunla amel etme ve sonra da onu yayma gelir."*[194]

Muhasibî (243/857), Allah'ın mü'min kullarını kendisiyle edeplendirdiği ilk şeyin, 'kulların irâde ve azimlerini fehmettikleri şeylerin önüne geçirmeleri, sonra kalb huzuruyla dinlemeleri, niyetlerini fehmettiklere şeylere yöneltmeleri ve fehmettikleri şeylerle amel etmeleri' olduğunu söyler ve anlamanın ön şartı olan dinlemenin nasıl olması gerektiğini Vehb b. Münebbih'in şu rivayetiyle ortaya koyar: *"Organların sükûneti, gözlerin kapalı olması/konusu dışında çıkarılmaması, can kulağıyla dinlemek ve söyleneni tatbik etmeye azmetmek, dinlemenin âdâblarındandır."*[195] Muhasibi'nin tüm bu ifadelerinden sûfîlerin herhangi bir metni anlamak için şu aşamaları takip ettiklerini söyleyebiliriz:

Dinleme (İstimâ') → Huzûru'l-akl (huzûru'l-kalb) → fehm → amel (uygulama) → Yayma (Neşr)

Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde 'anlama' konusunda yapmış olduğu önemli tespitler tasavvuf geleneğinde bir metnin anlaşılabilmesi için nelere ihtiyaç duyulduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Muhasibî, anlamanın gerçekleşebilmesi için o şeyi sevmiş olmanın onu sevgi ile karşılamanın kalbin ona açık olmasının şart olduğunu belirtir. Anlaşılması

---

[190] Suhreverdî, Şihâbuddin Ömer b. Muhammed Ebû Hafs, *Avârifu'l-Meârif*, (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in 5. cildinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992, s.47 [*Gerçek Tasavv*uf, çev. Dilâver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 1999, s.18.
[191] Ahkâf, 46/29.
[192] Muhâsibî, *er-Riâye*, 40.
[193] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.42.
[194] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.45.
[195] Muhâsibî, *A.g.e.*, A.y.

istenen şeye karşı sevgisiz ve soğuk bir tavırla yönelmek ise anlamanın (fehm) önündeki en büyük engeldir.[196]

Muhâsibî, sevmek için anlamanın, anlamak için de sevmenin şart olduğunu, anlamanın (fehm) söyleyeni ve söyleneni sevmek ölçüsünde gerçekleşebileceğini vurgular ve bunun insanın fıtratından geldiğini Kur'ân'ın anlaşılmasını (fehmu'l-Kur'ân) tasvir ederken söyler. Muhâsibî'ye göre zihnen motive olup dinleme gerçekleşse bile başka her şeyden ilgi kesilmedikçe anlayamayız. Anlamak için ayrıca sözün sahibine saygının yanında söz sahibinin hoşnut olacağı ve olmayacağı şeylere özen göstermek gerekir. Dünyaya dalanlarda, dünya ve dünyalıklara karşı aşırı düşkünlüğü olanlarda bu saygı oluşmaz. [197]

Muhâsibî'nin aynı şeyleri Hz. Peygamber'in hadisleri için de düşündüğünü çıkarmak zor değildir. Ne yazık ki günümüze ulaşmayan *Fehmu'l-Hadîs* adını taşıyan eseri muhtemelen bu anlayışının bir ürünü olarak kaleme alınmıştır. Buna göre hadisleri anlayabilmek (fehm) için öncelikle Hz. Peygamberi sevmiş olmak (muhabbet) şarttır. Bundan sonraki aşama ise onun sözlerini sevmek, tekrar tekrar okumak, hayata tatbik etmek ve nebevî mesajı neşretmek şeklindedir. Tasavvufî hermönötiği diğer geleneklerden farklı kılan bu hususları daha tasavvufun ilk müntesiplerinden Muhasibî'de görmekteyiz.

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988) de, sûfilerin Kur'ân anlayışlarından bahsederken "fehm" kavramına yer verir. Anlamanın gerçekleşebilmesi için öncelikle dinlemenin gerekliliği üzerinde duran Tûsî, dinleme sırasında kalb huzurunun (huzûr-ı kalb) bulunması gerektiğini söyler. Huzûr-ı kalb'in tam anlamıyla gerçekleşebilmesi, metnin sahibinden dinler gibi dinlenmesine bağlıdır. Bu metin âyetler olunca, âyetleri âdeta Hz. Peygamber'den dinler gibi dinlemek, daha sonra Cebâîl'den dinler gibi dinlemek, nihâyet bu hâli de aşarak Kur'ân-ı Kerîm'i doğrudan Hak'tan dinliyormuş gibi dinlemek, âyetleri idrâk etmelerinin çeşitli seviyeleri olarak görülür. Tûsî, işârî yorumlarla anlamayı "fehm" ve işârî yorumlarda bulunanları "ehlu'l-fehm" kavramlarıyla ifade eder. [198]

Gazzâlî (505/1111), bir sözün aslını anlamak için riâyet edilmesi gereken bâtınî edeblerin ta'zîm, huzûr-ı kalb, tedbîr, tefehhüm, tahsîs, teessür, terakkî ve teberrîden ibaret olduğunu söyler.[199] Bu edebler, metinleri düzenli olarak okunmasının yanı sıra anlamayı kolaylaştıracak ve psikolojik ortamı hazırlayacak unsurlardır. Buna göre sözün aslını anlamak isteyen kimse, kalbini başka bir şeyle meşgul olmadan tamamen metne vermek (huzur-ı kalp), nefsini büyük bir tevâzu içinde görüp (teberî) onu söyleyen/gönderene saygı duyup (ta'zîm), okuduğunu derinlemesine düşünmek (tedebbür) ve son tahlilde sosyo-psişik birikimine göre anlamanın gerçekleşeceğini (tefehhüm ve tahsîs) ve etkileyeceğini (teessür) bilmek durumundadır. Bu da ancak metni, sanki göndereni/müellifini görüyormuş ve huzurundaymış gibi görerek okuma (terakkî) ile

---

[196] Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi İman, Psikoloji Bilgi Ahlâk Görüşü,* Pars Yay., Ankara, 1976, s.124-125.

[197] Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971, s.312. [*Akıl ve Kur'ân'ın Anlaşılması,* (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yay., İstanbul, 2003., s.291.]

[198] Tûsî, *el-Luma'*, s.113.

[199] Gazzâlî, *İhyâ*, I/280.

yapılabilir.[200] Gazzâlî, her ne kadar bir sözün anlaşılabilmesi için gerekli ön hazırlıkları ve sözün okunması esnasındaki edebleri Kur'ân-ı Kerim âyetleri için mevzûbahis etmiş olsa da, sûfiler, hadislerin anlaşılması noktasında da aynı tutumu sergilemişlerdir. Nitekim Gazzâlî, *Risâletu'l-Ledunniyye*'de şunları söylemektedir: *"Bir kişi nefsini şeriata tâbi kılıp edeplendirmeden, şeriatın ölçüleriyle kalbindeki sapıklıkları zail etmeden Hz. Peygamberin (s.a.v) sözlerini hakkı ile kavrayamaz."*[201]

Tasavvufta "fehm" ile "edeb" arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî (638/1240) "edeb" kavramını hadis rivâyeti esnasında gözetilmesi gereken saygı için kullanmakta ve bu saygıyı Hz. Peygamber'in huzurunda gösterilmesi gereken saygıyla eşdeğer görülmektedir. İbnu'l Arabî, Allah kelâmı ve Hz. Peygamber'in hadislerini dinleme konusunda şunlara yer verir: *"Öğüt alan akıllı bir mü'min 'Allah buyurdu' veya 'Hz. Peygamber buyurdu' diyen birini işittiğinde susar, kulak verir, edebini korur ve Allah'ın veya Hz. Peygamber'in ne buyurduğunu anlamaya gayret gösterir."*[202] Tasavvuf geleneğinde metne karşı gösterilen bu edep, anlamın açılmasının (fethu'l-fehm) ve metnin anlaşılmasının ve en önemli anahtarıdır.

Sûfîler metne karşı gösterilen edebin bir gereği olarak metinlerin tekrar tekrar okunması üzerinde de dururlar. Onlara göre bu okumalar sayesinde metinlerin manâları yavaş yavaş açılmakta okuma sayısının artmasıyla bu manalar daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.[203] Nitekim Suhreverdî (632/1234), sûfîlerin Kur'ân ve hadislerin sırlarını elde edebilmek için Kur'ân-ı Kerim âyetlerini ve hadis metinlerini çokça okuduklarını ve bu metinler üzerinde kalplerini yoğunlaştırdıklarını dile getirir.[204] İbnu'l-Arabî, Rabbinden bir nûra sahip olan ve basireti nûrlanmış kulların âyetleri her okuyuşta bir anlayış (fehm) kazanacaklarını beliritmektedir. Ancak ârifin içerisinde bulunduğu hâl bu anlayış (fehm) için o kadar önemlidir ki, o daha önceki okumalarında sahip olmadığı ya da bir sonraki okuyuşunda sahip olamayacağı bir anlayışı elde eder.[205]

Buraya kadar görüşlerine yer verdiğimiz mutasavvıfların görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla tasavvufta "fehm" sadece aklî ve zihnî anlamayı ifade eden bir kavram değil, içerisinde anlayanın metne karşı hazır bulunuşunu, ameli, tecrübeyi ve neşretmeyi gerektiren bir anlamadır. Afîfî'ye göre filozofların hikmeti ile sûfilerin hikmetini birbirine tamamen zıt hale getiren özellik de budur.[206] Dolayısıyla sûfî hermenötiğinin en önemli karakteristiği tecrübî, inşâî bir hermönötik olmasıdır. Tasavvuf geleneğinde "fehm", Allah'ın sözünü ve hitabını anlama, Hz. Peygamber'in hadislerini anlama ve bunun gereğini yerine getirme, keşf ve zevk yolu ile elde edilen bilgi için

---

[200] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/287.
[201] Gazzâlî, *er-Risâletu'l-Ledünniyye*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, s.245.
[202] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/374-375.
[203] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, s.108.
[204] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif,* 47-48.
[205] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), Dâru Sâdır, Mısır, 1329, III/129.
[206] Afîfi, *A.g.e.*, A.y.

kullanılmaktadır.[207] Sûfîler hikmet olarak gördükleri, zâhir anlamların yanında bâtın anlamları kavrayışı fehm kavramının içerisinde değerlendirmektedirler.

Tasavvufta genel olarak hakîkatlerin özel olarak âyet ve hadislerdeki hakîkatlerin anlaşılmasında fehm kavramının yanı sıra kalbî bir idrâk olan 'basîret' kavramının da önemli bir yeri vardır. Basîret hem bilgiyle hem de anlama ve kavrama ile ilgili bir kavram olarak kullanılmaktadır. Basîretin bilgiyle olan ilişkisi basîret sahibinin kalbine akan ma'rifetle ilgilidir. Bu eğitim ve öğretimle elde edilemeyen ancak kalpteki basîret derecesine göre kula verilmiş bir anlayışı (fehm) ifade etmektedir.[208] Tasavvufta bâtınî bilgilere ulaşabilmenin temel şartı da basîret sahibi olmaktır.

Muhâsibî'ye göre fehm kavramıyla birlikte 'basîret' aklın reel ve pratik yönünü oluşturmaktadır.[209] Ancak basîret, varlıkların arka planı ile ilgilidir. Aklî basîret bir yandan varlıkların ilâhî değerlerini diğer yanadan da ahlâkî değerlerini anlamak amacıyla onların arka planında nüfûz eden aklî bir seciyedir.[210] Muhâsibî, Kur'ân'ın anlaşılmasında da basîret kavramına yer vermiştir. O'na göre Allah'ı düşünen (العاقل عن الله) bir kimse Kitabın delillerine karşı basîretli olmalıdır. Muhâsibî, Allah'ın yarattıkları içerisinden bazı kullarını özel olarak seçtiğini, onların akıllarını kullanarak Allah'ın sözlerini idrâk ettiklerini ve akılları ile gözlere görünmeyen gizli bilgilere ulaşma imkanını elde ettiklerini belirtmiştir. Muhasibî'ye göre bu kimseler, basîretle Kitâp ve Sünnet doğrultusunda hareket etmiş, Allah'ın Kitâbındaki sözlerini tekrar tekrar düşünme ve tefekkürle anlamaya (fehm) çalıştıkları için ilâhî bir lütfa mazhar olmuşlardır.[211]

Basîretin dini metinlerin yorumuyla ilgisi işârî/bâtınî yorumların metinlere basîret gözüyle bakmanın bir neticesi olarak değerlendirilmesiyle karşımıza çıkmaktadır. Sûfiler, âyet ve hadislere basîret gözüyle bakarak ibretler çıkarılmasını diğer bir ifadeyle bâtınî anlamların çıkarılması gerektiğini söylerler. Gazzâlî, basîret gözü açık olmayan kimsenin dinin özüne (lüb) erişemeyeceğini ancak dinin kabuğu (kışr) ile uğraşacağını belirterek[212] işârî yorumlarda basîret nurunun sûretleri değil, manâları mülahaza edeceğini söyler.[213] Gazzâlî'nin manalarla kastettiği lafızların ve ibârelerin 'bâtın' anlamlarıdır.

Basîret kavramı Gazzâlî'de özellikle Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin anlaşılması için gerekli görülen kalbî bir idrâktir. Kur'ân'ın anlaşılmasına mâni olan şeylerden kaçınmak gerekir. Şeytanın girmiş olduğu kalp perdelendiği için Kur'ân sırlarının hikmetleri de perdelenir ve basîretleri onu göremez. *Eğer şeytanlar insanoğlunun kalplerinde dolaşmasaydı, onlar göklerin*

---

[207] Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., İstanbul, 1997, s.207.
[208] İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, I/129.
[209] Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Mâ'iyyetu'l-Akli ve Ma'nâhu*, (*el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* İçerisinde), (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971, s.210.
[210] Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, (Hüseyin Kuvvetli'nin Mukaddimesi), s.153.
[211] Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Fehmu'l-Kur'ân*, (*el-Akl ve Fehmu'l-Kurân* içerisinde), s.267-268.
[212] Gazzâlî, *İhyâ*, I/87.
[213] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/49.

melekûtuna bakarlardı."[214] hadisi Gazzâlî'ye göre Kur'ân'ın bâtınî manalarını idrâk edebilmenin önündeki engeli ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'in (bâtınî) manaları melekût âleminin kapsamındadır. Zahirî duyulardan gizlenip ancak basîret nuruyla müşahede edilen herşey melekût âlemindendir.[215]

Gazzâlî, hadislerdeki sırların da nübüvvet ve basîret nûru ile bilinebileceğini ifade etmektedir. Kabir azâbı konusunu ele alırken kafirlerin mezarlarında doksan dokuz yılanın onlara musallat olacağını ve yedi başı bulunan bu yılanların dirilinceye kadar onları sokup zehirleyeceğini bildiren bir rivâyete[216] yer veren Gazzâlî bu rivâyeti şöyle yorumlamaktadır:

"(Hadiste) özellikle belirtilen bu sayıya şaşırmamak gerekir. Çünkü bu yılan ve akreplerin sayıları kötü ahlaklardan kibir, riyâ, hased, gıllu giş, kin ve diğer kötü sıfatların sayıları kadardır. Bunların her birinin belirli sayıda asılları vardır. Daha sonra bunlar belirli kollara, bu kollar da çeşitli kısımlara ayrılırlar. Bu kötü nitelikler bizatihi tehlikelerdir. Bunlar kendi maddeleri bakımından akrep ve yılan olmaya dönüşür, kuvvetlisi yedi başlı yılan gibi zehirler. Zayıfı ise akrep gibi, orta derecelisi de diğer yılanlar gibi zehirler. Basîret sahipleri bu tehlikleri ve bu tehlikelerin kollarını basîret nuru ile müşâhede eder. Sayıları ancak nübüvvet nûru ile bilinir. Bu gibi haberlerin açık doğrulukları ve gizli sırları vardır. Ancak bu gizlilikler basîret sahiplerine açıktır." [217]

İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf ve velâyet düşüncesinde basîret kavramının oldukça önemli bir yeri vardır. O, basîretle ibret kelimesinin birlikte yer aldığı âyetlere[218] *Futûhât*'ın pek çok yerinde referansta bulunur.[219] Âyetlerde basîret ve ibret kavramının birlikte zikredilmiş olması ve basîret sahiplerinin ibret alması gerektiği hususunu İbnu'l-Arabî, vücudun birliği doktrininin merkezine alır ve metafizik, bâtınî yorumlarını basîret ve ibret/i'tibâr kavramları üzerine binâ eder. İbnu'l-Arabî, mü'minlerle basîret sahiplerini de birbirinden ayırır. Ona göre veliler, Allah'tan gelen bir basîret ve delile göre peygambere uyan kimselerdir. Mü'minler ise aklî delillerle Allah'tan başka ilah olmadığını bilen kimselerdir.[220] Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin ma'rifet anlayışının yanı sıra keşf yoluyla hadisleri tashih etmesinin arka planında da "basîret" kavramı yer almaktadır. Ona göre Velîler, peygamberin getirdiği ve açıkladığı şeylerin doğruluğunu basîretle bilirler. Velî peygamberin zamanına yetişmemiştir. Bu yüzden sahabenin duyduğu gibi onun sözünü duyma imkanına sahip değildir. Ancak velî, *"Basîret üzere ben ve bana uyanlar Allaha çağırırız"*[221] hitâbı ile Allah'ın peygamberinden dinleyen sahabe konumundadır.[222]

---

[214] Benzer lafızlarla İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâr*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1409, VII/335; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/353.
[215] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/284.
[216] İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, *el-İhsân fi Takrîbi Sahih-i İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, (thk. Şuayb Arnavut), I-XVI, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, VII/392.
[217] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/500.
[218] Haşr, 59/2; Âl-i İmrân, 3/13.
[219] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), I/189, 551, II/379, 418, III/111, IV/444.
[220] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/73.
[221] Yusuf, 12/108.
[222] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/376.

B) Fıkıh:

"Fe-ka-ha" kökünden bir mastar olan fıkıh kelimesi, "Bir şeyi gereği gibi, iyice anlayıp, kavramak, idrak etmek" manalarına gelmektedir.[223] Fakîh/fukâhâ da "bir konuyu derinden kavrayan, ince anlayış sahibi kimse" demektir. 'Fıkıh' kelimesi, bilmek, anlamak gibi anlamlara gelen 'ilm ve 'fehm' gibi kelimelerden biraz daha özel bir anlam taşır.[224] İbn Manzûr (711/1311) "fıkıh" kavramının aslının "yarmak ve açmak" anlamına geldiğini[225] söyler ki, bu anlamıyla kelime, bir şeyi iyice anlayıp, meselenin künhüne vâkıf olmak ve onun mâhiyetini tam anlamıyla kavramak için, onu âdeta yararcasına irdelemek gerektiğini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerim'de farklı sîgalarda 20 yerde geçen fıkıh kelimesi *"bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek"* gibi anlamlarda kullanılır.[226] Hadislerde geçen fıkıh kelimesi ve türevlerinin, mutlak olarak kullanıldığında sözlük anlamı çerçevesinde *"İyi, doğru ve derinlemesine bilgi ve kavrayış"* mânasına geldiği, "fi'd-dîn" kaydıyla kullanıldığında ise din ve Kur'ân konusundaki bilginin kastedildiği görülür.[227] "Fıkıh" kelimesi, *"Kendisinden daha anlayışlı kimseye fıkıh aktaran niceleri vardır"*[228] mealindeki hadiste anlamaya dayalı bilgi yanında Kur'an ve sünnet bilgisi mânasını da ihtiva etmektedir. A'raf suresinin 179. âyetinde *"...onların kalpleri vardır, bunlarla fıkhetmezler.."* ve bazı hadislerde[229] fıkhın kalple ilişkilendirilmesi sûfîlerin fıkıh kavramına tasavvufî bir muhtevâ kazandırmalarının en önemli sebebidir. Sûfîlere göre fıkıh, dil sıfatlarından biri değildir. O bir kalp sıfatıdır.[230] Sûfîler Tevbe Suresi 122. âyette *"dini fıkhetmeleri için"* ifadesinde ye alan fıkıh kavramının da "havf" ve "ma'rifetle" ilişkisini kurmaktadırlar.[231]

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde sözlük anlamı çerçevesinde kullanılan "fıkıh" kelimesi, ilimlerin henüz müstakil olarak ortaya çıkmadığı İslâm'ın ilk dönemlerinde imân, tevhîd, tezkir, hikmet, amel ve ahlâk konularını kapsayacak şekilde kullanılmakta ve geniş anlamıyla zâhidlik (sûfilik) mânâsını da içermekteydi.[232] Nitekim fıkhın İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye (150/767) nispet edilen *"Kişinin (nefsin) lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmek (ma'rifet)'"*[233] şeklindeki tanımı da bu geniş mânânın en özlü ifadesidir. Zamanla "fıkıh" kavramı, aynı zamanda adına bir ilim dalının tesis edildiği "Fıkıh ilmi"nin adı olmuştur. Ancak, bu kavramla yalnızca fıkıhçılar değil, sufiler de ilgilenmiş hatta bâtınî fıkıh yönüyle bu kavramı sahiplenmişlerdir. Sûfiler, kalbî-

---

[223] İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, III/703.
[224] Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed Yâkûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, III/384.
[225] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII/522.
[226] Karaman, Hayrettin, "fıkıh" mad., *T.D.V.İ.A.*, XIII/1.
[227] Buhârî, 3. *İlim*, 10, 20, I/25, 28; Muslim, 33. *İmâre*, 175, (h. no:1923), II/1524; 12. *Zekât*, 98, 100, (h. no:1037), I/718-719.
[228] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 10, (h. no:3660), IV/68-69; Tirmizî, 39. *İlim*, 7, (h. no:2656), V/33-34.
[229] Kalp kavramıyla ilgili hadislere tezimizin ikinci bölümünde yer vereceğiz.
[230] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/216.
[231] Mekkî, *A.g.e.,* A.y.
[232] Öğke, Ahmet, "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Dini Araştırmalar*, cilt:6, sayı:18, s.183.
[233] Bu söz Ebû Hanîfe'ye ait olmamakla birlikte, *el-Fiku'l-Ebsat*'ta, "fıkıh" kavramının, ahkâm fıkhından daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu ve dindeki fıkhın daha üstün olduğu ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içerisinde)*, (çev. ve haz. Mustafa Öz), İFAV Yay., İstanbul, 1992), s.44.

bâtınî fıkhın İslâm kültüründeki temsilcisi sayılmışlardır. Bu yüzden fıkıh kavramının aynı zamanda "Tasavvufun" üzerine binâ edildiği bir kavram olarak görmek mümkündür. İbn Haldun'un (808/1405) *Mukaddime*'de ikiye ayırdığı Şerîat ilmi hakkında söyledikleri de bunu göstermektedir: *"Şerîat ilmi iki sınıfa ayrılır. Fakihlere ve fetva ehline mahsus hükümleri ihtiva eder. İkincisi ise nefisle mücâhede, muhâsebe ve bu yolda kişinin önüne çıkan zevk ve vecdler hakkındaki sözler ile nefsin bir zevkten başka bir zevke yükseltilme keyfiyeti ve bu konularda sûfilerin kendilerine mahsus olan ıstılahların açıklanmasına dair bilgileri ihtivâ eder."*[234]

İlimlerin tedvinine başlanmasından itibaren "fıkh-ı ekber" tâbiri akâid ve tevhîd ilminin; "fıkh-ı vicdanî" (fıkhı-ı bâtın) ve "ilmü'l-kulûb" tabiri de nefs tezkiyesi, ahlâk eğitimi ve tasavvuf ilminin; sadece, "fıkıh" veya "fıkh-ı zâhir" ise ibâdet, muamelât ve cezalarla ilgili şer'î hükümlerin ve amellerin organlara ait zâhirî kısmını inceleyen ilmin adı olmuş ve bu şekilde bir ayrışma yaşanmıştır.[235] Fıkıh, ibâdetlerin zâhirî yönünü konu edinirken, manevî/kalbî boyutunu tasavvuf üstlenmiş ve bunun sonucunda, "fıkh-ı zâhir"-"fıkh-ı bâtın" ayrımı gerçekleşmiştir. Fakihler namaz, oruç, hac gibi ibâdetler ile nikâh, talâk, ticâret ve kısas gibi işlerin hükümlerini ortaya koyarken, mutasavvıflar zühd, takva, ihlâs gibi bâtınî ahkâmı örnekler hâlinde halka sunmaya gayret etmişler ve fukahânın bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışmışlardır. Fakîhler, şerîatin zâhirî ahkâmını delillerinden çıkararak ortaya koydukları gibi, sûfîler de kalp ve iç dünyaya ait hükümleri delilleriyle izah etme çabasında olmuşlardır. Fıkıh hükümleriyle tasavvuf ahkâmı arasındaki farklılığın diğer bir yönünü ise Ahmet Zerruk (899/1493) fıkhın dinin kurallarını ikâme etmesi, tasavvufun ise kul ile rabbi arasındaki muâmeleyi düzenlemesi şeklinde belirtir.[236]

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), *İhyâ*'da tıpkı "ilim", "tevhîd", "tezkir" ve "hikmet" kavramlarında olduğu gibi "fıkıh" kavramının da delâlet ettiği manasının sonraları değiştiği görüşünü öne sürer ve fıkhın sadece, füru-ı fıkhın fetvâlardaki garîb meseleleri bilmeye ve bunlarla ilgili meseleleri ezberlemeye has kılındığını belirtir.[237] Füru-ı fıkhın meselelerini bilen kimse ise "fakih" olarak adlandırılmıştır. Halbuki o, ilk asırda kullanılan fıkıh kavramı hakkında şunları söyler: "*Fıkıh ismi ilk asırda, âhîret yolunun ilmi, nefs afetlerinin inceliklerini bilme, amelleri bozacak şeylerin bilgisi, âhiret nimetlerine bağlanma ve korkunun (havf) kalbi istilâ etmesi hakkında kullanılmaktaydı."*[238] Böylece Gazzâlî, "fıkıh" kavramının tasavvufî boyutunu ön plana çıkarmaktadır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımını Yusuf el-Kardâvî, *"Her ne kadar tasavvuf yönü,*

---

[234] İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), I-II, Dergah Yay., İstanbul, 1991, I/100.

[235] Karaman, Hayrettin, "Fıkıh" mad., *T.D.V.İ.A.*, XIII/1.

[236] Zerruk, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed, *Kavâidu't-Tasavvuf*, (thk. Osman el-Huveymidî), Dâru Vahyi'l-Kalem, Beyrut, 2004, s.15.

[237] Gazzâlî, *İhyâ*, I/30. Fıkhın bu geniş anlamı en azından V. (XI.) yüzyıla kadar devam etmiş, bu arada imân ve itikad konusuyla ilgili bilgiler "el-fıkhu'l-ekber, İlmü't-tevhîd, İlmu Usûli'd-fîn" gibi isimlerle anılan ayrı bir ilim dalının; müslümanın iyi ve kötü huyları, özel hayatı, sosyal ilişkileri ve davranışlarıyla ilgili hususların ise ahlâk ve tasavvuf ilim dallarının konusu haline gelmesinin ardından fıkıh terimi dinin fürû'una (ilmihal ve İslâm hukuku bilgileri) tahsis edilir olmuştur. İmam Şafiî'ye nisbet edilen, "Fıkıh, dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir" şeklindeki tarif giderek yaygınlık kazanmıştır. Karaman, Hayrettin, "Fıkıh mad." *T.D.V.İ.A.*, XIII/1.

[238] Gazzâlî, *İhyâ*, I/35.

fıkhına galip gelse de -tâbîr caizse- Gazâlî, tasavvufu fikhîleştirmeye; fıkhı da tasavvuflaştırmaya çalışmıştır."[239] şeklinde değerlendirir.

Tasavvuf geleneğinde "fıkıh" aklî bir kavrayışın ötesinde kalbî bir kavrayışı ifade eder. Yine bu gelenek içerisinde fıkıh, kesbî bir meleke olmanın yanı sıra vehbî bir melekedir. Bunu pek çok sufî'nin yaptığı fıkıh ve fakîh tanımından çıkarmak mümkündür. Şiblî'nin (334/945), fıkıh öğreniminden sonra fıkh-ı ilâhîyi öğrenme isteği konusunda nakledilenler de sûfilerin ıstılahında "fıkıh"tan neyin murâd edildiği konusuna açıklık getirmektedir. Şibli bu konuda şöyle der: "*Otuz yıl süreyle sabah aydınlığına kadar hadis ve fıkıh yazdım. Kendisinden bu ilimleri öğrendiğim şahsa dedim ki: 'Ben fıkh-ı ilâhiyi öğrenmek istiyorum. Fakat onu bana kimse söylemiyor'"* Tûsî (378/988), Şiblî'nin kastettiği 'fıkh-ı ilâhî'nin, kul ile Allah arasındaki her an ve her göz açıp kapamadaki ahvâli öğrenmekle ilgili olduğunu söyler.[240] Sûfilerin yaptığı, bazı fakîh tarifleri ise şu şekildedir:

- Gerçek fakih, zâhid (dünyaya değer vermeyen) ve verâ sahibi olandır.

- Gerçek fakîh, hadleri koruyan kimsedir. Ancak bu hadler fıkıhtaki hadler değildir.

- Fakîh, kalp gözüyle perdeyi (hicâb) aralayan kişidir.

- Fakîh, sadece mevlâsından korkan, sadece ona murâkebe eden, O'ndan başka hiç kimseye iltifat etmeyen, hayrı sadece O'ndan bekleyen kimsedir.

- Fakihlerin en üstünü Allah'ın sıfatları hakkındaki âyetlerin manalarına akıl yoranlardır. Onların bir alt derecesinde ise bu âyetleri te'vil edenler yer alır.

- Fakîh, fıkhı Allah'tan alan ve sadece onda fenâ bulan kişidir.

- Fakîh, yaratılış sırrını keşfeden kişidir.

- Fakîh, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyen kimsedir.[241]

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, fıkıh tasavvuf ilişkisi konusunu ele alırken *"Allah hayrını dilediği kimseyi dinde fakih (ince anlayış sahibi) yapar"*[242] hadisine yer verir ve hadiste yer alan kavrayış sahibi olmanın (fakîh) aynı zamanda tasavvufî bir muhtevâya sahip olduğunu göstermeye çalışır. Rivâyetin hemen ardından tasavvuf ehlinin sıkça atıfta bulunduğu Hasan el-Basrî'nin (110/728), "gerçek fakîh" hakkındaki sözlerini nakletmesi de bunu göstermektedir. Buna göre Hasan Basrî'ye 'Filan kimse fakihtir' denilince o şu karşılığı verir: *"Sen hiç fakih görmemişsin. Çünkü fakîh dünyaya değer vermez, âhirete yönelir. Dini emirlere karşı basîretlidir."* Tûsî'ye göre, "ليتفقهوا في الدين" *"...dini inceden inceye (iyice) öğrenmeleri için"*[243] âyetinde yer alan fıkıh da, "zâhir" ve "bâtın" hükümleri içerisine almaktadır. Fıkıh ilminde kullanılan istinbât kavramına da atıfta bulunan Tûsî, mâneviyât ilminin nihâyeti olmadığından Tasavvuf'taki istinbâtın, fakihlerin zâhir hükümlere ait istinbâtlarından daha çok olduğunu belirterek tasavvufî hâl ve makâmlarla ilişkilendirdiği "tefekkuh" kavramının, fıkıh ilminden daha

[239] Kardâvî, Yusuf, *el-İmâmu'l-Gazzâlî Beyne Mâdihihi ve Nâkidihi*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire, 1988, s.15.
[240] Tûsî, *el-Luma'*, s.487.
[241] Kesenzân, Muhammed, *Mevsuatu'l-Kesenzân*, XVII/464-472.
[242] Buhârî, 2. *İlim*, 10, I/25; Muslim, 33. *İmâret*, 175, (h. no: 1037), II/1524-1525.
[243] Tevbe, 9/122.

önemli olduğunu dile getirir. Çünkü Ona göre insanlar ömürlerinde çok az, belki de bir defa ihtiyaç duyacağı boşanma, köle azad etme, zıhar, kısas ve miras taksimi gibi konulardan daha çok her kesin öğrenmesi gereken sıdk, ihlâs, zikir gibi hususlara daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar.[244]

Fıkıh kavramı tasavvuf geleneğinde, hem bir ilim olma yönünden bâtınî fıkha (el-fikhu'l-bâtın) işâret etmekte hem de dinî metinlerin zâhirî fıkıhtan daha farklı bir boyutta yorumlanmasını ifade etmektedir. Fıkh-ı zâhir olarak bilinen fıkıh ilminin konularıyla, fıkh-ı bâtın olarak bilinen tasavvufun fıkhetmeye çalıştığı konular birbirinden farklıdır. Sûfîlerin "fıkıh" kavramına yükledikleri anlam, bedenin fıkhından ziyade kalbin fıkhı, kalbin amelleri, ma'nevî hâl ve makâmlar olarak adlandırabileceğimiz tasdîk, imân, yakîn, sıdk, ihlâs, ma'rifet, tevekkül, sevgi, rıza, zikir, şükür, inâbe, takvâ, gibi konuları kapsamaktadır.[245] Sûfiler'in fıkıh kavramına yükledikleri anlam, daha çok bedenin fıkhını ele alan zâhiri fıkhın konularının farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesine de zemin hazırlamıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) *Kûtu'l-Kulûb*'u, Gazzâlî'nin (505/1111) *İhyâ*'sı, bu anlayışın ürünüdür. Sûfiler, abdest, namaz, zekat, oruç gibi fıkıhçılarla müşterek olarak ele aldıkların konuların daha çok bâtın, kalbî yönünü gözetirler. Bu konular işlenirken yer verilen hadisler ve yorumları da bu bağlamda değerlendirilir.

Gazzâlî, namazın usûl ve furûuna dair kendi eserlerine atıfta bulunarak ibâdetler konusundaki fıkhî yaklaşımlarla tasavvufî yaklaşımların farklılığına işâret eder. *İhyâ*'da takip edeceği yöntem hakkında ise şunları söyler: *"Şimdi biz burada müritler için namazın zâhir amellerinden ve bâtın sırlarından çok mühim olanlarına kısaca işâret edeceğiz. Fıkıh ilminde zikredilmesi âdet edinilmeyen niyet, ihlâs ve huşûun mânâlarındaki gizli incelikleri açığa çıkarmaya (keşf) çalışacağız.* [246]

Gazzâlî, her ne kadar, zâhirî fıkhî hükümlere yer verse de detayları fıkıh kitaplarına havale etmekte, yeterli derecede özet bir şekilde fıkhî bilgiler vermektedir. O'nun esas amacı ise muâmele ilmi dediği hususları, bâtınî yönleriyle ön plana çıkarmaktır. Temizliğin sırları konusuna başlarken söyledikleri de bunu göstermektedir:*"Bütün bunlar hakkında hadisler vârid olmuştur. Bu kitabın (Kitâbu Esrâri't-Tahâre) gâyesi, bâtın temizliği olmayıp dış (zâhir) temizliğini anlatmak olduysa bu kadarıyla yetinelim. İyi bilmek lazım ki temizlenmesi gerekli olan içe ait kir ve pislikler sayılamayacak kadar çoktur."*[247]

Gazzâlî'nin yukarıdaki yaklaşımını Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de (638/1240) de görmekteyiz. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin temizlik, namaz, zekat, oruç ve hac bölümlerinde özetle zâhiri hükümleri ve asıl maksadı olan bâtınî hükümleri ya da hikmetleri bir arada ele alır. Temizlik konusunu ele alırken ibadetlere dair müstakil bir eser yazma niyetinde olduğunu ifade ederken aynı zamanda fıkha bakışını da ortaya koymakta ve şunları söylemektedir: "*Temizleyiciler hususunda meshetmek, su serpmek ve bunların sayısı hakkında pek çok görüş ayrılığı vardır ki, onların ele alınacağı yer burası değildir. Allah ömür verir ve nasip*

[244] Tûsî, *el-Luma'*, s.36.
[245] Tûsî, *A.g.e.*, s.43-44.
[246] Gazzâlî, *İhyâ*, I/145-146.
[247] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/145.

ederse, şer'î hükümlerin [bâtını] yorumları hakkında bir kitap yazmak niyetindeyim. O kitapta iki yöntemi uzlaştırmak için, bütün tarzlarıyla ibadetlerin hükümlerini, bilginlerin görüş ayrılıklarını zikredeceğiz ve iki yaratılışta ve iki surette, başka bir ifadeyle zahirde ve bâtında şerîatın [gözettiği] hikmetini ortaya koyacağız. Böylece kitap, zahir ehli [fıkıhçılar] ile nispetleri ve ölçüleri araştıran bâtınî yorumu (i'tibâr) benimseyenleri uzlaştıran bir kitap olur."[248] İbnu'l-Arabî müstakil bir eserde ele almak istediği ibâdetlerin zâhirî hükümleri ve bâtınî hikmetlerini *Futûhât*'ta da geniş bir şekilde ele almaktadır. İbnu'l-Arabî'nin yukarıdaki ifadeleri ve *Futûhât*'ta ibâdetler bölümünde izlediği metot, fıkıh kavramını zâhir ve bâtını bir arada ve daha çok bâtınî hikmetler anlamında düşündüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim zekat konusundaki şu ifadeleri de bunu göstermektedir: *"İşte bu, zekât düşen her şeyde zekâtın farz olma şartı sayılan 'nisap miktarı'dır. Bu sınıflarda fıkıh hükümleri bakımdan onların sayılmasına gerek yoktur. Çünkü amacımız (fıkhı hükümleri belirtmek değil) batınî (i'tibâr) yorumdur ki, bu da açıklanmıştır."*[249]

Ancak İbnu'l-Arabî, bâtıni yorumlarının klasik tasavvuftaki bâtınî yorumlardan farklılığını sahûr konusunu ele alırken şöyle dile getirmektedir: *"Bizim sahur yemeği hakkındaki bâtınî yorumumuz sıradan insanların konuyla ilgili bâtınî yorumlarıyla (ما تعبره العامة) bir değildir. Bizim orucumuz havâsın orucudur. Bu nedenle bizim orucumuz, bu bakımdan onların orucundan farklıdır."*[250] İbnu'l-Arabî'nin *Futûhât*'ta yer verdiği Fıkhın kapsamında yer alan ibâdetlerle ilgili bâtınî yorumları da bu çerçevededir. İbnu'l-Arabî nazarî tasavvufun ve varlık tasavvurunun üstünlüğüne vurguda bulunmakta ve bu anlayış doğrultusundaki yorumlarını ilm-i bâtın, fıkh-ı bâtın ya da hikmet olarak görmektedir. Burada İbnu'l-Arabî'nin fıkh-ı bâtın tasavvurunun hadis yorumlarındaki etkisini sahurla devam ettirecek olursak şunları söyleyebiliriz. İbnu'l-Arabî öncelikle sahurla ilgili dokuz hadis sıralayarak, bâtınî yorumlarında söz ve fiil bakımından Hz. Peygamber'in işaret etmiş olduğu hususların dışına çıkmadığını belirtir.[251] İbnu'l-Arabî, Fecr-i sâdık ve fecr-i kâzib ile kuşku (şüphe) ve bilgi (ilim) arsında kurduğu bağlantılara (i'tibâr) dayalı yorumlarda bulunur. Sahur vaktinin özelliklerini dikkate alarak konuyu ilâhî tecellîlere getirir ve Hâkim olan ilâhî ismin kul üzerindeki hâkim olduğu vakti (الحكم للإسم الإلهي الحاكم في الوقت على العبد) ele alır. Buna göre kulun, kendisine karşı yükümlü olduğu (ilâhî) ismin hükmünü yerine getirmeden, Allah'ın bir başka ismini talep etmesi ve bu ilâhi isimden ayrılması uygun değildir. Bu durum tıpkı Hz. Peygamber'in sahur hakkında "buyurun mübârek yemeğe" buyurmasına, ancak fecr-i sâdıkla birlikte sahuru bırakmanın farz olmasına benzer. Nitekim Ümmü Mektûm hakkında da şöyle denilmiştir: *"Eliniz su kabında bulunup su içerken, Ümmü Mektûm'un sesini duyduğunuzda suyu içiniz."* Dolayısıyla kaldırılıncaya kadar var olan hüküm geçerlidir.[252] Görüldüğü İbnu'l-Arabî için asıl olan sahur ile ilgili hükümleri ya da hadisleri açıklamak değil, sahurun varlıkla olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

---

[248] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/158-159.
[249] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) VIII/292.
[250] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/336.
[251] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/280-289.
[252] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/288-289.

Sonuç olarak tasavvuf geleneğinde fıkıh kavramı hem kalbin kavrayışını hem de âyet ve hadislerin bâtınî yönden kavranmasını ifade etmektedir. Sûfiler hadis yorumlarında her ne kadar teknik bir terim olarak "fıkhu'l-hadîs" gibi bir terime yer vermiş olmasalar da bütün tasavvuf klasikleri fıkıh kavramına yükledikleri anlama göre hadisleri yorumlamaktadırlar. Tasavvuf geleneğinde fıkhın ifade ettiği kavrama ve anlama, kalbe tevdî edilen, kalbin ve bâtının gözetildiği bir kavramdır. Ancak buradaki bâtının sûfiler arasında, amelî ve nazarî tasavvufta farklılaştığını da belirtmek gerekir.

C) İstinbât:

"N-b-t-" kök fiilinin 'istifâl' vezninde mastarı olan "istinbât", sözlükte gizli bir şeyi açığa çıkarmak, araştırmak, peşine düşmek, sonuca varmak gibi manalara gelir.[253] Kuyu kazan bir kimsenin suya erişmesi, su çıkarmasına da istinbât denir.[254]

Kur'ân-ı Kerim'de Nisâ suresi 83. âyette وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم *"Halbuki onu Elçi'ye ve aralarında buyruk sahiplerine götürselerdi, işin iç yüzünü araştırıp çıkaranlar onun ne olduğunu (haberin taşıdığı anlamı) bilirlerdi"* askeri bir haberi değerlendirmek manasında kullanılan 'istinbât' kavramı, anlam genişlemesine uğramış, lafızdan veya yazılı bir metinden bilgi elde etmek anlamında kullanılmıştır.[255] 'İstinbât' kelimesi, Muslim'in (261/875) *Sahih*'inde yer verdiği uzun bir hadiste de yer almaktadır.[256] Hz. Peygamber'in hanımlarını boşadığına dair bir dedikodunun yayılması üzerine Hz. Ömer, konu hakkında Hz. Peygamber'le konuşmuş ve bu konuşmasından böyle bir olayın doğru olmadığı sonucuna vararak (istinbât) durumu halka ilan etmiş, bunun üzerine yukarıda yer verdiğimiz Nisâ suresinin 83. âyeti nâzil olmuştur. Müfessirler istinbâtın Fıkıh ve Usûl'deki manasından ziyade sözlük anlamı üzerinde durmuş ve gözün göremeyeceği veya ilk bakışta anlaşılamayacak bir şeyi ortaya çıkaran veya açıklayanın istinbâtta bulunmuş olacağını kaydetmişlerdir.[257]

İstinbâtın hadis ilmiyle ilgisi, hadis metinlerinden hükümlerin çıkarılması yönündendir. Hadis lafızları içinde hâs, âm, mübhem, müşkil, hafî, mücmel olanları, mecâz ya da kinaye yollu söylenenleri, birbirleriyle çelişik görünenleri mevcuttur. Ayrıca hadislerin nâsih ve mensûhu vardır. Bütün bu ve buna benzer özellikleri dikkatten uzak tutmamak kaydıyla hadisleri inceleyip onlardan şer'î bir mesele hakkında hüküm çıkarmak istinbâtın esasını oluşturur.[258] İstinbâta aynı manada "istihrac" denildiği de olur. Ancak hadis usulünde daha çok istinbât tabiri kullanılır. İster istinbât denilsin, isterse istihrâc, hadislerden şer'î hüküm çıkarmanın bir takım metotları vardır ve bu metotlar dilsel kaidelere ve aklî bir takım kriterlere göre yürütülmüştür. Fakih ve Usulcüler, İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kitap ve sünneti anlayabilmek ve onlardan hüküm çıkarabilmek (istinbât) amacıyla bir takım kurallar ve metotlar tespit etmişler ve bunlara

---

[253] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII/410.
[254] Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerâî), Müessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut, 1988, VII/439.
[255] Görmez, Mehmet, *Hadis ve Sünnetin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Y., Ankara, 1997, s.16.
[256] Muslim, 18. *Talak*, 30, (h. no:1479), II/1105-1108.
[257] Koca, Ferhat, "İstinbât mad." *T.D.V.İ.A*., XXIII/368.
[258] Uğur, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadis Terimileri Sözlüğü*, T.D.V.Y., Ankara, 1992, s.169.

"menâhicu'l-istinbât" adını vermişlerdir. Fıkıhta, şerî delillerin lafızlarını ve bu lafızların manâ ile ilişkilerini tespit etmeden onları şâriin maksatlarına uygun bir biçimde anlamak ve onlardan hakkında nass bulunmayan diğer hadisler konusunda isabetli hükümler çıkarmak mümkün görülmez.[259]

Fakîhler Kur'ân ve hadislerden çıkarmaya hükümler çıkarmaya (istinbât) çalıştıkları gibi sûfîler de kalbî bilgiler, işâretler ve hikmetler çıkarmaya (istinbât) çalışmışlardır. Ancak tasavvufta istinbât araç ve yöntemi bakımından farklılık gösterir.[260] Nitekim fıkıhçılar dil, ifade biçimleri ve nüzûl sebepleri gibi zâhirî kriterlerden yararlanırken, sûfiler riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktadır. Tasavvuf geleneğinde istinbât için aklî kriterlerin yerine kalbî; zâhirî, dilsel kaidelerin yerine[261] ise bâtınî, keşfe dayalı kriterler söz konusu edilmiştir. Hakîm et-Tirmizî (285/898), fıkıhçıların istinbâtıyla bâtın ilminin fakîhlerinin istibâtını birbirinden ayırır. Zâhirî istinbâtın "hüküm", bâtınî istinbâtın ise "işâret" ve "ilim" olduğunu, ve bâtınî anlamın murâd edilen anlam olduğunu ileri sürer: *"Fakîhin istinbâtı hükümlerle ilgilidir. Bu, sünnete uygun ve şerîatı ikâme etmeye dayanan meselelerin istinbâtıdır. Bâtın ilminde fakîh olan bir kimsenin istinbâtı ise hakikate uygun ve rubûbiyeti müşâhede etmeye dayanan kalbe gelen hâtırların istinbâtıdır."*[262]

İlk dönem sûfîlerinden Ebû Said el-Harrâz (277/890) da bu kavrama tasavvufî bir anlam yüklemiş ve istinbât yapan kişiyi (müstenbit) şöyle tanımlamıştır:

"Müstenbit (istinbât yapan) ebedi olarak gaybı mülâhaza ve müşahede eden zattır. Gayb ondan gizli kalmaz, hiç bir şey ona saklı ve kapalı olmaz. O, Allah Teâlâ'nın: 'Bunu onlardan istinbât yapanlar elbette bilir' (Nisa, 4/83), sözünün delâlet ettiği kimsedir."[263]

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), *el-Luma'* adlı eserinde istinbât kavramına oldukça geniş yer ayırmış, eserin bir bölümünü "Kitâbu'l-Müstenbitât" şeklinde isimlendirmiştir. Burada sûfîlerin Kur'ân ve hadisin anlaşılmasında (fehm) istinbâtlar konusundaki yaklaşımlarını ele almış ve âyet ve hadis istinbâtlarından örnekler vermiştir. Bu bölümün bir başlığını ise " في مستنبطاتهم في معاني اخبار مروية عن رسول الله صلي الله عليه و سلم من طريق الإستنباط و الفهم" şeklinde hadis yorumlarına ayırmıştır.

Tûsî, istinbât edilen şeyler anlamına gelen "müstenbetât"ı şu şekilde tanımlar: *"Müstenbetât, tahkik ehlinden idrâk sâhibi, Allah'ın Kitabına, Resûlünün sünnetine zâhiren ve bâtınen ittibâ eden kimselerin Kitap ve sünnetten çıkardığı (İstinbât) hükümlerdir; Onlarla zâhirî*

---

[259] Koca, Ferhat, "İstinbât mad." *T.D.V.İ.A*., XXIII/369.

[260] Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.381.

[261] İslâm Hukukunda istinbât, Kur'ân ve Sünnetin nasslarına dayanır. Arap diline göre lâfızların çeşitlerini ve bu lafızların mana ile ilişki durumlarım iyice tanımadan söz konusu metinleri doğru biçimde anlamak ve onlardan isâbetli hüküm çıkarmak mümkün değildir. Bunun yanı sıra, İslâm hukukunun ana gayelerini, teâruz görülen deliller arasındaki uzlaştırma metotlarını bilmek gerekir. Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990. s. 263-264; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul, 1988, s. 169-170.

[262] Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, (thk. Nicholas Heer), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1958, s.78-79.

[263] Kuşeyrî, Abdulkerim b. Havâzin, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, (thk. Abdullah Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Metâbiu Müesseseti Dâri'ş-Şuab, Kahire, 1989, s.399. [Kuşeyrî Risâlesi, çev. ve haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1981, s.394.]

ve bâtınî olarak amel etmektir."[264] Tûsî'ye göre İlm-i Kelâm bilginlerinin aklî delilleri, nazar yoluyla istinbâttır. Şüphesiz bu maksatları hakka yardım ve batılı reddettiği müddetçe makbuldür. Bu çeşit istinbâttan daha güzeli ise ehl-i hakikatin istinbâtıdır. İlim ehlinin bilgi, gayret, mücâhede, riyâzat ve ihlasla elde ettiği hükümlerle amel sûretiyle ortaya koyduğu hüküm ve hikmetler ehl-i hakikatin istinbâtını ifade eder. Tûsî'ye göre istinbât neticesinde elde edilen ilim, işâret ilmidir.[265]

Tûsî, Nisâ suresinin 83. âyetinde geçen yer alan "ulu'l-emr" ifadesinin ilim ehlinden olan kimseler anlamına geldiğini ancak âyette ilim ehli ve ilim ehlinden olan istinbât ehlinin ayrı ayrı zikredildiğini belirterek, istinbâtın zâhiri ilimlere değil, bâtınî ilimlerle ilgisine işâret eder. Tûsî, âyette geçen istinbâttan maksadın ilm-i bâtın, tasavvuf olduğunu açıkça ifade eder.[266] Tûsî'ye göre istinbâtın bilinmeyen şeylerin bilgisini elde etmek ve kalple yakından ilişkisi vardır. O, bu ilişkiyi kurarken "*Kur'ân'ı inceden inceye hiç düşünmezler mi? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?"*[267] âyetine ve *"Bildikleriyle amel eden kimseye yüce Allah bilmediği şeylerin bilgisini verir"*[268] şeklindeki rivâyete atıfta bulunur.[269] Tûsî'ye göre yukarıdaki âyette geçen "tedebbür" ifadesi, sûfilerin inceden inceye düşünerek hüküm çıkarmalarını ifade eden istinbâta işâret etmektedir.

Tûsî'nin istinbâtı temellendirmek için başvurduğu diğer bir rivâyet ise, Hz. Peygamberin ilmin inceliklerini kendisine öğretmesi için kendisine gelen bir adama verdiği şu cevaptır*: "İlimden önce sen ne yaptın? Sen ilmin başlangıcını sağlam yap, sonra gel de sana ilmin inceliklerini öğreteyim."*[270] Kuşkusuz Tûsî'nin rivâyetten anladığı, ilmi elde etmek için önceden yapılan aklî bir takım ön hazırlıklar değil, kalbî riyâzetle ilgili olup, bilinmeyenlerin bilgisini elde etmek için kalbin hazırlanışıdır. Tûsî'ye göre bilinmeyen şeylerin bilgisini elde edebilmek yani istinbâta ulaşabilmek için kalbin üzerindeki kilitlerin açılması, kalpler üzerinde oluşan pasların temizlenmesi gerekir. Bunun neticesinde kalplerde oluşan bilgi ve hikmet, istinbâtla elde edilmektedir.[271] Ebû Talib el-Mekkî (386/996) de, sûfîlerin "istinbât" tarzını açıklarken istinbât sayesinde elde edilen bilinmeyen şeylerin bilgisini tefekkür, ta'zîm, kalp ile müşahede gibi hususlara bağlar.[272]

---

[264] Tûsî, *el-Luma'*, s.147.
[265] Tûsî, *A.g.e.*, s.147-148.
[266] Sulemî (412/1021) de, istinbât kelimesinin geçtiği yukarıdaki âyeti, zâhiri ve bâtınî ilimler konusunda gündeme getirir. Zâhir ilminin şerîat, bâtın ilminin ise hakikat olduğunu söyleyen Sulemî'ye göre, bu âyet *"Allah size zâhir ve bâtın nimetleri bolca ihsân etti" (*Lokman, 31/20*)* âyetiyle birlikte ilmin zâhiri ve bâtını olduğuna delil teşkil eden âyetlerdendir. Bkz. Sulemî, Ebû Abdurahman Muhammed b. el-Huseyn, *el-Fark Beyne İlmi'ş-Şerîa ve'l-Hakîka*, s.7. (Neşr. ve çev. Süleyman Ateş), *A.Ü.İ.F.D.,* sayı:16, Ankara, 1968.
[267] Nisâ, 4/82.
[268] Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-Esbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ,* I-X, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1405, X/15.
[269] Tûsî, *A.g.e.*, s.147.
[270] Mu'teber hadis kayanaklarımızda bu rivâyet yer almamaktadır.
[271] Tûsî, *A.g.e.*, s.148.
[272] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II/170.

Tûsî, kalp ehli olarak adlandırdığı kimselerin, durumlarına ve bilgilerine göre istinbât ettikleri bir takım hükmüler olduğunu ve onların Kur'an ve hadisin zâhirinden bâtınî ma'nalar, hikmetler ve sırlar çıkardıklarını, zâhir ehlinin görüş farklılıkları gibi değişik fikirler ileri sürebildiklerini belirtir. Ancak ona göre, zâhir ehlinin görüş ayrılıkları yanlış ve hatalı hükme götürürken, bâtın ilmi konusundaki farklılıklar yanlışa götürmez. Çünkü bâtın ilmi faziletler, güzellikler, yücelikler, haller ahlâk, makamlar ve dereceler demektir. Bununla birlikte Tûsî, gerek zâhir âlimlerinin ihtilâfını gerekse hakikat ehli arasındaki görüş ayrılıklarını *"Âlimlerin ihtilafı rahmettir."* kapsamında değerlendirir. [273]

Tûsî'ye göre, Kur'ân ve sünnetten mutasavvıfların bir takım istinbâtları vardır ve Hz. Peygamber'in hadisleri de İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönlüdür. Tûsî, bu konuda tasavvuf erbâbının Kur'ân ve sünnetten olduğu gibi aklî bir takım delillerinin de olduğunu söyler.[274] Tûsî, tasavvufî istinbâtın hadisteki deliline şu hadisi örnek olarak verir.

"Hz. Peygamber etrafında toplanmış bulunan ashâbına -ki içlerinde Abdullah b. Ömer de vardı ve yaş olarak onların en genciydi- 'Hangi ağaç Ademoğluna daha çok benzer?' diye sordular. İbn Ömer; 'İnsanların aklına çöl ağaçları geldi. Fakat benim kalbime hurma ağacı gelmesine rağmen, Resûlullah'a cevap vermekten hayâ ettiğim için sustum. Nihayet Allah Resûlü 'O ağaç hurma ağacıdır' buyurdular.' İbn Ömer, babası Hz. Ömer'e: 'O ağacın hurma ağacı olduğunu söyleyecektim fakat utandım' deyince Hz. Ömer: 'Şayet söylemiş olsaydın, bu benim için kırmızı develere sahip olmaktan daha sevimli ve hayırlı olurdu' dedi."[275]

Hadisten anlaşıldığına göre sahabeden hiç kimse Resûlullah'ın kendilerine sormuş olduğu bu soru hakkında fikir beyân edememişlerdi. Sadece yaş itibariyle küçük olmasına rağmen Abdullah b. Ömer bu konuda fikir sahibi idi. Tûsî'ye göre bu anlamda hüküm çıkarmak ve fikir sahibi olabilmek (istinbât) Allah'ın gayb hazînelerinden kalplere açtığı ölçüde gerçekleşebilir.[276] Tûsî'ye göre İbn Ömer'in *"...kalbime geldi..."* şeklinde bahsettiği, bâtınî bir istinbât olmaktadır.

Tûsî, "istinbât" kavramının çerçevesini yukarıda anlatıldığı şekilde belirledikten bazı sûfîlerin hadislerdeki istinbâtlarına örnekler vermiştir.[277] Burada verilen örneklerin hepsi amele, zühde ve kalbe dönük tasavvufî ve işârî yorumlardır. Nitekim Şiblî'nin (334/945), *"Benim rızkım, kılıcımın gölgesi altındadır"*[278] hadisi hakkındaki şu yorumu bunlardan birisidir: *"O'nun kılıcı Allah'a tevekküldür; zira Zülfikar bir demir parçası idi."*[279] Bir diğeri ise Cuneyd-i Bağdâdî'nin (297/909) "Sevginiz sizi kör ve sağır eder"[280] hadisi hakkındaki şu yorumudur: *"Dünyaya olan muhabbetiniz, sizi ahrete karşı kör ve sağır eder."*[281] Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere tasavvufta istinbât kavramı işârî yorumlarla ilgilidir.

---

[273] Tûsî, *el-Luma'*, s.150.
[274] Tûsî, *A.g.e.*, s.44.
[275] Buhârî, 70. *Etime*, 46, VI/212; Muslim, 50. *Sıfatu'l-Munâfikîn*, 63-64, (h. no:2811) III/2164-2165.
[276] Tûsî, *A.g.e.*, s.165.
[277] Tûsî, *A.g.e.*, s.153.
[278] Ebû Nuaym, *Hilye*, X/375.
[279] Tûsî, *A.g.e.*, s.162.
[280] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 116. (h. no: 5130), V/346-347.
[281] Tûsî, *A.g.e.*, s.163-164.

İstinbât kavramı hakkında sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Sûfîler, istinbâtın nazar yoluyla değil, keşf yoluyla elde edilebileceği ileri sürmüşlerdir. İstinbâtı delillendirmek üzere kullandıkları âyet ve hadisleri de bu doğrultuda yorumlanmıştır. Sûfilere göre istinbât, bâtınî hükümlerin kalp yoluyla çıkarılmasını ifade eder. Bu anlamda 'istinbât', işâret ve bâtın kavramlarıyla ilişkilidir. İstinbât, Kur'ân ve hadislerden işâretlerin ve kalbe ait bâtıni amellerin çıkarılması faaliyetidir. Son olarak sûfi istinbâtında ön plana çıkan diğer bir vurgu ise istinbât ile elde edilen bilgilerin uygulama alanına konulmuş olmasıdır.

Tasavvuf geleneğinde istinbât konusunda farklı bir yaklaşımı *el-Mizânu'l-Kübrâ* müellifi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565)'de görmekteyiz. Şa'rânî, sûfîlerin çoğunlukla amellere dönük kalbi bilgilerin âyet ve hadislerden çıkarılması anlamında kullandığı istinbâtı keşf yoluyla elde edilebileceğini ileri sürdüğü çelişkili fıkhî hadislerin ve mezhep imamlarının ihtilaflarının anlaşılmasında gündeme getirir ve bu istinbâtı "mîzân" olarak isimlendirir. Bu kavramın ayrı bir başlık altında ele alınmasının uygun olacağını düşünüyoruz.

D) Mizân[282]:

"Mîzân" kelimesi "v-z-n" fiilinden türeyen bir ism-i âlettir. "V-z-n" fiili Arapça'da, tartmak, tesviye etmek, bir şeyin ağırlığını ölçmek, değerini takdir etmek, dengeye getirmek, aynı hizaya getirmek, oranlamak ve vezne uygun yazmak gibi anlamlara gelmektedir.[283] Araplar *'gündüzün mizânı (vakti) geldi'*, derken günün yarıyı bulmasını, günün tam ikiye bölünmesini yani öğlen vaktinin gelmiş olmasını kastederler. Bu ifadeyle *mîzân*; "tam hizâya gelme, dengeleme, tam olarak ikiye bölme, paralel olma" anlamlarına gelmektedir. [284] Eşyaları ölçmeye yarayan âlet için *Mîzân* ya da çoğulu olan *mevâzîn* kelimesi kullanılır.[285] Amellerin tartılacağı gün olan Kıyamet günü için de *mîzân* kelimesi kullanılmaktadır.[286]

Mısırlı sûfilerinden Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565) aynı zamanda bir eserine de[287] isim olarak verdiği "mîzân" kavramını kullanarak çelişkili fıkhî hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair keşfe dayalı bir metot ortaya koymuştur. Şa'rânî, *"Hiçbir velî yeni bir şerîat getirmez. Ancak Kitap ve sünnet hakkında daha önce hiç kimsenin bilmediği yeni bir anlayış*

---

[282] Şa'ranî ve *Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eseri hakkında, "Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi" konulu bir Yüksek Lisans tezi tarafımızdan tamamlanmıştı. Bkz. Gökçe, Ferhat, *Şa'ranî ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004. Şa'rânî'nin geliştirdiği bu kavramın hadislerin tasavvufî yorumları bakımından orijinal bir kavram olduğunu düşündüğümüz için ve kavram olarak olmasa da içerik bakımından diğer sûfilerde de benzer anlayışları önceki tespitlerimize ekleyerek burada "mîzân" kavramına yeniden yer vermeyi uygun bulduk.

[283] Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk. Abdusselâm Serhân-Muhammed Ali en-Necâr), Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, y.y., t.y., VIII/256-258; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/446-448; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, s.1097; Isfehânî, er-Râgıp, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, II/512.

[284] İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmed, *Mucemu Mekâyisi'l-Luga*, VI/107.

[285] Ezherî, *A.g.e.*, A.y.

[286] Ezheri, *A.g.e.*, s.257.

[287] Şa'rânî'nin, *el-Mîzânu'l-Kübra* adıyla şöhret bulan eserinin tam adı *el-Mîzânu'l-Kübrâ eş-Şa'rânîyye el-Mudhile li-Cemîi Ekvâli'l-Eimmeti'l-Muctehidîn ve Mukallidîhim fi'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*'dir. Şa'rânî, Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-Mîzân -el-Mîzânu'l-Kübrâ eş-Şa'rânîyye el-Mudhile li-Cemîi Ekvâli'l-Eimmeti'l-Muctehidîn ve Mukadllidihim fi'ş-Şerîati'l-Muhammediyye-* (thk. Abdurrahman Umyre), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1989, I/77.

getirir"[288] düşüncesinden hareket ederek fıkhî hadislerin yanı sıra, mezhep imamlarının aynı konu hakkındaki farklı görüşleri, mezhep ihtilâfları için de uyguladığı bu metodu ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu söyler. Ancak teoride olmasa da pratikte tüm sûfilerin bu metodu kullandıkları görülmektedir. Nitekim ilk asırlardan itibaren tasavvuf düşüncesinde adına 'mîzân' denilmese de ruhsatlardan ziyâde sûfilerin azîmetle amel etmeleri gerektiğine dair görüşler dile getirilmiştir ki Şa'rânî'nin metodunun aslı da buna dayanmaktadır. Dolayısıyla Şa'rânî'nin, bu kavramı kendisinden önceki sûfilerden ilhâm alarak geliştirip sistemleştirdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Şa'rânî'nin teorik ve pratik yönü olan mizân metodunu hadislere ve mezhep imamlarının ihtilaflı görüşlerine geniş kapsamlı ve bir sistem dahilinde uygulamadaki öncülüğünü de kabul etmek gerekir.

Şerîatin bir mîzân rolüne sahip olduğunu savunan Şa'rânî'ye göre mîzân, keşfî bilgiler dahil olmak üzere tüm bilgilerin aynı zamanda hadislerin tartılması ve sorgulanması gereken bir terazidir. Mîzân aslında şerîatın kendisidir.[289] Şerîatın hükümleri, aralarında çelişki görülen hadislerin hükümleri dinin iki insan tipi olan kuvvetli ve zayıflara diğer bir deyimle "havas" ve "avâma" hitap etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in hadisleri "mizân"ın iki mertebesi olan "azîmet" ve "ruhsat" ya da "teşdît" ve "tahfîf"in dışında değildir. Şa'rânî'ye göre özellikle aralarında tenakuz olduğu ileri sürülen hadislere bu metot uygulandığında ortada herhangi bir çelişki de kalmayacaktır. Şa'rânî'nin mîzân metodunda "azîmet"ler takvâ sahibi, ârif, âlim ve sûfilere, "ruhsat"lar ise avâma mahsustur.

Şa'rânî'nin "mizân" metodunu kendisinden önceki sûfilerden istifade ederek ortaya koyduğunu belirtmiştik. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (243/857), nikah konusunu ele alırken dinde biri azîmet, diğeri ruhsat olan iki yol olduğunu belirterek, bunun nikah konusunda da geçerli olduğunu söyler. Ona göre nikahın, dini maksatlarla terkedilmesinde izlenen iki yol vardır. İlk yol, kuvvet sahiplerinin yoludur. Bunlar nikah erbabı ve nikahın hükümleriyle kadınlarla geçinme konusunda sabır gösteren tahammüllü kimselerdir. Kuvvet sahiplerinin ikinci yolu ise, kendilerini âhirete adayarak evlilik ve nikahtan uzak duranlardan oluşur.[290]

Sûfilik yolunda "azîmeti" bırakıp, "ruhsat"a sığınmak, te'vil kapısını zorlamak rahat ve refaha meyledip ölçüleri gevşek tutmak, şüpheli şeylere meyletmek söz konusu değildir. Ebû Nasr

---

[288] Şa'rânî, Abdulvehhâb, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (Tabakâtu'ş-Şa'rânî),* I.II., (thk. Halil Mansur), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s.13.

[289] Şa'rânî'ye göre hakîkat şerîati tasdik ettiği gibi, şerîat de hakîkati tasdik eder. Sahîh keşif hiçbir zaman şerîata aykırı olarak gelmez. Şeytanın müdahelesi ile şerîate aykırı olarak gelen keşifle amel edilmez. Bu yüzden, keşfin şerîat terazisinde tartılması gerekir. Bu keşif şerîata uygunsa alınır, uygun değilse reddedilir. Şa'rânî, şerîatın, hakîkat karşısındaki konumunu, tüm bilgilerin tartılması gereken kesin bir standart olarak göstermek için pek çok defa İbnu'l-Arabî tarafından çağrıştırılan "mîzân" tasvirini kullanmıştır. Johnson, Katharyn, "The Unerring Balance of The Law - Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Reconcılıation of Sanctity (Wilâyah and Sharî'a) I-II", The Islamic Quarterly, c.XLI/4, 1997, XLII, London ,1998, s.298. Katharyn Johnson, William C. Chittik'in *The Sûfî Path of Knowledge* (State University of New York Press, New York, 1989) adlı eserinde İbnu'l-Arabî'nin *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de şerîatin konumunu ele alırken geniş kapsamlı bir şekilde "mîzân" tasvirini kullandığını belirtir. Chittick'in İbnu'l-Arabî'nin eserleri hakkındaki analizleri, Şa'rânî'nin şerîati tüm bilgilerin sorgulanması gereken standart olarak belirlemesini teyit etmektedir. Bkz. Johnson, Katharyn, "A.g.m.", A.y.

[290] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II/239.

Serrâc et-Tûsî'ye (378/988) göre bu tür davranışlar dini küçük görmek, dini emirleri hafife almak ve ihtiyâtı elden bırakmak anlamına gelir. Bu yüzden sûfiler, âlimlerin icmâ ettikleri konularda icmâ ederler. Ulemânın ihtilâf ettiği konularda ise ihtiyâtlı olmak için en güzel, en evlâ ve en mükemmel olanı yani azîmetleri, seçerler ki böylece Allah'ın emrettiği şeyi yüceltmiş, nehyettiğinden de sakınmış olurlar.[291] Tûsî de tıpkı Şa'rânî gibi azîmetlerin havâs için, ruhsatların ise avâm için olduğunu ifade etmiştir. Benzer görüşleri Abdulkerim Kuşeyrî (465/1073) de, müritlere verdiği tavsiyelerinde dile getirmiştir.[292]

Tûsî, *"İslâmi hac farîzasını yerine getirmeden ölen kimse, ister Yahûdi, isterse hristiyan olarak ölsün"*[293] hadisinden dolayı, bir kimsenin azık ve binit bulamasa da üzerinden hacca gitme sorumluluğunun sâkıt olmayacağını söyler.[294] Tûsî'ye göre, farzlarda en ihtiyatlı olan hükme yapışmak, şerîat ilminde en sağlam olana sarılmak, sûfilerin âdâbındandır.[295] Çünkü ruhsatlara bağlanmak, avâmın yoludur. Te'vil ve müsamaha yolunu tutmak ise zayıfların hâlidir. Bu onlara Allah'tan bir rahmettir.[296] Ebûbekir Kelâbâzî (380/990) de sûfilerin seferde namazın kısaltılması kanaatini taşıdıkları halde, namazlarını kısaltmadan tam olarak kıldıklarını, sefer halinde oruç tutmamayı caiz gördükleri halde bu halde orucu tuttuklarını belirtir.[297]

Tüm sûfiler tasavvuf yolunun ruhsat yolu değil, azîmetlere dayalı bir yol olduğu hususunu vurgulamışlar ve fıkhî hadisleri bu görüşleri istikametinde yorumlamışlardır. Şa'rânî'nin mizân metodunda yer verdiği "azîmet" ve "ruhsat" kavramları da Fıkıh Usûlü'nde kullanılan "azîmet" ve "ruhsat"tan farklıdır.[298] Fıkıh Usûlü'nde azîmet genel ve temel hüküm, ruhsat ise istisnâî hüküm demektir. Azîmetle genel ve normal durum, ruhsatta ise normalin dışında özür, ihtiyaç ve zaruret durumu söz konusudur. Şa'rânî ise, azîmeti dinlerinde azimli ve kararlı olan kimseler için "teşdît" karşılığı olarak, ruhsatı ise dinlerinde daha zayıf olan kimseler için "tahfîf" karşılığı olarak kullanmıştır. Zira Şa'rânî'ye göre tek bir şerîat vardır ve bu şerîat "teşdît" ve "tahfîf" olmak üzere iki mertebeye sahiptir.

Şa'rânî, *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserinde uygulamış olduğu mîzân metodunu, bazı hadislerle destekler. Hz. Peygamber, sahabeden birinin *"Ya Resûlallah! Rabbini nasıl gördün?"*

---

[291] Tûsî, *el-Luma'*, s.28, 33.

[292] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.620. Ebû Tâlib el-Mekkî de *Kûtu'l-Kulûb*'da sık sık tasavvuf yolunun azîmetler yolu olduğunu belirtmiş, "*Kuvvetli mü'min Allah Teâlâ'ya zayıf mü'minden daha sevimli gelir"* şeklinde bir rivâyete atıfta bulunarak dinde azîmet ve ruhsat olmak üzere iki yolunu bulunduğunu, azîmetin Allah'a daha yakın ulvî bir yol olduğunu söylemiştir. Mekkî'ye göre fıkhî meseleler hakkındaki ihtilaflarda sûfiler en ihtiyatlı ve yakîn bakımından en kuvvetli olan görüşü tercih ederler. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/404. I/151, 167.

[293] Tûsî'nin naklettiği bu rivâyet Tirmizî'nin Sünen'inde şu lafızlarla yer almaktadır: *"Kim kendisini Beytullah'a ulaştıracak kadar azık ve bineğe, yol vasıtasına sahip olduğu halde haccetmemişse onun Yahudi veya Hıristiyan olarak ölmesi arasında fark yoktur. Zira, Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Ona bir yol bulabilenlerin, gücü yetenlerin Beyti hac ve ziyaret etmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. (Âl-i İmrân, 3/97)"*, Tirmizî, 7. Hac, 3, (h. no: 812), III/176.

[294] Bu görüş Mâlikîlerin görüşüdür. Tûsî de mâliki mezhebine mensuptur.

[295] Tûsî'ye göre ulemâ, yani zâhir ehli ise, sûfilerin "azîmet" yoluna yaklaşmak istemez, kendilerine rızık kapısı açacak, "ruhsat" ve te'vil yollarına sevkedecek ilme yönelirler. Tusî, *A.g.e.*, 33, 142-143.

[296] Tûsî, *el-Luma'*, s.222.

[297] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s.96.

[298] Şa'rânî de azîmet ve ruhsatı usul kitaplarında tanımlanan Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/98.

demesi üzerine *"Onu nûrânî olarak görüyorum"* cevabını vermiş[299], sahabenin büyüklerine ise; *"Rabbimi bir kavil (قولا واحدا) olarak gördüm"* demiştir. Şa'rânî'ye göre Hz. Peygamber ashâbın büyüklerine söylediğini, Allah hakkında uygunsuz şeyler düşünürler diye başkalarına söylememiştir.[300] Şa'rânî'nin verdiği diğer bir örnek de şudur: Resûlullah, Allah yolunda cihâd için verilecek malın sevabını bildirince, Hz. Ebûbekir bütün malını getirmiş, Ka'b b. Mâlik de bütün malını vermek isteyince ona: *"Malının bir kısmı yanında kalsın bu senin için daha hayırlıdır"*[301] buyurmuştur.[302]

Şa'rânî, vermiş olduğu bu örneklerle Hz. Peygamberin muhatapların durumuna göre farklı beyanlarda bulunduğunu göstererek mîzân metodunun temeli olan "tahfîf-teşdît" veya "azîmet-ruhsat" prensiplerini delillendirmek istemiştir. Şa'rânî, Şerîattaki emir ve yasakların tahfîf ve teşdîtten ibâret olduğunu şöyle açıklamaktadır:

"Şerîat, emir ve yasaklar bakımından "tahfîf" ve "teşdît" olmak üzere iki mertebe halinde gelmiş olup, tek mertebe halinde gelmemiştir. Zira bütün mükellefler iki kısmın haricine çıkamazlar. Her asır ve zamanda imân ve beden bakımından zayıf veya kuvvetli olurlar. Kuvvetli olanlar, teşdîde muhatap olup azîmetleri alırlar. Zayıf olanlar ise tahfîfe muhatap olup ruhsatları alırlar. Her iki grup da Rablerinin şerîatı ve gösterdiği yol üzere olurlar. Kuvvetli olan ruhsatlara inmekle emrolunmaz, zayıf olanlar ise azîmetle mükellef tutulmazlar."[303]

Şa'rânî, hadisleri ve müçtehit imamların kavillerini dikkatlice incelediğini belirterek, bunların "teşdît" ve "tahfîf" olmak üzere iki mertebenin dışında olmadıklarını, "teşdît"in kuvvetliler için, "tahfîf"in ise zayıflar için geçerli olduğunu savunur.[304] *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserini de bu temel üzerine binâ ederek, "mîzân" olarak adlandırdığı metodunu fıkhî bir mesele hakkında mezhep müçtehitlerinin hükümlerindeki ihtilâfların yanı sıra çelişkili fıkhî hadislere de uygular.[305]

Şa'rânî'ye göre, görünüşte birbirine muhalif olan hadislere ve mezhep imamlarının görüş farklılıklarına ve "azîmet" ve "ruhsat" uygulandığı zaman ihtilâf ortadan kalkacaktır. İhtilâfın ortadan kalkmaması ise ancak mîzânı keşfle elde edemeyenler için söz konusudur.[306]

Şa'rânî, İmâm Şâfiî'nin (204/819) *"İki hadisi veya iki kavli uygulamak, birisini ilgâ etmekten evlâdır."* sözüne atıfta bulunarak, her bir hadis ve mukabili veya imamların sözlerinden her bir kavil ve mukabili incelendiğinde ikisinden birisinin muhakkak "tahfîf" diğerinin ise "teşdît" ifade edeceğini savunur. Her iki hükmü de konumlarına göre uygulamakla mükellef olacak insanlar vardır. Şa'rânî, bir hüküm hakkındaki iki hükmün tahfîf veya teşdît ifade etmemesinin mümkün olmadığını savunur. Bir mesele hakkında üç veya daha fazla görüş olması durumunda ise, mütehassıs olan bir âlimin her kavli uygun olduğu mertebeye çevireceğini ve

[299] Muslim, 1. *İmân* 291-292, (h. no: 178), I/161.
[300] Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/119.
[301] Buhârî, 24. *Zekât*, 18, II/117.
[302] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/120.
[303] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/62-63.
[304] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/95.
[305] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/78.
[306] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/81.

imkanına göre tahfîf ve teşdide yaklaştıracağını söyler.[307] Böylece hadisler ve mezhep imamlarının görüşleri zâhiren ihtilâf arzetse de gerçekte bir ihtilâf yoktur. Çünkü bu hadisler ve görüşler mîzân'ın iki mertebesini yansıtmaktadır.[308]

Şa'rânî'nin "mîzân" metodu onun velâyet ve nübüvvet anlayışının bir uzantısı durumundadır. Hadisler arasında çelişkinin olamayacağı iddiası, *Peygamberlerin hatadan masum (ismet sıfatı)* oldukları düşüncesine, müçtehit imamların fıkhî hükümleri arasında da ihtilâfın ya da çelişkinin olamayacağı iddiası da onların *hatadan mahfûz* olmaları ve peygamberlerin vârisleri oldukları düşüncesine dayanmaktadır.[309] Şa'rânî'ye göre velînin görevi Hz. Peygamber'in hadislerini topluma açıklamak, hadislerde belirtilen yükümlülüklerini onlara hatırlatarak topluma rehber olmaktır. Müslümanların takip etmesi için yeni bir Kur'ân ve sünnet anlayışı (fehm) getirmek veliye özgü bir ayrıcalıktır. Genel olarak tasavvuf ehlinde olduğu gibi Şa'rânî'ye göre de "*Âlimler peygamberlerin vârisleridir"*[310] hadisinde bildirilen peygamberlerin vârisleri olan âlimler, keşfî bilgiyi elde eden âlimlerdir.

Şa'rânî'ye göre keşf sahipleri müçtehitlerin vahiy ilimlerinde peygamberlerin gerçek vârisleri olduğunda söz birliği etmişlerdir. Peygamberler mâsum olduğu gibi, vârisleri de hatadan mahfûzdur ve musîbtir. Ancak müçtehidin hatası delile ulaşamamasından kaynaklanır.[311] Bütün nebî ve resûller yüksek mertebededirler. O makamlarda onlara vâris olacaklar ancak müçtehit âlimlerdir. Müçtehit âlimlerin içtihatları amel edilmesi vacip olan Şâri'in nasları makamındadır. Çünkü Hz. Peygamber, *"Onlara güven ya da korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; Halbuki o haberi Resûle veya aralarında yetki sâhibi kimselere götürselerdi, onların arasından iç yüzünü anlayanlar onun ne olduğunu bilirlerdi."*[312] âyetine uyarak onlara ahkâmda içtihadı mübah kılmış, onlara teşrî hakkı vermiştir.[313]

Şa'rânî, müçtehit imamların keşfî bilgiye ulaşamadıkları hakkında bazı sûfilerin sözlerini, "*Yeryüzünün direkleri ve dinin temeli olan müçtehit imamların hallerini bilmeyen bir câhilin sözü"* olarak nitelendirmiştir.[314] Zira ona göre müçtehit imamlar aynı zamanda manevî irfâna

---

[307] Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/63-64, 109.
[308] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/109.
[309] Şa'rânî'ye göre *"Âlimler devlet reisleri ile kaynaşmadıkça Peygamberlerin eminleridirler."* hadisi ile, ümmetin âlimleri İslam dini için emin kılınmıştır. O halde Şerîatin eminleri hain olamaz. Şa'rânî, *A.g.e.*, I/60. Şevkânî bu rivâyetin mevzû olduğunu, isnâdının mechûl ve metrûk olarak görüldüğünü belirtir. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*, Beyrut, 1987, I/133. İbnu'l-Cevzî'de rivâyetin sahih olmadığını belirterek *el-Mevdûat* adlı eserine almıştır. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevdûât*, (thk. Tevfik Hamdan), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I/192.
[310] Ebû Dâvûd, 24. *İlim* 1, (h. no: 3641), IV/57-58; Tirmizî, 39. *İlim* 19, (h. no.2682), V/48-49; İbn Mâce, *Mukaddime* 17, (h. no:223), I/81, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/196.
[311] Şa'rânî'nin, bu konuda İbnu'l-Arabî'nin görüşlerini benimsediği görülmektedir. Zira İbnu'l-Arabî bu konuda şunları kaydeder: *'...Müçtehide bir sevap aldığı söylenen hata isnadına gelince, bunun sebebi; o konuda Allah'ın veya Resûlünü bir hükmüne ulaşamamış olmasıdır.."* İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/165.
[312] Nisa, 3/83.
[313] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/153.
[314] Şa'rânî, *A.g.e.*, A.y.

dayanan bilgileri de elde etmiş olan peygamberlerin gerçek vârisleridir. Bu yüzden onların sözleri arasında gerçekte bir ihtilâf söz konusu olamaz.[315]

Sonuç olarak Şa'rânî, mîzân metoduyla şu dört temel fonksiyonu gerçekleştirmeye çalışmaktadır:

1- "Şerîat" ve "hakîkat"i uzlaştırmak.

2- Çelişki arzeden fıkhî hadisleri uzlaştırmak. Hz. Peygamber, ismet sıfatına sahip olduğu için onun sözleri arasında ihtilâf yoktur. Onun hadisleri şerîatın iki mertebesi olan "azîmet" ve "ruhsat"ı yansıtır.

3- Peygamberler ismet sıfatına sahip iken âlimler ise hatadan mahfûzdurlar. Bu yüzden mezhep müçtehitlerinin sözleri arasında da gerçekte bir ihtilâf yoktur. Onların sözleri arasındaki farklılıklar da şerîatın iki mertebesi olan "azîmet" ve "ruhsat"ı yansıtmaktadır.[316]

4- Mizânı keşfle elde eden ve şerîatın kaynağına (aynu'ş-Şerîa) ulaşan kişiler hükümlerini bağlı bulunduğu mezhep imamının aldığı kaynaktan almış olacak ve taklitten kurtulmuş olacaktır.

Mîzân'ın hadislerin yorumundaki irfânî yönü, bu metodun aklî bir metot değil keşfe ve ma'rifete dayalı bir metot olmasıdır.[317] Şa'rânî'ye göre mizân keşfi bir boyuta sahiptir ve mîzânı kavrayabilmek için bir şeyhe sülûk etmek şarttır.[318] Keşf yoluyla mizânın zevkine varan mezhep imamının istinbât kaynağına ulaşmış, hükümlerini onun aldığı kaynaktan almış sayılır. Diğer yandan Şa'rânî, azîmet ve ruhsat kavramlarına tasavvufî bir mâhiyet kazandırmış, azîmetler bir anlamda âriflere, sûfilere, kâmil kişilere, ruhsatlar ise avâma hasretmiştir.

Şa'rânî'nin mîzân metodu, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini anlamaya yönelik hadis ilimlerinin en önemlilerinden birisi olan ve pek çok muhaddis, fukaha ve hatta meslekten hadisçi olmayan ilim adamlarının üzerinde çaba sarfettileri "muhtelifu'l-hadîs" ilmine[319] irfânî bir bakışı temsil eder. Zâhir ulemâsı, Hz. Peygamberin sözleri (hadis) ve uygulamaları (sünnet) arasında çelişkili gibi görünen unsurları bir takım kaideler koyarak, aklî kriterlerle, cem ve telîf metotlarıyla uzlaştırma yoluna giderken, bâtın ulemâyı temsil eden Şa'rânî'nin telifi ise keşfe dayalı olmuştur. *el-Mîzânu'l-Kübrâ* adlı eserinde tasavvuf anlayışıyla şekillendirdiği *"mîzân"* metoduyla, *"Muhtelifu'l-Hadîs"* ilmine farklı bir boyut kazandırmıştır.

---

[315] Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, A.y.

[316] Şa'rânî bu görüşünü temellendirmek üzere mezhep imamlarının keşf sahibi olduklarını ispatlamaya çalışır ve bu yönde deliller ileri sürer. Buna göre hocası Ali el-Havvâs'tan (939/1532) aktardığı üzere Ebû Hanîfe keşf sahibidir ve müsta'mel su hakkındaki görüşü keşfî olarak, mustamel kullanılmış suda büyük, küçük, mekruh ve hilâfı evlâdan kusurlar gördüğü içindir. Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/333.

[317] Şa'rânî, *mizân* metodunu sûfilerin bilgi elde etme metotları olan keşfî bilgiden elde ettiğini söyler. Şa'rânî öncelikle Hızır (a.s.)'ın daha sonra Ali el-Havvâs'ın elinde sülûk ettiğini belirterek bir takım mânevî mertebelerden geçtikten sonra şerîatin kaynağına ulaştığını bildirir. Şa'rânî, *Mîzân*, I/124. Bu yüzden Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'sının mukaddimesi *el-Mîzânu'l-Hızıriyye* olarak da adlandırılmıştır.

[318] Şa'rânî, *Mizân*ı keşfî olarak elde edebilmek için sülûkun nasıl yapılması gerektiğini ise gece gündüz her zaman abdestli olmak, sülûk müddetince oruç tutmak, hayvan eti yememek, açlığa dayanamayacak hale gelinceye kadar yemek yememek gibi bir takım riyâzetlere dayandırır. Şa'rânî, *A.g.e.,* I/123-124.

[319] Zâhiren çelişkili görünen iki hadisi uzlaştırmayı konu edinen *"Muhtelifu'l-Hadis"* ilmi, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli ilim dallarından birisidir. Bu konuda ilk asırlardan beri pek çok eser telif edilmiştir. Uğur, Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V.Y., Ankara, 1996, s.192; Kettânî, Muhammed b. Cafer, *er-Risâletu'l-Müstatrafe li Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, İstanbul, 1986. [*Hadis Literatürü*, (çev. Yusuf, Özbek), İz Yay., İstanbul, 1994, s.336-338.]

Şa'rânî'nin mîzânı teorik açıdan ispata yönelik re'y ehli de dahil bütün mezhep imamlarının bilgi ve içtihatlarını aynı zamanda keşfe dayandırması, bazı hadislerdeki azîmet ve ruhsat teşdît ve tahfîfi tespit ederken illetleri doğru olarak tespit edememesi, bazen nâsih ve mensûhu dikkate almaması mîzân metodunun eleştirilebilecek bazı yönleridir.[320]

E) Keşf:

"Keşf" kavramı sözlükte, perdeyi ve örtüyü kaldırmak, bir işin açıklanması, ortaya çıkarılması, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek gibi anlamlara gelmektedir.[321]

Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli türevleriyle birlikte yirmi yerde geçen "keşf" kelimesi "sıkıntı, tasa veya kederi kaldırmak, izâle etmek ve çaresizliği sona erdirmek" anlamında kullanılır.[322] *"Çaresiz kalana dua ettiğinde cevap veren, sıkıntısını kaldıran ve sizi yer yüzünde halifeler kılan kimdir?"*[323] meâlindeki ayette "keşf" bu anlamda kullanılmış ve bir âyette Allah'a kâşif (sıkıntıyı sona erdiren) denilmiş[324], bir âyette de *"Senin perdeni kaldırdık (fekeşefnâ), artık bugün gözün keskindir."*[325] buyrulmuştur. Bu âyette ölümle âhirete intikal eden kişinin gözünü örten perde kalktığı için daha önce gayb olan hususları açıkça göreceği ifade edilmektedir. "Keşf" kavramı hadislerde de bu manâlarda kullanılmış, bir hadiste gaybı ve âhiret hallerini görmeye engel olan perdenin (hicâb) açılmasıyla kıyamet günü her şeyin görüleceğine işâret edilmiş[326], diğer bir hadiste ise Allah ile yarattıkları arasında nurdan (veya nâr) perdelerin (hicâb) bulunduğu, bunların açılması (keşf) halinde zâtından gelen nûrun bütün yaratılanları yakıp kül edeceği bildirilmiştir.[327]

Keşf teriminin anlama ve yorumlama ile ilgili olarak biri genel diğeri özel iki manasından söz edilebilir. Genel anlamda keşf, anlamaya engel teşkil eden perdelerin arkasındaki manayı elde etmek için kullanılan bir kavramdır. İlimler arasında bu yönüyle müşterek bir kavram olup, Tefsir, Hadis ve Fıkıhta kullanılmaktadır. Daha çok tasavvufî bir ıstılah olarak bilinen "keşf" kavramı, muhaddisler tarafından zaman zaman hadisleri açıklamada kullanılan bir kavramdır. Hicri dördüncü asır âlimlerinden Hattabî (388/998), Ebû Dâvûd'un (275/888) *Sünen*'i üzerine yazmış olduğu şerhin mukaddimesinde "keşf" terimini şu şekilde kullanmıştır: *"(Sünen'deki hadislerin) ihtivâ ettiği gizli fikhî manaların keşfi"*[328] Burada söz konusu edilen tasavvufî ıstılahtaki "keşf" değildir. Hattabî, bu terimi daha çok lügat manasında, anlaşılmayan hususları ortaya çıkarma manasında kullanmıştır. Tasavvuf geleneğinde ise "keşf", ilhâm yoluyla elde edilen bilgiyi ve âyet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki bilgi kaynağını ifade eder.

---

[320] Biz burada mîzânı kavram olarak ele aldığımız için hadis yorumlarından örnekler zikretmedik. Şa'rânî'nin fıkhı hadislere dair bazı yorumlarına ve bu yorumların değerlendirmesine tezimizin üçüncü bölümünde yer vereceğiz.

[321] Arapça'da "keşf" kelimesi, كَشَفْتُ الثَّوْبَ عَنْ الوَجْهِ وغيره *yüzden ve başka bir şeyden (kendisini örten, gizleyen) elbiseyi ya da örtüyü kaldırmak* anlamında kullanılır. Râgıb el-Isfehanî, *Mufredât*, II/300.

[322] Râgıb el-Isfehani, *el-Mufredat*, A.y.

[323] Neml, 27/62.

[324] En'âm, 6/17; Yunus, 10/107.

[325] Kaf, 50/22.

[326] Muslim, 1. *İmân*, 299, (h. no:182), I/163.

[327] İbn Mace, *Mukaddime*, 13, (h. no:195-196), I/70-71.

[328] Hattâbî, *Meâlimu's-Sunen*, I/4.

Keşf kavramının özel anlamı ise tasavvuf ıstılahında kazandığı anlamdır. Tasavvuf ıstılahında pek çok tarifi olmakla birlikte, "keşf", gizli, gayba ait bir takım sırları meydana çıkarmaya delâlet eden en geniş ıstılâhtır. İlk sufilerden itibaren "firâset", "feth", "inkişâf", "müşâhade", "muhâdara", "muâyene", "yakîn" ve "ilhâm" gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmış, tasavvuf kitaplarında bu terimlerin birleştikleri ve örtüştükleri yahut ayrıldıkları ve farklı hale geldikleri noktalar üzerinde durulmuştur. Keşf yoluyla elde edilen bilgilere ise "ma'rifet", "irfân", "ilm-i mükaşefe", "ilm-i bâtın", "ilm-i ledünni", "ilm-i Vehbi", "mevhibe-i ilahiye", "eltâf-ı rabbânıye" gibi isimler verilmiştir. [329]

Tasavvuf geleneğinin en temel kavramlarından birisi olan "ma'rifet", eşyânın bâtınını ve iç yüzünü "keşfetmek" suretiyle elde edilen bilgidir. Akıl, nakil ve duyular dışında "keşf" olarak adlandırılan dördüncü bir bilgi kaynağını kullanan sûfîlere göre, ma'rifet, irfânî bilginin vâsıtası olan keşfle elde edilir. Tasavvufta "mükâşefe" kavramı da "keşf" anlamında kullanılır ve Tasavvufa "mükâşefe ilmi", sûfilere de "ehl-i mükâşefe" veya "ehl-i keşf" denir.[330] Keşfi *"üstü kapalı olan şeyin açılması ve gözle görülür hale gelmesi"*[331] şeklinde tarif eden Ebû Nasr Serrâc (378/988) mükâşefeyi de yakîn, olarak anlar. Kalbin mükâşefesini Hakk'a ermek şeklinde değerlendiren sûfîler, Hârise'nin *"Rabbimin arşını açıkça görür gibiyim"*[332] ifadesinin kalbin mükâşefesine, *"Rabbine O'nu görür gibi ibâdet et"*[333] hadisinin de sırların müşâhadesine işâret ettiğini düşünmektedirler.[334] Sehl b. Abdullah et-Tusteri (273/886), zât, sıfatlar ve zâtî hükümlerin tecellîlerinden bahsederken zâtî tecellileri mükaşefe olarak adlandırılır.[335] Kuşeyrî'ye (465/1073) göre ise mükâşefe Allah'ı zikreden sâlikin galebe halinde kalbinde zuhur eden şeydir.[336] Sâlike açılan perdeler neticesinde sırasıyla muhâdara, mükâşefe ve müşâhede halleri ortaya çıkar. Muhâdara akla, mükâşefe ilme, müşâhade ise ma'rifete dayanır. Müşâhade mükâşefeden üstündür. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklindeki sıralamada mükâşefe ayne'l-yakîn ile örtüşür.[337] Gazzâlî (505/1111), mükâşefe ilmini âhiret ilminden sayar ve ilimlerin gayesinin bu ilim olduğunu belirtir.[338]

Mutasavvıflar akıl ve nakli belli ölçülerde dini bilgilerin kaynağı olarak görmekle birlikte onların nazarında en üstün bilgi keşf yoluyla elde edilen bilgidir. Akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiler vasıtalı olarak bilgi verirken keşf, insanı doğrudan bilgiyle yüz yüze getirir.[339] Keşfî

---

[329] Uludağ, Süleyman, "Keşf" mad., *T.D.V.İ.A.,* 25/315.
[330] Uludağ, "A.g.m.", A.y.
[331] Tûsî, *el-Luma'*, 422.
[332] Abdullah b. Mubârek, *Kitâbu'z-Zühd*, (thk. Habibburrahman el-A'zamî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s.106; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*', (Abdurrazzâk'ın *el-Musannef*'i ile birlikte X-XI), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403, XI/129; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/266-267; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İmân*, (thk. Muhammed es-Saîd b. Besyonî Zağlol), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, VII/362-63; Ebû Nuaym, *Hilyetû'l-Evliyâ*, X/273.
[333] Buhârî, 2. *İman*, 37, I/18; Tirmizî, 38. *İman*, 4 (h. no:2610), V/6-8.
[334] Kelâbazi, *et-Ta'aruf,* s.127.
[335] Kelâbazi, *A.g.e.*, s.122.
[336] Kuşeyri, *er-Risale*, s.159.
[337] Kuşeyri, *A.g.e.*, s.171.
[338] Gazzâlî, *İhyâ*, I/30.
[339] Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* s.40.

bilgiler bir takım mücâhedeler sonucu ortaya çıkan tecrübeye dayalı bilgilerdir. Ârif uzun süren bir arınma çabası (riyâzet) ile kalbini her türlü dünyevî kirlerden temizler, saflaştırırsa ilahi bilgilerle kalp arasındaki perdeler aradan kalkar, ilahî tecellîler görülmeye, gayb âlemine ilişkin bilgiler kavranmaya başlanır. İnsanın bu bilgiye ulaşabilmesi için çaba harcaması zorunlu olmakla birlikte keşf doğrudan doğruya Allah'ın bir mevhibesidir.

Tasavvufta hadis ve sünnet de keşfin doğruluğu ve yanlışlığı hakkında hüküm veren Kur'ân-ı Kerim'den sonraki en önemli kaynak olarak görülmüştür İlk dönemlerden itibaren Sûfiler keşfe dayalı bilgiyi vehimden ayırmak, güvenirliğini tespit etmek için Kur'ân ve sünnet ölçüleri ile tartmak ve kontrol etmek gerektiğini belirtmişlerdir. Sehl b. Abdullah (273/886), *"Kitap ve sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşif bâtıldır*" derken, Ebû Süleyman ed-Dârânî (215/830) de *"Hakikate ait bazı keşfî bilgiler, kırk gün süreyle kalbimi sarar, ben iki şahid olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şahid kitap ve sünnettir"* demiştir.[340]

Tasavvufta "keşf" kavramı genel anlamda bir bilgi kaynağıdır. İlk dönem sûfîleri Kur'ân ve Sünnete başvurarak değerlendirmeye tabi tutmayı gerekli gördükleri keşf ve ilhâmı sadece itikâdi konularda dikkate alırken daha sonraki sûfilerce keşf ve ilhâm bütün dini konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir.[341] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvufu *"Allah'ın dostlarının gönlüne kelâm-ı ilâhisini anlamak, hitâb-ı ilâhisinden hüküm çıkarmak üzere açtığı bir keşf ilmi"*[342] şeklinde tarif etmesi de, keşfi bilgiyi dini metinlere dair hakikatlerin keşfedilmesi ile ilgili olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Gazzâlî (505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde hadislerin bir takım keşfi boyutlarının bulunduğunu ifade etmektedir. Hadisleri yorumlama konusunda iki metottan söz eden Gazzâlî, bu metotlardan birincisinin akıl yoluyla incelemeye, ikincisinin ise, nübüvvet nurundan ilhâm almaya dayalı olduğunu belirtir. Ona göre Nübüvvet nurundan ilhâm alanlar, basîret sahibi olanlar hadislerde bilinmeyen bir takım sırları açıklarlar.[343] Gazzâlî, naklettiği bir hadisin yorumunda şu ifadeleri kullanmaktadır: *"Bu rivayeti mânâ bakımından düşündüğüm zaman doğru olduğunu kabul ettim; zira bu gibi mânâlar öncelikle nübüvvet nuru ile bilinir, basîret sahibi anlayışlı âlimler ise kendilerine böyle bir haber geldiği zaman onu akıl yolu ile incelerler..."*[344]

Bazı sûfîler keşfi hadislerin tespitinde de bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. İlk dönem sûfîlerinin *'keşfin doğruluğu, hadisin doğruluğuyladır'* anlayışına İbnu'l-Arabî gibi bazı sûfiler *'hadisin doğruluğu da keşfin doğruluğuyladır'* ilavesinde bulunmuşlardır.[345] "Keşf" hem hadislerin sahih ve mevzû olanlarının tespit edilmesinde hem de hadis yorumlarında bir bilgi kaynağı teşkil eder. Nitekim Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), bazı hadislerin nakil ehlininin

[340] Tûsî, *el-Luma'*, s.146.
[341] Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXII/98.
[342] Tûsî, *el-Luma'*, s.37.
[343] Gazzâlî, *İhyâ*, I/150.
[344] Gazzâlî, *A.g.e., A.y.*.
[345] Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire, 1991, I/308.

usullerine göre sahih olmasa da keşf yoluyla *sabit* olduğunu belirterek[346] hadisleri tashih etmekte, bazı hadislerin de keşf yoluyla zayıf ya da mevzû olduğuna hükmetmektedir.[347] Örneklerini en fazla İbnu'l-Arabî'de gördüğümüz keşf yoluyla hadislerin tashihi hadis âlimleri tarafından subjektif bir yöntem olduğu gerekçesiyle kabul görmemiştir. İbnu'l-Arabî, hadisleri tashih etmekte kullandığı keşf ve rüyaları hadisleri yorumlarken de kullanır. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta rüyalarında anlayamadığı bazı hadislerin anlamlarını Hz. Peygamber'e sorduğundan bahseder.[348]

Sadreddin Konevî (673/1274) işârî hadis yorumculuğunun en önemli örneklerinden birisi olan *Kırk Hadis Şerhi*'nde ele aldığı hadisleri "كشف سره وإيضاح معانيه" *"(Hadisteki) sırrın keşfi ve manalarının izâhı"* ve "كشف اسرار هذا الحديث و ايضاح معانيها" *"bu hadisin sırlarının keşfi ve manâlarının izâzı"* gibi ifadeler kullanarak yorumlar. Buradaki "keşf" ifadesi literal anlamda bazen muhaddislerin de kullandığı hadislerdeki kelimelerin ya da hadisin manâsının izâha kavuşturulması değil, hadislerdeki bir takım manaların tasavvufî bilgiye dayalı keşfî izahları anlamına gelir. Konevî, asıl ma'rifetin Hz. Peygamber'in maksadını, hadislerdeki hikmetleri ve sırları açıklayabilmek olduğunu belirterek yorumlarında keşfî tecrübelerine dayandığını ifade eder. Nitekim eserin ön sözünde şu ifadelere yer vermektedir: *"Sonra Hakk, cevâmiu'l-kelim makâmından sâdır olan tüm bu hadisleri derlemek (istihrâc) ve önemli hikmetler içeren sırlarını keşfetmek için gönlümü (sadr) açmıştır."*[349] Konevî, bazı hadislerin yorumunda *"Bu hadisin sırrı hakkında aniden kalbime şöyle bir şey geldi/varid"*[350], *"Bu hadis sadece bazı nadir kâmil insanların idrâk edebileceği ilâhî bilgilerin esaslarını içermektedir…Kâmil keşf bu küllî sır hakkında şu bilgiyi vermiştir""*[351] *"Bu hadis-i şerif, bir grup ilâhî ilmi, rabbânî kıymetli sırları ve garip meseleleri içermektedir. Allah Teâlâ, bunları sadece az sayıdaki seçkin kuluna ve kendisine yakın fertlere (efrâd) öğretmiştir."*[352] şeklindeki ifadeleriyle hadisleri keşfî bilgiyle yorumladığını

---

[346] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtû'l-Mekkiyye*, (I-IV), I/83, 106, 187, 406, 492, 498, 744; II/302, 304, III/13, 131, 244; IV/474. Keşf yoluyla hadis rivâyeti için Bkz., Avcı, Seyit, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı***,** Ensar Yay., Konya, 2005, s.89-135; "Keşf Yoluyla Hadis Rivâyeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, sayı:4, 2004, s.161-193.

[347] İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta keşf yoluyla bazı hadislerin sahihliği ve zayıflığı hakkında şunları söyler: *"Nice zayıf hadis vardır ki, râvileri içinde uydurucu (vadda') bulunduğundan tarîkininin zayıflığı nedeniyle amel edilmemiştir. Halbuki o gerçekte sahihtir ve uydurucu râvî bu hadisi doğru söylemiş, uydurmamıştır. Muhaddis ise sikâ olmadığı için naklettiği sözü reddetmiştir. Bu durum hadisi sadece yalancı ravî zikrettiğinde ya da hadisin kaynağı o olduğunda böyledir. Ancak güvenilir bir râvî bu rivâyette ona ortak olmuş ise hadis bu güvenilir (sika) tarîkten kabul edilir. İşte bu velî de, hadisi Hz. Muhammedin hakikatine aktaran Cebrâil'den duymuştur…Râvîlerin tarîki bakımından sahih nice hadis vardır ki, bu mazharı müşâhede eden velî onu öğrenir ve Hz. Peygamber'e bu sahih' hadisi sorar. Hz. Peygamber de o hadisi reddeder ve şöyle der: 'Ben onu söylemedim ve onunla hüküm vermedim' Böylece keşf sahibi, hadisin zayıf olduğunu öğrenir ve Rabbinden bir delile göre onunla ameli bırakır. Bununla birlikte gerçekte sahih olmadığı halde nakil ehli tarîkinin sahihliği nedeniyle onunla amel eder."* İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/ 358-359.

[348] İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Futûhât-ı Mekkiyye*, (I-IV), II/364.

[349] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.3.

[350] Konevî, *A.g.e.*, s.78.

[351] Konevî, *A.g.e.*, s.165.

[352] Konevî, *A.g.e.*, s.88.

ifade etmektedir.[353] Konevî, hadis şerhinde üstadı İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) yolunu takip etmiş, hadisleri tasavvuf tefekkürünün en ince görüşleriyle şerhetmiştir. Ancak onun varlık konusundaki görüşlerini hadislerle yorumlaması eleştirilmiştir. [354]

Tasavufî hadis yorumculuğunu diğer yorum geleneklerinden ayıran en önemli özelliklerden birisi keşfin yanı sıra keşf öncesi yaşanan tecrübelerle ilgilidir. Bazı sûfîler yaşadıkları tecrübelerin daha sonra muttali oldukları hadislere uyum arzettiğini ifade etmişlerdir. Konevî keşfe dayalı yorumlarında takip ettiği yöntemi bir hadisi yorumlarken şöyle açıklamaktadır:

"Bütün bunlardan bilip, tattığım/zevk ve bu hadisi öğrenmeden önce, ayrıca bu hadisin sırlarına muttali olduğum esnada ve bununla ilgili kalbime gelen vâridlerden sonra müşâhede ettiğim bazı sırları –Allah Teâlâ'nın izniyle- zikredeceğim."[355]

Keşfi bilgilere dayanarak hadisleri yorumlamaya çalışan sûfîlerden birisi de Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'dir (973/1565). *el-Mizânu'l-Kübrâ* adlı eserinde çelişkili fıkhî hadisleri tasavvufi bir üslupta uzlaştırarak bir yorum metodu ortaya koyan Şa'rânî, bu metodunun kaynağını keşf olarak gösterir.[356]

Tasavvufta "keşf" kavramı çoğu zaman "hicâb" kavramıyla birlikte değerlendirilir.[357] Ârifin keşfedebilmesi için bir takım hicâbları/örtü/perde aradan kaldırması gerekir. Akıl ve akıl kategorileri insan ile hakîkat âlemi arasına giren kalın perdelerdir. Bu yüzden ma'rifeti arzulayanların, akıldan, aklın yaklaşımlarından kendisini soyutlaması gerekir.[358] Keşfle elde edilen nurun kalp bölgesinde yansıyabilmesi için mücâhede ve riyâzet zorunlu metotlardır. Bu da mâsivâ ile bağlantılı olan kalbe ilâhî nurun doğmasını veya dışarıya yansımasını engelleyen tüm perdelerin izâlesiyle mümkündür.[359] Tasavvufta kalbi ve ruhu örten perdelerin açılmasıyla âlemlerin ve ilimlerin sırlarına vâkıf olunur. Mücâhede sonucunda keşfe ulaşan ârif, Allah'ın sıfatları, filleri ve evrenin sıraları konusunda kesin (yakînî) bilgiye ulaşır. Hicâblar, tevhîd, âlem, varlık hakkındaki hakikatleri engellediği gibi, dini metinlerde/naslardaki manâlara ulaşmayı da engelleyen örtüler konumundadır. İşte sûfî ya da ârif, bu perdeleri ayırmak için çaba sarf eden kişidir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'ye (285/898) göre *"Ru'ât, büyük imamlar ve sika kimselerden*

---

[353] Hasan Kâmil Yılmaz'ın naklettiğine göre İsmail b. Mahmud b. Muhammed el-Kürdî (775/1373), işârî hadis şerhlerinden *"Sirâcu'l-Âbidîn fî Şerhi'l-Erbaîn*" adlı eserinde hadisleri seçtikten sonra "onların sırlarını keşfedecek" ve üzerlerindeki perdeyi kaldıracak şekilde şerhettiğini, hadislerden çıkarılan hükümleri göstererek sûfî şeyhlerin sözleriyle bazı kıssa ve hikayelere yer verdiğini belirtmektedir. (Kürdî, İsmail b. Mahmûd b. Muhammed, *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye*, Beyazîd Kütüphanesi, no:907), Yılmaz, Hasan Kamil, *A.g.e.*, s.60.

[354] Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, II/378-379.

[355] Konevî, *A.g.e.*, s.3.

[356] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/124.

[357] Nitekim bu iki kelime en önemli Tasavvuf klasiklerinden Hucvirî'nin (470/1077) *Keşfu'l-Mahcûb*'una isim olmuştur.

[358] Afîfî, *Tasavvuf*, s.22.

[359] Afîfî, *A.g.e., A.y.*

Resûlullah'ın hadîslerini işitip de onlardan istinbât etmeye, manâlar keşfetmeye ve çeşitli te'villerle zâhirden bâtına gitmeye çalışan kimselerdir."[360]

Sonuç olarak keşf kavramı mutasavvıfların hem bilgi kaynağı hem de anlama yöntemleriyle ilgilidir. Tasavvuf geleneğinde keşf kavramının hadislerle ilgisi üç şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi sûfilerin bazı hadislerin keşfî bilgiye işâret ettiğini ileri sürmeleri[361], ikincisi, keşfin hadislerin sıhhatini belirlemede bir kaynak olarak kullanılması üçüncüsü ise hadislerdeki bir takım sırları açıklamak üzere bir bilgi kaynağı teşkil etmiş olmasıdır.

F) İbret/İ'tibâr:

"İbret" ve "itibâr" kelimelerinin aslı olan "a-b-r" fiili, bir halden bir hale geçme manasını ifade eder.[362] "Ubûr", yüzerek ya da gemi, hayvan, köprü ve başka bir araçla suyu, dereyi, denizi geçmek demektir. Arapça'da geçide, "ma'ber"; geçiş vasıtasına "mi'bir" denilir.[363] Çünkü bir nehri veya bir sınırı geçmek onunla mümkün olur. Gözyaşı gözden yanağa geçtiği için göz yaşına da "abre" denilmektedir.[364] Aynı kökten gelen "ibâre" kelimesi ise söyleyenden dinleyene geçen söz anlamına gelir.[365] Rüyaların yorumlanması anlamında "ta'bîr" de, rüyayı te'vil ve tefsir ederek[366] rüyanın zâhirinden bâtınına geçmek manasınadır. İ'tibâr kavramı sözlük anlamı olarak ders çıkarmak, ibret almak, gibi anlamalara da gelir. İ'tibar, müşahede edilen bir bilinene dikkat edip ondan bir meçhulü bilmeye intikal etmek demektir.[367] Görüldüğü gibi kavramın tüm kullanımlarında hep bir geçiş anlamı vardır. Sûfiler kavramın bu "geçiş" anlamından istifade ederek zâhirden bâtına, ibâreden işârete geçiş anlamında tasavvufî yorumlarını bu kavram üzerine bina etmişlerdir. İ'tibâr, irfân mensuplarının bilgiyi anlamada hatta üretmede kullandıkları metodun adıdır.[368]

İ'tibâr kavramı farklı sîgalarda Kur'ân-ı Kerim'de altı yerde geçer.[369] Râgıb el-Isfehânî (502/1108), "*Elbette bunda gözleri olanlar için bir ibret vardır."*[370] âyetinde geçen "ibret" ile *"Ey akıl sahipleri ibret alın"*[371] âyetinde geçen "i'tibâr" kelimelerini şöyle izah eder: "*Kişinin, kendisi aracılığıyla müşâhede edilenin bilgisinden müşâhede edilmeyenin bilgisine ulaşacağı hâletidir.*'[372] Bu âyetler bir yandan zâhiri fıkıh geleneğinde akla ve aklî verilere dayalı yorumların, kıyas ve içtihadın temelini teşkil ederken, Tasavvuf geleneğinde, işârî yorumların en temel dayanaklarından birisi olmuştur. Ancak Câbirî'nin de belirttiği gibi tasavvuf geleneğindeki

---

[360] Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûk ve men'u't-Teradüf*, vr. 73; (Ahmed Abdurrahim es-Sâih'den naklen, *es-Sulûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Masâdiruhu mine'l-Kitâbi ve's-Sunne,*, Dâru's-Selâm, 1988, s. 48.)
[361] Sûfîlerin keşfî bilginin delilleri olarak öne sürdükleri hadisleri tezimizin ikinci bölümünde ele alacağız.
[362] Râgıb el-Isfehânî, *el-Mufredât*, II/60; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/529.
[363] Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, II/129.
[364] Râgıb, *A.g.e.*, A.y.
[365] İbn Manzûr, *A.g.e.*, A.y.
[366] İbnu'l-Esîr, Mecdüddin el-Mubârek b. Esîruddin Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., III/170.
[367] Soyalan, Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, Ağaç Yay. İstanbul, 2003, s.160-161.
[368] Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.336.
[369] Râgıb, *A.g.e.*, A.y.
[370] Âl-i İmrân, 3/13.
[371] Haşir, 59/2.
[372] Râgıb, *A.g.e.*, A.y.

i'tibâr, fakîhlerin ve kelâmcıların kullandığı kıyas metodundan farklı bir metottur. Çünkü beyân geleneğinde i'tibarın gerçekleşmesi illet veya delâlette ortaklık, benzerlik yönleri, lafzî veya manevî karîne gibi vasıtalarla olmaktadır. Gerçekte kelâmcıların 'delil', fakihlerin 'illet', mantıkçıların 'orta terim' dedikleri şeye denk düşen bu karîne, hitaptan kastedilen mânâya iletir ve işiteni veya okuyucuyu lafızdan murâd olunmayan anlamlardan uzak tutar.[373] İ'tibârı, ârif kullandığında ise durum değişmektedir. Çünkü ârif, ister kalbinde hissettiği bilgiyi aktarmakla, ister hitâbın anlamını ifadelendirmeyle ilişkili olsun, beyânî kıyas ve i'tibarda söz konusu olan karîneden bağımsızdır. İşte bu durum, ârife, kalbine vârid olduğu veya doğrudan Allah'tan aktardığı iddiasıyla herhangi bir nassa istediği anlamı yükleme imkânı bahşetmektedir. Sûfilerin i'tibârı, dilsel karinelerden bağımsız, zâhir anlamdan bâtın anlâma geçişi ifade etmektedir.[374]

Tasavvufta ibâreler avâm için, i'tibârlar ise havâs içindir. Bu durum Ca'fer-i Sadık'a (148/765) nispet edilen bir sözde ifadesini bulmaktadır. Rivâyete göre O, "عبارة القرآن للعوام" Kur'ân'ın ibâresinin avâm için olduğunu söyler.[375] Tasavvufta İbret ve i'tibâr, dıştan içe, zâhirden bâtına geçmek anlamına gelir. Kâşânî (730/1329), *ibret*in, insanın duyduğu, gördüğü ve işlediği her şeyde dünyevî olandan uhrevî olana geçmesi anlamında geldiğini, nitekim bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu belirtir: *"Konuşmamın zikir, susmamın fikir, bakışımın ibret olmasıyla memurum."*[376] Kâşânî'ye göre bunun anlamı insanın konuşmasının, susmasının, bakmasının ve eyleminin uhrevî bir şeye ilişmeksizin –ki bunlardan amaçlanan uhrevî işlerdir- Sadece dünyayla sınırlı kalmaması demektir. Tasavvufta i'tibâr sahibi kişiye de "ehl-i i'tibâr" denilir. *"İbret ehli (İ'tibâr ehli), işlerin zâhiri yönlerinden bâtınî yönlerini görmeye geçenlerdir.*" Şır ehlinin ibreti ise (عبرة اهل السر) Hakk'ı her şeyde müşahede etmeleridir.[377]

Taasvvufta "ibret" ve "i'tibâr" kavramları ma'rifetle ilişkisi bulunan kavramlardır. Bu kavramları, hem amele (muâmele) ağırlık veren Muhâsibî (243/857) ve Gazzâlî (505/1111) gibi sûfiler hem de keşf ve mükâşefeye, nazariylere daha fazla ağırlık veren İbnu'l-Arabî (632/1240), Kâşânî (730/1329) ve Abdulkerim Cilî (826/1422) gibi sûfiler kullanmaktadırlar. Ma'rifet anlayışındaki farklılıklar ya da âmelî irfân ile nazarî irfân arasındaki farklılık, i'tibâr kavramına yüklenen anlamları ve i'tibâra dayalı hadis yorumlarındaki farklılıkları da beraberinde getirmiştir.

Hâris b. Esed el-Muhâsibî, 'i'tibâr'ı ma'rifet anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Nitekim ona göre insan sahip olduğu i'tibâr ve Allah'ı çokça anma ile O'nun eşsiz ve benzersiz olduğunu idrâk ederek ma'rifet sahibi olur.[378] Tasavvuf geleneğinde işârî yorumların en temel kavramlarından birisi haline gelecek olan i'tibârı, Muhâsibî, temelde ma'rifetle ilgili olarak

---

[373] Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s.392.
[374] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.215.
[375] Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Ruhi'l-Beyân*, V/201. Aynı şekilde Abdullah b. Muhammed el-Harrâz da "ibâre", "işâret" ve "letâif" terimleri arasındaki farkı şöyle izah eder: *"İbâre âlimlerin bildikleri, işâret hikmet ehli (hukemâ) kimselerin bildikleri "letâif" ise seçkin şeyhler tarafından bilinen şeylerdir."* Sulemî, Ebû Abdurahman Muhammed b. el-Huseyn, *Tabakâtu's-Sûfiyye,* (thk. Nureddin Şureybe), Dâru'l-Kitâbi'n-Nefîs, Haleb, 1986, s.289.
[376] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII/55.
[377] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.392-393.
[378] Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Kasdu ve'r-Rucûu İlellâh*, (thk. Ahmed Abdulkadir Atâ), (*el-Vasâyâ* İçerisinde), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s.287.

değerlendirmekte birlikte Kur'ân'ın anlaşılmasında da temel almaktadır. *"Bil ki, Allah'ın kitabının bize yüklediği görev, emir ve nehiyler yönünden onun hükmüyle ile amel etmek, va'dine karşı korku taşımak ve vaîdine de ümit beslemek, müteşâbihlerine inanmak, kıssa ve mesellerinden ibret çıkarmaktır (i'tibâr). Eğer bunları yaparsan cehâlet karanlıklarından ilmin aydınlığına çıkar, şüphe azabından kurtulur, yakinin rahatlığına ulaşırsın"*[379] Muhâsibî, her ne kadar teknik anlamda hadis yorumlarında bu kavrama başvurmamış olsa da onun hadisler hakkındaki yorumları i'tibâr anlayışının bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir.

Tasavvuf geleneğinde maddî âlem ve eşyâ düzeyinde ele alınan ibret ve i'tibar, aynı zamanda dini metinler, naslar düzeyinde de ele alınır. Maddi âlemden ve eşyâdan alınması gereken ibretler, dinî metinlerden de alınmaya çalışılır. Kavramın sözlük anlamlarındaki geçiş anlamı, tasavvufta zâhirî mânâdan bâtınî manâya, ibâreden ibret ve işârete, manâların dünyevî yönlerinden uhrevî, maddi yönlerinden manevî yönlerine doğru bir geçişi ifade eder. Sûfilere göre dini naslar içinde anlamı örten (hicâb) örtülerin kaldırılması, ibâreden, i'tibâra geçilmesi, hakikî manaya (hakikat) ulaştırır.

Gazzâlî (505/1111) de, âyet ve hadis yorumlarında 'i'tibâr' kavramını kullanır işârî yorumları "i'tibâr" olarak adlandırır. Gazzâlî'nin amelî tasavvuf anlayışını yansıttığı eserlerindeki i'tibâra dayalı yorumlarında zâhirin yanında bâtın bir anlam söz konusudur. Ancak buradaki bâtın ne Bâtıniyye'de olduğu tamamen zâhirle ilgisiz, zâhiri devre dışı bırakacak bir düzyede siyâsî ve ideolojik, ne de nazarî tasavvufta olduğu kadar nazarî ve felsefîdir. Ancak Gazzâlî'nin özellikle havâsa atfettiği nazarî tasavvuf anlayışını yansıtan eserlerinde nazarî ve felsefî yorumlarda bulunduğunu zaman zaman bâtınî yorumlara kaydığını da belirtmek gerekir.

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), *"Bunda göz sahipleri için ibret vardır."*[380] âyeti hakkında, ibretin gözlerin fiili yapıldığını, ibret olarak bundan başka bir sonuca ulaşmak anlamında i'tibârın ise kalp gözünün eylemi olduğunu belirtir[381] ve bâtınî yorumlarını "itibârlar" üzerine binâ eder. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhât-ı Mekkîyye*'de âyet ve hadis yorumlarında en fazla bu kavramı kullanır. İbnu'l-Arabî, mesh meselesini ele alırken mest ve çorap üzerine meshi, bâtınî yönden yorumladıktan sonra i'tibâra dayalı yaptığı yorum hakkında şunları söyler: *"Sana dinen i'tibar kapısını açtım. Bu, duyuda hükmü ortaya çıkan suretten kendi zatında veya hakkın mertebesinde O'na kanıt olan şeylerde ilgili olduğu şeye geçmen demektir. İşte 'i'tibâr'ın anlamı budur. Çünkü kelime vadiyi geçtiğini ve aştığını anlatan 'aberte el-vadiye' ifadesinden türetilmiştir."*[382]

İbnu'l-Arabî'de dini metinlerde ibârelerden i'tibâra ulaşmak önemli olmakla birlikte, varlık ve âlem hakkında görünenden (zâhir) görünmeyene (bâtın), görünmeyenden görünene geçmek (ubûr/i'tibâr) daha önemlidir.[383] İbnu'l-Arabî'nin pek çok hadis hakkındaki i'tibârı da

[379] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, (thk Abdulfettah Ebû Gudde), Dâru's-Selâm, Kahire, 1988, s.38.
[380] Âl-i İmrân, 3/13.
[381] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/166.
[382] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*,(Thk.), V/251.
[383] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (çev. Ekrem Demirli), Literâ yay., İstanbul, 2009, XI/232.

aslında onun varlık ve âlem anlayışının uzantısı durumundadır. İşte bu nokta nazarî-felsefî itibârlarla amelî-tasavvufî i'tibarlar arasındaki en önemli farktır. İbnu'l-Arabî, sadece vârlık ve âlem anlayışını değil, felsefî tasavvufunun en ince ayrıntılarını âyet ve hadislerin hatta fıkhî görüşlerin, fıkhî ihtilâfların dahi i'tibâra dayalı yorumlarından çıkarabilmektedir.[384]

İbnu'l-Arabî'ye göre insan, ma'rifet derecelerinde ilerledikçe, kendisinin bilinen uyanıklık hali içerisinde bir uykuda olduğunu ve içinde bulunduğu durumun bir rüya olduğunu imânen ve keşfen bilir.[385] Bu yüzden, Allah, zâhirî duyularda vukû bulan bazı şeyleri zikretmektedir: *"Onda hiç kuşkusuz basîret sahipleri için ibret vardır", "Ey basîret sahipleri ibret alınız" ve "...bunda ibret vardır"*[386] gibi âyetlerin İbnu'l-Arabî'ye göre anlamı *"Size görünenlerden ibret alarak onları aşın ve size görünmeyene ulaşın"* şeklindedir.[387] Rüyadaki görüntüler anlam üzerindeki örtüler (hicâb) ve yorumlanması gereken semboller olduğu gibi bütün varlık mertebeleri de, hakikatin üzerindeki perdelerdir. Varlık sembolizmi arkasında gizli anlamlara delalet eden şekil ve kelimelerden ibaret olduğundan, anlaşılması için yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Bu yorumlama da herkese bahşedermiş bir iş değil, Allah'ın insanlara ilâhî bir bağışıdır.[388]

İbnu'l-Arabî'ye göre i'tibar sahipleri (ehl-i i'tibâr) fikirden hareket ederek değil zevkten hareket ederek yorumda bulunurlar. Ancak bazen yorumlar (i'tibâr) fikirden de kaynaklanabilir ve işin ehli olmayanlar onların da i'tibarda bulunduklarını düşünürler. Halbuki zevk sahiplerinde i'tibâr asıl iken, fikirden hareket edenlerde i'tibar fer'dir. Fikirlere dayanarak i'tibarda bulunanlar 'irâde ehli' değildir. Ancak hakkında düşünülen konu, sadece fikir gücüyle elde edilen bir şey ise, (irâde ehli olan sûfiler) bilgiyi bu yolla elde edebilir.[389]

Tasavvuf geleneğinin önemli isimlerinden birisi olan Abdulkerim el-Cîlî (826/1422) de *İnsân-ı Kâmil* isimli eserinde hadisleri yorumlarken i'tibâr kavramını kullanır ve hadisleri i'tibâra göre yorumladığını belirtir. "Nüzûl hadisi" olarak bilinen *"Yüce Allah, her gecenin üçte birinde yeryüzü semâsına iner"*[390] hadisini tıpkı İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) yorumları gibi lafızlardan tamamen bağımsız bir şekilde yorumlar. Hadiste yer alan 'gece/leyl', 'semâ-i dünyâ' ve 'sülüs-i âhir' kelimelerine oldukça farklı anlamlar yüklemekte ve hadisin üç farklı yorumunu yapmaktadır. Onun bu yorumlarından birisi şu şekildedir: *"Bu hadîsteki "leyl" kelimesi ile*

---

[384] İbnu'l-Arabî, i'tibarları sadece âyet ve hadislere değil, *Futûhât*'ta ibâdetleri ele aldığı bölümlerde yer verdiği fıkhî görüşlere de uyarlar. Bazen ele aldığı fıkhî bir meselenin zâhirini açıkladıktan sonra fıkhi görüşler içerisinde icmâ olan hususlarla, ihtilâf edilen hususların da i'tibâra dayalı bâtınî yorumlarını yapmaktadır. Örneğin ellerin abdest kabında yıkanması hakkındaki ihtilafları naklettikten sonra meselenin bâtınî hükmünü de açıklar. Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/173-174.

[385] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II/379.

[386] Haşr, 59/2; Âl-i İmrân, 3/13; Nûr, 24/44; Yusuf, 13/12; Mu'minûn, 23/21; Nâziât, 79/26.

[387] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (çev.), II/145, 191; IV/315.

[388] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbnu'l-Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", (çev. Ömer Özsoy), İslâmiyât, II, sayı:3, 1999, s.33.

[389] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (çev.), IX/313-314.

[390] Bu rivâyet hadis kaynaklarımızda şu şekilde yer almaktadır. *"Allah Teâlâ her gece yarısından sonra dünya semasına iner ve şöyle seslenir: "Her kim dua ederse duasına icâbet ederim, her kim benden bir şey sterse istediğini yerine getiririm, her kim mağfiret dilerse onu affederim."* Buhârî, 19. *Teheccüd*, 14, II/47; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 168-169, (h. no: 758), I/521-522.

murâd, zulmet-i halkiyyedir. "Semâ-i dünyâ" ile murâd, vücûd-ı halkın zâhiri, "Sülüs-i âhir" ile murâd ise, vücûd-ı halkın hakikâtidir."[391] Cilî'ye göre var olan her şey, üç kısma ayrılır. Bir kısmı, zâhirdir ki, bu kısma "mülk" denir. Bir kısmı, bâtın olup "melekût" olarak adlandırılır. Üçüncü kısım ise mülk ve melekûtten münezzehtir. İşte hadiste işâret diliyle "üçte bir" olarak isimlendirilen bu kısım, kısm-ı ceberûtîyi ilâhiyyedir. Cilî, hadisin diğer yorumlarında ise "leyl" kelimesinin 'zâtı ilâhiye', 'üçte bir' ifadesinin 'kemâli ma'rifet', diğer bir yorumda ise kulun üzerine tecelli eden sıfatı ilahiyyeye işaret ettiğini belirtir ve uzun uzun irfânî yorumlarda bulunur.[392]

Cîlî, hadis hakkında yaptığı yorumların hadislerin zâhirinden çıkarılmayacağını belirterek, hadisin zâhirinin terk edilmemesi gerektiğini ancak hadiste belirttiği tembîhlerin de söz konusu olabileceğini ifade eder. Çünkü O'na göre Hz. Peygamber'in hadisleri sonsuz anlamları ve pek çok sırları ihtivâ etmektedir. Hz. Peygamber'in sözlerinin zâhirleri olduğu gibi bâtını da vardır. Her bâtının zâhiri olduğu gibi, her zâhirin de bâtını vardır.[393] Cilî hadislerin pek çok sırları ihtivâ eden bâtınî manâlara sahip olduğu fikrini desteklemek üzere, Kur'ân âyetlerinin bâtınî manâlarını haber veren *"Kur'ân âyetlerinin birbiri içinde yedi adet bâtını vardır."*[394] rivâyetini delil olarak getirir ve Hz. Peygamberin sözlerinin ilâhî kelâmdan bir şube olduğunu savunur. Çünkü Hz. Peygamber hevâsından konuşmaz, onun söyledikleri Cenâb-ı Hak'tan kendisinde vukû bulan vahiylerdir.[395] Sûfîlerin i'tibâra dayalı ve doğrudan lafızlardan çıkarılamayacak yorum anlayışlarını Cilî, bu şekilde temellendirmektedir.

G) Te'vil:

Te'vil kelimesi, "e-v-l" kökünden türetilmiş tef'îl vezninde bir mastardır. Kelimenin kök anlamı "*kökene geri dönmek, maksada yönelmek ve bir şeyin âkıbet ve sonucu"* gibi mânâları içermektedir.[396] Arapça'da '*kendisine dönülen yer anlamında*' "مَئْويلٌ" denmesi de buradan gelir.[397] Bu anlamda te'vil, kastedilen gerçek manâya dönmek, ulaşmak manasına gelir. 'Müevvel' kelimesi de 'rücû edilen yer' anlamına gelmektedir. Bu anlamda 'âl' kelimesi kişinin ailesine, ailesinin de ona râci olması anlamına gelir. Te'vil kelimesinin 'es-siyâse' anlamına gelen 'el-iyâl' mastarından türediği görüşü dikkate alındığında ise atı idare eden kişiye 'seyis' denilmesi gibi, sözün inceliğini araştırıp, taşıdığı manayı yerinde kullanan kişi 'müevvil', yaptığı iş ise, 'te'vil' adını almaktadır.[398]

"Te'vil" kelimesinin sözlüklerdeki, açıklamak, tefsir etmek, metindeki gizli kapalı yönleri, âşikâr/açık hale getirecek şekilde açıklamak, açık bir hale gelecek şekilde metne bir manâ vermek,

---

[391] Cilî, Abdulkerim, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), (haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2002., s.241.
[392] Cilî, Abdulkerim, *İnsân-ı Kâmil*, s.242-243.
[393] Cilî, *A.g.e.*, s.243.
[394] Bu rivâyet, muteber olarak kabul edilen hadis kaynaklarında yer almayan zâhir-bâtın rivâyetlerinden birisidir. Bu rivâyetlerle ilgili olarak Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.225-232.
[395] Cilî, *A.g.e.*, s.243.
[396] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/32.
[397] Râgıb el-Isfehânî, *el-Mufredât*, I/59.
[398] Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn an Esami'l-Kutub ve'l-Funûn,* Milli Eğitim Basımevi İstanbul, 1971, s.334.

lafzın muhtemel manâlarından birini açıklamak şeklindeki tanımlar, te'vilin sonradan kazandığı anlamlardır.[399] İlk dönem lügat kitaplarında "te'vil" kelimesinin anlamı, "sözün âkibeti" şeklindedir. Nitekim, Cevherî (393/1002), "te'vil"i *"bir şeyin neticede varacağı akıbet ve sonucu açıklamak"* şeklinde tanımlar.[400]

Kur'ân-ı Kerim'de on yedi yerde geçen te'vil kavramının, çoğunlukla bir olayın vukû bulması, önceden haber verilen bir hâdisenin tahakkuku/gerçekleşmesi, âkıbeti ve varacağı son noktanın beyânı gibi anlamlarının ön plana çıktığı görülmekledir.[401] Yusuf sûresinde üç yerde geçen ve 'ehâdisin te'vili' (te'vilu'l-ehâdis)[402] şeklinde yer alan te'vil ile rüya tabiri kastedilmektedir.[403] Aynı surede "*Ey Babacığım! İşte bu rüyamın te'vilidir"*[404] âyetinde yer alan te'vil ise tahakkuk etme, vukû bulma ve gerçekleşme anlamına gelmektedir.[405] Sûfîler söz konusu bu âyetlere referansta bulunsalar da farklı bir bir te'vil anlayışı benimsemişlerdir. Nitekim Gazzâlî'ye (505/1111) göre, Yüce Allah, diğer insanlar arasında te'vile ehil olanları seçmiş ve kardeşleri arasında Hz. Yusuf'u seçmek sûretiyle rüyaların yorumunu ve olayların iç yüzünü (te'vilu'l-ahâdîs) bilhassa ona öğretmiştir. Te'vili rüya tabirine benzeten Gazzâlî, rüyaların yorumu ve delâlet ettiği şeyle değil, bizatihi rüyanın kendisi ile ilgilenen müfessirleri, kabukta dolaşıp öze ulaşamamakla suçlamaktadır.[406]

Kehf sûresinde Hızır ve Musa (a.s.) arasında geçen kıssanın anlatıldığı âyetlerden 82. âyette *"Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte bu senin sabredemediğin şeylerin te'vilidir (iç yüzüdür)."* şeklinde yer alan te'vil, davranış ve fiillerin iç yüzü sonuçları veya gerçek manâ ve maksatlarını bildirmek anlamına gelmektedir.[407] Kehf suresinde Bilge kulun te'vilinin ledünnî bilgiyle gerçekleştirilmiş olması ve te'vilin Bilge Kul'un sergilediği eylemlerin gizli (bâtınî) anlamlarının açığa çıkması anlamı, aslında sûfilerin te'vil anlayışını da şekillendirmiştir. Çünkü sûfîler, zâhir-bâtın çiftinden bâtına dayalı bir te'vil anlayışı benimsemişlerdir. Pek çok tasavvuf klasiğinde söz konusu âyetlerin ledünnî ve bâtınî ilmin en önemli delillerinden birisi olarak zikredilmesi[408] bu açıdan mânidardır.

Mutasavvıflar âyetlerin yanı sıra tasavvufî te'villeri bazı hadislere dayanarak şerî bir temele oturtmaya çalışırlar. Bunlardan birisi içerisinde te'vil kavramının yer aldığı ve Hz. Peygamber'in İbn Abbas için söylemiş olduğu, *"Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret"*[409] hadisidir. Ebû Talib el-Mekkî'ye (386/996) göre Kur'ân-ı Kerim'in bâtını manâları

---

[399] *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esâsî*, s.121.
[400] Cevherî, *es-Sihah*, I/27.
[401] Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, (Kur'ân Terimleri Sözlüğü)*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yay., İstanbul, 2004, s.165; Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.115.
[402] Yusuf, 12/ 6, 21, 101.
[403] Yusuf, 12/36, 37, 44, 45. âyetlerde de bu anlamda yer almaktadır.
[404] Yusuf, 12/100.
[405] Mukatil b. Süleyman, *A.g.e.*, s.165.
[406] Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu'l-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 2003, s.7; *Cevâhiru'l-Kur'ân,* Dâru'l-Âfâki'l-Cedîd, Beyrut, 1983, s.35.
[407] Öztürk, *A.g.e.*, s.122.
[408] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III/24.
[409] Buhârî, 4. *Vudû'*, 10, I/45; Muslim, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 138, (h. no:2477), II/1927; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/266, 314, 328.

ancak bâtınî ilm, derin bir anlayış (fehm) ve Kur'ân'ın manâlarının inceliklerine vukûfiyetle bilinir. İstinbâtın bâtını (bâtinu'l-istinbât) kitabın anlaşılması ve te'vilinin bilinmesini ifade eder ki söz konusu hadis de bu anlama gelmektedir. Yine Mekkî'ye göre Ali b. Ebi Talib'in bu manâda: "*Allah Resûlü (s.a.v.) Kitabullah dışında bize hiçbir sır bırakmadı. Ancak Allah Teâlâ'nın Kitab'ı anlama konusunda kula verdiği kabiliyet bunun dışındadır."* şeklindeki ifadesi ve *"Allah hikmeti dilediğine verir"*[410] âyeti hakkındaki, *"Allah'ın dilediği kimselere verdiği Kitabı'nı anlama melekesi"* şeklindeki açıklaması "bâtınî istinbât"a işâret etmektedir.[411] Tasavvuf geleneğinde te'vil, hikmetle özdeşleştirilen bir ilim olarak görülür, Kur'ân ve hadislerde geçen hikmet terimi de (bâtınî) te'vil anlamına gelecek şekilde yorumlanır.[412] Nitekim Gazzâlî, zâhirî tefsirle iktifa etmenin yanlışlığına dikkat çekmek için Hz. Peygamber'in İbn Abbas için söylemiş olduğu yukarıda yer verdiğimiz hadise yer verir ve şöyle der: *"Şayet te'vil de tıpkı tenzil gibi [Hz. Peygamber'den) işitilmiş ve öylece ezberlenmiş olsaydı, bu duÂda te'vilin İbn Abbas'a özgü bir meziyet olarak zikredilmesinin ne anlamı kalırdı?"*[413]

Te'vil kelimesinin gerek Arap lügatlerindeki ilk anlamları gerek Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki kullanımları bir şeyin aslını, hakikatini ve pratik sonuçlarını bildirme ve izah etme, rüyada görülenlerin tahakkuku, bazı hadisleri dikkate alacak olursak açıklama/tefisr anlamını aşacak bir anlam örgüsüne sahip olmamakla birlikte, İslâm tarihinde kendisine te'vili konu edinip bir te'vil anlayışı geliştirmeyen hiçbir grup ve fırka olmamıştır ve bu kavram, söz konusu anlamları genişletecek bir şekilde hem "beyân" hem de "irfân" geleneğinde kullanılmıştır.

Hicrî III. asırdan itibâren te'vile konu olan tüm tartışmalar temelde iki faktörden kaynaklanmıştır. Birincisi Kelâm ilminde özellikle müteşâbih âyet ve hadislerin yorumu konusunda, müşebbihe, mücessime ve Mu'tezile gibi kelam ekollerinin te'villeri, diğeri ise Bâtınîler ve sûfileri kapsayan irfânî geleneğin te'villeridir. İrfânî geleneğin zâhir-bâtın ikilisine dayalı te'villeri ise siyâsî, mezhebî-ideolojik ve dini metafizik olmak üzere üç kategoride değerlendirilmektedir.[414]

Beyân geleneğinde te'vil, bir takım aklî deliller ve zihnî çabalar sonucu gerçekleştirilen bir faaliyettir. İrfânî geleneğin te'vili ise bundan farklıdır. Beyân âlimleri te'vil kelimesinin İslâm öncesinde ve İslâm'ın ilk dönemlerindeki yaygın anlamının sınırlarında kalmasını ve beyânî bilgi sahasının temel sınırlarını aşmamasını şart koşarken[415], ifânî gelenekte "remzî te'vil" olarak da adlandırılan irfânî te'vil, dinî metinlerin ârife tecelli eden bazı gizli işâretler dolayısıyla zâhirinden farklı bir surette te'vil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. İrfânî te'vil, müfessirin âyet ya da hadisi zâhirî manasından ayrı, fakat lafzının ihtiva ettiği başka bir manâ ile açıklanmasıdır. Burada aklî ve kelâmî te'vilden farklı bir durum vardır. İrfânî te'vil, metnin dilsel anlam (delâlet) bakımından

[410] Bakara, 2/269.
[411] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/169.
[412] Şiî-irfân geleneğinde de, te'vil hikmetle özdeşleştirilmektedir. Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.201.
[413] Gazzâlî, *İhyâ,* I/290.
[414] Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* s.365.
[415] Câbirî, *A.g.e.*, s.356.

değil, maksat (mağzâ) bakımından muhtemel olduğu işâretler (işârî anlamlar) kategorisindedir.[416] Öte yandan bu çeşit te'vilde müfessirin bilgi kaynağını zâhirî ve naklî ilimler yerine "keşif" ve "ilham" teşkil eder. Beyân geleneğinde te'vil yapılabilmesi için literal anlamın, dini ilmi ya da aklî bir takım mahzurlarının olması gerekmektedir. Yorumlanan metnin lafzi anlamının kastedilmediği kanaatinin ortaya çıkması durumunda, uygun bir manâ aramak maksadıyla metnin te'viline (yorumuna) gidilir. İşâretlere dayalı te'villerde ise metinler arasında tenakuz ya da bir metnin zâhiri açıdan bir müşkil ihtivâ etmesi zorunlu görülmez.

İrfân geleneğinde bu kavrama hem sûfi irfânda hem de Şiî irfânda müracaat edilmiş ve te'vil oldukça merkezî bir kavram olarak görülmüştür. Tasavvuf ve irfân geleneğinde "te'vil" aslında "zâhir-bâtın" anlayışının bir uzantısı durumundadır. Zâhir-bâtın ayrımında bâtın, "te'vil"e; zâhir ise "tefsir"e tekâbul etmektedir. Gerek Şiî gerekse sufi irfânında dinî metinler ve bu metinlerde ifadesini bulan emir ve yasaklar, çift boyutlu kabul edilmiştir.[417] Bu boyutlardan ilki "zâhir", diğeri de "bâtın"dır. Ahmed er-Rifâî (578/1183), *"el-Burhânu'l-müeyyed"* adlı eserinde, te'vilin Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında (fehm) zâhir, bâtın, hadd ve matla' esaslarından bâtına tekâbül ettiğini belirtir.[418] Tasavvufta te'vil tanımlarından birisi de şu şekildedir: "*Te'vil, şerî hükümlerdeki sûretlerin (görünen yönlerin/zâhiri ifadelerin) ve manâların aslına çevrilmesidir. Sûretlerin (zâhiri ifadelerin) altındaki bu hakikatlerin keşfedilmesidir."*[419]

Zâhirin, avâma, bâtının ise havâsa mahsus olduğunu düşünen sûfiler bâtınî bilgileri ma'rifet bilgisine sahip âriflerin bilgisi olarak görmektedirler. Ehl-i irfânın te'vil'e yüklediği anlam da ma'rifetle elde edilen bâtınî bilgilerle ilgilidir. Sûfîler dinî metinlerin te'villerinin de bâtınî bilgilere dayanması gerektiğini belirtirler. Yusuf Zeydan, te'vil tanımında buna şöyle işâret eder: *"Te'vil, Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin ve hadislerin temeli keşfe ve hakikate dayanan manevî ve hissi yönden zevkedilmesi esasına dayanır."*[420] Sûfî-müfessir Âlûsî'nin (1270/1853) tanımı da benzer istikamettedir: *"Te'vil, ibârelerin üzerindeki perdelerin kalkmasıyla âriflere âşikar olan ve yine âriflerin kalplerine gaybî bulutlardan yağan kutsî bir işâret ve ilâhî kaynaklı ilhamlardır."*[421]

Tasavvufî gelenekteki "te'vil", diğer İslâm âlimlerinin te'vil anlayışından farklı, bilgi kaynağı bakımından ma'rifet ve keşf esasına mâhiyeti itibariyle de zâhir ve bâtın ayrımına dayanmaktadır. Ebû'l-Alâ el-Afîfî, tasavvufî geleneğin te'vil anlayışını tefsirle mukayese ederek şöyle açıklar: *"Tefsir ve te'vil birbirinden farklıdır. Tefsir lafızların manalarını açıklamak ve izah etmektir. Te'vil ise nassların lafızlarını zâhirinin delalet ettiği anlamdan başka bir anlama yöneltmektir. Bu anlamda müfessir lafzın hakiki manasını dikkate alırken, te'vilci (te'vilde*

---

[416] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Taibatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı) Kitabiyat Yay., Ankara, 2001, s.284.
[417] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.134.
[418] Ahmed er-Rifâî, Eb'ul-Abbas Ahmd b. Ali b. Yahya el-Huseyin, *el-Burhânu'l-Müeyyed*, (thk. Abdulganî Nekemî), Dâru'l-Kitabi'n-Nefîs, Beyrut, 1408, s.127-128.
[419] Kesenzân, Muhammed, *Mevsuatu'l-Kesenzân*, "Te'vil" mad.
[420] Zeydan, Yusuf, *el-Fikru's-Sûfî İnde Abdulkerim el-Cilî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, y.y., 1988, s.222.
[421] Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebû'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, I/5.

bulunan kişi) ise adına "işâret" veya "remz" olarak tabir ettiği mecazi manayı dikkate alır."[422] Zâhirî manâ lafzın ibaresi; bâtınî mana ise lafzın işâretidir.

Şayet te'vili nassın herhangi bir nassla çelişmesi durumunda onun yorumlanması olarak sınırlandırırsak, bâtınî manayı, lafzın te'vili değil, lafzın işâreti olarak kabul etmemiz gerekir. Ancak sûfiler, işâretlere dayalı yorumlarını te'vil kategorisinde görmektedirler. "İlm-i te'vil"i, bâtın ilim olarak tanımlayan Sofyalı Bâli Efendi'nin (960/1553) bu konuda söyledikleri de bunu göstermektedir: *"İlm-i te'vil, Şerîatın ancak ilâhî keşifle bilinen özel yönlerinden birisidir. Te'vil ilmi ancak velâyetin tahsilinden sonra elde edilir ve bu ilim şerîat ilminin aslı ve ruhudur. Hicâb ehline göre bu ikisi arasında (şerîat ilmi ve bâtın ilmi) herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaz."*[423]

Te'vil'i ma'rifetle ilişkilendiren diğer bir müellif ise, Abdlkadir Geylânî'nin (561/1165) *Mektubât* isimli eserinin şârihi Abdullah el-Hadarî'dir. Ona göre te'vil, *"Kitap ve sünnete uygun düşecek bir şekilde âyetin bir manâya hamledilerek, çevrilmesidir. Bu manâ te'vilcinin anlayıştaki samimiyet (safâu'l-fehm) durumuna ve ma'rifetteki derecesi, Allah'a yakınlıktaki mevkisine göre farklılık arzeder.*"[424] Suhreverdî (632/1234), de tefsir ile te'vil arasındaki farkı belirterek te'vilin ma'rifet bilgisine bağlı olduğunu belirtmektedir: *"Tefsir; âyetlerin nüzûlü, nüzûl sebepleri, kıssalar gibi konuları bilmektir. Bu konularda ehli olmayan kimselerin söz söylemesi sakıncalıdır. Çünkü bu konuda nakil ve haberleri bilmek gerekir. "Te'vil" ise, âyete, Kitap ve sünnete uygun manâlardan birisi ile manâ vermektir. Te'vil daha önce zikrettiğimiz anlayış sâfiyeti, ma'rifet derecesi ve Allah Teâlâ'ya yakınlık durumlarına göre farklılık arz eder."*[425] Suhreverdî, bir başka yerde te'vili "*Kesin bir şey söylemeksizin, âyetin muhtemel olan mânalarından (birisini veya bir kaçını) zikretmektir.*""[426] şeklinde tanımlayarak, ruh konusunda bazı kimselerin "istidlâl ve nazar" yoluyla fikirlerini dile getirdiklerini, ehl-i irfân'ın ise zevk ve ilâhi vecd yoluyla konuşup fikir beyan ettiklerini söyler. Sûfilerin ruh hakkındaki yorumlarının, Allah'ın kelâm'ı ve âyetleri hakkında birer "te'vil" olarak görülebileceğini savunur.

Tasavvufî hadis yorumlarında kullanılan "işâret,", "bâtın", "keşf", "istinbât" ve "i'tibâr" gibi kavramlar tasavvufî/sûfî te'vile yönelik kavramlardır. Kur'ân-ı Kerim veya hadislerdeki kelime veya cümlelerin medlûlünü belirlemeye yönelik her türlü çabanın adı son tahlilde "te'vil" ameliyesinin içine girmektedir.[427] Bu yüzden hadislerin teknik anlamda 'te'vil' kavramına atıfta bulunularak yorumlanmış olması zorunlu değildir. Hatta yoruma dair hiçbir kavram kullanılmadan, hadis hakkında yapılan bir yorum şayet işârî ya da bâtın manânın tespitine yönelik ise bu yorumu "tasavvufî/sûfî te'vil" olarak adlandırmak mümkündür. Bu anlamda "te'vil"i diğer tüm kavramları kapsayan genel bir kavram olarak değerlendirmekte bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü sûfilerin hadis yorumlarında te'vil kavramını kullanarak yaptıkları

[422] Kesenzân, *Mevsuatu'l-Kesenzân*, "Te'vil" mad.
[423] Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Dersaâdet, el-Matbaatu'n-Nefiseti'l-Osman, 1892, s.56.
[424] Abdullah el-Hadarî, *Şerhu Mektubâti'ş-Şeyh Abdulkâdir el-Geylânî*, s.27. (Kesenzân, *Mevsuatu'l-Kesenzân'*dan naklen, "Te'vil" mad.)
[425] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.50.
[426] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.215-216.
[427] Yıldırım Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *S.D.Ü.İ.F.D.*, yıl:2004/2, sayı:13, s.18.

yorumlarla, "işâret", "i'tibâr", "istinbât" ve "bâtın" gibi diğer kavramları kullanarak yaptıkları yorumlar örtüşmekte sûfîler tüm bu kavramları birbirlerinin yerlerine kullanmaktadırlar. Ancak işârî yorumların, zâhir manâ'nın yerine ikâme edilen anlam ya da yorum anlamında te'vil'den farklı olduğunu da burada belirtmek gerekir.

Sûfilerin te'vil tanımlarının "bâtın", "keşf" "velâyet" ile ilişkilendirmeleri, te'vil kabiliyetini ma'rifet ve Allah'a yakınlık derecesine göre belirlemeleri tasavvufta te'vil kavramının ma'rifet ve bâtın temelli düşünüldüğünü ortaya koymaktadır.

İlk işârî hadis şârihlerinden Kelâbâzî (380/990) *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde işârî hadis yorumlarında te'vil kavramına "فيجوز أن يكون تأويل قوله صلى الله عليه و سلم" kalıbında yer vermektedir.[428] Burada te'vil hadisin işârî yorumunu ifade etmektedir. Müellif, hadislerin işârî yorumlarında daha çok kullandığı "فيجوز أن يكون معنى قوله صلى الله عليه و سلم" kalıbını da aynı şekilde kullanmakta, hadisin işârî manası ya da te'vili arasında fark gözetmemektedir. Kelâbâzî hadisleri işâri açıdan yorumladıktan sonra "يأيد هذا التأويل", "الدليل على هذا التأويل" , "يدل على صحة هذا التأويل" şeklindeki ifadelerle[429] hadislerin işârî yorumlarını zaman zaman başka hadisler ya da âyetlerle delillendirme ve te'yit etme yoluna gitmekte ve yaptığı işârî yorumu te'vil olarak adlandırmaktadır.

Ebû Talib el-Mekkî (386/996) de, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde bazı hadislerin yorumunda "te'vil" kavramını kullanır. Hadisleri izah ederken kullandığı kavramlardan birisi "تأويل الخبر في المروي" şeklindedir. Mekkî, *"İlim talep etmek her müslümana farzdır*" hadisini izâh ederken, hem zâhir ehlinin hem de bâtın ehlinin bu hadisleri kendi ilimlerine göre "te'vil" ettiklerini belirtmiş ve sûfilerin bâtınî te'villerinin meşrû bir zeminde olduğunu göstermek için "zâhir" ve "bâtın"ın birbirinden müstağnî kalamayacağı ilimler olarak göstermiştir. [430]

Ebû Talib el-Mekkî, bazı âyetlerin tefsirlerinden ve bazı hadis yorumlarından verdiği örneklerle te'vili, bâtınî istinbâtlar anlamında düşündüğünü göstermektedir. Hatta o, bizzat Hz. Peygamber'in bâtınî istinbâtta bulunduğunu bazı hadislerden örnekler göstererek ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

- Tefsir ehli *"Ancak Allah'a selîm bir kalp ile gelen hariç"*[431] âyetini, 'şirk ve 'nifâk gibi hastalıklardan arınmış olarak gelen' şeklinde açıklarken ârifler, 'Allah'tan gayrı başka bir kişi veya varlığın bulunmadığı bir kalple gelen' şeklinde te'vil etmişlerdir.[432] Mekkî bu örnekle, zâhir ehli ile bâtın ehli arasındaki yorum (te'vil) farklılığına işârette bulunmaktadır.

- Allah Resûlüne: "Ey Allah'ın Resûlü, insanların en hayırlısı kimdir? diye sorulduğunda Resûlullah: *"Sıcak kalpli her mü'mindir"* buyurmuş, daha sonra bunu şöyle tefsir etmiştir: *"O, takvâ sahibi, arınmış, kalbinde, kin, haset, saldırganlık ve aldatmaca bulunmayan kimsedir"*[433]

---

[428] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.271.
[429] Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.40, 127, 224, 280, 293,
[430] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1/186.
[431] Şuarâ, 26/89.
[432] Mekkî, *A.g.e.*, I/169.
[433] İbn Mâce, 37. *Zühd*, 24, (h. no:4216), II/1409-1410.

Mekkî, bu örnekle 'sıcak kalpli her mü'min' ifadesini bizzat Hz. Peygamber'in bâtınî yönden açıkladığını düşünür.[434]

- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur *"Ümmetimdeki şirk, karıncanın yürüyüşünden dahi gizlidir"*[435] Mekkî'ye göre şirkin bu türü, mü'minler arasında sadece sıddıklarda bulunmaz. Diğer bir hadiste ise: *"Ümmetimin münafıklarının çoğu, (Kur'an) okuyanlarıdır"*[436] buyrulmaktadır. Nifâkın bu türünün ise, âbidler arasında sadece ârif olanlarda bulunamayacağını belirten Mekkî, bu hadislerde yer alan "şirk" ve "nifâk" kavramlarının zâhir ya da bilinen anlamlarının dışında bâtın anlamda kullanıldığını göstermeye çalışmaktadır.[437]

Te'vil kavramı üzerinde en fazla mesâi harcayan müelliflerden birisi Ebû Hâmid Gazzâlî (505/1111)'dir. Te'vil konusunu *Kânunu't-Te'vil* isimli müstakil bir eserine[438] konu edinen Gazzâlî bu eserinde akıl ve nakli temel alma bakımından farklı te'vil ekollerinin te'vil anlayışlarını özetlemekte, te'vile yönelik yaklaşımları değerlendirmektedir. Gazzâlî, te'vil meselesini daha çok müteşâbih hadislerin, gayb ve melekût âlemine dair hadislerin anlaşılması ve yorumlanması özelinde ele almaktadır. Gazzâlî, te'vil meselesini sadece tasavvufî te'viller bağlamında ele almaz. Ancak meseleye yaklaşımı avâm ve havâs arasındaki ayrıma, zâhir ve bâtın birlikteliğine dayanmaktadır. Bu yönüyle tasavvufî unsurları barındırmaktadır.

Gazzâlî özellikle müteşâbihlerin te'vili konusunda selefin yolunu takip etme konusundaki görüşlerini avâm için öngörmektedir. Havâs için ise te'vil'in bazı şartlarla birlikte kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir. Gazzâlî, te'vile ehil olan havâsı sûfiler ve ma'rifet ehli kimseler olarak göstermektedir.[439]

Te'vil, İbnu'l-Arabî (638/1240) irfânında da oldukça önemli bir kavramdır. Ancak İbnu'l-Arabî'de te'vil tıpkı i'tibâr gibi sadece dini metinlerin yorumlanmasıyla ilgili değildir. Tevîl kelimesinin "aslına döndürmek" anlamına pek çok yerde atıfta bulunan İbnu'l-Arabî varlık anlayışına dair tasavvuf felsefesini âdetâ bu kavram üzerine binâ eder. Buna göre âlemdeki her şey te'vile muhtaçtır ve *"Kâinâtta te'vil olunmayan her hangi bir kelâm yoktur"*[440] Dolayısıyla İbnu'l-Arabî'nin te'vil anlayışı onun varlık tasavvurundan ayrı olmayıp, hayâl anlayışı ile yakından ilgilidir. Zîrâ İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde, bütün kâinâta hayâlî gerçeklik hâkim olduğu için sembolizm ve yorumlama *(te'vil)* kaçınılmazdır. Allah'ın dışında bütün âlem, ontolojik düzeyde mutlak bir hayâl olduğu için her bir varlığın bu âlemde zuhûr eden gerçekliği, onun hakîkati için bir semboldür. Dolayısıyla bu sembolün, yorumlanması *(te'vil)* arkasındaki esas gerçekliğe geçilmesi (ta'bîr) gerekmektedir.[441]

---

[434] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/169.
[435] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/403.
[436] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/175, IV/44, V/151, 155.
[437] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[438] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *Kânunu't-Te'vîl*, (Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî İçerisinde), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, t.y.
[439] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, t.y., s.320.
[440] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VI/229.
[441] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/162, 286.

İbnu'l-Arabî, varlığı yorumlamada temel aldığı te'vil kavramını aynı zamanda dini metinlerin yorumunda, özellikle ma'rifet nazariyesine dayalı Allah'ı tanıma (ma'rifetullah) ve ma'rifet nazariyesine bağlı müteşâbih âyet ve hadislerin yorumunda kullanmaktadır. Ancak belirttiğimiz gibi İbnu'l-Arabî'de aslolan hadislerin te'viline dair bir metot geliştirmek değildir. Bu anlamda İbnu'l-Arabî'de dini metinlerin te'vili varlığın yorumlanması gibi daha büyük bir meselenin küçük bir parçası konumundadır.

Sonuç olarak tasavvuf geleneğinde te'vil kavramı hakkında şunları söylemek mümkündür:

a) Te'vil, ma'rifet bilgisine dayalıdır. Bu yönüyle diğer ulemânın te'villerinden farklıdır.

b) Tasavvufta te'vil, nassların zâhiri manasını kaldırıp onların yerine oturtulmak istenen yorumlar değildir.

c) Te'vil, lafzın ya da metnin işâreti, işârî yorumudur.

d) Te'vil'de nassların birbiriyle tenâkuzu zorunlu değildir.

e) Tasavvufî te'vilde, metnin harici unsurları anlamında tefsire, dilsel verilere uyma zorunluluğu yoktur.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFÎ BİLGİ NAZARİYESİ MA'RİFETİN HADİSLERLE TEMELLENDİRİLMESİ VE SÛFÎLERİN MA'RİFET ANLAYIŞLARININ HADİSLERİN YORUMLANMASINDAKİ ETKİSİ

İnsanoğlu, kendisi ile Allah ve evren arasındaki ilişkiyi bilgi ile anlamlı hale getirebilmiş, bu yüzden bilgiyi elde etme faaliyetini her zaman için sürdürmüştür. İslâmî ilimler tarihi boyunca müslümanların üzerinde en çok fikir yürüttüğü meselelerden birisi ilimlerin temelinde yer alan ve ilimler arası ilişkileri belirleyen "epistemoloji"[1] konusu olmuştur. Her ilim dalı önce epistemolojisini kurarak işe başlamıştır. Hicri üçüncü asırda ilimlerin teşekkülü ve bağımsız hüviyetlerini kazanmalarından sonra, her ilim dalı kendisine ait bilgi nazariyesini de oluşturmuştur. İslam medeniyetinin klasik kaynakları özellikle Kelâm ilminin temel eserleri ilk önce eşyanın hakikati, bilgi tanımı ve bilginin kaynakları ile başlamaktadır.[2] Kelâm ilmi, İslâm inanç esaslarını naklî ve aklî delillerle sistematik hale getirir. Bir nevi din felsefesi olan Kelâm ilmi, teorik çerçeveyi belirlemiştir.[3] Fıkıh ilmi ise teorik hususların pratiğe aktarılmasını temin etmiştir. İlim konusu hadis ilmiyle de yakından ilgili bir kavramdır. Müstakil *Kitâbu'l-İlim*lerin[4] yanı sıra pek çok klasik hadis eserimizin bir bölümünü "kitâbu'l-ilim"ler oluşturmuş ve bu eserlerde yer alan hadisler tüm disiplinlere ilim konusunda malzeme teşkil etmiştir. Bunun yanı sıra hadisçiler de ilim kavramını ilk dönemlerden itibaren hadis ilmi için kullanmışlardır.[5]

Tasavvuf geleneğinde de bilgi konusu, üzerinde etraflıca durulan bir meseledir. Ebû Talib el-Mekkî, (386/996) *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinin en uzun sayılabilecek bölümünü "ilim" konusuna ayırmıştır.[6] Aynı şekilde Gazzâlî'nin (505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i[7] Suhreverdî'nin (632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'i[8] ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'si ilim konusuna geniş bölümlerin ayrıldığı eserlerdir. Bu eserlerin yanı sıra sûfiler diğer pek çok tasavvuf klasiğinde ilim ve ma'rifet konusuna oldukça geniş yer ayırmış, pek çok âyet ve hadisi kullanılarak irfân ve ma'rifete dayalı bir bilgi nazariyesi ortaya koymuşlardır.

İslâmî ilimlerin bilgi nazariyelerini bilmeden o ilimleri anlamak mümkün olmayacaktır. Düşünceler ve meseleler ve yorumlar bir bilgi üzerine yürütüldüğünden epistemoloji konusunun önce ele alınması bir zarurettir. Sûfilerin hadislere, hadis ilmine ve hadis yorumlarına yaklaşımını hem bilgi kaynağı hem de amelî ve nazarî yönüyle içerik ve niteliği bakımından belirleyen en temel faktör ma'rifet anlayışıdır.

---

[1] Epistemoloji kelimesi Bilgi Kuramı olarak Türkçemize aktarılmaktadır. Epistemoloji Felsefe'de bilenle bilinen arasındaki ilişkileri inceleyen bilim dalı olarak tarif edilir. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, s.33.

[2] Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul, 2000, s.70-79.

[3] Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s.79.

[4] Örnek olarak Bkz., İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, Beyrut, 1997.

[5] Zehebî'nin (748/1347) Abdullah İbn Mubârek (181/796) hakkında söylediği *'devvene'l-ilm fi'l-ebvâb'* ifadesi '*konularına göre ilmi, yani hadisleri bir araya getirdi'* anlamına gelmektedir. Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956, I/275.

[6] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I/184-232.

[7] Gazzâlî, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, I/4-95.

[8] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.44-59.

Tasavvufta bilgi ve bilgiyi elde etme vâsıtalarını ifade eden kavramlardan "ilim", "ma'rifet", "keşf", "hikmet", "firâset", "sekînet", "nûr", "hadîs" (muhaddes) gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye göre şekillenen ve nihâi olarak keşf ve ilhâm boyutu ile ele alınan kavramlardır. Bu kavramlardan pek çoğu aynı zamanda beyânî geleneği temsil eden ulemâ tarafından da kullanılmaktadır. Ancak tasavvufta bu kavramların gördüğü işlev diğer geleneklerden farklıdır. Aynı durum sûfilerin hadislerin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla kullanmış oldukları "fehm", "fıkıh", "istinbât" ve "te'vil" gibi kavramlar için de söz konusudur. Kavramlar ortak olduğu halde kavramlara yüklenen anlamlar ve bu kavramlara dayalı metinlerin yorumu tasavvuf ve irfân geleneğinde kendisine özgü ve ma'rifet temelli olmuştur.[9]

Tasavvufî geleneğin epistemolojisi ile ilgili olarak araştırma konumuz açısından en önemli hususlardan birisi, tasavvufî epistemolojiyi temellendirmek amacıyla kullanılan rivâyetler ve bu rivâyetlerin yorumlanması meselesidir. Tasavvufî epistemolojiyi temellendirmek için kullanılan bazı hadislerin zayıf ya da uydurma olması bir yana, sahih hadisler de sufiler tarafından ilim ve ma'rifet nazariyelerini desteklemek üzere kullanılmış ve yorumlanmıştır. Bu durumda sûfilerin ma'rifeti temellendirmelerini iki açıdan değerlendirmek gerekir. Birincisi kullanılan hadislerin sübûtu ikincisi ise kullanılan hadislerin ne derece sûfilerin ma'rifet anlayışlarını temellendirdiği meselesidir.

Bunlardan birincisi çeşitli çalışmalara konu olmuş ve sûfilerin kullandıkları hadislerin sıhhat değerlendirmeleri yapılmıştır. Ahmet Yıldırım'ın "*Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları"* isimli çalışması bu konudaki önemli çalışmalardan birisidir. Yıldırım'ın bu eserinde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi gerek ilim, gerek nübüvvet, velâyet ve diğer konularda, tasavvuf kaynaklarında yer alan zayıf ve uydurma rivâyetlerin dışında sahih hadisler hakkında "konuyla ilgisi anlaşılamamaktadır", "konuyla ilgisi açık değil, anlaşılamamaktadır" "delâlet yönü açık değil, bağlantı kurmada zorluk çekilmektedir" şeklinde değerlendirmelerin yapılmış olmasıdır.[10] Bu hadislerin sayıca oranı epeyce fazladır. Yıldırım, ilim konusunda yer verdiği 60 rivâyetin içerisinden 15'ini yukarıda zikrettiğimiz şekilde değerlendirmektedir. Geriye kalan rivâyetler ise ya zayıf rivâyetler ya da hadis kaynaklarında yer almayan rivâyetlerden oluşmaktadır. Bu durum tasavvufî geleneğin hadislerdeki temel dayanaklarının sıhhat yanında belki de daha önemli derecede delâlet açısından da incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Sûfîler *"Haber, görmek gibi değildir"*[11], *"Onun soğukluğunu hissettim ve yakînen bildim"*[12] hadislerinde olduğu gibi ilm-i yakîni, diğer bazı hadislerle keşfî bilgileri ve ilm-i bâtını temellendirmede delâleti açık olmayan rivâyetlere yer vermişlerdir. Ancak sûfilerin ma'rifeti

[9] Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-Kültürünün Akıl Yapısı*, s.329-480.
[10] Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.301-328.
[11] Hadisin farklı bir lafzı *"Haber alan, bizzat gören gibi değildir"* şeklindedir. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/215, 271; Hâkim, Muhammed b. Abdillah en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn,* I-IV, (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II/321.
[12] Dârimî, 10. *Ru'ya*, 12, (h. no:2155), II/449. Benzer lafızlarla Bkz., Ebû Dâvûd, 27. *Tıbb*, 12, (h. no:3875), IV/207; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/243.

temellendirdikleri her hadisi bu kategoride değerlendirmemek gerekir. Öncelikle sûfîlerin ilim ve ma'rifet konusunu ele alırken hadislere hangi bağlamda yer verdiklerini tespit etmek gerekir. Öte yandan sûfilerin ma'rifetle ilişkilendirdikleri hadislerde ma'rifeti hangi anlamda kullandıkları, ma'rifetle neyi kastettikleri de oldukça önem arzetmektedir.

Tasavvufta ma'rifet, sadece nazarî olarak değil, amelî açıdan da ele alınır ve ma'rifetin amelî yönü nazari yönünün temelini oluşturur. Tasavvufta ilimle amel etmek ma'rifeti elde etmenin bir mukaddimesi sayılır. Sûfiler ma'rifetin muamele kısmında "ilim", "ilmin fazileti", "âlim", "fıkıh" ve "tefakkuh" kavramının yer aldığı hadislerin amelî, kalbî ve bâtınî boyutu üzerinde de dururlar ki bunun hadislerle tamamen irtibatsız olduğu söylenemez. Örneğin Suhreverdî'nin (632/1234) Tasavvuf ilminin faziletini ele alırken yer verdiği, *"Şerlerin en kötüsü, âlimlerin kötü olmasıdır, hayırların en iyisi de âlimlerin hayırlı olmasıdır"*[13] hadisi hakkındaki yorumlarını inceleyecek olursak, onun daha çok ilmin ve âlimin sahip olması gereken vasıflar üzerinde durduğunu görürüz. Nitekim hadisin hemen ardından Sufyan b. Uyeyne'nin (198/813) "*İnsanların en cahili bildiğiyle amel etmeyenlerdir. Onların en âlimi bildikleriyle amel eden, en faziletlileri ise Allah'tan en çok korkan kimselerdir"* şeklindeki sözüne yer vermesi de bunu göstermektedir. Suhreverdî, Sufyan'ın bu sözü hakkında "*Bu söz gerçekten doğru bir sözdür. Çünkü o, ilmi ile amel etmeyen kimsenin gerçekten âlim olmadığını ortaya koymaktadır."*[14] diyerek hadiste yer alan "âlim" kavramına ne anlam yüklediğini de ifade etmiş olmaktadır. Suhreverdî, bu yorumuyla ilim ve âlimde bulunması gereken ahlâki ve amelî boyut üzerinde durmaktadır ki, bu aynı zamanda ma'rifetin muamele kısmının temelini oluşturur. Tasavvufun nazarî kısmında da muamele temel olmakla birlikte amelî tasavvuftakinden çok daha farklı, keşfe dayalı nazarî ve felsefî bir ma'rifet anlayışı söz konusudur.

Sûfîlerin ilim konusunda yer verdikleri hadislerle ilgili bir değerlendirmeyi de Ebû Talib el-Mekkî'nin (386/996) *"Kim tıbbı bilmediği halde, gerçek bir tabipmiş gibi tedaviye kalkar da hastası (elinde) ölürse, bilgisizlikten dolayı açtığı zararı tazmin eder"*[15] hadisi hakkındaki yorumu üzerinden göstermek istiyoruz. Mekkî, bu hadisi yakîni ilimlerle ilişkilendirerek şu şekilde yorumlamaktadır:*"Yakin ilmi kalplerin devası, gözlerin merhemi ve günahların kefaretidir. Bu ilimle veliler amel ettiği için erbabı onlardır. Bu ilmi bilmediği halde, başkasının bu ilmi kabul etmesi için konuşan, önce onları sonra nefsini katlediyor. Böylece (kim tıbbı bilmediği halde tabipmiş gibi tedaviye kalkar da hastası (elinde) ölürse, açtığı zarı tazmin eder' hadisinde belirtildiği üzere (manevî) bir kital olayı meydana gelmiş olur."*[16] Ahmet Yıldırım, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *İlmu'l-Kûlûb* adlı eserinde yer verdiği bu hadis hakkında şunları söyler: *"Ebû Tâlib el-Mekkî bu hadisi ilmin ehemmiyeti ile ilgili olarak nakletmiştir. Konuyla ilgisi belli değildir."*[17] Ebû Tâlib el-Mekkî, bu hadisin doğrudan ma'rifetle, ilm-i bâtınla ya da tasavvuf ilminin fazileti

[13] Dârimî, bu hadisi mürsel olarak rivâyet etmiştir. Dârimî, *Mukaddime*, 34, (h. no: 376), I/87.
[14] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.52.
[15] Ebû Dâvûd, 38. *Diyât*, 23, (h. no:4586), IV/710; Nesâî, 45. *Kasame*, 41, (h. no:4827), VIII/52-53; İbn Mâce, 31.*Tıbb*, 16, (h. no:3466), II/1148.
[16] Ebû Tâlib el-Mekkî, *İlmu'l-Kulûb*, (thk. Abdulkâdir Ahmed Âta), Kahire, t.y., s.75.
[17] Yıldırım, *A.g.e.*, s.312.

ile ilgili olduğunu ileri sürmemektedir. Hadiste zâhiri ilimlerden birisi olan tıp ilmiyle ilgili olarak zikredilen bir hususu, işârî bir yorumla ilm-i bâtına da uyarlamaktadır.

Tezimizin birinci bölümünde tasavvuf ve irfânın "amelî" ve "nazarî" olmak üzere iki kısmından söz etmiştik. İrfân ve ma'rifetin hadislerle temellendirilmesi derken hem sûfilerin ma'rifet ilminin kapsamında gördükleri ve daha çok kalbi ameller anlamına gelen ilm-i bâtını, hem de ma'rifeti elde etme vâsıtası olan keşfî bilgiler anlamındaki ilm-i bâtını kastettiğimizi belirtmek isteriz. Sûfiler, ma'rifeti her iki anlamda da kullanmaktadırlar. Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki tasavvufî epistemoloji kavramlar düzeyinde oldukça geniş bir alana yayılmaktadır. Bizim buradaki amacımız bu kavramları izah etmek değil, sûfilerin hem amelî hem de nazarî tasavvufta tasavvufî epistemolojiye göre şekillendirdikleri kavramları hadislerle nasıl temellendirdiklerini ve amelî ve nazarî tasavvufta sûfilerin ma'rifet anlayışlarının hadis yorumlarını nasıl etkilediği meselesini ele almaktır.

A) Hadislerdeki "İlim" ve "Âlim" Kavramlarına Yönelik Yorumlar:

İslam düşünce tarihi boyunca ilim konusunda geliştirilen yaklaşımlar, öncelikle Kur'ân-ı Kerim'in sunduğu perspektiflere sahip olmayı hedeflemiştir. Bununla birlikte, İslâmî ilimler arasında ilim kavramına yönelik değerlendirmeler farklılık arz etmiştir. Her bilim dalı kendisine özgü bilgi tanımında bulunmuş ve nesnelerini bu tanımlar çerçevesinde incelemiş ve açıklamalar yapmıştır. Mutasavvıflar nazarî bilme eylemiyle kazanılmış (kesbî) bilgiye karşılık ledünnî bilgiye daha çok önem vermiş, bilgi konusunda "nûr" kavramına ağırlık vermişlerdir.[18]

Sûfîler, tasavvufi bilginin hadis ve fıkıhtaki ve diğer disiplinlerdeki ilim tasavvurundan farkını ve özgünlüğünü vurgulamak için ma'rifet terimini ilimden, ârifi âlimden ayırarak kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu ayırım, esasen tasavvuf ehlinin gözünde "kâl ilmi" ile "hal ilmi" arasındaki farka dayanmaktadır. Fakat bu bakış açısı, erken dönemden itibaren ünlü sûfîlerin "ilim" terimini sistemlerinin merkezî bir kavramı olarak kullanmasına engel olmamış, tasavvuf geleneğinin tarihini yazan âlimler ma'rifeti eserlerinde ilimle eş anlamlı saymışlardır.[19] Ma'rifet ve irfâna dayalı bilgilerin "ilm-i ledün", "ilm-i vehbî", "ilm-i ilâhî", "ilmu'l-esrâr", "ilm-i bâtın", "ilm-i mükâşefe", "ilm-i müşâhede" şeklinde "ilm" ifadesi kullanılarak isimlendirilmesi de ma'rifetin gerçek ya da faziletli ilim olarak görülmesinden kaynaklanmıştır.

Sûfiler bir rivâyetin aktarılması veya zihni bir çıkarıma dayalı hükümlerden ziyade ilmin daha çok vehbî, amelî, ledünnî, bâtınî, keşfî, uhrevî (âhiret ilmi) yönleri üzerinde durmuşlardır. İlmi "manevî aydınlanmaya yahut kesinlik tecrübesine yol açan bir "nûr" şeklinde tanımlayan tasavvuf ehli, Allah'ın nurundan yansıyan bu ışığı, "kalp gözü" denilen manevî yeteneğin hakikati görmesi için zorunlu kabul etmektedir. Bu durumda sûfîlerin ilimle kastettikleri ma'rifet, manevî tecrübe (zevk) olarak yaşanan zâhidâne hayat tarzının, ahlâkî temizliğin arındırdığı insan ruhuna yansıyan aydınlanma sürecidir.[20] Nitekim tasavvufî bilginin bu yönünü Gazzâlî (505/1111) açık bir şekilde ifade etmekte ve tasavvuf ehlinin öğrenmekle elde edilen bilgiye değil, ilhamdan

[18] Taylan, Necip, *"Bilgi" mad., T.D.V.İ.A.*, VI/158-159; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi,* s.82.
[19] Kutluer, İlhan, "İlim" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXII/112.
[20] Kutluer, "A.g.m.", A.y.

kaynaklanan bilgiye meylettiklerini belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre peygamberler ve velîlere ilâhî sırlar keşfolmuş, göğüslerine nûr akmıştır. Fakat bu öğrenme, okuyup-yazma ile değil, dünyadan yüz çevirme, alâkaları kesme ile yani tüm himmetleriyle Allah'a yönelmeleri sayesinde gerçekleşmiştir.[21]

Tasavvuf geleneğinde ilim, zâhir ve bâtın ilim şeklinde ikili bir yapıda düşünülmüş, salt zihni aktivitelerden ibaret olan bilgi tek başına ilmi ifade etmesi için yeterli görülmemiştir. Sûfilere göre amellerin en üstünü ilim tahsil etmektir. Ancak burada ilim sözünden maksat, zahirde ve batında (beden ve ruh itibariyle) kulun vazifesi olan hususlarla ilgili bilgilerdir.[22]

Tüm sûfilerde "ilim" ve "âlim" kavramı ma'rifetle ilgisi bakımından bir anlam taşımıştır. Bu yüzden sûfiler, ilmin, âlimin faziletini bildiren hadisleri, ma'rifet anlayışları doğrultusunda yorumlamışlardır. Ancak sûfiler büyük çoğunluğu farz olan ilimle, faziletli ve övülen ilimi birbirinden ayırmışlardır. Şimdi sûfîlerin farz ve fazîletli ilim hakkındaki değerlendirmelerini bazı hadisler üzerinden ele almak istiyoruz.

1. "İlim talep etmek her müslümana farzdır."[23] Hadisi:

Bu hadiste farz kılınan ilmi bazı mutasavvıflar ilm-i bâtın, ilm-i yakîn şeklinde anlamışlardır. Suhreverdî (632/1234) bu şekilde düşünen mutasavvıfların görüşlerini şöyle özetler: *"Farz olan ilim, bâtın ilmidir. Bâtın ilmi, kulun yakînini artıran ilimdir. Bu ilim ancak, Allah Teâla'nın seçip mânevî ordusuna aldığı, zâtını arayanları kendisine sevkettiği insanları usûl âdablarıyla kuvvetlendirip irşâd ettiği, mukarrebûn makamına çıkmış dünyadan gönlünü çekmiş, yakîn derecesine ulaşmış sâlih âlimlerin sohbet ve meclislerinde bulunmakla elde edilir. Onlar Hz. Peygamber'in ilminin vârisleridir. Yakîn ilmini ancak onlar öğretirler."*[24]

Her ne kadar bazı sufiler hadiste yer alan ilim kavramının ma'rifet, keşf ve yakîni ilimler anlamına geldiğine dair yorumlarda bulunmuşlarsa da[25] Ebû Talib el-Mekkî (386/996), Gazzâlî (505/1111) ve Suhreverdî gibi sûfiler bu yorumları kabul etmemişlerdir. Ancak onların, hadis hakkındaki yorumları da ma'rifet anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Çünkü sûfiler çoğunlukla ma'rifeti farz bir ilim olarak değil, faziletli, hadislerde övülen ilim olarak değerlendirirler.[26] Sûfilere göre ma'rifet, avâmın elde edebileceği bir bilgi olmayıp ancak seçkinlerin (havâs) elde edebileceği özel bir bilgidir. Nitekim Suhreverdî, bazı sûfilerin farz olan ilmi kalbe gelen hâtırların bilgisi olarak yorumlamalarını doğru bulmaz ve bunun sebebini şöyle açıklar: *"Yemin olsun ki bu, isabetli bir görüş değildir. Çünkü Resûlullah (s.a.v), "öğrenilmesi farzdır." buyurduğu ilmi, bütün müslümanlara farz kılmıştır. Halbuki bütün müslümanlarda, kalbe gelen her düşüncenin geliş şeklini ve nereden kaynaklandığını yakinen tanıyacakları bir ma'rifet ve kabiliyet bulunmamaktadır. Böyle olunca onunla mükellef tutulmazlar."*[27]

---

[21] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III/19.
[22] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.64.
[23] İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no:224), I/81.
[24] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, 53.
[25] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/184-186.
[26] Mekkî, *A.g.e.*, I/188.
[27] Suhreverdî, *A.g.e.,* s.223.

Suhreverdî'ye göre farz olan ilim konusunda kulun câhil kalması ve farz olan ilmi bilmemesi söz konusu olamaz. O halde farz olan bazı sûfilerin belirttiği yakin, maritet ve bâtın ilmi gibi ilimler olamaz. Farz olan ilim, insanın dinî vazifelerini hakkıyla yerine getirmesi için bilmesi gereken ilim, fazilet olan ilim ise, ihtiyacının dışında Kitap ve sünnete uygun olarak elde edilen ilimdir.[28]

Yukarıda belirttiğimiz gibi büyük çoğunlukla sûfiler bu hadisi doğrudan ma'rifetin delili olarak görmemişlerdir. Ebû Talib el-Mekkî farz olan ilimleri İslam'ın beş esası olarak belirlemiştir. Ancak sonraki sûfiler buna bir takım ilâvelerde bulunmuşlardır. Suhreverdî, Mekkî'nin farz olan ilim hakkındaki tespitine *"ilahi emir ve yasakları bildiren"* ilimleri de ilave etmiştir.[29] Çünkü ona göre emir ve nehiyler, İslâm'ın hükmüne göre, kulun devamlı riâyete mecbur olduğu hususlardır. Emirlerden bazıları, devamlılık arzederken, bazılarının ortaya çıkışı ânında amel etme durumunda bilinmesi ve yapılması gerekmektedir. Devamlı yürürlükte olan emir ve nehiyler zarûret-i diniyyeden oldukları için, onların herkes tarafından bilinmesi gerekmektedir.[30] Hucvîrî (470/1077) ise amelin sahih olmasını sağlayacak kadar her ilimden tahsil görmenin farz olduğunu söyler.[31]

Gazzâlî ilimle ilgili âyet ve hadisleri toplu olarak zikrettikten sonra tıpkı Ebû Tâlib el-Mekkî gibi öncelikle farz olan ilmin tespitini yapmaya çalışır. Gazzâlî'ye göre her fırka (kelam, hadis, tefsir, tasavvuf) kendi ilminin konusunun öğrenilmesini farz-ı ayn olarak telakki etmiştir. Sûfiler de bu ilmin ilm-i bâtın olduğunu öne sürmüşlerdir. Bunlardan bir kısmı hallerin bilgisini, bir kısmı nefsi bilmeyi farz ilim olarak görmüşlerdir. Farz olan ilmin ilm-i bâtın olduğunu söyleyenler, bu ilmi sadece erbabına farz kılmakla hadisî umûmu şümûlünden çıkarmışlardır. Sûfilerin meleğin ilhamıyla şeytanın vesvesesini ayırmayı farz-ı ayn olarak değerlendirmeleri doğrudur ancak bu herkes hakkında değil, kalbine bu tür şeyler doğan kimselere mahsustur. Şayet insan kendisini gösteriş, çekememezlik ve benzeri kötü arzulardan koruyamazsa bu hallerden koruyacak kadar bilgi edinmesi farzdır. Gazzâlî, daha önce ele aldığımız Ebû Talib el-Mekkî'nin farz olan ilim hakkında İslam'ın üzerine bina edildiği beş esasın farz olduğu şeklindeki görüşüne de yer verir ancak onun bu açıklamasını yeterli bulmaz, kendi görüşünün farz olan ilim konusunda şüpheyi ortadan kaldıracağını söyler. Gazzâlî'ye göre ilim "muâmele" ve "mükâşefe" ilmi olmak üzere ikiye ayrılır ve farz olan ilim ise sadece muâmele ilmidir.[32]

Gazzâlî, İslâm'ın temel esasları öğrenildikten sonra Allah'a ve resûlüne itaatin muâmeleden geçtiğini belirterek farz olan ilim hakkında şunları söyler: *"Bu söylediklerimiz üzerinde düşünürsen bu yolun hak olduğunu anlarsın. Her kul, gece ve gündüz her hâlinde, ibadetler ve muameleleriyle ilgili yerine getirmesi gereken yeni hâdiselerle karşı karşıyadır. Karşılaştığı nâdir hadiseleri sorması, her an ortaya çıkabilecek hâdiseleri öğrenmeye teşebbüs*

[28] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif,* s.52.
[29] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.53.
[30] Suhreverdî, *A.g.e.,* A.y.
[31] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.89.
[32] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/14.

etmesi gerekir. Hz. Peygamber'in 'ilim öğrenmek her müslümâna farzdır' hadisinde lâm-ı tarifle yer alan 'el-ilm'le her müslümana farz olan amel ilmi kastedildiğine göre, bu ilmin tedrîcî yönü ve vücûbiyetinin vakte bağlı olduğu da ortaya çıkmaktadır."[33]

Sûfîlerin yanı sıra diğer İslâm âlimleri de bu hadiste yer alan ilim ile ne kastedildiği hususunda çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Ancak İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu hadiste yer alan "فريضة" kelimesini ıstılahi anlamıyla farz olan ilim şeklinde değerlendirerek hadisi yorumlamışlardır. Abdullah İbnu'l-Mübârek'e (181/796) bu hadisin manası sorulduğunda şöyle demiştir: *"(hadisin manası) halkın sandığı gibi değildir. Kişinin dini bir mesele hakkında müşkilatı olduğu zaman onu öğrenmesi farzdır."*[34] Sufyan es-Sevrî (161/777), ise farz olan ilmin kişinin bilmemesi halinde ma'zur sayılamayacağı bilgiler olduğunu söylemiş, diğer bazı âlimler ise kâinatın yaratıcısını tanımak, O'nun birliğini ve Resûlullah'ın peygamberliğini bilmek ve namazın nasıl ve ne gibi hükümler çerçevesinde kılınacağına dair bilgiler olduğunu söylemişlerdir.[35]

Sûfilerin hadisle ilgili bu yorumlarını değerlendirecek olursak öncelikle bazı sûfilerin farz olan ilmi havâsın elde edeceği bilgi anlamında ilmi ilm-i bâtın, yakîn ve ma'rifet ilmi olarak değerlendirmeleri isabetli değildir. Nitekim Gazzâlî ve diğer sûfiler de bunu ifade etmişlerdir. Hadiste yer alan ilim kavramıyla bütün ilimlerin kastedilmediği de açıktır. Bazı sûfilerin belirttiği gibi İslam'ın beş temel esası farz olmakla birlikte hadiste ifade edilen farz ilmin sadece bunlardan ibaret olduğu da söylenemez. Şayet hadiste yer alan "فريضة" kelimesinin "farz" anlamına geldiği kabul edilecek olursa, farz olan bilginin vahiyle bildirilen ve en genel çerçevede i'tikâd, ibâdet ve ahlâkla ilgili her müslümanın sorumlu tutulduğu ve bilmesi gereken hususlarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

2. "Allah'ım faydasız ilimden sana sığınırım"[36] *Hadisi:*

Ebû Tâlib el-Mekkî, farz olan ilmi tespit ettikten sonra "faydalı ilmin ne olduğunu tespit etmeye çalışır. Mekkî'ye göre, hadiste Hz. Peygamber, faydasız ilimlerin de bir takım konularının olduğunu ifade etmiş, bu ilme sahip olanlar da ulemâ sayıldıkları için ilim ismini kullanmıştır. Ancak onların sahip oldukları ilmin faydalı ilim olmadığını da belirtmiştir. Mekkî, bu yorumuyla faydalı ilmin ma'rifet ilmi olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Mekkî'ye göre faydalı ilim âhirette faydası olan, faziletli kılınan, mendûb görülen ve ameli gerektiren ilimdir. Mekkî, bâtın ilim olarak nitelendirdiği bu ilmin zâhir ilimden daha üstün olduğunu belirterek şunları söyler: *"Alimlerin üstün tuttukları, zikrini yücelttikleri, önemini teyid ettikleri, 'ilim' olarak niteleyip*

---

[33] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/16.
[34] Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî, *Hâşyetu's-Sindî*, I/208.
[35] Sindî, *A.g.e.*, A.y., Munâvî, Muhammed b. Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, I-VI, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356, IV/267-268.
[36] Muslim, 48. *Zikir*, 73, (h. no:2722), III/2088; Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 32, (h. no:1548), II/192; Tirmizî, 45. *Deavât*, 68, (h. no:3482), V/519; Nesâî, 50. *İstiâze*, 13, 18, 21, 64, (h. no:5455, 5464, 5467, 5533, 5534), VIII/260, 263-264, 284-285; İbn Mâce, *Mukaddime*, 23, (h. no:250), I/92; 34. *Dûa*, 2, 3, (h. no:3837), II/1261; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/167, 198, 240, 365, 451, III/192, 255, 282, IV/371, 381.

övdükleri, hakkında müteaddit hadis ve sözlerin rivâyet edildiği, mendûb görülen ve sahipleri hadisler tarafından fazilet erbabı olarak müjdelenen ilim, ma'rifet ilmidir."[37]

Hucvirî'ye (470/1077) göre amelle neticelenmeyen ilim, ilim değildir. Bu yüzden Hucvirî'nin *"Faydasız ilimden sana sığınırım"* hadisini amelle neticelenmeyen ilmin faydasız ilim olacağı şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır. Hucvirî, ilmi amelle bütünleştirir. Öğrenmek, ezberlemek ve bellemek (fıkh) birer amel ve iştir. Bunlardan sevap alınmasının nedeni de bunların amel olmasındandır.[38]

3.*"Alimler peygamberlerin vârisleridirler"*[39]

Gazzâlî, *İhyâ*'sında *Kitâbu'l-İlim* bölümünde bu hadise yer verdikten sonra peygamberlikten üstün bir rütbenin olmadığını belirterek, bu mertebeye vâris olmayı şereflerin en büyüğü olarak değerlendirir.[40] Onun hadis hakkındaki bu kısa değerlendirmesinin yanında *İhyâ*'daki ilim anlayışını genel olarak değerlendirdiğimizde, peygamberlere vârislerle velîleri kastettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Gazzâlî'ye göre bütün ilimlerin en şereflisi ve gayesi Allah'ı bilmektir (ma'rifetullah). Bu mârifet, derinliğine hiçbir zaman vâkıf olunamayan bir denizdir. İnsanlardan bu ilimde en üstün mertebeye ulaşanlar ise peygamberler, velîler, sonra onları takip edenlerdir.[41] Gazzâlî, ilk asırlarda ilim kavramının, Allah'ı (el-İlmu billah), onun âyetlerini, onun kulları ve yarattıkları hakkındaki fiillerini bilme anlamında kullanıldığını belirterek Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde faziletinden bahsedilen ilmin, Allah'ı, hükümlerini, fiillerini ve sıfatlarını bilmek olduğunu söyler. [42]

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), 'âlim' ve 'vâris' kavramlarının yer aldığı *"Alimler peygamberlerin vârisleridirler. Zira Peygamberler para ve mal değil ancak ilim miras bırakır"* hadisini nübüvvet-velâyet ve verâset anlayışına göre yorumlamakta hadiste yer alan âlim kavramını velî, ilim kavramını da bâtınî ilim olarak değerlendirmektedir. İbnu'l-Arabî, *"Ben ve bana tâbi olanlar basîret üzere Allah'a davet ediyoruz"* [43] âyetinde yer alan 'bana tabi olanlar' ifadesinin de vârisler anlamına geldiğini söyler. İbnu'l-Arabî, Peygamberler ve vârislerinin, bilgilerinde zanna değil, kesin bilgiye sahip olduklarını belirterek bu kesin bilginin peygamberler için vahiy, velîler için keşf ve ilhâm olduğunu söylemekte[44] ve hadiste ifade edilen vârisliği, velînin bilgisi ve velâyet düşüncesi doğrultusunda yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre peygamberlerin ve onların gerçek mirasçıları olan velilerin bilgileri doğrudan ve aracısız Hak'tan gelen bilgilerdir.[45]

---

[37] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/198.
[38] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s.90.
[39] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 1, (h. no:3641), IV/56-57; Tirmizî, 39. *İlim*, 19, (h. no:2682), V/48-49; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no:223), I/81; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/196.
[40] Gazzâlî, *İhyâ*, I/5.
[41] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/52.
[42] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/33.
[43] Yusuf, 12/108.
[44] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/113.
[45] İbnu'l-Arabî, *Ag.e.*, (Thk.), IV/276.

İbnu'l-Arabî, hadiste belirtilen vârisin kim olduğunu tespit ederken öncelikle Hz. Peygamber'in ilk vahye kadarki durumunu ele alır. Hz. Peygamber, vahiyden önce Hira mağarasına çekilip orada ibadette bulunmuş ve Hakk ansızın kendisine tecellî edinceye kadar bu hal devam etmiş ve en sonunda Melek kendisine gelmiş, elçilik görevini teslim etmiş ve onun peygamber olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber, peygamberlik görevi kendisine tam olarak yerleşince Allah'a davet eden, aydınlık veren bir kandil olarak bütün insanlığa gönderilmiş ve risâleti tebliğ etmiş, emâneti yerine getirmiştir. İbnu'l-Arabî, vâris velînin de Hz. Peygamber'in şeriatına yönelen kimse olduğunu söyler ve velîye Allah tarafından Hz. Peygamber'e indirilen vahyi anlama kabiliyeti (fehm) verildiğini belirtir. İlâhi tecellî peygamber'de vahiyle sonuçlanırken, velîde vahyi anlama kabiliyeti ile sonuçlanır. Allah velîyi kitabını anlamayla rızıklandırır ve onu ümmet içindeki muhaddes/sezgi sahiplerinden birisi yapar. Veli için bu durum Peygamber'e gelen meleğin yerini alır. Daha sonra Allah onları insanları irşat etmek, Allah karşısında kalplerini iyileştirmek ve şeriatın maksatlarını açıklamak üzere insanlara geri gönderir.[46]

Hz. Peygamber'in vahiy almadan önce Allah'a ibadette bulunması velî için mücâhede ve riyâzete, Hz. Peygamber'e Hz. İbrahim'in dinine göre ibadette bulunması neticesinde gelen vahiy, velî için keşf ve ilhâma dönüşmektedir. Ayrıca velîler de tıpkı peygamberler gibi insanlara gönderilir, şu farkla ki onlar bir şeriat ihdâs etmez, yerleşik bir hükmü ortadan kaldırmaz sadece hükümleri ve şeriatın maksatlarını açıklamak için gönderilirler.[47]

İbnu'l-Arabî, *"Âlimler peygamberlerin vârisleridir"* hadisini şeyhi Ebû Medyen'in (594/1198) şu sözleriyle açıklar: *"Müminin iradesindeki doğruluk belirtisi, insanlardan kaçmaktır, insanlardan kaçtığının doğruluk belirtisi, Hakk'ı bulmaktır. Hakk'ı bulmanın doğruluk belirtisi ise, tekrar insanlara dönmektir."* Hz. Peygamber'in vahiy öncesi, vahyi alma ve vahiyden sonraki hali, vâris olmanın şartıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in vâris olarak belirttiği kimse, bilgisi, ameli ve hali bakımından Hz. Peygamber'e varis olabilen kimsedir.[48] Nitekim sûfileri Burada bilgi bakımından Hz. Peygamber'e vâris olma, melek kaynaklı bilgi yani keşf ve ilhâm olarak düşünülmektedir. Nitekim İbnu'l-Arabî, nebî'nin bilgisiyle velînin bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Ancak o, bir yandan vârisliği "nübüvvet" ve nübüvvetin gerekleriyle özdeşleştirmekte diğer yandan tam anlamıyla peygambere vâris olunamayacağını, çünkü, vâris olan kişinin resûl ve kendisine özgü şeriat sahibi olması gerektiğini belirtir. Halbuki bu da mümkün değildir.[49] Her ne kadar vahiy peygambere nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine yerleştirilmiştir. İbnu'l-Arabî, ilhâmı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken aynı zamanda onu aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol gördüğü keşf ve ilhâmda görür.

---

[46] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/103-104.
[47] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/105-106.
[48] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XI/379.
[49] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XI/391-392.

Hâris b. Esed el-Muhâsibî'den (243/857) itibâren bütün sûfiler mîrâs bırakılan ilmin bâtınî ilim olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak bâtınî ilmin ve bu ilmin sâhibî olan velînin mâhiyeti ve fonksiyonları sûfiler arasında farklılaşmaktadır. Nitekim, İbnu'l-Arabî'nin verâ konusunu ele alırken Muhasibî'yi verâ makamının avâmından, Bâyezid-i Bistâmî (234/848) ve kendi devrinin şeyhlerinden Ebû Medyen'i ise seçkinlerden (havâs) addetmesi[50] aslında ilm-i bâtın anlayışındaki farklılıkları diğer bir deyimle amelî irfânla nazarî irfân arasındaki farklılığı belirtmeye yöneliktir. Bu durumu Muhasibî ve İbnu'l-Arabî'nin irfân ve m'arifet konusundaki farklı yaklaşımlarıyla açıklamak mümkündür. Aynı farklılığı her iki sûfinin "i'tibâr" kavramına yükledikleri anlamda görmek de mümkündür. Her iki sûfide de "i'tibâr", ma'rifet anlayışının en önemli kavramlarından birisidir. Ancak, ma'rifetin elde edilmesinin eşyâdan ibret almakla (i'tibâr) mümkün olduğunu söyleyen Muhâsibî'de bâtın ve i'tibâr, muâmele alanının sınırlarını aşmazken[51], İbnu'l-Arabî'de nazarî tasavvufun, mükâşefenin en son mertebesine kadar yükselmiştir.

4. "Âlimin âbide olan üstünlüğü ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir."[52]

Ebû Tâlib el-Mekkî, bu hadisle ilmin âmelden daha faziletli olduğunun teyid edildiğini, çünkü ma'rifet ilminin imânın sıfatlarından ve yakînin esaslarından birisi olduğunu söyler.[53] Gazzâlî de bu hadisle birlikte *"Kıyamet gününde üç sınıf insan şefaat eder. Bunlar, peygamberler, âlimler ve şehitlerdir."*[54] hadisine yer vererek, ilmin, ibadet ve şehitlikten üstün tutulduğunu, nübüvvet makamının hemen ardından şehitlik mertebesinden daha üstün olan ilmin (âlim) zikredildiğini, ilimsiz amelin bir fayda sağlamayacağını ve ilmin nübüvvet mertebesine yaklaştırıldığını söyler.[55] Gazzâlî, *İhyâ*'nın ilim bölümünde yer verdiği bu hadislerle "ilim" ve "nübüvvet" ya da "âlim" ve "peygamber" arasında kurduğu ilişkiyi *"Kitâbu Acâibi'l-Kalp"* bölümünde vasıtasız elde edilen irfânî bilgi konusunu ele alırken açıklamaktadır. Buna göre velilerin ilhâmı ile peygamberlerin vahyi levh-i mahfûzdan elde edilen bilgilerdir. Ancak vahiyde bilgiyi alan kişi, kimden aldığını gözlemleyebildiği halde, ilhâmda bu imkansızdır.[56] Bu durumda Gazzâlî, söz konusu hadislerde övülen âlimle, ma'rifet sahibi velîleri kastetmektedir.

Suhreverdî'ye göre bu hadiste kastedilen ilim, alış-veriş, boşanma ve azat etme gibi muamele ilmi değil, ma'rifetullah ve yakîn ile ilgili ilimlerdir. Suhreverdî'ye göre bilgi, ma'rifet için şart değildir. Kul bazen farz-ı kifâye olan ilimlerden hiçbirini bilmediği halde, ma'rifetullaha ulaşıp yakin sahibi olabilir.[57]

---

[50] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/72.
[51] Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-Rücûu İlellâh*, s.288-290.
[52] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 1 (h. no:3641), IV/58; Tirmizî, 39. *İlim*, 19, (h. no:2682), V/48-49; İbn Mace, *Mukaddime*, 17, (h. no:223), I/81; Dârimî, *Mukaddime*, 32, (h. no:349), I/83; İbn Hanbel, *Musned*, V/196.
[53] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/198.
[54] İbn Mâce, 37. *Zühd*, 37, (h. no: 4313), II/1443.
[55] Gazzâlî, *İhyâ*, I/6.
[56] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/18.
[57] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.57.

Farz olan ilimle ilgili hadisin dışında diğer yer verdiğimiz üç hadis, sûfîlerin faziletli ilim bağlamında yorumladıkları hadislerdir. Hadislerde yer alan ilim kavramının hangi anlamlarda kullanılmış olduğu, faziletli ve övülen ilmin hangi ilim olduğu, peygamberlerin vârisleri olan âlimler disiplinlere göre farklı şekillerde yorumlanmıştır. Abdullah Aydınlı, hadislerde bilgi nevinden her şeyin ilim olarak değerlendirildiğini ancak övülen, makbul addedilen ilimle dini ilimlerin, dine ters düşmeyen Hakk'a götüren bütün ilimlerin kastedildiğini belirtmektedir.[58]

İlk dönem muhaddisleri ilim kavramını özel anlamda hadis ve onların rivâyetiyle ilgili olarak değerlendirmişlerdir. Asr-ı saadette ve müteakip ilk devirlerde ilim, Kur'ân ve hadisten ibaret olduğu için hadislerde bu iki ilim söz konusu edilmektedir.[59] Örneğin *"İlim talep etmek için yola koyulan kimse, dönünceye kadar Allah yolundadır."*[60] hadisinde bu iki ilim kastedilmektedir. Müstakil ilimlerin henüz söz konusu olmadığı bir dönemde ilim kavramının genel anlamda din bilgisini ifade edeceği açıktır. Bu yüzden daha sonraları Fıkıh ilminin ele aldığı meseleler, ilim kavramının ya da din bilgisinin kapsamı içerisinde olduğu gibi, Tasavvuf ehlinin temel aldığı imân, ihlâs, takvâ, huşû gibi konular da ilim kavramının kapsamı içerisindeydi. Ancak sûfîler daha çok ma'nevî hayata yönelik bilgileri, uhrevî olarak değerlendirdikleri ilmi temel almışlardır. Ebû Tâlib el-Mekkî, sabah namazından sonra müritlerin yapması gereken amelleri ele alırken *"Sabah vakti ilim için evinden ayrılan kimse dönünceye kadar Allah yolundadır"* ve "*İlim öğrenmek için evinden çıkan her kimseye melekler yaptığından razı olarak kanatlarını gerer…"*[61] şeklinde naklettiği hadislere yer vermiş, bu hadislerde yer alan ilmi âhiret ilimleri olarak değerlendirerek, müritlere ahiret âlimlerini dinlemeleri gerektiğini söylemiştir. Mekkî'nin söz konusu ettiği ilim ise kişinin dünyalıklar konusunda zâhid olmasını sağlayacak, kulu Allah'a yaklaştıracak zikir, tefekkür gibi amellere dairdir.[62]

Bazı hadislerde ilim kavramıyla dini ilimlerin kastedildiği oldukça açıktır. Bunlardan birisi şu hadistir: *"İlim üçtür, bunların dışındakiler fuzûlîdir. Bunlar muhkem âyet, sâbit sünnet ve âdil ferâiz (miras payı) bilgisidir."*[63] Tasavvuf kaynaklarında ise bu hadisten ziyade, *"İlim üçtür, konuşan kitap, yaşayan bir sünnet ve bilmiyorum demek"*[64] şeklinde nakledilen bir habere daha fazla vurguda bulunulmaktadır.[65] Sûfîler bu rivâyette ifade edilen 'bilmiyorum' ifadesini sükût ilimleri ve verâ bağlamında değerlendirerek ilm-i bâtının üstünlüğünü savunmaktadırlar.

---

[58] Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neş., İstanbul, 1986, s.79.
[59] Aydınlı, *A.g.e.*, s.80.
[60] Tirmizî, 39. *İlim*, 2, (h. no:2647), V/29.
[61] Mekkî'nin senedini zikretmeden ve "و في الخبر" diyerek naklettiği bu haber, hadis kaynaklarımızda benzer lafızlarla yer almaktadır. Bkz. İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no:226), I/82; Tirmizî, 39. *İlim*, 19, (h. no:2682), V/48-49, Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 1, (h. no:3641), IV/57-58.
[62] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/18-19.
[63] Ebû Dâvûd, 18. *Ferâiz*, 1, (h. no:2885), III/306; İbn Mâce, *Mukaddime*, 8, (h. no:54), I/21.
[64] Deylemî, Şûruveyh b. Şehredâr, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, I-V, (thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî, Muhammed el-Mu'tasımbillâh el-Bağdâdî), Beyrut, 1983, III/96. Irâkî, bu rivâyetin Hatîb el-Bağdâdî'nin *Esmâ*' adlı esrinde 'mevkûf' olarak rivâyet ettiğini belirtir. Irâkî, Abdurrahîm b. el-Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, (*İhyâ* Zeylinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I/69.
[65] Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/194; Gazzâlî, *İhyâ*, I/69.

Hadis kaynaklarımızın *Kitâbu'l-İlim* bölümlerinde aynı zamanda sûfilerin de üzerinde durdukları bilgiyle amel etme[66], ilmi dünyalık elde etmek için öğrenmenin ma'nevî sakıncaları[67] ve ilmin yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için öğrenilmesi gerektiği[68] gibi hususlara ve bu konularda hadislere de yer verilmiştir. Dârimî (255/869), hadislerden ve ilk devir İslâm büyüklerinin görüşlerinden hareketle ilim konusunu ele aldığı *Sunen* adlı eserinin *Mukaddime* bölümünde bilgiyle amel etme, nefsin arzularından (hevâ) uzaklaşma, ilim, haşyet ve Allah'tan korkmaktır (takvâ)[69], gibi konu başlıklarına yer vermiştir.[70] Tasavvuf hareketinin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren ilim konusunda sûfilerin üzerinde durdukları ilimle amel etme, ilimle haşyet ve takvâ arasındaki ilişki, ilmin uhrevî yönü gibi hususların karşılığını âyet ve hadislerde bulabilmek mümkündür. Gerek hadislerde gerek sahabe ve tabiûn kavillerinde yer alan ilmin gayesi, ilim ve âlimde bulunması gereken vasıflar tasavvufta ilmin konusu, hatta bizatihi ilim olarak görülmüştür.

Tasavvuf kaynaklarında Hz. Ömer'in vefatı üzerine İbn Mesud'un söylediği şu söze yer verilir: "*Onunla birlikte ilmin onda dokuzu gitti."* Bu söz Dârimî'nin *Sunen*'inde İbrahim en-Nehâî'nin (96/714) sözü olarak yer almaktadır.[71] *Kûtu'l-Kulûb*'de yer alan rivâyetin devamında İbn Mesûd, sahabenin ekseriyetinin aralarında olduğunu belirterek onun bu sözü söylemesine anlam veremeyenlere şöyle cevap vermiştir: *"Benim ilimle kastettiğim, sizin murad ettiğiniz ilim değildir. Benim kastettiğim Allah'ı bilmek* 'العلم بالله' *(ma'rifet)'tir.* Hadis kaynaklarımızda rivâyetin bu kısmı yer almamaktadır.[72]

Heysemî'nin (807/1404) *Mecmau'z-Zevâid*'inde bu rivâyetin ardından İbn Mesud'un şu sözüne yer verilmektedir: *"Ömer bize Allah'ı öğretiyor* (أعلمنا), *Kitabı okutuyor, ve Allah'ın dinini kavratıyordu* (أفقهنا)*"*[73] İlk dönemlerde ilim kelimesiyle dini konulardaki bilgiler, fıkıh kelimesiyle de genel olarak dinin anlaşılması kastediliyordu. Dolayısıyla Hz. Ömer için söylenen '*Ömer ilmin*

---

[66] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 1, (h. no:3643), IV/71; Tirmizî, 39. *İlim*, 19, (h. no:2685), V/50; İbn Mâce, Mukaddime, 17, 18, 23 (h. no:225, 230, 241, 250), I/82, 84, 88, 92.

[67] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 12, (h. no:3664), IV/71; İbn Mâce, *Mukaddime*, 23, (h. no:253-254), I/93.

[68] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 12, (h. no:3664), IV/71; İbn Mâce, *Mukaddime*, 23, (h. no:252, 258), I/92-93, 95.

[69] Tirmizî, 39. *İlim*, 5, (h. no:2653), V/31-32.

[70] Dârimî, *Mukaddime*, 27, 29, 39, I/69-79.

[71] Amr b. Meymûn'dan rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir:*"'Ömer ilmin üçte ikisini alıp götürdü' sonra bu İbrahim'e anlatıldığında o şöyle dedi: '(hayır) Ömer, ilmin onda dokuzunu alıp götürdü.'"* Dârimî, *Mukaddime*, 32, (h. no:361), I/85.

[72] " العلم بالله" tabiri bir rivâyette Ubâde b. Sâmit'in oğlu Velid b. Ubâde'ye verdiği şu tavsiyede yer almaktadır: *"Ey yavrum, kadere hayır ve şer yönüyle inanmadıkça, imanın tadına ve Allah Teala hakkındaki bilginin (العلم بالله) hakikatine ulaşamazsın…*" Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/117. Hakîm et-Tirmizî ve İbn Abdilberr, amellerin en faziletlisinin 'Allah'ı bilmek' olduğuna dair Enes'ten gelen bir rivâyete yer vermişlerdir. Hakîm, *Nevâdiru'l-Usûl*, IV/101; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlim*, s.55. Irâkî, Gazzâlî'nin de *İhyâ*'da yer verdiği bu rivâyetin zayıf olduğunu belirtir. Irâkî, *A.g.e.*, I/7. Elbânî, ise Abbâd İbnu's-Samed-Enes tarikiyle nakledilen bütün rivâyetlerin mevzû olduğunu belirtmektedir. Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Silsiletu'l-Ahâdisid-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Umme,* I-IV, Riyad, 1988, I/446. Ayrıca Bkz., İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şerîa*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Gumârî), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981, I/278.

[73] Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid,* VIII/372. Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mutefekkih* adlı eserinde Hz. Hüseyin'in babası Hz. Ali'den naklettiği şu rivâyete yer verilmektedir: *"Ensâr'dan bir adam şöyle dedi: 'Ya Resûlallah en faziletli amel hangisidir.' Hz. Peygamber: (العلم بالله و الفقه في دينه) 'Allah'ı bilmek ve dinde kavrayış sahibi (fıkıh) olmaktır' buyurdu. Adam sorduğu soruyu Resûlullah'ın anlamadığını zannederek ikinci bir defa sordu. Resûlullah ilk sözünün benzerini söyledi. (Bunun üzerin adam): 'Ya Resûlallah ben size amelden soruyorum siz bana ilimden bahsediyorusunuz.' (deyince) Resûlullah şöyle buyurdu: "Evet, ilim azı ve çoğuyla sana fayda veren ameldir, cehâlet de azı ve çoğuyla sana fayda vermeyen ameldir.'"* Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefekkih*, I-II, (thk. Abdurrahman Âdil Garâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1996, I/35.

onda dokuzunu alıp götürdü' ifadesinde yer alan ilim kavramıyla, genel olarak din bilgisi kastedilmekle birlikte, bunun imân ve ihlâsı kapsadığı da söylenebilir. Ancak sûfiler, bu rivâyetle ilgili olarak ilm-i bâtına vurguda bulunmaktadırlar.[74] Ebû Talib el-Mekkî, İbn Mesûd'un bu sözüyle ma'rifet ilmin ma'lûmat ile edilen ilimden çok daha üstün gördüğünü, zâhir ilmin, amellere çok fazla bir katıda bulunmadığını çünkü zâhir ilmin zâhiri amellerden olduğunu söyler.[75]

Sûfîler bâtın ilminin zâhir ilmine üstünlüğünü ortaya koyabilmek için oldukça zorlama yorumlara da başvurmaktadırlar Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdurrahman b. Leylâ'nın şu sözünü nakleder: *"Allah Resûlünün ashabından yüz yirmisini gördüm. Onlardan bir fetva veya hadis sorulduğu vakit, yanındaki kardeşinin onu cevaplandırmasını isterdi."* diğer bir rivayette ise şu ifade yer almaktadır. *"Bir mesele onlardan birine arzedildiği zaman, onu bir başkasına havale eder. O da başka bir sahâbîye havale ederdi. Bu şekilde mesele, havale edile edile ilk sorulan sahâbiye tekrar gelirdi."*[76] Mekkî, sahabeye hadis veya fetva sorulduğu zaman onu birbirlerine havale ettiklerini ancak Kur'ân, yakîn ve imân ile ilgili bir meseleler sorulduğunda ise asla sessiz kalmayıp arkadaşlarına havale etmeden cevaplandırdıklarını naklederek bâtın ilminin zâhir ilmine üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Hadis külliyatı sahabenin re'y ve içtihatları, kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevaplarıyla doludur. Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın bu ifadeleri ise sahabenin hüküm verme ve hadis rivâyeti konusundaki ihtiyatlı yaklaşımlarıyla ilgilidir. Sahabenin, Hz. Peygamber'den duydukları şekilde rivâyet edememe endişesine sahip olduğu bilinmektedir. Sahabenin fetvalarını, içtihatlarını tüm ihtiyatlarına rağmen gelecek nesillere ulaştırmak amacıyla hadis naklinde bulunmaları göz ardı edilemez. Bu rivâyete atıfla ma'rifet ve ilm-i bâtının ilm-i zâhirden daha üstün olduğu sonucuna ulaşmak pek isabetli görünmemektedir.

Benzer bir örnek de Ahmed b. Hanbel'in (241/855) "العلم إنما هو ما جاء من فوق" *"İlim, ancak yukarıdan gelendir"* şeklindeki sözünü Ebû Tâlib el-Mekkî'nin öğrenme (ta'lîm) yoluyla olmaksızın, ilhâm şeklinde açıklamasıdır.[77] Halbuki bu sözde harf-i ta'rifle yer alan "el-İlm" kelimesiyle vahyin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de "el-İlmu" şeklinde kullanıldığında ilim, vahiy anlamına gelmektedir.[78]

Sûfilere göre, faydalı ilim, ilm-i bâtındır. İlim ve âlim kavramının yer aldığı pek çok hadis tasavvuf kültüründe bâtın ilim ve bu ilme sahip âlimi ifade edecek şekilde yorumlanmıştır. Hz. Peygamber'in faydasız ilimden Allah'a sığındığı[79] ve Allah'tan faydalı ilmi talep ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, faydalı her ilmin makbul addedildiğini ve övüldüğünü söyleyebiliriz. Şüphesiz kalbi amelleri içeren ilm-i bâtın da faydalı ve övülen ilmin

[74] Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-Nüfûs*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Cîl, y.y., 1987, s.189.
[75] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/217.
[76] Mekkî, *A.g.e.*, II/15-16, 21.
[77] Mekkî, *A.g.e.*, I/197.
[78] Bakara, 2/120, 145; Âl-i İmrân, 3/61, Ra'd, 13/37.
[79] Muslim, 48. *Zikir ve Duâ*, 73, (h. no:2722), III/2088; Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 32, (h. no:1548), II/192; Tirmizî, 45. *Deavât*, 68, (h. no:3482), V/519; İbn Mâce, *Mukaddime*, 23, (h. no:250), I/92; Nesâî, 50. *İstiâze*, 13, 18, 21, 64, 65, (h. no:5455, 5464, 5467, 5533-5534), VIII/260, 263-264,284.

kapsamındadır. İlmin faydalı olanının kişinin ahlâkına, davranışlarına ve ahiret hayatına etkide bulunacak ilimler olduğu göz önünde bulundurulduğunda ilmin ahlâkî, kalbî ve uhrevî bir yönü bulunmaktadır. Ancak ilk dönem zâhid ve sufilerin 'ilm-i bâtın'la kastettikleri ile sonraki sûfilerin bu ilimle kastettikleri arasında önemli farklar bulunduğuna da belirtmek gerekir. Zâhir ve bâtın olmak üzere iki ayrı ilim telakkisinin söz konusu edildiği Tâbiin döneminde Hasan el-Basrî'nin *"İlim iki çeşittir. Kalpte olan bâtın ilim ki asıl faydalı olan budur"*[80] sözünde ifadesini bulan ilm-i bâtın kavramı, kişinin iç dünyasını ve kalp temizliğini ilgilendiren takvâ, huşû, ihlâs gibi kalbi amellerin bilgisi için kullanılmıştır. Bu anlamda kastedilen ilim, Kur'ân ve hadislerin özüne uygundur. Ancak, sonraki dönemlerde kalbi tahlil eden ve kalbin mâhiyeti üzerinde duran sûfiler, ilmle amel etmenin (muâmele) semeresi olarak gördükleri keşf ve ilhâmı da ilim kavramı içerisinde değerlendirmiş, kalbin bilmesini keşf ve ilhâmla ilişkilendirmiş ve kalbin bilgi alanının epeyce genişletmişlerdir.

B) Hadislerdeki "Fıkıh" ve "Fakîh" Kavramlarına Yönelik Yorumlar:

Tasavvufta "fıkıh" kavramı da tıpkı "ilim" kavramı gibi zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiş ve sûfiler daha çok fıkh-ı bâtın üzerinde durmuşlardır. Tezimizin birinci bölümünde "fıkıh" kavramına yer verdiğimizden dolayı burada sûfilerin fıkıh kavramının yer aldığı bazı hadislere dair yorumlarına yer vereceğiz. Sûfiler "fıkıh" ve "tefakkuh/fıkhetme" kavramlarının yer aldığı hadisleri fıkh-ı bâtını ifade edecek şekilde yorumlamışlardır. Tasavvufta gerçek anlamda "fıkıh" dilin fıkhı değil, kalbin fıkhı olarak görülür. Sûfiler, şerî hükümlerin delilerinin bilgisi anlamında zâhiri fıkhı dille ilgili görürken, bâtınî fıkhı, kalbe ait fıkıh olarak değerlendirmekte hatta hakiki fıkhın bu olduğunu ileri sürmektedirler. Sûfilerin bu doğrultuda yorumladıkları hadislerden bazıları şunlardır:

1. *"Allah bizden bir hadis duyup da onu işittiği gibi başkasına tebliğ edene merhamet etsin. Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki fakih değildir. Nice fıkıh taşıyıcısı da vardır ki onu kendinden daha fakih olana taşır."*[81]

Ebû Talib el-Mekkî, hadisinde söz edilen ve 'fakîh olmayan fıkıh taşıyıcısı' olarak vasfedilen kişinin, ilmiyle amel etmediği için kalben fakîh olmayan kimse olduğunu söyler. Böyle biri, ona ulaşan ilmi, kendisinden daha fakih olan birine taşıyabilir. O kimse de, o ilmi güzelce özümseyip onunla amel eder. Nitekim başka bir hadiste Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Kendisine tebliğ edilen nice kimseler vardır ki ilk dinleyenden daha iyi koruyucudur"*[82] Mekkî'ye göre Allah Resûlü (s.a.v.) ilmi işittiği zaman, onu özümseyip üzerinde tefekkür eden kimseyi, hadisi kendisinden duyan kişi olmadığı halde övmüştür.[83]

---

[80] Dârimî, *Mukaddime*, 34, (h. no:370-371), I/86.

[81] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 10, (h. no:3660), IV/68-69; Tirmizî, 39. *İlim*, 7, (h. no:2656), V/33; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18, (h. no:230-231), I/84, 25. *Menasik*, 76, (h. no:3056), II/1015-1016; Dârimî, *Mukaddime*, 24, (h. no:235), I/65-66; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/80, 82, V/173.

[82] Buhârî, 3. *İlim*, 9, I/24; Tirmizî, 39. *İlim*, 7, (h. no:2657), V/34; Dârimî, *Mukaddime*, 24, (h. no:236) I/66; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18, (h. no:232), I/85; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/39. 45, 49, 72.

[83] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/207.

Ebû Talib el-Mekkî (386/996), "fıkh" kelimesinin, Arapların dilinde kalbi fiillerden birisi olarak görüldüğünü, "fıkhettim" denildiği zaman "anladım" anlamının kastedildiğini söyler. Nitekim İbn Abbas da *"Onların kalpleri vardır fakat onlarla fıkhetmezler"*[84] âyetinin tefsirinde "fıkıh" kelimesine "anlamazlar/fehmetmezler" şeklinde "anlama/Fehm" manasını yüklemiştir.[85] Ebû Talib el-Mekkî'nin fıkıh kelimesinin ilk asırlarda "fehm" anlamında kullanılmasını dile getirmelerinin sebebi bu kavramın sadece zâhirî ilimlerden fıkıh ilmine has olmadığını belirtmeye yöneliktir.

Ebû Talib el-Mekkî'ye göre, Zâhir ehli, zâhirî manalara dayanarak zâhirî hükümleri bilirler ve bu hükümler zâhir ilmine sahip olanlar bakımından hüccet teşkil eder. Kalbi imân ile nurlanmış bir fakîh olarak vasıflandıran Mekkî, bâtınî hükümlerin ise bâtın ilmi sayesinde ortaya çıkacağını söyler. Ona göre Fakih, başkasının sözleriyle ve rivayetleriyle değil kendi ilminin ve kalbinin fıkhıyla imtiyaz eden kimsedir.[86] Kalbin bâtınî ilmi ise imânın hakikatinden ibaret olup, faydası da bâtın ehline mahsustur. *"Müftüler sana fetvâ verse de kalbine danış"*[87] hadisine atıfta bulunan Mekkî, Allah Resûlü'nün soru sahibini ancak fıkıh ilmine vâkıf birine göndereceği ve bunun aksinin düşünülemeyeceğini belirterek, kalp ilminin fıkhın hakîki boyutunu teşkil ettiğini göstermeye çalışır. [88]

2. "*Allah kime hayır vermek isterse onu dinde fakîh (anlayışlı) kılar"*[89] *"İki özellik bir münâfıkta bir araya gelmez.. (Birincisi) ahlak güzelliği, (ikincisi) dinde kavrayış sahibi (fıhku fi'd-dîn) olmaktır."*[90]

Gazzâlî, içerisinde fıkıh kavramının yer aldığı bu hadisleri şu şekilde yorumlar: *"Günümüzün bazı fakihlerinin münafıklığı, sizleri bu hadîs hakkında şüpheye düşürmemelidir; zira Hz. Peygamber, onların zannettiği fıkhı kastetmiş değildir. Nitekim kitabımızın ilerideki bölümlerinde bu anlam ortaya konacaktır. Fıkh'ın en düşük derecesi, âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilmektir. Her kim bu bilgiye (ma'rifet) sahip olur ve bu bilgi onda hakim olursa, o nifak ve riyâdan kurtulur."*[91]

Gazzâlî'ye göre "fıkıh" adını almaya layık olan ilim, bâtın ilmidir. Çünkü Gazzâlî de Muhâsibî gibi fıkıh kavramının asıl anlamının âhiret yolunu, nefse musallat olan afetlerin inceliklerini, amelleri ifsâd eden şeyleri bilme, âhiret nimetlerine bağlanma, Allah korkusunun (havf) kalbi kaplaması anlamında kullanıldığını söyler. Halbuki fıkıh ilminde ise kelimenin ihtivâ ettiği geniş anlam husûsileştirilmiş ve fıkıh, furû bilgisine, fetvalardaki garip meselelere

---

[84] A'raf, 7/179.
[85] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/173.
[86] Mekki, bir hadiste de bu manânın teyid edildiğini ifade eder: *"İnsanların en zengini kimdir? diye soruldu. Buyurdu ki: İlmi ile müstağni olan âlim, en zengindir. Ona ihtiyaç duyulduğunda ilmiyle faydalı olur. Aksi halde insanlara karşı ilmiyle yetinir."* Mekkî, *A.g.e.*, I/224.
[87] Benzer lafızlarla Bkz., Dârimî, 18. *Buyû*, 2, (h. no:2536), II/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/227, 228.
[88] Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/164.
[89] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Muslim, 12. *Zekât*, 100, (h. no: 1037), I/719; Tirmizî, 39. *İlim*, 1, (h. no: 2645), V/28.
[90] Tirmizî, 39. *İlim*, 19, (had no: 2684), V/49-50.
[91] Gazzâlî, *İhyâ*, I/5.

hasredilmiştir.[92] Kur'ân-ı Kerim'de yer alan fıkıh kavramı da *"onların kalpleri var fakat bu kalplerle anlamazlar"*[93] âyetinde olduğu gibi fetvaları değil, kalple ilgili olan imânı ifade etmektedir. Gazzâlî, Bu anlamda fıkıh ve fehm kavramlarının aynı anlama geldiğini belirtmekte, Zührî'nin *"Medineliler içerisinde en fakih kimdir"* sorusuna *"Allah'tan en çok korkan (takvâ)"* şeklinde verdiği cevabın fıkıh ilminin semeresine işaret ettiğini, takvânın da, fetvâlar ve hükümler değil, (akziye) bâtınî ilmin semeresi olduğunu belirtmektedir.[94]

Gazzâlî'nin fıkıhçılara ve fıkıh ilmine olan tepkisi bu ilimde muamelenin yalnızca bedeni ilgilendiren yönü üzerinde durulması, ve kalp hükümlerinin ve âhiret ilminin esaslarının ihmal edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.[95] Çünkü bu ilimde hükümler sıhhat, fesat ve şartları bakımından ele alınmakta dilin ötesindeki hükümlere el atılmamaktadır. Kalp fakihin tahakkümü dışındadır. Bu yüzden Gazzâlî, muâmele ilmini uhrevî ilimlerden sayarken, fıkıh ilmini dünyevî ilimler arasında zikreder. Fıkıh ilminin uhrevî ilimlerle ilgili ele aldığı konuların da dünyalık olmaktan öteye geçmediğini belirtir.[96] Fıkhın dinle olan ilgisi hakkında ise şöyle der: *"Ömrüme yemin ederim ki fıkıh İlmi dünya ile alakalı olduğu kadar din ile de alakalıdır. Ancak fıkhın dinle olan alâkası, dünya vasıtasıyladır. Zira dünya âhiretin tarlasıdır. Din ancak dünya ile tamamlanır."*[97]

Gazzâlî, din ile yönetim (mülk) arasındaki ilişkiyi ele alarak bu ikisinin birbirini tamamlayıcı unsurlara sahip olduğunu belirterek fıkıh ilminin ancak ibadetlerin mülkle olan ilgisi münasebetince dinle ilgisinin bulunduğunu söyler. Bu konuda hac ibadetini örnek göstererek, haccı, hac yolunda olmayı, haccın tamamlayıcısı olan yol emniyeti ve onun kanunlarının bilgisinin farklı şeyler olduğunu söyler. Ona göre fakihler hac yolculuğuna çıkan kimselerin yol emniyetini temin hususunda görüş bildiren kimselere benzer. Buna göre fıkıh ilmi de, koruyuculuk ve siyaset yollarını bilmekten başka bir şey değildir.[98] Bunun delili de Gazzâlî'ye göre şu hadistir: "*İnsanlara ancak üç kimse fetva verebilir. Bunlar emîr, me'mûr ve mütekellef (kendisini mükellef gören kimse)"*[99] Bu hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Emîr, devlet başkanıdır. Onlar fetvâ veren kimselerdi. Me'mûr ise devlet başkanının vekilleridir. Üçüncüsü ise (mütekellef) ihtiyaç olmadığı halde bu görevi kendi kendine üstlenen kimsedir. Sahabe fetvâ vermekten kaçınırdı. Onlardan her biri (fetvâyı) başka bir sahabeye havâle ederdi. Ancak âhiret yolu ve Kur'ân ilmi konusunda kendilerine soru sorulduğunda çekinmeden cevap verirlerdi. Hadisin bazı rivayetlerinde 'mütekellef' yerine "mürâî" kelimesi geçmektedir. Her kim tayin edilmediği ve ihtiyaç duyulmadığı halde (kendi kendine fetvâyı)

---

[92] Gazzâlî, *İhyâ,* I/32.
[93] A'râf, 7/179.
[94] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[95] Gazzâlî, *A.g.e.,* I/33.
[96] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/18.
[97] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/17.
[98] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/17.
[99] Gazzâlî'nin naklettiği lafızlarla hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte Amr b. Şuayb'tan nakledilen benzer bir rivâyet şu şekildedir: "لا يقص على الناس إلا أمير أو مأمور أو مراء" "*Emir, (görevli) memur ve riyakâr kişiden başka kimseler halka kıssa-hikâye anlatmaz (veya hutbe okumaz)"* İbn Mâce, 33. *Edeb*, 40. (h. no: 3753), II/1235.

üstlenirse fetvaları tehlikeye sokmuş olur. Onun gayesi rütbe ve servet elde etmekten başka bir şey değildir."[100]

Gazzâlî, fıkıh ilminin dünyevî ilimlerle ilgili olduğunu bazı hadislere başvurarak ortaya koymaya çalışır. *"Ben insanlarla "Allah'tan başka ilah yoktur" deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Şayet bunu söylerlerse canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar"*[101] hadisine göre şehâdet getirme ve bunu ikrâr etme can ve malın korunmasından dolayıdır. Âhirette ise mal fayda vermeyecektir. Âhirette fayda verecek olan şey kalbin ihlası ve nurudur. Bu da fıkıhla ilgili değildir.

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in keleme-i şehâdet getiren bir kimseyi öldüren sahabe hakkında söylemiş olduğu "*Kalbini yarıp baktın mı!"*[102] hadisinde, kalbe değil dile bakılması gerektiğinin ifade edildiğini, fıkıh ilminin de sadece buna göre hüküm vereceğini söyler. Çünkü, fakih, kılıç altında şehâdet getiren kimsenin müslümanlığının sıhhatine hükmeder. Halbuki, İslâm bu kişinin kalbine işlemiş değildir. Çünkü onun şehadeti ya can ya da mal korkusundan kaynaklanmıştır ki bu da hükmün dünyalık olduğunu göstermektedir.[103]

Gazzâlî, helal ve haram bilgisi konusunda da tıpkı ibâdetlerde olduğu gibi, fıkıh ilminin ibadetlerin özüne ve kalbî yönüne nüfûz edemediğini ortaya koymaya çalışır. Çünkü dindeki haramlardan kaçınmak verâdandır. Ancak verânın dört derecesi vardır. Bunlar, şahitlik için kabul edilebilecek derecedeki verâ, sâlihlerin, muttakîlerin ve sıdıkların verâsı şeklindedir. Fıkıh ilmi bunlardan yalnızca birinci derecede kalabilmektedir. Gazzâlî'ye göre *"Seni şüpheye düşüreni bırak, sana şüphe vermeyene bak"*[104]*, "Günah, kalbin titremesidir"*[105] *"Kişi zararlı şeyler düşme korkusundan, zararsız şeyleri terketmedikçe, muttakîlerdcn olamaz."*[106] ve *"müftüler sana fetvâ verse de sen kalbine danış"*[107] gibi hadislerde helal ve haram konusunda kalbin keyfiyetinden bahsedilmektedir ki, bu da fakihlerin ilgi alanı dışında olan hususlardır.[108]

3. *"Allah Teâlâ, dini hakkıyla anlamak ve yaşamaktan daha faziletli bir şeyle ibâdet edilmedi. Gerçek fakîh olan bir âlim, şeytana karşı (ilim ve şuuruna ulaşmadan ibâdet eden" bin âbide daha şiddetlidir. Her şeyin bir direği vardır. Bu dinin direği (onu ayakta tutan da) fıkıhtır."*[109]

Suhreverdî, tasavvuf ilminin kaynakları konusunu ele alırken bu hadisle birlikte *"Allah Teâlâ kime hayır vermek isterse, onu dinde fakîh bir kimse yapar."*[110] hadisine yer verir.

---

[100] Gazzâlî, *İhyâ*, I/18.
[101] Buhârî, 2. *İmân*, 17, I/11-12; Muslim, 1. *İmân*, 32, (h. no:20), I/51-52.
[102] İbn Mâce, 36. *Fiten*, 1, (h. no:3929), II/1295-1296.
[103] Gazzâlî, *İhyâ*, I/18.
[104] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 60, (h. no:2518), IV/668; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/200, 201, III/112, 154.
[105] Irâkî, bu rivâyetin mevkûf olduğunu ve Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân*'ında yer aldığını belirtmektedir. Irâkî, *A.g.e*., I/18.
[106] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 19, (h. no: 2451), IV/634; İbn Mâce, 37. *Zuhd*, 24, (h. no:4215), II/1409.
[107] Benzer lafızlarla Bkz., Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/194, 227.
[108] Gazzâlî, *İhyâ*, I/19.
[109] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, II/265.
[110] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Muslim, 12. *Zekat*, 98-100, (h. no:1027-1038), I/719-720; Tirmizî, 39. *İlim*, 1, (h. no:2645), V/28.

Suhreverdî, bu hadislerde yer alan fıkıh kelimesinin anlamını Şeyhi Ebû'n-Necîb'den şöyle nakleder: *"İlim kalbe ulaşınca, kalbin mânevî gözü açılır, böylece hak ile bâtılı görür ve doğru ile yanlış ona belli olur."*[111] Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Suhreverdî ve Ebu'n-Necîb, fıkıh kavramındaki kavrayışı kalbin kavrayışı olarak düşünmekte, "ilim" ve "fıkıh" kavramlarına "ma'rifet" anlamı yüklemektedirler. Suhreverdî, fıkhın bu anlamda olması gerektiğini şu rivâyetle de teyit etmeye çalışır: Hz. Peygamber, "*Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür, kim de zerre kadar şer işlerse onu karşısında bulur*"[112] âyetini bir bedevî'ye okuduktan sonra bedevî: "bu kadarı bana yeter" der, bunun üzerine Resûlullah *"Adam fakih oldu"* buyurur.[113] Bu rivâyetle sûfîlerin kastettikleri, az bir ilmin dahi fıkıh sahibi olabilmek için yeterli olmasıdır. Çünkü sûfiler gerçek fıkhı, dile ait aklî bilgiler değil, kalbe ait bilgiler olarak görmektedirler.

İlim sözcüğünden daha özel bir anlam ifade eden fıkıh kavramı anlamak, keskin bir kavrayışla kavramak, somuttan soyuta hareketle soyutun bilgisine ulaşmak gibi anlamlara gelmektedir.[114] İslâm'ın ilk dönemlerinde fıkıh kelimesi sûfilerin de belirttiği gibi sonradan kazandığı ıstılahi anlamıyla kullanılmamıştır. Hz. Peygamber döneminde ve islâm'ın ilk yıllarında fıkıh tabiri ister inanç, ister şeriatın ameli kısmı, isterse ahlâk alanı olsun, bütün bunlara ilişkin Kitap ve Sünnet naslarından anlaşılan her şeyi kapsamaktaydı.[115] Bununla birlikte *"Nice fıkıh taşıyıcısı, onu kendisinden daha fakih kimselere taşır"*[116] hadisinde olduğu gibi bazı hadisler fıkıh kavramının özel anlamda Hz. Peygamberin sözlerinin ve bu sözlerin kavranmasının fıkıh kelimesiyle nitelendirildiğini göstermektedir.[117] Hadislerde din kaydıyla "يتفقه في الدين" kullanılan fıkıh kavramının kalpte haşyet doğuran ve organlar üzerinde bir tesir ortaya çıkaran ilim olarak tarif edilmesi ise[118] bu kavramın pratik yönünün yanı sıra, hem zâhir hem de bâtın yönünü göstermeye yöneliktir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1877/1942) belirttiği gibi fıkıh, bir sözü illeti hikmetiyle zevkine vararak anlamak ve hatta tatbik edecek şekilde anlamaktır.[119]

Tahânevî (1158/1745), fıkıh kelimesinin kişinin lehine ve aleyhine olanıyla birlikte kendisiyle ilgili bilgiler anlamına geldiğini ve bütün dini ilimleri ihtiva ettiğini bu yüzden Ebû Hanîfe'nin kelâmı 'Fıkh-ı ekber'le isimlendirdiğini belirtmektedir.[120] Bu yüzden fıkıh kelimesinin herhangi bir ilim dalına nispet edilmektense lügat manası ile yorumlanması daha uygundur. Bu anlamda fıkıh kelimesinin lügat manasındaki kavrayış, İbâdât, muâmelât ve ukûbâta dair şerî hükümlerle ilgili olabileceği gibi, i'tikâd, ahlâk, bâtınî ameller ve edeplerle de ilgili olabilir.

---

[111] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, 46.
[112] Zilzâl, 99/7-8.
[113] İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmi b. Muhammed Selâme), I-VIII, Dâru Taybe, 1999, IV/482.
[114] Râgıb el-Isfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* II/201.
[115] Desûkî, Muhammed, *İmam Muhammed ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s.21. (Özafşar'dan naklen, Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s.10).
[116] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/77; Dârimî, *Mukaddime*, I/75; Ebû Dâvûd, 19. *İlim*, 10 (h. no:3660), IV/68; Tirmizî, 42. *İlim*, 7, (h. no: 2656), V/33; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18.
[117] Bkz. Özafşar, *A.g.e.*, s.7-13.
[118] Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî, *Hâşiyetu ale's-Suneni İbn Mâce,* I/204.
[119] Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (I-X), İstanbul, t.y., III/1901.
[120] Tahânevî, Muhammed Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istılhâti'l-Funûn*, (ed. Refik el-Acem), I-II, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1996, II/1282.

Şüphesiz genel olarak fıkıh kavramının ya da özel anlamda Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sözlerinin kavranmasının, i'tikad esaslarının hatta ibâdât ve muâmelâta dair fıkhî bilgilerin kalbi bir boyutu vardır. Nitekim İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre fıkhetmek kalpte gerçekleşir. Fıkıh kavramının ilk dönemlerdeki geniş anlamı göz önünde bulundurulduğunda fıkıh, sûfilerin ifade etmeye çalıştığı gibi ahlâkî ve kalbi amelleri ve uhrevî bilgileri de kapsamaktaydı. Ancak fıkhın sadece kalbi bilgilere, kalbin amellerine hasredilmesi ya da zahiri fıkhın, fıkıhtan tecrid edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Tasavvufta ilm-i bâtını daha fazla ön plana çıkarılmakla birlikte zâhirî fıkhın tecridi değil, ilm-i bâtının "fıkıh" adını almaya daha layık olduğu görüşü hâkimdir.

Öte yandan Tasavvufta fıkıh kavramı havf, verâ ve takvâ gibi kalbi amellerin bilgisi anlamında bir karşılık bulduğu gibi bunun ötesinde daha farklı anlamda da değerlendirilmiştir. Nitekim Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) 'fakîh' kavramını şöyle ele almaktadır: *"Fakih ismi, rüsûm ilmine sahip olanlardan daha çok bu gruba (sûfilere) yaraşır. Allah onların hakkında şöyle der: '...dinde fakih olmanız için ve geriye döndüklerinde kavimlerini uyarmak için...'*[121] *Allah onları dini anlama ve uyarmada peygamberlerin yerine koymuştur. Fakih, basiretle Allah'a davet eden kimse demektir. Nitekim Allah'ın peygamberi de şekilci âlimlerin (rüsûm) hüküm verdiği gibi zann-ı gâlip değil basîret üzere Allah'a davet eder. Verdiği fetvada ve Allah'a davet ederken söylediği şeyde Allah'tan bir basiret üzere olan kimseden -ki o Rabbinden bir delil üzeredir- Allah'ın dininde zann-ı galibiyle fetva veren arasında ne kadar fark vardır! "*[122]

İbnu'l-arabî, akli ölçüler ve fakihlerin kullandığı içtihat kaynaklı zahiri kıstasların ma'rifete dair hususları reddedeceğini çünkü ma'rifetin aklın üzerinde bir yeti olduğunu belirtir. O'na göre akıl terazisi (mîzân) ma'rifet konusunda iş görmez. Ma'rifet aynı zamanda müçtehitlerin kullandığı terazinin (mîzân) de üzerindedir. Fakat ma'rifete dair bilgi, sahih fıkhın ve sarih bilginin (ilim) ta kendisidir.[123]

C) İlm-i Bâtın, Keşf ve İlhâm'ın Hadislerle Temellendirilmesi:

Tasavvuf geleneğinde ilim kavramının en önemli hususiyeti, ilmin zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda ele alınmasıdır. Mutasavvıflar dinî ilimleri biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırır; Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi ilimleri zahir ilimler, tasavvufu da ilm-i bâtın olarak adlandırırlar. Tasavvufta ilm-i bâtın ma'rifet ilminin kapsamında değerlendirmektedir. Nitekim Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'ye (378/988) göre ilmu'l-kulûb, ilmu'l-meârif, ilmu'l-esrâr, ilmu'l-bâtın, ilmu't-tasavvuf, ilmu'l-hâl ve ilmu'l-muamelât isimler farklı olsa da aynı manâya gelmektedir.[124] Sûfiler pek çok hadisin bâtın ilmine işâret ettiğini ileri sürmektedirler.

Bâtını amellerin bilgisi anlamında ilm-i bâtın kavramı üzerinde duran sûfiler bu ilmin delillerini hadislerde bulmakta zorlanmamışlardır. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'ye göre bâtın ilminin

---

[121] Tevbe, 9/122.
[122] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/271.
[123] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/644.
[124] Tûsî, *el-Luma'*, s.454.

delilleri, *"İhsân, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir."*[125] *"Helâl bellidir, haram da bellidir."*[126] *"İslâm'da zarar vermek de, zarara uğramak da yoktur"*[127], *"Günah senin gönlünü daraltan, iyilik ise, sende gönül huzuru meydana getiren şeydir.*[128] ve Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbas hakkında buyurduğu *"Delikanlı, Allah'ın hukukunu korursan, O da seni korur."*[129] gibi hadislerde yer almaktadır. Tûsî'nin, ilm-i bâtının delili olarak zikrettiği bu hadisler aslında bâtınî amellerin delilidir. Ancak burada hatırlanması gereken bir nokta vardır ki o da, sûfîlerin bâtın ve kalbe ait amelleri ilmin konusu olarak görmeleridir. Tasavvufî bilgi nazariyesinin en önemli hususiyeti de bu olsa gerektir.

Burada ilm-i bâtın ibâdetlerin ma'nevî ve ahlakî özünü teşkil etmektedir. İlm-i bâtının bu türünde zâhir ile bâtın arasında bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü ibâdetlerin ma'nevî ve ahlakî özünü teşkil eden niyet, takvâ, huşû gibi kavramlar, insanın iman etmesiyle ilgili imân, küfür, nifâk ve şirk gibi kavramlar, yine insanın nefsine ait iyi ve kötü huylardan tevâzu, kibir, cömertlik, utanma ve benzeri huylar kalbin fiilleri (a'mâl-i kulûb) olması hasebiyle ilm-i bâtın kapsamındadır. Tüm bu konularda âyet ve hadisler sayılamayacak kadar çoktur.

Tasavvufta belli bir silsile ile Hz. Peygamber'den gelen veya özel bir yolla nasslardan çıkarılan bilgilere de bâtın ilim denilir.[130] Sûfiler bu noktada velîlerin bilgilerini peygamberlere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan aldıklarını belirtmektedirler.[131] İbnu'l-Arabî (638/1240), Bâyezid-i Bistâmî'nin (234/848) "*Siz bilginizi ölülerden aldınız, biz ise, ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, 'kalbim rabbimden bana aktardı' der."* sözüyle bunu kastettiğini belirtir.[132] Sûfiler, kalbi amellerin bilgisi anlamında ilm-i bâtının dışında keşf ve ilhâm türünden kalbe ilkâ edilen bilgiler ve sırlara işâret eden hadislere de yer vermişlerdir. Sûfiler, ilm-i bâtını temellendirmek üzere bazı sahabîlere bu ilmin verildiğini savunmakta ve bu konuda bazı hadislere ve rivâyetlere yer vermektedirler.

Tasavvuf kaynaklarında ilm-i bâtının delillerinden birisi olarak öne sürülen rivâyetlerden birisi "viâeyn" rivâyetidir. Bu rivayette Ebû Hureyre şöyle demektedir: "*Rasûlullah'tan iki kop ilim belledim. Bunlardan birini neşrettim. Diğerine gelince, onu neşretseydim, şu boğazım kesilirdi*"[133] Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den aldığı ilimleri haber veren bu rivâyet, İbnu'l-Arabî'ye göre irfân ve mücâhede ehli olan kimselerin Kur'ân ve sünnetle amel, mücâhede ve riyâzetle elde ettikleri sırlar ilmine işaret etmektedir. İbnu'l-Arabî, Ebû Hureyre'nin bu bilgiye zevk yoluyla değil, nakil yoluyla ulaştığını fakat Hz. Peygamber'den işitmiş olması nedeniyle bunun yine de bir ilim olduğunu belirtir.[134] İbnu'l-Arabî, İbn Abbas'ın *"Allah, yedi göğü ve*

---

[125] Buhârî, 2. *İmân*, 37, I/18; Muslim, 1. *İmân*, 1-5, (h. no:8-9), I/36-39.
[126] Buhârî, 2. *İmân*, 39, I/19.
[127] İbn Mâce, 13. *Ahkâm*, 17, (h. no: 2340-2341), II/784-785.
[128] Muslim, 45. *Birr*, 14, (h. no:2553), III/1980.
[129] Tirmizî, 35. *Kıyâmet*, 59, (h. no: 2516), IV/667.
[130] Uludağ, Süleyman, "Bâtın İlmi" mad., *T.D.V.İ.A*., V/188.
[131] Gazzâlî, *İhyâ*, I/82, III/25-26; İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 52.
[132] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/272.
[133] Buhârî, 3. *İlim*, 42, I/37-38; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/539-540.
[134] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), I/142; III/247.

yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasında inip durmaktadır..." (Talak, 65/12) âyeti hakkındaki '*Bu âyeti yorumlasaydım, beni taşlardınız'* başka bir rivâyette *ise 'benim kâfir olduğumu iddia ederdiniz'* şeklindeki ifadelerinin de sırlar ilmi ile ilgili olduğunu belirtir.[135]

Ebû Hureyre'nin neşrettiği ilim rivâyet etmiş olduğu hadislerdir. Sûfilerin bâtın ilminin bilgisi şeklinde anladıkları ve Ebû Hureyre'nin neşretmediği ilmin ise fiten olarak bilinen kıyamet alâmetlerine dair sırlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye (728/1328), bu iki kapta fiten ve melâhim haberlerinden başka bir şey bulunmadığını belirterek Abdullah b. Ömer'in *"Şayet Ebû Hureyre size 'halifenizi öldüreceksiniz, şunları şunları yapacaksınız' deseydi, hiç şüphesiz 'Ebû Hureyre yalan söylüyor' derdiniz'"* şeklindeki ifadelerinin de bunu teyit ettiğini belirtir.[136] Kastallânî de hadisin ledünnî ilme delalet etmediğini, Ebû Hureyre'nin ilmi gizlemesinin söz konusu olmadığını, sûfiyyenin ilimlerine dair Kur'ân ve sünnette yeterli delillerin bulunduğunu, delâleti kesin olmayan bu tür hadislerin tasavvufî bilgiyi desteklemek üzere yorumlamanın doğru olmayacağını belirtmektedir.[137]

Kelâbâzî'nin (380/990), *et-Ta'arruf*'ta yer verdiği bir rivâyette bâtın ilminin ne olduğu, kutsi hadis formatında nakledilir. Buna göre Abdulvahid b. Zeyd ilm-i bâtın'ının ne olduğunu Hasan el-Basrî, Huzeyfe'den, Huzeyfe, Hz. Peygamber'den, Hz. Peygamber, Cebrâil'den, Cebrâil de Allah'tan şöyle haber vermektedir: *"O (ilm-i bâtın), benim sırrımdan bir sırdır, onu kulumun kalbine yerleştiririm. Yaratıklarımdan hiç biri ona vâkıf olamaz."*[138] Hadis âlimleri söz konusu rivâyetin asılsız olduğunu belirtmişlerdir.[139] Ancak rivâyeti nakleden sahabe'nin sır sahibi olarak bilinen Huzeyfe olması da sûfilere göre oldukça anlamlıdır. Nitekim Tûsî, ashab-ı Kirâm içerisinde bazılarının özel bilgilere muttali olduğu konusunda ilim erbabı arasında ihtilaf olmadığını, Huzeyfe'nin Peygamberimizin sırdaşı sıfatıyla münafıkların isimlerine muttali olduğunu hatta Hz. Ömer'in bile zaman zaman *"ben de onlardan mıyım?"* diye ona sorduğunu belirtmektedir.[140]

Viâeyn hadisiyle ilgili benzer bir yorum Huzeyfe'nin sahip olduğu sırrı belirten hadisler için de söz konusudur. Hadis şârihleri *"Sâhibu Sırr"* sıfatıyla anılan[141] Huzeyfe'nin sahip olduğu sırrın münafıkların isimlerinin bilgisi ve kıyamet alametleri gibi gelecekte meydana gelecek olaylarla ilgili olduğunu belirtmişlerdir.[142] Rivâyete göre münafıklardan bir grup geceleyin Hz. Peygamber'in devesinin kayışını çözmeyi ve böylece onu devesinden düşürüp öldürmeyi planlamışlardır. Bu durum kendisine vahiy yoluyla bildirildi. O sırada Huzeyfe de Hz. Peygamber'in yanında bulunuyordu. Hz. Peygamber de bu münafıkların adlarını ona bir sır olarak

---

[135] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), I/143.
[136] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, I/243-244.
[137] Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Beyrut, t.y., II/138.
[138] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.101.
[139] Rivâyetle ilgili hadis âlimlerinin değerlendirmeleri için Bkz. Yıldırım, *A.g.e.*, s.310.
[140] Tûsî, *el-Luma'*, s.38.
[141] Buhârî, 62. *Ashâbu'n-Nebî*, 20, IV/215, 79. *İsti'zân*, 38, VII/139; İbn Hanbel, *Musned*, VI/449, 451.
[142] İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XIII/37.

bildirdi.[143] Hz. Peygamber tarafından Huzeyfe'ye münafıkların isimlerinin bilgisinin verildiği kabul edilse bile[144] bu durum İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi bazı sahabîlerin cennetlik olduğunun bildirilmesine benzemektedir. Burada bilinmeyen bir bilgiye sahip olma anlamında bir bâtın söz konusu olsa da bu, sûfilerin iddia ettiği ilm-i bâtın değildir.

İslâm'da "zâhir" ve "bâtın" olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü aynı zamanda Şiiler tarafından benimsenmiştir. Hz. Ali daha hayatta iken başkalarının bilmediği bir takım bilgilere sahip olup olmadığı şeklinde sorulara muhatap olmuştur. Nitekim Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan rivâyette Hz. Ali'ye *"Allah'ın kitabında bulunandan başka, yanınızda vahiyden herhangi bir şey var mıdır?"* şeklinde bir soru sorulması üzerine Hz. Ali'nin şöyle cevap verdiği nakledilmektedir: *"Alllah'ın bir kimseye verdiği anlama (fehm) kabiliyeti ve bu sahifenin dışında bildiğim bir şey yoktur."* [145] Hz. Ali, bu ifadeleriyle herkesin bildiğinden farklı bir ilme sahip olmadığını belirtmiştir.

Hz. Ali'nin bu yöndeki ifadeleri sûfiler tarafından onun ilm-i bâtına sahip olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Nitekim Ebû Talib el-Mekkî (386/996), *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde işârî yorumlara bazı örnekler verdikten sonra Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakleder: " ما عندنا شيء أسره ألينا رسول الله سوى كتاب الله تعالى إلا أن يؤتي الله تعلى عبدا فهما في كتابه" *"Allah Resûlü, Kitâbullah dışında bize hiçbir sır bırakmadı. Ancak Allah Teâlâ'nın Kitabı anlama konusunda kula verdiği kabiliyet bunun dışındadır."* Mekkî, rivâyette zikredilen kula verilen anlama kabiliyetini bâtınî hükümlerin istinbâtı ile ilgili olarak değerlendirir ve istinbâtın bâtınının Kitâb'ın anlaşılması ve te'vilin bilinmesi kabilinden olduğunu söyler. Mekkî'ye göre Hz. Ali'nin *"Hikmeti dilediğine verir"*[146] âyetini tefsir ederken söylemiş olduğu *"Yani Allah'ın kitabını anlama melekesini dilediklerine verir"* şeklindeki ifadesi ile Hz. Peygamber'in İbn Abbas için söylemiş olduğu "*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret"* hadisi de bu anlamdadır.[147] İbnu'l-Arabî de Hz. Ali'nin Kur'ân'ı anlamayı Allah'ın bir ihsanı saydığını bu yüzden bunu "الفهم عن الله" 'Allah'tan anlamak' şeklinde dile getirdiğini belirterek, Allah ehlinin Kur'ân'ı başkalarında daha iyi anlayacağını belirtmiştir.[148] İbnu'l-Arabî'ye göre Kur'ân'ın açıklanması da aslı gibi Allah ehlinin kalplerine Allah katından indirilmiştir.

Sûfîler, Kur'ân'ın anlaşılmasını ilm-i bâtın kapsamında değerlendirmektedirler. Çünkü tasavvufta fehm, genel olarak Allah'ın kula verdiği anlama kabiliyeti olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra sûfiler Hz. Ali'nin *"Allah Resûlü bana benden başka hiç kimsenin bilmediği yetmiş bâb ilim öğretti"* rivâyetine de sıkça yer vermektedirler.[149] Nitekim Tûsî, söz konusu bu rivâyeti Allah'ın Hz. Peygambere verdiği üç ilimden birisi olarak değerlendirir. Bu ilimlerden birincisi, avâm ve havassa açıklanan emir ve nehyi bildiren ilimdir. İkincisi yukarıdaki rivâyette işâret

[143] İbn Teymiyye, *er-Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, I/242-243.
[144] Bkz. Erul, Bünyamin, "Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Kâtipliği", Yayımlanmamış Makale.
[145] Buhârî, 56. *Cihâd*, 171, IV/30; Tirmizî, 14. *Diyat*, 16, (h. no:1412), IV/24-25.
[146] Bakara, 2/269.
[147] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/169.
[148] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/269.
[149] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/271.

edilen ve sahabenin sadece bir kısmına açıklanıp diğer kısmına açıklanmayan ilimdir. Tûsî'ye göre Allah'ın, Hz. Peygambere verdiği üçüncü ilim ise sahabeden hiç kimsenin bilmeyip sadece Allah Resûlü'nin bildiği ilimdir. *"Eğer bildiklerimi bilmiş olsaydınız, az güler, çok ağlardınız."*[150] hadisi bu ilme işaret etmektedir. Tûsî'ye göre hadiste geçen Hz. Peygamber'in bildiği ve ashabın bilmediği bilgiler tebliğ edilmesi gereken konulardan olsaydı, Allah Resûlü onu tebliğ eder, öğretirdi. Bu ilimler ashâbın sorup öğrenmesi câiz olan ilimlerden olsaydı, ashâb onu sorarak öğrenirdi.[151]

Sûfîlerin ilm-i bâtın konusunda en çok başvurdukları rivâyetlerden bazıları da Kur'ân ya da her âyetin bir zâhir bir de bâtın anlama sahip olduğunu belirten rivâyetlerdir. Söz konusu rivâyetler her ne kadar âyetlerle ilgili olsa da hadislerin bâtınî yorumları da bu rivâyetle temellendirilmeye çalışılır.[152] Bunun en önemli sebebi Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiy kaynaklı olarak düşünülmesidir. Bazı hadis ve tasavvuf kaynaklarında yer alan ve Abdullah b. Mesûd'un sözü olarak nakledilen *"Kur'ân yedi harf üzere indirildi. Ondaki her harfin bir zâhiri, bir de bâtını vardır."*[153] *"Kur'ân'ın bir zâhir, bir bâtını bir de matlaı vardır"*[154] *"İşte bu Kur'ân'daki her harfin bir haddi, her haddin de bir matlaı vardır"*[155] şeklindeki rivâyetler[156] Kütüb-i Tis'a adıyla meşhur olan dokuz hadis mecmuasının hiçbirinde yer almamaktadır. Şiî kaynaklarda ise bazı lafız farklılıklarıyla birlikte ehl-i beyt imamlarından ve Hz. Peygamber'den *"Kur'ân'ın bir zâhiri bir de bâtını vardır. Onun her bâtınının yedi veya yetmiş batnı vardır"*[157] şeklinde nakledilmektedir. Sunnî kaynaklardaki rivâyetin sübût ve delâlet açısından problemlerine dikkat çeken Mustafa Öztürk, bu kaynaklarda yer alan rivâyetlerin tüm versiyonları[158] göz önünde bulundurulduğunda bu sözlerin Hz. Peygambere, sahabeden birine ya da herhangi bir mutasavvıfa ait olup olmadığı hususunu çözümü mümkün olmayan bir problematik olarak değerlendirmektedir.[159] Öte yandan rivâyetten ne kastedildiğinin açık olmaması, "had", "matla", "bâtın" ve "zâhir" kavramlarına her bir sûfinin farklı farklı izahlar getirmesi yapılan yorumların oldukça subjektif olduğunu göstermektedir.[160]

---

[150] Buhârî, 16. *Küsûf*, 2, II/24; Muslim, 4. *Salât*, 112, (h. no:426), I/320.
[151] Tûsî, *el-Luma'*, s.456; Gazzâlî, *İhyâ*, I/100.
[152] Şiî kaynaklı rivâyetler için Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.233-237.
[153] Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Musnedu Ebî Ya'lâ el-Mavsılî*, (thk. Huseyin Selim Esed), I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımeşk, 1984, IX/80. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VII/64-65.
[154] Taberânî, *Mucemu'l-Kebîr*, IX/136; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VII/65.
[155] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX/136.
[156] İbn Mesud'unda dışında bazı lafız farklılıklarıyla birlikte Abdurrahman b. Avf, Ali b. Ebi Tâlib ve meşhur tabiîn Hasan el-Basrî kanalıyla da nakledilmiştir. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/236; Sulemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, s.75; Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sunne*, (nşr. Zuheyr eş-Şâviş, Şuayb el-Arnavût), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983, I/262.
[157] Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran, 1365, II/202.
[158] Rivâyetin versiyonları için Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.225-226.
[159] Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.272.
[160] Bunlardan bazıları *"Zâhir, tilâvet ve anlayış; bâtın tedebbür ve tefekkürdür, zâhir Kur'ân'ın lafzı, bâtın onun te'vilidir, zâhir hikmet ya da hüküm, bâtın ilimdir."* şeklindedir. Diğer yorumlar için Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.228.

Bu rivâyetler hakkında İsmail Cerrahoğlu şöyle demektedir: *"Bu sözler, bir tasavvufî tefsirde, bir mutasavvıfın söz olarak geçerken başka bir tefsirde ise bu söz Hz. Ali'ye atfedilmektedir. Demek ki, tasavvuf erbabı da kendi hareket ve görüşlerini tasvip için sahabeye ve Peygambere atıf yapmaktan çekinmemişlerdir."*[161] Mustafa Öztürk ise, bu rivâyetlerin sûfiler tarafından uydurulmadığını, çünkü âyet ve hadislerin zâhirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan bâtın terimine ve nassları batînî manalarda yorumlama faaliyetine Hicri II. Asır Şii kaynaklarında rastlandığını belirtmektedir.[162] Ca'fer-i Sâdık'a (148/765) nispet edilen keşf ve ilhâm gibi hususlarla ilgili rivâyetlerin de etkisiyle bâtınî bilgiyi Şiî gruplar kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görmüşlerdir. Bundan bir asır sonra Haris el-Muhâsibî (243/857), Zünnûn el-Mısrî (245/859), Bâyezid-i Bistâmî (234/848) ve Ebû Saîd el-Harraz (277/890) gibi sûfiler ilhamı, duyu haber ve aklın ötesinde bilginin kaynağı olarak kabul etmişlerdir.[163] Söz konusu bu tarihlerde henüz tasavvuf düşüncesinin teşekkül etmediğini belirten Öztürk, naslarda bâtın manâlar arama anlayışının İslâm tarihindeki ilk teorisyen ve pratisyenlerinin Şiîler olduğunun inkar edilemez tarihisel bir gerçek olduğunu belirtmektedir. [164]

Tasavvuf kaynaklarında bâtın ilminin delilleri olarak zikredilen Hz. Ali'nin bir takım bâtınî ilimlere sahip olduğuna işâret eden sözlerin Şia kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şiîler, Hz. Peygamberden sonra yegane meşrû halife tanıdıkları Hz. Ali'nin başka insanların bilmediği bâtın ilmine sahip bulunduğu ve ilim şehrinin kapısı olduğu inancını sürdürmüşler ve kendisine ait olduğunu iddia ettikleri bazı sözler rivayet etmişlerdir. Bu rivâyetlerin pek çok tasavvuf kaynağında da yer aldığı görülmektedir.

Bu rivâyetlerden birinde Hz. Ali şöyle demektedir: *"Allah Resûlü bana benden başka hiç kimsenin bilmediği yetmiş bâb ilim öğretti."*[165] Diğer bir rivâyet ise *"Ben hikmetin eviyim, Ali onun kapısıdır"*[166] şeklindedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin yer verdiği bir rivâyette ise Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilmektedir: *"Eğer isteseydim, sadece Fatiha suresinin tefsiriyle yetmiş deve yükü kitap yazardım"*[167] Şiî kaynaklarda ise *"Ben tenzilin, Ali te'vilin sahibidir"*[168] *"Resûlullah bana hikmetten bin bâb ilim öğretti ve her kapıdan bir ilim kapısı açıldı"*[169] *"Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır. İlim öğrenmek isteyen kapıya gelsin"*[170] şeklinde rivâyetler yer almaktadır.[171]

---

[161] Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/11.
[162] Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zâhir-Bâtın Dualizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyât Dergisi*, II, sayı:3, 1999, s.109.
[163] Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham" mad., *T.D.V.İ.A*., XXII/98.
[164] Öztürk, Mustafa, "A.g.m.", s.109-110.
[165] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, IX/6; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, I/68; Tûsî, *el-Luma'*, s.38.
[166] Tirmizî, 46. *Menâkıb,* 20, (h. no:3723), V/637; Ebû Nuaym, *Hilye*, I/64. İbnu'l-Cevzî bu rivâyetin tüm versiyonlarının uydurma olduğunu belirtmiştir. Bkz., İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, I/349.
[167] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/67.
[168] Cafer b. Mansûru'l-Yemen, Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Hasen b. Ferec b. Havşeb, *Kitâbu'l-Keşf*, (nşr. Mustafa Gâlib), Dâru'l-Endelus, Beyrut, 1984, s.73.
[169] Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Ebî Abdillâh b. Muhammed, *Esâsu't-Te'vîl*, (nşr. Ârif Tâmir), Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1960, s.227.
[170] Kâdî Nu'mân, *A.g.e.*, s.220, 274, 365.
[171] Şiî karakterli rivâyetler ve kritiği için Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.233-237.

Hz. Ali'nin tasavvuf kültüründe bâtınî ilimlerin ve tasavvufun imamı olarak kabul edilmesi[172], bâtınî ilimlerin Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye intikal eden bir bâtın ilim olarak[173] görülmesinde Şia kaynaklı olduğu anlaşılan bu rivâyetlerin önemli bir rolü vardır.

Tasavvuf kaynaklarında *"Her âyetin bir zâhiri, bir de bâtını vardır."* şeklindeki rivâyet, bazen Hz. Peygamber'in hadisi olarak[174], bazen bir sahabînin[175] bazen de bir sûfinin sözü[176] olarak nakledilmekte, İbnu'l-Arabî gibi bazı sûfiler rivâyetin keşf yoluyla sahih olduğunu ileri sürmektedirler.[177] Rivâyetin sübût açısından problemli olduğu açıktır.[178] Ancak söz konusu rivâyetlerin sübûtu kabul edilmiş olsa dahi bu rivâyetlerde yer alan bâtın kavramının ne anlam ihtivâ ettiğinin en azından Kur'ân ve hadislerle temellendirilmesi gerekmektedir. Herhangi bir âyet ya da hadisin zâhirine aykırı bir yorum bu rivâyetlerden herhangi bir destek bulmaz. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre Hz. Ali'ye atfedilen *"Eğer dileseydim, Fatiha suresinin tefsirine dair bir deve yükü kitap yazardım"* şeklindeki rivâyet şayet sahih ise burada zâhire ters düşen bir bâtın kastedilmiş olamaz, tam aksine bu rivâyet sahih bâtının sahih zâhire uygun olduğunu gösterir.[179] Bu konuda *Muvâfakât* sahibi Şâtıbî'nin değerlendirmeleri de oldukça yerindedir. Nitekim Şâtıbî'ye göre zâhirden maksat Arap dili açısında âyetten anlaşılan şeydir. Bâtın ise kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır. Eğer bâtınla kastedilen bu anlam ise bu doğrudur. Hakkında herhangi bir tartışma da olmaz.[180] Aynı durum hadisler için de geçerlidir.

Tasavvuf kaynaklarında İlm-i bâtın konusunda yukarıda yer verdiğimiz rivâyetlerin dışında başka rivâyetlere de yer verilmektedir. Gazzâlî, "ilm-i hafî" olarak da adlandırdığı ve tasavvuf ehlinin öğrenme (taallum) yoluyla olmaksızın kalbe ilka yoluyla ma'rifeti elde ettiklerine dair şerî delilleri sıralarken şu rivâyetlere yer vermektedir[181]:

---

[172] Tûsî'nin naklettiğine göre Cuneyd şöyle demiştir: *"Allah kendisinden razı olsun emîru'l-mu'minîn Alî, eğer harplerle meşgul olmasaydı bizim bu tasavvuf ilmimize dair pek çok incelikleri bize öğretirdi. Çünkü o, kendisine ilm-i ledün verilmiş biriydi."* Tûsî de şu ifadelere yer vermektedir: *"Ashâb-ı Kirâm içinde Emîru'l-Mu'minîn Hz. Ali'nin ma'nâ, işâret, lafzî tevhîd, ma'rifet ve imân gibi hususlarda özel bir yeri, sûfilerden ehl-i hakâyik olanlarla ilgili güzel hasletleri vardır."* Tûsî, *el-Luma'*, s.179.

[173] Attar, Feriduddin, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, (haz. ve çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991, s.53.

[174] Sulemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, s.74-75.

[175] Sulemî'nin Tefsirinde yer alan bir rivâyette Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Sulemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, s.74-75. Gazzâlî *İhyâ*'da "و قال صلي الله عليه و سلم إن للقرآن ظاهرا و باطنا وحدا و مطلعا" şeklinde yer vermiş, İbn Mesûd'dan mevkûf olarak nakledildiğini de belirtmiştir. Gazzâlî, *İhyâ*, I/289; Gazzâlî, *Mişkât*'ta da rivâyete merfû hadis olarak yer vermiş ancak burada ise Hz. Ali'den mevkûf olarak nakledildiğini kaydetmiştir. Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.160-161.

[176] Rivâyet Tusterî tefsirinde Tusterî'nin kavli olarak aktarılmıştır. Tusterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1908, s.3.

[177] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) III/187.

[178] Rivâyetin sübût yönünden kritiği için Bkz., Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.227.

[179] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, I/237.

[180] Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, III/286-287.

[181] Gazzâlî, bu rivâyetlere *İhyâ*'nın genellikle "ilim" ve "kalp" bölümlerinde yer vermektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, I/100, III/23-26.

1. *"Bildiğiyle amel eden kişiyi Allah bilmediği şeylerin bilgisine vâris kılar."*[182]

2. *"Allah'ım bana nûr ver, nûrumu artır, kalbimi nûrlandır, gözümü nûrlandır, hatta saçımı, tenimi, etimi, kanımı ve kemiğimi nurlandır."*[183]

3. Resûlullah, "*Allah kimi doğru yola ulaştırmak isterse, onun kalbini İslâm'a açar"*[184] âyetini okuyunca, Ashâb-ı kiram: *"Yâ Rasûlallah bu açılma nedir, nasıl olur?"* diye sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Allah'ın hidayet nûru kalbe atılınca kalp açılır ve genişler."*[185]

4. Hz. Peygamber, İbn Abbas için şöyle buyurmuştur: *"Allah'ım onu dinde fakîh kıl ve ona te'vili öğret"*[186]

5. *"Mü'minin firâstinden sakının, zira o Allah'ın nuru ile bakar."*[187]

6. *"İlim iki çeşittir. İlm-i bâtın kalptedir. İşte bu faydalı olan ilimdir."*[188]

7. *"Ümmetimden muhaddes, muallem (öğretilmiş) ve mukellem (konuşturulmuş) kimseler vardır. Ömer de onlardan biridir."*[189]

8. *"Ebûbekir, namaz ve orucunun çokluğu sebebiyle sizden üstün olmuş değildir. Onun size üstünlüğü, kalbinde bulunan bir sır sebebiyledir."*[190]

---

[182] Bu rivâyeti *Hilyetu'l-Evliyâ*'da Enes b. Mâlik'ten merfû olarak nakleden Ebû Nuaym, rivâyetin isnâdının uydurulduğunu, Ahmed b. Hanbel'in bu sözü bazı tâbiînden, onların da Hz. İsâ'dan rivâyet ettiklerini ancak bazı râvilerin Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettikleri yanılgısına (vehm) düştüklerini belirtmektedir. Ebû Nuaym, bu rivâyetin yer verdiği senedle Ahmed b. Hanbel'den rivâyet edilmiş olmasının ihtimal dahilinde olamayacağını, isnâdının uydurulmuş olduğunu da kaydetmektedir. Ebû, Nuaym, *Hilye*, X/15. Elbânî, bu rivâyetin 'mevzû' olduğunu belirtmiştir. Elbânî, *Silsiletu Ehâdîsi'd-Daîfe*, I/611. Gazzâlî, bu rivâyetle ilgili olarak yer verdiği *"Bizim için mücahede edenleri, kendi yolumuza iletiriz/hidayet ederiz"* (Ankebût, 29/69) âyetini de (nefs) mücahedesi sayesinde bildiği ile amel edenlere Allah'ın bilmediklerini öğretmesi şeklinde açıklar. Gazzâlî, *İhyâ*, III/23.

[183] Tirmizî, 45. *Deavât*, 30, (h. no: 3419), V/482-484.

[184] En'âm, 6/125.

[185] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*'inde ve Hâkim en-Neysâbûrî *el-Mustedrek*'te Abdullah b. Mes'ud'dan merfû olarak nakledilmektedirler. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII/76-77; Hâkim, *el-Mustedrek*, IV/346.

[186] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/266, 314, 328. Buhârî ve Muslim'in *Sahih*'leride hadisin sadece ilk kısmı yer almaktadır. Buhârî, 4. *Vudu'*, 10, I/45; Muslim, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 138, (h. no: 2477), II/1927.

[187] Tirmizî, 44. *Tefsir*, 15, (h. no:3127), V/298.

[188] Irâkî, Hakîm et-Tirmizî ve İbn Abdiberr'in bu rivayeti Hasan el-Basrî'den sahih bir isnâdla 'mursel' olarak naklettiklerini, Hatib el-Bağdâdî'nin de *Târih*'inde sağlam bir isnâdla Hasan'ın Câbir'den rivâyeti ve 'merfû' olarak yer aldığını belirtir. Irâkî, *A.g.e.*, I/59. Hakîm et-Tirmizî, bu rivâyeti "قال رسول الله" diyerek herhangi bir isnâd belirtmeden nakletmiştir. Hakîm, *Nevâdiru'l-Usûl*, II/303. Dârimî'nin *Sunen*'inde "قال الحسن" şeklinde 'mevkûf' olarak yer alan rivâyetin, Fudayl b. Iyâz, Hişâm ve Hasan tarikiyle 'mursel' bir rivâyetinin bulunduğu da kaydedilmektedir. Dârimî, *Mukaddime*, 34, (h. no:370-371), I/86.

[189] Farklı lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almaktadır. Buhârî, 62. *Ashâbi'n-Nebî*, 6, IV/200; Muslim, *44. Fedâilü's-Sahâbe*, 23, (h. no:2398), II/1864; Tirmizî, 46. *Menâkib*, 17, (h. no:3693), V/622; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/55.

[190] Irâkî, bu rivâyetin Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûlün'de* Ebû Bekir b. Abdullah el-Müzenî'nin sözü olarak nakledildiğini ve merfû olarak bulamadığını belirtmektedir. Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, I/23. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III/55. İbnu'l-Arabî'ye göre, Hz. Ebûbekir'in başkalarına sırrı ile olan üstünlüğü konusundaki Hz. Peygamber'in hadisi de keşf ve ilhâmla elde edilen bilgiye işaret etmektedir. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) I/142.

9. *"Bir kısım ilim vardır ki gizlidir. Bu ilmi Allah hakkında ma'rifet sahibi olanlardan başkası bilmez. Onlar bu ilimden bahsettikleri zaman bunu ancak Allah'tan gâfil olanlar reddeder..."*[191]

Gazzâlî'nin zikrettiği bu rivâyetler tasavvuf klasiklerinde ma'rifet, ilm-i bâtın ve keşfî bilgilerin delilleri olarak en çok zikredilen rivâyetlerdir. Gazzâlî'ye en çok yöneltilen tenkitlerden birisi eserlerine aldığı rivâyetleri muteber kaynaklardan seçmemiş olması kendisinden önceki sûfilerin eserlerine itibar etmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra Gazzâlî, hadisleri senetsiz, hiçbir kritiğe tabi tutmadan aynen iktibas etmekte, hadisleri mana ile rivâyet etmekte ve en önemlisi zayıf ve bazı mevzû rivâyetlere yer vermektedir. Bu rivâyetlerin ma'rifete işaret ettiğini ilk defa öne süren Gazzâlî değildir. O, kendisinden önceki sûfilerden büyük oranda istifade etmiştir. Ancak gerek Gazzâlî gerek diğer sûfiler, diğer konularda olduğu gibi ilim konusundaki hadisleri nakletmekte dikkatli ve seçici bir tavır sergileyememişlerdir.

Örneğin, Gazzâlî, bâtın ilminin zâhir ilimlere üstünlüğünden bahsederken tıpkı Ebû Tâlib el-Mekkî gibi İmam Şâfiî'nin Şeybân-ı Râî'ye Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'in de Ma'rûf el-Kerhî'ye başvurmalarını bâtın ulemânın üstünlüğü olarak görür ve şu rivâyeti nakleder: *"Hz. Peygambere "Kur'ân ve sünnette cevabını bulamadığımız bir mesele ile karşılaştığımızda ne yapmamız gerekir"* diye sorulduğunda şöyle buyurmuştur: "سلوا الصالحين و اجعله شورى بينهم" *"Onu sâlih kimselerden sorun ve bunu onlar arasında istişâre edin."*[192] Halbuki Ebû Tâlib el-Mekkî aynı rivâyeti, "و قد روي في الخبر" diyerek nakletmektedir.[193] Rivayet bu lafızlarla hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

Ebû Tâlib el-Mekkî, salihlerin başvurma ya da onların verdiği hükümlere göre hükümde bulunmayla ilgili bir rivâyete Muâz hadisinde şu lafızlarla yer vermektedir:*"Eğer Allah Resûlünün Kitabında ve Resûlünün sünnetinde olmayan bir mesele gelirse ne yaparsın" (Muâz) Dedi ki: "Salihlerin verdiği hükmü veririm. Bunun üzerine Allah Resûlü: Resûlünün elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun' buyurdu."* Mekkî, bu hadisin *"kendi görüşümle içtihat ederim"*[194] şeklinde başka bir rivâyetinin bulunduğunu eklemektedir.[195] Kutub-i Tis'a dahil olmak üzere hadis kaynaklarının hiçbirinde Muâz hadisi içerisinde *"Salihlerin verdiği hükmü veririm"* ifadesiyle yer almamaktadır. Bununla birlikte sâlihlere danışma, bazı rivâyetlerde Hz. Ömer'in Şurayh'a gönderdiği mektupta[196] bazı rivâyetlerde ise Abdullah b. Mesud'un hüküm verilirken uyulması gereken hususlar hakkındaki tavsiyelerinden birisi olarak yer almaktadır.[197] Bu

---

[191] Rivâyetin yer aldığı tasavvuf kaynakları için Bkz., Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.101; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/244; Gazzâlî, *İhyâ*, I/20. Irâkî bu rivâyete Sulemîn'nin *Kitâbu'l-Erbaîn fi't-Tasavvuf* adlı eserinde yer verdiğini ve isnâdının zayıf olduğunu belirtmektedir. Irâkî, *A.g.e.*, I/20.

[192] Irâkî, bu rivâyeti Taberânî'nin Abdullah b. Abbas'tan naklettiğini ve senedinin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bkz. Irâkî, *A.g.e.*, I/22.

[193] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I/223.

[194] Ebû Dâvûd, 23. *Akdiye*, 11, (h. no:3592) IV/18; Tirmizî, 13. *Ahkâm*, 3, (h. no:1327), III/616; Dârimî, *Mukaddime*, 90, (h. no: 170), I/55; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/37, V/230, 236, 242.

[195] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.

[196] Nesâî, 49. *Âdâbu'l-Kudât*, 11, (h. no: 5396), VIII/231.

[197] Nesâî, 49. *Âdâbu'l-Kudât*, 11, (h. no:5394-5395), VIII/230-231; Dârimî, *Mukaddime*, 18, (h. no:167), I/54.

rivâyetlerde Kur'ân, Sünnet ve salihlerin hükümlerinde bulunmayan meselelerde, re'ye başvurarak içtihatta bulunmak, şüpheli şeyleri terk etmek de zikredilmektedir. Dâirmî'nin yer verdiği iki rivâyette ise hem Hz. Ömer'in gönderdiği mektupta, hem de İbn Abbas'ın ifadelerinde Kur'ân ve sünnette bulunmayan meseleler hakkında salihlerin verdiği hükümlere başvurma yerine, "فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به" *"İnsanların üzerinde görüş birliğine (icmâ) vardıkları şeye bak ve onu uygula"* ve "فما أجمع عليه المسلمون" *"Müslümanların görüş birliğine vardıkları şeylere (bakın)"* [198]

Hadis rivâyetlerinin nakledilmesindeki problemlerin yanı sıra yukarıda yer verdiğimiz rivâyetlerden bir kısmının asılsız, mevzû bir kısmının zayıf rivâyetler olduğu hadisçiler tarafından tespit edilmiştir.[199] Ancak bunun dışında, makbûl ilimleri "hafî" ve "celî" ilimler olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, hafî ilimlerin yani ilm-i bâtının delilleri olarak "*Kur'ân'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi bir de matlaı vardır"* rivâyetinin hemen ardından "*Biz peygamberler insanlarla akıllarının alabileceği şekilde konuşmakla emrolunduk"*[200], *"Sizden biriniz bir topluluğa onların anlayamayacağı bir şekilde konuşursa bu onlar için ancak fitne olur."*[201] şeklindeki rivâyetlere de yer vermektedir. Bu rivâyetlerin zayıf rivâyetler olması bir yana hafî ilimlerle bağlantısı da açık değildir. Anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî, bu rivâyetlerde ifade edilen insanların akıllarının alamayacağı ve insanlara bahsedilmemesi gereken şeyleri ilm-i bâtın olarak değerlendirmektedir. Aynı durum "*Eğer benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız"*[202] ve *"Resûlullah'tan iki kap dolusu ilim aldım"*[203] hadisleri içinde geçerlidir.[204]

Gazzâlî'in ma'rifetin elde edilmesinin delilleri arasında zikrettiği "*İlim iki çeşittir. (Biri) kalpte olan ilimdir iki faydalı olan ilimdir. (Diğeri ise) dildedir. İşte o Allah'ın insanoğluna huccetidir."*[205] rivâyeti, hadis kaynaklarında mursel, mevkûf ve merfû olarak yer almaktadır. Gazzâlî'nin Hasan el-Basrî'den yine mursel olarak naklettiği " الإخلاص سر من سري استودعه قلب من أحببت من عبدي" *"İhlâs, sırlarımdan bir sırdır. Onu kullarımdan sevdiklerimin kalplerine yerleştiririm."*[206] şeklindeki rivâyeti de göz önünde bulunduracak olursak, bu rivâyetlerde söz konusu edilen ilm-i bâtının kalbî amellerle ilgili olduğu anlaşılacaktır. Bu rivâyette kişinin iç dünyasını ilgilendiren bir ilim-i bâtın kastedilmiş olmakla birlikte bunun keşf ve ilhâma dönük

---

[198] Dârimî, *Mukaddime*, 18, (h. no:169, 171), I/55.

[199] Tasavvuf kaynaklarında "ilim" konusunda yer alan rivâyetlerin tahlilleri için Bkz., Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.328. Muhittin Uysal'ın çalışmasında ise sûfî müelliflerin eserleri incelenirken bu rivâyetlerle ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bkz. Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya, 2001.

[200] Irâkî, "نحن معاشر الأنبياء امرنا ان ننزل منازلهم و نكلمهم على قدر عقولهم" şeklinde bu rivâyetin Ebubekir b. Şuhayr'ın bir hadis cüz'ünde yer aldığını belirterek, Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde "أنزلوا الناس منازلهم" şeklinde bir rivâyetin yer aldığını söyler. (Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 20, (h. no:4842) V/173) Irâkî, *A.g.e.,* I/57.

[201] Benzer lafızlarla Muslim'in *Sahîh*'inde İbn Mesud'dan mevkûf olarak nakledilmektedir. Muslim, *Mukaddime*, 3, (h. no:5), I/11. Irâkî, Ukaylî'nin bu rivâyeti *Duafâ*'sında naklettiğini ve isnâdının zayıf olduğunu belirtir. Irâkî, *A.g.e.*, I/36.

[202] Buhârî, 16. *Küsûf*, 2, II/24; Muslim, 4. *Salât*, 112, (h. no:426), I/320.

[203] Buhârî, 3. *İlim*, 42, I/38.

[204] Gazzâlî, *İhyâ*, I/99.

[205] Dârimî, *Mukaddime*, 34, (h. no:370), I/86; Gazzâlî, *İhyâ*, I/59; III/24; Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/171, 207.

[206] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/376. Irâkî, Hasan el-Basrî'nin murseli olduğunu belirtir. Irâkî, *A.g.e.*, IV/376.

yönüyle tasavvuf ıstılahında kazandığı anlamdan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Bu rivâyetler, tasavvufun ma'rifet ve keşf döneminden ziyade, zühd dönemindeki 'ilm-i bâtın' anlayışını yansıtmaktadır.

Gazzâlî ve diğer sûfilerin muâmele ilimi yani kalp amelleri ile ilgili ilm-i bâtın konusunda oldukça önemli tespitlerde bulundukları inkâr edilemez. Sûfîlerin muamele ilmi konusunda bütünüyle zayıf ya da muteber olmayan hadislere başvurduğu da iddia edilemez. Ancak Gazzâlî, *İhyâ*'da kurmaya çalıştığı sistem içerisinde muâmele ilmini, mükaşefe ilimlerinin mukaddimesi olarak ele almakta, önceki sûfiler gibi aslında mükâşefeye konu olmayan bazı hadisleri bu ilme işaret eden hadisler olarak değerlendirmekte ve her iki ilme dair zayıf ve mevzû rivâyetlere vermektedir.

Gazzâlî'nin eseri te'lif etme gayesi göz önünde bulundurulduğunda zayıf rivayetlere yer vermiş olması ma'zur görülebilir belki ama sorun sadece zayıf ve mevzû rivâyetler değil, aynı zamanda keşfi bilgiyi temellendirmek üzere yapılan yorumlarla ilgilidir. Aynı durum zayıf ve asılsız rivâyetler için de söz konusudur. Nitekim Gazzâlî'nin, mükâşefe ilminin (ilm-i hafî) delili olarak zikrettiği *"Bir kısım ilim vardır ki, gizlidir ve bu ilmi Allah'ı hakkıyla tanıyanlardan başkası bilemez. Onlar bu ilimden söz ettikleri zaman bunu ancak Allah'tan gâfil olanlar reddeder."*[207] şeklindeki rivâyet hakkında İbn Teymiye'nin değerlendirmeleri de oldukça önemlidir. İbn Teymiye, Hocası Yahyâ b. Ammâr'ın bu rivâyetle kastedilenin sıfat hadisleri olduğunu söyleyerek, Gazzâlî'nin bu rivâyeti filozoflar ve sıfatları inkar eden zümrelerin sözlerine uygun bir şekilde izâh ettiğini belirtir. İbn Teymiyye, bu rivâyetin ilim ehlinin ittifakıyla sâbit olmadığını ve güvenilir hadis kitaplarında rivâyet edilmediğini söyler. Bu rivâyet Hz. Peygamber'den sâbit olsa bile bu mücmel bir ifadedir, yani kesin olarak ne kastedildiğini bilmek imkansızdır. [208]

Gazzâlî, içerisinde "muhaddes", "nur", "firaset" ve "fıkıh" kavramlarının yer aldığı hadisleri de tasavvuf ehlinin ma'rifeti elde etmedeki şer'î dayanakları arasında zikretmektedir. Bunlardan "muhaddes" kavramı, ilhâm alan kişi anlamına geldiği gibi[209], kendisine önceden bildirilmiş gibi bir şeyi söylediği zaman sezgisinde ve zannında isâbet eden kişi olarak da açıklanmıştır.[210]

Sûfilerin, keşf ve ilhâmı temellendirmek başvurduğu rivayetlerin en önemlilerinden birisisi Hz. Ömer'in ilhâma mazhar olduğu şeklinde yorumlanan "muhaddes" rivâyetidir. Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan rivayet şu şekildedir: *"Sizden önceki ümmetler içinde muhaddes*

---

[207] Muteber hadis kaynaklarında yer almayan bu rivâyeti Deylemî nakletmiştir. Deylemî, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, I/258.

[208] İbn Teymiyye, *er-Risâle fi İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.295.

[209] İbnu'l-Esîr, muhaddes kelimesinin, 'mulhem' 'ilhâm edilen kişi anlamına gediğini' mulhem ise, kendisine bir şey ilkâ edilen ve onu hads ve firâset yoluyla haber veren kişidir. Bunu Allah Hz. Ömer gibi seçkin kullarından dilediğine has kılmıştır. Muhaddesler, sanki kendilerine bir şeyler haber verilen ve onları söyleyen kimselerdir. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I/350.

[210] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Garîbu'l-Hadis*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/97-98.

(ilhama mazhar) olan kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böyle birisi olacak olsaydı, bu kişi Ömer b. el-Hattab olurdu."[211]

Tasavvuf ıstılahında "hadîs" ilham ve keşf karşılığı olarak kullanılmakta ve "muhaddes" kavramı da keşf ve ilhâma mazhar olan kişiyi ifade etmektedir. Muhaddes" ve "hadîs" kavramlarının Hâkim et-Tirmizî'nin tasavvufî düşüncesinde oldukça önemli bir yeri vardır. *"Şayet benden sonra bir nebî gelecek olsaydı o mutlaka Ömer olurdu."*[212] hadisine de atıfta bulunan Hakîm et-Tirmizî, muhaddes kelimesinin *"kendileriyle konuşulan"* anlamına geldiğini belirtir. Velâyet hakkındaki düşüncesini de "muhaddes" kavramı üzerine binâ eden Hakim et-Tirmizî, muhaddesi, ilhâm, firâset ve sıdk sıfatlarını içerecek şekilde şöyle tanımlamaktadır: *"Muhaddes, hadîs, firâset, ilhâm ve sıddıkiyet gibi özelliklere sahip olan kişidir."*[213] Muhaddes kavramı Hakîm et-Tirmizî'nin geliştirmiş olduğu evliyâ hiyarerşisinde en üst makamda bulunan ancak Resûl ve Nebî ile arasında fark bulunan kimseye verilen isim olmuştur. [214]

Hakîm et-Tirmizî Kitâbu *Hatmi'l-Evliyâ* adlı eserinde Hz. Ömer'le ilgili "*Allah, hakkı Ömer'in kalbine ve diline yerleştirmiştir"*[215] gibi diğer bazı rivâyetleri de muhaddes kavramının kapsamı içerisinde değerlendirir. Hakîm'e göre *"Şeytan Ömer'i ne zaman görse ondan kaçardı."*[216] hadisinde Hz. Ömer hakkında anlatılan durum, velâyetin koruması şeklinde gerçekleşebilecek bir durumdur. İbn Ömer'den gelen bir rivâyet ise şu şekildedir: *"Biz sekînenin Ömer'in dili vasıtasıyla konuştuğunu uzak görmezdik. Üstelik Ömer, nazil olan dışında hiçbir şeyden sakındırmamıştı."*[217]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre, velâyet, Allah'ın vahyin dışında bir yolla hadîs ulaştırmayı üstlendiği kişi için söz konusudur. Böylece o hadîse nâil olur. Bu hadîs, Allah'tan sekîne eşliğinde hak lisanı üzere ayrılır. Muhaddesin kalbinde bulunan sekîne o hadîsi karşılar, muhaddes de bunu kabul eder ve onunla sükûn bulur. Muhaddesin hadîsinin hafife alınamayacak kadar önemli olduğunu söyleyen Hakîm, *"Mü'minin firâsetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuru ile bakar"*[218] hadisinde "firâset" dahi sahip olunması gereken değil, sakınılması gereken bir şey olarak bildirilmesinden hareketle muhaddesliği daha üstün bir makam olarak değerlendirir.[219]

Muhaddes kavramı, Şiî düşüncede ve tasavvufta Hakîm et-Tirmizî ile birlikte kullanılagelen bir kavram olmuştur. Ancak muhaddeslik sıfatına kimlerin sahip olduğu konusunda

---

[211] Buhârî, 62. *Ashâbu'n-Nebî*, 6, IV/200; Muslim, *44. Fedâilu's-Sahâbe*, 23, (h. no:2398), II/1864; Tirmizî, 46. *Menâkib*, 17, (h. no:3693), V/622; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/55. Buhârî'de yer alan başka bir rivâyette ise 'muhaddes' yerine "رجال مكلمون" ifadesi yer almaktadır: *"Sizden önceki İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan insanlar vardı. Ümmetim içinde onlardan biri varsa o da Ömer'dir."* Buhârî, 62. *Ashâbu'n-Nebî*, 6, IV/200.

[212] Tirmizî, 46. *Menâkıb*, 17, (h. no:3686), V/619.

[213] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.357-358.

[214] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.352-353.

[215] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XII/358.

[216] Bir rivâyette Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e şunları söylediği nakledilmektedir: *"Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki, şeytan sana bir caddede rastlamış olsa, mutlaka senin tuttuğun caddeden başkasını tutardı."* Muslim, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 22, (h. no:2396), II/1823-1824.

[217] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII/81.

[218] Tirmizî, 44. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, 15, (h. no:3127), V/298.

[219] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.356.

farklılıklar söz konusudur. Şii düşüncede muhaddeslik sıfatı imamlara mahsus iken, tasavvuf düşüncesinde velîlere mahsus görülmüştür. İmâmiye Şia'sında her gün her saat yenilenen ve bir melekle bizzat irtibata geçmek suretiyle elde edilen bilgiye sahip olan kimseler "müfehhem" ve "muhaddes" olarak isimlendirilir.[220] Şiî âlimler *"Tarafımızdan gönderilen bir resûl ve nebîdir"*[221] âyetinde yer alan muhaddes kelimesi ile kastedilenin Hz. Ali olduğunu ileri sürmekte[222], Hz. Ali'nin kardeşi Abdullah b. Zeyd'i muhaddes ve Hz. Fatıma'yı da muhaddese olarak nitelendirmektedirler.[223] Şiî kaynaklarda İmam Muhammed Bâkır'a atfedilen bir rivâyette imamların on âlâmetinden birisi de muhaddes olarak belirtilir. Buna göre imamlık görevi tamamlanıncaya kadar imam, muhaddestir.[224]

İbnu'l-Arabî bu hadisi sırlar ilmi demek olan ilm-i esrâr ya da bâtınî ilmin varlığına delil olarak öne sürmektedir. Bu hadiste ifade edilen bilgi ona göre akıl gücüyle ve çalışılarak elde edilecek (kesbî) şeyler değildir. Bu tür bilgilere ancak müşâhede, ilhâm ve benzeri yollarla ulaşılabilir.[225] İbnu'l-Arabî'ye göre, Hz. Peygamber ümmeti içinde peygamber olmayan sezgi sahiplerinin bulunacağını belirtmiştir. Bu yüzden bazen böyle bir sezgi gerçekleşebilir. Çünkü bu durumda sezgi, helal ve haram koyma gibi teşriî hükümlerin dışındadır. Teşrî yetkisi ise peygamberlik özelliğidir. İlâhî ilimlerin gizemlerine ulaşmak teşriî peygamberliğin bir özelliği değil, peygamber, veli, tâbi olan ve tâbi olunan kimseler gibi Allah'ın kullarına yayılmış bir özelliktir.[226]

İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) *Medâricu's-Sâlikîn* adlı eserinde "muhaddes" kelimesinin, kalbe ve derûna ilham edilen şey anlamına geldiğini belirterek, konuyla ilgili hadise referansta bulunan hocası Şeyhu'l-İslâm Takiyuddin İbn Teymiyye'nin (728/1328) görüşlerini şu şekilde nakleder: *"Bizden önceki ümmetlerde kendisine ilham verilenlerin varlığı kesindir. Böyle kimselerin bu ümmette bulunması, bu ümmetlerin en faziletlisi olmakla beraber, şart edatına bağlanmıştır. Çünkü bizden önceki önceki ümmetlerin onlara ihtiyacı vardır. Bu ümmet ise nebilerinin ve risaletinin kemalinden dolayı onlardan müstağnidir. Allah teâlâ bu ümmeti Nebi'den sonra keşf, ilham, muhaddes ve rüya sahibi kimselere muhtaç kılmadı. Şart edatıyla yapılan bu bağlantı ümmetin kemali ve müstağni oluşundandır, noksan değil."*[227]

Sufiler muhaddes rivâyetine dayanarak hadiste geçen muhaddes kelimesine ilhâm ve keşf anlamını yüklemişler, muhaddesliğin, sıddıklıktan üstün olduğunu söylemişler ve bu hadisin evliyâ/velîlerin ümmet içerisindeki varlığına delil teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. İbn Teymiye de

---

[220] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.279-283. Kuleynî, imâm ve nebînin hakikati arasında uzvî bir birliktelik gündeme getirmektedir. *"el-Fark beyne'r-resûl ve'n-nebî ve'l-muhaddes"* başlığı altında yer verdiği rivâyetler bunu göstermektedir. Bu kavramlar arasındaki fark ise şu şekildedir: Nebî, uyanık halde iken meleği görmez, fakat onu rüyada görür ve sesini işitir, resûl meleğin sesini iştir onu hem rüyada hem uyanık halde iken görür. Muhaddes ise meleğin sesini işitir fakat onu ne rüyada ne de uyanıkken görür. Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, I/176-177.

[221] Meryem, 19/54.

[222] Kuleynî, *A.g.e.*, I/270-271.

[223] Kuleynî, *A.g.e.*, I/270.

[224] Kuleynî, *A.g.e.,* A.y.

[225] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) I/141-142.

[226] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/250-251.

[227] İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn,* I/39.

"muhaddes" kelimesine ilham anlamını verir ancak, sıddıklığın muhaddeslikten daha üstün olduğunu belirtir ve bu hadisin ümmet içerisinde keşf ve ilhâm sahibi kimselere ihtiyaç bırakmadığına delil olduğunu söyler.

İbn Teymiyye, sıddıklık derecesini muhaddeslikten daha üstün görerek tasavvuf anlayışında ilhamdan ziyâde doğruluğa (sıddıkiyet) dayalı bir tasavvuf anlayışının daha üstün olacağını ortaya koymaya çalışır. O bu konuda şöyle der: *"Sıddık, muhaddesten daha kamildir. Çünkü sıddıkiyetindeki mükemmellik (kemâl-i sıddîkiyyet) ile tahdîs, ilhâm ve keşfe tâbi olmaktan müstağnîdir. Çünkü sıddık, bütün kalbini, sırrını, içini ve dışını Resulüne teslim etmiştir. Bununla o, diğer şeylerden müstağnîdir."*[228] İbn Teymiyye'ye göre muhaddes, kendisine ilham edileni Resulullah'ın getirdiğine arz eder. Eğer Resulullah'ın getirdiğine uyarsa kabul eder. Uymuyorsa reddeder. Böylece anlaşılıyor ki sıddıklık derecesi tahdîs derecesinin üstündedir. Sûfilere göre ise muhâdese, Sıddîkların nihâî vasfıdır. Nitekim Ebû Bekri Vâsıtî'ye "Sıddıkların en yüksek hali nedir?" diye sorulduğunda *"Tâlî (içine bir şeyler doğan) ve muhaddes (kendisine gaybdan bilgi verilen) halde olmasıdır."* şeklinde cevap vermiştir.[229]

İbn Kuteybe (276/889), bu hadiste geçen "muhaddes" kelimesinin *"sanki kendisine önceden bildirilmiş gibi, bir şeyi söylediği zaman sezgisinde ve zannında isabet eden kimse"* anlamına geldiğini belirtir.[230] Hadis şârihlerimizden İbn Hacer (852/1448) ve Bedruddin Aynî (855/1451), 'muhaddes' kelimesi hakkındaki farklı görüşlere işaret ederler. Bu görüşlere göre 'muhaddes' kelimesi, ilham edilen kişi (mülhem), doğru zanna sahip olan kimse, mele-i âlâ'dan kalbine ilham gelen kişi, nübüvvet dışında melekle konuşan (mükellem) ve anlayış sahibi (müfehhem) şeklinde açıklanmıştır.[231] Her ne kadar hadis âlimleri de sûfiler gibi bu hadiste yer alan muhaddes kelimesine ilham edilen kişi anlamını vermişlerse de kelimenin tek bir anlamında ısrar etmemişlerdir. Hadiste yer alan muhaddes kelimesi tasavvuf geleneğinde ise ittifakla Allah'ın kullarından dilediğine has kıldığı, *"kendisine ilhâm verilen"* kişi şeklinde anlaşılmıştır.

İçerisinde nûr kavramının yer aldığı *"Allah'ım bana nûr ver"* hadiste, Hz. Peygamber ayrı ayrı kalp, kulak, göz gibi azaları için Allah'tan nûr istemiştir. Hiç şüphesiz kalpleri nurlandıran Allah'tır. Bu anlamda nûr kavramının vehbî bir yönü vardır. Ancak âyet ve hadislerde yer alan nûr kavramının imânın hakikatlerinin kalplerde parıldaması anlamında ilm-i bâtın ve ma'rifet-i ilâhiyye ile bir ilgisi varsa da, bu tasavvuftaki ma'rifet anlayışında olduğu gibi özel anlamda değil, genel anlamdadır. Nitekim tasavvufta nûr ve ilm-i bâtın, ilhâm ve keşf yoluyla Allah'tan alınan bilgilerle ilgilidir. Tasavvufta keşf ve ilhâm ise sadece ma'rifet-i ilâhiyye ve aklın kavrayamayacağı metafizik konularda değil, aynı zamanda âyet ve hadis yorumlarında, bazı sûfilerde hadislerin sıhhatini tespit etmede de bir bilgi kaynağıdır. Burada ilk devir sûfîlerinin keşf ve ilhâmı sadece i'tikâdî konularda dikkate aldıklarını, daha sonraları keşf ve ilhâmın, bütün dini

---

[228] İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn,* I/39-40.
[229] Tûsî, *el-Luma'*, s.425.
[230] İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Hadis*, I/97-98.
[231] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII/50; Aynî, Bedruddin, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, t.y. XVI/55.

konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline geldiğini hatırlatmak gerekir.[232] Âyet ve hadislerde nûr kavramının imân, ahlâk gibi bâtınla ilgili hususların dışında tasavvufta anlaşıldığı şekliye bir bilgi kaynağı teşkil edeceğine dair açık bir ifade yer almamaktadır.

Benzer bir durum Hz. Peygamber'in Abdullah İbn Abbas için söylemiş olduğu *"Allah'ım O'nu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret"* hadisi için de geçerlidir. Fıkıh kavramının bâtınla ilgili husuların kavranması anlamında kalbi bir kavrayışı ifade ettiği düşünülse dahi -nitekim fıkıh kavramı âyetleri de göz önünde bulundurduğumuzda kalbi bir kavrayışı ifade etmektedir- bu kavrayışın keşf ve ilhâm yoluyla olup olmadığı konusunda kesin bir hüküm verilemez. Gazzâlî, ise öğrenmeden (teallum) ibâdete devam sayesinde gönüllerde zâhir olan her hikmetin keşif ve ilhâm yolu ile olduğunu belirmekte, bu ve diğer hadislere bu bağlamda yer vermektedir.[233]

Sûfiler, keşf ve ilhamla ilgili ilm-i bâtını, diğer bir tabirle ma'rifeti elde etme vâsıtası olan keşfî bilginin hadislerdeki dayanaklarını aramaya çalışırken oldukça zorlandıklarını söyleyebiliriz. Nitekim Tânevî'nin bazı hadisler hakkındaki yorumlarını burada zikredebiliriz.

Ubey b. Ka'b'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Ya Ebe'l-Munzir! Ezberinde olan Allah'ın kitabındaki âyetlerden hangisi daha büyüktür, biliyor musun? Ben:* الله لا إله الا هو الحي القيوم *(Ayete'l-Kursî)'dir dedim. Resûlullah (s.a.v.) göğsüme vurdu ve şöyle dedi: "Ya Ebe'l-Munzir! Bu ilim sana mübarek olsun."*[234] Tanevî bu hadisi şu şekilde yorumlar: *"Bu hadiste vehbî ilmin delili vardır. İlham yoluyla Allah tarafından Ebû'l-Munzir'in kalbine hangi âyetin en büyük âyet olduğu bildirilmiştir. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) bundan dolayı müjde vermesi, bu ilmin yüceliğini ortaya koymaktadır."*[235]

Tanevî'nin yorumundan anlaşıldığı kadarıyla Ebû'l-Munzîr Hz. Peygamber'in sormuş olduğu sorunun cevabını keşfe dayalı olarak bilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber onun doğru cevabı vermesi karşısında ma'rifet ve keşf bilgisinin yeri olan göğsüne vurarak kalp bilgisine işâret etmiş ve "bu ilim sana mübarek olsun" ifadesiyle de bu bilginin "bir ilim" "vehbî bir ilim" olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ebû'l-Munzir'in Hz. Peygamber'in sorduğu soruya verdiği doğru cevabın keşf ve ilhamla olduğuna dair hiçbir bilgi söz konusu değildir. O pekala bunu Kur'ân bilgisine göre de cevaplandırmış olabilir. Ancak, Tanevî'yi hadisi bu şekilde yorumlamaya sevk eden en önemli sebebin epistemolojik kaygı olduğu anlaşılmaktadır.

Tânevî, *"Kur'ân ulemânın doyamadığı, çokça tekrar etmekle eskimeyen, harikuladeliği tükenmeyen bir kitaptır"*[236] hadisinin de vehbî ilimler ve kalbe gelen ilhamlara işâret ettiğini söyler. Allah'ı çokça zikretmekle, riyâzet ve mücahede yoluyla kalp ve ruh ile Allah arasında özel bir nisbet ilişkinin ortaya çıkacağını ve bu şekilde zaman zaman kalbte vâsıtasız, zâhirî bir sebep olmaksızın öğrenme, işitme, gizli sırlar ve şerefli ilimlerin meydana geleceğini ifade eden Tanevî'nin bu hadis hakkındaki yorumu ise şu şekildedir: *"Hadis, vehbî olarak ilim elde*

---

[232] Yavuz, Yusuf Şevki, "İlhâm" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXII/98.
[233] Gazzâlî, *İhyâ*, III/23.
[234] Muslim, 6. *Musâfirîn*, 258, (h. no:810), I/556; Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 17, (h. no:1460), II/151.
[235] Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf,* s.58.
[236] Tirmizî, 42. *Fedâilu'l-Kur'ân*, 14, (h. no:2906), V/172-173; Dârimî, 23. *Fedâilu'l-Kur'ân*, 1, (h. no:3334-3335), II/711; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/91.

edilebileceğini delilidir. Kitaplarda tedvin edilmiş olan naklî ilimler sınırlıdır, Naklî ilimleri tahsil eden kimse o saha belirli bir doyuma ulaşır. Ancak Vehbî ilimlerin kaynağı bizzat Allah Teâlâ olduğu için ardı arkası kesilmez." [237]

Bizim buradaki amacımız araştırma konumuz çerçevesinde keşfi bilginin imkanını, keşf ve ilhâmın bilgi kaynağı teşkil edip etmediğini sorgulamak ve değerlendirmek değil, sûfiler tarafından delil olarak öne sürülen hadislerin keşf ve ilhâmı ne derecede temellendirdiğini göstermeye çalışmaktır. Nitekim yukarıda ele aldığımız gibi keşf ve ilhâm konusunda tasavvuf kaynaklarında yer verilen asılsız rivâyetlerin yanı sıra, bazı hadislerin isâbetsiz bir şekilde yorumlandığı görülmektedir.

Keşf ve ilhâm konusunda İslâm âlimleri arasındaki görüş farklılıkları, keşf ve ilhâmın bilgi kaynağı teşkil edip etmeyeceği ile ilgili olmuştur. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu insanın kalbine bazı bilgilerin ilhâm edilmesini mümkün görmekle birlikte bunların genel geçerliliği bulunan kesin bir bilgi kaynağı teşkil etmeyeceğini ve dinî alanda delil olarak kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Bu anlamda keşf ve ilhâm tecrübelere dayalıdır ve subjektif bir mâhiyet taşımaktadır. Nitekim bir çok İslâm âlimi kerâmet, firâset ve ilhâm yoluyla gaybî bir takım bilgilerin mümkün olduğunu kabul etmekte, Kur'ân ve sünnette keşf ve ilhâmın örneklerinin bulunduğunu söylemektedirler.[238] Ancak, keşf ve ilhâm konusunda sûfîlere yöneltilen tenkitler, keşf yoluyla ma'rifet bilgisinin bazı sûfilerce Allah'ı peygamberlerden daha iyi tanıma derecesine vardırılması, bu bilgiyle âyet ve hadislerin te'vili, bâtınî bir tarzda yorumlanmasıyla ilgilidir.[239]

D) Ma'rifet Kavramı ve Ma'rifetin Hadislerle Temellendirilmesi:

"A-r-f" fiilinin mastarı olan ve "irfân" kelimesiyle aynı anlama gelen "ma'rifet", mastar olarak "bilmek, tanımak, ikrar etmek", isim olarak "ilim" (bilgi) manasına gelir.[240] Ma'rifet, ilim kelimesiyle yakın anlamlı kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. İlmin zıddı cehâlet, ma'rifetin zıddı ise inkârdır. İlim, aklın hakikatleri ve eşyâyı kavramasıdır. Ma'rifet ise daha özeldir ve ilimden sonra gelir. Her ma'rifet bir ilmi gerektirirken, her ilim bir ma'rifeti gerektirmez. Bir kimse ma'rifet sahibi olmadığı bir şeyin ilmine (bilgisine) sahip olabilir. Ma'rifet, aklın kavrayışı ile birlikte insan zihninde önceden mevcut olan eşyâ ve hakikatler hakkında irâdenin işe koyulmasıdır. Ma'rifetin zıddının inkâr olması da kelimenin irâde ile ilişkisini göstermektedir.[241]

İbn Fûrek (406/1015), *"her ilim ma'rifet, her ma'rifet de ilimdir"* görüşünün doğru olmadığını belirterek, ilmini kullanıp gereğince amel etmedikçe ve ilmini övülen hallere tahsis

[237] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s.58.
[238] İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, I/44.
[239] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.234-235.
[240] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/236.
[241] Abdurrâzık, Mahmûd, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, "Ma'rifet" Mad.

etmedikçe âlimin, ârif olarak isimlendirilemeyeceğini söyler. Bu durumda ma'rifet, âlimin hâline râcidir.[242] Ma'rifet kelimesinde uygulayarak bilme, içselleştirme söz konusudur.

Ma'rifet kelimesinin, *"onun yani kokusunu (رائحته) buldum ya da hissettim"* anlamına gelen "أصبت عرفه" fiilinden, ya da *"onun sınırına (حده) ulaştım"* anlamına gelen "أَصَبْتُ عُرْفَهُ" kullanımından geldiğini belirten[243] Râgıb el-Isfehânî (502/1108), irfân ve ma'rifet kelimesinin tefekkür ederek ve etkisinin veya sonucunun üzerinde düşünerek idrak etmek anlamına geldiğini söyler. Isfehânî, kulun Allah hakkındaki bilgisi için ilim kelimesinin değil "فُلانٌ يَعْرِفُ اللهَ" kalıbıyla ma'rifetin kullanılması gerektiğini belirtir. Çünkü beşerin Allah'la ilgili ma'rifeti, O'nun zâtını idrâk ederek değil, aksine fiillerinin etkilerinin veya sonuçlarının üzerinde düşünerek elde edilmesidir. Allah bilmesi/bilgisi hakkında ise ma'rifet kelimesi değil, "اللهُ يَعْلَمُ كذا" kalıbıyla "ilim" kelimesi kullanılır.[244] Çünkü ma'rifet, kendisine tefekkürle ulaşılan, erişilen, sınırlı eksik bilgiyle ilgili olarak kullanılır.

Kur'ân-ı Kerim'de "ma'rifet" ve "irfân" kelimesi yer almamaktadır. Ancak "a-r-f" fiili türevleriyle birlikte 20 yerde geçmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de "a-r-f" fiilinin dışında, "urf", "ma'ruf" ve "arafât" gibi kelimeler de yer almaktadır.[245] Nahl suresi 83. âyette "ma'rifet" zıddı olan inkârla birlikte şu şekilde yer almaktadır: يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا "*Onlar Allah'ın nimetlerini tanırlar, sonra da inkâr ederler…"* Fahruddin er-Râzî (606/1210), *"Peygamber'e indirileni dinledikleri zaman hakkı tanıdıklarından (عرفوا من الحق) dolayı gözlerinin yaşla dolup taştığını görürsün…"*[246] âyetinde yer alan *"Hakkı tanıdıklarından dolayı"* ifadesinde söz konusu edilen ma'rifetin, ihlâs ile tam bir bağlılık anlamına geldiğini belirtir.[247]

Mahmûd Abdurrezzâk, Kur'ân ve hadislerde ma'rifetin bütün kullanımlarının insanın zihninde muhafaza ettiği, önceden var olan bir bilginin (ilim) varlığı etrafında döndüğünü söyler. *Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. (يعرفون). Böyle iken içlerinden bir takımı bildikleri halde (يعلمون) gerçeği gizlerler."*[248] âyetinde bu anlam vardır. Kitap ehlinin bilgi sahibi olduğu husus, Hz. Muhammed'in peygamberliğidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında Hz. Peygamber'in geleceğine dair

---

[242] İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbu'l-İbâne*, (thk. Ahmed Yıldırım, Abdulgaffar Aslan), Isparta, 2003, s.50. Bazı sûfiler ise âlimde bulunması gereken hâli keşf ile ilişkilendirmektedirler. Nitekim İbnu'l-Arabî, âlim ile ârifi şöyle tanıtmaktadır: *"Allah Teâlâ'nın kendisini müşâhede ettirdiği ve bu sebeple üzerinde bir takım hallerin ortaya çıktığı kimseye ârif denir. Ma'rifet, ârifin hâlidir… Allah Teâlâ'nın zâtının ilahlığına tanık kıldığı fakat üzerinde hiçbir hâlin ortaya çıkmadığı kimseye ise âlim denir. İlim de âlimin hâlidir."* İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/129. Diğer bazı sûfiler bundan daha farklı bir şekilde, muâmele ve hâl ile beraber bulunan ilme "ma'rifet", muâmeleden hâlî bilgiye "ilim", bunu bilene de "âlim" adını vermişlerdir. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.533.

[243] Râgıb el-Isfehânî, *Mufredât*, II/86.

[244] En'âm, 6/59-60.

[245] Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Çağrı Yay., İstanbul, 1984. Bilmek ve tanımak anlamında yer alan âyetler için Bkz., Bakara, 2/89, 146; Yusuf, 12/58; Muhammed, 47/30. Bildirmek ve tanıtmak anlamında yer alan âyetler için Bkz., Tahrim, 66/3. "تعارفوا" birbirlerini tanımak anlamında yer alan âyetler için Bkz., Hucurat, 49/13, Yunus, 10/45.

[246] Mâide, 5/83.

[247] Fahruddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., VI/137.

[248] Bakara, 2/146; En'âm, 6/20.

bilgi bulunduğu haber verilmektedir. [249] Bu durumda ma'rifet ancak, var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleşen bir tanımadır. Yusuf Sûresi'nde yer alan "*Yusuf, onları tanıdı (فعرفهم), onlar ise Yusuf'u tanımıyorlardı (منكرون)"*[250] âyetinde de bu anlam görülmektedir. Hz. Yusuf, hafızasında bulunan ve önceden sahip olduğu bilgi, âlemet ve sıfatlara bağlı olarak kardeşlerini tanımıştır. Kardeşleri ise onu tanıyamamıştır. Ancak bu durum, kardeşlerin önlerinde bulunan azizi bilmedikleri (ilm) anlamına da gelmemektedir. Kardeşleri, Yusuf'u tanıyamayarak onu idrâk edememişlerdir.

Ma'rifet terimi (a-r-f fiili ve türevleri) Kur'ân-ı Kerim'de doğrudan kalbe nispet edilmemiştir. Bununla birlikte kalbin akletme, anlama, tefekür ve tedebbür gibi fonksiyonları[251] onun Allah'ı tanımada merkezî bir konumda olduğunu göstermektedir. Sûfîler kalbin Allah hakkında bilgi sahibi olmasını ifade etmek üzere "ma'rifetullah" tabirini kullanmışlardır. Sûfîler, *"Allah'ın, kalbini İslâm'a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi?"*[252] ve *"Ey iman edenler! Eğer takva üzerinde olursanız O size bir furkan verir"*[253] âyetlerini de ma'rifetle ilişkili olarak değerlendirmişlerdir. Sûfiler ma'rifeti temellendirmek üzere içerisinde ma'rifetin "a-r-f" fiili şeklinde türevlerinin yer aldığı âyetlerden ziyade çoğunlukla *"İnsanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"*[254] âyetine atıfta bulunmuşlardır.[255] Çünkü, İbn Abbas'ın, kulluk etmek anlamına gelen "ليعبدون" ifadesini "tanısınlar" "ليعرفون" şeklinde açıklaması sûfiler için ma'rifet konusunda temel argümanlardan birisini teşkil etmiştir.[256] Bazı rivâyetlere göre ise 'beni tanısınlar' şeklindeki yorum İbn Cureyc'e (150/767) aittir.[257] Sûfiler, ibadeti ibadet edilenin bilinmesine bağlamışlar ve bilinmeyene ibadet edilemeyeceğini söylemişlerdir.[258] Buradaki bilme ise 'ma'rifetullah', tasavvuftaki ma'rifeti ifade edecek şekilde yorumlanmaktadır. Bazı sûfîler bu âyete dayanarak, Allah'ın kullarına ilk farz kıldığı şeyin ma'rifet olduğunu söylemiştir.[259]

Tasavvufta ma'rifet kelimesinin içerdiği anlamlardan idrâk etmek akıl yoluyla değil, kalp yoluyla elde edilen vehbî bir bilgiyi ifade edecek şekilde ıstılâhî bir anlam kazanmıştır. Ma'rifet ve irfân, naklî ve aklî bilgilerden elde edilen "el-İlmu'l-husûlî"nin ötesinde doğrudan idrâk (keşf) ve hakikatin tadılması (zevk) ile bağışlanmış doğrudan ve aracısız bilgiyi ifade eden "el-ilmu'l-hudûrîye" tekabül eder.[260] Tasavvufta ma'rifet, özel anlamda ilhâm yoluyla Allah, Allah'ın sıfatları, fiileri, gayb âlemi hakkında edinilen bilgidir. Sûfiler bu tür bilgilerin sâhiplerini ârif

---

[249] A'râf, 7/157. Başka bir âyette ise *"...(Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (ما عرفوا) (bu peygamber) kendilerine gelince onu inkar ettiler..."* buyrulmaktadır. Bakara, 2/89.
[250] Yusuf, 12/58.
[251] A'râf, 7/179; Hacc, 22/46; Muhammed, 47/24; Kâf, 50/37.
[252] Zumer, 39/22.
[253] Enfâl, 8/29.
[254] Zâriyât, 51/56.
[255] Bununla birlikte İbnu'l-Arabî, ma'rifetle ilgili yorumlarında "a-r-f" fiilinin yer aldığı âyetlere de atıfta bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, yukarıda yer verdiğimiz Mâide Suresi 83. âyette yer alan "عرفوا من الحق" ifadesinde "...علموا" kelimesinin kullanılmadığına dikkat çekmekte ve âyetin ârifler hakkında olduğunu belirtmektedir. İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), IV/54.
[256] Tûsî, *el-Luma'*, s.63.
[257] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII/401.
[258] Uludağ, Süleyman, "Ma'rifet" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXVIII/55.
[259] Tûsî, *A.g.e.*, A.y.
[260] Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazali Örneği,* Ankara, 2005, s.49.

billâh olarak adlandırmaktadırlar. Nitekim Zünnûn Mısrî'nin *"Ben Allah'ı O'nun bana kendisini tanıtması yoluyla tandım"*[261] şeklindeki ifadesi de bu anlamdaki ma'rifeti ifade etmektedir.

Tasavvufta ma'rifet kavramı temelde Allah'a dair bilgi ile ilgili olmakla birlikte, insan ve âlemle ilgi kapsamlı bir bilgiyi, bütün varlık ve olayların mâhiyeti hakkındaki bilgiyi de ifade etmektedir. Mutasavvıflar aklî tefekkür yoluyla elde edilen bilgileri ma'rifet olarak adlandırmamakta ve buna paralel olarak aklı tenkit etmektedirler. Bu durum bazı sûfilerin ma'rifeti nübüvvet, vahiy, melek ve şeytanın bilinmesi ile ilgili olarak değerlendirmesine[262] diğer bazı sûfilerin ise ilâhiyât ve metâfizik âlemde aklı yetersiz görmelerine matuf ise de[263] tasavvufta ma'rifet, daha geniş bir anlamda ve başka konularda da bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır. Nitekim genel anlamda ârifin ma'nevî ve rûhî tecrübe ile kazandığı keşf ve sezgi yoluyla müşâhede ettiği fikir, kanaat ve anlayış ma'rifetle ifade edilmektedir.[264] Ma'rifetin bir yönü de dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgilidir.

Tasavvuf geleneğinde ma'rifet ve irfân kavramının tez konumuz açısından en önemli yanı sûfiler tarafından dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında bilgi kaynağını teşkil etmiş olmasıdır. Bu bilgi kaynağının en önemli özelliği ise aklî olmaktan çok ma'nevî ve tecrübeye dayalı keşfî bir bilgi olmasıdır. Sûfiler bir yandan bu tecrübî bilginin hadislerde yer aldığını göstermeye çalışmışlar diğer yandan bu tecrübelerini hadis yorumlarına da yansıtmışlardır. Biz burada öncelikle ma'rifet kavramının yer aldığı ve sûfilerin eserlerinde ma'rifetle ilgili olarak yer verdikleri rivâyetleri ele almaya çalışacağız.

Hadislerde yer alan "a-r-f" fiili ve türevleri de bilmek, tanımak ve haberdar olmak şeklinde sözlük anlamında yer almaktadır.[265] Bazı rivâyetlerde ise tanıma ve bilmenin imân bağlamında yer aldığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde dört çeşit kalpten haber veren bir rivâyette "عرف" fiili, münâfığın kalbinin özelliği ile ilgili olarak, zıddı olan "inkâr" kelimesi ile birlikte yer almaktadır: "فقلب المنافق عرف ثم أنكر" *"Münâfığın kalbi (önce) tanır, sonra inkâr eder."*[266] Bu rivâyette tanıma eylemi her ne kadar münâfığın kalbine izafe edilmişse de rivâyette yer alan "عرف" fiilini genel anlamda imân ve kalple ilişkilendirmek mümkündür. Diğer bir rivâyette ise "تعرف إلى الله" ifadesi yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Abdullah İbn Abbas'a

---

[261] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.514.
[262] Gazzâlî, *İhyâ*, I/20.
[263] Uludağ, Süleyman, "A.g.m." XXVIII/56.
[264] Çelik, İsa, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara, 2004, s.27.
[265] Abdullah b. Amr'dan rivâyet edildiğine göre bir kimse Resûlullah'a İslâm'ın en hayırlısı hangisidir? diye sorduğunda Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: تطعم الطعام و تقرأ السلام على من عرفت و من لم تعرف *"Yiyecek yedirmen, tanıdığına tanımadığına selâm vermendir."* Buhârî, 2. *İmân*, 6, I/9; Muslim, 1. *İmân*, 63, (h. no: 39), I/65. Muslim'in *Sahîh*'inde yer alan bir hadiste ise "a-r-f" fiili zıddı olan "inkâr" kelimesiyle birlikte bir arada şu şekilde yer almaktadır: *"Bir takım emirler gelecek! Bir kısmınız (onları) tanıyacak, kabul edecek (feta'rifûn), bir kısmınız tanımayacaksınız (ve tunkirûn)"* Muslim, 33. *İmâret*, 62, (h. no: 1853), II/1480. "A-r-f" kelimesi, Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde "hükümlerde hakkı tanımak" "عرف الحق" anlamında şu şekilde yer almaktadır. *"Hâkimler üç kısımdır: Biri cennette, ikisi de cehennemdedir. Cennette olan, hakkı bilip ona göre hüküm verendir. Hakkı öğrendiği halde hükm(ün)de zulmeden (hâkimler) ile, hakkı bilmeden insanlar hakkında hüküm veren (hakimler) de cehennemdedir."* Ebû Dâvûd, 23. *Akdiye*, 2, (h. no: 3573), IV/5.
[266] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/17.

verdiği öğütleri içeren rivâyetin[267] bazı versiyonlarında şu ifadeler yer almaktadır: "*Bolluk zamanında Allah'ı tanı ki (te'aarref), sıkıntılı zamanında Allah da seni tanısın (görüp gözetsin) (ye'rifke)"*[268] Bu hadiste yer alan tanıma (te'arref), İbnu'l-Esîr'e (606/1209) göre, Allah'ın verdiği nimetlerden dolayı O'na itaat etmek ve amelde bulunmak anlamına gelir.[269]

Buhârî (256/870), *Sahih*'inde ma'rifet kelimesinin yer aldığı herhangi bir hadise yer vermemekle birlikte bu kelimeye bir bâb başlığına şu şekilde yer vermektedir: *"(Hz. Peygamber'in) 'Allah'ı en iyi bileniniz benim' sözü ve Allah'ın 'Fakat kalplerinizin kazandıklarından sizi sorumlu tutar' kavlinden dolayı ma'rifetin kalbin fiillerinden olması."* Buhârî bu bâb başlığı altında tek bir hadise yer verir o da şu hadistir: *"Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre, Allah Resulü Ashabına bir emir verdiğinde, amellerden güçlerinin yeteceğini onlara emrederdi. Ashâb-ı kiram şöyle dedi: Ey Allah'ın elçisi! Biz senin durumunda değiliz. Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamıştır. Bu söz üzerine Hz. Peygamber yüzünden öfkesi anlaşılacak şekilde sinirlenir sonra da şöyle derdi: "Allah'a karşı gelmekten en çok sakınanınız, O'nu en iyi bileniniz benim"*[270]

Buhârî'nin bab başlığı altında zikrettiği hadisi göz önünde bulundurduğumuzda o ma'rifeti kalbî bir idrâk ya da amelle bütünleşen imânı ifade edecek şekilde kullanmaktadır. Buhârî şârihi İbn Hacer'e (852/1449) göre Buhârî'nin konu başlığında ma'rifetle ilgili gördüğü "*Fakat kalplerinizin kazandıklarından sizi sorumlu tutar"*[271] âyetine yer vermesi; tek başına sözle imânı yeterli bulmamasından ve imânı kalbin fiili olarak görmüş olmasından kaynaklanmaktadır.[272] Nitekim Taberî, ehl-i sünnet âlimlerinin imânı şu şekilde tarif ettiklerini belirtir: " الإيمان المعرفة و القول و العمل" *"İmân, kalp ile bilmek (inanmak), söz ve ameldir."*[273]

İbn Mâce'nin *Sünen*'inde (275/888) ma'rifet kavramının doğrudan "معرفة" şeklinde yer aldığı şu hadise yer verilmektedir. الإيمَانُ مَعْرِفَةٌ بالقَلْبِ… *"İmân, kalp ile bilmek (ma'rifet), dil ile söylemek ve organlarla amel etmektir."* [274] Hadisin senedinde yer alan Abdusselâm b. Sâlih, hadisin isnâdı hakkında şöyle demektedir: *'Bu isnâd bir deliye okunsa iyileşirdi.'* Ancak hadis âlimleri bu sözün Resûlullah'ın sözü olmadığını, mevzû olduğunu belirtmişlerdir.[275] Bazı hadis

---

[267] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 59, (h. no:2516), V/667; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/293, 303.
[268] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/307-308.
[269] İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, III/217.
[270] Buhârî, 2. *İmân*, 13, I/10.
[271] Bakara, 2/225.
[272] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I/70.
[273] Taberî, Ebû Ca'fer, *Tehzîbu'l-Âsâr*, I-VII, y.y., t.y., VII/44.
[274] İbn Mâce, *Mukaddime*, 9, (h. no: 65), I/25.
[275] Dârekutnî, Abdusselâm bin Sâlih Ebu's-Salt el-Herevî'nin bu hadisi uydurmakla ithâm edildiğini belirtmiştir. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, I/83-84. Bazı cerh ve ta'dîl âlimleri Ebu's-Salt'in sâlih bir kimse olduğunu kaydetmekle birlikte aşırı bir Şiî olduğunu ve güvenilir (sika) olmadığını da belirtmişlerdir. Cerh ve Ta'dil âlimleri Ebu's-Salt'ın ayrıca Cehmiyye, Murcie ve Kaderiyye'ye tenkitlerde bulunduğunu, kelâmi tartışmalara giriştiğini de belirtmişlerdir. Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., II/616. Rivâyetin mevzû olduğuna dair değerlendirmeler için Bkz., Suyûtî, Celâluddîn, *el-Leâli'l-Masnûa,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.y., I/37; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa*, s.223; Elbânî, *A.g.e.*, V/270; İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şe*rîa, I/151.

âlimleri rivâyet sahih olarak kabul edilecek olursa burada amellerin mutlak imânın değil, kâmil imânın bir parçası olarak değerlendirildiğini belirtmişlerdir.[276]

Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan bâb başlığı ile İbn Mâce'nin (275/888) yer verdiği hadiste yer alan ma'rifet kelimesi imânla ilgili olup, ma'rifetin kalbin bir fiili olduğunu imânın kalp ile tanımak ve bilmek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da tasavvuf ıstılahında irfânî bilgi anlamındaki "ma'rifet" değildir. Tasavvuftaki ma'rifet anlayışında da kalp ile tanıma ve bilme söz konusu olmakla birlikte kalbin tanıması keşf yoluyla ve daha özel bir bilgilenmeyi, tanımayı ifade etmektedir. İbrahim Halil, Buhârî'nin (256/870) *Sahih*'inde vermiş olduğu bâb başlığındaki ma'rifet kelimesinin Gnostiklerin veya mutasavvıfların kullandığı anlamdan çok uzak olduğunu belirterek hadislerde yer alan ma'rifet kavramıyla ilgili şu değerlendirmede bulunur:

"Mutasavvıfların anladığı manalara yakın sahih hadislerin varlığını da görüyoruz. Ancak eğer onların ma'rifet kelimesiyle kastettikleri öncelikli olarak imân ve imânı ispatlayan şeylerse bunu Kur'ân'da olduğu gibi, hadislerde de imân, İslâm, ihsân ve ilimden bahsedildiğini görürüz. Ancak kesinlikle (sûfi ıstılahındaki anlamıyla) ma'rifet kavramı kullanılmamıştır. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'de ne ma'rifet kelimesi ne de bu kelimeden türetilmiş bir başka kelime kullanılmamıştır."[277]

Ma'rifet kelimesi hadislerde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvufta kazandığı ıstılahî anlamıyla değil, sözlük anlamıyla tanımak/bilmek anlamında ve imânla ilgili olarak kullanılmıştır. Ebû Hanife (150/767), *el-Fıkhu-l Ekber* adlı eserinde ma'rifet kelimesini şu şekilde kullanmaktadır: *"Müminlerin hepsi, ma'rifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rızâ, havf, recâ ve bunlara inanmanın esasında birbirlerine eşittirler. Fakat; inanmanın gayrısında bütün bu saydıklarımızda birbirlerinden farklı durumdadırlar."*[278] Mâturidî (333/944) de, *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde imân meseleleriyle ilgili olarak imânın ma'rifet ya da kalp ile tasdik etmek anlamına gelip gelmediği meselesini ele alırken bu kavrama yer verir.[279] Ebû-l Müntehâ, *el-Fıkhu'l-Ekber* şerhinde, ma'rifetin Allah'ı isim ve sıfatları ile bildikten sonra, bu bilmesini/inanmasını muamelatı ile göstermek olduğunu belirtir.[280] İlk dönem Akâid ve Kelâm metinlerinde ma'rifet bu çerçevede ele alınmış, "ma'rifet problemi" denildiği zaman Allah'ın tanınıp, Allah'a imân edilmesi ile ilgili meseleler anlaşılmıştır.

Tasavvuf terminolojisinde de ma'rifet imân ve tevhidle ilgilidir. Ancak tasavvufta ma'rifet daha özel bir anlam taşımakta ve âriflerin keşf ve ilhâmla sahip olabileceği bir imâna konu olmaktadır. Ârifin imânı ise ma'rifetle aydınlanma, müşâhededen doğan gizli sırların idraki üzerine kuruludur. Nitekim Zunnûn el-Mısrî, ma'rifeti, tevhide dayalı, hüccet ve beyâna ve

---

[276] Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî*, I/57.

[277] Hilal, İbrahim, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, (çev. Mehmet Ali Kara), Çıra Yay., İstanbul, 2004, s.34-35.

[278] "و يستوي المؤمنون كلهم في المعرفة و اليقين و التوكل و المحبة و الخوف و الرجاء و الأيمان" Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *(İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içerisinde)*, İFAV., (çev. ve haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s.75.

[279] Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, s.565.

[280] Ebu'l-Muntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî Magnisâvi, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Meârifi'l-Nizâmiyye, Haydarabad, 1321, s.15.

vahdaniyet sıfatına dair ma'rifet olmak üzer üçe ayırmakta, üçüncü ma'rifet türünün sadece Allah'ın velilerine ait olduğunu belirtmektedir.[281]

Sûfî terminolojide Allah'ın vahdaniyetine inanmak, Allah'ın hem ezelde hem de ebedde var olan vahdaniyetini yaşayarak bilmektir. Bu arif sûfînin şuhûduna O tek'ten başka hiçbir varlığın gelmemesiyle olur.[282] Tasavvufta ma'rifetin tevhid ve Allah'ı bilme ile ilişkisi, Allah'ı tanımak, O'nu isim ve sıfatlarıyla tanımak, O'nun hakkında bilgi sahibi olmakla ilgilidir. Bununla birlikte, sûfilere göre Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bâyezid-i Bistâmî'nin *'ma'rifetin hakikatine dair olan bilgi hayrettir'* şeklindeki ifadesi ile Tusterî'nin *'ma'rifet insanın Hakk konusunda cahil olduğunu bilmesidir'* şeklindeki ifadeleri[283] tasavvuf düşüncesinde Allah'ın zatı hakkında tam anlamıyla ma'rifet sahibi olabilmenin imkansızlığını ifade etmektedir. Sûfiler Hz. Ebûbekir'e atfettikleri '*Allah hakkında ma'rifet sahibi olmanın tek yolu insanın O'nun hakkında ma'rifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir'*[284] şeklindeki sözünü de ma'rifet konusundaki düşüncelerinin temeli haline getirmişlerdir.

Sûfiler, eserlerinde oldukça detaylı bir şekilde ele aldıkları ma'rifet konusunu işlerken içerisinde ma'rifet kavramının yer aldığı sahih herhangi bir hadis zikredememişlerdir. Bu yüzden sûfiler ma'rifet anlayışlarını ortaya koyarken büyük çoğunlukla zayıf ve mevzû rivâyetlere yönelmek durumunda kalmışlardır.[285] Nitekim iyi bir hadis tahsili gören ve hadis âlimi olan Kuşeyrî''nin *er-Risâle'*de (465/1073) "ma'rifetullah" konusunu ele alırken vermiş olduğu hadis[286] bu eserde yer alan altı uydurma rivâyetten birisidir. Kuşeyrî'nin zikrettiği rivâyet şu şekildedir: *"Bir evin temeli o evin esasıdır. Dinin esası ile Allah Teâlâ hakkında ma'rifet, yakîn ve kötülükten menedici akıl sahibi olmaktır. Hz. Aişe: Annem babam sana feda olsun ya Resûlallah! men edici akıl ne demektir? diye sordu. Resulullah: 'Kişinin Allah'a âsi olmasını engelleyen ve Rabbine hırsla itaat etmeyi sağlayan akıldır' buyurdu."*[287]

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan tasavvufî düşüncede insanın kendini tanıması temel ilkedir (ma'rifetu'n-nefs). Ma'rifet nazariyesi, sûfinin, nefsi hakkında edindiği bilgiden sonra Hakk'ın bilgisine (ma'rifetullah) ulaşması esasına dayanır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsine dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için nefsini/kendisini daha iyi tanıması gerekir. Bu noktada sûfiler, ma'rifet ve irfânî bilgiye en çok referansta bulundukları *"nefsini bilen Rabbini bilir"* rivâyetine atıfta bulunmaktadırlar. Ancak hadis âlimleri bu sözün hadis olarak sâbit olmadığını belirtmişler bazı âlimler ise mevzû olduğuna hükmetmişlerdir. Bunun yanı sıra bu vecîz sözün Ebû Said el-Harrâz ve Yahya b. Muaz er-Râzî'ye ait olduğu

[281] Attar, Feriduddin, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s.186-187.
[282] Afîfî, *Tasavvuf*, s.159.
[283] Sulemî, *Tabakât*, s.74, 230, 438.
[284] Tûsî, *el-Luma'*, s.34.
[285] Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.304-329.
[286] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.510.
[287] İbn Arrâk, bu rivayetin mevzû olduğunu belirtmiştir. İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerîa*, I/222.

belirtilmektedir.[288] Anlaşıldığı kadarıyla bazı kaynaklarda ilk dönem sûfilerine ait olduğu belirtilen bu söz daha sonraki kaynaklarda hadis olarak kaydedilmiştir. [289]

Bu rivâyet içerisinde doğrudan ma'rifet ve irfân kelimesiyle aynı kökten gelen "a-r-f" fiilinin yer alması ve ma'rifet bilgisine işaret etmesi bakımından tasavvuf geleneğinde oldukça kıymet-i hâiz bir rivâyet olmuştur. Sûfilere göre bu rivâyet ma'rifet bilgisinin gayesini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bilgi, insanın kendine ilişkin bilgi ile, Allah bilgisinin aynı anda elde edilmesini ifade etmektedir. *"Kendini bilen Rabbini bilir"* sözündeki 'bilmek' irfânî bir bilgidir. İrfânî gelenekte bu söz, insan ancak kendini, nefsini tanıdığı ve bildiği ölçüde Rabbini bilip, tanıyacağı şeklinde anlaşılır.[290] Çünkü insan, varlık olarak Allah'ın esmâ ve sıfatının tezâhür ve tecellî yeridir, kendinde tecellî ve tezâhür eden ilahî isimleri tanıyıp keşfettikçe Rabbini tanıyacak ve bilecektir. Bu yüzden irfân ve ma'rifet içsel bir bilgiyi ve bâtınî bir bilmeyi ifade etmektedir. Tasavvufta ârif-i billah olan yani Allah'ı bilen ve Allah vasıtasıyla bilen kişi, görünene bağlanmayıp görünenin ardındaki görünmeyeni arayan ve bulan kişidir.

"Kendini bilen Rabbini bilir" rivâyeti tasavvuf geleneğinde iki farklı anlam verilerek açıklanmaktadır. İlk anlama göre buradaki tanıma (ma'rifet) temelinde zıtların bulunduğu bir tanımadır. Buna göre, nefsini muhtaç gören Allah'ı zengin görür, nefsini hakir ve değersiz gören, Allah'ı güçlü ve değerli görür; nefsini fânî gören, Allah'ı baki görür; nefsini hadis gören, Allah'ı kadim görür. Kısacası, nefsindeki ubûdiyyetin manasını bilen Allah'taki Rububiyyeti de kavrar.[291] Tasavvufta "nefsi bilme" sûfîlerin nefis hakkındaki değerlendirmelerine göre farklılaşmaktadır. Amelî tasavvufta nefsin tanınması, kötü huy ve fiillerin bilinmesi, gazap ve şehvet kuvvetlerinin öğrenilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kuşeyrî, -her ne kadar *Risâle*'de bu rivâyete yer vermemiş olsa da- "nefs" ve nefsi tanıma hakkındaki değerlendirmeleri şu şekildedir: *"Lügatte bir şeyin nefsi demek, o şeyin varlığı ve kendisi demektir. Sûfîler nefs sözcüğünü kullandıkları zaman bu kelime ile ne bir şeyin varlığını, ne de vaz' olunmuş kalıbı (cismi) kastederler. Onların nefs kelimesinden muradı, kulun kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiillerdir."*[292]

Rivâyetin tasavvufta kazandığı ikinci anlam ise nazarî tasavvufta tercih edilen anlamdır. Buna göre rivâyet insanın âlemin muhtasar bir nüshası olduğu, Allah'ın kendi suretinde yarattığı ve arzına halife kıldığı yegane varlığın insan olduğu anlamına gelir. Sûreti tanıyan, sûretin

---

[288] Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman, *el-Mekâsidu'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Muştehira ale'l-Elsine*, (thk. Muhammed Osman el-Hist), Beyrut, 1985, s.220. Derviş el-Hût, Ebu Abdillah Muhammed, *Esne'l-Metâlib fî Ehadîsi Muhtelifi'l-Merâtib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.y., s.277; Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Muştehire*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s.129; İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerîa*, II/402.

[289] Rivâyet hakkında değerlendirmeler için Bkz., Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.326-332; Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.229-230.

[290] Chittick, William, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, (çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2003, s.89.

[291] Hucvirî, *A.g.e.*, s.310.

[292] Kuşeyrî, *er-Risâle*, 168-169.

sahibini de tanımış olmaktadır ki, bazı eserlerindeki yorumlarıyla Gazzâlî[293], insan-ı kâmil teorisinde İbnu'l-Arabî (638/1240) bu anlamı benimsemiştir.[294]

Tasavvuf geleneğinde ma'rifetle ilgili olarak yer verilen diğer önemli bir rivâyet ise Hârise hadisi olarak bilinen meşhur rivâyettir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, Hârise'ye "*Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imânının hakikati nedir?"* diye sorduğunda o şu cevabı vermiştir: *"Ben nefsimi dünyadan men'ettim. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdi. Sanki ben Rabbimin arşını açıkça görüyor gibiyim. Ehl-i Cennetin birbirlerini ziyaret edip durduklarını temaşâ ediyor gibiyim. Cehennemliklerin bağrışıp birbirleri üstüne yıkıldıklarını görüyor gibiyim"* Peygamberimiz onun bu cevabı karşısında: "عرفت فألزم" *"Sen işin farkına varmışsın (ma'rifet sahibi olmuşsun). Anladığına (ma'rifet sahibi olduğun şeye) iyi sarıl"*[295]

Bu rivâyet tasavvufî geleneğinin önemli kavramlarını bir arada bulunduran bir rivâyettir. Hakikat, zühd, ibâdet, keşf ve ma'rifet kavramlarının hepsini bu rivâyetten çıkarmak mümkündür. Rivâyette yer alan bu kavramlar irfân ve ma'rifet anlayışını tam anlamıyla formüle eden bir rivâyettir. Çünkü Hârise, dünyadan uzak durma (zühd) ve gece ve gündüz ibâdetleri sayesinde Rabbinin arşını açıkça gördüğünü (müşâhede-mükâşefe) söylemiş, Hz. Peygamber de onun ma'rifeti elde ettiğini belirtmiş olmaktadır. Sûfiler için bu kadar önemli kavramları ihtivâ eden bir rivâyetin zayıf olmasının bir hükmü de hemen hemen yok gibidir. Çünkü bütün tasavvuf klasikleri bu rivâyete eserlerinde yer vererek ma'rifet ve ma'rifet bilgisinin en önemli rivâyetlerinden birisi olarak görmüşlerdir.[296] Bununla birlikte hadis âlimleri bu rivâyetin zayıf olduğunu ve mevsûl bir isnâdının sâbit olmadığını belirtmişlerdir.[297] İbn Hacer, senedinde ard arda iki râvîsinin düştüğü bur rivâyeti mu'dal bir rivâyet olarak değerlendirmiştir.[298]

Ma'rifet kavramıyla ilgili diğer önemli bir rivâyet de hadis kaynaklarımızda yer almayan ve "kenz" hadisi olarak bilinen şu rivâyettir: *"Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek (أن أعرف) istedim (فأحببت). Bilinmek için mahlûkatı yarattım. Böylece kendimi onlara tanıttım, onlar da beni tanıdılar."* [299] Tasavvuf kültüründe müstakil şerhlere konu olan bu rivâyet, sûfilerin ma'rifet, muhabbet ve yaratılış anlayışlarıyla ilişkilidir. Sûfilere göre bu rivâyet âlemin yaratılış gayesinin muhabbet ve ma'rifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple sûfiler bütün varlıkların

---

[293] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Madnûnu'l-Kebîr (el-Madnûnu bihi alâ gayrî ehlihi)*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y., s.361-362; *el-Madnûnu's-Sağîr*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* İçerisinde), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y., s.389; *Kimyâ-yı Saâdet*, (çev. A. Faruk Meyan), Bedir Yay., İstanbul, 1993, s.14. Gazzâlî, bu rivâyet hakkında şunları söyler: *"İnsanın kendisi öyle bir aynadır ki, ona bakan, onu düşünen Hakk'ı görür, hakkı bulur. Halbuki insanların çoğu kendilerine bakıp düşünmek ile Hakkı göremez, Hakk'ı bulamazlar. O halde insanın Allah Teâlâ'nın ma'rifetine nasıl ayna olabileceğini bildirmek lazımdır."* Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.38.

[294] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), I/105, 112, 331, 661.

[295] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/266-267.

[296] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.14-15; İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), I/384, III/541.

[297] İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* I-VIII, Beyrut, 1992, I/196. Irâkî, Bezzâr'ın *Musned*'inde Enes'ten, Taberânî'nin *Mu'cem*'inde ise Hâris b. Mâlik'ten gelen bu iki rivâyetin de zayıf olduğunu belirtmiştir. Irâkî, *A.g.e.*, IV/220.

[298] İbn Hacer, *A.g.e.,* A.y.

[299] Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amma'ştehere mine'l-Ahâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, II/132.

fıtratında ma'rifet arzusunun olduğuna inanırlar.[300] Bu rivâyet de tasavvufî irfânı özetlemektedir. Çünkü rivâyette Allah'ı bilme (ma'rifetullah) Allah'ın tanıtmasına bağlanmıştır. Bu yüzden İrfan'da Allah'ı bilme anlamında ma'rifet (ma'rifetullah) akıl gibi mahlûk yaratılan bir şeyle değil, ancak Allah'ın tanıtmasıyla ve kalbe ilkâ edilen bir nurla mümkün olabilmektedir. Ne var ki, İbnu'l-Arabî, hadis âlimlerinin asılsız ve mevzû olarak değerlendirdikleri[301] bu rivâyetin naklen sâbit olmayıp, keşfen sahih olduğunu söylemiştir.[302]

Her ne kadar sûfiler ma'rifet konusunda büyük çoğunlukla hadis olarak sabit olmayan bu rivâyetlere yer vermiş ve ma'rifet anlayışlarını bu rivâyetler üzerinden temellendirmeye çalışmışlarsa da diğer bazı hadisleri de ma'rifet ve ma'rifetullah'la ilişkilendirerek yorumlamışlardır. Ahmed er-Rifâî, *Kırk hadis Şerhi*'nde *"Allah'ı Rabb, Muhammed'i (s.a.v.) Peygamber, İslâm'ı din olarak seçen (râzı olan) kimse, imânın tadına erer"*[303] hadisinin irfân ve ma'rifetle ilişkisini kurmakta ve hadisi şöyle yorumlamaktadır:

"Burada yer alan tad, rızâdan, yani isâbetli seçimden kaynaklanan tattır. Rızanın aslı, ma'rifeti ilahiyedir. Ma'rifet Allah'ın sevdiği kullarının kalplerine yerleştirdiği bir nurdur. Bu nurdan daha büyük ve daha değerli bir şey yoktur. Ma'rifetin hakikati, kalbin Allah'ın "Muhyî" sıfatıyla hayat bulmasıdır. Nitekim Allah Teâlâ, "Ölü iken kalbini dirilttiğimiz" (6. En'âm, 122) "Diri olan kimseyi uyarmak içim" (36. Yâsin, 70) "Allah ve Peygamber sizi hayat verecek şeye çağırdıkları zaman icâbet edin" (8. Enfâl, 24) buyurmaktadır. Nefsi ölü olandan dünya uzaklaşır. Kalbi ölü olandan ise Mevlâ uzaklaşır. İbn Semmâk'tan "Kul, mâsivâdan fani olarak ibret gözüyle Hakk'ı müşahede ettiği zaman" denilmiştir ki ma'rifet, Allah'tan gayri her şeyin, onun nezdinde hardal tanesinden daha küçük olması sebebiyle, mâsivânın görülmemesidir. Nitekim Allah Teâlâ: "Allah, onları daldıkları sapıklıkta bırak" (6. En'âm, 91) buyurmaktadır. Allah Teâlâ'ya nazar eden, ne dünyaya ne ukbâya nazar kılmaz. Arifin kalp güneşi, gündüzün güneşinden daha parlaktır."[304]

Sadreddin Konevî de Kırk Hadis Şerhi'nde özellikle İsm-i a'zâm hadislerini şerhettiği bölümde işârî yorumlarda bulunarak hadisleri ma'rifet anlayışı doğrultusunda yorumlamaktadır.[305] Konevî, Allah'ın Zâtının bilinemeyeceğini, ancak taayyün yönünden O'nun bilinip müşâhede edilebileceğini düşünmektedir. Konevî'ye göre, Hakkı bilmede (ma'rifetullah) insanların en kâmili olan Hz. Peygamber'in Allah'a münâcatının ve duasının sonunda buyurduğu: *" لا أحصى ثناء عليك لاأبلغ كل ما فيك" "Seninin övgünü hakkıyla ifâ edmem ve senin künhüne vâkıf olamam."*[306]

---

[300] Uludağ, Süleyman, "Ma'rifet mad." XXVIII/55.
[301] İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerîa*, I/148; Elbânî, *A.g.e.*, I/143.
[302] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/399. Ayrıca bkz. *A.g.e.*, (I-IV), II/112, 310, 322.
[303] Muslim, 1. *İmân*, 56, (h. no:34) I/62; Tirmizî, 38. *İmân*, 10, (h. no:2623), V/14; Nesâî, 25. *Cihâd*, 18, (h. no: 3129), VI/19-20. Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde *"Rab olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, peygamber olarak Muhammed'i seçip beğendim diyen kimse, cenneti hak etmiştir."* şeklinde yer almaktadır. Ebû Dâvûd, 8. *Vitir*, 26, (h. no:1529), II/183.
[304] Ahmed er-Rifâî, *Hâletu Ehli'l-Hakîka Mealllâh*, (thk. Muhammed Huseynî Mustafa), y.y., t.y., s.14.
[305] Konevî, *Şerhu'l-Ebaîne Hadîsen*, s.62-74.
[306] Konevî'nin naklettiği bu hadisin sadece "*لا أحصى ثناء عليك*" bölümü hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hadisin devamında ise *"Sen kendini övdüğün gibisin"* ifadesi yer almaktadır. Muslim, 4. *Salât*, 222, (h.no:486), I/352; Ebû Dâvûd, 2. *Salât*, 148, (h. no:879), I/547.

İfadesi de ma'rifetin değil, künhü ihâta etmenin nefyedildiğini göstermektedir.[307] Konevî, Allah'ın mutlak zâtına delâlet eden bir isim yoksa bile, fiil sıfat, nispet ve izâfet mertebelerinde Allah'ın büyük isimlerinin bulunduğunu belirtmekte ve ism-i a'zâm ile ilgili olarak nakledilen hadisleri de bu doğrultuda yorumlamaktadır.

Biz burada a-r-f fiilinin çeşitli türevlerinin ve ma'rifet kelimesinin hadislerde hangi anlamlarda kullanıldığını, sûfîlerin doğrudan ma'rifet kavramının yer aldığı hangi rivâyetlere yer verdiklerini ve bu rivâyetleri nasıl yorumladıklarını ele almaya çalıştık. Bununla birlikte sûfiler, ma'rifeti temellendirmeye çalışırken sadece kavram olarak ma'rifet kelimesi ya da türevlerinin yer aldığı hadisleri değil, diğer başka hadisleri de kullanmışlardır.

Sûfilerin içerisinde ma'rifet kavramının yer aldığı hadislerden zikrettikleri çoğunlukla temel hadis kaynaklarında yer almayan ve sıhhat bakımından problemli rivâyetlerdir. Bunun yanı sıra hadislerde ma'rifet, tasavvufta kazandığı ıstılahi anlamıyla da yer almamaktadır. Her ne kadar ma'rifetin kalbi ve tecrübî bir boyutu, imân ile ilgili ma'rifetin (ma'rifetullah) de vehbî bir yönü bulunsa da, bu tasavvuftaki gibi özel anlamda değil, genel anlamdadır.

E) Kalb Kavramı ve Kalbin Ma'rifetle İlişkisi:

Kalp konusu, tasavvufun en önemli meselesidir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/998), mutasavvıfların kalp ile ilgili konuları fakihlerden ve hadisçilerden daha detaylı bir şekilde ele almalarını onların farklı ve üstün yönü olarak zikreder. Bu durum tasavvufta kalbe diğer geleneklerden daha fazla verilen ehemmiyetin bir ifadesi sayılmalıdır.[308] Kalp kavramı, âyet ve hadislerde, tasavvuf kültüründe oldukça geniş bir alanı kapsadığı için biz burada kalbin özellikle ma'rifetle ilişkisi ve sûfilerin bu ilişkiyi kurarken temel adlığı hadisler üzerinde duracağız. Ancak öncelikle bu kavramın sözlük ve ıstılahtaki anlamlarına Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde hangi anlamlarda kullanıldığına özetle değineceğiz.

"K-l-b" fiilinin mastarı olan "kalp" kelimesi lügat anlamı olarak, bir şeyin içini dışına çıkarmak, atını üstüne getirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek, ters çevirmek, değiştirmek, et parçası, yürek, gönül, her şeyin ortası, bir şeyin özü, hakikati gibi anlamlara gelmektedir.[309] Arapça'da bir nesneyi bir durumdan diğerine, bir işten diğerine ve bir yönden diğerine döndürmek için (قَلْبُ الشَّيْءِ) ifadesi kullanılır.[310] 'Elbisenin içinin dışına döndürmek' (صَرْفُ الثَّوْبِ) ve 'bir insanı, bulunduğu yolundan döndürmek' (قَلْبُ الإِنْسَانِ) ifadeleri için de "kalp" kelimesi kullanılır.[311] İbn Manzûr'un (711/1311) *Lisânu'l-Arab*'da kalp kelimesine verdiği anlamlardan birisi de "تدبر" düşünmek" ve "تفهم" "anlamak" şeklindedir.[312]

Râgıb el-Isfehânî (502/1108), kalp kelimesinin (قَلْبُ الإِنْسَانِ) [*İnsan kalbi*] şeklinde insan için kullanımını yani insandaki kalbin, '*çok evirilip çevrilmesi, bir ileri bir geri hareket*

---

[307] Konevî, *A.g.e.*, s.65.
[308] Tûsî, *el-Luma'*, s.39.
[309] İbn Manzûr, *Lisânul Arab*, I/685; Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* I-XXV, (thk. İbrahim et-Terezî), Beyrut, 1965, I/872; Râgıb el-Isfehânî, *Mufredât*, II/258.
[310] Isfehânî, *A.g.e.*, A.y.
[311] وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ Ankebût, 29/21 âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Isfehânî, *A.g.e.*, A.y.
[312] İbn Manzûr, *A.g.e.*, A.y.

etmesinden dolayı "kalp" olarak adlandırıldığını nakleder.[313] Kalp kelimesinin vücutta kan deveranını gerçekleştirmesinin yanı sıra, irâde, idrak, duygu ve bilgi gibi manevî dinamikleri aksiyon haline çevirmesi sebebiyle de bu ismi aldığı söylenebilir. Abdurrahman b. Servân'dan rivayet edilen bir hadiste Allah Resulü, "*Kalbe kalp denilmesinin sebebi, onun çok değişken olmasındandır. Kalbin misali çöldeki bir ağacın üzerinde asılı kalan kuştüyünün misali gibidir. Rüzgâr onu bir oraya bir buraya savurur*" buyurmaktadır.[314] İbn Abbas'dan nakledilen bir rivâyete göre o, bu organa neden kalp adının verildiğini "انما سمي القلب قلبا لأنه يتقلب" *"çokça evrilip çevrildiği için kalp olarak isimlendirilmiştir"* şekilde açılamıştır. Râgıb, Ayrıca "قَلْبٌ" sözcüğüyle, '*kendisine mahsûs olan, ruh, bilgi, şecâat v.b. anlam(sal husus)lar*'ın da ifade edildiğini belirtir.[315]

Kalp kelimesi iki anlamda kullanılır. Birincisi göğsün sol tarafında çam kozalağına benzeyen kanı toplayıp bütün vücuda pompalayan organ, dilimizde yürek diye meşhur olan cismânî kalptir. İkincisi ise Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde üzerinde durulan ve insan için öneminden bahsedilen imân, şuur, vicdan, idrak duygu, akıl ve irade gücünün merkezi, bütün sezgi ve duygularımızın düşünme gücümüzün kaynağı, manevi hayatımızın merkezi olan manevi kalptir.[316] Muhammed Hamdi Yazır, bu kalbe insan ruhu de denildiğini ve insanın asıl gerçeğinin bu kalp olduğunu söyler. Kalp için "kabiliyetlerin toplamı", "ruh ve nefis arasında insaniyeti tahakkuk ettiren nûrânî bir vâsıta", "insanın iç dünyası" gibi tarifler de yapılmıştır.[317] tasavvufta bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracı olarak görülen kalbe "rabbânî latîfe" veya "ilâhî cevher" [318] veya "hakikat-i insâniye"[319] gibi isimler verilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de kalp kavramı anahtar bir terim niteliğinde ve bir çok terimle doğrudan ilişkilidir. Râğıb el-Isfehânî (502/1108), can/ruh[320], ilim[321], anlayış[322], şecaat[323] ve korku[324] gibi kalbe ait mânaların, Kur'ân-ı Kerim'de zaman zaman kalp kelimesiyle ifâde edildiğini söyler.[325] Kur'ân-ı Kerîm'de bütün ruhî ve fikrî tavırların odak noktası olarak takdim edilen kalp, insanı kurtuluşun simgesi olan imana götüren ve imanın kendisinde kökleştiği yer durumundadır.[326] İnsan varlığının özü olarak takdim edilen kalp, Allah ile insan arasındaki ilişkilerin odak noktasıdır. Nitekim Allah, kişi ile kalbi arasına girer.[327] Allah, kalplere hidâyet verir, kalpte duygular

[313] Isfehânî, *A.g.e.*, s.411.
[314] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/409.
[315] Isfehânî, *A.g.e.*, A.y.
[316] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/209-210.
[317] Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, Altınoluk Yay., İstanbul, 2000, s.95-99.
[318] Uludağ, Süleyman, "Kalb" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXIV/230.
[319] Elmalılı, *Hak Dini*, A.y.
[320] Ahzâb, 33/10.
[321] Kâf, 50/37.
[322] En'âm, 6/25; Tevbe, 9/87.
[323] Âl-i İmran, 3/126.
[324] Ahzâb, 33/26.
[325] Râğıb, *A.g.e.*, A.y.
[326] Hucûrât, 49/7, 14; Mücâdele, 58/22.
[327] Enfâl, 8/24.

oluşturur, kalbi arındırır (tasfiye) kalbe sekînet verir.[328] Allah kalplerde her türlü tasarrufta bulunur.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah ile insan arasındaki ilişkilerin hemen hepsinde kalp merkezi bir konumdadır. Pek çok âyet kalbin nazargâh-ı ilâhi olduğunu göstermektedir.[329] Kalp ise Allah'a yönelişini imân eden, mûnîb, ürperen/titreyen, zikreden, mutmain, selîm bir şekilde gerçekleştirir.[330] Kur'ân-ı Kerim'de sıkça kalplerin paslanması, katılığı, hastalıklı olması ve körleşmesi gibi kalbe ait sapmalardan da bahsedilmektedir.[331] Kur'ân-ı Kerim'de kalple akletme ve kavrama (fıkh) arasında ilişki kurulmuş[332], iş göremez hale gelen bir kalbin akletme fonksiyonunun da olamayacağına işaret edilmiştir. Esasında kalplerin mühürlenmesi (tab'/hatm), körleşmesi (a'mâ), kılıflanması (gulf), hastalıklı olması (maraz), kilitli olması (kufl)[333] ifadeleriyle anlatılmak istenen de budur.

Kalp aynı zamanda vahyin indirildiği yerdir. Nitekim Cebrâil Kur'ânı Hz. Peygamber'in kalbine indirmiştir.[334] İbnu'l-Arabî'ye göre Kurân'ın kalbine indiği ilk kimse Hz. Peygamberdir. Kur'ân ise sürekli bir vahiydir. Kur'ân, kıyamete kadar Hz. Peygamber'in ümmetindeki insanların kalplerine inmeye devam eder.[335] Kur'ân'ın kalplere inişi ise, ilâhî bir tecellî ile Hz. Peygamber'e indirilmiş olan Kur'ân'ın anlama özelliğinin velînin kalbine verilmesi, velîye yeni bir anlayışın (fehm) verilmesidir.[336] Öyle ki her kalbin bir Kur'ân'ı vardır. Kur'ân'daki her bir âyetin de kulun kalbinde bir hükmü vardır. Bu durumda Kur'ân, hakîkatin yenilenmesi yoluyla değil, indirmenin yenilenmesi yönüyle kalbin niteliğidir.[337] İbnu'l-Arabî'ye göre kalp, Kur'ân için bir arş haline gelmiştir. Kur'ân, arş edindiği kalbin niteliğine göre iner ve inerken kalbin niteliğiyle ortaya çıkar.

Kur'ân-ı Kerim'de "kalp" kelimesinin yer aldığı âyetlerin en önemli yönlerinden birisi, kalbin akılla aynı anlamı çağrıştıracak şekilde kullanılmış olmasıdır.[338] Nitekim Arapça'da ما عقلك معكifadesinin yerine اين ذهب عقلك ما قلبك معك ve اين ذهب قلبك ifadelerinin kullanıldığını söyleyen Ferrâ (207/822), "ان في ذلك لذكري لمن كان له قلب" *"Muhakkak kalbi olanlar için bunda öğüt vardır"*[339] âyetinde yer alan kalbin "akıl" anlamına geldiğini, âyetin 'aklı olan için öğüt vardır'

---

[328] Teğâbûn, 64/11; Âl-i İmrân, 3/8, 103, 151; Mâide, 5/41; Hucurât, 49/7; Hadîd, 57/24.
[329] Mülk, 67/13-14; Ahzâb, 33/51; Gâfir, 40/19; Kâf, 50/16; Bakara, 2/235; Mâide, 5/7.
[330] Kâf, 50/33; Enfâl, 8/2; Zümer, 39/22; Bakara, 2/260; Şuarâ, 26/87-89; Saffât, 37/83-86.
[331] Âl-i İmrân, 3/8; Tahrîm, 66/4,
[332] Hacc, 22/46; A'râf, 7/179.
[333] Bakara, 2/6-7, 88; A'râf, 7/101; Tevbe, 9/93; Muhammed, 47/24; Secde, 41/5; Munâfikûn, 63/3; Hacc, 22/46.
[334] Bakara, 2/97; Şuârâ, 26/193-194.
[335] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* (I-IV), III/109. İbnu'l-Arabî, *"Kur'ân'ı okurlar da okudukları boğazlarından aşağı geçmez"* (Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 6, IV/108; Muslim, 12. *Zekât*, 142, h. no:1063, I/740) hadisinin kalplere değil, dillere indirilen Kur'ân'a*, "Rûhu'l-Emîn (Cebrâil) onu senin kalbine indirdi.."* (Şuarâ, 26/193-194) âyetinin ise kalplere indirilen Kur'ân'a işâret ettiğini belirtir. İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/93.
[336] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/104.
[337] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/128.
[338] Hacc, 22/46; Kâf, 50/37.
[339] Kaf, 50/37.

anlamında olduğunu söyler.[340] "لمن كان له قلب"[341] âyetinin tefsirinde Mücâhid (103/721), "kalp" kelimesini "akıl" ile izah eder.[342] Fahreddin er-Râzî (606/1210) de ختم الله على قلوبهم [343] âyetinin tefsirinde kalbin ilim mahalli olduğunu söyler.[344] Kur'ân-ı Kerim'de "akletme" (düşünme) ve "fıkhetme" (anlama) fiilleri, tedebbür, tezekkür ve tefekkür gibi[345] insana ait fonksiyonların tümü kalbe nisbet edilmiş[346] düşünmenin kalbin bir işlevi olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu âyetlerde belirtilen akletme ve fıkhetmenin kalbe nispeti sûfiler için büyük bir ilhâm kaynağı olmuş, tasavvuftaki ma'rifet anlayışının temelinde bu âyetler büyük bir rol oynamıştır.

Kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu akletmekle ilgili âyetleri delil göstererek akılla kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu hatta aklın kalpte olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bununla birlikte bazı Kelâmcılar aklî fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştiğini savunmuş, diğer bazıları ise anlama işini kalbin yaptığını bunun da aklın bir fiili olduğunu belirterek akılla kalbin aynı şey olduğunu söylemişlerdir.[347]

Tasavvufta kavrama ve idrak melekesi kalbe ait görülmüştür. Tasavvufta bilginin kaynağı kalp olmakla birlikte kalp, aklın karşıtı değildir. Sûfîler, aklın elde edeceği bilgilerle, kalbin elde edeceği bilgileri birbirinden ayırmışlardır.[348] İlk sûfilerden kalbi, akılla ilişkisi bağlamında ele alan Muhâsibî'ye (243/857) göre akıl bir seciyedir, Allah'ın kalbe koyduğu bir nûrdur. Muhâsibî'ye göre akıl bir seciyedir ancak akıl, kalp ve uzuvlardan sadır olan davranışlar sayesinde bilinir. Bu yüzden kişinin akıllı olması ancak davranışlarıyla bilinir. [349] Muhasibî'ye göre kalp, aklın mekanı, ma'rifetin de kaynağıdır.[350] Kalpte bulunan nûr, yaratılan şeyleri düşünerek varlıkta gizli olan ilâhî hikmetlerin kavranmasını sağlar. Kalbin bilmesi (ma'rifet) ise, doğrudan doğruya bilme, kavramsız bilme, bilenle bilinen arasında kavramların girmediği bir bilme türünü ifade eder.[351]

Kalp ve akıl kavramını Allah'ın bilinmesi (ma'rifetullah) bağlamında ele alan sûfîler, Allah'ı bilmenin kalp ile gerçekleşebileceğini düşünmektedirler. İbnu'l-Arabî'ye göre akıl sadece Allah'ın hiçbir şeye benzemeyeceği, O'nun zaptedilemeyeceği, ve O'nun sınırlanamayacağının bilgisini verir. İbnu'l-Arabî, "*Bunda kalbi olan kimse için öğüt vardır*"[352] âyetinin Allah'ı bilmeye işaret ettiğini belirterek, her insanın aklının bulunduğunu ancak her insana bu âyette belirtilen ve kalp diye isimlendirilen aklın tavrının ötesindeki gücün verilmediğini belirtmiştir. İbnu'l-Arabî,

---

[340] Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl*, (nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1995, VII/364.
[341] Kaf, 50/37.
[342] Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, 2000, XXII/373.
[343] Bakara, 2/7.
[344] Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I/419.
[345] A'raf, 7/179.
[346] Hacc, 22/46.
[347] Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl" mad., *T.D.V.İ.A.*, II/244.
[348] İbnu'l-Arabî, ma'rifet bilgisine akıl ve fikir gücünün ulaşamayacağını ancak akılların ilâhî inâyet, zikir ve tilâvetle kalpleri cilalamak suretiyle onu kabul etme derecesine ulaşabileceğini belirtir. Bu durumda akıl tecellînin verisini kabul eder. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (thk.), IV/413-414.
[349] Muhâsibî, *Mâ'iyyetu'l-Akli ve Ma'nâhu,* s.207-208.
[350] Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-Rücû'u İlellâh*, 251-252, 279.
[351] Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.49.
[352] Kaf, 50/37.

aklın sınırlandırıcı, kalbin ise sürekli halden hale girmesi özelliği ile sınırlandırıcı olmadığını, kalbin sürekli başkalaştığını belirterek kalbi aklın ötesinde bir güç olarak kabul eder.[353]

Tasavvufta ma'rifetin en temel ve kuşatıcı aracı olarak kalp, nazarî aklın idrak etmekten aciz kaldığı hususları idrak eden, aklın üzerinde olan bir yetidir. Sûfilere göre dini hakikatler ve ilahi sırlar hakkında bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalptir. Akıl bu alanda yetersiz görülür.[354] Kalbin doğru ve güvenilir bilgi vermesi için günah kirinden, bilgisizlikten temizlenmiş olması gerekir. Bu yüzden mutasavvıflar kalp tasfiyesi ve tezkiyesi denilen bir yöntemle temizlenen kalbin dinî ve ilâhî hakikatleri doğrudan ve aracısız olarak bilineceğine inanırlar. Yine mutasavvıflara göre vahiy gibi ilham da kalbe gelir. Kalpteki örtülerin (hicâb) kaldırılması yoluyla kazanılan bilgilere "ma'rifet", "irfân", "ilhâm", "bâtınî ve ledünni ilim" gibi isimler verilmiştir.[355] Ma'rifet, amelî yoldan edinilen bilginin adıdır; keşf-ilhâm yoluyla elde edilir ve dayanağı da kalptir.

İslâm'da kalbin fıkhını ele almak üzere ortaya çıkan Tasavvuf hareketi, başlangıçtan itibaren kalbin Kur'ân-ı Kerim'de ihtivâ ettiği tüm alanları değerlendirmiş ve işlemiştir. Tasavvufu diğer geleneklerden farklı kılan husus ise kalp ve kalbin kavrayışını (fıkıh) keşf ve ilhâmla irtibatlandırmak olmuştur.

Kalp kavramı hadislerde de tıpkı Kur'ân-ı Kerim'deki gibi Allah ile kul arasındaki ilişkinin merkezi olarak gösterilmektedir.[356] Kalp, oldukça değişken bir yapıya sahiptir.[357] Nitekim sûfilerin sıkça atıfta bulunduğu üzere Hz. Peygamber *"Benim kalbim de perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah'tan bağışlanma dilerim"* buyurmuştur.[358] Bunun yanı sıra hadislerde kalp, vücûda yön veren[359], nazargâhı ilâhî olan[360], sorumluluk yüklenen[361], aynı zamanda şeytan ve nefsin fırsat kolladığı[362], mühürlenen ve lekelenebilen[363], İman etmesi sebebiyle hikmet ve fıkhı elde eden[364], hased, gazap, cimrilik ve kibir gibi kötü duyguların, takvâ, merhamet, tevazu gibi pek çok ahlâkî

---

[353] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/322-323.
[354] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/179.
[355] Uludağ, Süleyman, "Kalb" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXIV/231.
[356] Tirmizî, 45. *Deavât*, 89, (h. no:3522), V/538.
[357] Kalbin değişkenliği ile ilgili diğer hadisler için Bkz., Tirmizî, 30. *Kader*, 7, (h. no:2140), IV/448; 45. *Daavât*, 89, (h. no:3522), V/538; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/409, VI/4.
[358] Muslim, 48. *Zikir ve Dua*, 41, (h. no:2702), III/2075.
[359] Buhârî, 2. *İman*, 39, I/19; Muslim, 46. *Kader*, 21, (h. no:2657), III/2047, 22. *Müsâkât*, 107, (h. no:1599), II/1219; Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403, XI/221.
[360] Muslim, 45. *Birr ve Sıla*, 34, (h. no:2564), III/1987.
[361] Muslim, 46. *Kader*, 21, (h. no:2657), III/2047.
[362] Buhârî, 22. *Sehv*, 6, II/67; Nesâî, 20. *Kıyâmu'l-Leyl*, 5, (h. no:1606-1608), III/204-205; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII/335.
[363] Muslim, 1. *İmân*, 231, (h. no: 144), I/128, 7. *Cuma'*, 40, (h. no:865), I/591; Ebû Dâvûd, 2. *Salât*, 203, (h. no:1052), I/638; Muvatta', 5. *Cuma'*, 9, I/111, 56. *Kelâm*, 7, II/990; Nesâî, *Cuma'*, 2; Dârimî, 2. *Salât*, 205, (h. no:1578), I/306-307; Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4, 83, (h. no:3020, 3334), V/236, 434; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 29, (h. no:4244), II/1418.
[364] Buhârî, 64. *Megâzî*, 74, V/122; Muslim, 1. *İmân*, 82, 84, 90, (h. no:52), I/71-73; Tirmizî, 46. *Menâkib*, 71, (h. no:3935), V/726.

değerlerin merkezi olan[365], anlama, kavrama ve idrâk etme özelliği bulunan[366] bir kavram olarak yer almaktadır. İçerdiği konuları itibariyle verdiğimiz bu hadisler ehl-i irfânın üzerinde en çok durduğu ve pek çok tasavvufî düşünceyi şekillendiren hadisler olmuştur.

Tasavvuf geleneğinde kalp olumlu vasıflarıyla Allah'a karşı itaatin merkezi hem de vâsıtasız bilgilerin edinildiği yer olarak görülmüştür.[367] Hadislerde belirtilen kalbi amellerle ilgili hususlar özellikle amelî irfânda sûfîlerin üzerinde en çok durduğu hususlar olmuştur. Kalbi amellerin bilgisi ilm-i bâtının konusu olarak görülmüştür. Kalbin tasfiyesi ve kalbi hastalıklardan arınma tasavvuf geleneğinde ma'rifetin ön adımı sayılmış ve bunu elde eden kalbin "ma'rifet" kaynağı olabileceği düşünülmüştür. Sûfiler bu hadislerin dışında ilm-i bâtının diğer bir yönü olan kalbi bilgileri de hadislerle temellendirmeye çalışmışlardır.

İslâm düşünce tarihinde kalple ilgili en geniş tahliller, değerlendirmeler, sûfiler tarafından yapılmıştır. kalbin mahiyeti, önemi, işlevi ve eğitimi konusuna en fazla ehemmiyet veren sûfiler ve ârifler olmuştur. Sûfiler nazargâh-ı ilâhî olarak tarif ettikleri kalbi ilgi alanlarının merkezine yerleştirmişler ve tüm çabalarını selîm bir kalbe erişmek hedefi üzerine teksif etmişlerdir. Bunun yanı sıra kalbin bilen yönü üzerinde çok genişçe durmuşlardır. Sûfilerin önem verdiği bilgi, kalple elde edilen bilgidir. Onlara göre hakiki bilgiye ancak kalple ulaşılabilir. Hucviri, halkın et parçası olan yüreğe kalp adını verdiklerini oysa bu et parçasının delilerde, çocuklarda ve meczuplarda da bulunduğunu ancak onların gerçekte kalpsiz olduklarını belirterek, kalp hakkında bilinen şeylerin ancak ibare ve sözden ibaret olduğunu söyler. Huvcîri'ye göre kalp adına söylenecek bir şey varsa o da Hakk'ın tecellî ve ilhamlarının kalbe nüfûz ettiği gerçeğidir.[368]

Tasavvufta ruh ile nefs-i nâtıka arasında nuranî yapıda bir cevher olarak görülen kalp tasavvuf ıstılahında şu anlamlarda kullanılmaktadır: İlâhî hitabın mahalli ve muhatabı, "ma'rifet" ve "irfân" denilen tasavvufî bilginin kaynağı, "keşf" ve "ilham" mahalli, İlâhî genişlik (vus'at-i ilâhiye) mahalli; Allah'ın evi, yere ve göğe sığmayan Allah'ın içine sığdığı yer, tecellî aynası, ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği yer, kalp gözü (aynu'l-kalp, çeşm-i dil) Kalb-i vücûd, varlığın kalbi ve insan-ı kâmil.[369]

---

[365] Muslim, 1. *İmân*, 148, 230, (h. no:91, 143), I/93, 126; Ebû Dâvûd, 31. *Libâs*, 26, (h. no: 4091), IV/351; Tirmizî, 31. *Fiten*, 26, (h. no:2191); Nesâî, 25. *Cihâd*, 8, (h. no:3108-3109), VI/12-13; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/71.

[366] Kur'ân-ı Kerim'de akletme ve fikhetme fiillerinin kalbe nisbet edildiğinin farklında olan Sahabenin hadis naklederken *"Kulaklarım dinledi ve kalbim kavradı"* deyip hadis naklinde bulunmaları (Tirmizî, 14. *Diyât*, 5, (h. no:1393), bazı sahâbîlerin Kur'ân'ı okudukları halde kalplerinin kavramadığından yakınarak Hz. Peygamber'e başvurmaları (Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/173) vahyin en canlı olduğu dönemde kalbin anlama, kavrama ve idrak yeri olarak görüldüğünü göstermektedir. Bir rivâyette ise Hz. Ali, aklın kalpte bulunduğunu açıkça ifade etmiştir. Buhârî, *Edebu'l-Mufred*, 192.

[367] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/171. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Yezid ve diğer bazı sûfilerin şöyle dediklerini kaydeder: *"Âlim, Allah'ın Kitab'ını ezberleyen, sonra da unuttuğu zaman cahil sayılan kimse değildir. Aksine âlim, ilmini dilediği vakit ezberleme ve öğrenme olmaksızın Rabbinden alan kimsedir. Böyle bir âlim, aldığı ilmi asla unutmaz, daima hatırlar ve asla kitaba ihtiyaç duymaz. İşte o, Rabbânî âlimdir. Yakin sahibi, abdalın kalplerinin hali işte budur. Onlar hıfz ile değil, Hâfız ile ayakta dururlar."* Mekkî, *A.g.e.*, I/172.

[368] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.210.

[369] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991, s.274.

Tasavvufun ma'rifet, muhabbet, keşf, ilham, seyru sülûk, tasfiye, velâyet, zikir, takvâ gibi en önemli konularının doğrudan ilgili olduğu kavram kalptir. İrfan, aklın ötesinde keşifle ma'rifetullah'a ulaşmayı, kalp gözüyle Hakk'ı hisseden ilme'l-yakînden hakka'l-yakîne ulaşmayı hedef alır.[370] Bunun yanı sıra tasavvuf geleneğinde dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılan "fehm", "fıkıh", "istinbât", "bâtın", "keşf", "istidlâl" ve "i'tibâr" gibi kavramlar da kalple yakından ilişkili kalple elde edilebilen kavrayış ve bilgiyi ifade eden kavramlardır.[371]

Kalp kavramı tasavvufta inanan, bilen ve dînî sorumluluğa sahip olan ve güzel ahlâkın mahalli olan bir idrâk merkezi olarak görülür. Gazzâlî (ö.505/1111)'ye göre Allah'ı bilen, O'na yönelen, Allah için amel eden, Allah katında olanları keşfeden, irfân sahibi olan bu kalptir. Diğer uzuvlar da ona tâbidir ve onun hizmetçileridir.[372]

Tasavvuf geleneğinde özellikle Gazzâlî'nin kalbe yönelik tahlilleri oldukça geniş kapsamlı ve özgündür. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in "Kitâbu Acaibi'l-Kalb" bölümünde, eşyanın hakikatlerini bilen ve idrâk eden latîf varlıklar olarak tanımladığı "kalp", "nefis", "ruh" ve "akıl" gibi kavramları ele alır. [373] Bu kavramlar arasındaki farklılıklara işaret etmekle birlikte bazen bunları birbirinin yerine de kullanır. Gazzâlî, bu dört kavramı psikolojik, ahlâkî ve epistemolojik bakımdan tahlile tâbi tutmuş ve üzerinde en çok durduğu kalp kavramının, muâmele ve bilgi (ma'rifet) ile olan irtibatı üzerinde durmuştur. Gazzâlî, kalp ile görmenin (basîret nûru) göz ile görmeye benzediğini hatta gördüğü halde anlamamanın kalpte gerçekleştiğini, bundan dolayı asıl paslanmanın, körleşmenin ve mühür basılacak şekilde anlama yetisini kaybetmenin kalpte gerçekleşeceğini âyet ve hadislerle temellendirmeye çalışır.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kalpten bahsedildiği zaman kastedilen manânın eşyanın hakikatlerini anlayan ve insanın düşünen yanı olduğunu belirten Gazzâlî'ye göre, bazen göğüste bulunan kalp zikredilir ve kinaye yoluyla bu manâ kastedilir. Çünkü o manevî kalp ile bu cismâni kalp arasında kendisine mahsus bir irtibat vardır. Manevî kalbin bütün beden ile rabıtası varsa da

---

[370] İz, Mâhir, *Tasavvuf*, s.32.

[371] İbnu'l-Arabî, en çok başvurduğu "i'tibâr" kavramını *"basiret sahipleri ibret alın"* (Haşr, 59/2) âyetine dayandırmakta ve bu âyetin göz nûrunun verileri olan algılardan ve hükümlerden kalp gözlerinin müşâhede yoluyla algıladığı şeylere geçmek anlamına geldiğini söyler. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), III/111. İbnu'l-Arabî'ye göre *"Bunda göz sahipleri için ibretler vardır"* (Âl-i İmrân, 3/13) âyetinde baş gözünün zikredilmesinin sebebi, kalp gözünün fiili olan i'tibârda bulunabilmesi için, verileri bâtına ulaştıran araçlar olmasıdır. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/165-166.

[372] Gazzâlî, *İhyâ*, III/2.

[373] Kalp konusunda önemli bir çalışma Hakîm et-Tirmizî'ye aittir. Hakim et-Tirmizî (285/898) *Beyânul-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lubb* adlı eserinde kalbi insanın bâtınî makamlarını ifade eden genel bir mefhûm olarak tanıtır. "Sadr", "kalp", "fuâd" ve "lübb" kelimelerin gayelerinin aynı, ancak manalarının birbirine yakın birer makam ve tabakada olduğunu söyler. Hakîm, et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Beyânu'l-Fark,* s.33.

bu râbıta cismânî kalp vasıtasıyladır.[374] Ona göre cismânî kalp bir manada manevî kalbin ülkesidir. Kalbin ikinci manası ise idrak eden kavrayan (fıkıh) ve irfân sahibi olan manevî kalptir. Allah karşısında muhatap olan, cezâ ve mükâfata uğrayacak olan da bu kalptir.[375] Gazzâlî, kalbin hakikatinden çok vasıf ve halleri üzerinde durur. Çünkü ona göre muâmele ilmi bunu gerektirmektedir. Bununla birlikte o, sûfilerin keşf ve ilhâma dayalı bilgilere meylettiğini ve bunun ancak belirli muâmelelerden sonra kalpte gerçekleşebileceğini ifade etmekte, kalbin mükâşefe boyutuna da atıfta bulunmaktadır.[376]

Gazzâlî'ye göre aklın alanı duyular âlemi (mülk ve şehâdet âlemi), müşâhede ve basiretin alanı ise melekût (gayb) âlemidir. Melekût âlemi yeryüzü ile gökyüzü arasındaki mülk âleminin ötesidir. Her iki âlemde de kalp, ilim ve ma'rifetin kabı ve aynasıdır. İlimler duyu ve basiret pencerelerinden oraya yansır. O halde kalbin iki kapısı vardır. Bunlardan biri melekût âlemine açılan kapı diğeri ise duyular âlemine açılan kapıdır. Bu da beş duyu ile algılanan mülk kapsıdır. Birinci yol, velilerin ve peygamberlerin yolu, ikinci yol ise âlimlerin yoludur.[377]

Gazzâlî, duyularla elde edilen ilimlerin kalpte husule gelmesiyle duyular dışındaki ilimlerin kalpteki husulü arasında bir muvâzene kurmaktadır. Bu muvâzene, insanın âlemin bir özeti olduğu esasına dayanır. Buna göre insan büyük âleme karşılık küçük bir âlemdir. Gazzâlî, ma'rifet bilgisinin imkânını bütünüyle nefsin tanınmasında görür. Bunun aracı da kalptir. Çünkü ona göre kalp öyle bir varlıktır ki, insan onu bildiği zaman nefsini, nefsini bildiği zaman da Rabbini bilmiş olur. İnsan onu unuttuğu ve bilmediği zaman kendini de bilmez, kendini bilmeyen ise Rabbini hiç bilemez.[378]

Gazzâlî, kalbi tahlil ederken âyet ve hadislerden önemli derecede istifâde etmiştir. Bunlardan bazısı kalbin ahlakî yönü, bazısı kalbin psikolojik yönü diğer bazısı da kalbin bilgi yönüyle ilgilidir. Gazzâlî, ma'rifetullahla ilişkilendirdiği şu âyete yer vermektedir: " ان الذين اتقوا اذا مسهم طائفة من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون" *"Allah'a karşı gelmekten sakınanlar (takvâ), kendilerine şeytandan gelen bir vesvese dokunduğu zaman iyice düşünür (tezekkür) sonra hemen gözlerini açarlar"*[379] Bu âyette yer alan "takvâ", "basiret" ve "tezekkür" kavramları Gazzâlî'nin kalbe ve

---

[374] Gazzâlî, *İhyâ*, III/4-5. İbnu'l-Arabî, hadiste 'مضغة' 'et parçası' tabirinin özellikle zikredildiğini, bu göğsün içindeki et parçası tabiriyle insanın latife ve aklının kast edilmediğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber kalp derken, aklı kastetmiş olsaydı, kalp ile anlatılmak istenilen yararları bir araya getiremezdi. Bu nedenle herhangi bir şüphe bırakmamak için 'et parçası' demiştir. Aynı durum, *"Gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler körelir"* (Hac, 17/46) âyeti için de geçerlidir. Hz. Peygamber, organı kastettiğinde iyilik ve bozulmadan söz ederken, bedende ortaya çıkan hastalık, sağlık ve ölüm gibi halleri kastetmiştir. Çünkü bu organdan ibaret olan kalp, hayvânî ruhun bulunduğu yerdir. Ancak cisim olan bu kalp, insanın sorumlu latifesinin bir aracıdır. İnsan bedeni yönetirken hayvânî ruh ve mizacının düzgün olmasına bakmazsa fikir gücü, hafızası ve araçları bozulacağı için akıl işlevsiz kalır. Halbuki insan söz konusu bu araçlar vasıtasıyla işleri algılar. İşte Hz. Peygamber, kendisi bozulduğunda bu algıyı sağlayan araçları da bozulan, düzgün olduğunda ise bu araçları da ıslah eden aslı dikkate almıştır. Çünkü insan, Rabbinin kendisinden sorumlu tuttuğu işleri bu araçlar düzgün olmadan, istikamet bulmadan onlara dönük yıkıcı durumlardan esenliğe kavuşmadan yerine getiremez. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/84-85.

[375] Gazzâlî, *İhyâ*, III/3.

[376] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/8-9.

[377] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/21.

[378] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/2.

[379] A'râf, 7/201.

ma'rifete bakışını belirleyen anahtar kavramlar durumundadır. O, bu âyetten yola çıkarak mükâşefeye ve ma'rifetullaha ulaşabilmenin yolunu şöyle açıklamaktadır: " فالتقوى باب الذكر و الذكر باب الكشف والكشف باب الفوز الأكبر و هو الفوز بلقاء الله تعالى" *"Takvâ, zikrin/tezekkür kapısı, zikir/tezekkür keşfin kapısı, keşf de en büyük kurtuluş kapısıdır. En büyük kurtuluş da Allah'la mülâkî olmaktır."*[380]

Gazzâlî'nin kalp ve kalbin ma'rifetle ilişkisi bağlamında yer verdiği hadisleri ise şu beş grupta mütalaa etmek mümkündür.

1. İnsan bedenindeki kalbin ve kalbî eylemlerin ehemmiyetine, kalp temizliğine işaret eden hadisler
2. Kalbin ilim ve irfân mahalli olmasına engel olan hususlara işaret eden hadisler
3. Kalbin psikolojisinden, sürekli değişiminden bahseden hadisler
4. Şeytanın vesvesesi kalbe tasallatu ve meleklerin kalbe ilhamını bildiren hadisler
5. Kalbin irfâni bilgiyi elde edebileceğine işaret eden hadisler

Gazzâlî'ye göre yaratılış itibariyle her kalp eşyanın hakikatini bilmeye elverişlidir. Fakat kalpte ilmin doğmasını engelleyen bir takım sebepler vardır.[381] Gazzâlî, kalbi tahlil ederken bir takım istiârelere başvurur. Bunlardan birisi "ayna" metaforudur.[382] Buna göre kalp tüm hakikatleri yansıtan bir ayna gibidir. Tıpkı aynada sûretlerin yansımasında parlaklığı engelleyen bir takım sebepler olduğu gibi kalpte de hakikatlerin parlamasına engel olan hususlar vardır.[383] Kalp ile levh-i mahfûz arasında da bir ilişki kuran Gazzâlî, kalbin, bütün eşyanın hakikatlerinin kendisinde tecelli edebilecek kabiliyette olduğunu söyler. Kıyamete kadar vukua gelecek mukadderât-ı ilâhiyyenin hepsi levh-i mahfûzda mevcuttur. İlimilerin hakikatlerinin levh-i mahfûz aynasından kalp aynasına aksetmesi, sûretlerin bir aynandan karşısında bulunan diğer bir aynaya aksetmesine benzer. Eğer kalp hakikatlerin tecellisine mâni olacak engelleri ortadan kaldırmışsa Levh-i mahfûzdaki bazı yazılar kalbe akseder.[384]

"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. İnsan onu yüklendi…"[385] âyetinde yer alan emânetin "ma'rifet" ve "tevhid" olduğunu belirten Gazzâlî, insanoğlunun kalbi sayesinde bu emaneti taşıyabileceğini belirtir. İnsanoğlunun kalbi bu emaneti taşımaya müsait olmakla birlikte bu ağırlığı taşımaktan kalbi alıkoyan bir takım engeller de vardır.[386] Gazzâlî'ye göre *"Her doğan (insan) fıtrat üzere doğar. Daha sonra anne ve babası onu Yahudileştirir, hıristiyanlaştırır ve mecûsileştirir"*[387] ve *"Eğer şeytanlar insanoğlunun*

---

[380] Gazzâlî, *İhyâ*, III/12.
[381] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/13.
[382] İbnu'l-Arabî'de ayna metaforuna başvurmaktadır. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/326.
[383] Gazzâlî'ye göre bu engeller şunlardır: 1. kalpteki bir eksiklikten dolayı kalbe ilim doğmaz. 2. Kalbin günah kiri ile kirlenmesinden dolayı bilgi doğmaz 3. kalbin aranılan hakikat yönünden istikametinin ayrılmış olması, kalbin bilgiyi talep etmemesi bir engeldir. 4. Arada perdenin bulunması 5. Aranan şeyin hangi yönden elde edileceğini bilmemek. Gazzâlî, *A.g.e.*, III/13.
[384] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/19.
[385] Ahzab, 33/72.
[386] Gazzâlî, *İhyâ*, III/14.
[387] Buhârî, 23. *Cenâiz*, 93, II/104; Muslim, 46. *Kader*, 22-25, (h. no:2658), III/2047-2049.

kalplerinde dolaşmasaydı, onlar göklerin melekûtuna bakarlardı."[388] hadisleri bu engellerden bazısına işaret etmektedir. Gazzâlî'nin ikincisi hakkındaki yorumu şu şekildedir: *"..Fakat ilimlerin nûrları kalpler cihetinden gelen meşguliyet, bulanıklık ve pisliklerden dolayı perdelenmiş olduğu için kalplere giremez. Çünkü kalpler, kaplar gibidir. Kap su ile dolu oldukça hava içine girmez. Bu bakımdan Allah'tan başka şeylerle meşgul olan kalplere Allah'ın celâlinin ma'rifeti girmez."*[389]

Gazzâlî, kalplerin psikolojik durumunun tasvir edildiği kalbin değişken yapısına işaret eden hadisleri de tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlar. *"Hayır! Kalpleri evirip çeviren Allah'a yemin ederim"*[390], *"Ey kalpleri bir halden bir hale çeviren Rabbim! Benim kalbimi de dinin üzere sabit kıl"*[391] ve *"Kalp Rahmân'ın (kudret) parmaklarından ikisi arasındadır. Onu dilediği gibi evirip çevirir"*[392] gibi hadislerde ifade edilen kalplerin sürekli değişimini, ancak hallerine riâyet eden (murâûn) ve murâkebe ehli kimselerin bileceğini belirtir. Gazzâlî'ye göre kalbin sürekli değişimi kalpteki iki kuvvetin (melek ve şeytan) sürekli bir mücadele içerisinde bulunmasıdır. Bu iki kuvvet, şeytandan gelen vesveselerle, melekten gelen ilhamlardır. İnsan her ikisine de meyillidir. Ancak bunlardan hangisi gâlib gelirse kalbin sıfatı da o yönde belirlenmiş demektir. Kalbin *"Rahman'ın iki parmağı arasında"* olması da kalpteki bu iki kuvveti ifade etmektedir.[393]

Kalbin yaratılışı itibariyle meleğin ilhamı ile şeytanın vesvesesini kabul edecek bir yapıya sahip olduğunu belirten Gazzâlî, bu konuda bazı hadisler nakleder. Kalpte her iki kuvvetin varlığını gösteren hadislerden birisi şu şekildedir: *"Kalpte iki ses vardır. Bir ses melekten gelir ve hayrı öğütleyip, hakkı tasdik eder... Diğer ses ise düşmanın sesidir ve şerri öğütleyip hakkı yalanlayarak hayırdan sakındırır..."*[394]

Gazzâlî'ye göre hayır ve şerde sebât ya da tereddüt etmesi bakımından kalbin en üst mertebede yer alabilmesi, takvâ ile mamur hale getirilmesi, riyâzet ile tezkiye edilmesi, kötü ahlaktan temizlenmesi ancak kalbe gelen hâtırları bilmeye bağlıdır. Gayb ve melekût âleminin hazinelerinden olan hayır hâtırları bu kalbe akıtılır. Akıl bunların inceliklerini düşünür (tefekkür) ve bu inceliklere muttali olur. Basiret nuruyla bu hâtırların iç yüzü keşfedilir. Melekler böyle bir kalbi mesken edinir.[395] Allah, kulun kalbine hakim olarak onu ma'rifet nuruyla aydınlatır.

---

[388] Benzer lafızlarla İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VIII/446. Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde ise Mi'râc gecesi Cebrâil (a.s.)'ın Hz. Peygamber'e şunları söylediğine dair bir rivâyet yer almaktadır: *"...Şeytanlar, göklerin ve yerin melekûtunu tefekkür edememesi için insanoğlunun gözlerini döndürüyor/perdeliyor. Şayet böyle olmasaydı onlar görülmemiş sırları (acâib) görürlerdi."* Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/353.

[389] Gazzâlî, *İhyâ,* III/9, 14-15.

[390] Buhârî, 97. *Tevhid*, 11, VIII/168-169.

[391] Tirmizî, 30. *Kader*, 7, (h. no:2140), IV/448; 45.*Daavât*, 89, 141, (h. no:3522, 3587), V/538, 573.

[392] Muslim, 46. *Kader*, 3, (h. no: 2645), III/2037; Tirmizî, 30. *Kader*, 7, (h. no:2140), IV/448, 45. *Daavât*, 89, (h. no:3522); İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, (h. no:199), I/72; 34. *Duâ'*, 2, (h. no:3834), II/1260.

[393] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/46-48.

[394] Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2, (h. no:2988), V/219-220; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/375.

[395] Gazzâlî, *İhyâ*, III/46.

Allah'ın, rahmetiyle yöneldiği kalplere, melekût âleminin sırları, ilâhi hikmetin gizli manâsı ilham edilir.[396]

Gazzâlî'ye göre şeytanın kalbe verdiği vesveselerin bilinmesi gerekir. Nitekim *"Hiçbir kimse yoktur ki bir şeytanı olmasın."*[397]*, "Şeytan insanoğlunun kanının dolaştığı her yerde dolaşır"*[398] *"Abdestin 'Velhan' denilen bir şeytanı vardır. Onun şerrinden Allah'a sığının"*[399] ve namaz esnasında kalbe vesvese veren 'hinzeb' adlı bir şeytandan bahseden hadisler[400] insan kalbinin şeytanın vesvesesiyle her an karşı karşıya olduğunu ortaya koymaktadır. Gazzâlî, bu vesveselerin tedavisi üzerinde durmaktadır. Buna göre bir şey ancak zıddı ile tedavi edilir. Şeytan vesvesesinin zıddı da Allah'ı anmak (zikir) ve ondan yardım dilemektir. Kalpteki şeytanın vesvesesini atmak ancak o vesveseden başkasını kalbe yerleştirmekle mümkündür. Allah'ı zikirden başka kalbe konulan şeyler şeytanın vesvesesine yardımcı olur. Kalbi şeytanın vesvesesinden koruyan ise ancak Allah'ı anmaktır.[401]

İbnu'l-Arabî'ye göre de kalp, irfânî bilginin merkezidir. İbnu'l-Arabî, insanın Allah'ı tanıma kabiliyetiyle yaratıldığını, gökler, yer ve dağların insandan daha büyük varlıklar olmasına rağmen ma'rifetullah konusunda insanın mazhar olduğu ilahi tecelliye mazhar olamadıklarını belirtir.[402] İnsanın ilahi tecelliye mazhar olmasını ve irfânî bilgiyi elde etmesini sağlayan ise sahip olduğu kalbidir:

"Allah kulunun kalbini ev edinmiştir. Çünkü orayı kendisi hakkındaki ma'rifetin mahalli yapmıştır. Kalp nazari bilginin değil irfânî bilgisinin yeridir. Allah kalbi korudu ve kendisinde başkasının yerleştiği bir yer olmasını da kıskandı. Kul kuşatıcı (câmi) bir varlıktır. Öyleyse Hakk'ın kuluna farklı sûretlerde yani, her bir şeyin sûretinde tecelli etmesi gerekir. Zira o her şeyin bilgisinin mahallidir. Eşyayı bilmenin yeri ise kalpten başkası değildir. Hakk kulunun kalbinde kendinden başkasının bulunmasını kıskanır ve bunun için kendisinin her şeyin sureti ve her şeyin aynı olduğunu öğretir. Böylece kulun kalbi her şeyi kuşatır. Çünkü her şey Hakk'tır. Kalp bu durumda Hakk'ı sığdırmış demektir."[403]

İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın kalpleri değiştirmesi, onlarda iyilik ve kötülük niyeti yaratmasıdır. İnsan çelişik düşüncelerin kalbine ardarda geldiğini hisseder. Bu durum, Hakkın kalbi şekilden şekle sokmasıdır ve insan kalbiyle ilgili bu durumu kesin bir şekilde bilir. İşte bu

---

[396] Gazzâlî, *İhyâ*, III/19. Ebû Tâlib el-Mekkî, *"Kalpler dört çeşittir. Bir kalp vardır ki içinde yalnızca ışık saçan bir çerağ vardır. Bu, mü'minin kalbidir."* (Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/17) hadisine dayanarak kalbin dünya hayatında zühd ile süslenmesi ve hevâdan tecerrüd edilmesi sayesinde nurlanacağını ve bu nurla kalbin gaybı görmesini sağlayan yakînin, imanın nûru olduğunu belirtir. Mekkî, *A.g.e.*, I/328.

[397] Bu lafızlarla İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde yer almaktadır. İbn Hibbân, *Sahîh*, XIV/300. Muslim'in *Sahih*'inde 'cin' lafzı yer almaktadır: *"Sizden hiç kimse olmasın ki kendisine cinlerden bir arkadaşı vekil kılınmış olmasın"*, Muslim, *Sıfatu'l-Münâfikîn*, 69-70, (h. no:2814-2815), III/2167-2168.

[398] Buhârî, 33. *İ'tikâf*, 11-12, II/258-259, Muslim, 39. *Selâm*, 23-25, (h. no:2174), II/1712-1713; Ebû Dâvûd, 14. *Savm*, 79, (h. no: 2470), II/834-835; Tirmizî, 10. Radâ', 17, (h. no:1172), III/475; İbn Mâce, 7. *Sıyâm*, 65, (h. no:1779), I/565-566.

[399] Tirmizî, 1. *Tahâret*, 43, (h. no:57), I/84-85.

[400] Muslim, 39. *Selâm*, 68, (h. no:2203), II/1728-1729.

[401] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/28.

[402] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/326.

[403] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), IV/7.

nedenle Hz. Peygamber *"Ey kalpleri çeviren! Benim kalbimi senin dininde sabit tut"* [404] buyurmuştur.[405] İbnu'l-Arabî, kalplerin sürekli değişimini, tecellilerin sürekli değişimi ile ilişkilendirir. Kalp, sürekli halden hale girmesi özelliğiyle bilinir. Dolayısıyla kalp, tek bir halde sabit kalmaz. İlahi tecelliler de böyledir. Kalp, sadece hallerindeki değişiklikte sabittir.[406] İbnu'l-Arabî'nin kalpteki değişkenliğe atıfta bulunmasının sebebi, kalbin sürekli değişen ilâhî tecellileri idrak edebilmede en uygun meleke olarak görmesidir. İbnu'l-Arabî'ye göre dış âlem gerçekte tek bir sûret üzere bulunmaz, sürekli değişir. Zîrâ Allah'ın tecellîleri sürekli ve bir birinden farklıdır. Ne aynı sûrette iki defa ne de iki farklı şahsa tek bir sûrette tecellî eder. İşte bu değişiklik sürekli ve son derece gizli olmasından dolayı peş peşe gelen bu sûretleri his ve akıl idrak edemez. Bu değişme ancak kalbin mârifeti olan keşf ile bilinir.[407]

Cenâb-ı Hakk'ın farklı suretlerde tecelli etmesini uzun bir hadiste yer alan *"...Allah onların ilk gördükleri sûretten başka bir sûrette karşılarına çıkar ve 'Ben sizin Rabbinizim' der..."*[408] şeklindeki ifadeye dayandıran İbnu'l-Arabî, zatı aynı kalmakla birlikte Allah'ın farklı suretlerde tecellisinin hayalde gerçekleşebileceğini ve bunun da bitişik hayal ile idrâk edilebileceğini söylemektedir.[409] İbnu'l-Arabî, keşf ehlin sahih olarak bildirdiği tecelli ile ilgili şu rivâyete de yer vermektedir: *"Allah bir şeye tecellî etiği zaman, O şey kendisine boyun eğer (huşû)*[410] Allah devamlı olmak üzere her an tecellî eder. Çünkü zâhirde ve bâtında, gayb âleminde ve şehâdet âleminde ve düşünceler âleminde her an olan değişiklikler apaçık müşâhede edilmektedir. Hakk'ın işi tecellîyken, var olan yaratıkların işi ise bir halden diğer bir hale intikal ederek durmadan değişmedir.[411] İbnu'l-Arabî insanın hallerindeki bu değişikliği Hz. Peygamber'den örnek göstererek açıklar. Hz. Peygamber, *"Her hal üzere Allah'a hamd dolsun/elhamdulillah alâ kullî hâl"*[412] buyurarak her durumda Allah'ı övmüştür. Çünkü tecellisi nedeniyle bütün halleri veren Allah'tır.[413]

İbnu'l-Arabî irfânında kalp ve kalplerin sürekli değişimi hem bilgi hem de varlık tasavvuruyla ilgilidir. İbnu'l-Arabî'nin ilahi tecellilerin sürekli değişimi ile ilgili görüşleri aynı zamanda veliye yeni bir anlayışın (fehn) verilmesi konusundaki yorumlarını da belirleyen temel etkendir. Sürekli bir halden başka bir hale geçmesinden dolayı her türlü sûretleri ve sıfatları kabul

---

[404] Tirmizî, 45. *Deavât*, 89, (h. no:3522), V/538.
[405] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/105.
[406] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/322-323.
[407] Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakîkat İlişkisi Ma'rifetin İfâdesi Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s.159.
[408] Buhârî, 65. *Tefsir*, 4, 68, 80, 328; 98. *Tevhid*, 24; Muslim, 1. *İmân*, 302, (h. no:183), I/167-171.
[409] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), VIII/142.
[410] İbnu'l-Arabî'nin işaret ettiği hadis farklı lafızlarla yer almaktadır: Nesâî, *Küsûf*, 16; İbn Mâce, *İkâme*, 152, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/267, 269.
[411] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), VIII/122-123.
[412] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 99, 107, (h. no:5033,5058), V/290, 304.
[413] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), VIII/123.

eden kalp akıl gibi herhangi bir sınırlandırma koymaz. Sûfî ya da ârif ontolojik olarak her an yeni bir yaratılış üzere olduğu gibi[414] her an yeni bir ilim ya da anlayış (fehm) üzeredir.

İbnu'l-Arabî'ye göre ilim, kalbin herhangi bir şeyi, o şeyin kendiliğinde bulunduğu hale göre elde etmesidir. Söz konusu şey, ma'dûm da mevcut da olabilir. Buna göre ilim, kalbin bir şeyi elde etmesini zorunlu kılan bir niteliktir. Bilen kalp, bilinen ise elde edilen o şeydir. [415] İbnu'l-Arabî'ye göre tasavvufî bilginin kaynağı tecellî'dir. Tecellî'nin mekânı ise insanın kalbidir.

İbnu'l-Arabî, kalbi insandaki tecellî'nin mekanı olarak gördüğünden kalple ilgili hadisleri tecellî anlayışına göre yorumlamıştır. Bu konuda şu iki hadise yer verir: *"Kalpler, demirin paslandığı gibi paslanır"*[416] *"Kalplerin cilası Allah'ı zikretmek ve Kur'ân-ı Kerim okumaktır"*[417] İbnu'l-arabî'ye göre bu hadislerde sözü edilen parlaklık, bilginin ortaya çıkma sebebiyle ilgilidir. Kalp cilalanmış bir aynadır ve asla paslanmaz. *"Kalplerimizde bizi çağırdığı şeye karşı kilit vardır dediler"*[418] âyetinde yer alan kalpler, Hz. Peygamber'in özellikle davet ettiği şeye karşı kilitli olmasıdır. Yoksa onlar, genel anlamda kilitli değildir. Kalpler, peygamberin davet ettiğinin dışındaki işlerle ilgilenir ve davet edildikleri şeye karşı körleşir, dolayısıyla artık hiçbir şeyi göremezler. Kalpler daima cilâ, parlak ve duruluk özelliğinde yaratılmıştır. İlahi mertebenin tecelli ettiği her kalp, müşahede eden yetkin ve âlim insanın kalbidir. İlahi mertebe yönünden tecelli etmeyen kalp ise Allah'tan gafil ve O'na yakınlıktan kovulmuş kişinin kalbidir.[419]

İbnu'l-Arabî, Kur'ân'ın, hikmeti öğüt olması yönüyle kalbi cilalayacağını hadislerde kalplerin paslanmasından bahsedilirken kastedilenin kalbin yüzeyini örten karartı olmayıp, Allah'ı bilmek yerine sebeplerin bilgisine yönelmek ve onlarla ilgilenmek sûretiyle kalplerin yüzeyin paslanması anlamına geldiğini söyler. Söz konusu bu ilgi Hakk'ın o kalpte tecellî etmesini engeller. İlahi mertebeler sürekli kalbe tecelli etmektedir. Bu yüzden onun bizden perdelendiği düşünülemez. Kalp, övülmüş şerî hitap yönünden tecellîyi kabul etmediğinde başkasını kabul etmesi pas, kir, kilit, körlük ve toz diye ifade edilir. Aksi halde Hak bilginin kalpte olduğunu bildirmiştir. Fakat onun bilgisinde Allah'tan başkası vardır. Bununla birlikte Allah'ı bilenlere (ulemâ-i billâh) göre kalp, gerçekte Allah'ı bilir.[420]

İbnu'l-Arabî, kalbin ma'rifetullahla ilişkisini ortaya koyarken kendisinden önceki sûfîlerin de eserlerinde yer verdiği bazı rivâyetlere yer vermektedir. Bunlardan birisi, hadis kaynaklarında yer almayan *"Yere göğe sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığdım"*[421] rivâyetidir.

---

[414] İbnu'l-Arabî, *"Her gün bir iştedir"* (Rahman, 55/29) âyetine atıfta bulunarak *'Allah insandan kalbi seçti, kalp, Allah'ı sığdıran organdır, çünkü Allah her gün bir iştedir'* demektedir. İbnu'l-Arabî, el-*Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIII/512-513. Ayrıca Bkz., (I-IV), I/700, II/533, III/199.

[415] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/82.

[416] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, II/352; Kudâî, Ebû Abdillah Muhammed, *Musnedu'ş-Şihâb*, II/198-199.

[417] Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân*'ında rivâyet şu lafızlarla yer almaktadır: " إن لكل شيء جلاء و إن جلاء القلوب ذكر الله عز و جل" *"Her şeyin cilâsı vardır. Kalplerin cilâsı ise Allah'ı zikrtemektir."* Bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, I/396.

[418] Fussilet, 41/5.

[419] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* (Thk.), II/83-84.

[420] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/83.

[421] Muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Rivâyetle ilgili değerlendirmeler için Bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.240.

İbnu'l-Arabî'ye göre Hakk'ı sığdırma ve Rabbanî tecelli kalpte gerçekleşir[422], Kalbin Hakkı sığdırması ise Hakkın kulunun kalbine inmesi demektir. Allah, mü'min kulun kalbini ilâhî sûrete göre yarattığı için kalp, bu genişliği kabul etmiştir.[423] İbnu'l-Arabî, pek çok yerde atıfta bulunduğu bu rivâyeti şöyle yorumlamaktadır: *"Burada ifade genişlik ve kullukta iyelik zamiriyle (abdî) gelmiştir. O halde mü'minin kalbi Allah'tan ancak benim ifadesinin verdiği kadarını almıştır. (ma'rifetullah) bu ifade iki ilim içerir. Birincisi Allah'ın mü'min kuluna olan inayetinin bilgisidir. Kul o bilgiyi zatı ile er-Rahman isminden alır. Diğeri ise 'benim' zamiriyle tamlama sırrının bilgisidir. Kul bu bilgiyi er-Rahman isminin ifade etmesiyle Allah'tan alır. Böylece genişliğin, insanın üzerinde yaratılmış olduğu sûret anlamına geldiğini öğrenir."*[424]

İbnu'l-Arabî'ye göre ârifin kalbi Allah'ın rahmetinden meydana gelse bile Allah'ın rahmetinden daha geniştir.[425] İbnu'l-Arabî'ye göre bu durum varlıkta ortaya çıkan en garip meselelerden birisidir.[426] Çünkü Allah 'rahmet edilen' diye nitelenemeyeceği için Allah'ın rahmeti, Allah'ı sığdıramaz. Allah'ı bilenin kalbi ise Allah'ı sığdırır. Allah'ın rahmeti her şeyi, ârifin kalbi ise Hakk'ı ve her şeyi sığdıran rahmeti sığdırır. Kalp kayıtsız anlamda sığdırandır. Bunun nedeni ise varlığın Hakk'ın varlığı olmasıdır.[427] İbnu'l-Arabî'nin bu görüşleri konusundaki en temel dayanağı *"beni mü'min kulumun kalbi sığdırdı"* rivâyetidir.

Tasavvufta kalp öncelikle, ilm-i bâtın ya da fıkh-ı bâtının kapsamına giren, takvâ, huşû, sabır, haset, riya gibi kalbi vasıfların bilgisiyle ilgilidir. Bu anlamda kalp, muâmele ilminin kapsamındadır. Kalbi ilgilendiren söz konusu bu hususlar her ne kadar zâhirden tamamen tecrid edilemezse de, bâtınla ilgilidir. Nitekim âyet ve hadislerde manevî boyutu olan eylem ve özellikler, kalbin eylem ve özellikleri olarak yer almaktadır. Ancak tasavvufta kalp aynı zamanda kalbe ilkâ edilen nûr ya da bilgi anlamında ma'rifetin, bâtınî bilgilerin de kaynağı olarak görülmüştür. Bu anlamda değerlendirilen kalp ise mükâşefe ilmi ile ilgilidir. "Kalp" konusundaki esas ihtilâf da, kalbi amellerle ilgili değil, kalbe ilkâ edildiği ileri sürülen bâtınî bilgilerin varlığı, âyet ve hadislerin bu ilimlerin varlığına dair herhangi bir bilgi içerip içermediği, bu bilgiler ışığında hadislerin sıhhatini belirleyebilmenin mümkün olup olmayışı ve dini metinlerin anlaşılması, kavranması ve yorumlanması gibi konularla ilgilidir.

Sûfilerin dini ve ahlakî açıdan kalbin önemi, kalp temizliği, kalbin psikolojik yönleri, kalbin idrâki ile ilgili olarak oldukça önemli tespitlerde bulundukları inkar edilemez. İlim ve ma'rifet konusunda olduğu gibi kalp konusunda da hadisler açısından birinci sorun sûfilerin kalbin bilgi ve ma'rifetin kaynağı olduğuna dair temel hadis kaynaklarımızda yer almayan ve oldukça zayıf bazı rivâyetlere başvurmuş olmalarıdır. *İhyâ*'nın *"Kitâbu Acâibi'l-Kalb"* bölümünde kalbi muâmele boyutunda ele alacağını belirten Gazzâlî, kendisinden önceki sûfilerden Muhâsibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'den önemli derecede istifade etmiştir. Kalp konusunu

[422] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/138.
[423] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/326.
[424] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), II/168; (Thk.), III/325.
[425] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VII/165-166.
[426] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/360, (I-V), II/361.
[427] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VII/165-166.

işlerken yer verdiği âyet ve hadislerin büyük bir bölümü Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'unda yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla büyük oranda kendisinden önceki tasavvuf ve ahlâk kaynaklarından istifâde eden ve hadisleri bu kaynaklardan iktibas eden Gazzâlî, diğer sûfilerde de olduğu gibi yer verdiği hadisler konusunda seçici bir tavır sergileyememiştir.[428] Burada şu üç örneği zikredebiliriz:

- Gazzâlî, kalbin vesveseleri konusunu ele alırken basar ve basiret kavramları arasındaki farka dikkat çekmekte ve aynı zamanda Muhâsibî'nin de naklettiğini belirttiği şu rivâyete yer vermektedir: *"Her insanın dört gözü vardır. Bunların ikisi başındadır, bunlarla dünya işlerini görür (basar). Diğer ikisi ise kalbindedir, bunlarla dininin işleri görür."*[429] Basiretin kalbi bir idrak olduğunu âyet ve hadislerle temellendirmek mümkündür. Nitekim, Hacc suresinde yer alan âyette[430] esas körlüğün kalp körlüğü olduğu, baş gözüyle görünen âlemden çok görünmeyen manâ âlemini idrak etmenin daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ancak Gazzâlî'nin Deylemî'nin *Musnedu'l-Firdevs*'inden naklettiği bu rivâyet[431] Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si ve Haraitî'nin *İtilâlu'l-Kulûb*'unda ise tâbiînden Hâlid b. Ma'dân'ın (h.103) kavli olarak yer almaktadır.[432]

- Gazzâlî, şeytandan kalbe gelen vesveseler konusunu ele alırken *Şeytan hortumunu insanoğlunun kalbi üzerine kor. Allahı hatırlarsa oradan uzaklaşır, Allah'ı unutursa kalbini lokma eder"* şeklinde bir rivâyete yer vermektedir. *İhyâ*'daki hadisleri tahric eden Irâkî, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *Mekâyidu'ş-Şeytân* adlı eserinde naklettiğini belirtir. İbn Adî, *el-Kâmil*'inde naklettiği bu rivâyetin zayıf olduğunu belirtmiştir.[433] Halbuki temel hadis kaynaklarımızda bu zayıf rivâyetlerin dışında şeytanın insan ile kalbi arasına girmeye çalıştığına dair pek çok rivâyet yer almaktadır. Nitekim Şeytanın insana uyurken[434], namazdayken[435] verdiği vesveslerden bahseden hadislerle, "*Şeytan insanoğlunun damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır.*"[436] hadisi, bunlardan bazılarıdır. Gazzâlî, Buhârî ve Muslim'in Sahih'lerinde yer alan bu rivâyete bu eserlerde yer aldığı şekliyle yer vermektedir.[437] Ancak bir başka yerde rivâyetin sonunda şu ilave ile birlikte nakletmektedir: "*O halde onun dolaştığı yolları açlıkla daraltınız.*"[438] Irakî, bu ifade

---

[428] *İhyâ*'yı tahric eden Irâkî bu eserde yer alan zayıf hadislerin İbn Ebid Dünya, Deylemî, Taberânî ve Bezzâr gibi müelliflerin eserlerinde yer aldığını tespit etmiştir. Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, (*İhyâ* İçerisinde), III/3-48.

[429] Gazzâlî, *İhyâ*, III/44.

[430] Hacc, 22/46.

[431] Irâkî'nin belirttiğine göre Deylemî bu hadisi "أمر دينه" ifadesinin yerine "أمر الآخرة" ifadesiyle Muâz'dan nakletmiştir. Rivâyetin sendeninde yer alan Huseyin b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî hadis rivâyetinde kizble ithâm edilmiştir. Irâkî, *A.g.e.*, III/44.

[432] Ebû Nuaym, *Hilye*, V/212; Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Sehl, *İ'tilâlu'l-Kulûb*, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 2000, I/47.

[433] Irâkî, *A.g.e.*, III/28.

[434] Nesâî, 20. *Kıyâmu'l-Leyl*, 5, (h. no:1605-1608), III/204-205.

[435] Buhârî, 10. Ezân, 4, I/151; 22. *Sehiv*, 6, II/67; Muslim, 4. *Salât*, 19, (h. no:389), I/291; İbn Mâce, 5. *İkâmetu's-Salavât*, 135, (h. no:1216-1217), I/384; Nesâî, 7. *Ezân*, 30, (h. no:668), II/21-22; 13. *Sehiv*, 25, (h. no:1250), III/30-31; Muvatta, 3. *Salât*, 1, (h. no: 6), I/69.

[436] Buhârî, 33. *İ'tikâf*, 11, II/258; Muslim, 39. *Selâm*, 24, (h. no:2175), II/1712; Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 81, (h. no:4994), V/267; İbn Mâce, 7. *Siyâm*, 65, (h. no:1779), I/565-566.

[437] Gazzâlî, *İhyâ*, III/36.

[438] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/29.

dışında rivâyetin ilk bölümünün 'muttafekun aleyh' olduğunu belirtmiştir.[439] Hadisin ikinci kısmı ise hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

- Gazzâlî, kalbin keşf ve ma'rifetle ilişkisi konusunda hadis kaynaklarımızda yer almayan bazı rivâyetlere de yer vermektedir. Bunlardan birisi *"...Onlara ilk vereceğim şey, nurumu kalplerine akıtmaktır. İşte o zaman ben onlardan haber verdiğim gibi onlar da benden haber verirler"*[440] rivâyetidir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *"haberde geldiği gibi*", "*bize eski ümmetlerin âlimlerinden birinden şöyle bir rivâyet ulaşmıştır"*, *"Ulemâdan bir zâtın şöyle söylediği rivâyet edilir."* şeklinde üç ayrı yerde[441] zikrettiği bu rivâyeti Gazzâlî, merfû hadis olarak nakletmiştir. Gazzâlî bu rivâyete *"Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "müferridler öne geçtiler.' 'müferridler kimlerdir? Ey Allah'ın Resûlü' denildiğinde şöyle buyurdu: 'Onlar, yalnız Allahı zikretmekle meşgul olan kimselerdir. Zikir onların üzerlerinden (günah) ağırlıklarını kaldırmış ve onlar bu sayede kıyamete yükleri hafîf olarak gelmişlerdir."* Rivâyetinin hemen ardından " ثم قال في وصفهم اخبارا عن الله تعالى *"Daha sonra (Hz. Peygamber) onların vasıflarını Allah'tan haber vererek şöyle dedi.."* diyerek yer vermiştir.[442] *'Müferrdiler öne geçtiler'* rivâyeti Muslim'in *Sahih*'i ve Tirmizî'nin *Sunen*'inde yer almaktadır.[443] Müferridlerin kimler olduğuna dair kısım Tirmizî'nin *Sunen*'inde Gazzâlî'nin naklettiği rivâyetin lafızlarına oldukça yakın bir şekilde yer almaktadır. Muslim'in *Sahih*'inde ise *"Allah'ı çok zikreden erkek ve kadınlardır"* ifadesi yer almaktadır.[444] Ancak Gazzâlî'nin bu hadisin hemen ardından kutsî hadis olarak naklettiği diğer rivâyet hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

Sûfilerin kalple ilgili değerlendirmelerini muâmele ve mükaşefe ile ilgili olmak üzere iki kısımda değerlendirecek olursak, Gazzâlî ve diğer sûfiler her ne kadar kalbin muamele alanı ile ilgili olarak pek çok zayıf rivâyete yer vermiş olsalar da kalbin muâmele ve batını amellerle ilgisini, kalbin değişkenliği, kalbe gelen vesveseleri, şeytanın vesvese ve kalbe tasallutunu hadislerle temellendirmek mümkündür. Nitekim *Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi/doğru/düzgün olursa bütün vücut iyi/doğru/düzgün olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir."*[445] *"Allah sizin ne dış görünüşünüze, ne de mallarınıza bakar. O sadece sizin kalplerinize ve davranışlarınıza bakar."*[446] hadisleri İbn Teymiye'ye göre zâhirle bâtın arasında bulunması gereken irtibata işaret etmekte ve ilm-i bâtının önemini ifade etmektedir.[447]

Kalple ilgili ikinci sorun ise kalbin ilim, ma'rifet ve mükaşefe ile ilgisini temellendirilme sorundur. Sûfiler kalbi sadece kalbi amellerin bilgisi bakımından değil, keşf, ilhâm ve ma'rifetullahla ilgisi bakımından da değerlendirmekte ve bu konularda temel hadis kaynaklarında yer almayan sıhhat bakımından problemli rivâyetlere yer vermektedirler. Gazzâlî ve diğer sûfiler,

---

[439] Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, III/29.
[440] Gazzâlî, *İhyâ*, III/46; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/170.
[441] Mekkî, *A.g.e.*, I/48, 170, 461.
[442] Gazzâlî, *İhyâ*, III/23.
[443] Muslim, 48. *Zikir ve Duâ'*, 4, (h. no:2676), III/2062; Tirmizî, 45. *Daavât*, 128, (h. no:3596), V/577.
[444] Muslim, 48. *Zikir ve Duâ'*, 4, (h. no:2676), III/2062.
[445] Buhârî, 2. *İmân*, 39, I/19.
[446] Muslim, 45. *Birr ve Sıla*, 34, (h. no:2564), III/1987.
[447] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.230-231.

kalbin bilgi, ma'rifet ve keşfle olan ilgisi konusunda "*Allah bir kula hayır murad ettiği zaman kalbini kendisi için öğüt verirci (vâiz) kılar.*"[448] *"Kalbinde (hakkı tarif ve tavsiye eden) bir vâiz bulunan kimse, Allah'tan bir koruma (hâfiz) üzeredir."*[449] gibi zayıf rivâyetlerin yanı sıra Allah'ın mü'min kullarının kalplerinde olduğunu[450] ilm-i bâtının mü'minlerin kalplerine yerleştirildiğini[451] belirten rivâyetlerle *"Beni yer ve göklerim sığdıramadı ancak mü'minin kulumun kalbi sığdırdı"*[452] rivâyeti gibi hadis kaynaklarında tespit edilemeyen bazı rivâyetlere yer vermektedirler.[453] İbnu'l-Arabî, kalbin ma'rifet ve ilm-i bâtınla ilişkisini ifade eden bu rivâyetlere *Fütûhât'*ta sıkça atıfta bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, kalbi bilgilerle ilgili olarak yer verdiği *"Sözlerinizdeki fazlalık, kalplerinizdeki eğrilik olmasaydı, gördüğümü görür ve duyduğumu duyardınız."* rivâyetinin ise hadis âlimleri tarafından sahih olarak kabul edilmediğini ancak keşf ehline göre sahih olduğunu belirtir.[454]

Mutasavvıflar kalbin bilgi kaynağı olduğunu göstermek için, *"Eğer takvâ üzere olursanız Allah size bir furkan (ilham) verir"*[455] ve diğer bazı âyetlerin yanı sıra; bazı hadisleri de delil olarak kullanmışlardır. Ebû Tâlib el-Mekkî, kalbin ilm-i bâtını elde etme aracı olduğuna dair delil olarak şu rivâyetleri zikretmektedir: "ما حاك في صدرك فدعه و الإثم حواز القلوب" *"Gönlüne yerleşen (rahatsız eden) şeyi bırak. Günah, günah kalpleri kaplayan şeydir"*[456] " البر ما اطمأن إليه القلب و سكنت إليه النفس و إن أفتوك و أفتوك" *"Her ne kadar (insanlar) fetva verseler de iyilik, kalbin huzur, nefsin de sükunet bulduğu şeydir..."*[457] " البر ما اطمأن إليه القلب و سكنت إليه النفس، و الإثم ما حاك في صدرك و كرهت أن يطلع عليه الناس" *"İyilik kalbin huzur, nefsin de sükûnet bulduğu şeydir. Günah ise, gönlüne yerleşen (düğümlenen, rahatsız eden) ve insanların bilmesini istemediğin şeydir."*[458], " استفت قلبك و ان أفتاك المفتون" *"Müftüler sana fetvâ vermiş olsalar da sen kalbine danış"*[459] şeklindedir. Ebû Tâlib el-Mekkî ve diğer sûfilerin zikrettikleri bu rivâyetler benzer lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almaktadır.

Ebû Tâlib el-Mekkî ve diğer sûfîlerin yukarıda naklettiğimiz şekilde yer verdikleri rivâyetler Muslim'in *Sahih*'i, Tirmizî'nin *Sunen*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde Nevvâs b.

---

[448] Gazzâlî, *İhyâ*, III/12; Irâkî, Gazzâlî'nin merfû hadis olarak naklettiği bu rivâyetin Deylemî'nin *Musnedu'l-Firdevs*'inde Ümmü Seleme'den naklettiğini ve isnâdının sağlam olduğunu belirtmektedir. Irâkî, *A.g.e.*, III/12. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*'da aynı rivâyete İbn Sirîn'in kavli olarak yer vermiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, II/264.

[449] Ebû Tâlib el-Mekkî'nin "و في الخبر" lafzıyla naklettiği bu rivâyetleri Gazzâlî " و إلى مثل هذا القلب الإشارة بقوله صلى الله عليه و سلم" diyerek nakletmektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, III/12; Mekkî, *A.g.e.*, I/164. Irâkî, ikinci rivâyetin aslını bulamadığını belirtir. Irâkî, *A.g.e.*, A.y.

[450] Gazzâlî, *İhyâ*, III/15.

[451] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.101; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/171; Gazzâlî, *İhyâ*, III/24;

[452] Gazzâlî, *İhyâ*'da bu rivâyete *"Yer ve göklerim ben sığdırmadı yumuşak ve sakin olan mü'min kulumun kalbi sığdırdı"* şeklinde yer vermiştir. Gazzâlî, *İhyâ*, III/15; Mekkî, *A.g.e.*, I/169, 332.

[453] Tasavvuf kaynaklarında yer alan kalple ilgili hadislerin sıhhat bakımından değerlendirmeleri için bkz. Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.240-251.

[454] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) II/346, (I-IV), III/13; 131.

[455] Enfâl, 8/29.

[456] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/164, 226.

[457] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.

[458] Mekkî, II/199, 277; Gazzâlî, *İhyâ*, III/43.

[459] Mekkî, *A.g.e.*, I/164, 226; Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.84; Tûsî, *el-Luma'*, s.71; Gazzâlî, *İhyâ*, I/19, 71; II/103, 113.

Sem'ân el-Ensârî tarikiyle şu şekilde nakledilmektedir: " البر حسن الخلق و الإثم ما حاك في صدرك و كرهت ان يطلع عليه الناس" *"İyilik, ahlâk güzelliğidir. Günah ise, gönlüne yerleşen ve insanların bilmesini istemediğin şeydir."* lafzıyla yer almaktadır.[460]

Diğer bir rivâyette ise Hz. Peygamber Vâbisâ'ya iyilik (birr) ve günahın (ism) ne olduğunu haber vermektedir. Hz. Peygamber Vâbisâ'ya "İyilik ve günahın ne olduğunu sormaya mı geldin diye sorunca" o evet' karşılığını vermiş, bunun üzerine peygamberimiz parmaklarını birleştirerek onun göğsüne vurmuş ve üç defa *"Ey Vâbisa! nefsine danış, kalbine danış"* buyurmuştur. Daha sonra şöyle devam etmiştir: "*İyilik nefisin kendisiyle huzur bulduğu ve kalbin kendisiyle tatmin olduğu şeydir. Günah ise insanlar sana fetva verseler de gönlüne (sadr) yerleşen, gönlünde şüphe meydana getiren şeydir."*[461] Vabisâ'dan gelen diğer bir rivâyet ise " الْبِرُّ مَا انْشَرَحَ لَهُ صَدْرُكَ وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِى صَدْرِكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ عَنْهُ النَّاسُ" şeklindedir. *"İyilik gönlünü açan (ferahlatan), günah ise insanlar hakkında fetva verseler de gönlüne yerleşen şeydir."* şeklindedir.[462]

Sûfîlerin "استفت قلبك و ان افتاك المفتون" lafzıyla naklettikleri rivâyet bu lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almamakla birlikte benzer lafızlarla Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde yer alan bir rivâyette Huşenî'nin Hz. Peygamber'e *"Ey Allah'ın Resûluü bana helal ve haramdan haber ver"* demesi üzerine Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: *"İyilik nefse sükûnet veren ve kalbin kendisiyle huzur bulduğu şeydir. Günah ise müftüler fetvâ verseler de nefse sükûnet vermeyen ve kalbi tatmin etmeyen (huzur vermeyen) şeydir."* [463]

Ebû Talib el-Mekkî'ye göre bu hadislerle, kalp ilmi, ilimlerin en üstünü sayılmıştır. Çünkü Allah Resulü (s.a.v.) onu hüküm bakımından müftilerin fetvalarının önüne geçirmiştir. Mekkî'ye göre, fetva veren kimseler, te'vili ve zahirde var olan hususları bildikleri için sadece bunlara dayanarak ruhsat babında fetvâ verirler. Halbuki meselelerin hakiki sahibi ve sorumlusu olarak kişi onlarından daha üstün olabilir ve bâtını bildiği için azîmete sarılması icap eder. Bu yüzden Hz. Peygamber insanları kendi kalplerine yönlendirmiştir. Böylece başka âlimleri taklit etmesi mümkün olmadığı için bâtın ilmine sahip olanlar en üstün âlimler olmaktadırlar. *"Her ne kadar (insanlar) fetva verseler de iyilik, kalbin itmi'nan, nefsin ise sükunet bulduğu şeydir..."* hadisi de Mekkî'ye göre bu durumu ifade etmektedir. Mekkî'ye göre hadiste yer alan "kalbin sükûneti" ise, zikir ile keşf sahibi olan bir kalbin, "sekine" ve "iyilik/birr" ile sükun bulmuş bir nefsin işidir.[464] Ebû Tâlib el-Mekkî ve diğer sûfiler bu hadislere dayanarak kalple ilim arasında bir ilişki kurmakta ve kalpten geçen vesveselerin organlar değil kalple ilgili olduğunu belirterek ilm-i

---

[460] Muslim, 45. *Birr*, 14, (h. no:2553), IV/1980. Tirmizî, 34. *Zühd*, 52 (h. no:2389), IV/597; Ahmed. b. Hanbel, *Musned*, IV/183. Muslim'in yer verdiği diğer rivâyette ise "صدرك" lafzı yerine "نفسك" lafzı yer almaktadır. Muslim, 45. *Birr*, 15, (h. no:2553), IV/1980. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/183; benzer lafızlarla Ahmed. b. Hanbel, *Musned*, IV/183. Dârimî, 20. *Rikâk*, 73, (h. no:2792-2793), II/628.

[461] Dârimî, 18. *Buyu'*, 2, (h. no:2536), II/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/228.

[462] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/227.

[463] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/194.

[464] Mekkî *A.g.e.*, I/164.

bâtınla ilgili olduğunu belirtmektedirler.[465] Mekkî, Yukarıda yer verdiğimiz açıklamalarından sonra şunları söyler:

"Zâhir ehli Allah'ın Kitabı'nı dilin zahiri manasına dayanarak O'nun zahiri hükümlerini bilirler. Bu hükümler zâhir ilmine sahip olanlar bakımından huccet teşkil eder. Kalbiniz ise imanla nurlanmış bir 'fakih' konumundadır. (bu yüzden) meselelere onunla bakarsınız. Allah'ın gizli olan bâtınî hükmü de kalbin bâtınî ilmi sayesinde ortaya çıkar. Kalbin bâtınî ilmi imânın hakikatinden ibâret olup, faydası da sadece bâtınî ilim ehline mahsustur. Allah Resûlü bir soru sahibini ancak fıkıh ilmine vâkıf birine gönderebilir. Bunun aksi düşünülemez. Eğer kalp, fıkhın hakiki boyutu olmasaydı, soru sahibini fetvâ verenlerin yanı zira kalbinin fetvasını sormaya yönlendirmez ve onun fetvasının güvenirliğini teyid etmezdi."[466]

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, bâtın ilminin delillerini sıralarken Hz. Peygamber'in Vâbisa için söylemiş olduğu "kalbine danış" hadisini de zikretmiş, ve Hz. Peygamberin bunu Vâbisâ'dan başkası için söylemediğini belirtmiştir.[467] Halbuki yukarıda yer verdiğimiz rivâyetlerde doğrudan bu ifade yer almasa da Hz. Peygamber, Nevvâs b. Sem'ân ve Huşenî'ye de günah ve haramın kalbi daraltan şey olduğunu söylemiştir. İbnu'l-Arabî'ye göre "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" *"Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak"*[468] ve "*müftüler sana fetva verse de kalbine danış"* hadislerinde Hz. Peygamber bize kalplerimizdeki bir ölçütü haber vermiştir. Bunun nedeni Allah'tan ve sahibinden başka kimsenin bilemeyeceği şeklide insanların makamlarının başkasından gizlenerek sadece Allah'a tahsisini sağlamaktır. Allah kendisini sığdırdıkları kalplerdeki sırrı bildiği için Hz. Peygamber onları bu makamı elde etmede kalplerine yönlendirmiştir. Kalplerde ise sadece murâkabe ehlinin bildiği ilâhî bir korunmuşluk vardır, Allah da onu kalplerde örtmüştür. [469] İbnu'l-Arabî, bu hadiste ilahi bir lütfun ifade edildiğini ve Allah'ın kalplere ancak mutluluğu ilhâm edeceğini belirtmektedir. İbnu'l-Arabî bu hadisi insanın kendi nefsine dönmesi halinde kurtuluşa ereceği şeklinde yorumlamaktadır.[470]

Söz konusu bu hadisler her konuda kalbin bilgi kaynağı teşkil edeceğine dair bir hüküm içermemektedir. Bu anlamda dinin kesin olarak haram ya da helal kıldığı bir konuda kalp karar mercii olarak düşünülemez. Sûfîlerin çeşitli derecelerde verâ konusuyla ilgili olarak değerlendirdikleri[471] kalbe danışma ile ilgili hadislerin şüpheli şeylerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kalbin insan bedenindeki ehemmiyetini ifade eden hadis de şu şekilde başlamaktadır: *"Helal olan şeyler belli, haram olan şeyler bellidir. Bu ikisinin arasında, insanların birçoğunun (helal mi, haram mı olduğunu) bilmediği şüpheli konular (müşebbihât)*

---

[465] Tûsî, *el-Luma'*, s.34; Gazzâlî, *İhyâ*, I/19.
[466] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* I/164.
[467] Tûsî, *A.g.e.*, s.34.
[468] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 60, (h. no:2518), IV/668; Dârimî, Mukaddime, 20, (h. no:167, 171), I/54-55, 18. *Buyu'*, 2, (h. no:2535), II/559; Nesâî, 49. *Adâbu'l-Kudât*, 11, (h. no:5394-5395), VIII/230-231, 51. *Eşribe,* 50, (h. no:5709), VIII/327-328; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/200, 201, III/112, 154.
[469] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/78-79; 229, (I-IV), II7166, III/196, IV/16, 50, 472.
[470] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/196. İbnu'l-Arabî, bu rivâyeti ayrıca tasavvuftaki sekînetle ilişkilendirerek de yorumlamaktadır. Bkz. İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/50.
[471] Gazzâlî, *İhyâ*, II/88-156.

vardır."[472] Hadiste ifade edilen şüpheli şeyler zâhirle ilgili hususlar olabileceği gibi insanın bâtınını ilgilendiren hususlarla da ilgili olabilir. Ancak burada kalp, günah olup olmadığı konusunda tereddütlerin yaşandığı bir durumlarda karar mercii olarak gösterilmektedir.

Gazzâlî, kalbe danışmanın müftinin 'câiz' ya da 'mübah' olarak belirlediği hususlar için geçerli olduğunu onların haram dediği şeylerden kaçınmanın farz olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, ayrıca her kalbe güvenilemeyeceğini çünkü bazı kalplerin oldukça vesveseli bazı kalplerin de her şeyde mutmain olma özelliğine sahip olduğunu belirtir. Bu durumda itibar edilecek kalp, meselenin inceliklerini murakabeye muvaffak olmuş âlimin kalbidir. Kalplerine itimad edilemeyenler ise Allah'tan kalplerine nur ihsan etmesini istemelidirler.[473] Gazzâlî'nin en üst mertebede gösterdiği verâ, muttakî ve sıdıkların verâıdır ki, onlar Allah için olmayan mal, yeme, içme, uyku ve her şeyi kendilerine haram kılmışlar, bütün mevcudiyetiyle Allah'a teveccüh edip her şeyden yüz çevirmişlerdir.[474] Aslında Gazzâlî ve diğer sûfilerin en üst mertebede gördükleri bu verâda mübah ve helal olan fiillerde Allah rızasının olup olmadığı konusunda sûfinin tereddüt duyduğu ve bu yüzden sakındığı bir durum söz konusudur. Burada kalbi bir bilgiye dayanarak her kesi ilgilendiren bir hüküm verme söz konusu değildir.

Sufiler kalbi sadece ma'rifetullah ve ilm-i bâtının kapsamına giren, imân, takvâ gibi bâtınî ameller ve verâ konusunda değil aynı zamanda dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında da bilgi kaynağı olarak görmektedirler. Tasavvuf geleneğinde genel olarak hakikatleri ve ma'rifeti elde etme aracı olan kalp, aynı zamanda dini metinlerdeki bir takım bilinmeyen hususların, sırların keşfedildiği yer olarak görülür. Nitekim Kalp-i selîmi, içinde Allah'tan başkasına yer bulmayan kalp olarak tanımlayan ehl-i irfân'a göre, nassların sonsuz manaları ancak kalp-i selime ulaşan kalplere açılır (feth). Sehl b. Abdullah et-Tusterî (273/886) bu konuda şunları söyler: *"Kula kitab-ı ilâhî'yi anlama konusunda her harf için bir ma'nâ verilmiş olsa, bir âyete verilen ma'nanın nihâyetine ulaşılamaz. Çünkü Kur'ân Allah kelâmıdır. Kelâm O'nun sıfatıdır."*[475] Allah için nihâyet söz konusu olmadığı gibi kelâmının manası için de nihâyet söz konusu değildir. Kullar, Allah'ın velî kullarının kalplerine verdiği fetih ölçüsünde O'nun kelâmını anlayabilirler. Sûfiler âyet ve hadislerdeki sırların, kalplere açılacağını (feth) düşünürler.[476] Sadreddin Konevî yorumladığı bir hadiste şu ifadelere yer verir: *"Bu hadisin sırrı hakkında kalbime âniden şöyle bir şey (vârid) geldi"* Konevî'nin bahsetmiş olduğu hadislere ait sırlar kalbe gelen bilgileri ifade etmektedir. Nitekim işarî yorumlar da, seyrü sülûk erbabının kalbine açılan, sûfînin içinde bulunduğu hâl ve makâma göre kalbine doğan ilhâm ve işâretlere dayanır.

Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), idrâk ehli kişilerin Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "tedebbür", "tefekkür" ve "tezekkür" gibi düşünmeye yönelik kavramların huzur-ı kalp ile gerçekleşebileceği görüşündedir.[477] Tûsî, huzur-ı kalbden sonraki aşamanın ise, fehm, anlayış ve

[472] Buhârî, 2. *İmân*, 39, I/19.
[473] Gazzâlî, *İhyâ*, II/118.
[474] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/19; II/97-98.
[475] Tûsî, *el-Luma'*, s.106-107.
[476] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.48; Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.3, 78.
[477] Tûsî, *A.g.e.*, s.106-107.

idrakin son aşamasını temsil eden kalp-i selîm olduğunu söyler. Tûsî'nin, erbâb-ı kulûb olarak adlandırdığı kimseler, ârifler, hakikat ve vecd ehli kimselerdir. Onlar, mücâhede ve riyâzetleriyle, zâhirî ve bâtınî taatleriyle kalp-i selîme ulaşan erbâb-ı kulûb ve hakikat ehli kişilerdir.[478] Sûfilerin âyetlerin yorumu hakkındaki usul ve yöntemlerini naklettikten sonra hadisleri yorumlama ve hadislerden hüküm çıkarma konusundaki usullerini açıklayan Serrâc et-Tûsî, burada iki kavrama yer verir: "istinbât" ve "fehm". Serrâc'a göre bu her iki kavram da keşfî yönü itibariyle kalple ilgilidir. Yine genel olarak sûfilerin hadisleri yorumlarken kullanmış oldukları kavramların hepsi i'tibâr, bâtın, te'vil ve fıkh gibi kavramlar da yine kaynak olarak akıl ya da akli istidlâllerle ilgili değil kalp ve kalbî istidlâllerle ilgili kavramlardır.

Sonuç olarak kalp kavramı Tasavvufta öncelikle ilimlerin en şereflisi ve en üstünü olarak görülen ma'rifetullah, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerini bilmekle ilgilidir. Genel olarak sûfiler, ma'rifetullah için en emin ve sıhhatli yolun kalbin ilham yoluyla bilgilenmesi olduğunu kabul etmişler ve aklı bu alanda yetersiz görmüşleridir. Bu anlamdaki ilmin yeri kalptir. Bununla birlikte tasavvufî gelenekte kalp, keşfle ilgisi bakımından "sûrî mükâşefe" şeklinde bir takım kerâmetlerin, "manevî mükâşefe" şeklinde ise velîlere öğrenme yoluyla olmaksızın verilen bilgilerin aracıdır.[479] Âyet ve hadislerdeki bâtınî manalar da kalbe gelen bu bilgilerin kapsamı içersindedir. Hadislerden de önemli derecede istifade eden sûfiler, diğer ilmî geleneklerde görülemeyecek şekilde kalple ilgili tasvirlerde bulunmakla birlikte kendi düşüncelerini teyit maksadıyla zayıf ve uydurma rivâyetlere de yer vermiş bazı hadisleri ise ma'rifet, keşf ve ilhâm temelinde yorumlamışlardır.

F) Ma'rifetle İlgili Diğer Bazı Kavramların Hadislerle Temellendirilmesi:

Tasavvuf geleneğinde ma'rifet bilgisi, ilham, keşf, şühûd, firâset, hads ve vârid gibi yöntemlerle elde edilen bâtınî bilgileri ifade eder. Bu bilgilerle elde edilen ilimlere ise tasavvuf klasiklerinde "ilm-i ledün", "ilm-i vehbî", "ilm-i ilâhî", "ilmu'l-esrâr" ve "ilm-i bâtın" gibi isimler verilir.[480] Tasavvuf ıstılahında "vesaitu'l-îrfan" başlığı altında, ma'rifetin elde edilme yolları ve bununla ilgili pek çok ıstılaha yer verilir. Otuza yakın bu ıstılahların başında hâtır, latîfe, ruh, keşf, ilham, vârid, fıraset, feth, feyz, basîret, mükâşefe, müşahede, muhadese, yakîn, tecelli, ilm-i ledün gibi ıstılahlar gelmektedir.[481] Tasavvuf ıstılahında kalp kaynaklı vâsıtasız bilgiyi ifade eden en genel ve en çok kullanılan kavram ma'rifet olmakla birlikte yukarıda yer verdiğimiz ıstılahlar da zaman zaman ma'rifetin yerine kullanılmaktadır.

Aralarında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte sûfiler ma'rifet anlamında kullandıkları ya da ma'rifetle ilişkilendirdikleri bu kavramların yer aldığı ya da bu kavramlara işaret eden hadislere eserlerinde yer vermekte ve bu ma'rifete dair bu kavramları hadislerle temellendirmektedirler. Aslında u kavramlara dair hadislerin tasavvufî yorumları müstakil bir çalışmayı gerektirir. Ancak biz bu kavramlar içerisinde "yakîn", basîret, firâset ve "nûr"

---

[478] Tûsî, *el-Luma'*, s.116.
[479] Gazzâlî, *İhyâ*, III/25-26.
[480] Uludağ, Süleyman, "Ma'rifet" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXVIII/55.
[481] Kara, Mustafa, "Ma'rifet" mad., *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*.

kavramıyla ilgili bazı hadisleri sûfilerin kendi bakış açılarıyla nasıl yorumladıkları üzerinde duracağız.

a. Yakîn Kavramı:

Yakîn kelimesi, "sâbit olmak, sükûn bulmak, durulmak" anlamlarındaki "يقن" kökünün türetilen bir kelimedir. "Yakîn kelimesi, havuzda suyun durulması manasına gelen " يقن الماء في الحوض" ifadesinde yer alan "يقن" fiilinden alınarak *"ilmin kalpte karar kılması ve yerleşmesi"* anlamında ıstılahlaşmıştır.[482] el-Râgıb el-Isfehanî (ö.502 veya 565) de yakînin tarifini verirken kök anlamını gözeterek *"sükûnü'l-fehm" "fehmin sükûn bulması"* karşılığını vermiştir.[483] Suyun hareketinden sonra sükûnu, şüpheden sonra bilginin ya da i'tikâdın istikrâr kazanması "yakîn" olarak anlaşılmıştır.[484]

Tasavvufta yakîn, kelimenin aslî anlamındaki suyun durulması, akıl ve istidlal yoluyla elde edilen ilimden sonraki kesinlik ifade eden bilgiyi değil, kalp vasıtasıyla ma'rifetten sonra kesinliğe ulaştıran bilgiyi ifade etmektedir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî yakîn kavramı hakkındaki kanaatini belirtirken kelimenin bu kök anlamından hareket eder ve şöyle der: *"Yakînin yakîn olarak isimlendirilmesinin sebebi kalpte karar kılmasından (istikrâr) dolayıdır. Bu da nurdur. Arap dilinde 'يقن الماء في الحفرة' ifadesi 'suyun hendekte istikrâr bulması anlamına gelir. Nurun kalpte karar kılması devamlı olduğunda nefs basîret sahibi olur ve mutmaîn olur. Böylece kalp meşguliyetlerinden ve dönüşümlerinden kurtulmuş olur."*[485] İbnu'l-Arabî de Hakîm et-Tirmizî gibi yakîn kelimesinin 'suyun havuzda durulması' anlamına işaret eder ve bu durumda yakînin imânın kalbe yerleşip karar kılması anlamına geldiğini söyler. Ancak yakînin "gemiyi idare eden dümen" anlamı da vardır ki bu durumda yakîn, mü'minin kalbinde bulunmazsa ondan imân ve ilim gider, içine şüphe girer.[486]

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, Kur'ânî bir kavram olan "yakîn" üzerinde oldukça durmuşlar ve yakînin kalpte ve kalp eğitimini esas alan tasavvufta aranabileceğini düşünmüşlerdir. Tasavvufta bâtınî amellerden birisi olarak görülen yakîn[487], bütün hallerin aslı ve nihâyeti olarak kabul edilmektedir.[488] Sûfilerin yakîn hakkındaki tarifleri oldukça farklık arzetmektedir. Bu tanımlardan bazıları kelamcılar ve usulcülerin "şüpheyi izale eden bilgi ya da inanç" şeklindeki tanımlarıyla örtüşmektedir.[489] İlk devir sûfilerinin en güçlü temsilcilerinden olan Cuneyd-i Bağdadî (ö.297/909) yakîni *"şekkin/şüphenin ortadan kaldırılması"* şeklinde tarif etmektedir.[490] Ancak şekkin ortadan kaldırılması "اليقين هو ارتفاع الريب في مشهد الغيب" müşâhede iledir. Cuneyd'e göre yakîn, ma'rifet kuvvetinin kalpte istikrar bulmasıdır. Yakîn, kalpte istikrar

---

[482] Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât,* Beyrut, 1987, s.85.
[483] Râgıb el-Isfehânî, *Mufredât*, II/548.
[484] Karadaş, Cağfer, "Yakîn ve İtikad", *U.Ü.İ.F.D.*, c.X, sayı:1, 2001, s.113.
[485] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl,* I/293.
[486] İbnu'l-Arabî, *Kitâbu't-Tecelliyât ve Kitâbu'l-Yakîn*, (çev. Abdülvehhâb Öztürk), s.84.
[487] Tûsî, *el-Luma'*, s.43-44.
[488] Tûsî, *A.g.e.*, s.68.
[489] Karadaş, Cağfer, "A.g.m", s.119.
[490] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.121; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.321.

bulduğu zaman kişi mûkin olur.[491] Kuşeyrî (ö.465/1075) de yakîni *"sahibinin kalbine şüphe karışmasına imkan tanımayan bilgi"* şeklinde tanımlamıştır.[492] Bununla birlikte sûfilerin şüpheyi giderme vâsıtaları ve yakîni bilgide bireyi esas almaları bakımından yakîn konusunda usûlcü ve kelamcılardan ayrılmışlardır.[493] Sûfiler, yakînle, vasıtası kalp olan ma'rifete dayalı irfânî bilgiyi kastetmişler ve kesinlik ifade eden yakîn terimindeki kesinliği ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn mertebeleriyle keşf ve ma'rifette görmüşlerdir.[494] Çünkü sûfilerin ıstılahında mükâşefe, kalbi istilâ eden bir şey in şüpheye mahal kalmayacak şekilde apaçık olarak kalbe doğması olarak görülmüştür.[495]

Yakî'nin mükâşefe anlamına geldiğini belirten Tûsî, peygamberlerin mucizelerini ve velîlerin kerâmetlerini mükâşefe olarak değerlendirir ve yakînin yüce bir hâl olduğunu belirtir. [496] Bu bağlamda tasavvuf kaynaklarında yakîn konusunda Hz. İsâ hakkında söylenen *"Eğer yakîni artsaydı havada yürürdü"* rivâyetinde sıkça yer verilmektedir.[497] Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'z-Zühd* adlı eserinde sebeb-i vürûduyla[498] birlikte zikrettiği rivâyetin, aynı muhtevâda İncil'de yer alan ifadeler[499] göz önünde bulundurulduğunda İsrâiliyât kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.[500] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin naklettiğine göre Cuneyd, rivâyeti şöyle yorumlamaktadır: *"İsâ, yakîni sayesinde suyun üstünde yürüdü. Peygamber (s.a.v.) ise, Mirac gecesinde İsâ'nın yakîninden daha ziyâde bir yakîn ile havada yürüdü. Allah daha iyi bilir ama, Peygamber bu hadisiyle kendi halinden haber vermektedir."*[501]

Tasavvuf klasiklerinde bu rivâyetin yanı sıra yakînle ilgili temel hadis kaynaklarımızda yer almayan bir takım zayıf rivâyetlere de yer verilmektedir.[502] Ancak bu rivâyetlerin sıhhat açısından problemli olmasının pek de ehemmiyeti yok gibidir. Çünkü sûfiler, diğer hadislerde yer alan yakîninin yanı sıra, âyetlerde yer alan "yakîn"i de kalbin itminânı ve sükûnetini ön plana

---

[491] Sulemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, s.186; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* s.121.
[492] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.171.
[493] Gazzâlî, *İhyâ*, I/72-74.
[494] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.250.
[495] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.320.
[496] Tûsî, *el-Luma'*, s.102.
[497] Temel hadis kaynaklarımızda yer almayan bu rivâyet Deylemî'nin *Musned*'inde şu şekilde yer almaktadır: *"Allah kardeşim İsâ'ya rahmet etsin, yakîni biraz daha artsaydı, gökyüzünde yürüyecekti."* Deylemî, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, III/370.
[498] *"Havariler peygamberlerini (İsa'yı) kaybetmişlerdi. Onu aramak üzere çıktılar, bir de baktılar ki, su üzerinde yürüyor. Onlardan biri " Ey Allah' m Nebisi, yanına gelelim mi?" diye sorunca, O da "Evet" demişti. Ne var ki havarilerden biri yürümeye teşebbüs edip ayağını suya atınca, ikinci ayağını atmadan suya batmıştı. Bunun üzerine İsa (a.s.): İmanı az adam! uzat elini, eğer insanoğlunun bir tane kadar, yahut bîr zerre miktarı yakîni olsa, su üzerinde yürürdü." demiştir."* Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-Zühd,* s.74.
[499] Kitab-ı Mukaddes, II, 16 (Yeni Ahit, Matta, Bab: 14/25-31.)
[500] Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.378.
[501] Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'*, s.161.
[502] Uysal, Muhittin, *A.g.e.*, s.379-381; Yıldırım Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.320-322.

çıkarak yorumlamışlardır.[503]

Kur'ân-ı Kerim'de *"Yakîn gelene kadar Rabbine kulluk et"*[504] âyetinde yer alan yakîn somut gerçeklik yani ölüm anlamında kullanılmaktadır. Ölümün gelmesi kesin olduğu için yakîn olarak adlandırılmıştır. "*Yakin gelinceye kadar namazı kılan, zekatı veren ve rabbine kulluk eden…"*[505] ve *"...yemîn ederim ki, ona yakîn gelmiştir"*[506] hadislerinde de yakîn "ölüm" anlamındadır. İlme'l-yakîn kavramı akıl ya da nakil yoluyla[507], çıkarım yoluyla[508] elde edilen kesin bilgiyi ayne'l-yakîn ise, algılama ya da gözlem yoluyla, duyu yoluyla elde edilen bilgiyi ifade eder. Bir şeyi gözle görerek bilip, onda şüpheye mahal kalmayacak derecede oluşan kesin bilgi ayne'l-yakîndir.[509] Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ayne'l-yakîn sıfatın mevsûfa izafesi şeklinde değil "gerçeğin kendisi" anlamında bir isim tamlamasıdır. Bu da çıplak gözle görmek anlamında değil, gerçeğin bizzat kendisini görmek anlamına gelir.[510] Hakka'l-yakîn ise iç duyu ve kesin tecrübelerle bilginin yaşanarak insanda tahakkuk etmesidir. Hakka'l-Yakîn'de meydana gelmesi kesin olan biri hususun fiilen gerçekleşmesi söz konusudur.[511] Kur'ân-ı Kerim'de yer alan yakîn kavramıyla ifade edilen üç bilgi derecesi gerçeğe uygunluk niteliği taşıdığından bunların ifade ettikleri bilgiler objektif bir mahiyet taşımaktadır. Bu anlamda insan oluşması yönünden değişiklik arzetse de her üç yakîn arasında gerçeğe uygunluk bakımından bir fark bulunmamaktadır.[512]

"Sizden bîri namazında (kaç rekat kıldığında) şüpheye düşerse, şüphe edileni atsın (kılınmamış kabul etsin) ve namazını kesin bildiğine (az olana) göre tamamlasın."[513] hadisinde

---

[503] Tûsî mucize ile keramet arasındaki farkı ifade ederken, yakîni, kerameti alan velînin kalbinin itminanı olarak değerlendirmektedir: *"Peygamberler mucizelerini müşriklere karşı delil olarak kullanırlar. Çünkü müşriklerin kalpleri kasvetli olduğundan iman etmezler. Velîler ise kerametlerini başkasına değil, belki sadece kendi nefislerine delil olarak kullanırlar ve bu sûretle itmi'nân ve yakîne ermeye, iç sıkıntısı ve rızık korkusundan kurtulmaya çalışırlar. Çünkü nefs, son derece kötülüğü emredici, müşrik ve inkarcı, şüpheci karakterlidir. Nefsin inancına göre yaratıcısının onun rızkını garanti ettiğini gösteren yakîni bir keyfiyet yoktur."* Tûsî, *el-Luma'*, s.393. Tûsî'nin *"Ey Rabbim ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster! Allah ona: Yoksa inanmıyor musun? demişti. İbrahim de: Hayır, inandım, fakat, kalbim mutmain olması için, dedi"* (Bakara, 2/260) âyeti hakkındaki yorumu da yakîni şüphenin giderilmesi olarak değil, nefsin itminanı olarak anlaşıldığını göstermektedir: *"Nefsin mutmain olması için gözle görmesi gerekir. Çünkü nefsin karakterinde şüphe vardır. Nitekim İbrahim peygamber de "nefsimin nasıl mutmain olduğunu bana göster, çünkü ben mü'minim" demişti. Nefis ancak görmekle mutmain olur. Veliler için de durum aynıdır. Allah onlara kerametler verir ki bu sayede nefislerini te'dib etsinler, ahlaklarını güzelleştirsinler."* Tûsî, *A.g.e.*, s.394.

[504] Hicr, 15/99. Ayrıca Bkz., Müdessir, 74/47.

[505] Muslim, 33. *İmare*, 125, (h. no:1889), II/1503-1504; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 13, (h. no:3977), II/1316.

[506] Buhârî, 23. *Cenaiz*, 3, II/71.

[507] Kur'ân-ı Kerimde Süleyman kıssası anlatılırken hüdhüd kuşunun getirdiği haber hakkındaki ayet şu şekildedir: *"Ben, senin bilmediğini bildim. Sana Sebe'den yakîn bir haber getirdim."* (Neml, 27/22) Yahudiler hakkında ise *"Onlar, yakînen onu (İsa'yı) öldürmediler."* (Nisâ, 4/157) ayetinde yakîn kelimesi getirilen haber ve bilgi ile irtibatlı olarak kullanılmakta ve haberin ve bilginin kesinliği ifade edilmektedir. Ayrıca son ayetin devamında yer alan *"Onlar (Yahudiler) bilgiye değil zanna tabi oldular"* ifadesi, yakînin zannın zıttı olduğunu göstermektedir.

[508] Tekâsür, 102/5

[509] Tekâsür, 102/7.

[510] Karadaş, Cağfer, "A.g.m.", s.121.

[511] Yavuz, Yusuf, Şevki, "Hakka'l-Yakîn" mad., *T.D.V.İ.A.*, XV/203.

[512] Yavuz, Yusuf Şevki, "İlme'l-Yakîn" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXII/138.

[513] Ebû Dâvûd, 2. *Salat*, 190, 191, (h. no:1024), I/621-622; İbn Mâce, 5. *İkâmetu's-Salât*, 132, (h. no:1210), I/382; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/73; Nesâî, 13. *Sehiv*, 24, (h. no:1236), III/27.

yakîn, şüpheye düşmenin zıddı ve kesin bilgiyi ifade etmektedir. *"Allah'tan affedilmeyi ve afiyet içersinde olmayı isteyiniz. Çünkü hiç kimseye yakînden sonra afiyetten daha hayırlı bir şey verilmemiştir",*[514] *"Kim kalbindeki ihlasla ya da kalbindeki kesin imanla (مخلصا من قلبه أو يقينا) Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet ederse cehennem ateşine girmez, (cennete girer)."*[515] *"Müezzinin söylediklerini bilerek ve inanarak (yakînen) tekrar eden Cennet'e girer"*[516] hadislerinde yer alan yakîn kavramı ise kalpte şüpheye yer vermeyecek şekilde inanmak anlamına gelmektedir.

Sûfilere göre ise Kur'ânî birer kavram olan ilme'l-yakîn, aklî ve nakli ilimleri delilleriyle bilen âlimlerin bulunduğu bilgi derecesini ifade eder. Ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ise derecelerine göre mükâşefe ve müşâhedeya mazhar olan peygamberlerle velîlerin bilgi mertebelerini oluşturur.[517] İbnu'l-Arabî'ye göre Allah ehlinden basîret sahipleri bilgilerinde fıkıhçılar ve diğer ulemânın bilgileri gibi töhmet ve kuşku altında değildir. Onların bilgisi hakka'l-yakîndir. Başka bir ifadeyle bu bilginin kalbe yerleşmesi kesindir.[518] İbnu'l-Arabî'ye göre, sûfiler akılcıların yanıldıklarını gördüklerinde eşyayı ayne'l-yakîn bir kesinlikte öğrenmek üzere, karıştırmanın bulunmadığı başka bir yönteme yönelmişlerdir. Onlar böylece kesin bilgi sahibi olmayı amaçlamışlardır.[519]

Yakîni mükâşefe olarak değerlendiren Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, yakîn kavramını ele alırken yer verdiği rivâyetlerden birisi*"Allah'tan dünya ve âhirette afv, âfiyet ve yakîn isteyin"* şeklindeki rivâyettir.[520] İbn Mâce'nin *Sunen*'inde bu rivâyet yakîn lafzı yer almaksızın nakledilmektedir.[521] Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde ise şöyle bir rivâyet yer almaktadır: "*Ey insanlar! Allah'tan af (muâfât) dileyin. Muhakkak ki Allah hiç kimseye Afiyetten (muâfât) sonra yakînden daha kıymetli bir şey vermemiştir. Küfürden sonra şüpheye düşmek kadar şiddetli/kötü bir şey de yoktur..."*[522] Bu hadiste "yakîn" ve yakînin zıddı olan "rayb" kelimeleri bir arada zikredilmektedir. Buna göre hadiste yakînin şüpheden arındırılmış inanç ya da bilgi anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hadisin sonunda yer alan şüphe (rayb) küfürle irtibatlı olarak ele alındığına göre imanın vasfı da yakîn olmaktadır.

Tasavvuf geleneğinde bilgi kesinlik derecesine göre "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn" ve "hakka'l-yakîn" olmak üzere üç boyutta ele alınır. Bu sıralama aynı zamanda kesinlik ve kuşku barındırmama açısından da bir derecelendirme ifade etmektedir. Hadislerde yakînin üç derecesi

---

[514] Tirmizî, 45. *Daavât*, 105, (h. no:3558), V/557; İbn Mâce, 34. *Duâ*, 5, (h. no:3849), II/1265.
[515] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/236.
[516] Nesâî, 7. *Ezan*, 34, (h. no:672), II/24; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/352.
[517] Gazzâlî, *İhyâ*, I/75. Kuşeyrî, bu üç kavramı şöyle tanımlamaktadır:*"sûfî ıstılahında ilme'l-yakîn, kesin aklî delil ile elde edilen bilgi, ayne'l-yakîn, beyân (açıklama) ile elde edilen bilgidir. Hakka'l-yakîn ise şüpheye yer vermeyen müşâhede (iyân) ile elde edilen bilgidir. İlme'l-yakîn akıl sahipleri (erbâbı ukûl), ayne'l-yakîn, ilim sahipleri (ashâb-ı ulûm), hakka'l-yakîn ise ma'rifet irfân sahipleri (ashâb-ı meârif) içindir."* Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.171.
[518] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), IX/440.
[519] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, A.y.
[520] Tûsî, *el-Luma'*, s.102.
[521] Hz. Peygamber'e en faziletli dua nedir? diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: *"Rabbin'den dünyada ve âhirette afv ve âfiyet iste."* İbn Mâce, 34. *Dua*, 5, (h. no:3848), II/1265.
[522] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/3, 5, 7; İbn Mâce, 34. *Duâ*, 5, (h. no:3849), II/1265.

kavram olarak yer almamakla birlikte, ilme'l-yakîn manasında haber, ayne'l-yakîn manasında da muâyene kelimelerinin yer aldığı bir hadis, *"haber görmek gibi değildir"* "ليس الخبر كالمعاينة" şeklinde Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde yer almaktadır.[523] Sûfiler, hadiste yer alan "haber" kelimesini ilme'l-yakîn derecesinde zâhiri ilimlere, "muâyene"yi ise ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn mertebesinde müşâhede ve mükâşefe ile bâtınî ilimlere hasretmişlerdir.

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutu'l-Kulûb* adlı eserinde bu hadisin yanı sıra *"Haber verilen kimse, elle tutup gözle gören gibi değildir."*[524] şeklinde bir hadise de yer verir. Mekkî, bu hadisleri bâtınî ilimlerin zâhiri ilimlere üstünlüğünü göstermek için zâhiri ilimler ve bâtınî ilimlerle irtibat kuracak bir şekilde yorumlar. Buna göre hadiste geçen "haber" zâhiri ilimlere, "muâyene" ise bâtınî ilimlere işaret etmektedir. Mekkî'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:*"Ma'rifet, iman ve yakîn ilimlerinin, hüküm, fetvâ ve muhâkeme ilimlerine üstünlüğü, bizzat müşâhede etmenin haber yoluyla duymaya olan üstünlüğü gibidir."*[525] Mekkî, hadis hakkındaki bu yorumunu *"Onlara sor..."*[526] *ve "Kadınlar hakkında sana soruyorlar"*[527] âyetleriyle de teyid eder. Ona göre bu âyetlerde yer alan sorma/istifâ haber ve bilgi talebidir. Haber ile teşekkül eden ilim ise zan ve şüpheden hâli değildir. Müşâhede ise, zannı tamamen ortadan kaldırıp şüpheyi giderir. Nitekim tüm sûfilerde olduğu gibi Mekkî'ye göre de *"Kalp gördüğünü yalanlamadı"*[528] âyetinde ayne'l-yakîn makamında görme fiili kalbe nispet edilmiş ve kalbin görebileceği ifade edilmiştir.[529]

Sûfiler 'muayene'ye tekabul eden "ayne'l-yakîn" ve "hakka'l-yakîn"i herkesin elde edebileceği bir yakîn olarak değil, sadece peygamberlerin ve velilerin elde edebileceği bir yakîn olarak görürler. Nitekim, *Ebû Talib el-Mekkî'ye göre "İlim talep etmek her Müslüman üzerine farzdır"*[530] hadisinde ifade edilen ilim talebi, herkese aittir. *"Yakîni öğreniniz"*[531] hadisi ise yakîn ehli kimselerin meclisinde bulunmayı gerektirir. Çünkü, yakîn kendi başına ortaya çıkmaz (elde edilmez). Bu, ancak, yakîn ehlinin yanında öğrenilir. Bu sebeple Mekkî'ye göre Allah Resûlü onların yanında bulunup yakîni öğrenmeyi emretmiş "*Aklî ilimleri veya fetva ilmini öğreniniz"* dememiştir.[532]

Mekkî'ye göre ma'rifet iman mihengidir. İlim imanın zahiri yönüdür. İman ise, ilmin bâtınî yönüdür. İman ilmin yardımcısı ve gören gözüdür. İlim ise imanın gücü ve onun dilidir. İmanın artması ve eksilmesi, gücü ve zayıflığı ma'rifete bağlıdır. Ma'rifet iki makam üzeredir. Bunların ilki, işitmeye dayanan ma'rifet (ma'rifetu's-sem') ikincisi ise görmeye dalı ma'rifet (ma'rifetu'l-ayân). İşitmeye dayanan ma'rifet hakkı işitmek ve onu bu yolla bilmektir. Buna iman noktasında tasdik denir. Görmeye dayanan ma'rifet ise, müşahede makamında olur. Bu makam

---

[523] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/215, 271.
[524] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/396, VI/17.
[525] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/221.
[526] Fussilet, 41/11.
[527] Nisa, 4/127.
[528] Necm, 53/11.
[529] Mekkî, *A.g.e.*, I/221.
[530] İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no:224), I/81.
[531] Mu'teber hadis kaynaklarında yer almayan bu rivâyeti Ebû Nuaym Sevr b. Yezîd'den mürsel olarak rivâyet etmiştir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI/95.
[532] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutû'l-Kulûb*, I, 193, 216.

ayne'l-yakîn makamıdır. Müşahedede de iki makam üzeredir. Bunlardan biri istidlale dayanan müşahede (müşâhedetu'l-istidlâl) diğeri ise bizzat delile dayanan müşahede (müşâhedetu'd-delîl)dir.[533] Mekkî, her iki müşahede türünü ifade eden iki hadise yer verir. "*Yakîni öğrenin",* hadisi istidlâle dayanan müşâhede ilmini, *"Onun soğukluğunu hissettim ve bildim."*[534] hadisi ise delile dayanan müşahade ilmini ifade etmektedir. Vecdden sonra tahakkuk eden bu ilim, yakînin ayne'l-yakîn olarak bilinmesini ihtivâ eder. Bu da kalbi amellerdendir. Mekkî bu hadisi şöyle yorumlar:

"Bizzat delilin müşahedesine gelince; bu, ayne'l yakînden oluşan ma'rifetten sonradır. Bu, yakîn hâlidir. Bulmak, (bizatihi görmekle) ifade edilir. Bulan, bulduğunu yakîn halinde bulmaktadır. Bundan sonra, ayne'l-yakînden oluşan gerçek ilim elde edilir. Bu ilim, Allah Teâlâ'ının nuru ile tecelli, kudretiyle takviye ederek kuluna nasip ettiği bir ilm-i ilâhîdir. İşte Hz. Peygamber'in bu sözü, böyle bir yakîni bulmaya ve kesin bilgiye işaret etmektedir."[535]

İçerisinde teşbîh ifadelerinin yer aldığı bu hadisi, hadis âlimleri müşkil ve müteşâbih hadisler bağlamında değerlendirmişlerdir. Sûfiler ise içerisinde rüyâ, Rahman'ın parmakları, Allah'ın rüyada görülmesi, Allah'ın en güzel sûrette görülmesi gibi ifadeleri işârî bir şekilde yorumlamışlarıdır. Sadreddin Konevî, tüm bu ifadelerin ayrı ayrı işârî yorumlarına *Kırk Hadis Şerh*'inde yer vermektedir. Hadisin sûfiler tarafından yakînle ilişkilendirilen bu bölümünü ise şöyle yorumlamaktadır:

"Hz. Peygamber'i Hakk'ın parmaklarının serinliğini göğsünde hissetmesi, tahkikî ilimle gerçekleşen kesin bilgiye/yakîne işaret eder. Bunun göğse tahsis edilmesinin nedeni, gönlün/sadr teşriîn yeri olmasıdır, çükü peygamberin kalbi Hakk'ın istiva yeridir ve orada Hak'tan başka hiçbir kimse yoktur. Bu kalbin zahiri ise, alemin bir nüshasıdır, sadır ise şeriat ve risâletinin mahallidir. Çünkü peygamber, gönderen ve gönderilen arasında bir vasıtadır. Teşri de, hüküm sahibi Hak ile mahkum aleyh arasında orta bir hükümdür."[536]

Tasavvufta yakîn, kalbin mutmain olması ve sükûnete ermesi anlamına gelecek şekilde değerlendirilmiş ve sûfiler her aklın kavrayamayacağı yakîni, delillerle desteklenemeyen bilgi ya da imânın bir derecesi olarak görmüşlerdir. Sûfiler en mühim vazife olarak gördükleri Allah'ı tanınmanın (ma'rifetullah), mükâşefe ve müşâhede yoluyla elde edilen kalbî verilerde olduğunu düşünerek yakîne ulaşılabileceğini düşünmektedirler. Sufilere göre gayb aleminin aynel yakîn ve

---

[533] Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/193.

[534] Hadis kaynaklarımızda, uzun bir hadisin bir bölümü olan bu ifade *"doğu ile batı arasında her şeyi bildim" "Her şey bana göründü (tecellâ) ve her şeyi bildim (areftu)" "Sonra göklerde ve yerde ne varsa hepsini bildim."* şeklinde farklı lafızlarla yer almaktadır. Tirmizî 44. *Tefsîr*, 38, (h. no:3233-3235), V/366-368; Ebû Dâvûd, 27. *Tıbb*, 12, (h. no:3875), IV/207; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/66, V/58, 378. Dârimî'de yer alan rivâyetin metni şu şekildedir: *"Rabb'imi (rüyada) en güzel surette gördüm. O şöyle buyurdu: "Yüce (melekler topluluğu ne hakkında tartışıyor?" Ben de; "Ya Rabb'i, sen daha iyi bilirsin"* dedim." (Hz. Peygamber, sözüne devamla) şöyle buyurdu: *"O zaman avucunun içini omuzlarımın arasına koydu da ben soğukluğunu memelerimin arasında hissettim. Bunun sonucu göklerde ve yerde olan şeyleri bilmiş oldum."* (Hz. Peygamber sonra); *"Bunun gibi biz İbrahim'e, kesin olarak bilenlerden olması için göklerin ve yerin engin büyüklüğünü de gösteririz* (âyetini) okudu. Dârimî, 10. *Ru'yâ*, 12, (h. no:2155), II/449.

[535] Mekkî, *A.g.e.*, I/193.

[536] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.102.

hakka'l-yakîn bilgisi öldükten sonra ya da kıyamette gerçekleşecek bir bilgi değildir. Peygamberler ve velîler bu bilgiye dünyada da ulaşabilecek kimselerdir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi kalbin, "yakin/kesinlik ifade eden bilginin" odağı haline gelmesi, kalp bölgesinin durulanması, üzerindeki perdelerin aralanması, şehevi/hayvani arzulardan arınması ve aklın esaretinden kurtulması gerekir.[537]

İrfân ile burhân arasında bir sentez kurmaya çalışan Gazzâlî, kelâmcıların i'tikâdda şek olmaması gerektiğini gözetirken sûfilerin kalbin mutmain olmasını gözettiklerini belirterek her iki kesimin metotlarının eksik olduğunu hem inanılan şeyde (mu'tekadun bih) şek ve şüphenin bulunmaması gerektiğini hem de inananın (mu'tekid) mutmain olması gerektiğini belirtir. Gazzâlî yakîn kavramını ölüm örneğiyle açıklar. Bütün insanlar ölüme inanma ve ölümde şüphe etmeme hususunda müşterektirler. Burada ölümün gerçekleşeceğine dair yakîni bilgide zayıflık söz konusu değildir. Fakat sûfiler ölüme hazırlık yapmayanları göz önünde bulundurarak, kalbini ölüm düşüncesi kaplayanla ölüme hiç hazırlık yapmayan arasında fark gözetmiş ve yakîni kuvvet ve zayıflıkla vasıflandırmışlardır.[538] Gazzâlî, gâib alanın ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn bilgisine sûfilerin ulaşılabileceğini iddia etmekte yakîni kuvvet ve zayıflıkla vasıflandırmakta, kalbin itmi'nânını yakînin konusu olarak görmektedir. Gazzâlî yakinle kastettiği anlamı şöyle açıklar: *"'Âhiret âlimlerinin şanına yakışan en uygun hareket himmet ve inayetlerini yakînin takviyesine sarfetmektir' sözümüzden yakînin iki mânasını, yani şek ve şüpheyi giderdikten sonra, nefsine hakim ve tasarruf edecek bir derecede yakîn sahibi olmayı kastediyoruz."*[539]

Gazzâlî'ye göre peygamberlerin Allah'tan getirdikleri her şey başından sonuna kadar yakînin bulunması gereken yerlerdir. Çünkü yakîn hususi bir ma'rifetten ibarettir. Bu ma'rifet de şeriatta vârid olan tüm mâlumatlla ilişkilidir. Gazzâlî, tevhîd konusunu örnek göstererek yakîn kavramını açıklamaya çalışır. Buna göre, Tevhid, kainatta cereyan etmekte olan her hâdiseyi, sebepleri yaratan bir kudretten bilmek demektir. İmanla birlikte kişinin kalbinde şek ve şüphe söz konusu değil ve kişi tevhidi tasdîk etmişse bu kişi yakînin iki manasından birini elde etmiş ve yakîn sahibi sayılmıştır. İmanla birlikte vasıtaları ortadan kaldırarak her şeyin Allah'ın emrinde olduğunu bilip hepsinin kaynağının kudret-i ezeliye olduğunu bilirse, tevekkül, rıza ve teslimiyet kendisini kaplar, gazap, hıkd, hased ve kötü huylardan emin olur. İşte bu da ikinci manadaki yakîndir. Gazzâlî'ye göre bu, yakînin neticesi, semeresi, ruhu ve faydasıdır. Birinci manada yakîn bütün mü'minlerde bulunur. İkinci manadaki yakîn ise ancak mukarrebûn ve sıddıklarda bulunur.[540]

İçerisinde şüphe olmayan bilgi nedir? sorusunun cevabını aramaya çalışan ve bu bilgiyi elde etme yolundaki serüvenini *el-Munkiz mine'd-Delâl* adlı eserinde açıklayan Ebû Hâmid Gazzâlî, yakîn derecesine ulaşmayan bilgilerin itimada layık olmadığını şöyle belirtiyor: *"Benim*

---

[537] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/89-90, 145-146; *Kitâbu Edebi'n-Nefs*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih), Dâru'l-Mısriyyeti'l-lübnâniyye, Kahire, 1993, s.35, 112-113.
[538] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/74.
[539] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[540] Gazzâlî, *İhyâ*, I/74-75.

anladığım, ilm-i yakîn, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede mâlûmun tam olarak ortaya çıkmasıdır. Bu tür bilgide hata ve vehim söz konusu olmadığı gibi kalbin takdir yetkisi de yoktur. Yakînî olmayan bilgilerin hiç birine tam güvenilmez ve bunlar yakîn ifade etmezler"[541] Gazzâlî, yakînî bilgi arayışında *hissiyat*tan olan bilgilerin insanı yanıltabileceği, hataya düşüreceği sonucuna varır ve *zarûriyat*a yönelir. Fakat burada da şüpheye düşer. Aklî bilgileri de çürütebilecek, akıl anlayışının dışında başka bir idrâkin olup olmadığını araştır. Böyle bir idrakin ortaya çıkmamış olmasının onun mevcut olamadığı sonucunu doğurmayacağı düşüncesi Gazzâlî'yi bir süre şüphe içinde bırakır. Sonunda zarûriyatın güvenilir olduğuna inanır. Fakat bunu delillerle ispatlanmak suretiyle değil, Allah'ın nûru ile olduğuna inanır. *"Bu güvenilir delil, tertip ve tanzim etmek suretiyle hâsıl olmuş değildir. Allah'ın kalbime akıttığı bir nur sayesinde olmuştur. Bu nur bir çok bilginin anahtarıdır."*[542] Böylece Gazzâlî, hakikatlere vakıf olmayı bu nurdan beklemek gerekir diyerek mükâşefeye işaret etmiş ve kesin bilgiye (yakîn) ilhâm yoluyla ulaşılabileceğini düşünmüştür.

Sonuç olarak mutasavvıflar yakîni, herkes için geçerli olacak bir vasfa göre değil, yakînin sahibine ve hâline göre değerlendirmiş[543] ve yakînle ilgili hadisleri de bu görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Tasavvufta yakîn, subjektif bir mâhiyete sahiptir. Tasavvuf ehli, yakîn kavramıyla şekk ve şüphenin karışmadığına inandıkları her türlü zan ve tahminden uzak gördükleri keşf ürünü bilgiyi kastetmektedirler. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde ise vahiy ve ilhâma konu teşkil etmeyen yakîn, bütün bilgiler için geçerlidir ve gerçeklik ifade etmesi yönünden de objektif bir mâhiyete sahiptir. Bununla birlikte Gazzâlî, gibi bazı sûfiler, yakînin objektif yönüyle, subjektif yönünün bir arada bulunması gerektiğini belirtmişlerdir.

b. Basîret Kavramı:

Basîret kavramı, lügatte, görmek, sezmek ve göz anlamına gelen "basar" kökünden türetilmiş bir kelimedir.[544] Baştaki göze basar, kalp gözüne ise basîret denir.[545] Basîret görme, idrâk etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, bir şeyin hakîkatini bilmek, sezmek, kesin kanıt, ibret alınacak şey gibi anlamlara gelir.[546] Tasavvuf geleneğinde basîret, ilâhî bir nur ve hakkın batıldan ayırt edilmesine yarayan bir bilgi ve idrâk eden kalbin bir kuvveti olarak görülür. Baştaki gözün (basar) gördüğü görevî, basîret bâtınî yönle kalpte görür. Baştaki göz işlerin zâhirini gördüğü gibi kalp de işlerin hakikatini müşâhede eder.[547] Bu yüzden basîret kalp gözü "عين القلب" olarak adlandırılır. Nasıl ki baştaki göz herhangi bir şeyin zâhirini görüyorsa, perdeler ortadan kalktığında basîretle işlerin bâtını da inkişâf eder.[548] Basîret nuru ve keşif ve müşâhedeye dayanan

---

[541] Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*, Beyrut 1967, 64.
[542] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[543] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî yakîn ehlini de üç kategoride ele alır. İlme'l-yakîn avâmın ve müridlerin yakînidir. Bu yakîn türü küçükler (esâgir) içindir. Havassın yakîni ise ayne'l-yakîn olup bu da orta kesim (li'l-evsât) içindir. Havassu'l-havas'ın yakîni ise hakka'l-yakîne tekabül eder ve bu yakin türü de büyükler (ekâbir) içindir. Tûsî, *el-Luma'*, s.102.
[544] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/64.
[545] Râgıb el-Isfehânî, *Mufredât*, I/94.
[546] Uludağ, Süleyman, "Basîret" mad., *T.D.V.İ.A.*, V/103.
[547] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.110.
[548] Abdurrâzık, Mahmûd, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, "Basîret" mad.

ilimde hicap ve perde olamayacağını belirten sûfiler, asıl arzulanan ilmin de bu ilim olduğunu savunurlar.[549]

Sûfiler mülk âlemi ile melekût âlemi arasındaki farka sıkça dikkat çekmişler ve teorik aklın yalnızca mülk âleminde söz sahibi olabileceğini melekût âlemine yükselemeyeceğini belirtmişlerdir. Melekût âlemine yükselebilmek ise sadece nurlanmış bir kalp ve basîret nuruna bağlıdır. Alem-i mülk, kainatın dış yüzü ve görünüşü, alem-i melekût ise, kainatın iç yüzü ve sırrıdır. Akıl dinin nuru ile aydınlanıp basîretle desteklenirse, o, melekut âlemine de muttalî olur ve bu âlemi müşâhade eder.[550] Suhreverdî'ye göre akıl ruhun dili sayılır. Hidayet nurlarının kaynaklanıp yayıldığı basîret ise ruhun kalbi durumundadır.[551]

Basîret kelimesi hadislerde beş duyudan biri olan görmenin ötesinde rûhî bir meleke anlamında yer almaktadır. Nitekim bir hadiste *"Ruh bedenden ayrıldığında görme gücü (basar) de onunla birlikte gider"*[552] buyrulmaktadır. Deccal hakkındaki bir hadiste Deccal'i tasdik etmekten kaçınacak kimselerin "ما ازدادت فيك إلا بصيرة" *"senin hakkında ancak basîretim arttı"*[553] diyecekleri bildirilmektedir. Burada basîretin, hakikati görme ve kavrama anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Basîretin rûhî bir meleke olduğunu gösteren bir hadiste ise Hz. Peygamber, gözleri uyusa da kalbinin uyanık olduğunu bildirmektedir.[554] Hz. Peygamber'in vitir namazını kılmadan uyuması üzerine Hz. Aişe kendisine *"Ey Allah'ın Resûlü! vitir namazını kılmadan mı uyuyorsun"* şeklinde bir hatırlatmada bulunması üzerine *"gözlerim uyur ancak kalbim uyumaz"* buyurmuştur. Hz. Peygamber'in "kalbim uyumaz" deyişine sebep olan soru (sebeb-i vürud) dikkate alındığında, Allah Rasûlü'nün, bu sözü istirahat ettikten sonra kalkıp teheccüd ve vitir namazını kılmak üzere müteyakkız bir surette yattığını ifade sadedinde söylediği anlaşılmaktadır.[555] Hadis şârihleri bu hadisi açıklarken, gözün güneşin doğması gibi maddi olan şeyleri idrâk edeceğini, kalbin ise, abdest, acı, lezzet gibi kendisini ilgilendiren hissî şeylerle alakadar olacağını ifade etmektedirler. Nevevî, kalp ne kadar uyanık olursa olsun, göz yumulduktan sonra güneşin doğup doğmadığının anlaşılamayacağını belirterek Hz. Peygamber'in güneş doğuncaya kadar uykuda kalabildiğini bildiren rivâyeti izah etmeye çalışır.[556] Yine bu hadisten Hz. Peygamber'in uykuda iken abdestinin bozulmayacağını değil, abdestin bozulup bozulmadığını uyanık bir kalple anlamanın mümkün olabileceği sonucunun çıkarılması gerektiği belirtilmektedir.[557] Peygamberlere mahsus bir özellik olan kalbin uyumaması, manevî, özel bir oto-kontrol sisteminin varlığının sonucudur.

---

[549] Gazzâlî, *İhyâ*, I/284.
[550] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.221.
[551] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.74.
[552] Muslim, 11. *Cenâiz*, 9, (h. no:921) I/635.
[553] Muslim, 52. *Fiten*, 112, (h. no:2938) III/2256.
[554] Buhârî, 19. *Teheccüd*, 16, II/48.
[555] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I/288, 450; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, III/66, IV/28; Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., V/184, VI/21.
[556] Başka bir açıklama ise Hz. Peygamber'in insanlara örnek teşkil etmesi ve namazın kazası gibi şerî bir hükmün ortaya çıkarılmış olmasıdır. Bkz. İbn Hacer, *A.g.e.*, A.y.
[557] İbn Hacer, *A.g.e.*, A.y.

Tasavvuf geleneğinde bu hadis, peygamberlerin yanı sıra velîlerin de sahip olması gereken bir vasfı ifade etmektedir. Serrâc et-Tûsî'nin naklettiğine göre sûfilerden birisi, bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: *"O'nun zâhiri beşeriyet gözüyle uyur, bâtını ise uyanıktır, onda tağyîr câri değildir. Nitekim 'Sünnet olsun diye bana bazen unutturulur' hadisinde de onun unutmasının bir unutma değil, rûh-ı kadîm tarafından kendisine ulaştırılan bir haber ve tasarruf olduğunu göstermektedir."*[558] Abdulkadir Geylânî de, sağlam bir kalbin zikrinin dâim olacağını ve böylesi bir kalbin sahibinin gözlerinin uyuyabileceğini ancak kalbinin Rabbini zikredeceğini söyler ve bunun mü'mine peygamberinden mirâs kaldığını belirtir.[559]

Sûfîler basîretin ibretle olan ilişkisi üzerinde durulur. Buna göre ibret almak için öncelikle basîretin bulunmuş olması şarttır. Ebû Tâlib el-Mekkî, bu konuda Hz. Ali'ye atfettiği şu rivâyete yer verir: *"Yakîn dört şubeden ibarettir: Anlayıştaki basîret; Hikmetin te'vili; İbretin mev'izası ve Öncekilerin sünneti."*[560] Mekkî'ye göre anlayışta basîretli olan hikmeti te'vil eder. Hikmeti te'vil eden ibreti bilir, ibreti bilen de öncekilerden olur. Yakîn ehlinin Allah'ın bâtın hükümlerini bilen ârifler olduğunu söyler. Ârifler yakîne ait hâtırları ayrıştırmayı ve onların icaplarını bilen kimselerdir. *"mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar"*[561] hadisinde mü'minin yakîn nuruyla bakması anlamına geldiğini söyler. Allah'ın nuruyla bakan kimse Allah'a karşı bir basîret içerisinde olur. [562] Muhâsibî, bu ve benzeri hadisleri öne sürerek insanların kalplerinden geçirdiklere şeylere muttali olma derecesinde gaybi ilimlerle basiret sahibi olma iddiasından bulunanları tenkid eder ve bu duygunun sünnet zannedilen bid'atlerden olduğunu belirtir. Tasavvufta basîret, Allah'ın nurûyla bakma ve görme şeklinde tarif edilir. Bu tarife göre basîret, firâset ile eş anlamlıdır. Nitekim Kuşeyrî, firâset kavramını ele alırken Allah'ın mü'minlere bir takım basîretler ve nurlar lutfettiğini belirterek "Mü'min Allah'ın nûruyla bakar" hadisinde ifade edilen nûrun basîret ve ma'rifet anlamına geldiğini, hadisin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. buna göre Mü'min Allah'ın tahsîsen kendisine verdiği ve onu benzerlerinden ayırdığı bir ilim ve basîretle bakar.[563]

Sûfiler basarla basîret arasındaki farka dikkat çekmiş ve basîretin kalp ile idrak boyutu üzerinde durmuşlardır. Gazzâlî, kalbin kuvvetlerini 'basarla görülen' ve 'basîretle görülen' şeklinde iki gruba ayırdıktan sonra el, ayak, göz, kulak ve diğer zâhirî uzuvları 'basarla görülenler', irâde, kudret ve idrâki ise 'basîretle görülenler' adı altında değerlendirir. Ona göre bu iki kuvvetin kalbe nisbeti meleklerin Allah'a nisbeti gibidir. Bu bakımdan kalbin istekleri karşısında zâhirî ve bâtınî kuvvetlerin itaat etmeleri zaruridir ve hatta onların tüm fiilleri ancak kalbin emriyle gerçekleşebilir.[564] Gazzâlî, baştaki göz ile kalpteki göz arasındaki farkı *"Her insanın dört gözü vardır. Bunların ikisi başındadır, bunlarla dünya işlerini görür. Diğer ikisi de*

---

[558] Tusî, *el-Luma'*, s.294.
[559] Abdulkadir Geylânî, Muhyiddin Abdulkâdir b. Musa b. Abdullah, *Cilâu'l-Hâtir fi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, (çev. Dilâver Gürer), Journal of the History of Sufism, 2000, 1-2, s.31.
[560] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/169.
[561] Tirmizî, 44. *Tefsir*, 15, (h. no:3127), V/298.
[562] Mekkî, *A.g.e.*, I/169.
[563] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.401.
[564] Gazzâlî, *İhyâ*, III/5.

kalbindedir, bunlarla âhiret işlerini görür"[565] şeklinde yer verdiği bir rivâyete dayandırmış[566] ve basîret gözünün baştaki gözden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre Allah'ın kullarına verdiği nimetler arasında imân ve ma'rifetten daha büyüğü yoktur ve bunlara da ancak basîret nûru ile genişleyen (inşirâh) kalp sayesinde erişilir.[567]

Gazzâlî'ye göre kalbin bilgi ve duygudan sonraki temel fonksiyonu idrâk ve basîrettir. Kalp pisliklerden temizlenip, riyâzet ile tezkiye ve takvâ ile mamur hale gelirse melekût âleminden ve gayb hazinelerinden hayır hâtırları bu kalbe akacaktır. Bunun neticesinde akıl hatıra gelen şeyler üzerinde düşünmeye, hayrın inceliklerini kavramaya, hayrın yararlılıklarının sırlarına muttali olmaya yönelir ve tüm hakikatler basîret nuruyla önüne serilir, o hayrın yapılmasına hükmeder, teşvikte bulunur, onunla amel etmeye çalışır. Melek bu kalbe baktığında cevherinin kaliteli, takva ile temizlenmiş, aklın ışığıyla aydınlanmış, ma'rifet nurlarıyla mamur hale getirilmiş, kendisinin inip karargâh kuracağı bir mekân olması için elverişli görür.[568]

Gazzâlî, kalbe şeytanın geliş yollarının tanınmasını sağlayan şeyin basîret nûru olduğunu söyler. Haset, hırs, kibir bu nurun kalbe gelmesine engel olur, bu nura engel olduklarına kul göremez. Kul göremeyince de şeytan kendisine sokulma fırsatını elde eder. Ne kadar çirkin ve münker olsa da arzusuna ulaştıracak her şeyi ona güzel gösterir.[569] Gazzâlî'ye göre kalp, organlar içerisinde tehlikesi en fazla olanı, etkisi en çok olanı, durumu en önemli olanı ve ıslahı da en zor olanıdır. Kalp, kulun sahip olduğu bütün mücevherlerin hazinesidir. Bu hazinelerin en değerlisi ma'rifetullahı sağlayan akıldır. Bundan sonra da Allah katında derece kazanmayı sağlayan basîret gelir. Bunun ardından da ibadetlerin kabul olabilmesi için gerekli olan halis niyet gelir. Bütün vücudun ıslahı ve doğruluğu kalbe bağlı olduğuna göre, ona gereken önem verilmelidir. Kalbe bu önem verildiğinde basîretli olmanın önü de açılmış demektir.[570]

Tasavvufta kalbin bir idrâki olarak görülen basîret, vahdet-i vücud düşüncesinde de önemli kavramlardan birisini teşkil etmiştir. Nitekim basireti kalbin idraki ve bir iç kuvvet olarak tarif eden Kaşânî, besâiru'l-i'tibâr kavramının i'tibâr sahiplerinin basireti ya da basîret sahiplerinin idraki anlamına geldiğini belirtir. Besâiru'l-i'tibâr, görünenden görünmeyene geçişi ifade etmektedir. Kâşânî, eşyâya ibretle bakmanın varlığın birliğine götüreceği görüşünü savunmaktadır.[571] İbnu'l-Arabî'ye göre basîret sahipleri *"Ey basîret sahipleri, ibret alınız."*[572] âyetinin gereğini yerine getiren ve gerçekte kastedilen şeye intikal eden kimselerdir. Bu âyet göz nûrunun verilerin olan algılardan ve hükümlerden kalp gözlerinin müşâhede yoluyla algıladığı şeylere geçmek anlamına gelir.[573]

---

[565] Irâkî bu rivâyetin Deylemî'nin *Musnedu'l-Firdevs*'inde yer aldığını belirtmektedir. Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, (*İhyâ* İçerisinde), III/44.
[566] Gazzâlî, *İhyâ*, III/44.
[567] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/284.
[568] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/46.
[569] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/32.
[570] Gazzâlî, *Minhâcu'l-Âbidîn*, s.173-175, 223.
[571] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm,* s.110.
[572] Haşr, 59/2.
[573] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/212.

İbnu'l-Arabî'ye göre *"Ben* ve *bana tabi olanlar, basîret üzere Allah'a davet ederiz"*[574] âyetinde ifade edilen basîret üzere Allah'a davet etme, töhmetin giremeyeceği bir bilgi tarzını ifade etmektedir. Bu bilgi tarzı ise zâhir ulemâsının bilgisi değildir.[575] İbnu'l-Arabî, basîret kelimesinin huccet ve delille idrak etme anlamını tamamen keşf ve ilhâma tevdî eder. Basîreti açılan kişi, kendi düşünce ve içtihadıyla değil, Allah'ın bildirmesiyle hükümlerin nedenini ve illetini öğrenir. Bu kez bilgisi, sağlam, hak, kesin ve sarsılmayacak şekilde nefsine yerleşen bir bilgi haline gelir. Allah, keşf ve ilham verdiği kimselerin basîretini açmış, peygamberi, resûlü ve ihsanına mazhar olanlara yaptığı gibi onu işinde basîret sahibi yapmıştır. [576]

c. Firâset Kavramı:

Firâset kelimesi sözlükte "düşünerek anlamak ve bakmak" manâsında bir isimdir.[577] Firâset, keşfetme, sezme, ileri görüşlülük gibi anlamlara da gelmektedir. Firâset kelimesinin sözlüklerde "التفرس" kelimesinden türetilen bir isim olup "التوثم" "anlayış, basiret sahibi olma" anlamına geldiği, ya da "تفرست فيه خيرا" "bir kimsede hayır olduğunu sezdim/anladım" ifadesinde geçen "تفرس" fiilinden türetildiği belirtilmektedir.[578] Bir kimsenin firâsetli olması, basiret (zu'l-basar) ve tefekkür (teemmül) sahibi olduğu anlamına gelir.[579] Ferâset ise, "فرس بأالنظر" ya da "فراسة بالعين" şeklinde kullanıldığında, bir şeyin iç yüzünü anlamak, kavramak ve sezmek manalarına gelir. Görüşünde isabetli olan kişiye "fârisu'n-nazar" denir. Kelimenin, "تفرست فيه خيرا" "تفرس فيه الشيء" şeklinde bir kimsede iyilik ve hayır bulunduğuna kanaat getirmek manâsına geldiği de sözlüklerde belirtilmektedir.[580]

Dilimizde daha çok ferâset şeklinde kullanılan firâset kelimesi bir işi bilmek, bir işte mâhir ve uzman olmak, anlama, kavrama ve sezme kabiliyeti anlamlarına gelir.[581] "Ata binmede mahir olmak" anlamında kullanılan firâset, "ata binmeyi bilmek, العلم بركوب الخيل" anlamındadır.[582] "İbn Mesud'dan "افرس الناس ثلاثة" *"insanların en fîrasetlisi üç kişidir"*[583] şeklinde nakledilen bir rivâyette yer alan firâset ise, basiret sahibi olma ya da ileri görüşlü olmak, bir görüşte isabet etmek gibi anlamlara gelmektedir.[584] Sözlüklerde "اتقوا فراسة المؤمن" hadisinde geçen firâsetin, "bâtını idrâk etmek" "نظره في البواطن" "bâtına bakmak" anlamına geldiği belirtilmektedir.[585]

Kelimenin sözlük anlamlında yer alan basîret sahibi olma ya da bir görüşte isâbet etme tasavvuf geleneğinde keşf ve ilhama hamledilir. Tasavvufî ıstılahta firâset "Allah'ın kalbe verdiği ilham sonucu bir bilgiye ulaşma, yakîni keşfetme ve gaybı görmedir.[586] Abdurrezzak Kâşânî

---

[574] Yusuf, 12/108.
[575] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'-Mekkiyye*, (Çev.), IX/439-440.
[576] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/474.
[577] Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, IV/278; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, II/37.
[578] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/159.
[579] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, I/4055.
[580] İbn Manzûr, *A.g.e.*, A.y.
[581] Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s.372.
[582] Ezherî, *A.g.e.*, A.y.
[583] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX/167, İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII/435.
[584] İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, III/428.
[585] İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec, *Garîbu'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, II/184.
[586] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III/86; Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s. 294; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 213; Uludağ Süleyman, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, s.177.

(730/1330) tasavvuf ıstılahındaki firâseti, bilinmeyen hükmü sezmek başka bir ifadeyle bilinmeyen şeyi idrâk etmek şeklinde tanımlayarak, firâsetin akıl ve düşünce ile değil, kalp kaynaklı bilgi, hikmet ve basîretten doğduğunu söyler. Ona göre firâset sahibi, idrâk edilemeyen şeyleri akıl gücü veya istidlâl yoluyla değil, sırrı vasıtasıyla bedîhî olarak idrak eder.[587]

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö.638/1241) firâseti "Firâseti hikemîyye" "firâset-i tabiîyye" ve "firâset-i ilahîyye" olmak üzere üçe ayırır. "firâset-i hikemî"; kişinin vasıflandığında, alamet ve işaretlerden yola çıkarak firâsette bulunması durumudur. Firâset-i tabiiyye ise bütün davranış, söz, duruş ve hareketlerde bilgi sahibi olmayı ifade eder. Tabiî firâset sahibi insanların yapısına ve organlarına bakarak onları çeşitli yönleriyle tanır. Firâseti ilâhiye ise; Allah'ın mümin kulun basiret gözüne attığı bir nurdur, bu nur göz nuru gibidir. Bu nur firâset ehlinde, güneşin gözde algılanan şeyleri ortaya çıkardığı gibi bir alamet olur. "Firâseti ilahiye" ise; Müminin basîret gözünde var olan ilahî bir nurdur. Mü'min onunla firâset alanında meydana gelecek şeyleri keşf edip, bilebilir.[588] İbnu'l-Arabî'nin aynı zamanda "imânî firaset" olarak adlandırdığı "firâseti ilâhiye" ile kastettiği firâset, tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinde keşf ve ilhama dayalı bilginin varlığını göstermek üzere delil olarak öne sürülen ve sûfilere göre *"Mü'minin firâsetinden sakının.."* hadîsinde ifade edilmektedir. Sûfîlere göre bu hadiste ifade edilen firâset, Allah'ın kalbe attığı bir nur sayesinde kulun, hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırması ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesi anlamlarına gelmektedir.

Sûfiler, hadiste ifade edilen firâset sahibinin Allah'ın nuru ile bakmasının firâsetin kalbe atılan bir nur olduğuna işaret ettiğini belirtmişlerdir. Kelebâzî'ye göre firâset, ilham ilimlerinden birisidir. O bu ilme sahip olabilmenin şartını firâset ilmiyle amel etmeye bağlamış ve bu konudaki görüşlerinin şu şekilde izah etmiştir:

"Her kim Allah'ın vâris kıldığı ilimle amel ederse Allah ona bilmediklerinin ilmini öğretir" Bu ilme vâris olabilmenin şartı çalışmakla elde edilen (kesbî) dirâset ilmiyle amel etmeye bağlıdır. Bu da, ahkâm ilmi, ondan sonra da tevhid ilmidir. Bu ilimler dirâset ilimleridir. Verâset ilimleri ise, nefsin âfetleri, amellerin âfetleri, nefse boyun eğme ve dünyanın aldatıcılığına dair ilimlerdir. Hadiste iktisâb ilmiyle amel edene Allah'ın bilmedikleri ilmi öğreteceği haber verilmektedir. bu ilim, "anlayış" (ifhâm)[589] ve firâset ilmidir. Firâset ise, Allah'ın nuruyla bakmaktır. Çünkü Hz Peygamber, 'müminin firâsetinden sakınınız, çünkü o Allah'ın nuruyla bakar" buyurmaktadır."[590]

İbnu'l-Arabî bu nûrun özellikle Allah'ın diğer isimlerine değil, 'Allah' ismine izâfe edilmiş olmasından dolayı, ferâset sahibinin onunla dünyâ ve ahrette meydana gelebilecek iyilik ve kötülükleri, kınanan ve övülen davranışları, çirkin ve güzel ahlâkı, doğanın ve ruhâniliğin

[587] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.294.
[588] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/235.
[589] *Bahru'l-Fevâid*'in başka bir nüshasında "ilmu'l-ifhâm" yerine "ilmu'l-ilhâm" ifadesi geçmektedir. Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.129.
[590] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.

ortaya çıkardığı durumları bileceğini belirtir. Firâset sahibi bu nûr vâsıtasıyla dinî hükümleri de ayırt eder.

er-Risâle adlı eserinde keşf ve ilhâmı oldukça ön plana çıkaran Kuşeyrî, bu hadisi "Firâset" başlığı altında ele alarak hem sûfilerin firâset hakkındaki görüşlerine hem de hadis hakkındaki yorumlarına ve kendi yorumuna etraflı bir şekilde yer vermiştir. Kuşeyrî, söz konusu hadisin yanında *"Bunda mütevessim olanlar için âyetler vardır"*[591] âyetine de firâset kavramıyla ilişkili olarak yer vermiştir.[592] Kuşeyrî'nin hadis hakkındaki yorumu şu şekildedir:

"*Şüphesiz Allah Teâlâ mü'minlere bir takım basiretler ve nurlar tahsis ve lütfetmiştir. Onlar bu sayede firâsette bulunurlar. Aslında basiret ve nur denilen şey, ma'rifettir. Resûlulllah'ın 'Mü'min Allah'ın nuru ile nazar eder' hadisi bu manada anlaşılmalıdır. Hadis, 'Mü'min Allah'ın tahsîsen kendisine verdiği ve onu benzerlerinden ayırdığı bir ilim ve basiretle bakar' manasında gelir. İlme ve basirete nur adının verilmesi yeni ve garip bir şey değildir. Bu nurun üfleme (nefh) ile vasfedilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Bundan murat halktır. (yaratılıştır)"*[593] Kuşeyrî, *"Ben ona ruhumdan üfledim"*[594] âyetine işârette bulunarak firâsetin kaynağına atıfta bulunmaktadır.

Ebû Said el-Harrâz, "mütevessim" ve "müteferris" kelimelerini şöyle açıklar: *"Mütevessim, emmâre ve alâmetleri tanıyan kimsedir. O istidlâl ve alâmetlerle kalplerin içindeki en gizli olan şeyleri bile, bilen bir ariftir. Allah Teâla, 'Bunda mütevessim olanlar için âyetler vardır'*[595] *buyurmuştur. Yani Allah Teâlâ'nın dost ve düşman zümreleri üzerinde açığa çıkardığı (hayra ve şerre delâlet eden) alâmetlerden anlayan arifler için bunda âyetler vardır, demektir. Müteferris, Allah Teâlâ'nın nuru ile bakar. Bu nur, firâset sahibinin kalbinde parıldıyan nurun bir ışığıdır, firâset sahibi gayba ait mânaları bununla idrâk eder. Bu ilâhi nur imanın özelliklerindendir."*[596]

Firâset kavramının yer aldığı Ebû Said el-Hudrî'nin rivâyeti şu şekildedir: *"'Müminin firâsetinden sakınınız; çünkü o, Allah'ın nûru ile bakar.' Sonra da şu âyet-i kerîmeyi okudu: "Şüphesiz bunda anlayışlı (mütevessimîn) (firâsetli) olanlar için (nice) ibretler vardır."*[597] Görüldüğü gibi Hz. Peygamber müminin firâsetinden söz ettikten sonra *"mütevessimîn"* kelimesinin geçtiği âyeti okumuştur. Bu durum aslında hadisi değerlendirmede önemli bir ipucu vermektedir.

Hz. Peygamber'in okuduğu Hicr sûresinde yer alan âyette, Hz. Lût'un uyarılarını dinlemeyen kavminin baş başa kaldığı belâlar anlatılmaktadır. Yüce Allah, ahlaksız olan bu toplumun çirkinliklerini saydıktan ve bu konuda peygamberleri Hz. Lût tarafından yapılan uyarıları dinlemediklerini beyân ettikten sonra, başlarına gelen belâyı şöyle haber vermektedir:

---

[591] Hicr, 15/75.
[592] Kelâbâzî de firâsetle ilgili hadisi ele alırken "*O, içimizde olanı biliyor, ihtiyatlı olun*" (Bakara, 2/235) âyetine yer vermektedir. Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[593] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.401.
[594] Sa'd, 38/72.
[595] Hicr, 4/78.
[596] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.399.
[597] Tirmizî, 44. *Tefsir*, 15, (h. no:3127), V/298.

"Güneşin doğma zamanına girerlerken korkunç ses onları yakaladı. (Biz de) o şehrin altını üstüne getirdik ve üzerlerine de çamurdan pişmiş taşlar yağdırdık. Şüphesiz bunda anlayışlı (firâsetli) olanlar için (nice) ibretler vardır." [598]

Müfessirler, "mütevessim" kelimesini "Feraset sahibi olanlar", "tahkîkî bir bakışla bakanlar", "tefekkür edip, inceden inceye düşünenler" "ibret alanlar", ve "basîret sahibi olanlar" şeklinde tefsir etmişlerdir. Zeccâc, bu kelimenin Arapça'daki hakiki manasının, "bakış ve incelemelerinde son derece ciddi ve sebatlı olup, eşyanın (herşeyin) alametini, vasfını ve özelliğini bilen kimseler" olduğunu söyler.[599] Fahruddin er-Razî (606/1210) de el-Mütevessim kelimesinin "el-müteferris" anlamına geldiğini çünkü Arapça'da "رأيت توسمت فيه خيرا" ifadesinin "فيه أثرا و تفرسته فيه" "Onda bir (hayır) işaret(i) gördüm, onda bir hayır sezdim (firâset)" anlamına geldiğini belirtir.[600] "Tevessüm (basiret sahibi/anlayışlı olmak) kelimesi kendisi vasıtası ile varılmak istenen başka bir sonuca delil olarak görülen alâmet demektir.[601] Ancak müfessirlerin söz konusu ettiği müteferris, tasavvufî ıstılahtakinden farklıdır. Râzî, bu kelimenin, eşyanın hakikatine delalet eden, hususiyeti araştıran kimse anlamına geldiğini ve kelimenin aslında bir şeyin hakikatini bilmek (ma'rifet) anlamı olduğunu belirtir.

Tevessüm kelimesi Hakîm et-Tirmizî'nin naklettiği bir rivâyette şu şekilde yer almaktadır. *"Şüphesiz, Aziz ve Celil olan Allah'ın kulları, insanları tevessüm ile (firaset ile) tanıyanları vardır."*[602] "Tevessüm", iyiden iyiye ve sağlam düşünmek anlamına gelir. Sa'leb, "Vâsim" kelimesinin, tepeden tırnağa kadar bir kimseyi bakıp süzen kimse anlamına geldiğine söyler. "Tevessüm" kelimesini karşılayan sözcükler, sorgulamak (tesebbüt) ve "tefekkür" etmektir.[603] "Tevessüm", ancak güzel ve fıtrî bir düşünüş ile keskin bir zekâ ve arı bir düşünce ile mümkün olabilir. Tasavvufta ise bu durum dünyanın lüzumsuz meşgalelerinden kalbin uzak tutulması, mâsiyetlerin pisliklerinden arındırılması, kötü huyların bulanıklığından ve dünyanın fuzuli işlerinden ırak tutulması ile olur.[604] Kurtûbî, sûfilerin âyetteki "mütevessimîn" kelimesinin "keramet" anlamında geldiğini iddia ettiklerini ve bunu şöyle açıkladıklarını belirtir: *"Tevessüm, bir takım alâmetlerle yapılan istidlaller demektir. Kimi alametler herkesin ilk bakışta açıkça görebilecek ve farkedebilecek türdendir. Kimi alametler ise gizli ve saklıdır, ilk bakışta herkes tarafından görülemez ve idrâk edilemez türdendir."*[605]

Hicr suresinde yer alan âyette anlayış ve basiret sahibi (mütevessim) olmanın gerektirdiği şey bir takım alâmetlerden ve işâretlerden ibret almaya ve bir sonuç çıkarmaya bağlıdır. Bu âyette müminlere olayların arka planını görmeleri ve her olup biten olaya firâsetle bakmaları ve ibret almaları tavsiye etmektedir. Söz konusu âyetteki ibret ise, Lût kavminin tarih sahnesinden silinmesi insanlık için birçok bakımdan ibrete değer olarak gösterilmesidir. Âyette Sodom

[598] Hicr, 15/73-75.
[599] Fahruddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX/327.
[600] Râzî, *A.g.e.*, A.y.
[601] Kurtubi, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* I-XXII, y.y., t.y., X/43.
[602] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III/87.
[603] Kurtubi, *A.g.e.,* A.y.
[604] Kurtubî, *A.g.e.*, A.y.
[605] Kurtûbî, *A.g.e.*, X/43-44.

kentindeki harabenin bir ibret levhası olarak hâlâ bir yol üzerinde durduğu ifade edilmekte, Hz. Muhammed'in muhatabı olan Kureyş halkının o harabeyi görerek ibret ve ders alması gerektiği hatırlatılmaktadır. Böylece "mütevessim" kelimesinin anlamı daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki o da müfessirlerin de açıkladığı gibi, âyetin tefekkür ve basiret boyutudur. *"Onda da inananlar için bir ders vardır"* ifadesi de Mekke müşriklerinin, inkâr ve inatları sebebiyle bu anlatılanlardan ibret alacak akıl ve basîrete sahip olmadığını ima etmektedir. İşte Hz. Peygamber'in *"müminin firâsetinden sakının çünkü o Allah'ın nuru ile bakmaktadır"* hadisini âyetin ihtivâ ettiği bu anlam doğrultusunda yorumlamak gerekir. Buna göre mümin, tefekkür ederek, bir takım alâmet, işâret ve âyetlerden ibret alan ve sonuçlar çıkaran, basiret sahibi kimsedir. Sûfiler ise söz konusu âyette geçen "mütevessim" ve hadiste geçen "firâset" kelimesinin, kalbe verilen ilham sonucu bir bilgiye ulaşma ve keramet anlamına geldiğini iddia etmişlerdir.[606]

İbn Manzûr (711/1311), bir kimsenin bir şey hakkında firâset sahibi olmasının o şeyi bilmesi (âlimen bihi) o şey hakkında basîret sahibi olması anlamına geldiğini ve *"Mü'minin firâsetinden sakının çünkü o Allah'ın nuruyla bakar"* hadisindeki firâsetin de bu anlamda olduğuna işaret eder.[607] İbnu'l-Esîr (606/1209) ise *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs* adlı eserinde bu hadiste yer alan firâsetin iki manaya gelecek şekilde yorumlandığını belirtir. Birincisi, hadisin zâhirinin delalet ettiği Allah'ın evliyâların kalbine koymuş olduğu ve onların bununla bazı insanların hallerini bildikleri kerâmet nevinden bir şeydir. bu nevî firâsette zânn ve hadsin isâbeti söz konusudur. İkincisi ise, deliller ve tecrübe, ve yaratılış ve ahlâk (bilgisi) ile insanların hallerinin bilinmesidir.[608] Tasavvufta ise müridlerin firâseti zann, âriflerin firâseti ise tahkik ifade eder.[609] Buradaki firâsetin bütün imân sahipleri için geçerli oluşuna dikkat çekip diğerlerinden firâsetli şahıs diye belirlemenin yapılamayacağı görüşünde olan sûfiler bulunduğu gibi[610] firâsetin imanın kuvveti nisbetinde hasıl olduğunu, böylece imanın en kuvvetli olanın, firâseti de o derece keskin olacağını, söyleyenler vardır.[611]

Tasavvufta firâset, gayb bilgisinden bir şey değildir; nuranî bir ilimdir.[612] Sûfiler, firâseti ilhâm anlamında kullanmış ve bazı hallerde onu gaybı bilmenin bir aracı olarak görmüşlerdir. Ebû Talib el-Mekkî (386/996) firâseti zanlarda isabet etmek, bir şeyi olmadan önce bilmek (ma'rifet) anlamına geldiğini söyler.[613] Ancak "firâset" ve "ilham" arasındaki farklılığa da dikkat çekilir. Firâset vasıtalı olarak ilk anda kalbe gelen nûr, ilham ise vâsıtasız olarak gelmektedir. Firâset için bir takım alametlere ve işâretlere bakmak gerekir. İlham da ise böyle bir şart yoktur. Hakîm et-Tirmizî, muhaddese, 'hadîs/muhâdese' ile gayba ait meseleler hakkında haberlerin kendisine nur

---

[606] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III/86-87.
[607] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI/159
[608] İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, III/428.
[609] Hifnî, Abdulmun'im, *Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye*, s. 204, 205.
[610] Tûsî, *el-Luma'*, s. 229.
[611] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 393.
[612] Suhreverdî, Şihâbuddib Ömer b. Muhammed Ebû Hafs, *İrşâdu'l-Murîdîn*, (çev. Mehmet Emin Fidan), Hacegân Yay., İstanbul, 2000, s. 204.
[613] Mekkî, *İlmu'l-Kulûb*, s.19.

şeklinde geldiğini, firâset ile alakalı şeylerde ise Allah'ın eksiksiz nuruyla baktığı için henüz yaratılmamış olan şeylere dahi nüfûz edeceğini söyler.[614]

Ebû Hâmid Gazzâlî (505/1111), bir müslümanın kalbini kin, nefret, münafıklık, çekememezlik, düşmanlık gibi her türlü kalp hastalıklarından temizleyip, iman ve takvâ ile kalbini cilâlandırdığında, aynaya akseden eşyanın sureti gibi bazı sırların kalbine aksedeceğini, başkalarının gönüllerinde saklı olan şeyleri de keşfedebileceğini söyler. Gazzâlî'ye göre buna firâset denir.[615] Sûfiler, firâsetin mümkün ve meşrû olduğunu gösterebilmek için başta sahabe ve dört halife olmak üzere pek çok kimsenin firâsetini örnek olarak gösterirler. Zaman zaman İmam Şafîî (207/819) gibi fıkıhçılardan ve zâhir ulemâsından da bu konuda örnekler verirler. Endülüslü Mâliki âlimlerinden Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (543/1148) firâset ile alâkalı aynı zamanda tasavvuf kaynaklarında da nakledilen şu olayı nakleder: Bir gün İmam Şâfiî ile Muhammed b. Hasen (189/804) Kâbe'nin avlusunda otururken içeriye giren bir adam dikkatlerini çeker. Bunun üzerine İmam Şâfii, bu kişinin marangoz olabileceğini söyler. İmam Muhammed de bu kişinin demirci olabileceğini beyan eder. Her biri kendi görüşünde ısrar edince, adamn yanına gidip ve nereli olduğunu sorduktan sonra mesleğini sorarlar. Adam: "Daha önceleri marangoz idim, şu anda demirciyim" cevabını verir. İbnu'l-Arabî, bu olayla ilgili olarak, 'mü'minin alâmetlerden istidlâl ederek hüküm çıkarması olan firâsettir, yoksa bazı sûfilerin dediği gibi keramet değildir' değerlendirmesinde bulunur.[616]

Tefsir ve bazı hadis kaynaklarda firâsetle ilgili olarak Abdullah b. Mes'ud'un şöyle dediği nakledilir: *"İnsanlar arasında en ileri, feraset sahibi üç kişi vardır. Bunlardan birincisi Hz. Yûsuf'taki özelliklerini farkedecek ferasete sahib olan ve: 'Belki bize faydası dokunur, yahut onu evlat ediniriz' diyen Aziz, diğeri babasına Hz. Musa hakkında: 'Onu ücrette tut, çünkü senin ücrette tuttuklarının en iyisi, kudretli ve emin bir kişidir.' (Kasas, 28/26) diyen Şuayb'ın kızı ve Hz. Ömer'i kendisinden sonra halife adayı gösteren Ebu Bekir'dir."*[617] Ebûbekir İbnu'l-Arabî, bu haberi ittifakla zikretmeleri dolayısıyla müfessirleri eleştirir. İbnu'l-Arabî, firâsetin İslâm şeriatına yabancı bir ilim olduğunu belirterek bu rivâyetlerin kerâmet anlamında değerlendirilmesini doğru bulmaz. O, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Ömer'i görevlerde deneyerek, uzun süre ve devamlı sohbete devam ederek, onun ilim ve ihsanına muttali olduğunu ve kendisinden sonra halifeliğe aday gösterildiğini belirtir. Bu ise firaset yollarından bir yol değildir. Hz, Şuayb'in kızı ise apaçık bir delile sahip olmuştu. İbnu'l-Arabî, Mısır Aziz'inin durumunun ise firaset olarak değerlendirilebileceğini söyler.[618]

Tasavvuf kaynaklarında Hz. Ebubekir'in firâsetine örnek olarak gösterilen irtidât olayındaki tavrını buna örnek olarak göstermek mümkündür. Bütün sahabîler irtidat olayı sırasında zekat vermeyen mürtedlerle savaşmama konusunda ittifak ettikleri halde Hz. Ebu Bekir

---

[614] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.392.
[615] Gazzâlî, *İhyâ*, II/294.
[616] İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., III/1131.
[617] Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XV/19. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX/167.
[618] Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IX/160.

onlarla savaşmakta direnmiş ve şöyle demiştir: *"Andolsun ki Allah Resûlüne vermekte oldukları şeylerden bir deve yularını bile bana vermeyecek olurlarsa, ben onlara kılıçla harp açarım"*[619] Hz. Ebubekir görüşünde haklı çıkmış, bütün sahabîler kendi görüşlerine muhalif olmasına rağmen onun düşüncesindeki isabeti görerek onun görüşüne dönmüşlerdir.[620] Yine Hz. Ebubekir, Üsâme ordusunun gönderilmesi konusunda cumhur-ı ashâb kendisine karşı çıktığı halde o, orduyu göndermiş ve şunları söylemişti: *"Allah Resûlünün yaptığı hiçbir ahdi ben bozamam, onun başlattığı işi yarıda bırakamam."*[621] Sûfiler, Üsâme'nin komutanlığını yaptığı ordunun galip gelmesini, Hz. Ebubekir'in firâseti ile açıklarlar. Sûfiler her iki örneğin de kerâmet anlamında firâset olduğunu düşünürler. Ancak Hz. Ebubekir'in her iki olaydaki tavrını onun kişisel içtihadı, basiretli olma anlamında firâseti ve ileri görüşlülüğüyle izah etmek de mümkündür.

Aynı durumu yine sûfilerin kerâmet olarak değerlendirdikleri "*Allah, hakkı Hz. Ömer'in diline ve kalbine yerleştirdi."*[622] rivâyeti için söylemek de mümkündür. İbn Ömer, vahyin Hz. Ömer'i doğrulaması hakkında şunları söyler: *"Her ne zaman milletin içinde bir hadise meydana gelmişse insanlar o hadise hakkında bir şeyler söylediler. Hz. Ömer de düşüncesini ortaya koyacak bir şeyler söyledi. Ancak Kur'an, Hz. Ömer'in dediği şekilde nazil oldu."*[623] Hadiste geçen Ömer'in diline ve kalbine yerleştirilen hakk, onun isâbetli fikirlerini ifade etmektedir. İbn Ömer'in rivâyeti de Hz. Ömer'in bu isabetli fikirlerinden bazılarını göstermektedir. Sûfiler bu örnekleri ilham ve kerâmete dayalı firâsetle açıklamaktadırlar.[624] Tasavvuf kaynaklarında verilen bu ve buna benzer bazı örnekler, sahebenin düşünce, içtihat, tefekkür ve basiretini gölgede bırakmış ve onların pek çok işlerinde ilhamla hareket ettikleri şeklinde bir intibâ uyandırmıştır. Nitekim Eşref Ali Tânevî, zekât vermeyenlerle savaş hususunda Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir hakkında söylemiş olduğu *"Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın Hz. Ebû Bekir'in kalbini (namazla zekâtın arasını ayıranlarla) savaş için genişlettiğini gördüm ve anladım ki bu savaş (yapma düşüncesi) hakmış"* şeklindeki ifadesini de hem Hz. Ömer'e hem de Hz. Ebûbekire verilen ilhâmla açıklamaktadır. [625]

Sonuç olarak firâsette, zâhiri alâmet, işâret ve âyetlere bakıp bir takım sonuçlar ve ibretler çıkarmak söz konusudur. Bunun yolu da tefekkür ve basîretten geçer. Tasavvufta ise "firâset" kalbe atılan bir nurla hâdiselerin iç yüzünü idrâk etmek, zihinlerden ve kalplerden geçenleri doğru tespit ve teşhis etmek,[626] gayba ait hususları bir tür iç sezgi ile bilmek şeklinde değerlendirilmiştir. Sûfiler firâset kelimesinin sözlük anlamlarındaki bir şeyin iç yüzünü anlamak, kavramak ve sezmek gibi anlamları tasavvufî epistemolojiye göre şekillendirmiş ve konuyla ilgili hadisi de bu istikamette yorumlamışlardır.

---

[619] Buhârî, 96. *İ'tisâm*, 2, VIII/140-141; Muslim, 1. *İmân*, 32, (h. no: 20), I/51-52.
[620] Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'*, s.170.
[621] Tûsî, *el-Luma'*, s.170.
[622] Ebû Dâvûd, 19. *Harac*, 18, (h. no:2962), III/365; Tirmizî, 46. *Menâkib*, 17, (h. no:3682), V/617; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11, (h. no:108), I/40.
[623] Tirmizî, 46. *Menâkib*, 17, (h. no:3682), V/617.
[624] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ'*, s.358.
[625] Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 122.
[626] Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.217.

d. Nûr Kavramı:

Aydın ve ışıklı olmak anlamındaki "n-v-r" kökünden türemiş bir isim olan nûr, aydınlık, ve ışık demektir. Nûr, her zûhurun kendisiyle zâhir olduğu şeydir. Karanlığın (zulmet) zıddı olan nûr, dokunduğu şeyi açığa çıkaran ve görülmesini sağlayan ışık, aydınlık anlamındadır.[627] Isfehânî, nurû dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırır. Dünyevî nûr, ay ve güneş gibi aydınlık saçan ve gözle algılanan nûr ile zihin ve kalp yoluyla (basîret) idrâk edilen nûrdur. Uhrevî nûr ise ebedî âlemde mü'minlerin önlerine ve sağ taraflarında bulunacak olan nûrdur.[628]

Nûr kelimesi Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile bâtılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan mânevî ve ilâhî ışık manasında kullanılmaktadır.[629] *"Mü'minlerin velîsi olan Allah onları karanlıklardan (zulumât) nûra çıkarır"*[630] mealindeki âyette mecâzî anlamda hidâyete nur, dalâlete zulmet denilmiştir.[631] Nûr kelimesinin zıddı olan karanlığın cehâlet anlamı göz önünde bulundurulduğunda nûru bilgi ile ilişkilendirmek mümkündür. Nûr kelimesi Allah'a nisbet edildiğinde "nûr kaynağı" veya sıfat olarak "nurlandıran, her şeyi aydınlatan" şeklinde açıklanır.[632] Nûr, bazı hadislerde esmâ-i hüsnâ'dan birisi olarak[633] bazı hadislerde ise sıfat konumunda "semâvât ve arzın nûru" ifâdesi ile yer almıştır.[634]

Nûr kavramı pek çok yönden tasavvuf kültürüne nüfûz etmiş bir kavramdır. Kelâbâzî, sûfîlerin "nûriye" olarak isimlendirildiğini belirtir.[635] Tasavvufta nûr kavramı hem bilgi hem de varlık anlayışıyla ilgili olarak ele alınır. Sûfilere göre ilim, Allah tarafından velîlerin kalplerine atılmış bir nurdan ibarettir.[636] Kalplerini zikir ve Allah'ın nûrunun kapladığı zikir ehline Allah'ın bahşedeceği ilk nimet onların kalplerine verilen bir nûrdur.[637] Abdulganî en-Nablûsî nûr (envâr) kelimesinin faydalı ilimden kinâye olduğunu, çünkü gayba dair ilahî esrârın nûrla keşfedildiğini söyler.[638] Tasavvufî bilgiye dair kavramların hepsi nûr kavramıyla yakından ilgilidir. "ma'rifet",

---

[627] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V/240.

[628] Hadîd, 57/12; Tahrîm, 66/8. Isfehânî, *Mufredât*, s.508.

[629] Hz. Peygamber'in dualarında kullandığı *"Allah'ım kalbime nûr ver"* (Buhârî, 80. Daavât, 10, VII/148) hadisinde bu anlam vardır. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, V/125. *"Allah'ın gönlünü İslâm'a açtığı kişi rabbinden bir nûr üzere değil midir?"* (Zümer, 39/22) âyetinde de mü'minlerin ilâhî nûrdan nasiplendikleri belirtilmektedir.

[630] Bakara, 2/257, Mâide, 5/16.

[631] Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde yer alan bir hadiste "و نجنا من الظلمات الى النور" *"Bizi karanlıktan aydınlığa (nûr) çıkar"* ifadesi yer almaktadır. Ebû Dâvûd, *Salât*, 184, (h. no: 969), I/592.

[632] İbnu'l-Esîr, *A.g.e.*, V/124; Isfehânî, *Mufredât*, s.508. Kur'ân'da, Allah'ın göklerin ve yerin nuru olduğu belirtilmektedir. Nur, 24/35. Başka bir âyette ise *"Yeryüzü Rabbinin nûruyla aydınlanır"* (Teğâbûn, 64/8; Nisâ, 4/174) buyrulmaktadır.

[633] Tirmizî, 45. *Daavât*, 82, (h. no:3506), V/530-531; İbn Mâce, 34. *Duâ'*, 10, (h. no:3861), II/1269-1270.

[634] Hz. Peygamber'in teheccüd namazlarında okuduğu duanın başlangıç bölümünde *"Allah'ım! Hamd sana mahsustur, Sen göklerin ve yerin rabbi, yöneticisi ve nurusun"* şeklinde ifadeler yer almaktadır. Buhârî, 19. *Teheccüd*, 1, II/41-42; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 199, (h. no:769), I/532-5333.

[635] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.15. Kelâbâzî, Sûfilerin nûriye olarak adlandırmaları konusunda *"Bir kimse Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir şahsı görmek isterse Hârise'ye baksın"* rivâyetine yer vermektedir. Rivâyet için Bkz., İbn Mubârek, *Kitâbu'z-Zühd*, s.106; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/266-267.

[636] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/190, 210.

[637] Ebû Tâlib el-Mekki'nin kutsî bir hadis olarak naklettiği bir rivâyette şu ifadeler yer almaktadır: *"…Onlara bahşedeceğim ilk şey, kalplerine bırakacağım nûrdur. Böylece onlardan haber verdiğimi gibi onlar da benden haber verirler."* Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/170.

[638] Nablûsî, Abdulgâni, *Şerhu Divâni İbni'l-Fârid*, I/232.

"yakîn", "firâset", "sekînet", "basîret", "hikmet" ve "ilim" gibi kavramların hepsi "ma'rifet nuru", "yakîn nuru", "basiret nuru" "hikmet nuru" şeklinde kullanılmaktadır. Bu kavramların nûrla ilişkilendirilerek kullanılmasının en temel sebebi ise âriflerin gerçek bilgi olarak gördükleri ma'rifeti kalbe ilkâ edilen bir nûr olarak kabul etmeleridir. Sûfî tecrübede hasıl olan ma'rifet, duyular ve akla râci değildir. Tam tersine, o bir nûr olup, Allah onu sevdiği kulun kalbine atar; veya o, ilahi yönün, sûfînin kalbinde parıldaması olarak görülür.[639]

Ebûbekir Kelebâzî (380/990) nur kavramının ma'rifetle ilgisini, *"Allah, yaratıklarını karanlık içinde yarattı. Ve sonra onlara kendi nurundan uzattı. O nurdan kime isabet ederse hidayet bulur. Her kime ulaşmazsa, dalâlette kalır."*[640] şeklinde bir rivâyetin yorumunda ortaya koymaktadır. Kelebâzî'ye göre *"Allah insanı bir zulmet (karanlık) içinde yarattı"* sözü Allah'ın insanı ma'rifetinden yoksun/cahil bir şekilde yarattı anlamına gelmektedir. İnsanın Allah'ı mutlak ma'rifeti kullukla mümkün değildir. Allah'ın bilinebilmesi ancak kendi nurundan insana vermesi neticesindedir. Kelebâzî bu hadiste cehaletin karanlıkla, nurun da hidayetle tabir edildiğini belirtir. Buna göre hidayet ancak O'nun nuruyladır.[641]

Sûfiler nezdinde kalp hem ilâhî aydınlanmanın (işrâk) hem de irfânın merkezidir. Tasavvufta ma'rifet ya da irfân terimiyle ifade edilen bilgiyi elde etmedeki usûl nefisle mücâhede etmek, nefsin kötü sıfatlarını yok etmek, her şeyden alakayı kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir. Bu gerçekleştiğinde, Allah kulunun kalbine hâkim ve sahip olur. Bilgi nurlarıyla onun kalbini aydınlatmaya kefil olur. Allah kalbe hâkim olunca oraya rahmet akar (feyz) ve nur kalpte parlar (işrâk), sadr inşirah bulur, melekût sırrı ona açılır (inkişâf), rahmet lütfuyla birlikte kalpten perde kalkar ve ilâhî esrârın hakikatleri kalpte parlamaya başlar. Bu bilgi, kuldan Allah'a doğru değil, kulun rûhî hazırlığından sonra, Allah'tan kula doğru gerçekleşir.[642] Gazzâlî'ye göre peygamberler ve velîlere ilâhî sırlar keşfolmuş, göğüslerine nur akmıştır. Fakat bu öğrenme, okuyup-yazma ile değil, dünyadan yüz çevirme, alâkaları kesme ile yani tüm himmetleriyle Allah'a yönelmeleri sayesinde gerçekleşmiştir.[643] Kalp nûrlandığında levh-i mahfuzdaki bilgiler olduğu gibi kalbe akseder. Sûfiler, kalbin nurlanışını güzel ameller, ibâdet, zikir, zühd, açlık, uykusuzluk gibi hususlara bağlamışlardır.[644] Ebû Tâlib el-Mekkî, *"Kalpler dört çeşittir. Bir kalp vardır ki içinde yalnızca ışık saçan bir çerâğ vardır. Bu, müminin kalbidir"*[645] hadisine dayanarak kalbin dünya hayatında zühd ile süslenmesi ve hevâdan tecerrüd edilmesi sayesinde nurlanacağını ve bu nurla kalbin gaybı görmesini sağlayan yakînî imanın nuru olduğunu belirtir.[646]

---

[639] Afîfî, *Tasavvuf*, s.217.
[640] Tirmizî, 38. *İmân*, 18, (h. no:2642), V/26.
[641] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.124.
[642] Gazzâlî, *İhyâ*, III/19-20; Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul, 1989, s.92-94.
[643] Gazzâlî, *A.g.e.,* III/18-20; . Taylan, Necip, *A.g.e.*, s. 93.
[644] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/132; Gazzâlî, *İhyâ*, III/19.
[645] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/17.
[646] Mekkî, *A.g.e.*, I/132.

Sûfiler bazı âyet ve hadislerde geçen nûr kelimesini irfân, gönül kaynaklı bilgi şeklinde izah etmişlerdir. *Mü'min Allah'ın nûru ile bakar"*[647] hadisi sûfilere göre mü'minlere verilen bir takım basiret ve nurları ifade etmektedir ki, onlar bu nûr sayesinde firâsette bulunurlar. Basîret ve nur denilen şey ma'rifettir.[648] Ma'rifet de Hakk'ın kalbe peş peşe gelen nur ve tecellilerden ibârettir.[649] Abdulkâdir Geylânî (561/1166) de, *Cilâu'l-Hâtir fî İlmi'z-Zâhir ve'l-Bâtın* adlı eserinde bu hadisi bu bağlamda değerlendirir ve şunları söyler: *"Kalp, kitap ve sünnet ile amel ederse 'kurbiyet' kesbeder. Kurbiyet kesbedince de ilme ulaşır ve neyin lehine ve neyin aleyhine, neyin Allah için, neyin gayrısı için neyin hak, neyin bâtıl olduğunu görür. Mü'min nûra sahip olunca onunla bakar. Mukarrib (kurbiyet makamına ulaşmış) ve sâdık bir mü'minin kendisiyle gördüğü bir nûr nasıl olmaz ki? İşte bunun için Hz. Peygamber mü'minin nazarından sakındırarak şöyle buyurmuştur: "Mü'minin nûrundan sakının. Zira o, Allah'ın nûru ile bakar." Mukarrib ârife de bir nur ihsan edilir. Arif de kendisine bahşedilen bu nur ile görür ve onunla kurbiyeti, yakınlığı daha da artar. Arif kalp cihetinden Rabbinin yakınlığını görür. Meleklerin, nebîlerin ruhlarını görür. Sıdıkların ruhlarını ve kalplerini görür. Onların hal ve makamlarını seyreder. Bütün bunlar onun kalbinin derinliklerinde ve sırrının safâsında olur."*[650]

Varlık ve bilgi anlayışını nûr kavramı üzerine binâ eden Hakîm et-Tirmizî, ilâhî kelâmın kalplere tesir edip anlaşılmasını da nûr kavramına müracaat ederek açıklamaya çalışır. Ona göre harflerde mevcut olan nûr, sadrını riyâzet ile arındırmış olan kulların kalplerine nüfûz eder ve böylece kelâmın anlamı kalbe yerleşmiş olur.[651] Hakîm, hadislerin sahih olanlarını tespit edebilmenin yolunu da sahip olduğu nûr sayesinde Hak ile bâtılı birbirinden ayırt eden nurlanmış kalp olarak göstermiştir. Hak ile bâtılı birbirinden ayırma yeteneğini de nûr kavramıyla izah eden bazı sûfiler, nûru bu anlamda "furkan"la ilişkilendirmektedirler.[652] Hakîm et-Tirmizî, hadislerin maruf olanlarını münker olanlarından ayırt edilebilmesi hakkındaki görüşlerini Hz. Peygamber'in şüpheli konularda kalbe danışılması gerektiğini bildiren bazı rivâyetlerle ortaya koymaya çalışmaktadır.[653]

Gazzâlî, keşf ve ilhâmın delillerinden birisi olarak içerisinde nûr kavramının yer aldığı şu hadise yer verir: *"Allah'ım bana nûr ver, nurumu artır, kalbimi nurlandır, kabrimi nurlandır, kulağımı, gözümü hatta saçımı, tenimi etimi kanımı ve kemiğimi nurlandır."*[654] Gazzâlî bazı müfessirlerin *"Ey müminler! Eğer Allah'tan korkarsanız, O size hak ile bâtılı ayırdedecek bir*

---

[647] Tirmizî, 44. *Tefsîr*, 15, (h. no: 3127), V/298.
[648] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.401.
[649] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.514.
[650] Abdulkâdir Geylânî, *Cilâu'l-Hâtir*, s.30.
[651] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sunne*, Kâhire, 1989, s.245-248.
[652] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/238; Ebû Tâlib el-Mekkî "*Ey İman edenler Allah'tan sakının ki sizin için bir fukran varetsin"* ayetinde yer alan "furkan" kelimesinin şüpheleri yakinen tefrik edip ayırmaya yarayan nurun kastedildiğini söyler. Mekkî, *A.g.e.*, I/403; Tûsî, *el-Luma'*, s.434-435.
[653] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/238.
[654] Benzer lafızlarla Hadis kaynaklarımızda yer almaktadır: Buhârî, 80. *Daavât*, 10, VII/148; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 187-189, (h. no: 763), I/528-530; Ebû Dâvût, *Tetavvu'*, 27; Tirmizî, 45. *Deavât*, 30, (h. no:3419), V/482-484; Nesâî, 12. *Tatbîk*, 63, (Had no:1119), II/218.

Furkan verir."[655] âyetinde yer alan "Furkan" kelimesine 'hakkı bâtıldan ayıran bir nur' şeklinde açıkladıklarını belirterek Hz. Peygamber'in dualarında çokça nur istemesinin sebebini, nurun hakkı bâtıldan ayırması ve şüpheden kurtarması şeklinde açıklar.[656]

Muhyiddin İbnu'l-Arabî de ma'rifet bilgisinin bir velînin kalbine atılan bir nurdan ibâret olduğunu belirtmekte bilgi ve varlık görüşünü ortaya koyarken nûr ve zulmet terimlerini kullanmaktadır. Ona göre Hak yani gerçek varlık sırf nur, imkansızlık yani mutlak yokluk ise sırf zulmettir.[657] İbnu'l-Arabî, İşrâkileri takip ederek aynı zamanda sırf varlık olan "Sırf Nur"un bütün bilgilerin kaynağı olduğu fikrindedir. Duyular ve bütün diğer insani yetiler (melekeler) bu nurun tezâhürünü sağlayan aracılardır. Nur, bütün bilinçli varlıklardaki tek idrâk ede ilke, özünden görülen ve diğer şeyleri görünür yapan tek şeydir.[658]

Nur kavramı İbnu'l-Arabî'de bilgi bağlamında kullanıldığında her bilginin nura olan nisbeti söz konusu olmaktadır. Her bilginin Hakk'a nisbeti vardır, Hak da nur olduğuna göre her bilginin nura nisbeti bulunmaktadır. Algı ve bilginin imkanı bağlamında nur kavramı İbnu'l-Arabî'nin tecellî teorisiyle yakından ilgilidir.[659] İbnu'l-Arabî, sûfilere göre tecellî'nin kalbe açılan gayb nurları anlamına geldiğini belirterek bu nurlardan bir kısmının maddelerden soyut ma'rifet ve sırlardan ibâret olan anlamların nurları olduğunu, bir kısmının ise nurların nurları ve ruhların nurlarıyla ilgili olduğunu söyler. Ayrıca rüzgarların, doğanın, isimlerin, türeyenlerin, anaların, illetlerin ve sebeplerin nurlarından bahseden İbnu'l-Arabî nur kavramını ontolojik ve epistemolojik bir bağlamda değerlendirmiştir.

İbnu'l-Arabî'ye göre, maddelerden soyut nurlar, bir cisimle veya cismani veya tahayyül edilen ve suretle ilgili olmayan veya tasavvur edilerek öğrenilemeyen bilgilerdir. Bu bilgiler, bulundukları hal üzere fakat bulunduğumuz hale göre bilinir. Bu da ancak kişi, nur haline gelmeden gerçekleşmez. Bu konumda olmayan kimsenin bu tarz bilginden bir şey algılamasının mümkün olamayacağını belirten İbnu'l-Arabî tüm bu görüşlerine, *"Allah'ım beni nûr eyle"* hadisinde[660] işâret edildiğini öne sürer.

İbnu'l-Arabî'ye göre nûrların nurları tecellîlerdir. Hak onları örten perdeyi açsaydı, hepimizi yakardı. Bunlar zâtî nurlardır ve yayıldıklarında mümkünlerin varlıkları ortaya çıkar. Mümkünler, bizim ile onların arasındaki perdedir. Bu, büyük nurdur, yoksa en büyük nûr değildir.[661] İbnu'l-Arabî, *"Allah'ım beni nûr eyle"* hadisine işâretle şunları söyler:

---

[655] Enfâl, 8/29.
[656] Gazzâlî, *İhyâ*, III/24.
[657] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), IX/212.
[658] Afîfî, Ebu'l-Âlâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.114.
[659] Kutluer, İlhan "Nûr" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXXIII/246.
[660] Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 187, (h. no: 763), I/529.
[661] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.218. Hakîm et-Tirmîzî, güneşin , ayın, yıldızların, gündüzün, şimşeğin, ateşin, gözün, mücevherlerin nurlarından ve bütün nurların kaynağı "Esâs Nur" olmak üzere dokuz nûrdan bahseder. Bütün nurların kaynağının Esâs nûr olduğunu belirten Hakîm'e göre, diğer nurlâr zâhiri O ise Bâtınî Nûr'dur. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Gavru'l-Umûr*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2002, s.72. Bkz. Çift, Sâlih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s.287-296.

"Zâtımızdan ibâret olan nûr ise, hakkında Hz. Peygamber'in 'واجعلني نورا' 'Beni nûr eyle' dediği nurdur. Öyleyse bu nûr zâtının aynıdır. Başka bir rivâyette ise, 'واجعل لي نورا' 'beni nûr yap' denilir. Bu bütün zikrettiğimiz nûrların toplamıdır. Hz. Peygamber'in 'Beni nûr yap' demesi ise, zâtının nûrunu görmesidir. Çünkü ancak bu nurla görebilir. Çünkü onun zâtının altı yönden bu nûrları idrak edebilmesi, kendi nûrunu idrâk edemeyişinden kaynaklanır. Bû nûr hakkında Hz. Peygamber, kendini bilen rabbini bilir' buyurmuştur. Âyette ise 'Allah göklerin ve yerin nûrudur' buyruldu. Ardından Allah bilinen örnekle bu nuru açıklamıştır. Sen bu örneğin ve mislin kendisisin! Böylelkle nûrları senden yayılırken görürsün. Zâtınla gök ve yer âlemin aydınlaınır. Artık sayesinde aydınlanacağın yabancı bir nûra ihtiyacın yoktur.*"*[662]

İbnu'l-Arabî'nin atıfta bulunduğu rivâyet Muslim'in *Sahih*'inde Seleme b. Kuheyl, Kureyb ve İbn Abbâs tarikiyle şu şekilde yer almaktadır. *"...Allah'ım! kalbime nûr, kulağıma nûr, gözüme nûr, sağıma nur, soluma nûr, önüme nûr, arkama nûr, üstüme nûr, altıma nûr ve bana nûr ver; veya şöyle dedi: 'beni nûr eyle!'"* Muslim, rivâyetin farklı versiyonlarına da yer vermektedir. Seleme b. Kuheyl, Küreyble karşılaştığında İbn Abbâs hadisini kendisine nakletmiş ancak burada "واجعلني نورا" ifadesini şüpheye düşmeden nakletmiştir. Seleme, İbn Abbas'ın mevlâsı Ebî Rişdîn ve İbn Abbâs tarikiyle yer alan diğer bir rivâyette ise "واجعلني نورا" *"Beni nûr eyle*" ifadesi zikredilmeden "أعظم لي نورا" *"bana büyük bir nûr ihsân eyle"* ifadesinin kullanıldığı belirtilmektedir.[663] Hadis âlimleri bu hadiste yer alan nuru, hakkı beyân ve bütün hâllerde muvâffakiyyete mazhar olmak şeklinde açıklamışlardır.[664]

Nûr kavramı tasavvufta sûfilerin varlık ve peygamber tasavvuruyla da yakından ilgilidir. Kur'ân-ı Kerim ve hadis kaynaklı olan nur kavramı sûfiler tarafından III. Yüzyılda yaşayan Sehl b. Abdillah et-Tusterî (283/896), Hakîm et-Tirmizî (285/898) ve Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (295/908) gibi sûfiler tarafından Nur-ı Muhammediye ile ilişkilendirilerek yorumlanmıştır.[665] Daha sonraları "nûr" kavramıyla ilgili görüşler, Gazzâlî (505/1111), Suhreverdî (632/1234)[666], İbnu'l-Arabî (638/1240) ve Abdulkerim el-Cilî (832/1428) tarafından ele alınmıştır.

Nur kavramına yönelik felsefî-tasavvufî izahların ilki işârî tefsir hareketinin mümessillelerinden Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ye (273/886) aittir. Tusterî Hz. Muhammed'in fiziki yaratılışından ve nübüvvetinden önce varlığını söz konusu etmekte ve mahlûkâtı önceleyen

---

[662] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, IX/218.
[663] Muslîm, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 188, (h. no:763), I/529.
[664] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, VI/45.
[665] Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *U.Ü.İ.F.D.*, x.XIII, sayı:1, 2004, s.139-157.
[666] *Avârifu'l-Meârif* sâhibi Suhreverdî ma'rifet bilgisinin Nûr-ı Muhammedî'den ümmete intikâl ettiğine dair görüşlere yer vermiş nûr kavramını bir yandan varlık diğer yanadan bilgi/ma'rifet bağlamında ele almıştır. Bkz. Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.46. Suhreverdî ma'rifetin kaynağını nûr-ı Muhammedî ile ilişkilendirdiği gibi varlık anlayışını da benzer şekilde açıklar: *"Resûlullah'ın asıl mayası olan toprak yeryüzünün merkezi olan Mekke toprağındadır...Yeryüzü Kâbe'nin bulunduğu yerden başlayarak yayıldığı için Resûlullah yaratılışın aslı olmuş ve kâinât da ona tâbî olarak halkedilip yayılmıştır. Bu duruma Resûlullah'ın 'Âdem toprak ile su arasında iken ben nebî idim.' Sözü de işaret etmektedir. Bunun için Resûlullah'a (yaratılışın temeli manasına) Ümmî denilmiştir. Nitekim Mekke'ye de şehirlerin anası anlamında Ummu'l-Kurâ' ismi verilmiştir. Şu halde Resûlullah'ın zerreleri bütün mahlûkâtın temeli, yaratılan maddesidir.'"*Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.46-47.

bu ezeli varlığı Nur-ı Muhammedî olarak adlandırmıştır. Tusterî'ye göre Allah Hz. Muhammed'in nurunu kendi nurundan yaratmış sonra onu kendi eliyle şekillendirmiştir. Bu nûr Allah'ın huzurunda yüz bin sene kalmış, bu süre içinde Allah gece gündüz yetmiş bin defa bu nuru düşünmüştür. Ardından bütün mahlûkatı bu nurdan yaratmıştır. Hz. Adem'de tecelli edip ardından diğer peygamberlere intikâl eden ve onda karar kılan nur onun vefâtından sonra da devam etmekte, kâinat varlığını bu sayede sürdürebilmektedir.[667] Hallâc-ı Mansûr (309/922) da nur-ı Muhammedî'nin kadîm ve ezelî olduğunu söylemiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in biri ezeli bir nûr oluşu, diğeri bir insan ve peygamber olarak dünya hayatındaki varlığıyla ilgili şahsiyeti olmak üzere iki hüviyeti vardır. Allah'ın ilk yarattığı şey onun nurudur. Adem henüz toprakla su arasında iken, yani henüz yaratılmamış iken o peygamberdi.[668] Afîfî, Hallâc'ın basit ve felsefî içerikten yoksun olarak gördüğü bu nazariyesini İsmâilî-Bâtınî anlayıştan hareketle ortaya konulduğunu belirtmektedir.[669]

Nur kavramı bazı sûfilerde epistemolojiyi, kalbin bilgilenmesi ve aydınlanmasını ifade eden bir kavram olarak kullanılmakla birlikte Şia ve Neoplatonizm gibi dış kaynakların tesiriyle bazı sûfilerde bilginin yanında felsefî ve varlık anlayışını içerecek bir boyutta ele alınır. Varlık anlayışı doğrultusunda nur-ı Muhammediye ile ilişkilendirilen nûr kavramının ma'rifetle de ilgisi vardır. Nûr-u Muhammedî kavramını tasavvuf felsefesinin en önemli unsurlarından birisi olarak gören İbnu'l-Arabî, velî'nin bilgisini Hz. İsâ ya da Musa gibi bir peygamberde tevârüs ettiği zaman bile bunu Hz. Muhammed'in ruhu ya da nuru vasıtasıyla yaptığını belirtir. Bu nokta İbnu'l-Arabî'ye göre veliliğin peygamberliğe benzediği bir noktadır. Velîler ve peygamberler aynı bilgi pınarından beslenmektedirler.[670]

Sûfilerin Muhammedî nur hakkındaki görüşleri Şiî düşünceyle büyük ölçüde benzeşmektedir. Ancak Şiilere göre nûr-ı Muhammedî, Hz. Peygamber'den sonra Ehl-i Beyt imamlarına, sûfilere göre ise velîlere intikal etmiştir. Necmeddin el-Kübrâ'nın görüşleri bu istikâmettedir: *"Nûr Allah'tır. Resûlullah'ın nuru da O'nun yüce nurundandır. Evliyâ ve mü'minlerin nûrları da Resûlullah'ın nurundandır. O'nun nurundan başka bir nur yoktur."*[671]

İçerisinde nûr kavramı yer almadığı halde tasavvuf kaynaklarında nûr ve nur-u Muhammedî kavramıyla ilişkilendirilen bazı rivâyetlere yer verilmektedir. *"Adem su ile çamur arasında iken ben nebî idim"*[672] şeklindeki rivâyetle, ilk yaratılan şeyin, akıl[673], kalem[674] veya Hz. Muhammed'in nuru olduğunu belirten rivâyetler bunlardandır.[675] Konuyla ilgili rivâyetlerin

---

667 Demirci, Mehmet, "Nûr-ı Muhammedî" mad., *T.D.V.İ.A.*, XV/180.
668 Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, 1996, s.293.
669 Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.99.
670 Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.87.
671 Necmuddin el-Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, (*Tasavvufî Hayat* içerisinde, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, 1996) s.32.
672 Muteber hadis kaynaklarında yer Almayan rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için Bkz. Yıldırım Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.124-125.
673 Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VII/318.
674 Ebû Dâvûd, 34. *Sunnet*, 16, II/637-638, (h. no:4700); Tirmizî, 33. *Kader*, 17, IV/398, (h. no: 2155).
675 Diğer rivâyetler için Bkz., Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.98-107.

tamamına yakının sahih hadisler olmadığı tespit edilmiş durumdadır.[676] Sûfiler, sıhhati oldukça tartışmalı bu hadisleri bilgi, varlık ve nübüvvet bağlamında değerlendirip yorumlamışlardır. Söz konusu bu rivâyetler ve bu rivâyetlere dayalı yorumların menşei Şiilik ve dış kaynaklar olarak gösterilmiştir. Câbirî, Hakîkat-ı Muhammediyye, Nûr-ı Muhammedî ile Hermetik literatürdeki Külli akıl arasındaki uyuma dikkat çekmiş ve bu görüşlerin farklı isimlerle tasavvufa sızmasının Şia yoluyla gerçekleşmiş olmasına köken olarak da onlara ait olmadığına işaret etmiştir.[677] Ayrıca Hırsitiyanlıkta da Hz. İsa'yı nur-ı Muhammedî görüşüne benzer şekilde anlayanlar olmuştur.[678] Ayrıca Yahudi filozofu Philon'un ilâhi kelime görüşü ile İbnu'l-Arabî'nin Hakikat-ı Muhammediyye telakkîsi arasındaki benzerliklere dikkat çeken araştırmacılar Nur-ı Muhammedî düşüncesinin tasavvufa Şia'dan, Şiâ'ya da Yeni Eflatunculuktan geçtiğini ileri sürmektedirler.[679]

Ebû Hâmid Gazzâlî, varlık ve bilgi kavramlarını nûr terimiyle ifade etmiş ve bu metafizik Gazzâlî'den sonra oldukça ilgi görmüş ve özellikle işrâkî ve vahdet-i vücudcu telakkîlere ilham vermiştir. Kur'ân-ı Kerim'in yirmi dördüncü sûresi olan Nûr sûresinin 35. âyeti sûfiler için büyük bir ilham kaynağı olmuş, Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr* isimli eserini bu âyeti ve *"Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları Açsa yüzünün nûr ve azâmeti onu gören herkesi yakar"*[680] hadisinin manasını açıklamak gayesiyle yazmıştır. Gazzâlî bu eserindeki işârî yorumlarla epey tartışılmış ve tenkit edilmiştir.[681] Onun bu esrindeki âyet ve hadis yorumları nazarî ve felsefî yorumlar kategorisinde değerlendirilmiştir.

Mişkâtu'l-Envâr adlı eserindeki görüşleriyle nûr fikrine büyük bir etkide bulunan Gazzâlî nur kavramının avâm, havâs ve havâsu'l-havâs nezdinde farklı anlamlarını tespit etmiş tek ve hakiki nûrun Allah olduğunu, O'nun dışındaki nurlara ancak mecaz yoluyla nûr denilebileceğini ifade etmiştir.[682] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr* adlı eserinde Allah için nûr ismini kullanmakta bir mahzur görmemekte, nûru varlık (vücûd) anlamında kullanmakta ve gerçek varlığı da Allah olarak kabul etmektedir. Nûr, ismi nûrunu başkalarından alana değil, başkalarını da nurlandırana daha layıktır. Gazzâlî, varlığı kendinden olan ve başkasından olan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre varlığı başkasından olanın gerçekte varlığı yoktur. O halde " فالموجود الحق هو الله تعلى، كما أن النور الحق هو الله تعالى" gerçek varlık Allah olduğu gibi, gerçek nûr da Allahtır. Gazzâlî'ye göre, ârifler mecâz çukurundan hakîkatin ilk basamağına yükselmiş, miraçlarını kemâle erdirmiş ve açık bir müşâhede ile varlıkta Allah'tan başka bir şeyin olmadığını görmüşlerdir. Çünkü Onun dışında her şey (mâsivâ) kendi zatları itibariyle sırf yokluktan (adem) ibarettir.[683]

Gazzâlî, bu eserinde nûr kavramını nûru Muhâmmedî ve ma'rifet bağlamında da ele almaktadır. Gazzâlî'ye göre bilgiler insanlara Hz. Peygamber'in kutsal ruhu vasıtasıyla

---

[676] Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.121-129; Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.274-284.
[677] Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.422.
[678] Uludağ, Süleyman, *Kuşeyrî Risâlesi Tercümesi, Giriş*, s.30.
[679] Goldziher, Ignaz, "Hadiste Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", (çev. Ömer Özsoy), *A.Ü.İ.F.D.*, c.XXXVI, Ankara, 1997, s.407; Fazlurrahman, *İslâm*, s.180.
[680] Muslim, 1. *İmân*, 293, (h. no:179), I/161-162; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, (h. no:195-196), I/70-71.
[681] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.233.
[682] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.136.
[683] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.137-138.

ulaştığından ona sirâcu'l-munîr denilmiştir. Gazzâlî'nin itaat edilen varlık dediği, muta', Muhammedî nurdur. Ma'rifet bilgisi onun vasıtasıyla mahlukata yayılmaktadır:

"Kendisini ve başkalarını gösteren nur ismine daha layıksa, kendisini ve başkalarını göstermekle beraber, başkalarını görünür kılan, başkalarında asla tesiri olmayana nisbetle nur ismine daha layıktır. Hatta böyle olan, nurlarının başkalarına feyezânından dolayı 'Sirâc-ı Munîr' denilmeye şayestedir. Bu özellik nebevî-kutsî ruhta bulunur. Çünkü ma'rifet türleri onun vasıtasıyla mahlukâta saçılır. Bununla Cenâb-ı hakk'ın Hz. Muhammed'e Sirâc-ı Munîr demesinin manasını anlıyoruz. Bütün peygamberler lambadırlar. Alimler de öyledir. Lakin aralarındaki fark sayılamayacak kadar çoktur."[684]

Mişkâtu'l-Envâr'daki Nûr tasavvuruyla özellikle Muhyiddin İbnu'l-Arabî üzerinde büyük bir tesirde bulunduğu anlaşılan Gazzâlî'nin bu eserinde nûrla ilgili olarak yer verdiği hadis hakkındaki yorumu üzerinde durmak istiyoruz. Gazzâlî, yukarıda metnini verdiğimiz nûr hadisini her ne kadar *Mişkât*'ta zâhiri anlamları ortadan kaldırmayı amaçlamadığını belirtmiş olsa da bâtınî bir tarzda yorumlamaktadır.

Gazzâlî'ye göre perde perdelenen şeye nisbetledir. Allah ise zâtı için mütecellidir. Mahlûkattan perdelenenler ise üç kısımdır: bütünüyle zulmetle perdeli olanlar, nur-u mahz'la (sâfî nurla) perdeli olanlar ve zulmetle karışık, nurla perdeli olanlar.[685] Gazzâlî daha sonra saydığı bu üç sınıf hakkında *"Bu kısımların sınıfları çoktur. Çok oldukları bence muhakkaktır. Kendimi zorlasam onları sayabilirim. Lâkin tahdit ve hasrla ilgili bana görülene güvenemiyorum. Çünkü hadisle kastedilen muradın o olup olmadığını bilmiyorum"* demektedir. Gazzâlî bazı rivâyetlerde "yedi yüz" ve "yetmiş bin" ifadelerinin yer aldığını belirtir. Muslîm'in *Sahih*'i ve İbn Mâce'nin *Sunen*'inde yer alan rivâyette ise, *"Allah'ın nûr ve zulmetten perdeleri vardır."* lafzıyla hangi bir rakama yer verilmemektedir. Gazzâlî, bazı rivâyetlerde yer alan yedi yüz veya yetmiş bin şeklindeki tahsîsin ancak nebevî kuvvetle bileneceğini fakat, rivâyetlerde yer alan bu adetlerin teksir (çokluk) bildirip, tahdit ifade etmediğini belirtir.[686] Bununla birlikte Gazzâlî eserinin sonunda perdelenmiş kimselerin adedinin yetmiş bine ulaşmasının akıldan uzak bir ihtimal olmadığını belirtmek suretiyle yetmiş bin ifâdesini hakiki manada da anlaşılabileceğini ortaya koymaktadır: *"Sözler tafsil edilse ve seyru sülûkta bulunanların perdeleri araştırılsa, bunların adedinin yetmiş bine ulaşması akıldan uzak değildir. Lakin teftiş edildiğinde, onlardan hiçbirini anlattığımız kısımlardan hariç bulamazsın. Çünkü onlar bahsi geçtiği üzere ancak beşeri sıfatlarıyla veya duyular, hayal, aklî mukayese ve nuru mahz'la perdelenmektedirler."*[687]

Beşerî perdelerin arkasından ilâhi nurları görmenin kolay olmadığını söyleyen Gazzâlî bu perdeleri, bütünüyle zulmetle perdeli olanlar, zulmetle karışık nurla perdeli olanlar ve nuru mahz'la (sâfî nurla) perdeli olanlar şeklinde üçe ayırır. Bunlardan birinci grup, Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyen mulhitlerdir. Zâhir gözle idrâk eden bir nura dahi sahip olmayan bu

[684] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.133.
[685] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.175.
[686] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.175-176.
[687] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.185.

kimseler âlemin sebebini araştırmayıp tâbiata havale edenler ve nefisleriyle meşgûliyetten dolayı âlemin sebebini araştırmayanlardır.[688] Gazzâlî'ye göre hevâ ve nefisten daha ileri bir zulmet yoktur. *"İlahını hevâsı edineni gördün mü"*[689] âyeti ve *"Hevâ, yeryüzünde ibadet edilen en kötü ilahtır"*[690] rivâyeti bu zulmet türüne işâret etmektedir. Gazzâlî birinci grubu da çeşitli kategorilerde ele alır.[691] Mesela bunlardan Hz. Peygamber'in *"Dirheme tapan, dinara tapan mutsuz, perişan olsun"*[692] hadisiyle kastettiği mutluluğun zirvesini mal çokluğu ve imkan genişliğinde gören ve zulmette kalan kimselerdir.[693] Her ne kadar mulhitler sınıfında yer almasa da en büyük mutluluğu makam, şan ve şöhreti artırmak ve otoritesini çoğaltmakla meşgul olanlar muzlim nefisleri sebebiyle Allah'tan tam bir zulmetle perdelidirler. Tevhidi dillendiren ancak Salih amele sevketmeyen kimseler de zulümattan nura çıkamazlar.[694]

İkinci kısım ise zulmetle karışık nurla perdeli olanlar yer alır. Bunlar da üç sınıftır. Duyular sebebiyle zulmette olanlar, hayal sebebiyle zulmette olanlar ve fâsit aklî kıyaslar sebebiyle zulmette olanlardır.[695] Gazzâlî'nin hadisten çıkardığı son grup ise nur-u mahzla (Sâfî nurla) perdeli olanlardır. Gazzâlî'ye göre vâsıl olanlar ise yalnızca dördünü sınıftır ve bunlara, muta'ın[696] vahdeniyet-i mahzaya (halis tevhide) ve en yüksek kemale aykırı bir sıfatla vasıflandırıldığı tecellî etmiştir:

"Bu kitap onun keşfini kaldıramaz. Bu muta'ın nisbeti, güneşin nurlara nisbeti gibidir. Böylece semâvâtı harekete geçirenden, en nihâî cismi harekete geçirenden ve hareketini emredenden, semâvâtı yaratana, o en nihâi cismî yaratana ve ona hareketi emredene yöneldiler. Böylece, gözün idrak ettiği her şeyden münezzeh bir varlığa vasıl oldular. O'nun evvel ve a'lâ sübuhat-ı vechi bakanların basar ve basiretlerinin idrak ettiği her şeyi yakmıştır. Çünkü O'nu daha önce vasfettiğimiz her şeyden mukaddes ve münezzeh olarak bulmuşlardır."[697]

Gazzâlî ise Allah'ı görmeye mânî olan engelleri kademeli bir şekilde bir bir tespit eder ve "*yüzünün parlaklığı gözü idrak eden her şeyi yakardı"* ifadesini havâsu'l-havâs için yine çeşitli mertebeleri olmakla birlikte kendilerinden geçip sadece Hakk'ın kaldığı bir yüce mertebe olarak değerlendirir. Buna göre kiminin basarının idrak ettiği her şey yanmış, gözden silinmiş, kaybolmuş ve böylece (ilâhî) cemâl ve kudsiyeti mülahazaya dalmıştır. İlâhî huzura vusûl ile ulaşmış olduğu cemal içindeki zatı mülahaza ile baş başa kalmış ve böylece Allah dışında görülen her şey ortadan kalkmıştır. Havâsu'l-havâstan bir taife ise bunları da aşmış ve Cenâb-ı Hakk'ın sübuhât-ı vechi onları yakmıştır: *"Cenâb-ı Hakk'ın sübuhât-ı vechi onları yaktı. Celal sultanı*

---

[688] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.177-178.
[689] Câsiye, 45/23.
[690] Bu rivâyeti hadis kaynaklarında tespit edemedik.
[691] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.177.
[692] Buhârî, 56. *Cihâd*, 70, III/223; İbn Mâce, *Zühd*, 8, (h. no:4135), II/1385-1386.
[693] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.178.
[694] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.178-179.
[695] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.180.
[696] "Muta'" ifadesi Tekvir Sûresini 21. Ayetinde Cebrail'in bir vasfı olarak zikredilmektedir. Gazzâlî'nin itaat edilen varlık" anlamında mutâ' dediği şey Muhammedî nurdur. Güneşe göre ışıkların durumu ne ise muta' göre varlıkların durumu da odur. Uludağ, Süleyman, "Nûr" mad. *T.D.V.İ.A.*, XXXIII/244.
[697] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.184.

onları bürüdü. Kendi zatlarında yok oldu, kayboldular. Kendilerini geçtikleri için kendileri hesabına hiçbir mülahaza kalmadı. Geriye ancak Vahid-i Hak kaldı."[698] Bu gruptakiler "*O'nun vechi dışında her şey helak olucudur"* âyetinin manası bu gruptakiler için zevk ve hal olmuştur. Bu durum vâsıl olacak kimselerin ulaşabildikleri son noktadır.[699]

Gazzâlî en üst mertebeye ulaşanlar hakkında ise şunları söylemektedir: *"Onlardan bir kısmı ise, zikrettiğimiz tafsil üzere bir yükseliş ve uruçları olmamış, yol kendilerine uzamamıştır. Bunlar daha işin başında Cenab-ı Hakk'ın mukaddes ma'rifetine ve Rububiyetin şanına yakışmayan her şeyden tenzihine ulaşmış kimselerdir. Diğerlerine sonunda galip gelen durum, bunlara başta galip geldi. Birden tecelliye mazhar oldular ve O'nun sübuhât-ı vechi' basar ve basiretin idrak etmesi mümkün olan her şeyi yaktı…"*[700]

Gazzâlî'nin bu hadis hakkındaki yorumları sûfilerin nûr telakkilerini sadece zayıf ya da mevzû rivâyetlerle değil, bâtınî yorumlara kayan işârî yorumlarla da temellendirmeye çalıştıklarını ortaya koymaktadır.

Nur sûresinde yer alan *"Allah göklerin ve yerin nûrudur"*[701] şeklinde başlayan âyet, teşbihî, temsilî ve sembolik bir anlatım özelliğine sahip olduğu için pek çok müfessir ve düşünür tarafından birbirinden farklı anlayış ve te'villere konu olmuştur.[702] Allah'ın nurunun temsilî izahı âyet hakkındaki farklı kanaatlerin asıl nedeni olmuştur. Müfessirler bu âyeti tefsir ederlerken Allah Teâlâ'nın, nûr ile vasfedilmesini işrâkîlerin ve bazı sûfilerin yaptığı gibi gizemli ve batınî yorumlarla değil, lafız ve manasındaki i'câzı göz önünde bulundurarak açıklamışlardır. İslâm âlimleri, nur ismini mecâzî olarak zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmişler, Allah'ın zâtının nûr olduğu şeklinde anlaşılmamış Nur kavramının Allah'a nisbetini de nuru yaratan ve onunla semâvât ve arzı nurlarlandıran, varlıklara yol gösteren şeklinde belirlemişlerdir.[703] Bu nurlandırma hem madde dünyasını hem de kalpe idrak edilen mânevî âlemi kapsamaktadır. Nitekim aynı zamanda hadislerde de yer alan "الله نور السماوات و الأرض" ifadesini[704] bazı âlimler, Allah, *"göklerde ve yerde yaşayanların hidayetçisidir"* şeklinde diğer bazı âlimlerin ise *"mü'min kullarının kalplerini nurlandırıcıdır"* şeklinde açıklamışlardır.[705]

Kur'ân-ı Kerim'de "Nûr" isminin mutlak olarak zikredilmediğine, Nûr kelimesinin âyetlerde "göklerin ve yerin nûrû" şeklinde muzâf olarak kullanıldığına[706] ve *"Yeryüzü Rabbinin nûruyla aydınlanır"* âyetine[707] dikkat çeken İslâm âlimleri Allah için "Nûr" isminin kullanılmasını uygun görmemişlerdir. Fahreddin er-Râzî, Nur Suresi 35. âyette geçen nur

---

[698] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.184.
[699] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.185.
[700] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.185.
[701] Nûr, 24/35.
[702] Bkz., Duman, M. Zeki, "Nur Sûresinin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili bağlamında Allah'ın İnsana Dört hidâyeti: Fıtrî Din, Peygamber, Akıl ve Kitap", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi,* Sayı 3, Sakarya, 2005, s.7-42.
[703] Taberî (310/922), "nuru's-semâvât" ifadesinin "semâvât ve arzda bulunanların hidayetiçisi" şeklinde açıklamış ve bu yönde sahabenin görüşlerine yer vermiştir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII/180-181.
[704] Buhârî, 19. *Teheccüd*, 1, II/41-42; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 199, (h. no:769), I/532-533.
[705] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, III/12.
[706] Nûr, 24/35. Nûr kelimesi, Allah lafzına ve O'na ait zamire de izafe edilmektedir. Tevbe, 9/32, Sâf, 61/8.
[707] Zümer, 36/69.

kelimesinden maksadın Allah olamayacağını ve bu âyeti te'vil etmenin kaçınılmaz olduğunu belirtmiş, Allah'ın "hidayete kavuşturucu, yönetici, düzenleyici, -nûr kelimesinin 'nevvere' diye okunuşuna dayalı olarak-aydınlatıcı olmasıdır" şeklindeki yorumları aktardıktan sonra birincisini tercih etmiştir. Buna göre nurla kastedilen mâna "Allah'ın ilim ve amele hidayetidir, yönlendirmesidir, kavuşturmasıdır"[708] Râzî daha sonra Gazzâlî'nin görüşlerine uzun uzadıya yer verir ve aslında kendi yorumuyla onun yorumu arasında herhangi bir farklılığın olmadığını şu şekilde belirtmiştir: *"Allah'ın nûr olmasından maksat, O'nun kâinatın ve idrak güçlerinin yaratıcısı olmasıdır. Bize göre de nurdan maksat, 'O'nun, göklerde ve yerde var olan şuurlu varlıklara yol göstermesidir; nûr 'irşad ve hidayet edendir' derken aynı şeyi kastediyoruz. Onun söyledikleri ile bizim tefsircilerden naklettiklerimiz arasında bir tutarsızlık yoktur"*[709]

Allah'ın Nûrla vasfedildiği hadislere ve bu hadislerin yorumlarına gelecek olursak, İbn Mâce ve Tirmizî'nin *Sunen*'lerinde "Nûr" ismi esmâ-i hüsnâ'dan birisi olarak zikredilmiştir.[710] Ancak bu iki eserdeki mevcut rivâyetlerin ekindeki isim listeleri merfû hadis olmayıp sonradan bazı râviler tarafından düzenlenmiştir.[711] Kâdı Iyâz, nûr cisim olduğu için Allah'ın zâtının nûr olmasının imkansız olduğunu ve Allah'ın bundan münezzeh olduğunu belirterek temel eserlerde Allah'ı nûr olarak isimlendirildiği bir rivâyete rastlamadığını belirtmiştir.[712]

Muslim'in *Sahih*'inde yer alan ve Ebû Zerr'den gelen bir rivâyette o Hz. Peygamber'e "Rabbini gördün mü?" diye sorduğunda, peygamberimiz şöyle cevap vermiştir: "نور أني أراه" *"O bir nûrdur, nasıl görebilirim"*[713] Diğer bir rivâyette ise Abdulah b. Şekîk, Ebû Zer'e Resûlullah'ı gördüğünde 'Rabbini gördün mü?' diye soracağını belirtmiş, Ebû Zerr, ben bunu sordum, şöyle buyurdu demiştir: "رأيت نورا" *"Bir nûr gördüm."*[714] Muslim, bu iki hadisin hemen ardından nûrun Allah'ı görmeye engel teşkil ettiğine dair Ebû Musâ tarikîyle nakledilen "حجابه النور" *"O'nun hicabı nûrdur"* hadisine yer verir. Muslim, bir önceki bâbta ise Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediğine dair Hz. Aişe'nin beyânını zikretmektedir.[715] Nevevî, bu hadisi bütün râvilerin bütün esaslara ve rivâyetlere göre rivâyet ettiklerini belirterek bu hadisin, "*O'nun hicâbı nûrdur. O halde ben Rabbimi nasıl göreyim"* manasına geldiğini belirtir. Ebû Abdullah el-Mâzirî de bu hadisteki zamir Allah Teâlâ'ya ait olduğunu hadisin 'nûr, Allah'ı görmeme engel oldu' manasına geldiğini söyler.[716]

Nevevî, hadiste yer "سبحات وجهه" ifadesinin Allah'ın nûru, celâli ve behâsı manâsına geldiğini belirtir. "Hicap" ise lügatte 'örtmek' ve 'men etmek' manasına gelir. Hicâbın hakikati ancak mahdut olan cisimlerde tasavvur olunur. Allah ise cisim, hadd ve huduttan münezzehtir.

---

[708] Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII/224.
[709] Râzî, *A.g.e.*, XXIII/230.
[710] Tirmizî, 45. *Daavât*, 82, (h. no:3506), V/530-531; İbn Mâce, 34. *Duâ'*, 10, (h. no:3861), II/1269-1270.
[711] Topaloğlu Bekir, "Nûr" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXXIII/243.
[712] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, III/12.
[713] Muslim, 1. *İmân*, 291, (h. no:178), I/161, Tirmizî, 44. *Tefsîr*, 53, (h. no:3282), Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/157.
[714] Muslim, 1. *İmân*, 292, (h. no:178), I/161.
[715] Muslim, 1. *İmân*, 289-290, (h. no:177), I/160-161.
[716] Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Muslim*, III/12; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, V/125.

Binaenaleyh burada murâd onu görmeye mâni olan şeydir. Bu mâniye "nûr" veya "nâr" denilmesi âdeten nur ile ateşin şuaları görmeye mâni olmasından dolayıdır. Nevevî, bu manâda bütün lügat alimlerinin, hadis şârihlerinin ve muhaddislerin ittifak ettiğini söyler. Allah'ın vechinden murâd ise, zatı olduğu gibi 'basarının ihata ettiği' ifadesiyle de bütün mahlûkat kastedilmiştir. Çünkü Allah'ın basarı bütün kainatı ihata eder.[717]

Kalbin nurla vasıflanması tüm sûfilerde müşterek olmakla birlikte nurun varlıkla ilişkisi her sûfide aynı şekilde ele alınmamıştır. Nur-ı Muhammedi fikrinin, Kelebâzî (380/990), Kuşeyrî (465/1073), ve Hucvirî (470/1077) gibi bazı sûfîlerin eserlerinde hiç bahsi geçmemektedir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), sûfilerin yanlışlıklarını ele aldığı eserinin son bölümünde bazı sûfilerin nur hakkındaki yanlış görüşlerini tenkit etmiş ve şunları söylemiştir:

"Bir grup da nurlar konusunda yanılmış ve nur gördüklerini sanmışlardır. Bazıları da kalplerinde nûr olduğunu ve bunun Allah'ın kendisini vasfettiği nûrdan zannetmişlerdir. Bu tâife bu nûru güneş ve ayın ışıklarının özelliğiyle anlatmıştır. Sanmışlardır ki, bu, ma'rifet tevhid ve azâmet nûrlarıdır ve yaratık değildir. Böyle düşünenler büyük bir yanlış içindedir. Çünkü nûrların hepsi mahluktur. Arş, kürsî, güneş, ay ve yıldızların nurları hep mahluktur. Allah, sınırlı özellikleri bulunan bir nûr değildir. Allah'ın kendisini nitelendirdiği şey (nûr) kavranabilecek, sınırlı ve yaratıklarının bilgisinin kuşatabileceği bir şey değildir."[718]

Tûsî, nur kavramını nûr-ı Muhammedî bağlamında değerlendirmeyen diğer sûfiler gibi ilim ve idrâkin kuşattığı her türlü nûrun mahlûk olduğunu, Allah'ın nûrlarının hepsinin halkın hidâyeti anlamına geldiğini söyler. Yaratıkların nurları ibret ve delildir. Onlara tevhidi tanmaya istidlâl olunur. Onlar sayesinde denizlerin ve karaların karanlığında doğru yol (hidâyet) bulunur. Kalp nurlarının manası, Allah'tan beyan ve furkânı öğrenmektir.[719] Furkan kalbe konan bir nurdur ki, onun sayesinde hak ile bâtılın arası ayırt edilir.[720]

Nûr kavramı eski çağlardan itibaren çeşitli telakkîler ve gnostik akımlarda hem ilâhî varlık veya tecellîleri hem de mânevî aydınlanmayı ifade eden bir kavram olmuştur. Nûr kavramı İslâm âlimleri tarafından Allah'ın hidâyeti, peygamber ve kitap göndermesiyle insanlara hidâyeti bağlamında değerlendirilmiştir. Sûfiler, nur kavramını hem varlık hem de bilgi bağlamında değerlendirmişlerdir. Nûr kavramının tasavvuf geleneğinde bilgi ile ilişkisi ma'rifet bilgisinin kalbe ilkâ edilmesiyle ortaya konulmuştur. Tasavvuf geleneğinde amelî tasavvufu temsil eden sûfilerin nur kavramı hakkındaki görüşleri Kur'ân ve hadislerde geçen anlamlar çerçevesi içerisinde değerlendirilebilmesi mümkün olmakla birlikte nûr kavramını varlık anlayışı doğrultusunda yorumlayan sûfilerin görüşleri dış tesirlerin "nur" akîdelerinin tesiri altında gelişme göstermiştir. Hadisler açısından meseleye baktığımızda birinci sorunun sûfîlerin nûr

[717] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, III/14.
[718] Tûsî, *el-Luma'*, s.548.
[719] Tûsî, *"Ey İman Edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız, O size Furkan verir."* âyetine atıfta bulunur. Enfâl, 8/29.
[720] Tûsî, *A.g.e.*, A.y.

telakkilerini desteklemek üzere kullandıkları hadislerin sıhhatiyle ilgilidir. Diğer önemli bir sorun ise, işârî yorumları gölgeleyecek oldukça bâtınî bir tarzda yorumların yapılmış olmasıdır.

G) Amelî Ve Nazarî Tasavvufta Ma'rifetin Hadislerle Temellendirilmesi ve Sûfîlerin Ma'rifet Anlayışlarının Hadis Yorumlarındaki Etkisi:

Tezimizin birinci bölümünde tasavvufun amelî ve nazarî iki kısmından bahsetmiştik. Buraya kadar ele aldığımız ikinci bölümde ise sûfîlerin ilim, fıkıh ve ma'rifet ve ma'rifetle ilişkisi bulunan diğer kavramlarla ilgili hadisleri nasıl yorumladıklarına yer verdik. Şimdi ise ma'rifetin hadislerle temellendirilmesi ve ma'rifet anlayışının hadis yorumlarındaki rolünü amelî ve nazarî tasavvufta bazı sûfiler üzerinden ele almak istiyoruz.

Tasavvuf geleneğinde âyet ve hadislerin zâhir anlamalarının yanı sıra bâtın anlamlara sahip olması, sûfilerin ma'rifet anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Sûfîlere göre ma'rifet, eşyânın bâtınını ve iç yüzünü keşfetmek sûretliyle elde edilen bilgilerdir.[721] Ma'rifette asıl olan ise, bâtınî ameller ve bâtınî bilgilerdir.

Tasavvuf geleneğinde "ma'rifet", "i'tibâr", "zâhir-bâtın" anlayışlarındaki farklılıkları, bunların hadis yorumlarındaki farklı tezâhürlerini ortaya koyması bakımından tasavvuf tarihinin ilk dönem önemli isimlerinden Muhâsibî ile Tasavvufun zirveye ulaştığı İbnu'l-Arabî'nin belirleyici iki örnek teşkil edeceğini düşünüyoruz. Bunun en önemli sebebi, Muhâsibî'nin tespit etmiş olduğu Allah'ı, nefsi, şeytanı ve amelleri bilmek şeklindeki dört ma'rifet türünün[722] amelî tasavvufu temsil eden başta Gazzâlî olmak üzere tüm sûfiler tarafından benimsenmiş olmasıdır. Diğer önemli bir sebebi ise bu dört ma'rifeti kabul etmekle beraber İbnu'l-Arabî'nin bunlara bir takım ilâvelerde bulunması, Allah'ı bilmeyi (ma'rifetullah) ve nefsi bilmeyi (ma'rifetu'n-nefs) nazarî bir yaklaşımla daha farklı bir şekilde ve vahdet-i vücûd temelinde ele almış olmasıdır.

Ma'rifet anlayışına yer vereceğimiz diğer bir sûfî ise *Avârifu'l-Meârif* müellifi Suhreverdî'dir. Suhreverdî, ameli tasavvuf anlayışını temsil etmesine rağmen ilk dönem sûfilerinin ele almadığı yeni konulara eserinde yer vermiş, tasavvufun tarikatlar döneminin kavramlarını hadislerle temellendirmeye çalışmış, daha çok nazarî tasavvufta görülen hakikat-ı Muhammediyye anlayışını ilim ve ma'rifet anlayışının temeline yerleştirmiştir.

a. Amelî Tasavvufî Yaklaşım (Muhâsibî ve Suhreverdî Örneği):

Tasavvuf literatüründe "ilim" ve "ma'rifet" konusundaki ilk detaylı bilgiler hicrî üçüncü asır sûfilerinden Muhasibi'nin eserlerinde yer alır. Muhasibî'nin "ilim", "ma'rifet", "fıkıh", "fehm", "basîret" "akıl" ve "kalp" gibi kavramlar hakkındaki tahlilleri Gazzâlî (505/1111) başta olmak üzere sonraki sûfiler üzerinde büyük tesir icrâ etmiştir. Muhâsibî, bilgi kaynaklarını duyular, akıl, haber ve kalp olarak belirlemiş[723], kalbi duyular ve aklın bileşiminden oluşan bir

[721] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.372; *et-Ta'arruf*, s.72.
[722] Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s.18-19.
[723] Muhâsibî'nin bilgi kaynakları için Bkz., Bolat, Ali, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *O.M.Ü.İ.F.D.*, , sayı:12-13, Samsun, 2001, s.363-388.

bütün olarak görüp onu denetimini de Kur'ân, sünnet ve sâlih edeb (âdâbu's-sâliha) kriterlerine havele etmiştir.[724]

Muhâsibî, hem ilim hem de ma'rifete dair iki ayrı eser kaleme almıştır. Bunlar *Kitâbu'l-İlm* ve *Şerhu'l-Ma'rife* isimli eserlerdir. Ancak o, ilim ve ma'rifet arasındaki farkı ele alıp tartışmamıştır. Bununla birlikte ilim ve ma'rifetin konuları ve muhtevası ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerden, bu kavramlara farklı anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. Muhasibî'nin ilim tanımı şu şekildedir: "العلم ما حفظ و فهم من الكتاب و السنة و قول علماء الأئمة" *"İlim, kitap, sünnet ve ümmet bilginlerinin sözlerinden anlaşılan ve ezberlenen şeydir"*[725] O, bu tanımıyla zâhirî ilmin tanımını yapmış olmaktadır. Bu anlamda ilim, dil ile tespit edileni anlamak ve anlaşılanı ezberleyerek dil ile tespit etmektir. Bu ilim kavramsal bir bilme, kavramlar aracılığı ile bilme, bilenle bilinen arasında kavramların girdiği bir bilme türünü ifade eder.[726] Bununla birlikte muhâsibî ilmi, zâhir ilim olan ve dünya hayatına yönelik helal ve haram bilgisi (ilmu'l-helâl ve'l-harâm), bâtın ilmi olan âhîret hükümlerinin bilgisi (ilmu ahkâmi'l-âhireti) ve Allah'ın dünya ve ahirette kulları üzerindeki hükümlerinin bilgisi (el-İlmu billâh) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.[727] Muhâsibî bu tasnifiyle ilm-i bâtın ve ma'rifeti ilim kavramının kapsamı içerisinde düşündüğünü göstermektedir.

Muhasibî'nin bâtın kavramına yüklediği anlam, ilk dönem sûfîlerinin bâtın anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. Muhâsibî, ilmin üç kısmından birisi olarak gördüğü ilm-i bâtını kalbi amellerin bilgisi anlamında değerlendirmiştir. Nitekim aynı eserde bu ilim hakkında " العبادة الباطنة" tabirini de kullanarak şunları söylemiştir: *"Âhiret hükümleri ilmi bâtınî ibâdetlerdir. Onlardan bazıları, verâ, takvâ, zühd, sabır, rıza, kanaat, tevekkül, tefvîd, yakîn…v.s.dir. Bunlar helaller ile gerçekleştirilir. Diğer kısımları ise haramlar ile gerçekleştirilir. Onlar da fakirlikten korkmak, takdir edilmiş olana kızmak, başkalarının uğradığı felakete sevinmek, kin, hased, aldatma, yükseltme isteği makam sevgisi, öğünme düşkünlüğü, kibir, öfke cimrilik, aç gözlülük v.s.'dir."*[728]

Muhâsibî'nin ma'rifet ile kastettiği ise Allah, şeytan, nefs ve amellere dair olan bilgidir. Muhâsibî'ye göre ma'rifeti elde etmenin ilk şartı murâkabe sahibi olmaktır. Bu, Allah'ın kullara yüklediği bir farzdır. Murâkabe; Allah Teâlâ'yı bilmek, Allah'ın düşmanı iblisi bilmek, nefsi bilmek, Allah için amel etmeyi bilmek şeklinde dört kısma ayrılır.[729] Bunlar içerisinde ma'rifetin temelini ma'rifetullah oluşturmaktadır. Diğer üç ma'rifet ise ma'rifetullah'ın elde edilmesine yönelik çaba ve gayretleri ifade etmektedir. Muhasibî'ye göre Allah, idrâk sınırlarının ötesinde olduğu için onun tam olarak bilinemeyeceğini anlayan kulun Allah'a ve kendisine düşman olan

[724] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, (thk. Abdulfettah Ebû Gudde), s.82.
[725] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.419.
[726] Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.129.
[727] Muhâsibî, *Kitâbu'l-İlm*, s.81.
[728] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.83.
[729] Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife,* s.17, 19.

şeytanı, ma'rifete ulaşmaya engel teşkil eden nefsini bilmesi gerekir.[730] Nefsi bilmenin yolu ise amelleri bilmekten geçer. Muhâsibî'nin *er-Riâye*'deki şu ifadeleri onun ma'rifet anlayışını özetler niteliktedir:

"Anlaman gereken ilk şey, efendisi olan ve ibadet etmesi gereken biri olduğunu bilmendir. Bunu bilince kulun rabbine ve Efendisine itaat etmeden başka bir yolla kurtulamayacağını anlarsın. Rabbinin ve efendisinin itaatine götüren yolun ise, ilim olduğunu, sonra sebep, illet ve yerine uygun bir şekilde emir ve nehiylerle amel etmek geldiğini bilirsin. Bunları da ancak Rabbinin kitabında ve Peygamberinin sünnetinde bulabilirsin. Çünkü taat kurtuluş yoludur, ilim ise bu yola götüren rehberdir. Taatin aslı vera', verâ'nın aslı takvâ, takvânın aslı, nefsi hapsetmek, nefsi hapsetmenin aslı da havf ve recâdır. Nefsi hapsetmeye götüren rehber, Allah'ın kullarına kalp ve organlarıyla amel etme mecburiyetini getirdiği şeyi bilmektir."[731]

Muhâsibî, ma'rifet anlayışında kalbi merkeze alır. Allah'ın hakkını önce kalbiyle gözetmelidir. Çünkü kişiye tesir eden ve diğer organlara da yön veren kalptir. Bu yüzden kişinin önce kalbini Allah hakkına riâyet noktasında durmalıdır ki O'nun emrettiklerine uysun ve O'na kulluk görevini yerine getirsin. Bu da iman edip küfürden uzaklaşmak, sünnete inanıp, bidatten kaçınmak, ibâdetlere inanıp Allah'ın hoşuna gitmeyen bütün kalbî ve bedenî düşünce ve fiillerden kaçınmakla olur. Zâhirde Allah'ın haklarının toplamı, emrettiği hal ve hareketleri yerine getirmektir. Bâtınsa ise kalbe gelen hayır ve şerre davet eden duyguların (hatarât) hakkını gözetmektir.[732] Muhasibî, ma'rifetin aslının *"Âlimler peygamberlerin vârisleridir"*[733] *"Din nasîhattir/samimiyettir"*[734] *"Ameller niyetlere göredir"*[735], *"İnsanların en akıllısı ölümü en çok anandır"*[736] ve *"Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi/doğru/düzgün olursa bütün vücut iyi/doğru/düzgün olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir."*[737] gibi hadislerde yer aldığını düşünmektedir.[738] İlk etapta bu hadislerin ihtivâ ettiği konuları dikkate aldığımızda Muhasibî'nin ma'rifet anlayışının amelî yönü kendisini göstermektedir. Muhâsibî de bu hadisleri ma'rifetin nefsi ve amelleri bilmek kısmıyla ilgili olarak görmektedir.

Olumlu ve olumsuz nitelikteki ahlâkî değerleri aynı zamanda ilmin konusu olarak gören Muhasibî, gerçek iman sahibi kişilerin bilebileceği ilmi *"Alimler Peygamberlerin vârisleridir"* hadisine atıfta bulunarak belirler. Muhasibî'ye göre bu ilim, Allah'ı ve O'nun yaratıkları üzerindeki tedbirini bilmektir. Muhâsibî, fetvâları bilmekle gerçek ilim sahibi olunamayacağını,

---

[730] Muhâsibî'nin Ma'rifet Anlayışı için Bkz., Bolat, Ali, "Muhâsibî'ye Göre Ma'rifetin Unsurları", *Tasavvuf,* sayı:4, Ankara, 2000, s.127-154.
[731] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.63.
[732] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.124.
[733] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 1, (h. no:3641), IV/56-57; Tirmizî, 39. *İlim*, 19, (h. no:2682), V/48-49; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no:223), I/81; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/196.
[734] Buhârî, 2. *İman*, 42, I/20.
[735] Buhârî, 1. *Bedu'l-Vahy*, 1, I/2.
[736] İbn Mâce, 37. *Kitâbu'z-Zühd*, 31, (h. no:4259), II/1423.
[737] Buhârî, 2. *İmân*, 39, I/19; Muslim, 22. *Müsâkât*, 107, (h. no:1599), II/1219-1220; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 14, (h. no:3984), II/1318-1319; Dârimî, 18. *Buyû*, 1, (h. no:2524), II/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/270.
[738] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s.124-125; *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.110; *Kitâbu'l-İlm*, s.92.

gerçek ilmin Allah'ı bilmek (ma'rifet) olduğunu söyler. Ancak bu ilme sahip olanlar peygamberlerin mirasçıları olduğunu iddia edebilir. Peygambere mirasçı olmak ise neseple değil, O'na uymak ve O'nun yolundan gitmekle olur.[739] Muhâsibî'nin ilim ve âlim hakkındaki bu görüşleri hem ilk dönem sûfîlerinin ilim telakkisini göstermesi bakımından hem de sonraki sûfilere tesiri bakımından oldukça önemlidir.

Muhâsibî, *Adabu'n-Nüfûs* adlı eserinde ilmin üç konusundan bahseder ve bu ilimleri kurtuluş ilimleri olarak gösterir (ulûmu'n-necât). Muhâsibî'ye göre İnsanların ilmin üç konusunun zahirini de bâtınını da bilmesi gerekir. Bunlardan birincisi Allah ile kendi aralarında, diğeri ise kendileriyle insanlar arasındadır. İnsanların kendileriyle diğer insanlar arasında olan ilim *"din nasihattir"* hadisinde ifade edilen samimiyettir. Samimiyet ise asıl olarak kalp amellerindendir. Nasihatin dalları ise organların amelleridir. Bununla birlikte nasihat bazen kalp ile, bazen dil ile bazen de dil, kalp ve organlarla birlikte gerçekleşir. *"Din nasihattir"* hadisini Muhâsibî, şöyle yorumlar:

"İlmin kısımları konusunda Hz. Peygamber'in 'din samimiyettir' hadisinden başka bütün şeyleri bir araya getiren bir hadis bilmiyorum. Ondan daha yakın ve maksada daha fazla ulaştıracak bir hadis yoktur. Bütün iyi ameller konusunda ondan daha güzel bir hadis yoktur. Salihlerin yoluna kıyasla bu hadis uyulmaya daha layıktır. Hak ve adalet konusunda daha kuşatıcı olmayan, özel olarak ve genel olarak da daha kabul edilebilir olmayan bir hadis de kendin için sevdiğini insanlar için de sevmek, kendin için sevmediğini insanlar için de sevmemektir."[740]

İnsanların kendileriyle Allah arasında olan ilmin birinci kısmı, amellerin gizli olanın da açıktan yapılanının da, azının da çoğunun da Hz. Peygamber'in *"Ameller niyetlere göredir"* hadisinde belirttiği üzere niyet, niyetin düzeltilmesi ve amelde irâdeyle ilgilidir. İkincisi ise, kişinin kendi nefsini bilmesidir.[741] Nefsin mâhiyetinden çok nitelikleri üzerinde duran Muhasibî, ma'rifetin de nefsi tanıma ve kalbi amellerle olan ilişkisi üzerinde durur. Ona göre her sözün aslı ameldir, her amelin aslı da ilimdir. Bunların hepsinin aslı ise aklı düzgün ve yerinde kullanmak ve çokça tefekkürün yanında tevfike mazhar olmaktır. Söz, ilim, amel ve bunların dışındaki şeylerle istenilen Allah'tır. *"İnsanların birbirlerine karşı üstünlüğü ma'rifet iledir."*[742] " يتفاضل الناس بالمعرفة" şeklinde bir hadis nakleden Muhasibî'ye göre, insanların en üstünü Allah'a en yakın olanıdır. Allah'a en yakın olan ise O'nu en çok bilendir.[743]

---

[739] Muhâsibî, *Kitâbu'l-İlm*, s.92-93.
[740] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s.125.
[741] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.124-125.
[742] Hadis kaynaklarımızda yer almayan bu rivâyet tasavvuf kaynaklarında Hz. Ebûbekir'le ilgili olarak nakledilen şu rivâyeti anımsatmaktadır: " ان ابا بكر لم يفضل الناس بكثرة صلوة و لا صوم و انما فضلهم بشيء كان في قلبه" Hakim et-Tirmizî, bu rivâyeti Abdullah b. Müzenî'nin sözü olarak nakletmektedir. Hakîm, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/149.
[743] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfus*, s.189.

Muhâsibî'nin "ma'rifet" anlayışında fıkıh kavramının oldukça önemli bir yeri vardır. *"Allah kime iyilik dilerse onu fakîh (anlayış sahibi) kılar."*[744] hadisinde yer alan fıkhı genel olarak sûfilerde olduğu gibi Muhâsibî de fıkh-ı bâtını da kapsayacak şekilde yorumlar. O, fıkhı sadece zâhiri fıkıhtan ibaret görenlerin aldanacakları üzerinde ısrarla durmuş[745] helal ve haram bilgisini veren zahiri anlamdaki fıkhın ancak, daha büyük ve daha şerefli olan bir fıkıhla yani Allah'ın büyüklüğünü, celâl ve heybetini, kudretinin gücünü bilmekle bir anlam ifade edeceğini belirtmiştir. Bu yüzden Muhasibî'ye göre hadiste geçen fıkıh sadece zahiri fıkıh değil aynı zamanda ma'rifete götüren bâtınî fıkıhtır. Muhâsibî, "el-fıkhu anhu" (el-fıkhu anillâh) şeklinde belirttiği fıkhı, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de de âlim olarak vasfettiği[746] kimselerin özelliği olarak belirttiği havf/korku ve havfın yanı sıra recâ kavramlarıyla açıklar.

"*Allah kime hayır vermek isterse onu dinde fakîh (anlayışlı) kılar"*[747] hadisini de bu doğrultuda şöyle yorumlar: *"Allah kime hayır dilerse, onu kendisi hakkında (el-Fıkhhu anhu) ve helal-haram bilgisi hakkında fakîh kılar. O zaman da O'ndan korkar, O'na ümit bağlar, bildiği haramlardan kaçınır, Allah'ın emrettiği vecîbeleri yerine getirir."*[748] Muhâsibîye göre fıkıh, helal ve harama dair bilgi değil, bu bilginin uygulanması, havf ve recâ duygusuyla uygulaması fıkıhtır.

Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışında ma'rifet pratikle iç içe bir anlam kazanmaktadır. "Zâhir" ve "bâtın" kavramları da amellerin ve ibâdetlerin zâhiri ve bâtını şeklinde amelî bir boyuta sahiptir. Muhâsibî'nin ma'rifet ve fıkh-ı bâtın anlayışının *er-Riâye* adlı eserine bütünüyle yansıdığını söylemek mümkündür. O, bu eserinde, riyâ, takvâ, verâ, ucub, kibir ve ma'rifetu'n-nefs gibi kalbin fıkhına dair konuları ele alırken âyet ve hadislerde yer alan fıkha yüklediği anlamını gözetmiştir.

Muhâsibî'nin fıkh-ı bâtın anlayışını yansıtan eserlerinden birisi de namaz konusuna ayırdığı *"Fehmu's-Salât"* isimli eseridir. Muhâsibî, bu eserinde temizlik ve namazı zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda değerlendirmekte, kalbin ve organların ihlâsını (ihlâsu'l-kalbi ve'l-cevârih) temel almaktadır. Namaz ve namazdaki hareketlerde, fehm, huşû, niyet ve azim gibi bulunması gereken bâtınî yönleri ele almaktadır. Çünkü namaz kılanın kalbi namazla nurlanır ve basireti namazla artar.[749]

Muhasibî'nin bu eserinde yer verdiği hadislerden birisi şu şekildedir: "*Namazı kulum ile kendim arasında ikiye ayırdım. Yarısı benim için, diğer yarısı ise kulum içindir."*[750] Namazı, kulun Allah ile münâcatı olarak değerlendiren Muhâsibî bu hadis hakkında şunları söyler: *"Kıraatinde (Fatiha'yı okurken) 'hamd âlemlerin Rabbinedir' dediğin zaman Allah'ın arşının*

---

[744] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Muslim, 12. *Zekât*, 100, (h. no:1037) I/719; Tirmizî, 39. *İlim*, 1, (h. no: 2645), V/28.
[745] Muhâsibî, *er-Riâye,* s.567.
[746] Fâtır, 35/28.
[747] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Muslim, 12. *Zekât*, 100, (h. no: 1037), I/719; Tirmizî, 39. *İlim*, 1, (h. no: 2645), V/28.
[748] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.568-569.
[749] Muhâsibî, *Fehmu's-Salât*, (Muhammed Osman el-Huşt), Mektebetu's-Sâî, Kâhire, t.y., s.55.
[750] Muslim, 4. *Salât*, 38, 40, (h. no:395), I/296; Ebû Dâvûd, 2. *Salât*, 132, (h. no:821), I/513-514; Tirmizî, 44. *Tefsîr*, 1, (h. no:2953), V/201; İbn Mâce, 33. *Edeb*, 52, (h. no:3784), II/1243; Nesâî, 11. *İftitâh*, 23, (h. no:907), II/135-136; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/241.

üzerinden 'Kulum beni övdü ve beni medhetti' dediğini düşünmedikçe namazında istekli olmuş sayılmazsın…"[751] Nazarî tasavvufta sûfilerin varlık anlayışı doğrultusunda yorumladıkları[752] namazın Allah ile kul arasında ikiye taksim edildiğini belirten hadisi birazdan ma'rifet anlayışına yer vereceğimiz Suhreverdî ise şöyle yorumlamaktadır: *"Namaz, Rabb ile kul arasında bir bağdır. Bu durumda kula düşen böyle bir ibâdette yüce Rabbinin azamet nurları karşısında huşû içinde olmaktır. Bir hadiste "Allah Teâlâ bir şeye tecelli edince o şey Hakk'a boyun eğer"*[753] *buyrulmuştur. Buna göre kim namazında Allah Teâlâ ile arasındaki bu bağı, irtibatı sağlayabilirse üzerinde ilâhî tecellî nûrları paralar ve huşû sahibi olur. Kurtuluşa erenler ancak namazlarında huşû sahibi olanlardır. Huşûnun ortadan kalkması, felâhın da ortadan kalması anlamına gelir."*[754]

Bu hadis nazarî irfânda ise vahdet-i vücûd temelli yorumlara konu olmuştur. İbnu'l-Arabî, *Futuhât*'ta sıkça zikrettiği bu rivâyete bâtınî bir anlam yüklemektedir. Diğer sûfîlerde olduğu gibi namazın Allah ile karşılık bir konuşma olduğunu bu yüzden kişinin Rabbiyle konuşmaktan alıkoyan her türlü düşünceden kalbini temizlemesi gerektiğini belirtmekle birlikte[755] ikinci bir yorumda daha bulunmaktadır. Onun bu yorumu ise varlık anlayışı doğrultusunda nazarîdir: *"Şu halde, ancak iki mertebe kalmıştır (rab ve kul mertebesi). Böylelikle bu surenin ikili (sebu'l-mesânî) olması geçerli olmuştur. Bu mertebe Hakta varlık (vücûd), kulda ise var edilme (îcâd) olarak ortaya çıkmıştır. Böylece Hak kendisini onunla nitelemiştir…"*[756]

Muhâsibî'nin ma'rifet anlayışında "ibret" ve "i'tibâr" kavramlarının oldukça önemli bir yeri vardır. Nitekim o, ilim ve ma'rifet kavramının yanı sıra i'tibârı ahiret amellerinin asıl araçları olarak görür. İbret, kişi için görünmeyen şeyleri haber veren, örtülü olanı araştıran makamındadır.[757] Ma'rifetin elde edilmesi eşyadan 'ibret' almakla mümkündür. İbret alacak organ ise kalptir. İbret temiz bir kalpte gerçekleştiğinde varlığın bilinmeyen gerçeklerine nüfûz eder.[758] İ'tibârı, *"bir şeyle başka bir şeye istidlal etmek"* olarak tanımlayan Muhâsibî, bunu kalp gözüyle nesnelerin mükemmel ve fevkalâde güzel bir düzen içinde yaratıldığına bakıp hayret etmek şeklinde açıklamıştır. Muhasibî'ye göre ibretli bakış insanı görünenden görünmeyene, yaratılandan

---

[751] Muhâsibî, *Fehmu's-Salât*, s.55.

[752] Abdulkerim Cilî *"Allah Teâlâ Fâtiha'yı kuluyla kendisi arasında taksim etti"* şeklinde naklettiği hadisi şöyle yorumlamaktadır: *"Bu hadis, vücûdun halk ile Hak arasında munkasım olduğuna işârettir. Zâhiriyle halk olan insan, bâtını itibâriyle Hak'tır. Şu halde vücûd, bâtın ile zâhir arasında münkasımdır. Görmüyor musun, sıfât-ı nefsiyye ayniyle Hz. Muhammed'in sıfatıdır. Cenâb-ı Hak haydır, âlimdir denildiği gibi Hz. Peygamber hakkında da haydır, âlimdir denilir. Bâkî beş sıfat da böyledir. İşte bu izâh fâtihânın Allah ile kul arasında inkisâmı demektir."* Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s.244.

[753] Nesâî, 16. *Kusûf*, 16, (h. no:1483), III/141; İbn Mâce, 5. *İkâmet*, 152, (h. no: 1262), I/401; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/267.

[754] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.159.

[755] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/164-165.

[756] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) I/186-187. İbnu'l-Arabî'nin bu hadis hakkındaki yorumları bir başka yerde ele aldığı şu görüşlerine paraleldir: *"Varlık, ibadet eden 'âbid' ile 'ma'bûd' olmak üzere ikiye taksim edilmiştir. Âbid, Allah dışındaki her şeydir ve 'kul' diye isimlendirilen âlemdir. Ma'bûd ise, Allah diye isimlendirilendir. Varlıkta sadece bu zikrettiğimiz vardır. Allah'ın dışındaki her şey, yaratılmış olanlar ve olacaklar Allah'ın kuludur. Zikrettiğimiz meselede büyük sırlar vardır. Bunlar, Allah'ı bilme, O'nu birleme, âlemi ve mertebesini bilmekle ilgili sırlardır."* İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/78, (Çev.), XI/143.

[757] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs*, s.135.

[758] Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-Ru'cu'u İlellâh*, s.289.

yaratana götürür, imânı ve ma'rifeti arttırır. Eşyayı ibretle seyredenler, dünyanın görünüşüne ve kısa süredeki durumuna değil iç yüzüne ve akıbetine bakar, sonunu görür, ona göre hazırlık yapar ve böylece dünyada âhiret mutluluğunu kazanırlar.[759] Eşyâdaki ibretleri, Allah'ın işâretlerini gören bir kulun bu noktaya gelmesinde aklın önemli bir rolü vardır. Zira kişinin eşyadan ibretler çıkarabilmesi için duyulmaması ve bunları akıl ile tahlile tabi tutması gerekir.[760] Muhasibî'ye göre tefekkürü az olanın i'tibârı, itibârı az olanın ise ilmi az olur. Bu durumda kişi yakinin serinliğini hissedemez, iyilik ve taatten bir nasip alamaz ve hikmetin rûhundan yoksun kalır. [761] Eşyanın iç yüzünü, varlıkların arka planını anlayabilmek için eşyânın hakikatini görme yeteneği olan basirete de ihtiyaç vardır.[762] Basîret kavramının aklın üç anlamından birisi[763] olarak kullanıldığını belirten Muhâsibî, basîret ve i'tibâra teorik bilginin pratiğe dönüştürülmesinde başvurmaktadır.

Muhâsibî'ye göre kişi işlerinde itibârı esas alırsa bilmediğini de elde etme imkanına sahip olur. Ma'rifet ehlinin hal ve hareketlerinin temellerini ilmî deliller üzerine binâ ettiklerini, furûa dair meseleleri kavradıklarını belirteren Muhâsibî, *"Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediğini öğretir"* rivâyetine atıfta bulunur. Kişinin bilmediği şeylerin bilgisine ulaşmasının alametleri, Allah korkusuyla ilmin artması, O'nun kudretini tanımakla bilginin çoğalmasıdır. Kişinin ilmi arttıkça korkusu (havf), ameli arttıkça tevâzusu artar.[764] Muhâsibî, Kur'ânla amel etmenin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolü üzerinde de durur. Buna göre samimiyetle âyetleri anlamaya motive olan kişi Kur'ân'dan anladıklarını hareket ve davranışlarına yansıtırsa, kişinin kalbine nazar eden Allah, gaybın sırlarını, ilâhî vaide ilişkin bilgileri ona öğretir ve aklını güçlendirir. İşte o zaman kapalı olan sırlar anlaşılır duruma gelir. [765] Her tefekkürde bir edep, her işârette bir ilmin saklı olduğunu belirten Muhâsibî'ye göre, bunu ancak Allah'ın muradını anlayanlar, O'nun sözlerinden yakîn meyveleri derleyenler kavrayabilir. Bu dereceye ulaşan bir kimse baktığında ibret alır, sustuğunda tefekkür eder, konuştuğunda zikreder.[766]

Muhâsibî, her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğunu bildiren rivâyete ilk yer veren sûfilerden birisidir. Bazı sûfilerin merfû hadis olarak naklettikleri *'Her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi bir de matla'ı vardır'* rivâyetini Muhasibî, Abdullah b. Mesud'un sözü olarak nakletmekte ve şöyle açıklamaktadır:

"Âyetin zâhiri, onu tilavet etmektir. Bâtını ise onun yorumudur (te'vil). Sınırı onun anlaşılmasının varacağı son noktadır. İşte Yüce Allah burada yalancılarla, doğruları birbirinden ayrıt etmektedir. Âyeti okuyan ya da tasdik eden onu anlamanın son mertebesine ulaşmış demektir. Çünkü, mü'min olan müridden âyete iman ettikten sonra istenen doğruluğun asgarî mertebesi, onunla amel etmese dahi âyeti Rabbinden geldiği gibi anlamasıdır. İnsanların âyeti

[759] Muhâsibî, *el-Kasdu ve'r-Ru'cu'u İlellâh*, s.288-289.
[760] Bolat, Ali, "*Muhâsibî'ye Göre Ma'rifetin Unsurları"*, s.133.
[761] Muhâsibî, *Mâiyyetu'l-Akl,* s.235.
[762] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.301.
[763] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.209.
[764] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.100.
[765] Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, s.322
[766] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.102.

anlamadaki kusurları onu söyleyeni az ta'zîm etmelerinden ötürüdür. Âyetin çıkış noktası (matla') ise, aşırıya kaçarak gereksiz derinliğe dalarak, günah ve masiyetler işleyerek sınırını aşmaktır. İşte Allah'ın, "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Sakın onları aşmayınız." buyruğu bu türdendir."[767]

Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân* adlı eserinde âyetlerin zâhirî anlamlarına bağlı kalarak her zaman doğru anlama ulaşılamayacağının örneklerini vermekle birlikte[768] sınırsız bir yorumlamayı da kabul etmemiştir. Muhâsibî'nin yukarıdaki ifadeleri te'vil ve bâtın kavramlarını Bâtınîlerden ve bu kavramları tasavvufî te'viller için kullanan sonraki dönem sûfîlerinden farklı bir şekilde açıkladığını ortaya koymaktadır.[769] Nitekim bazı araştırmacılar Muhâsibî'nin yukarıdaki açıklamasında 'te'vil' ile tefsiri kastetmiş olduğunu belirmektedirler.[770] Nasslara verdiği önemin yanında aklı dinin ve nasların anlaşılmasında ön plana çıkaran Muhâsibî'nin, eserlerindeki âyet ve hadis yorumları da nassların ifade ettiği manâya bağlı kaldığını göstermekte, kendi görüşlerini nasslara söyletmeye çalışan bir bâtın anlayışına sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

Muhâsibî, düşüncelerini Kur'ân, sünnet ve icma'ya dayandırma konusunda son derece dikkati davranmıştır.[771] Muhâsibî'nin ma'rifet anlayışında hadis ve sünnet ma'rifetu'n-nefs, tasavvufî haller ve kalbe gelen hâtırlar konusunda Kur'ân-ı Kerim'den sonraki temel alınacak kriterdir. Nitekim o, nefsin hâtırlarına karşı Kitap ve sünnet delilleriyle onlarla mücadele edilmesi ve aleyhine deliller getirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[772]

Muhâsibî, sonraki dönem sûfileri gibi kırk hadis şerhleri ya da müstakil hadis şerhleriyle hadisleri tasavvufî yönden şerheden bir müellif olmamakla birlikte hemen hemen bütün eserlerinde hadislere başvurmuştur. *Fehmu'l-Kur'ân* gibi İlk dönem eserlerinde hadisleri senetleriyle birlikte zikretmeye[773] dikkat eden Muhâsibî, sonraki eserlerinde hadis isnâdına gerekli ehemmiyeti gösterememiştir. Genelde tasavvufî görüşlerini teyit etmek üzere özelde ise ma'rifet ve yakînle ilgili bazı zayıf ve asılsız rivâyetlere yer vermiş olmakla[774] birlikte bizim için burada daha önemli olan husus onun hadisleri yorumlama tarzıdır. Muhâsibî'nin hadis yorumları ilk dönem sûfilerinde hem ma'rifet ve bâtın anlayışını hem de işârî yorumların mâhiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Bu amaçla burada Muhasibî'nin bazı hadis yorumlarına örnekler vermek istiyoruz.

---

[767] Muhâsibî, *Fehmu'l-Kur'ân*, s.328
[768] Muhâsibî, *A.g.e.*, 353, 355, 377, 378, 380.
[769] Mahmud, Abdulhalim, *Muhâsibî*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İnsan Yay., İstanbul, 2005, s.94.
[770] Muhâsibî, *Muâtebetu'n-Nefs*, (Eseri yayına hazırlayan Muhammed İsâ Ridvân'ın dipnotu), s.42.
[771] Muhâsibî, *er-Riâye*, 430, 442. Muhasibî, 'ucub' kavramını ele alırken ucubun amel, ilim, isabetli görüş ve hatalı anlayış olmak üzere dört şekilde ortaya çıktığını belirtmekte, isabetli görüşünü Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas yoluyla hüküm çıkarmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Muhâsibî, *er-Riâye*, s.419.
[772] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.410.
[773] Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân*'da hadisleri senetleriyle zikretmiş olmasının bir sebebi de Mu'tezileye yönelik tenkitte bulunmuş olmasıdır. Muhasibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* (Hüseyin Kuvvetli'nin Mukaddimesi), s.68.
[774] Muhâsibî'nin *er-Riâye*'sinde yer alan hadislerin değeri için Bkz. Uysal, Muhittin, *A.g.e.*, s.95-100.

Muhasibî'nin *er-Riâye*'de üzerinde en çok durduğu konulardan birisi kibirdir. Muhasibî, bu konuda naklettiği *'Bir şahsın, insanlar helâk olmuşlardır' şeklindeki sözlerini duyarsanız, biliniz ki, en büyük helâka uğrayan odur.'*[775] hadisini şöyle yorumlar:

"Hz. Peygamber'in hadisine bakmaz mısın? Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bu hadiste Efendimiz ne güzel buyurmuştur! Çünkü o şahıs kibirli, başkasını küçük gören, Allah'a karşı aldanmış, kendini emniyette hissedip korkmayan bir kişidir. Onun kibir ve üstten bakışı onu, Allah'ın hoşuna gitmeyen bu kötü ahlâka sürüklemiştir. Hz. Peygamber başka bir hadisinde 'Kişinin Müslüman kardeşini hor görmesi kendisine yeter'[776] *buyurmuştur."*[777]

Görüldüğü gibi Muhâsibî, hadis hakkında yaptığı yorumu bir başka hadisle te'yit etmeye çalışmıştır. Aynı hadisi ilk hadis şârihlerimizden Hattâbî de Muhâsibî'nin yorumlarına benzer bir şekilde yorumlamıştır.[778] Muhâsibî, riyâ konusunda İbnu'l-Cevzî'nin mevzû olarak zikrettiği şu rivâyete de yer vermektedir: *"Âlimlerden bir kısmı vardır ki, kendisi vaaz etse şiddetle tenkit ederek konuşur, kendisine vaaz edilse azarlar"*[779] Muhasibî, bu hadiste kibirli âlimin sıfatlarının anlatıldığını belirterek şu yorumda bulunur: *"Tüm bunlar Allah'ı bilmemekten ileri gelir. Oysa onlar ondan daha çok Allah'ı bilmektedirler. Çünkü Allah'tan daha çok korkmaktadırlar. Onlara ona saygı gösterirken, o onlara küçümseyici bir gözle bakar. Neticede o alçalmış kibirli, onlar ise yücelmiş, mütevâzîdirler. Çünkü Allah, kibirliyi alçaltır ve küçük düşürür, kendisi için tevazu göstereni ise yüceltir."*[780] Rivâyet hakkındaki bu yorumlar, İslâm'ın ruhuna aykırı bir yorum içermemekle birlikte, Muhâsibî de diğer sûfiler gibi mevzû ve zayıf rivâyetlere yer vermiştir.

Sünneti Kur'ân'ın mücmellerinin bir müfessiri[781] olarak gören Muhasibi, hadis yorumlarında âyetlere, sahabe ve tabiûn kavillerine, kelime izahlarına, lafız farklılıklarına, hadislerin farklı tariklerine başvurmuş, çok nâdir de olsa sened bakımından bazı illetlere dikkat çekmiştir.[782] Muhâsibî, yorumladığı hadislerde farklı görüşlere yer vermiş, bir hadisin genel olarak sünnete aykırı bir şekilde yorumlandığını ve bu yorumun Allah'ın kitabındaki buyruklarla çeliştiğini gördüğünde tefsir kurallarını ihlal etmeden konuyu açıklama yoluna gitmiştir.[783] Nitekim Riâye'de riyâ ve ucub konusunda bir hadisi yorumlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

---

[775] Muslim, 45. *Birr*, 139, (h. no:2623), III/2024; Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 77, (h. no:4983), V/260; Muvatta, 56. *Kelâm*, 1, (h. no:2), II/983; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/272.

[776] Muslim, 45. *Birr*, 32, (h. no:2564), III/1986; Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 35, (h. no:4882), V/195-196; Tirmizî, 25. *Birr*, 18, (h. no:1927), VI/325.

[777] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.489.

[778] Nevevî, bu hadisin manası hakkında Hattâbî'nin şunları söylediğini nakleder: *"Bir kimse başkalarını ayıplayıp durur, daima kötülüklerini anar ve insanlar bozuldu, helâk oldu gibi sözler söylerse kendisi onlardan daha ziyade helâka uğramış onları ayıplamakla girdiği günah sebebiyle kendi hali onlarınkinden daha kötü olmuştur. Bu hal, onu çok defa kendini beğenmeye, kendini başkalarından hayırlı görmeye sevkeder."* Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XVI/175.

[779] İbnu'l-Cevzî bu rivâyeti ne Resûlullah'ın ne de Muâz'ın söylemediğini mevkûf ve musned rivâyetleriyle bâtıl bir hadis olduğunu söyler. Ebû Hâtim er-Râzî, rivâyetin senedinde yer alan Hâlid b. Yezîd'in 'kezzâb:yalancı' olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân da onun senedleri çevirerek mürsel rivâyetleri merfû olarak naklettiğini belirtmiştir. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l- Mevdûât*, I/194.

[780] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.487.

[781] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.135.

[782] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.288.

[783] Mahmud, Abdulhalim, *Muhâsibî*, s.99.

"Bazı âlimler bu konuda te'vil yolunu tutmuşlardır... Bize göre bu hatadır. Çünkü kitap ve sünnet bunun aksine delâlet etmektedir."[784]

Muhâsibî'nin en önemli eseri *er-Riây*e'deki hadis yorumları büyük çoğunlukla ilim-amel bütünlüğüne, olumlu ve olumsuz vasıflarıyla kalbe yöneliktir. Tasavvuf düşüncesini ilim-amel bütünlüğü, murâkabe, muhâsebe tezkiye-i nefis ve rıza mertebesine yaklaşma üzerine bina eden Muhasibî, tasavvuf düşüncesinin temel kavramları ve ilkeleri konusunda pek çok hadise başvurmaktadır. Bunlardan birisi aynı zamanda kendisine verilen isimle ilgili olan 'muhâsebe' kavramını dayandırdığı şu hadistir: *"Akıllı kişi nefsini hesaba çekip, ölüm sonrası için çalışan kişidir"*[785] Muhâsibî bu hadiste yer alan "dâne nefsehu" ifadesinin 'nefsini hesaba çekti' manasına geldiğini, Arapça'da bunun da muhâsebe anlamına geldiğini belirtir. Muhâsibî, *"Din gününü yalanlıyorlar"*[786] âyetinde yer alan din gününün, 'muhâsebe günü', *"biz mi seni cezalandıracağız"*[787] âyetinde yer alan "medinûn" ifadesinin de 'hesâba çekilen' manasına geldiğini, Arapların "كما تدين تدان" "*yaptığın gibi muâmele görürsün"* şeklindeki sözlerinin de 'o şekilde hesaba çekilirsin' anlamda olduğunu belirtmektedir. Muhâsibî, ayrıca bu ifadenin şu hadiste de yer aldığını belirtmektedir: *"İyilik yok olmaz, günah unutulmak, Allah uyumaz, dilediğin gibi ol, yaptığın gibi muamele görürüsün (كما تدين تدان)."*[788] Muhâsibî, bu açıklamalarından sonra Hz. Ömer ve Ebû Musa el-Eş'ârî'nin muhasebe ile ilgili sözlerine yer vermekte, muhâsebeyi, gelecekteki amellerin ve geçmişteki amellerin muhâsebesi olmak üzere ikiye ayırmakta ve her birinin âyet ve hadislerden delillerinin bulunduğunu belirterek nefis muhâsebesini detaylı bir şekilde ele almaktadır.[789]

Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*'de *"Allah'a imân ettim de, sonra dosdoğru ol (istekim)"*[790] hadisine "*Onlar ki Rabbimiz Allah'tır dediler, sonra da dosdoğru oldular (summestekâmû). Artık onlara ne bir korku (havfun) vardır ne de üzüleceklerdir. (yehzenûn)"*[791] âyetiyle birlikte yer vermektedir. Muhâsibî, bu âyet ve hadisle tasavvuf anlayışının en önemli üç kavramı olan "hüzün", "murâkebe" ve "istikâmet"e işâret ederek diğer hadis yorumlarında olduğu gibi burada da sahabe ve tâbiun kavillerine müracaat etmekte daha sonra kendisi bir yorumda bulunmaktadır:

"Ömer b. Hattab 'istekimû: sonra dosdoğru oldular' demek, *'Allah'a itaatle dosdoğru oldular. Tilkinin avcıdan kaçtığı gibi öteye beriye kaçmadılar' demektir." Ebu'l-Aliye er-Riyâhî de 'dosdoğru oldular' ifadesini 'dinde davette ve amelde Allah için ihlaslı oldular' şeklinde açıklamıştır. İstikâmetin temeli şu üç şeydedir: Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsına tabi olmak.*

---

[784] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.290.
[785] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kiyâme*, 25, (h. no:2459), IV/638; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 31, (h. no:4259-4260), II/1423; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/124.
[786] Mutaffifîn, 83/11.
[787] Saffat, 37/53.
[788] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdurrezzâk'ın *Musannef*'i içerisinde), XI/178.
[789] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.68-69.
[790] Muslim, 1. *İmân*, 62, (h. no:38), I/65. Tirmizî'nin *Sunen*'inde *'Rabbim Allah'tır de, sonra dosdoğu ol'* şeklinde yer almaktadır. Tirmizî, 34. *Zühd*, 61, (h. no:2410), IV/607.
[791] Ahkâf, 46/13.

Bilmiş ol ki, kul için en kurtarıcı yol ilmiyle amel etmek, havf ile korunmak, Allah'la yetinmektir. (ve'l-ginâ billâh). Bu yüzden halini ıslâh etmekle meşgul ol... "[792]

Muhâsibî, zühd konusunu da oldukça mu'tedil bir şekilde ele alan sûfilerdendir. Pek çok zâhid-sûfî dünyayı zemmederken, Muhâsibî, dünya ya da malın değil, dünya ve mal sevgisinin zemmedildiğini belirtir. O, bu bağlamda *"Bir şeye olan sevgin seni kör ve sağır eder"*[793] hadisine ve bazı kaynaklarda Hasan el-Basrî'nin murseli olarak yer alan *"Dünya sevgisi bütün hataların başıdır."* sözüne Hz. İsâ'nın sözü olarak yer verir.[794] Muhâsibî'ye göre dinle ilgili işlerin düzenleyebilmek ancak dünya sevgisini kalpten atmakla mümkündür. Bu yapıldığı takdirde ahireti talep etmek kolay olur. Ancak dünya sevgisini kalpten atmanın yolu yine kalbî bir vasıtayla olmalıdır. Muhasibî, bazı sûfilerin yanlış anlayışlarına işâret edercesine şunları söyler: *"Ben, bunun aracını fakr, bir şeyin azlığı, namaz, oruç, hac ve cihadın çokluğu olarak görmüyorum."*[795] Muhâsibî'ye göre dünya sevgisini kalpten atabilmenin asıl araçları, fikir (tefekkür) bitmek tükenmek bilmeyen istekleri azaltmak *(kasru'l-emel),* tövbe ve arınmaya dönme, kalpten gururu atmak, tevâzuya tutunmak, kalbi takvâ ile imâr etmek, devamlı hüzün, başına gelecek şey hakkında kaygı duymaktır.[796]

Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte Muhâsibî'nin, gerek *er-Riâye*'si gerek diğer eserlerindeki hadis yorumları zâhirle ilgisiz, zâhire aykırı işâretleri içermemektedir. Muhasibî'nin hadis yorumlarında 'bâtın', özellikle kalbi amelleri içeren ilm-i bâtınla ilgili hususların yorumlanmasıyla karşımıza çıkar. Bu anlamda Muhasibî, bâtınî yorumlara değil bâtına hitap eden yorumlara yer vermiştir. Nitekim o, eserlerinde büyük çoğunlukla, zühd, ibâdet, ahlak gibi konulara ve bu konularla ilgili hadislere yer vermektedir. Ayrıca Muhasibî'nin sonraki dönem sûfilerinin ma'rifet konusunda sıkça başvurdukları mütaşabih hadislere daha doğrusu müteşâbih hadislerin bâtınî yorumlarına yer vermediğini de burada belirtmek gerekir. Muhâsibî, müteşâbihler konusundaki te'villerde Kitap, sünnet ve icâmaya dayanan, ihtilaflı olan konularda ise bunlarla çatışmayan te'vilin kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[797]

Şimdi diğer bir sûfî Suhreverdî'ye geçmek istiyoruz. Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif* adlı eserinde mukaddime bölümünden hemen sonra "*Sûfilerin İlimlerinin Kaynağı*" ve *"Sûfilerin Hak Sözü Güzelce Dinlemeleri"* başlıkları altında tasavvufî epistemolojiye dair konuları ele alır. Suhreverdî, ma'rifet konusunu ele alırken iki hadise yer verir ve ma'rifet anlayışını bu hadisleri temel alarak açıklamaya çalışır. Bu hadisler şunlardır:

1. *"Benim ve Allah Teâlâ'nın beni kendisi için gönderdiği şeyin (İslâm'ın) misâli; bir adamın durumuna benzer ki, o adam kavmine gelerek, 'Ey kavmim! Ben, size hücum etmek üzere yola çıkan bir ordu gördüm. Size korkunç tehlikeyi haber veriyorum; başınızın çaresine bakın,*

[792] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.128.
[793] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 116. (h. no:5130), V/346-347.
[794] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VII/323. Gazzâlî, bu rivâyeti mürsel bir rivâyet olduğuna işaret etmeden nakleder. Gazzâlî, *İhyâ*, III/202.
[795] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs,* s.136.
[796] Muhâsibî, *A.g.e.,* s.136.
[797] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.443-445.

kendinizi kurtarın!" dedi. Onların bir kısmı adama inandı ve gece hemen yola çıkarak ellerindeki zaman içinde yol aldılar ve kurtuldular. Diğer bazıları da adamı yalanlayıp bulundukları yerde kaldılar. Sabahleyin düşman ordusu bunlara saldırdı ve hepsini helak etti. İşte bu durumda, bana itaat edip getirdiklerime uyan kimsenin misâli; birinci kurtulanlara benzer. Bana isyan edip hak olarak getirdiğim şeyleri yalanlayanın durumu da; ikinci helak olanlara benzer."[798]

2. *"Allah Teâlâ'nın benimle gönderdiği hidayet ve ilmin misâli; yeryüzüne yağan bol yağmura benzer. Yerdeki toprağın bir kısmı, suyu içine çekerek birçok ot ve yeşillikler bitiren topraktır. Diğer bir kısmı ise suyu içine çekmeden göl gibi suyu tutar ve toplar. Allah Teâlâ ondan insanları faydalandırır; kendileri içerler, hayvanlarını sular ve onu ziraatta kullanırlar. Bir kısım toprak da vardır ki kaygandır; ne suyu içine çekip yeşillik bitirir, ne de onu tutarak istifadeye hazır hale getirir. İşte, Allah'ın dininde derin anlayış sahibi olan (من فقه في دين الله), Allah Teâlâ'nın benimle gönderdiği ilimle menfaatlenen, bilen ve öğreten kimsenin misâli; temiz ve verimli toprak gibidir. Onun gibi temayüz ve terakki etmeyen (sâdece bildiğini aktaran) kimsenin misâli de; suyu tutup faydalanmaya hazır bulunduran toprak gibidir. Allah Teâlâ'nın benimle gönderdiği hidâyeti kabul etmeyen kimse ise; yağan bolca yağmurdan hiçbir menfaati olmayan kaygan toprak gibidir."*[799]

İyi bir hadis eğitimi gören ve muhaddis olan Suhreverdî'nin konuyla ilgili zikrettiği rivâyetler Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan rivâyetlerdir. İlim ve bilgi anlayışını temellendirmek üzere diğer pek çok sûfî, eserlerinde uydurma ya da zayıf rivâyetlere yer vermişken Suhreverdî, hadisçi olmasının da etkisiyle konuya girişte hemen sahih hadislere yer vermiştir. Aslında Suhreverdî'nin zikrettiği her iki hadiste de tasavvuftaki ma'rifet anlayışını doğrudan açıkça belirten herhangi bir ifade yer almamaktadır. Ancak Suhreverdî, bu hadislerde yer alan مَنْ فَقِهَ فِى دِينِ اللَّهِ *"Allah'ın dininde kavrayış sahibi olan"* ifadesinden, "*benimle gönderilen ilmin misâli yağan bol yağmura benzer"* şeklindeki benzetmelerden istifade ederek ve diğer bazı ifadelere getirdiği farklı yorumlarla âdeta bu iki hadisin geniş bir tasavvufî şerhini yapar.

Bu iki hadisi hadisleri "ma'rifet" ve "ilm-i bâtın"ı desteklemek üzere eserinde zikreden Suhreverdî, rivâyetin hemen ardından şunları söyler: *"Allah Teâlâ, Resûlü ile gönderdiği şeyleri kabul etmeye en saf kalpleri, en temiz nefisleri hazırladı. Kalplerdeki sâfiyet, nefislerdeki farklı özellik ve üstünlükler; ilimdeki fayda ve menfaatin farklı oluşuyla ortaya çıkar. Herkes kendi kalp ve kabiliyetine göre o ilimden istifade etti. Bazı kalpler bol ot ve yeşillik bitiren temiz toprağa benzer. İlmiyle istifade edip doğru yolda giden ve onu insanlara öğreten kimse böyledir. İlmi ona fayda vermiş ve onu her haliyle Resulllah'ın sünnetine uymaya sevketmiştir. Bazı kalpler de suyu tutup toplayan kaplara benzer. Meşayih-i kiram ve zühd ehli (gönlünü dünyadan çekip Allah'a bağlanan) alimlerin nefisleri temizlenmiş, ve kalpleri safileşmiştir. Onlar bu halleriyle insanlara pek çok faydalar sunmaya hazır rahmet ve nur kaynağı durumundadırlar."*[800]

---

[798] Buhârî, 96. *İ'tisâm*, 2, VIII/140.
[799] Buhârî, 3. *İlim*, 20, I/28.
[800] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.44.

Dikkat edilecek olursa, burada Suhreverdî ilimle ilişkili gördüğü "kalbi" ön plana çıkarmakta ve kalbin temizliği ile ilmin (yani ma'rifetin) elde edilebileceğine dair Mesruk'tan nakledilen şu rivâyete yer vermektedir: "*Resulullah efendimizin ashabıyla arkadaşlık ettim, her birini suların toplandığı menbâlar gibi ilimle dopdolu yüklü buldum. Çünkü onların kalbi, kendilerindeki temiz anlayış ve ince kavrayış sebebiyle, ilimler için bir kap durumuna gelmişti."*[801]

Suhreverdî, ma'rifet-kalp arasındaki ilişkiyi kurduktan sonra 'işitme' (istima') konusuna geçer ve kulakların işitmesini, ma'rifet temelli değerlendirir. Buna göre 'işiten kulaklar' doğrudan Allah'tan işiten kulaklardır. Bu konuda *"Onu size bir ibret yapalım ve belleyen kulaklar onu bellesin"*[802] âyeti nazil olunca Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylemiş olduğu şu rivâyeti nakleder: *"Ya Ali! Yüce Allah'tan senin kulaklarını, o duyup anlayan kulaklardan yapmasını istedim' buyurmuştur."*[803] Rivâyetin devamında Hz. Ali *"Bundan sonra duyduğum hiçbir şeyi unutmadım. Hem Resûlullah böyle dua ettikten sonra unutacak da değildim*." demiştir. Suhreverdî, Ebûbekir Vâsitî'nin *"âyetlerde övülen kulaklar, bizzat Allah Teâlâ'dan, O'nun sırlarını duyup alan kulaklardır"* şeklindeki yorumuna yer vererek, ilmu'l-esrâr'a vurgu yapar ve konuyu ma'rifete getirir.[804]

Suhreverdî, insan tabiatının kararsızlığının ma'rifet-i ilâhiyyeden yoksun olmasından kaynaklandığını, sûfilerin ise kalplerinin büyük bir anlayış gücüne sahip olduklarını ifade eder. Çünkü O'na göre sûfiler, işlerini takvâ esâsı üzerine kurmuş ve kalplerini dünyaya kaptırmamışlardır. Zühd neticesinde onların mânevî gözleri açılmış, kalp kulakları ilâhî sırları işitmiştir.[805]

Suhreverdî, tefsir, hadis ve fıkıh âlimlerinin hepsinin Kitap ve sünnetten bir çok ilim elde ettiklerini ve onlardan hükümler çıkardıklarını, yeni hâdiseleri Kur'ân ve hadisin nasları ışığında değerlendirip kendi yöntemlerine göre hükme bağladıklarını bunun yanı sıra sûfilerin de öğrenmeyle elde edilen zâhiri ilimlerden kendilerine yetecek kadarını öğrenip ve onunla amel ettiklerini, bu amel sayesinde onların manevî verâset ilmini kazandıklarını söyler. Onlar, zâhirî âlimlerle aynı ilme sahip olmanın yanında, mânevî verâset (ma'rifetullah) ilmi gibi onlardan ayrı bir ilme sahiptirler ve bu ilimlere sahip olmakla onlardan ayrılmışlardır.[806] Suhreverdî, *"Allah gökten bir su indirdi de her vâdi kendi miktarlarınca akıp, su ile doldu"*[807] âyetini bu bağlamda ele alır. İbn Abbas, âyette bahsedilen suyun "ilim", vâdilerin de "kalp" olduğunu söylemiştir. Suhreverdî'ye göre ise "*Allah gökten su indirdi"* ifadesi "kullara taksim edilen "nûra", *"Vâdiler kendi miktarlarınca aktı"* ifadesi ise, ezelde kalpler için taksim olunan nurlara işaret etmektedir. Suhreverdî, bazı kimselerin bu âyeti 'Allah'ın kullarına lutfettiği bütün keramet çeşitlerini içine

[801] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif,* A.y.
[802] Hakka, 69/12.
[803] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIX/55.
[804] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.45.
[805] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.45.
[806] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.45-46.
[807] Ra'd, 13/17.

alacağı' şeklinde açıkladıklarını belirtmiştir. Suhreverdî'ye göre her kalp âyette belirtilen ilâhî ikramdan kendi payına düşeni almış, tefsir, hadis, fıkıh âlimleri kalplerine akan bu nûrânî sudan güçleri ölçüsünde istifade etmiş, takvâ sahibi zühd ehli gerçek alimler de tıpkı onlar gibi bu rahmet suyundan nasiplerince faydalanmışlardır. Ancak yükselme ve makam arzusu, mal biriktirme endişesi gibi dünya muhabbetiyle dolu ve kirli olan kalpler belki ilim adına bir takım şeyler elde edebilirler ancak ilmin hakikatine ulaşamazlar. Dünyaya gönlü kaptırmayan kimsenin kalp yolları açılır ve bu kalbe ilim pınarları akar ve kalpte insanların istifâde edeceği menbâlar oluşur. Suhreverdî bu görüşlerini teyit etmek için Hasan el-Basrî'nin gerçek fakihi, 'zâhid ve verâ sahibi' şeklindeki tanımlamasına atıfta bulunur.[808]

Verâset ilmini, *"Mü'minlerin hepsi savaşa çıkmasınlar, her bir tâifeden bir grup insan, dini iyice öğrenmeleri ve savaştaki mü'minler geri dönünce onları uyarmaları için, geride kalsınlar, savaşa katılmasınlar"*[809] âyetine dayandıran Suhreverdî, âyette yer alan "inzâr"ın (uyarma), dini hakkıyla bilmekle (el-fikhu fi'd-dîn) mümkün olacağını söyler. İnzâr, uyandırılan kimsenin kalbinin ilimle diriltilmesidir. İlimle ölü kalpleri diriltmek ise dini hakkıyla bilen gerçek âlimlerin sahip olduğu bir sıfattır. Gerçek (fakîh) ise, âlimi dünyaya gönlünü kaptırmayan (zâhid) ve ilmiyle kalpleri inzâr (ve ihyâ) mertebesine ulaşan takvâ sahibi kimsedir. [810] Suhreverdî'nin bahsetmiş olduğu fıkıh, anlaşılacağı üzere zâhiri fıkıh değil, bâtınî fıkıhtır.

Suhreverdî, *"Onların kalpleri vardır ancak onunla kavramazlar (fıkhetmezler)."*[811] âyetine ve Abdullah b. Abbas'ın, "*İbâdetin en faziletlisi, dini hakkıyla kavramaktır (el-fıkhu fi'd-dîn)"* şeklindeki sözüne referansla fıkıh kavramı hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Suhreverdî'ye göre sûfiler kavrayış (fıkıh) sahibi oldukları için ilme ulaşmış, ilme ulaşınca amel etmiş, amel edince de ma'rifete, ma'rifete ulaşınca da hidâyete ulaşmışlardır. Kavrayış (fıkıh) sahibi olmayı, dinin öğretilerine icâbet etmeye, çokça bağlılık göstermeye ve yakîni tatmış olmaya bağlayan Suhreverdî, fıkhı, bâtınî unsurları ön plana çıkararak kalbî ve vicdanî bir kavrayış olarak değerlendirmiştir.[812]

Suhreverdî, "ilim" kavramını hakikât-ı muhammediye ile de ilişkilendirir ve bu konuda bazı rivayetleri naklederek yorumlar. Buna göre ilimlerin ilk kaynak ve yayılma noktası Hz. Peygamber'dir. İlim ve hidâyet, Allah'tan ilk olarak ona gelmiş, o zâhiren ve bâtınen bu ilimleri elde etmiştir. Bu ilimlerin zâhiri ciheti "din" olarak ortaya çıkmıştır. *"Allah, Nuh'a vahyettiği şeyleri sizin için de din olarak koydu. Ey Muhammed! Sana vahyettiğimiz, İbrahim, Musa ve İsâ'ya tavsiye ettiğimiz şey şudur: 'Dini güzelce yaşayıp ayakta tutun ve onda sakın ayrılığa düşmeyin'*[813] âyeti Suhreverdî'ye göre buna işaret etmektedir. İlmin Hz. Peygamber'den ümmetine intikâlini şu şekilde dile getirmektedir:

---

[808] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif.*, s.45.
[809] Tevbe, 9/22.
[810] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.46.
[811] A'râf, 7/179.
[812] Suhreverdî, *A.g.e.*, s-45-46.
[813] Şurâ, 42/13.

"Resulullah'ın kalbi şerîfi, hidâyet ve ilimle kaynayan bir denizdir. İlim ve hidâyet kalb denizinden nefsine ulaştı; nefs-i saâdetlerinden ilmin güzelliği ve nimetleri ortaya çıktı; nefsin sıfatları ve huyu değişti. Sonra ilim kanalları azalara ulaştı. Mübarek âzâlarıda ilmin bereketiyle güzelleştiler. Allah Resûlü bu şekilde tam bir güzellik ve mükemmelliğe ulaşınca, Cenâb-ı Hakk kendisini beşeriyete bir rehber ve rahmet olarak gönderdi. Allah Resûlü, ilim kaynayan kalbiyle ümmetine yöneldi. Nur saçan yüzünü anlayış kanallarına çevirdi. Yöneldiği her bir kalp ve anlayış kanalından o kimsenin payı ve nasibi kadar ilim aktı. İşte ümmetin âlimlerinin idrâk ve zihnine ulaşan bu pay, dini hakkıyla anlamak ve yaşamak şeklinde tarif ettiğimiz fıkıhtır."[814]

Yukarıda zikretmiş olduğumuz âyet yorumları, rivâyetler ve yorumları, sahabe, tâbiine ait görüşler, bir takım sûfilerin görüşleri ve ma'rifet hakkında kendi görüşlerini nakleden Suhreverdî, tüm bunlardan sonra netice olarak yukarıda zikretmiş olduğumuz ikinci hadis hakkında şu neticeye ulaşır: *"'Resûlullah, Allah'ın benimle gönderdiği hidâyet ve ilmin misâli…' hadisiyle, nübüvvet için yaratılmış kalbinin bu ilmi bulduğunu ve hidâyete ulaşıp insanlara hidâyetin yolunu açtığını haber vermiştir."*[815]

Suhreverdî'ye göre Resulullah'ın hidâyet ve ma'rifetten oluşan bütün ilmi, beşeriyetin babası Adem'den kendisine intikal etmiş, kendisinden ise diğer kalplere intikal etmiştir. *"Allahu Teâlâ Hz. Resulullah'ı bu ilim ve hidayetle gönderdi. İlim ve hidayet O'nun kalbinden diğer gönüllere, nefs-i şerifinden diğer nefislere intikal etti. Yaratılış toprağı temiz olanlar, Efendimizle kolayca manevî irtibata geçebildiler ve onda olanları rahatça aldılar. Kimin toprağının (fıtratının) temizliğinden dolayı Allah Resûlü ile manevî irtibat ve beraberliği fazla olursa onun, efendimizin getirdiklerini kabul etme hususundaki nasibi ve hazzı da o derece çok olur.*[816]

Suhreverdî'ye göre *"Adem daha toprak ve su arasında iken (henüz yaratılmamışken) ben nebî idim"*[817] rivâyeti de Hz. Peygamber'in yaratılışın aslı olduğuna ve kâinatın da ona tâbi olarak yaratılıp yayıldığına işaret eder. Böylece Hz. Peygamber, hem yaratılışın (halk), hem ilmin (ilim) hem de "ma'rifet"in kaynağı olarak düşünülmüş olmaktadır.

Suhreverdî, sufilerin nefis terbiyesi ve zühd konusundaki özelliklerinden dolayı iç âlemlerine ilim pınarları aktığını (ma'rifet), çalışarak elde edilen (zâhiri) ilme, (takvâ ve zühdleri sayesinde mânen) vâris olunan ilimleri de katarak, ilmin bütün kısımlarınsa sahip olduklarını belirtermekte bu bilginin temelini 'nefsin bilinmesine' ve bilinen ilimlerle amel edilmesine bağlamaktadır.[818]

Suhreverdî (632/1234) bir sûfi olarak ma'rifet hakkındaki görüşlerini hadisleri yorumlayarak ortaya koymaya çalışır. Suhreverdî'de dikkat çeken bir unsur ilim ve ma'rifet telakkîsini "Hakikat-ı Muhammediye" görüşüyle ortaya koymuş olmasıdır. Kelâbâzî (380/990), Ebû Talib el-Mekkî (386/996) gibi önceki sûfilerde yer almayan bu durumun Suhreverdî'de yer

---

[814] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif,* s.46.
[815] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.46.
[816] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.47.
[817] Diğer bir rivâyete göre ise "*Ruhu ile cesedi arasında iken"* ifadesi yer almaktadır. Tirmizî, 46. *Menâkib*, 1, (h. no: 3609), V/585; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/379.
[818] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.47.

alması sûfilerin farklı dönemlerdeki farklı ma'rifet telakkîlerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Suhreverdî, iyi bir hadisçi olmasının etkisiyle ele aldığı her konuda muteber kaynaklardan hadisler zikretmeye özen göstermiştir. Ancak bu durum eserinde zayıf ya da uydurma rivayetlerin olmadığı anlamına da gelmemektedir.[819] Bu hadislerin tespiti önemli olmakla birlikte bizim için önemli olan husus sûfilerin ilim ve ma'rifet telakkilerini mevzû hadislerin dışında sahih hadislerle de temellendirme çabalarıdır.

Suhreverdî yukarıda yer verdiğimiz iki hadisin dışında diğer başka hadislerle de ortaya koymaya çalıştığı ma'rifet anlayışında bâtını, daha çok amelî bir düzeyde ele almaktadır. Suhreverdî'nin *Her âyetin bir zâhiri, bir bâtını bir haddi bir de matla'ı vardır"* hadisi hakkındaki yorumları da bunu göstermektedir. Bu hadiste yer alan zâhir ve bâtının ne manaya geldiği konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirten Suhreverdî, bâtın kavramını, naklettiği görüşlerle öğüt ve ibret alma, amel etme, düşünme ve tefekkür etme anlamında değerlendirmiş, bâtın kavramını naslardaki gizli manâlara hasretmemiştir. Nitekim o, hadiste yer alan matla' hakkında şunları söylemektedir: *"Bence yukarıdaki haberde geçen 'her âyetin bir matlaı vardır' sözünün manası anlayışın sâfileşmesi sebebiyle âyetlerdeki ince manalara ve gizli sırlara vakıf olmak değildir. Asıl matla' her âyeti okurken, nuru ile konuştuğu Allah'ı müşahede etmek, sanki O'nunla karşı karşıya konuşuyor durumuna gelmektir. Çünkü âyetler, Cenâb-ı Hakk'ın sıfat ve esmâsını yansıtan birer ayna durumundadırlar. O'na her nazarda yeni bir tecellî ve ayrı bir sıfatın tezahürü görülür."*[820]

Suhreverdî, sûfilerin Kur'an'ı her okuyuşta yeni bilgi ve anlayışa sahip olacaklarını her anlayışın onlara yeni bir amel ve her amelin yeni bir ma'rifete, her ma'rifetin de daha yüksek bir sır ve hikmete ulaştıracağını ifade etmektedir. Suhreverdî, aynı hususları hadisler için de düşünür. Suhreverdî'ye göre sûfiler tıpkı âyetler gibi hadisleri de can kulağıyla dinleyip (istimâ) gereğine göre amel ederek hadisler hakkında anlayış (fehm) sahibi olmakta, bu durum onlara melekût âleminin kapılarını aralamaktadır.[821] Suhreverdî te'vil kavramını da âyete, Kitap ve sünnete uygun manâlardan birisi ile manâ vermek şeklinde tanımlayarak, te'vilin anlayış sâfiyeti, ma'rifet derecesi ve Allah'a yakınlık durumuna göre farklılık arzedeceğini belirtmiştir.[822]

Edâ sîgalarında itina göstermeyen Suhreverdî *"nefsini bilen Rabbini bilir"* sözünü " فيما ورد" ve "على ما ورد" ifadelerini kullanarak nakletmektedir.[823] Ancak aynı ifadeleri kullandığı rivâyetleri bazen "قال رسول الله" diyerek naklettiği yerler de vardır. Bu durumda Suhreverdî'nin bu sözü bir hadis olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim, Suhreverdî, bu sözde Allah'ın bilinmesinin nefsin bilinmesine bağlandığını belirterek bunu, Hz. Peygamber'in bir sünneti olarak değerlendirmektedir. Amelî tasavvuf anlayışını temsil eden tüm sûfilerde olduğu gibi Suhreverdî'de de nefsi tanıma, dünyada zâhidâne bir hayat sürmek ve takvâ sahibi olmak gibi

[819] Eserdeki zayıf ve uydurma rivâyetler için Bkz., Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.184-187.
[820] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.51.
[821] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.44.
[822] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.50.
[823] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.60, 154.

amelî, ahlâkî ve kalbi bir düzeydedir.[824] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*'te Abdest, namaz, oruç, ve sefer gibi konuları ele alırken bunların bâtınî yönleri üzerinde durmaktadır. Ancak o fıkh-ı bâtın kapsamında değerlendirdiği bu konuların edep ve sırlarını, havâssa yönelik kısmını amel, ahlâk ve edep temelinde ele almaktadır. Burada Suhreverdî'nin ma'rifet ve bâtın anlayışına dayalı bazı örneklere yer vermek istiyoruz.

Bilindiği gibi, sefer ve yolcuk konusu aynı zamanda fıkıh ilminde de ele alınan bir konudur. Aynı konuyu Suhreverdî *"Avâifu'l-Meârif"*inde ele alır ve konuya girerken şunları söyler: *"Önce şunu belirtelim ki, seferin fıkhî durumu ve hükümleri fıkıh kitaplarında genişçe açıklanmıştır ve kitabımız aslen bu konular için yazılmamıştır. Fakat biz teberrüken bu konudaki bazı dinî hükümleri zikredeceğiz…"*[825] Suhreverdî, bu ifadeleriyle bir yandan tasavvufla fıkhın farklılığını diğer yandan sûfilerin fıkhın zâhiri hükümlerinden müstağnî kalamayacaklarını da ortaya koymuş olmaktadır. Suhreverdî, sefer konusunda sûfilerin farklı görüşlere sahip olduğunu belirterek, bir kısım sufilerin, sülûkun başında sefere çıkıp nihâyetinde ikâmeti tercih ederken, diğer bir kısmının bidâyetinde ikâmet edip, nihâyetinde sefere çıktıklarını söyler.[826]

Sefer'in kişinin ahlâkını ortaya çıkarma anlamına geldiğini vurgulayan Suhreverdî, seferin amaçlarını, sefer sâyesinde bir şeyler öğrenip ilim elde etmek, şeyh aramak ve sâdık ihvân bulmak, alışkanlıklardan, hoşa giden şeylerden uzaklaşmak, nefsin ince hile ve tuzaklarını meydana çıkarmak, geçmişe âit ibretli eserleri görmek, unutulmayı, gözden uzak olmayı tercih ederek halkın göstereceği hüsn-i kabule olan tutkuyu kalpten söküp atmak şeklinde sıralar.[827]

Suhreverdî bundan sonraki aşamada yer verdiği ve muhaddislerin talebu'l-ilm bağlamında değerlendirdiği[828] *"İlim taleb etmek her müslümana farzdır"*[829] *"İlim elde etmek için evinden çıkan kimse, evine dönünceye kadar Allah yolundadır"*[830] gibi geniş anlamda dini ilimlerin talebiyle ilgili olan bu hadisleri ilm-i bâtını temel alarak yorumlamaktadır. Suhreverdî, Cabir b. Abdullah'ın, Abdullah b. Üneys'den Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği bir hadisi duymak için Medine'den Mısır'a bir aylık yolculuk yaptığını belirtmektedir. Ancak o bu rivâyete atıfta bulunmadaki amacını şu sözleriyle ortaya koymaktadır: *"Âlimlerden birisi demiştir ki, 'Bir kimse kendisini hidâyete sevkedecek bir kelime için Şam'dan Yemen'in uzak bölgelerine kadar yolculuk*

---

[824] Suhreverdî, ruh, kalp, akıl ve nefsin mahiyeti hakkında özel bir bölüm ayırmıştır. O, bu kavramların mâhiyeti hakkında sükût etmenin daha doğru olacağını belirtmekle birlikte Sûfilerin ruh konusunda 'sır' olarak adlandırdıkları hususa açıklık getirmeye çalışmış, Ancak Kur'ân'da sûfîlerin işâret ettikleri sırrın zikredilmediğini, sadece rûh, nefsin çeşitli sıfatları, kalp, fûad ve aklın zikredildiğini belirtmiştir. Suhreverdî, sûfîlerin sır olarak adlandırdıkları şeyin rûh ve nefis gibi bir zât ve vücudu olan, kendi başına müstakil bir şey olmadığı kanaatindedir. Nefsin temizlenip sâfileşince kurbiyet vatanına doğru yükselemeye başlar. Bu arada kalp de bulunduğu yerden daha yüce makamlara göz diker ve rûha doğru çekilir. Bu durumda kalp, yeni bir vasıf kazanır. Bu vasfı kendilerinde bulanlar, onu kalpten daha sâfî bulduklarından, onun hakikatini anlayamamışlar ve sır olarak isimlendirmişlerdir. Suhreverdî, *Avârif*, s.219.

[825] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.91.

[826] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.87.

[827] Suhreverdî, *A.g.e.*, s. 87-91.

[828] İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I/7-8.

[829] İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no:224), I/81.

[830] Tirmizî, 39. *İlim*, 2, (h. no:2647), V/29.

yapsa, seyahati boşa gitmiş olmaz."[831] Konuyla ilgili olarak Tevbe Sûresinde yer alan "sâihûn"[832] kelimesinin seyahat edenler şeklinde tefsir edildiğini, bunların ilim arayan kimseler olduğunu söyleyen Suhreverdî, Hazreti Âişe'nin rivâyet ettiği şu hadise de yer verir: *"Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim:* "*Allah Teâlâ bana vahyetti ki, ilim öğrenmek hususunda bir yola giren kimseye ben de cennetin yolunu kolaylaştırırım."*[833] Suhreverdî, burada salt ilim talebini değil, hidâyete ulaştıracak ilmi talep etmeyi temel almaktadır.

Hadis ilminin tedvin döneminde ilim talebi için ömürlerini adayan muhaddisler, ilim uğruna seyahat edenlerin başlıca örneğini oluştururlar. Sûfîler de manevî hal sahibi bâtın âlimlerini bulmak ve onların ilimlerinden istifade etmek, nefsin ince hallerini keşfetmek ve nefsin heveslerini atmak için sefere çıkmışlardır ki Suhreverdî'nin de asıl vurgulamak istediği de bu manevî seferdir. Nitekim sefere çıkmanın amacını şeyh aramak ve sâdık ihvân bulmak, nefsin hallerini bilmek şeklinde belirlemesi de bunu göstermektedir. Sâlih ve sâdık kimselerle yapılan her görüşmenin, mürîdin hâlinde inkişâf sağlayacağını belirten Suhreverdî, sefere çıkan bir kimsenin bu kimseleri bulup halleriyle hallenmeye, sözlerini öğrenmeye çalışması gerektiğini ifade etmektedir.[834]

Suhreverdî, ele aldığı hemen her konunun ve hadislerin ma'rifet ve nefsi tanıma ile bir ilgisini kurmaktadır. Sûfîlerin giyim-kuşam konusundaki edeplerini ele alırken *"Kim (alıp giymeye) güç yetirdiği halde, güzel elbise giymeyi terk ederse Allah ona cennet elbiselerinden giydirir."* şeklinde naklettiği bir habere dair yorumlarını burada zikredebiliriz.

Giyim kuşam konusunda pek çok hadisten kibir, israf ve şatafattan sakınma gibi ilkeleri çıkarmak mümkündür. Bu anlamda elbise giyiminin kişinin nefsi üzerinde bir etkisi vardır. Ancak Suhreverdî'nin meseleye yaklaşımı sadece bu boyutta değildir. Nitekim yukarıda naklettiği rivâyette "من ترك ثوب جمال و هو قادر على لبسه" ifadesi yer almaktadır. Halbuki Tirmizî'nin *Sunen*'inde "من ترك اللباس تواضعا لله و هو يقدر عليه " "*Her kim gücü yettiği halde Allah için tevâzû göstererek (gösterişli ya da lüks) elbise giymeyi terk ederse…"* şeklinde yer almaktadır.[835] Hadiste elbisenin niteliği hakkında herhangi bir ifade yer almamakla birlikte 'güç yetirme' ifadesini lüks ve şatafatlı elbise giyinmenin terki ile ilişkilendirmek mümkündür. Yine Allah için tevâzû göstermeyi de kibri terk etmekle ilişkilendirebiliriz. Giyim kuşam konusundaki diğer hadisleri de göz önünde bulunduracak olursak buradaki temel sorunun güzel elbise ile ilgili olmadığı anlaşılacaktır.[836] Nitekim bir hadiste*"Allah elbisesini kibirlenerek yerde sürüyen kimseye rahmet nazarıyla bakmaz"*[837] buyurulmaktadır. Diğer bir hadiste ise Hz. Peygambere elbise ve

---

[831] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.87.
[832] Tevbe, 9/112.
[833] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, V/53.
[834] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.87.
[835] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 39, (h. no:2481), IV/650; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/338-339.
[836] Bir hadiste bulundukları yerden başka Müslümanların yanına gidecek kimselere Peygamberimiz: *"Kardeşlerinizin yanına gidiyorsunuz. Hayvanlarınıza eyerlerinizin güzel olanlarını vurun, elbiselerinizin güzellerini giyin!.. (و أصلحوا لباسكم)."* buyurmuştur. Ebû Dâvûd, 31. *Libâs*, 25, (h. no:4089), IV/348-350.
[837] Muslim, 37. *Libâs ve Zînet*, 42, (h. no:2085), II/1651; Ebû Dâvûd, 31. *Libâs*, 25, (h. no:4085), IV/345-346.

ayakkabısının güzel olmasından hoşlanan birinin bu tavrının kibre girip girmediği sorulunca peygamberimiz şöyle cevap vermiştir: *"O kibir değildir, Allah güzeldir, güzel olan şeyleri sever. Kibir hakkı kabul etmemek ve insanları küçük görmektir."*[838] Suhreverdî'ye göre ise bu hadis, elbiseyi nefsinin hevâsıyla giymeyen ve onunla övünüp gururlanmayan kimse için ruhsat ifade etmektedir.[839]

Suhreverdî, güzel elbise giyinmenin ancak nefsini tanıyan şehvet ve arzularını bilen kimseler için uygun olacağını belirtmekte, *"Yün elbise giyerek kalplerini nurlandırın. Çünkü yün elbise dünyada bir tevâzu alâmeti, ahrette ise nûrdur."*[840] şeklinde naklettiği bir rivâyete yer vererek dervişlerin kalın ve yamalı elbise giymelerinin daha uygun olacağını düşünmektedir. Suhreverdî'ye göre kişi giydiği elbiseden dolayı nefsin gizli veya açık bir şehveti olduğunu görürse onu çıkarır. Ancak bunun bir üst mertebesi daha vardır ki oda Allah'ın tecellîleri karşısında ihtiyarı terk etme mertebesinde sadece Allah'ın kendisini sevketmiş olduğu elbisenin giyilmesidir.[841] Suhreverdî, sûfilerin elbise tercihi konusunda ma'rifet ve yakîni bilgiye göre hareket ettiklerini belirterek şunları söylemektedir:

"Bazı insanların da (ma'rifet) ilminden büyük bir nasibi olur ve Allah Teâlâ'nın kendisini serbest bıraktığı şeylerde rahatça hareket eder. Giydiğini, bir ilim ve yakin ile giyer. Elbisenin güzel veya sert olması onun için önemli değildir."[842]

Suhreverdî, ma'rifet ehlinin elbise tercihi konusunda ayrıca şunlara da yer vermektedir:

"Bazı insanlar vardır ki; güzel ve yumuşak elbise yanında, kaba ve basit elbise giyme imkanına sahiptir. Fakat o, (kendi ihtiyarı ile bir seçim yapmayıp) Allah Teâlâ'nın, kendisine, özel bir kıyafet şekli seçmesini arzulayarak, çokça yalvarıp O'na sığınır. Kendisinin giyim-kuşam konusunda herhangi bir hedef ve arzusu bulunmadığı için, Allah'tan, O'nun için en sevgili, din ve dünyası için en güzel olan elbiseyi kendisine göstermesini ister. Allah da ona manevî bir işaret kapısı açarak, özel bir elbise ta'rif eder. O da bu elbiseyi giyer. Böylece onun giyimi Allah'ın ta'rifiyle olmuş olur, Bu kimse, (kendi iradesiyle) Allah için giyinen kimseden daha kâmil ve daha olgundur."[843]

Suhreverdî, işârî yorumları zâhiri manâyı anlayıp kabul ettikten sonra getirilen yorumlar olduğunu belirtmekle birlikte[844] zaman zaman işârî yorumların aşırı örneklerini sergilemiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir hakkında *"Kim yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek istiyorsa Ebûbekire baksın"*[845] buyurduğunu naklederek bu rivâyeti şöyle yorumlamıştır: *"Resûlullah bu sözle, mü'minlerin avâm tabakasının ancak ölümden sonra ulaşabilecekleri*

---

[838] Muslim, 1. *İmân*, 147, (h. no:91), I/93; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/133-134.
[839] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif,* s.181.
[840] Hadis kaynaklarında bu rivâyeti tespit edemedik. Mevzûat eserlerinde yün giyinmenin teşvik edildiği rivâyetlere yer verilmektedir. Ancak bu eserlerde de Suhreverdî'nin naklettiği lafızlarla tespit edemedik. Diğer mevzû rivâyetler için Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, II/245. Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, II/223-225.
[841] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.180.
[842] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.180-181.
[843] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.180.
[844] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.175.
[845] Hadis kaynaklarında bu rivâyeti tespit edemedik.

hakikat ilminin Hz. Ebûbekir'e keşfolunduğuna işâret etmiştir."[846] Suhreverdî, nasların zâhirini tahrif eden bâtınî yorumlara ya da zâhir anlamı geçersiz kılacak te'villere meyletmemişse de, semâ, ribât, tekke, murid, muşid, halvet gibi tasavvufî kavramlar konusunda hadislerin işârî yorumlarına başvurmuş, bu konularda zaman zaman asılsız haberlere de yer vermiştir.[847]

Suhreverdî, gece ibadetlere kalkmaya yardımcı sebepler ve uyku âdâbı konusunu ele alırken *"Kim, hiçbir kimseye zülüm düşünmeden, hiç kimseye hased etmeden yatağına girerse, işlediği günahları affolunur."*[848] şeklinde naklettiği bir habere yer vermektedir. Suhreverdî, bâtınî temizliğin, insanın kalbini nefsânî hevâ ve arzuların etkilerinden, dünya sevgisinden temizlemesinin, kin ve hased gibi hastalıklardan arınmasının sâdık rüyâyı temin edecek bir temizlik olduğunu belirtmekte ve naklettiği bu haberin hemen ardından şunları söylemektedir: *"Nefis kötü ahlaklardan temizlenince, kalp aynası cilalanıp parlar; uyku hâlinde, levh-i mahfuza bakacak şekilde karşısında durur ve içine gaybın ince sır ve ilimleri nakşolur."*[849] Her ne kadar rivâyet temel hadis kaynaklarımızda yer almasa da Suhreverdî'nin bu yorumu hadisleri ma'rifet anlayışı doğrultusunda yorumlama temayülünde olduğunu göstermektedir.

Suhreverdî, *"Gece namaz kılanın, gündüz yüzü güzel olur"*[850] hadisi hakkında da benzer bir yorumda bulunmakta, hadisi yakîn nûru ile şöyle açıklamaktadır: *"Bir oda içinde yanan ışık ile aydınlanır. Yakîn nûru kalpte bulunmaktadır. Gece amellerinin bereketiyle bu nûr daha da çoğalır ve parlar. Bu sebeple kalp de aydınlanır. Kalbin içinde bulunduğu cesed de ondan nûr ve aydınlık elde eder."*[851] Ancak Suhreverdî, işârî bir yorumda bulunduğunu gösterircesine hadisin ikinci bir manasından daha söz etmektedir. İkinci manâya göre ise geceyi namaz ibadetiyle geçiren kimsenin gündüz yönelip el attığı bütün işleri güzel olur. Bütün tasarruf ve işlerinde Allah'ın yardımı kendisine ulaştır. Kişi Allah'ın desteği ile sırât-ı müstakimde yürür. Hadis âlimleri bu rivâyetin mudrec bir hadis olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte yorum itibariyle ikinci yorumun metne daha uygun olduğunu da burada belirtmek gerekir.[852]

---

[846] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.255.

[847] Muhittin Uysal, 466 hadisin yer aldığı *Avârif*'te özellikle tasavvufun tartışmalı konularıyla ilgili asılsız haberlerin çeşitlendiğini, eserde semâ, cezbe ve bekarlığın mübah olacağı ile ilgili asılsız haberlere yer verildiğini belirtmektedir. Uysal, Muhittin, *A.g.e.*, s.184.

[848] Irâkî, bu rivâyeti İbn Ebi'd-Dünyâ'nın *"Kitâbu'n-Niyye"* adlı eserinde naklettiğini ve rivâyetin zayıf olduğunu belirtir. Irâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, I/344.

[849] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.184.

[850] İbn Mâce, 5. *İkâme*, 174, (h. no:1333), I/422.

[851] Suhreverdî, *A.g.e.*, 183.

[852] Sindî, hadisin manasının Kur'ân'a uygun olduğunu ve bu sözde ifade edilenin tecrübe yoluyla müşâhede edildiğini, hadis âlimlerinin bu hadisi bilerek uydurulan hadislerden değil, yanılma sonucu mevzû sayılan bir hadis olarak gördüklerini belirtmektedir. Kudâî ise, bu rivâyetin merfû bir hadis olduğunu söylemiştir. Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî*, III/126. Beyhakî, rivâyetin senedinde yer alan Sâbit b. Musâ hakkında Muhammed b. Abdullah b. Numeyr'in ne düşündüğünü sorduğunda o Sâbit'in faziletli, sâlih bir kimse olduğunu söylemiştir. Bu hadis hakkında sorduğunda ise, *'bu hadis şeyhin galatıdır. Ancak bu hadisten başka ithâm edilen bir hadisi yoktur'* demiştir. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, III/130. Hadis âlimleri hadisin 'mudrec' olduğunu şöyle izah etmektedirler. Hadisin râvisi olan Sâbit, Şerik b. Abdillah'ın yanına gittiğinde Şerik, bir hadisin metnini zikretmeden senedini bitirdikten sonra Şerik'in yüzüne bakıp, (onun yüzünün nurlu olduğunu belirtmek üzere) *'Gece namaz kılanın gündüz yüzü güzel olur'* demiştir. Sâbit ise bu sözün hadis olduğunu zannetmiştir. Bu yüzden hadis âlimleri bu sözü Şerik'in sözü olarak değerlendirmişlerdir. Bkz., Zerkeşî, *et-Tezkire*, s.155, Sehâvî, *el-Mekâsidu'l-Hasene*, s.666; Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, II/28-30; İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerîa*, II/104; Şevkânî, *Fevâidu'l-Mecmûa*, I/18.

Amelî tasavvuf anlayışını temsil eden sûfilerin bâtın anlayışı konusundaki sorun, nassların bâtınî yorumlarıyla ilgili değildir. Bununla birlikte Suhreverdî, işârî yorumlarında zaman zaman aşırıya kaçan, metinlerle irtibatsız yorumlarda bulunmaktadır. Ancak gerek Suhreverdî gerek diğer sûfilerin temsil ettiği amelî tasavvuf anlayışında "bâtın"la ilgili asıl sorun, ilm-i bâtın kapsamında görülen nefsi tanıma, arındırma, tasfiye etme noktasında gösterilen bazı aşırı yaklaşımlarla ilgilidir. Nitekim Hz. Peygamber'in evlenmeyi teşvik eden onca hadisine rağmen[853] Suhreverdî, bekarlığı öven *"İki yüz sene geçtikten sonra, ümmetim için bekarlık helal olur"*[854] gibi bazı mevzû rivâyetlere yer vermekte, bekarlığın insanın nefsini terbiye edeceğini, müritler için evlenmemenin daha uygun olacağını söylemektedir. Suhreverdî, her ne kadar fitneye düşmesinden korkulan kimselerin evlenmelerini vâcip olarak görmüşse de, sûfîlerin azîmetlere göre hareket ettiklerini ve azîmetlerin herkes için geçerli olmadığını ve Hz. Peygamber'in evlenme ile ilgili tavsiyelerinin Şeriat lisânıyla emredilen ruhsatlar olduğunu belirtmektedir.[855] Suhreverdî, evlenme konusunda azîmet ehlinin rüyâ ya da keşf yoluyla bilgi edineceğini ve bu konudaki hükmü hâl ilminden elde edeceğini belirtmektedir. Bu noktada Sûfilik yolunda bekarlığın tercihi ile bu konudaki sünnetin birbirinden ayırd edilmesi gerekir. Çünkü hadislerde Hz. Peygamber'in sünneti olarak takdim edilen evlilik, Kur'ân'ın temel ilkeleriyle de örtüşmektedir.

b. Nazarî Tasavvufî Yaklaşım (Muhyiddin İbnu'l-Arabî Örneği):

Tasavvuf tarihinde sûfilerin özel yöntemleriyle ulaştıkları bilgiyi ifade eden ma'rifet, Muhâsibî, Ebû Talib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfilerin çalışmalarıyla belirli bir noktaya gelmiş, tasavvufun sonraki dönemlerini tamamen etkisi altına alan İslâmî metafizik ve nazarî irfânın büyük temsilcisi İbnu'l-Arabî ile doruk noktasına ulaşmıştır. Gazzâlî, daha çok ma'rifetin muamele (zühd, ibâdet, ahlâk) boyutu üzerinde durmuşken, İbnu'l-Arabî daha çok mükâşefe (ilhâm, ma'rifet, hakikat) üzerinde durmuştur. Çünkü ona göre muamele ilmini Gazzâlî hallettiğinden kendisine mükâşefe ilminin halledilmesi kalmıştır.[856] İbnu'l-Arabî, bu amaçla *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* isimli baş yapıtını kaleme almış, mükâşefe ilminin meselelerini en ayrıntısına varıncaya kadar açıklamıştır. İbnu'l-Arabî'nin ma'rifet anlayışını pek çok açıdan ele

---

[853] Buhârî, 67. *Nikâh*, 1, 3, VI/116-117; Ebû Dâvûd, 12. *Nikâh*, 1, (h. no:2046-2047), II/538-540; Tirmizî, 9. *Nikâh*, 1, (h. no:1080-1081), III/391-392; İbn Mâce, 9. *Nikâh*, 1, (h. no: 1845-1847), I/592-593; Dârimî, 11. *Nikâh*, 1, 10. (h. no:2170, 2187), II/455-459.

[854] Rivâyet ayrıca "üç yüz seksen yıl" ifadesiyle de yer almaktadır. Aclûnî, bekarlığı öven herhangi bir hadisin sâbit olmadığını belirtmiştir. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/421. İbn Kayyîm el-Cevziyye de bekarlığı öven bütün hadislerin bâtıl olduğunu söylemiştir. İbn Kayyim, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetu'l-Matbûât'il-İslâmiyye, y.y., t.y., s.127. Ayrıca Bkz. Derviş el-Hût, *Esne'l-Metâlib*, s.345. Suhreverdî ayrıca şu rivâyete yer vermiştir: *"* (Resûlullah): *İki yüz senesinden sonra en hayırlınız 'hafîfu'l-hâz' olanınızdır'* buyurdu. *(Hz. Peygamber'e hafîfu'l-hâz nedir?' diye sorulduğunda ise): 'Ailesi ve çoluk çocuğu olmayan kimse' buyurmuştur."* Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VII/292. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/387. Hadis âlimleri, bu rivâyetin münker bir hadis olduğunu belirtmiştir. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-İlelu'l-Mutenâhiye el-İlelu'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, II/635. Zerkeşî, *et-Tezkire*, s.68-69.

[855] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.106.

[856] Uludağ, Süleyman, *İbnu'l-Arabî*, T.D.V.Y., Ankara, 1995, s.50.

almak ve değerlendirmek mümkündür.[857] Bizim buradaki amacımız araştırma konumuz çerçevesinde İbnu'l-Arabî'nin ilim ve ma'rifet anlayışını temellendirmek amacıyla kullanmış olduğu hadisler, bu hadisleri bilgi sisteminde nasıl yorumlandığı ve ma'rifet anlayışının hadis yorumlarına etkisi meselesidir.

İbnu'l-Arabî, diğer sûfiler gibi ilim ile ma'rifet, âlim ile ârifi birbirinden ayırmaktadır. Ancak her iki kavramı birbirinin yerine de kullanmaktadır. Bu durum onun ma'rifeti gerçek ve kesin bilgi ifade eden bir ilim olarak görmüş olmasından kaynaklanmaktadır. İbnu'l-Arabî, içerisine hiçbir şüphe karışmayan hakiki keşf yoluyla meydana gelen ma'rifeti (vehbî), fikir düşüncesinin mahsulü olan ilimden ayırmaktadır.[858] O, gerçek ve faydalı bilginin, amel, takvâ ve sülûk neticesinde bizzat Allah tarafından öğretilen ve keşften doğan bilgi olduğunu söyler. Bu bilgiyi kuşkunun giremeyeceği bilgi olarak görür. Teorik araştırmadan gerçekleşen bilgi ise böyle değildir.[859] O'na göre ma'rifet bir hedef iken bilgi yolu kanıttır. Bilgi, ilâhi bir nitelik iken, ma'rifet var olana ait nefsânî ve rabbânî bir niteliktir. Allah'ı bilenlere ârif, zevk yoluyla Allah'ı bilmeye de ma'rifet adı verilir.[860]

İbnu'l-Arabî, ma'rifete dair keşf, ilham, tecelli, ru'yet, müşâhede, mükâşefe, basîret, firâset ve feth gibi pek çok kavram kullanır. Bu kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanmakla birlikte bazen de aralarındaki nüasns farklılıklarını belirtir. Bununla birlikte ma'rifetullahı ifade etme noktasında tüm bu kavramlar Allah'ın tecellileri vasıtasıyla kendini açıp izhar etmesini ifade etmektedir. Nitekim Allah bir velisine bir şeyi ilhâm etmek istediğinde velînin hakikatinden ibaret olan ayn-ı sâbite için söz konusu şeyin sûretinde tecelli eder. Veli bu tecelliden, salt müşahede yoluyla Hakk'ın bildirmek istediklerini öğrenir ve daha önce bilmediği şeylerin bilgisini elde eder.[861]

İbnu'l-Arabî, ilimlerin artma ve eksilme nedenlerini ele alırken *"De ki: Rabbim ilmimi artır"*[862] âyeti ve *"Allah ilmi insanlardan çekip kaldıracak değildir. Fakat ilmi âlimlerin göğüslerinden (sûdûr) almakla kaldıracaktır."* hadisine yer vermektedir.[863] İbnu'l-Arabî, mertebe

---

[857] İbnu'l-Arabî hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Ma'rifet ve İbnu'l-Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1997; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma'rifetin İfadesi Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005; Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Chittick, William C., *İbn al-Arabi's-Metaphysics of Imagination*, State University of New York Pres, New York, 1989; Afîfî, Ebû'l-Âla, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1999; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnu'l-Arabî*, (haz. Mustafa Kara), İnsan Yay., İstanbul, 2008.

[858] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/162.

[859] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/297-298.

[860] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/316.

[861] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), III/47.

[862] Tâha, 20/114.

[863] İbnu'l-Arabî'nin "من صدور العلماء" lafzıyla naklettiği rivâyet "من العباد" bazı rivâyetlerde ise "من الناس" lafzıyla yer almaktadır. Buhârî, 3. *İlim*, 34, I/33-34; Muslim, 47. *İlim*, 5, (h. no:2673), III/2058; Tirmizî, 39. *İlim*, 5, (h. no:2652), V/31; İbn Mâce, *Mukaddime*, 8; Dârimî, *Mukaddime*, 26, I/68. Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde Ebû Hureyre'den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Fitneler çıkacak, herc çoğalacak ve ilim ortadan kalkacaktır."* Hz. Ömer, Ebû Hureyre'nin "يرفع العلم" *"ilim ortadan kalkacaktır"* dediğini işittiğinde şöyle demiştir: *"(İlim) âlimlerin göğüslerinden (sudûr) söküp çıkarılmayacak, Fakat âlimler, ortadan kalkacaktır.*" Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/480.

bakımından ilimlerin en üstünün Allah'ı bilmek olduğunu ve Allah'ı bilmeye giden en yüce yolun tecellîleri bilmekten geçtiğini belirtir. O'na göre tecellîler ilmi mârifetullaha ulaşmanın en mükemmel yoludur. İbnu'l-Arabî, bilginin artış ve eksilmesini zâhir ve bâtın kavramları ile açıklar. Buna göre Allah, insan nefsi de dahil olmak üzere her şey işin zâhir ve bâtın yaratmıştır. İnsan zâhiriyle 'dış varlık' (ayn) diye isimlendirilen durumları idrâk ederken bâtınıyla 'ilim' diye isimlendirilen durumları algılar. Hakk, da ez-Zâhir ve el-Bâtın'dır. Dolayısıyla idrâk, onun vasıtasıyla gerçekleşir. Çünkü Allah'tan başka hiçbir şey kendi başına idrak etmeye güç yetiremez. Allah'ın Bâtın ismiyle tecellîsinin dünya ve ahirette asla gerçekleşmeyeceğini belirten İbnu'l-Arabî, şehâdet ve gayb âlemlerinde Allah'ın varlıklara tecellisinin ez-Zâhir ismi yönünden nefislerin zâhirlerine ve bâtınlarına yönelik gerçekleşeceğini düşünür. İnsan nefsinin bâtına yönelik tecellileri basîret ile gerçekleşir. Basîret ise maddenin değil, manâların hakikatler âleminin bilgisini verir. Bunlar da nasslar olarak isimlendirilen şeylerdir. Çünkü, nass hiçbir şekilde kuşku bulunmayan ve herhangi bir ihtimal taşımayan şey demektir. Dolayısıyla bu bilgiye ulaşmak isteyen kişiler, düşüncenin (fikir) verdiği yorgunluktan rahata ermiş, onun için tecelli vesilesiyle ilâhi ilimlerde, sır ilimlerinde, bâtın ilimlerde ve ahiretle ilgili ilimlerde bir artış gerçekleşmiştir. Öyle ki İbnu'l-Arabî'ye göre bu artış, bir kimse şeriat bilgini ise ahkâm ilimlerinde her ilim sahibi için kendi ilgilendiği ilimde tecelli ile gerçekleşir. Ancak onlar bilgilerinin artışlarının farkında olmalarına rağmen bunu kendi düşüncelerine nispet ederler. Araştırmada bulunan kişiler sadece incelemek istedikleri şeyi gâye edindikleri için hâl ilminden perdelenir. Böyle birinin bilgisi artar fakat o bunun farkında değildir.[864] İbnu'l-Arabî tecrübe ve zevke dayalı bilginin en üstün bilgi olduğunu ve bunun yolunun da keşf ile tecellîlerden geçtiğini belirtmektedir.

İbnu'l-Arabî *Futûhât*'ın hemen girişinde ilimleri üçe kategoride ele almış ve her üç ilmin varlığına hadislerden deliller getirmiştir. Bu ilimler akıl ilmi, hal ilmi (ilmu'l-ahvâl) ve sırlar ilmi (ulûmu'l-esrâr)'dir. Aklî bilgi, insanda zorunlu olarak gerçekleşen veya delile, delâlet ettiği yönü görerek öğrenmek tarzıyla delili incelemekle gerçekleşen ilimlerdir. Yöntemleri bu şekilde olan bilimlerde, düşünce dünyasında aynı türden şüpheler de ulaşılabilir. Bu nedenle böyle bir görüşün doğrusu da yanlışı da olabilir. Hallere dair bilgi (ilmu'l-ahvâl) ise sadece zevk yoluyla elde edilen ilimlerdir. Akıl ona bir sınır çizemez. Akıl, balın tadını, sabrın acılığını, aşk, vecd, şevk ve bunlara benzer şeyler bilmeye hiçbir zaman delil bulamaz. Hiç kimse bu tür şeyleri tatmadıkça onlarla ilgili bilgilere ulaşamaz. Aklın gücünün üzerindeki sırlar ilmi sadece Peygamber ve veliye ait olarak Rûhu'l-Kudüs'ün (Cebrail) kalbe ilhâm yoluyla getirdiği bilgi türüdür. Bu ilimler de iki kısma ayrılır. Bir kısmı birinci tür ilimler gibi akılla algılanır, ancak kişi bu bilgiye düşünce yoluyla değil bu mertebenin (ilhamın) bir neticesi olarak ulaşır. İkinci türü ise rivâyet ilimleri (haberler) türündendir. Bunlar özü gereği doğruya ve yanlışlığa konu olan ilimlerdir. Yalnız bu

[864] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/79-82.

durumda haber veren kişinin verdiği hususta veya konuştuğu konuda masum olması gerekir. Peygamberlerin Allah, cennet ve içindekilerle ilgili bilgi vermesi bu kabildendir.[865]

İbnu'l-Arabî'ye göre sırlar ilmi sahibinin yani Hz. Peygamber'in *"Orada bir cennet vardır'* demesi, haber/rivâyet ilmine, *'Orada (cennette) suyu baldan tatlı bir havuz vardır'*[866] hadisi, zevkle elde edilen hallerle ilgili bilgiye, *'Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu'*[867] hadisi ise düşünceyle (nazar) idrak edilebilen aklî bilgi türüne işaret etmektedir. Bu üç kategorideki ilimlerden en üstün olanı sırlar ilmidir. Sır ilmi bütün ilimleri kapsar ve bu ilme sahip olanlar bütün ilimleri bilir. Diğer ilimlerin bilgisine sahip olanlar ise böyle değildir. Bu nedenle, her şeyi kuşatan, bütün bilgileri ihtivâ eden bu ilimden daha şerefli bir ilim yoktur.[868]

İbnu'l-Arabî, akıl yoluyla elde edilen bilgilerin varlığını inkar etmez ancak amelle elde edilen bilginin, bilgi adını almaya daha layık olduğunu düşünür ve miras bırakılan bilginin kendisinde kuşku ve şüphenin yer almayacağı amele dayalı bilgi olması gerektiğini ifade eder. Bunun yolu da basiretli olmaktan geçmektedir.[869] Nazar, delil ve beş duyu organıyla elde edilen bilgi türü İbnu'l-Arabî'nin esas ilgilendiği konu değildir. Aklî ilimlerle sırlarlar ilmi arasında bir yerde bulunan ahvâl ilimlerinin sahipleri ise tecrübe (ehl-i tecârüb) ve kesb ehli (ehl-i kesb) olan kimselerdir. Tevâcüdden başlanarak elde edilen bu tür vücud bilgisi ahvâl ilimlerindendir.[870] İbnu'l-Arabî'ye göre vücud bir sır olduğundan onun üst derece bilgisine sırlar ilmiyle ulaşılır. Bu ilim de peygamberlere ve velîlere mahsustur. Vücûd bilgisi çok yüksek bir ma'rifet derecesi olduğundan herkesin söz söyleyebileceği bir konu olmayıp ancak havâsu'l-havâs olanların idrak edebilecekleri bir husustur.[871] İbnu'l-Arabî, seçkinlerin (havâsu'l-havâs) sahip olduğu bu bilgiyi ifade eden hadislere de yer vermektedir ki biz bu hadislere daha önce yer vermiştik.

İbnu'l-Arabî'nin bilgi anlayışı onun varlık anlayışı ile yakından ilgilidir. Çünkü o, bilginin konusunu varlık (vücûd) olarak belirlemiştir. Âlemi "gayb âlemi", "şehâdet âlemi" ve bu ikisi arasındaki "berzah (misâl) âlemi" olmak üzere üç kısma ayıran[872] İbnu'l-Arabî, bu ayrımdan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da üç kategoride ele almıştır.[873] Şehâdet âlemi, duyular, hayal, fikir ve akıldan ibâret olan idrâk mekanizması ile algılanırken, gayb âleminin bilgisi yalnızca basîret ve kalp gözüyle vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. İbnu'l-Arabî maddi âlemle metâfizik âleme karşılık gelen gayb ve şehâdet âlemine sûfî terminolojide sıkça kullanılan zâhir-bâtın kavramıyla da işaret eder. Zâhir, şehadet denilen duyusal alanı, bâtın da gayb denilen aklî alanı oluşturur. Bir de bu iki alanın ortasında yer alan "berzah" alanı bulunur ki, bu da hayal

---

[865] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), I/139-140.
[866] Muslim, 2. *Tahâret*, 36, (h. no:247), I/217; Tirmizî, 35. *Kıyâme*, 15, (h. no:2444-2445), IV/629-630, 36. *Cennet*, 10, (h. no:2542), IV/680-681, 44. *Tefsir*, 108, (h. no: 3361), V/451; Dârimî, 20. *Rikâk*, 113, (h. no:2840), II/641; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/399, II/67, 112, 199, 5, 149, 250, 275, 281, 283, 390, 394, 406.
[867] Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 1, IV/73, 98. *Tevhid*, 22, VIII/175.
[868] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), I/140.
[869] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/423.
[870] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye.*, (Thk.), I/147.
[871] Kılıç, M. Erol, "İbnu'l-Arabî" mad., *T.D.V.İ.A.*, XX/509.
[872] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/42.
[873] Sevim, Seyfullah, *A.g.e.*, s.136.

denilen yeti ile algılanır. Böylece "zâhir", "bâtın" ve bu iki alanı ayıran "berzah" olmak üzere üçlü bir derecelendirme söz konusudur. İbnu'l-Arabî'ye göre hayal âleminin (misâl/berzah) bilgisine genel olarak insanlar uykularında ulaşırlar. Seçkin kullar ise uyanıkken (yakaza) de ulaşabilirler.[874] İbnu'l-Arabî bizzat kendisini bu âleme dair hayali tecrübelerinden sıkça bahsetmektedir. O, bu âlemde Hz. Peygamber ve diğer nebilerle görüştüğünü, kendisinden önce yaşamış Allah dostlarıyla buluştuğunu, Kâbe'nin hakikatini müşahede ettiğini ve onunla konuştuğunu belirtmiştir.[875]

Ma'rifeti yaratılışın amacı olarak göreb İbnu'l-Arabî'ye göre Allah, yaratıkları, varlık hiyerarşisini (merâtibu'l-vücûd) ve varlık (vücûd) hakkındaki ma'rifeti yetkinleştirmek için yaratmıştır. Bu itibarla o, varlıkları kendisini bilmeleri için yaratmıştır. Hz. Peygamber, *"nefsini bilen Rabbini bilir"* buyurarak Rabbi tanımanın, nefsi tanımaya bağlı olduğunu belirtmiş, ancak bunun tersini söylememiştir.[876] Bu noktada İbnu'l-Arabî, Hakk Tealâ'yı herhangi bir tezâhürün söz konusu olmadığı mutlak zat mertebesinde bilmenin imkansızlığını vurgular. Ne yaparsa yapsın ve keşfi de ne kadar yüksek olursa olsun insanın bilgisi aslâ Rabb'dan öteye geçemez. İşte bu insan bilgisinin sınırlılığına işaret etmektedir. Fakat buna karşılı insanın aynı bilgisi Hakk'ı bilmek çabası içinde şaşılacak derecede geniş bir alanı kapsayacak niteliktedir. Zirâ, Zâhir ismiyle Hakk, eninde sonunda, faaliyetinin son mertebesinde içinde yaşadığımız âlemden başka bir şey değildir. Bu âlemini her bir kısmı da âlemin kendi ontolojik temeline, yani Rabbına işaret eden bir değildir. İnsan da âlemin bütün cüzleri arasında en mükemmel olandır. Âlemin bu en mükemmel cüzü eğer nefsini bilmesi ya da kendi bilinçliliği aracılığıyla kendisini bilecek olursa, hiç kuşkusuz mümkün olan en yüksek sınıra kadar, yâni âlemde kendi zâtını bilmeye muktedir olacaktır. [877] Bu sebeple kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, bu özel sûrette izhar ettiği şekliyle idrak edebilmekteyiz. Bizim, kendimiz dışındaki hâricî bir varlığa nüfûz ederek bunlardaki ilâhî tecellîyi yaşamamız mümkün değildir. Biz, ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfûz edebilir ve buradaki tecellîyi yaşayıp tadabiliriz. Bu anlamda nefsimizi bilmek Rabb'imizi bilmenin ilk adımı sayılır. İşte kendi nefsindeki tecellîlerin sadece, sonsuz ilâhî tecellînin büründüğü bir sûret olduğunun farkına varan kimse, daha ileri gidebilir ve kâinâtın her yerinde (her bir îtikâtta) zuhûr eden ilâhî tecellîlerin sırrına dalabilir.[878] İbnu'l-Arabî, *'nefsini bilen Rabbini bilir'* rivâyetini bu doğrultuda şöyle yorumlamaktadır:

"Hz. Peygamber Allah'ı bilmenin nefsi bilmeyle mümkün olduğunu belirterek şöyle buyurmuştur: 'Kendini bilen, Rabbini bilir' Başka bir hadiste ise, 'Kendini en iyi bilen, rabbini en iyi bilendir' denilmiştir. Böylelikle seni delil yapmıştır. Başka bir ifadeyle nefsini bilmeni, Allah'ı bilmene delil yaptı. Bu ise seni kendisini nitelediği zat ve niteliklerle nitelemiş olması nedeniyle böyledir. Allah seni yeryüzündeki vekili ve halifesi olarak yarattı. Ya da bu durum, senin ayrılmaz

[874] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), III/42.
[875] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), I/216-219.
[876] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/508.
[877] Izutsu, Toshihiko, *Sufism And, Taoizm*, *(İbnu'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*), (çev. Ahmed Yüksel, Özemre), Kaknüs, Yay., İstanbul, 2005, s.72. Krş. İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/309.
[878] Izutsu, *A.g.e.*, s.64.

özelliğin olan 'varlığında O'na muhtaçlık' nedeniyle böyledir. Her iki durumun birlikte olması gerekir. Allah Teâlâ 'ma'rifet' denilen kendisini bilmek hakkında şöyle der: 'Onlara âyetlerimizi ufuklarda ve nefislerinde göstereceğiz ki onlara onun hak olduğu görünür' Demek ki Allah Teâlâ bizi öncelikle bizim dışımızda olan 'afâk'a sonra da bizim birlikte ve üzerinde olduğumuz 'nefislerimize' (enfüs) göndermektedir. İşte biz her iki hususa birlikte vâkıf olduğumuzda ancak o zaman O'nu tanımış oluruz. Böylece O'nun Hak olduğu bizim için açıkça belli olur. "[879]

Allah'ı bilmeyi, nefsi bilmeye bağlayan İbnu'l-Arabî, nefsi bilmeyle, insanın doğrudan doğruya Hakk'ın tecellisinin bir sûreti olarak bilinmesini kasteder. Bu da Ancak Allah'ın zât olarak bilinmesi değil, isim ve sıfatlarının tecellisinin bilinmesidir. Nitekim o *Füsûs*'ta şunları söyler: *"Eğer, Zât-ı İlâhî'den bütün nisbetler (yani Esmâ ve Sıfatlar) kaldırılmış olsaydı, O bir ilah olmazdı. Halbuki (Zat'da teşhis edilebilen) bütün bu mümkün nisbetleri kuvveden fiile çıkaran bizim nefsimizdir. İşte bu anlamdadır ki O, bizim O'na içten bağlılığımızla 'İlâh olarak Hakk'ı' ilah kıldığımızdır. Bu itibarladır ki bizim nefsimiz bilinmiş oluncaya kadar Hakk da bilinmez.. Peygamber'in 'Nefsini bilen Rabbini bilir' sözü bunu imâ etmektedir. Bu ise bütün insanlar içinde Allah hakkında en yüce bilgi sahibi olan kimsenin sözüdür."*[880] Bu, Allah'ın kendisini, insanın kendi nefsinde izhâr ettiği bilincine sahip olmakla Allah'ın bilinip tanınmasını sağlayan bir irfânî bilgi usulüdür.

İbnu'l-Arabî'nin ma'rifete dayalı bilgiyi temellendirmede başvurduğu en önemli hadislerden birisi *"Allah Adem'i kendi sûretinde yarattı"* hadisidir.[881] İbnu'l-Arabî, bu hadiste tartışma konusu olan 'sûretihi' kelimesinin sonundaki zamiri hem Adem'e, hem de Allah'a râci olacak şekilde ayrı ayrı yorumlamaktadır: *"Bize göre buradaki zamir Adem'e yönelik olarak yorumlanabilir. Böyle bir yorum, bazı akılcıların görüşünü reddetmeyi de içerir. Zamir Allah'a da dönebilir. Çünkü insan, bütün ilâhî isimlerle ahlâklanır."*[882] O'na göre her iki durumda da değişen bir şey yoktur. İbnu'l-Arabî, zamir hakkındaki görüş ayrılığının hadis hakkındaki yorumu değiştirmeyeceğini şöyle belirtmektedir: *"Allah, (Allah Adem'i kendi suretine göre yarattı ifadesindeki 'sureti'ndeki zamirin bağlamı hususunda görüş ayrılığı bulunsa bile, Ademi kendi suretinde yarattı. Allah şöyle buyurur: 'Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla' böylece Allah kendisini Rahman diye niteledi."*[883]

İbnu'l-Arabî'ye göre hadiste geçen zamirin Adem'e râcî olması durumda hadis, Allah'ın, Hz. Adem'i, onun ilâhî ilimdeki sûretine göre yaratmasını ifade edecektir: "*Bilgi, bilinenin tasavvuru olduğu gibi bilenin zâti bir niteliğidir. Hakk'ın bilgisi ise, O'nun suretidir. Allah o surete göre Adem'i yarattı. Binaenaleyh Allah, 'Adem'i kendi suretine göre yarattı.' Bu anlam, za-*

[879] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/298.
[880] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.81.
[881] Buhârî, 79. *İsti'zân*, 1, VII/125; Muslim, 45. *Birr*, 115, (h. no:2612), III/2017; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/244-251.
[882] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/325.
[883] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/391-392.

mir Adem'e döndüğünde de ortadan kalkmaz. Bu durumda suret, bilgi bakımından Adem'in sureti olacağı gibi Adem'in sûreti de duyu bakımından ilahi surete uygun olur."[884]

İbnu'l-Arabî, bu hadisi zamirin Allah'a ait olması durumunda ise Gazzâlî'de olduğu gibi insanın âlem-i kebirin muhtasar bir özeti oluşundan hareket ederek yorumlar. Bu yorumu bir başka rivâyette yer alan "على صورة الرحمان" *"Rahman'ın sûretinde yarattı"* [885] ifadesiyle te'yit etmektedir. Ancak o, bu rivâyetin ehl-i nakle göre sahih olmasa da keşf yoluyla sahih olduğunu belirtmiştir. [886]

İbnu'l-Arabî, diğer mahlukattan ayrı olarak insan kendi nefsini tanıma özelliğine sahip olarak yaratıldığını ayrıca insanın ilâhi surette yaratılma özelliğine sahip olduğunu belirtir. Çünkü Hak insanı kendi suretine göre yarattığı için, İnsan kâinatta ilahi isimlerle ahlaklanmaya güç yetirebilen tek varlıktır. Sadece insan bu ilahi isimlerle ilişki kurabilir.[887] Âlem, ilâhi isimlerin tecellî ettiği ve gerçekleştiği bir sahne, nefis de âlemin bir yansımasıdır. Bu anlamda insan (âdem) küçük bir âlem, âlem de büyük bir insandır. Çünkü isimler, 'Allah' ismine aittir ve âlem o isimlerden var olmuştur. Öyleyse âlem, bütün olarak büyük insandır.[888] İbnu'l-Arabî, hadisi vahdet-i vücud öğretisi çerçevesinde şöyle yorumlamaktadır:

"Âlemin nur ile ortaya çıkması ise, insan suretiyle olur. Bu nedenle Allah ehli, onu 'büyük insan', özetini ise 'küçük insan' diye isimlendirmiştir. Çünkü o, Allah'ın kendisine büyük âlemin tüm hakikatlerini yerleştirdiği varlıktır. Böylelikle insan, hacminin küçüklüğüne rağmen âlemin suretine göre; âlem ise Hakk'ın suretine göre ortaya çıktı. Binaenaleyh insan Hakk'ın sûretine göre var oldu. Bu ise 'Allah Adem'i kendi suretine göre yarattı' hadisinde belirtilen durumdur."[889]

İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah, Ademi kendi suretinde yarattığından, onun suretini tercih etmiş böylece bütün güzel İsimlerini ona vermiştir. İnsan bu isimlerin gücüyle, kendisine teklif edilen emaneti üstlenebilmiştir. Bu hakikatin gereği ise, emaneti ehline ulaştırmaktır. Gökler, yerler, dağlar bu emaneti taşımaktan çekinirken zâlim ve cahil olan insan onu üstlenmiştir. İnsanın ma'rifetullah konusunda varacağı nokta ise, Allah'ın ulûhiyet ve sıfatları yönünden keşfle bilinebileceği ancak Allah'ın zatının bilinemeyeceğidir. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ı bilmek, O'nu bilmemek demektir. İdraksizliği idrak, İdraktir. İnsan bilinmeyen birisinin bulunduğunu öğrendiğinde, bilmiş sayılır. Bu ise, bilinmeyenin olduğunu bilmektir. Bilginin konusu ise O'nu bilmemektir.[890]

İbnu'l-Arabî, hadisi insân-ı kâmil düşüncesine göre de yorumlar: *"Sahih bir rivayette, Allah'ın Âdem'i kendi suretine göre yarattığı bildirilir. Âdem, yaratılmışıyla ve kadimiyle oluşun bütün hakikatleriyle ortaya çıkan insan-ı kamildir."*[891] Çünkü hadiste belirtilen ilâhi suret her ademoğlunun nefsi için geçerli değildir. İlâhî suret, Peygamberler ve insanlardan kemale erenlerin

---

[884] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIII/126.
[885] Rivâyetteki ilâvenin müdrec olduğuna dair görüşler için Bkz., Avcı, Seyit, *A.g.e.*, s.93-94.
[886] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), I/106, II/490.
[887] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/682.
[888] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/74.
[889] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/355.
[890] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/501-502.
[891] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/391.

nefisleri gibi kemale ermiş nefisler için geçerlidir. Bu mertebeden aşağı olan kimseler ise kemâl sıfatlarını kendilerine gerçekleştirebildikleri oranda bu ilâhi surete sahip olurlar.[892]

İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ın pek çok yerinde atıfta bulunduğu ve ma'rifet anlayışında oldukça önemli bir yeri olan bu hadisi sadece Adem'in yaratılışını değil, bütün âlemin yaratılışını, tüm âlemdeki tecelliyi ve yaratılışın özündeki ilahi aşkı göz önünde bulundurarak da yorumlamaktadır: *"Allah âlemi son derece güzel ve sağlam yaratmıştır. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, 'imkânda âlemden daha mükemmeli yoktur' demiştir. Allah da, âlemin bir toplamı olan Âdem'i kendi sûretine göre yarattığını bildirmiştir. Allah'ın âlem hakkındaki bilgisi ise, kendisi hakkındaki bilgisinden ibarettir. Sadece O var olduğuna göre, âlem (ve özel olarak Âdem) ancak O'nun sûretine göre var olmuştur. Âlem dışta var edildiğinde ise, Allah'ın tecellî ettiği bir yer olmuştur. O halde Allah âlemde kendi güzelliğini görmüş ve kendi güzelliği sevmiştir. Başka bir ifadeyle âlem, Allah'ın güzelliğidir. Bu durumda 'Allah güzeldir ve güzeli sevendir.' Âlemi böyle seven insan, hiç kuşkusuz ki, Allah'ın sevgisiyle onu sevmiş demektir. Güzeli ise, Allah sever. Çünkü yaratılışın güzelliği -yaratılışın kendisine değil- onu yapana aittir. Alemin güzelliği, Allah'ın güzelliğidir."*[893] İbnu'l-Arabî, *"Allah güzeldir güzeli sever"*[894] hadisini "Cemâl" kavramını ele alırken şöyle yorumlamaktadır. Buna göre âlemde güzel olmayan bir şey yoktur. Çünkü Allah âlemi, kendi sûretinde yaratmıştır. Allah ise güzeldir. Öyleyse bütün âlem güzeldir. Allah ise güzeli sever. Güzelliği seven, el-Cemîl'i de sever.[895]

İbnu'l-Arabî, ma'rifeti hadislerle temellendirmenin yanında hadisleri sahip olduğu ma'rifet anlayışına göre yorumlamaktadır. Nitekim Allah'ın gecenin son üçte birinde yeryüzü semâsına ineceğini belirten hadisi[896] "gece", "gayb" ve "uyku" anlayışı doğrultusunda yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah kendisi için gayb neyse, ehli için de geceyi öyle kılmıştır.[897] Gece, ilâhî tecelli ve rabbani tenezzülün gerçekleştiği yerdir.[898] Nitekim o, Hz. Peygamber'in *"Ben aranızdan birisi gibi değilim, ben gecelerim ve Rabbim beni yedirir ve içirir"*[899] hadisini bizzat tecrübe ettiğini belirtmiştir.[900]

İbnu'l-Arabî'ye göre İnsan gayb perdesi nedeniyle Allah'ın yaratıklarındaki fiilini göremediği gibi Allah'ın başkalarının üzerine çektiği gece karanlığı perdesiyle de hiç kimse gece ehlinin ibadetlerinde Allah karşısındaki fiilini göremez. Uyku, İbnu'l-Arabî'nin ilâhî nefes anlayışıyla da bağlantılıdır. Çünkü uyku insanlar için doğal bir rahatlıktır.[901] Gece ehlini ibadetle geçiren insanlar için diğer insanların uyuması bir rahatlıktır. Allah, geceyi ehlinin kuşandığı bir elbise yapmıştır.[902] Bu elbise onları başkalarının gözlerinden gizler. Onlar, gecenin yalnızlığında

---

[892] Hilal, İbrahim, *Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu*, (çev. Mehmet Ali Kara), s.135.
[893] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/345, (Çev.), VIII/236.
[894] Muslim, 1. *İmân*, 147, (h. no:91), I/93; Tirmizî, 25. *Birr ve Sıla*, 61, (h. no:1999), IV/361.
[895] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/542.
[896] Buhârî, 19. *Teheccüd,* 14, II/47.
[897] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/34.
[898] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/361
[899] Buhârî, 30. *Savm*, 48, 49, II/242; Muslim, 13. *Sıyâm*, 57, (h. no:1103), I/774.
[900] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/425.
[901] İbnu'l-Arabî, burada *"Uykunuzu dinlenme yaptık"* (Nebe', 78/9) âyetine atıfta bulunmaktadır.
[902] Furkan, 45/27.

Maşukları ile vakit geçirirler. İnsanlar uyuduklarında gece ehli rableri ile rahata erer ve O'nunla baş başa kalırlar.[903]

İşte bu noktada İbnu'l-Arabî, şeklinde yorumladığı şöyle bir habere yer verir: *"Beni sevdiğini iddia edip gece olduğunda uyuyan kimse yalancıdır! Bütün âşıklar sevdikleriyle yalnız kalmak istemez mi? İşte ben kullarıma tecellî ettim. Dua eden yok mu? Duasını kabul edeyim. Tevbe eden yok mu? Onu bağışlayayım.[904]"* Rivâyetin ilk bölümü *İhyâ*'da Hz. Davud'tan gelen bir haber olarak yer almakta, son bölümü ise hadis kaynaklarımızda yer almaktadır.[905] İbnu'l-Arabî'nin burada yukarıdaki şekliyle isrâiliyat kaynaklı olduğu anlaşılan ve hadis kaynaklarında yer almayan rivâyete yer vermiş olmasının pek te önemi yok gibidir. Çünkü o, " ينزل ربنا إلى السماء الدنيا في الثلث الباقي من الليل" Allah'ın gecenin son üçte birlik bölümünde yeryüzü semâsına inmesini insanlara tecelli edeceği şeklinde değerlendirmektedir.[906] Hatta İbnu'l-Arabî, benzer yorumlarını *"Geceleyin uyduğunuzda elinizin nerede geceleyeceğini bilemezsiniz"*[907] hadisinin yorumunda da şöyle dile getirmektedir:

"Ahmed b. Hanbel, bilhassa uykudan uyanan kimsenin, abdestte ellerini yıkarken kaba batırılmazdan önce ellerini yıkaması gerektiğiyle ilgili hadiste hükmü gece uyumaya bağlamıştır. Gece 'gayb' demektir. Çünkü Hak, kullarına tecelli edişinde zaman hükmünü geceyle irtibatlandırmıştır. Geceleyin Rabbimiz iner. Hz. Peygamber'in miracı gece gerçekleştiği gibi ruhlar geceleyin miraç eder ve âyetler geceleyin görülür."[908]

İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta ibadetleri hikmetleri ve i'tibârları açısından yorumladığı bölümlerde de pek çok hadisi, "ma'rifet", "gayb" ve tecellî anlayışı doğrultusunda yorumlamaktadır.

Muhâsibî'nin ma'rifet hakkındaki, Allah'ı bilmek, nefsi bilmek, dünyayı ve şeytanı bilmek şeklindeki dörtlü taksimine katılmakla birlikte, ma'rifete dair yedi ilim tespit eden İbnu'l-Arabî, Muhâsibî ve diğer sûfilerin ma'rifet konusunda söylediklerinin bu yedi ilmin kapsamı içerisinde yer aldığını ifade etmiştir. Ma'rifete dair bu ilimlerden birincisi hakikatleri bilmektir ki, ilahi isimleri bilmek anlamına gelir. İkincisi Hakk'ın eşyadaki tecellisini bilmek, üçüncüsü, Hakk'ın yükümlü kullarına şeriatın diliyle hitabını bilmek, dördüncüsü varlıktaki kemal ve eksikliği bilmek, beşincisi, hakikatleri yönünden insanın kendi nefsini bilmesi, altıncısı bitişik (muttasıl) ve ayrık (munfasıl) alemleriyle hayâli bilmek, yedincisi ise ilaç ve hastalıkları

---

[903] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/34.

[904] Muslim'in *Sahih*'inde rivâyetin son bölümü şu şekilde yer almaktadır: *"Allah her gece, gecenin ilk üçte biri geçtiğinde semâya nüzûl eder ve şöyle buyurur: 'Yok mu mağfiret dileyen, tövbe eden, benden isteyen, dua eden (yerine getireyim)' Bu tanyeri ağarıncaya kadar devam eder."* Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 172, (h. no: 758), I/523.

[905] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/333. *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*'de Fudayl b. Iyâz'ın sözü olarak nakledilmektedir. İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbuddin, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2008, s.783.

[906] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/323-324.

[907] Buhârî, 4. *Vudu'*, 26, I/48-49; Muslim, 2. *Tahâret*, 26, (h. no:278), I/233.

[908] İbnu'l-Arabî, *A.g..e.*, (Thk.), X/261.

bilmektir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu yedi meseleyi bilen 'ma'rifet' denilen şeyi elde etmiş demektir.[909]

Ma'rifete dair bu ilimler içerisinde İbnu'l-Arabî'nin irfân ve ma'rifet nazariyesini diğer sûfilerden farklı kılan hayal ilmi hakkındaki görüşleridir. İbnu'l-Arabî'ye göre hayal ilimi veya hayali keşf bilgisi (ma'rifetu'l-keşfi'l-hayâlî) muttasıl ve munfasıl alemleriyle birlikte ma'rifete dahil olan yedi ilmin en önemlisidir. İbnu'l-Arabî'de hayal mertebesi o kadar önemlidir ki, ona göre bu mertebeyi bilmeyenin hiçbir bilgisi yoktur. Ma'rifetin bu unsuru ârifler için gerçekleşmediğinde onlarda ma'rifetin kokusu dahi bulunmaz.[910] Çünkü hayali bilmek tecellîye ulaşma vasıtasıdır. İbnu'l-Arabî'nin hayal/berzah anlayışı hemen hemen onun bütün sistemiyle ilgilidir. İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde hayalin bu ehemmiyetinden dolayı bazı araştırmacılar onun felsefesini, "hayal felsefesi" olarak adlandırmışlardır.[911]

Gnostik düşünürler hayali psikolojik ve epistemolojik bir kavram olmasının ötesinde kozmolojik bir kavram olarak ele almaktadırlar.[912] İbnu'l-Arabî ise hayali sâdece bir ara âlem olarak kozmolojik düzeyle sınırlı tutmamış, bütün âlemle eş tutarak ona ontolojik bir anlam kazandırmıştır. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın iki ayrı tecellîsi vardır. Biri hakiki veya zatî tecellîdir ki o zaten gerçek varlıkla aynıdır; diğeri de halkî tecellî olup esasen hayâlî bir varlığa sahip olan topyekun âleme tekabül eder. Ona göre âlem hayaldir, ancak bu hayâlilik gerçek varlığa göredir. İçindeki insana veya varlık biçimi olarak görünen âlemin gerçek bir varlık olarak idraki vehmin bir ürünüdür. Her şeyden önce yaratmayı bir tecellî olarak kavrayan İbnu'l-Arabî, âlemi de ilâhî tahayyülün bir eseri olarak görmüştür. Arifin mütehayyilesinde çizilen nesneler bir hayal âleminde varlık kazanır. Burada insan mütehayilesi mutlak anlamdaki ilâhî tecelliye mazhar olmakta ve kalp adını almakta, dolayısıyla ârifin kalbindeki ilâhî tecellî hayal âleminde varlık kazanmaktadır.[913] İbnu'l-Arabî, hayali sadece bir idrâk türü olarak düşüncenin temel kurucu öğesi değil, aynı zamanda âlemin bir öğesi olarak ele almakla hayale psikolojik ve ontolojik düzeyde oldukça geniş bir anlam kazandırmaktadır. [914]

İbnu'l-Arabî, hayale taalluk eden ilimleri şu şekilde sıralar: Berzah ilmi, ruhânî varlıkların maddi suretler şeklinde tecessüd ettikleri âlemin ilmi, cennet çarşışı ilmi, Hakk Teâlâ'nın kıyamet gününde farklı suretlerde tecelli etmesi ilmi, nefsi ile kaim olmayan varlıkların maddi suretler şeklinde zuhur etmesi ilmi, insanların uykularında gördükleri şeyin ilmi, mahlûkatın ölümden sonra ve tekrar haşr edilmelerinden önce bulundukları mahallin ilmi, ayna gibi parlak cisimlerde görülen sûretlerin ilmi.[915] Bu ilimler dikkate alındığında İbnu'l-Arabî'nin hayal anlayışının varlık,

---

[909] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/298-299.
[910] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/313.
[911] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetu't-Te'vîl: Dirâsâtü'n fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Dâru'l-Vahde, Beyrut, 1983, s.49.
[912] Durusoy, Ali, "Hayal" Mad., *T.D.V.İ.A.*, XVII/3.
[913] Corbin, Henry, *Creative İmagination in the Sufism of Ibn Arabi*, (çev. Raleh Manheim), Princeton, 1981, s.180-182.
[914] Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", Yıl:4, sayı: 10, Ankara, 2003, s.2.
[915] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/309.

insan, ulûhiyet, eskatoloji, Allah-âlem ilişkisi, vahiy ve ilhâm gibi düşünce sistemeinin temel konularıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

İbnu'l-Arabî tasavvufunda hayalin çok önemli işlevleri vardır. O, fikir dünyasını hayale dayanıp kurar. Ancak İbnu'l-Arabî'de hayal, gerçekliği olmayan boş bir şey değildir. Onun önemli bir hakikati vardır. Akıl yoluyla idrak edilemeyen, ma'kulât ile mahsûsat, fizik ile metafizik arasındaki zıtlıkları, Allah-âlem ilişkisi, teşbih-tenzih, zât-sıfatlar, birlik-çokluk, cebr-hürriyet gibi akıl yoluyla idrâk edilemeyen paradoksal durumları idrâk yeteneğidir.[916] Epistemolojik düzeyde hayal mâkulât ile mahsûsatı birbirine yaklaştırıp uzlaştıran üçüncü bir idrâk düzeyidir. Ayrıca hayal âlemi hakikatin sembolleri ve delâletleri âlemidir. İnsandaki hayal yetisi, bu âleme bitişmek sûretiyle oradan ma'rifet elde edebilmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre hayal gücünün işlevleri şunlardır:

1. Dış âlemdeki nesnelerin formlarını alır ve muhafaza eder.
2. Bu formları (süver-i eşyâyı) kendine göre şekillendirir ve onları dilediği kılığa sokar.
3. İç âlemdeki his ve fikirleri maddi nesneler şeklinde tasavvuf eder, bu tasavvurlar üzerinde dilediği gibi tasarruf eder, hatta bunları dış âlemde bile tecessüm ettirir. Maddi formlara soktuğu manevî hususları muhataplara sanki bunlar dış alemde gerçekten varmış gibi gösterebilir.
4. İki âlem arasındaki ara (misâl, berzah) âlem de hayal âlemidir.
5. Hayal bir semboldür, hakikatin remzidir.[917]

İbnu'l-Arabî'nin hayal düşüncesinin hadislerle ilgisi ise, hem hayal ilmi hem de hayal ilmine dair ilimlerin hadislerle temellendirilmesi ve hadislerin hayal anlayışı doğrultusunda yorumlanmasıyla karşımıza çıkmaktadır. O, hayal ilmini hem ontolojik düzeyde hem de epistemolojik düzeyde hadislerle açıklamaktadır. İbnu'l-Arabî'nin özellikle gayb âlemine ve mucizelere dair hadislerin yorumu konusunda takip ettiği metot, Rüyalarında Hz. Peygamber'den hadis alması, hadisleri keşf ve rüyâ yoluyla tashih etmesi, müteşâbih âyet ve hadisler hakkındaki yorumları, âyet ve hadislerin te'vili ve "ta'bir"/"i'tibâr" yoluyla yorumlanması onun hayal hakkındaki görüşlerinin bir uzantısı durumundadır.

İbnu'l-Arabî, duyularla elde edilen bilgilerin yanıltıcı olduğunu ve hayal'in bir idrâk türü olduğunu göstermek için Cebrail'in Dıhyetu'l-Kelbî ya da bir bedevî suretinde görünmesini[918] sıkça örnek göstermektedir. Sahabe, Cebrail'i, Dihye ya da daha önce hiç tanımadıkları bir bedevi olduğuna hükmetmişlerdir. Cebrail'in Dihye suretine bürünmesi, zâhiren husule gelen bir hayaldir. Hz. Peygamber ise böyle bir idrâk seviyesine sahip olduğu için bu yanılgıya düşmemiştir.[919] İbnu'l-Arabî, sahabeyi bu konuda 'doğru söylememiş doğru sözlüler' olarak nitelendirerek, gözün, idrak edebileceği bilgiyi verdiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Ancak

[916] Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", s.32.
[917] Uludağ, Süleyman, *İbnu'l-Arabî*, s.141.
[918] Bu konudaki rivâyetler için Bkz., Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 7, IV/83; 61. Menâkib, 25, IV/185; Muslim, 1. *İmân*, 271, 290 (h. no:167, 177), I/153, 160-161; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/312, 393-394, II/107.
[919] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/507. Ayrıca Bkz. (I-IV), II/93, 296, 311, 435, 495, 612.

İbnu'l-Arabî'ye göre *"O'nun gören gözü ve işiten kulağı olurum"*[920] hadisinde belirtilen yakîni bir bilgiye sahip olan kimse ise, yakînden başka bir şey bilmeyeceği için hayalin bu türünü de idrak etmiş olacaktır.[921]

İbnu'l-Arabî'ye hadislerdeki nice mecazı hakikat olarak yorumlama imkanı veren de hayal hakkındaki görüşleridir. '*Aklın zahirî anlamını te'vil ettiği bize gelmiş her âyet ve hadisi hakikat arzında zahirî anlamıyla bulduk.*'[922] diyen İbnu'l-Arabî'ye göre bütün hakikatler, mutlak hayâl âleminde sûretlere, şekillere ve perdelere büründüğü için hakikat ancak, en genel anlamıyla semboller ve mecâz vasıtasıyla zuhûr etmektedir; âlemdeki her şey sembollerden ibârettir. Bu sebeple semboller ve perdeler arkasındaki gerçekliğe geçebilmek için hayâlî bir terkip olan mecâz ve sembollerin yorumlanması gerekmektedir.[923]

İbnu'l-Arabî'nin hayal anlayışı onun sembolizminin, bâtınî yorumlarının esasını belirlemektedir. "Te'vil" ve "ta'bir" kavramları İbnu'l-Arabî'de aslında ontolojik düzeyde bir anlama sahiptir. Ancak âlemdeki sembollerin yorumlanması noktasında işlev gören te'vil ve ta'bir/i'tibâr kavramları dini metinlerin yorumunda da önemli bir işleve sahiptir. İbnu'l-Arabî, "te'vil" ve "ta'bir" kavramlarının kök anlamlarından hareket ederek, zâhirdeki sembollerin bâtınî anlamlarına geçebilmek (ta'bir/i'tibâr) için te'vil edilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre te'vil, ilk gerçekliğe dönme, lafzı zâhiri manasından vazoldunduğu aslî manasına nakletme anlamına gelirken, ta'bir kelimesi de karşıdan karşıya geçme, nehri geçme ya da vâdiyi geçme anlamlarını taşımaktadır.[924] İbnu'l-Arabî, gerçekte kastedilen manaya intikâlin hem Allah-âlem insan ilişkisi için hem de dini metinlerin yorumunda bulunması gerektiğini düşünür. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah, zâhirden bâtına geçmeyi teşvik etmektedir. *"Onda hiç kuşkusuz basiret sahipleri için ibret vardır"*[925] ve *"Ey basiret sahipleri! İbret* alınız"[926] âyetleri de, gözlerle görülen sûretler vasıtasıyla o suretlerin bâtınî manalarına ve ruhlarına geçip onları basiretle (iç gözlerle) algılamaya işaret etmektedir.[927] Kalp gözü daha yetkin ve daha güçlü olduğu için, göz nurunun verileri olan algılardan ya da fikirlerden kalp gözlerinin müşahede yoluyla algıladığı şeylere geçmek gerekir.[928] İbnu'l-Arabî söz konusu ettiği sûretlerden, bâtınî manalara geçişi ontolojik düzeyde şöyle açıklamaktadır:

"Hangi sebeple ve hangi şekilde olursa olsun, âlemde Allah'ın yaratmış olduğu bir suret ortaya çıktığında, dışta yaratılmış o varlığın bir ruhu vardır. Bu ruh, söz konusu şeyin suretine ve şekline eşlik eder. Çünkü bir melek ya da cin ya da insan ya da hayvan ya da bitki ya da bir donuğun vekilliğiyle ortaya çıkan bu yaratma eyleminin gerçek sahibi Allah'tır. Bu vekiller, görünüşte o suretin dışta var olmasının sebepleridir. Allah'ın rabbani bir isminin hükmünden

---

[920] Buhârî, 81. *Rikâk*, 38, VII/190; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/244.
[921] İbnu'l-Arabî, *Kitâbu'l-Yakîn*, (çev. Abdulvehhab Öztürk), s.100.
[922] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/273.
[923] Çakmaklıoğlu, *A.g.e.*, s.132.
[924] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/196-197, V/251, VIII/212, (I-IV), III/111.
[925] Nûr, 24/44.
[926] Haşr, 59/2.
[927] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/212.
[928] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/111.

kaynaklanan ilahi bir yönelişle maddi her surete manevi bir ruh bağladığını gördük. Bu nedenle, Şari'nin bâtındaki söyleyişini ve hitabını zahirdeki hükmüne göre adım adım dikkate aldık. Bir şeyde görünür olan yön, onun duyusal-maddi suretiyken surette bulunan manevi-ilahi ruh ise, 'batındaki yorum ve değerlendirme (itibar)' diye isimlendirdiğimiz şeydir."[929]

Hayalî, varlığın ve yaratmanın ilk ve temel unsuru olarak gören İbnu'l-Arabî, ontolojik düzeyde hayal ilmini "amâ" hadisiyle açıklar. İbnu'l-Arabî'nin her an yeni bir yaratılış ve âlem ile ilahi sıfatların nefislerde tecellî etmesi düşüncesi ma'rifet teorisinin üzerine kurulduğu temel esası oluşturmaktadır.[930] Varlığın zuhûrunu da ilahi tecellîyle açıklayan İbnu'l-Arabî, Hakk'ın varlıktaki ilk tecellisinin mutlak hayal mertebesinde gerçekleştiğini "âmâ" (latif bulut) ifadesinin yer aldığı hadise başvurmak suretiyle ortaya koymaya çalışır. Bu hadise göre Hz. Peygamber'e *'Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce nerede idi?'* diye sorulduğunda *'Ne altında ne de üstünde hava bulunmayan bir amâ'nın içinde idi'* şeklinde cevap vermiştir.[931]

İbnu'l-Arabî'ye göre amâ, Hakk'ın zuhurunu kabul eden ilk mahaldir. Arap örfünde amâ 'altında ve üstünde hava bulunmayan ince bulut (sihâbu'r-rakîk)' anlamına gelmekteydi. Ancak Hz. Peygamber O'nu amâ ile isimlendirmiş böylece Arab'ın aklından geçebilecek bulut kavramını izale etmiştir. Herhangi bir yönden buluta benzemediği açıkça bilinsin diye de havayı olumsuzlayarak (nefy) ''ما فوقه هواء' 'altında ve üstünde havanın olmadığını' özellikle belirtmiştir.[932]

İbnu'l-Arabî, amâ ve nefes arasında kurduğu ilişkiyle âlemin varlığının temel ilkesi sayılan ilahi aşk teorisini *"Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum, bilinmeyi sevdim ve mahlukatı yarattım"* rivâyetine[933] yer vererek temellendirmeye çalışır: *"el-Amâ özellikle nefes "en-nefes" ile meydana gelmiştir. Eğer şeriatta nefes tabiri geçmemiş olsaydı, öyle olduğunu bilmemize rağmen, bu kelimeyi kullanmazdık. Bu kelimenin de aslı sevgiden etkilenmesidir. Sevginin sevende bir hareket etkisi vardır. Nefes ise kendisine aşık olunan kişi için yapılan bir iştiyak hareketi demektir. Ve bu şekilde nefes almakta bir lezzet vardır. Nitekim (kutsi hadiste) Cenâb-ı Hakk şöyle buyurmuştur: 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum, bilinmeyi sevdim ve mahlukatı yarattım. Onlara kendimi bildirdim, Onlar da beni tanıdılar.'*[934] İbnu'l-Arabî'ye göre işte bu sevgi nedeniyle nefes alma (teneffüs) vuku bulmuş, Bundan nefes (en-nefes) meydana gelmiş ve böylece amâ var olmuştur.

İbnu'l-Arabî'nin nefes/tenfîs ile ilgili yukarıdaki görüşleri nefesin âlemdeki tezahürü ile ilgilidir. Nefesin bir de insandaki tezâhürü vardır. İbnu'l-Arabî bu noktada *"Rahman'ın nefesini yemen tarafında buluyorum"*[935] hadisini zikreder. Hz. Peygamber, ilahi yardımın Yemen

---

[929] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/211-212.
[930] Hilal, İbrahim, *A.g.e.*, s.134.
[931] Tirmizî, 44. *Tefsir*, 11, (h. no:3109), V/288; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13 (h. no:182), I/64-65; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/11, 12.
[932] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/310.
[933] İbnu'l-Arabî'nin keşfen sahih, naklen sâbit olmadığını belirttiği bu rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için Bkz. Avcı, Seyit, *A.g.e.*, s.92.
[934] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), VIII/138.
[935] Farklı lafızlarla Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII/52.

tarafından geleceğini hissettiğinde Ensar bu konuda Hz. Peygamber'e Allah'ın nefesi olmuş, onu düşmanlarından kurtararak kendisini sıkıntıdan kurtarmış, nefes aldırmışlardır. İbnu'l-Arabî, sıkça atıfta bulunduğu nefesu'r-Rahman hadisini, Rahmanın nefesi ile ensar (ensarla gelen yardım) arasında kurduğu ilişkiyle şöyle yorumlar:

"Rahman, Ensar Müslümanları vasıtasıyla Hz. Peygamberi sıkıntıdan kurtarmıştır. Hz. Peygamber 'Rahman'ın nefesinin Yemen yönünden geldiğini hissetmekteyim' demişti. Rahman'ın nefesi, aynı nefesten meydana gelmiş Ensar idi. Onlar, Hakkın kelimeleridir."[936]

Rahmanın nefesini insanın nefes alışına benzeten İbnu'l-Arabî, böylece bütün mevcudatın varlığını Hakk'ın bilinme iştiyakına, bu iştiyakın bir zuhuru olarak da, ilahi nefese/âmaya bağlar. Çünkü nefes alma, insanın içindeki sıkıntıyı rahatlatma hareketi olduğu gibi, konuşma esnasında harflerin ve kelimelerin de vasıtasıdır. Rahmanın nefesi de aynı şekilde hem kendindeki bilinme iştiyakının dışa vurumunu, hem de kelimelerinin, dolayısıyla da bütün varlığın kaynağıdır.[937] Böylece İbnu'l-Arabî, nefes sembolünü kullanmak suretiyle mahlukatın varlığını ilahi hitaba bağlamaktadır:

"Var olanlar Rahman'ın nefesinden ortaya çıkmıştır. Âlem ise, amâ'da ortaya çıkmıştır. Âlem, nefese ait olması yönünden kelime ve emir diye isimlendirilirken, amâda bulunuşu yönündne kevn, halk, zuhur, dışta zuhûr diye isimlendirilir. Öyleyse âlem 'kun' sözüyle meydana gelmiştir. Çünkü bu söz, varlık bildiren bir kelimedir ve bütün ilahi emirlerin yerine geçmiştir."[938]

İbnu'l-Arabî'nin hayal anlayışı doğrultusunda yorumladığı hadislerden birisi ihsân hadisidir. Hadiste geçen "*Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi kulluk/ibadet et"*[939] ifadesinde yer alan "ke enne: sanki" lafızlar âleminde hayal mertebesine tekabül etmektedir. Lafızlar içerisinde hayal mertebesinin otoritesi de "sanki" lafzıdır.[940] Allah duyu yoluyla idrâk edilemez. O'nun zâtı değil, sadece varlığı bilinebilir. Bu yüzden hadiste Hakk'ı görme gücüne nispetle sanki edatı zikredilmiştir.[941] İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber bu hadiste sanki kıblede Allah'ı görüyormuş gibi namaz kılmayı emretmiştir. Allah, namaz kılınan kıblesindedir. Başka bir ifadeyle Allah'ı kıblede tahayyül etmeyi emretmiştir. Namazda onun karşısında haya ve saygı ancak bu şekilde gerçekleşir.[942] Hz. Peygamber, hayal denilen bir şeyin bulunduğunu bilmeseydi, *'O'na baş gözünle görürcesine kulluk et'* buyurmazdı. Akıl, 'sanki' durumunu imkansız sayar. Çünkü akıl teşbihi imkansız görür. Baş gözü ise duvardan başka bir şey görmez. Hz. Peygamber ise, namazda kendisine yönelmenin farz olduğu kıblede Hakk'ın karşısında bulunmanın tahayyül edilmesini emretmiştir. İbnu'l-Arabî, hadis hakkındaki yorumunu *'Nereye dönerseniz (dönün) Allah'ın yüzü oradadır.'*[943] âyetiyle de desteklemeye çalışır. Bir şeyin yüzü, o şeyin hakikati ve kendisi demektir. Hayal, akıl kanıtıyla suret ve tasavvurun hakkında imkansız olduğu kimseyi

---

[936] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/414-415.
[937] Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", s.26.
[938] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/424.
[939] Benzer lafızlarla, Buhârî, 2. *İmân*, 37, I/18; Muslim, 1. *İmân*, 5, (h. no:9), I/39.
[940] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/407.
[941] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/382-383.
[942] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/417.
[943] Bakara, 2/115.

sûretlendirmiştir. Hayal yetisi, Allah'ın Zâtını idrâk edemese de tecellîlerini görebildiği için, hayalin mâhiyetine uygun olarak, Hakk'ı hem görme hem de görmeme söz konusudur.[944] Çünkü hayal, hangi düzeyde olursa olsun bilinen-bilinmeyen, var olan-olmayan, olumlanan (müsbet)-olumsuzlanan (menfî), akledilebilir olan-olmayan şeyler arasında ara bir durumdur ve paradoksal bir şekilde iki anlamlılığa işaret eder.[945]

İbnu'l-Arabî'ye göre hayal gözü bir yandan tahayyül edilen sûretleri algılarken öte yandan duyulur sûretleri de algılar. Böylece tahayyül sahibi insan, hayal gözüyle bazen tahayyül edilen şeyi algılar. Hz. Peygamberin '*Bana şu duvarın ortasında cennet gösterildi*'[946] buyurduğu hadisi duyu gözüyle idrak etmeye örnektir. Çünkü Hz. Peygamber namazdayken, cenneti gördüğünde ondan bir meyve almak için öne doğru çıkmış, cehennemi/ateşi gördüğünde ise geri çekilmiştir. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber öyle bir güce sahipti ki duyu gözüyle değil de hayal gözüyle onu görseydi, gördüğü şey öne çıkmak veya geri çekilmek şeklinde bedeninde bir etki yapmazdı. İbnu'l-Arabî, Peygamberlik gücüne sahip olmamasına ya da onun derecesinde bulunmasına rağmen bu durumu bizzat kendisinin de tecrübe ettiğini belirtmektedir.[947]

İbnu'l-Arabî'nin âlemin bir hayal olduğu düşüncesini *"İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar"*[948] rivâyetine atıfta bulunarak ortaya koymaya çalışmaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre dünya ta'bir edilmesi gereken bir rüya, geçilmesi (ubûr) gereken bir köprüdür. Bu rivâyet de buna işaret etmektedir. Allah Teâla da *"O'nun âyetlerinden biri de gece ve gündüz uykunuzdur*" âyetiyle Peygamberini tasdik etmiştir. Gece uykusu malumdur. Gündüz uykusu ise Hz. Peygamber'in açıklamış olduğu uykudur. Bu da insanın uyanık olduğu halde aslında bir uykuda olduğu anlamına gelmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, dünyayı bir 'ibret' geçilmesi gereken bir köprü saymıştır. İnsanın uykusunda gördüğü rüyanın yorumlanması gibi dünya da tabir edilmelidir. Allah'ın basiretini nurlandırıp dünyada iken rüyasını tabir eden kimse kurtuluşa ermiştir.[949]

İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, dünyada algıladığımız şeylerin, uyuyanın rüyasındaki algısı gibi hatta onun ta kendisi olduğuna dikkat çekmiştir ki bu, hayal demektir. İnsanların berzahtayken dünya ile âhiret arasında bir yerde bulunmaktadırlar. Burası hayal makamıdır. Ölüm vasıtasıyla uyanmak, uykuda uyandığını gösteren insanın haline benzer. Bu kişi, uyandığını zannederek, uykusunda gördüğü rüyaları anlatır. Rivâyet hakkındaki yorumlarını '*Senden perdeni kaldırdık, bugün gözün keskindir*'[950] âyetiyle destekleyen İbnu'l-

---

[944] Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye göre Dil-Hakikat İlişkisi*, s.139.
[945] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/408.
[946] Buhârî, 9. *Mevâkîtu's-Salât*, 11, I/136; 80. *Deavât*, 35, VII/157-158; 92. *Fiten*, 15, VIII/94-95, 96. *el-İ'tisâm*, 3, VIII/143; Muslim, 43. *Fedâil*, 136, (h. no:2359), II/1832-1833.
[947] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.,* (Thk.), IV/424-425.
[948] Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa,* s.231. Bu rivâyete mevzû hadisler arasında yer veren Aliyyu'l-Kârî, bu sözün Hz. Ali'ye ait olduğunu söyler. Aliyyu'l-Kârî, , Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa Ahbâri'l-Mevdûa*, (thk. Muhammed Lutfi es-Sebbâğ), Beyrut, 1986, s.353. Ayrıca bu sözün Sehl b. Abdullah et-Tusterî ve Süfyan es-Sevrî'ye ait olduğu yönünde rivâyetler de vardır. Bkz., Avcı, Seyit, *A.g.e.*, s.176-177.
[949] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), III/285-286.
[950] Kâf, 50/22.

Arabî, daha önce algılanamayan şeyleri ölüm vasıtasıyla algılandığını belirterek, ölümün, dünya hayatında üzerinde bulunulan duruma göre bir uyanıklık hali olduğunu söyler. Çünkü İnsanlar âhirette diriltildikleri zaman şöyle diyeceklerdir: *'bizi bu uykumuzdan kaldıran kimdir?'*[951] Kişinin ölüm süresindeki bulunuşu, uyuyanın, uyku esnasındaki haline benzer. Bununla birlikte Şâri, onu yakaza (uyanıklık) diye isimlendirmiştir. Aynı şey içinde bulunduğumuz bütün durumlarda geçerlidir.[952]

İbnu'l-Arabî, ma'rifeti ve ma'rifet anlayışına dayalı hayal ve rüyâyı temellendirmek üzere uydurma ya da asılsız bu rivâyetlere başvurmanın yanı sıra bazı hadisleri ilk etapta hiç ilgisi bulunmamasına rağmen âyetlerle irtibatlandırarak oldukça uzak anlamlar yüklemek suretiyle yorumlamaktadır. O'nun bu şekilde yorumladığı hadislerden birisi Hz. Peygamber'in süt hakkında söylemiş olduğu *"Allah'ım! Onu (sütü) bize mübarek eyle ve bize bundan daha fazlasını ver/artır.* (و زدنا منه)*."* hadisidir. İbnu'l-Arabî'ye göre *"De ki Rabbim ilmimi artır* (وزدني)*."*[953] âyeti tevhid, çokluğun birliği hakkındaki bilginin artmasıyla ilgidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, bu bilginin artmasını istemiş, hiç kimsenin ulaşamayacağı bilgi ve sırları elde etmiştir. İbnu'l-Arabî, âyet hakkındaki bu yorumunu temellendirmek üzere şu rivâyete başvurur: Hz. Peygamber bir şey yediğinde şöyle derdi: *"Allah'ım bu yemeği bizim için mübârek eyle, daha mübareğini bize yedir."* Süt içtiğinde ise şöyle derdi: *"Allah'ım! Onu bize mübarek eyle ve ondan fazlasını bize ver."*[954] İlk bakışta hiç ilgisi yokmuş gibi görünen bu hadisi İbnu'l-Arabî, vahdet-i vücût nazariyesini desteklemek üzere âyetle arasında bir bağlantı kurmak suretiyle yorumlar. Onun genel anlamda yorum metodu da bu bağlantılara dayanır. Bu âyet ve hadisteki bağlantılar şu şekildedir. Her ikisinde de ortak olan husus "artırma" ifadesidir. Ancak hadiste "süt", âyette ise "ilim" yer almaktadır. Her ne kadar hadiste Hz. Peygamber artırmasını istediği şey sütle ilgili olmuş olsa da süt, "ilim" anlamına gelir. Bir anlamda "süt" İbnu'l-Arabî düşüncesinde "ibâre"yi temsil ederken, "ilim" ise "i'tibâr"ı temsil eder. Nitekim Hz. Ömer'in rüyasında gördüğü sütü Hz. Peygamber, "ilim" olarak ta'bîr etmiştir (i'tibâr).[955] Bu yüzden İbnu'l-Arabî'ye göre "ilim" ile "süt" arasında birleştirici bir ilişki olmasaydı ilim hayal âliminde süt sûretiyle görünmezdi. Buna göre Hz. Peygamber'in süt içerken söylemiş olduğu "fazlasını bize ver/artır" şeklindeki ifadesi ile âyette yer alan *"ilmimi artır"* ifadesi birebir örtüşmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'e fazlasını istemesi/artırması emredilmiş, İsrâ gecesi Hz. Peygamber kendisine sunulan sütü tercih ettiğinde Cebrâil tarafından fıtrata uyduğu söylenmiştir.[956]

---

[951] Yasin, 36/52.
[952] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/313.
[953] Tâhâ, 20/114.
[954] İbnu'l-Arabî'nin atıfta bulunduğu rivâyet hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır: *"Allah bir kimseye bir şey yedirirse 'Allah'ım bu yiyeceği bize mübarek kıl ve bize bundan hayırlısını yedir' desin. Allah kime de süt içirirse: 'Allah'ım bu sütü bize faydalı kıl ve bundan bize bol ver' desin."* Tirmizî, 45. *Deavât*, 55 (h. no:3458), V/508; Ebû Dâvûd, 25. *Eşribe*, 21, (h. no:3730), IV/116; İbn Mâce, 29. *Et'ime*, 35, (h. no:3322), II/1103.
[955] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) I/256-257.
[956] Muslim, 1. *İmân*, 272, (h. no: 168), I/154.

İbnu'l-Arabî'nin hayal kavramıyla mucizeler konusuna da açıklık getirmeye çalışmaktadır. Nitekim o, Hz. Peygamber'in İsrâ yolculuğunda Hz. Musa ile karşılaşmasını hayal düşüncesine göre yorumlamıştır. İbnu'l-Arabî, zaman ve mekan zıtlıklarının hayalle idrak edilebileceğini düşünür ve Hz. Peygamber'in isrâ yolculuğunda Hz. Musa'dan başka iki sûreti kendisinde toplayacak şekilde kimseyi gördüğünün aktarılmadığın belirterek onun gökte Hz. Musa'yı gördüğünü ve aralarında bir takım konuşmaların gerçekleştiğini söyler. O bu tür hadislerin te'vil edilmesini gerektiğini şu şekilde açıklamaktadır:

"Yerde olanın göktekinden başka olduğu şeklinde bir te'vile kalkma. Çünkü Hz. Peygamber 'Musa'nın ruhunu gördüm, bedeni yoktu' dememiştir. Sadece 'Musa'yı gökte gördüm' demiştir. Hz. Musa'nın toprakta defnedilmiş olduğu malumdur. Hz. Peygamber'in gördüğü bütün nebîler de böyledir. Öyleyse Musa diye isimlendirilen kimse Musa'nın kendisi olmasa onun Musa olduğu şeklinde verilen bilgi yalan olurdu. 'Seni dün gece rüyamda gördüm, şöyle şöyle diyordun' dersin. Rüyada görülenin görüldüğü halden farklı veya aynı bile olsa başka bir yerde olmak üzere evinde bulunduğu açıktır. O'na senden başkasını gördüm demeden bize böyle bir konuda karşı çıkma. Mertebeler ve mekânlar değişir, haller başkalaşır, fakat varlık tektir."[957]

İbnu'l-Arabî'nin hayal anlayışı, aynı zamanda müteşâbih hadisler hakkındaki yorum metodunu da belirlemektedir. Onun bu anlayış doğrultusunda yorumladığı rivâyetlerden birisi Allah'a sûretin izâfe edildiği *"Rabbimi genç bir insan sûretinde gördüm"* rivâyetidir. Her ne kadar bu rivâyet mevzû olsa da[958] İbnu'l-Arabî, genel olarak el, ayak, yüz, sevme, sinirlenme gibi insana ait özelliklerin Allah'a izafe edildiği tüm âyet ve hadisleri ma'rifet ve hayal anlayışına göre yorumlamaktadır.[959] İbnu'l-Arabî'de hayalin işlevlerinden birisi zıtlıkları bir arada bulundurmakta, cesed olma özelliği olmayan bir şeye cesed sûreti vermektedir. İbnu'l-Arabî Allah'ın zatı itibariyle hiçbir şeye benzemediğini ve bunu aklın tenzih yönüyle idrak edebileceğini söyler. Akıl, Allah'ı sadece tenzih yönünden idrak edebilmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre zıtlıkları bir arada bulundurma kabiliyetine sahip hayal yetisi ise Allah'ın sıfatları itibariyle benzerliğini de kavramaktadır. İbnu'l-Arabî, ancak hayal yetisiyle idrâk edilebilen Allah'a sûretin izâfe edildiği bu rivâyeti şöyle yorumlar:

"Hz. Peygamber'in; 'Rabbimi genç bir insan suretinde gördüm.' hadisinde olduğu gibi, Cenâb-ı Hakk (c.c.) fiziki sıfatlarla ve fizikî bir surette; bu hayâl hazînesinde tecelli eder. Bu da, uyuyan kişinin, uykusunda, manâları, duyularla algılanabilen (mahsûsât) suretler içinde görmesi demektir. İşte hayâl, budur. Hayâl'in hakîkî işlevi de; yapısında cesed olma özelliği olmayan bir şeye, bir cesed sureti vermesidir, çünkü hayâl'in bulunduğu konum (hadratehû), ona bu özelliği vermektedir. Âlemi oluşturan tüm mertebeler içinde (tabakâtu'l-âlem), gerçekliği olduğu biçimde algılama özelliği bulunan, işte bu hayâl hazretinden başka bir mertebe bulunmamaktadır. Çünkü hayâl, iki zıddı birleştirme özelliğine sahiptir. Bu nedenle hakîkatler, hayâl'de, gerçekte olduğu şekliyle zuhur ederler. Zira zıt gerçeklerde hakk olan; hangi algılama yoluyla olursa olsun,

[957] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/590.
[958] Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî* s.204-205; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/436.
[959] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/103-106.

görmüş veya algılamış olduğun her konu hakkında; bu algıladığını, hem o şeydir, hem de o değildir demelisin. Cenâb-ı Hakk'ın attığın zaman, sen atmadın.' âyetinde buyurduğu gibi."[960]

İbnu'l-Arabî'nin ma'rifet ve bilgi kaynakları arasında önemli bir yeri olan rüyalar da onun hayal anlayışıyla paralellik arzetmektedir. Nitekim insanların uykularında gördükleri rüyanın ilmi, hayale dair ilimlerden birisidir. Uyku kulu duyu âlemini görmekten berzah âlemini görmeye götüren bir hâldir. Berzâh ve hayâl de âlemlerin mükemmel olanıdır.[961] Rüyalar ilmini hayal ilmine bağlı ilimlerden birisi olarak gören İbnu'l-Arabî, rüya ile ilgili hadisleri de ma'rifet ve hayal anlayışı doğrultusunda yorumlamaktadır. Hayal, metafizik ile maddi âlem arasında ara bir âlem olmasından dolayı vahiy ve ilhamın geliş sürecinde önemli bir işleve sahiptir. Bu noktada Hz. Âişe'den nakledilen, *"Rasûlullah'a vahyin ilk gelişi sadık rüya şeklinde olmuştur. O hiçbir rüya görmezdi ki sabah aydınlığı gibi açık seçik zuhûr etmesin."*[962] hadisi İbnu'l-Arabî'ye yardımcı olmaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre vahyin başlangıcı hissi olarak değil hayal âleminde gerçekleşmiştir. Bunun sebebi ise akledilebilir anlamların hissden çok hayale daha yakın olmasıdır. Çünkü his en alt kısımda mana ise en üst kısımda yer alır. Hayal ise her ikisinin arasındadır. Vahiy de bir anlamdır. Anlam hisse inmek istediğinden hisse inmeden önce hayal mertebesinden geçmek durumundadır. Vahyin gelişi uyku halinde ise, rüyâ, Cebrail, insan suretinde gözükmesi gibi uyanıklık halinde ise tahayyül adını alır. İşte bundan dolayı vahyin başlangıcı gerek sâdık rüya gerek tahayyül ile olsun hayal vasıtasıyla olmuştur.[963]

İbnu'l-Arabî, vahyi sadece peygamberlere has bir olgu olarak görmez. Vahiyle oldukça geniş bir manayı kasteder. Nübüvvetin bütünüyle sona ermediğine dair görüşü de buna dayanmaktadır. Ona göre veliye ulaşan şeyler de bir anlamda vahiydir. Her ne kadar genel olarak ilham deyimi kullanılsa da mâhiyeti açısından fark yoktur. İlham da vahyin ta kendisidir. Nebî ve velî, ledünnî bilgide uyanıkken hayalde olanı görme ve hayalde olanı dış dünyada var etme konusunda ortaktırlar. Bununla birlikte velî tâbi olan nebî ise tâbi olunandır. Velî bu manada nebînin mirasçısıdır ve nübüvvet bu anlamda devam etmektedir. İbnu'l-Arabî insanlara nübüvvetten geriye kalanın rüyalar olduğunu bildiren hadisle, *"Müslümanın rüyası peygamberliğin kırk altıda biridir"*[964] hadisini bu görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadır. *"Risâlet ve nübüvvet artık kesilmiştir. O halde benden sonra ne bir nebî ne de bir resûl vardır."*[965] Hadisi ise Hz. Peygamber'den sonra teşrî anlamında nebînin olmayacağı anlamına gelmektedir.

---

[960] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/379; (Çev.), VIII/331.
[961] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/602.
[962] Buhârî, 1. *Bedu'l-Vahy*, 3, I/3; 91. *Ta'bîr*, 1, VIII/67; Muslim, 1. *İmân*, 252, (h. no: 160), I/139-140; Tirmizî, 46. *Menâkib*, 6, (h. no:3632), V/596; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/153, 232-233.
[963] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), II/375-376.
[964] Buhârî, 91. *Ta'bîr*, 5, 26, VIII/69, 77; Muslim, 42. *Ru'yâ*, 6, 8 (h. no:2263), II1773-1774; Tirmizî, 32. *Ru'yâ*, 1, 10, (h. no: 2270, 2291), IV/533, 541-542.
[965] Hz. Peygamber'in en son peygamber olduğu ve kendisinden sonra nübüvvet ve risâletin kesildiğini bildiren hadisler değişik lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almaktadır. Bkz., Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 50, IV/144-145; 61. *Menâkıb*, 17, IV/162; Muslim, 5. *Mesâcid*, 5, (h. no:523), I/371, Hac, 507, (h. no: 1394), I/1012-1013, 43. *Fedâil*, 20-22, (h. no:2286), III/1790-1791, 143-145, (h. no: 2365), III/1837; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/137.

İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in rüyalara verdiği önemden bahsederek, sâdık rüyayı nübüvvetin bir türü olarak görür: *Hz. Peygamber, sabah olduğunda hanginiz bir rüya gördü diye sorardı. Çünkü rüya, bir çeşit nübüvvettir. Ve Hz. Peygamber bunu ümmetinde görmekten hoşlanıyordu. Halbuki insanlar bu gün, Hz. Peygamber'in özen gösterip her gün soruşturduğu rüyanın bulunduğu bu mertebeden son derece cehalet içerisindedirler. Bu zamanın cahilleri, rüyada vuku bulmuş olan bir konuyu işittiklerinde, buna hiç aldırış etmezler. Rüyaları mahkûm etmek gayesiyle bu bir hayaldir veya bu yalnız bir rüyadır der geçerler. Rüyayı gören kişiyi, rüyasına itimad ettiğinde alaya alırlar. Bu bilgisizliğin nedeni, rüyanın mertebesini bilmemeleri, yakaza halini ve rüyadaki rolü bilmemeleridir. Bunlar, uykusunda olduğu halde, uykusundan uyandığını gören kimse gibidir. Bu da Hz. Peygamber'in 'İnsanlar uykudadırlar. Öldüklerinde uyanırlar' hadisinin anlamıdır…"*[966]

İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in rüyalara verdiği ehemmiyeti başka hadislerle de açıklamaktadır. Hz. Peygamber rüyada Cibril'in Aişe'yi kızıl-ipek örtü içinde getirip bu senin eşindir dediğini görmüş rüyasını ashâbına antlığında *'Bu rüya Allah katından ise Allah onu gerçekleştirir'* buyurmuştur.[967] Hadiste uyku ve hayal mertebesinin gereği olan ihtimâlin etkisiyle şartlı bir cümle kurulmuş olsa dahi Peygamber'in gördüğü ve kendisine söylenen şey gerçekleşmiş ve rüyânın ardından Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile evlenmiştir.[968] İbnu'l-Arabî kendisinin de gördüğü her rüyada bunu örnek edindiğini şöyle belirtir: *"Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Rüya Allah nezdinden ise, Allah onu gerçekleştirir.' Bununla birlikte onun Allah katından olduğunu biliyordu. Ben de, hakkında benzer bir şeyi söylediğim her vakıanın sabah aydınlığı gibi çıktığını gördüm. Ben o sözü söylerken Hz. Peygamber'e uyuyor ve onu örnek alıyorum."*[969]

Sadık rüyâların ehemmiyetine bu şekilde işaret eden İbnu'l-Arabî, bu rüyaların bilgisine sahip olan velîlerin rüyalar yoluyla bilgilendirileceğine işaret etmektedir. Ancak bu rüyaların doğru bir şekilde tabir edilmesi gerekmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre herhangi bir doğru rüyada (sâdık rüya) görülen sûrette yanılma söz konusu ediliyorsa yanılma rüyada değil, rüyayı tabir eden kişidedir. Çünkü rüyayı tabir eden, sûretle neyin kastedildiğini anlamamıştır.[970] İbnu'l-Arabî bu görüşünü desteklemek üzere, Hz. Peygamber'in bir adamın rüyasını tabir eden Hz. Ebûbekir'e söylemiş olduğu *"Bir kısmını doğru, bir kısmını ise yanlış tabir ettin"* hadisini zikreder.[971] Başka bir rivâyette ise Hz. Peygamber rüyasında başının yere düştüğünü ve onunla konuştuğunu gören bir adamın rüyasını 'şeytan onunla oynuyor' şeklinde tabir etmiştir. Hz. Peygamber adamın

---

[966] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), II/3; (Çev.), VIII/333-334.
[967] Buhârî, 63. *Menâkibu'l-Ensâr*, 44, IV/251, 67. *Nikah*, 9, 35, VI/119, 131, 91. *Ta'bîr*, 20, 21, VIII/75-76; Muslim, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 79, (h. no:2438), II/1889-1890; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/41, 128, 161.
[968] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), X/452-453.
[969] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), X/452-453.
[970] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/423-424.
[971] Buhârî, 91. *Ta'bîr*, 47, VIII/83-84; Muslim, 42. *Ru'yâ*, 3, (h. no:17), II/1777; Ebû Dâvûd, 21. *el-Eymân ve'n-Nuzûr*, 10, (h. no:3268), III/578-579; 39. *Sunne*, 8, (h. no:4632), V/27-29; Tirmizî, 32. *Ru'yâ*, 10, (h. no: 2293), IV/542-543; İbn Mâce, 35. *Ta'bîru'r-Ruyâ*, 10, (h. no: 3918), II/1289-1290.

gördüğü şeyin suretini anlamış, fakat adama hayalin bozuktur' dememiştir. Çünkü adam doğruyu görmüş, ancak te'vil edememiştir. Hz. Peygamber o rüya sahibine gördüğü şeyin hakikatini bildirmiştir.[972] Dolayısıyla yanılma rüyada ya da hayalde değil tabirde ve te'vildedir. İbnu'l-Arabî'ye göre ta'bir yeteneği herkesin elde edebileceği sıradan bir şey değil, peygamberlik nurundan kaynaklanan önemli bir ilimdir. Peygamberler ve vârisleri bu ilmin sahipleridir.

Muhâsibî'den İbnu'l-Arabî'ye kadarki tasavvufun seyri göz önünde bulundurulduğunda bâtın anlayışının, bâtına dayanan yorumların farklılığı İbnu'l-Arabî'nin yorumlarında belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ma'rifet anlayışını i'tibar kavramı üzerine bina eden Muhâsibî, âleme ibret gözüyle bakılması gerektiğinin altını çizerken ibret ve i'tibar kavramına yüklediği anlam ibretin kalpteki nasibi zühd, verâ, haset, riyâ, ucûb ve nefsi tanıma (ma'rifetu'n-nefs) gibi kalbî amellerin bilgisini aşmamaktadır. İbnu'l-Arabî'nin i'tibâr kavramına dayanarak yaptığı yorumlarla Muhâsibî'nin yorumları arasındaki farklılık aynı zamanda amelî irfâna dayalı tasavvufî yorumlarla nazarî irfânî yorumlar arasındaki farklılığı tespit edebilmemize imkan tanımaktadır.

İslâm'da irfân düşüncesinin zirvesini temsil eden ve irfânı bir söylem olarak ortaya koyma yanında onu bir düşünce biçimi olarak da inşâ eden İbnu'l-Arabî, irfânî bilgiyle aklî yahut istidlâli bilgi arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre irfânî bilgi, hakikatin vasıtasız idrakidir ve aklın vermiş olduğu ihtimâlî bilginin aksine eşyanın gerçekliğini kesin biçimde ortaya koymaktadır. Bu bâtınî bilgi, bütün yaratıkların varlığını aydınlatan ilâhî feyze ait olup belirli bir ruhi arınma derecesine ulaşan sufinin kalbine yayılan nur şeklinde kendini göstermektedir. Böyle bir bilginin geçerliliğini tespit etme konusunda aklın bir otorite kabul edilmesi mümkün değildir. Allah'ın bazı velîlerine mahlûkatın sırlarını bahşedeceğini kaydeden İbnu'l-Arabî bu çerçevede dinî nasların gerçekliğinin de onlara açılacağını belirtmektedir. Bu noktada diğer birçok irfânî düşünür ve sûfi gibi İbnu'l-Arabî de ilim ve ma'rifet ayrımına uygun bir biçimde irfânî düşüncenin temel özelliklerinden birini oluşturan zâhir ve bâtın ikiliğine başvurmaktadır. Buna göre bütün mahlukatta zâhir, bir de bâtın yaratmış olan Allah, Kur'ân'ı da zâhir ve bâtın olarak yaratmıştır. Allah'ın her milletin nebîlere kitap indirmesi zâhir, kitabın anlamlarını ariflerin kalplerine indirmesi de bâtındır. Her ikisi de O'nun katından gelmekle birlikte Bâtındaki hitap zâhirdeki hitaptan daha üstün ve asıl maksat bu hitap olduğundan zâhirden bâtınî anlama geçmek (i'tibâr) zorunlu olmaktadır. İbnu'l-Arabîye göre velî yeni bir şeriat getirmez, Kur'ân ve sünnet hakkında daha önce hiç kimsenin bilmediği yeni bir anlayış (fehm) getirir.[973] İbnu'l-Arabî, tüm âlem için düşündüğü zâhir ve bâtını aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim ve hadisler için de düşünmüş, âyet ve hadisleri zâhir ve bâtınî yönden yorumlamıştır.

İbnu'l-Arabî'nin ilim kavramıyla ilgili hadisler hakkındaki yorumlarına yer verdiğimiz bölümle birlikte bir değerlendirme yapacak olursak, İbnu'l-Arabî, ma'rifet anlayışını hadislerle temellendirmede konusunda iki yol takip etmiştir. Şayet rivâyet hadis âlimleri ya da diğer

[972] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/423-424.
[973] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/52.

ulemâya göre sahih bir hadis olmayıp, ledün ya da vehbî, bâtınî ilme işaret ediyorsa İbnu'l-Arabî, bu hadislerin keşf yoluyla tashihini yapmakta, hadisi delil olarak kullanmakta ve kendi düşünce sistemi içerisinde yorumlamaktadır. Tecellî, hayal, rüyâ, müşâhede, mükâşefe gibi ma'rifetle ilgisi bulunan kavramlarla ilgili hadisleri de ontolojik ve ma'rifeti elde etme vasıtaları olması itibariyle epistemolojik açıdan yorumlayan İbnu'l-Arabî, bu kavramlarla bilgi edinmeyi (ma'rifet) temellendirirken de uydurma ya da asılsız rivâyetlere başvurmaktadır. O, sahip olduğu ma'rifet anlayışıyla keşf ve rüyâlar yoluyla hadisleri tashih etme cihetine gitmiş ve *Futûhât*'ta bunun pek çok örneğini vermiştir.[974]

İkinci yol ise birinci gruptakilerin aksine uydurma ya da aslı olmayan hadisler olmayıp içerisinde ilim, âlim, kalp, basîret, firâset gibi kavramların yer aldığı ya da İbnu'l-Arabî'nin bir şekilde ma'rifet nazariyesiyle irtibatlandırarak yorumladığı hadislerdir. Bu durumda sorun sadece zayıf, mevzû ya da asılsız rivâyetlerle ilgili değildir. Çünkü İbnu'l-Arabî, i'tibâra dayalı bâtınî yorumlarıyla herhangi bir hadisten ya da metinden istediği yorumu yakalamakta bir güçlük çekmemektedir. İbnu'l-Arabî'nin hermönötiği metne ya da lafızlara dayalı olmayıp daha çok ontolojik bir temele dayanmaktadır. Önceki sûfiler tarafından da kullanılan "bâtın", "i'tibâr", ve "te'vil" kavramları öncelikle İbnu'l-Arabî'nin ontolojojisi ile ilgili kavramlardır. O öncelikle varlığın derinliklerindeki görünmeyen hakikatleri ortaya çıkarmaya çalışmakta bu hakikatleri hadis metinlerinde de aramaktadır. Yukarıda ma'rifet ve hayal ilmi çerçevesinde yer verdiğimiz hadis yorumlarından da anlaşılacağı üzere her ne kadar İbnu'l-Arabî kendi düşünce sistemi içerisinde hadisleri yorumlamışsa da, onun asıl gayesi hadisleri yorumlamak değil, Allah, âlem ve insan arasındaki münasebeti yorumlamaktır. O'nun en temel eseri *Futûhât*'ın temel gayesi de budur. İbnu'l-Arabî'de hadis yorumları bu gayeye nispetle bir anlam kazanmaktadır. Hadis yorumlarında kullanılan kavramlardan "bâtın", "i'tibâr" ve "te'vil" ilk etapta İbnu'l-Arabî'nin ontolojisi ile ilgili kavramlardır. Bununla birlikte İbnu'l-Arabî ma'rifet ve varlık hakkındaki düşüncelerinden hareketle vahiy, rüyâ, gayb âlemi, mucizeler, teşbîh ve tenzîh ifadelerinin yer aldığı hadisleri de "i'tibâr"la, irfâni bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışmıştır.

[974] İbnu'l-Arabî'nin keşf ve rüya yoluyla naklettiği hadisler için Bkz. Avcı, Seyit, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'de İbnu'l-Arabî'nin Hadis Anlayışı*, s.89-135.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF GELENEĞİNDE HADİS, SÜNNET VE HADİS YORUMU

Tüm İslâmî disiplinlerde olduğu gibi Tasavvufun da Kur'ân-ı Kerim'den sonra ikinci kaynağını Hz. Peygamber'in sözleri, tavsiyeleri ve yaşama şekli oluşturmaktadır.[1] Tasavvufun ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren sûfilerin sünnete olan bağlılıkları teoride kalmamış, onlar bu bağlılıklarını pratik hayata da yansıtmışlar ve etraflarını da buna teşvik etmişlerdir. Sûfiler, Hz. Peygamber'e duydukları sevgi ve muhabbetin yanı sıra tasavvufî öğretilerin dayanaklarını sünnette arama gayesiyle hadislere yönelmiş, çeşitli konu ve boyutlarda hadisle meşgul olmuşlardır. Sûfiler, hadisleri ihtivâ eden müstakil eserler yazmışlar, bütün bunların yanında yazdıkları eserlerde göz ardı edilemeyecek kadar hadis kullanmışlardır.[2] Sûfilerin hadis ilmiyle ilişkileri, hadislerin rivâyeti, hadis ilmine dair eserlerin telifi ve hadislerin tasavvufî üslupta şerhedilmesi gibi alanlarda kendisini göstermektedir. Bizim buradaki ele alacağımız temel konu ise hadis yorumlarıyla ilgilidir.

Tezimizin bu bölümünde sûfilerin hadis ve sünnet kavramlarına yaklaşımlarını, hadis ilmiyle ilişkilerini, tasavvufî gelenekteki sünnet telakkisini, tasavvufî hadis yorumlarını etkileyen faktörleri, sûfîlerin hadisleri hangi yöntemlerle ve nasıl yorumladıkları gibi konuları ele alacağız. Biz bölümde tasavvufî yorumları anlama gayreti içerisinde olacağız. Tasavvufî-işârî hadis yorumlarının değerlendirilmesini ise tezimizin son bölümüne bırakacağız.

I. HADİS VE SÜNNET:

A) Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münâsebeti:

Tasavvuf ehlinin hadis ilmi ile münasebetini ele alırken özellikle hadis rivâyeti, mevzû hadisler konusu daha önce çeşitli çalışmalara konu olduğu için tekrar aynı konuları burada ele almak yerine sadece önemli gördüğümüz bazı hususlara işâret etmekle yetineceğiz. Bizim burada daha çok üzerinde duracağımız husus, irfân ve ma'rifet anlayışının sûfilerin hadis ve hadis ilimlerine bakışını nasıl etkilediği konusudur. Sûfilerin genel anlamda ilimlere, hadislere ve hadis ilmine yaklaşımları hem amelî hem nazarî açıdan irfân ve ma'rifet anlayışına göre şekillenmiştir. Bu yüzden Tasavvuf geleneğinde zâhiri ilimlerden birisi olarak görülen hadis ve hadis ilimlerine karşı irfânî bakışın nasıl olduğunu tespit etmek gerekir. Özellikle Hakîm et-Tirmizî'nin (285/898) hadis metinlerini değerlendirmede *"Hadisin ma'rufunu ve münkerini bilme/tanıma*"ya yönelik ortaya koymuş olduğu irfânî kriterler, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) cerh ve tadil ilmi, zayıf hadisler ve re'y hakkındaki görüşleri, Gazzâlî'nin (505/1111) irfân ve ma'rifet açısından hadis ilimleri hakkındaki değerlendirmeleri hadis ilimlerine ma'rifet temelli tasavvufî yaklaşımı temsil etmektedir. Biz özellikle söz konusu bu müelliflerin ve diğer bazı sûfilerin görüşleriyle konuyu ele almaya çalışacağız.

Tasavvufun şekillenmesinde hadisler, rivâyetler ve Hz. Peygamber'in sünneti büyük bir role sahiptir. Hadisler sûfilerin birçok anlayış, düşünce ve fikirlerinin temel taşı olmuştur. Kendi

---

[1] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.79-80.

[2] Yıldırım, Ahmet, "İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları" *U.Ü.İ.F.D.*, cilt:9, sayı:9, 2000, s.393-399.

ilimlerinin kitap ve sünnetle mukayyet olduğunu dile getiren sûfiler tasavvufun ilk nüvelerinin oluşmaya başladığı zühd döneminden itibaren hadislerle ve hadis ilmiyle meşgul olmuşlardır. İlk dönemlerde pek çok zâhid ve sûfinin muhaddis kökenli olması bu gelenekle hadis ilmi arasında yakın ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır.[3] Hatta sûfilerin İslâmî ilimler arasında en fazla hadis ilmine ilgi duyduklarını söylemek mümkündür. Temelde sûfilerin hadis ilmiyle ilişkisini "sened" ve "metin" yönünden ele almak mümkündür. Sûfilerin hadise yaklaşımları incelendiğinde rivâyet ve hadis metinlerinin yorumu açısından onların hadisçilerden ayrılan bir çok yönü bulunduğu görülmektedir. Bunları, rivâyetlerde sened zikredilmemesi, hadislerin manâ ile rivâyet edilmesi, hadislerin keşf, ilhâm ve rüya yoluyla rivâyet edilmesi, uydurma rivâyetlere fazlaca yer verilmesi şeklinde sıralayabiliriz. Hadis yorumlarında ise hadislerin işârî ve bâtınî yönden yorumlanması, sûfilerin bazı hadisleri kendi anlayışlarına uygun düşecek şekilde te'vil etmeleri, hadislerin hikmetlerini ele almaları ve sırlı hadislerin varlığına inanmaları şeklinde sıralamak mümkündür.[4]

Sûfiler, hadislerin senedleri, rivâyeti ve mevzû rivâyetler konusunda muhaddisler kadar duyarlı olamamışlardır. Bu konuda yapılan çalışmalar da sûfilerin hadislerin teknik konularını teşkil eden isnâd, cerh ve ta'dîl gibi ilimlerde muhaddisler kadar titiz olmadıklarını ortaya koymaktadır.[5] Bununla birlikte bir sûfinin hadis ilmindeki iktisâbı ve hadis ilmiyle ilişkisi, hadislerin rivâyeti, eserlerinde hadislerin isnâdına ehemmiyet verme ya da uydurma rivâyetlerin fazlaca yer alıp almamasına etki eden en önemli husustur. Hadis ilminde tahsil gören sûfilerin eserlerinde yer alan uydurma hadislerin oranı muhaddis olmayan sûfilerden daha az seviyededir. Nitekim diğer tasavvuf klasiklerine nazaran muhaddislik yönüyle bilinen Abdulkerim Kuşeyrî'nin (465/1073) *er-Risâle'*sinde bu durumu görmek mümkündür.[6] Bu eserdeki hadislerin %90'ı Kütüb-i Sitte ve diğer sağlam kabul edilen kaynaklarda yer alan hadislerdir.[7] Bu oran, muhaddis kökenli olmayan sûfilerle karşılaştırıldığında aynı sonuçlara ulaşılamayacağı görülecektir.[8]

Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespite yönelik isnâd ve râvilerle ilgili teknik çalışmalara iyi gözle bakmayıp muhdes olarak nitelendiren ve bu konuda sözleri aktarılan sûfiler olmuştur. Ebû Talib el-Mekkî (386/996), sünen ve âsâr bilgisini selefçe bilinen bir ilim olarak nitelendirirken, hadislerin illetlerini araştırmayı, tarîklerini bir araya getirmeyi, cerh ve ta'dîl ilmini, zayıf râvîlerin kusurlarını araştırmayı âsârı nakledeni zayıf kılma işini sonradan icâd edilen muhdes ilimler olarak görmektedir.[9] Bunlardan özellikle cerh ve ta'dîl ilmi şahıs değerlendirmelerinin subjektif olması, bir nevi gıybet sayılması, hevâ ehline koz vermesi ve iyi niyetli olanın bile abesle iştigali olarak nitelendirildiği için muhdes olarak kabul edilmiştir.[10] Bu anlayışı pek çok sûfide görmek mümkündür. Ancak burada belirtmek gerekir ki, hadisçiler, bu

[3] Saklan, Bilal, "H.IV.M.X. Asır Sûfilerinin Hadis İlimleriyle İlgileri", *S.Ü.İ.F.D.*, sayı:7, 2002, s.313.
[4] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 29-53.
[5] Yıldırım, *A.g.e.*, s.413-417; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.411-414.
[6] Uysal, Muhittin, *A.g.e.*, s.138-150.
[7] Uysal, *A.g.e.*, s.149.
[8] Hucvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserindeki hadislerle karşılaştırılabilir. Bkz., Uysal, *A.g.e.*, s.159.
[9] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/233.
[10] Saklan, Bilal, "A.g.m." s.322.

ilim dallarıyla ayıpları araştırma ve gıybet etmeyi değil, bir takım kurallar ve alt ilimler etrafında hadislerin Hz. Peygamber'e âidiyetini tespit etmeyi amaçlamışlardır.

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin hadis ilimlerine dair görüşleri hadis ilimlerine irfânî bakış açısını özetler mâhiyettedir. Mekkî'nin bazı görüşleri şu şekildedir:

- Hadis âlimlerince çeşitli sebeplerle hadisleri illetli ve zayıf kabul edilen râvilerin hadisleri, fakîhler ve ma'rifetullah ilmine sahip olan ulemâ nezdinde illetli veya zayıf sayılmayabilmektedir.

- Hadis hâfızları kullandıkları cerh ve ta'dîl ile ilgili lafızlarda aşırıya kaçmış olabilirler. Bu durumda, hakkında konuşulan ve cerhedilen râvi, onu cerhedenden daha faziletli olabilir. Aynı râvî, ma'rifetullah ehli nezdinde ise çok yüksek bir dereceye sahip olabilir."

- Hadisçilerin cerhettikleri bazı kimseler, aslında âhiret uleması ve ma'rifetullah ehlinden olup, hadis ve rivâyet konusunda hadis ulemâsından farklı görüşlere sahiptirler. Böyleleri hadis rivâyetinde kendi kanaatlerine göre hareket eden kimselerdir. Hadisçilerin koydukları kurallar, onlar açısından delil teşkil etmez. Onların kendilerini bağlayan farklı kuralları vardır ve bunlara bağlı kalırlar. Çünkü onlar, kendilerini tanıyan ulemâ nezdinde hadisçilerden daha aşağı bir mertebede değildirler. Hadisçiler de, kendi kurallarına uymadıkları için bu insanları zayıf göremezler.

- Ebû Tâlib el-Mekkî, zayıf hadisler konusunda Ehl-i Hadis'in görüşlerine tâbidir. Nitekim tıpkı Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi re'y ve kıyas yerine zayıf hadisi, tercihe şayan görmüştür. Âhirete özendirme, dünyada zühde sahip çıkma, Allah Teâlâ'nın azap tehdidinden korkutma, amellerin faziletleri ve sahabenin fazileti gibi hususlarda rivâyet edilen hadisler, maktû ve mürsel olsalar bile kabule mazhar olurlar. Aynı şekilde kıyamet ahvali, depremler ve azaplarına dair rivâyet edilen hadisler de aklen inkar edilemeyecek bilgilerdir. Bunlar tasdik ve teslimiyet ile kabul edilmesi gereken haberlerdir.

- Mekkî, herhangi bir sözün anlam itibariyle doğru olmasını Hz. Peygamber'in o sözü söylemiş olması için yeterli görmektedir. Nitekim bu konuda yer verdiği şu rivâyet bunu göstermektedir: "من روى عني حقا فأنا أقوله وإن لم أكن قلته و من روى باطلا فإني لا أقول بالباطل" "*Kim benden bir hak rivâyet etmişse, onu söylememiş olsam dahi, söylemişimdir. Kim de benden bir bâtıl rivâyet ederse bilin ki ben bâtılı asla söylemem.*"[11]

- Allah Resûlü'nün sünnetlerini kendi re'ylerine ve aklî ilimlerine dayanarak te'vil eden veya selefin bildirmediği söz ve hükümleri telaffuz eden kimse, kendi üstüne düşenle ilgilenmeyen bir zorlamacı ve dinin hükümlerini iskât edici biridir. Allah'ı hakkıyla bilen âlimler, aklî ilimleri, yakîn ilmine, reye dayalı ilimleri sünnet ilmine dayandırmaya çalışan ve rivâyet ehlini tanıyarak râvileri ve nakilcileri teyit eden kimselerdir. Bunu yaparken de onların naklettikleri haberleri açıklayıp rivâyet ettikleri hadisleri tefsîr ederler. Çünkü râvî ve nakilcilerin bunu yapma imkanı olmayabilir.

[11] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/249.

- Râviler, rivâyet ettikleri lafızların hakiki manalarını kavrama imkanı bulamamış olabilirler. Onlar, Allah Teâlâ hakkında bir nakilde bulunurken, Allah onların kalplerini nuruyla aydınlatmadığı için söyledikleri şeylerin hakiki manalarından gafil olabilirler. Çünkü bu, Allah Teâlâ'nın dilediği kullarına bir lütfudur. [12]

Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), hadis ilimleri, hadislerin yorumlanması, zayıf hadisler hakkındaki görüşlerini, hadislerin yorumunda re'y ve aklın herhangi bir role sahip olamayacağını imâ eden görüşlerini ma'rifet temelli ve irfânî bir bakış açısıyla dile getirmiştir. Ancak biz bu konuda Mekkî gibi düşünen sûfilerden ziyade, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988) gibi sûfilerin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Tûsî, hadislere dair problemlerin hadisçilere bırakılmasının en doğru yol olacağı kanaatindedir. Tûsî'ye göre hadis ilmi dinin esasıdır. Hadis ilmi, hadislerdeki ihtilaf sebeplerini, rivâyetlerdeki noksanlık ve fazlalıkları, hadis rivâyetlerinde muhaddislerin konumları gibi konuları kapsamaktadır. Tûsî'ye göre muhaddisler hadislerin tedvini, hadis semaı ve nakli, râviler ve rivâyetlerle ilgili problemler konusunda yapılması gerekeni yapmışlardır.[13] Bir sûfî olarak hadisçilerin konumunu değerlendiren Tûsî'nin *el-Luma'*da hadisçiler hakkında verdiği bilgiler tasavvuf-hadis münâsebeti bakımından ve en azından hadislerin rivâyeti, hadisçilerin hadis ilmindeki otoritelerinin kabul edilmesi yönünden oldukça önemlidir.

Tûsî, cerh ve ta'dil ilmi konusunda da hadisçilerin şahitliğinin makbûl olduğunu belirterekl hadisçiler hakkında şunları söyler: *"Muhaddisler de fazilet bakımından derece derecedir. Onlardan bazısı ilim, liyakat ve hafıza gücü sebebiyle diğer âlimler üzerine adl, cerh ve ta'dîl redd ve kabul konusunda şehâdeti makbul kimselerden olma özelliği kazanmış ve Resûlullah'ın söylediği, yaptığı, emrettiği, yasakladığı, uygun gördüğü ve dua buyurduğu şeyler konusunda şahitliği makbul kimselerden olmuştur."*[14]

Tûsî gibi sûfilerin belirttiği gibi hadislerin rivâyeti, isnâdı ve sıhhati gibi meseleler ya hadisçilere ve hadis ilminin verilerine bırakılmalı ya da muhaddis olan sûfilerden bu ilimlerin gereğini yerine getirmeleri beklenmelidir. Onların en azından hadisçilere yakın bir tarzda hadislerin rivâyetine önem vermelerini beklemek, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin doğru bir şekilde nakledilmesindeki mesuliyetin bir gereği olarak düşünülmelidir. Burada Serî es-Sakatî'nin (257/870), yeğeni Cuneyd-i Bağdâdî'ye (297/909) söylemiş olduğu *"Allah seni hadis âlimi bir sûfi kılsın (el-muhaddisu'sûfî), sûfi bir hadis âlimi (es-Sûfiyyu'l-Muhaddis) kılmasın"* şeklindeki oldukça şöhret bulan sözünü de hatırlamak gerekir. Bu sözde sûfilerin öncelikle zâhiri ilimlerde söz sahibi olmaları gerektiği ifade edilmektedir. Yukarıda hadis ilimlerine dair olumsuz kanaatlerine yer verdiğimiz Ebû Talib el-Mekkî, bu sözü şöyle açıklar: *"Müridlik yoluna başlarken, hadis, eser, usûl ve sünneti öğrenip bunlardan sonra ibâdet ve zühde dalarsanız sûfilik yolunda ilerleyip ârif bir sûfi olursunuz. Böyle yapmayıp da önce ibâdet, takva ve hal ile meşgul olursanız, hadis ve usul ilmine bakamazsınız ve işin sonunda ilim sahibi olmadığınız için ya*

[12] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/247-249.
[13] Tûsî, *el-Luma'*, s.24-25.
[14] Tûsî, *A.g.e.*, s.25.

şatahat ehlinden biri ya da hata ehlinden biri olup çıkarsınız."[15] Mekkî, her ne kadar hadis ilimlerine dair bir takım tenkitler yöneltmişse de zâhir ilmine ve hadis kitaplarına vakıf olmanın gerekliliği üzerinde durur. Çünkü ibâdet ve ilmin asılları bu kaynaklarda yer almaktadır. "*Usûlü kaybettikleri için vusûlden mahrum edildiler."* şeklinde ifade edilen sözde 'usûl'ün, hadis kitapları, rivâyetler ve sünnetler anlamına geldiğini belirten Mekkî, asılları tekrar etmekten öteye geçilemediği zaman ârifler derecesinden düşüleceği, yakîn ve imânın faziletinin kaçırılacağını söyler.[16]

İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) *"Bir sûfînin 'ahberanâ' ve 'haddesenâ' ile meşgul olduğunu gördüğün zaman ondan uzaklaş ve elini etiğini çek*" şeklinde sûfiler tarafından dile getirilen ilim karşıtlığı ifadeleri sert bir dille söyle eleştirir: *"Bu ve buna benzer sözler sarfedenlerin halini en güzel şu cümle ifade eder: 'Bunu söyleyen kişi ya cehaletini özür sayan bir câhil ya da ölçüyü kaçırdığını itiraf eden kendini bilmezin biridir.'"* İbn -Kayyim eğer Abdurrezzâk ve benzerleri bulunmasa 'haddesena' ve 'ahberâna' olmasa hiçbir islâmî bilgiye ulaşılmayacağını sözlerine eklemektedir. [17]

Sûfilerden aktarılan rivâyetlere bakıldığı zaman onların hadis rivâyetine karşı tutumlarının bir takım sebeplere dayandığı görülür. Bunlardan riyâ endişesi, kibir, nefsin arzularına muhalefet etme, içinde bulundukları hâleti rûhiye, ibâdetlere ve dini vazifelere engel olma düşüncesi, hadis rivâyetinin dünyalık elde etme aracı haline gelmesi, hadis rivâyetinin aldığı şekil ve hadisçilerin durumu, hadis rivâyetinin taşıdığı mesuliyet ve işi ehline bırakma arzusu[18] gibi sebeplerden dolayı sûfilerin hadis rivâyetine karşı bir tavır ortaya koydukları onlardan aktarılan rivâyetlerle tespit edilen hususlardır. Tüm bunların yanı sıra sûfilerin, ilimlerin zâhirî yönlerinden ziyade bâtınî yönleri üzerinde durmaları göz önünde bulundurulması gereken en önemli hususdur. Tasavvufta "bâtın" ve "ilm-i bâtın" anlayışı, sûfilerin, hadislerin rivâyeti konusunda sened, cerh ve ta'dîl gibi hadislerin zâhirî yönleriyle meşgul olan muhaddislere karşı daha çok hadislerin içerdiği mesajlarla ve nakledilen hadislerle amel etmekle ilgilenmeleri; hadis yorumlarında ise hadislerin zâhirî manâ ve yorumlarından ziyâde bâtınî manâ ve yorumları üzerinde durmalarındaki en önemli sebeptir. İşte bu sebepten dolayı tıpkı Kur'ân-ı Kerim âyetleri gibi hadislerin de zâhir ve bâtın yönlerinin olduğu sûfiler tarafından dile getirilen bir husustur. Tûsî bu konuda şöyle der: *"İlim de Kur'ân da Hz. Peygamber'in hadisleri de İslâm'da zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönlüdür."*[19]

Sûfilerden aktarılan bazı hadis yorumlarında onların hadisleri yorumlarken, hadisin sıhhati meselesini gündeme getirdikleri ancak buna rağmen sözün manâsının doğruluğundan hareket ederek rivâyetleri yorumladıkları görülmektedir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (378/988) bu konuda Ebu'l-Hasen Husrî'den (371/981) "*Benim Allah ile beraber öyle bir vaktim vardır ki, o vakit beni aziz ve Celîl olan Allah'tan başkası ihâta edemez."*[20] rivâyeti hakkında aktardığı şu

[15] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/233.
[16] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[17] İbn Kayyîm, *Medâricu's-Sâlikîn,* II/468.
[18] Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s.129-154; Yıldırım, *A.g.e.*, s.29-33.
[19] Tûsî, *el-Luma',* s.44.
[20] Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, s.291-292.

ifadeler oldukça önemlidir: *"Bu sözün Hz. Peygamber'e ait olup olmayışı bir yana, muhakkak ki, Resûlullah'ın bütün vakitlerini sırrını ve kalbini Allah'tan başkasının kaplamadığı vakitlerdi."*[21] Görüldüğü gibi Husrî için hadisin sıhhati konusunda verilen hükmün bir önemi yoktur, çünkü rivâyetin ihtivâ ettiği mana doğrudur, önemli olan da budur. Nitekim bu anlayış doğrultusunda hadisi de yorumlamaktadır. Sûfiler, bu ve buna benzer ifadeleriyle teknik anlamda hadis ilmine muhaddisler gibi yaklaşmadıklarını, amaçlarının da bu yönde olmadığını ortaya koymuş olmaktadırlar.

Sûfi ve ârif için senedden daha ziyade metin özellikle metnin ihtivâ ettiği anlam ve bu metinlerin yorumu önemlidir. Nitekim tasavvufî hadis şerhlerinin en önemli kaynakları durumunda olan Kelâbâzî'nin (380/990) *Bahru'l-Fevâid'i*, Hakîm et-Tirmizî'nin (285/898) *en-Nevâdiru'l-Usûl'ü* ve İbn Ebî Cemre'nin (699/1300) *Behcetü'n-Nüfûs* adlı eserinde yer alan hadislerin hepsi metinleri dikkate alarak seçilen hadislerdir. Onların bu eserleri telif etmedeki maksatları hadis nakletmek değil, hadisleri tasavvufî üslupta yorumlamaktır. Tasavvufî hadis şerhleri için durum böyleyken Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u, Gazzâlî'nin (505/111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i, Suhreverdî'nin (632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'i gibi tasavvuf klasiklerinde yer alan hadisler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu eserlerde de sûfiler zühd, ahlâk, tasavvufî hâl ve makâmlar, ibâdetlerin özellikle bâtınî yönleri gibi tasavvufî konularda hadislere yer vermeleri bir yandan tasavvufî hususları hadislere desteklemeye diğer yandan bu konudaki hadisleri yorumlamaya yönelik olmuştur.

Bazı sûfilerin hadis rivâyeti ile ilgili tutumlarına dair aktarılan rivâyetler de sûfiler için asıl önemli olanın rivâyet değil, rivâyet edilen metinler ve bu metinlerin ihtivâ ettiği esaslara uymak olduğunu göstermektedir. Nitekim Hasan el-Basrî'nin (110/728) şu sözleri bunu göstermektedir: *"İstediğiniz kadar ilim öğrenin. Allah'a yemin olsun ki ilimle amel edinceye kadar Allah size ecir nasip etmeyecektir. Sefihlerin gayreti rivâyet etmektir. Âlimlerin gayreti ise riâyettir."*[22] Fudayl b. Iyaz (187/803) da kendisine hadis rivâyet etmesini isteyen İshak b. İbrahim'e şöyle cevap vermiştir: *"Benden dinarlar isteseydi, bu bana hadisten daha kolay gelirdi. Şayet bildiğinle amel etseydin, bu seni hadis semâından alıkoyardı."*[23] Abdullah Aydınlı'ya göre sünnete ve İslâmî emirlere bağlılıkları olan zâhid ve sûfilerin hadis tahammül ve edâsına karşı tavırları ilim anlayışından, kendi şahsiyetlerinden hadis râvileri ile hadis tahammül ve edâlarının aldığı şekilden kaynaklanan sebeplerle farklı olmuştur. Onlar, hadis ilmine bir vasıta olarak bakmışlar ve gayeye ulaştırdığı ölçüde ehemmiyet atfetmişlerdi. Bu ölçüyü aştığında muhalefette bir beis görmemişlerdir. Bu meyanda mürid için tarika girmeden önce hadis tahsilini lüzumlu görmüşler, fakat kendisine yetecek miktarda tahsilinden sonra bununla yetinip amele teveccüh edilmesini tavsiye etmişlerdir.[24]

---

[21] Tûsî, *el-Luma'*, s.161.
[22] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/190; Gazzâlî, *İhyâ*, I/68.
[23] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, VIII/86-87; Şa'rânî, *Tabakatu'ş-Şa'rânî*, I/69.
[24] Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s.222.

İlk sûfilerde hadislerin rivâyetinden ziyade hadislerle amel etmek gerektiğine dair bu görüşler sonraki sûfilerde hadislerin zâhir ilimlerine konu olan rivâyetin nakledilmesi, rivâyetlerdeki dile ait hususların bilinmesi gibi hususların zâhire tekabül eden "kabuk ilimleri", rivâyetin ihtivâ ettiği manâ ve mesajın ise "öz" ve "cevher" olarak telakkî edilmesine dönüşmüştür. Nitekim Gazzâlî, tefsir ve hadis ilminin zâhiri ve bâtınî yönleri üzerinde durur. Tefsircilerin ve hadisçilerin metinlerin dış kabuğunu (zâhirini) aşıp ardındaki inci ve cevherlere nüfûz etmelerinin mümkün olmadığını söyler.[25] İşte bu husus sûfilerin ma'rifet nokta-i nazarından hadislere ve hadis ilmine nasıl baktıklarını ortaya koymaktadır.

Sûfilerin hadis ilminin zâhirî şartları ile ilgili durum yukarıda özetlediğimiz şekildeyken, onların hadis ilmine ve hadisçilere değer atfettiklerini gösteren pek çok rivâyet ve ifadeler yer almaktadır. Ancak onlar hadisçilerin hadis rivâyetindeki çabalarını takdir ederken hadislerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında fıkıhçılardan derece bakımından sonra geldiğine dair görüşler de belirtmişlerdir.[26] Bu durum sûfilerin hadislerin rivâyet, isnâd ve cerh ve ta'dîl ilmi gibi zâhirinden ziyade metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasına verdikleri önemi gösteren bir husustur. Bazı sûfilerde ise fıkıh ve fıkıhçılara gösterilen tepki onları hadis ve hadis ilmine daha fazla yaklaştırmıştır. Nitekim Sadreddin Konevî'nin (673/1274) fakihlere karşı tepkisi bunun en bâriz örneklerinden birisidir. Konevî, *Vasiyetnâme*'sinde, başta defnedilişi olmak üzere, cenaze merâsiminin bazı ayrıntıları ve mezarının yapılması hakkında, fıkıh kitaplarına değil hadis kitaplarına bakılmasını ve onlardaki bilgilerin esas alınmasını vasiyet etmiştir.[27] Sufiler, fıkıhçılar ve kelâmcılarla ilk tasavvuf hareketinin ortaya çıkmasından günümüze kadar hep bir ve mücadele içerisinde olmuşlardır. Ancak sûfilerin muhaddislerle ilişkileri ise daha olumlu yönde olmuştur. Sufiler hem hadis ilmini hem de muhaddisleri her fırsatta eserlerinde övmüşler ve peygamber vârisi olduklarını dile getirmişlerdir. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin hadisçiler ve fıkıhçılar arasında hadisçilere olan teveccühü çok daha ileri boyutlardadır. Nitekim o, kıyamet günü Hz. Peygamber'le birlikte isnâd zincirleriyle hadisleri rivâyet eden hadisçilerin haşredileceğini, hadisçilerde resûllükten bir pay bulunduğunu ve onların nebîlerin vârisleri olduğunu söyler. Fakihler ise hadis naklinde bir payları yoksa, onlar bu dereceye sahip olamaz. Hatta hadisçiler gibi âlim adını almaya bile hak kazanmış olmazlar. Bu yüzden onlar peygamberlerle değil, diğer insanlarla birlikte diriltileceklerdir.[28]

Hadis ilmini dinin esası olarak gören Tûsî, *"Alimler peygamberlerin vârisleridir"*[29] hadisinin kapsamında peygamber vârisleri olarak hadisçiler, fıkıhçılar ve tasavvuf erbâbını

---

[25] Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s.18-20.
[26] Gazzâlî, *İhyâ*, III/398.
[27] Konevî, bu yaklaşımında İbnu'l-Arabî'den bilinen hadis ilmini fıkha göre daha üstün tutma görüşü müessirdir. Bununla birlikte Konevî'nin fıkha veya daha özelde kelamcılara karşı menfî tavrı daha ziyade onun sistematik düşünmeyi tercih edişi ve bu düşünme tarzının kelamcılarda bulunmadığı tespitinden kaynaklanmış olmalıdır. Konevî, *Vasiyetnâme*, (*el-Fukûk fî Müstenidâti'l-Hikemi'l-Fusûs*'un Muhammed Havace tarafından yapılmış tahkikindeki metin, İntişarat-ı Mevlâ, 1413, Tahran). (Ekrem Demirli'den naklen, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.20.
[28] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), XI/72-73.
[29] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25; Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 1, (h. no: 3641), IV/56-57.

göstermiştir.[30] Vâris olma sıfatını ancak âyette belirtilen *'Doğruca şâhitlik eden ilim erbâbı'*nın hak edebileceğini ifade eden Tûsî, *"Böylece biz sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlar üzerinde şâhid olasınız, peygamber de sizin üzerinize şâhid olsun"*[31] âyetinde şahidler olarak bahsedilen kimselerin "ashâb-ı hadis" olduğunu söyler. Bunun sebebini ise şâhid kelimesinin ifade ettiği anlama göre açıklar. Tûsî'ye göre âyette geçen "şâhid" ifadesi, Allah Resûlü, sahabe ve tabiinin söyledikleri ve yaptıklarına şahid olmayı ifade etmektedir. Âyette belirtilen 'Peygamber'in onlar üzerindeki şahidliği" ise onların, söz, fiil, davranış ve ahlâkına şâhid olmalarını ifade etmektedir. Hatta Tûsî, *"Benden duyduğunu başkalarına tebliği eden kimsenin Allah yüzünü ağartsın"*[32] hadisindeki peygamber duasına nail olmalarından dolayı hadisçilerin yüzünde bir parıltı ve nur bulunduğunu söyler.[33]

Tûsî (378/988), hadisçileri hadislerin rivâyeti konusunda medhederken, onların hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, hadislerden hüküm çıkarılması konusunda fakihlerin derecesine ulaşamadıklarını belirtir.[34] Sûfiler bir yandan hadisçilere ve hadis ilmine büyük bir değer atfederken diğer yandan hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bakımından fıkıhçıları, hadisçilerden üstün konumda görebilmektedirler. Ebû Talib el-Mekkî (386/996) de *Kûtu'l-Kulûb* adlı esrinde hadisçileri övmekte ancak zikrettiğimiz sebepten dolayı derece bakımından hadisçilerin fıkıhçılardan sonra geldiğini belirtmektedir. Mekkî, hadisçilerin haber verdikleri rivâyetleri fıkhetmemelerinden yakınmakta ve onların yalnızca iyi birer rivâyetçi ve nakilci olduklarını söylemektedir. [35]

Aynı zamanda bir muhaddis olan Hakîm et-Tirmizî'nin (285/898) hadis ve hadis ilimlerine bakışı oldukça önemlidir. Çünkü onun yaklaşımı Gazzâlî (505/1111) ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) gibi sonraki sûfiler tarafından aynı şekilde devam ettirilmiştir. Hakîm et-Tirmizî *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde *"Sözün (hadis) doğru (sıdk) olarak kabul edilmesi hakkında"* başlığı altında kendisinden sonraki sûfileri etkileyecek derecede hadislerin tenkidine dair önemli bir teoride bulunur. Hakîm'in hangi hadislerin kabul edileceği, hangi hadislerin kabul edilmeyeceğine dair bu teorisi bütünüyle irfânî bilgiye dayalıdır. Hakîm, bu teorisini şu rivâyet üzerine kurar: *"Benden size ma'ruf olarak bilip, münker olarak bilmediğiniz bir hadis nakledildiğinde, onu ben söylemiş olsam da olmasam da tasdik ediniz. Şüphesiz ben ma'ruf olanı söylerim, münkeri asla söylemem. Benden size ma'ruf olarak değil de münker olarak bildiğiniz bir hadis nakledildiğinde onu tekzîb edin. Zira ben münker olanı, ma'ruf olmayanı söylemem*"[36]

---

[30] Tûsî, *el-Luma'*, s.22.
[31] Bakara, 2/143.
[32] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 10, (h. no: 3660), IV/68-69; Tirmizî, 39. *İlim*, 7, (h. no: 2656), V/33-34.
[33] Tûsî, *A.g.e.*, s.25.
[34] Tûsî, *A.g.e.*, s.26.
[35] Ebû Talib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/209.
[36] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/233. Ayrıca Bkz., Tahavî, Ebû Ca'fer, *Şerhu Muşkili'l-Asâr*, I-XV, (Nşr. Şuayb Arnavut), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994, XIII/287. Suyûtî, Celâluddin, *Camiu'l-Ehâdîs*, (Thk. Abdulhalim Mahmud Ahmed Abbas, Ahmed Abdulmevcud), Matbaatu Hattab, y.y., t.y, III/60, Ali el-Muttakî, el- Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Akvâli ve'l-Efâl,* I-XVIII, (haz. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ), Beyrut, 1993, X/230. İbnu'l-Cevzî rivâyete mevzû hadisler arasında yer vermiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, I/258.

Hakîm et-Tirmizî, bu rivâyete yer verdikten sonra bâtın ulemâsının zâhir ulemâsına karşı üstünlüğünü ortaya koymaya çalışarak altyapısını hazırladığı konuya bir giriş yapmaktadır. Ona göre zâhir ulemâsı Allah'ı tanımaktadır ancak, şehvetlerini öldürememe, riyâset sevgisi ve dünyaya düşkünlük gibi sebeplerden dolayı ma'rifeti hakkıyla elde edememişlerdir.[37] Hakîm et-Tirmizî, Allah'ın "lübb", "basîret" ve akıl sahibi kimselere hitapta bulunduğunu, bunlara sahip olamayan kimselerin Allah'ın kelâmını anlayamayacaklarını (fehm) ve onun lezzetini tadamayacaklarını belirtir. O, bu kavramlara atıfta bulunarak bâtın ehlinin hadislerin ma'rufunu ve münkerini bilebileceğini söyler. Hakîm'e göre yukarıdaki hadisin te'vili şu şekildedir:

"Kim Resûlullah'tan sonra hak ve hidâyet yoluna ulaştıran bir şey söylerse Resûlullah, bu sözü ondan önce söylemiştir. Her ne kadar kendisinden sonra bu sözü söyleyenin lafızlarıyla söylememiş olsa dahi Resûlullah sözün aslını mücmel olarak ifade buyurmuştur. Bundan dolayı Resûlullah, 'onu demiş olsam da olmasam da tasdik ediniz' demiştir. Zira onun aslını söylemiştir. Asl ise fer yerine geçer. Resûlullah aslı getirmiş, sonra sahabe ve tâbiun furu'u söylemiştir. Söz, muhakkıklara (muhakkikîn) göre ma'ruf olup münker olmadığında, Resûlullah onu söylemiş olsa da olmasa da o, Resûlullah'ın sözüdür. Onu tasdik etmemiz gerekir. Çünkü aslını Resûllulah söylemiş ve bize onu vermiştir. Ancak bunu hakkı tanıttığı ashabına söylemiştir…"[38]

Hakîm et-Tirmizî (285/898), hadislerin ma'rufunu ve münkerini kimlerin bileceği konusunu açıklığa kavuşturur. O'na göre hadislerin ma'rufunu ve münkerini bilecek olanlar hakkı ve bâtılı ayırt edebilecek olan ma'rifet ehlidir (ehl-i hak). Hakîm'in bu konudaki temel dayanağı ise *'Ey İman edenler Allah'tan korkarsanız (takvâ) sizi furkan sahibi yapar'*[39] âyetidir. Bu âyette yer alan 'takvâ' ve hakkı batıldan ayırma anlamına gelen 'furkân' kavramı Hakim'in yorumunu da belirlemektedir. Hakîm, tefsircilere göre 'furkan'ın, kişiyi şüphe ve karanlıklardan (zulumât) çıkaran şey olduğunu belirtir ve bunun kalpte hakkı bâtıldan ayıran bir nurla olacağını söyler. Kişi bu nurla cehâlet karanlığından ve dünyanın şüphelerinden çıkar. Ma'ruf olan hadislerle münker olan hadisleri bilenler Allah'ın kalbini nurlandırdığı kimselerdir. Nurlanmış kalpler ise zâhir ulemânın elde edemeyeceği dünya, makam, şöhret, riyâset ve şehvet sevgisi gibi günahlardan kaçınan ehl-i takvâ ve ehl-i mücâhede sahibi olanların kalpleridir.[40]

Hakîm et-Tirmizî, kalbin bilme noktasında nasıl bir işleve sahip olduğunu nûr ile zulmetin kalpte bir arada bulunamaması daha doğrusu kalbin bu ikisini birden kabul etmemesi şeklinde açıklar. Nûr ve zulmet, göğüsün (sadr) içindeki kalbe düştüğünde nûrla karanlık birleşmez. Kalp sıkışıp zorlanır. Çünkü kalbin mutmaîn olması ve sükûnete ermesi de bunu gerektirmektedir. Bu durum hadis metinleri için de geçerlidir. Münker olan hadis kalbin nuruyla karşılaştığına kalpte bir zorlanma ya da göğüste bir daralma hissediyorsa bu metnin münker olduğunu gösterir. Fakat ma'rûf olan hadis ise kalbin nuruyla karşılaştığında kalp hemen onu kabul eder. Hakîm et-Tirmizî, bu görüşlerini *"Kalbine danış. İyilik nefsin ve kalbin mutmain olduğu şeydir. Günah da -insanlar*

---

[37] Hakîm, et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/236.
[38] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, I/237.
[39] Enfâl, 8/29.
[40] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, I/237-238.

sana fetvâ verseler bile- nefsi düğümleyen ve göğüste tereddüt meydana getiren şeydir''[41] hadisi ve kalple ilgili diğer bir takım hadislere dayandırır.[42] Sûfilerin bâtınî ilimlere delil olarak öne sürdükleri bu rivâyetleri Hakîm et-Tirmizî de bir bilgilenme tarzını ifade edecek şekilde yorumlamış ve bu bilgilenmenin hadislerin tespitinde de söz konusu olacağını ortaya koymuştur.

Hakîm et-Tirmizî bu teorisine bazı hadislerden örnekler de vermiştir. " و أما حديث يعرفه المحققون" *"Muhakkiklerin ma'ruf kabul ettiği"* hadislere herhangi bir yorumda bulunmaksızın iki örnek vermiştir. Bunlardan birisi sadece *Nevâdiru'l-Usûl*'de geçen diğer hadis kaynaklarında yer almayan bir hadis, diğeri ise Tirmizî'nin (279/892) *Sünen*'inde Peygamberimizin Abdullah ibn Abbas'a verdiği bazı öğütleri içeren bir hadistir.[43] Hakîm, her iki hadisin de metinlerini dikkate alarak ma'rûf olduğuna hükmetmiş, ancak bu hadisleri neden marûf olarak kabul ettiğine dair açıklamalarda bulunmamıştır.[44] "و أما حديث ينكره المحققون" *"Muhakkiklerin münker kabul ettiği"* hadisleri ise münker olmasının sebeplerini genişçe açıklayarak yer vermiştir. Şimdi onun verdiği bazı örnekleri gözden geçirelim:

1. Hakîm'e göre muhakkiklerin münker saydığı hadislerden birisi şu şekildedir: Ebû *"Umâme el-Bâhilî'den rivâyet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: "Süleyman bir kafilede Mirabdî denilen bir adama uğradı. O, namaz kılıyordu. Süleyman, bitinceye kadar bekledi, başını kaldırmadı. Adam namazı bitirip onun bu halini görünce yanına geldi ve onunla konuştu. Mirabdî ona şöyle dedi: 'Sen dünyayı başının üstünde taşıyan âhireti ayaklarının altında kılan, böylece hem dünya hem de âhiretten perdelenen, Davud'un oğlu değil misin?'"* Hakîm'e göre bu rivâyet tamamen yalandır. Muhakkiklerin kalpleri bunu kabul etmez. Çünkü Allah resûllerini sevgili, temiz ve pak insanlardan kılmıştır. Bir resûl için böyle diyen kimse onu ithâm etmiş demektir. Onu ithâm eden kimse ise Allah'ı inkar etmiş demektir. Allah, resûllerle ilgili imânımızı tanzim etmiştir. Resûllere inanmadıkça Allah'a olan imânımız da imân değildir. Allah'ın Resûlü olduğu için 'dünyayı başının üstünde taşıyan, âhireti ayaklarının altında kılan' ifadesi nasıl kullanılabilir?[45] Hakim, Hz. Süleyman'a dair bazı âyetler zikrederek onun 'muhsin' olarak isimlendirildiğini[46] belirtmiş ve rivâyeti Kur'ân'a aykırı olmasından hareket ederek münker saymıştır.

2. Hakîm'in münker saydığı rivâyetlerden birisi de Hz. Musa ile ilgili şu rivâyettir: *"Rivâyete göre Hz. Musa'nın kavmi kendisinden Rablerinin sesini kendilerine duyurmasını istediler.Bunun ardından şöyle seslenen davul sesi gibi bir ses iştiler: 'Ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur. Ben Hayy'm, ben Kayyûm'um. Sizi kudretli ellerimle ve kuvvetli kollarımla Mısır'dan çıkardım.'"* Hakim, her ne kadar münkeri bilmeyi nurlanmış kalbin bileceğini söylese de yaptığı tenkit oldukça mantıklı, akla dayanılarak yapılan yerinde bir tenkittir: *"Bu anlayışı (fehm) olmayan bir kimsenin rivâyetidir. Kelâm tüm insanlar içerisinde Hz. Musa'ya tahsis edilen*

[41] Dârimî, 18. *Buyû'*, 2, (h. no: 2536), II/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/194.
[42] Tirmizî, 35. *Kıyâmet*, 60, (h. no: 2518), IV/668; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/153.
[43] Tirmizî, 35.*Kıyâmet*, 59, (h. no: 2516), IV/667; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/307.
[44] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/241-242.
[45] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, I/243.
[46] En'am, 6/84. Hakîm'in yer verdiği diğer ayet Sâd, 38/30. ayettir.

bir şeydir. Onun kavmi Allah'ın kelâmını işitecek olursa resûller arasında 'kelimullah' olarak adlandırılan Hz. Musâ'nın ne fazileti kalır."[47]

3. Hakîm et-Tirmizî'nin tarihi vâkıâya arz yoluyla münker saydığı rivâyetlerden birisi şu şekildedir: *"İki yüz yılında şöyle olacak, iki yüz yirmi yılında şöyle, iki yüz kırk, iki yüz elli, iki yüz altımı yılında şöyle olacak. Güneş bir saat durulacak, insanların ve cinlerin yarısı ölecek"* Hakîm et-Tirmizî, söz konusu rivâyette belirtilen tarihin geçtiğini, halbuki rivâyette belirtilen şeylerin gerçekleşmediğini belirtir. Hakîm'e göre rivâyetin münker olduğunun bir delili de takvim anlamında 'tarih'in Hz. Peygamber zamanında henüz olmamasıdır. Hakîm, takvimin Hz. Ömer zamanında ortaya konulduğuna dair bir rivâyete yer vererek rivâyeti tarihi vâkıâya arzetmiş ve rivâyetin münker olduğu sonucuna varmıştır.[48]

4. Hakîm'in münker gördüğü rivâyetlerden birisi de Ebû'l-Kâmus'tan nakledilen ve Hz. Ebûbekir'in haram kılınmadan önce içki içtiğini, şiirler söyleyip Bedir'in ölülerine ağladığı, bu haberin Hz. Peygambere ulaşması üzerine Hz. Ebûbekir'in, Hz. Peygamber'in yanına gidip 'Allah'ın ve resûlünün gazabından Allah'a sığınırım' dediğini ve bu olay üzerine içkiyi haram kılan âyetin[49] nazil olduğunu bildiren bir rivâyettir. Hakîm hadisin münker olduğunu ise şöyle açıklamaktadır: *"Bu hadis hem söz hem de fiil yönünden münkerdir. Allah, sıdıkları çirkin söz söylemekten korumuştur. (Bu fiil) Tahrimden önce olsa bile Ebûbekir hicretten önce Resûlullah ile Mekke'deydi ve sıddık olarak vasıflandırılmıştı. Çünkü Hz. Ebûbekir ve Osman Hz. Peygamberle birlikte Hira'da iken Resûlullah şöyle buyurmuştur: 'Sâkin ol Hira! Üzerinde bir nebî, bir sıddîk bir de şehîd vardır.' Hz. Aişe, babasını (rivâyeti nakleden) Ebû'l-Kumus'tan daha iyi bilir. O, bunu inkar etmiş ve böyle düşünenleri yalanlamıştır. Hz. Aişe'nin şöyle dediği nakledilmiştir: 'Ebûbekir ve Osman ne cahiliyede ne de İslam'da şiir söylemiştir…'* Hakim'in yer verdiği başka bir rivâyette ise Hz. Aişe, Hz. Ebûbekir'e ait olduğu söylenen bir kasidenin ona ait olmadığını çünkü onun ne câhiliyede ne de İslâm'da şiir söylemediğini belirtmiştir. Hakîm et-Tirmizî, bunun tespitini ise bütünüyle tarih bilgisine dayanarak yapar. Ona göre Ebûbekir'in Müslüman olmadan önce de Allah hakkında bir şüphesi yoktu. Ancak o, Benî Kinâne'den bir kadınla sonra da Benî Avf'dan bir kadınla evlenmiş, hicret ettiğinde bu sonuncusunu boşamıştır. Onun bu eşi amcasının oğlu şâir Ebûbekir bin Şaûb el-Kinânî ile evlenmiştir. İşte Bedir'de öldürülen Kureyş kafirlerine mersiyeyi içeren bu kasideyi de o söylemiştir. İnsanlar da bunu isim benzerliğinden dolayı Hz. Ebûbekir'e hamletmişlerdir.[50] Sonuç olarak Hakîm et-Tirmizî, tarihi bilgilerden istifade ederek Bedir'de öldürülenlere dair mersiyeleri Hz. Ebûbekir'in söylemiş olamayacağını metin tenkidinde bulunarak ortaya koyamaya çalışmaktadır.

Hakîm'in hadislerin münkerini tespit etme yöntemine bakılacak olursa âyetlere, sahih hadislere, tarih bilgisine başvurduğu hatta aklî değerlendirmelerde bulunarak oldukça makûl izahlarda bulunduğu görülmektedir. Hakîm et-Tirmizî'nin sadece bu örneklerinden yola çıkarak

---

[47] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/244.
[48] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, I/247.
[49] Mâide, 5/90.
[50] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, I/248-249.

onun iyi bir hadis tenkitçisi olduğu ya da eserlerindeki tüm rivâyetler için bu hassasiyeti gösterdiği elbette söylenemez. Bizim burada daha çok üzerinde durduğumuz husus Hakîm et-Tirmizî'nin her ne kadar nurlanmış ve basîretli kalbe dayalı bir metin tenkidini ön görmüş olsa da ortaya koyduğu teorisinde pratikte ilmî ve aklî ilkelere başvurduğudur. Hatta âsar bilgisine aydınlanmış bir kalbin ihtiyaç duymayacağını belirtmesine, âsârı avâmın ihtiyaç duyduğu bir şey olarak görmesine rağmen kendisi bizzat âsâra başvurmuştur.[51]

Hakîm et-Tirmizî ma'rûf ve münkeri bilmeye yönelik teorisini desteklemek için hiçbir sahih senedi bulunmayan ve çok zayıf olan bir hadisi delil getirmiştir. Bu teoriye göre Hz. Peygamber'e isnad edilen ve anlam bakımından münker bir özellik taşımayan her söz Hz. Peygamber'in hadisi olarak görülmüştür. Hakîm'e göre hadislerin kabul ve reddi hususunda aklî kriterler değil nurlanmış kalp, yani keşf ve ilhamla nurlanmış kalp yetkilidir. Hakîm, bu teorisiyle isnâd ve isnâda yönelik hadis ilimlerini tamamen göz ardı ederek metnin anlam itibariyle doğruluğunu ya da münker olmasını esas almıştır.

Hakîm et-Tirmizî'nin bu teorisinin asıl önemli ve kendisinden sonraki müelliflere etkide bulunan yönü ma'ruf olan her sözün hadis olarak kabul edileceğine dair düşüncesidir. Nitekim hadislerin keşf ve rüya yoluyla tashihi faaliyetini Ebû Talib el-Mekkî (386/996), Sulemî (412/1021), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), Şa'rânî (973/1565) ve İsmail Hakkı Bursevî (1137/1724) gibi sûfilerde görmek mümkündür.[52] Hakîm et-Tirmizî'nin tasavvufî görüşleri başta olmak üzere genel olarak onun pek çok görüşünün etkisi altında kalan Muhyiddin İbnu'l-Arabî, hadislerin zayıf ve sahih olanlarının keşf veya rüya yoluyla bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilebileceğini en ileri derecede savunmuştur. Hakîm et-Tirmizî, ma'rifet bilgisine dayalı hadislerin tashihi konusunda ilk görüş beyan eden bir sûfî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî ise keşf ve rüya yoluyla hadis nakline ve hadislerin tashihine en ileri derecede yer veren bir sûfidir.

Hakîm et-Tirmizî ile keşf ve rüya yoluyla hadis tashihinde öne çıkan özellikle İbnu'l-Arabî gibi bazı müellifler arasındaki farklara da işaret etmek gerekir. Öncelikle Hakîm et-Tirmizî, rüya yoluyla hadis tashihinden bahsetmemektedir. Hakîm, keşf ve rüya yoluyla hadisin sahih olup olmadığını tespit etmekten ziyade ma'rûf olan her sözü hadis olarak kabul etme, münker olanları ise reddetme yönünde bir görüş ortaya koymaktadır. İbnu'l-Arabî ise, hadisin sahih ya da mevzû olanlarının keşf ve rüya yoluyla bilinebileceğini savunarak sözün Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etme üzerinde durmuştur. Öte yandan Hakîm et-Tirmizî, münker olan sözlerin tespitine dair örnekler verip bu sözlerin neden münker olduğuna dair yorumlara yer vermiştir. İbnu'l-Arabî, ise münker sözlerin reddinden ziyade keşf ve rüya yoluyla sahih kabul ettiği hadislere daha fazla ağırlık vermiştir. Ancak, Ancak, sonuç olarak bu iki müellif ve diğer sufiler, ma'rifet bilgisine göre hareket etmişlerdir. Nitekim, İbnu'l-Arabî'nin hadislerin sıhhati konusundaki yaklaşımı da tıpkı Hakîm et-Tirmizî gibi tamamen kalp merkezli olmuştur. İbnu'l-Arabî'nin hadislerin sahih ve mevzû olanlarını bilmek için öne sürmüş olduğu kavram da "basîret"tir. "Basîret", keşf ve rüyâyı

[51] Hakîm et-Tirmizî'nin hadisin ma'rufunu ve münkerini bilmeye yönelik teorisinin tenkidi için Bkz. Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sufilerin Hadisleri Anlama Çabaları*, s.68-74.
[52] Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.40-45.

da içine alacak şekilde velînin bilgisini ifade etmektedir. İbnu'l-Arabî bu konudaki görüşlerini şöyle temellendirir:

"Nice hadis vardır ki rivâyet yolu bakımından sahih râvileri de güvenilirdir, fakat bize göre gerçekte sahih değildir. Biz -bilgiyle değil- güçlü zanna dayanarak o hadisi kabul ederiz. Zikrettiğimiz bu grup ise bu yoldan hadisi alırlar. Böylelikle biz, sahih haberin bizde doğru olmayışı nedeniyle, basîrete sahip oluruz. Biliriz ki, gerçekte sahih değildir. Bazen bunun tersi de gerçekleşebilir. Bu ise, hadisin geliş yolunda uyduran veya karıştıran râvinin bulunmasıdır. Gerçekte ise, hadis sahihtir. Bu grup hadisin sahih olduğunu bilir ve hadis hakkında basîret taşır. İşte bu, 'Ben ve bana uyanlar Allah'a basiret üzere çağırırız'[53] âyetinin anlamıdır."[54]

Sonuç olarak Hakîm et-Tirmizî bu teorisiyle, *"Kendini bilen Rabbini bilir", "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim/sevdim, bunun için mahlûkatı yarattım. Onlara kendimi tanıttım, onlar da beni tanıdılar", "Yere göğe sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığdım"* [55] gibi pek çok isnâdı ve bir aslı bulunmayan, muteber hadis kaynaklarımızda yer almayan rivâyetlerin sûfiler tarafından gerek keşf gerek rüya yoluyla hadis olarak kabul edilmesinin temellerini atmıştır. Bu rivâyetlere yer veren sûfiler de söz konusu rivâyetlerin anlam itibariyle ma'ruf olduğunu düşünmektedirler.

Hakîm et-Tirmizî'nin de semâ ve tahammül, cerh ve ta'dîl gibi hadis ilimlerine bakışı ma'rifet merkezlidir. Nitekim Hakîm'e göre kişi hadis dinlemediğinde cahil olarak yaşar ve Rabbine yapacağı ibadet güzel olmaz bu yüzden sema ve tahammülün gayesi cehaletten kurtulma ve nefsi kurtarmakla meşgul olmaktır.[56]

Hakîm et-Tirmizî hadislerin manaları ve lafızlarıyla ilgilenmeyip, senetleri muhafaza etmeye ravileri cerhetmeye yönelenleri eleştirir.[57] Zira hadiste aslolan manalardır ve manalara daha fazla ihtimam gösterilmesi gerekir. Bu noktada Hakîm'in "ruvât" ve "ruât" kelimeleri arasında dikkat çektiği fark da hadislerin sırf senetleriyle uğraşanlarla ve hadislerin bâtınî manalarını istinbât edenleri birbirinden ayırtetmeye ve ruâtın, ruvâttan üstünlüğünü göstermeye yöneliktir. Hakîm, hadiste ruât olanları şöyle tanımlamaktadır:

"Ru'ât, büyük imamlar ve sika kimselerden Resûlullah'ın hadislerini işitip de onlardan istinbât etmeye, manalar keşfetmeye ve çeşitli te'villerle zâhirden bâtına gitmeye çalışan kimselerdir."[58]

Hakîm et-Tirmizî'nin hadiste rûat olanların, hadislerin bâtınî manalarıyla uğraşması gerektiğine dair görüşleri Gazzâlî'de benzer şekilde öz (lüb) ilimlerle uğraşmak şeklinde ifadesini bulmaktadır. Hakîm, ruvât olanları Gazzâlî'nin de kullandığı 'kabuk' (kışr) kelimesini kullanarak

---

[53] Yusuf, 12/108.
[54] İbnu'l-Arabî, e*l-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), VIII/324.
[55] Muteber hadis kaynaklarımızda yer almayan rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için Bkz., Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.240.
[56] Ahmed, Abdurrahim es-Sâih, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî*, s.46.
[57] Hakîm et-Tirmizî, *el-Kelâm alâ ma'na la İlahe İllellah*, (thk. M. İbrahim el-Ceyuşî), s. 35, (Ahmed Abdurrahim es-Sâih, *A.g.e.*, s. 47'den naklen).
[58] Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûk ve men'u't-Teradüf*, vr. 73, (Ahmed Abdurrahim es-Sâih, *A.g.e.*, s. 48'den naklen).

eleştirir. Hakîm'e göre hadislerin sadece senetleriyle uğraşanlara sözlerin kabuğu kalmıştır. Ruvât olanlar, sadece senede önem verir, hadisin çeşitli tariklerini toplamayı gaye edinirler. Onların gayesi hadisten faydalanmak değildir. Nâsih ve mensûha, hass ve âmma, te'vilin inceliklerine vakıf değildirler. Sadece hadis yazar ve hıfzederler. Böylelikle ilmin bittiğini zannederler.[59]

İlk dönem sûfilerinden Gazzâlî'ye ve İbnu'l-Arabî'ye (638/1240) varıncaya kadar tüm ilimlerde olduğu gibi özellikle hadis ilminde de sûfilerin gayesi ma'rifete ulaşmaktır. Ancak bu durum bazı sûfilerde daha çok amelî yönde gelişme gösterirken Hakîm et-Tirmizî, Gazzâlî ve İbnu'l-Arabî gibi sûfilerde aynı zamanda mükâşefe boyutundadır. Bu durum aynı zamanda sûfilerin hadisle ilişkisini belirlemede önemli bir faktördür. Şöyle ki muâmele, zühd ve ahlâka dayalı tasavvuf anlayışını temsil eden sûfiler, bu konudaki hadislerin amel boyutu üzerinde durmuşlardır. Amel ağırlıklı tasavvuf anlayışını temsil eden Kelâbâzî'nin (380/990) bu konudaki şu ifadeleri bunu ortaya koymaktadır:

"*İnsana lazım olan ilk şey, Kur'ân, hadis ve selef-i sâlihin'in üzerinde ittifak etikleri hususlara uygun bir biçimde ve Ehl-i Sünnet'in tuttuğu yolun doğruluğunu kesinlikle öğrenecek miktarda 'tevhîd ve ma'rifet ilmini' sağlam olarak bellemektir. Bir kimse bunu öğrendikten sonra aklına gelen şüpheleri ve karşısına çıkan cedelcileri red edecek kadar geniş bir bilgiye sahip olmaya muvaffak olursa bu güzel bir şeydir. Fakat Kur'ân ve sünnetten öğrendiklerine sımsıkı bir şekilde sarılır, aklına gelen kötü düşüncelerden uzaklaşır, karşısına çıkarak kendisi ile cedelleşen kimseleri terk eder ve onlardan yüz çevirirse o, Ulu ve Yüce Allah'ın izni ile bir genişlik içinde bulunur. İlmini uygulama sahasına koyar, bildiği ile amel eder.*"[60]

Muâmele ilminin mükâşefe ilimlerine giriş mahiyetinde olduğunu düşünen sûfilere göre, lafızların ve lafızlara yönelik ilimlerinin şehâdet alemine ait olduğu ve bunların melekût alemine geçiş için bir basamak teşkil ettiği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Gazzâlî ve İbnu'l-Arabî bu geçişi "i'tibâr" olarak adlandırmış ve hadis yorumları bu kavram üzerine bina edilmiştir. İşte bu durum hadis ilimlerinin öze ulaşmak için kabuk görevi gördüğü şeklindeki değerlendirmelere yola açmıştır. Metinlerin kabuğu dilsel düzeydeki kelimeleri, özü ise derin bâtınî anlamları ihtivâ etmektedir. Gazzâlî, şehâdet âleminden melekût alemine yükselerek bu i'tibârı gerçekleştirmek gerektiğini şu şekilde açıklamaktadır:

"Şehâdet âlemî (nesneler dünyası) ile gayb ve melekût âlemi arasındaki benzerlik ve münasebeti kavrayabilen kimsenin kavrayacağı gizli manaya ilişkin bir takım işâret ve semboller vardır. Zira şehâdet âlemindeki her şey mutlaka melekût âlemine ait rûhânî bir şeyin benzeridir. Bunlar sûret ve kalıp bakımından birbirinin aynı olmasa da, ruh ve mana bakımından aynıdırlar. Şehâdet âlemindeki cismânî örnek (mesel), melekût âlemindeki ruhânî mananın (memsûl) kapsamına girer. Bu sebeple dünyada Allah'a götüren yolun konaklama yerlerinden biri olan ve insan hakkında zorunlu bulunan bir alan vardır. Zira kabuk olmadan öze ulaşılması nasıl

[59] Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûk*, vr. 73, (Ahmed Abdurrahim es-Sâih, *A.g.e.*, s. 48'den naklen).
[60] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.130.

imkansızsa aynı şekilde nesneler dünyasına özgü misal olmadan ruhlar âlemine yükselmek de imkansızdır."[61]

İrfân geleneğinin genelde bütün ilimlerde olduğu gibi hadis ilimlerinde de irfân ve ma'rifet açısından değerlendirilmesi bu geleneği anlamak adına en az teknik anlamda hadis ilmînin kriterleri açısından yapılacak değerlendirmeler kadar önemlidir. Sûfilerin, Tefsir ve Hadis gibi ilimlerle maksadı irfân ve ma'rifete ulaşma gayesidir. Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde müfessirler, muhaddisler ve zâhirî ilimler hakkındaki değerlendirmeleri bu açıdan oldukça önemlidir. Gazzâlî, hadisleri ezberleme, sened ve rivâyet, cerh ve ta'dîl, hadislerin zâhiri anlamları ve bunlarla ilgili ilimleri hadislerin anlaşılabilmesi için âlet ilimleri olarak görmüş[62] tüm vaktini hadis dinlemekle ve isnadlarla geçiren fakat hadislerin manası üzerinde düşünmeyen hadisçilerin asıl gayeden uzaklaştıklarını belirtmiştir. [63]

Gazzâlî, isnâd ve rivâyetlerle uğraşan hadis alimlerinin, hadîslerin mânâlarını anlamadıklarını bu yüzden hadîsle amel etmediklerini hatta bazı hadîslerin mânâsını anladıkları halde onlarla amel etmediklerini belirtir. Gazzâlî bu noktada sözü farz-ı ayn olan kalp ma'rifetine getirerek bu kimselerin ma'rifeti terk ettiklerini, hadislerin senedlerini çoğaltmak ve senedlerin âlî olanlarını aramakla meşgul olduklarını oysa bunların hiçbirine muhtaç olmadıklarını ve bu yüzden aldandıklarını söyler.[64] Gazzâlî'nin hadisçileri bu yönden eleştirmesi asıl gayeden uzaklaştıkları şeklindeki inancına dayanmaktadır.

Gazzâlî hadisleri dinlemek (semâ) konusunu hadisçilerden farklı bir bakış açısı ile ele alır ve sadece semâ ile yetinmenin yanlış olacağı ve semânın anlamaya ve amel etmeye götürmeyeceği üzerinde durur. Gazzâlî, hadisçilerin hadis dinlemenin hakikatini terk ettiklerini belirtir. Çünkü ona göre sadece dinlemek, anlamak için yeterli bir şart değildir. Gazzâlî'ye göre hadîs dinlemek, tek başına her ne kadar kişi için fayda temin etmezse de dinlemek, hadîsin ispatına götürdüğü veya ispattan sonra mânâyı anlamaya ulaştırdığı için mühimdir. Semâ (dinlemek), anlamaya götürmek için bir araçtır. Anlamaktan sonra hıfzetmek, sonra amel etmek daha sonra da neşretmek gelir.[65] Oysa ki hadis semâsıyla ilgilenen âlimler semânın sadece dinleme boyutu ile yetinmişlerdir. Gazzâlî'nin bu ifadelerinden bu ilmin ma'rifete götürme gayesine sahip olması gerektiğini çıkarmak zor olmasa gerektir. Gazzâlî, zâhiri ilim olarak değerlendirdiği bu ilimleri gerçek ilim olarak gördüğü ilme yani ma'rifete bir giriş niteliğinde görmüştür. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Gazzâlî'nin bu konudaki tutumunu şu şekilde değerlendirir: *"Maksadı her ne olursa olsun Gazzâlî'nin yüzey ve kabuk ilimleriyle hadis ilimleri şüphesiz onun, bu ilimleri hâricî ve giriş niteliğinde ilimler olduğu ve işlevleri kabuk ve yüzeyin sınırlarında sona eren, fakat bu sınırların ötesindeki diğer ilimler için önemli olan ve onlara hizmet sunan ilimler olduğu şeklideki tasavvurunu gözler önüne sermektedir."*[66]

---

[61] Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s.28-29.
[62] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.20.
[63] Gazzâlî, *İhyâ*, III/397.
[64] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/398.
[65] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/397.
[66] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Taibatı*, s.300.

Gazzâlî, hadis semâ meclislerindeki hadis dinleme usûlünü bu meclislerde yer alan çocuklar[67] ve ihtiyâr muhaddis âlimlerinden örnekler vererek gerçek semânın yerine getirilemediğini bu yüzden onların sadece işitmekle yetindiklerini ve semânın hakikatini terk ettiklerini söyler. Gazzâlî, hadis rivâyeti için dinlemenin, tekrarlamanın, ezberlemenin, rivâyetleri yazarak muhafaza etmenin, gerekli olduğunu belirtir[68] ancak tüm bunları hadis semâının en düşük dereceleri olarak görür.

Gazzâlî, hadisçilerin dinleme (semâ) şartlarına uygun olarak hadisi dinlemiş olsalar da sadece nakletmekle yetindiklerinden, haberlerin manaları ile meşgul olmadıkları için aldandıklarını söyler. Gazzâlî'ye göre dinlemenin (semâ) hakikati ise Hz. Peygamber'in: *"Allah Teâlâ benim sözümü dinleyip ezberleyen ve ezberlediği gibi de başkasına nakleden kimsenin yüzü ağartsın."*[69] hadisinde ifade edilmektedir. Hadisin başkasına aktarılabilmesi için öncelikle doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğini söyleyen Gazzâlî, dinlediği sözün manasını bilmeyen kimsenin dinlediği gibi başkasına nakletmesinin mümkün olamayacağını belirtmek suretiyle hadis semâsında aslolanın anlamak olduğunu ortaya koymaya çalışır, hadislerin anlaşılmasını ise hadis ilimlerinin değil, usûl-i fıkıh ilminin kapsamında olduğunu belirtir.[70]

Gazzâlî'nin, hadis semâı konusunda hadisçilere yönelik eleştirileri oldukça ileri boyutlara varmaktadır. Kendi döneminde sadece hadislerin rivâyeti ve aktarılmasıyla yetinenler hakkında şunları söyler: *"...Eğer zamanımızın insanları dikkat ederlerse, çocukluğunda hadîs dinleyenlerden başka hadîs âlimi göremezler. Ancak muhaddislerin bu hususta sosyal mevkileri ve makbuliyetleri olduğundan, miskinler bu şartları onların ileri sürmelerinden çekinmektedirler. Dolayısıyla ders halkalarında hazır bulunanların azalmasından, ve sosyal mevkilerinin düşmesinden çekinirler. Bu şartlar kabul edilirse dinlemiş oldukları hadislerin de azalmasından korkmaktadırlar. Hatta muhaddisler bu şartlar ileri sürüldüğü takdirde çoğu zaman şarttan mahrum kalacak ve rivâyet edecek hadis bulamazlardı. Bunun için onlar şöyle bir şart koydular: Hadisi nakledenin kulağına sadece bir gürültünün gelmesi yeterlidir. İsterse duyduğunun ne olduğunu anlamasın!"*[71]

Gazzâlî'nin bu değerlendirmelerini, anlama boyutuna geçemeyen ve âlet boyutunda gördüğü ilimlere yönelik bir eleştiri olarak değerlendirmek gerekir. Aksi halde tüm hadisçiler için bu durumu genellemek, hadislerin doğru bir şekilde sonraki nesillere aktarılması amacıyla hadis âlimlerinin göstermiş olduğu büyük gayretleri, ileri sürmüş oldukları şartları görmezden gelmek anlamına geleceği gibi hadislerin büyük oranda doğru bir şekilde aktarılmadığı şeklindeki bir tartışmayı da beraberinde getirecektir. Ancak belirttiğimiz gibi Gazzâlî'nin hadis rivâyeti ve semasını ele almasındaki amaç bu ilimleri bizatihi amaç değil, araç olarak görmesinden kaynaklanan eleştirilerdir. Çünkü, Gazzâlî hadisçilerin tam şartlarına riâyet ederek hadis dinlemiş

---

[67] Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, T.D.V.Y., Ankara, 2006, s.235.
[68] Gazzâlî, *İhyâ*, III/397.
[69] Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 10, (h. no: 3660), IV/68-69; Tirmizî, 39. *İlim*, 7, (h. no: 2656), V/33-34.
[70] Gazzâlî, *İhyâ*, III/398.
[71] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.

olsalar bile hadislerin manaları üzerinde düşünmeyip sadece hadislerin nakliyle iktifâ etmenin öze (cevher) ulaşmanın oldukça uzağında görür. Çünkü Gazzâlî'ye göre hadis ilmi ile âhiret yoluna girmek amaçlanır, bu yüzden bazen kişiye hayatı boyunca tek bir hadis dahi kâfi gelebilir.[72]

Gazzâlî, hadislerin anlaşılması bakımından usûl-i fıkıh ilmini hadis ilimlerinden daha üstün bir konumda görmüş olmasına rağmen aslında usûl-i fıkıh ilminin verilerinden elde edilerek hadislerin anlaşılmasını da gâye olarak görmez. Çünkü Ona göre bütün ilimlerden gâye en üstün ve en şerefli ilim, ma'rifetullah ilmidir. Bütün ilimler, bu ilim için öğrenilir.[73] Herhangi bir ilim bu ilmin amacını gerçekleştirmeye ne kadar yakın olursa, değeri de o nispette artmaktadır.[74] Bu yüzden hadislerin anlaşılması bakımından usûl-i fıkıh ilmi Gazzâlî'ye göre hadis nakli ve rivâyeti gibi ilimlerden daha üstündür. Gazzâlî, nahiv, lügat ve dille ilgili ilimlerin âyet ve hadislerin manalarını anlamaya yetecek kadarının kâfi olduğunu, Kitap ve sünnetin sadece bu ilimlerle ayakta durduğunu zanneden âlimlerin öze ulaşamayacaklarını belirterek tüm incelikleriyle bu ilimlerde derinleşmenin fuzûlî bir uğraş olduğunu söyler.[75] Bu yüzden hadisler konusunda da asıl amaç, en dış yüzeyden (kışr) öze (lüb) ulaşmaktır. Gazzâlî, âlet ilimlerinin asıl gaye edinerek tüm ömürlerini bu ilimlere harcayanları eleştirmektedir. [76]

Gazzâlî'nin hadislerin yorumu konusundaki görüşleri de benzer istikamettedir. O, dili sembolik bir sistem olarak değil bizatihi semboller olarak, yani birisi hakiki olan gaybî ve öz anlam, diğeri ise yüzeysel kabuk yahut sembole tekabül eden bildik dilsel anlam şeklinde iki boyutlu lafızlar mecmuası olarak ele alır. Usûl-i fıkıh ilminin bunlardan ikinci kategoride olduğunu düşünürsek bu ilimle elde edilen zâhiri yorumların Gazzâlî'nin düşünce sisteminde nasların sûret ve misâline tekabül ettiği görülür. Oysaki Ona göre asl olan nasların dış yüzeyinin arkasında gizli olan hakikatleri açığa çıkarmaktır. Bu da ancak ârifler için ve mücâhede yoluyla gerçekleşir. Mücâhede neticesinde kalpte gerçekleşen tecelliler arifi duyu ve şehâdet âleminden gayb ve melekût âlemine taşır. Ancak bu yalnızca iki âlem arasında aracı konumundaki hayal âlemi üzerinden gerçekleşir. Hayal âlemi melekût âleminin (yüzeye) en yakın noktası, özün de dış kabuğudur. Sıradan birisi (avâm) hayal âleminin kendisine sunduğu (şehâdet ve melekût âleminden oluşan) karşımın sınırlarında durduğunda 'narın ancak kabuğunu, insana özgü acaipliklerin de yalnızca derisini görür.' Ancak kalbinde Hakk'ın tecelli ettiği muhakkik-ârif-sûfî, bu ara âlemi geçerek ruh ve manalar âlemine ulaşır. Bu şekilde Gazzâlî, 'kabuğu' aşıp 'öz'e duyu ve şehadet âlemini aşıp gayb ve melekût âlemine, dünyevî ilimlerden de uhrevî ilimlere intikâl eder.[77]

Gazzâlî bu intikali, zâhiri anlamı aşıp, bâtınî manaya geçişi "i'tibâr" kavramı üzerinden yürütür. O'na göre içerisinde bir ibret barındıran itibara dayalı bâtınî yorum Bâtınîlerin bâtınî

[72] Gazzâlî, *İhyâ*, III/398.
[73] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/398-399; Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s.23.
[74] Ebû Zeyd, *A.g.e.*, s.301.
[75] Gazzâlî, *İhyâ*, III/398-399.
[76] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[77] Ebû Zeyd, Nasr Hamîd, *A.g.e.*, s.310-311.

yorumlarından tamamen farklıdır.[78] Gazzâlî'ye göre i'tibara dayalı Bâtınî manalarına ulaşmak olağanüstü bir çabayı gerektirmekte, metinlerdeki zâhir ve bâtın ayırımını ancak hakikate ulaşmış sûfi, idrak etmektedir.

Buraya kadar ele almış olduğumuz Gazzâlî'nin hadis, hadis ilimleri ve hadis yorumları hakkındaki değerlendirmelerini dikkate alacak olursak, onun görüşlerini maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hadisleri dikkatli bir şekilde (Hz. Peygamber'den dinliyor gibi) dinlemek
2. Hadisleri ezberlemek tekrarlamak ve yazmak
3. Hadislerle amel etmek ve hadisleri yaymak (neşretmek)
4. Hadislerin anlaşılmasına yarayan dil ilimlerinden yeterli olacak şekilde istifade etmek
5. Hadislerin zâhirî hükümlerinin anlaşılması için Usûl-i fıkıhtan istifade etmek
6. Hadislerin i'tibâra dayalı, lafızların zâhirini iptal etmeyen işârî yorumunu yapmak.

Gazzâlî'nin maddeler halinde verdiğimiz bu görüşlerinin diğer sûfiler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Gazzâlî, bu görüşlerini kendisinden önceki sûfilerden istifade etmek suretiyle ortaya koyarken, kendisinden sonraki sûfilere de model olmuştur.

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini dirâyet ve rivâyet açısından inceleyen hadis ilmi[79] dinin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir yere sahiptir. İslâmî ilimlere mensup her ilim dalı temellerini Kur'ân-ı Kerim'den sonra hadislere dayandırmıştır. İslâmî ilimlere mensup olanlar, hadisleri dinin esası olarak görmektedirler. Bu yüzden hadislerin hem rivâyet hem de dirâyet açısından bilinmesi büyük bir önem arz etmektedir. Hadis ilminin ilke ve kuralları, hadis ilminin teknik yönlerini ilgilendiren meseleler dirâyetu'l-hadîs ilminde ele alınmaktadır. Bu ilmin verilerine dikkat edilmeden yapılacak değerlendirmeler ilmî esaslara uygun olmayacağından Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetiyle ulaşılmak istenen gayeyi tartışılır kılmaktan kurtaramayacaktır. Bu yüzden sûfilerin hadis ilminin zâhirî yönü olarak düşündükleri sened, garîbu'l-hadîs lügat ilimleri ve fıkhu'l-hadîs gibi aracı vâsıtalar hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için her zaman ihtiyaç duyulacak ilimlerdir. Özellikle Gazzâlî'nin hadis ilimlerine yukarıda yer verdiğimiz değerlendirmelerini, hadis rivâyeti ya da hadis semâsına yönelik eleştirilerini hadislerin manalarının anlaşılması ve ma'rifete ulaştırmada tek başına iş göremeyeceği şeklinde değerlendirmek gerekir.

Tasavuf ehli hadis ile sünneti eş manalı olarak kabul etmişlerdir. [80] Bilindiği gibi "hadis" kelimesinin hicrî ilk asırlardaki kullanımları sünnetle arasında bir farklılığın olduğunu göstermektedir.[81] Sûfilerin bu konuda İslâmi ilimlerde oldukça yaygınlaşan ashâb-ı hadîsin görüşünü kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hadis ve sünnetin birbirinden ayrılmayacak derecede sıkı bir münasebet içinde olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla

[78] Gazzâlî, *İhyâ*, I/59.
[79] Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhu'n-Nazar*, (thk. Abdulfettah Ebû Gudde) I-II, Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1995, I/81.
[80] Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s.97.
[81] Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek,* s.32-100.

sûfilerin sünnet tanımları aynı zamanda hadisin tanımı olmakta, onların sünnete ittibâ konusunda zikrettikleri görüşler aynı zamanda hadislere ittibâ anlamına gelmektedir. Sûfilerin hadis ilmiyle ilişkilerini bu şekilde tespit ettikten sonra hadis ve sünnete ittibâ ve sünnetin irfân geleneğinde nasıl anlaşılıp yorumlandığı meselesini ayrı bir başlık halinde ele almayı uygun gördük.

B) Tasavvuf Geleneğinde Sünnet ve Sünnete İttibâ:

Temel kaynaklarının Kur'ân ve hadis/sünnet olduğunu söylemeyen hiçbir sûfî yoktur. Bu yüzden dini ilimlerle alaka duyan herkes gibi sûfiler de gerek teorik gerekse pratik açıdan Hz. Peygamber'in sünnetine büyük önem vermiş ve sünnete bağlılıklarını her fırsatta dile getirmişlerdir. Ancak bizim için asıl önemli olan, bu gelenek içerisinde sünnete hangi fonksiyonların yüklendiği ve sünnetin nasıl anlaşıldığı meselesidir. "Sünnet" kavramı en genel anlamda Hz. Peygamber'in davranışlarını ifade etmektedir.[82] Hadisçilerin, fıhkıçıların ve kelâmcıların "sünnet" tanımları ve sünnet anlayışları birbirinden farklılık arzetmiş[83], her disiplin kendi ilmî zâviyesinden sünneti ele almıştır. Nasıl ki, fıkıhta sünnet, fıkhî-hukûkî deliller için önemli bir kaynak olarak görülmüşse Tasavvuf'ta da nefis terbiyesi, zühd, ahlâk ve ma'rifet kaynağı olarak görülmüştür.

Sünnet'in tasavvuf geleneğindeki yerini ve önemini ifade etmesi açısından sûfilerin tasavvuf tanımlarına ve sünnetle ilgili sözlerine göz atmanın bize bir fikir vereceği kanaatindeyiz. Çünkü ilk dönemlerden itibaren sûfiler tarafından yapılan tasavvuf ve sûfî tanımlarından pek çoğu sünnetle ilişkilendirilmiş böylece tasavvufun sünnete ittibâdan ibâret olduğu ifade edilmeye çalışılmış, ayrıca sûfiler sünnete ittibâ konusunda pek çok sözler söylemişlerdir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

1. Ebû Süleyman Darânî (215/830): *"Nice defalar sûfîler taifesine mahsus bir nükte ve hikmet kalbime düşer de Kitap ve sünnetten iki âdil şahit bunun doğruluğuna şahitlik etmedikçe, bunları günlerce kabul etmem."*[84]

2. Haris b. Esed el-Muhasibî (243/857): *"Bir kimse bâtınını murâkabe ve ihlasla sağlamlaştırırsa Allah onun zâhirini mücâhede ve sünnete tâbi olma hâli ile süsler."*[85] "*Kalbî amellerden kalbine bir hâtır gelen kimse hemen Kitap ve sünneti bunlara delil kılsın"*[86]

3. Zunnûn Mısri (245/859) der ki: *"Aziz ve Celil olan Allah'ı seven ve ona âşık olanın alâmetleri, Allah'ın sevgilisine (s.a.) ahlâkında, fiillerinde, emirlerinde ve sünnetlerinde tâbi olmaktır."*[87] Zunnûn, insanların ahlâkını bozan altı şeyden birisini şöyle belirtir: *"...Hevâ ve hevese uyularak Peygamber (s.a.) in sünnetinin arkaya atılması, kulak ardı edilmesi..."*[88]

---

[82] Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.28.
[83] Kırbaşoğlu, M.Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s.55 v.d.
[84] Kuşeyri, *er-Risâle*, s.67.
[85] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.58.
[86] Muhasibi, *er-Riâye*, s.410.
[87] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.45.
[88] Kuşeyri, *A.g.e.*, s.193.

4. Seriyyü's-Sakatî (257/870) sûfiyi şöyle tarif eder: *"O, ma'rifet nuru verâ nurunu söndürmeyen, Kitap ve sünnetin zâhiriyle çelişen bâtınî ilmi konuşmayan, kerâmetlerin kendisini Allah'ın mehârim (yasak) perdelerini parçalamaya sevketmediği kişidir."*[89]

5. Ebû Hafs Haddâd (260/883): *"Bir kimse her zaman hallerini ve fiillerini Kitap ve sünnetle ölçmez ve aklına gelen düşünceleri (havâtır) ithâm etmezse, onun adını defterin (Allah) adamları hanesine kaydetmezler."*[90]

6. Bâyezid-i Bistâmî (234/848 veya 261/874), sûfî'yi şöyle tarif eder: *"Sûfî, sağ tarafına Allah'ın kitabını, sol tarafına Resûlulllah'ın sünnetini koyan kişidir."*[91] Bistâmî'ye "Sünnet nedir, farz nedir?" diye sorulunca o şu cevabı vermiştir: *"Sünnet, dünyayı terk; farz ise, Mevlâ ile sohbet (beraberlik)tir. Çünkü sünnet bütünüyle dünyayı terketmeye delâlet eder. Kur'an da bütün âyetleri ile insanı Mevlâ ile sohbete sevkeder. İşte kim sünneti ve farzı öğrenip (amel ederse) kâmil insan olur."*[92]

7. Şah Kirmanî (270/883) şöyle der: *"Gözünü harama bakmaktan koru, nefsânî arzulara kapılma, kendine hakim ol, bâtınını sürekli olarak murakabe ile, zâhirini sünnete tâbi olarak imâr et, kendini helal yemeye alıştır, o zaman göreceksin firâsetin hata etmeyecektir."*[93]

8. Tasavvuf tarihinin büyük simalarından biri olan Sehl b. Abdillah et-Tusterî'ye (ö.283/896) göre *"Kitap ve sünnetin kabul etmediği her vecd hâli batıldır."*[94] İslâm'ın şerâyii ile ilgili kendisine bir soru sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "*Âlimler (İslâm şerâyii hakkında) konuştular ve çok şeyler söylediler. Fakat bunlar iki cümledir. "'Resûlün size verdiğini alın, sizi nehyettiği şeyden kaçının."*[95] *O sonra da şöyle demişti: Bunlar da bir cümleden ibarettir: "Resûle itaat eden, muhakkak Allah'a itaat etmiş olur."*[96] Tasavvufun altı esasından birisini Resûlullah'ın sünnetine uymak[97] olarak belirleyen Tusterî'nin sünnete bağlılığını gösteren bir başka ifadesi ise şu şekildedir: "*Tevekkül, Nebî (s.a.v.)'nin hâlidir. Çalışıp kazanmak ise sünnetidir. Onun hâli üzere bulunan sünnetini katiyyen terk etmez"*[98]

9. İbrahim Havvas (291/903)'ın şöyle dediği nakledilir: *"Rivayet çokluğu ile ilim olmaz. Âlim, ilmi az olsa bile ilme tâbi olan bilgisini tatbik eden ve sünnete tabi olan kimseden ibarettir."*[99]

10. Cuneyd-i Bağdâdî (297/909)'nin tasavvuf tanımı şu şekildedir: "*Tasavvuf zâtî zaaftan kurtulana dek kalpleri tasfiye etmek, tabiatın ahlâkından ayrılıp beşerî sıfatlardan sıyrılarak nefsin kötülüklerinden kaçınmak, ruhî sıfatların münazelesi, hakîkat ilimlerine bağlanma, âhirete yarar bir iş, ümmet-i Muhammed'e halisâne nasihat (samimiyet), hakikate riâyette ihlas ve*

---

[89] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.52.
[90] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.73.
[91] Ebû Talib el-Mekkî, *İlmu'l-Kulûb*, s.232.
[92] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.90-91.
[93] Kuşeyri, *A.g.e.*, s.91.
[94] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.61-62; Attar, Feriduddin, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s.339.
[95] Hicr, 15/7.
[96] Tusterî, *Tefsîr*, I/259.
[97] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, X/190.
[98] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.298.
[99] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.97.

şeriatta Hz. Muhammed'e ittibadır."[100] Cuneyd sûfî hakkında ise şöyle der: *"Sufi, ihlası Hz. Muhammed'in ihlâsı gibi olandır."*[101] Cuneyd'in tasavvuf klasiklerinde oldukça şöhret bulan diğer bir sözü ise şu şekildedir: *"Bu ilmimiz kitap ve sünnetle kayıtlanmıştır. (Sülûküden önce) Kur'ân okumayan, hadis yazmayan ve fıkıh öğrenmeyen kimseye (veya bunları anlamayan) kimseye uyulmaz."*.[102] Cuneyd'den gelen başka bir rivayet ise şöyledir: *"(Hayra giden) bütün yollar mahlukata kapalıdır. Ancak Rasûlullah'ın izinden giden, sünnetine uyan, yolunu benimseyen kimse müstesna. Bu kimseye bütün hayır kapıları açıktır."*[103]

Kuşeyrî (465/1073), sûfilerin tasavvuf ve sünnet hakkındaki tanımları ve görüşlerine dayanarak onların sünnete tâbi olma esasına riâyet ettiklerini, Şeriata ta'zim ve saygı konusunda hemfikir olduklarını belirtir.[104] Sûfilerin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla şunları söylemek mümkündür. Öncelikle sünnet diğer disiplinler gibi tasavvufta da ikinci kaynaktır. Ancak tasavvufta sünnet hem bir bilgi kaynağı hem de tasavvuftaki diğer bilgi kaynaklarının (keşf-ilhâm ya da bâtınî bilgi) denetleyicisi konumundadır. Sünnet Hz. Peygamber'e sevginin (muhabbet)'in bir tezâhürüdür. Bid'atlerin karşısında sünnete tutunmak gerekli görülmüş ve son olarak, sünnet, ağırlıklı olarak *âdâb*, *ibâdet, ahlâk, kalbi amellerin ıslahı, nefis terbiyesi, zühd* ve *ma'rifet* ekseninde düşünülmüştür.

Yukarıda yer verdiğimiz ilk dönem sûfilerinin tasavvuf-sünnet ilişkisi konusundaki görüşlerinin yanı sıra daha sonraki sûfilerin de görüşlerinden hareketle tasavvuf geleneğindeki sünnet telâkkisini ele almaya çalışacağız.

Sûfilerin sünnete yaklaşımı diğer ilimlerden örneğin fıkıh ilminden ve bir fıkıhçının bakış açısından tamamen farklıdır. Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (243/857) sünnet konusundaki yaklaşımları sünnete diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşımı bâriz bir biçimde ortaya koymaktadır. Öte yandan onun ilk sûfîlerden olması kendisinden sonraki sûfilere büyük bir etkide bulunması sünnet hakkındaki görüşlerini daha da kıymetli yapmaktadır. Görüşlerini daima Kur'ân ve sünnete istinâd ettirmeye çalışan ve sünneti Kur'ân'ın mücmellerinin bir müfessiri[105] olarak gören Muhasibî, sünneti daha çok nefis ve muamele ile ilişkisi bakımından değerlendirmiştir.

Muhâsibî'nin aynı zamanda temel eserinin adı olan *"er-Riâye li-Hukûkillah" "Allah'ın hukukuna riayet"* insanın bağlı olması gereken yükümlülükler anlamına gelir. Bu yükümlülüklerin ancak hareket ve davranışlarımızda Allah'ın hukukunu gözetmekle mümkün olabileceğini savunan Muhasibî'de Allah'ın hukukuna, ilahî emir ve yasakları belirleyen Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetine uyularak riâyet edilebilir. İrâde'yi, Allah'a halis bir niyetle haklarını yerine getirmek şeklinde tanımlayan Muhâsibî, bu hakların hem kalple hem de dış organlarla ilgili olduğunu söyler. Bu hakları gerekli kılan hususlar ise öncelikle Kitap ve

[100] Attar, Feriduddin, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s.230.
[101] Attar, *A.g.e.*, s.50.
[102] Tûsî, *el-Luma'*, s.141; Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.80; Ebû Nuaym, *A.g.e.*, X/255.
[103] Ebû Nuaym, *A.g.e.*, X/257.
[104] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.127.
[105] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.135.

sünnetten delil getirilerek bilinir.[106] Muhâsibî'ye göre, Allah, insanların azalarına bir takım görevler yüklediği gibi kalbine de bir takım görevler/vazifeler yüklemiştir. Bunlardan birisi de sünnete tutunma ve bid'atten kaçınmadır.

Muhâsibî'nin en çok üzerinde durduğu meselelerden birisi belki de en önemlisi "nefis" meselesidir. Nefsin bir takım zâafiyetlerini ele alan Muhasibî, nefsin hatırlarına (havâtır) karşı koymanın Kitab'ın yanı sıra sünnetle mümkün olabileceğini söyler.[107]

Burada sünnet daha çok nefis terbiyesinde başvurulacak bir kaynak ve nefsin arzularının aleyhindeki bir kriter olarak görülür.[108] Nitekim nefsin tanınması (ma'rifetu'n-nefs) konusundan bahsederken şu ifadeleri kullanır: *"Ayrıca Kitap ve sünnet delilleriyle de onunla mücade et, aleyhine deliller getir, ayıplarını araştır, kötülüğünü ve yalancılığını hatırlat. Tâ ki, hakkı itiraf etsin ve boyun eğsin, mazeretleri ve yalandan ileri sürdüğü delilleri ortadan kalksın"*[109] Dolayısıyla Muhasibî'de sünnet, ma'rifetin elde edilebilmesinde kalbin ıslahı için en önemli iki kaynaktan biri konumundadır.

Hâtır çeşitlerinden birisinin şeytanın kötüyü süsleyip, güzel göstermesi, vesvese vermesi ve dürtmesi şeklinde gerçekleşeceğini söyleyen[110] Muhâsibî, bu tür bir hâtır için Allah'ın Hz. Peygamber'e kendisine sığınmasını şu âyetle emrettiğini belirtir: "*Ne zaman şeytandan bir kötü düşünce seni dürterse Allah'a sığın, çünkü o, işitendir, bilendir.'"*[111] Muhâsibî, nefse gelen hâtırlarla ilgili olarak Hz. Peygamber'in Allah'a sığınmasını, bir anlamda bu konudaki sünnetini, âyetle ortaya koymaktadır.

Muhâsibî'ye göre sünnetleri terk ederek, gaybî ilimle kalbi aydınlatıp basiret sahibi olduğu iddiasında bulunan ve bunun zühdden olduğunu addedenler sünnet konusunda aldanmışlardır. Muhâsibî, *"Mü'min, Allah'ın nuruyla bakar"*[112] ve benzeri bazı hadisleri kullanarak, insanların kalbinden geçenlere muttali olma derecesine varıncaya kadar gayba ait bir takım keşfî bilgiler elde ettiğini iddia eden bazı sûfileri eleştirmiştir.[113] Muhâsibî, sünnete ittibâ edebilmenin yolunu şu şekilde açıklar:

"Sünnet, çok namaz kılmak, çok oruç tutup sadaka vermekle olmayacağı gibi akıl ve fehm (anlayış) \ tuhaf hikmetler, tebliğ ve mevizeyle (öğütle) idrak edilmez. Bilakis Allah'ın kitabına, Peygamberinin (s.a.v.) sünnetine, Peygamber'den sonraki râşid imamlara tâbi ve teslim olmakla sünnete ittibâ edilmiş olur."[114]

Güvenilir raviler aracığıyla Hz. Peygamber'den gelen haberlere sarılıp onlarla amel etmenin bütün müslümanlar üzerine vacip olduğunu belirten Serrâc et-Tûsî (378/988), "ulemâ" ve

---

[106] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.124.
[107] Muhâsîbi bu konuda şöyle der:*"Kitap ve sünnet delilleriyle, ilim ehlinin nazarında sabit olmuştur ki, yapanın inanması durumunda riyâ ve ucub, amelleri boşa çıkarır…" 'Riyâkârın namazı başından yukarı yükselmez' denilmiştir. Hakkında, 'Ateşin odunu yediği gibi, amelleri yer' denilen haset de böyledir."* Muhâsibî, *A.g.e.*, s.594.
[108] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.134.
[109] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.410.
[110] Muhasibi, *A.g.e.*, s.127.
[111] A'râf, 7/200.
[112] Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân*, 15, (h. no: 3127), V/298.
[113] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.131-132.
[114] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s.65.

"âriflerin" sünnete yaklaşımlarının farklı olduğunu ifade etmek üzere fakihlerin ilgi alanına giren sünnet konularıyla âriflerin ilgi alanına giren sünnetlerin farklı olduğunu göstermeye çalışır. Buna göre ahkâm, dini hadler, ibâdetler gibi konulara ait sözleri, usûli'd-din mevzûları arasında yer alır ve bunların hükümleri, ulemâ ile fukâhâ arasında düzenlenir. Tûsî, fakihleri, avâmın içerisindeki havâslar olarak gördüğünden, onların halka helal ve haram, hak ve batıl konusunda yol gösterdiklerini söyler. Bu havâsın (fakihlerin) üstünde daha özel bir grubun yer aldığını söyler ki onlar da âriflerdir. Tûsî, sûfîlerin, fakihlerin tespit etmiş olduğu bu konulardaki sünnetleri yerine getirdikten sonra ayrıca Hz. Peygamber'in âdâb, tâat, ibâdet, ahlâk, fiil ve davranışlarına sımsıkı bağlandıklarını söyler.[115]

Tasavvuf geleneğinde sünnet, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Zühd döneminde, sünnetin zâhiri ve bâtınına yönelik bir ayırım Cafer-i Sadık'ta (148/765) görülmektedir. Ebû Nuaym el-Isfehânî (430/1039), *Hilye*'sinde Ca'fer-i Sâdık'tan şöyle bir söz nakledeler: من عاش في ظاهر الرسول فهو سني ومن عاش في باطن الرسول فهو صوفي *"Resûlullah'ın zâhirine göre yaşayan "Sünnî" (sünnete bağlı) bir kimsedir, Resûlullah'ın bâtınına göre yaşayan ise sûfîdir."*[116] Ebû Nuaym'ın rivayete yer vermesi, sûfilerin Hz. Peygamber'e ittibâ konusunda fıkhın kapsamına giren zâhir'den ziyâde, tasavvufun bâtınla, bâtınî fıkıhla ilgilendiğini göstermeye yöneliktir. Ebû Nuaym'a göre bu sözle, Hz. Peygamber'in ahlâkı ve âhireti tercih etme kastedilmiştir. Burada *"sünnetin bâtını"* sözünü kalp ve kalp hayatıyla ilgili bâtınî ameller anlamında değerlendirmek gerekir. Buna göre sünnetin zâhiri yönü, görünen bedenî amelleri, bâtınî yönü ise kalbe ait amelleri ifade etmektedir.

Ebûbekir Kelâbâzî (380/990), sûfilere göre amellerin en üstününün ilim olduğunu ve bu ilmin de zâhir ve bâtında kulun vazifesi olan hususlarla ilgili olduğunu belirterek sûfilerin hadis ve sünnet konusunda en çok titizlik gösterenler olduğunu söyler.[117] Kelâbâzî'ye göre *"Din Nasihattir"*[118] hadisinde yer alan *"Resülüne Nasihat"* ifadesi onun sünnetinin korunup, yaşanıp yaşatılması, onun ahlâkıyla ahlâklanılması anlamlarına gelir.[119] Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (386/996) göre Hz. Peygamberi sevmiş olmanın (muhabbet) en önemli alâmeti, zâhir ve bâtında ona ittiba etmektir. Farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmak, Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmak, şemail ve âdâbıyla edeplenmek, tuttuğu yolu izlemek, haberlerini araştırmak, dünyada zühd ve dünyaya bağlananlardan yüz çevirmek, gaflet ve hevâ ehlinden uzaklaşmak, dünya ile övünmeyi ve dünyalığı çoğaltmayı terketmek, âhiret amellerine yönelmek, âhiret ehline yaklaşmak, fakirleri sevmek ve onlarla çok oturmak, onların dünyaya düşkün olanlardan daha faziletli olduklarına inanmak, Hz. Peygamber'in zâhirine uymanın gereklerindendir. Mekkî'ye göre Allah Resûlüne bâtında tâbi olmanın tezâhürleri ise yakîn makamları ve iman ilimlerinin müşâhede etmek, havf, rıza, şükür, haya, teslimiyet, tevekkül, şevk, muhabbet, kalbi yalnız

[115] Tûsî, *el-Luma'*, s.132.
[116] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, I/10.
[117] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.90.
[118] Buhârî, 2. *İman*, 42, I/20.
[119] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.105.

Allah'a hasretmek, yalnız Allah için kaygılanmak ve O'nun zikriyle huzur bulmak gibi hususlardır. [120]

Tasavvufî düşüncede sünnetin en önemli yanı ma'rifetle ilişkisidir. Tüm sûfilerde sünnet, hem ma'rifetu'n-nefs konusunda, hem de ma'rifetullah'a ulaşmada Kur'ân-ı Kerim'den sonraki en önemli kaynaktır. Abdullah b. Mübarek'in (181/797): *"Kim edepleri hafife alırsa, sünnetlerden mahrum bırakılarak cezalandırılır. Sünnetleri hafife alan farzlardan mahrum bırakılarak, farzları hafife alan da ma'rifetten mahrum bırakılarak cezalandırılır."*[121] şeklindeki ifadesi sonraki sufilerde sünnetin ma'rifete ulaştıran yollardan birisi olarak görülmesinde etkili olmuştur.[122] Nitekim, sünnete uymaktan daha şerefli bir makamın olmadığını söyleyen Ahmed b. Muhamed b. Atâ (309/311-921/923) Hz. Peygamber'in fiil ahlâk ve âdâbına uyma sayesinde kalbin ma'rifet nuru ile nurlanacağı kanaatini taşır.[123] Nasrâbâzi (367/977) de sünnete ittibâ'nın ma'rifete, farzları edânın kurbiyete, nafilelerin muhafazasının ise muhabbete ulaştıracağını söyler.[124] Tasavvufta ma'rifetle ilişkisi kurulan hikmeti elde edebilmenin yolu da sünnete ittibâdan geçer. Ebû Amr İsmâil b. Nüceyd (366/976), Ebû Osman Said b. Osman Hîrî (298/910)'den şunları nakleder: *"Nefsine söz ve davranış olarak sünneti emredebilen kimse, hikmet konuşur. Nefisini kavlen ve fiilen hevâ ve heveslerin esîri haline getirenin ağzından ise ancak bidat sözler çıkar. Çünkü Allah Teâlâ, "O'na itaat ederseniz, doğruyu bulursunuz' buyuruyor. (*Nûr, 24/54*.)"*[125]

Sünneti, sözlük anlamından hareketle tarîk (yol), en sağlam yolun ismi olarak tarif eden Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), sünneti ma'rifetullah'a ulaştıran ve Allah'ın kitabını açıklayan bir kaynak olarak görür.[126] Dini ilimleri taklit yoluyla peygamberlerden alınan ilimler olarak tarif eden Gazzâlî (505/1111), bu ilimlerin Allah'ın kitabını ve Resûlünün sünnetini öğrenmek ve anlamakla meydana geldiğini söyler. Ma'rifeti elde edebilecek kalbin kemâli de bu ilimlerle mümkündür. Kalp hastalıklarından bu ilim sayesinde kurtulur.[127]

Nazarî irfânın en büyük temsilcisi sayılan Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye (638/1240) göre nebevî sünnet yüce bir makamdır. Sünnet, din üzerinde toparlanma, dinin uygulanması ve kendisinden ayrılmamamız gereken bir yoldur. Sünnet, ona uyanları ve o yola sülûk edenleri Muhammedî makamların gâyesi olan ma'rifet, hâl ve tecellîlere yükseltmektir.[128] İbnu'l-Arabî "Onun ahlâkı *Kur'an* idi" ifadesini açıklarken Hz. Aişe'nin Hz. Peygamberi bu şekilde tavsif etmesinin sebebini onun yaratılanların en seçkin olmasına bağlar. Zira bu seçkin tek insanın,

---

[120] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/494. Benzer bir değerlendirme için bakınız, Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.59-60.
[121] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.151.
[122] Muhâsibî'ye göre ma'rifete ulaşmanın yolları, takva sahibi olma, Allah'a şükretme, O'nun zâhir ve bâtın nimetlerini tanıma, amelde O'na ortak koşmama, sözünde ve fiillerinde sâdık olma, Allah'tan korkma, recâ içinde olma, O'ndan haya etme, farzlarını yerine getirme, Peygamber'in sünnetine uyma ve ashâbının yolundan gitmedir. Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, s.35-39. Suhreverdî de, sûfilerin ma'rifeti sünnete uymakla elde ettiklerini ifade eder. Suhreverdî, *A.g.e.*, s.61.
[123] Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, X/302; Sulemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s.74.
[124] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.244.
[125] Tûsî, *el-Luma'*, s.144.
[126] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/369.
[127] Gazâlî, *İhyâ*, III/17.
[128] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIII/491.

bütün ahlâkî güzellikleri üzerinde taşıması gerekiyordu. Bundan dolayı Allah Teâlâ, Kur'ân'ı anlatırken Kur'an'ı büyüklük ve yücelikle sıfatlandırdığı gibi, resûlünü de büyüklük ve azâmetle sıfatlandırmıştır. Dolayısıyla ümmetinden ona yetişemeyenler, Resûl-i Ekrem'i görmek isterlerse Kur'ân'a bakmalıdırlar. Kur'ân'a bakmakla Resûl-i Ekrem'e bakmak arasında hiçbir fark yoktur. Sanki Kur'ân bir insan bedenine girmiş ve ona Muhammed b. Abdullah denilmiştir. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye göre Kur'ân Allah kelâmıdır ve onun sıfatıdır. "Muhammed" de tamamen Hak Teâlâ'nın sıfatıdır. Bundan dolayı kim Resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Çünkü o, kendi hevâsından konuşmaz. O, Hakk'ın lisânıdır. Hz. Muhammed, bu dünyadan kaybolup gitmiş değildir. Çünkü o Kur'ân'ın sûretidir. Onun vârislerinden kimin ahlâkı Kur'ân olursa, o Muhammed'i (s.a.v.) kabrinden diriltmiş olur. Hz. Muhammed'in vefatından sonra dirilmesi de onun sünnetinin yaşatılmasıyla olur. Onu yaşatan da bütün insanları yaşatmış olur. Çünkü o mükemmel insandır (insan-ı kâmil).[129]

Sûfilere göre *"Kendini bilen Rabbini bilir"* rivâyeti[130] -gerek ilk dönemlerde hadis formatında değil de büyüklerin sözleri olarak nakledilmiş olsun gerek sonraları hadis olarak nakledilmiş olsun- irfân ve ma'rifetin en önemli delilini teşkil etmektedir. Suhreverdî (632/1234), "sünnet-ma'rifet" ilişkisini, bu rivâyetin yorumunda dile getirir. Allah bilgisinin, nefsin bilgisine bağlandığını ifade eden Suhreverdî, ma'rifeti Resûlullah'ın sünneti olarak görür ve Resûlullah'ın sünnetlerinden biri olan bu sünneti[131] gerçek anlamda ihyâ edenlerin, Allah'ı gerçek manada tanıyarak, dünyâda zâhidâne bir hayat sürüp, takvâya en sağlam bir şekilde tutunanların sûfiler olduğunu söyler.[132]

Tasavvuf geleneğinde özellikle nazarî irfânda ma'rifet nazariyesine bağlı olarak şekillenen hakikat-ı Muhammediyye ve insan-ı kâmil telakkisi Hz. Peygamber'in zâtı ve sünnetine gösterilen ehemmiyetin en zirve ifadesidir. Hakikât-ı Muhammediyyeyi ilk tezâhür ve en yüksek bilgi mahalli olarak gören ârifler Allah'ı bilmenin ancak Hz. Peygamber'i bilmekle mümkün olabileceğini savunurlar. Aynulkudât Hemedânî'ye (525/1131) göre hakikat-ı Muhammediyye'nin bâtınî bilgisi ilâhî bilgiye götüren epistemolojik bir safhayı teşkil etmektedir. Hemedânî *"Kim beni görmüşse Hakkı görmüştür..."*[133] hadisine atıfta bulunarak şunları söyler:

"...Kendilerini bilmeyenler Hz. Peygamber'i bilemezler ve kim onu bilmezse Allah'ı bilemez. Eğer kişi derin anlamıyla Allah'ı bilmek isterse, yapması gereken şey, kendi nefsini bir

---

[129] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), IV/61.

[130] Bu rivâyet hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Rivâyetle ilgili değerlendirmeler için Bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.229-231.

[131] Suhreverdî, Allah'ın lütfuyla sûfiye nefsini tanıttığını, Hz. Peygamber'e açtığı gibi (feth) sûfi'ye de nefsinin halini keşfettirdiğini söyler. Böylece sûfî nefsini tanıdığı için Rabbini de bilmiş olur. Onun bu konudaki önderi ise Hz. Peygamber'dir. Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif,* s.59.

[132] Suhreverdî, *A.g.e.*,, s.59-60.

[133] Buhârî, 3. *İlim*, 38, I/36; 78. *Edeb*, 109, VII/118, 91. *Tâbîr*, 10, VIII/71; Muslim, 42. *Ru'yâ*, 10, 11, (h. no: 2266), II/1775.

ayna haline getirmek ve Muhammed'in (s.a.v.) nefsini görmektir; kişi ancak Muhammed'in (s.a.v.) nefsi yoluyla Allah'ın Zâtını bilebilir."[134]

Tasavvuf geleneğinde ma'rifete ulaştıran bir kaynak olarak görülen sünnetin diğer önemli bir fonksiyonu bid'atlerin tanınmasını sağlamasıdır. Muhâsibî, bid'atlere karşı tedbirin Kitap ve sünnet bilgisiyle alınabileceğini savunur.[135] Sünnete bağlılığın mukâbilinde bir o kadar bid'atlara karşı tavır koyan Muhâsibî, Kitap ve sünnette aslı bulunmayan her nafile ameli bid'at sayar ve ehl-i bid'attan uzak kalınmasını tavsiye eder.[136] Ayrıca o, sünnete ittibâ konusunda aldanmamaya dikkat edilmesi gerektiğinin altını çizer. Çünkü O'na göre bazen bir duygu bütünüyle bid'attir ama sünnet zannedilebilir. Bid'at ehlinin bid'atlerini sünnet zannetmelerini buna örnek olarak gösteren Muhâsibî, Ehl-i sünnetin durumunun da bunun dışında olmadığını söyler. Muhasibî'ye göre düşman, zühd, rızâ ve tevekkülünde kişiyi bid'ate çağırır, böylece zühd, rızâ ve tevekkül gibi konularda önder olanların yoluna uymayıp bid'ate düşerler. Üstelik bu yaptıklarının da sünnet olduğuna inanırlar.[137]

Tasavvufta sünnete ittibâ konusu muhabbet anlayışıyla da yakından ilgilidir. Zâhid ve sûfilerce sünnete uymak Allah sevgisinin bir alâmeti sayılmıştır. Zunnûn Mısrî (245/859) bu konuda şöyle der: *"Habîbullah'a ahlâkında, efâlinde, emrinde ve sünnetlerinde uymak Allah'ı seven (bir kulun) alâmetlerindendir."*[138] Tasavvufta peygamber sevgisinin (muhabbet-i resûl), Allah sevgisine (muhabbetullah), Allah sevgisinin de ma'rifete yol açtığı bir muhabbet telakkisi vardır. Sûfîler bu konuda *"Resûlüm de ki: Eğer siz Allah'ı seviyorsanız, hemen bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin"*[139] âyetine atıfta bulunurlar. *"Avârifu'l-Meârif"* müellifi Suhreverdî'ye göre İnsanları Hz. Peygamber'in sünnetini yaşamaktan alıkoyan nefislerin çirkin sıfatlarıdır. Bu çirkin sıfatlar nefis terbiyesiyle ortadan kaldırılınca aradaki perde kalkar ve Allah Resûlüne ittibâ da başlamış olur. Allah Resûlüne her hususta tâbi olmak ancak bu şekilde yani nefsin çirkin sıfatlarını yok ederek gerçekleşir. Hz. Peygambere ittibâ eden kişi ise Allah'ın sevgisini (muhabbetullah) kazanmış olur. Suhreverdî'ye göre insanlar içerisinde her kim, Resûlullah'a en güzel şekilde uyarsa, ilâhî muhabbetten nasibi o derece fazla olur. Suhreverdî, sufilerin, sünneti ihyâ edenlerin en önde gelenleri olduğunu söyler. Çünkü onların yanında en mühim esas; kalbin her türlü kin ve düşmanlıktan temizlenmesidir. [140]

William Chittik'e göre "Eğer tasavvuf isimsiz bir gerçeklik" olarak başlamışsa, bu, İslâm'ın başlangıcında Allah'ı sevmiş olan Müslümanların sadece Allah'ı sevmiş ve bu yüzden Hz. Peygamber'e uymuş olmaları ve karşılığında da Allah tarafından sevilmiş olmalarından dolayı böyleydi. Onlar ne yaptıklarını isimlendirmeye ihtiyaç duymamışlardı. Onlar, Allah'ın

---

[134] Hemedânî, Aynulkudât, *Zubdetu'l-Hekâik*, Tahran, 1962, s.35. (Mahmut Erol Kılıç'tan naklen "Tasavvuf (Mistisizm)", (*İslam Felsefesi Tarihi* içerisinde), (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2007, s.195.
[135] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.131.
[136] Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s.56.
[137] Muhasibi, *er-Riâye*, A.y.
[138] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.70.
[139] Âl-i İmran, 3/31.
[140] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.59.

seçtiği resûl ve kılavuzun izinden gitmek suretiyle, Yaratanlarıyla uyumlu bir hayat sürmüşlerdir. Bu durum tasavvuf ismi ve düşüncesinin ortaya çıkmasından sonra da devam etmiştir. Tasavvufî düşüncede Allah sevgisi, Hz. Muhammed'in yolundan gitmekle uygulamaya konabilecek ve ancak bu sayede Allah'ın öğrettiği isimlerin anlam ve önemi ve arkasındaki gerçeklikler idrak edilebilecektir.[141]

Bazı sûfilerin sünnet ve muhabbet arasında kurdukları ilişki onları sünneti re'y ve akla tercih etmeye sevketmiştir. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996), Rasulullah'ı sevmek konusunu işlerken, Hz. Peygamber'in sünnetini rey ve akla tercih etmeyi bu sevginin alameti olarak görmüştür.[142] Muhasîbî, sünnet karşısında akıldan daha zararlı bir şey olmadığını, akıl ve fehm yoluyla sünnetin yoluna girilmek istendiğinde muhakkak surette aklın sünnete muhalefet ettiğini ve sünneti mecrâsından çıkardığını söyler.[143] Muhasibi, imanı düzeltip sünnete göre hareket etmedikçe amellerin geçerli olamayacağını savundukları halde bazı kimselerin cedelle aldandıklarını ve sünnete ittibâ etmemiş olduklarını söyler. Muhasibî, kendileri gibi düşünenlerden başkasının Allah'ı tanımamış ve isâbet etmemiş olduklarını iddia ederek cedel yolunu tutanların kendi nefislerine dönüp sünnete ne derece ittibâ ettiklerini sorgulaması gerektiğini düşünür.[144] Muhasibî'nin bu eleştirilerini özellikle kelamcılara yönelik olarak sarfettiği anlaşılmaktadır. Sünnetin karşısında akıl ve rey konusundaki bu sûfilerin bu yaklaşımlarını Gazzâlî daha iyi açıklığa kavuşturmaktadır. Gazzâlî'ye göre Kur'ân ve sünneti bir tarafa atarak yalnız akıl ile yetinmek aldanmaktır. Bu yüzden, akıl, Kur'ân ve sünnetin nûrunu bir arada bulundurmak gerekir.[145]

Sûfîlerin sünnet tanımlarında ve anlayışlarında göze çarpan en önemli hususlardan birisi zühdü merkeze almalarıdır. Zühd-sünnet ilişkisi konusundaki bu yaklaşımı Hasan el-Basrî'ye (110/728), kadar götürmek mümkündür. Sünnet ve ma'rifetin üç büyük nimet olduğunu belirten Hasan el-Basrî bu üç büyük nimetin ancak zühdle tamamlanacağını ifade eder.[146] Ebûbekir el-Kettânî'nin, '*Sünnet, dünyada zühd, insanlara karşı samimiyettir.*"[147] Ve Bâyezid-i Bistâmî'nin (234/848), *"Sünnet, dünyayı terk etmek, farz ise, Mevlâ ile sohbet etmektir."*[148] şeklindeki ifadeleri de zühd-sünnet ilişkisini ortaya koymaktadır. Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ye (273/886) göre Allah'ı sevmenin alameti, O'nun resûlüne tâbi olmak Resûle tâbi olmanın alâmeti ise dünyada zühd sahibi olmaktır.[149] Tusterî'ye göre zühd, sünnetin ve *"Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun"*[150] âyetinin bir gereğidir ve bu âyete göre Allah Resûlüne uymak sünnettir, sünnetin

[141] Chittick, William, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, (çev.Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2003, s.101.
[142] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/494.
[143] Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nufûs,* s.65-66.
[144] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.584.
[145] Gazzâlî, *İhyâ,* III/17.
[146] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/369.
[147] Sulemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s.376.
[148] Sulemî, *A.g.e.*, s.74.
[149] Mekkî, *A.g.e.*, I/360.
[150] Âl-i İmrân, 3/131.

başı ise dünyaya karşı zühd göstermektir. Bu yüzden sünnete uyan kişinin zühd sahibi ve zâhid olması kaçınılmazdır.[151]

Sûfilerin bu ifadelerine dayanarak tasavvufta sünnetin sadece zühdden ibâret görüldüğü şeklinde değerlendirilmemesi gerekir. Ancak kabul etmek gerekir ki sûfilere göre zühd, en önemli sünnetlerden birisi olup ma'rifete ulaşmada bir basamak görevi görmektedir. Serrâc et-Tûsî (378/988) de, *el-Lumâ'* adlı eserinde *"Kitâbu'l-Üsve ve'l-İktidâ bi'r-Resûl"* şeklinde bir bölüm ayırır ve burada sûfilerin sünnet anlayışlarını izah eder. Bu bölümde Hz. Peygamber'in ahlâkına dair rivâyet ettiği hadislerin -yaklaşık otuz hadis- hemen hemen hepsi zühd, dünyalık şeylere değer vermeme, fakirlik-zenginlik ve tevâzu ile ilgili bir takım hadislerdir.[152]

Tasavvufî gelenekte sünnet konusunda öne çıkan fikirlerinden birisi de Hz. Peygamber'in sünnetinin yanı sıra selef âlimlerinin sünnetine de sıkça yer verilmesi[153] ayrıca evliyâullah'ın da sünnete sahip olduğu fikridir. Peygamberlerin ma'sûm, velîlerin de mahfûz olduğu fikri Sûfilerin bu düşüncelerinde etkili olmuştur.[154] Diğer önemli bir sebepse âlimlerin peygamberlerin vârisleri olarak görülmesidir.[155] Fıkıh ve Hadis literatüründe *"Ömer'in sünneti"*, *"Ebûbekir'in sünneti"* gibi ifadelere karşılık irfânî gelenekte *"Velîlerin sünneti"* söz konusu edilmiştir. Nitekim Ca'fer-i Sâdık'tan (148/765) nakledilen şu sözler sonraki sûfilere ilhâm kaynağı olmuş olmalıdır: *"Mü'min bir kul için üç sünnet olduğunda şüphe yoktur. Bunlar, Allah'ın sünneti, nebîlerin sünneti ve evliyanın sünnetidir."*[156]

Bazı sûfiler örnek davranışta bulunma, model olma ve bir sünnet ortaya koymayı bizatihi sünnet olarak görmüşlerdir. İbnu'l-Arabî (638/1240) Hz. Peygamberin sünnetinin yanı sıra velîlerin de uyulacak sünnetleri olduğunu açıkça ifâde etmektedir. O, sünetleri iki kısma ayırır. Birincisi Hz. Peygamber'in emrettiği veya kendisi yapıp, ümmetini serbest bıraktığı sünnetlerdir. İkincisi ise, ümmetinden birisinin ortaya koyduğu ve kendisine uyulan sünnetlerdir. (bid'ât-i hasene). İbnu'l-Arabî'ye göre bu ikinci sünnet, *"Onlar, Allah'ın kendilerini doğru yola eriştirdiği kimselerdir, sen de onların doğru yoluna uy"*[157] âyetinde ve *"Âlimler peygamberlerin vârisleridir, Peygamberler sâdece ilim miras bırakmışlardır"*[158] hadisinde ifade edilen (velîlerin) yoluna (sünnetine) uymaktır. Bu durumda âdetin/sünnetin sevabı ve onu yapanların sevabı onu (o sünneti) ortaya koyana verilir.[159] İbnu'l-Arabî'ye göre Şeriat insana iyi bir âdet koyma izni vermiştir. Bu ise âlimlerin nebîlerden tevârüs ettikleri hususlardan biridir.[160]

Sünneti mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayıran İsmail Hakkı Bursevî (1137/1728) de, genel olarak sünnet tabirini kullandığında Sünet-i nebeviye yani Resûlullah'ın sünnetini

---

[151] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/369.
[152] Tûsî, *A.g.e.*, s.130-133.
[153] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde "selefin sünneti" ifadesini kullanır. Bkz. Mekkî, *A.g.e.*, I/21,II/47, 129, 284.
[154] Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Mizânu'l-Kübrâ*, I/160.
[155] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIII/490-491.
[156] Kesenzân, Muhammed, *Mevsûatu'l-Kesenzân*, "Sünnet" mad , XI/421.
[157] En'âm, 6/90.
[158] Buhârî, 3. *İlim*, 10, I/25.
[159] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/489.
[160] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/492.

kasteder. Bursevî'ye göre velîlerin, şeyhlerin ve daha başkalarının uygulamalarına ise *"Sünnet-i mukayyede"* denir.[161] Tarîkat şeyhlerinin ikame ettikleri nafile namazları bu bapta değerlendirir. Bursevî'ye göre onlar, verese-i resûldür. Meşâyıhtan sâdır olan fiillere müstehab denilmekle birlikte "sünnet" denilmesinin de bir sakıncası yoktur. Bursevî bu görüşünü *"Kim iyi bir sünnet (çığır) açar da kendisinden sonra onunla amel olunursa o kimseye bu çığırla amel edenlerin ecri kadar sevap yazılır."*[162] hadisiyle delillendirir. O'na göre her asırda halifeler ve kutuplar vardır. Bunlar insilah yoluyla Hz. Peygamber'in meclisine katılırlar ve keşifle pek çok gizli şeyleri bilirler. Bundan dolayı onların sünnetleri, sünen-i hüdâdan sayılır ve Resûlullah'a izâfe olunur. Onların yolları kendi hevâlarından olmayıp, şeriata uygundur.[163]

c) Tasavvuf Geleneğindeki Sünnet Telakkîsinin Değerlendirilmesi:

Sûfilerin sünnete ittibâ edip etmedikleri konusunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Ancak bizim için asıl önemli ve ortaya konulması gereken mesele, özellikle zühd, ibâdetler, ahlâk ve ma'rifete dayalı esasları sünnetten çıkaran sûfilerin İslâm'a uygun, sağlıklı bir sünnet anlayışı ortaya koyup koyamadıkları meselesidir. Bu amaçla biz tasavvufî geleneğin sünnet anlayışını, "örneklik ve taklit", "nübüvvet", "ibâdetler" ve "zühd" konusundaki görüşleri açısından değerlendireceğiz.

Tasavvuf klasikleri incelendiğinde sûfilerin sünnet anlayışlarının ehl-i hadisin sünnet anlayışına paralel olduğu görülmektedir. Sahabe döneminden itibaren Hz. Peygamber'in her sözünün hadis, her fiilinin sünnet olup olmadığı hususu tartışılagelmiştir. Sahabe bu konuda farklı iki gruba ayrılmıştır. Bir grup, Hz. Peygamber'den gelen her sözü, her uygulamayı sünnet, onun dışında her şeyi bid'at olarak değerlendirmiştir.[164] Diğer bir grup ise sözlerdeki gâye ve maksadı esas almışlardır. Bu anlamda sünnete ittibâ konusundaki farklı temâyülleri Hz. Peygamber'in ashabına kadar götürmek mümkündür. Hz. Peygamber'in pek çok davranışı sahabe tarafından itina ile izlenmiş bu davranışların bir çoğu sünnet olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu dönemden itibaren sünnete şekil-ruh bütünlüğü açısından yaklaşımlar farklı olmuştur. Bunlardan birincisi şeklî yaklaşımdır ki, sünnete şeklî yaklaşım, Hz. Peygamber'in yaptığı bir davranışı görüp müşahede ettikten veya yaptığı bir şeyi duyduktan sonra, onun bunu hangi tasarruf cihetiyle yaptığına, davranışın sebep, illet, hikmet ve maksadına bakmaksızın sadece onun yaptığını aynen gördüğü gibi yapma eğilimidir.[165] İkinci yaklaşımda ise sebep, illet, hikmet ve maksatlar gözetilmektedir. Hz. Aişe ile Ebû Hureyre, Hz. Ömer ile oğlu Abdullah, İbn Abbas ile Abdullah b. Amr b. As gibi bir çok sahabî arasındaki ihtilaf bu yaklaşım farklılığından neşet etmiştir.[166] Bir örnek vermek gerekirse Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in Kâbe içerisinde nerede namaz

[161] Bursevî, *Şerhu Nuhbe*, vr.9b, (Seyit Avcı'dan naklen, Bkz., Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği, s.76.*)
[162] Muslim, 12. *Zekat*, 69, (h. no: 1017), I/705; İbn Mâce, *Mukaddime*, 14, (h. no: 203-204), I/74.
[163] Bursevi, , *Şerhu'l-Erbaîn.*, s.426.
[164] Görmez, Mehmet *Hadis ve Sünnet'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s.231.
[165] Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.170.
[166] Görmez, *A.g.e.* s.3.

kıldığını Bilal'den öğrenmiş ve onun gösterdiği yerde namazını kılmış[167] hac ve umre için yapmış olduğu yolculuğunda Medine yolu üzerinde nerelerde hangi vakit namazlarını kılmışsa aynı yerlerde namaz kılma titizliğini göstermiştir.[168] Ehl-i hadîsin öncülüğünü ettiği bu anlayışın tasavvuf geleneğinde de benimsendiği görülmektedir.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), her ne kadar ehl-i Hadis'in bu anlayışına karşı *"Bazı hadisçiler her davranışta Hz. Peygamber'e benzemenin sünnet olduğunu zannetiler ki, bu yanlıştır"*[169] şeklinde cevap vermiş, ve resûle itaatin, ona ifâ edilmesi gereken emirlerini yerine getirmek anlamına geldiğini, onun bağdaş kurduğu için bağdaş kurmanın, uyuduğu vakitlerde uyumanın ona itaat olmadığını, Hz. Peygamber'in kasdını bilmeden onu örnek almamızın (teessî) imkansız olduğunu[170] ifade etmişse de *İhyâû Ulûmi'd-Dîn* başta olmak üzere tasavvuf dönemine ait eserlerinde tam aksi yönde görüşler ileri sürmüş, teşebbüh (benzemek, taklit etmek) ve teessî (örnek almak) kavramlarından daha çok teşebbühe dayalı bir sünnet anlayışı ortaya koymuştur. [171]

Gazzâlî'nin usûle dair eserlerinde sünnete dair "teessî" ve "teşebbüh" ayrımına dayanan önemli tespitleri bizzat Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ortaya koymuş olduğu sünnet anlayışına yansımamıştır. Nitekim onun *İhyâ*'daki şu sözleri, bahsetmiş olduğu sünnet anlayışının tam aksi istikamettedir: *"Hz. Peygamber'in tırnaklarını keserken sağ şehâdet parmağından başlayarak baş parmağında, sol elinin de küçük parmağında başlayarak yine baş parmağında bitirdiğini işittim. Bu rivâyeti manâ bakımından düşündüğüm zaman doğru olduğunu kabul ettim, zira bu gibi manalar evvelâ nübüvvet nuru ile bilinir, basiret sahibi anlayışlı âlimler ise kendilerine böyle bir haber geldiği zaman onu akıl yoluyla inceler, her şeyi olduğu gibi bilen Allah Teâlâ'dır."*[172]

Gazzâlî, işitmiş olduğu bu rivâyetten hareketle sünnet olarak gördüğü hikmetleri açıklamaya şöyle devam eder: *"Benim bu hususta anladığım şu ki, el ve ayak tırnaklarını kesmek gerekir ve el, ayaktan daha şerefli olduğu için önce elden başlamak gerekir. Sağ elin sol elden şerefli olması sağ elden başlamayı gerektirir. Tevhîdi işâret etmesi bakımından sağ elin de en kıymetli parmağı şehâdet parmağı olduğuna göre şehadet parmağından başlaması uygun düşer. Onsan sonra da onun sağındaki parmağı temizlemek uygun düşer. Çünkü şeriat, temizlikte daima sağdan başlayıp, devam etmeyi tercih eder."*[173]

Gazzâlî, sünnet konusunda âdet ve ibâdet ayrımında bulunmayı sünneti anlamamakla eşdeğer gördüğü *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûliddîn* adlı eserinde Hz. Peygamber'i her türlü hareket ve sekanâtında örnek almayı, yeme, içme, kalkma, oturma, uyuma ve konuşma şeklinde dahi ona uymayı sünnet kategorisinde değerlendirmektedir.[174]

Sûfîler, sünnet konusunda ehl-i hadîs gibi sahabe devrinden itibaren görülen yukarıda zikrettiğimiz birinci yaklaşıma, yani şekilci ve taklide dayalı bir yaklaşım tarzına sahip

[167] Buhârî, 8. *Salât*, 96, 97, I/128; Muslim, 15. *Hacc*, 388-392, (h. no: 1329), I/966-967.
[168] Buhârî, 8. *Salât*, 89, I/124.
[169] Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl,* (Nşr. M. Hasen Heyto), Dımeşk, 1980, s.226.
[170] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993,II/216.
[171] Görmez, Mehmet, *Gazzâlî'de Sünnet Hadis ve Yorum*, s.16.
[172] Gazzâlî, *İhyâ*, I/141.
[173] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[174] Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, s.99.

olmuşlardır. Nitekim Abdullah b. Ömer'in sünnet konusundaki tavırları ile Gazzâlî'nin ve İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) tavırları arasında herhangi bir fark yok gibidir. Gazzâlî Muhammed b. Eslem'in Hz. Peygamber'in karpuzu nasıl yediğine dair bir rivâyet nakledilmediği için karpuz yemekten çekindiğini nakleder. Gazzâlî'ye göre bu tür âdetlere (âdât) karşı gevşeklik göstererek bunların sünnete ittibâ etmek anlamına gelmeyeceğini düşünenler mutluluk kapılarından büyük bir kapıyı kapatmış olacaklardır.[175] İbnu'l-Arabî'nin sünnete ittibâ konusunda Ahmed b. Hanbel'e (241/855) olan övgüsü ehl-i hadis ile tasavvuf geleneği arasındaki yakın ilişkiyi ve benzerliği ortaya koymaktadır. İbnu'l-Arabî de, Ahmed b. Hanbel'in kendisine ulaşan rivâyete göre karpuz yemediğini, kendisine niçin böyle yaptığı sorulduğunda ise, *'Resûlullah'ın karpuzu nasıl yediğine dair bana bir rivâyet ulaşmadı'* dediğini nakleder ve onun bu tavrını örnek olarak gösterir.[176] İbnu'l-Arabî'ye göre işte bu imam Allah Teâlâ'nın *'Bana uyun ki, Allah da sizi sevsin'*[177] ve *'Allah'ın Resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır'*[178] âyetlerinin manâsını anlamış, gereğini bizzat yerine getirmiştir.[179] Bu durum onun bütün hareket ve davranışlarında, bütün eylem ve hallerinde Hz. Peygamber'in hallerinin keyfiyetine uyma gücünü gösterir.[180] İbnu'l-Arabî sünnete yaklaşımını, *"Biz bütün harekât ve sekenâtında, fiillerinde, hallerinde ve sözlerinde Resûl-i Ekrem'i önek alırız"* diyerek ortaya koymaktadır.[181]

el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'de sünnete ittibâ konusunda tasavvufî yaklaşımın en açık ve en ileri derecedeki örneklerini bulmak mümkündür. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in sünnetlerini, onun emrettiği, teşvik ettiği ve kendisi yapıp ümmetini serbest bıraktığı sünnetler şeklinde üç kategoride ele alır ve her üç kategoride âriflerin Hz. Peygamber'e uyduklarını belirtir. İbnu'l-Arabî'ye göre insanların serbest bırakıldığı sünnetlerde Hz. Peygamber'e uymayanlar gerçekte onun sünnetine uymuş sayılmaz.[182]

İbnu'l-Arabî'nin sünnet anlayışı Hz. Peygambere, bilgi, hal ve amel boyutunda tâbi olma temeline dayanır.[183] İbn Arabî'nin velâyet anlayışı, bütünüyle vâris olma yönüyle Hz. Peygamber'e bilgi boyutunun en üst seviyesinde tâbi olmaya dayanır. Bunun yanı sıra İbn Arabî, Hz. Peygamber'in dört kadından fazla evlenme gibi özel durumları hariç, yemesinde, içmesinde, Resûlullah'a nisbet edilen bütün ibâdet ve muamelelerde onu taklit etmekte olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in kendi ailesine yaptığı şaka olsun, ciddi olsun her şeyi İbn Arabî

---

[175] Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.99.

[176] Ahmed b. Hanbel, *Musned*'inde Hz. Peygamber'in karpuz yediğine dair bir rivâyete yer vermektedir. Enes b. Mâlik, *"Ben Resûlullah'ı taze hurma ile karpuzu (hırbiz) birlikte yerken gördüm "* demiştir. Ahmed b. Hanbel, *Musned,* III/142, 143. Ayrıca Bkz. Ebû Dâvûd, 26. *Et'ime*, 44, (h. no: 3836), IV/176. *Musned*'inde bu rivâyete yer veren Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber'in karpuzu yediğini biliyor olmalıdır. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'in karpuzu nasıl yediğini bilmediği ya da bu konuda bir rivâyete ulaşamadığı için karpuz yemekten çekindiği anlaşılmaktadır.

[177] Âl-i İmrân, 3/31.

[178] Ahzâb, 33/21.

[179] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), IV/171.

[180] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), II/256.

[181] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), IV/456.

[182] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), X/410-411.

[183] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XI/380.

de uygulamış, Hz. Peygamber ailesine nasıl muamele ettiyse o da ailesine öyle muâmale etmiştir.[184]

İbnu'l-Arabî'nin sünnete uyma konusundaki en açık tavrı, visâl orucu konusunda görülmektedir. Hz. Peygamber'in visal orucu tuttuğunu gören bazı sahabîlerin ona uyarak visâl orucu tutmaya başlaması üzerine Hz. Peygamber, kendisinin onlar gibi olmadığını Allah'ın kendisini yedirip içirdiğini hatırlatarak[185] onları nehyetmişse de, onlar bu orucu tutmaya devam etmişler, ısrar ettiklerini görünce, visâlin günlerini artırarak âdeta onları cezalandırmak durumunda kalmıştı.[186]

Muslim'in Hz. Aişe'den naklettiğine göre Hz. Peygamber, kendilerine yasakladığı halde neden visâl orucu tuttuğunu soran sahabîlere şöyle demiştir: *"Ben size benzemem. Ben gecelerken Rabbim beni yedirir ve içirir."*[187] İbnu'l-Arabî'ye göre de visâl orucu yasaklanmamıştır, insanlar bu konuda bir güçlük çekmesin ve sıkıntıya düşmesin diye, Hz. Peygamber insanlara şefkat ve merhamet göstermiş, visâl orucunun ümmetine değil, kendine özgü olduğunu söylemek istememiştir. Hz. Peygamber, kendisinde bulunan hâlin, kendisine neden visâl orucu tuttuğunu soran o toplulukta bulunmadığını kastetmiştir. İbnu'l-Arabî visâl orucu konusunda Hz. Peygamber gibi sâhip olduğu hâl ve tercrübesini şu şekilde ifade etmektedir:

"Çünkü biz, visâl orucu tutarken gecelediğimizde (Hz. Peygamber'in söylediğini) kendimizden tecrübe ettik. Bizi de visâl gecesinde gecelerken Rabbimiz yedirdi ve içirdi. Böylelikle, yemek arzulamayacak kadar güçlendik. Rabbimizin bize yedirdiği yemeğin kokusu bizden duyuluyor ve insanların yemeğin güzel kokusuna şaşırıp 'Yediğiniz şeydeki bu güzel koku nereden gelmektedir? Böyle bir koku görmedik?' diye soruyorlardı."[188]

İbn Arabî bu orucu tutmakla Resûlullah'a en derin boyutlarda uymak istemiştir. Nitekim, *"Ben sizin gibi değilim Rabbim, beni yedirir ve içirir"* ifadesini o kadar benimsemiştir ki, İbnu'l-Arabî'de visâl orucu konusunda sünnete uyma, sadece bu orucu tutma şeklinde değil, tıpkı Hz. Peygamber gibi Allah'ın yedirip içirmesi boyutundadır.

İbnu'l-Arabî'nin Resûlullah'a uymadaki aşrı hassasiyeti onu öyle bir noktaya ulaştırmıştır ki, Resûlullah'ın işlediği farklı fiilleri belirleyen farklı rivâyetlerle karşılaşınca, hayatında bir defa bile olsa herhangi bir vakitte her rivâyetle amel etme yoluna gitmiştir. O'na göre vâris bütün davranışlarında sahih rivâyetlere göre hareket eder. Hadislerde farklılık bulunduğunda ise bazen biriyle bazen diğeriyle amel etmeyi sürdürür. Bir hadis isnâdı bakımından sahih olmayıp, helal kılma ve haram kılma ile ilgili değildse vâris isnâda önem vermez. Çünkü o mutlaka bir rivâyete sahiptir.[189] O, Hz. Peygambere uyma ve ona vâris olma sayesinde en derin boyutlarda yaşadığı

[184] Hilal, İbrahim, *Din ve Felsefe Arasında Tasavvuf*, (çev. Mehmet Ali Kara), s.151.
[185] Muslim, 13. *Sıyâm*, 56-60, (h. no: 1102-1105), I/774-776.
[186] Erul, Bünyamin, *A.g.e.*, s.168.
[187] Muslim, 13. *Sıyam*, 60-61, (h. no: 1105), I/776.
[188] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), IX/321-323.
[189] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (I-IV), III/501.

tecrübelerle Hz. Peygamber'in mirâsından pay aldığını belirtmiş, hayal gözü ile beraberinde bir melekle birlikte göğe çıkarılarak mirâc hâdisesini yaşadığını ilân etmiştir.[190]

İbnu'l-Arabî, bir yandan tasavvuftaki görüşleri itibariyle Ebû Yezid Bistâmî (234/848 veya 261/874) ve Hallac-ı Mansûr (306/919) gibi zâhirden en çok uzaklaşıp azâmî derecede bâtınî bir anlayışı temsil ederken diğer yandan Davud ez-Zâhirî (270/883) ve İbn Hazm'ı (456/1064) takip etmektedir. Alabildiğinde zâhirilik ve azâmî derecede bâtınîlik İbnu'l-Arabî'inin düşünce tarzının esasını oluşturmaktadır.[191] Hadisler hakkında yaptığı yorumlar ne kadar bâtınî ise sünnete uyma konusundaki görüşleri o derece zâhiridir. Her ne kadar bâtına dayalı yorumlar sûfiler arasında farklılık gösterse de sûfilerin genel anlamda hadisler konusunda bâtınî, sünnetler konusunda zâhirî bir yaklaşım tarzını benimsediklerini söylemek mümkündür. Mehmet Sait Hatiboğlu, ilk devrin meşhur sûfilerinin kendilerini ibâdetten müstağnî gören şarlatan mistiklerden oldukça uzak olduklarını, hatta onların Hz. Peygamber'e imtisalde münferitlerden bile sayılması gerektiğini belirtir. [192]

Ebû Talib el-Mekkî (386/996), tıpkı Ahmed b. Hanbel (241/855) gibi en zayıf hadisin bile re'y ve akla tercih edileceğini söylerken[193] Gazzâlî de yukarıda örneğini verdiği kaynaklarda aslı olmayan tırnak kesmekle ilgi hadisten bir sünnet hatta sünnetler çıkarabilmiştir. Gazzâlî ve diğer sûfileri bu şekilde düşünmeye sevkeden en önemli sebeplerden birisi nakledilen herhangi bir rivâyetten Peygamber sünnetinin çıkarılabilmesidir. Gazzâlî ve sûfilerin temsil ettiği gelenekte hadis, sünneti taşıyan bir malzeme olarak görmekte, her hadisin sünnet olduğu yahut sünnetler ihtivâ ettiği fikri savunulmaktadır. Sûfilerin hadis konusundaki bu tutumları onların aynı zamanda sünnet anlayışlarını da belirleyen en önemli faktör olmaktadır. Buradan hareketle tasavvuf geleneğinin sünnet konusundaki en temel sorunun 'hadisler', oldukça zayıf ve mevzû rivâyetlerle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu hadislerden türlü türlü hikmetler çıkarılmasının sebebi ise sûfilerin sünnet telakkilerini belirleyen ikinci bir sebebe bağlıdır ki, bu da nübüvvet ve peygamber tasavvuruyla ilgilidir.

Sûfilerin sünnet anlayışlarını belirleyen en önemli faktörlerden birisi genel olarak Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiy kategorisinde gayr-i metluv vahiy olarak görülmesidir. Pek çok sûfi İbnu'l-Arabî'nin şu ifadeleri hakkında ortak bir kanaate sahiptir: *"...Hadisçi ve Kuran hâfızı olan râvîlerin makamı ne yüksektir! Allah, bizi de Kur'ân ve hadisi nakletme işini tahsis ettiklerinden etsin! Çünkü 'Kuran ehli, Allah'ın ehli ve seçkinleridir.' Hadis de, âyet ile belirtildiği üzere, Kur'ân gibidir. Çünkü Hz. Peygamber, arzusundan konuşmaz, onun sözleri vahiydir."*[194]

Sûfilerin sünnete yaklaşımları onların peygamber tasavvuruyla ve nübüvvet anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Nitekim İbnu'l-Arabî (638/1240) , nübüvvetin karşısında velâyeti, nebînin

---

[190] İbnu'l-Arabî, *el-İsrâ İlâ Makâmi'l-Esrâ* isimli eserinde tıpkı Hz. Peygamber gibi miraca çıktığını, ancak kendi miracının cismanî (bedenî) bir miraç olmayıp ruhanî bir miraç olduğunu söyler. İbnu'l-Arabî, Muhyiddin *el-İsrâ ila Makâmi'l-Esrâ*, (Resailu İbnu'l-Arabî içerisinde), Haydarabâd, 1948.
[191] Uludağ, Süleyman, *İbnu'l-Arabî*, s.108.
[192] Hatiboğlu, M. Said, "İlk Sûfilerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine", *İslâmiyât*, c.2, Ankara, 1999, s.8.
[193] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/248.
[194] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* III/395-396.

ismetine karşılık velînin korunmuşluğunu (hıfz), vahyin karşısında keşf ve ilhamı, rüyaları, mucizelerin karşısında kerametleri Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etmiş olmanın bir gereği olarak görmektedir.[195] Tasavvuf ehli, Peygamber imajını, Ehl-i Hadisin peygamber tasavvurunun ötesinde aşkın, ulaşılmaz ve kozmik bir şahsiyet haline getirmiştir.[196] Henüz hiçbir varlık yok iken Allah'ın Hz. Peygamber'i kendi nurundan yarattığı, daha sonra aynı nurdan diğer varlıkları yarattığı, Allah'ın kâinatta var olan her şeyi onun yüzü suyu hürmetine yarattığı onun yaratılışın hem nedeni hem de amacı olduğunu savunmuşlardır.[197] İrfân geleneğinde peygamber imajı kozmik bir 'kâmil insan' (insân-ı kâmil) şeklinde özetlenmiştir.[198] Böylece artık Hz. Peygamber sadece bir ahlâk modeli ya da bir Allah elçisi değil, bunun yanı sıra, ontolojik bir ilkeye dönüşmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati varlığın gayesi olmuştur. Nitekim Konevî'ye (673/1274) göre Hz. Peygamber -ki o insân-ı Kâmildir- âlemin hem varlık hem de bekâ sebebidir.[199] Böylelikle insân-ı kâmil konusu tasavvufun en önemli ve vazgeçilmez bir unsuru olmuştur.

Pek çok sûfi, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin tümünün mutlak anlamda bağlayıcı olduğunu savunmaktadır. Tasavvuf geleneğinin 'ismet' anlayışı da bunu gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in dünyevi işlerde hata, günah, unutkanlık gibi kusurlara sahip olabileceği düşüncesi ehl-i hadis ve sûfiler tarafından ismet doktrini gereği kabul edilmemiştir.[200] Cüneyd-i Bağdâdî'den (297/909) İbnu'l-Arabî'ye kadar bazı tasavvuf ehli, yaygın sünnî doktrinin dışında Hz. Muhammed'e ideal bir sûfî önderi olarak tam bir günahsızlık vasfı atfetmişlerdir.[201] Nitekim Kâdı Iyâz (544/1149), tasavvuf ehlinden bir zümrenin Hz. Peygamber hakkında sehiv, aldanma, gaflette bulunma, yanlış iş yapma gibi dünyevî işlerde dahil hemen her konuda yanılmalarının caiz olmadığı görüşünde olduklarını nakletmektedir.[202] Tasavvuf ehli öyle bir peygamber tasavvuru çizmiştir ki, âdeta Hz. Peygamber'in beşerî yönü buharlaşmıştır. O, erişilmez ve ulaşılmaz bir konuma yükseltilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu savunmaları ve dünyevî işlere varıncaya kadar masum olduğunu ileri sürmeleri sünnet ve hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve tatbiki konusunda bazı problemleri de beraberinde getirmiştir.[203]

---

[195] İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XI/380.

[196] Bağcı, Hacı Musa, "Ulaşılmaz Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Süreci", *D.E.Ü.İ.F.D.*, sayı:19, İzmir, 2004, s.126. Sûfilerin Peygamber tasavvuru hakkında Bkz., Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 19-20 Nisan, 2001, S.D.Ü.İ.F., Isparta, 2002.

[197] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), VIII/365.

[198] Brown, Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, (çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s.95.

[199] Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.255-256.

[200] Brown, *A.g.e.*, s.91-92.

[201] Schimmel, "Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed" (çev. Zülfikar Durmuş) *Tasavvuf Dergisi*, , c.3, sayı:9, 2002, s.404-405.

[202] Kâdı Iyâz, Ebu'l-Fadl b. Musa el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Şeriketu Dâri'l-Erkâm, Beyrut, t.y., II/156.

[203] Bağcı, Musa, "A.g.m.", s.127

Kur'ân-ı Kerim ve sünnette özenle dünya ve âhiret arasında kurulan dengenin bazı sûfilerde âhiret lehine bozulduğunu gösteren pek çok örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu durum ibâdetler ve zühd konusundaki aşırılıkları da beraberinde getirmiştir. Şüphesiz bunda ilk dönemlerden itibaren siyâsî, psikolojik, sosyolojik bir takım sebepler etkili olmuştur. Herhangi bir tasavvuf klasiğini gözden geçirdiğimizde, evlenmemeye, devamlı surette haftalarca aç kalmaya, tüm seneyi oruçla geçirmeye, gecenin büyük bir kısmını ya da tamamını namaz kılmaya, dünyayı tüm kötülüklerin başı, iblisin mekanı, bir leş olarak görmeye bu yüzden dünyadan tamamen el etek çekmeye, hikmeti neredeyse açlıkta ve fakirlikte görmeye, cemiyetten ayrılıp münzevî hayat yaşamaya veya seyahate çıkıp Hristiyan rahipleri gibi dolaşmaya, aile efradını ihmal etmeye, hadım olup cinsel duygulardan uzaklaşmaya, tedavi olmaktan kaçınmaya dair pek çok örnek görmek mümkün olabilmektedir.[204] Güzel ahlâk ve ihsan derecesini mükemmelleştirmeyi hedefleyen İslâm Tasavvufunda görülen aşırı riyâzet ve aşırı nefis tezkiyesi İslâm tasavvufunu bir çok noktada İslâm'ın özünden uzaklaştırmıştır.

Zâhiri sebeplere sarılmayı terk ederek kendini sırf ibâdete hasretme şeklinde bir zühd hareketi ne Hz. Peygamber'in ne de Kur'ân-ı Kerim'in öngördüğü bir yaşam şekli değildir. Asr-ı saadette böyle bir anlayış ve yaşam tarzının varlığını düşünmek bile İslâm'ı anlamamış olmakla eşdeğerdir. Nitekim bu bilince sahip olan bazı sûfiler, aşırı sûfileri ve uygulamalarını eleştirmişlerdir. Sûfîlerin zühd konusunda aşırı yaklaşımlarından birisi rızık temini konusundadır. Nitekim Şekik Belhî (164/780) gibi bazı sûfiler, rızık temini için çalışmayı Allah'a isyan olarak görmekte zühdü, tamamen dünyayı terk etmekte görmektedirler. Âbid ve zühhâdların Allah'a karşı vazifeleri yerine getirme konusunda aşırılıklarını ise bir başka sûfî Muhâsibî (243/857) isabetle eleştirmiş, Kur'ân-ı Kerim ve sünnete uygun bir zühd anlayışı ortaya koymuştur. Muhâsibî'nin bu konuya tahsis ettiği *"el-Mekâsib ve'l-Verâ ve'ş-Şübhe ve Beyânu Mubâhihâ ve Mahzûrihâ ve ihtilâfu'n-Nâs fi Talebihâ ver'Redd ale'l-Gâlitîn fîh"* adlı eseri oldukça önemlidir.[205]

Tevekkülü rızık temininden vazgeçmek ve çalışmaktan geri durmak şeklinde yorumlayanları şiddetle eleştiren Muhâsibî, bunun Kur'ân ve sünnete ters düştüğünü belirtmektedir. Muhâsibî bu şekilde düşünenlerin, Hz. Peygamber'in en iyi geçimin el emeği ile geçinme olduğunu bildiren hadisten[206] habersiz olduklarını ifade etmekte, ardından her peygamberin bir meslek sahibi olduğuna dair haberlere yer vermektedir.[207] Muhâsibî, *"Allah Teâlâ rızık konusunda güvence vermiştir. Buna rağmen çalışmak, güvenceden şüphe duymak anlamına gelir"* diyen Şakik Belhî'nin bu konuda kendi görüşünü dile getirdiğini ve hata ettiğini

[204] Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı ve diğer tasavvufî eserleri, Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u gibi herhangi bir Tasavvuf klasiğinin ilgili bölümlerine bakılabilir.

[205] Bolat, Ali, "Muhâsibî'nin Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı" *Tasavvuf*, sayı:11, 2003, s.177-196.

[206] Ebû Dâvûd, 22. *Buyû ve'l-İcâre*, 77, (h. no: 3528-3530), III/800-802; İbn Mâce, 12. *Ticârât*, 1, (h. no: 2137), II/723; Nesâî, 44. *Buyu'*, 1, (h. no: 4446-4449), VII/240-241.

[207] Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Mekâsib ve'l-Verâ' ve'ş-Şubehe ve Beyânu Mubâhihâ ve Mahzûruhâ ve İhtilâfu'n-Nâs fi Talebihâ ve'r-Redd alel-Gâlitîne fîhi*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1987, s.48-49.

belirtmiştir. Çünkü o bu görüşüyle kitap, sünnet, sahabe ve Tâbiîn'e muhalefet etmiştir.[208] Muhasibî kendisinin kesb konusundaki delilleri sıraladıktan sonra şöyle der: *"Bizim bu konudaki delilimiz, Kitap, sünnet ve Hz. Peygamber'in ashabının önde gelenlerinin tavırlarıdır."*[209] Muhâsibî'nin rızık temini dışında genel olarak zühde bakışı da sünnete ve İslâm'a uygun oldukça olumlu yöndedir. Ancak onun isabetli görüşlerini her sûfide bulabilmek mümkün olamamıştır.

Diğer bir örneği ise Gazzâlî'den vermek istiyoruz. Gazzâlî, *İhyâ*'da az yemenin ve aç kalmanın faziletine fazla yemenin kötülüklerine dair pek çok hadis zikretmektedir.[210] Bu hadislerden bazıları şu şekildedir:

- "Nefsinize karşı açlık ve susuzlukla mücadele edin. Zira bunun mükâfatı Allah yolunda cihadın mükafatı gibidir. Allah katında aç ve susuz kalmaktan daha sevimli bir ibâdet yoktur."

- "Amellerin en üstünü aç kalmaktır. Nefsin aşağılanması ise yün elbise giymektir."

- Peygamberimiz şöyle buyurdu: "giyiniz, yiyiniz, içiniz fakat karnınızın yarısını doldurunuz, zira az yemek peygamberliğin özelliklerinden bir parçadır."

- Hz. Aişe, Resûlulah'ın şöyle dediğini işittim demiştir: "Cennetin kapısını çalmada ısrar ederseniz size açılır" Ben ya Resûlalah cennetin kapısını nasıl ısrarla çalarız dedim, o da açlık ve susuzlukla dedi.

- "Karnı aç olanın düşüncesi büyük, kalbi uyanık olur."[211]

Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında bu ve buna benzer rivâyetlerden ortaya çıkan tablo, açlığı her türlü faziletin kaynağı olarak görmeye sevk etmektedir. Her ne kadar Gazzâlî, böyle bir gayeyi taşımamış olsa da, eserde zikredilen rivâyetler böyle bir düşünceyi telkin etmektedir. Oysa ki bir başka sûfî Muhâsibî hem aşırı açlığı hem da aşırı tokluğu eleştirerek oldukça isabetli değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"Kim insanları açlığa çağırırsa, Allah'a isyan etmiş olur. İnsanlara böyle yaptıran kimse, onların farzları eda edemeyecek derecede akıllarının zarar görmesine sebebiyet verir. İnsanları (aşırı) tokluğa çağıran da Allah'a isyan etmiş olur. Çünkü tokluk bedene yüktür. Kalpte katılığa sebep olur, anlayışı köreltir, azaların hareketini kısar."[212]

Gazzâlî'nin tasavvufa dair eserlerinde yer verdiği rivâyetler her ne kadar varmak istediği hedefle uyuşmasa da o, dünyaya tamamen dalan veya kendilerini riyâzete vererek maddi hayattan tamamen soyutlayanların hata ettiklerini belirtmekte, yetmiş grup içerisinden sadece bir grubun kurtuluşa ereceğini söylemektedir. Bu grubun özellikleri hakkında söyledikleri ise eserinde yer verdiği rivâyetlerden çıkan tablonun aksine, sünnete aykırı olmadığı gibi aşırılıklara nispetle olumlu bir yaklaşımı yansıtmaktadır:

"Bunlardan kurtulan sadece bir gruptur. Bu da Resûlullah'ın ve ashâbının takip ettikleri yolu benimseyen gruptur. Bu grup dünyayı tamamen terk etmediği gibi, tamamen şehvetlere de

---

[208] Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s.63.
[209] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.60.
[210] Bu hadislerin sıralandığı ve değerlendirilmesi için Bkz. Görmez, Mehmet, *Gazzâli'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, Kitabiyât Yay., Ankara, 2006, s.47-52.
[211] Rivâyetler için Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, III/80-82.
[212] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.124.

dalmaz. Onlar dünyadan azıkları miktarını alırlar, kendilerini dinin hükümlerine ve akla uymaktan alıkoyacak lezzetlerden uzak dururlar ve fakat her lezzeti de terk etmezler, orta yolu takip ederler, dünyadaki her şeyi terk etmez, her şeyi de istemezler. Dünyada yaratılan her şeyin maksadını bilir. Eşyanın maksadının hudutlarını muhafaza ederler. Bedenlerini ibâdetlerden düşürmemek için beslenirler ve zinde kalırlar, kendilerini sıcak ve soğuktan, hırsızlardan koruyacak mesken edinirler. Elbiselerini de bu tarzda edinirler. Sahabenin yaşantısı da bu şekildeydi. Onlar dünyayı dünya için değil, din için edinirler, ruhbanlığı benimsemezler, dünyayı tümüyle terk etmezler, işlerinde ifrat ve tefritten uzak dururlar orta yolu takip ederlerdi."[213]

İbnu'l-Cevzî (597/1201), Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde dünyayı yeren ifadelere dayanarak kurtuluşu dünyayı tamamen terk etmekte arayan ve zemmedilen dünyanın ne olduğunu kavrayamamış olanlara 'İblis'in ahretini dünyayı terk etmeden kurtaramazsın' düşüncesini telkin ettiğini belirterek, dağlara çekilen, toplumdan tamamen kendisini soyutlayan ve bunun hakîki zühd olduğunu düşünen sûfileri tenkit etmekte ve şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

"Sûfilerin bir kısmı, zühdün mübah olan şeyleri terk etmek olduğunu düşünmekte, arpa ekmeğinden başka bir şey yememekte, meyveleri tatmamakta, bedeni zayıf düşürecek derecede yiyeceğini azlatmakta, sûf giyerek soğuk su içmekten sakınmaktadır. Oysa bu, ne Allah Resûlünün ne de ashâbının ve ne de onlara tâbi olanların yoludur. Nitekim Hz. Peygamber et, tavuk ve helvayı sever ve yerdi."[214]

Sûfilerin zühd ve tevekkül bağlamında değerlendirdikleri konulardan birisi de tedâvî olmakla ilgilidir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin bu konudaki yaklaşımı oldukça farklıdır. Nitekim o bir yandan Hz. Peygamber'in tedâvi olduğunu, ashabını buna teşvik ettiğini belirtmiş konuyla ilgili *"Ey Allah'ın kulları tedavi olun"*[215] *"Ölüm dışında her hastalığın bir ilacı vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen de bilmez"*[216] ve diğer bazı hadislere yer vermiş, tedavi olmanın sünnet olduğunu, tedavi olanın Hz. Peygamber'e uymakla ve Allah'a itaatte bulunma gayesiyle fazilet sahibi olacağını ve tedavi konusunda zühd gösterilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer yandan sözü azîmet ve ruhsatlara getirerek dinde iki yolun bulunduğunu Allah'ın ruhsatları sevdiği gibi azîmetleri de sevdiğini belirtmiştir.[217] Ona göre tedaviye yanaşmayıp azîmet yolunu tutmak imânı kuvvetli olan kimseler için daha faziletlidir. Bir yandan tedavi olmanın sünnet olduğunu belirten Mekkî, tedavi olmayı imân ve tevekkül bakımından zayıf olanların yolu olarak görmekte ve işlerin ortası olan bu yolun Allah'a daha uzak olduğunu ifade edebilmektedir. [218]

Gazzâlî de tedâvi konusunda benzer bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Nitekim o, şöyle bir rivâyete yer vermektedir: *"Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Her kim gece hastalanır, sabreder ve Allah'tan gelene rıza gösterirse, annesinden doğduğu gün gibi günahlarından*

---

[213] Gazzâlî, *İhyâ*, III/230.
[214] İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *Telbîsu İblîs*, Beyrut, 1989, s.136.
[215] Tirmizî, 26. *Tıb*, 2, (h. no: 2038) IV/383; İbn Mâce, 31. *Tıbb*, 1, (h. no: 3436), II/1137; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/156.
[216] Ebû Dâvûd, 27. *Tıb*, 11, (h. no: 3874), IV/207; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/468, V/346, 351.
[217] Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/403-404.
[218] Mekkî, *A.g.e.*, I/404.

arınmış olur. Öyleyse hastalandığınız zaman iyileşmeyi (âfiyet) istemeyiniz.'"[219] Hz. Peygamber'in onca sahih hadisinin karşısında tedaviyi ya da iyileşmeyi istemediğini düşünmeye imkan ve ihtimal yoktur. Nitekim bu tür hadisleri eserlerinde nakleden sûfiler de Hz. Peygamber'in tedavi olma ya da tedaviyi teşvik ettiğine dair hadislere yer vermişlerdir. Gazzâlî de , *'Hz. Peygamber'in tedavi olduğuna ve tedaviyi teşvik ettiğine dair rivayet edilen hadîsler sayılamayacak kadar çoktur." diyerek* bu hadislerin bazısına yer vermiş[220] tedavi konusundaki sünneti farklı yönlerden yorumlamaya çalışmıştır.

Gazzâlî, 'Hz. Peygamber, insanlara örnek olmak için tedavi olmuştur. Tedavi aslında zayıflara mahsustur. Kuvvetli olanlar ise tedaviyi terk ile tevekkül etmişlerdir' şeklindeki düşünceleri doğru bulmaz.[221] Hz. Ömer'den verdiği örnekle tedbir almanın, sebeplere sarılmanın sünnete uygun olduğunu belirtir. Ancak bazı hallerde tedâvînin bazı hallerde ise tedâviyi terk etmenin faziletli olacağını, haller, şahıslar ve niyetlere göre tedavi konusundaki yaklaşımların farklılaşabileceğini söyler.[222]

Gazzâlî, tedaviyi terk etmenin sebepleri konusunda oldukça ilginç tespitlerde bulunmaktadır. Nitekim keşf sahibi hastanın ömrünün sona erdiğini, tedavinin kendisine fayda vermeyeceğini bilmesi tedaviyi terk etmenin makbul olduğu durumlardan birisi olarak sayar. Tedavinin kendisine fayda vermeyeceğini anlayan kişinin bunu rüya tecrübe, zan bazen de keşf ve müşâhede ile bileceğini söyler. Gazzâlî, Hz. Ebûbekir'in tedaviyi terk etmesini de buna bağlamaktadır. Hanımının karnındaki çocuğun kız çocuğu olacağını Hz. Aişe'ye bildirmesini Hz. Ebûbekir'in bir keşfi olarak zikreder ve buradan yola çıkarak keşf sahiplerinden (mükâşifiyyîn) birisi olan Hz. Ebûbekir'in tedavi olmamasını onun keşfine bağlar. Gazzâlî, Hz. Peygamber'in tedavi olduğunu ve bunu emrettiğini bilmesine rağmen Hz. Ebûbekir'in tedaviyi terk etmesinin başka bir sebebinin olamayacağını söyler.[223]

Bunun yanı sıra Gazzâlî, hastanın hali ile meşgul olup tedâvî olmanın getireceği âkibetten korkması, hastalığın müzmin, tavsiye edilen ilacın mevhûm olması, hastanın hastalık müddeti içerisinde sabrettiği için *"bir günlük sıtma bir yıllık günaha keffarettir"*[224] gibi bazı hadislerde de belirtildiği üzere hastalık mükafatını almak istemesi[225], kişinin sıhhatliyken şehvetlere uyma korkusunu taşıması, gibi durumlarda tedaviyi terk etmenin makbûl olacağını söyler.[226]

Gazzâli, bazı hallerde tedaviyi terk etmenin faziletli olabileceği yerleri sıraladıktan sonra Hz. Peygamber'in faziletlerine rağmen neden tedaviyi terk etmediği yönündeki muhtemel bir

---

[219] Gazzâlî, *Mükâşefetu'l-Kulûb*, (thk. Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyde), y.y., t.y., s.10.
[220] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* IV/290.
[221] Gazzâlî, *İhyâ*'da bu konuda şöyle bir bab başlığına yer verir: *İhyâ*'da " الرد على من قال ترك التداوي أفضل بكل حال" *A.g.e.*, IV/290.
[222] Gazzâlî, *A.g.e.*, IV/292.
[223] Gazzâlî, *A.g.e.*, IV/287.
[224] Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân*'ında "حمي ليلة كفارة سنة" "Bir gecelik sıtma bir yıllık günaha kefarettir" şeklinde yer almaktadır. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VII/167.
[225] Gazzâlî, Hz. Peygamber'in sıtma hastalığının mükafatını zikretmesi üzerine Zeyd b. Sâbit'in bu hastalıktan kurtulmamak için Allah'a dua ettiğini ve ömrü boyunca sıtma hastalığından kurtulmadığını nakleder. Gazzâlî, *A.g.e.*, IV/289.
[226] Gazzâlî, *A.g.e.*, IV/287-288.

soruyu ise tedaviyi terk etmedeki sebeplerden her birisinin bazı kimselere nispetle kemal, fakat Hz. Peygamber'in derecesine nispetle noksanlık olduğunu, onun halinin sebepler bulunsa da bulunmasa da değişmeyeceğini ve bu makamda bulunan kimselere sebeplerin zarar vermeyeceğini belirterek cevaplandırmıştır.[227]

Sûfiler, özellikle ibâdetlerde sünnet konusunda ruhsatlardan ziyade azîmetleri ön planda tutar ve sûfilik yolunun azîmetler üzerine kurulduğunu belirtirler. İbâdetler konusundaki sünnetleri de bu şekilde yorumlayıp uygularlar. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'* adlı eserinde bu meseleyi ele alır ve insanların Kitap ve sünnete uyma konusunda üç grup olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, ruhsat, mübah, te'vil ve genişlik yolunu tutanlar, ikincisi, farz, sünnet, dini had ve ahkâm bilgisine bağlananlar, ücüncüsü ise, farz ve sünnetleri sağlamlaştırdıktan sonra dinî ahkâmda hiçbir cehâleti kalmayan, bunlara ilâveten hal, amel, ahlâk ve yüce duygulara gönlünü bağlayan, fıkhın gerçeklerini araştıran sıdk ve tahkîk ehli kimselerdir.[228]

Sûfilerin ibâdetlerde azîmetlere öncelik vermeleri bazı aşırı uygulamaları beraberinde getirmiştir. Nitekim Ebû Talib el-Mekkî'nin, oruç konusunda iki farklı uygulamadan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi tüm seneyi oruçlu geçirmek, ikincisi ise, bir gün oruç tutmak, bir gün tutmamak şeklindedir.

Mekkî, tüm seneyi oruçlu geçirme konusunu ele alırken konu hakkında birbirinden farklı görüşleri nakleder. Buna göre, ulemâdan bir topluluk, ömrün tamamını oruçla geçirmeyi mekruh saymışlardır. Bununla ilgili hadisler de rivâyet edilmiştir. Onlar bayramlar ve teşrik günlerinin de oruçla geçirilmesini kerahet sebebi olarak göstermişlerdir. Bu konuda da hadisler rivâyet edilmiştir. Mekkî'ye göre ise, şayet kul, kalbinin ıslahını, nefsinin arzusunun kırılmasını ve halinin istikâmet bulmasını bütün ömrü boyunca oruç tutmakta görüyorsa, böyle oruç tutabilir. Çünkü bu, onun için farz gibi olmaktadır. Zira takva ve salahını buna borçludur.[229] Mekkî bu görüşü teyid eden bir rivâyete de yer verir, rivâyet şu şekildedir: *"Bütün ömrü boyunca oruç tutana, cehennem daraltılır ve (kapısına) doksan düğüm atılır."*[230] Mekkî, konu ile ilgili rivâyet edilen hadislerin bütün ömür boyunca oruç tutmanın faziletine delalet ettiğini belirtir, sahabe ve tabiun'dan bir kısım Selef'in de bu şekilde oruç tuttuklarını belirtir. Ancak bu orucu tutan kişi, sünnetten yüz çeviriyor ve oruç tutmama ruhsatını doğru bulmuyorsa, o zaman bu şekilde oruç tutmasının mekruh olacağını söyler. Çünkü böyle yapmakla Allah Resûlü'nün emirlerine karşı çıkan biri konumuna düşecektir. Halbuki "Allah, azimetlerle olduğu kadar, ruhsatlarla da amel edilmesini de sever."[231]

Halbuki Hz. Peygamber'in en faziletli orucun, bir gün tutup, bir gün tutmamak şeklinde Davud'un orucu olduğunu bildirmektedir. *'Ben bundan daha fazlasını tutmak istiyorum'* diyen Abdullah b. Amr'a Hz. Peygamber'in: *"Bundan daha faziletlisi yoktur"* dediği rivâyet

---

[227] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/291-292.
[228] Tûsî, *el-Luma'*, s.143.
[229] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/102.
[230] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/414.
[231] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.

edilmiştir.[232] Mekkî de, bu rivâyetlere yer verir ve bu şekilde tutulan bir orucun hem "sabır" halini, hem de "şükür" halini ortaya çıkaracağını söyler. Bu konuda Hz. Peygamber'in "*Bana, dünya hazinelerinin ve arzın definelerinin anahtarları sunuldu da onları reddettim ve 'Bir gün acıkır ve bir gün doyarım; doyduğumda Sana hamdeder, acıktığımda Sana yakarırım' dedim"*[233] şeklindeki rivâyeti de nakleder. Bir gün oruç tutup, bir gün tutmamak şeklindeki orucun daha faziletli olduğunu söyleyen Mekkî, tasavvufun, ruhsatlardan ziyâde azîmetleri uygulama yolu olmasından dolayı tüm ömrü oruçla geçirme konusundaki görüşlerde herhangi bir sakınca görmez.

Sûfilerin sünnet konusunda yukarıda zikrettiğimiz aşırılıklarının yanı sıra oldukça hassas davrandıkları örneklere de rastlamak mümkündür. Nitekim bazı sûfiler, haccı bir defa yapmalarını Hz. Peygamber'in sünnetine bağlamışlardır. Tûsî, Hac menâsikini, farzlarını sünnetlerini, ahkâm ve hudûdunu öğrenme konusunda âlimleri, havas ve avâmın eşit olduğunu belirtir ve bu bilgileri herkesin öğrenmesi gerektiğini söyler. Daha sonra hac konusunda avâmın usûlünden farklı olan sûfilerin anlayışını ele alır. Buna göre bazı sûfiler, hac farîzasını bir defa yerine getirdikten sonra hallerini korumakla meşgul olmuşlardır. Bunlar karşılaşacakları meşakkatlere, haccın edâsı, menâsikinin yerine getirilmesi ve ihrâm yasaklarının korunması konusundaki zorluklara bakarak birden fazla hac yapmamışlardır. İbn Sâlim'in bildirdiğine göre Sehl b. Abdullah bir defa haccetmiştir. Ebû Yezîd Bistâmî ve Cüneyd de bir defa haccetmişti. Tûsî'ye göre onların bu yolu seçmelerindeki huccetleri Hz. Peygamber idi. Çünkü o da bir kere haccetmişti.[234]

Tasavvufta ibâdetler, zühd ve zühd unsuruna bağlı konularda aşırı yaklaşımları detaylandırmak ve pek çok örnek zikretmek mümkündür. Biz birbirinden farklı konularda bazı örnekler vermeye gayret ettik. Verdiğimiz bu örneklerin bir değerlendirmede bulunacak kadar yeterli olduğunu düşünüyoruz. Sonuç olarak tasavvuf gelenekteki sünnet anlayışını maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Sünnet konusunda ehl-i hadisle aynı görüşlere sahip olan sûfiler, örneklikten ziyade taklide dayalı bir sünnet anlayışı ortaya koymuşlardır.

2. Sûfîlerin nübüvvet anlayışı, sünnete yaklaşımı da belirlemiştir. Nübüvvet konusunda bazı sûfiler, ehl-i hadisin peygamber imajını daha ileriye taşıyarak, aşkın, ulaşılmaz ve kozmik bir peygamber imajı ortaya koymuşlardır.

3. İbadetler konusunda sûfilerin azîmetle amel etme anlayışları bazı aşırı uygulamaları beraberinde getirmiştir.

4. Kur'ân-ı Kerim ve sünnette özenle dünya ve âhiret arasında kurulan denge, bazı sûfilerde âhiret lehine bozulmuştur. Bu durum sûfileri zühd, tevekkül ve fakr gibi konularda bazı aşırı uygulamalara sevk etmiştir.

---

[232] Buhârî, 30. *Savm*, 56, II/245, 60. *Enbiyâ*, 37, IV/13; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/206, 188.
[233] Mekkî, *A.g.e.*, I/102.
[234] Tûsî, *el-Luma'*, s.222.

II. TASAVVUFÎ HADİS YORUMUNU ETKİLEYEN FAKTÖRLER:

Tasavvuf geleneğinde hadislerin diğer geleneklerden farklı bir üslupta yorumlanmasına etki eden pek çok faktörden söz etmek mümkündür. Başlangıçta zühd ve daha çok manevî hayata yönelik temel prensipleri hadis ve sünnetten çıkarmaya çalışan sûfiler, çıkardıkları bu prensipleri uygulama ve hayata geçirmeyi hedeflemişlerdir.[235] Bu yüzden zühd ve tasavvuf döneminde rûhî ve mânevî ihtiyaçları doyurma arzusunun hadis yorumlarını etkileyen en temel faktörlerden birisi olduğunu söylemek mümkündür.

Bunun yanı sıra tasavvufî yorumları öncelikle tasavvufa kaynak teşkil eden hadislerde ve rivâyetlerde aramak gerekir. Sûfilerin eserleri incelendiğinde onların yorumladıkları hadislerin büyük çoğunluğunun tevhid, ilim, nübüvvet zühd, ibâdet, ahlâk ve imâna dair hadisler olduğu görülmektedir. Sûfiler ilgi alanları gereği âile hukuku, cezâ hukuku, alışveriş hukuku, miras hukuku, savaş hukuku gibi konulara yer vermemişlerdir. Bununla birlikte zaman zaman ahkâma dair hadisleri hükümleri yönünden değil hikmetleri yönünden açıklamış ve yorumlamışlardır.

Tasavvufî yorum, temelde bu geleneğin 'bilgi' ve 'dil' anlayışına bağlı olarak şekillenmiştir. Bazı sûfiler, ilgilenmiş oldukları alanlarda amelî boyutta, bazı sûfîler nazarî, bazı sûfiler ise hem amelî hem de nazarî boyutta hadsileri yorumlamışlardır. Bilgi ya da ma'rifet nazariyesinde daha çok amele ağırlık veren amelî bir irfân anlayışını benimseyen sûfiler tasavvufun zühd, takvâ, ibâdet, irşâd gibi amelî konularına ağırlık vermiş, hadis yorumları da amel ağırlıklı yorumlar olmuştur. Nazariyelere ve mükâşefeye daha fazla ağırlık veren sûfiler ise mükâşefe yoluyla elde edilen bilgilerle yapılan tefekkür ağırlıklı tasavvufî hadis yorumlarına yer vermişlerdir. Tasavvuf literatüründe velâyet, hakikat-ı Muhammediyye, insan-ı kâmil, ricâlu'l-gayb, râbıta, vahdet-i vücûd, müşâhede, tecellî gibi konularda pek çok mevzû rivâyet yer almaktadır. Sûfiler kendi nazariyelerine, tasavvufî öğretilere açıkça işaret eden mevzû rivâyetlere yer vermekle birlikte, işâreti açık olmayan hadisleri bilgi, dil, varlık ve tasavvuf anlayışları doğrultusunda yorumlamaktadırlar.

Hadislerin tasavvufî yorumunu etkileyen en önemli faktörlerden birisi tasavvuf geleneğinde işâretlere dayalı, zâhir ve bâtın yönü olan bir dil anlayışının şekillenmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra tasavvufî geleneğin 'bilgi' (ma'rifet, keşf, ilhâm) ve dil anlayışına (zâhir-bâtın) doğrudan ya da dolaylı olarak etki eden faktörleri de hesaba katmak gerekir. Sûfilerin hadis yorumlarını doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen faktörleri şu şekilde sıralayabiliriz: Başta epistemolojik faktör ve tasavvûfî dil anlayışı, tasavvufa kaynak teşkil eden hadislerdeki Hz. Peygamber'in ifade üslûbu, yabancı unsurlar, Şiî irfânî ve gnostik unsurlar, tasavvufî öğretilere hadislerden dayanak bulma çabası, nazarî/irfânın hadislerle temellendirilmek istenmesi. Şimdi zikrettiğimiz bu hususları ayrıntılı bir şekilde ele almak istiyoruz.

A) Hadislerin Dili, Hz. Peygamber'in İfade Üslûbu:

Hz. Peygamber davet, tebliğ, ta'lîm ve beyân gibi bir çok farklı görevleri gereği vazifesini hakkıyla ifâ edebilmek için dilin bütün anlatım tekniklerine başvurmuştur. İslâm'ın bazı temel

[235] Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi,* s.13.

gerçeklerini açık ve yalın cümlelerle ifade edebilmek için müspet veya menfî kanaat bildiren, doğrulama ve yanlışlamaya açık bilgi verici önermelere, başka bir ifade ile dolaysız anlatım tarzına başvurduğu gibi, Arap dilinde ağrılık teşkil eden teşbih, istiâre, mecâz, kinâye gibi anlatım tarzlarını da kullanmıştır.[236] İşte bu anlatım tarzının yer aldığı hadisler sûfiler tarafından değerlendirilmiştir. Sûfilere serbest yorum yapma imkanı veren en önemli faktörlerden birisi*"Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır"*[237], "*İhsân, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir"*[238],*"Allah her gece yer yüzü semâsına iner"*[239] hadislerinde olduğu gibi teşbîh, temsîl ve mecazî bir dilin kullanıldığı müteşâbih hadisler; diğeri ise *"Cennet ve cehennem bana şu duvarın yüzeyinde gösterildi"*[240] *"Ölüm, (kıyamet günü) güzel bir koç suretinde getirilir"*[241] hadislerinde olduğu gibi hayalî bir anlatım tarzının kullanıldığı gayb ve melekût âlemine dair bazı hadislerdir. Nitekim sûfiler, yer verdiğimiz bu hadislerin yanı sıra daha pek çok hadisten istifade ederek tasavvufî te'villerde bulunmaktadırlar. Zikrettiğimiz bu hadislerin pek çoğunu Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), kendi irfânı doğrultusunda kullanmakta ve yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî bir taraftan, aklın zahirî anlamını te'vil ettiği her âyet ve hadisi hakikat arzında zahirî anlamıyla bulduğunu ifade ederken, diğer taraftan hadislerdeki nice hakikatlere mecâz anlam yükleyerek yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî tüm bu yorumlarını hadislerde kullanılan dilin bu imkanı sunmuş olmasına dayandırır.[242]

Öte yandan pek çok sûfî işâretlere dayalı anlatım tarzının Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını ve kendilerinin bu konuda Hz. Peygamberi örnek aldıklarını belirtmiştir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), işâretlere dayalı anlatım tarzının örneğini *"Siz benim bildiğimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız ve yataklarınızda duramazdınız"*[243] hadisi üzerinde gösterir. Tûsî'ye göre, Hz. Peygamber, *"Ben Allah'ı en iyi bileninizim*"[244], "*Bildiğimi bilseydiniz"* buyurmuş olmasına rağmen bilinmeyen ilmin ne olduğunu açıklamamış bu ilme işârette bulunmuştur. Hz. Peygamber, açıklamadığı bir manaya işâret etmektedir. Bu manâ Tûsî'ye göre*"Ben sizden biriniz gibi değilim, Rabbimin yanında bulunurum. O, beni yedirir ve içirir."*[245] hadisinde bulunmaktadır. Tûsî, bu hadisten hareket ederek, bir kimsenin kendisine yedirip içirenden haber vermesinin uygun olmayacağını söyler. Çünkü Hz. Peygamber, mertebesinin yüksekliği ve Allah'ı bilmek hususunda özel bilgisine rağmen o bilgiden haber vermemiş ve onu tavsif etmemiştir. Hadis hakkında sonuç olarak Tûsî şunları söyler: *"Resûlullah, akılların idrâk*

---

[236] Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s.256.
[237] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/173, VI/251; Farklı lafızlarla Muslim, 46. *Kader*, 17, (h. no: 2654), III/2045.
[238] Buhârî, 2. *İmân*, 37, I/18; Muslim, 1. *İmân*, 1-5, (h. no: 8-9), I/36-39.
[239] Buhârî, 25. *Teheccüd*, 14, I/384; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 168-172, (h. no: 758), I/521-523.
[240] Buhârî, 8. *Salât*, 51, I/111-112; 9. *Mevâkît*, 11, I/136, Muslim, 43. *Fezâil*, 136, (h. no: 2359), II/1832.
[241] Buhârî, 65. *Tefsir*, 19, V/236; Muslim, 51. *Cennet*, 40-41, (h. no: 2849), III/2188.
[242] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/273.
[243] Buhârî, 16. *Küsûf*, 2, II/24; Muslim, 4. *Salât*, 112, (h. no: 486), I/320.
[244] Buhârî, 2. *İmân*, 13, I/10.
[245] Buhârî, 30. *Savm* 20, 49, II/232, 243, 86. *Hudud*, 42, VIII/32; Muslim, 13. *Sıyâm*, 57, (h. no: 1103), I/774; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/8.

edemeyeceği, idrâklerin ulaşamayacağı ve bütün mahlukâtın ilimlerinin âciz olduğu gibi lafızlarla has bir manaya işâret etmiştir."[246]

Tûsî'nin Hz. Peygamber'in işârette bulunduğuna dair verdiği diğer bir örnek ise, Alak Sûresi 19. âyette "Secde et ve yaklaş" emri gereğince Resûlullah'ın buyurduğu şu hadistir: *"Öfkenden rızâna sığınırım, cezandan affına sığınırım, senden sana sığınırım, seni gereği gibi övemem, sen kendini övdüğün gibisin."*[247] Tûsî, Hz. Peygamber'in bu hadiste kurbiyet makamıyla ilgili işâretlerde bulunduğunu söyler ve hadisteki işâretleri şöyle değerlendirir: *"...Vecd ehlinin, âriflerin ve tahkik ehlinin, tevhîd hakkındaki işâretlerinin hepsi toplansa, Resûlullah'ın bu manada işâret ettiğinin binde birine ulaşamaz."* [248]

Hucvirî (465/1072) miraç gecesi Hz. Peygamber'in ru'yetullah konusu ile ilgili olarak İbn Abbas ve Hz. Aişe'ye verdiği cevapların farklılığını avâm ve havasa yönelik farklı dil kullanmasına bağlar. Hz. Peygamber Hz. Aişe'ye "Hakk'ı görmedim", İbn Abbas'a ise "Hakk'ı gördüm" demiştir. İnsanların bu konudaki ihtilâfı çözemediklerini belirten Hucvirî, Hz. Peygamber'in, "gördüm" ifadesiyle kalp gözünü, "görmedim" ifadesi ile de baş gözünü kastettiğini belirtir.[249] Hz. Peygabmer'in bu şekilde farklı cevaplar vermesini sahabeden her birine halleri nispetinde konuşmuş olmasına bağlayan Hucvirî, İbn Abbas'ın bâtın ehli, Hz. Aişe'nin ise zâhir ehli olduğunu söyler.[250] İbnu'l-Arabî (638/1240)'ye göre de, Hz. Peygamber; sahâbe ile konuşurken, herkesin anlayabileceği bir dil ile konuşmuş, ancak Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali gibi havâs sahâbiler ile konuşurken daha başka bir üslûp kullanarak, onlara bazı yüksek hakikatleri remz ve işâretlerle anlatarak konuşmuştur.[251]

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), sûfilerin işâretlere başvurmalarını Hz. Peygamber'in işâretlerde bulunmuş olmasına bağlamıştır: *"Allah ehli Hz. Peygamberin işâreti dikkate aldığını görünce, kendi aralarında onu kullanmış, bunun yanı sıra işâretin anlamını, yerini, vaktini açıklamış, onu kendi aralarında veya içlerinde kendi cinslerinden olmayanlarla oturduklarında veya nefislerinde bir iş meydana geldiğinde kullanmışlardır."*[252]

İbnu'l-Arabî, şekilci âlimlerin âşina olamadıkları tasavvufî yorumlara işâret adının verilmesinin Hakk'ın öğretimiyle gerçekleştiğini belirtir ve işâretin, işâret edilen yönünden değil, işâret edenin kastıyla gerçekleştiğini söyler. İşâretin iyiye, hayra yorma anlamına geldiğini Hz. Peygamber'den bir örnekle gösterir. Hz. Peygamber, Kâbe'ye ziyareti engelleyen müşriklerle anlaşma yaparken, müşriklerden 'süheyl' adındaki elçiye "İş kolay olacak" (sehule'l-emr) buyurmuş ve gerçekten de iş, Hz. Peygamber'in işâret ettiği gibi gerçekleşmiş, anlaşma Süheyl'in vasıtasıyla olmuştur.[253]

---

[246] Tûsî, *el-Luma'*, s.159.
[247] Muslim, 4. *Salât*, 222, (h. no: 486), I/352.
[248] Tûsî, *A.g.e.*, A.y.
[249] Konu hakkında değerlendirmeler için Bkz. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.72.
[250] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.476.
[251] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II/35.
[252] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/275.
[253] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) IV/274-275.

Kâşânî (730/1329), zâhir âlimlerinin sûfilerin kitaplarındaki birtakım nükte ve sırları anlayamadıklarından yakınarak tasavvuf ıstılahlarını açıklamak üzere *Letâifu'l-A'lâm fî İşâreti Ehli'l-İlhâm* adlı eserini telif etmiş ve sûfilerin, kendilerine ait lafız ve kelimelerle kendi aralarındaki ilahi emirleri ve değerli sırları dile getirdiklerini belirtmiştir.[254] Kâşânî'ye göre sırlar ve işâretleri gerçek ilimlerin vârisleri olan sûfiler yüce mertebelere eriştikten sonra Hz. Peygamber'den miras almışlardır.[255]

Sûfîler, Hz. Peygamber'in yanı sıra sahâbelerin de işâretlerine örnekler verirler.[256] Ebûbekir Vâsıtî'ye göre bu ümmet içerisinde sûfiyye lisânıyla ve işâretle ilk konuşan Hz. Ebûbekir'dir. Allah Resûlünün Hz. Ebûbekir'e "*Çoluk çocuğuna neyi bıraktın?"* diye sorduğunda, onun *"Allah'ı ve Resûlünü" bıraktım*"[257] şeklinde cevap vermesi, işâret yoluyla ve sûfiyye lisanıyla konuşmasına delil olarak gösterilir.[258] Yine sûfiler nazarında Hz. Ali de işâret sahibi olarak görülür.[259]

Eşref Ali Tânevî (1943), işâret ve remizlere dayalı anlatım tarzını desteklemek üzere sahabenin de bu metodu kullandığına dair örnekler verir. Bunlardan birisi Ebû Hureyre'nin pazarcılara hitaben, Hz. Peygamber'in mirasının dağıtıldığına dair söylediği şu sözlerdir: *"(Ey Pazarcılar!) Hz. Peygamber'in mirası taksim ediliyor, siz hâlâ buradasınız! Gidip de nasibinizi almayacak mısınız?"* Rivayetin devamında pazarcılar mescide gidip taksim edilen herhangi bir şey göremeden geri döndüklerinde Ebû Hureyre'ye *"Ey Ebû Hureyre mescide vardık. İçine girdik ve orada taksim edilen hiçbir şey göremedik! "* demeleri üzerine Ebû Hureyre: *"Mescide hiç kimseyi görmediniz mi?"* der. Onlar: *"Evet, mescitte bir kısmı namaz kılan bir kısmı da helal ve haramları müzakere eden insanlar gördük."* Onların bu cevabına karşılık Ebû Hureyre, Tanevî'ye göre işâret ettiği manayı şöyle ifade etmiştir: *"Yazıklar olsun size! İşte bu Muhammed'in mirasıdır."*[260] Tanevî, bu rivâyete yer vererek tıpkı Ebû Hureyre'nin sözünde olduğu gibi sûfilerin konuşmalarında ve kitaplarında zâhire ters düşebilen ifadelerin bulunduğunu belirtmekte ve onların maksadı ve muradı bilindikten sonra sözlerinin tamamen doğru olduğunu ifade etmektedir. Tanevî, bu yüzden, müphem ifadelere bakarak kemal sahibi ve hal ehli kimselerin aleyhinde konuşulmaması gerektiğini söyler.[261]

Tânevî, İbn Abbas'ın *"Biliniz ki, Allah Teâlâ, ölümden sonra yeri diriltir"*[262] âyeti hakkında:*"Allah katı olan kalpleri yumuşatır. Kalpleri huşulu ve kendisine yönelen bir hale koyar. Kalpler ilim ve hikmetle dirilir. Ancak böylelikle yerin ihyasından da bizzat yağmurla olduğu müşahede edilir"*[263] şeklindeki açıklamasını zâhirin hilafına gibi görünen tefsir ve

---

[254] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.25.
[255] Kâşânî, *A.g.e.*, A.y.
[256] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s.34, 78.
[257] Suyûtî, Celâluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, I-VIII, Beyrut, 1993, I/357.
[258] Tûsî, *el-Luma'*, s.169.
[259] Tûsî, *Ag.e.*, s.182.
[260] Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I/148.
[261] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s.34.
[262] Hadid, 57/17.
[263] İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1970, II/376.

te'villerin yapılabileceğine, sahabe'nin bu metodu kullanmış olduğuna delil olarak getirir ve şöyle der: *"Pek çok sûfî kelâmının âyet ve hadislerin zâhirine ters manalı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı bazı ehl-i zâhir, sûfileri inkar ederek onlara meydan okuyorlar. Hadis bu gibi te'villerin doğruluğunu anlatmaktadır."*[264]

Bazı sûfiler, Hz. Peygamber'den miras aldıklarını iddia ettikleri işârî anlatım tarzını aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in de anlatım tarzı olarak görürler. Nitekim Ali Osman Koçkuzu'nun belirttiğine göre işârî tefsîrin en önemli örneklerinden birisi olan, Baba Nimetullah Nahcivanî'nin (920/1514) tefsirinin başında bu tarz tefsîr, Kur'ân'ın tarzı ve üslubu olarak nitelenmiştir. Bu eserde belirtildiğine göre Allah Teâlâ bazen açıkça, bazen da telmih, işâret ve imâ yollarıyla da olsa, bir emrinde birkaç diğer noktaya dikkatleri çekebilmektedir. Bu yol, emirlerin önem sırasına göre sıralanmasını sağladığı gibi, bir çırpıda birkaç hususun göz önünde tutulmasını da sağlamaktadır.[265] Ali Osman Koçkuzu da işârî yorum metodunun Hz. Peygamber'e kadar götürülebileceğini şu sözleriyle ifade eder: *"Kur'ân-ı Kerîm'e ve hadis-i şeriflere uygulanmak üzere ilk işârî tefsir hareketi, yine Peygamberimiz tarafından başlatılmıştır, diyebiliriz. Her ne kadar tefsir ve hadis şerhleri bu yöne temas etmeseler de, birçok tasavvuf kitabı, bir çok sûfî tarzda hadis şerh eden ilmî eser meselenin bu yönünü anlatır."*[266]

Gerçekten bir takım rivâyetler, Hz. Peygamber'in işâret ve imâ yoluyla konuştuğunu göstermektedir.[267] Ancak, bu işâretlerin tasavvufî işâretlerle ne kadar örtüştüğünü de tespit etmek gerekir. Nitekim yukarıda sûfilerin örneklerini verdikleri hadislerde Hz. Peygamber'in kullandığı işâretlerin, mecâzlardan ve muhâtapların ilk anda anlayamayacağı bir takım ifadelerden ibaret olduğu, her tasavvufî işâretle örtüşmediğini de burada belirtmek gerekir.

B) Tasavvufî Bilgi Kaynağı (Epistemolojik Faktör):

İslâmî ilimlerin teşekkülüyle birlikte başlangıçta âyet ve hadislerin nakle dayanan tefsir ve şerhlerine, akla dayalı re'y sistemi eklenmiş, "dirâyet" metodu da denilen bu anlayışa mutasavvıflar, kendi düşünce ve yaşayışlarına uygun, mânevî ve rûhi tecrübelerine, leddünî mükâşefelerine ve epistemolojilerine dayalı üçüncü bir metot katmışlardır. "İşârî tefsir" adı verilen bu metotla sûfiler âyet ve hadislerin tasavvufî şerh ve yorumlarını yapmışlardır.

Sûfiler, ilk dönemlerden itibâren zâhir ulemâsına karşı keşf ve mükâşefe ile elde edilen bilgiyi öne sürmüşlerdir. *"Siz bilginizi ölülerden alıyorsunuz, ama ben bilgimi ölmez Yaşayan (Hayy)'dan alıyorum"* dediği rivâyet edilen[268] Ebû Yezid el-Bistâmî (234/848 veya 261/874), sûfînin Allah hakkındaki bilgi kaynağına işâret etmiştir. Bu bilgi irfân geleneğinde vahiyle gelen mesajı en doğru şekilde anlayabilmenin tek yoludur.[269] Bunun yöntemi de kalbi bizzat Allah

[264] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s.78.
[265] Koçkuzu, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in Mizâcı ve İşârî Yorum", *S.D.Ü. IV. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu*, Isparta, 2001, s.221.
[266] Koçkuzu, "A.g.m.", A.y.
[267] Bu Rivâyetler için Bkz. Tânevî, *A.g.e.*, s.35.
[268] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, II/366.
[269] Chittik, *Tasavvuf*, s.91-92.

tarafından hak edecek şekilde arıtmaktır. Bu anlamda *"Allah'a karşı takvâlı olun ve Allah size öğretecektir"*[270] âyeti sufiler için Kurân'dan en büyük destek olmuştur.

İslâm geleneğinde "beyân", "burhân" ve "irfân" olmak üzere üç türlü metodolojinin teşekkül ettiğini belirten Muhammed Abid el-Câbirî, beyân geleneğiyle irfân geleneği arasındaki yorum farklılığının epistemoloji farklılığından kaynaklandığını şöyle ifade etmektedir: *"Bâtın ehli de zâhir ehlinin yaptığının aynısını yapmaktadır. Her birisi de bilgiyi kendi içtihat ve muvaffakiyetine göre Kur'ân'dan ve hadisten istinbât yöntemi ile talep etmektedir…Beyân ile irfân istinbâtı arasındaki fark, mâhiyet değil, araç farklılığıdır. Beyâncılar, dil, ifade biçimleri ve nüzul sebeplerini bilmekten yararlanırlarken, ârifler riyâzet ve mücâhedelerden yararlanmaktır. Birisi, istenilen anlamın zihinlerde oluşması için, muhtemel delâlet türlerini ve lafzı incelemektedir/nazar. Diğeri ise, içlerinde 'bilgi kaynakları coşana kadar' nassı dilleriyle ve kalpleriyle tekrar etmektedir. Böylece hakîkat ve sırlara muttali olurlar."*[271]

Sûfilerin diğer geleneklerden farklı bir epistemolojiye sahip olması, yorum farklılıklarını da beraberinde getirmiştir. Nitekim Câbirî'nin bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere, nassların yorumlanmasında, yorumda bulunan öznenin (yorumcu) bilgi nazariyesi en önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Beyânî bilgi sistemine dayalı yorumlarda nassların lafzî delâletleri ve linguistik tahlilleri esas alınırken, tasavvufta keşf ve müşâhede yoluyla doğrudan Allah'tan kalbe ilkâ edilen ve olanı olduğu gibi kavrama yetisi olarak tanımlanan "ma'rifet" esas alınır. Sûfiler, söz ile anlatılamayan, ibâreye sığdırılamayan ilimlerinin irfân ve ma'rifete bağlı olduğunu ve bu ilimleri elde etmek için iç âlemin tasfiye edilmesi gerektiğini belirterek, bu ilimlerin kendilerine Allah'ın ikramı olduğunu dile getirirler.[272] Sûfiler dile bağlı olmayıp kalbe bağlı olan ve bâtın ilim olarak adlandırdıkları bu ilmi ahkâm ve fetvâ ilimleri gibi zâhiri ilimlerden, diğer bütün ilimlerden üstün saymışlardır. Nitekim Ebû Talib el-Mekkî (386/996), zâhir ilmi ile bâtın ilmi arasındaki farkı ve bâtın ilminin üstünlüğünü dile getirirken, bu ilminin ahkâm ve fıkıh ilimi gibi dile bağlı bir ilim olmayıp kalbe dayalı bir ilim olduğunu ifade etmektedir.[273]

Sûfî, ilimden öte, "irfân" veya "ma'rifet" bilgisine sahiptir. "irfân" veya "ma'rifet" sûfilere ait özel bilgiyi ifade eder. Bu bilgi amele dayalı ve içsel niteliklidir. Sûfiler ilmi ise akıl ve istidlâlle elde edilen zâhiri bilgiler olarak görürler. Sûfilerin ma'rifeti zihinsel bir çabanın sonucu elde edilen bir bilgi olmayıp, vâsıtasız bilgiyi ifade etmektedir. Sûfilere göre ma'rifet, Hakk'ın kalbe gelen tecellileridir ve ancak onu tamamıyla elde edebilecek yaratılıştaki kimselere bir ihsan olarak bahşeden Allah'ın irâde ve lütfuna dayanır. Bilgi sisteminin merkezine akıl yerine "kalb" kavramını yerleştiren sûfilerin işârî bâtını yorum metodu nesnel kriterlerle test edilmesi mümkün olmayan sırrî-bâtınî-irfânî bilgi kuramları ekseninde geliştirilmiştir. Bu yüzden tasavvufî-işârî yorumlar, beyânî yorumlardan farklı olduğu gibi, sûfiler arasında

[270] Bakara, 2/282.
[271] Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.381.
[272] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.44.
[273] Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/198.

farklılaşabilmektedir. Ebû Nasr es-Serrâc (378/988) *el-Luma*'ında verdiği bilgilere göre kalp kaynaklı bilgilerde değişik ihtimal ve ihtilâfların bulunabileceğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Hâl sahibi ve gönül ehli kimselerin de durumlarına ve bilgilerine göre çıkardıkları bir takım bilgiler vardır. Onlar, Kur'ân ve hadisin zâhirinden bâtınî manalar, hikmetler ve sıralar çıkarmışlardır. Onlar da çıkardıkları hükümlerde zâhir ehlinin görüş farklılığı gibi değişik fikirler öne sürmüşlerdir"[274]

Sûfiler, yorumladıkları tüm âyet ve hadisleri "ma'rifet" ve "irfân" bilgisine göre yorumlamış değillerdir. Onlar da diğer zâhir ulemâsı, fıkıhçı ve hadisçiler gibi hadis yorumlarında zihinsel çabanın ürünü olan yorumlama metodunu şüphesiz kullanmışlardır. Ancak, irfânî geleneğin, irfân bilgisine dayalı ve kendisine has yorumlama tarzı "keşf" ve "ilhâm" ile elde edildiği ileri sürülen "işâret"e dayalı işârî ya da bâtınî yorumlardır. Sadreddin Konevî'nin (673/1274), *Kırk Hadis Şerhi*'nde bir hadis hakkında yaptığı yorumun ardından kullanmış olduğu şu ifadeler irfânî bilgiye dayalı yorumlara işaret etmektedir:

"Bütün bunlar haklarında herhangi bir kitapta bir şey yazıldığını görmediğimiz sırlardır, ne zâhir ehlinden ne de ulvî mükâşefelere ve ledünnî ilimlere sahip olduğunu ve nebevî mirasa nail olduğunu iddia eden bâtın ehlinden hiç kimsenin, ilâhi sırları ve varlık hakikatlerini ifade eden nebevî ve ilâhî haberleri içeren bu gibi hadisleri açıklamaya giriştiklerine dair bir bilgi bize ulaşmamış ve böyle bir şey bilmiyoruz. Ben ise, Allah'ın izniyle bütün bunları özet ve geniş açıklama yöntemini birleştiren bir yöntemle izah edeceğim. Bu izah Allah'ın nimetlerini dile getirmek, beni nimetlendirdiği, muttali kıldığı ve bana açıkladığı bilgilere bir şükür olacaktır. Ayrıca bu şükür, bu sırları bilmede ve başkalarından gizlenmiş bu bilgileri ortaya çıkartmada yaratıklarının en şereflisiyle ortak kılmasına karşılıktır."[275]

Sûfiler, zâhir ulemâdan ma'rifet bilgisinden kaynaklanan yorum farklılıklarını sık sık dile getirmişlerdir. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, sûfilerin ibârelerin ardındaki manâlara vâkıf olmalarını onların manevî tecrübelerine dayandırarak şöyle der: *"Sûfilerin ulemâ ve fakihlerin kavramakta güçlük çektiği bazı meseleleri kendilerine göre bir takım keşfî yollarla kavrama usulleri mevcuttur. Çünkü sûfilerin bazı latif manaları kavrama gücü vardır."*[276]

Tasavvuf ehli doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk acısından vahyin bir alt derecesinde gördükleri keşfî bilginin[277], dinî nassları yorumlama ve bunlardan hüküm çıkarma noktasında önemli fonksiyonlar icra ettiğini belirtmektedirler. Bu sebeple şeriatı en iyi sûfîlerin bildiğini iddia etmişlerdir.[278] Zîra onlara göre Kur'ân'ın işâretlerini sâdece, sırrını mâsivâdan (ekvân) temizleyenler anlar. Sûfîler, bu yolla Allah'ın, Resûlullah'ın ve velîlerin sözlerinin hakikatini levh-i mahfuzdan görüp okuduklarını iddia etmektedirler. Nitekim sûfilere göre tasavvuf yoluna

---

[274] Tûsî, *el-Luma'*, s.150.
[275] Sadreddin Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.81-82.
[276] Tûsî, *el-Luma'* s.32.
[277] Güngören Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İ.Ü.İ.F.D.,* İstanbul, 2002, sayı:5, s.85-96.
[278] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/360.

girip yol almanın gayelerinden birisi, kısa ve kapalı (mücmel) bilginin geniş ve açık hâle gelmesidir.[279]

Sûfiler, keşf yoluyla Kitap ve sünnet'in özellikle muğlâk meselelerinde Allah'ın ve Resûl'ünün murâdını bilme imkânına sahip olduklarını iddia etmekte ve hadislerdeki bir takım gizli manaların ancak gerçek âlimler, ârifler tarafından anlaşılabileceğini dile getirmektedirler. Nitekim Gazzâlî (505/1111) *İhyâ*'da şu ifadelere yer verir: *"Hz. Peygamber'in 'sükût eden kurtulur'[280] sözü katî bir hükümdür. Allah ona hikmetin cevherini ve cevâmiu'l-kelîmi vermiştir. Onun kelimelerinin altında yatan derin manaları ancak ulemânın havâsı bilir..."*[281] Gazâli'ye göre şeriat, sünnet ve âdâbının inceliklerinde insanların bilmekle yükümlü oldukları inançla ilgili konularda öyle latîf incelikler vardır ki, bunlar aklın kuvvet ve ihâtâsı dışında kalır. Bu incelikler ancak kalbin temizlenip, cilâlanması suretiyle (ma'rifet) elde edilebilir. Gazzâlî, ilmin zâhir yönünü öğrenmeden ince ve çetin kısmıyla uğraşılmaması gerektiğini ve esrâr-ı ilâhiyeden bahsedilmemesi gerektiğini belirterek, ilâhî sırları ancak Peygamberler ve velîlerin anlayabileceğini ifade eder.[282]

Gazzâlî, "*Cuma gününde, makbul bir saat vardır. Duasını bu saate denk getiren müslümana Allah dilediğini verir"*[283] hadisinde belirtilen Cuma günündeki bu saat konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtir ve en uygun yorumun duaların kabul edileceği söylenen zamanın belirli bir noktada bulunmayıp günün saatleri içinde devrettiği şeklindeki görüş olduğunu ifade eder. Gazzâlî, bu hadisin bir sırrının olduğunu ve bu sırrın mükâşefe ilminin konusuna girdiğini belirtir ve muâmele ilimlerini anlattığı eserinde bu sır hakkında bilgi vermenin uygun olmayacağını söyler. Bu hadisle amel edebilmek için *"Yaşadığınız günlerde Rabbinizin nefhaları (rahmet dağıtması) vardır. Onlardan istifade edin. Cuma günü de bu günlerden biridir"*[284] şeklindeki hadisi tasdik etmek gerektiğini, bu gün boyunca kişinin kalbini hazır tutması, devamlı zikir ve dünya vesveselerinden ayrılmak suretiyle bu ilâhî tecellîye hazırlanmak gerektiğini belirtir.[285] Görüldüğü gibi Gazzâlî bir yandan hadislerin bâtınî manalarına ya da sırlarına ulaşabilmek için teorik bilginin pratiğe dönüştürülmesi gerektiği üzerinde dururken bir yandan da hadislerdeki bir takım sırların varlığına işâret etmiştir. Bu sırların elde edilmesi ise tamamen sûfî irfânî epistemolojiyle ilgilidir.

Tasavvufî epistemolojinin hadislerle ilgili en önemli yönlerinden birisi hadislerin keşf yoluyla tashih edilmesi meselesidir. Bu mesele daha çok hadislerin sübûtuyla/sıhhatiyle ilgili olduğu için üzerinde çokça durmayacağız. Sûfilerin sahih bazı hadislerin uydurma, zayıf ve uydurma bazı hadislerin ise sahih olduğunu keşf yoluyla tespit etmeleri de irfânî epistemolojiden kaynaklanan bir durumdur. Bu irfânî bilgilenme türünü 'basîret' kavramıyla ifade eden İbnu'l-

---

[279] Tûsî, *el-Luma'*, s.20.
[280] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 50, (h. no: 2501), IV/660; Dârimî, 20. *Rikâk*, 5, (h. no: 2716), II/607.
[281] Gazzâlî, *İhyâ*, III/112.
[282] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/30.
[283] Muslim, 7. *Cuma*, 13-15, (h. no: 852), I/583-584.
[284] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XIX/233.
[285] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/186.

Arabî, *Futûhât*'ta şunları söyler: *"Ben Resûlullah'a bütün hadisleri arzettim. O, bana nakil yönünden sahih olan pek çok hadis için 'ben bunu söylemedim', yine rivâyet açısından zayıf nice hadisler için ise 'ben onu söyledim', buyurmuştur."*[286]

Sûfilerin ma'rifet nazariyelerinin en önemli yönlerinden birisi irfân ve ma'rifet bilgisinin teori ve pratik uyuma dayalı olmasıdır. Bu anlamda ilim ve ma'rifet arasında esaslı bir ayrım söz konusudur. Onlara göre gerçek ilim, ma'rifettir. Bu anlamda ilimle ma'rifet arasında fark yoktur. Ehl-i irfân'a göre zâhir ulemânın kastettiği "ilim", manadan kopuk ve muâmeleden hâli bilgidir, oysa ma'rifet, muâmele ve hâl ile beraber olan bilgidir. Onlara göre ilim, ma'rifetin eksik ve gelişmemiş bir şeklidir. Sonuçta âlim her zaman ârif değildir ama ârif gelişmesinin belli bir basamağında âlim olmalıdır. Nitekim Gazzâlî'nin (505/1111) tercih ettiği hakikat paradigmasının temeli olan sûfî irfânda teori ve pratik uyumu oldukça önemlidir.[287] Bu anlamda tasavvuf muâmele ve mükâşefe olmak üzere ikili bir yapıya sahip olup fıkıh ve Kelâmı içerir. İlk kısımda muâmele, sosyal davranışların ve bedenin fıkhıdır, dini ilimler bunların yerine getirilmesiyle ihyâ olur. Namaz, oruç gibi bireysel ibâdetlerin yapılması zorunludur ama bunun salt rituel olmaktan öteye geçip ruhi yapıya aksettirilmesi gerekir. Bu yüzden gerek Gazzâlî gerek diğer sûfiler ibâdetlerle ilgili hadislerin kalbi ilgilendiren yani bâtını ilgilendiren yönlerine odaklanmış ve konuyla ilgili hadisleri bu istikamette yorumlamışlardır. Örneğin Gazzâlî, dinin üzerine binâ edildiği temizliğin bâtınî temizlik olduğu konusunda o kadar ısrarcıdır ki, ilk Müslümanların yemeklerden sonra ellerini ayaklarının altıyla sildiklerini, temizlik için çöğen kullanmadıklarını, toprak üzerinde namaz kılıp yalın ayak gezdiklerini, taharette yalnız taşlarla iktifâ ettiklerini, hayvanlar ile sürülen ve hayvanların kirlettiği buğday ve arpa undan çekinmeden yediklerini belirmekte, bir âlimin veya âbidin temizliğe dikkat edemeyeceği korkusuyla elbisesini yıkamakla meşgul olmaktansa temizlik konusunda ihtiyatlı bir avâmı bulup elbisesini ona yıkatmasının daha münasip olacağını söylemektedir.[288] Gazzâlî'nin iç/bâtınî temizliğe dayalı yorumları bütünüyle ma'rifet anlayışından kaynaklanır. O, hadislerde ifade edilen temizliğin daha çok kalbi unsuru üzerinde durur. Onun bu yorum anlayışını ve yorumunda vardığı neticeyi belirleyen sahip olduğu ma'rifet anlayışıdır.

Kelâbâzî'nin (380/988) oruçla ilgili yorumlarını da bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Kelâbâzî, Fâris'in, Oruç hakkındaki "*Oruç, Ulu ve Yüce Allah'ı görerek halkı görmekten gâib olmaktır.*" şeklindeki ifadesini naklederek Allah Teâla'nın Meryem Kıssasında *"Ben Rahman olan Allah'a oruç nezrettim. Bugün hiçbir kimse ile konuşmam"*[289] buyurduğunu ve bunun *'Oruç halinde Hakk'ı görerek halkı görmekten gâib olduğum için hiçbir şeyin oruçla meşgul olmamama mani olmasını ve oruçla olan ilgimin kesilmesine yol açmasını caiz görmem'* anlamına geldiğini belirtir.[290] Kelâbâzî *"Oruç kalkandır"*[291] hadisini '*oruç, mâsivâ ile aramda bir*

[286] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), VIII/324.
[287] Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazali Örneği*, s.119-120.
[288] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/127-128.
[289] Meryem, 19/26.
[290] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.161.
[291] Buhârî, 30. *Savm*, 2, II/226; Muslim, 13. *Sıyâm*, 162, (h. no: 1151), I/806.

perdedir' şeklinde yorumlar, hadiste yer alan *"Oruç benim içindir, onun mükâfatını ben vereceğim"* ifadesini ise sûfilerden birinin *"Orucun mükâfatı benim"* şeklinde izah ettiğini belirtir. Ebû Hasan b. Ebû Zer ise bu hadisi, hiçbir şey ma'rifete denk hatta ona yakın bile olamayacağından, *"Oruç tutana mükafat olarak ma'rifetimi ihsan ederim'* şeklinde yorumlamıştır.[292] Sûfilerin oruç hakkındaki tüm bu değerlendirmeleri muâmele kapsamında değerlendirdikleri ibâdetlerin ma'rifetle ilişkisininin kurulmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mücâhede, muâmele, verâ ve latîfe gibi tasavvufî ıstılahların yer aldığı kavramların açıklandığı bir bölümde ibâdetlerden sadece oruç ve oruca dair bu yorumlara yer verilmesi orucu fıkhî yönden açıklama gayesinden ziyade oruç örneği üzerinde ibâdetlerin ma'rifetle ilişkisini göstermeye yöneliktir.

Tasavvufî geleneğin epistemolojik düşüncesinin hadis yorumlarına etkisi özellikle "ilim"le ilgili hadislerin yorumunda kendisini gösterir. Tasavvuf klasiklerinde "ilm-i zâhir", "ilm-i bâtın", "keşf" ve "ma'rifet", kapsamında düşünülen hadislerin yorumu büyük bir yekûn teşkil etmiştir ve bu yorumların büyük bir kısmı tasavvufî epistemolojiyi ispât etme çabasından kaynaklanmıştır. Sûfiler, tasavvufî epistemolojiyi temellendirmeye çalışırken bir yandan zayıf ve uydurma rivâyetlere yer vermiş diğer yandan sahih hadisleri de görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır.

Sûfîlerin "ilim-ma'rifet" anlayışının hadis yorumlarını belirleyen en temel faktör olduğunu düşünüyoruz. Sûfîlerin dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kullanmış oldukları "istinbât", "fıkıh" ve "i'tibâr" "keşf", "te'vil" gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye dayalı kavramlardır. Yine, "ilim", "hikmet" "nur", "muhaddes", "sekînet", gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye göre şekillenen ve yorumlanan kavramlar olmuştur. Câbirî'ye göre İslâm'daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran temel unsurlardan birisi, temel irfânî kavramların dini metinlerde açık bir şekilde bulunmuş olmasıdır. Ancak bu kavramlar dini metinlerde teknik anlamıyla kullanılan kavramlar değilken, sûfiler bu kavramları irfânî-bâtını amaçlar doğrultusunda kullanmışlardır.[293]

Sûfîlerin "ilim-ma'rifet" anlayışının hadis yorumlarını belirleyen en temel faktör olduğunu düşünüyoruz. Sûfîlerin dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kullanmış oldukları "istinbât", "fıkıh" ve "i'tibâr" "keşf", "te'vil" gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye dayalı kavramlardır. Yine, "ilim", "hikmet" "nûr", "muhaddes", "sekînet", gibi kavramların hepsi tasavvufî epistemolojiye göre şekillenen ve yorumlanan kavramlar olmuştur. Câbirî'ye göre İslâm'daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran temel unsurlardan birisi, temel irfânî kavramların dini metinlerde açık bir şekilde bulunmuş olmasıdır. Ancak bu kavramlar dini metinlerde teknik anlamıyla kullanılan kavramlar değilken, sûfiler bu kavramları irfânî-bâtını amaçlar doğrultusunda kullanmışlardır.[294]

[292] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.161.
[293] Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.354.
[294] Câbirî, *A.g.e.*, A.y.

Sonuç olarak tasavvufî geleneğin bilgi/epistemoloji anlayışı sûfîlerin hadisle ilişkisini, hadislerin keşf yoluyla tashihi, hadislerin zâhir anlamlarının yanında bâtın anlamlarının gözetilerek yorumlanması, bilgi/ilimle ilgili kavramları içeren hadislerin "ma'rifet"le ilişkilendirilerek yorumlanması, dinî hükümlerin kalbi ilgilendiren bâtınî yönden yorumlanması ve teori-pratik uyumu gibi konularda kendisini göstermiştir.

C) Tasavvufî Dilin Yapısı:

Zühd döneminden sonra ma'rifete dayalı tasavvuf anlayışının şekillenmesiyle birlikte sûfiler, yalnızca ehline ma'lûm olan ve ibâreyle anlatılması mümkün olmayan hususları bir takım işâret, sembol ve rumuzlarla ifade etmişlerdir.[295] Tasavvufta zâhir ve bâtın anlayışına dayalı olarak şekillenen dilin çift yönlü (ibâre-işâret) düşünülmesi, zâhir ulemâdan farklı olarak Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin ve Hz. Peygamber'in hadislerinin zâhir ve bâtın olmak üzere iki yönlü olarak ele alınmasının en temel sebebini teşkil etmiştir.

Zâhir ve bâtın anlayışına dayalı olarak gelişen "ibâre" ve "işâret" arasındaki ayrım, tasavvuf geleneğinde âyet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılan dilin en karakteristik özelliğidir. Sûfiler bu dil anlayışıyla dilin delâleti konusunda beyânı esas alan, Usûl, Kelâm ve Fıkıh âlimlerinden ayrılırlar. Tasavvufî terminolojide "İbâre" zâhire denk düşerken, işâret ise bâtını temsil vasfıyla ilâhî dili sembolize etmektedir. "İşâret", metinlerin yorumlanmasında herhangi bir sınırlama söz konusu olmaksızın anlamın içe doğması şeklinde gerçekleşirken, ibâre ise anlamın tayin ve sınırlama yoluyla elde edilmesidir. Nasr Ebû Zeyd'e göre, ibâreye dayalı zâhir ehli, dilin insani boyuttaki pozitif anlamının sınırlarını aşamazken, ârifler, ibârelerin işâret ettiği derin anlamlara nüfuz etmeye çalışmışlardır.[296] Sûfîlerin zâhir ve bâtına dayalı olarak ibâre ve işâret arasındaki ayırımı başta Kur'ân-ı Kerim âyetleri olmak üzere hadislerde de iki yönlü bir dilin varlığını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla özellikle kelimeleri çift yönlü anlamlandırma, hadis yorumları üzerinde etkisi olan en önemli faktörlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tasavvuf tarihinin geçirdiği aşamalar dikkate alındığında tasavvuf hareketinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde sûfilerin tasavvufî hal ve makamları, yaşadıkları ruhî his ve heyecanları gayet basit, kolay ve anlaşılır bir dille ifade ettikleri görülür. Bu yüzyıllarda kullanılan terimler daha sonraki dönemlerde kısmen aynen kısmen daha da geliştirilerek yeni anlamlar kazanmıştır.[297] Özellikle VII. asırdan itibaren ortaya çıkan vahdet-i vücud hareketi ile birlikte tasavvufta yeni bir üslub ve terminoloji geliştirilmiş, ma'rifet ve hikmet ağırlıklı olan bu hareket, kendini ifade ve izah için özel bir dil meydana getirmiştir.[298] Mutasavvıfların dil anlayışları İbnu'l-Arabî (632/1240) ile birlikte, varlık anlayışına bağlı olarak, varlık yegane olup zâhiri ve bâtınıyla bir bütünlük arz ettiği ve aralarında mutlak anlamda bir ayrılık ve çelişki olmadığı gibi, dil de zâhiri ve bâtınıyla bir bütün olarak düşünülmüştür. Bu yüzden nazarî irfânda dil anlayışı harfler ve

[295] Tûsî, *el-Luma'*, s.51.
[296] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Sufi Düşüncede Hakikat Dil İlişkisi Üzerine", s.18
[297] Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.6.
[298] Uludağ, *A.g.e.*, s.7.

seslerden (fonetik); sözcükler, zamirler, soru, atıf ve olumsuzluk edatları, bağlaçlar ve nihayet söz dizimine kadar dilin bütün düzeylerini kapsayacak şekilde varlık tasavvuruna bağlı olarak ele alınmıştır.[299]

Tasavvufî dilin tarihi seyri içerisindeki bu değişiminin en güzel örneklerinden birisini basiret ve i'tibâr kavramlarında görmekteyiz. Tasavvufî yorumları ifade etmek üzere kullanılan kavramlardan "i'tibâr" kavramının Muhasibî (243/857), Gazzâlî (505/1111) ve İbnu'l-Arabî'de (638/1240) kazandığı anlamlar birbirinden oldukça farklıdır. Bu kavramın her üç müellifteki anlamı ma'rifetle ilişkilidir. Ancak Muhasibî, bu kavramı oldukça daha sâde bir biçimde eşyâdan ibret almak anlamında kullanmakta, Gazzâlî, sûfîlerin Bâtınîlerden farklı işârî yorumlarında dile getirmekte, İbnu'l-Arabî ise varlığı yorumlama metodunun merkezine yerleştirmektedir. Nazarî irfânda basîret ve i'tibâr kavramı "besâiuru'l-i'tibâr" şeklinde bir terkibe dönüşür. Ve nazarî irfânda da basîret 'kalp gözü'dür belki ama, basîretin görünenden görünmeyene, görünmeyenden görünene geçiş anlamında varlığın hakikatini idrâk eden bir iç kuvvettir. Nitekim Kâşânî (730/1329) bu kavramı şöyle tanımlamaktadır: *"En mukaddes zât, oluş mertebelerindeki yaratıklar gibi, bütün eşyada zuhûr etmiş iken ilâhî ve kevnî isim ve hakikatler gibi her şeyde bâtın görülür. Şu halde her şeyin dışından içine geçildiğinde, çoklukta birlik, mufassalda mücmel görülür. İçten dışa geçildiğinde ise bunun aksi yani, birlikte çokluk ve mufassal mücmelde görülür. Taayyün nedeniyle farklılık ortaya çıksa da, tecellî eden ile edilen gerçekte birdir. İşte bu 'ibret basîreti' deyiminin anlamıdır."*[300] Tasavvuf geleneğinin tarihi seyri içerisinde pek çok kavram bu şekilde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu durum hadislerin tasavvuf geleneğinden birbirinden farklı yorumlarını da beraberinde getirmiştir.

Hâkim et-Tirmizî (285/898), *"Seyahat ediniz, sıhhat bulunuz"*[301] hadisindeki "sefer"i zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra bâtınî 'sefer'in Allah'a yürümek olduğunu, diğer bir ifadeyle kötü ahlâktan iyi ahlâka, küfürden imâna hicret olduğunu, ancak Allah'a yürümekle manevî hastalıklardan sıhhat bulunabileceğini, onun dışındaki şeylerin sakîm olduğunu, ona yönelmenin şifa olduğunu belirtmektedir. [302] Ankaravî (1041/1631) de hadiste geçen "sefer" kelimesini bâtınî olarak değerlendirir ve bu hadiste asıl kastedilenin dini ilimleri tahsil etmek, ehl-i yakîni ziyaret etmek ve onlara hizmet etmek olduğunu söyler. O, yaptığı uzun şerhte bu hadisteki seyahati tamamen tasavvuf yolundaki seyahat olarak değerlendirir.[303] İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300) ise *Behcetü'n-Nüfûs* adlı eserinde "*Eğer insanlar tek başına sefere çıkanın durumu konusunda benim bildikleri bilselerdi hiçbir kimse gece tek başına sefere çıkmazdı"*[304] hadisinin açıklarken şu yorumu yapar*: "Ehl-i Tasavvufa göre 'sefer' bir halden başka hale intikâldir. Burada ki gece karanlığı cehaletten ibarettir. Zira tasavvufta karanlık cehâlet anlamındadır. Onun zıddı da ilimdir. O da nurdur. Sûfilerden hiç kimse içinde zulmet*

[299] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine" s.17.
[300] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.110.
[301] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/280.
[302] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Hacc ve Esrâruhu*, s.86.
[303] Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz. Saadettin Ekici), İnsan Yay., İstanbul, 2005, s.81.
[304] Buhârî, 56. *Cihâd*, 135, IV/17.

bulunan bir sefer yapmaz. Ancak ilim ve takvânın arkadaşlığıyla (sefer) yaparlar, yani seferde sûfînin arkadaşı ilim ve takvâdır. Bu, onu şeytanın zararlarından ve hevânın fitnelerinden korur."[305]

Sefer kavramı nazarî irfânda ise, önceki sûfilerin kullandıkları anlamlar gözetilmekle birlikte artık yeni anlamlar kazanmış bir kavrama dönüşür. Nitekim Kâşânî (730/1329) seferi kalbin farklı türleriyle zikrederek Allah'a yönelmesi olarak tarif eder ve dört sefer türünden bahseder. Birinci sefer, âdet ve alışkanlıklarını bırakarak insanın taşkınlığı ve takvâsı 'ilham edilen nefsin' zâhirinden tek varlığın zuhûr ettiği makama yönelmesidir. İkinci sefer, insanın varlığın zâhirinden bâtınına yönelmesi, üçüncüsü, zâhirlik-bâtınlık ve evvellik âhirliği birleştiren 'cemu'l-cem' mertebesine yönelme, dördüncü sefer ise kab-ı kavseyn makamından 'ev ednâ' (daha yakın) makamına yönelmeyi ifade etmektedir.[306]

Tasavvuf hareketinin ilk ortaya çıkışından itibaren dilin, bir zâhirî bir de bâtınî yönü olduğu bütün mutasavvıflarca kabul edilen bir husustur. Onların bu dil anlayışı lafızların zâhirini esas alan fukahâ ile aralarının açılmasındaki en önemli sebeplerden birisini teşkil etmiştir. İbnu'l-Arabî, sûfilerin bâtına tekabül eden işâretlere dayalı dil yöntemine fâkihlerin baskısından dolayı başvurduklarını belirtmektedir.[307] Her ne sebeple olursa olsun, sûfiler kendilerine has bir takım terimler kullanmış ve ancak kendilerinin anlayacağını iddia ettikleri bir dil oluşturmuşlardır. Bu yüzden Kuşeyrî (465/1073), Hucvirî (465/1072) ve İbnu'l-Arabî (638/1240) gibi pek çok sûfî her ilmin kendisine has terminoloji ve dili olduğu vurgusunda bulunma ihtiyacı hissetmiştir. [308]

Mutasavvıfların kullandıkları dili ve o dil etrafında oluşturdukları kavramlar dünyasını değerlendirirken onların mükâşefe ve müşahede erbabı oldukları ve ifadelerinin buna uygun olarak şekillendiğinin göz önünde bulundurulması gerektiği sûfiler tarafından ifade edilen bir husustur. İşâretlerin ve işâret ilminin vuslat ve vecd halleriyle bilinebileceğini söyleyen Kelâbâzî (380/988), bu ilmi tasavvufî halleri yaşayan ve bu ilme ait makamlara ulaşanlardan başkasının bilemeyeceğini savunur.[309] Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565) de, nahivciler, mantıkçılar, kelâmcılar ve felsefeciler gibi sûfîlerin de bir terminolojiye sahip olduğunu vurgulayarak[310] sûfîlerin ıstılahlarını bilmeden onları inkâr etmenin uygun olmayacağını söyler. Bu çerçevede Şa'rânî, İbnu'l-Arabî'ye nispet edilen bazı ifade ve tabirleri te'vil ederken, onun dil anlayışını ve kullandığı kavramları bilmeden yalanlama cihetine gitmenin yanlışlığına dikkat çekmekte, bu merhaleden sonra, varsa şeriatla çelişen ifadelerinin reddedilebileceğini söylemektedir. [311]

Şa'rânî'ye göre keşif ehlinin söylemleri müşâhedeye dayanmaktadır. Herkesin müşahede makamına çıkma zorunluluğu veya gerekliliği yoktur. Dolayısıyla bu meşrebin dil üslubuna âşinâ

---

[305] İbn Ebi Cemre, *Behcetu'n-Nüfûs*, III/144.
[306] Kâşânî, *A.g.e.*, s.302.
[307] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/263. Nasr Hâmid Ebû Zeyd de İrfânî geleneğin sembollere dayalı bir dil anlayışı geliştirmesinin temelinde dinin zâhirî hükümlerinin temsilcisi konumunda sayılan fakîhlerin baskısından kaynaklandığını belirtmektedir. Bkz., Ebû Zeyd, "A.g.m.", A.y.
[308] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.517; İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/275-276.
[309] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.102.
[310] Şa'rânî, Abdulvehhâb, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1321, I/15.
[311] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/11.

olmayanların, onların sözlerini çözebilmesi mümkün gözükmemektedir. Yine Şa'rânî, bu üslûbun sadece konunun uzmanlarını ilgilendirdiğine, onların dışındakilerin ise nassın zâhiri ile yetinmeleri gerektiğine, çünkü o öğretiyi müşahede etmeyenin onun bilgisine sahip olamayacağına dikkat çekmektedir.[312]

Sûfiler, kendilerine has tasavvuf dilinde bazı kavram ve terimlere zâhir anlamın dışında anlamlar yükleyerek hadisleri yorumlamaktadırlar. Hakîm et-Tirmizî (320/932), *"Üç şey vardır ki, kim onları yaparsa imanın tadını tadar. Her ne olursa olsun Allah'ın kendisiyle beraber olduğunu bilen, malının zekatını veren ve nefsini tezkiye eden"*[313] hadisinin şerhinde zekâtı, kalbin, malın ve nefsin zekatı olmak üzere üçe ayırır. Kalbin zekâtının kelime-i tevhid, malın zekatının Allah'ın farz kıldığını vermek, nefsin zekatının da her nerede olursa olsun, Allah'ın kendisiyle beraber olduğunu bilmesi olarak mütalaâ eder.[314] İbnu'l-Arabî de zekâtın sözlükteki temizlik anlamından hareketle zekâtın verileceği sekiz sınıftan maksadın, göz, kulak, dil, el, mide, cinsel organ, ayak ve kalp olmak üzere sekiz organın temizlenmesi anlamına geldiğini söyler. Ona göre sadaka da bütün bedenin temizlenmesi anlamındadır.[315]

Bu vermiş olduğumuz örnekler, kelime ve kavramlara zâhir anlamının yanında bâtın bir anlam yüklemek suretiyle yapılan yorumlardır. Bu tür yorumların pek çok örneğini tasavvuf klasiklerinde görmek mümkündür. Nitekim İrfânî te'viller konusunda dilden oldukça bağımsız yorumlarda bulunan ancak bir anlamda kendisine has özel bir dil anlayışı geliştiren Muhyiddin İbnu'l-Arabî, irfânî yorumlarında dilin verdiği bütün imkanlardan istifade eder. Örneğin Cuma namazıyla ilgili hadislerde yer alan 'Cuma' kelimesinin, 'cem' (birleştirmek) anlamından hareketle mutlak birliği (vahdet-i vücûd)[316], *"Bana Rahmân'ın nefesi Yemen tarafından gelmektedir"*[317] hadisinde yer alan 'nefes' kelimesinden hareketle ilahî nefes anlayışını[318], 'isticmâr' kelimesinin üçten yıkarı doğru devam eden tek sayılarla taşları toplamak anlamından hareketle Allah'ın tekliğini[319], şehvetle çıkan meni sebebiyle yıkanma anlamına gelen cünüplükle, insanın kulluk vatanından uzaklaşmasını[320], *"Bana cevâmiu'l-Kelim' verildi"*[321] hadisinde yer alan 'kelim/kelime' kavramından hareketle "ilâhî kelime" nazariyesini gündeme getirebilmekte ve hadisleri bâtını yönden irfânî-felsefî görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî'ye bu yorum imkanını veren şey ise kelimelerin sahip olduğu çok anlamlılıktır. İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde, Allah'ın dışında bütün âlem, ontolojik düzeyde mutlak bir hayâl olduğu için, her bir varlığın bu âlemde zuhûr eden gerçekliği, onun hakîkati için bir semboldür. Bütün hakikatler, mutlak hayâl âleminde sûretlere, şekillere ve perdelere büründüğü için hakikat ancak, en genel

---

[312] Şa'rânî, *el-Kibrîtu'l-Ahmer*, Beyrut, t.y., s.1.
[313] Buhârî, 2. *İmân*, 9, 14, I/9-10, 11; Muslim, 1. *İmân*, 67, 68, (h. no: 43), I/66-67.
[314] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, II/302.
[315] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) VIII/272-273.
[316] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VII/47-49.
[317] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII/52.
[318] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/365-366; IV/196, IV/387.
[319] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/152-153.
[320] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/357.
[321] Buhârî, 56. Cihâd, 122, IV/12, 92. *Ta'bîr*, 11, 22, VIII/72, 76, 96. *İ'tisâm*, 1, VIII/138.

anlamıyla semboller ve mecâz vasıtasıyla zuhûr etmektedir; âlemdeki her şey sembollerden ibârettir. Dolayısıyla bu sembolün, yorumlanması *(te'vil-ta'bir)*, arkasındaki esas gerçekliğe geçilmesi gerekmektedir.[322] İbnu'l-Arabî, diğer bütün görüşlerinde olduğu gibi dil konusunda da varlık anlayışı doğrultusunda hareket eder ve sûretlerdeki gizli manâların ortaya çıkarılması gerektiğini, diğer bir deyişle âlemdeki sembollerin yorumlanması gerektiği gibi dini metinlerde ibârelerde saklı olan anlamlara, işâret edilen hususlara geçilmesi (ta'bîr/ubûr) gerektiğini düşünür. Örneğin İbnu'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde *nefes/amâ* sembolü, farklı bir çok hakikati içerisinde barındıran oldukça önemli bir semboldür.

İbnu'l-Arabî'ye göre nefes sembolü varlığın tek ve ilâhî kaynağına işâret etmektedir. O, *Rahmân'ın Nefesi*'ne *(amâ)* her şeyin kendisiyle yaratıldığı hakk *(el-hakku'l-mahlûk bih)* demektedir. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere *Rahmân'ın nefesi/amâ* hem *Hakk*'tır, hem de *mahlûk bih.* Zîrâ "nefes" bâtında iken bâtının, zâhirde iken de zâhirin hükmündedir; bâtında ilk, zâhirde ise sondur. Bu îtibârla da *Rahmân'ın Nefes'*inin iki veçhesi vardır: Hakka ait bâtın yönü, halka ait zâhir yönü. Bâtın yönüyle Hakkın nefesidir, zâhir yönüyle bütün âlemin zuhûr ettiği ilk unsurdur.[323] Bu noktada İbnu'l-Arabî aslında hiç ilgisi bulunmayan *"Bana Rahmân'ın nefesi Yemen tarafından gelmektedir"*[324] hadisine başvurmakta ve bu görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in bu ifadesiyle Allah'ın insanları ve cinleri kendisiyle yarattığı isme işaret ettiğini ve "Yemen (sağ) yönünden" ifadesiyle O'na güç yönünü izafe ettiğini belirtir. 'Kibel' kelimesi yön ve taraf anlamına, sağ el anlamında "yemîn"den gelen "yemen" kelimesi ise güç ve kuvvet anlamına gelmektedir.[325] İbnu'l-Arabî kelimelere verdiği anlamı bazen Arap dilindeki kullanımıyla desteklemeye çalışır. Nitekim "yemîn" kelimesiyle ilgili olarak şu mısralara yer verir: "إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين" *"Bir Sancak şeref için yükseldiğinde Arap onu sağ eliyle tutar."*[326] İbnu'l-Arabî'nin bu yöntemi benimsemiş olmasının sebebini dildeki kullanımın bu imkanı sunmuş olmasına bağlar.

İbnu'l-Arabî'nin irfânî te'villerindeki dil anlayışı "*Cennet, Bilal, Ali, Ammar ve Selman'ı özler"*[327] şeklinde naklettiği rivâyetin yorumunda da açıkça görülmektedir. İbnu'l-Arabî, hadiste geçen isimlerin sözlük anlamlarından hareketle hadisi işârî yönden şöyle yorumlamaktadır: *"Hz. Peygamber, özleminin anlamına göre, cenneti söz konusu kişilere özlem duymakla nitelemiştir. Bu isimler arasındaki uyum ne güzeldir! Özlemin içerdiği kavuşma arzusu, sahibine bir çeşit acı verir. Bilâl ismi, insanın hastalığından bıkması ve usanması' deyişinden türetilmiştir. Adam hastalığında usandı (belle)' denilir. Bilâl'in anlamı budur. Selman ise, acı ve hastalıklardan esenliğe çıkma (deyişinden) türetilmiştir. Ammâr (imar eden) ise, kendisine yerleşecek kimseler*

---

[322] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/286.
[323] Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakîkat İlişkisi,* 215-216.
[324] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII/52.
[325] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/207-208.
[326] İbnu'l-Arabî, A.g.e., (Thk.), IV/208.
[327] Hâkim en-Neysâbûrî şu rivâyete yer verir: *"Cennet şu üç kişiye özlem duyar: Ali, Ammâr ve Selmân"*, Hâkim, *el-Mustedrek*, III/148. Taberânî'nin *Mu'cem*'inde ise dört kişi olarak geçmekte ve bu dört kişinin Ali, Mikdâd, Selmân ve Ebû Zerr olduğu belirtilmektedir. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, VII/305.

tarafından doldurulmasıyla acının kaybolmasına işaret eder. Çünkü Allah kullarına orada tecellî eder. Ali ismi ise, bu tecellî sayesinde cennetin durumunun ateşe –ki kardeşidir- karşı yükselmesine işaret eder. Çünkü cennet, tecellî ve görme derecesine mazhar olmuşken ateş perdelenme yeridir. Hz. Peygamber kendisini bu dört sahabeye özlem duymakla nitelerken, dört ismin cennetin durumuyla olan karşılıklı uyumuna bakınız!"[328]

İbnu'l-Arabî, irfânî te'villerinde kelimelerin semantiğine sıklıkla başvurmaktadır. Nitekim fıtre zekatının bâtınî yorumunu ele aldığı bölümde "fıtre" ile fâtır" arasında bir ilişki kurmakta ve fıtrenin "fetk" yani parçalanma anlamına geldiğini söylemektedir. İbnu'l-Arabî, *"Gökleri ve yeri yaratan (fâtır) Allah'a hamdolsun (Fâtır, 35/1)" "Göklerin ve yerin dürülmüş olduğunu, sonra onları açtığımızı (fetk) görmezler mi" (Enbiyâ, 21/30)* âyetlerine de atıfta bulunarak *"Her doğan fıtrat üzerine doğar"*[329] hadisinde yer alan fıtratın da fetk/parçalanma anlamına geldiğini söyler ve fıtre kavramını bâtınî yönden şöyle yorumlar: "*Allah'ın ilk açtığı (parçaladığı/fetk) şey, var ediş esnasında var olanların kulaklarıdır. Bu, yokluk ve varlık arasında "kûn" (ol) sözüyle kudretin onlara ilişme halidir. Böylece Allah'ın emrine uyarak, bu hitap vesilesiyle kendi başlarına oluşmuşlardır. Kün (ol), mertebenin kelimesidir. İlk yaratılış esnasında kulakları kendisine açtığı ilk şey ise, 'Sizin Rabbiniz değil miyim? âyetidir. Onlar da 'Evet' demişlerdi. Dolayısıyla bu insanlara özgüdür. Yaratma ise geneldir. Allah'ın insanların dillerini açtığı ilk şey ise, Onların 'Evet' sözleridir. Allah'ın kendisiyle oruç tutanların midelerini açtığı ilk şey 'Namaza çıkmadan önce Ramazan Bayram gününde yedikleri şeydir' Cennetliklerin midelerini kendisiyle açtığı ilk şey ise, Nûn balığının ciğerinin artanını yemeleridir.'"*[330]

İbnu'l-Arabî irfânî te'villerinde kendisini dil kurallarıyla sınırlandırmaz. O bir yandan âlemdeki hakikatlerin mecâz ve semboller vâsıtasıyla zuhûr ettiğini ve bu yüzden hayalî bir terkip olan mecâz ve sembollerin yorumlanması (te'vil) gerektiğini düşünürken diğer yandan pek çok hakikati, mecâza hamlederek manâlandırır. İbnu'Arabî, gece uyanınca ellerin abdest kabına sokulmazdan önce yıkanmasını bildiren bir hadiste yer alan "gece" "uyku", "uyanma" ve "elleri yıkama"ya[331] yine abdestle ilgili kavramlardan "istincâ"ya mecâzî anlam yükleyerek şu işârî yorumu yapmıştır: "*İki el cimrilik yeridir. Onları temizlemekten maksat, infakta bulunmaktır. Onları kerem ve cömertlik ile temizlemek gerekir. Gece uykusu gayb âleminin ilminden gaflet etmektir. Gündüz uykusu da şehâdet âleminin bilgisinden gaflet etmektir. İşte bu (Hakka) izafe edilmiş en güzel isimlerden gayb ve şehâdet âlemiyle özdeşleşmenin ve ahlâklanmanın ta kendisidir…İstincâ ayıp yerleri temizlemektir. Yani içindeki pislik ve eziyeti çıkarmaktır. Bu pislik ve eziyetler insanın içine sinmiş kötü düşünce ve saptırıcı şüphelerdir. Ruhânî istincâ da bu şüphe ve tereddütlerden temizlenmektir."* [332] Uyuyan kişi, görülür âlemdeki insanların herhangi bir işini bilmediği için uyku sırf bilgisizlik sayılmıştır. Uyku sadece, gözü uyuyup, kalbi uyumayan kimse

[328] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/62.
[329] Buhârî, 23. *Cenâiz*, 93, II/104.
[330] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/345.
[331] Buhârî, 4. *Vudû*, 26, I/48-49. Muslim, 2. *Tahâret*, 87, 88, (h. no: 278), I/233.
[332] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/150-151.

için bilgisizlik değildir. Abdest suyunun bulunduğu kaba sokulmazdan önce ellerin yıkanması, insanın içinden bu fiile başlarken Hakkın mertebesine yönelme niyetinin ortaya konulmasıdır. İbnu'l-Arabî abdest kabına sokulmazdan önce eli yıkamanın bâtını temizlikteki anlamını bu şekilde izah ettikten sonra bu bâtınî temizliğin Kur'ân ve sünnette teşvik edildiğini söyler.[333]

İbnu'l-Arabî, irfânî te'villerinde zâhirî ve istılâhî delâletle yetinmez, kelimenin dil içerisindeki muhtemel bütün anlamlarını kabul eder. Kelime ve kavramların çift anlama sahip olması İbnu'l-Arabî'nin işini daha da kolaylaştırmaktadır. Örneğin İbnu'l-Arabî, "ensâr" kelimesinin yer aldığı ve ensârın övüldüğü "حب الأنصار آية الإيمان" "*Ensarı sevmek imânın âlâmetidir*"[334] hadisini ensârın ıstılâhî anlamını değil, sözlük anlamını gözeterek Allah'ın dinine yardım eden herkesi kapsayacak şekilde yorumlamaktadır.

Tasavvuf geleneğinde kullanılan dil, sembol ağırlıklı bir dildir. Sûfîler, çok değerli saydıkları sırları ehli olmayanlardan sakındırmak için mânâsı müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir.[335] Tasavvuf ıstılahında semboller için kullanılan kavramlardan birisi olan "remz" kavramını Tûsî, şöyle tarif etmektedir: *"Remz, sözün zâhirinin altında yatan, ehlinden başka kimsenin anlayamadığı gizli mânâdır."*[336] Sembol ve metaforlara Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde rastlandığı gibi, bu iki kaynaktan ilhâm alan sûfiler sembolik ve metaforik anlatım yoluna başvurmuşlar ve bu türün zengin örneklerini sunmuşlardır. Hadislerde bir takım sembollerin bulunduğunu düşünen sûfiler pek çok hadisi farkı bir üslupta açıklama cihetine gitmektedirler.

Bazı sûfilere göre *"Allah'ım benim hatalarımı kar, dolu ve soğuk su ile temizle"*[337] hadisinde yer alan "kar", "dolu" ve "soğuk su" temsili olarak kullanılmıştır. Bunlar Allah'ın rahmetini temsil edip günahlardan tamamen temizlenmeye işaret etmektedir.[338] İbnu'l-Arabî'ye göre hadiste geçen "su", hayat ve canlılık demektir. "Kar" ise bir başka hadiste yer alan 'parmakların serinliği' gibi 'inancın serinliğinden' gelir. Bu sayede insan, bilgide kesinliğe ulaşır. Bunun yanı sıra söz konusu kesin bilgiyle seçilmiş kul, Allah'ı bilmeyle ilgili yüksek mertebelere duyduğu özlemin harâretinden tenzih edilen en Yüce'nin katında serinliğe kavuşur. Duadaki 'kar' (الثلج), 'kalbin karı' (ثلج القلب) ifadesinden gelir ve 'kalbin karı', Allah'ın ikram ettiği tecelli ve müşâhede nedeniyle duyulan sevinçtir.[339]

Pek çok sûfi, temizlik namaz, oruç, zekat ve hac gibi ibâdetlerin sembolik anlamları üzerinde durmaktadır. Örneğin Hucvirî, hac ibadetini şöyle yorumlamaktadır: *"Hac iki nevidir. Biri, gaybetteki hac, diğeri huzurdaki hac. Gaybette Mekke'de bulunan, kendi evinde bulunan gibidir. (Çünkü gaybet ve gafletteki haccın olması ile olmaması müsâvîdir.) Zira bir gaybet (ve gaflet hali) öbür gaybet ve (gaflet halin)den daha iyi değildir. Evinde huzur halinde bulunan ve*

---

[333] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/178-179.
[334] Buhârî, 63. *Menâkibu'l-Ensâr*, 4, IV/223.
[335] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.130.
[336] Tûsî, *el-Luma'*, s.414.
[337] Buhârî, 10. *Ezân*, 89, I/181; 80. *Deavât*, 39, 44, 46, VII/159, 161.
[338] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s.115.
[339] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) VI/216.

kendini hakkın huzurunda hisseden, Mekke'de hazır olan ve fiilen hac yapan gibidir. Zira bir huzur halinden daha yi değildir. İkisi de aynı derecede iyidir. İmdi Hac, müşâhedenin keşfi ve tecellîlerin temâşası için bir mücâhededir. Mücâhede ise müşâhedenin illeti değil, bilakis sebebi ve vesilesidir. Sebebin, manalar üzerindeki tesiri pek fazla değildir. İmdi Hac yapmaktan maksat Haneyi ve Kâbeyi görmek değildir. Maksat müşâhedenin keşfi ve tecellîlerin temâşa edilmesidir."[340]

Sûfîler, Allah'ın kullarına farz kıldığı şerî hükümler konusunda bedenin nasibinin yanında, rûhun haz alacağı hususların da söz konusu olduğunu düşünürler. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Hac ve Esrâruhu* adlı eserini bu bakış açısıyla kaleme alır. Tasavvufta hac, bedenin bir vatandan başka bir vatana intikali anlamına geldiği gibi, rûhun, madde âleminden yüce kudsiyet âlemine intikali anlamında da gelir. Haccın zâhiri, vatanından Mekke'ye beden yoluyla intikal etmek iken, bâtını rûh vasıtasıyla dünyadan yüce melekût âlemine firar etmektir.[341] Ancak burada ibâdetlerdeki sembollerin, remizlerin yorumları konusunda tasavvuf geleneğindeki farklılıkları da belirtmemiz gerekir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin hac konusuna tahsis ettiği eserindeki hac yorumları ile İbnu'l-Arabî'nin *Futûhât*'ta hac konusuna tahsis ettiği kırk hadisin nazarî-tasavvufî şerhi amelî tasavvuf ile nazarî tasavvuf anlayışındaki farklılıkları ortaya koymaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, namaz konusuna tahsîs ettiği *es-Salâtu ve Mekâsiduhâ* adlı eserinde namazı "Allah'ın evi (dârullah)" olarak sembolize eder. Hakîm'e göre Her kim Allah'ın evine girerse, onun düğününe, davet yemeğine ve ziyafetine de girmiş demektir. Namazdaki vukûf, rükû' ve secdeler onun ziyafetleri, tilâvet, onun düğünü, senâ ve teşehhüd ise davet yemeğidir. Bu ev ve bu mekanlardaki düğünler ve bostanlardaki davetlerden dolayıdır ki Hz. Peygamber *"Gözümün nûru namazda (fi's-salâti) kılınmıştır."*[342] buyurmuş, "namaz ile kılındı" (bi's-salâti) dememiştir.[343]

Sûfîler *"Bana dünyanızdan kadın güzel koku ve namaz sevdirildi."*[344] hadisinde yer alan "kadın", "güzel koku" ve "namaz"ın pek çok sembolik anlamları üzerinde durmuşlardır. Bazı sûfiler hadiste yer alan kadının beden, fenâ, şeriat ve ilm-i efâlî, güzel kokunun kuvvet, bekâ, itaat, ruh ve ilm-i sıfâtı; namazın ise rûh, cem makamı, hakîkat, ahadiyet ve zât gibi anlamlara geldiğini belirtmektedirler.[345] İbnu'l-Arabî ise bu hadisi ve hadiste yer alan "kadın", "güzel koku" ve "namaz"ı diğer sûfilerden çok daha farklı bir boyutta varlık-âlem, güzellik-çirkinlik yorumlamıştır. İbnu'l-Arabî'de sembolizm diğer sûfilerden çok daha derin ve hayati bir önem taşır. Ona göre âlemdeki her şey zâhirî değerinin yanı sıra sembolik bir anlama sahiptir. İbnu'l-

[340] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.473-474.
[341] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Hac ve Esrâruhu*, (Thk. Husnî Nasr Zeydân), s.4, (Muhakkikin mukaddimesi), *Matbaatu's-Saâde*, Kâhire, 1969.
[342] Nesâî, 36. *İşretu'n-Nisâ*, 1, (h. no: 3937-38), VII/61; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/128, 199, 285.
[343] Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtu ve Mekâsiduhâ*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1986, s.19.
[344] Nesâî, 36. *Kitâbu Aşrâtu'n-Nisâ*, 1, (h. no: 3937-3939), VII/61-62.
[345] Hasan Kamil Yılmaz, Karabaş Veli Ali b. Muhammed'in (1074/1686) *"Şerhu Hadisi Hubbibe İleyye min Dünyâkum"* isimli eserinde hadisi bu şekilde yorumladığını belirtmektedir. Bkz. Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, s.84.

Arabî sembol ile hakkında sembol getirilen şey arasında tam bir münasebet görmektedir. Dolayısıyla sembol, sıradan bir hatırlatıcı ve çağrıştırıcı değildir.[346]

İbnu'l- Arabî, Hz. Peygamber'in rüyasında içmiş olduğu ve artanını Hz. Ömer'e verdiği sütü, "ilim" şeklinde ta'bîr etmesini[347] hatırlatarak şöyle der: *"Eğer süt ile ilim arasında gerçek bir münasebet, bütünleştirici tam bir ilgi olmasaydı, ilim hayâl âleminde süt sûretinde zuhûr etmezdi."*[348] İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi kendisine sunulan içeceklerden sütü tercih ettiğini[349] hatırlatarak, sütü fıtratın sembolü olarak değerlendirir. Nitekim Cebrâil de Hz. Peygamber'e sütü tercih etmekle fıtrata uyduğunu söylemiştir. İbnu'l-Arabî'ye fıtrat ise Allah'ın insanları üzerinde yarattığı tevhid ilmidir.[350]

Sûfîlerin sıkça başvurduğu metaforlardan birisi ayna metaforudur. *"Mü'min, mü'minin aynasıdır"*[351] hadisinde de mü'min "ayna" metaforuyla tavsif edilmektedir. Amelî tasavvuf düşüncesinde ayna sûfinin kalbini simgeleyen bir metafor iken Gazzâlî ile birlikte sûfînin yaratıcısı ile yaşadığı mistik birlik (vahdet) hâlini de ifâde eder bir tarza bürünmüş, felsefî bir anlam kazanmıştır. Nasıl ki aynadaki görüntü bir yönden aynaya bitişik ve neredeyse aynayla özdeş gibiyse ve diğer yönden de aynadan başka ise, tıpkı onun gibi, sûfînin varlığı bir bakıma Hak ile özdeş ve bir bakıma da Hak'tan başkadır.[352] İbnu'l-Arabî vahdet-i vücûd düşüncesinin ana unsurlarından birisini ayna metaforuyla izah etmiş[353] ayna metaforunu, Tanrı-insan özdeşliğini değil, Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/ayniyet ve başkalık/gayriyet ilişkisini göstermek amacıyla kullanmıştır.[354] İbnu'l-Arabî, ayna metaforunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Kendisine tecelli olunan kişi, Hakk'ın aynasında kendi sûretinden başkasını görmez; ve Hakk'ı görmez. Ve kendi suretini ancak Hakk'ın aynasında gördüğünü bilse bile, tıpkı zahirdeki ayna için söz konusu olduğu gibi, O'nu görmesi mümkün değildir. Aynaya baktığında, ve onda suretleri gördüğünde, kendi suretini ve başka suretleri onun vasıtasıyla gördüğünü bilsen bile, aynanın kendisini göremezsin. İmdi, Allah Teâlâ bu durumu, kendi Zatî tecellisi için bir misal olarak sundu, öyle ki kendisine tecelli olunan O'nu bilsin diye."[355]

Tasavvufî dilin ikili anlam yapısına sahip olmasının yanı sıra hadis yorumlarını etkileyen dille ilgili diğer önemli bir faktör işârî yorumun özelliği gereği dilsel bir karineye dayanmadan umûm ifade eden hadislerdeki kelimelerin ya da genel olarak hadisin ihtivâ ettiği umûm anlamın tahsis edilmesi, husûs ifade eden hadislerin de umûm ifade edecek şekilde yorumlanmasıdır. Yukarıda yer verdiğimiz ensâr hadisi ile ilgili yorumu aynı zamanda hâs bir ifâdenin umûm ifade edecek şekilde yorumlanmasına bir örnek teşkil etmektedir. Diğer yandan sûfiler pek çok hadiste

---

[346] Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi*, s.400.
[347] Buhârî, 3. *İlim*, 22; I/29, 62. *Fedâil*, 6, IV/198; Tirmizî, 32. *Ru'yâ*, 9, (h. no: 2284), IV/539.
[348] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), I/257.
[349] Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 24, IV/125; Muslim, 1. *İmân*, 259, 272, (h. no: 162, 168), I/145, 154, Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/257, III/148, IV/208.
[350] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), A.y.
[351] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 49, (h. no: 4918), V/217-218.
[352] Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, 109-112.
[353] Öğke, Ahmet, "İbnu'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf,* s: 23, 2009, s. 75-89.
[354] Uluç, *A.g.e.*, 113.
[355] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.61-62.

umûm ifade eden kavramların ise hâs bir manaya işaret ettiğini öne sürerek yorumlanmaktadır. Sûfilerin "İlim" kavramının yer aldığı hadisleri, ledünnî ve bâtınî ilimlere, "velî" kavramının yer aldığı hadisleri de bâtın ulemâya hasrederek yorumlamalarını örnek olarak zikretmek mümkündür. Bunun sebebi de sûfilerin ibâreyi değil işâretleri dikkate almalarıdır. İbn Kayyim'in şu tespitleri de bu hususa işâret etmekte, sûfilerin dil anlayışını özetlemektedir:

"Sûfilerin dillerinde istiâreler vardır. Onlar hâssı kastederek umûm ifadeler kullanırlar. Bir söz söyleyip o sözün işâreti ile gerçek manasından başka, kendilerinden başka hiçbir zümrenin lisanında olmayan bir mana kastedebilirler. Bu yüzen 'bizler işâret erbabıyız' 'ifâde/ibâre erbabı değiliz', 'işâret bizim, ifade bizden başkalarınındır' derler."[356]

D) Yabancı Kültürler, Gnostik Unsurlar ve Şiî Faktör:

İslâm'da irfân ya da ma'rifet diye bir şey var mıdır? Yoksa Müslümanlar "irfân" denen olguyu başkalarından mı almışlardır? İslâmî irfân diye tanınan, İslâm'ın değil, Müslümanların irfânı mıdır? Yoksa irfân önceki kültürlerden iktibâs mı edilmiştir? şeklindeki sorular hep tartışılagelmiştir. Bu sorulara verilecek cevaplar, aynı zamanda tasavvufî geleneğin irfân/ma'rifet bilgisine ve zâhir ve bâtın olmak üzere ikili anlam yapısına sahip bir dile dayalı dini metinleri yorumlama metodunun, bâtınî te'villerin köken olarak nerelere dayandığını da belirleyecektir. İlk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olmakla birlikte keşfî-ilhâmî bilgi tarzındaki ayrımın en az Helenistik dönemin başlarından itibaren var olduğunu ve yine irfânî anlayışın putperest dinlerden başka Yahudilik ve Hristiyanlıkta da bulunduğunu göz önünde bulunduranlar[357], İslâm irfânın ve bâtınî te'villerin köklerini de buralarda aramışlardır. Buna karşılık mistik olgunun bütün dinler için evrensel olduğunu düşünenler ise irfânî olguların Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde mevcut olduğunu düşünmüşlerdir.[358] Nitekim Misbah Yezdî bu şekilde düşünenlerin sergilediği tavrı şöyle özetlemektedir:

"İslâmi irfân ile diğer irfânlar arasında birtakım benzerliklerin olması İslâmî irfânın onlardan iktibas edildiği anlamına gelmez" Nitekim İslâm şeriatıyla diğer semâvî şeraitler arasında benzerliklerin olması da İslâm'ın onlardan iktibas edildiğine delil teşkil etmez." [359]

Misbah Yezdî, İslâm irfânını kabul etmenin İslâm âleminde irfân ve tasavvuf düşüncesindeki her şeyi doğru kabul etmek anlamına gelmediğini, nitekim İslâm'a mensup her grubun inanç ve amel tarzının da İslâm'a mal edilemeyeceğini belirterek yabancı unsurların varlığını kabul etmekle birlikte asil ve köklü İslâmî irfânı bizzat Hz. Peygamber ve gerçek halifelerinin yaşadığını söyler.[360] Ömer Rıza Doğrul da benzer bir değerlendirmede bulunur ve tasavvufun menşei hakkında, onun doğuşuna ve mahiyetine uygun bir fikir sahibi olmak için

---

[356] İbn Kayyim, *Medaricu's-Sâlikîn*, III/330.

[357] Câbirî, *A.g.e.*, s.331-332; Nicholson, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2004.

[358] Yezdi, Misbah, "İslami İrfan ve Hikmet", s.177; Sahmerânî, Es'ad, Tasavvuf Menşei ve Istılahları, (çev. Muharrem Tan), İz Yay., İstanbul, 2000, s.29-44; Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, s.12-13; Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2008, s.70-71.

[359] Yezdi, Misbah, "İslami İrfan ve Hikmet", s.177.

[360] Yezdi, Misbah, "A.g.m.", s.178.

tasavvufu bütünüyle veya teferruatıyla, yabancı âmillerin tesiri altında kalabilen dinî veya felsefî bir mezhep yapmak hatasına düşülmemesi gerektiğini belirtir ve şöyle der:

"İslâm tasavvufunun bütün yabancı mahiyetteki dinî ve felsefî tesirlerden uzak kalarak gelişmiş olması niçin mümkün olmasın? Ve niçin Brahmanlık, manilik, Hristiyanlık ve Yeni Eflatunculuk ile İslâm tasavvufu arasındaki benzerlik, vasıtalar benzerliği, yani her mezhebe bağlı olan zâhidler tarafından tutulan yolun benzerliğinden ileri gelmiş olmasın?"[361]

Ömer Rıza Doğrul ve ona benzer değerlendirmelerde bulunanlar[362] çoğunlukla tasavvufun nefis terbiyesi ve nefis tasfiyesi yönünü göz önünde bulundurmuşlar ve ilk zâhid ve mutasavvıfların kalp temizliği ve rûh hayatına verdikleri önemin tohumlarını bizzat Hz. Peygamber'in attığını belirtmişlerdir. Ancak, Doğrul'un da belirttiği gibi hakikatleri keşfetme, incelikleri açıklama, varlık âlemini anlamak bakımından, Allah, âlem (evren) ve nefis tasavvuru gibi konularda yani tasavvufun felsefî ve nazarî yönüne yabancı unsurların karışmış olduğunu kabul etmemeye imkan yoktur.[363] Çünkü hiçbir hareket hârici faktörlerin tesirinden tamamen uzak olmadığı gibi, İsâm tarihinde ortaya çıkan tasavvuf da kendisine yabancı âmillerden hâli kalabilmiş değildir.[364] Başta Helenistik ve özellikle Hermetik dini felsefe olmak üzere eski kültürlerden ulaşan gnostik mirastan beslenen İslâm irfâniliği, bir dereceye kadar bu mirasa göre oluşturmaya çalıştığı bâtın anlayışını hem felsefe, din ve mezhep hem de Şia'da olduğu gibi siyaset düzleminde kullanmıştır. İslam irfâniliğinin bunu, kendi dini ve siyasî yapısıyla Hermetizm'in temsil ettiği kadîm gnostisizmin Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklayan doktrinel yapı arasında bir benzerlik kurarak gerçekleştirdiği görülmektedir.[365] Ayrıca İslâm irfâniliğinin varlık, insan, zaman ve tarih görüşü bir çerçeve durumundaki nübüvvet-velayet çifte kavramından elde edilmişse de bu çerçeve içinde işlev gören ana unsur Muhammed Abid el-Câbirî'ye göre Hermetik kültüre dayanmaktadır: *"Bir bilgi sistemi, bilginin elde edilmesinde bir metot, bir âlem görüşü ve âleme karşı bir tavır olarak irfân, İslâm'dan önce Yakın Doğu'da ve özellikle Mısır, Suriye, Filistin ve Irak'ta egemen olan kültürlerden Arap-İslâm kültürüne intikâl etmiştir."*[366]

Tasavvufî geleneğin Allah, evren ve nefis konusunda hermetik kültürün tesiri altında kaldığını gösteren pek çok örnekleri, *"Kendini bilen Rabbini bilir", "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir" "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır", "İlk yaratılan şeyler üçtür: Birincisi Hz. Muhammed, ikincisi Hz. Adem (a.s), üçüncüsü Hz. Adem'in zürriyeti", "Adem daha toprak ve su arasında iken (henüz yaratılmamışken) ben nebî idim."*[367] gibi bazen hadis formatında bazen de kavram ve yorumlarında bulmak mümkündür. İbnu'l-Arabî'nin en önemli nazariyelerinden birisi

---

[361] Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s.71.
[362] Sahmerânî, Es'ad, *A.g.e.*, s. 29-36.
[363] Doğrul, Ömer Rıza, *A.g.e.*, s.72.
[364] Ferruh, Ömer, *et-Tasavvuf fi'l-İslâm*, el-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1981, s.29.
[365] Alper, Ömer Mahir, "İrfâniyye" mad., *T.D.V.İ.A.*, s.444-445.
[366] Câbirî, *A.g.e.*, s.331.
[367] Yıldırım, Ahmet, "İlk Yaratılan Varlık Bağlamında Hadislerde Yaratılış Problemi", *Tabula Rasa*, yıl:3, sayı:8, mayıs-Ağustos, 2003, s.163-180.

olan kelime nazariyesini ve bu nazariyeye bağlı olarak *'Bana Cevâmiu'l-Kelim verildi'*[368] hadisi hakkındaki yorumlarını buna örnek olarak zikretmek mümkündür. İbnu'l-Arabî, bu hadiste yer alan 'kelim'den nebî ve velîleri, *'cevâmiu'l-kelîm'*den ise hakikât-ı Muhammediye'yi anlar.[369] Afîfî, İbnu'l-Arabî'nin kelime nazariyesinin İskenderiyeli Aziz Clement ve kelime'yi 'en büyük kâhin' olarak isimlendiren Philon'la benzeştiğini belirtmektedir.[370] Bu hadisin yorumu aynı zamanda sorunun sadece mevzû hadislerle sınırlı olmadığını, sûfilerin nazariyelerini temellendirmede uygun gördükleri Kurân ve hadis kaynaklı kavramlara başvurduklarını göstermektedir. İbnu'l-Arabî'nin *Futûhât*'ında buna benzer pek çok örnek yer almaktadır. Afifî'ye göre İbnu'l-Arabî'nin bu yorum yöntemi (bâtınî te'vil) İhvân-ı Safâ'nın yorum yöntemiyle birebir örtüşmektedir. Afîfi bu değerlendirmesinin hemen ardından İsmâilîlerin bâtınî yorumlarıyla İbnu'l-Arabî'nin yorumlarının metot itibariyle örtüşmüş olsa da İsmaîlilerin, İslâm'ın değiştirilmesi ve temel akidelerinin ve ilkelerinin ortadan kaldırılmasını amaçladıklarını, İbnu'l-Arabî'nin ise gayesinin Bâtınî-İsmâilîlerden farklı olduğunu söyler. İbnu'l-Arabî'nin gayesi kendi felsefî sistemini ortaya koymak ve sistemi zâhirinde İslâmî, bâtınında ise tam bir vahdet-i vücûd olan esaslara dayandırmaktır.[371]

Diğer bir örnek de nefis kavramıyla ilgidir. Hermetik felsefe veya inanç, nefislerin bedenlerden kurtularak yeniden aslî vatanlarına dönebileceklerinin söylemi ile doludur.[372] Bunun yegâne yolu da ma'rifettir. Buradaki ma'rifet, tıpkı irfânî gelenekte olduğu üzere ilim ve ma'lumât bilgisi anlamında değil, maddeden kurtulmak ve arınmak, böylece, nefsin beden hapsinden kurtulup ilâhî âleme ulaşmak için vereceği sürekli mücadele anlamındadır. Hermetik inanışta nefis, Tanrısal bir özellik taşır. Bazı Hermetik metinlerde nefis, "Tanrının çocuğu" olarak ifade edilir.[373] Bazı metinlerde ise nefis, bir karışımdır. Bu karışımda bizatihi Tanrı'nın kendisinden de bir şeyler vardır. Nefis özü itibariyle insandaki Tanrı'nın sûretini taşımaktadır. Bu husus şu Hermetik ifadeyle dile getirilir: *"Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır."*[374] Hadis kaynaklarımızda bir hadis olarak yer alan[375] aynı ifadenin tasavvuf kaynaklarında Hermetik felsefeye uygun olarak yorumlandığını düşünürsek, Hermetizm'in irfân geleneğinde ne kadar etkili olduğu anlaşılacaktır. Câbirî, Şiî ve tasavvuf geleneğindeki bu tesirin Kur'ân'dan alınarak yorumlanan tüm kavramlar için geçerli olduğunu iddia etmekte ve Hellenistik mirâsın İslâm İrfânına olan tesirinin oldukça önemli boyutlarda olduğunu ifade etmektedir: *"... Sûfîlerin ister mücâhede ve riyazetler, isterse de Kur'ân'ı okuma ile elde ettiklerini iddia ettikleri hiçbir düşünce*

---

[368] Buhârî, 56. Cihâd, 122, IV/12, 92. *Ta'bîr*, 11, 22, VIII/72, 76, 96. *İ'tisâm*, 1, VIII/138; Muslim, 5. *Mesâcid*, 5-8, (h. no: 523), I/371-372, 36. *Eşribe*, 71, (h. no: 1733), II/1587; Tirmizî, 19. *Siyer*, 5 (h. no: 1553), IV/123; Nesâî, 25. *Cihâd*, 1, (h. no: 3085-3087), VI/4-5; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/250, 264, 268, 314, 412, 442, 455, 501-502.

[369] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/55.

[370] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.86-87.

[371] Afîfî, *A.g.e.*, s.233-234.

[372] Keleş, Ahmet, "Harran Hermetizminin İslâmî İlimlere Etkisi", s.5

[373] Festugiére, Andre Jean, La Révélation D'Hermes Trismagiste, GABALDA, Paris 1944-1949, II/24, (Ahmet Keleş'ten naklen, "A.g.m", s.5)

[374] Festugiére, A.g.e., A.y. (Ahmet Keleş'ten naklen, "A.g.m", A.y.)

[375] Buhârî, 79. *İsti'zân*, 1, VII/125; Muslim, 51. *Cennet*, 28, (h. no: 2841), III/2183; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/244-251.

yoktur ki, doğrudan veya dolaylı olarak İslâm'dan önceki irfânî mirasta bu düşüncenin bir kaynağını bulmayalım."[376]

Kur'ân kaynaklı olan nûr ve zulmet kavramlarının da içeriklerinin belli bir düzeyde değiştirilip geliştirildiği ve bunlar üzerine yapılan yorumların da özellikle Hermetik ve Yeni-Eflatuncu felsefenin tesiri olduğu görülmektedir. Allah'ın nûr halinde olması ve insanda ışık olarak tezahür etmesi akidesi İrfâniyede ve Yunan felsefesinde olduğu gibi eski dinlerde de son derece yaygın bir anlayıştır. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedîd'de de bu doğrultuda ifadeler mevcuttur.[377] Sûfilerin nûr kavramına dayalı olarak geliştirdikleri nazariyelerden olan Hz. Muhammed'in aslî nûr olduğu şeklindeki görüşün, III/IX. yüzyılın sonlarında Gnostik-Manikheist fikirlerin tasavvufa girmekte olduğunun göstergelerinden birisi olduğu iddia edilmektedir. Nitekim Fazlurrahman'ın tespiti bu yöndedir: *"Bu felsefî yöneliş, nazarî sûfiliği güçlü cazibesine kaptıran Yeni-Eflâtuncu sudur nazariyesinin de meczedilmesi ile hız kazandı. Bütün bu fikirler, IV/X. yüzyılın sonlarında kendilerine İhvânu's-Safâ adını veren İsmâilî bir grubun kaleme aldığı ansiklopedik eserlerde formüle edildi."*[378] Bâtınîyye-İsmâiliyye kültürünün en temel kaynakları arasında yer alan İhvân-ı Safâ risalelerindeki mevcut görüşlerin Yeni-Eflatuncu ve Yeni Pisagarcu felsefelerle uyuşması, Bâtıniyyenin yabancı kültürlerin etkisi altında geliştiğinin göstergesidir. Ayrıca gulat-ı Şia'nın Hermetik felsefeye ait metinlere ilk muttali olan gruplardan olmaları ve buradaki fikirlerden etkilenmeleri de dikkate alınmalıdır. Seyyid Hüseyin Nasr, ilk Şiilerin o zaman geçerli olan Aristo okulundan çok Hermetizm'e sempati gösterdiklerini ve onların bir çok prensiplerini benimsediklerini belirtmektedir.[379]

Sufilerin, ma'rifet, "bâtıni bilgi" ve "bâtınî yorum" nazariyelerinde, kuvvetli bir şekilde Yunan-gnostik kavramların, Hristiyanlığın ve Manihesit nazariyelerin etkisi altında kaldığını[380] öne süren bazı araştırmacılar bâtınî bilgi ve bâtınî yorum konusundaki bu etkinin Şia yolu ile olduğunu öne sürmektedirler. Bazı araştırmacılar ise bu etkileşimin karşılıklı olduğunu belirtmekte ve söz konusu Şia-tasavvuf ilişkisinin İslâm tarihinde sûfiliğin ortaya çıkmasına dair en zor meselelerden birisi olduğunu ifade etmektedirler.[381] Hodgson, İsmâilî düşüncedeki bâtınî te'vil anlayışının belli yönleriyle Yahudi ve Hristiyan kültüründeki alegorik yorum yöntemi ile, diğer bazı yönleriyle de gnostik öğretilerle örtüştüğünü kabul etmekle birlikte bunun temelde İslâm orijinli bir yorum nazariyesi olduğunu ileri sürmüş ve bu görüş Rudi Paret tarafından da kabul görmüştür. Buna mukabil, özellikle Müslüman araştırmacılar Bâtınniyye-İsmâiliyyeden Bâbilik/Bahâiliğe, İhvân-ı Safâ'dan Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye kadar muhtelif fırkaların, felsefî ekollerin ve mutasavvıfların Kur'ân ve hadis nasslarına yönelik bâtınî yorumlarının köken itibariyle Philo'nun alegorizmine dayandığına ilişkin kesin yargılarda bulunmuşlardır.[382]

---

[376] Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.472.
[377] Tevrat, Tekvin, I/ 26, 27, V/1; İncil, Korintliler, 11.
[378] Fazlurrahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.211.
[379] Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (çev. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul, 1988, s.157.
[380] Fazlurrahman, *İslâm*, s.210.
[381] Nasr, Seyyid Hüseyin, Tasavvufî Makaleler, (çev. Sadık Kılıç), İnsan Yay., İstanbul, 2002, s.117.
[382] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.153.

Zehebî'ye göre nassların zâhirini bütünüyle iptal ve tahrip edecek şekilde bâtınî yorumları ilk defa Bâbiye, Bahâiyye ve onların selefleri olan Bâtıniyye kullanmamıştır. Onlar bu konuda kendilerinden önce yaşayan Yahûdî filozofu Philo'yu taklit etmektedirler.[383]

Bununla birlikte söz konusu bu ilişki kabul edildiğinde genel olarak Şia'dan alındığı ileri sürülen tüm kavramların, özel olarak bâtın kavramı gibi Şia'dan alınan kavramların tasavvufa olduğu gibi aktarılmadığını, sunnî anlayış doğrultusunda şekillendirilerek içselleştirildiğini belirtmek gerekir.[384] Şia'nın bâtın anlayışı şerî hükümlerden daha çok imâmet ve siyâset konusuyla sınırlı kalmasına karşılık, tasavvuf düşüncesinde bu iki alanın dışında farklı bir bağlamda ele alınmıştır. Nitekim Schimmel tarikatların ortaya çıkış süreci hakkındaki yorumunda bu hususa işâret etmektedir: *"Tarikatıların, Gazzâlî'nin amansız bir şekilde mücadele ettiği güçlü İsmâilî-Bâtınî etkiye karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış olabilecekleri göz ardı edilemez bir olasılıktır. Böylece, İslâm'ın gerçek yapısını tehdit eden bâtınî yorumun yerini Sunnî Müslümanlığın içselleştirilmesi almıştır."*[385] Bâtınî te'vil metoduna başvuran Gazzâlî ve İbnu'l-Arabî gibi pek çok sûfi, bâtın kavramını, Şia'dan farklı düşündüklerini belirtmektedirler.[386] Ebû'l-Alâ Afîfî Gazzâlî ve İbnu'l-Arabî'nin âyet ve hadis yorumlarında başvurdukları bâtınî te'vil metodunun köken olarak İsmâilîlere dayandırmakta ve şunları söylemektedir:

"İbnu'l-Arabî'nin hayatının hiçbir devrinde İsmâilî mezhebinde olmadığı kesindir. Binâenaleyh, İbnu'l-Arabî'nin metot ve ilmini onlardan doğrudan aldığını iddia edemeyiz. Fakat bu durum onların kitaplarını okuyup bu kitaplardaki fikirlerinden etkilenmesini engellememiştir. İbnu'l-Arabî de Gazzâlî gibi âdeta kendilerine hem metot hem de materyal olarak borçlu olduğu hususları unutarak veya unutur gözükerek, İsmâilîlere ciddi hücumlar ve tenkitler yöneltir. Çünkü İbnu'l-Arabî'nin sistemini açıklama tarzı, İsmâilîlerin özellikle de İhvân-ı Safâ'nın âyetleri ve hadisleri yorumlama metodudur."[387]

İlk sûfilerden Hakîm et-Tirmizî'nin tasavvuf sisteminde içeriği değiştirilmiş olmakla birlikte Şia'dan kavram boyutunda devraldığı 'abdal' ve 'kutub' anlayışının Şiîliğin "gizli imâm" anlayışına, 'velâyet' ve 'hatmu'l-evliyâ' konusundaki görüşlerinin de Şiî anlayışla uygunluk gösterdiği görülmektedir.[388] Öte yandan Hakîm et-Tirmizî'nin velî, ârif gibi kavramlar yerine sıkça kullandığı bir kavram olan "muhaddes" de her ne kadar konuyla ilgili bir hadis

---

[383] Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, II/195.

[384] Hakîm et-Tirmizî'nin Şia ile ilişkisini değerlendiren Salih Çift şu değerlendirmelerde bulunur: *"Tirmizî, ilk defa Şiîler tarafından ortaya atılmış görüşleri yine onların kavramlarıyla işlemesinin zihinlerde doğuracağı sıkıntıları bertaraf etmek istercesine Şia yanlısı olmadığını alenen vurgulamak sadedinde er-Red ale'r-Râfiza isimli bir eser kaleme almıştır. Bu şekilde davranmakla o, kendine has bir siyaset güderek, Şia'dan alıp kendi sistemine adapte ettiği halka cazip gelebilecek nitelikteki bazı kavramları, içlerini boşaltıp kendi anlayışına göre yeniden yorumlamak suretiyle avam üzerindeki Şiî tesirini kırmak istemiş olmalıdır. Bu açıdan bakılınca onun yaptığı, doğrudan tesir altında kalmaktan ziyade bilinçli ve sistemli bir kullanım olmaktadır."* Bkz. Çift, Salih, *Hakîm et-Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 124.

[385] Schimmel, Annamarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, s.230.

[386] Gazzâlî, *İhyâ*, I/51; İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/410-411.

[387] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 233.

[388] İbn Haldûn'a göre "abdal" ve "kutub" telakkisi, ilk defa Irak sûfilerinde İmâmiyye ve Râfizîlik etkisiyle ortaya çıkmış, sûfiler Şiî fırkalarındaki imâma karşılık kutbu, nukebâya karşılık da abdalı benimsemek sûretiyle Şia'yı taklit etmişlerdir. İbn Haldûn, Mukaddime, (çev. Süleyman Uludağ), I-II, İstanbul, 1991, II/863; *Şifâu's-Sâil (Tasavvufun Mâhiyeti)*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1984, s.263-265.

bulunsa da[389] kavrama yüklenen anlam itibariyle Şia ile bir farkla örtüşmekte -Şia'da imamın bilgilenmesini, tasavvufta ise velînin bilgilenmesini ifade eder- ve Şia kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Bunların yanı sıra Sunnî irfânla Şiî irfânın benzerlik gösterdiği konuların, kullanılan hadislere ve hadis yorumlarına doğrudan yansıdığı görülmektedir. Bu benzerliklerden en önemlilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Zâhir-bâtın ayrımına vurguda bulunma âyet ve hadisleri bâtınî manalara göre yorumlama ve bâtına öncelik tanıma

c) Nübüvvet ve velâyet meselesini felsefî bir üslup ve içerikte ele alma[390]

d) Harf ve rakamlara özel önem atfetme, âyet ve hadisleri bu doğrultuda yorumlama[391]

e) Nur telakkîsi ve hakikat-i muhammediyye konusundaki benzer yaklaşımlar[392]

f) Hırka giyme onu taşıma ve aktarma konusundaki müşterek yaklaşımlar[393]

Tasavvufî geleneğin, Şia ile olan ilişkisi ilk etapta her iki gelenekte müşterek olarak kullanılan uydurma hadislerle kendisini göstermektedir. Nitekim Tasavvufun Yeni-Eflatuncu ve gnostik dünceler gibi birtakım yabancı kültürlerden kaynaklanan verilerin etkisiyle şekillendiği temel fikrine dayanan oryantalist Ignaz Goldziher, Yeni-Eflatuncu ve gnostik düşünceleri İslâm'a ilk uyarlayanların sûfiler olduğunu düşünür.[394] Onların hemen ardından gelenlerin ise İhvân-ı Safâ ve İsmâilîler olduğunu söyler. Goldziher'e göre, tüm bu çevrelerde Hz. Peygamber'i âdeta Yeni-Eflatuncu ve sezgici fikirlerin mütercimi olarak takdim edilen büyük bir hadis külliyatı neşet etmiştir.[395] Aslında Goldziher'den çok önceleri bu tespitlerde bulunan İbn Teymiyye (728/1328)'dir. O, tasavvuf geleneğinde sıkça kullanılan *"Ben gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim/sevdim ve bilineyim diye mahlûkatı yarattım"* [396] hadisi hakkında 'Hz. Peygamber'in sözlerinden biri değildir, sahih olsun, zayıf olsun buna ait hiçbir senedi yoktur' demektedir. Bu rivâyetin yanı sıra "*Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğu"* mealindeki yaratılışla ilgili diğer bazı rivâyetlerin kaynağı hakkında özetle şu fikirleri ileri sürmektedir. Mutasavvıfların hadis olduğunu iddia ettikleri bu gibi sözler, genellikle sahih hadis olmayıp zayıf, hattâ çoğu uydurmadır. Râvîleri güvenilir olmadığı gibi, aralarında meçhul (güvenilirliği açıkça belli olmayan) ve yalancılığıyla meşhur olanlar vardır; dolayısıyla bunların bu gibi rivâyetlerini delil olarak almak doğru değildir. Mutasavvıfların yollarına temel addettikleri bu gibi görüşler, Yahudi ve Hristiyanlık gibi diğer

---

[389] Buhârî, 62. *Ashâbi'n-Nebî*, 6, IV/200; Muslim, *44.Fedâilü's-Sahâbe*, 23, (h. no: 2398), II/1864; Tirmizî, 46. *Menâkib*, 17, (h. no: 3693), V/622; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/55.

[390] Bkz. Câbirî, *A.g.e.*, 407-439; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 202.

[391] Yahudilik ise tasavvuf arasındaki çarpıcı benzerliklerden birisi olan harfler ilmidir. Tasavvuf geleneğinde özellikle Sehl et-Tusterî ve İbnu'l-Arabî'nin teozofik sisteminin temel unsurlarından harflere olan ilgisini Fenton, Yahudi ve müslümlnlar arasındaki kültür alışverişine dayandırır. Fenton, İbnu'l-Arabî'nin bir Yahudi hahamı ile kutsal metinlerin harflerinin tabiatı üzerine cereyan eden teolojik münazaranın delillerinin bugün elimizde olduğu belirtir. Bkz. Fenton, Paul B., "Yahudilik ve Tasavvuf", (çev. Salih Çift), *U.Ü.İ.F.D.*, cilt:13, sayı:1, 2004, s.247.

[392] Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *U.Ü.İ.F.D.*, Cilt:13, sayı:1, 2004, 139-157.

[393] Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, s.122-123.

[394] Goldziher, Ignaz, "Hadiste Yeni-Eflatuncu Gnostik Unsurlar", XXXVI/405.

[395] Goldziher, "A.g.m.", A.y.

[396] Öğke, Ahmet, "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin 'Kuntu Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf*, sayı:12, Ankara, 2004, s.9-24.

ilâhî dinlerden ve eski Yunan ve Meşşâî felsefesinden kaynaklanmaktadır. Bunun delillerini, Eflâtun, Aristo ve takipçilerinin "Vâcibü'l-vücûddan ilk sudur eden şey, ilk akıldır (akl-ı evvel)" fikrinde ifâdesini bulan Meşşâî felsefede görmek mümkündür. Bu tür görüşlere, daha sonra aynı yolu takip eden İhvân-ı Safâ Risalelerinde, Cehmiyye, Karmatiyye, Bâtıniye ve Vahdet-i Vücûda kail olan filozoflarda da rastlanmaktadır.[397]

Şiî irfân ile sunnî irfânın bâtınî yorumlar konusundaki müşterek yönlerinden birisi de bâtınî yorumlara mesnet teşkil ettiği ileri sürülen rivâyetlerle ilgilidir. Her âyetin bir zâhiri, bâtını, haddi ve matlaı olduğuna dair rivâyetler hem Şii gelenekte hem de sunnî gelenekte Bâtınî yorumların en önemli argümantasyonu durumundadır.[398] Ancak şunu belirtmek gerekir ki, her ne kadar bazı sûfîler "her âyetin bir zâhiri bir bâtını vardır" rivâyetine merfû olarak yer vermişlerse de onlar için Hz. Peygamber'in bir sözü olarak sübûtundan ziyade, bu sözün söz olarak ya da ma'rûf bir söz olarak delâleti önemlidir. Tasavvuf kaynaklarında rivâyete sahabe kavli ya da diğer sûfiere atfen yer verilmiş olması da bunu göstermektedir. İslâm irfân geleneğinin yabancı kültürler ve Şia ile olan ilişkisi şüphesiz bu geleneği daha iyi anlamaya imkan tanıyacaktır. Tasavvuf geleneğinde geliştirilen bâtınî anlayışın kökeni ne olursa olsun özenle İslâmîleştirilmeye ya da sunîleştirilmeye çalışıldığı muhakkaktır. Bu durumda bizce asıl önemli mesele "zâhir" ve "bâtın" ayrımına dayalı ıslahat ya da *İhyâ*nın yeterli olup olmadığı ve tatmin ediciliği ile ilgilidir. Nitekim bu hususa dikkat çeken Fazlurrahman da ehl-i irfânın zâhir ile bâtın, tasavvufî tecübe ile şeriat, ve irfânî bilgi ile aklî düşünce arasında organik ve zaruri bir bağ kurup geliştiremediklerini söyler. O'na göre ehl-i irfân şayet bunu başarabilmiş olsaydı, dini eşi görülmemiş bir yaratıcılığa sahip kılabilecekti.[399]

Sonuç olarak, tasavvufî geleneğin yabancı kültürler ve Şia ile olan ilişki hadis ilmi açısından temelde üç yönde etkide bulunmuştur. Bunlardan birincisi kullanılan müşterek mevzû hadislerle, İkincisi, hadislerin bâtınî yönden yorumlanması ile ilgilidir. Üçüncüsü ise, Şii gelenekle tasavvufî geleneğin neredeyse birebir örtüştüğü, köken olarak Hermetik kültüre dayandığına dair ciddi iddiaların bulunduğu ve tesadüfle izah edilmesi mümkün gözükmeyen nefis, ma'rifet, nübüvvet-velâyet, hakikat-ı muhammediyye, ricâlu'l-gayb, nûr ve zulmet gibi konular hakkındaki görüşler ve bu konularla ilgili hadislerin yorumuyla ilgili olmuştur.

E) Nazarî/Felsefî Düşünceler:

Nazarî/felsefî yorumu/yorumculuğu 'Kur'ân-ı Kerim âyetlerini ve hadisleri bir takım nazariyelere, felsefî görüşlere uygun düşecek bir şekilde yorumlamak' şeklinde tanımlamak mümkündür. Nazarî-Felsefî tasavvufun vahdet-i vücûd, nefes-i Rahmânî, insân-ı kâmil, hayâl, hakîkat-ı Muhammediyye, tecellî, ilâhi kelime, ilâhî sevgi, nur-zulmet gibi meseleleri sûfiler tarafından âyet ve hadislerle ele alınmaktadır. Nazarî yorumlar metinleri hedefinen uzaklaştırdığı için İslâm âlimleri tarafından kabul edilmemiştir. Âyet ve hadislerin nazarî yorumları, indî

[397] İbn Teymiyye, *Buğyetu'l-Mürtâd fi'r-Reddi ale'l-Mütefelsife ve Karâmita ve'l-Bâtıniyye, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem*, y.y., 1987, I/169-185.
[398] Rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.225-242.
[399] Fazlurrahman, *İslâm*, s.212.

görüşlere uydurma olarak görülmüştür.[400] Her ne kadar müfessirler ve İslâm âlimleri "nazarî" ve "işârî" yorumları birbirinden ayırmış olsalar da bazı sûfiler her iki yorum örneğini de eserlerinde sergileyerek mezcetmişlerdir.

Nazarî/felsefî tasavvuf düşüncesinin hadis ilmi açısından en problemli yanı vahdet-i vücûd, ricâlu'l-gayb, nübüvvet, yaratılış, nûr-ı Muhammedi ve velâyet gibi konular hakkında bol miktarda uydurma rivâyetin kullanılmış olmasıdır.[401] Ancak sûfiler bu konudaki görüşlerini sadece uydurma rivâyetlerle temellendirmiş değillerdir. Onların bu konudaki tavırları uydurma rivâyetlerden istifâde etmenin yanı sıra sahih hadislerin te'viline başvurmak şeklinde de gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sûfilerin hadis yorumlarını belirleyen en önemli faktörlerden birisi nazarî/felsefî düşüncelerin hadislerle teyid edilmek istenmesidir. Burada aslında hadisleri yorumlama amacından ziyade hadisi nazarî görüşler doğrultusunda te'vil etme, daha öncelikli bir amaç olarak görülmektedir.

Nazarî-tasavvufî hadis yorumculuğunu *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde tasavvufî işârî hadis yorumculuğunun öncülüğünü üstlenen Hakîm et-Tirmizî'ye (320/932) kadar götürmek mümkündür. Hakîm et-Tirmizî her ne kadar bu eserinde amelî-işârî bir yaklaşımı benimsemişse de gerek bu eserindeki bazı hadis yorumlarında gerek *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ* adlı eseriyle ortaya koyduğu velâyet teorisinde nazarî bir yaklaşımı benimsemiştir. Hakîm bu eserinde teorisini desteklemek üzere pek çok hadise yer vermiştir. Bazı hadislerde yer alan "muhaddes" ve "müferred/münferid", "firâset", "sekînet", "âl-i muhammed", "ehl-i beyt" ve "nûr" gibi kavramlar onun velâyet nazariyesenin en temel kavramlarını teşkil etmiştir. Bu kavramların yer aldığı hadisleri velâyet teorisine hizmet edecek şekilde kullanan Hakîm et-Tirmizî, bu kavramların tasavvufî birer ıstılaha dönüşmesinde büyük bir rol oynamıştır.

Burada bazı örnekler zikredecek olursak Hakîm et-Tirmizî, *"Kulumu sevdiğimde onun fuâdı olur ve onunla aklederim. Kulağı, gözü olur, onunla işitir ve onunla görürüm. Eli olur onunla tutarım."*[402] şeklinde naklettiği hadisi şöyle yorumlamaktadır: *"İşte bu evliyânın efendisi, yeryüzü halkının emânı, semâ ehlinin nazargâhı, Allah'ın seçkini ve O'nun bakışının merkezinde bulunan kişidir. O, Allah'ın, sözü aracılığıyla insanları eğitip Kendi yoluna döndürdüğü kamçısıdır. Allah onun sözünü muvahhidlerin kalpleri için bir bağ, hakla bâtılı ayıran bir engel kılmıştır."*[403] Hakîm başka bir yerde ise bu hadis hakkında *"Bu, aklı ekber'de*[404] *sönüp giden şehvânî hareketleri O'nun elinde sükûn bulan kuldur."* demektedir.[405] Hakîm et-Tirmizî benzer bir yaklaşımı aslında doğrudan ilgisi bulunmamasına rağmen "*Yönetici olmayı (emirliği) isteme, şayet o sana senin isteğin üzerine verilecek olursa sorumlu olursun. Yok eğer senin isteğin dışında*

---

[400] Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19-21.
[401] Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.67-177.
[402] Buhârî, 81. *Rikâk*, 38, VII/190.
[403] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.406.
[404] Eserin kullanmış olduğumuz baskısında "العدل الأكبر" ifadesi yer almaktadır. Eseri farklı nüshalardan istifade ederek tercüme eden Salih Çift "akl-i ekber" şeklindeki okunuşu tercih etmiştir. Bkz. *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğin Sonu*, (çev. Salih Çift), İnsan Yay., İstanbul, 2006, s.86.
[405] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.332.

verilecek olursa o takdirde yardıma mazhar olursun"[406] hadisinin yorumunda ortaya koymaktadır. Hakîm et-Tirmizî bu hadisi velîlerin hali ile ilişkilendirmekte: *"Bu hadis ayniyle bizim görüşümüzü doğrulamaktadır. İşte Allah'ın hukulunun velisi de bu hal üzeredir. Aynı zamanda onunla ilgili olarak şöyle denebilir: 'O Allah'ın velîsidir. Çünkü Allah, onun işini üzerine almış ve onu kurbet mahalline nakletmiştir.'"*[407]

Hakîm et-Tirmizî, *"Ümmetimden yetmiş bin kişi hesapsız cennete girecektir"*[408] hadisi hakkında ise şunları söylemektedir. *"Evliyânın kalpleri, hepsi tek bir kişinin kalbi olacak şekilde birleşir. Resûlulllah'ın şu sözü bu hususla ilgilidir. 'Ümmetimden yetmiş bin kişi hesapsız olarak cennete girecektir.' Onların kalpleri tek bir kişinin kalbi gibidir. Bu şekilde muamele görmelerinin sebebi, kalplerinin O'nun dışında her şeyden yüz çevirmiş olması ve tek bir yere bağlı bulunmasıdır. İşte bundan dolayı o bir tek kalp gibidir. Yine bu hususla alakalı olarak Resûlullah Aziz ve Celil olan Rabbinden şöyle nakletmektedir: "Ben muhabbetimi, celâlim için birbirlerini seven ve celâlim için birbirlerine samimi davrananlara sevdirdim."*[409] Hakîm et-Tirmizî'nin bu eserinde hadisleri tasavvufî görüşler, velâyet nazariyesi doğrultusunda te'vil etmeye dayalı bir yaklaşım kendisini daha fazla hissettirmektedir.

Nazarî-felsefî yorumlar konusunda benzer bir yaklaşımı Gazzâlî'de de görmekteyiz. Gazzâlî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn'*de kalbi hayatı temel alan bir bâtın anlayışıyla amelî-tasavufî yorumlarda bulunurken, *Mişkâtû'l-Envâr* adlı eserindeki nûr telakkisiyle, kendisine nispet edilen bazı araştırmacılara göre aidiyeti çok muhtemel olan el-Madnûnu'l-Kebîr (*Kitâbu Madnûn bihî alâ Ehlih*) ve *el-Madnûnu's-Sağîr* (*el-Ecvibetu'l-Gazzâliyye fi'l-Mesâili'l-Uhreviyye*) adlı eserlerinde "nefis", "ruh", "varlık" ve "âlem" gibi konularda felsefî bir uslûpta hadis yorumlarına yer vermiştir.[410]

Nazarî tasavvufî yorumların en büyük ismi hiç şüphesi Muhyiddin İbnu'l-Arabî'dir (638/1240). İbnu'l-Arabî'nin *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'deki hadis yorumlarının pek çoğu, onun nazarî irfânî görüşlerine dayanmaktadır. O, özellikle vahdet-i vücûd ve felsefî-irfânını temellendirmek üzere pek çok âyet ve hadisi delil olarak kullanmış ve yorumlamıştır. Burada İbnu'l-Arabînin özellikle her fırsatta vahdet-i vücûd anlayışını temellendirmeye çalıştığı ilginç yorumlarından birisine yer vermek istiyoruz.

İbnu'l-Arabî, *"Cuma namazı dört kişiye farz değildir. Köle, kadın, çocuk ve hasta"*[411] şeklinde naklettiği hadiste yer alan "Cuma" kelimesinin 'birleştirmek' anlamından istifade ederek ibâreyi aşan i'tibâra dayalı bâtınî yorumlarda bulunur. İbnu'l-Arabî'ye göre, cuma namazının tek kişiyle kılınamayıp namazın geçerliliği için birden fazla cemaatin bulunması gerektiği, Allah'ın zâtına özgü birliğini ifade eder. Cuma namazının akıllı kimse için farz olması ise aklın 'zâti

---

[406] Buhârî, 83. *Eymân ve'n-Nuzûr*, 1, VII/216, 84. *Kefâratu'l-Eymân*, 10, VII/ 240, 93. *Kitâbu'l-Ahkâm*, 5-6 VIII/106.
[407] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e*., s.331.
[408] Buhârî, 81. *Rikâk*, 21, VII/183; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/321.
[409] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e*., s.382.
[410] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr,* s.359, 361-362, 372, 378; *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.388-390.
[411] Ebû Dâvûd, 2. *Salât*, 208-209, (Hadis no: 1067), I/644.

birliği' bilmesiyle ilgilidir. Bu yüzden 'akıl ve din bakımından eksik' sayılan kadına Cuma namazı farz olmamıştır. Erkek ise söz konusu birliği bilmekle O'nun ilahi olduğunu bilmeyi birleştirmektedir (cem'). Kadın ise bu mutlak birlik bilgisinden eksik kalmış bu nedenle bu birlik ile ilâh olması bakımından Allah'ı bilmeyi birleştirmek kendisine farz olmamıştır. İbnu'l-Arabî, hadiste geçe "köle", "kadın", "çocuk" ve "hasta"dan her birinin bir takım eksikliklerinden dolayı birleştirme (cem') özelliğinden yoksun olan kimseler olduğunu belirtmek suretiyle mutlak birliği (vahdet-i vücud) birleştiremedikleri için Cuma namazının kendilerine farz olmadığını söyler.[412]

İbnu'l-Arabî genel olarak *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de bir ana fikre sahiptir. Bu ana fikir vahdet-i vücûd (varlığın birliği)'dur. O, bu ana fikir etrafında kendisine malzeme teşkil edecek her türlü bilgiyi kullanmış, oldukça sembolik bir üslupta bu anlayışını temellendirmek için hadisleri de istediği istikamette yorumlamıştır. İbnu'l-Arabî'nin bu şekilde pek çok hadis hakkındaki yorumlarının, nazarî düşüncelerin hadis yorumlarına etkisi bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak İbnu'l-Arabî'nin nazarî-felsefî yorumları sadece vahdet-i vücûd felsefesiyle sınırlı değildir. İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi Ebu'l-Alâ Afîfî'nin tespit ettiği gibi şu unsurları içermektedir:

1. Varlığın mâhiyeti, Hak-halk arasındaki ilişki, tenzîh ve teşbîhin anlamı, vahdet ve kesret, zât-isimler-sıfatlar hakkında kâmil bir sistem, hârici varlığın ilâhî isimlerin mazhar ve tecelligâhları olduğunun açıklanması
2. Kelime/logos ve bu ilâhî kelimenin Hakîkat-ı Muhammediye ve insân-ı kâmil mazharıyla zuhûru
3. Ma'rifetin mahiyeti hakkında kâmil bir nazariye
4. Beşerî nefsin mâhiyeti hakkında kâmil bir nazariye
5. Dinler ve bütün dinlerin tek bir mâ'budu kabul etmedeki ittifaklarına dair nazariye
6. Ahlâkî hayat, cezânın, mükâfatın, hayır, şer ve sorumluğun anlamı bunların ilâhî inayet ile ilişkisi
7. Uhrevî hayat hakkındaki nazariye ve cennet-cehennemin anlamı
8. Güzellik, güzelliğin mâhiyet ve güzelliğin sevgi ile ilişkisi[413]

İbnu'l-Arabî'nin, bu temel nazariyelerinin her birine dair *Fûtûhat*'ta bol miktarda hadis yorumu yer almaktadır. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin ma'rifet anlayışını ele alırken, onun bilgi, varlık ve âlem anlayışı doğrultusunda yorumladığı bazı hadislere yer vermiştik. Burada da bazı örnekler zikredecek olursak örneğin İbnu'l-Arabî'ye göre *"Siz günah işlemeseydiniz, Allah (sizin yerinize) günah işleyen ancak tevbe eden bir topluluk getirir ve onları affederdi."*[414] hadisinde Hz. Peygamber, âlemde gerçekleşen her şeyin ilahi bir ismin hükmünü ortaya çıkarttığına dikkat çekmiştir. Bu durumda 'bu âlemden daha güzeli ve mükemmeli imkân dahilinde değildir. İmkanda ancak bunun sonsuza varan misalleri kalabilir.[415]

---

[412] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VII/48-51.
[413] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.292.
[414] Muslim, 49. *Tevbe*, 9-19, (h. no: 2748), III/2105-2106.
[415] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XII/362.

İbnu'l-Arabî, vakâr kavramını ele alırken *"Koşarak namaza gitmeyiniz."*[416] *Namaza sekînet ve vakârla gidiniz."*[417] hadislerine yer verir ve "vakâr" kavramını tecellilerin öncüllerinden birisi olarak ele alır. O'na göre vakâr hûsule gelmeden ve onda fenâ bulmadan önce tecellîlinin yüklerini yüklenmektir. Vakâr, ta'zîm ve azâmetin neticesidir. Özellikle de tecellîyi ilâhi hitap önceledığinde böyledir. Böyle bir tecellî alan kimse, vakâr sahibidir. Çünkü ruh vasıtasıyla hitap alan kimsede bir heybet gerçekleşir. İbnu'l-Arabî, bu iki hadiste zikredilen sekînet ve vakârla namaza gitmenin, 'ağır insanlar gibi yürüyünüz' anlamına geldiğini söyler. Yüce Allah da '*Rahmân'ın kulları yeryüzünde ağır yürür'* [418] buyurmaktadır. Bu da ancak Hakk, 'cemâlin celâlinde' kendilerine tecelli ettiğinde gerçekleşir.[419]

Verdiğimiz bu örnekleriden de anlaşılacağı üzere nazarî, felsefî düşünceler hadis yorumlarını etkileyen önemli bir faktördür. Nazarî irfânın en büyük temsilcisi olarak gösterilen İbnu'l-Arabî'nin eserleri incelendiğinde neredeyse bütün meselelerde ilgili veya ilgisiz bir âyete veya hadise dayandığı görülür. İbnu'l-Arabî ve eserleri hakkında araştırmalarıyla tanınan Ebû'l-Afifî bu hususu şöyle değerlendirir: *"İbnu'l-Arabî gibi bütün gayretini Kur'ân nasslarının ve hadislerin anlaşılmasına manâlarının değiştirilmesine ve dilediği anlamlara yönlendirmeye adayan bir başka Müslüman sûfî veya filozof olduğunu bilmiyorum."* Afîfî'ye göre bu özelliğiyle İbnu'l-Arabî, Tevrat'ın nasslarını lafızlarının elvermediği felsefî bir tarzda yorumlamaya çalışan Philon'u hatırlatmaktadır.[420]

Verdiğimiz bu yorum örneklerinden anlaşılacağı üzere nazarî, felsefî düşünceler hadis yorumlarını etkileyen önemli bir faktördür. Nazarî irfânın en büyük temsilcisi olarak gösterilen İbnu'l-Arabî'nin eserleri incelendiğinde neredeyse bütün meselelerde ilgili veya ilgisiz bir âyete veya hadise dayandığı görülür. İbnu'l-Arabî ve eserleri hakkında araştırmalarıyla tanınan Ebû'l-Afifî bu konuda şöyle der: *"İbnu'l-Arabî gibi bütün gayretini Kur'ân naslarının ve hadislerin anlaşılmasına manalarının değiştirilmesine ve dilediği anlamlara yönlendirmeye adayan bir başka Müslüman sûfî veya filozof olduğunu bilmiyorum."* [421] Afîfî'ye göre bu özelliğiyle İbnu'l-Arabî, Tevrat'ın nasslarını lafızlarının elvermediği felsefî bir tarzda yorumlamaya çalışan Philon'u hatırlatmaktadır.

İbnu'l-Arabî'nin yorumları hakkında diğer üzerinde durulması gereken bir mesele ise İbnu'l-Arabî'nin te'vili kabul etmeyip reddetmesidir. Ancak bu durumun sadece teoride kaldığı görülmektedir. Çünkü o da, te'vil etmekle suçladığı diğer âlimler gibi te'vil yapmaktadır. Ancak o bu te'villerini, te'vil olarak değil "i'tibâr" olarak adlandırmaktadır. Afifî'ye göre, İbnu'l-Arabî, âyet ve hadislere uyguladığı yorum metodunu şayet Tevrat ve İncil gibi semâvî bir kitaba veya

---

[416] Buhârî, 11. *Cumâ*, 18, I/218; Muslim, 5. *Mesâcîd*, 151-155, (h. no: 602-603), I/420-422; Ebû Dâvûd, 2. *Salât*, 54, (h. no: 572-573), I/384-386; Tirmizî, 2. *Salât*, 127, (h. no: 327), II/149; İbn Mâce, 4. *Mesâcid*, 14, (h. no:775), I/255.

[417] Bu lafızlarla İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde yer almaktadır. Bkz., İbn Huzeyme, *Sahîh*, III/72. Bir önceki hadisin yer aldığı kaynaklarda hadisin devamında sadece "sekînet" ifadesi yer almaktadır.

[418] Furkan, 25/63.

[419] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XII/522-525.

[420] Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.254.

[421] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *A.g.e.*, s.254.

semâvî olamayan herhangi bir metne uygulayacak olsaydı aynı neticelere ulaşacaktı.[422] Fakat İbnu'l-Arabî, düşüncelerini meşrû kılacak bir takım delilleri âyet ve hadislerde bulduğunda lafzın zâhiri varmak istediği neticeyi mümkün kılarsa hemen onu benimsemiş, aksi halde özel yöntemi ile ibâreden i'tibâra geçmiştir.

F) Tasavvufî Istılahları Hadislerle Temellendirme Çabası:

Tasavvufî hadis yorumlarını etkileyen önemli faktörlerden birisi de bazı tasavvufî ıstılahlara hadislerde dayanak bulma çabasıdır. Özellikle tasavvuf kelimesinin iştikakına, tasavvufî hâl ve makamlara dair ıstılahlara, Şeyh-mürid, intisab, bey'at, dergah, çile, semâ, râbıta gibi Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn döneminde yer almayan tasavvufî ıstılahlara hadislerden dayanak bulma çabası sûfilerin hadis yorumlarını etkileyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönem tasavvufunda görülmeyen daha sonraları tasavvuf hareketinin müesseseleşmiş tarikatlar döneminde yeni kavramların bazı kavramların tasavvuf ıstılahına girmesi sûfileri bu ıstılahları delillendirecek hadisler aramaya sevketmiştir.

Abdulkerim Kuşeyrî (465/1073), *er-Risâle*'sinde yer verdiği, setr-tecellî, temkîn-telvîn, kurb-bu'd, şâhid gibi tasavvufî ıstılahları, tevbe, mücâhede, halvet-uzlet, takvâ, verâ, samt, havf-recâ, hüzün, huşû-tevâzu, kanaat, şükür, yakîn, sabır, murâkabe, rızâ, hayâ, fütüvvet, cûd-sehâ, gayret, fakr, edeb, sohbet, şevk, ma'rifetullah ve muhabbet gibi pek çok tasavvufî hâl ve makamlara dair ıstılahları hadislerle delillendirmiştir.[423] Kuşeyrî, *"Allah'a ve âhiret gününe iman eden ya hayır söylesin ya da sussun"*[424] hadisine tasavvufî hal ve makamların en önemlilerinden birisi olan "samt" konusunu işlerken yer verir. "Samt"ı yani sükûtu zâhiri (dil ile) sükût ve kalp-gönül ile sükût olmak üzere ikiye ayıran Kuşeyrî, sûfi sözleri ve görüşleri doğrultusunda bu tasavvufî ıstılahı açıklamaya çalışır.[425] Kuşeyrî ayrıca, *"Benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız"*[426] hadisine "havf" makamına, *"Ağlayınız, eğer ağlayamazsanız ağlar görününüz"*[427] hadisine de hâl ve makâmlardan "tevâcüd"e konu edinerek yer verir.[428]

Bir tasavvuf klasiği olan Kuşeyrî'nin *er-Risâle'*deki hadis yorumları çoğunlukla bu kavramların izahına yöneliktir. Bu anlamda bazen tasavvufî bir ıstılah ele alınırken konuya girişte hadise yer verilmesi bir anlamda bir yorum ifade etmektedir. Ancak bunun yanında Kuşeyrî, gerek konuya girişte gerek konuların akışı içerisinde yer verdiği hadisleri sûfîlerin görüşleriyle bazen de kendisi yorumlamaktadır. Kuşeyrî, tasavvufî ıstılahlardan "setr" ve "tecellî" kavramını ele alırken *"Kalbimi bir örtü bürür de onu kaldırmak için günde Allah'tan yetmiş defa af dilerim"*[429] hadisine yer verir ve bu hadisi şöyle yorumlar: *"İstiğfâr, setr halini talep etmektir.*

---

[422] Afîfi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, A.y.
[423] Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, s.130-542.
[424] Buhârî, 78. *Edeb*, 85, VII/104; Muslim, 1. *İmân*, 74-77, (h. no: 47), I/68-69.
[425] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.226-231.
[426] Buhârî, 16. *Küsûf*, 2, II/24; Muslim, 4. *Salât*, 112, (h. no: 426), I/320.
[427] İbn Mâce, 5. *İkâmetu's-Salât*, 176, (h. no: 1337), I/424, 37. *Zühd*, 19, (h. no: 4196), II/1403.
[428] Kuşeyrî, *A.g.e.*, 139, 234,
[429] Kuşeyrî'nin bu lafızlarla naklettiği hadis hadis kaynaklarımızda şu şekilde yer almaktadır: *"Gerçek şu ki benim kalbim de perdelenir de ben her gün yüz defa Allah'tan bağışlanma dilerim."* Bkz., Muslim, 48. *Zikir*, 41, (h. no: 2702), III/2075; Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 26, (h. no: 1515), II/177.

Çünkü 'gafr', 'setr' demektir. Nitekim elbiseyi örtmeye 'gafru's-sevb', başı örten serpuşa miğfer v.s. denir. Bu hadis ile sanki Resûlullah hakikatin hamlelerine karşı kalbin setr halinde olmasını istemiştir. Çünkü hakkın vücudu ile beraber halk için bekâ mümkün değildir. Başka bir hadiste 'Allah yüzünden (perdeyi) açsa, yüzün nurları gözünün gördüğü her şeyi yakardı[430] *buyurmuştur."*[431]

Tasavvufî ıstılahlar nazarî irfânda da hadislerle temellendirilmektedir. Nitekim Abdurrezzak Kâşânî (730/1329), *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm* adlı tasavvuf sözlüğünde özellikle Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) irfânında sıkça kullanılan el-ahadiyyetu'l-cem' (ulûhiyet mertebesinin birliği), el-amâ (ince bulut), ez-zıll (gölge), el-kalemu'l-a'lâ (yüce kalem), kenzu'l-mahfî gibi pek çok kavrama işaret eden hadislere yer vermekte nazarî-irfânî görüşleri doğrultusunda bu hadisleri yorumlamaktadır.[432]

Tasavvuf kaynaklarında Cibiril hadisinde yer alan *"O, Cebrail idi, Dihyetu'l-kelbî suretinde indi"*[433] ve *"Ben sizden birine kendisinden, evladu iyâlinden ve malından daha sevimli olmadıkça, imânda kemale ermez"*[434] gibi hadisler "râbıta"ya; *"Beni Hud ve Vâkıa sureleri ihtiyarlattı"*[435] hadisi "semâ" ve "vecd"e; *"Kur'ân'ı sesinizle süsleyin"*[436] ve Kur'ân'ın okunması ve dinlenmesine dair diğer bazı hadisler "semâ"ya; *"Ben sizi terk ettiğim ve size bir şey söylemediğim sürece siz de beni terk edin ve kendi halime bırakın."*[437] hadisi, "şeyh-mürid" ilişkisine delil olarak ileri sürülmektedir. Bu hadislerin tasavvuftaki kullanımlarını işarî istidlâller olarak değerlendirmek mümkündür. Biz konudaki rivâyetleri tek tek ele alacak değiliz. Sadece sûfilerin bazı tasavvufî ıstılahları hadisleri kullanarak nasıl yorumladıklarına ve yorumlayarak açıkladıklarına örnekler vermekle yetineceğiz. Vereceğimiz bu örneklerin sûfilerin hadis yorumlarını etkileyen bir faktör olduğunu göstermeye kâfi geleceği kanaatindeyiz.

Bu örneklerden birincisi tasavvuf kelimesinin iştikâkı, sûfilere verilen isimler ve sıfatlar konusundadır. Tasavvuf ve sûfî kelimesinin hangi kelimeden türetildiği meselesi sûfiler, dil âlimleri ve tasavvuf tarihçileri tarafından ele alınmıştır. Sûfî ve Tasavvuf kelimesinin üzerinde ittifak edilen bir iştikâkı yoktur. Bu konuda pek çok fikir ileri sürülmüştür. Ancak kelimenin iştikakını yapan sûfilerde hadis yorumları bakımından önemli bir unsur dikkatimizi çekmektedir ki o da, sûfilerin sûfî ve tasavvuf kelimesinin etimolojisini tahlil ederken kelimenin müştâkı

---

[430] Muslîm'in *Sahîh*'inde yer alan bir hadiste şu lafızlarla yer almaktadır: *"...(O'nun)Hicabı nurdur. (Ebu Bekr'in rivayetinde 'nâr'dır denilmiştir.) Eğer onu açmış olsa vechinin sübuhatı, basarının ihata ettiği bütün mahlukâtını yakardı."* Bkz., Muslim, 1. *İmân*, 293, (h. no: 179), I/161-162; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, (h. no: 195-196), I/70-71.

[431] Kuşeyrî, *A.g.e.*, s.158.

[432] Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, (çev.Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000.

[433] Nesâî, 47. *İmân*, 6, (h. no: 4988), VIII/101-103.

[434] Buhârî, 2. *İmân*, 8, I/9; Muslim, 1. *İmân*, 70, (h. no: 44), I/67; Nesâî, 47. *İmân*, 19, (h. no: 5010-5014); VIII/114-115; İbn Mâce, *Mukaddime*, 9 (h. no: 67), I/26.

[435] Tirmizî, 44. *Tefsir*, 56, (h. no: 3297), V/402.

[436] Ebû Dâvûd, 8. Vitr, 20, (h. no: 1468), II/155, Nesâî, 11. *İftitah*, 83, (h. no: 1013-1014), II/178-179; İbn Mâce, 5. *İkâmet*, 176, (h. no: 1342), I/426.

[437] Buhârî, 96. *İ'tisam*, 2, VIII/142; Muslim, 43. *Fedâil*, 131, II/1831; Tirmizî, 39. *İlim*, 17, (h. no: 2679); V/47, Nesâî. 24. *Hac*, 1, (h. no: 2617), V/110, İbn Mâce, *Mukaddime*, 1, (h. no: 2), I/3,

olduğu ileri sürülen her bir anlam için hadislere yer vermeleridir. Aynı durum sûfileri vasfeden isimler için de söz konusudur. Nitekim Ebûbekir Kelâbâzî'nin (380/990) *et-Ta'arruf*'unda bu durumu görmek mümkündür. Kelâbâzî sûfilere verilen "sûfiyye" "cûiyye", "nûriyye"[438] ve "sâbikûn" ve firâset[439] gibi isim ve vasıfların her biri için hadislere yer vermiştir.

Kelâbâzî, giyim ve kıyafetleri dikkate alınarak tasavvuf ehline "sûfiyye" denilmesi konusunda ise Ebû Musa el-Eşârî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadise yer verir: *"Şu kayalıklardan yetmiş peygamber geçti. Üzerlerinde aba olduğu halde yalın ayak Kabe'yi tavaf etmişlerdi."*[440] Kelâbâzî, Şamlıların sufilere "Cu'iyye" (açlar) adını verdiklerini söyler. Sufilerin gıda maddelerinden sadece zaruret miktarınca faydalanmalarının bu ismi almalarına sebep olduğunu belirten Kelâbâzî'ye göre *"İnsanoğlunun hayatını sürdürmesi için birkaç lokma kafidir."*[441] hadisi bu anlama işâret etmektedir.[442]

Kelâbâzî, sûfilerin sâbikûn" (önde gidenler) şeklinde vasıflandırılmasını onların sırlarının ve kalplerinin temiz ve nurlu olmasına bağlar. Kelâbâzî'nin bu anlamı teyit etmek üzere yer verdiği hadis ise şu şekildedir: Hz. Peygamber *"Yetmiş bin kişi hesapsız cennete girecektir."* buyurmuş ve onların vasıflarını şöyle anlatmıştır: *"Bunlar sihir yapmaz, kendilerine sihir yaptırmaz, dağlama ile tedavi yapmaz, tedavi olmaz, tersine Rablerine tevekkül ederler."*[443] Hadiste ifade edilen hesapsız cennete girecek kimselerin yalnızca sûfilere işâret ettiği söylenemez. Kelâbâzî ise burada, sûfilerin hadiste zikredilen vasıflara sahip olduğunu göz önünde bulundurarak, hadisin sûfilere işâret ettiğini göstermeye çalışır.

Suhreverdî'nin (632/1234) *Avârifu'l-Meârif*'te hırka konusunu ele alırken zikrettiği bazı hadisleri de bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Sûfilerin hırka giyme, giydirme ve hediye

---

[438] Kelâbâzî, Tasavvufta oldukça şöhret bulan *"Bir kimse Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kimseyi görmek isterse Hârise'ye baksın"* Hârise hadisinde (Hadis için Bkz. İbn Mubârek, *Kitâbu'z-Zühd*, s.106; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*', (Abdurrazzâk'ın *el-Musannef*'i ile birlikte X-XI), XI/129; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/2662-67; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, VII/362-63 anlatılan vasfa sahip olduklarından dolayı sûfilere "nûriyye" adının verildiğini söyler. Bkz. Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.14-15.

[439] Kelâbâzî, *"Mü'min'in firâsetinden sakının. Çünkü o Allah'ın nuru ile nazar etmektedir"* (Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân*, 15, (h. no: 3127), V/298) ve *"Hak, Ömer'in dili ile konuşur"* hadislerini sûfilerin ilham ve firâsetini ifade edecek şekilde yorumlar. Bkz. Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.16. İkinci rivâyet rivâyet Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde "*Allah hakkı Ömer'in diline ve kalbine yerleştirdi."* şeklinde yer almaktadır. Ebû Dâvûd, 19. *Harac*, 18, (h. no.2961), III/364-365; Ayrıca Bkz., Tirmizî, 46. *Menâkib*, 17, (h. no: 3682), V/617; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11, (h. no: 108), I/40; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/53, 95, 401, V/145, 165, 177.

[440] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, III/220. Hadisi nakleden Ebû Musâ el-Eşârî Hz. Peygamber hakkında şunları söyler: *"Resûlullah çuha (yün-suf) giyer, eşeğe biner, zayıf kişilerin davetine icabet ederdi"* Kelâbâzî, Hasan Basrî'den bu konuda iki rivâyete daha yer verir:*"İsa (a.s.) kıldan yapılan elbise giyer, ağaçtan (hâsıl olan şeyleri) yer, geceyi akşamladığı yerde geçirirdi" "Bedir savaşına iştirak etmiş olan yetmiş sahabeye yetiştim. Bunların softan başka bir şey giydiklerini görmedim."* Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.14. Suhreverdî de *Avârifu'l-Meârif*'te tasavvuf kelimesinin bu kök anlamı için Enes b. Malik'in şu rivâyetine yer verir: "*Resûlullah, bir kölenin bile davetine icabet eder, merkebe biner, yün elbise giyerdi."* Suhreverdî, bu hadise uyarak sûfilerin Hz. Peygamber'in giysisi olduğu için yün elbise giymeyi tercih ettiklerini, bu yüzden onların zâhirî elbiselerini dikkate alanların onları "yün elbise giyen" anlamında "sûfî" olarak isimlendirdiklerini belirtir. Suhreverdî, *Avârifû'l-Meârif*, s.64.

[441] Tirmizî, 34. *Zühd*, 47, (h. no: 2380), IV/590.

[442] Kelâbâzî, *A.g.e.,* s.12.

[443] Buhârî, 81. *Rikak*, 21, VII/183; Muslim, 1. *İman*, 367, (h. no: 216), I/197.

etme konusunda uyguladıkları bir takım uygulamaları vardır. Suhreverdî, semâ anında vecd halinde iken düşen hırkanın hükmünü hadislerden deliller getirerek açıklığa kavuşturur.

Suhreverdî'nin hırka konusunda yer verdiği hadislerden birisi Ebû Katâde'den gelen ve Hz. Peygamber'in Huneyn savaşı sonrası buyurmuş olduğu şu hadistir: *"Kim bir düşman askeri öldürmüşse, üzerinde bulunanlar ona aittir."*[444] Bu hadisi, hırkanın parçalanmış kısmının cemâate dağıtılacağını, sağlam kısmının ise kaside okuyana verileceği görüşünde olan sûfiler delil olarak ileri sürmektedirler. Suhreverdî'ye göre bu hadiste, sağlam hırkanın durumu hakkında bir "işâret" vardır.[445] Parçalanmış hırka hakkında ise yapılacak olan meclistekiler adedince pay edip her birine birer parça dağıtmaktır. Şayet bölüştürme esnasında daha önce mecliste bulunmayan biri içeri girerse, bir pay da ona verilir. Bu konudaki işâreti ise Ebû Musâ el-Eşârî'nin naklettiği şu hadisten alır: *"Hayber'in fethinden üç gün sonra Resûlulah'ın yanına geldiğimde ganimetten bize de pay ayırdı. Bizden başka, savaşa katılmamış hiç kimseye pay ayırmadı."*[446]

Suhreverdî, vecd halinde parçalanmış olan hırkayı elde tumanın ve onunla bereketlenmenin hak olduğunu söyler. Çünkü vecd Allah'ın manevî fazlı ve ihsanını bir eseridir. Hırkanın parçalanması da vecdin neticesidir. Böyle bir khırka Rabbânî bir hediye olarak baş göz edilip canlar feda edilmeye layık olmuştur. Suhreverdî bu konuda şu hadise yer verir. Hz. Peygamber yeni ve taze bir yağmur yağınca, onu karşılar, onunla bereketlenir ve şöyle derdi: *"Bu Rabbinin katından yeni gelmiştir (kullara ihsan edilmiştir)."*[447] Suhreverdî'ye göre ilahî vecdin etkisiyle parçalanmış hırka da yeni olarak ihsan edilmiş bir berekettir. Hırka yırtık ise, hemen meclistekilere dağıtılır. Sağlam hırkalar hakkında ise mürşid karar verir. Eğer dervişlerden birisine onlardan bir şey tahsis ederse o, onundur. Veya onu parçalayıp dağıtacak olursa, hüküm ona aittir. Suhreverdî, bu uygulamalara bakılarak, bunun tefrit ve israf olarak değerlendirilmemesi gerektiğini çünkü küçük bir hırka parçasının da işe yarayacağını söyler.

Suhreverdî, Buhârî'de yer alan bir rivâyeti de benzer şekilde değerlendirir. Bu rivâyete göre Hz. Ali'nin şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *"Resûlulah'a ipek bir elbise hediye edildi. Efendimiz de onu bana gönderdi. Ben de onu giyerek huzuruna çıktım. Beni o halde görünce 'Ben kendim için hoş görmediğim şeyi senin giymene de râzı olmam. Onu parçalayıp kadınlara başörtüsü yap!' buyurdu.'"*[448] Diğer bir rivâyette ise *"Bunu ne yapayım, giyeyim mi!" diye sorunca Peygamberimiz şöyle cevap vermiştir: 'Hayır onu Fâtımalar, arasında başörtüsü olabilecek şekilde paylaş*tır'[449] ifadesi yer almaktadır. Suhreverdî'ye bu rivâyet, elbisenin yırtılıp parçalar haline getirilmesinin sünnetten de bir delilidir.[450]

---

[444] Ebû Dâvûd, 15. *Cihâd*, 136, (h. no: 2717-2718), III/159-162; Tirmizî, 19. *Siyer*, 13, (h. no: 1562), IV/131-132.
[445] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.120.
[446] Buhârî, 64. *Megâzî*, 38, V/81; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/406.
[447] Muslim, 9. *İstiskâ*, 13, (h. no: 898), I/615, ; Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 105, (h. no: 5100), V/330-331.
[448] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/90, 139, 153.
[449] İbn Mâce, 32. *Libâs*, 19, (h. no: 3596), II/1189.
[450] Suhreverdî, *A.g.e.*, s.120.

Buraya kadar yer verdiğimiz hadislerde, hadislerin zâhiri manasını hırka hakkında olmadığı oldukça açık ve ortadadır. Suhreverdî de bunu ifade etmektedir. Ancak, metinleri "işâret"lere göre yorumlayan sûfiler hadislerden bu tasavvufî hükümleri de çıkarabilmişlerdir.

Diğer bir örnek ise dergahlar hakkındadır. Sûfiler tarafından çoğunlukla sekînet konusunda zikredilen *"Allah'ın evlerinden birinde, Allah'ın kitabını okumak ve aralarında müzakere etmek için toplanan bir grubun üzerine mutlaka sekînet iner, onları rahmet kaplar ve melekler onları kuşatır, Allah onları kendi yanındakiler arasında zikreder"* [451] hadisi hakkında Eşref Ali Tânevî'nin (1943) yorumunu buna örnek olarak gösterebiliriz. Tanevî'ye göre hadis toplu zikir için dergah yapılmasının delilini teşkil etmektedir. Tanevî bu konuda şunları söyler: *"Sahabe-i Kiram ve tabiîn, sağlam kalb yanında feyz dönemine yakınlıklarından dolayı, zikir melekesi kazanmak için ayrıca bir mekana ihtiyaç duymuyorlardı. Fakat tabiatların ve durumların sonradan bozulup değişmesinden dolayı, bu melekenin kazanılması zor oldu. İnsanlardan uzakta durmak için şeyhler, ayrı ayrı dergah yaptırma adetini başlattılar."*[452] Hz. Peygamber'in bu hadisinde ifade edilen Allah'ın evleri ifadesinden ilk anlaşılan mescitlerdir. Tânevî'ye göre de hadiste geçen "Allah'ın evleri"nin tefsiri her ne kadar 'mescid' için söylenmişse de, lügat yönünden illetin aynı olmasından dolayı dergahları bu ifadenin umumuna sokmak uzak düşmez. Tânevî'ye göre bu hadis dergâh yaptırma âdetinin kaynağını teşkil etmektedir.

İsmail Hakkı Bursevî (1137/1728) Hendek savaşı sonrası Benî Kurayza'ya gitmeden önce Hz. Peygamber'in ashabına söylemiş olduğu *"İkindi namazını Benî Kurayza dışında kılmayın"* [453] hadisi hakkındaki yorumu da sûfilerin tarikat, adâb ve erkânı ile ilgili görüşlerini hadislere dayandırmaya çalıştıklarının bir örneğini teşkil eder. Hz. Peygamber'in bu emrini sahabe iki farklı şeklide yorumlamış, bazı sahabiler yolda namazlarını kılmışlar, diğer bir kısmı ise emrin zâhirine uyarak ikindi namazını tehir etmişlerdir. Her iki grup ta davranışlarından dolayı kınanmamışlardır. Bursevî, söz konusu hadisten şeyh ve mürid ilişkisine dair hükümler çıkarmış ve hadisi şöyle yorumlamıştır:

"Bu olaydan etkilenen sûfiler, tarikatın âdâbı konusunda şu hükmü çıkarmışlardır. Bir şeyh yani mürşid müridini bir ihtiyaç için bir yere gönderir de mürid yolda giderken ezan okunursa, mürid önce şeyhinin ihtiyacını görmeye teşebbüs etmelidir. Ama bunu namazı önemsemediğinden dolayı değil, ancak şeyhine gösterdiği hürmet ve ta'zîmden dolayı yapmalıdır."[454]

Sonuç olarak şunu belirtmek gerekir ki sûfilerin yukarıda ele aldığımız tasavvufî ısıtlahlar hakkında kullanmış oldukları pek çok temel hadis kaynaklarında yer almayan, uydurma ve zayıf rivâyetler daha önce yapılan çalışmalarda ortaya konulmuştur. Bunların tespit edilmesi tasavvuf-hadis ilişkisinin sağlam temellere dayanıp dayanmadığını tespit edebilme noktasında ilk ve önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir. Ancak, sûfiler problemli rivâyetlerin yanı sıra temel hadis kaynaklarımızda yer alan hadisleri de kullanmaktadırlar. Bu hadislerin yorumunda yukarıda yer

[451] Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 14, (h. no: 1455), II/148; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17, (h. no: 225), I/82.
[452] Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s.53.
[453] Buhârî, 64. *Megâzî*, 30, V/50; Muslim, 32. *Cihad*, 69, (h. no: 1770), II/1391.
[454] Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VII/162. Benzer bir yorum için Bkz., Tânevî, *A.g.e.*, s.237.

verdiğimiz hadislerde olduğu gibi bazıları delâlet yönünden oldukça ilgisiz, bazıları ise hadislerin genel hükümlerinin tahsis edilmesine, başka bir konuyla ilgili olan bir hadisin tasavvufî bir ıstılahla ilişkilendirilerek yorumlanmasına dayanmaktadır ki sûfiler bunun "işâret" olduğunu ifade etmektedirler.

III. TASAVVUF GELENEĞİNDE HADİS YORUM YÖNTEMLERİ

Tasavvufî-işârî yorumlar temelde sûfilerin iç dünyasına doğan yorumlar olarak bilinmekle birlikte tasavvufî hadis yorumları bir takım teknik ve muhtevâya yönelik yöntemlerden müstağnî değildir. Hatta keşfe dayalı nazarî yorumlarda dahi sûfiler hadis yorumlarında muhtevâyı belirlemeye yönelik bir takım yöntemleri kullanmaktadırlar. Biz bu bölümde hadislerin tasavvufî yorumlarını hadis yorumlarında başvurulan kaynakları göz önünde bulundurarak "teknik" açıdan ve doğrudan hadis metinlerine yönelik yorumları ise "muhtevâ" açısından hadis yorumlarıyla örneklendirerek ele alacağız.

Tasavvufî hadis yorumlarını her ne kadar teknik ve muhtevâ yönünden bir ayrıma tabi tutmuş olsak da temelde hadislerin teknik açıdan yorumları da muhtevâyı belirlemeye yöneliktir. Hadis yorumlarında sûfiler için önemli olan kullanılan yöntemlerden ziyade hadisin ihtivâ ettiği tasavvufî, işârî ya da bâtınî diyebileceğimiz hususları hadislerdeki sırları ve hikmetleri ortaya çıkarmaktır. Hadislerin tasavvufî-işârî yorumunda bazen kelimeler, bazen sayı ve rakamlar bazen de genel olarak muhtevâ göz önünde bulundurulur.

A. TEKNİK AÇIDAN HADİSLERİN YORUMU:

Tasavvufî-işârî hadis yorumlarında sûfîlerin başvurdukları en temel kaynaklar âyet ve hadislerdir. Tasavvufî-işârî yorumların kabul edilebilmesinin en önemli şartlarından birisinin hadise verilen manânın âyet ve başka hadislerden destek bulma şartını göz önünde bulunduracak olursak âyet ve hadislerle Hz. Peygamber'in sünnetiyle istişhâdın işârî yorumlar için oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. İbnu'l-Arabî veliye gelen bilginin önce Kitaba sonra sünnete sunulması gerektiğini belirtir. Şayet Kitaba uygun ise onu, Hakk'ın hitabı ve şereflendirmesi sayar. Bu ilave ve yeni bir hüküm anlamına gelmez. Fakat bazen bir hükmün açıklaması veya bir hakikatin bildirimi olabilir. Veliye gelen bilgi Kitaba ve Sünnete uygun değil ise, onu Hakkın bir hitabı ve sınaması saymalıdır. Bu durumda velî, kendisine gelen bağın meleğin (kalbine doğru uzayan) bağı veya ilahî bir tecelligâh olmadığını bilir.[455]

Sûfiler hadisleri yorumlarken âyet ve hadislerin yanı sıra sahabe ve tâbiun kavillerine, sûfilerin görüşlerine ve İsrâiliyât rivâyetlerine de yer vermektedirler. Sûfiler, hadis yorumlarında her ne kadar zaman zaman Arap örf ve âdetleri, şiirler, tarih ve coğrafya gibi kaynaklardan[456] da istifade etmişlerse de en fazla sözünü ettiğimiz kaynaklarla hadisleri yorumlamışlardır. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

---

[455] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), XI/46.

[456] Saklan, Bilal, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), S.Ü.S.B.E., Konya, 1989, s.33-41; Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s.250-276.

a) Âyetlerle İstişhâd: Hadislerin Ayetlerle Yorumu:

Hadislerin âyetlerle yorumlanması sahabeden itibaren bilinen ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında hadis-âyet veya sünnet-Kur'ân bütünlüğünü sağlamak açısından oldukça önemli bir metottur. Hadislerin âyetlerle yorumlanması işârî hadis yorumunda bulunan sûfiler tarafından da sıkça kullanılmaktadır. Sûfiler âyetlerle istişhâdda bulunurken çoğunlukla hadisler hakkındaki işârî-tasavvufî yorumlarını desteklemeyi amaçlamışlardır. Sûfîler hadisleri yorumlarken âyetlere bazen yorumlarıyla birlikte yer vermekte bazen de sadece âyete işâret etmekle istişhâdda bulunmaktadırlar.

Özellikle İbnu'l-Arabî'de (638/1240) âyet ve hadisler arasında kurulan irtibatlar onun "i'tibâr" olarak adlandırdığı tasavvufî yorumları için oldukça önem arzetmektedir. İbnu'l-Arabî'nin âyet ve hadisler arasında nazarî irfânî görüşlerini teyit etmeye yönelik kurduğu irtibatlar birbirinden oldukça kopuk ve ilgisiz görünmekle birlikte o, bir şekilde hadisle âyet, bazen de âyetle hadis arasında bu irtibatları kurarak hadisleri yorumlamaktadır. Şimdi genel olarak sûfilerin ve İbnu'l-Arabî'nin bahsettiğimiz yorumlarına örnekler vermek istiyoruz.

1. Hakîm et-Tirmizî (285/898), *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde Ebû Musâ el-Eşârî'nin naklettiği "*Erkeklerden pek çok kimse kemâle ermiştir. Kadınlardan ise ancak Hz. Meryem ve Asiye kemale ermiştir. Aişe'nin kadınlara üstünlüğü tiridin yemeklere üstünlüğü gibidir."*[457] hadisinin yorumunda Asiye ve Meryem'in üstünlüğünü âyetlerle yorumlamaya çalışır. Bu yorumlarında "vüsûl-ittisâl", "kurbet", ve "sıddıkiyet" gibi bazı tasavvufî kavramlara atıfta bulunur. Hakîm, Meryem ve Asiye'nin kemâle erme sebebini, her ikisine "vusûl", sonra da "ittisâl" yolunun verilmesine bağlar. Hakîm'e göre bu, Allah'ın mü'min kullarını *"Ey imân edenler, Allah'tan korkun ve O'na ulaşmaya vesîle arayın"*[458] âyetiyle teşvik ettiği bir şeydir. Hakîm et-Tirmizî, Asiye'nin üstünlüğü konusunda şu âyete yer verir: *"Allah inananlar hakkında da Firavun'un karısını misal verdi. O şöyle demişti: Rabbim! bana katında cennetin içinde bir ev yap, beni Firavun'dan ve kötü işinden kurtar."*[459] Hakîm'e göre, âyette yer alan "inde" (katında) kelimesi Allah'ın huzurunda en yakın 'kurbet'i ifade etmektedir. Asiye de Allah'tan bulunduğu mekanı yani Firavunun evini kendisine kurbet mahalli kılmasını ve kurbet nurunu istemiştir. [460]

Hakîm et-Tirmizî, *"(Yine Allah inananlara) İmran kızı Meryem'i de misal verdi. O ırzını korumuştu, biz de onun rahmine ruhumuzdan üflemiştik. O, Rabb'inin kelimelerini ve Kitaplarını doğrulamış ve gönülden itaat edenlerden olmuştu."*[461] âyetinden istişhâdla Hz. Meryem'in kemâlini, Rabbin kelimelerini tasdik etmesine bağlar. Çünkü kelimeleri tasdik etmek en büyük şeylerdendir ve Hz. Meryem melekleri görmediği halde müjdenin sesini işitimiş ve tereddütsüz

[457] Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 32, IV/131-132.
[458] Mâide, 5/35.
[459] Tahrîm, 66/11.
[460] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, IV/37.
[461] Tahrîm, 66/12.

kabul etmiştir. Allah da onu *"İsâ'nın annesi de dosdoğruydu"*[462] buyurarak "sadîka" olarak isimlendirmiştir."[463]

Hakîm et-Tirmizî, her ne kadar hadiste üstünlükleri belirtilen Hz. Meryem ve Asiye'nin üstünlüğünü "vüsûl" ve "kurbet" gibi tasavvufî ıstılahlar ve makamlarla açıklamaya çalışmış olsa da onun bu yorumu zâhire uygun bir bâtınî yorum örneğini yansıtmaktadır. Aynı hadise İbnu'l-Arabî (638/1240) ise ma'rifet makâmlarından *"Varlıktaki kemâl ve eksikliği bilmek"* makâmını işlerken yer vermiştir. İbnu'l-Arabî, Hakîm et-Tirmizî gibi Meryem ve Asiye'nin kemâli üzerinde durmaz. Çünkü, Meryem ve Asiye'nin kemâli önemlidir belki ama, varlığın kemâli daha önemlidir. İbnu'l-Arabî'ye göre varlığın kemâlinin bir yönü onda eksikliğin bulunmasıdır. İşte bu noktada İbnu'l-Arabî yukarıdaki hadisle *"Her şeye yaratılışını verdi"*[464] âyeti arasında bir irtibat kurmaktadır. O'na göre bu âyet, Allah'tan başka her şeyin kemâli ile ilgilidir. Hiçbir şey bunun dışında kalamaz. Öyle ki, Allah eksikliğe dahi kemâlini vermiştir. İşte bu 'Allah'ın dışındaki her şey' demek olan âlemin kemâlidir. Allah'ın kendisine lâyık bir kemâli olduğu gibi insanın da kabul edeceği bir kemâli vardır. İnsanların söz konusu kemâlden eksiklikleri, âlemde bulunan eksikliktir. Çünkü insan âlemin parçasıdır. Her insan kemâli kabul etmez. Onun dışındakiler ise, bulundukları mertebede kâmildir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu hadis âlemdeki eksikliğin insan türünde ortaya çıktığına işâret etmektedir. Bunun sebebi ise insanın âlemin hakikatlerinin bir toplamı olmasıdır. İnsan vecîz bir özet iken, âlem uzatılmış ve yayılmış bir insandır.[465]

2. Hakîm et-Tirmizî, hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini ele aldığı *Kitâbu'l-Menhiyyât* isimli eserinde pek çok hadisin nehyedilmesinin hikmetini âyetlerle açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in erkeklere altın takınmalarını nehyetmesini[466] konuyla ilgili bir âyete başvurarak şu şekilde yorumlamaktadır: "*Altın, dünyada en pahalı şeydir. Firavunlar ve zorbalar, ancak en pahalı şeyi kullanmak için dünyaya yönelirler. Allah, Firavun'un sözüne şöyle işâret eder: 'Ona (Musa'ya) altın bilezikler verilmeli veya yanında ona yardımcı melekler gelmeli değil miydi?'*[467] *Firavun, Musâ'nın gücünün altın vasıtasıyla olacağını düşünüyordu. İşte altın süsü de zorbaların süsüdür."* Hakîm et-Tirmizî, altın ve ipeğin erkekler için kibir ve büyüklenme sebebi olduğunu, insanın mâneviyâtına halel getiren bu büyük zarardan dolayı altının haram kılındığını, kadınlara ise süs olması ve kocalarına karşı iffeti korumaya yardımcı olması yönüyle helal kılındığını belirtir. Hakîm'e göre kadınlar büyüklense, övünse bile içlerinde firavunluk ve zorbalık bulunmaz.[468]

---

[462] Mâide, 5/75.
[463] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, IV/38.
[464] Tâhâ, 20/50.
[465] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), VIII/129.
[466] Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde şu şekilde yer almaktdır: *"Rasûlullah (s.a.v.) kaplanlara (derilerine) binmekten ve parçalanmış olanı hariç, altın takınmaktan nehyetti."*Ebû Dâvûd, 33. *Hâtem*, 8, (h. no: 4239), IV/437; Nesâî, 48. *Zînet*, 95, (Had no:5314), VIII/203; İbn Mâce, 32. *Libâs*, 19, (h. no: 3595), II/1189; Mâlik, 48. *Libâs*, 2, II/912; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/96, 115; IV/392, 393, 394, 407; VI/119.
[467] Zuhruf, 43/53.
[468] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.117-118.

3. Hâkim et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in fâsığın yemeğine icâbet etmekten nehyetmiş olmasının hikmetini açıklarken[469], "fâsık" kelimesinin anlamı ve hadise dair yorumunda âyetlere müracaat etmektedir. Buna göre 'fısık', çıkmak (hurûc) anlamına gelmektedir. Lügatte, " فسقت النواة من قشرها", *'çekirdek kabuğununda çıktı'* şeklinde kullanılır. Hakîm, İblis hakkındaki *"Cinlerdendi, Rabbinin emrinden çıktı (ففسق)"*[470] âyetinde de aynı anlamın bulunduğuna işarette bulunarak, fâsığın kasıtlı olarak Allah'tan uzaklaşmak için O'nun ismini terekeden kimse anlamına geldiğini söyler. Hakîm, fâsığın davetine icâbet etmenin, şer ve masiyette ona yardım etmek anlamına geleceğini halbuki Allah'ın *"Günah (ism) ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın"*[471] buyurduğunu belirtir.[472]

4. Kelâbâzî (380/990) de *Meâni'l-Ahbâr* adlı eserinde hadisleri şerhederken sık sık Kur'ân-ı Kerim'e başvurmuş, âyetleri hadislerin izahında istişhâd için kullanmıştır. Nitekim o, "*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, sükûn veriniz, nefret ettirmeyiniz"*[473] hadisini izah ederken "kolaylaştırınız" sözünden maksadın gönüllü olan insanların yüzlerini ve yönlerini Allah'a çevirmek, onları bütün ihtiyaçlarını Allah'tan ister hale getirmek, her nevi hallerinde hak üzere olmaları için kendilerine rehber olmak olduğunu söylemiştir. Kelâbâzî, her çeşit kolaylığın Allah Teâlâ'nın nezdinde olduğunu ifade etmiş ve bu görüşlerini desteklemek için şu âyetleri zikretmiştir: *"Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez"*[474] *"Allah, aleyhinize olacak şekilde bir güçlük içinde olmanızı istemez"*[475] *"Allah farz kıldığı hususlarda Peygamber için bir güçlük çıkarmamıştır"*[476] *"Allah sizin için dinde zorluk çıkarmamıştır"*[477]

Kelâbâzî, hadiste geçen "و سكنوا" "sükûn veriniz" ifadesini ise tasavvufî bir üslupta yine âetlerden istifâde ile şu şekilde yorumlar: *"Sükûn itmi'nân ve tatmin manasına gelir. Hakk Tealâ 'Dikkat edin! Kalpler sadece Allah'ı zikretmek suretiyle tatmin olur'*[478] *buyurmuştur. Umduğunu elde etmek için mü'minin kalbi devamlı olarak ızdırap ve sıkıtı içindedir. Allah'a yöneltilip ızdırabı, zaruri ve ihtiyârî olarak sükûn haline gelinceye kadar arzu etme hali devam eder."*[479]

5. İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300), *Behcetu'n-Nüfûs* adlı eserinde hadislerin hem zâhiri hem işârî/bâtınî izahlarını yapmakta önce zâhirî hükümleri sıralamakta daha sonra hadislerin işâret ettiği tasavvufî prensipleri açıklamaktadır. İbn Ebî Cemre de İş'ârî yorumlarını genellikle âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmaktadır. *"Namaza ikâme edildiği vakit beni görmedikçe ayağa kalkmayınız, sekînet ve vakâr üzere olunuz"*[480] hadisindeki zâhiri hükmü "ظاهر الحديث" *"Namaza ikâme edildiği vakit Hz. Peygamber (hücresinden) çıkmadıkça namaza kalkmamak*

---

[469] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, V/68; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr,* XVIII/168, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I/140.
[470] Kehf, 18/50.
[471] Mâide, 5/2.
[472] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.104-105.
[473] Buhârî, 78. *Edeb*, 80, VII/101; Muslim, 32. *Cihâd*, 8, (h. no: 1734), II/1359.
[474] Bakara, 2/285.
[475] Mâide, 5/6.
[476] Ahzâb, 33/38.
[477] Hac, 22/78.
[478] Ra'd, 13/28.
[479] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.40.
[480] Buhârî, 11. *Cumâ*, 18, I/218.

gerekir." şekilde açıklar ve hadisin ihtivâ ettiği nehyin Hz. Peygamber'e has olup olmaması gibi bazı fıkhî mülahazalarda bulunur. Son olarak "فيه دليل لأهل الصوفة" *"Bu hadiste tasavvuf ehli için bir delil bulunmaktadır"* diyerek hadisteki *"sekînet ve vâkar üzere olunuz"* ifadesini açıklar. Sekînet ve boyun eğme (hudû) kişinin kulluğuna bağladığı şeyleridir. Çünkü kulluk, tevâzu ve bağlılık demektir.[481] Bu yüzden Yüce Allah şu âyette bu kimseleri övmektedir: *"Rahman'ın kulları öyle kimselerdir ki, yeryüzünde mütevâzi olarak yürürler, cahiller kendilerine laf atarsa 'selâm' derler"*[482]

6. Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), Dârekutnî'nin *Sünen*'inde yer alan bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hristiyanlardan fitre aldığını belirtir.[483] Bir kimsenin hemcinsi olmayan birine iyilik yapmaya niyetlenmesiyle iyiliğin kendisine döneceğini belirten İbnu'l-Arabî, Yahudi ve Hristiyanların din ve kitaplarında yer alan doğru şeylere inanmanın kendi kitabımıza inanmanın bir gereği olduğunu söyler ve *"Mü'minler Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve elçilerine inanan kimselerdir. Peygamberlerden hiçbirini ayırt etmeyiz"*[484] âyetini dikkate alarak onlardan fitre zekatının alınabileceğini söyler. Çünkü Müslümanlar da onların inandıklarına inanan kimselerdir. Müslümanların kitabı onların kitabını, dinleri de onların dinlerini içermektedir.[485]

7. Sadreddin Konevî (673/1274), *"Abdest, imânın yarısıdır. el-Hamdulilâh, mizânı doldurur. Subhenâllah ve el-Hamdulillah arz ve gökler arasını doldurur. Namaz nurdur. Sadaka burhandır. Sabır ışıktır. Kur'ân da lehinde ve aleyhinde delildir. Her sabahlayan, nefsini satar, azâd veya helâk eder."*[486] hadisinde yer alan "*Her sabahlayan, nefsini satar, helak eder veya kurtarır"* ifadesinin çok önemli sırlar ihtivâ ettiğini düşünür. O'na göre bunlardan birisi *"Her birinin yöneldiği bir ciheti vardır"*[487] âyetini açıklamış olmasıdır. Konevî'nin hadiste geçen bu ifade hakkındaki yorumu şu şekildedir:

"Hz. Peygamber, "Herkes sabahlar" demektedir ve doğru söylemektedir. Çünkü muhakkiklerin bilgisi varlıkta hiçbir şeyin durmadığını bize bildirmektedir, bilakis her şey, Allah'ın takdir ettiği ve o şeye ait nihâî mertebeye doğru yönelmektedir, bu mertebeler, ya şakîlik ve noksanlık, veya nisbî veya gerçek saadet mertebeleri veya ardında kâmiller için hiçbir perdenin ve mertebenin bulunmadığı ebedî-zâtî tecelliye ulaşma mertebesidir."[488]

b) Hadis ve Sünnetle İstişhâd: Hadislerin Hadislere ve Sünnete Başvurularak Yorumlanması:

Hz. Peygamber'in bir hadisini başka bir hadisiyle açıklamak ya da yorumlamak hadislerin anlaşılması açısından oldukça faydalı bir metottur. Tasavvuf klasiklerinde ve tasavvufî hadis şerhlerinde destek olarak kullanılan hadisler gayesine göre çeşitlilik göstermektedir. Bunları;

---

[481] İbn Ebî Cemre el-Ezdî, *Behcetu'n-Nüfus*, I/221.
[482] Furkan, 25/63.
[483] Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sunen*, (thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî), Medine, 1966, II/154.
[484] Bakara, 2/285.
[485] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.),VIII/351-352.
[486] Muslim, 2. *Tahâret*, 1, (h. no: 223), I/203; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/342, 370.
[487] Bakara, 2/148.
[488] Konevî, *Şerhu'l- Erbaîne Hadisen*, s.51.

hadislerin şerhinde istişhâd için kullanılan âyetleri tasdik ve takviye etmek, delil ve istişhâd için kullanılan diğer hadislere destek olarak serdetmek, hadislerin şerhi esnasında kullanılan sahabe kavillerinin doğruluğuna şâhit olarak serdetmek, hadislerin izâhı esnasında fikirlerine müracaat edilen âlimlerin sözlerini kuvvetlendirmek için nakletmek ve yapılan şerhlerin doğruluğunu ispatlamak şeklinde sıralamak mümkündür.[489]

Tasavvufî hadis şerhlerinde hadislerin hadislerle yorumlanması konusunda isabetli yorumlar yapıldığı gibi, hadislerin asılsız ve mevzû rivâyetlerle yorumu aşırı yorumlara yol açabilmektedir. Sûfilerin hadisleri işârî, bâtınî yönden yorumları konusundaki en önemli sorunlardan birisi mevzû ve asılsız rivâyetlere başvurulmasıdır. Bunlar arasında İslâm'ın özüne uygun rivâyetler ye aldığı gibi, Kur'ân ve hadislerle temellendirilemeyecek felsefî ve nazarî içerikli rivâyetler de yer almaktadır. Mevzû ya da Asılsız rivâyetlere dayanarak hadislerin hadislerle yorumu bir fayda sağlamayacağı gibi tam aksine Hz. Peygamber'in sözleri onun kastetmediği şekilde açıklanmış olacaktır. Bu tür yorumları aşırı yorumlar olarak değerlendirmek mümkündür. Aşırı yorumlara yol açan diğer bir husus hadisi yorumlamak için başvurulan hadisin yanlış yorumlanması ya da yorumlanmak istenen hadisle arasında bir ilişkisinin bulunmamasıdır. Tüm bu yorum örneklerini tasavvuf klasiklerinde ve tasavvufî hadis şerhlerinde görmekteyiz. Şimdi hadislerin hadislerle yorumuna dair bazı örnekler zikretmek istiyoruz:

1. Muhâsibî *er-Riâye* adlı eserinde ameli tasavvufa dair meseleleri ele alırken hadislerin Kur'ân ve sünnete uygunluğuna sık sık dikkat çekmekte, hadisleri hadislerle yorumlamaya çalışmaktadır. Bunlardan birisi riyâ ile ilgili Ebû Musâ'dan nakledilen şu hadis hakkındadır: *"Bir bedevî Resûlullah'a gelerek, Ya Resûlallah, bir adam soyuna, ırkına arka çıkmak için, biri ne cesaretli adam denilsin diye, bir başkası da adından söz edilsin diye savaşmaktadır. Bunlardan hangisi Allah yolunda sayılır?' dedi. Resûlullah ona: 'Kim Allah'ın dininin yüceltilmesi için savaşırsa işte o Allah yolundadır' cevabını verdi."*[490]

Muhasibî, bu hadiste Hz. Peygamber'in ifade üslûbundan söz ederek, kendisine sorulan sorunun hilâfına cevap verdiğini, kişinin sorduğu şeylerin tasdik edilmediğini belirtir. Yani hadisten, övünme maksatlı cihâdla beraber Allah'ın dinin üstün olması için yapılan cihadın Allah yolunda olduğu anlamı çıkmaz. Muhasibî'ye göre bu hadiste *"Sadece İslâmın izzeti için savaş (mak)"* anlamı vardır.

Muhâsibî, bazı alimlerin bu konuda te'vil yolunu tuttuklarını belirterek hadiste söz konusu edilen riyânın hadise herhangi bir zar vermeyeceğini ileri sürdüklerini belirtir. Onlara göre her Müslüman mü'minlerin galip, kafirlerin mağlup olmasını ister. İşte bu yüzden savaşta riyâyı mübah görmüşlerdir. Muhasibî'ye göre ise bu büyük bir hatadır. Çünkü Kitap ve sünnet bunun aksine delâlet etmektedir. Muhasibî, bunun sünnetten delillerinin *"Riyâ'nın en aşağı mertebesi*

[489] Saklan, Bilal, *Ebûbekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meâni'l-Ahbâr*, s.102.
[490] Buhârî, 3. İlim, 45, I/40, 97. *Tevhîd*, 28, VIII/189; Muslim, 33. *İmâre*, 149, (h. no: 1904), II/1512-1513; Tirmizî, *Fedâilu'l-Cihâd*, 16, (h. no: 1646), IV/179; İbn Mâce, 24. *Cihâd*, 13, (h. no: 2783), II/931.

şirktir"[491]*, "Amelinde şirk koşana, 'kimin için amel ettiysen sevabını ondan iste' denilir."*[492]*, "Bir ip elde etme niyetiyle savaşana sadece niyet ettiği vardır."*[493] gibi hadislerde bulunduğunu söyler. Muhasibî bu hadislerin yanı sıra Sahabe ve Tabiûndan rivâyet edilen 'eser'lerin de te'vilin hilafına olduğunu söyler. Nitekim, İbn Mesud'un şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *"İki ordunun safları savaşmaya başlayınca melekler (yeryüzüne) iner ve herkesi yerli yerinde yazarlar. Falan mal elde etmek için savaşıyor, falan da Allah rızası için savaşıyor. İşte o vurulursa şehittir."* Hz. Ömer şöyle der: *"Diğer bazıları gazvelerinzde savaşırlar. Ancak onlar sadece yüklerinin iki dengini para ile doldurabilirler."* Hz. Ömer'e Allah yolunda savaşan sorulduğunda o, Hz. Peygamber'in şu hadisiyle cevap vermiştir: *"Sabırla karşılını Allah'tan bekleyerek ileri atılıp geri dönemeyerek savaşırsa Allah yolundadır."*[494]

Muhasibî sonuç olarak bu hadiste sadece Allah rızası için savaşanın Allah yolunda sayıldığını ve buna herhangi bir ilavede bulunulmadığını belirtmiştir, Eğer hadis te'vil edildiği gibi olsaydı, riyâ mübah olur ve ameli iptal edip boşa çıkarmazdı. Onların te'vili isabetli olsaydı, diğer işlerde de de rivâyanın caiz olması gerekirdi.[495]

2. Hakîm et-Tirmizî (285/898), *Kitâbu'l-Menhiyyât*'ta hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini bazen hadislere müracaat ederek açıklamakta ve tasavvufî yorumlara varmaktadır. Hz. Peygamber'in kişiyi mahremi olmayan kadınla baş başa kalmaktan nehyetmesinin[496] sebebini bir başka hadisle açıklar. Hadis şu şekildedir: *"Bir adam mahremi olmayan bir kadınla baş başa kaldığında muhakkak üçüncüleri şeytandır."*[497] Hakîm et-Tirmizî, bu tespiti yaptıktan sonra bazı tasavvufî izahlarla hadisi şöyle yorumlar: *"İsmet/koruma iki türlüdür. Kalp yoluyla ve sebepler yoluyla Allah'ın koruması. Kişi, mahremi olmayan bir kadınla baş başa kaldığında sebepler gitmiş, ismet kesilmiştir. O halde, Allah'ın ismeti/koruması rahmet ve fazlıyla ona yetişirse ne alâ! Aksi takdirde helâk olmuş demektir. Düşünsene! Yusuf (a.s.) burhânı görmeyinceye kadar dönmemişti. O burhan, Hz. Yakub'un sûretine girmiş Cebrâil idi. Bu Allah'ın lütfundan özel bir sebeple korumaktır. Umûmî sebepler gibi değildir. Umûmî sebepler ise şöyledir. Kişi bir işi düşünür sonra o işi yapmaya karar verir. Ancak o işle senin arana bir korku, bir hayâ bir tedbir eksikliği veya bir insanın gelişi girer. Seninle iş arasına dünya olayları perde olur. İşte bu bir ismettir ve bir sebeptir."*[498]

3. Sûfîlerin hadislerdeki te'villerinden önemli bir kısmı uhrevî ve metafizik bazı kavramlara dairdir. Hakîm et-Tirmizî içerisinde "mîzân" kavramının yer aldığı bir hadisi şu şekilde nakleder: *"Cennetin kapısından çıkıp, mîzâna gelirim. Sonra ben bir kefeye ümmetim de*

---

[491] Tirmizî, 18. *Nuzûr ve'l-Eymân*, 9, (h. no: 1535), IV/110; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 16, (h. no: 3989), II/1320-1321.
[492] Muhâsibî'nin tâbiinden Kâsım b. Muhaymire'den naklettiği bu rivâyet mürsel bir rivayettir. Diğer hadis kaynaklarımızda bu hadisi tespit edemedik.
[493] Nesâî, 25. *Cihâd*, 23, (h. no: 3136-3137), VI/24-25.
[494] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.292.
[495] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.293.
[496] Buhârî, 67. *Nikah*, 111, 112, VI/158-159; Muslim, 15. *Hac*, 424, (h. no: 1341), I/978; Tirmizî, 10. *Rada'*, 16, (h. no: 1171), III/474; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/222; III/339.
[497] Tirmizî, 10. *Radâ'*, 16, (h. no: 1171), III/474; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/18; III/339.
[498] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.161-162.

diğer kefeye konulur. Ben ümmetimden daha ağır gelirim. Ardından benim yerime Ebûbekir konulur ve o da ümmetimden daha ağır gelir. Bir sonraki aşamada Ömer Ebûbekir'in yerine konulur ve o da ümmetimden daha ağır gelir."[499] Hakîm et-Tirmizî bu hadiste yer alan mîzân kavramının amellerin tartısıyla ilgili olduğunu, kaplerin tartısının ise farklı olduğunu şöyle belirtmektedir: *"Cennet amellere, dereceler ise kalplere karşılık olarak verilir. Mîzân ise ameller için söz konusu olur kalplerde bulunanlar için değil. Zira mîzân kalplerdekini kaldıracak büyüklükte değildir. Mîzân O'nun âdaletidir. Kalplerde olan ise O'nun azâmetidir. Azamet nasıl tartılabilir ki?"*[500]

Hakîm et-Tirmîzî, hadis hakkındaki bu te'vilini, şu hadisle teyit etmeye çalışır: *"Kul mîzâna geldiği zaman şaşırır. Bunun üzerine melik ona şöyle der: "Amelinden bir şey mi kabettin? O: Evet, Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdeti kaybetitm' der. Bunun üzerine Melik şöyle der: O mîzâna konulamayacak kadar büyüktür."*[501]

4. Kelebâzî *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde *"Melekler aralarında çan ve köpek bulunan yolcularla arkadaşlık etmezler"*[502] ve *"Biz, içerisinde köpek ve resim (sûret) bulunan eve girmeyiz"*[503] hadislerini yorumlarken konuyla ilgili başka hadislere müracaat etmekte ve şu yorumda bulunmaktadır:

"(Hadiste yer alan) 'köpekler' (ifadesi) meleklerin pis bulduğu şeyler anlamına da gelebilir. Bununla insanlara eziyet veren köpekleri kastediyorum. Çiflik ve avlanma amacı ya da buna benzer bir amaç dışında köpeği tutmanın bir faydası yoktur. Onu, pisliği ve necaseti ile tutmak, faydasız olup, Allah'a isyan etmek anlamına gelir. Suret için de aynı şey söz konusudur. Çünkü Hz. Peygamber: "Her kim dünyâda bir suret resmederse, kendisine (kıyamet gününde) o surete rûh vermesi teklif edilir. Hâlbuki o bunu yapabilecek değildir." [504] *buyurmuştur. Bunda (suret yapmada) bir gizleme vardır. Çünkü onda Allah'la çekişme (münâzaa) söz konusudur. Halbuki "yaratan ve sûret veren" Allah Teâlâ'dır. Bu tehdidin (vaîd) şiddetini haber verir. O, büyük bir günah olup, meleklerin içerisinde köpek ve suret bulunan evden, bu ev halkının Allah'a isyanından dolayı uzaklaşmasına sebep olur. Çan ise develerin ve hayvanların boyunlarına onları gözetmek ve himaye etmek için asılır. Üzerindeki çanla hareket etmesi ve durması, yoldan sağa sola sapması veya yoldaki seyri anlaşılır. Hayvanla yolculuk eden kimsenin kalbi onunla (çan) teskîn olur. Yolculuk devam ettikçe onun sesini işitir ve ona güvenir (tevekkül) ve onunla sükûnet bulur. (Halbuki) Melekler müslümanları, tüm vakitlerde önlerinde ve arakalarındaki tehlikelerden korumaktadırlar. Allah Tealâ şöyle buyurur: "İnsanı önünden ve arkasından izleyen (melekler)*

---

[499] Benzer lafızlarla Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII/214.
[500] Hakîm, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.437.
[501] Hakîm et-Tirmizî'nin *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ* adlı eserini tahkik eden Osman İsmail Yahyâ bu rivâyetin Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer aldığını, bâb başlıklarını ve bölümlerini zikrederek vermiştir. Ancak bu rivâyet söz konusu kaynaklarda yer almamaktadır. Muhakkik benzer şekilde birinci hadisin kaynağını da Buhârî'nin *Sahîh*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i olarak göstermiştir. Ancak rivâyet benzer lafızlarla sadece Tâberânî'nin Mu'cem'inde yer almaktdır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.437.
[502] Muslim, 37. *Libâs ve Zînet*, 103, (h. no:2113), II/1672.
[503] Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 7, IV/82.
[504] Buhârî, 77. *Libâs*, 97, VII/67.

vardır, onu Allah'ın emri ile gözetilirler."[505] *Yolcu geceleyin karanlıkta kalsa ve gündüz vakti belirgin bir şekilde görünse de (melekler onu gözetirler). Yolcunun kalbi, korunma, develer ve hayvanların seyri konusunda çan sesi ile mutmain olup, nefsi sükunete erdiğinde, kendisiyle sükûnet bulduğu şey ölçüsünde Allah'tan kesilir. Tevekkül ettikleri şeye göre Allah'ın onlara vekîl alacağını söylemek mümkündür. Kendi nefislerinde bir koruyucu edinirlerse Allah onlardan korumasını uzaklaştırır. Çan, kilitler ve kesenin ağzını bağlayan bağ gibi kendileriyle âfetler arasında bir engel olan insanların edindiği sebepler gibi değildir. İnsanların edindikleri bu sebeplerin pek çoğunda afetlerden korunma dışında başka faydalar da vardır. Çan ise böyle değildir. İnsanların onu edinmekle elde ettikleri fayda ortadan kalktığında, sesinden zevk alan kimse için eğlenmekten başka bir manası kalmaz. Ondan zevk alan ise akıl sahibi değildir."*[506]

Kelâbâzî, hadis yorumlarında vardığı neticeyi gösterecek başka hadislere de atıfta bulunur. Nitekim yukarıdaki hadisin yorumunda çan hakkında yaptığı yorumları ayrı bir rivâyete yer vererek teyit etmeye çalışır. Rivâyet *"Çan, Şeytanın mizmarıdır (düdüğüdür)"*[507] şeklindedir. Kelâbâzî zikrettiği bu hadisin yorumuyla tevekkül, zikir ve meleklerle bir bağlantı kurmakta ve tasavvufî izahlar yapmaktadır:

"Öyleyse çanın manası yalnızca âfetlerden korunmak ve âfetlerden korunma konusunda ona dayanmak değildir. Afetlerden korunma izleyici meleklerin arkadaşlığıyla olur. Onların gelmesine/hazır bulunmasına sebep olan şey ise Allah'ı zikretmek, ona tevekkül etmek, O'nun (Allah'ın) dışındaki (yöneldiği) şeyleri kesmek, canlı veya cansız herhangi bir şeye itimadı terk etmektir"[508]

5. Suhreverdî (632/1234), *"Yemekten evvel elleri yıkamak yoksulluğu giderir"*[509] hadisini Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen başka bir hadisle açıklar. Hadis şu şekildedir: *"Kim evindeki hayrın (bereketin) artmasını isterse, yemekten önce ellerini yıkasın. Sonra da Allah Teâlâ'nın ismini zikrederek (yemeye) başlasın."*[510] Suhreverdî, hadiste ellerin yıkanmasıyla fakirliğin giderilmesini ise, *"Yemekten önce elleri yıkamak, nimeti edeple karşılamaktır. Bu da nimete şükür sayılır. Şükür ise nimetin artmasını temin eder. Şu halde ellerin yıkanması daha fazla nimeti celbederek fakirliği gidermektedir."* şeklinde açıklamaktadır.[511]

6. *"Dişleri misvaklayarak namaz kılmak misvaksız kılınan yetmiş namazdan daha hayırlıdır"*[512] İbnu'l-Arabî (638/1240), "misvâk" ile ilgili hadislerin yorumlarken misvâkın temizlik anlamını gözetir ancak onun söz konusu ettiği temizlik zâhiri bir temizlik değil, Kur'ân okumak ve Allah'ın razı olacağı her şeyi zikretmekle elde edilen bâtınî bir temizliktir. O'na göre

---

[505] Ra'd, 13/11.
[506] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.119.
[507] Muslim, 37. *Libâs ve Zînet*, 104, (h. no:2114), II/1672.
[508] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.119.
[509] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VII/164; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, V/35.
[510] İbn Mâce, 29. *Et'ime*, 5, (Had no:3260), II/1085.
[511] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.175.
[512] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/172.

en yetkin temizlik de budur. İbnu'l-Arabî, *"Misvâk ağzı temizler, Rabbi hoşnut eder"*[513] ve *"Misvâk Allah ile kulu arasındaki perdeleri kaldırır"*[514] hadislerine dayanarak kulun Allah'ı müşahede edeceğini çünkü misvakın temizlik ve Allah'ı razı etmek şeklinde iki özelliğe sahip olduğunu ve Hz. Peygamber'in *"Dişleri misvaklayarak namaz kılmak misvaksız kılınan yetmiş namazdan daha hayırlıdır"* hadisinde yer alan 'daha hayırlı' sözünün bu anlama işâret ettiğini söyler. İbnu'l-Arabî, yorumlarında hadislerdeki rakamsal ifadeleri de gözetmektedir. Nitekim bu hadisin yorumuna devamla misvâk kelimesinde kendi nefisleriyle değil, Rableriyle namaz kılanlara işâret edildiğini belirterek bir hadiste, Allah'ın 'yetmiş' perdesinden bahsedildiğini söyler. İbnu'l-Arabî, burada misvâk hadisinde geçen "yetmiş derece" ifadesiyle, *"Allah'ın yetmiş perdesi vardır."*[515] hadisi arasında bir irtibat kurmakta ve bu rivâyetler arasında böyle bir ilişki kurulduğu takdirde pek çok sırrın öğrenileceğini belirtmektedir.[516] İbnu'l-Arabî aslında sadece bu hadisin yorumunda dilden bağımsız, rivâyetler arasında kurulan bağlantısız irtibât ya da i'tibârlarla, irfânî te'vil anlayışının en karakteristik özelliklerini ortaya koymaktadır.

7. İbnu'l-Arabî, *"Namaz nurdur"*[517] hadisini yorumlarken, namaz kılan kimsenin âdeta Hakk'ı giyinen kimse gibi olduğunu, Hakk'ın ise nur olduğunu söyler ve bu yüzden Hz. Peygamber'in *'namaz nurdur'* buyurduğunu belirtir. Allah, namazı kendi yerine koymuş, Hz. Peygamber, *'Gözümün aydınlığı namazda kılındı"*[518] buyurmuştur. Göz aydınlığı bir şeyi görmek nedeniyle gerçekleşen göz sevincidir. Öyleyse namaz kılan kişi namazda Hakk'ı giyinir, O'nu görür ve O'nunla konuşur. Böylece namaz bu üç hali birleştirir.[519]

8. İbnu'l-Arabî, açlığın terki konusunu ele alırken Hz. Peygamber'in açlıktan Allah'a sığındığını belirterek Bezzâr'ın *Müsned*'inde yer alan şu hadisi aktarır: *"Hz. Peygamber açlıktan Allah'a sığınır ve 'açlık ne kötü bir döşektir' derdi."*[520] İbnu'l-Arabî, sûfilere göre açlığı terk etmenin, tokluk anlamına değil, nefse hakkı olan besinin verilmesi anlamına geldiğini söyler.[521] Çünkü Allah, kişinin mizacının düzgün kalmasını ve ayakta durmasını besine bağlamıştır.

İbnu'l-Arabî'ye göre hadis, açlığın yararının olmadığını göstermektedir. Açlıktaki yarar ise Şeriatın koyduğu ölçüdedir. Bu anlamda açlığı terkin, ibâdet ve Allah'a ulaştıran bir yol olduğunu belirten İbnu'l-Arabî, Selman'ın bu sayede Ebû Derdâ'dan daha üstün olduğu belirtir ve şu hadise yer verir: *"Nefsinin üzerinde hakkı vardır, gözünün üzerinde hakkı vardır ağzının*

---

[513] Buhârî, 30. *Savm*, 27, II/234; Nesâî, 1. *Tahâre*, 5, (h. no: 5), I/10; İbn Mâce, 1. *Tahâre*, 7, (h. no: 289), I/106; Dârimî, 1. *Vudu'*,19, (h. no: 690), I/140.

[514] Bu rivâyeti hadis kaynaklarında tespit edemedik.

[515] Bu rivâyet, içerisinde 'yetmiş' lafzı yer almaksızın hadis kaynaklarımızda "حجابه النور" *"O'nun (görülmesini perdeleyen) hicâbı nurdur."* ifadesiyle yer almaktadır. Bkz., Muslim, 1. *İmân*, 293, (h. no: 179), I/161-162; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, (h. no: 195-196), I/70-71.

[516] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VII/112-113.

[517] Bu ifade uzun bir hadisin bir bölümdür. Hadis için Bkz., Muslim, 2. *Tahâret*, 1, (h. no: 223), I/203; Dârimî, 1. *Vudu'*, 2, (h. no: 659), I/132; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/260, V/342, 370.

[518] Nesâî, 36. *İşretu'n-Nisâ*, 1, (h. no:3937-38), VII/61; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XX/420.

[519] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/169.

[520] İbnu'l-Arabî'nin naklettiği bu rivâyet benzer lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almaktdırç Bkz., Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X/440; Ebû Dâvûd, 8. Vitr, 32, (h. no: 1547), II/191; İbn Mâce, 29. *Et'ime*, 53, (h. no: 3354), II/1113.

[521] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.,* (Thk.), XIII/644-645.

üzerinde hakkı vardır, ailenin üzerinde hakkı vardır! Namaza kalk, uyu, oruç tut, bazen de tutma, her hak sahibine hakkını ver.'"[522]

9. İbnu'l-Arabî, oruçlunun orucunu açma vakti konusunu ele alırken oruçlunun yapması gereken en uygun işin akşam namazının hemen ardından orucunu açması olduğunu söyler.[523] Konuyla ilgili Muslim'in *Sahîh*'inde yer alan rivâyeti İbnu'l-Arabî şöyle aktarmaktadır: *"Ebû Atiyye şöye demiştir: 'Mesrûk ile birlikte Aişe'nin huzuruna girip şöyle dedik*[524]*: 'Ey mü'minlerin Annesi! Hz. Peygamber'in ashâbından iki adam var. Biri hem iftarı acele ediyor hem de namazı acele kılıyor. Diğeri ise iftarı da namazı da tehir ediyor. Âişe: 'Hangisi iftar için de namaz için de acele ediyor?' diye sorunca 'Abdullah b. Mesûd' dedik. Bunun üzerine: 'Hz. Peygamber de öyle yapardı' diye karşılık verdi.'"*[525]

İbnu'l-Arabî oruçlunun akşam namazının farzından sonra, sünnetinden önce iftar etmesi gerektiğini bunun Hz. Peygamber'in fiili olduğunu söyler. İbnu'l-Arabî burada orucu açmayı değil iftar yemeğini yemeyi kasteder. Nitekim bir başka yerde Hz. Peygamber'in midesine girecek birkaç yudum su, bir hurma veya birkaç damla içecekle dahi olsa akşam namazından önce iftarını açtığını[526], akşam namazını kıldıktan sonra ise takdir edilmiş ölçüde yediğini söyler.[527] İbnu'l-Arabî'ye göre farz olan namazın öne alınmasının sebebi, namazın Allah'ın hakkı olmasından dolayıdır. İftar ise nefsin hakkıdır. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber üzerinde oruç borcu olduğu halde ölen bir annenin çocuğuna *"Allah'ın hakkı ödenmeye daha layıktır."* diyerek onun yerine oruç tutabileceğini belirttiği hadisinde[528] Allah'ın hakkını öne almış ve ödenmesi bakımından insanların haklarından öncelikli saymıştır.[529] İbnu'l-Arabî hadis hakkındaki yorumlarında hem hadislere hem de Hz. Peygamber'in fiili uygulmasına, sünnetine işarette bulunmaktadır.

10. Sadreddin Konevî (673/1274), "*Tevbenin bir kapısı vardır ki mesafesi yetmiş yıllık genişliktedir. Güneş batıdan doğmadıkça bu kapı kapanmaz'"*[530] hadisinde yer alan tevbe kapısının mü'minlerin ömürlerinden kinaye olduğunu bunun yetmiş yıla tahsis edilmesinin ise Hz. Peygamber'in *"Ümmetimin ömrü, altmış ile yetmiş sene arasındadır."*[531] hadisine işâret ettiğini söyler. Konevî'ye göre hadiste geçen 'kapının kapanması' ise, ömrün sona ermesinden

---

[522] İbnu'l-Arabî'nin yukarıdaki lafızlarla naklettiği rivâyet hadis kaynaklarımızda şu şekilde yer almaktadır: *"Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır, komşunun senin üzerinde hakkı verdır, eşinin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver."* Ebû Dâvûd, 5. *Tetavvu'*, 27, (h. no: 1369), II/101-102; Tirmizî, 34. *Zühd*, 64, (h. no: 2413), IV/609.

[523] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, IX/247.

[524] Muslim'in *Sahîh*'inde "Mesrûk (Âişe'ye) dedi ki:" ifadesi vardır.

[525] Muslim, 13. *Sıyâm*, 49, (h. no: 1099), I/772; Ayrıca Bkz. Ebû Dâvûd, 14. *Savm*, 21, (h. no: 2354); II/763-764; Nesâî, 22. *Sıyâm*, 23, (h. no: 2158-2159), IV/144-145.

[526] Ebû Dâvûd, 14. *Savm*, 22, (h. no: 2356), II/764-765.

[527] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/251.

[528] Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sunen*'lerinde yer alan rivâyetlerde bir kadının kız kardeşinin, bir başka rivâyette bir kadının annesinin oruç borcu ile ilgili olarak geçmektedir. Tirmizî, 6. *Savm*, 22, (h. no: 716), III/95-96; İbn Mâce, 7. *Sıyâm*, 51 (h. no: 1758), I/ 559.

[529] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, IX/250.

[530] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII/56, 58.

[531] Tirmizî, 45. *Deavât,* 101, (h. no: 3550), V/553; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 27, (h. no: 4236), II/1415.

kinâyedir.[532] Hz. Peygamber'in şu hadisi de buna işâret etmektedir *"Kul, can çekişme vaktine gelmeden, Allah tevbesini kabul eder."*[533]

c) Hadislerin Sahabe, Tâbiûn ve Diğer Âlimlerin Sözleriyle Yorumlanması:

Hadislerin de anlaşılması ve yorumlanmasında sahabenin söz ve uygulamalarının rolü büyüktür. Çünkü onlar, dinin mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Peygamberle birlikte olmuşlar ve inen âyetlere şahit olmuşlardır. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini doğru bir şekilde anlayabilmek için en önemli kaynaklardan birsi sahabenin görüşleridir. Zira onlar, meselenin bizzat içerisinde bulunmuşlardır. Bu yüzden hadis yorumlarında onların söz ve uygulamaları, hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasında en önemli kaynaklardan biri durumundadır. Sufiler de hadis yorumlarını sahabe kavilleri ve uygulamalarıyla zenginleştirmektedirler. Tasavvuf klasiklerinin en önemli hususiyetlerinden birisi ele alınan konularda konuya girişte âyet ve hadislere yer vermek suretiyle konunun dini naslarla temellendirilmesini sağlamaktır. Nitekim Kuşeyrî (465/1072), Hucvirî (465/1072) ve Gazzâlî (505/11111) gibi sûfilerin eserlerinin tertibi bu şekildedir. Bu eserlerde ele alınan konunun hemen ardından sahâbe, tâbiûn ve diğer âlimlerin ya da sûfilerin sözleriyle konu hakkında yorumlara yer verilir. Bu yorumlar bazen dolaylı olarak hadislerin yorumları sayılabileceği gibi bazen de doğrudan konuya girişte nakledilen hadise dair yorumları içermektedir. Bunun dışında müstakil tasavvufî hadis şerhleri ve kırk hadis şerhlerinde de sahâbe, tâbîûn kavli ve diğer bâzı sûfilerin sözlerine yer verilerek hadisler yorumlanmaktadır.

1. Muhâsibî *er-Riâye*'de, riyâ konusunu ele alırken şu hadise yer verir. "Bir adam Hz. Peygambere 'İbadetlerimi gizliyor, kimsenin bilmesini istemiyorum. Ama birileri muttali olunca, bu durum beni sevindiriyor.' dedi. Hz. Peygamber ona şöyle dedi: *"Hem gizlediğin hem de ortaya çıktığı için sana iki sevap vardır."*"[534]

Hadisin zâhirine bakıldığında riyâ kapsamına girebilecek bir davranışa sevap verileceği anlamı çıkmaktadır. Halbuki riyâ dinin zemmettiği kalbi hastalıklardan birisidir. Muhâsibî, bu rivâyetle ortaya çıkan problemi bazı âlimlerin görüşlerine yer vererek çözmeye çalışmaktadır.

Muhâsibî bu hadiste kişinin amelinden önce ya da sonra sevindiğine dair bir açıklığın bulunmadığını, her iki durumun da mümkün olduğunu söyler. Ancak amel bittikten sonraki sevinci daha kuvvetli görür. Bunu da Hasan el-Basrî'den nakledilen şu rivâyete dayandırır: *"Burada iki sevinç var. Birincisi Allah için olunca, ikincisi bir zarar vermez."* Hasan'ın bu sözü başlangıcı Allah için olunca arakasından gelen duygunun onu yıkmayacağı, ameli terk etmeden Allah için devam etmesi durumunda gelen ani duygunun zarar vermeyeceği anlamına gelmektedir.[535]

Muhasibî hadis hakkındaki görüşlerini şöyle belirtir:

"Eğer, nimet, taat veya güç yetirmek için seviniyorsa, iki sevap alır. Biri amelin diğeri de sevincin sevabıdır. Sevinci de Allah'a yapılan itaat sayılır, çünkü, gizli yapmasına rağmen açığa

[532] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.30-31.
[533] Tirmizî, 45. *Deavât*, 98, (h. no: 3537), V/547; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 30, (h. no: 4253), II/1420.
[534] Tirmizî, 34. *Zühd*, 49, (h. no: 2384), IV/595; İbn Mâce, 34. *Zühd*, 25, (h. no: 4226), II/1412.
[535] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.285.

çıkmış o da, belki örnek alınır da uyulur düşüncesiyle, sevinmiştir. Hz. Peygamber bu sevinçten de sevap alacağını haber vermiştir. Şayet sevinci övgü ve senâdan ötürü ise bu riyâya dalmaktır. Kişi bundan sevap alamaz. Bu konuda kitap ve sünneti te'vil etmeye mahal yoktur. Ümmet kitap ve sünnette riyâya sevap verileceğine dair bir şeyin olmadığı ve âlimlerden hiç kimsenin böyle düşünmediği konusunda icmâ etmiştir."[536]

Muhâsibî, Abdurrahman b. Mehdî'nin hadis hakkındaki *"Bu hadiste örnek alınma anlamı vardır."* şeklindeki görüşünün, hadiste yer alan "*Ortaya çıkma sevabını da alır (ecru'l-alâniyyeti)"* ifadesiyle destekleneceğini belirtir. Çünkü bu durumdaki kişinin sevinci, amelin insanlar tarafından bilinmesiyle olmuştur. Eğer insanlar örnek alıp ona uyarlarsa, onların aldığı kadar sevap alır. Çünkü Hz. Peygamber: *"Kim güzel bir çığır açarsa, ona uyanların sevabı kadar sevap alır"* buyurmuştur.[537]

Muhâsibî, hadis nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Kitap ve sünnetin, riyâya sevap verildiğine delâlet etmeyeceğini Allah'ın mürâîye, ihlaslıdan daha çok sevap vermeyeceğini söyler. Mûhâsibî, Abdurrahman b. Mehdî gibi bazı kimselerin hadis hakkında te'vil yolunu seçerek şöyle yorumladıklarını belirtmiştir. Riyâya düşen kişi pişman olmuş, Hz. Peygamber, biri amelinin diğeri de tevbesinin olmak üzere iki sevap verileceğini belirtmiştir. Muhâsibî, bu görüşün hatalı olduğunu çünkü murâî'nin pişman olunca tevbesinin sevabını alacağını ancak amelinin de boşa gideceğini söyler. Muhâsibî burada hadisin senediyle ilgili olarak rivâyetin Ebû Hureyre'e ulaşmadığını, Ebû Salih'te mevkuf olduğunu belirtir. Muhasibî'ye göre hadis tam olarak korunmuş olsa dahi bu anlam dışında izahı yapılamaz. Bunun aksini düşünmek sünnetin tenakuz içinde görmek ve ümmetin icmâsından çıkmak anlamına gelir. Muhasibî bu değerlendirmelerinden sonra hadis hakkındaki kanaatini şu şekilde belirtir: *"Amelden sonra muttalî olunmuş, o da buna sevinmiş ama neye sevindiğini anlamamış olabilir. Hz. Peygamber bu sevincin zarar vermediğini, bunun için biri amele mukabil diğeri de örnmek alınır ümidine mukabil iki sevap alacağını haber vermektedir. Muttalî olanlar onu örnek alıp uyarsa, ayrıca sevap alacaktır. Hz. Peygamber bu sevaptan söz etmiştir, riyânın sevâbından değil."*[538]

2. Hakîm et-Tirmizî (285/898), *Nevâdiru'l-Usû*l'de zikrettiği asıllar başlığı altında konuya temel aldı hadisi rivâyetlere, âyetlere, sahabe kavillerine yer vererek açıklamaya çalışır. Nitekim otuz altıncı asıl "şükür ve sabır" hakkındadır. Şükür ve sabrı yakînle ilişkilendirerek hadisi açıklar. Bu bağlantıyı Abdullah b. Mesud'un kavillerine dayanarak kurar. *"Yemek yiyip şükreden kimse oruç tutup (açlığa) sabır gösteren gibidir."*[539] hadisini Hakîm et-Tirmizî şöyle açıklar: *"Yemek bir fiildir. Oruç ise fiili bırakmaktır. Yemek yiyen yemeğiyle Rabbine şükrederek, oruç tutan ise yemeği bırakarak Rabbine sabırla gelir. Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "İmân ikidir. Yarısı, şükür, diğer yarısı ise sabırdır." Başka bir hadiste ise Abdulah b.*

---

[536] Muhâsibî, *er-Riâye*, s.287.
[537] Muslim, 12. *Zekât*, 69, (h. no: 1017), I/704-705; 47. *İlim*, 15, (h. no: 1017), III/2059; Nesâî, 23. *Zekât*, 64, (h. no: 2552), V/75-76; İbn Mâce, *Mukaddime*, 14, (h. no: 203, 207), I/74-75.
[538] Muhâsibî, *A.g.e.*, s. 288-289.
[539] Buhârî, 70. *Et'ime*, 56, VI/214.

Mesud şöyle buyurur: 'Sabır imânın yarısıdır.' O, imânın yarısıdır buyurmuştur. Çünkü imânın yarısı şükürdür. Başka bir rivâyette ise "Yakîn imânın tamamıdır" demiş ve "şüphesiz bunda sabreden, şükreden herkes için ibretler vardır"[540] *âyetini okumuştur. Başka bir âyette yüce Allah şöyle buyurmaktadır: 'Kesin inanacaklar için (yakîn sahipleri) bunda ibretler vardır.'*[541] *Yakîn, sabrı ve şükrü bir araya getirir. Yakîn, verilen şeylere şükür göstermek ve yasaklanan şeylere karşı ise sabır göstermek şeklinde iki kısımdır. (Her kim) bu şekilde şükrederse imânın hakikatinin yarısını, bu şekilde sabrederse imânın hakikatinin diğer yarısını elde eder.*[542]

3. Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), *"Günahtan tevbe eden hiç günahı olmayan kimse gibidir."*[543] hadislerinde yer alan tevbenin samimi (nasûh) bir tevbe olduğunu belirterek ve tevbe-i nasûhun ne anlama geldiğini Hasan el-Basrî, ve Sehl et-Tüsterî'nin görüşlerine yer vermek suretiyle açıklamaya çalışır. Hasan el-Basrî'ye tevbe-i nasûhun ne olduğu sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: *"O, kalple pişman olmak, dille istiğfarda bulunmak, uzuvlarla terketmek ve tekrar yapmamaya niyetlenmektir."* Ebû Muhammed Sehl de şöyle demiştir: *"Mahlukât için tevbe kadar elzem başka bir şey mevcut değildir. Yine onlar için, tevbe ilmini bilmemekten daha ağır bir ceza yoktur. İnsanların ekseriyeti, tevbe ilmini bilmemektedir.*" O başka bir vesile ile şöyle demiştir: *"Tevbenin farz olmadığını söyleyen kâfirdir. Sözüyle râzı olup iktifâ eden de nankördür.*" Tüsterî'nin tevbe konusundaki bir başka ifadesi ise şu şekildedir: "*Gafletinden tevbe eden kul, bütün nefeslerinde be bakışlarında taat üzere olur."* Mekkî, Hz. Ali'nin de, tevbeyi terk etmeyi körlük makamlarından biri olarak tarif ettiğini belirtir ve kendisinden nakledilen bir rivâyette şöyle dediğini nakleder: *"Kör olan kimse, zikri unutur, zanna tabi olur, tevbe edip teslimiyet göstermeksizin mağfiret diler"*[544]

4. Ahmed er-Rifâî (578/1183), *"Dikkat ediniz! İnsan bedeninde bir et parçası vardır, o düzgün olduğunda bedenin diğer birimleri de düzgün olu, bozulduğunda ise bedenin sair kısımları da bozulur. İşte o, et parçası kalptir"*[545] hadisindeki insan kalbinin hususiyetini Yahyâ b. Muâz'dan nakleder: *"Mü'minin kalbi içli bir et parçasıdır. İçi rabbânî cevher ile doludur. Çevresi teklik (ferdâniyet) bahçesi ile kuşatılmıştır. Altı nurânî bir meydandır. Allah Teâlâ ona her an ve her dem, rahmet ve şefkatle nazar eder. Bu halinde o kalp, Allah ve onun zikrinden alıkoyan şeyler arasında döner durur. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: 'Kim Allah'tan daha çok sözünde durabilir? O halde onunla yaptığınız alışverişinizden ötürü sevinin.(Tevbe, 9/111)"*[546]

5. Sadreddin Konevî (673/1274), *"İsm-i a'zâm 'İlahınız bir tek ilahtır, O'ndan başka ilah yoktur, O Rahim ve Rahmandır' âyeti kerimesi ile Âl-i İmrân ve Hadîd surelerinin başındadır."*[547]

---

[540] Sebe, 34/19.
[541] Zâriyat, 51/20.
[542] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/202.
[543] İbn Mâce, 37. *Zühd*, 30, (h. no: 4250), II/1419-1420.
[544] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/250
[545] Buhârî, 2. *İmân*, 39, I/19; Muslim, 22. *Musakat*, 107, (h. no: 1599), II/1219-1220; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 14, (h. no: 3984) II/1318-1319; Dârimî, 18. *Buyû'*, 1, (h. no: 2524), II/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/271, 275.
[546] Ahmed er-Rifâî, *Hâletu Ehli'l-Hakîka*, s.136.
[547] Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 23, (h. no.1496), II/168; Tirmizî, 45. *Deavât*, 64, (h. no: 3478), V/516; İbn Mâce, 34. *Duâ*, 9 (h. no: 3855), II/1267.

ve diğer bazı hadislerde yer alan ism-i a'zâm ile ilgili hadisleri[548] şerhederken ism-i a'zâm'ın tesir yönünden değil, ta'rif ve ma'rifet yönünden bir büyüklük olduğunu belirtir. Konevî, ism-i a'zâmın ne olduğu sorusuna Ebû Yezid el-Bistâmî'nin vermiş olduğu şu cevabı kaydeder: "*Bana küçüğünü gösterin ben de size büyüğünü söyleyeyim. Allah'ın isimlerinin hepsi büyüktür. Dürüst ol, hangi isme bağlanırsan bağlan, o isim seninle birlikte faal olur."*[549] Böylece Konevî, ism-i a'zâmın ma'rifete bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışır ve kendisi de ism-i a'zâmı şöyle yorumlar: *"Hakka teveccüh eden her insanın doğruluğu, isim cihetinden ve Haktan etkilenmiş/münfail olması yönündendir. Bu isim kişinin Hakkı bilmesinin nihayeti ve kendisine göre Hakk'ın en büyük ismidir (ism-i a'zam). Kişinin bu isim yönünden Hakka teveccüh etmesinin doğruluğu ölçüsünde ise faal olur.*[550]

d) Hadislerin İsrâiliyât Rivâyetleriyle Yorumlanması:

İslâm'a girmiş olan Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla dinin gerek lehine gerek aleyhine uydurulup, Hz. Peygambere ve onu muâsırları olan sahabe ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber "İsrâiliyât" kelimesinin manası içine girer.[551] Sûfiler hadis yorumlarında küçümsenemeyecek miktarda İsrâilî rivâyetlere yer vermektedirler. Sûfîlerin ma'ruf olan her sözü kabule hatta Hakîm et-Tirmizî'de (285/898) olduğu gibi hadis olarak kabulüne dair görüşlerini göz önünde bulunduracak olursak onların, İsrâilî rivâyetlere başvurmada herhangi bir sakınca görmedikleri anlaşılacaktır. Biz burada bilgi, yaratılış, âlem, nübüvvet ve velâyet gibi konularda israiliyâttan tasavvuf kültürüne geçen rivâyetlerin, fikirlerin tasavvuf düşüncesindeki rolü üzerinde duracak değiliz. Çünkü bu başlı başına bir araştırma konusudur. Biz burada sûfilerin hadisleri yorumlarken başvurdukları bazı İsrâilî rivâyetlere örnekler vermeye çalışağız. Çünkü hadislerin yorumu açısından bizim için önemli olan husus, sûfilerin hadis yorumlarında bir kaynak olarak İsrâilî rivâyetlere yer vermiş olmalarıdır.

Sûfîlerin eserlerinde yer verdikleri isrâilî rivâyetler içerisinde İslâm'a aykırı olan haberler bulunduğu gibi İslâm'ın ruhuna uygun olan rivâyetler de yer almaktadır. İslâm'ın esaslarına uygun olmayan hususlar içermediği müddetçe bu rivâyetlere başvurulmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak bu rivâyetlerin nakledilirken İsrâiliyat kaynaklı rivâyetler olduğuna bir şekilde işâret edilmesi gerekmektedir. Nitekim sûfiler de zaman zaman "rivâyet edildi ki" "İsrâiliyât kaynaklı bir rivâyete göre", "Tevrat'ta şöyle yazılıdır" şeklinde eserlerinde yer verdikleri rivâyetlerin İsrailî kaynaklı olduğuna işaret etmektedirler. Şimdi Sûfîlerin hadisleri yorumlarken isrâilî rivâyetlere yer verdikleri bazı örnekler vermek istiyoruz.

---

[548] Tirmizî, 45. *Deavât*, 64, (h. no: 3478), V/517; Nesâî, 13. *Sehv*, 58, (h. no: 1298-1299), III/52. İbn Mâce'nin *Sunen*'inde yer alan rivâyete göre İsm-i a'zâm, Bakara, Âl-i İmrân ve Tâhâ sûrelerinde yer almaktadır. İbn Mâce, 34. *Duâ*, 9, (h. no: 3856), II/1267.

[549] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.73

[550] Konevî, *A.g.e.*, A.y.

[551] Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, D.İ.B.Y, Ankra, 1979, s.6-7.

1. Hakîm et-Tirmizî (285/898), Hz. Peygamber'in herhangi bir canlıyı ateşle yakmaktan nehyetmesi[552] konusunu ele alırken şöyle bir rivâyete yer verir. Hz. Peygamber ashâbı ile birlikteyken önlerinden geçen bir yılanı ashabına öldürmeyi emretmiş, yılanın deliğine girmesi üzerine Hz. Peygamber hurma dalıyla deliğin üzerine ateş yakılmasını emretmiştir.[553] Hakîm et-Tirmizî, bu rivâyetten yılanın ateşle yakıldığı sonucunun çıkarılmaması gerektiğini, yılanın kendi öfkesinden ve kederinden ölmesi için deliğin üzerinde yakıldığını belirtmekte ve yılan ile insan arasındaki düşmanlıktan bahsetmektedir. Hakîm'e göre yılan insanların düşmanı olduğu halde onlardan kaçtığı için Hz. Peygamber, yılan ile mü'minler arasındaki düşmanlığı sürdürmek istemiştir. Onlar yılanı öldürmeye teşebbüs ettiklerinde yılan onların önünden geçmiştir. Resûlullah, İblis'in koruyuculuğu ortadan kalksın ve Allah'ın aralarına yerleştirdiği düşmanlık devam etsin diye onu öldürmeyi düşünmüş, Hak'tan yardım dilemiş çünkü yılan bâtıla ve İblis'e yönelmiştir.[554] İşte burada Hakîm yılanla ilgili Vehb b. Münebbih'ten nakledilen ve yılanın insan düşmanı olduğunu bildiren şu rivâyete yer vermiştir:

"Âdemoğlu ağaçtan yiyince, Allah ona şöyle dedi: Lanetin kendisinden yaratıldığı yerin lanetli ağacının meyvesi diken oluverir. Ne arzda ne cennette talh denilen muğaylan ağacı ve 'sidr' denilen Arabistan kirazsında daha üstün iki ağaç bulunmamaktadır. Ey Havva! Kulumu aldattın. Sen istemeyerek de olsa hâmile kalacaksın. Karnındakini doğurmak istediğin zaman, defalarca ölüme yakın olacaksın. Ey mel'unu içinde gizleyerek cennete sokan yılan! Bütün her şeyinde lanet üzerine olsun, Topraktan başka rızkın olmayacaktır. Sen Âdemoğlunun düşmanısın. Onlar da senin düşmanın. Onlardan biriyle nerede karşılaşırsan, başını ezeceklerdir."[555]

Havva'ya ve yılana verilen cezalar göz önünde bulundurulduğunda bunların İslâmî esaslar, akıl ve iz'anla bağdaştırılması mümkün görünmemektedir. Abdullah Aydemir, söz konusu bu rivâyetin İsrâiliyattan olduğunu belirterek şu değerlendirmede bulunur: *"Hz. Havva böyle bir hataya düşmüşse bunun adetleri milyarlarca olan kızlarına ve torunlarına teşmili akıl nasıl kabul eder? Bir kişinin işlediği günahın cezası nasıl olur da bunca insana çektirilir. Keza yılanın durumu da böyledir. Bütün bu haberler İsrâiliyattır."*[556]

2. Ebû Talib el Mekkî (386/996), tövbe konusunu ele alırken*"Günahtan tövbe eden hiç günahı olmayan kimse gibidir."*[557] hadisine yer vermekte ve konunun akışı içerisinde hadisin muhtevasını destekleyen âyetlere, hadislere ve İsrâilî rivâyetlere yer vermektedir. Tasavvuf geleneğinde tevbeden dahi tevbe etmeye dayalı bir tevbe anlayışı söz konusudur. Nitekim Ebû

---

[552] İlgli rivâyetler için Bkz., Ebû Dâvûd, 15. *Cihâd*, 112, (h. no: 2675), III/125; 40. *Edeb*, 164 (h. no: 5268), V/419; Nesâî, 42. *Sayd*, 38, (h. no: 4355-4356), VII/210-211.

[553] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.223.

[554] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.224.

[555] Hakîm aynı rivâyeti *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde de yer vermektedir. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/203. Her iki eserindeki bu rivâyetler hakkında yapılan değerlendirmeler için Bkz. Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sufilerin Hadisleri Anlama Çabaları*, s.173-175, 215-216. Rivâyete Taberî de *Tefsir*'inde yer vermektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I/203-204; Daha sonraki müfessirler bu rivâyetin İsrîliyattan olduğunu, ona iltifat edilmeyeceğini belirtmişlerdir. Fahruddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, I/462; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I/80.

[556] Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s.265.

[557] İbn Mâce, 37. *Zühd*, 30, (h. no: 4250), II/1419-1420.

Talib el-Mekkî, bu hususu destekleyen şu rivâyete İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtmek suretiyle yer vermektedir: *"Peygamberlerden biri, yıllar boyu Allah'a ibâdette gayret sarfeden, fakat bir türlü tevbesinin kabulünü göremeyen bir kulun tevbesinin kabulü için Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmuştu. Allah ona şöyle buyurdu: 'İzzetim ve Celâlim hakkı için, göklerde ve yerdekilerin tamamı onun için şefaatte bulunsalar dahi, işlediği ve uğrunda tevbe ettiği o günahın tadı damağında durduğu sürece onun tevbesini kabul etmeyeceğim."*[558] Bu rivâyette tevbenin samimi (nasûh) olması, işlenen günahın insan üzerinde herhangi bir tesirinin kalmaması gerektiği ifade edilmektedir ki, içerik olarak İslâmî prensiplere uygun olduğunu söylemek mümkündür.

3. Ahmet er-Rifâî (578/1183), *Hâletu Ehli'l-Hakîka* isimli kırk hadis şerhinde zaman zaman hadisleri açıklamak için İsrâilî rivâyetlere yer vermektedir. Bunlardan birisi eserinde ilk yer verdiği şu rivâyetle ilgilidir: *"Allah'ı rab, Muhammedî peygamber, İslâm'ı din olarak kabul eden kimse İmânı tatmıştır."*[559] Rifâî, bu hadisi ma'rifet anlayışına göre yorumlar. Allah'ı bilmenin (ma'rifetullah) nefsi bilmeye bağlı olduğunu bildiren şu İsrâilî rivâyete yer verir: *"Allah, Dâvûd (a.s.)'a şöyle vahyetmiştir: 'Ey Dâvud, önce beni bil, sonra da nefsini' bunun üzerine Dâvûd tefekküre daldı ve şöyle dedi: "İlâhî, seni tekliğinle, kudretinle, bekânla; nefsimi ise acziyet, ve fenâ ile bildim."* Bunun üzerine Allah şöyle buyurmuştur: *"İşte şimdi beni bildin (ma'rifet)."*[560]

4. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), Hz. Peygamber'in Hendek günü ikindi namazını kaçırması üzerine buyurmuş olduğu şu hadisi nakleder: *"Bizi orta namazdan, ikindi namazından alıkoydular. Allah onların kalplerini ve evlerini ateşle doldursun"* [561] Tûsî, Hz. Süleyman'ın da ikindi namazını kaçırdığına dair İsrâilî olduğu anlaşılan bir haberden söz ederek şunları söyler: *"Süleyman'ın kendisinden önceki ve sonraki meliklerde bulunmayan 300 Arap atı vardı. Bunlar kendisine sunulunca kalbini meşgul etmeye başladı. Hatta bu sebeple ikindi namazı vaktini kaçırdı. Bunun üzerine 'Onları bana getirin' dedi ve boyunlarını, bacaklarını sıvazlamaya başladı. Hepsini cezalandırıp, boyunlarını vurdu. Allah, onun bu amelini kabul buyurdu ve güneşi ikindi vaktindeki yerine iâde etti ki, Süleyman ikindi namazını kılabilsin. Haberde böyle gelmiştir."*[562] Tefsir kaynaklarında Hz. Süleyman'ın atları teftiş edip seyrederken ikindi namazının vaktinin çıktığına ve namazı kaçırdığına, kendisini Allah'ın zikrinden alıkoyduğu için bütün atların ayaklarını ve boyunlarını doğradığına dair rivâyetler yer almaktadır.[563]

---

[558] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/253.
[559] Muslim, 1. *İmân*, 56, (h. no: 34), I/62; Tirmizî, 38. *İmân*, 10, (h. no: 2623), V/14.
[560] Ahmed er-Rifâî, *Hâletu Ehli'l-Hakîka Meallâh*, s.16.
[561] Buhârî, 56. *Cihad*, 98, III/233; Muslim, 5. *Mesâcid*, 202-206, (h. no: 627-628), I/436-437.
[562] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, s.484.
[563] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI/194-195. Katade, Süddî ve Hasan-ı Basrî âyette yer alan " فطفق مسحا بالسوق و الاعناق" ifadesini, Hz. Süleyman'ın atların ayaklarını kesip boyunlarını vurduğu şeklinde izah etmişlerdir. Taberî ise Abdullah b. Abbas'tan rivâyet edilen atların bacaklarını ve boyunlarını sıvazladığına dair görüşü tercih etmiş, Hz. Süleyman'ın Allah'ın kendisine vermiş olduğu atları kesmesinin bir peygambere yakışmayacağını söylemiştir. Diğer yandan Taberî, "احببت حب الخير عن ذكر ربي" ifadesini, Süleymana at sevgisini verildiği ve bu sevginin rabbini anacağı namazdan alıkoyduğu şeklinde yorumlamıştır. Taberî, âyette yer alan "حتى توارت بالحجاب" ifadesini ise "nihayet güneş batıp gözen kayboldu" şeklinde izah etmiştir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXI/195-196.

Tûsî'nin hadis hakkındaki ilginç bir yorumu ise, aynı namazı kaçıran iki peygamberi karşılaştırmasıyla ilgilidir. Tûsî, İsrâiliyât kaynaklı bu rivâyete yer verdikten sonra Hz. Süleyman'ın namazını iade edebilmesi için güneş ikindi namazı vaktine getirildiği halde Hz. Peygamber için güneşin ikindi namazı vaktine getirilmemesinin nedenini söyle izah etmektedir:

"Çünkü Hz. Peygamber, geniş Hanif diniyle gönderildiğinden kendisine bu konuda müsâmaha gösterilmiştir. Burada bir farz diğer farzı engellemiştir. Zira hendek kazmak da Allah yolunda cihâd emrine dahildir. Cihâd farzıyla meşguliyet, Allah Resûlünü, namaz farzından alıkoyduğu için kendisine bu konuda müsâmaha edilmiştir. Süleyman'ı farzdan alıkoyan ise, bir farz veya nafile değildi. Bu yüzden kendisine müsâmaha gösterildi. Peygamber'imize müsâmaha ile ikrâm edilmesi, Süleyman'a güneşin iâdesiyle ikrâm edilişinden daha güzeldir. Eğer Süleyman'a böyle bir müsâmaha gösterilse, güneş iâde edilmezdi."[564]

Kur'ân-ı Kerim'de Sâd Suresinde Hz. Süleyman ve ona sunulan atlarla ilgili âyetler şu şekilde yer almaktadır. *"Akşam üstü kendisine sâfin (görkemli) hızlı koşan (saf kan Arap) atları gösterilmişti. Ben dedi: mal sevgisini, Rabbimi anmaktan ötürü tercih ettim. Nihayet bu atlar perde ile gizlendi (koşup dağın arkasına düşmekle gözden kayboldu). Onları, bana getirin' (dedi) bacaklarını ve boyunlarını okşamaya başladı"*[565] Râzî'nin belirttiğine göre ekseri âlimler bu âyeti şu şekilde anlamışlardır: *"Hz. Süleyman, o atlara bakmakla oyalandığı için, ikindi namazını kaçırınca, o atların tekrar getirilmesini isteyip, Allah'a yaklaşmak (kurban) maksadıyla, onların boyunlarını ve ayaklarını kesti."*[566] Râzî, bunun oldukça uzak bir yorum olduğunu söyler. Hz. Süleyman'ın dünyalık bir sevgi uğruna farz olan ikindi namazını kaçırmış olması, kendisini namazdan alıkoyduğunu düşünerek bütün atları öldürmesi bir peygamber olarak Hz. Süleymanı küçülten İsrâiliyattan geçmiş, yanlış yaklaşımlardır. Râzî'ye göre bunu kabul edenler, Hz. Süleyman'ın dinen mezmûm olan pek çok fiili işlemiş olduğunu kabul etmiş sayılacaklardır. Bunlardan bazıları, namazı geciktirme, namazı geciktirecek kadar dünya sevgisinin hâkim olması, büyük günah işledikten sonra tövbe ve rücû etmemesi, Âlemlerin Rabbine "Onları bana getirin…" diye hitab etme cüretinde bulunmuş olmasıdır.[567]

Râzî, bu âyetlerin Kur'ân lafızlarına uygun ve doğru tefsirinin şu şekilde olması gerektiğini belirtmiştir: *"Hz. Muhammed (s.a.s)'in dininde olduğu gibi, onların dininde de, at beslemek, Hz. Süleyman için mendubtu. Hz. Süleyman, savaşma ihtiyacı hissetti, tahtına oturup, atların getirilip, idman ettirilmesini emretti ve "Ben Bu atları, dünyadan ve nefsimin hoşlanışından ötürü değil, ancak Allah'ın emrinden ve O'nun dinini güçlendirmeden ötürü seviyorum" dedi ki, işte "Rabbimin zikrinden..." ifadesinden kastedilen budur. Hz. Süleyman (a.s) sonra, o atların koşturulmasını, hareket ettirilmesini, perde ile örtülünceye kadar, yani gözden kayboluncaya kadar koşturulmasını emretti. Daha sonra da atları eğiten seyislere, o atları*

[564] Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, s.485.
[565] Sâd, 23/31-32.
[566] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* XIII/190.
[567] Râzî, *A.g.e.*, XIII/190-191.

kendine getirmelerini emretti. Atlar getirilince de, onların bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı."[568]

Müfessirlerin Sâd Suresinde yer alan bu âyetleri İsrâiliyât rivâyetlerine göre yorumlamalarını yanlış bulan Mevdûdî, bazı müfessirlerin yukarıdaki âyetlerde yer alan '*Öyle ki güneş battı. 'Onları (atları) getirin'* ifadesine dayanarak Hz. Süleyman'ın atların bacakları ve boyunların kestiklerine dair yorumlarının tercih edilemeyeceğini söyler. Bazı müfessirlerin âyet hakkındaki yanlış te'villerini şöyle değerlendirir:

"*Onlar, Hz. Süleyman'ın ikindi namazını veya virdlerini unuttuğunu söylemişlerdir. Oysa Kur'ân'daki âyetten en çok, 'Ben dedi, mal sevgisine o kadar daldım ki, Allah'ı anmayı unuttum.' anlamı çıkabilir. İkindi namazından veya virdden bahsedilmemektedir. İkincisi, onlar 'güneş battı' diyorlar, fakat metinde, 'güneş' lafzı yoktur. Burada 'Hatta tevârat bil-hicâb' (perdenin arkasına gizlendiler) denilerek 'es-safinatu'l-ciyâd' (yağız atlar) ifadesi ile ilişki kurulmaktadır. Yani, 'Perdenin arkasına gizlenenlerin', 'yağız atlar' olduğu hemen anlaşılıyor. Ayrıca onlar, Hz. Süleyman'ın atların bacaklarına ve boyunlarına elleriyle değil kılıçlarıyla dokunduğunu (kestiğini) varsayıyorlar. Oysa Kur'ân'da 'kılıçla dokunmak' şeklinde bir kullanım vârid değildir. Dolayısıyla 'dokunma' ifadesinin kılıçla olduğu şeklinde bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Ben şahsen bu tür tefsirlere prensip olarak karşıyım."*[569]

İbnu'l-Arabî, âyette geçen ortadan çekilmek, perdelenmek anlamına gelen "tevârî" kelimesinin güneşe ait sayan yorumcuların bulunduğunu halbuki âyette güneş ve namazın zikredilmediğini belirtir. İbnu'l-Arabî bu nokta müfessirlerin Kur'ân tefsirinde Yahudi hikayelerine yer vermelerinden yakınır. Çünkü Hz. Peygamber ehli kitabı ne doğrulamayı ne de yalanlamayı emretmiştir.[570] İbnu'l-Arabî'ye göre, Kur'ân'ı Yahudi hikayeleriyle yorumlayan kimseler Peygamber'in emrini reddetmiş, Allah'ın peygamberinin emrini reddeden ise Allah'ın emrini reddetmiş demektir. Çünkü Allah bize Peygambere itaati, bize verdiğini almayı ve yasakladığı şeyden uzak durmayı emretmiştir.[571] Ancak bu durum İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde İsrâiliyât rivâyetlerine hiç yer vermediği anlamına gelmemektedir.[572]

---

[568] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII/191.

[569] Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (çev. Komisyon), İnsan Yay., İstanbul, 1991, V/70-71.

[570] Bu konuda Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan bir rivâyet şu şekildedir: "لا تصدقوا أهل الكتاب و لا تكذبوهم" *"Ehl-i Kitâbı ne doğrulayın ne de yalanlayın."* Bkz. Buhârî, 97. *Tevhid*, 51, VIII/213, 52. *Şehâdât*, 29, III/163, 65.*Tefsir* (2), 11, V/150, 96. *İ'tisâm*, 25, VIII/160; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/136.

[571] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIV/217-218.

[572] İbnu'l-Arabî'nin sıkça yer verdiği, "*Göklere ve Yere sığmadım, mü'min kulumun kalbine sığdım*", rivâyetinin isrâiliyat kaynaklı olduğu belirtilmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki nakli ile Irâkî'nin "aslını bulamadım" şeklindeki hükmüne atıfta bulunan Sehavî, İbn Teymiyye'nin; *"O İsrailiyyât içerisinde mezkurdur. Rasûlullah'dan (s.a.v.) rivayet edildiğine dair herhangi bir isnadı yoktur"*, dediğini nakleder. Bkz. Sehavî, *el-Mekâsidu'l-Hasene*, s.589-590. Bunun yanı sıra, İbnu'l-Arabî, *Mişkâtu'l-Envâr fî mâ ruviye anillâhi Subhânehu mine'l-Ahbâr* ismili kudsi hadislerden oluşan Kırk Hadisinde, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'ten gelen rivâyetlere yer vermektedir. İbnu'l-Arabî bu eserinde Ka'b'dan mevkûf olarak rivâyet ettiği bir hadisi er-Rabaî'nin Cüz'ünden aldığını belirtmiş, er-Rabaî de, Kâbu'l-Ahbâr'ın Tevrat'tan aldığını kaydetmiştir. İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Mişkâtu'l-Envâr*, (Arapçasıyla Birlikte Nurlar Hazinesi), İz Yay., İstanbul, 2006, s.120. Bu rivâyetler, Allah ile kul arasındaki muhabbet, Allah'ın kullarına olan yakınlığı, Allah'ın kullarını rızıklandırması gibi konularla ilgilidir. Bunlar içerisinde temel hadis kaynaklarımızda yer almayıp daha çok tarih kaynaklarında yer verilen rivâyetler, bu rivâyetlerin İslâm öncesi kültürlere ait olma ihtimalini artırmaktadır.

İsrâiloğullarından nakillerde bulunmanızda sakınca yoktur"[573] hadisi hem sûfilerin hem de diğer âlimlerin eserlerinde İsrâiliyât kaynaklı rivâyetler nakletmelerinin meşrû olduğunu göstermektedir. Ancak, yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere, sûfiler zühd, öğüt, ma'rifet kapsamında, Kur'ân ve sünnetin muhtevâsına uygun rivâyetlere yer verdikleri gibi İslâm'ın temel esaslarına uygun olamayan rivâyetlere de yer vermişlerdir.

B. MUHTEVÂ AÇISINDAN HADİSLERİN YORUMU:

Hadisler konusunda sûfiler için en önemli olan husus, hadis metinlerinin ihtivâ ettiği anlamlardır. Bu bölümde sûfilerin doğrudan hadis metinlerine yönelik yorumlarını ele alacağız.

a) Semantik Tahliller ve Kelime İzâhlarıyla Hadislerin Yorumlanması:

Hadis metinlerinin anlaşılabilmesi öncelikle kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Bu yüzden hadis ilimleri içerisinde ilk ortaya çıkan ilimlerden birisi lügat ve hadislerdeki anlamları inceleyen *Garîbu'l-hadîs* ilmi olmuştur.[574] Sûfilerin Garibû'l-Hadislerle, hadislerde yer alan kelimelerle ilgisi muhaddisler ve dilciler gibi olmamıştır. Onların hadis şerhlerindeki öncelikli amacı da hadislerdeki garîb kelimeleri izah etmek değildir. Sûfiler çoğunlukla tasavvufî hadis yorumlarını desteklemek üzere hadislerde geçen kelimeleri açıklamaktadırlar. Ancak bu durum sûfilerin sadece tasavvufî yorumlarında kelime izahlarında bulundukları şeklinde de değerlendirilmemelidir.

Sûfîler hadis yorumlarında, hadislerdeki kelimeleri açıklarken bazen kelimelerin semantik tahlilileriyle tasavvufî yorumları mezcetmekte, bazen de sadece doğrudan kelimenin anlamına işâret ederek hadisin tasavvufî yorumunu yapmaktadırlar. Hakîm et-Tirmizî'nin (320/932) *Nevâdiru'l-Usûl*'ünde özellikle tasavvufla ilgili kavramların semantik tahlillerine başvurduğu görülmektedir. O, bu yöntemi ayrıca gerekli gördüğü kavramların izahında kullanmaktadır. İbnu'l-Arabî (638/1240) de tasavvufî yorumlarında kelimelerin semantiğine, kelimelerin içerdiği anlamlara sıklıkla müracaat etmektedir. Kelimelerin çok anlamlılığı İbnu'l-Arabî'nin yorum ve te'vil anlayışında oldukça önemlidir. İbnu'l-Arabî, çoğunlukla felsefî-irfânî nazariyelerini desteklemek üzere başvurduğu kelimelerin semantiği ve çok anlamlılığını, bazen nazarî yorumlara yer vermeden hadis yorumlarında kullanmaktadır.

Sûfilerin hadislerde yer alan kelimelerin semântik tahlilleri ve kelime izahlarıyla yorumladıkları hadislerden bazı örnekler şunlardır:

1. İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"İbâdetin en faziletlisi fıkıhtır. Dinin en faziletlisi verâdır."*[575] İbn Ömer'den nakledilen bir rivâyette ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Dinde fıkıhtan daha faziletli hiçbir şeyle Allah'a kulluk yapılmamıştır."*[576] Hakim et-Tirmizî'ye (285/898) göre "fıkıh", herhangi bir şeyden örtüyü kaldırıp açmaktır (inkişâf). Emredilen ve nehyedilen şeyleri fehmettikten, aklettikten ve emir ve

[573] Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 50, IV/145; Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 11, (h. no: 3662), IV/69-70; Tirmizî, 39. *İlim*, 13, (h. no: 2669), V/40; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/159, 202, 214, 374, 502, III/13, 46, 56. Hadisle ilgili değerlendirmeler için Bkz. Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
[574] Uğur, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.103.
[575] Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II/251; *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IX/107.
[576] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI/194.

nehiylerdeki örtüyü kaldırıp açtıktan sonra Allah'a kulluk yapıldığında hâlis bir ibâdet gerçekleşmiş olur. Hakîm, yukarıdaki hadislerde yer alan fıkıh kelimesinin "فقأ" kelimesinden türetildiğini ve bir şey açıldığında "فقأ الشئ" ifadesinin kullanıldığını belirtir. Çıbanın yarılıp içindeki irinin akması da "فقأ الجرح" şeklinde ifade edilmektedir. Hakim et-Tirmizî, "فقه" fiilinin de "فقيئ" şeklinde geldiği belirterek "ha" ve hemzenin birbirinden bedel olarak geldiğini ve "فقيه"e dönüştüğünü söyler.[577] Hakîm et-Tirmizî'nin fıkıh kelimesine yönelik bu açıklamaları kalp gözünün açılmasını gösterebilmeye yöneliktir. Çünkü ona göre fehm, kalpte nurdan hasıl olur bu nur kalpte hasıl olduğunda kalp gözü açılır. O şeyin suretini görür. Bu açılma da 'fıkıh' olarak adlandırılır. Kalpte hasıl olan ise fehmdir. Hakîm et-Tirmizî, fıkıh kelimesine yönelik bu değerlendirmelerini desteklemek üzere âyet ve hadislere de başvurur. Buna göre Allah fıkhı Kur'ân'da şu şekilde zikretmiştir *"Kalpleri var, onunla fıkhetmezler"*[578] dolayısıyla fıkıh kalp amellerindendir. Resûlullah (s.a.v.) bir bedeviye *"Kim zerre miktarı hayır işlerse onu görür, kim de zerre miktarı şer işlerse onu görür"*[579] ayetini okuduğunda bedevî 'bu, bana yeter' deyince Resûlullah "adam kavradı" (فقه) buyurmuştur.[580]

2. Hakîm et-Tirmizî, semantik tahlillerinde genellikle kelimelerin nefs ve kalple olan ilişkisini kurmaktadır. Hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini ele aldığı *Kitâbu'l-Menhiyyât* isimli eserinde pek çok kelimenin semantik tahliline bu amaçla başvurmakta ve hadislerdeki hikmetleri bu açıklamalarına göre tespit etmektedir. Hakîm, *"Hz. Peygamber, şarkı (gınâ) söylemek ve dinlemekten nehyetti"*[581], *"Kur'ân'ı tegannî ile okuyunuz."*[582] *"Kur'ân'ı tegannî ile okumayan bizden değildir."*[583] rivâyetlerinde yer alan "ginâ" kelimesi ile ilgili olarak şunları söyler:

"Gınâ, nefs-i emâreyi kötülüğe sürükleyen, dünya şehvetlerine götüren ve Allah'ın zikrinden alıkoyan bir şeydir…Gınâ, içinde manalı sözler bulunan bir sestir. Ses ise özelikle kalpleri heyecanlandırır. Bilhassa 'kelâm' sesinde kalpleri heyacanlandıran bir şey vardır. Manâlardan oluşan kelâmda ise, hevâyı harekete geçiren bir şey vardır. Bu manalar, Allah'a delâlet ederse, kalb nimetlenir, Allah'a yönelir, nefs ona tâbi olarak boyun eğer, hevâ ona meyleder ve onunla birlikte olur. Bu manalar nefsin âfetlerine ve dünya hallerine delâlet ederse, nefs nimetlenir ve lezzet alır, kalb onun elinden esir olur. Hevâ ve şeytan kalbi yıkmaya bir yol bulur. Bundan dolayı Resûlullah şöyle buyurmuştur: 'Kur'an'ı teğannî ile okuyunuz.' 'Kur'ân'ı teğannî ile okumayan kimse bizden değildir.'"[584]

Hakîm et-Tirmizî zikrettiği hadislerde yer alan ginâ kelimesinin 'Ondan başkasına ihtiyaç duymayarak okumak' şeklindeki te'vilinin doğru olmadığını belirterek ginânın te'vilinin

---

[577] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/135.
[578] A'raf, 7/179.
[579] Zilzâl, 99/7-8.
[580] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, I/135-136.
[581] Suyûtî bu hadisi zayıf kabul etmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Kâhire, t.y., II/693. Ayrıca Bkz. Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daîfe*, I/199.
[582] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/146, 150, 153.
[583] Buhârî, 97. *Tevhîd*, 44, VIII/209; Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 20, (h. no: 1469-1473), II/155-157; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/172, 175, 179.
[584] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.107-108.

titreterek, yanıklı ve nağmeli okumak şeklinde olduğunu söyler. Hakîm et-Tirmizî,*"Allah nebîsi için Kur'ân'ı güzel terennüm etmesine izin verdiği kadar hiçbir şeye izin vermemiştir."*[585] hadisinde yer alan "terennüm" kelimesi ve yukarıda yer verdiği hadislerde yer alan "ginâ" kelimesiyle ilgili olarak şunları kaydeder:

"Terennüm, değişik tonlarda nağmeler çıkarmaktır. Bülbül öttüğünde ona "şakıyor/terennüm ediyor" denmesi, bu kelimeyle alâkalıdır. Gınâ'ya böyle denmesinin sebebi şudur: Kişi ses çıkarıp onu boğazında yumuşattığında o ses genze girer (genne). Sesini kısar, ardından bırakır. Sonra değişik nağmeler oluncaya kadar, onu yüksek sesle okur. İşte bu 'ginâ' masdarının ifade ettiği şeydir. Çünkü kişi harfleri ve sesi genize vermiş, sonra değişik nağmeler çıkarmak için onları izhâr etmiştir."[586]

Hakîm et-Tirmizî, kelimenin bu semantik izâhından sonra tasavvufi yorumların en karakteristik özelliğini gözeterek insana geçer ve "ginâ" fiiliyle "nefs" ve "kalb" arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar:

"Âdemoğlun eskimesi de böyledir. Yenilenmek için kişi değişik nağmeler çıkarmaya önem verir. Zira her bir nağme yeni ve tazedir. Nefis için bir nağme eskidiğinde usandırıcı olmaktadır. Bu nefisten dolayı eşya çeşitlilik arzeder. Zira eşya hemen usandırıcı olmaktadır. Çünkü onlar zayıf, hafif ve şehvânî serseridirler. Bunların 'kalb' fiili gibi neredeyse genişlik ve zenginlik göstermesi imkansızdır. Oysa kalp, vakar, huzur, zenginlik ve itmi'nân yeridir. Eşyâ ise kendisiyle faydalanılması için çeşitlenmiştir."[587]

3. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), *"Ashâbım Yıldızlar Gibidir. Hangisine uyarsanız hidâyeti bulursunuz"* rivâyetini[588] "necm" kelimesine açıklık getirerek yorumlar. Tûsî, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de "necm" kelimesiyle yıldızlara and içtiğini, "necm" kelimesinin ise "kevâkib"den olduğunu söyler. Hz. Peygamber de ashabını "kevâkib"e değil "necm"e benzetmişir. Kevâkib ise yol göstericiliği olmayan küçük yıldızlardır. Tûsî, bu açıklamalarından sonra rivâyetin sahabîlere uymanın hidayete vesile olduğuna delâlet ettiğini belirtir. Ancak Tûsi'ye göre bu rivâyette söz konusu edilen yol göstericilik özelliği ve iktidâ/uyma/örnek olma sadece ashâba mahsus değildir. Hadis, iktidâ konusunda zâhirî ve bâtınî olarak onlara/ashâba uyanların da hidâyete vesile olacağını göstermektedir.[589] Görüldüğü gibi Tûsî, rivâyet hakkında yaptığı tasavvufî yorumu desteklemek için rivâyette geçen "necm" kelimesini anlamından hareket etmektedir.

---

[585] Farklı lafızlarla Bkz. Buhârî, 97. *Tevhîd*, 32, VIII/195, 66. *Fedâilu'l-Kur'ân*, 19, VI/107-108; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 232-234, (h. no: 792), I/545-546; Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 20, (h. no: 1373), II/157; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/271, 285.

[586] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.109.

[587] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.108-109.

[588] İbn Hacer bu rivâyet hakkında "aslı yoktur" ifadesini kullanır. Bkz., İbn Hacer, *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ahâdîsi'r-Râfii'l-Kebîr*, Müessesetu Kurtuba, y.y., 1996, s.351. Rivâyetin yer aldığı ilk kaynaklar için Bkz., Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, (thk. Muvaffak b. Abdullah Abdulkâdir), Dâru'l-Gurâbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, IV/1778; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II/314.

[589] Tûsî, *el-Luma'*, s.166.

4. Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), *"Her sabah iki melek iner. Biri 'Allah'ım malını infâk edene bedelini ver'* (خلفا) *Diğeri de 'Allah'ım cimrilik edenin malını telef et'* (تلفا) *diye dua eder."*[590] hadisinde geçen 'telef' kelimesine verdiği anlamdan dolayı oldukça farklı bir yorumda bulunur. İbnu'l-Arabî, 'telef' kelimesinin anlamını tespit ederken, başka bir hadiste yer alan 'helâk' kelimesini göz önünde bulundurur. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın kendisine mal verdiği kimse hakkında *"O'nu harcamaya teşvik eder de adam sağa sola onu tasadduk eder*. (فسلط على هلكته)"[591] hadisinde, kişinin sadakası 'malının helâki' olarak ifade edilmiştir. 'Telef'in manası da budur. İnfâk da helâk ve teleften (itlâf) gelir. İnfâk, malı helâk etmekten başka bir şey değildir. Nitekim hayvan öldüğü zaman "helak oldu" denilir. İnfak edilen, harcanan mal da böyledir. Sahibinin elinden çıkmasıyla o mal da helâk olmuştur. Bundan dolayı infâk edene halefiyle, onun bedeli ve karşılığıyla dua edilmiştir.[592]

İbnu'l-Arabî'ye göre *"Allah'ım malını infak edene bedelini ver"* hadisinde kastedilen manâ, *"Ne verirseniz Allah onun yerine başkasını verir"*[593] âyetinde kastedilen manâ gibi bir duadır. Hadisin ikinci cümlesinde meleğin '*Diğeri de Allah'ım malını vermeyene de telefini ver'* demesi de birinci meleğin dua etmesi gibi "mümsik: elinde tutana infak etsin, harcasın" anlamında bir duadır. Meleğin bu duası, insana yapılmış hayır duasıdır, yoksa meleklerin mertebelerini bilmeyenlerin zannettikleri gibi bir beddua değildir. Çünkü melek, özellikle Hakk'ın varlığına inananlar aleyhinde beddua etmez.[594]

İbnu'l-Arabî'ye göre melekler beddua değil ancak dua ederler. Bu yüzden hadiste de melekler beddua değil dua etmektedirler. *"Ey Rabbimiz, her şeyi rahmetinle ve ilminle kuşattın"* diyenlerdir.[595] Allah Teâlâ da melekler hakkında *"Onlar yerdekiler için istiğfâr ederler"*[596] buyurmuştur. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, hadiste geçen (تلفا) telef kelimesiyle duasında ancak infâk etmeyi kastetmiştir.

5. Sûfîler hadislerde yer alan bazı kelimelerin kapsamını genişletecek şekilde yorumlarda bulunmaktadırlar. Kelimenin anlamını genişletmek ya da hâs bir ifadeyi umûmileştirmek suretiyle yorumlanan hadislere İbnu'l-Arabî'nin, "*Ensârı sevmek imânın âlâmetidir"*[597] şeklinde naklettiği rivâyet hakkındaki yorumunu örnek olarak zikredebiliriz. Bu rivâyet Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'inde *"İmânın alâmeti, ensârı sevmek, nifâkın alâmeti ise ensâra buğzetmektir"*[598] şeklinde yer almaktadır. İbnu'l-Arabî hadiste geçen "ensâr" kelimesine verdiği anlama göre bu hadisleri yorumlar. İbnu'l-Arabî'ye göre hadiste geçen "ensâr" kelimesi, herhangi bir zamanda Allah'ın

---

[590] Buhârî, 24. *Zekât*, 27, II/120; Muslim, 12. *Zekât*, 57, (h. no: 1010), I/700.
[591] Bu Hadis Buhârî'nin *Sahih*'inde şu şekilde yer almaktadır: "*İki kişiden başkasına gıpta olmaz: Allah tarafından kendisine mal verilip de hakk yolunda o malı helak etmeğe (tasadduk) musallat kılınan kimse, Allah tarafından kendisine hikmet verilip de onunla hükmeden ve onu başkalarına öğreten kimse."* Buhârî, 3. İlim, 15, I/26; 24. *Zekât*, 5, I/112; 93. *Ahkâm*, 3, VIII/105; 96. *İ'tisâm*, 13, VIII/150; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 268, (h. no: 816), I/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/385, 432.
[592] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), IV/496.
[593] Sebe, 34/39.
[594] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/370.
[595] Gâfir, 40/7.
[596] Şûrâ, 42/5.
[597] Nesâî, 47. *İmân*, 19, (h. no: 5016), VIII/116.
[598] Buhârî, 63. *Menâkibu'l-Ensâr*, 4, IV/223; Muslim, 1. *İmân*, 128, (h. no: 74), I/85.

dinine yardım eden herkesi kapsamaktadır ve böyle olan herkes hadisin ifade ettiği hükmün kapsamında yer almaktadır.[599]

İbnu'l-Arabî *Futûhât*'ta ensâr'la ilgili tavsiyelerden bahsettiği bir yerde bu hadise yer verir. Hadisin aslında Medineli ensâr hakkında söylendiği oldukça açıktır. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin diğer naklettiği bir rivâyet de bunu göstermektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, bir gün yolda ensârdan olan bir kadınla karşılaştığında ona, ensârın Allah'ın kulları içinde kendisine en sevimli olanlar olduğunu söyler. Bu durumda Hz. Peygamber'in karşılaştığı ve hakkında söylediği sözler Medineli ensârla ilgilidir. İbnu'l-Arabî'nin, "ensâr"ı "Medineli ensâr" kelimesinin anlamını genişleterek "*Allah'ın dinine yardım eden herkesi"* kapsayacak bir şekilde yorumlaması onun çok anlamlı dil anlayışına ve yorumda bulunması gereken "i'tibâr" dediği kavrama denk düşmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin bu yorumunda i'tibara dayalı hadis yorumlarında oldukça önemli bir unsur ön plana çıkmaktadır. Buna göre itibara dayalı yorumlar, zaman, mekan ya da şahısla kayıtlı olan hükümlerin önündeki kayıtların ya da engellerin kaldırılmasına dayanır. Böylece sonraki zamanların ya da sonraki kimselerin de hadisin ifade ettiği hükmün içerisinde değerlendirilebilmesinin önü açılmış olur. İbnu'l-Arabî'nin ifade etmeye çalıştığı şey, Allah'ın dinine yardım eden kişilerin hadisin kapsamında düşünülebileceğidir. Bu yorumun, ensâr hakkındaki övgü ifadelerinin onlardan sonra da devam ettirme arzusuna dayandığı da söylenebilir.

6. Sehl b. Sâ'd'ın rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Cennette reyyân denilen bir kapı vardır. Kıyamet günü oruçlular oradan girecektir ve onlarla birlikte başka kimse girmeyecektir. (orada) şöyle seslenilir: 'Oruçlular nerede?' bunun üzerine oruçlular o kapıdan girerler. Sonuncu kişi girdiğinde, kapı kapanır ve bir daha kimse o kapıdan içeri giremez."*[600]

İbnu'l-Arabî oruç dışında yasaklanan ve emredilen hiçbir ibâdet için böyle bir şeyin söylenmediğini belirtmiştir. Reyyân kelimesinin "riyy" kelimesinden türediğini, "riyy" kelimesinin ise "doymak ve kanmak" anlamına geldiğini belirten İbnu'l-Arabî'ye göre, Hz. Peygamber, reyyân kelimesini kullanarak oruçluların yaptıkları işle kemale erdiklerini ifade etmiştir.[601]

7. İbnu'l-Arabî, bazen içtihatta bulunarak verdiği fıkhî hükümlere kelime izahlarıyla ve kelimelerin semantik tahlillerine başvurarak ulaşmaktadır. O, bebeğin cenaze namazı kılınıp kılınamayacağı meselesini ele alırken, Tirmizî'de yer aldığını belirttiği şu rivâyete yer verir: " أن الطفل يصلى عليه و لا يرث و لا يورث حتى يستهل صارخا" *"Çocuğun namazı kılınır. Ses çıkarmadıkça (canlı olarak doğmayan çocuk) vâris olmaz, kendisine de vâris olunmaz."*[602] İbnu'l-Arabî hadis hakkında şunları söyler: *"Böylece Hz. Peygamber, tıpkı yaşayarak ölen kimsenin namazının kılınması gibi tıflın namazının kılınabileceğine hükmetmiş, ama miras elde edebileceğine*

[599] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), IV/467.
[600] Buhârî, 30. *Savm*, 4, II/227; Muslim, 13. *Siyâm*, 166, (h. no: 1152), I/808.
[601] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/108-109.
[602] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/112.

hükmetmemiştir. Bu rivâyet, (cenaze namazı kılmada) yaşayarak mı öldü yoksa ölü mü doğduğunu bilmesek de, insan bedenin varlığının (yeterli olduğu) hakkındaki görüşümüzü destekler."[603] Halbuki İbnu'l-Arabî'nin atıfta bulunduğu Tirmizî'de yer alan Câbir rivâyeti şu şekildedir: "الطِّفْلُ لا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَلا يَرِثُ وَلا يُورَثُ حَتَّى يَسْتَهِلَّ" *"Canlı olarak doğmayan çocuğa cenaze namazı kılınmaz o çocuk ne mirası alan ne de bırakan kimse olabilir."*[604] Her ne kadar İbnu'l-Arabî bu rivâyetin dışında Muğîre'den rivâyet edilen "Çocuğa namaz kılınır"[605] şeklinde başka bir rivâyete daha yer vermiş olsa da ilk rivâyeti tam aksi istikamette nakletmesi karşımıza iki hususu çıkmaktadır. Ya İbnu'l-Arabî hadiste yer alan الطِّفْلُ لا يُصَلَّى عَلَيْهِ ifadesini sehven, أن الطفل يصلى عليه şeklinde okumuş ve eserine de bu şekilde nakletmiş ya da kendi görüşüne uygun olarak hadisi bu şekilde nakletme yoluna gitmiştir. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in sekiz aylık çocuğu İbrahim'e cenaze namazı kılmayışını delil göstererek hiçbir şekilde tıfla namaz kılınamayacağını ileri süren bazı bilginlerin görüşlerinin tam aksine Hz. Peygamber'in oğluna cenaze namazını kıldırdığını, bu yorumun Câbir ve Muğire rivâyetlerine ters düştüğünü belirtir. Daha sonra İbnu'l-Arabî, tıfl kelimesinin semantiğine de başvurarak bâtınî bir yorumla (i'tibâr) tıfla cenaze namazının kılınabileceğini ortaya koymaya çalışır. Buna göre "tıfl" kelimesi "tafel" kelimesinden türetilmiştir. "Tafel", akşam sabah gökten yağan çiğ demektir. Çiğ ise gökten yağan en zayıf sudur. O halde küçük çocuk (tıfl/tafel), büyük, ince, yağmur, sağanak ve dolu gibi yağmur yağma tarzlarına benzer. Hal böyle olup, zayıfa her zaman acındığı için, ölen "tıfl"a her durumda namaz kılınır. Bu yüzden tıfıla cenaze namazı kılmayı terk etmenin hiçbir anlamı yoktur.[606] Burada İbnu'l-Arabî'nin fıkhî içtihadı kadar daha önemli bir husus vardır ki, o da, kelimenin semantik tahliline başvurarak ve bâtınî bir yorumla verdiği fıkhî hükmü teyit etmeye çalışmasıdır.

b) Müşkil Hadislerin Yorumlanması:

Hadîslerde geçen bir kelime ya da kavramın veya cümlenin manası problem teşkil ettiğinde, bir hadis, diğer hadislere ya da Kur'ân'a zâhiren çelişkili bir durum arzettiğinde hadis yorumcusuna (şârih) düşen görev, bu problemi izâle etmeye çalışmaktır. Hadis ıstılahında bu durum 'müşkil' olarak adlandırılır ve müşkilu'l-hadîs, "*Hadisin diğer bir hadisle zâhiren veya gerçekten çelişkili olması veya hadisin akla, Kur'ân'a veya dile aykırı olmasından kaynaklanan karışıklık ve kapalılıktır"* şeklinde tanımlanır.[607] Hadislerdeki müşkillere dair müstakil eserler[608] kaleme alındığı gibi, klasik hadis şerhlerinde de muhaddisler hadislerde görülen müşkilleri izah etmektedirler. Sûfiler de hadislerde müşkil olarak gördükleri durumlara açıklık getirmeye çalışmaktadırlar.

---

[603] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/112.

[604] Tirmizî, 8. *Cenâiz*, 43, (h. no: 1032), III/350.

[605] Tirmizî'de bu rivâyet şu lafızlarla yer almaktadır: "الرَّاكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ شَاءَ مِنْهَا وَالطِّفْلُ يُصَلَّى عَلَيْهِ" *"Binek üzerinde olan cenazenin arkasından, yaya olan cenazenin hangi tarafından isterse oradan yürüyebilir. Çocuk içinde cenaze namazı kılınır."* Tirmizî, 8. *Cenâiz*, 42, (h. no: 1031), III/350. Ayrıca Bkz., Nesâî, 21. *Cenâiz*, 59, (h. no: 1946), IV/58; İbn Mâce, 6. *Cenâiz*, 26, (h. no: 1507-1509), I/483.

[606] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/112.

[607] Abdulmecîd Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahavî ve Eseruhu fi'l-Hadîs*, s.260. (Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, s.32'den naklen.)

[608] Hadis literatüründeki Müşkilu'l-Hadisler için Bkz., Uğur, Müctebâ, *Hadis İlimleri Edebiyatı,* s.212-213.

1. İbnu'l-Arabî, gıybet konusunu ele alırken yer verdiği "لا غيبة في فاسق" *"Fasığın gıybeti yoktur"*[609] rivâyetinde yer alan "لا"nın yasaklama (nehiy) olarak değil, olumsuzluk (nefiy) olarak anlaşılmasının gıybet mefhumu açısından problemli olduğunu düşünür. Ona göre hadiste Hz. Peygamber, 'fasığı tayin etmek, ismini belirtmek suretiyle gıybet etmeyiniz' anlamını kastetmiş, verâ sahipleri de rivâyeti bu anlamda yorumlamışlardır.[610]

2. Sûfiler hadislerde müşkil olarak gördükleri bir durumu bazen de kendi nazariyeleri doğrultusunda çözüme kavuşturmaya çalışmaktadırlar. İbnu'l-Arabî'nin *"Allah'ım! Muhammed'e Muhammed'in ailesine, İbrahim ve İbrahim'in ailesine salât (merhamet) ettiğin gibi merhamet et!"*[611] hadisi hakkındaki yorumlarını buna örnek olarak göstermek mümkündür.

İbnu'l-Arabî'ye göre hadisin zâhiri ifadesinden Hz. İbrahim'in Hz. Peygamberden üstünlüğü ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, kendisine Hz. İbrahim'e merhamet edildiği gibi merhamet dilenmesini (salavât) istemiştir. Allah, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e salavât getirmeyi emretmiş ancak onun âline emretmemiştir. Hz. Peygamber ise kendinse salâtın yanında âline salât getirmeyi eklemiştir. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygambere yönelik ilâhi inayetin daha tam olduğunu ve Hz. İbrahim ya da başka bir peygambere tahsis edilmemiş ayrıcalıkların Hz. Peygamber'e tahsis edildiğini belirterek, salavât ifadesini Allah'ın Hz. Peygamber'e bir merhameti olarak değerlendirir. [612]

İbnu'l-Arabî, hadiste müşkil olarak gördüğü bu durumu nübüvvet konusundaki görüşleri ve "âl" kavramına verdiği anlam doğrultusunda açıklamaya çalışır. Buna göre "âl" kavramı seçkin kimseleri ifade eder. Arapça'da 'bir âdamın âli'nin onun en yakın seçkinleri anlamına geldiğini belirten İbnu'l-Arabî, nebîlerin âlinin ise, sâlihler ve Allah'ı bilen mü'minler olduğunu söyler. İbnu'l-Arabî'ye göre, salavât hadislerinde yer alan "İbrahim'in âline merhamet (salat)", Allah'ın onlara vahiy ve şeriat vermesi, "Hz. Peygamber'in âline merhamet (salât)" ise, onun âline sezgi (hads) vermesidir.[613]

İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber kendisine getirilmesini istediği salavâtın İbrahim'in salavâtı gibi olmasını isterken, ümmetini şeriat getirmiş olmamakla birlikte nübüvvet mertebesine katmak istemiştir. Onlar Peygamberin ailesi olan bilginler ve sâlihlerdir. Söz konusu kimseler şeriat getirmeyeceklerdir. Fakat yine de Allah, onlar adına peygamberin şeriatı içinde bir tür 'yasa yapma' hakkını geride bırakmıştır (içtihat). İbnu'l-Arabî', *"Allah'ım Muhammed'e ve Muhammed'in ailesine merhamet et"* hadisiyle Hz. Peygamber şunu kastettiğini söyler: *"İbrahim'e ve onun ailesine merhamet ettiğin gibi, İbrahim'in ailesine nebîliği vermekle şereflendirdiğin gibi Hz. Peygamber'in ailesine de merhamet et. Böylece onların nebîlikleri de 'yasa yapma' özelliğiyle ortaya çıkar. Halbuki sen, benden sonra şeriat olmayacağına hükmettin. Dolayısıyla bana ve aileme, şerîat getirmeseler bile, senin nezdinde nebîlik mertebesini vererek*

---

[609] İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, VIII/6219.
[610] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIV/124-125.
[611] Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 10, IV/118-119.
[612] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/174-175.
[613] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/182-183.

merhamet eyle! (salât)"[614] İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in âlini mertebe bakımından peygamberlere katması, Hz. Peygamber'in kemâlinin bir parçası olduğu gibi şeriatının geçersizleştirilmeyişini de onun Hz. İbrahim'e olan üstünlüğü olarak görmektedir.[615]

3. Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Habibe'nin şöyle söylediği rivâyet edilmiştir: *"Allah'ım! beni eşim Hz. Peygamber, kardeşim Muâviye, babam Ebû Süfyan ile nimetlendir'* bunun üzerine Hz. Peygamber ona şöyle demiştir: *" Allah'tan belirlenmiş ecellere, ma'dud günlere ve taksim edilmiş rızıklara ait bir şey istedin. (Halbuki) O hiçbir şeyi vakti gelmeden yaratacak, yahut bir şeyi vaktinden sonraya bırakacak değildir. Şayet Allah'tan seni cehennem veya kabir azâbından kurtarmasını isteseydin senin için daha hayırlı ve daha faziletli olurdu."*[616]

Konevî'ye göre bu hadis müşkil bir hadistir. Çünkü, Hz. Peygamber'in şöyle söylediği bilinmektedir: *"Her şey, hatta âcizlik ve zeka dahi kaza ve kadere bağlıdır."*[617] Konevî, İslâm âlimlerinden hiç kimsenin kaza ve kaderin var olan her şeyi ve onların fiiller, özellikleri ve halleri gibi her türlü durumlarını kuşattığında ve her şeye sirâyet ettiği konusunda görüş ayrılığına düşmediklerini belirterek, Hz. Peygamber'in dua etmekten engellediği şeyler ile cehennem ateşinden ve kabir azabından kurtulmayı istemek gibi teşvik ettiği şeyler arasındaki farklılığın izah edilmesi gerektiğini söyler.[618]

Konevî'ye göre mukadderât iki çeşittir. Birincisi külli şeylere ait iken, ikincisi, tafsîlî-cüzî şeylere aittir. İnsanla ilgili küllî şeyler Hz. Peygamber'in haber verdiği üzere rızık, ömür, âhiret hayatında ise şakilik ve saadet olmak üzere dört tanedir.[619] Konevî, Hz. Peygamber'in yapılmasını teşvik ettiği dua ile sakındırdığı dua arasındaki farkı şöyle izah eder: *"Tafsilî-cüzî şeyler ise, sınırlı olmadıkları için tam olarak zikredilmemişlerdir. Ayrıca bunların bir kısmının insan için tezâhür etmesi ve ortaya çıkması, bazı şart ve sebeplere bağlı olabilir. Başka bir ifade ile önceki dört şeyin aksine bunların meydana gelmesi, söz konusu şart veya şartlara bağlı olabilir. Çünkü bu dört mesele insan veya başka bir şeyin çabasının, gayretinin ve niyetinin hiçbir katısı olmaz, aksine bunlar, bilinenlere ilişmesinin/taalluk gerektirdiği şekilde Allah'ın hükmü sabit ezelî ve ebedî ilmine bağlı olan kaza ve kaderinin bir neticesidir."*[620]

4. Sadreddin Konevî, "İsm-i azâm" konusunda farklı isimlerin ism-i a'zâm olarak nitelendirildiği rivâyetlere yer verir. Bu rivâyetlerden birisinde İsm-i a'zâm'ın "*Sizin ilahınız bir olan ilahtır. O'ndan başka ilah yoktur, O rahîm ve rahmandır"* ve "*Elif, lâm, mîm; Allah kendisinden başka ilah olmayandır. O Hayy ve Kayyûmdur"*[621] âyetlerinde yer aldığı belirtilmektedir. Konevî, diğer bir rivâyete göre ise ism-i a'zam'ın Âl-i İmrân ve Hadîd

---

[614] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/177-178.
[615] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/178.
[616] Muslim, 46. *Kader*, 32, (h. no: 2663), III/2051; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/39, 403, 433, 445.
[617] Muslim, 46. *Kader*, 18, (h. no: 2655), III/2045.
[618] Konevî, *A.g.e.*, s.75-56.
[619] Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 6, IV/78-79; 60. *Enbiyâ*', 1, IV/103-104, 97. *Tevhîd*, 28, VIII/188; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/96, 103, 106. V/197.
[620] Konevî, *A.g.e.*, s.76-77.
[621] Ebû Dâvûd, 8. *Vitr*, 23, (h. no: 1496), II/168; Tirmizî, 45. *Duât*, 64, (h. no: 3478), V/517; İbn Mâce, 34. *Duâ*, 9, (h. no: 3855), II/1267.

surelerinin başında yer aldığını söylemektedir.[622] Bu iki rivâyetin yanı sıra bazı rivâyetlere göre Hz. Peygamber, sahabenin yapmış olduğu farklı dualarda yer alan Ehad, Samed, Hayy, Kayyûm ve Mennân gibi isimleri ism-i a'zâm olarak nitelendirmiştir.[623]

Allah'ın mutlak zâtına bütünüyle delâlet ve işâret eden bir İsm-i a'zâm'ı insanların bilmesini mümkün görmeyen Konevî'ye göre böyle bir isim yoksa bile fiil, sıfat, nispet ve izâfet mertebelerinde Allah'ın büyük isimleri vardır. Konevî, ism-i a'zâmı Hakka dair ma'rifetle ilişkilendirerek değerlendirir: *"Her mevcuda nispetle en büyük isim/ism-i a'zâm, o mevcûdun Hakka istinat ettiği yönün manasını ifade eden ismin sûretidir, ister insan, ister cin ve ister melek veya başka bir şey olsun, her varlığın en büyük ismi, Hakk'a dair ma'rifetinin nihayetidir."*[624]

Konevî, Hz. Peygamber'in sahabelerin birbirinden farklı dualarında yer alan isimleri ism-i a'zâm olarak isimlendirmesini şöyle izâh eder: *"Hz. Peygamber, Allah'a dua eden ve zikir yapan kimseleri işittiğinde hepsine de, Hakk'ı en büyük ismiyle dua ettiklerini ve kendisinden bu isim ile talep ettiklerini bildirmiştir; ism-i a'zâm, kendisiyle dua edildiğinde duanın kabul edilmesine veya bir şey istenildiğinde karşılanmasına neden olan insanların Allah'a dua ettikleri ve vasıtasıyla Haktan bir şey talep ettikleri isimler farklı idi. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in buna rağmen böyle demesi, insanların zihninde ism-i a'zâmın bir tane olduğuna dair bir inancın yerleşmesinden sonradır."*[625]

Konevi, ism-i a'zam konusundaki haberlerin şu şekilde uzlaştırılabileceğini (cem') söyler: *"Hz. Peygamber'in hadisi ve bu durumu belirtmesi, o, insanların Allah'a dair ma'rifetlerinin nihâyetini ve kendisini niteledikleri özelliklerle Hakka istidlal etmelerini tam olarak bilmesinden kaynaklanır. Şayet Hz. Peygamber'in bildirmesi ve haber vermesi, ifade ettiğimiz manada olmasaydı, onların farklı isimlerle dua etmeleriyle Hz. Peygamber'in ifadesinden anlaşılan 'İsm-i a'zam bir tanedir' fikrini uzlaştırmak mümkün olamayacağı için ortada bir çelişkinin bulunduğu zannı doğardı."*[626]

c) Müteşâbih Hadislerin Yorumlanması:

Müteşâbih hadisler hakkındaki yorumları da müşkil hadislerin izâhı ve yorumlanması bağlamında değerlendirmek mümkündür. Çünkü hadislerdeki en önemli müşkillerden birisi Allah'ın başka varlıklara benzediğini çağrıştıran ifadelerdir. Hadis külliyatı içerisinde bir yekun oluşturan müteşâbih hadisler ve bu hadislerin yorumu meselesi İslâm'ın bidâyetinden itibaren sorun olmuş bu sorun, Mücessime, Müşebbihe'den Muattileye kadar pek çok fırkanın doğmasına yol açmıştır. Zaman içinde bu nevi hadisler müşkilu'l-hadis ilminin bir parçasını oluşturmuştur.[627]

İlk devir sûfileri, müteşâbih hadisler konusuda selef âlimleri gibi teslimiyet gösterilmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'den vârid olan haberlerin keyfiyeti anlaşılmadığında ya da ilim olarak

---

[622] İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan rivâyete göre İsm-i a'zâm, Bakara, Âl-i İmrân ve Tâhâ sûrelerinde yer almaktadır. İbn Mâce, 34. *Duâ*, 9, (h. no: 3856), II/1267.
[623] Nesâî, 13. *Sehv*, 58, (h. no: 1299), III/52; İbn Mâce, 34. *Duâ*, 9, (h. no: 3857), II/1267-1268.
[624] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.71.
[625] Konevî, *A.g.e.*, s.71-72.
[626] Konevî, *A.g.e.*, s.72.
[627] Görmez, Mehmet, *Gazali'de Sünnet Hadis ve Yorum*, s.91.

âciz kalındığında onları inkar etme cihetini gidilmemesi gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre müteşâbih hadisler konusunda aslolan bu haberlei kabul, tasdîk ve tahkÎk etmek, niteliğini ise Allah'a havale etmektir.[628] Kelâbâzî müteşâbih hadisler konusunda eser âlimlerinin iki farklı yaklaşımını Ebû Muhammed Ahmed b. Abdullah el-Müzenî'den nakleder. Birincisi Evzâî (153/770), Zuhrî (124/741) ve Mâlik b. Enes (179/795) gibi âlimlerin müteşâbihlerin keyfiyetinin akledilemeyeceği, bunların kabul edilmesi gerektiğine dair görüştür. İkincisi ise Hz. Ali ve İbn Abbâs ile onlara tabi olan eser ehli fakihlerin görüşüdür. Onlara göre ise Resûlullah'ın söylediklerine iman etmek farzdır. Usûl ve akıl çerçevesinde sıfatların ta'tîlinden, müteşâbihlerin âfetlerindne kaçınarak Kur'ân-ı Kerim âyetlerini ve Resûlullah'tan gelen haberleri araştırmak vâciptir. Kelâbâzî bu konuda ikinci grubun görüşüne meylederek, müteşâbih haberleri reddetmenin, âlimle câhili, sefîhle akıllıyı eşit hale getirecek basit bir yol olduğunu söyler ve şunları ekler:

"Âlimlerin ilminin fazileti, akıllıların aklı araştırmak, teftîş etmek, Kur'ân ve hadisten hikmetler çıkarmakla, (müteşâbih,) haberleri usûle uygun, akılların tashih edeceği şekilde hamletmekle açığa çıkar. "[629]

Kelâbâzî'nin müteşâbihlerin akla ve usûle uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğine dair görüşleri[630] önemli olmakla birlikte sûfiler içerisinde müteşâbih hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki en büyük çabayı Gazzâlî göstermiştir.[631] Gazzâlî'den ve diğer sûfilerden daha farklı ve bir te'vil anlayışını ise İbnu'l-Arabî ortaya koymuştur.

Müteşâbihler konusunda âyet ve hadisler bünyesinde iki çeşit anlamı barındırmaktadır. Birinci kısım zâhiri üzere alındığında teşbih ve tecsîmi hissettiren âyet ve hadislerdir. İkinci kısım ise, tenzihe yönelik âyet ve hadislerdir. Pek çok âyet ve hadiste Allah, yaratılmışlardan farklı, onların özelliklerinden münezzeh olarak nitelendirilmekte, diğer yandan Allah, işiten ve gören olarak nitelendirilmekte, Allah'ın eli, parmağı ve yüzü olduğu, yerde, gökte ve her yerde bulunduğu, dünya semâsına indiği, nerede olursak olalım bizimle beraber olduğu, şah damarımızdan bize daha yakın olduğu sevdiği, güldüğü, öfkelendiği, bildirilmektedir.[632]

Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm* adlı eserinde Kur'ân ve hadislerde yer alan ve ulemâ arasında ihtilaflara yol açan müteşâbih lafızların kullanılmasındaki sebep ve hikmetleri, Hz. Peygamber'in teşbihe dayalı bir anlatım yoluna neden başvurduğunu farklı gerekçelerle anlatmaktadır.[633] Öncelikle Hz. Peygamber müteşâbih ifadelerin hepsini bir arada ve bir defada zikretmemiştir. Bunları müşebbihe fırkası bir araya getirmiştir. Kur'ân'da ve mütevâtir hadislerde bu ifadeler oldukça azdır. Bunlara sahih hadisler ilave edildiğinde de bu ifadelerin aynı şekilde az olduğu

---

[628] Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfileirn Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemi*, s.150.
[629] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.459.
[630] Bkz. Saklan, Bilal, *Ebûbekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, s.120-122.
[631] Gazzâlî *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* adlı eserini Allah'ın başka varlıklara benzediğini çağrıştıran müteşâbih hadisleri anlaşılmasına tahsis etmiştir. Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, t.y.
[632] Bkz., Dölek, Adem, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Ekev Yay., Erzurum, 2001, s.83-94.
[633] Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s.342-345.

görülecektir. Ancak müteşabih ifadeler daha çok şâz ve zayıf rivâyetlerde yer almaktadır.[634] Gazzâlî'ye göre din dilinde ve hadislerde müteşâbih ifadeler kaçınılmaz bir zorunluluk olarak kullanılmıştır. Gazzâlî, Hz. Peygamber'in neden cahillerin, acemin çocukların anlayabileceği başka anlama gelme ihtimali bulunmayana lafızlar kullanmadı? sorusuna şöyle cevap vermiştir: *"Zira o, insanlara Arap lisanı ile konuşmuştur. Arapça'da bu anlamları ifade edecek başka anlama gelme ihtimali olmayan ifadeler mevcut değildir. Bir dilde dilin vâzıının anlayamayacağı bir ifade nasıl bulunabilir?"*[635] Hz. Peygamber, insanlara Allah'ı tenzihi bir dil kullanarak anlatsaydı, halk onu anlayamaz ve büsbütün inkara yeltenirdi. Ancak o insanlara akılları ölçüsünde konuşmuştur. Aslında teşbihî dilde de azınlığın teşbih ve tecsîm vehmine kapılma tehlikesi bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber, zararı daha az olan yolu tercih etmiştir.[636]

Gazzâlî, müteşâbih hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda tecsîme meyleden yaklaşımları bertaraf etme noktasında büyük bir çaba göstermiştir. İlcâm adlı eserinde Allah için kullanılan teşbîh ifadelerinden "yed" "vecih", "sûret" ve "istivâ" gibi sözcüklerin çok anlamlı lafızlar olduğunu ve bu lafızların Arap dilindeki kullanımına bağlı olarak te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Te'vilde bulunurken tecsîme meyletmeden Allah'a en uygun olacak anlamın tespit edilmesi gerekir. Gazzâlî'nin buraya kadar ortaya koyduğu kriterler önemli olmakla birlikte o, te'vile yetkin kimseler olarak sadece ma'rifet ehli kimseleri göstermektedir. Nitekim *"Rahman arşa istivâ etti"* âyetinde yer alan istivânın ilimde râsih olanlar ve evliyâlar için keyfiyetinin malûm olduğunu söyler. Gazzâlî, İmam Mâlik'in *"İstivâ malumdur, fakat keyfiyeti meçhûldür"* şeklindeki sözünü ise avâm için değerlendirir ve bu sözün müteşâbihâtın tasdiki anlamında olduğunu söyler. Gazzâlî, avâma yasakladığı bu âyetin te'vilini ârif ile Rabbi arasındaki te'vile örnek olarak gösterir.[637]

Müteşâbih hadisler konusunda avâmın takdîs, tasdîk, acziyeti itiraf, sükût, imsâk, keff (çekinme) ve ma'rifet ehline teslim şeklinde yedi aşamalı bir yöntem takip etmesi gerektiğini belirten Gazzâlî, âyet ve hadislerdeki müteşâbihler konusunda öncelikle "takdis" esasına riâyet edilmesi gerektiğini düşünür. Gazzâlî'ye göre bu tür âyet hadisler hakkında her şeyden önce Allah'ı herhangi bir varlığa benzemekten tenzîh edecek yorum tercih edilmelidir.[638] Gazzâlî'nin avâma yönelik öne sürdüğü kriterler müteşâbih hadislerin yorumlanması esaslarından ziyade, bu rivâyetlere karşı takınılması gereken tavırlarla ilgilidir.

Gazzâlî, havass'a yönelik ortaya koyduğu te'vil kriterlerini ise varlık mertebelerine göre belirler. Gazzâlî'ye göre varlığın; zâtî varlık (el-vücûdu'z-zâtî), hissî varlık (el-vücûdu'l-hissî), hayâlî varlık (el-vücûdu'l-hayâlî), aklî varlık (el-vücûdu'l-aklî) ve şibhî varlık (el-vücûdu'ş-Şibhî) olmak üzere beş ayrı mertebesi vardır.[639] Hz. Peygamber'in hadislerini bu mertebelerden

---

[634] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s.342.
[635] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.345.
[636] Gazzâlî, *A.g.e.,* s.346.
[637] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.323.
[638] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.320-321.
[639] Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y, s.257-258.

birine uygun bir şekilde yorumlayan herkes Hz. Peygamberi tasdik etmiş demektir. Gazzâlî'ye göre zâhirî mananın anlaşılmasını imkansız kılan bir delil söz konusu olduğunda zâtî varlıktan başlayarak şibhî varlığa doğru varlık mertebelerine dair sıranın takip edilmesi gerekmektedir.[640]

Gazzâlî, müteşâbih hadislerden bir bölümünü aklî varlık mertebesinde diğer bir bölümünü ise şibhî varlık mertebesinde değerlendirir. Örneğin, "yedullah" tabirinin yer aldığı "*Allah, Âdemin çamurunu eliyle kırk sabah yoğurmuştur"*[641] hadisini aklî varlık mertebesinde değerlendirerek yorumlar. Gazzâlî'ye göre burhana dayalı olarak Allah Teâlâ için el tasavvurunun imkansız olduğunu kabul eden kişi, Allah için ruhânî/akli bir elin varlığını kabul eder. Bununla da elin şeklinin değil, manasının yani hakikat ve ruhunun kastedildiğini anlar. Elin ruhu ve manası ise, 'tutmak, iş yapmak, vermek ve engellemektir'. Allah ise melekleri aracılığıyla verir ve engeller.[642] Gazzâlî, "yedullah" ifadesini İslâm âlimlerinin çoğu tarafından benimsendiği şekliyle kuvvet ve kudret olarak değil, melek olarak te'vil etmektedir.

Gazzâlî, Allah için kullanılan gazap, sevinç, sabır ve benzeri niteliklerin yer aldığı hadisleri "şibhî varlık" mertebesinde değerlendirerek yorumlar. Gazzâlî'ye göre şibhî varlık, ne sûretiyle, ne hakikatiyle ne histe, ne hayalde, ne de akılda bir şeyin bizatihi var olmasıdır.[643] Sadece benzetme yoluyla bir şeyin var kılınmasıdır. Ancak var kılınan bu şeyin sıfatları ve özellikleri benzetilen şeyin sıfatları ve özellikleri ile aynı değildir. Gazzâlî, Allah'ın sevdiğini, güldüğünü, öfkelendiğini, sabrettiğini özlem duyduğunu bildiren bütün hadisleri duyusal varlıktakilerle karşılaştırarak şibhî-mecâzî varlık kategorisine dahil etmek suretiyle te'vil eder. Gazzâlî'ye göre bu ifadeler insanlardaki niteliklere yalnızca isim ve dilsel gerçeklik yönünden benzer, bu nedenle söz konusu ifadelerin ontolojik olarak aralarında mahiyet farkı bulunan insanlarla Allah arasında aynı anlamda kullanılması mümkün değildir.[644] Gazâlî, *"Haceru'l-esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir"*[645] *"Mü'minin kalbi Rahmanın iki parmağı arasındadır"*[646] ve *"Ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum"*[647] hadislerini de şibhî ya da mecâzî varlık mertebesinde değerlendirir.

Gazzâlî'nin müteşâbih âyet ve hadisler hakkındaki görüşleri ve müteşâbihât bağlamında uyguladığı te'vil metodu daha önce farklı çalışmalara konu olduğundan[648] Onun bu konulara dair görüşlerine özetle yer vermekle yetinerek müteşâbihlerle ilgili bazı hadis yorumlarına örnekler vereceğiz.

---

[640] Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s.257.

[641] Bu lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almamakla birlikte Adem'in Allah'ın eliyle yaratıldığına dair rivâyetler için Bkz., Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 3, IV/105; Muslim, 46. *Kader*, 15, (h. no: 2652), III/2043.

[642] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.259.

[643] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.260.

[644] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/301.

[645] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, III/242.

[646] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/173, VI/251; Farklı lafızlarla Muslim, 46. *Kader*, 17, III/2045.

[647] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII/52.

[648] Görmez, Mehmet, *Gazzâlî'de Sünnet Hadis ve Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2006, Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s.105-142; Okumuş, Mesut, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu –İmâm Gazâlî Örneği-,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.

Tasavvuf geleneğinde müteşâbihler konusunda farklı yorumlarıyla öne çıkan diğer önemli bir isim ise Muhyiddin İbnu'l-Arabî'dir. İbnu'l-Arabî *Futûhât*'ta, teşbîhi çağrıştıran âyet ve hadisler hakkında geniş açıklamalarda bulunmuştur. O, müteşâbih âyet ve hadisleri Allah'ın, zât ve sıfatlarının bilinmesi bağlamında ma'rifet nazariyesine göre ele alır. Aslında İbnu'l-Arabî bir hadis şarihi gibi müteşâbih hadisleri yorumlama gayesinden ziyade müteşabih hadislere bağlı olarak zât ve sıfat ayrımına dayalı uluhiyet telakkîsini, aklın Allah'ın zâtını kavrayamayacağı düşüncesine bağlı ma'rifet teorisini ortaya koymaya çalışır. Bununla birlikte İbnu'l-Arabî ulûhiyet telakkisine bağlı olarak ortaya koyduğu tenzîh ve teşbîh anlayışına göre pek çok hadisi yorumlamış olmaktadır.

İbnu'l-Arabî, müteşâbih âyet ve hadislerin yorumunda "tenzîh" ve "teşbîh" kavramlarını kullanır. Ancak tenzîh ve teşbîh, İbnu'l-Arabî irfânında farklı bir anlamda kullanılır. Teşbîh ve tenzih kavramları uzun bir zaman İslâm kelamcıları tarafından Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşleriyle ilgili olarak, Allah'ın yaratıklara karşı teşbih edilebilirliği ve edilemezliği anlamında kullanılmıştır. Afifî, bu iki kavramın İbnu'l-Arabî'nin elinde ciddi bir değişikliğe uğradığını ve felsefî bir anlamda kullanıldığını belirtir.[649] Çünkü Müşebbihe veya Mücessime mensupları Allah'a insan ve başka varlıklara benzer sıfatlar yükleyen kimselerdir. Allah'ı tenzih edenler ise, Allah'ın bütün bu sıfatların üzerinde olduğunu düşünen kimselerdir. Bu anlamda bir kimsenin vahdet-i vücûd görüşünü benimsemeden pekâlâ Allah'ın insan ve fizik nesnelerine benzer sayılabilen sıfat ve niteliklere sahip olduğu, fakat buna rağmen insandan, diğer fizik eşya ve bütün âlemden farklı kaldığı, onlarla hiçbir şekilde aynı olmadığı pekâlâ düşünülebilir. Ancak Afîfî'nin de belirttiği üzere İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde böyle bir görüşü muhafaza etmek imkansızdır.[650]

İbnu'l-Arabî, mutlak tenzih ve teşbih anlayışının ulûhiyeti ifade edemeyeceğini belirterek hem Kelâmcılara hem de Müşebbihe ve Mücessimeye şiddetle karşı çıkar. İbnu'l-Arabî'nin tenzih-teşbih anlayışı, Mücessime'nin ileri sürdüğü şekliyle teşbih ifade eden âyetlerin tamamen zâhirî anlamının kabul edilmesi ile diğer bazı kelâmcıların ileri sürdüğü gibi bütün bu sıfatların tenzîhle yorumlanması arasında bir uzlaştırma değildir. İbnu'l-Arabî'nin ifadesiyle, tenzîhin teşbihten, teşbihin de tenzîhten hâli olması mümkün değildir; tenzihte teşbîhî, teşbihte de tenzîhî yön her zaman için mevcuttur.[651] Bu yüzden İbnu'l-Arabî'nin müteşâbihler konusundaki çabası, Zâtı itibariyle mutlak münezzeh olan Hakk'ın sıfatları itibariyle her işiten ve görenin her el ve ayak sahibinin sûretiyle zâhir olmasına dayalıdır. Şu halde İbnu'l-Arabî'ye göre tenzih ve teşbih, tek bir hakîkatin iki yönünü ifade eden iki niteliktir. Bu yegâne hakikate bir açıdan bakıldığında teşbih, başka bir açıdan bakıldığında ise tenzih ifade edilmiş olur.[652]

İbnu'l-Arabî, tenzih ve teşbihin hakikatinin ma'rifet anlayışına paralel olarak Allah'tan öğrenilmesi yani keşfî bilgiye bağlı olması gerektiğini düşünür. İbnu'l-Arabî, kelâmcıların anladığı şekliyle mutlak anlamda tenzih ilkesinin eksik olduğunu, İlâhî Hakikati tam

---

[649] Afîfî, Ebû'l-Âlâ, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), s.42.
[650] Afîfî, *A.g.e.*, A.y.
[651] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.181-182.
[652] Afîfî, Ebû'l-Âlâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), s.255.

yansıtmadığını ileri sürerek bu tenzih ilkesinin Allah'ın âlemdeki ve kutsal metinlerdeki görünür âyetlerini tatmin edici bir şekilde tanımlayamadığını, vücûd hakkında tam ve mükemmel bir anlayış ortaya koyamadığını düşünür. İbnu'l-Arabî'ye göre akıl sadece Allah'ın ne olmadığını idrâk edebilir. Allah hakkında sadece selbî bir takım önermelere sahip olan akıl, tek başına Allah'ın sıfatları ilmine ulaşamaz.[653] Müteşâbihler konusunda çeşitli görüşlere yer veren İbnu'l-Arabî, sûfilerin bu konudaki tutumlarını şöyle açıklar: *"Tenzih yapanların bir kısmı ise -ki onlar üstün gruptur- bizim arkadaşlarımızdandır. Onlar kalplerini fikirden ve teorik düşünceden boşaltmış ve arındırmıştır. Çünkü daha önce zikredilen tenzihçi gruplar, fikir ve teorik düşüce ve araştırma sahibiydi. Allah'ın başarıya erdirdiği -Allah'a hamdolsun hepsi başarıya ermiştir- bu mübarek grup ise ayağa kalkmış ve şöyle demiştir: 'Bizim nefislerimizde şanı yüce Hakka hürmet duygusu yerleşmiştir. Öyle ki, O'ndan bize gelen şeylerin bilgisine teorik düşüce ve araştırma yoluyla ulaşamayız."*[654]

İbnu'l-Arabî müteşâbihler konusunda her ne kadar te'vile karşı çıksa da o da te'vil yapmakta ancak o irfânî te'villeri diğer te'villerden ayırmaktadır. O, müteşâbih hadisler konusunda tenzîhe dayalı aklî te'villerde bulunmanın ya da teşbîh ve tecsîme meyletmenin yerine meselenin Allah'a, Resûlüne ve ilhâm alan veliye havale edilmesinin[655] ya da hadisçiler gibi sessiz kalmanın doğru olacağını düşünür. Bu anlamda İbnu'l-Arabî, bir dereceye kadar sûfilerin hadisçilerle bu konuda ortak olduğunu belirtir:

"Bu grup, inançları korunmuş hadis bilginlerine benzemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi hadis bilginleri, bu gibi ifadeleri teorik düşünceyle incelememiş, te'vil etmemiş, başka anlama çekmemiş, bunun yerine '(bu ifadeleri) anlamadık' demiştir. İşte, bizim arkadaşlarımız da onların söylediğini söylemiştir."[656]

İbnu'l-Arabî, her ne kadar sûfilerle muhaddislerin müteşâbihler konusunda aynı görüşleri paylaştıklarını ifade etse de, onun özellikle Allah'ın zâtına dair müteşâbih hadisler konusundaki görüşleri ma'rifet bağlamında bir bilinmezliği, tasavvufî bilginin nihâî noktası acziyeti ifade eder. Nitekim İbnu'l-Arabî'ye göre algılanması imkansız olanı bilmek, onu idrak edememeyi bilmek demektir.[657] İbnu'l-Arabî her ne kadar bir ma'rifet teorisi geliştirmiş olsa da, Allah'ın Zâtının bilinemeyeceğini savunmakla insan bilgisinin sınırlı olduğunu kabul etmekte, mahlûkata ait sıfatlarla Allah'ın nitelendirilmesi hususunda tenzîhi savunmaktadır. Bu itibarla zât ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir ve insana zâtî tecellî de söz konusu değildir. İbnu'l-Arabî zât ve sıfat ayrımına bağlı olarak zât'ı îtibârıyla hakkında her hangi bir bilgiye sâhip olamadığımız Hakk

---

[653] Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi,* s.342-343.
[654] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/73.
[655] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/106. İbnu'l-Arabî'nin müteşabihlerin Allah'a ve Hz. Peygamber'e havale edilmesi gerektiğine dair düşüncesi, âyet ve hadislerde Allah'ın hem tenzih hem de teşbîhle nitelendirilmesine dayanır. Buradan hareketle o, hem tenzîh hem de teşbîhin bir arada bulunması gerektiğini düşünür.
[656] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/73.
[657] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) II/84-85.

Teâlâ'nın sıfatları îtibârıyla tanınma imkânını savunur ve bunun da ancak keşf ile mümkün olabileceğini düşünür.[658]

İbnu'l-Arabî, müteşâbih hadisler konusunda sûfilerin muhaddislerden farklı bir yol izlediklerinin de altını çizer, müteşâbih hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda irfânî hermönötiğin kalbe dayalı hususiyetlerini şöyle ortaya koyar: *"Sonra arkadaşlarımız, 'bu ifadeleri anlamada takip ettiğimiz farklı bir yol vardır' diyerek, hadis bilginlerinin mertebesinden ayrılmıştır. Söz konusu yol, kalplerimiz teorik düşünceden boşaltıp, zikrederek, edep, murakabe, huzur ve bize gelecek şeyleri kabul için hazırlanma yaygısında Hakk'ın karşısında oturmaktır. Böylece Hak, keşif ve kesinlik üzere bizim öğretim işimizi üstlenir."*[659] İbnu'l-Arabî bu noktada keşfî bilgilere işaret ettiğini ileri sürdüğü *"Allah'tan korkunuz, O size öğretir"*[660], *"Allah'tan korkarsanız, size Furkan verir"*[661], *"Rabbim ilmimi artır"*[662] ve "*Ona kendi katımızdan bilgi verdik"*[663] âyetlerine müracaat eder.[664]

İbnu'l-Arabî, bir kısmının sahih bir kısmının da zayıf olduğunu belirttiği teşbih ifade eden hadislerden her birinin tenzih yönünün ya da yorumunun bulunduğunu belirtir: *"Bu gibi rivâyetlerden her birisinin tenzih yorumu vardır. Bunu daha kolay anlamak istersen, teşbih zannı veren bir lafza yönel, onun ne ifade ettiğini veya ruhunu veya ondan meydana gelen şeyi al ve Allah hakkında kullan. Bu durumda başkası teşbihe düşmüşken sen tenzih derecesini elde edersin…"*[665]

İbnu'l-Arabî'ye göre müteşâbih âyet ve hadisler konusunda haberi söyleyenine teslim edip, onu teorik akılla yorumlamayan teşbih ve ta'tile sapmayan muhakkiklerde, farklı derecelerine göre araştıran, içtihat eden ve inceleyen muhakkiklerde, keşf ve müşâhede sahibi muhakkiklerde, hitap ve ilhâm edilen bütün muhakkiklerde şu durum sâbittir: *"Hak, sonradan meydana gelmişlerde bildiğimiz tarzda, tahdit ve teşbih ile sınırlanmış bir ifade kalıbının altına giremez. Bilakis muhakkiklerin ve bilginlerin farklı sınıflarına göre Hakk'ın kendiliğinde bulunduğu ve zatının gerektirdiği hale göre bu ifadelerdeki tenzih ve takdis anlamları Allah'a izafe edilir."*[666] Bu ifadelere dayanarak İbnu'l-Arabî'nin sadece tenzîhe dayalı bir te'vili öngördüğü sonucu çıkarılmamalıdır.

İbnu'l-Arabî, teşbih ve tecsimi kesinlikle reddeder. Ancak sadece tenzîhe dayalı yorumları da kabul etmez. O'na göre Allah'ın Kur'ân'da kendisini tasvir ettiği her şeyde tenzih (aşkınlık) ve teşbih (içkinlik) şeklindeki iki yön dikkate alınmalıdır. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın insanınkine benzer elleri ve ayakları olduğu şeklinde teşbihî anlam doğru olmamakla birlikte, O'nun bütün elleri ve ayakları olan varlıkların zat bakımından elleri ve ayakları olduğu anlamında doğrudur.

---

[658] Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi,* s.91.
[659] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/73-74.
[660] Bakara, 2/282.
[661] Enfâl, 8/29.
[662] Tâhâ, 20/114.
[663] Kehf, 18/65.
[664] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/74.
[665] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/117.
[666] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/74-75.

O'nun eller, ayaklar gibi sınırlı sûretlerde tezâhürü O'nun teşbihini, fakat aslında böylesine sınırlamaların üstünde oluşu ise, O'nun tenzihini meydana getirir.[667]

İbnu'l-Arabî'ye göre teşbih vehmi uyandıran âyet ve hadislerin ne zâhirleri üzere benimsenmeleri ne de te'vil edilmeleri caizdir. Tek başına mutlak tenzih ya da tek başına mutlak teşbîh, Allah için bir kayıt anlamına gelir. Bu yüzden İbnu'l-Arabî, teşbihin yanı sıra Allah'ın mahlûkatıyla her türlü alaka ve ilişkisini kesen bir tenzih anlayışını benimsemez. Nitekim o, bu konuda şöyle der: *"O, teşbihi dışlayan bir tenzihle münezzeh kılınamadığı gibi, tenzîhi dışlayan bir teşbihle de müşebbeh görülemez."*[668] Yine İbnu'l-Arabî bu hususta takındığı tavrı *Fusûsu'l-Hikem*'deki şu mısralarıyla özetler: *"Tenzihe kâil olursan mukayyid olursun, Teşbihe kâil olursan muhaddid olursun, Her ikisi arasına kâil olursan müseddid (isabetli, doğru) olur, Mârifette imam ve seyyid olursun."*[669] Nitekim hadis yorum örneklerinde göreceğimiz gibi İbnu'l-Arabî pek çok hadisi hem tenzîh hem de teşbîh yönünü gözeterek yorumlar.

İbnu'l-Arabî, âyet ve hadislerde yer alan teşbihî ifadeler hakkında kelimenin dil içerisindeki muhtemel bütün anlamlarını göz önünde bulundurarak, aklî her hangi bir yoruma gitmenin uygun olmadığı kanaatini taşımaktadır. İbnu'l-Arabî âyet ve hadislerde yer alan el, iki parmak, gadap ve taaccüp gibi teşbîh ifadelerinin aklî değil, lugavî bir misliyyet olduğunu savunur.[670] Tüm bu ifadeler, İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın hakikatini ifade etmekten çok, O'nu insanların zihinlerine yakınlaştırmak için kullanılır. Bu noktada İbnu'l-Arabî hem Müşebbihe ve Mücessime'nin muhtemel bir çok anlam seviyesiyle teşbih ve tenzîhe yorumu mümkün olan metinleri sadece teşbihe yönelik te'villerine hem de Kelamcıların sadece tenzîhe yönelik aklî te'villerine karşı çıkar.

İbnu'l-Arabî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "*O'nun benzeri yoktur, O, işiten ve görendir"*[671] âyetinde tenzih ilkesi ifade edilmekle birlikte, O'na işitme ve görme de izafe edilmektedir. İşte bütün bunlar Hakk Teâlâ'yı tenzih ve teşbih üzere vasfeden kemâl sıfatlarıdır ve O, bütün bu sıfatlarla Zât'ının gerektirdiği şekilde vasıflanır. Allah kendisini hem tenzîh hem de teşbîh ile vasıflandırırken sadece aklen tenzîhe yönelmek haddi aşmaktır.[672] Öte yandan İbnu'l-Arabî, teşbih ifade eden âyet ve hadislerin sadece teşbih anlamının gözetilerek yorumlanmasını da hem lafızlara hem de Allah'a karşı bir haksızlık olarak görür:

"Bir âyet ya da rivâyette sadece teşbihi çağrıştıran tek bir cümle bulamazsın. Böyle bir lafzın Araplara göre çeşitli yorumları olduğunu görürsün. Bunların bir kısmı teşbihe, bir kısmı tenzihe yol açar. Te'vil edenin böyle bir lafzı sadece teşbihe götürecek şekilde yorumlaması, o lafza karşı haksızlıktır. Çünkü böyle yapmakla lafzın dildeki kullanımının gerektirdiği hakkı lafza

---

667 Afîfî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.43.
668 İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IV/374.
669 İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* s. 70.
670 İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/114.
671 Şûrâ, 42/11.
672 Çakmaklıoğlu, *A.g.e.*, s.344.

vermemiş olmaktadır. Bu davranış, Allah'a yaraşmayan bir şeyi kendisine yüklem yaptığı için, Allah'a karşı da bir haksızlıktır."[673]

İbnu'l-Arabî, tenzîh ve teşbîhe dayalı yorumlarını Allah'ın zâtı ve sıfatları arasında yapmış olduğu ayrıma göre ortaya koyar. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah hem münezzehtir, hem de bütün kozmik niteliklerin tezâhürünü sağlayan sıfatlara sâhiptir. Tenzihî ifadeler, akılların idrak edemediği mutlak ehadiyyeti açısından Zât'ı, başka bir ifadeyle harîcî âlemdeki kevnî mazharların aslı olan yegâne Hakikâti nitelemektedir. Teşbihi hissettiren ifadeler ise, Zâtî ehadiyyet açısından değil, mümkünlerin çok ve çeşitli sûretlerinde zuhûru, yâni sıfatları açısından Hakk'ı vasfetmektedir.[674] Bu anlamda İbnu'l-Arabî örneğin hadislerde yer alan nefes kavramını, Allah'ın zâtına yönelik tenzihte bulunacak şekilde yorumlamaktadır. Ancak o, Allah'ı nefesten tenzîh etmekle birlikte, hadiste belirtildiği üzere Rahman'ın nefesinin yani Allah'ın yardımının ensârda içkin (teşbîh) olduğunu da gözetmekte ve vahdet-i vücûd felsefesine varacak bir şekilde hadisi yorumlamaktadır.[675]

İbnu'l-Arabî'nin zât ve sıfât ayrımına dayalı tenzîh ve teşbîh anlayışı göz önünde bulundurulduğunda onun, *"Rabbimi bir delikanlı sûretinde gördüm"*[676] *"Allah Âdemi kendi sûretinde yarattı"*[677] gibi hadislere dair yorumlarını daha iyi anlamak mümkün olabilmektedir.[678] Allah, Zat'ı îtibârıyla hiçbir şeyle karşılaştırılamaz ama âlemde kendi sıfatlarını görünür kılar, dolayısıyla bu yönden bir benzerlik söz konusudur.[679] İbnu'l-Arabî'nin ulûhiyyet telâkkîsine göre, Zât'ı îtibârıyla her bir kayıttan mutlak mânâda münezzeh olan Hakk'ın sıfatları vasıtasıyla bir "sûret"te tecellî edip "görünür" olması imkânsız değildir. Diğer bir deyişle ister insan, ister diğer bütün varlıklar olsun, zahîrî ve maddî güzellikler ya da sûretler arkasında Hakk'ın bâtınî veçhesi gizlidir. Fakat, Hakk'ın en güzel bir "sûret"te tecellî etmesi ya da görünür olması hissî düzeyde değil, hayâlî düzlemdedir.[680] Bu yüzden İbnu'l-Arabî'nin teşbîh hakkındaki görüşleri onun hayal anlayışı ile bağlantılıdır.

İbnu'l-Arabî'ye göre akıl, Allah'ın karşılaştırılamazlığını (tenzih) kavrarken 'hayâl'in Allah'ın benzerliğini (teşbih) kavrama gücü vardır. İbnu'l-Arabî'ye Allah hakkındaki en mükemmel bilgiye bu iki yeti vasıtasıyla tenzîh ve teşbihle birlikte ulaşılır. Allah zâtı îtibâriyle hiçbir şeye benzemezken, sıfatları îtibârıyla bir dereceye kadar O'nun benzerliğinden bahsetmek mümkündür. İşte Hakk'ın sıfatları îtibârıyla bu benzerliğini, farklı sûretlerdeki tecellîlerini, ne akıl ne de duyumlar algılayabilir. Bu durumu ancak, mahiyeti ve kapsamlılığı gereği zıtlıkları

---

673 İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/104.
674 Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.255.
675 İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/113-114.
676 İbnu'l-Cevzî, rivâyeti 'Rabbimi bıyıkları yeni terleyen bir genç sûretinde gördüm. Üzerinde kırmızı elbise vardı' şeklinde eserine almış ve sâbit olmadığını söylemiştir. İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, I/35-36.
677 Buhârî, 79. *İsti'zân*, 1, VII/125; Muslim, 45. *Birr*, 115, (h. no: 2612), III/2017; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/244-251.
678 İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/114.
679 Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar,* (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000, s.53-54.
680 Çakmaklıoğlu, *A.g.e.*, s.426.

birleştirme kabiliyeti olan hayâl idrak edebilir.[681] Allah, tecellîleri itibâriyle teşbîhi yönden idrâk edilemedikçe O'nun hakkında gerçek ve kuşatıcı bilgiye ulaşılamaz.

Şimdi Gazzâlî ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin müteşâbih hadislere dair bazı yorumlarını örnekler vermek istiyoruz.

1. *"Şeytan, insanoğlunun damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır."*[682]

Hadiste damarlarda dolaştığı belirtilen şeytan'ın zâhiri anlamda olmadığı oldukça açıktır. Gazzâlî, hadisi zâhirî mânâsının ötesinde meleklerden gelen ilhâm ile şeytandan gelen vesveseleri izah ederek, şeytanı bir tür his olarak şöyle te'vil eder:

"Hz. Peygamber'in şeytan insanoğlunun damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır' sözü suyun suya karıştığı gibi, şeytanın cisminin insan cismi ile meczolduğu anlamına gelmez. Bilakis, nasıl ki, kan insanın bütün iç organlarında yayılıp akıyorsa, şeytanın da etkisi (vesvesesi) öylece insanın bütün iç dünyasına tesir ediyor demektir. Bu (söz) görüş (aslında) aklî delilere dayanan, öncülleri uzun uzadıya anlatılabilecek bir araştırma ürünüdür. Şeytanın kalplere sirayet etmesi hayal ürünü değil, duyularla apaçık anlaşılan bir şeydir. Zira ben vesvesenin kalbime girdiğine tesadüf ediyorum. Vesvesenin girdiğini gözlerimle müşâhede etmesem de, herhangi bir şeyi hayal ediyor da değilim. Bu hüküm, delilerinin bir çoğu duyularımıza dayan öncüllerle vardığımız bir hükümdür. Şeytanın vesveseleri melekten gelen ilhamlar gibidir. Biz kalbimizde muhtelif duyguların uyandığına zaman zaman tesadüf ederiz. Bu duyguların bir kısmı bizi hevâ ve arzumuza uymaya, bir kısmı da muhalefet etmeye davet eder. Bu duyguların istekleri farklı olduğu için kendileri de farklıdır. Sonradan meydana geldikleri için (hâdis) farklı sebeplerden neşet ederler. Şeriat (iyi duyguların kaynağı olan) meleğe dayanana ilhâm; (kötü duyguların kendisinden neşet ettiği) şeytana dayananlara da vesvese adını vermiştir. Kısaca ilhâm, insanı hayra ve iyiliğe sevk eden duygulardan ibârettir. Melek ilhâmın ve iyi duygunun sebebi, şeytan da vesvesenin ve kötü duygunun sebebidir."[683]

2. *"Mü'minin kalbi Rahmanın iki parmağı arasındadır"*[684]

Hadiste Allah'ın parmaklarından ve insanın kalbinin Allah'ın parmaklarından iki parmağı arasında olduğundan söz edilmektedir. Halbuki Allah, insanlar gibi parmakları olmaktan münezzehtir.

Gazzâlî, "*Allah Âdem'in çamurunu eliyle yoğurdu*"[685] ve *"Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır"* hadislerinde geçen "el" ve "parmak" kelimelerinin iki manaya geldiğini öncelikle akla gelen et, kemik ve sinirden mürekkep olan uzvun yani bir cisim ve özel sıfatları olduğunu söylemektedir. Cisimden ise kastın üç boyutlu yani eni, boyu, yüksekliği olan ve boşlukta yer tutan bir mekanda kendisi varken bir başkasına yer vermeyen şeyler olduğunu

---

[681] Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi*, s.128.
[682] Hadisin farklı rivâyetleri için Bkz., Buhârî, 93. *Ahkâm*, 21, VIII/114; 59. *Bedu'l-Halk*, 11, IV/93; 33. *İ'tikâf*, 11-12, II/258-259; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 81, (h. no: 4994), V/267, 14. *Savm*, 79, (h. no: 2470), II/834-835; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/156, 285, 309; Dârimî, *Rikak*, 66.
[683] Gazzâlî, *Kânunu't-Te'vîl*, (*Mecmûatu Resâili'l-Gazzâlî* içerisinde), s.628.
[684] İbn Hanbel, *Musned*, II/173, VI/251; Farklı lafızlarla Muslim, 46. *Kader*, 17, (h. no: 2654), III/2045.
[685] Farklı lafızlarla Bkz., Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 3, IV/105; Muslim, 46. *Kader*, 15, (h. no: 2652), III/2043.

söylemektedir. El ve parmak kelimelerinin ikinci manası ise, istiare olarak bir başka manada kullanılmaktadır. Bu mana asla cisim değildir. Nitekim 'Şu belde emirin elindedir' denildiğinde emirin elleri kesik olsa da böyle denilir ki bu bir mefhûmdur. Dolayısıyla âlim olanın da olmayanın da kesin olarak bilmesi ve yakinen inanması gerekir ki, Hz. Peygamber, el ve parmak kelimeleri ile cisim olan ve et, kemik, kan ve sinirden müteşekkil malum uzvu kastetmemiştir. Allah'ın böyle cisim cinsinden bir elinin bulunması muhal ve Allah bundan münezzehtir. Çünkü her cisim yaratılmıştır. Avâm bu tür kelimelerin gerçek manâ ve te'villeri bilmekle mükellef tutulmamıştır. Onlara gereken, ancak bu hususta ileri geri söz söylememek ve derin düşüncelere dalmamaktır.[686]

Gazzâlî, bu hadislerde yer alan "el" ve "parmak" ifadelerini zahiri şekliyle anlamanın mümkün olmadığını çünkü insan kalbinin etrafında parmak müşâhede edilemeyeceğini belirtir. Her ne kadar selef bu tür hadisleri te'vil etmemişlerse de, müteahhirin parmak ifadesinin Allah'ın kudretinden kinâye olduğunu, bu kinâyeden amacın da Allah'ın kudretinin kemal derecesinin anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Gazzâlî'ye göre ise parmaktan maksat, varlıkların evrilip çevrilmesinin kendisiyle mümkün olduğu şeydir. İnsan kalbinin şeytan ve meleğin mücadelesi arasında evrilip çevrildiğini belirten Gazzâlî, hadiste geçen 'iki parmak' ifadesinin, melek ve şeytandan kinâye olduğunu söyler.[687]

İbnu'l-Arabî'ye göre akıl, hakikat ve mecazın konumunun gereğine göre, Allah hakkında uzvu imkansız görür. İbnu'l-Arabî, Arapların parmak sözcüğü hakkındaki kullanımlarından hareketle, parmak kelimesinin müşterek (ortak) anlamlı bir lafız olduğunu, 'uzuv' anlamında kullanılabildiği gibi 'nimet' anlamında da kullanılabileceğini belirtir. Nitekim bir şiirde yer alan *"...Onun üzerindeki parmağı görürsün"* ifadesinde 'parmak', 'nimet' anlamında kullanılmaktadır.[688] İbnu'l-Arabî, dilde böyle bir kullanım varken hadisin teşbih anlamıyla yorumlanamayacağını, uzuv anlamının Allah'tan kesinlikle nefyedilmesi gerektiğini belirtir.[689]

İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber bu hadisle kalbin imandan, inançsızlığa ve bu ikisinin altında bulunan şeylere süratle geçtiğine işaret etmektedir. Çünkü o bu duayı eşlerinden birisinin kendisine "*Yoksa sen de mi korkuyorsun Ey Allah'ın Peygamber'i*" demesi üzerine yapmıştır. İbnu'l-Arabî, *"Ona günah ve takvâsını ilham etmiştir"*[690] ayetinde yer alan ilhâmın da değiştirme anlamına geldiğini belireterek hadiste yer alan parmakların hız anlamına, parmakların çift olmasının ise iyi ve kötü düşünceye işaret ettiğini ileri sürerek hadisi şöyle yorumlar:

"En hızlı değişim, hacimlerin küçüklüğüne rağmen taşıdıkları kudretin yetkinliği nedeniyle parmakların değiştirdiği şeydeki değişimdir. Parmakların hareketi, elin ve başka organların hareketinden daha hızlıdır. Allah'ın kullarının kalplerini değiştirmesi en hızlı değiştirme olduğu için Hz. Peygamber bir duasında bunu Araplara onların anlayacağı tarzda

---

[686] Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, s.320-321.
[687] Gazâlî, *İhyâ*, III/48.
[688] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/104-105.
[689] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/105.
[690] Şems, 91/8.

açıklamıştır. Bize göre değiştirmek elle olabileceği için Hz. Peygamber değiştirmeyi parmaklara bağlamıştır. Çünkü parmaklar eldendir ve el içindedir. Parmaklarda hız ise daha yerleşiktir. Hz. Peygamber duasında şöyle derdi: 'Ey kalpleri çeviren! Benim kalbimi senin dininde sabit kıl' Allah'ın kalpleri değiştirmesi, onlarda iyilik ve kötülük niyeti yaratmasıdır. İnsan çelişik düşüncelerin kalbine ardı ardına geldiğini hisseder. Bu durum, Hakk'ın kalbi şekilden şekle sokmasıdır ve insan kalbiyle ilgili bu durumu kesin bir şekilde bilir. Bu neden Hz. Peygamber, 'Ey kalpleri çeviren! Benim kalbimi senin dininde sabit tut.' buyurur."[691]

3. *"Allah Adem'i Kendi Sûretinde Yarattı"*[692]

Hadisin zâhirî manasından Allah'ın Adem'in şeklinde olduğu ya da Allah'ın Adem'i Zâtına benzer bir şekilde yarattığı anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in pek çok âyetinde Allah'ın misli ve benzerinin olmadığı ifade edilmektedir. Bu nedenle hadis müşkil, Allah'a sûretin izâfe edilmesi sebebiyle de müteşâbihtendir. Âlimler hadisteki müşkili gidermek için bir çok te'viller yapmışlardır.[693] Tasavvuf geleneğinde de bu hadis hakkında pek çok yorumlar yapılmıştır.

Gazzâlî'ye göre bu hadiste yer alan "sûret" kelimesi müşterek manalı bir isimdir. Bu kelime ile bazen bir topluluk ve şekil kastedilir. Bu ise genellikle cisimlerde bulunur. Cisimler ki, özel bir tertibe göre düzenlenmiş, birbirinde türemek, üremek ve birbiri ile birleşmek ve buluşmak sûretiyle bir nizam ve düzen içinde bir topluluk teşkil etmiştir. Burun, göz, ağız gibi. Bunlar bedene nispetle birer cisimdir. "Sûret" kelimesi bazen "filan meselenin sûretini bildi" ifadesinde olduğu gibi cisim olmayan şeyler için kullanılır. Dolayısıyla hadiste geçen ve Allah'a ait olan sûret kelimesi, burun, göz, kulak ve ağız gibi mürekkep bir cismi ifade eden birinci manâ değildir. Çünkü bunların hepsi cisimdir. Cisimleri ve şekilleri yaratan Allah, onlardan, onlara benzeyenlerden ve onlardaki vasıf ve keyfiyetlerden münezzehtir.[694] Gazzâlî, sûret kelimesinin maddi ve manevî bir anlama sahip olduğunu belirterek manevî sûretin sıfatlar olduğunu, insanda bulunan sıfatların en mükemmelinin Allah'ta bulunduğu şeklinde bir yorumda bulunur.

Gazzâlî bu hadis hakkında *Madnûn*'daki yorumlarında ise felsefî yaklaşımlar sergilemektedir. Gazzâlî, *"O'nun benzeri (misil) hiçbir şey yoktur"*[695] âyetinde ifade edildiği üzere Allah'ın mislinin yani benzeri, dengi ve eşinin olmadığını, ancak onun için misâl'in söz konusu olduğunu düşünür. "Misâl", misil'den ibâret değildir. "Misil", bir şeyin diğer bir şeye bütün niteliklerde birbirine eşit, denk (müsâvî) olmasını ifade ederken, misâl'in bu noktada eşitliğe ihtiyacı yoktur.[696] Gazzâlî'ye göre *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* hadisi bu misâle bir işârettir. Bu hadiste geçen sûret ile kastedilen, Zâtının sûreti değildir. Zirâ Zât'ın misâl ile tecellî

---

[691] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/105-106.

[692] Buhârî, 79. *İsti'zân*, 1, VII/125; Muslim, 45. *Birr*, 115, (h. no: 2612), III/2017, 51. *Cennet*, 28, (h. no: 2841), III/2183; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/244, 251, 315, 323, 434, 519. Bazı rivâyetlerde ise insanın Rahman'ın sûretinde yaratıldığına dair ifadeler yer almaktadır. Bkz., İbn Ebî Âsım, *Kitâbu's-Sunne*, s.229-230; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII/430.

[693] İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbu Muşkili'l-Hadîs (Te'vîlu'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe),* (Daniel Gimaret), Dımeşk, 2003, 21-29; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, 143-144.

[694] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s.321.

[695] Şûrâ, 42/11.

[696] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.358.

eden şeklinin dışında hiçbir sûreti yoktur. Gazzâlî bunu, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e bazen Dıhyetu'l-Kelbî sûretinde gelmesini[697], Cebrâil'in zâtının onun sûretine dönüştüğü anlamına gelmeyeceğini belirterek izâh etmeye çalışır.[698]

Gazzâlî, Allah ile insan arasındaki benzerlikleri zât, sıfat ve filler olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. İnsanın ruhunun hakikati kendi başına kâim olmaktır. Çünkü ruh araz değildir. Cisim de değildir. İşte bu özelliklerin hepsi Allah'ın zâtının hakikatinde de vardır. İnsanoğlu taşıdığı ruhun cisim olmaması ve cisimlere özgü hal ve sıfatlar taşımaması bakımından aldığı manevî sûret itibariyle Allah'ın bu hususta ki sıfatlarının sûretine benzer özelliklere sahiptir.[699] Yüce Allah herhangi bir şeye bağımlı olmadan kendi başına bizatihi mevut, Hayy, Semi', Basîr, Alîm ve Mütekellim olduğu gibi O'nun sûretinin bir misâli olan insan da böyledir.[700]

Gazzâlî'ye göre İnsanın fiiler konusundaki Allah'a olan benzerliği irâde iledir. Gazzâlî irâde konusundaki benzerliği ele alırken şu örneği verir. İnsanın tahayyül ettiği bir yazının şekil ve sûret itibariyle kağıt üzerinde meydana gelebilmesi için öncelikle iradenin kalpte oraya çıkması gerekir. Daha sonra hayvânî ruh vasıtasıyla kalp boşluğunda bir etki oluştur. Bu etki beyne oradan da beynin dışındaki sinirlere, kaslara ve eklemlere sirâyet eder sonunda parmaklar harekete geçer. Parmaklar kalemi kalem de mürekkebi oynatır. Gazzâli, insanoğlunun kendi âlemi olan bedenindeki tasarrufunun Yüce yaratıcının âlem-i ekberdeki tasarrufuna benzediğini ve bu yönüyle insanın onun misli olduğunu bir takım benzetmelere dayanarak ortaya koymaya çalışır:

"Mesela (insana) kalbin tasarruf ve idare şeklinin nisbeti, Arşın nisbetine, dimağın nisbeti Kürsî'nin nisbetine uygundur. İç ve dış organları, Allah Teâlâ'ya tabiatiyle itaat eden ve muhalefet edemeyen melekler gibidir. Sinirler ve organlar gökler gibidir. Parmaklardaki kudret, cisimlerde çakılmış ve teshîr edilmiş tabiata benzer. Kalem, kağıt ve mürekkep de toplama, terkîb ve ayrılmaya ve kabulde mürekkebâtın asılları olan unsurlara benzer. Tahayyül aynası da levh-i mahfûz gibidir."[701]

Gazzâlî'ye göre, her kim bu muvâzene ve benzerliklere hakkı ile muttali olursa Hz. Peygamber'in *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* hadisinin manasını da bilmiş olur. Gazzâlî'nin bu yorumları Allah ile âlem arasındaki ilişkinin, ruh ile beden, insân ile Allah arasındaki ilişki ile irtibatlandırılmasına dayanır. Gazzâlî bu yorumlarıyla tasavvuf geleneğinin hadislerin varlık tasavvuruna bağlı olarak yorumlanması konusundaki öncülerinden birisi olmuştur. Bu hadis, İbnu'l-Arabî ile zirveye ulaşan vahdet-i vücûd felsefesinin en temel argümanlarından birisini oluşturur.

Nazarî tasavvufta sûfiler bu hadisi vahdet-i vücûd ve insân-ı kâmil nazariyeleri doğrultusunda yorumlamaktadırlar. İbnu'l-Arabî'ye göre âlem Hakkın sûretinde yaratılmış ilâhî bir nüshadır. Bu nedenle Allah'ın eşyayı bilmesi, kendisini bilmesi demektir. Âdem

---

[697] Nesâî, 47. *İmân*, 6, (h. no: 4988), VIII/101-103.
[698] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.359-360.
[699] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağir*, s.388.
[700] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.362
[701] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.388; *Kimyâ-yı Saâdet*, s.43-44.

yaratılmışıyla (hadîs) ve kadimiyle oluşun bütün hakikatleriyle ortaya çıktığı insân-ı kâmildir.[702] İbnu'l-Arabî, insanın da evvel, âhir, zâhir ve bâtın yönünün olduğunu belirterek, İnsân-ı kamil'in amaç bakımından ilk (evvel), fiil bakımından son (âhir), harf bakımından zâhir, manâ bakımından bâtın olduğunu söyler. O, doğa ve aklı bir araya getirendir. İnsan-ı kâmilde doğası yönünden en yoğun terkip ve (aklı yönünden ise) en latîf terkip vardır. Maddelerden ve bedenler üzerinde hüküm sahibi olan güçlerden soyutlanma imkanı vardır. Bu ise insanın dışındaki herhangi bir yaratılmış için söz konusu değildir. Bu nedenle bütün isimlerin bilgisi ve cevâmiu'l-kelim insana tahsis edilmiş Allah, insan-ı kâmilden başkasına bu bilgiyi verdiğini bize açıklamamıştır.[703]

İbnu'l-Arabî bu hadisi teşbih ve tenzih görüşleri doğrultusunda bir başka yerde şöyle yorumlamaktadır:

"Âdemin yaratılışı ile ilgili bir hadiste Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yarattığı bildirilir. Kur'ân-ı Kerim'de ise onu iki eliyle yarattığını belirtilir. Bu durum hal karinesinden anlaşıldığı kadarıyla Âdem'i şerfelendirme amacıyla yapılmıştır. Allah Âdem'e karşı kendi yaratılışıyla üstünlük iddia eden İblise bunu söylediğinde ona şöyle sormuştur: 'İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?'[704] *burada iki elin kudrete yorumlanması uygun değildir, çünkü iki olarak zikredilmiştir. Ya da ellerden birinin nimet eli, diğerinin kudret eli olarak yorumlanması da uygun değildir. Çünkü bu zaten bütün mevcutlarda buluna bir şeydir ve bu yorumla Adem'in üstünlüğü ortaya çıkmaz. Öyleyse iki elim ile' sözü bu yorumlardan farklı olmalıdır ki bu sayede Âdem'i şereflendirme mümkün olabilsin."*[705]

Bu iki nispet, insanın yaratılışına verilmiştir. Bunlar tenzîh ve teşbîh nitelikleridir. Öyleyse Âdemoğulları üç tür olarak ortaya çıkmıştır. Birincisi kâmil sınıftır. Kâmil, bu iki nispeti kendinde birleştiren kimsedir. İkincisi aklının ve teorik düşüncesinin kanıtıyla sınırlı kalan kimsedir. Üçüncüsü ise naslarda geçen sözün verisine göre teşbih yapanlardır. Mü'minlerde bu sınıfların dördüncüsü yoktur. Öyleyse karışıklık ya da sapma ancak Hakk'ın hayli surete tenezzül nispeti yönünden gerçekleşebilir. Bu sûrete Hz. Peygamber *'Allah'ı görür gibi ibadet et'*[706] hadisiyle işâret etmiştir. İşte bu ma'budun karşısında bulunmak demektir. Bu karışıklılık hâlinde ya tenzih ile –ki o kelamcıların sapmasıdır- ya da teşbih ile yapılır. Bu ise cisimleştirenlerin sapmasıdır. Kâmiller ise her iki durumu birden kabul edenlerdir.[707]

4. *"Rüzgara sövmeyiniz, çünkü o Rahman'ın nefesindendir"*[708] *"Şüphesiz bana Rahman'ın nefesi Yemen tarafından gelmektedir."*[709]

İbnu'l-Arabî, vahdeti vücuda dayalı irfânî öğretisini temellendirmek üzere müteşâbih hadislerden azâmî derecede istifade eder. Bunlardan ikisi içerisinde nefes kelimesinin yer aldığı

---

[702] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), VIII/365.
[703] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XII/521.
[704] Sâd, 38/75.
[705] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/258-259.
[706] Benzer lafızlarla Buhârî, 2. *İmân*, 37, I/18.
[707] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/259-260.
[708] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/252; Hâkim, *el-Mustedrek*, II/298.
[709] Farklı lafızlarla Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII/52.

ve Allah'a izafe edilen yukarıdaki hadislerdir. İbnu'l-Arabî, bu hadislerde yer alan 'nefes' kelimesinin hem tenzihî hem de teşbihi yönünü gözeterek hadisleri şöyle yorumlar:

"Bütün bu ifadeler tenfîs (nefes aldırma, rahatlatma) kelimesinden gelir. Âdeta Hz. Peygamber şunu demek istemiştir: 'Rüzgara sövmeyiniz, çünkü rüzgar, kendisiyle Allah'ın kullarından güçlükleri kaldırdığı şeydir' Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'Saba rüzgarıyla yardım aldım'; başka bir hadiste ise 'Bana Rahman'ın nefesi Yemen tarafından gelmektedir', başka bir ifadeyle 'Rahman'ın kullarından güçlükleri kaldırmasını görüyorum' demiştir. Bu güçlükler, kavminin kendisini yalanlaması ve Allah'ın emrini reddetmeleri nedeniyle Peygamberde gözüken sıkıntılardır. Bu bağlamda (yardımcılar anlamındaki) ensâr, yalanlayanlar kendisine sıkıntı verdiğinde Allah'ın kendileriyle peygamberinden sıkıntıları kaldırdığı kimseler olmuştur. Çünkü Allah soluyan kimseden çıkan hava anlamındaki nefesten münezzehtir. Allah, zâlimlerin kendisine nispet ettiği böyle bir şeyden münezzeh ve yücedir.'"[710]

Bu rivâyet İbnu'l-Arabî'nin müteşâbih hadisleri bir arada değerlendirmediğini gösteren örneklerden birisini teşkil etmektedir. Nitekim İbn Mace'nin *Sunen*'inde *"Çünkü o rahmân'ın nefesindendir"* ifadesi yerine şu lafızlar yer almaktadır *"Çünkü o, Allah'ın kullarına rahmetindendir. Rahmet ve azâb getirir. Lâkin Allah'tan rüzgarın hayrından isteyiniz ve şerrinden Allah'a sığınınız."*[711] Rivâyetin bu versiyonunu dikkate aldığımızda herhangi bir sorun kalmamaktadır. Ancak İbnu'l-Arabî, müteşâbih hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir çözüm sunma gayreti içerisinde değil, daha çok nazarî irfânını temellendirme gayreti içerisindedir.

5. İbnu'l-Arabî'nin benzer bir tarzda yorumladığı hadislerden birisi de Allah'ın tebessüm ettiği ifadesinin yer aldığı şu hadistir: "*Namaz kılmak ve zikri yapmak üzere mescide giden adama Allah sevinir, güler yüz gösterir (tebeşbüş)".*[712]

İbnu'l-Arabî, teşbih ifade eden tüm rivâyetlerde olduğu gibi buradaki teşbih ifadesi olan sevinme, güler yüz göstermenin de insanınki gibi olduğunu öne sürmez. Ancak bu teşbihi şöyle yorumlar:*"Âlem var olanlar nedeniyle Allah'tan perdelenip Allahtan başkasıyla ilgilendiğinde, bu fiilleriyle Allahtan gaflet içinde kalmış olurlar. Buna karşın, huzurun herhangi bir çeşidiyle Allah'a yönelip Allah da kendisini kullara sevdiren Hak ile sohbet, münâcat ve müşâhedenin hazzını kalplerine ihsan eder. Çünkü Hz. Peygamber şöyle derdi: 'Sizi beslediği nimetleri nedeniyle Allah'ı seviniz.' Böylelikle Hak tarafından bu fiil 'tebeşbüş' kelimesiyle ifade edilmiştir. Çünkü söz konusu fiil, sizin kendisine gelmenizle Hakk'ın mutluluk izhar etmesi demektir. Çünkü 'tebeşbüş', kendisine gitmenle neşelenen kimsenin eylemidir. Sevincin belirtisi ise kendi katında iyilik izhârı, sevinmek, nezdinde bulunan nimetleri sana göndermektir. Bu nimetler Allah katından kendisinde yönelen kullarına ulaştığında, Allah bu durumu 'tebeşbüş' diye isimlendirilmiştir."*[713]

---

[710] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/113-114.
[711] İbn Mâce, 33. *Edeb*, 29, (h. no: 3767), II/1228.
[712] Bu rivâyet İbn Mâce'de şu şekilde yer almaktadır: *"Allah, mescidleri namaz ve zikir için vatan edinen (buralara devamlı giden) her Müslüman adam (ın bu hali) için sevinir (tebeşbüs)"* lafızlarıyla Bkz. İbn Mâce, *Mesâcid*, 19, (h. no: 800), I/262.
[713] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/111-112.

d) Hadislerin "azîmet" ve "ruhsat"la yorumlanması:

Tezimizin birinci bölümünde "mizân, azîmet ve ruhsat" kavramlarını ele alırken sûfilerin özellikle ruhsatlardan ziyade azîmetleri gözettiklerinden söz etmiş, tasavvuf literatüründe bu konuya en kapsamlı ve müstakil bir eserle yer veren Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin azîmet ve ruhsat prensiplerine dayalı olarak şekillendirdiği mizân teorisini, diğer sûfîlerin de görüşleriyle kavram ve teorik açıdan ele almıştık.

Sûfilere göre tasavvuf azîmetler yoludur. Ruhsatlar ise avâma mahsustur. Bu durum özellikle ibâdetler, zühd ve tevekkül gibi konularda sûfilerin azîmetlere sarılmalarına ve bu konulardaki hadisleri azîmetleri gözeterek yorumlamalarına yol açmıştır. Nitekim sûfilerin azîmetleri gözeten sünnet telakkilerini, sûfilerin sünnet anlayışını değerlendirirken hadis yorumlarından örneklerle ele almıştık. Burada ise Şa'rânî'nin *el-Mîzânu'l-Kübrâ*'sından bazı örnekler vereceğiz.

I. Namazda ellerin kaldırılması konusunda birbirinden farklı hadisler rivâyet edilmiştir. Bu hadisleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Müslîm ve Beyhakî'nin rivâyet ettiğine göre: *"Resûlullâh, namaza kalktığında, iki elini omuzlarının hizâsına kadar kaldırır, sonra da tekbir getirir ve bunu rükû için tekbir getirdiği zaman da yapardı."*[714]

b) Buhârî'nin *Sahîh*'inde rivâyet ettiğine göre : *"(Resûlullah) Ellerini namaza başlayınca ve rükûdan kalkınca kaldırırdı."*[715]

c) Beyhakî, Berâ b. Azîb'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *"Resûlullahı gördüm. Namaza başlayınca ellerini kaldırırdı, bir daha kaldırmazdı."*[716]

d) İbn Mesûd, insanlara namaz kıldırdığı zaman *"Size elbette Resûlullah'ın namazını kıldırıyorum"* buyurmuş ve sadece ilk tekbirde ellerini kaldırmıştır.[717]

Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, her iki uygulamada da bulunmuş, sahabe ondan gördüğü hali rivâyet etmiştir. Hangi uygulamanın daha efdal olduğu hakkında ise herhangi bir delil söz konusu değildir. Şa'rânî ise, bu hadisler arasındaki ihtilâfı rükûda ellerin kaldırılmasına yönelik rivâyetlerin "teşdît" yani "azîmet", rükû tekbirinden sonra ellerin kaldırılmaması yönündeki rivâyetleri ise "tahfîf" yani "ruhsat" ifade ettiklerini belirterek uzlaştırma yoluna gider. [718] Buna göre ellerin kaldırılması havâsa, kaldırlmaması ise avâma yöneliktir.

Namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili rivâyetler farklılık arzedince mezheplerin de bu konu hakkındaki görüşleri farklılık arz etmiştir. Rükûya giderken ve rükûdan kalkarken alınan tekbirlerde elleri kaldırmak Mâlikî, Şafii ve Hanbelî mezheplerine göre sünnettir. Hanefî

---

[714] Muslim, 4. *Salat,* 22, (h. no: 390), I/292; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b.el-Huseyn, *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr,* I-X, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., II/109.
[715] Buhârî, 10. *Ezân,* 83, I/179-180.
[716] Beyhakî, *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*, II/24.
[717] Tirmîzî, 2. *Salât* 76, (h. no: 257), II/40; Şa'rânî bu rivâyetin merfû hükmünde olduğunu belirtir. Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, I/278.
[718] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/278.

mezhebine göre ise sünnet değildir. Hadislerde olduğu gibi mezhep müçtehitlerinin bu hükümlerindeki ihtilâf da, Şa'rânî'ye göre "teşdît" ve "tahfîf"le giderilmiştir.[719] Şa'rânî' namazda elleri kaldırmakla ilgili her iki rivâyetle amel etmeye dayanan bir uzlaştırma yolunu tercih eder. Namazda elleri kaldırmayı din ve takvâ sahibi büyüklerin haline, ellerin kaldırılmamasını ise küçüklere/avâma hamleder.

II. Diğer bir örnek ise cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucu ile ilgili rivâyetler hakkındadır. Konuyla ilgili iki farklı rivâyet şunlardır:

a) Müslîm'in Hz. Aişe'den şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *"Hz. Peygamber, ihtilâmdan dolayı değil de, cinsî münasebetten dolayı cünüp olarak sabahlar, sonra da orucunu tutardı."*[720]

b) Beyhakî'nin bir rivâyetinde ise Ebû Hureyre şöyle demiştir: *"Cünüp iken sabaha çıkan kimse oruç tutmasın."*[721]

Bu iki hadis arasındaki ihtilâf Şa'rânî'ye göre, Ebû Hureyre'nin bildirdiği hadisin neshi sabit değilse mizânın iki mertebesini ifade etmiş olur.[722] Şa'rânî, bu konu hakkında mezhep müçtehitlerinin ihtilâflarını da şöyle değerlendirir:

"Müçtehitlerin ihtilâf ettikleri meselelerden birisi de şudur: Dört mezhep imamına göre cünübün orucu sahihtir. Ebû Hureyre ve Sâlim b. Abdullah'a göre orucu bozulur (oruçluymuş gibi) akşama kadar yemez, içmez, orucu bozan her şeyden sakınır ve daha sonra kaza eder. Urve ve Hasan bu hususta şöyle demişlerdir: 'Şayet yıkanmayı bir özür olmaksızın ertelemişse oruç o zaman batıl olur.' Nehâî ise 'Cünüp olarak sabahlamak farz oruçta olmuş ise kaza eder' demiştir. Birincisi tahfîf, ikincisi teşdît üçüncüsü ise mufassaldır. Böylece mesele mîzânın iki mertebesine raci olur. Birinci kavlin vechi, şerîatın sahibinin (Resûlullah'ın) cünüp olarak sabahlayan kimseye orucu kaza etmesini emretmemesidir. İkinci kavlin vechi ise orucun (savm) isim bakımından samedaniyyet sıfatına benzemesidir. O halde oruçlunun şeytan sıfatlarından temiz olması gerekir. Cünüp ise gusl etmedikçe şeytanın huzurundadır. Allah'ın huzurundan çıkıp şeytanın yanında olan kimsenin namazı batıl olduğu gibi orucu da batıl olur. Buradan mufassal olan kavlin vechi açıklanmış olur. Nehâî'nin görüşünün açıklanmasına gelince, nâfile orucun hilafına, farz oruçta cünüp olarak sabahlaması caiz değildir. Bu yüzden kemâl üzere eda etmediğinden dolayı orucu kesinlikle kaza eder. Birincisi küçüklere (asâğir), ikincisi ise büyüklere (ekâbîr) mahsustur."[723]

Hz. Aişe, Ebû Hureyre'nin cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunu tutamayacağına dair görüşüne itiraz etmiş, Ebû Hureyre de *'Cünüp olarak sabahlayan oruç tutmasın'* hadisini el-Fadl b. Abbas'a izafe ederek Hz. Peygamberden işitmediğini bildirmiştir.[724] Ayrıca Ebû Hureyre'nin bu konudaki görüşünden döndüğü de kaynaklarda zikredilmiştir. Zerkeşî bu konuda şunları söyler:

---

[719] Şa'rânî, *Kitâbu'l-Mîzân*, II/32-33
[720] Muslim, 13. *Sıyâm* 76, (h. no: 1109), I/779-781.
[721] Beyhakî, *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*, IV/214.
[722] Şa'rânî, *A.g.e.*, I/302.
[723] Şa'rânî, *A.g.e.*, II/281-282.
[724] Muslim, 13. *Sıyâm*, 75, (h. no: 1109), I/779-780.

"...Ebû Hureyre'nin bu görüşünden döndüğü sahih olarak rivâyet edilmiştir. Nitekim Beyhakî Sunen'inde Said İbnu'l-Museyyib'in, 'Ebû Hureyre'nin vefatından önce bu görüşünden dönmüştür' dediğini rivâyet etmiştir. Beyhakî, benzer bir hadisi Atâ'dan da rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: 'İbnu'l-Munzir şöyle der: 'Bu hususta işittiğim en güzel şey, bunun neshe hamledilmesidir. Çünkü İslâm'ın başlangıcında, gece uyuduktan sonra cima etme, tıpkı yemek ve içmek gibi oruçluya haramdı. Fakat Allah, fecrin doğuşuna kadar cimaı mübah kılınca, yasak kalktığından dolayı yıkanmadan sabahlayan cünüp için o günün orucunu tutması caiz oldu. Şu halde Ebû Hureyre, ilk uygulamayı haber verip neshi bilmeyen Fadl'dan işittiğiyle fetva vermişti; ama yukarıdaki hadisi Hz. Aişe ve Ummu Seleme'den işitince onların kanaatine döndü ikinci cevap da, söz konusu hükmün cima ederken fecre kavuşan kimsenin cimaya devam etmesine hamledilmesidir. Üçüncü cevap ise, daha faziletli olana irşattır ki, o da; fecirden önce yıkanmaktır. Hz. Aişe ve Ummu Seleme hadisinde olduğu üzere Hz. Peygamber caiz olduğunu beyan etmek için bunu terketmiştir."[725]

Şa'rânî'nin cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun bozulmayacağına yönelik rivâyetleri küçüklere hamletmiştir. Onun küçükler ifadesiyle kastettiği avâmdır. Halbuki, Hz. Aişe bu konuda, Hz. Peygamberin uygulamasını haber vermiş, 'Cünüp olarak sabahlayan kimse oruç tutmasın' hadisini rivâyet eden Ebû Hureyre de bu yöndeki görüşünden vazgeçmiştir.

Şa'rânî'nin mizân metoduyla, namazda iken ellerin kaldırılması, yolculukta iken oruç tutulması, besmelenin Fatiha ile birlikte cehrî okunması gibi Hz. Peygamber'in farklı iki uygulamasından her biriyle amel etmeye yönelik bir metodu savunmakla kanaatimizce isabetli bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Çünkü sahabe Hz. Peygamber'in bu konularda her iki uygulamasına da şahit olmuş, her sahabe ondan gördüğü hali rivâyet etmiş ve uygulamıştır. Ancak Şa'rânî'nin metodunda olduğu gibi, Hz. Peygamber'in hangi uygulamayı tercih ettiğine dair herhangi açık bir delil olmayan bu uygulamalardan birisini örneğin namazda ellerin kaldırılmasını âlimler, din ve verâ sahipleri, mürüvvet sahipleri ya da sâlih kimseler anlamında havâsa hasretmek doğru değildir.

Şa'rânî'nin tüm müteârız rivâyetler için azîmet ve ruhsat belirlemeye çalışması hatalı gördüğümüz bazı yorumlara yol açmıştır. Örneğin, Cenaze için ayağa kalkılmasını belirten rivâyetler[726] hakkında her ne kadar 'neshi sabit değilse tahfîftir' ifadesini kullanmış olsa da, rivâyetlerin neshedildiğine dair kesin bir kanaat belirtmemekte, cenaze için ayağa kalkmakla ilgili rivâyetleri teşdît kategorisinde değerlendirmekte ve Hz. Peygamber'in son uygulaması olan cenaze için ayağa kalkmamayı[727] tahfîf mertebesine indirgemektedir. Hz. Peygamber, Yahudilerin cenazeler için ayağa kalktığını öğrendiğinde bu uygulamasından vazgeçtiği kaynaklarda belirtilmektedir.[728] Hz. Peygamber'den sonraki koşullar dikkate alınarak cenaze için ayağa

---

[725] Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-İcâbe li-İrâdi Ma'stedrekethu Aişe ala's-Sahâbe*, (*Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*), (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s.100-101; Beyhakî, *A.g.e.*, IV/215.

[726] Buhârî, 23. *Cenâiz*, 47-48, II/86; Muslim, 11. *Cenâiz*, 73-77, (h. no: 958-959), I/659-660.

[727] Mâlik, 16. *Cenâiz*, 11, I/232; Muslim, 11. *Cenâiz*, 83-84, (h. no: 962), I/662.

[728] Zerkeşî, *A.g.e.*, s.142.

kalkılabileceğine dair görüş belirtmekte herhangi bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz. Ancak burada illetin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Şa'rânî'nin mizân metodunda ise cenaze için ayağa kalkmak teşdit kategorisinde havâsa hasredilmektedir.

Şa'rânî, mezhep ihtilaflarının tâbiîliğini göstermesi, mezhep taassubuna karşı çıkması ve tek bir mezhebin değil, diğer mezheplerin de fıkhî hükümlerinin alınabileceğini savunması bakımından oldukça önemli bir metot ortaya koymaktadır. Mizân'ın müteârz olan tüm hadislere uygulanması ise, hadislerin anlaşılması bakımından bazı güçlüklere yol açmakla birlikte[729], Hz. Peygamber'in birden fazla uygulaması ya da hükmünün söz konusu olduğu rivâyetlerin teşdît ve tahfîf prensipleriyle çözüme kavuşturulması, şayet tahfîf ve teşdîtlerdeki illetler iyi tespit edilecek olursa kanaatimizce faydalı bir metot olacaktır.

e) Hadislerdeki Hikmetlere Yönelik Yorumlar:

Tasavvuf geleneğinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili kavramları ele alırken hikmet kavramına yer vermiştik. Sûfiler hadislerdeki hükümlerin değil, hikmetlerin açıklanmasına daha fazla önem vermektedirler. Her ne kadar sûfîler işârî ve bâtınî yorumları hikmet olarak değerlendirseler de her işârî yorum aynı zamanda sözün söylenme maksadı anlamında bir hikmet yorumu içermez. Bununla birlikte sûfîler doğrudan ibârelerden çıkarılmayacak, bu yönüyle bir bâtın yönü bulunan ancak ibârenin söylenme maksadını ortaya koymaya çalışan yorumlarda bulunmaktadırlar. Şimdi sûfilerin hikmetleri yönünden yorumladıkları bazı hadislere örnekler verelim.

1. Hakîm et-Tirmizî, isimli hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini ele aldığı *el-Menhiyyât* adlı eserinde hadislerde kadına ikinci bakıştan nehyedilmesinin[730] hikmetini şöyle açıklamaktadır:

"Göz mahlûkâta karşı açılmıştır. Göz kalpte herhangi bir kasıt olmaksızın eşyaya bakar. İşte bu gözün kullanılmasıdır. Bu, sana ait bir bakıştır. Burada helâl ve haram işleme irâdesi yoktur. Bu durum ancak kalbin hissetmesi için yaratılışın parıltılarıdır. Oysa parıltılar kalbe ve nefse ulaştığında, vesveseler nefisten kalbe doğru irâdeyle gelir ve irâde göze yükselir. Göz o şeye bilinçli olarak bakmaya başlar. Şayet baktığı şey haram ise, vesvese nefsine gelip irâde harekete geçtiği zaman bakışını ondan alıkoyması gerekir. İkinci kez bakıyorsa, bunu bilinçli yapıyor demektir ve neticede bu fiilden dolayı günahkâr olur. İlk bakış ise affolunmuşur. Çünkü bu bakış irâdesiz gerçekleşmiştir."[731]

2. Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in *"Resûlullah suyu satmaktan nehyetti"*[732] hadisi hakkında iki yorumda bulunur. Her iki yorumunda da Hz. Peygamber'in suyu satmaktan nehyetme sebebini açıklar. Hadisle ilgili bir yorumunda ise "iyilik" ve "ihsân" kavramlarına atıfta bulunarak hikmeti tespit eder. Hakîm, Hz. Peygamber'in suyu satmayı niçin yasakladığını şu şekilde açıklar: *"Çünkü su, halkın hayatıdır. Müslümanlar zorluktan dolayı ve hayvanlar için*

---

[729] Bkz. Gökçe Ferhat, *Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mîzân Yöntemi,* s.238-243.
[730] İlgili hadisler için Bkz., Ebû Dâvûd, 12. *Nikâh*, 44, (h. no:2148-2150), II/609-610; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/358, 361, V/351, 353, 357.
[731] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.97.
[732] Muslim, 22. *Musâkât*, 34-35, (h. no: 1565), II/1197; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/356, IV/138.

suya muhtaçtır…Diğer bir sebep de şudur. Resûlullah Müslümanları aralarında hoşgörülü olsunlar ve fazilet elde etmeyi unutmasınlar diye fazla suyu vermeye teşvik etmiştir. Allah da bunu tavsiye etmiştir: 'Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın…'"[733]

3. Ebû Tâlib el-Mekkî, cehennem azabından sonra insanların cennete girmelerinin ve kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalmasının hikmetleri üzerinde durur. Mekkî, konuyla ilgili bir rivayeti: *"Cehennemden son çıkan kişi, cennete de son giren kimsedir."*[734] şeklinde nakleder ve Ebû Said el-Hudrî ve Ebû Hüreyre'nin bu manâda hadisler rivâyet ettiklerini belirtir. Mekkî'nin işâret ettiği Ebû Saîd el Hudrî rivâyeti kaynaklarımızda şu şekilde yer almaktadır: *"Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Kalbinde zerre kadar imânı olan kişi Cehennem'den çıkacaktır. Ebû Saîd şöyle dedi: Kim bunun doğruluğunda şüphe ederse şu âyeti okusun: "Allah, kimseye zerre kadar haksızlık etmez."*[735]

Mekkî'ye göre insanların cehenneme sokulmasının hikmeti şu olabilir: *"Bilindiği üzere insanın yaratılışında bir tertip söz konusudur. Önce sudan yaratılan insan, ardından hava denilen unsurlarla karıştırılmıştır. Onun bu karışımlardan arındırılması ancak ateş ile mümkündür. Suyuna karışmış olan hava unsurları ateşte imha edilecek ve insanın saflaşması temin edilecektir. İnsanın yaratılışındaki bir unsur da, tahta hükmündeki yeryüzü toprağıdır. Bu toprak ateşle dağlanarak düzeltilecektir. Tam olarak düzelip temizlendiğinde de ateş kesilecektir. İnsan, ancak bu muâmelelerden sonra ateşten başka nimetler için uygun hale gelebilecektir."*[736]

Ebû Talib el-Mekkî, küfür ehli ve şeytanların cehennemde ebedi kalışlarının hikmetini ise şöyle açıklar: *"Bunların ruhları ateş cevherinden yaratılmıştır cehennem bunlar için asıllarına ve özlerine dönüşür. Yine onların ruhları siyah ve karanlık bir yapıya sahiptir. Cehennem de bu özelliklere sahip olduğu için cehennem onlara çok uygundur. Onlar cehennemde odun, çıra ve yakıt olmaktan başka bir işe yaramazlar. Yüceler yücesi Allah Teâlâ'nın eşya ile alakalı hikmetleri tamamen mutedil, hükmü de bunlarda gizlidir. O adalet gözüyle bakar ve her şeyi eksiklik ve fazlalık derecelerine göre yerli yerine koyar."*[737]

4. Hadislerdeki hikmetlere dair diğer bir yorum örneğini ise Suhreverdî'den vermek istiyoruz. *Avârifu'l-Meârif*'te *"Güneş şeytanın iki boynuzu arasında doğar"*[738] şeklindeki hadise yer veren Suhreverdî, bu hadisin hikmetleri üzerinde durur. Her ne kadar Suhreverdî'nin eseri Hakîm et-Tirmizî ve Konevî'nin eserleri gibi hadisleri şerhetmeye yönelik bir eser olmasa da o, zaman zaman hadislerdeki hikmetleri açıklamaktadır. Suhreverdî, öncelikle hadisin insan nefsiyle ilgisini şu şekilde kurmaktadır: *"Nefis rahata ermeye düşkündür. Bu inceliği anlayan kimse, akıbeti hoş olmayan ve sonunda emniyet de bulunmayan aldatıcı rahatlıklara kapılıp huzurunu bozmaz. Nefsin arzusu belirince, yerinde sabit kalır. Hemen peşine düşmez, bilakis; nefsin süsleme ve aldatmalarını kötü görüp ona iltifat etmeyerek kalbe gelen boş arzuyu def eder. Allah*

---

[733] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.152-153.
[734] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II/89.
[735] İbn Mâce, *Mukaddime*, 9, (h. no: 60), I/23.
[736] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[737] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[738] İbn Mâce, 5. *İkâmetu's-Salât*, 148, (h. no: 1251), I/396; Mâlik, 15. *Kur'ân*, 10, I/219.

Teâlâ en iyisini bilir. Resûlullah'ın "Güneş şeytanın iki boynuzu arasındadır" sözü de bu kabilden olsa gerektir."[739]

Suhreverdî, hadisteki hikmeti ise şöyle açıklar: *"Çünkü nefsin, güneşin doğması esnasında bir takım hareketlenme ve arzuları vardır. Bunlar mizaç ve tabiatlardan kaynaklanır. Bunun açıklaması çok uzun ve derindir. Sabah olunca, akşam ve gecenin tersine, hastaların hastalığının hafiflemesi de bu kabildendir. Nefsin coşkusu ve hareketleri, kalbin uyanışına göre şekil alır. Müride bu gibi hallerden pek çok afetler gelir. Meselâ; kalbinden gelen bir şevkle yaptığını zannettiği bir çok işlere aslında nefsinin arzusuyla girmiştir.*[740] *Çoğu zaman, kendisini Allah vâsıl olmuş, konuşması ve hareketinin Allah için, Allah'ın muradına göre olduğunu zanneder. Halbuki o anda, nefsin hareket ve arzularına müptela olmuş bir durumdadır. Gerçi bu gibi haller, ancak kalp ve hal erbabı kimselerde olur. Kalp ve hal sahibi olmayanlar bu gibi halleri bilmekten ve yaşamaktan uzaktırlar. Bu, havassın ayaklarının kayma noktasıdır. Avamın böyle bir dava ve derdi yoktur. (çünkü onlar, zaten daima gaflet içinde, bu inceliklerden habersiz olarak yaşamaktadırlar) şunu da bil ki, havasta meydana gelen bu haller, onların ilminin yüksekliği ve inceliğinden kaynaklanmaktadır."*[741]

5. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de genişçe yer ayırdığı İslâm'ın beş esasını ve bu esaslarla ilgili hadisleri hikmetleri açısından yorumlar. Hac konusunda kırk hadise yer veren İbnu'l-Arabî, bu hadislerden bazılarını hikmetleri yönünden ele almaktadır. Bunlardan birisi Medine'nin harem bölge kılınması ile ilgili şu rivâyettir: *"Ben Medine'nin iki dağı arasında bulunan yerlerde ağaçların kesilmesini ve av hayvanlarının öldürülmesini haram kılıyorum"*[742] İbnu'l-Arabî konuyla ilgili diğer bazı rivâyetleri de zikreder[743] ve Medine'nin yasak bölge kılınmasının hikmetini şöyle açıklar: *"Allah,peygamberinin peygamberliğine tanıklığı, kendi birliğine tanıklığa birleştirmiştir. Bunun amacı, Hz. Peygamber'i şereflendirmektir. İmân, ancak bu ikisine inanmakla gerçekleşir. Allah, Mekke'yi harem bölge yapmış, Peygamberi için de Medine'yi harem bölge ilan etmiştir.*[744] *Böylece Allah, kendisi yasakladığı gibi Peygamberine de yasaklama hakkı vermiştir. 'Allah tektir teki sever' Medine'nin harem bölge yapılmasıyla harem bölgeleri çift olmuş, tekliğin sağlanması için üçüncü bir harem belirlemiş, onun harem olmasını ise Peygambere değil, Allah'a ait kılmıştır. Çünkü Allah tektir. Bu nedenle başka bir yeri değil, Mekke'ye komşu olan yeri harem yapmıştır. Bu, buradaki yasaklamanın Allah'a ait olduğunu ve Mekke hakkındaki yasaklamaya benzediğini ifade eder. Bu nedenle 'Allah tarafından yasaklanmış bölge' denilmiştir. İki harem bölgesi ve bunları tekleştiren üçüncü harem bölgesi hakkındaki hadisleri böylelikle zikretmiş olduk."*[745]

---

[739] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.91.
[740] Suhreverdî, *A.g.e.*, A.y.
[741] Suhreverdî, *A.g.e.*, A.y.
[742] Muslim, 15. *Hac*, 459, (h. no: 1363), I/992.
[743] Ebû Dâvûd, 11. *Menâsik*, 95-96, (h. no: 2034-2040), II/529-534.
[744] Konuyla ilgili bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Her peygamberin haremi vardır. Bemim haremim de Medine'dir."* Ahmed. b. Hanbel, *Musned*, I/312.
[745] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) XI/224.

6. Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in, içki içen hırsızlık yapan ve zina eden mü'min hakkında şöyle buyurduğunu nakleder: *"Bir mü'min, mü'min iken böyle günah işlemez"*[746] İbnu'l-Arabî'nin atıfta bulunduğu rivâyetlerden birisi hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır: "*Zina eden kişi zina ettiği zaman, mü'min olarak zina etmez."*[747] İbnu'l-Arabî, kişinin söz konusu günahı işlerken mü'min olmadığını ve bir hadiste şöyle buyrulduğunu nakleder: "*İman bu esnada -yani o fiili işlerken- kendisinden çıkar."*[748]

İbnu'l-Arabî hem hadisteki müşkili hem de hadisin hikmetini ele alarak yorumlamaktadır. Bu hadisin gerçek anlamının dışında yorumlandığını belirten İbnu'l-Arabî'ye göre hadisi yorumlayanlar Şari'in maksadını anlamamış, imânı ameller ile yorumlayarak şöyle demişlerdir: "*Hz. Peygamber, burada imân derken ameli kastetmiştir."* İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadiste kastettiği mananın bir başka hadiste şu şekilde açıklandığını belirtir: *"Kul, zina ettiğinde, imân kendisinden çıkar ve bir gölge gibi üzerinde dolaşır. Zina fiilinden uzaklaştığında ise imân tekrar kendisine döner."*[749]

İbnu'l-Arabî'ye göre hadiste bahsedilen ilâhî hikmet şudur: *"Âsi olan kimse bilir ki, şayet bir kul itaatisizlikte bulunmaya başlar, inandığı şeye muhalefet ve isyân içerisinde olursa Allah, bizzat işlediği fiilden dolayı nefsini tehlikeye maruz bırakır, işlediği bu fiil Allah'ın azabının inmesine ve âkıbetin ortaya çıkmasına yol açar. Söz konusu bu fiil sebebiyle Allah tarafından üzerine bir belânın ulaşmasına neden olur. Böylece kalbinde bulunan imân çıkar ve âdeta bir gölge gibi üzerinde kalır. Allah'tan inen belâ kulu aramaya başladığında ise (kuldan çıkan) imânı o belayı karşılar ve belayı uzaklaştırarak Allah'ın bir rahmeti olarak kula ulaşmasını engeller. Çünkü imana hiçbir şey karşı koyamaz."*[750]

7. Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde Enes b. Mâlik'ten gelen bir hadiste Hz. Peygamber'in namaz kılmadan önce içecek şeylerle orucunu açtığı, içecek olmazsa birkaç hurmayla, o da olmazsa birkaç yudum suyla orucunu açtığı bildirilmektedir.[751] *Futûhât*'ta bu hadise yer veren İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in içeceği (الرتب) öne almasının sebebi, Rabbin katından gelişinin daha yeni olmasındandır. İbnu'l-Arabî bu konudaki hikmeti Hz. Peygamber'in yağan yağmura karşı gösterdiği tutumuyla açıklar. Hz. Peygamber, yağmur yağarken yağmura doğru çıkar ve yağmurun üzerine düşmesi için elbisesini çıkarırdı. Niçin böyle yaptığı sorulduğunda ise (إنه حديث عهد بربه) *"Çünkü bu, Rabbimin katından yeni geliyor."* derdi.[752]

8. Hakîm et-Tirmizî'nin şerh geleneğini devam ettiren ve hadisleri hikmet açısından yorumlayan sûfilerden biri de Konevî'dir. O, *Kırk Hadis Şerhinde* hadislerin hikmetleri üzerinde durmaktadır. Onun hikmet yorumları için kullandığı kavram genellikle "sır" kelimesidir. "Sır" kelimesini hem bâtınî manayı hem de hadislerdeki hikmeti kapsayacak bir şekilde kullanan

---

[746] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.) V/168. İbnu'l-Arabî'nin atıfta bulunduğu rivâyet için Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII/415.
[747] Buhârî, 46. *Mezâlim*, 30; III/107; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 3, (h. no: 3936), II/1299.
[748] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, A.y..
[749] Hâkim, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, I/72.
[750] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, A.y.
[751] Ebû Dâvûd, 14. *Savm*, 22, (h. no: 2355-2356), II/764-765.
[752] Muslim, 9. *İstiskâ*, 13, (h. no: 898), I/615; Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 105, (h. no: 5100), V/330-331.

Konevî, hadislerdeki emirlerin, nehiylerin ve hadislerdeki cümlelerin hikmetlerini sorgular ve yorumlamaya çalışır.

Konevî'nin hikmet yönüyle yorumladığı hadislerden birisi kutsî hadis olarak nakledilen *"Sağ eliyle verdiğini sol elinden gizlercesine sadaka verir"* şeklindeki hadistir.[753] Konevî'ye göre hadisteki sır şudur: *"Bu kişiyi sadaka vermeye sevk eden sebep, bütün tabiî hükümlerden uzak olan ruhânî-rabbânî bir âmildir. Bunu yapmak ise gerçekten zor bir iştir. Bu fiilin zorluğunun sebebi, insanın tabiî ve ruhânî özelliklerin ve bunların birleşimlerinin bir toplamı olmasıdır."* Yine Konevî'ye göre İnsanın ruhu tabiî mizâcından sonra o mizaca göre ortaya çıkmaktadır. İnsanın ruhu ve manevî sağ tarafına izafe edilen özellikleri, bütün ruhânî fiillerinde, tabiatın şüphe ve hükümlerinden kurtulacak şekilde, sol tarafına izafe edilen tabiî mizacına karşı sadece rabbanî destek, teyit, güç ve şiddet sayesinde galip gelebilir. Bununla birlikte ruhânî sıfatlarla tabiî sıfatlar arasında bir karışım ve irtibat devam eder. [754]

9. Konevî'nin hikmet açısından yorumladığı hadislerden birisi de : *"Üç grup kimse vardır ki, Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacaktır. Onlara bakmayacaktır ve onları tezkiye etmeyecektir. Onlar için şiddetli bir azap vardır. Bunlar yalancı hükümdar, yaşlı zâni, kibirli/müstekbir fakirdir."* hadisidir.[755]

Hadiste Allah'ın yüzüne bakmayacağı, tezkiye etmeyeceği kimselerin kimler olduğu söylenmiş ancak bunun sebebi zikredilmemiştir. Dolayısıyla hadisin zâhirinden bu bilgiyi edinmek mümkün görünmemektedir. İşte bu noktada Konevî, sır kavramını kullanarak " كشف سره و إيضاح معانيه" hadiste zemmedilen kimselerin zemmedilme sebepleri üzerinde durur, hadisin sırrını ve manalarının izahını yapmaya çalışır. Konevî, yalanın iki sebepten dolayı ortaya çıktığını söyler. Birincisi, istek, ikincisi ise korkudur. Hükümdar, görünürde, korku ve isteğin kaynağıdır. Hükümdarın halkına karşı yalana tevessül etmesini gerektirecek bir korku duyması veya halkının sahip olduğu mallara tamah edecek bir arzusunun olması söz konusu değildir. Eğer bir hükümdar yalancı ise, bunun yegane nedeni, sadece benliğindeki bir özelliktir. Yalancı hükümdarın zemmedilmesinin sırrı/hikmeti de budur.[756]

Yaşlı zânînin zemmedilmesinin sırrı ya da hikmetini ise Konevî şöyle açıklar: *"Gencin zina etmesinin belirli bir mazereti olabilir. Çünkü tabiatı, onu zorlar ve arzusunu yerine getirmeye sürükler, bu konuda da mazurdur. Hatta, gençten böyle bir eylemin çıkmaması şaşırtıcıdır. Nitekim Hz. Peygamber 'Rabbiniz, taşkınlığı olmayan gence hayret eder' buyurur'. Yaşlının ise, hem şehveti ve hem de gücü tükenmiştir. Eğer yaşlı adam zina ederse, bunun yegane sebebi, yaratışındaki bozukluktur. Şu halde zina eden yaşlı, yaratılıştan fesâda meyillidir. Bu bozukluk da yaşlıda zâtî bir özelliktir. Binâenaleyh, daha önce hükümdarın durumunda belirttiğimiz gibi, bu özellik de kendisine uygun sonuçlar doğurur."*[757]

---

[753] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/124, Tirmizî, 44. *Tefsir,* (h. no: 3369), V/454-455.
[754] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.57-58.
[755] Muslim, 1. *İman*, 172, (h. no: 107), I/102-103.
[756] Konevî, *A.g.e.*, s.37.
[757] Konevî, *A.g.e.*, s.37-38.

Müstekbir kelimesinin, kibirli hareket eden kimse anlamına geldiğini ve kibrin, zâtî kibir ve sıfâtî kibir olmak üzere iki türlü olduğunu belirten Konevî, sıfatî kibrin sebebinin mal ve mevki olduğunu söyler. Halbuki fakir bunlara sahip değildir. Bu yüzden Konevî'ye göre kibirli fakirin zemmedilmesinin sebebi, mal ve mevki sahibi olmayan fakirin kibirlenmesi için herhangi bir mazeretin olmamasıdır. Kibirlenmek onun için zâti bir özelliktir.[758]

10. Konevî'nin hadislerdeki hikmet yorumlarına bir örnek de ribâ yasağı ile ilgilidir. *"Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, tuz tuzla, eşit miktarda verilecekti. Bundan fazla alan veya artıran ribâ almıştır. Alan da veren de eşittir."*[759] Hadiste ribâ yasaklanmış, ancak ribânın yasaklanma gerekçesi belirtilmemiştir. Konevî, bu hadiste yer alan ribâ yasağının sebebini "كشف سر الربا وبيان سبب تحريمه" *"Ribânın sırrının açıklanması ve haram kılınma sebebi"* başlığını koyarak ortaya koymaya çalışır. Konevî, ribâ yasağını "vasıflar" ve "zaman" açısından ele alır ve her birinin hikmetini açıklar.[760] Konevî, ribânın vasıflar açısından hikmetini Ribâya konu olan malların her birinin araz ve cevher vasfına sahip olduğunu belirterek şu şekilde açıklar:

"Ölçü ve ağırlıkta ilâve yapmadan eşitliğin gözetilmesi istenen ribâya konu olan mallar, cevherlerden ve onlara eklenen bir takım arazlardan oluşan cisimlerdir. Cevherlerin mertebe itibarıyla arazlardan üstün olduklarında herhangi bir kuşlu yoktur, çünkü arazlar varlıkta cevherlere tâbidirler."[761]

Konevî'ye göre ribâya konu olan şeyler, zatları açısından eşit, özellikleri açısında ise farklıdırlar. Alışverişte bu eşya arasında eşitlik şart koşulmazsa, fazlalık arazî bir özelliğin bedeli olur. Buna örnek olarak bir kilo beyaz buğdayı, iki kilo siyah buğdaya veya küçük daneli buğdaya satın alan kişiyi örnek olarak veren Konevî, bu kişinin sattığı ikinci kilonun, buğdayın beyazlığının ücreti olacağını söyler. Bu ise apaçık bir haksızlıktır. Çünkü iki buğday da kıymette ve hükümde eşittirler. Dolayısıyla bu sahih değildir. Alışverişte mallar arasındaki fazlalık, büyüklük, tat ve renkten kaynaklanmaktadır. Halbuki bütün bunlar arazdır. Arazlar ise zâtlar arasında bir eşitlik doğru değildir, bu nedenle ribâ haram kılınmıştır. Altın ve gümüşte de durum aynıdır. Çünkü bunlardaki fazlalık da, parlaklık ve şekil farklılığından kaynaklanır. Bunlar ise arazdır.[762]

Ribânın zaman yönünden haram olmasının sebebi/hikmeti ise, fazlalık olarak ödenecek faizin zaman karşılığında verilmesinin, zamanı satmak anlamına gelmesidir. Halbuki satılan zaman mevcut bir şey değildir ve borç alanın malı değildir. Bu yüzden onu satamaz. Zaman Allah'ın zamanıdır ve O'nun hükmüne bağlıdır. Hiç kimsenin zaman hakkında herhangi bir hükmü olamaz. Bu yüzden satılan şeyin niteliğinde olduğu gibi zamanı konusunda da eşitliğin sağlanması gerekir. Bu da alışverişin elden ele yapılması suretiyle olur. Şayet alışveriş bu şekilde

---

[758] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, 38.
[759] Buhârî, 34. *Buyû'* 78, III/30; Muslim, 22. *Musâkât*, 81-85, (h. no: 1587), II/1211-1213; Ebû Dâvûd, 22. *Buyu'*, 12, (h. no: 3348), III/643; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/262, 427.
[760] Konevî, *A.g.e.*, s.59.
[761] Konevî, *A.g.e.*, s.59-60.
[762] Konevî, *A.g.e.*, s.60.

yapılmazsa süreyle oynama ve geciktirmeye izin verilmiş olurdu. Bu ise zamana tahakküm etmekle gerçekleşebilir.[763]

11. *"Kulunu veya kölesini zina ederken gören Allah'tan daha kıskanç hiç kimse yoktur."*[764] Hadisin zâhirine göre Allah'ın kıskanmasına sebep olan şey, kulunun zina etmesidir. Sadreddin Konevî, kıskanma sebebini bu fiilin altında yatan başka sebeplere bağlar ve Allah'ın kıskanmasının sebebini şöyle izah eder:

"Kıskançlığın ortaya çıkması ve etkin olmasının sebebi, bizzat yaşanan fiil değildir, bilakis kıskançlığa neden olan şey, ortaklık özelliğiyle rablık/rubûbiyet makâmıyla bezenmektir (telebbüs). Çünkü davranışlarda bağımsızlık ve failin her istediğini hiçbir engel, mani ve sıkıntı olmaksızın yapması, rablık özelliklerinden birisidir. Allah'tan başka hiç kimse, bir engel ve mani olmaksızın dilediği her şeyi yapamaz. Binâenaleyh, sınırlanma ve engellenme, kulun bir özelliğidir. Kul sınırlanma özelliklerinden çıkıp, istediği gibi davranma özgürlüğü elde etmek isterse, Hakk'ın rablık sıfatına ortak koşmaya yeltenmiş, büyüklüğüne sataşmış olur. Şüphesiz böyle bir durum kıskançlığın doğmasına sebep olur."[765]

Sûfîlerin hadis yorumlarındaki en özgün yönlerinden birisi hadislerdeki hikmet sebep ve sırlara yönelmiş olmalarıdır. Bu yorumlarda her ne kadar lafızlardan istifade edilse de esas gaye lafızları açıklamak ve tefsir etmek değildir. Bu yüzden sûfilerin hadislerdeki hikmetlere dair açıklamaları tam bir yorum mahiyeti taşımaktadır. Sûfilere göre esas gaye de hadislerin gerek işârî açıdan gerek hikmetleri açısından yorumlanmasıdır. Ancak hikmete dayalı yorumlar yorum bakımından önemliyse de bu sûfilerin hikmete dair tüm yorumlarının isabetli olduğu anlamına gelmemektedir. Burada özellikle İbnu'l-Arabî'nin hadislerdeki hikmetlere yönelik pek çok yorumunun aslında nazarî irfânı temellendirmeye yönelik olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra hikmete dair yorumların her zaman için objektif bir mâhiyete sahip olduğunu ve bir hadisin bir ya da birden fazla hikmetinin söz konusu olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla birlikte bu alandaki tasavvufî irfânî yorum çabasının, hadis yorumculuğu açısından kayda değerdir.

f) Hadislerdeki Mutlak İfadelerin Takyîd Edilmesi:

Sûfîlerin işârî hadis yorumlarında başvurduğu yöntemlerden birisi de hadislerdeki mutlak lafızları ya da mutlak bir hükmü takyîd etme şeklindedir. Mutlak ifadenin takyidi, kapalı olan lafızları açıklamak demektir. Takyîd kelimesi sözlük anlamı olarak, kısıtlamak, kayıtlamak, bir takım koşullara bağlamak gibi anlamlara gelir.[766] Sûfiler de hadis yorumlarında bazen hadislerin lafızlarını bazen de hadisteki zâhiri hükmü bir takım koşullara bağlamakta ya da hadisin hükmünü belirli kayıtlar altına alarak yorumlamaktadırlar.

---

[763] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen,* s.60.
[764] Buhârî, 16. *Küsûf*, 2, II/24-25, 67. *Nikâh*, 107, VI/156; Muslim, 10. *Küsûf*, 1, (h. no: 901), I7618, 49. *Tevbe*, 32, 36, (h. no: 2760-2761), III/2113-2114; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/281, 426.
[765] Konevî, *A.g.e.*, 78-79.
[766] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/382.

1. *"İnsan su ve çamura yaptığı yatırımın haricindeki bütün nafakalardan mükafatlandırılacaktır."*[767]

Hadiste su ve çamura yapılan yatırımın mükâfât dışında kaldığı ifade edilmektedir. Konevî, hadise araz ve cevher kavramlarıyla açıklık getirmeye çalışır. Buna göre amellerin sûretleri arazlar, amel sahibi kimselerin maksatları, inançları ve niyetleri de amellerin cevherleridir. Bu yüzden Konevî hadisin mutlak anlamda söylenmiş olsa da bazı şart ve karînelerin hadisin içeriğini tahsis ettiğini söyler. Bu bağlamda, mescid, tekke/ribât ve ibâdet yerlerini inşâ eden kimse, tartışmasız olarak bu hayırlardan dolayı mükâfatlandırılır.

Konevî'ye göre hadiste kastedilen (murâd) şey, sahibinin yaparken sadece dinlenme, istirahat veya konfor amaçladığı veya riyâ ve gösteriş niyeti taşıyan yapılardır. Böyle bir niyetle binâ yapıldığında, bâninin niyeti ve maksadı bu âlemi aşamayacağı için âhirette hiçbir ürün ve netice meydana getirmez. Çünkü bânî, yaptığı işle bu hayatın ötesinde bir şeyi hedeflememiştir. Binaenaleyh bu kişinin fiilleri yok olucu arazlardan ibârettir, onları, bu hayattan âhiret hayatına taşıyacak bir sebep yoktur, bu nedenle de, hiçbir ürün ve karşılıkları yoktur.[768]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre hadiste kastedilen bina, nefse faydalı olması için yapılan binadır. Alah için yapılan mescidler ise bunun dışındadır. Çünkü Hz. Peygamber *"Her kim bir mescid binâ ederse Allah da ona cennette onun gibi bir ev binâ eder.*[769] buyurmaktadır. Hakîm'e göre kendisinden müstağnî kalınamayacak evlerin de hadisin kapsamının dışında tutulması gerekir. Çünkü meskene duyulan ihtiyaç yiyeceğe, içeceğe, giyecek ve bineğe duyulan ihtiyaç gibidir. Bunların sevabını Allah'tan dileyerek harcama yapılırsa ecri verilir. Sonuç olarak Hakîm hadis hakkında şunları söyler:

"Bize göre bu hadisin te'vili, kişinin Allah'tan sevap ummayarak nefsi için bina yaptığında me'cûr olmayacağı şeklindedir. Çünkü Hz. Peygamber, Kulun kendi nefsine harcadığı her şey sadakadır'[770] *buyurmuştur."*[771]

2. Suhreverdî sefer konusunu ele alırken Hz. Peygamber'in bir kişinin tek başına yolculuk yapmasını yasakladığını belirtir. Suhreverdî'nin atıfta bulunduğu rivâyet hadis kaynaklarımızda gece yolculuğu ile ilgili olarak şu şekilde yer almaktadır: *"Şayet insanlar yalnız başına yolculuk etmedeki bildiğim sakıncayı bilmiş olsalardı hiçbir kimse geceleyin yalnız başına yolculuk etmezdi."*[772] Hadisin ibaresine göre herhangi bir kayıtta bulunmaksızın mutlak olarak tek başına gece yolculuğunun sakıncasından bahsedilmektedir. Ancak Suhreverdî, buradaki yasağın nefsin hile ve âfetlerini bilen, basireti kuvvetli bir sûfi için geçerli olamadığını, onların yalnız başına

---

[767] İbn Mâce'nin *Sunen*'inde şu lafızlarla yer almaktadır: *"Kişi yaptığı hertürlü harcamada sevap kazanır ancak toprağa ve binaya yaptığı yatırımlarda sevap yoktur."* İbn Mâce, 37. *Zühd,* 13, (h. no: 4163), II/1394. Tirmizî'nin *Sunen*'inde ise şöyle bir hadis yer almaktadır: *"Tüm harcamalar Allah yolunda sayılır yani kişiye sevap kazandırır, sadece bina ve inşaata yapılan harcamalarda hayır yoktur."* Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 40, (h. no: 2482), IV/651.

[768] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.39.

[769] Buhârî, 8. *Salât*, 65, I/116; Muslim, 5. *Mesâcîd*, 24, (h. no: 533), I/378.

[770] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VII/392.

[771] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/256-257.

[772] Buhârî, 56. *Cihâd*, 135, IV/17; İbn Mâce, 33. *Edeb*, 45, (h. no: 3768), II/1239; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/9.

yolculuğu tercih etmesinde bir sakınca bulunmadığını belirtir.[773] Hadiste geceleyin tek başına yolculuğun nehyedilmesinin sebebinin yolculuğun güvenliği ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Suhreverdî, gece yolculuğunu göz önünde bulundurmaksızın bu yorumuyla, yolculuğun şartlarından ve güvenliğinden ziyade kişinin manevî durumuna endeksli bir yorumda bulunmuştur. Suhreverdî, benzer bir yorumu *"Topluca bir sefere çıktığınız zaman içinizden birini emir seçiniz"*[774] hadisinin yorumunda dile getirir. Suhreverdî göre seçilen emîr, cemaatin en zâhidi, en muttakîsi, mürüvvet ve cömertlik yönünden en kâmili, şefkat yönünden en merhametlisi olması gerekir.[775]

3. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra nebüvvet ve risâletin kesildiğine dair rivâyetleri *Kim Kur'ân-ı ezberlerse, nübüvvet onun iki yanı arasına dercedilmiştir.*[776] Şeklindeki bir rivâyeti de dikkate alarak nübüvvet-velâyet düşüncesine bağlı olarak yorumlar. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet ve risâletin kesildiğini mutlak bir hükümle belirten rivâyetleri takyîd ederek yorumlar. İbnu'l-Arabî'ye göre *"Hz. Peygamberden sonra nebî yoktur"*[777] demek, 'kanun koyucu bir peygamber yoktur' anlamına gelir. Genel anlamda nübüvvet ise son bulmamış, devam etmektedir. Bu durum *"Kisra öldüğünde ondan sonra Kisrâ olmayacaktır. Kayser öldüğünde bir daha Kayser olmayacaktır"*[778] hadisinde ifade edilen anlama benzemektedir. Kisrâ ve Kayser Rumların ve farsların sadece krallarının adıdır. Nitekim Kayser ve Kisrâ'nın ölümünden sonra, bu unvan kalkmakla birlikte, Rumların hâkimiyeti devam etmiş, krallar bu sefer başka isimler almışlardır. İbnu'l-Arabî'nin hadis hakkındaki yorumu şu şekildedir:

"Nübüvvet, genel anlamda kalkmamıştır. Bu sebepten de biz, 'nübüvvet-i teşrî kaldırılmıştır' dedik. İşte bu, 'Hz. Peygamber'den sonra nebî yoktur.' hadisinin anlamıdır. Yine 'Kim Kur'ân'ı ezberlerse, muhakkak ki nübüvvet onun ki yanı arasına dercedilmiştir.' hadisi de bu anlamdadır ki, nübüvvet hiç kuşkusuz onunla ayakta durmaktadır. Böylece 'Hz. Peygamber'den sonra nebî yoktur' demek, özellikle kanun koyucu bir peygamber yoktur, anlamında olup, ondan sonra nebî olmayacak anlamında değildir.'"[779]

g) Umûm İfâde eden Hadislerin Tahsîs edilerek Yorumlanması:

Sûfilerin en çok müracaat ettikleri hadis yorum yöntemlerinden birisi umûm ifade eden kelimelerin ya da umum ihtivâ eden muhtevânın tahsis edilerek yorumlanmasıdır. Hadislerde yer alan "ilim", "velî", "zikir" gibi kavramlar genel bir anlam ifade eden kavramlardır. Örneğin bunlardan ilim kavramının yer aldığı hadisleri sûfiler tasavvufî bilgiye hasretmektdirler. Aynı

---

[773] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.92.
[774] Ebû Dâvûd, 15. *Cihâd*, 80. (h. no: 2608), III/81.
[775] Suhreverdî, *A.g.e.*, A.y.
[776] Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, II/522; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VII/72.
[777] Hz. Peygamber'in en son peygamber olduğu ve kendisinden donra nübüvvet ve risâletin kesilmesiyle ilgili hadisler değişik lafızlarla kaynaklarımızda yer almaktadır. Buhârî, 78. *Edeb*, 109, VII/118; İbn Mâce, 6. *Cenâiz,* 27, (h. no: 1510), I/484. Ayrıca Bkz., Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 50, VI/144, 61. *Menâkib*, 17; IV/162; Muslim, 5. *Mesâcid*, 5, (h. no: 523), I/371, 15. *Hac*, 507, (h. no: 1394), I/1012, 43. *Fedâil*, 20-23, (h. no: 2286-2287), II/1790-1791, 124-125, (h. no: 2354), II/1828, 143-145, (h. no: 2365), II/1837, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 103, (h. no: 2454), II/1907.
[778] Buhârî, 56. *Cihâd*, 157, IV/24; 57. *Fardu'l-Hams*, 8, IV/50; Muslim, 52. *Fiten*, 75-78, (h. no: 2918), III/2236-2237.
[779] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XII/185-186.

şekilde velî kavramı da tüm müslümanların vasıflandırılabileceği bir kavramı ifade etmekteyken sûfiler velî kavramını sadece bâtınî bilgilere sahip kimselere tahsis etmektedirler. Sûfilerin umûm ifadelerin tahsis ederek yorumladıkları hadislerden bazıları şunlardır:

1. Hadislerdeki umûm ifadeleri hadisleri tahsis etmek şeklindeki yorumlara Sehl b. Abdullah et-Tusterî'nin *"Dünya ve onda mevcut olan şeyler lanetlenmiştir. Ancak Allah'ın zikri bunlardan müstesnâdır"*[780] hadisi hakkındaki yorumunu örnek olarak verebiliriz. Tusterî'ye göre hadiste geçen *"Allah'ın zikrinden"* murad, haramlardan kaçınmak, yani zühd sahibi olmaktır. Zühd ise, kişinin haramla karşılaştığı zaman Allah'ı hatırlamasıdır.[781] Tusterî, zikir kavramının ifade ettiği geniş anlamı tasavvufun en önemli prensiplerinden birisi olan 'zühd'e indirgemek suretiyle kavramın anlamını daraltacak şekilde yorumlamıştır.

2. Hakîm et-Tirmizî, Kitâbu'l-Menhiyyât'ta Hz. Peygamber'in nehiylerinden birisini "Bir erkeğin başka bir erkeği öpmesi veya onunla sarmaş dolaş olması" şeklinde zikreder.[782] Hakîm'e göre bu, şüphe ve fesada götüren bir fiildir ancak bu avâma mahsustur. Öpmek ve sarılmak evliyâ ve muhabbet ehlinin fiilidir. Avâmın ise nefisleri kendileriyle beraberdir. Hıyânet de onlarla birliktedir. Evliyâ ise hıyanetten berîdir.[783] Hakîm, hadiste belirtilen nehye rağmen, Hz. Peygamber'in Cafer'in alnından öptüğüne dair şu rivâyeti nakleder:

"el-Ecle' b. Abdullah, Şa'bî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: Resûlullah Hayber'i fethedince bir müjdeci ona geldi ve Cafer'in Habeşistan'dan döndüğünü söyledi. Bunun üzerine Resûlullah, Hayber'in fethine mi, Cafer'in gelişine mi sevineyim bilmiyorum' buyurdu ve çıktı onu karşıladı, ona sarıldı ve iki gözünün arasından öptü."[784]

Hakim et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in fiili bir uygulamasını haber veren bu rivâyeti dikkate alarak, nehyi belirten hadisi sünnetle tahsis etmiş olmaktadır. Ancak o, öpme ve sarılmanın evliyâlar için bir sorun teşkil etmeyeceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Onun burada evliyâ ile kastettiği öpme ve sarılma fiiliyle şehvet duymayacak, nefsine hâkim olabilecek kimselerse bunda bir beis yoktur. Ancak bunun kurumsal anlamda sadece velîlere hasredilmesi kanaatimizce doğru değildir. Öpme ve sarılma fiilinin şehvet unsurunu barındırmayacak her müslüman için geçerli olması daha isabetli olacaktır.

3. Diğer bir örnek ise*"Kim benim veli kullarımdan birine düşmanlık ederse, ben ona harp ilan ederim…"* hadisi ile ilgili yorumlardır.[785] Bu hadis, velâyetin ispatı konusunda sûfilerin ileri sürdükleri delillerden biridir. Hadis aynı zamanda tasavvufî gelenekte velayetin yanı sıra, kurb, mahabbet, fenâ, velînin mahfûziyeti ve vahdet-i vücûd konularına dayanak olarak kullanmıştır. "Velî" kelimesi, yakın olan, seven-âşık olan, dost, yardım eden, efendi, köle, arkadaş, komşu,

---

[780] Tirmizî, 34. *Zühd*, 14, (h. no: 2322), IV/561; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 3, (h. no: 4112), II/1377.
[781] Tûsî, *el-Luma'*, s.164.
[782] Hadisler için Bkz., Tirmizî, 40. *İsti'zân*, 31, (h. no: 2728-2729), V/75; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/198.
[783] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.229.
[784] *el-Menhiyyât*'ın muhakkiki, bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in oğlunun *Zevâid*'de Şa'bî'den mürsel olarak naklettiğini belirtir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.229.
[785] Buhârî, 81. *Rikâk*, 38, VII/190; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/256; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 16, (h. no: 3989), II/1320-1321.

ihsan eden, ihsandan faydalanan gibi manalara gelmektedir.[786] Sufiler ise iki türlü velayetten bahsetmektedirler. Birincisi velâyet-i amme ki, bu anlamda imânı olan herkes velîdir. İkincisi Velâyet-i hassedir. Bu velilik ise özel velilik ve dostluk anlamındadır. Sûfiler, velinin Allah'ın dostluğunu, yakınlığını, özel ihsan ve desteğini kazanmış, ilâhî himaye altına alınmış kimse olduğu hususunda ittifak halindedirler.

"Velî" kavramına yüklenecek anlam hadisin farklı şekillerde yorumlanmasında sebep olmuştur. Nitekim muhaddisler velî kelimesine bütün mü'minleri kapsayacak şekilde bir anlam verirlerken, sûfiler kelimenin anlamı daraltarak veliliği sadece özel veliliğe (velâyet-i hassa) hasretmişlerdir. Nitekim ele aldığı her konuda âyet ve hadis vermeyi ihmâl etmeyen Risâle müellifi Kuşeyrî (465/1072), velâyet bahsinde "*Dikkat edin Allah'ın evliyâsı için ne korku vardır ne de hüzün"*[787] ayetini zikrettikten sonra bu hadise yer vermiş ve velî kelimesinin taşıdığı anlamına işâret etmiştir. Birincisi "feil" vezninde ve ism-i mef'ul anlamında, işlerini görmeyi Allah'ın üzerine aldığı kimsedir. Allah, *"Salih insanların işlerini o deruhte etmiştir"*[788] buyurmuştur. Allah velî kulunu bir an bile kendi başına bırakmaz, devamlı gözetir ve korur. İkincisi ise, "feîl" vezninde ism-i fâilin mübalağa sigasıdır. Bu anlamda velî, Allah'a ibâdet ve taate devam eder. Kuşeyrî'ye göre bir kimsenin velî olması için her iki manadaki velilik vasfını taşıması gerekir. Veli en mükemmel şekilde Allah'ın hukukuna riayet eder, Allah da onu her zaman muhafaza eder.[789]

Hucvirî'ye (465/1072) göre hadisteki *"Kim benim veli kullarımdan birine düşmanlık ederse, ben ona harp ilan ederim"* ifade, Allah'ın muhabbetin tahsis ettiği dost ve velilerin varlığına işâret eder. Allah onları seçmiş, onlara çeşitli kerâmet ve lütuflar ihsan etmiş, nefsin esiri olmaktan kurtarmıştır. Onlar Allah'ın mülkündeki valileridir. Yağmurlar semâdan onların yüzü suyu hürmetine yağar, bitkiler yerden onların temizliği ve saflığı sebebiyle biter.[790] Suhreverdi (632/1234) de, hadisten hareketle gerçek manada bir şeyhin devamlı surette Allah'ın iradesine tabi olduğunu, Allah'ın ona iradesini bildirdiğini, onun da nefsinin isteğine göre değil, Cenab-ı Hakk'ın muradına göre hareket ettiğini belirtmektedir.[791]

Muhaddislere göre ise velî, Allah'ı bilen, O'na sürekli itaat halinde ve ibâdetinde ihlâs üzere olan kimsedir.[792] Nevevî, hadisteki "velî" kelimesinden kastın mü'min olduğunu söyler ve *"Benim dostlarım imân edenlerdir"*[793] âyetini delil olarak ileri sürer. Buna göre bütün mü'minler Allah'ın velîsidir. Bir mü'mine sıkıntı veren kişiyi Allah da sıkıntıya sokar. Bu nedenle bir müslümanı rahatsız etmekten, üzmekten kaçınmak gerekir."[794] İbn Teymiyye'ye göre velilik için

---

[786] Firûzâbâdî *el-Kâmûsu'l-Muhît*, VI/583.
[787] Yunus, 10/62.
[788] Araf, 7/196.
[789] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.436.
[790] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.329-330.
[791] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.76.
[792] Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XXIII/89; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI/343.
[793] Bakara, 2/257.
[794] Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen en-Neveviyye*, (thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyravânî), Beyrut, 1990, s.162.

tek ölçü imân ve takvâ olduğundan mü'minlerin hepsi aynı zamanda velidirler., velî olabilmek için Allah ve Resûlüne uymaktan başka bir yol olmadığını belirten İbn Teymiyye, gavs, kutub, aktâb gibi kelimelerin Kur'ân ve sünnette yer almadığı için velilere isim olarak verilemeyeceğini söyler.[795]

Hakîm et-Tirmizî *Hatmu'l-Evliyâ* isimli eserinde içerisinde velî kelimesinin yer aldığı diğer hadisleri de velâyet-i hassa bağlamında değerlendirir. Hakîm et-Tirmizî, velilerin farklı derecelerde olduğunu göstermek için şu rivâyete başvurur: *"Benim katımda kendilerine en çok gıpta edilen velîlerim, malları az olan, namazdan haz alan, Rabbine en güzel şekilde kulluk eden, (hali) insanlardan gizili olandır. Onun eceli hızlandırılır, mirası ve cenazesinde ağlayan kadınlar az olur."*[796] Tîrmizî'ye göre insanlardan gizli kalmayı ve halini saklamayı isteyen velî, henüz Allah'a ulaşmamış olmasından dolayı böyle davranmaktadır. Zira vuslat nurları nefsinin şehvetlerini yakmıştır. Burası zayıfların makamıdır. Zayıf velinin bu şekilde davranması ve dünyanın pisliklerine karşı hazırlıklı olması doğru bir davranıştır. Şayet böyle yapmazsa "Kuds" makamına ulaşamaz. Hakîm et-Tirmizî, velilerin dereceleri ve zâyıf velî hakkındaki düşüncelerini bu şekilde dile getirdikten sonra *"Bir kuvvetli mümin ve bir de zayıf mümin vardır. Kuvvetli mümin zayıf mümine nazaran Allah'a daha sevimli gelir. Ancak Allah her ikisini de sever"*[797] hadisinde yer alan "zayıf mü'min" ifadesini delil olarak zikreder.[798]

Sûfilerin tasavvufun önemli kavramlarından birisi olan "velî" ve "velâyet" kavramı hakkında zikretmiş oldukları hadisleri tasavvuftaki "evlîya" şeklinde anlamak sadece kelimenin geniş anlamını daraltmak sûretiyle çıkarılabilecek bir sonuçtur. Kelime'nin anlamını bu şekilde daraltmaya yönelik herhangi bir işâret ve kârine söz konusu olmadığı için onların bu hadisler hakkındaki yorumlarının geçerli yorumlar olmadığını en azından eksik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, hadislerde velî kavramı tasavvuftaki anlamından ziyade lügat manasında kullanılır ve konuyla ilgili hadisler de umûm ihtivâ ederler.

4. *"Ashâbım Yıldızlar Gibidir. Hangisine uyarsanız, hidâyet bulursunuz"*[799]

Rivâyet senedi bakımından oldukça zayıf bir rivâyet olmakla birlikte sûfiler sahih olarak değerlendirdikleri bu hadisi farklı şekillerde yorumlamaktadırlar. Rivâyette yer alan 'sahabe' ile kastedilen Hz. Peygamber'in ashâbıdır. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, rivâyette yer alan "necm" kelimesinin yol göstericiliği olan yıldızlar, 'kevâkib'in ise yol göstericiliği olmayan küçük yıldızlar anlamına geldiğini belirterek, sahabenin hidayete vesile olduğuna delalet ettiğini söyler. Tûsî, söz konusu yol göstericilik özelliğinin ve örnek almanın (iktidâ) sadece ashaba mahsus olmadığını, zâhirî ve bâtınî olarak ashaba uyanların da hidâyete vesile olacağını savunur.[800]

Diğer yandan Hakîm et-Tirmizî ise rivâyette geçen ashâb kelimesinin tüm sahabeyi kapsamayacağını öne sürmektedir. Hakîm'e göre Hz. Peygamberi hayatında bir defa gören

---

[795] İbn Teymiyye, *Mecmûâtu'l-Fetâvâ*, (haz. Âmir Cezzâr), Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1997, XI/44.

[796] Tirmizî, 34. *Zühd*, 35, (h. no: 2347), IV/575; Ahmed b. Hanbel, *Musned,* V/255.
[797] Muslim, 46. *Kader*, 34, (h. no: 2664), III/2052.
[798] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ.*, s.363.
[799] Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, IV/1778; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II/314.
[800] Tûsî, *el-Luma'*, s.166.

sahabelerle tüm zamanını Hz. Peygamber'in yanından geçiren ve onun terbiyesi altında yetişen sahabe aynı kategoride değerlendirilmemelidir. Hakim et-Tirmizî de bu görüşünü nücûm kelimesinin anlamından hareket ederek ortaya koymaya çalışır. Hakîm, "Nucûm" olarak nitelenen yıldızların özelliğinden yola çıkarak ashabı, başkasına ışık saçan, yani hidayet veren/hidayete vesile olan ve sadece kendine ışık veren şeklinde iki gruba ayırarak "ashabım" ifadesinin tahsis edilmesi gerektiğine işâret etmiştir. Hakîme'e göre diğer sahabiler ise ışık saçmayan "kevâkib" yıldızlarıdır. Hakîm et-Tirmizî'nin hadis hakkındaki yorumu şu şekildedir:

"Bununla murad, Resûlullah ile karşılaşan veya ona bey'at eden veya onu bir defa gören değildir. Fakat asıl kastedilen sabah akşam onunla birlikte bulunan, canlı bir şekilde vahyi ve ümmet için bir menhec kılınan şeriatı ondan alan, onda İslâm'ın âdâb ve şemâilini gören kimselerdir. Bunlar ancak hidayet eden imam ve kendilerine uyulacak kimse olabilir. Bunların sîretine uyulabilir. Onlar Peygamber'in yanında akşamlayıp sabahlarlar. Seferde, hazarda onunla birlikte bulunurlar. Allah'ın dinini tefakkuh ederler. Nâsihi, mensûhu, süneni bilirler. Allah bunları övmüş ve Peygamber'ine onlarla birlikte sabretmeyi emretmiştir: 'Nefsini sabah akşam rızasını isteyerek Rabb'lerine yalvaranlarla beraber tut'.[801] *İşte bunlar yol gösteren yıldızlardır. Peygamber onları, kendilerine uyulduğu için yıldızlara benzetti. Bu kişiler ashâb içerisinde azdır. Sayıları yıldızlar gibidir. Zira onlar basiret ve yakîn ehlidir. Basiret ve yakîn gibi özellikleri sebebiyle onların rey içtihadında bulunması caizdir. İçtihatlarında ihtilaf ettiklerinde nazar ve temyiz sahibi olmayan kimselerin bir mukallid olarak onlardan birinin görüşüyle amel etmesi mümkündür. Nazar ehlinden olan kimseler ise bir müctehid olarak onların görüşlerinden birini tercih eder. Diğer sahabilere gelince onlar kevâkib yıldızları (ışık saçmayan yıldızlar) gibidir. Sadece kendilerini aydınlatırlar. Delil de imam da değildirler."*[802]

h) Hadislerdeki Mecâzların Hakikate Hamledilerek Yorumlanması:

Hadislerin işârî ya da ibârelerin i'tibâra dayalı yorumlarının pek çoğu hakîkatlerin mecâzî yönden yorumlanmasından ibarettir. İbnu'l-Arabî, tahayyül merkezli irfânî yorumlarında sürekli mecâzlara müracaat eder. İbnu'l-Arabî irfânında bütün hakikatler mutlak hayâl âleminde semboller ve mecâzlar vasıtasıyla zuhûr eder.[803] Bütün âlem için geçerli olan bu durum aynı zamanda dinî metinler için de söz konusudur. Bu yüzden genel anlamda özellikle İbnu'l-Arabî'nin irfânî te'villeri hakikatlerin ardındaki sembollere ve mecâzlara dayanır. Ancak bunun yanı sıra sûfiler, hadis yorumlarında zaman zaman mecâzları hakikate hamlederek de tasavvufî, işârî yorumlarda bulunmaktadırlar.

1. Ebû Tâlib el-Mekkî, eserine de isim olan azık (kût), yiyecek ve açlık konularını ele alırken şu hadise yer verir: *"Mü'min bir mideyle, münâfık (kâfir) ise yedi mideyle yer"*[804] Hadise göre mü'min, münafık ve kafirin yedide biri kadar yemektedir. Burada yemek hakiki anlamda

---

[801] Kehf, 18/28.
[802] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III/62.
[803] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), III/135.
[804] Buhârî, 70. *Et'ime*, 12, VI/200; Muslim, 36. *Eşribe*, 182-186, (h. no: 2060-2063), II/1631-1632; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/21, 42, 257, 318, 375.

iken rakamlar mecâzî anlamdadır. Hadisin bütün tarikleri bir araya getirildiğinde Hz. Peygamber'in bu sözü esir düşen bir Yemen emrinin Müslüman olmadan önce yedi porsiyonla doymadığı halde, Müslüman olduktan sonra bir porsiyonla yetinmesi üzerine söylediği anlaşılmaktadır.[805] Ebû Talib el-Mekkî, Arapların bu tür temsil ve teşbihlerde bir şeyin katlarını ifade etmek için yedi rakamını kullandıklarını, bu hadiste çokluk ve israf bakımından bir misal verildiğini belirtmektedir. O'na göre hadise ilk bakışta anlaşılan manâ münafık ve kâfirlerin, mü'minlerden çok daha fazla yemek yemeleridir.[806] Ebû Tâlib el-Mekkî hadiste yer alan yedi rakamının literal anlamda değil mecazî olduğunu ifade etmekte ancak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Hakîm et-Tirmizî yedi rakamıyla ifade edilen mecâzı, hakikate hamledecek şekilde işârî yönden yorumlamışlardır. Tüsterî'ye göre münafık ve kâfirin yedi bağırsakla yemesi şu yedi illete işâret etmektedir: Aç gözlülük, tamah, hırs, arzu, gaflet ve alışkanlık. Buna göre bir münâfık bu illetlere dayanarak yerken bir mü'min ise, ancak zaruret halinde ayakta durabilecek kadar yer.[807]

Hakîm et-Tirmizî de yedi rakamından hareketle işârî bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre küfür yedi şey üzerinde kurulmuştur: Şirk, şekk, gaflet, rağbet, korku, şehvet ve gazap. Bunlar kafirin ahlâkıdır. Yani bu vasıflardan yaratılmışlardır. Bunlar onun kalbini kaplamıştır. Hakîm'e göre şu ayet bu yorumunu delillendirmektedir: "*Cehennem onların hepsinin buluşma yeridir. Onun yedi kapısı vardır. Her kapıya onlardan bir bölüm ayrılmıştır"*.[808] Cehennem ehli bu yedi kapıya taksim edilmiştir. Onların her biri kendilerini kaplayan bu ahlâkların yaratılmasıyla bir bölüm olur. İbn Abbâs'dan nakledilen şu hadîs de bunu te'yid etmektedir: *"Cehennemin bir kapısı vardır ki, oradan sadece Allah'a kızarak öfkelenenler girer."*[809]

Sûfiler, mecâzları hakikatlere hamlederek pek çok hadisi zâhirini aşarak yorumlamaktadırlar. Yukarıda yer verdiğimiz yorumlarda olduğu gibi sûfiler aslında hadislerdeki rakamların doğrudan yorumladıklara anlama geldiğini ileri sürmemişlerdir. Bu tür yorumları metinle herhangi bir yönden uzlaştırmak oldukça zordur. Bunun yanı sıra yukarıdaki hadis için mü'min bir kimsenin kafirin aksine kanaat sahibi olması, dünyaya dalmaması ve obur olmaması, sürekli yemekle meşgul olmaması gerektiği yönünde yine aslında manevî ve tasavvufî izahlarda bulunmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

2. Gazzâlî *Kitâbu'l-Erbaîn* adlı eserinde sünnete ittiba konusunu ele alırken yer ayrıdığı konulardan birisi hadislerde yer alan sayı, rakam ve günlerin hikmetleri ve sırlarıyla ilgilidir. Gazzâlî, ibâdetlerde sünnete uymak için herhangi bir mazeretin söz konusu olamayacağını belirterek cemaatle kılınan namazın "yirmi yedi derece" daha üstün olduğunu bildiren şu hadise yer verir *"Namazı cemaatle kılmanın sevabı tek başına kılman sevabından yirmi yedi derece daha fazladır."*[810] Gazzâlî, Allah Resûlü'nün bu açıklamasına rağmen bunu kabul etmemenin gizli bir küfür ve açık bir ahmaklık anlamına geleceğini, 'bir' ile 'yirmi yedi' arasındaki farkı ayrıt

[805] Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, V/43-45.
[806] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II/113.
[807] Mekkî, *A.g.e.,* A.y.
[808] Hicr, 15/43-44.
[809] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/295.
[810] Buhârî, 10. *Ezân*, 30, I/158; Muslim, 5. *Mesâcid*, 249, (h. no: 650), I/450.

edememenin ise cehâlet ve koyu bir ahmaklık olduğunu söyler. Gazzâlî ayrıca, hadisin cemaate teşvik için zikredildiği, cemaat ile adet arasında bir ilişkinin bulunmadığı şeklinde düşünenleri ise farkında olmadıkları halde kalplerini gizli bir küfrün (küfrun hafiyyun) kapladığı kimseler olarak değerlendirir.[811]

Gazzâli, yukarıda yer verdiğimiz hadiste yer alan yirmi yedi rakamının hakiki bir anlamda kullanıldığını şöyle bir örnekle izah eder: *"Bundan çok daha uzak işlerde bir müneccim ve bir doktoru tasdik edip, melekût âleminin sırlarının kendisine keşfolunduğu Hz. Peygamberi tasdik etmeyen en büyük ahmak değil midir! Şayet bir müneccim sana: "burcunun döndüğü ilk andan itibaren yirmi yedi gün geçtikten sonra başına büyük bir felaket gelecek.. Bu günden sakın ve evinde otur" dese, bu müddet içerisinde bütün işlerini terk edip evinde oturmayacak mısın? Şayet müneccime bunun sebebini soracak olursan sana şöyle der: "Evet dediğim gibi. Çünkü burcunun derecesi ile Zühalin konumu arasında yirmi yedi derece vardır. Felâket, her bir derecede bir gün veya bir ay ertelenir."*[812]

Gazzâlî'nin bu açıklamaları, yukarıdaki hadiste yer alan yirmi yedi lafzını, bir hikmete mebnî olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Nitekim bu hadisin devamında Gazzâlî bazı rivâyetlerde yer alan Çarşamba ve Cumartesi günü kan aldırmamakla ilgili bazı rivâyetlere yer verir.[813] Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bu hadisine rağmen hadisi zayıf olarak gören ve cumartesi günü kan aldıran bazı hadisçilerin alaca hastalığına yakalandıklarını söylemiştir. Gazzâlî, ibâdetlerin dışında âdetlerle ilgili bu tür hadislerin de bir hikmete mebnî olduğunu şöyle ifade eder:*"Bu tür âdetlerle ilgili rivâyetler çoktur. Bunlardan herhangi birisi bir sırdan hâli değildir."*[814]

Hadislerden de açıkça anlaşılacağı üzere cemaatle kılınan namazın tek başına kılanacak olan namazdan kat kat üstün olduğu bir hakikattir. Ancak konuyla ilgili rivâyetleri bir arada değerlendirildiğinde "yirmi yedi" rakamının yerine "yirmi beş" rakamının yer aldığı hadislerle karşılaşırız ki bu durum hadiste yer alan rakamın özel bir sırra işaret ettiği şeklindeki çabaları muallakta bırakmaktadır. Muslim'de yer alan hadislerden birisi aynen şu şekildedir: " صَلاَةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلاَةِ أَحَدِكُمْ وَحْدَهُ بِخَمْسَةٍ وَعِشْرِينَ جُزْءًا" *"Cemaatle kılınan namaz, sizden birinizin yalnız başına kıldığı namazdan yirmi beş cüz' daha faziletlidir."*[815] Bu rivâyetin yanı sıra Muslim *Sahih*'inde 'yirmi beş', 'yirmi yedi' ve 'yirmi küsur' lafızlarıyla rivâyet edilen hadislere yer vermektedir.[816]

3. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde sûrelerin faziletleriyle ilgili *"Fatiha, Kur'ân'ın en faziletlisidir" "Ayetu'l-Kursî Kur'ân'ın efendisidir" "Yâsîn, Kur'ân'ın kalbdir",*

---

[811] Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.104-105.
[812] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.105.
[813] Gazzâlî'nin yer verdiği rivâyetler şunlardır:*"Her kim onyedisine geldiğinde Salı günü kan aldırırsa bu onun için bir yıllık tedavi olur."* Benzer lafızlarla Bkz., Ebû Dâvûd, 27. *Tıbb*, 5, (h. no: 3861), IV/196; *"Her kim cumartesi ve Çarşamba günü kan aldırır da alaca hastalığına yakalanırsa sadece kendi nefsini kınasın"* Hâkim, *el-Mustedrek*, IV/454; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, V/112.
[814] Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.107.
[815] Muslim, 5. *Mesâcid*, 245, (h. no: 649), I/449.
[816] Muslim, 5. *Mesâcid*, 247-250, (h. no: 649-650), I/450-451.

"İhlâs suresi Kur'ân'ın üçte birine denktir" gibi bazı hadislere yer vermektedir. Sûrelerin faziletleri ile ilgili hadis kaynaklarında pek çok hadisin yer aldığını belirten Gazzâlî bu hadisleri literal anlamlarıyla yorumlamaktadır. Bu tür rivâyetlerde yer alan 'en faziletlisi', 'efendisi', 'kalbi' ve üçte biri' gibi ifadeler, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in de belirttiği gibi ilk anda akla gelen literal anlama sahip olmayıp, Kur'ân tilavetini ve tilavete devam etmeyi teşvik etmek için kullanılan mecâzi ifadelerdir.[817] Gazzâlî ise bu hadisleri literal anlamıyla yorumlamakta ve bunu da Hz. Peygamber'in hevâsından konuşmadığına şöyle bağlamaktadır:

"Heyhât! Bu (tutarsız konuşma hasleti) sana, bana ve hevâsından konuşana yaraşır; kendisinden vahyolunan ve vahiyle konuşana değil. Hz. Peygamber'den kızgınlık ve hoşnutluk gibi çeşitli hallerinde hakkın ve doğru olanın dışında tek bir kelimenin sâdır olacağını aslâ düşünme."[818]

Gazzâlî, üç ayetten ibâret olan ihlas sûresinin altı bini aşkın Kur'ân ayetine denk gelmesini ise niceliksel kriterlere göre değil, değersel ve niteliksel kriterlere göre olduğunu belirtir. Halbuki niceliksel kriterler zâhir ehlinin yöntemidir. Değersel ve niteliksel kriterler ise Kur'ân metninin anlamsal düzeylerini mukayese etme ve farklılıklarını algılama konusunda zorunlu bir kriterdir.[819] Gazzâlî, bu hadis karşısında niceliği esas alanları ise şöyle eleştirmektedir:

"Senin bunu anladığın kanaatinde değilim. Çünkü hem 'Bu hadis, Kur'ân tilâvetini teşvik içindir, bu sebeple ihlas suresinin değerini belirleme anlamına gelmez. Zaten nübüvvet makamı da bundan münezzehtir' diyorsun hem de 'bu hadis, anlaşılmaz ve yorumlanamaz; çünkü Kur'ân ayetleri altı binden fazlardı. Bu miktar nasıl altı binin üçte biri olur.'diyorsun. bu, senin Kur'ân'ın hakikatlerine yönelik bilginin az olmasında ve onun lafızlarının zâhirine itibar etmenden kaynaklanmaktadır. Sanıyorsun ki âyetlerin fazileti lafızların uzunluğuna bağlı olarak artar, kısalığına bağlı olarak da azalır. Bu anlayış, çok miktarda dirhemi, sayısal fazlalığına bakarak tek bir cevhere tercih eden kimsenin anlayışından farksızdır."[820]

Gazzâlî, hadiste yer alan 'sülus' kelimesini işârî yönden yorumlamakta ve ihlas suresinin Kur'ân'ın üçte birine denk oluşunu şu şekilde izah etmektedir: *"Kur'ân'ın önemli konuları arasında zikrettiğimiz üç kısma müracaat et. Zira bunlar: ma'rifetullah, âhiret ve sırât-ı müstakîm bilgisidir. İşte bu üç bilgi asıl, diğerleri ise bunların uzantılarıdır. İhlas suresi de bu üçten ilkini ihtiva eder ki, bu ma'rifetullah, yani Allah'ı birlemek (tevhîd), Allah'ı cins ve çeşit olarak ortağı bulunmaktan münezzeh kılmaktır (tenzîh). Allah'ın doğmadığının ve doğurmadığının dengi olmadığının belirtilmesinden maksat da budur. Samed sıfatı ile nitelenmesi, O'nun dışında varlık âleminde ihtiyaçlar için başvurulacak hiçbir merciin bulunmadığı hissini vermektedir. Evet, bu surede âhiret ve sırât-ı müstakîmin sözü geçmez. Halbuki biz, Kur'ân'ın aslî konularının ma'rifetullah, âhiret ve sırât-ı müstakîm bilgisi olduğunu söylemiştik. İşte yalnızca ma'rifetullahı*

[817] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *A.g.e.*, s.342-343.
[818] Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s.49.
[819] Ebû Zeyd, *A.g.e.*, s.343.
[820] Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s.47.

ihtivâ ettiğinden dolayı da bu sure, Hz. Peygamber'in belirttiği gibi Kur'ân'ın üçte birine denk düşmektedir."[821]

Gazzâlî'nin bu hadis hakkındaki yorumunun bazı açılardan sorunlu olduğu görülmektedir. Bunlardan birini Nasr Hâmid Ebû Zeyd şu şekilde tespit etmektedir: *"Gazzâlî, sülus kelimesiyle ilgili olarak yaptığı mecâzî te'vilinen bakmamıştır. Şayet dikkatle baksaydı, muhtemelen kendisi de beğenmezdi. O, İhlâs suresi Hz. Peygamber'in de buyurduğu gibi Kur'ânî asılların üçte birine denk düşer' demektedir. Halbukî Hz. Peygamber, 'Kurânî asıllarının üte birine…' değil, bizzat Gazzâlî'nin naklettiği rivâyette 'Kur'ân'ın üçte birine' demiştir. Bu surenin Kur'ân'ın üçte birine denk olması ile Kur'ânî asılların üçte birine denk olması arasında büyük fark vardır. Gazâlî hadisin anlamına 'asıllar' kelimesini ilave etmekte, bu lafızlarla literal ve hakîki manaların kastedildiği şeklindeki daha önceki kanaati ile çelişen bir mecâzî te'vil yaptığının farkına varamamaktadır."*[822] Diğer bir husus ise Kur'ân'ın aslî ilimlerinin üçle sınırlandırılmasıyla ilgilidir. Gazzâlî'nin yorumu, bütünüyle Kur'ân'ın aslî ilimlerinin üçle sınırlandırılmasının kabulüne bağlıdır. Halbuki böyle bir kabul zorunlu olmadığı gibi, Kur'ân'ın aslî ilimlerinin başka tasnifleri de her zaman için söz konusudur.

i) Hadislerdeki Harfler ve Rakamsal İfadelere Yönelik Yorumlar:

Tasavvufî-işârî yorumların dikkat çeken yönlerinden birisi de hadislerdeki harflerin ve rakamların tıpkı kelimeler ve metinler gibi bir takım gizli anlamlar içerdiği düşüncesine bağlı olarak yorumlanmasıdır[823] İlk dönem sûfilerden itibaren harflere ve sayılara verilen ehemmiyet bilinmektedir. Bu husus aynı zamanda Şiî-irfân ile tasavvufta ortak olan hususlardan birisidir. Bazı araştırmacılar, sayı ve harf spekülasyonlarına dayalı te'villeri, Bâtınîlere ait bazı kavram ve düşüncelerin tasavvufa intikalinde bir milat olarak gösterilen[824] ünlü mutasavvıf Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'den (273/886) itibaren işârî tefsir literatürüne girmeye başladığını belirtmektedirler.[825] Nitekim Tüsterî, pek çok kavramın harfler ilmindeki yorumlarını yapmaktadır. Örneğin "sünnet" "سنة" kavramının harfler ilmindeki manâsını Tüsterî şöyle açıklamaktadır. " السين سناؤه ، والنون نوره ، والهاء هدايته" *"'Sin' Allah'ın övgüsü, 'nûn', Allah'ın nuru, 'hâ' ise Allah'ın hidâyetidir."*[826]

Tasavvuf kültüründe Hakîm et-Tirmizî (320/932), Tüsterî (273/886), Cafer-i Sâdık (148/765), Hallâc (310/922) ve İbnu'l-Arabî (638/1240) harfler ilminin önemli şahsiyetleridir. Özellikle huruf-ı mukataa başta olmak üzere sûfiler Kur'ân âyetlerini harf ve sayıları gözeterek yorumlamaktadırlar.[827] Bununla birlikte hadislerdeki harflere dayalı yorum örneklerini de tasavvufî hadis şerhlerinde görebilmek mümkündür.

1. Harfler ilminin velîler ilmi olduğunu söyleyen Hakîm et-Tirmizî, bazı hadis yorumlarında harfleri gözetmekte ve buna göre yorumlamaktadır. Hakîm et-Tirmizî, Hz.

[821] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.47-48.
[822] Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *A.g.e.*, s.344-345.
[823] Bâtınî te'vil doktrininde harf ve sayı gizemciliği için Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'da Aşırı Yorum*, s.383-411.
[824] Ateş, Ahmed, "Bâtıniyye" mad., *T.D.V.İ.A.*, II/342.
[825] Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.389.
[826] Tusterî, *Tefsîr*, s.126.
[827] Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.383-411.

Peygamber'in namazda esnemekten nehyettiğini belirterek şu hadise yer verir: *"Esnemesi gereken eliyle ağzını tutsun, zira şeytan ona güler."*[828] Hakîm'in konuyla ilgili naklettiği diğer bir rivâyet ise rivâyetinde teferrüd ettiği şu hadistir: *"Sizden biri namazda esnediğinde sübhânallah desin*". Hakîm et-Tirmizî, hadiste "Lâ ilâhe illallah", "Allahu ekber" veya "Elhamdulillah" gibi ifadeler yerine 'Sübhanallah' ifadesinin yer almış olmasını 'Sübhanallah' kelimesindeki 'sin' harfinin özelliğine bağlamakta ve şu ilginç yorumda bulunmaktadır: *"Çünkü bu kelime sin ile başlamaktadır. Onu söylediğinde ve dudaklarını birleştirdiğinde iyisini tercih etmiş olur ve bütün gücünü Allah'ı zikretmeye verir. Diğerlerini söylerse, onun kelimeleri açıktır, yani lam ve elifledir. Bu açıklıkla onları söylediğinde şeytan ağza girmeye bir yol bulur."* [829] Hakîm et-Tirmizî, bu son ifadesiyle hadisteki temsili ve mecâzî anlatımı hakikate hamledecek şekilde bir yorumda bulunmaktadır.

2. İlk sûfilerde daha sade olan harf ve rakamlara dayalı yorumlar daha sonraki dönemlerde oldukça kompleks bir boyut kazanmıştır. Nitekim İslâm kültüründe hurûf ilminin şekillenip, yaygınlaşmasında çok önemli bir yer işgal eden İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eserinde bu konuya geniş bir bölüm ayırmıştır. Harfler ilmini keşfî ilimlerden birisi olarak gören[830] İbnu'l-Arabî, hadislerdeki rakamsal ifadelere dayanan yorumlarda bulunmaktadır. *"Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, onları ezberleyen cennete girer"*[831] ve *"Allah'ın yetmiş bin perdesi vardır"*[832] hadislerde yer alan rakamsal ifadeler âlemde bilfiil ortaya çıkar ve bi'l-kuvvelik de kendisine sirâyet eder. Yani sayı âlemde bi'l-kuvve ve bilfiil bulunur.[833] Surelerin başında yer alan harflerin toplamının yetmiş sekiz olduğunu söyleyen İbnu'l-Arabî, sekizi, küsurun hakikati olarak görür. Hz. Peygamber *'İman yetmiş küsur şubedir'* buyurmaktadır.[834] Bu harfler ise yetmiş sekiz harftir. İbnu'l-Arabî'ye göre bir kul bu harflerin surelerindeki hakikatlerini öğrenmedikçe imânın sırlarını kemâle erdiremez.[835]

3. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ın Arap alfabesindeki harfleri ele aldığı bölümde "lâm elifi bilmek" başlığı altında Kur'ân harflerindeki sedeflerin araştırılması gerektiğini belirtir ve bazı hadislerdeki harflerin işâretlerine yer verir. İbnu'l-Arabî, mürekkeb *"lâm-Elif"* harfinde *"Lâm"* ile *"Elif"*in birleşmesini tasavvufun temel konusu olan insanın Allah'a, Allah'ın da insana taalluku ve yönelişiyle açıklar ve *"Elif"*in *"Lâm"*a inişini, kutsî bir hadise atıfta bulunarak; *"Hakk Teâlâ'nın gecenin son üçte birlik bölümünde dünya semasına inişi"*ne[836] benzetir.[837] İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in, *"Senin gazabından rızana sığınırım"* ve "*Cezalandırmandan*

---

[828] Buhârî, 78. *Edeb*, 125, 127, VII/125; 59. *Bedu'l-Halk*, 11, IV/90-91; Muslim, 53. *Zühd*, 56, 57, 58, (h. no: 2994), III/2293; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/242, III/31, 37, 93.
[829] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.178-179.
[830] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), I/42.
[831] Buhârî, 80. *Deavât*, 68, VII/169; Muslim, 48. *Zikir ve'd-Duâ*, 6, (h. no: 2677), III/2063.
[832] *"O'nun (görülmesini perdeleyen) hicâbı nurdur."* Muslim, 1. *İmân*, 293, (h. no: 179), I/161-162; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, (h. no: 195-196), I/70-71; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/405.
[833] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye.*, (Thk.), I/349.
[834] Buhârî, 2. *İmân*, 3, I/8.; Muslim, 1. *İmân*, 57, 58, (h. no: 35), I/63.
[835] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), I/267.
[836] Buhârî, 80. *Deavât*, 14, VII/149.
[837] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), I/325.

bağışlamana sığınırım"[838] şeklindeki ifadelerinde harf olarak 'Elif' ve 'Lâm' bulunmasa bile bu harflere işâret vardır. *"Senin gazabından rızana sığınırım"* ifadesinde yer alan *'Senin rızan (bi-rizâke)'* Elif'in yönelmesi, *'Senin Azabından'* ifadesi ise Lâm'ın yönelmesidir. Burada sedef bir isim kelimesidir. *"Cezalandırmandan bağışlamana sığınırım"* ifadesinde yer alan '*bağışlamana (bi-muâfetike)'* Elif'in, *'cezalandırmandan'* ifadesi ise Lâm'ın yönelmesidir. Burada sedef ise fiil kelimesidir. Yine hadiste yer alan *'Sana (bike)'* ifadesi Elif'in, *'minke (senden)'* ifadesi ise Lâm'ın yönelmesidir. Burada sedef ise zâtî kelimedir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu işâretler peygamberlik makamının yüceliğini ifade etmektedir.[839]

4. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerh*'inde muhakkiklerin harfler ilmine vâkıf olduklarını belirterek bazı hadislerdeki harfler ve kelimelerin sırları üzerinde durur. Konevî'ye göre her sûretin bir ruhu olduğu gibi, harflerin ve kelimelerin de maddeleri ve terkipleri yönünden bazı özellikleri vardır. Bunlar, sûretleri vasıtasıyla telaffuz ve yazı olarak kendi ruhlarından ortaya çıkarlar. Konevi bu duruma peygamberler, velîler ve gerçek müşâhede sahiplerinin sayısız tecrübelerle şahitlik ettiklerini öne sürmektedir.[840]

Sadreddin Konevî, hadislerdeki harfler ve rakamların sırlarına dair şu üç hadisi örnek olarak gösterir. Bu üç hadisin her birinde Hz. Peygamber'in harfler ver rakamlardaki şu hususları dikkate aldığını (i'tibâr) belirtir:

- Birincisinde tekrarlananları düşmeden teleffuz edilen bütün harflerin ruhunu dikkate almıştır.

- İkincisinde tekrar edilenleri düşerek, zikredilen bütün harfleri dikkate almıştır.

- Üçüncüsünde ise kelimelerin sayılarını dikkate almış, harflerin sayısına riâyet etmemiştir.[841]

Konevî'nin sözünü ettiği üç hadis ve bu hadislere dair yorumları şu şekildedir:

a) Rifaa b. Rafi'den şöyle rivâyet edilmiştir: *"Hz. Peygamber ile beraber namaz kılıyordu. O başını rükûdan kaldırdığı zaman, 'Allah kendisine hamd edeni işitti' buyurdu. Bunun üzerine, arkadan birisi 'Rabbimiz, en güzel ve mübarek hamd sadece sanadır.' dedi. Hz. Peygamber namazı tamamladığında geriye dönerek, 'Az önce o sözü söyleyen kimdi?' diye sordu. Adam: 'Bendim' deyince, Hz. Peygamber: 'Otuz küsûr meleğin, o sözün sevabını önce yazabilmek için yarıştığını gördüm.' buyurdu."* [842]

Konevî, bu hadiste yer alan 'Otuz küsur meleği, sevabını yazmak için yarışırken gördüm.' İfadesi hakkında şu yorumda bulunur: *"Hz. Peygamber'in bu hadisteki Otuz küsur meleği, sevabını yazmak için yarışırken gördüm.' İfadesi, Hz. Peygamber'in arkasındaki adamın söylediği cümlelerin harflerinin toplamıdır. Adamın telaffuz ettiği harfler otuz üç tanedir. Her harfin bir ruhu vardır ki, bu ruh, o harfi ve konuşmanın gerçekleştiği sûreti bâki ve sâbit kılar. Buna göre*

[838] Muslim, 4. *Salât*, 222, (h. no: 486), I/352.
[839] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), I/329.
[840] Konevî, *A.g.e.*, s.24-25.
[841] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, 28-29.
[842] Buhârî, 10. *Ezân*, 126, I/193; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/158.

sûretler, ruhlar ile bâki kalırlar ve sahiplerinin niyetleri, onların nefislerinin teveccühleri, ilim ve inançlarına bağlı olan himmetlerinin gayeleri ile de, ameli işleyen kimsenin himmetinin nihâî mertebesine ulaşır ve neticelenirler. İşte, Hz. Peygamber'in 'Otuz küsur meleği yarışırken gördüm sözünün sırrı budur, küsûratın ilk derecesi üç, son derecesi ise dokuzdur.'"[843]

b) *"Hz. Peygamber, namaz kılıyordu. (o sırada) Bir adam (mescide) nefes nefese gelerek şöyle dedi: "Allah en büyüktür. En çok ve eksiksiz, temiz ve mübârek tüm övgüler Allah'a mahsustur." Hz. Peygamber namazı tamamladığında 'Bu sözleri söyleyen kimdi?' diye sordu. Cemaat (cevap vermeye çekindi) Hz. Peygamber 'Kötü bir şey söylemedi' buyurunca Adam: 'Ben söyledim ya Resûlallah' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'On iki meleğin, bu sözün sevabını Allah katına ilk çıkaranın kendisi olması için yarıştığını gördüm' buyurdu.*[844]

Konevî'ye göre bu hadiste bir önceki hadis gibidir. Ancak aralarında ince bir fark vardır. Hz. Peygamber, birinci hadiste cümledeki bütün kelimeleri dikkate almıştı; bunların sayısı otuz üçtür. Ayrıca, kelimelerin ve harflerin ruhları olan meleklerin sayısı da bunu göstermiştir. İkinci hadiste ise, tekrarlanan harfleri dikkate almamıştır. Söz konusu harfler dikkate alınmadığında cümledeki harflerin sayısı on iki olmaktadır.[845]

Yukarıdaki hadiste Hz. Peygamber'in cümledeki bütün kelimeleri dikkate aldığını belirten Konevî, bir başka hadiste Hz. Peygamber namaz kılarken bir adamın söylemiş olduğu *"Allah en büyüktür, nihayetsiz hamd sadece Allah'a aittir. O Hamd, temiz ve mübârektir"* sözünden tekarlanan harfleri dikkate almamıştır. Bu harfler dikkate alınmadığında cümledeki harflerin sayısı on iki olmuştur. Konevî, söz konusu ifadelerdeki tekrarlanan harflere elif harfini katmamaktadır. Harfler ilminde elif harfinin tam harf sayılmadığı konusunda görüş birliğinin olduğunu belirten Konevî, bu ifadedeki mükerrer harfler düşülüp, elif de tam harf sayılmadığında cümlenin harflerinin on iki olacağını söyler.[846]

Konevî, ilk hadiste elif harfi dikkate alınarak otuz üç melek zikredildiği halde ikinci hadiste elif harfinin sayımlamayarak on iki meleğin zikredilmesi şeklinde yöneltilecek bir itiraza şu şekilde cevap verir:

"Bu itiraza şu cevabı veririm: Bu farklılık, Hz. Peygamber'in nebevî kemallerine işaret eden delillerden birisidir. Çünkü Hz. Peygamber'e 'cevâmiu'l-kelim' özelliği verilmiştir. Birinci hadiste genelin anlayışı için zâhiri hükme riâyet ederken, ikinci hadiste ise genelin anlayışını dikkate almayarak 'tahkîk' ve 'tam ilim' hükmüne riâyet etmiştir. Birincisi avâmın, ikincisi ise havâsın irşâdı içindir."[847]

c) Konevi, Sahih-i Muslim'de yer alan ve Ebû Umâme'nin rivâyet ettiği şu hadisin harflerin sırlarıyla ilgili olarak yaptığı açıklamaları teyit ettiğini söyler: *"Kur'ân'ı okuyunuz. Çünkü Kur'ân, onu okuyanlara kıyamet günü şefaatçi olarak gelecektir. Zehraveyn'i (Bakara ve*

---

[843] Konevî, *A.g.e.*, s.25.
[844] Muslim, 5. *Mesâcid*, 149, (h. no: 600), I/419-420.
[845] Konevî, *A.g.e.*, s.26.
[846] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.27.
[847] Konevî, *A.g.e.*, A.y.

Âl-i İmrân surelerini) okuyunuz. Çünkü onlar Kıyamet gününde, iki bulut kümesi yahut iki gölgeleyici şey veya gökyüzünde kanatlarını saçmış iki alay kuş sürüsü gibi gelecekler ve sahiplerini savunacaklardır."[848] Başka bir rivâyette ise *"âdeta onlar, sahiplerini savunan kuş sürüleri gibidirler"*[849] buyrulmaktadır.

Konevî'ye göre Hz. Peygamber'in *"Sanki onlar kuş sürüsü gibidirler"* sözü, harflerin ve kelimelerin sûretlerinden kinaye olup, "iki kuş sürüsü" ve "iki gölge" her sûrenin 'ahadiyet-i cem' mertebesindeki sûretidir.[850]

k) Hadislerin Keşf, Rüya ve Tecrübelerle Yorumlanması:

Sûfiler, keşf, rüya ve tecrübeleriyle hadislerin ihtivâ ettiği konulara açıklık getirmeye çalışmaktadırlar. Sûfîlerin hadis yorumları konusundaki en önemli yaklaşımlarından birisi hadislerde ifade edilenleri bizzat tecrübe etmeleriyle ilgilidir. Sûfilerin hadis yorumlarında keşf ve tecrübelerine yer vermeleri, zihni ve ilmî ihtiyaçları karşılamak ya da dili ve lafızları anlamak gayesinin ötesinde bizzat metni ve metinlerin ihtivâ ettiği anlamları tecrübe etmek, yaşamak gayesini taşır. Hadis yorumlarında keşf, rüyâ ve tecrübelere yer verenler daha çok nazarî tasavvuf anlayışını benimseyen sûfilerdir.

1. İbnu'l-Arabî, oruçlunun ağız kokusu ile ilgili "*Oruçlunun ağız kokusu Allah nezdinde misk kokusundan daha güzeldir"*[851] hadisi hakkında başından şöyle bir olayın geçtiğini anlatır:

"Mekke-Harem'de, Menare'de Hazevvere kapısında Musa b. Muhammed el-Kabbab'ın yanındaydım. Orada ezan okurdu. Bir yemeği vardı ki, kokusunu duyan herkes rahatsız olurdu. Bir hadiste Hz. Peygamber'in "Melekler Âdemoğlunun rahatsız olduğu kokulardan rahatsız olur"[852] *dediğini duymuştum. Hz. Peygamber, soğan, sarımsak ve soğan kokusuyla camiye gelmeyi yasaklamıştı. Melekler gelebilsin diye, adama o yemeği mescitten uzaklaştırmasını söyleme niyetindeyken uyuyakalmışım. Rüyamda Hakk'ı gördüm. Bana şöyle dedi: "'O'na yemekle ilgili bir şey söyleme!' O yemeğin benim katımdaki kokusu, sizin katınızdaki kokusuyla bir değildir." Sabah olduğunda, her zamanki gibi yanımıza geldi. Başımdan geçen hadiseyi kendisine anlatınca ağladı ve Allah'a şükrederek secdeye kapandı. Sonra şöyle dedi: "Efendim! Öyle olabilir ama, şeriat karşısında saygılı davranmak daha iyidir." Ardından o yemeği mescitten çıkardı. Allah kendisine merhamet etmesin"*[853]

2. İbnu'l-Arabî, vitir namazının binek üzerinde kılınıp kılınamayacağı meselesini ele alırken namazdaki her fiilinde Hakk'ın tenzihini gözeten ve bu konuda Hakk'a yaraşır şeyleri dikkate alan kimselerin vitir namazının binek üzerinde kılınamayacağına hükmedeceğini söyler. Çünkü bineğin hareket etmesiyle binek üzerinde kıbleden başka bir yöne yöneldiğinde, namazın şartlarından birisi olan kıbleye dönmek yerine getirilmemiş olur. İbnu'l-Arabî, *'Hz.*

---

[848] Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 252, (h. no: 804), I/553.
[849] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/303, 361.
[850] Konevî, *A.g.e.*, s.28.
[851] Buhârî, 30. *Savm*, 2, II/226.
[852] Muslim, 5. *Mesâcid*, 74, (h. no: 564), I/395.
[853] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/106.

Peygamber'in, binek nereye yönelirse yönelsin onun üzerinde vitir namazı kılardı"[854] şeklinde yöneltilecek bir itiraza, *"Ben önümden gördüğüm gibi ardımdan da görüyorum"*[855] hadisiyle cevap vererek, Hz. Peygamber'in bütünün "ensesiz bir yüz" olduğunu söyler. Böylece Hz. Peygamber, kendi hâli ve makamı için görme fiilini ifade etmiştir. Bu nedenle onun her yönünün "yüz" olduğu sabit olmuş, arka ve sırtını ise beşeriliğine ait saymıştır. Çünkü sahabe, Peygamber'in gördüğünü değil, sadece arkasını ve sırtını görmekteydi.[856] İbnu'l-Arabî bu konuda Hz. Peygambere vâris olduğunu şöyle ifade eder:

"Bu hâl benim için gerçekleştiğinde Fas şehrindeki Ezher Mescidinde insanlara imamlık yapıyordum. Mihraba girdiğimde bütün zâtım tek bir göze dönmüştü. Kıblemi gördüğüm gibi her yönümden görüyordum. Mescide giren, çıkan ya da cemaatten herhangi birisi bana gizli kalmıyordu Benimle bir rekâta yetişip (ne kadar kıldığını) unutuan birisi olduğunda, selâm verip dua etmek üzere yüzümü cemaate çevirdiğimde o adamı görüyordum. Adam kaçırdığı rekatı telafi ediyordu, fakat bir rekatı ihmal ettiğini gördüğümde şöyle diyordum: 'şu rekata yetişemedin' O da (benim hatırlatmam üzerine) namazını tamamlıyor ve (kaçırdığı rekatları) hatırlıyordu. Bu hâl ve durumları ancak tadan bilir."[857]

İbnu'l-Arabî, yukarıda yer verdiğimiz hadisi bâtınî yönden yorumlamakta, bu yorumunda tecrübelerine yer vermekte, bâtınî yorumuyla, hadis hakkında vardığı fıkhî hüküm arasında bir mutâbakat kurmaya çalışmaktadır. İbnu'l-Arabî, zâhir ehlinden bâzılarının vitir namazının sadece binek üzerinde kılınacağına hükmettiklerini söyler. Onlara göre vitir namazı sadece eşek, katır ve at gibi binekler üzerinde kılınır. İbnu'l-Arabî ise vitrin sadece binek üzerinde kılınacağını değil, binek üzerinde sadece vitrin kılınabileceğini söyler. Ona göre Hz. Peygamber ile aynı hâle sahip olan kimseler binek üzerinde namaz kılabilirler. Böyle bir hâle sahip olan kimsenin bütün söz ve fiillerinde "*Her nereye yönelirseniz, Allah'ın yüzü oradadır"*[858] ifadesi gerçek olur. Allah'ın namaz kılana dönük yüzü, o insanın kıblesinde bulunur. Bu âyet bu niteliğe sahip olan ve kıbleyi bulunduğu yönde gören kimsenin kıbleye doğru namaz kıldığını gösterir. [859]

---

[854] Hz. Peygamber'in sefer esnasında deve üzerinde vitir namazı kıldığına dair rivâyetler için Bkz. Buhârî, 14. *Vitir*, 5, 6, II/13-14. Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde yer alan bir rivâyet şu şekildedir: *"Resûlullah (s.a.v.) yönü ne tarafa olursa olsun, deve üzerinde nafile ve vitir namazı kılardı. Fakat deve üzerinde farz namazı kılmazdı."* Ebû Dâvûd, 4. *Salâtu's-Sefer*, 8, (h. no: 1224), II/20-21. Hz. Peygamber'in eşek üzerinde Hayber'e doğru namaz kılması ile ilgili rivâyetler için Bkz., Buhârî, 18. *Taksîru's-Salât*, 8-9, II/37; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 35, (h. no: 700), I/487; Nesâî, 8. *Mesâcîd*, 46, (h. no: 738-739), II/60.

[855] Buhârî'de yer alan rivâyet şu şekildedir: *"Saflarınızı doğrultunuz. Çünkü ben sizleri sırtımın arkasından da görürüm"* Buhârî, 10. *Ezân*, 71, I/176. Muslim'de ise şu lafızlarla yer almaktadır: *"Safları tamamlayın. Çünkü ben sizi arkamdan görüyorum."* Muslim, 4. *Salât*, 125, (h. no: 434), I/324. Konuyla ilgili bir başka hadis ise şu şekildedir: *"Rükû' ve secdelerinizi tam yapınız. Vallahi ben sizi rükû' ve secde ederken arkamdan da görüyorum."* Nesâî, 12. *Tatbîk*, 60, (h. no: 1115), II/216.

[856] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VII/266.

[857] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* VII/266-267.

[858] Bakara, 2/115.

[859] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.,* VII/267-268.

3. *"Önceki Peygamberlere göre benim örneğim, bir duvar yaparak tamamlayıp ancak bir tuğla eksik bırakan adamın durumuna benzer. İşte o, eksik tuğla benim. Artık benden sonra ne bir resûl, ne de bir nebî vardır."*[860]

Hakîm et-Tirmizî ile birlikte ortaya çıkan "hatm-i velâyet" konusunu en kapsamlı ve geliştirerek ele alan İbnu'l-Arabî olmuştur. Peygamberlerin hâtemi inancından ilhâm alan İbnu'l-Arabî, velîlerin de hâtemi olacağını ileri sürmekte ve yukarıda yer verdiğimiz hadis hakkında Mekke'de gördüğü şu rüyaya yer vermektedir:

"599 yılında Mekke'deydim. Rüyamda, Kâbe'nin altın ve gümüş kerpiçle bina edildiğini, binanın tamamlanıp eksik bir şey kalmadığını gördüm. Ben de ona ve güzelliğine bakıyordum. O esnada, Rükn-i Yemânî ile Rükn-i Şâmî arasındaki bir tarafa yöneldim. Baktığım yön, Rükn-i Şâmî'ye daha yakındı. Duvarın iki sırasında, iki kerpicin, yani bir altın bir de gümüş kerpicin eksik olduğunu gördüm. Üst sırada altın, alt sırada ise gümüş kerpiç eksikti. Bir anda kendimi o iki tuğlanın yerine yerleşmiş gördüm. Artık ben, iki kerpicin aynıydım. Duvar tamamlandı, Kâbe'de eksik bir şey kalmadı. Ben durup bakıyordum: Durduğumun farkında olduğum gibi kendimin iki kerpiç onların da benim zatımın aynısı olduğunu biliyordum. Bu konuda da, herhangi bir tereddüdüm yoktu. Uyandım ve hemen Allah'a şükrettim."[861]

İbnu'l-Arabî, gördüğü bir rüyânın bu hadisle örtüştüğünü belirterek, rüyasını kendisinin velilerin sonuncusu olacağı şeklinde tabir etmektedir: *"Rüyâyı kendi kendime şöyle tabir ettim: Kendi sınıfımın örnek alması konusunda ben, peygamberler içinde Allah'ın peygamberi gibiyim. Umarım ki, Allah'ın kendisiyle veliliği bitirdiği kimse ben olurum. Bu Allah için güç bir iş değildir."*[862] İbnu'l-Arabî'nin belirttiğine göre o, Hz. Peygamber'in peygamberliği duvara benzetip kendisinin o eksik tuğla olduğunu belirttiği hadisi ve gördüğü rüyayı, kendisinin gördüğünü belirmeden konuyu bilen âlimlerden birine anlattığında bu zât rüyayı İbnu'l-Arabî'nin içinden geçirdiği şekilde kendisine tabir etmiştir.[863]

İbnu'l-Arabî bilgilenmeyi de içerecek şekilde en derin boyutta Hz. Peygambere ve onun hadislerine uyma tezâhürlerinden birisini bu hadisin yorumunda ortaya koymaktadır. Ancak, Velilerin sonuncusu anlamına gelen hatm-i velâyet konusu oldukça tartışmalı bir konudur. Bu konuda sûfilerin yer verdikleri hadisler bazıları sıhhat bazıları da delâletleri açısından tenkit edilmiştir.[864]

4. *"Rüyasında beni gören, gerçekte görmüş gibidir. Çünkü şeytan benim sûretime giremez"* Diğer bir rivâyette *"Çünkü şeytanın benim sûretime girme hakkı yoktur"* ifadesi yer

---

[860] Buhârî, 61. *Menâkıb*, 18, IV/162-163; Muslim, 43. *Fedâil*, 20-23, (h. no: 2286-2287), II/1790-1791; Tirmizî, 41. *Edeb*, 77, (h. no: 2862), V/147; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/257, 398, 412.
[861] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/68-69.
[862] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/69.
[863] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/70.
[864] Bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.134-142, 147.

almaktadır. Başka bir rivâyet ise şu şekildedir: *"Beni gören Hakk'ı görmüştür. Çünkü şeytan benim görüntüme giremez"*[865]

Sadreddin Konevî, şeytanın Hz. Peygamber'in sûretine giremeyeceğini hadis kaynaklarımızda yer almayan bir rivâyetle açıklar. Konevî, oldukça uzun olduğunu belirttiği bu rivâyete göre Hz. Peygamber, sahip olduğu şeyi görmek için İblis ile karşılaşmak ister. Bunu üzerine İblis, Hz. Peygamber'in huzurundan getirilir. Bu esnada melekler de, İblis kendisine bir zarar vermesin diye Hz. Peygamber'in etrafını çevirirler. Hz. Peygamber İblis'e şöyle sorar: 'İblis, neye sahipsin, söyle'. Bunun üzerine İblis şöyle der: "'Ey Muhammed! Allah Teâlâ seni hidâyet özelliği ile yaratmıştır, bununla birlikte hidâyet senin elinde değildir. Beni de dalâlet özelliği ile yaratmıştır, bununla birlikte saptırmak da benim elimde değildir." Bunun üzerine Allah Teâlâ Peygamberine "Şeytan her ne kadar yalancı olsa da, sana doğru söylemiştir" diye haber vermiştir.

Konevi'ye göre bu ifadeyle şeytanın gerçekte peygamberin zıddı olduğu ortaya çıkmaktadır. İki zıt ise bir araya gelmez ve bir diğerinin sûretiyle tezâhür edemez. Aynı şekilde Allah, peygamberi de hidâyet için yaratmıştır. Şâyet şeytanın peygamberin sûretiyle gözükmesi caiz olsaydı, Hakk'ın peygamberi aracılığıyla hidâyetini dilediğini insanlara gösterdiği ve ortaya koyduğu mucizelere itimat sarsılırdı. Bu nedenle Allah, peygamberinin sûretini şeytanın kendisiyle tezâhür etmesinden korumuştur.[866]

Konevî, Hz. Peygamber'in rüyâda görülmesi konusunda bir konuya daha dikkat çeker ki o da rüyada Hz. Peygamber'i gören kimsenin rüyasının doğruluğu için bir ölçünün ve bir delilin olması gerektiğidir. Bu ölçü de rüyada görülen sûretin hadis kitaplarında zikredilen şemâil-i şerife benzer bir sûret olmasıdır. Bir kimse Hz. Peygamber'i uzun boylu veya çok kısa, kumral veya yaşlı fazla esmer gibi sahip olduğundan farklı bir sûrette görmüş olsa, gerçekte onu görmüş sayılmaz.[867]

Konevî, Hz. Peygamberi rüyada görmenin iki şekilde mümkün olabileceğini söyler. Birincisi aslî sûrette görmek şeklindedir. İkincisi ise görülen sûretin aslında şeriatın sureti olmasıdır: *"Bir kişinin Hz. Peygamber'i gördüğüne dair kesin bir kanaate varmış olması, delil değildir, bilakis rüyada görülen bu farklı sûret, gören kişinin inancına veya haline veya İslâm'ın bir hükmü veya özelliğine veya peygamber'in sûreti diye görülen bu sûretin, görüldüğü mekâna nispetle şeriatın sûretidir."*[868]

Rüyalarında her iki durumu da çok defa tecrübe ettiğini belirten Konevî, İbnu'l-Arabî ve kendisinin bir rüyasını aktarır. İbnu'l-Arabî, İşbiliye Camiinde namaz kılmak ister. Bir arkadaşı kendisine namaz kılması için, Hz. Peygamber'i ölü ve duvarda hareketsiz bir halde asılı olarak

---

[865] Buhârî, 3. *İlim*, 38, I/36; 78. *Edeb*, 109, VII/118, 91. *Tâbîr*, 10, VIII/71; Muslim, 42. *Ru'yâ*, 10, 11, (h. no: 2266), II/1775; Tirmizî, 32. *Ru'yâ*, 4, 7, (h. no: 2276, 2280), IV/535, 537; İbn Mâce, 35. *Ta'bîru'r-Ru'yâ*, 2, (h. no: 3900-3905), II/1284-1285, Dârimî, 10. *Ru'yâ*, 4, (h. no: 2145-2146), II/446-447; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/375, 400, II/232, 411, 442.

[866] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.123.

[867] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.124.

[868] Konevî, *A.g.e.*, s.125.

gördüğü tarafı gösterir. İbnu'l-Arabî namaz kılmaktan çekinince rüyasını anlatır ve arkadaşı ona şu karşılığı verir:

"Gerçeği görmüşsün, şimdi sana rüyanın sırrını anlatacağım. Burası benim evimdi. Bölgenin valisi câmiyi genişletmek istedi, câminin çevresini yükseltti, câmiye katmak için çevresindeki evleri satın aldı, sadece benim evim kaldı. Benimle pazarlık yaptılar, fakat istediğim parayı vermediler. Ben karşı çıkınca, rızam olmadan arzularına göre evimi aldılar. İşte, senin gördüğü şey, peygamber değil, bu şehir ahalisine nispetle ölen şeriatıydı. Geçerli bir satış akdi yapılmadığı için, şeriat satımı yapılmış gibi hasır altı edilmiştir. Dolayısıyla bu yer, rızayla verilmiş bir yer değildir. Şimdi ise hakkımı Müslümanlara helal ediyorum…"[869]

Konevî ise rüyasında Hz. Peygamberi ölü olarak ve insanların onu taşıyıp defnetmek istediklerini görmüştür. O sırada kalbinde Hz. Peygamber'in ölmediğini hissetmiş ve onlara yüzünün ölü bir insanın yüzüne benzemediğini, durum aydınlanıncaya kadar sabretmeleri gerektiğini söylemiş, Hz. Peygamber'in yanına yaklaştığında zayıf bir nefes aldığını görünce etraftaki insanlara bağırarak Hz. Peygamberi defnetmelerine mani olmuştur. Konevî, korku ve dehşet içerisinde uyandığını ve daha önce karşılaştığı sayısız tecrübelerle rüyanın anlamını kavradığını söyler. Rüyasını İslâm âleminde büyük bir hâdisenin gerçekleşeceğinin simgesi olarak tabir eder. Konevî, Moğollar'ın Bağdat'a yöneldikleri haberini alınca, onların Bağdat'ı zapt ettiklerini anlamış ve gördüğü rüyanın tarihini kaydetmiştir. Konevî'nin belirttiğine göre olaya şahit olmuş pek çok kimse, Bağdat'ın aynı gün işgal edildiğini haber almışlardır.[870]

Konevî, gerek kendisinin gördüğü rüyayı gerekse İbnu'l-Arabî'nin gördüğü rüyayı aktarmak sûretiyle Hz. Peygamber'in rüyalarda aslî sûretin dışında nasıl görüldüğünün örneklerini vererek "*Beni rüyasında gören kimse gerçekte görmüş gibidir"* hadisine açıklık getirmeye çalışmıştır.

[869] Konevî, *A.g.e.*, s.125-126.
[870] Konevî, *A.g.e.*, s.128.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFÎ-İŞÂRÎ HADİS YORUMCULUĞUNUN İMKANI, SINIRLILIKLARI, MU'TEDİL VE AŞIRI YÖNLERİ İLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Âyet ve hadislerin lafızlarını zorlayan ve adı zamanla "işârî" sıfatıyla anılan işârî yorumlar ilim adamları arasında her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu yorumlar bazı sûfilerde mâkul addedilebilecek bir düzeydeyken diğer bazı sûfilerde ise oldukça aşırı boyutlara ulaşmaktadır. Âyet ve hadisler hakkında her türlü serbest yorumda bulunmanın önüne geçmek isteyen İslâm âlimleri işârî yorumlarla nazarî yorumları birbirinden ayırmış ve işârî yorumların makbul sayılabilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Öte yandan sûfiler de âyet ve hadislere dair yorumlarının "bâtınî" yorumlardan farklı olduğunu öne sürmüşler ve bâtına dayalı yorumların bir takım kurallarının olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Tezimizin son bölümünde öncelikle işârî yorumların kabul edilmesi için öne sürülen şartları değerlendirmeye çalışacağız. Bu bölümde tespit edeceğimiz şartlara sûfilerin uyup uymadıklarını ise hadis yorumlarından örneklerle "mutedil tasavvufî yorumlar" ve "aşırı tasavvufî yorumlar" başlıkları altında ele alacağız. Hadis yorumlarını örneklendirmede takip edeceğimiz yöntem amelî ya da nazari tasavvuf anlayışını temsil eden sûfiler arasında bir ayrım gözetmeksizin yapılan yorumların mahiyetine göre, yorum ekseninde olacaktır.

A) Tasavvufî-İşârî Hadis Yorumlarının Kabul Edilme Şartları:

Bâtınî manâların kabulü öncelikle zâhiri manâların inkar ya da iptal edilmemiş olmasına bağlıdır. Serî es-Sakatî (257/870), sûfinin, Kur'ân ve sünnetin zâhirî hükümlerine muhâlif olan bâtınî bir manadan bahsetmeyeceğini söyler.[1] Burada hemen belirtmek gerekir ki, hadisleri felsefî-nazarî görüşleri doğrultusunda en aşırı boyutta yorumlayan, zâhirden en fazla uzaklaşan sûfiler dahi hiçbir zaman nasların zâhirini inkar etmemiş, tam aksine zâhirle bâtını birleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Nitekim aşırı yorumların hedefinde yer alan İbnu'l-Arabî (638/1240), bâtınî yorumları değerlendirirken şunları söyler: *"Ardından bu konularda sapan ve saptıran üçüncü bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup şerî hükümleri alıp bâtınlarında onları kullanmış, şerîat hükümlerinin hiçbirini zâhirî anlamıyla bırakmamışlardır. Bu grup 'bâtınîler' diye isimlendirilir. Onlar bu konuda farklı eğilimlere sahiptir….Kuşkusuz mutluluk zâhir ehliyle beraberdir. Onlar, bâtın ehlinin bulunduğu tarafın karşısındadır. Tam anlamıyla mutluluk ise, zâhir ve bâtını birleştiren gruba aittir. Onlar Allah'ı ve Allah'ın hükümlerini bilen kimselerdir."*[2] İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ta bir hadisin bâtınî yorumunun hemen ardından hadislerin hem zâhirini hem bâtınını kabul etmiş olduğunu şu ifadeleri ile ortaya koymaktadır: *"Burada işâret ve tahkik yorumundan söz ederken, Allah ehlinin bilgi kaynaklarından habersiz olanların o insanların zâhiri (hükümleri) reddetiklerini zannetmemesi için, bir fark koyduk. Söz konusu kimseler, Allah*

[1] Kuşeyrî, *er-Risâle,* s.65.
[2] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.),V/158-159.

ehlini Bâtınîliğe nispet eder. Allah ehli böyle suçlamadan münezzehtir! Onlar her iki ucu da kabul edenlerdir."[3]

Öznel tecrübelerle birlikte kalbe doğan işaretlere dayandığı için işârî yorumların, herhangi bir kuralının olmayacağı düşünülse de sûfiler işârî yorumlarını belirli kurallar etrafında yürüttüklerini ifade etmektedirler. Nitekim Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), sûfilerin işârî yorumları konusunda şunlara yer verir: *"Sûfilerin Kur'ân'ı anlama ve ondan hüküm çıkarma konusundaki görüşleri, Allah'ın geri bıraktığını öne çıkarmamak, öne çıkardığını da geri bırakmamak; rubûbiyet konusunda münazaa ve çekişmeye düşüp kulluk dışına çıkmamak ve kelâmı tahrife yönelmemek (şeklindedir)."*[4] Tûsî'nin bu ifadelerinden işârî yorumların şu üç şarta bağlı olması gerektiği anlaşılmaktadır:

1. Tahrif olmayacak
2. Kastedilen anlam geri plana itilmeyecek
3. Kastedilmeyen anlam öne çıkarılmayacak.

Sehl b. Abdullah et-Tusterî'nin (273/886) *"Kitap ve sünnetin kabul etmediği her türlü vecd ve keşf bâtıldır"*[5] ve Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (215/830) "*Hakikate ait bazı keşfî bilgiler kırk gün sureyle kalbimi sarar, ben, iki şahid olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şâhid, Kitap ve sünnettir."*[6] şeklindeki sözleri her ne kadar genel anlamda keşf bilgisini teyit etme maksadıyla söylenmiş olsa da bazı sufîlerin âyet ve hadisler hakkındaki işârî yorumlarının kaynağı keşflerdir. Nitekim özellikle İbnu'l-Arabî (638/1240), ve Sadreddin Konevî (673/1274) gibi bazı sûfiler işârî yorumlarını keşf ve ilhama dayandırmaktadırlar.[7] Dolayısıyla Kitap ve sünnete uymayan yorumların bâtıl ve geçersiz yorumlar olduğunu söylemek mümkündür.

Her ne kadar Tûsî gibi sûfiler işârî yorumların belirli kurallara göre yürütülmesi gerektiğini ifade etmişlerse de sûfilerin tüm işâretlerinin makbul olmadığı bizzat Tûsî ve diğer sûfiler tarafından ifade edilmiştir. Muhâsibî (243/857), tevekkül ve rızık temini konusunda oldukça açık âyet ve hadisler bulunmasına rağmen aşırıya kaçan sûfilerin yorumlarını tenkit etmiştir.[8] Tûsî de, zâhiren sûfi olarak görünen bazı kişilerin işâret ilmini öğrenmeye çalışmalarından[9] ve tasavvufu bundan ibâret gören kişilerden yakınarak şunları söylemiştir: *"Bugün sûfilerin ilimlerine dair söz söyleyenler pek çoğaldı. Sûfilere benzemek isteyenler, tasavvufî konularda işâret yoluyla konuşanlar hayli arttı. Bu gruplardan her birinin kendilerine ait ibarelerle yazılmış eserleri vardır. Bunların hepsini güzel saymak mümkün değildir."* [10] Bu sözleriyle Tûsî, tasavvufun içinden biri olarak işârete dayalı ve ibâreye dökülen her yorumun kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Genel anlamda tasavvufî işaretler için geçerli olan bu husus, özel anlamda âyet ve hadislerin işârî yorumları için de geçerlidir. Nitekim İslâm âlimleri

[3] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/410-411.
[4] Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'*, s.126.
[5] Attar, Feriduddin, *Tezkiretu'l-Evliya*, s.339.
[6] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.129.
[7] Konevî, Sadreddin, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.3.
[8] Muhâsibî, *el-Mekâsib,* s.61.
[9] Tûsî, *A.g.e.*, s.529.
[10] Tûsî, *el-Luma'*, s.19.

işâret adı altında her türlü serbest yorumun önüne geçmek için işârî yorumların kabulünü bir takım şartlara bağlamışlardır.

İşârî yorumları değerlendiren İslâm âlimleri öncelikle "nazarî yorum" ile "işârî yorumu" birbirinden ayırmışlar ve bu iki yorum tarzı arasında şu farklara dikkat çekmişlerdir. Nazarî sûfî yorum, sûfînin zihninde beliren bazı ilmi mukaddimelere, öncel fikirlere dayanır. Kur'ân âyetleri ve hadisler bunları teyid etmek için getirilir. İşârî-tasavvufî yorumlar ise ilmi mukaddimelere dayanmayıp, sûfînin rûhî riyâzetine, sûfinin bulunduğu makâma göre kalbine doğan ilhâm ve işâretlere dayanır. Diğer yorum tarzında ise işârî yönelişten farklı olarak nazarî sûfî tefsir sahibi, âyetin kendi verdiği mânâdan başka bir mânâ taşımadığı kanaatindedir.[11] İşârî sûfî tefsir sahibi ise kendi verdiği mânânın dışında zâhir bir mânâ olmadığını iddia etmez, nasların zâhirleri üzerine yüklenmiş bulunduğunu, fakat bir iç ve öz mânânın da âyet ya da hadiste mündemiç olabileceğini söyler.

Tasavvufî yorumların değerlendirilmesinde "işârî sûfî yorum" ve "nazarî sûfî yorum" ayrımı bir dereceye kadar iş görmektedir. Herhangi bir sûfide daha hâkim olan bir tasavvufî yorum anlayışından söz etmek mümkündür. Bu anlamda Kelâbâzî (380/990), Hakîm et-Tirmizî (285/898), İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300) gibi sûfilerin işârî yorumları daha çok zâhirle bağdaştırılabilen amele dönük tasavvufî işârî yorumlardır. İbnu'l-Arabî (638/1240), Kâşânî (730/1329) ve Abdulkerim Cilî (826/1422) gibi sûfilerin ise işârete yükledikleri anlam ve işârî yorumları oldukça farklıdır.

Bununla birlikte aşırı yorumları belirleme anlamında bir müellifi tamamen "nazarî tasavvuf" ya da "amelî tasavvuf", kategorisinde değerlendirerek bir çözüm sağlanabileceği kanaatinde değiliz. Çünkü bir sûfî bazen hadisin ihtivâ ettiği anlamın sınırlarını fazlaca aşmadan oldukça makul yorumlarda bulunurken bir başka yerde zâhirî anlamdan oldukça kopuk aşırı yorumlarda bulunabilmektedir. Bu yüzden yorumların hadislerin zâhirinin ne kadar uzağında ve ne kadar yakınında olup olmadığını tespit etmenin en uygun yöntem olacağını düşünüyoruz. Aynı hususu âyetlerin tefsiri konusunda dile getiren Mustafa Öztürk şu tespitlerde bulunmaktadır:

"Kabul ve red hususunda yapılan bu ayırımların ve ortaya konulan şartların pratikte fazla bir değer taşıdığını söylemek mümkün değildir. Zira bu tür tefsirlerde vicdaniyat ve kişisel tecrübenin egemen olması ve bu konuda delil ve hüccet ortaya koymanın zorluğu gibi hususlar nedeniyle bazen bir eserin içerisinde hatta aynı sayfasında hem makbul hem de merdût yorum örneklerine rastlamak mümkün olabilmektedir."[12]

Müfessirlerin nazarî sûfî yorumlar için dile getirilen bazı hususların sûfiler için geçerli olmadığını, işârî yorumlar için zikrettikleri bazı özelliklerin ise nazarî yorumlar için de geçerli olduğunu burada belirtmek gerekir. Örneğin nazarî sûfî tefsir sahibinin, kendi verdiği mânâdan başka bir mânâ taşımadığı kanaatinde olduğu ifade edilmektedir. Halbuki nazarî yorumlarıyla

[11] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, II/338; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.19, Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II/9.
[12] Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi Ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", s.115.

bilinen Abdulkerim Cîlî (826/1422) *İnsân-ı Kâmil* adlı eserinde *"Allah her gece yeryüzü semasına iner"*[13] hadisini yorumlarken şunları söyler:

"Bizim bu bâbta izâhına çalıştığımı yukarıdaki hadisin ibâre-i celîlesine dair olan sözlerimizden dolayı, hadisi mefhûm-ı zâhirinden çıkarma! Belki bizim tenbihâtımızla tahakkuk etmekle beraber hadis-i şerîfin mefhûm-ı zâhirisini de terk etme! Çünkü Risâlet-meâb hazretlerinin hadisleri gayr-i mütenâhî esrârı muhtevîdir. Hz. Peygamber'in sözlerinin zâhiri de vardır, bâtını da, her bâtının zâhiri olduğu gibi, her zâhir bâtını da vardır. Bu yedinci bâtına kadar tahakkuk edebilir. Çünkü Hz. Peygamber, 'Kur'ân âyetlerinin yedi adet bâtını vardır' buyurmuştur."[14]

Kırk hadis şerhinde hem amelî-işârî hem nazarî yorumların örneklerini veren ve özellikle İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) de etkisiyle hadisleri daha çok varlık anlayışı doğrultusunda yorumlayan Sadreddin Konevî'nin (673/1274) bir hadisin yorumunda söylediği şu ifadeler de dikkat çekicidir: "و لست أقول لا معنى لهذا الحديث غير هذا بل أقول" "*Bu hadisin bundan başka anlamı yoktur demiyorum, ben sadece şunu iddia ediyorum.."*[15] bu ifadelerden anlaşılacağı üzere sûfiler, işârî yorumlarının hadiste kastedilen tek mâna olmadığını ifade etmiş olmaktadırlar.

İbnu'l-Arabî de işârî tefsir sahipleri gibi, yorumunu yaptığı pek çok hadisin zâhirini kabul etmiş, hatta hadislerden çıkardığı zâhirî, fıkhî hükümleri özetle açıklamıştır. Bu durum, İbnu'l-Arabî'nin bâtınî manaları nassların tek manâları olarak görmediğini göstermektedir. Öte yandan işârî yorumların diğer bir özelliği olarak gösterilen sülûk ve riyâzet sonrası mânânın sûfinin kalbine keşfedilmesi hususu nazarî irfân müntesipleri için de geçerlidir. Bu durumda geriye sadece yorumların felsefî-irfânî amaçlarla yapılmış olması kalmaktadır. Bu yüzden âyet ve hadislerin nazarî yorumlarının nassların zâhirini kabul edip etmemekten ya da yorumu nassın tek yorumu olarak görüp görmemekten öte, yorumların zâhirden oldukça uzak ve felsefî/irfânî nazariyelere yönelik olup olmadığının tespiti önemlidir.

İbnu'l-Arabî (638/1240) de dahil olmak üzere hiçbir sûfi âyet ya da hadise verdiği mananın tek mana olduğunu ileri sürmemiştir. Ancak esas sorun işarete dayalı yorumlara verilen öncelik ve işâretlerin Şâri tarafından kastedilen yorumlar olarak kabul edilmesi ile ilgilidir. İzmirli İsmail Hakkı tasavvufun bâtınî (işârî) yorumlarıyla, Bâtıniyye'nin bâtınî yorumları arasındaki farklılığı bu hususu göz önünde bulundurarak şu şekilde ifade eder: *"Bâtıniyyece nusûsun ancak bâtını maksuttur, bâtını umdedir, bâtını hakikattir, zâhiri metruktur, mutasavvıfaca hem zâhiri, hem bâtını maksuttur. Nihâyet zâhiri hak, Bâtıni hakikattir. Nitekim Gazzâlî böyle diyor. İşte mutasavvıfa ile Bâtıniye arasında meânî-i bâtıniyyede dakik fark budur."*[16] Tasavvufi-işârî yorumları değerlendiren İbn Teymiyye (728/1328), *"lafızdan bu işârî anlam kastedilmiştir"* şeklinde bir tavır sergileyerek *"Allah bir inek kesmenizi emrediyor"*[17] âyetinde yer alan "inek"

[13] Buhârî, 19. *Teheccüd*, 14, I/384; Muslim, 6. *Salâtu'l-Musâfirîn*, 168, (h. no: 758), I/521.
[14] Cilî, Abdulkerim, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Abdulaziz Mecdi Tolun), s.242-243.
[15] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.31.
[16] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s.97.
[17] Bakara, 2/67.

sözcüğünün "nefis", *"Firâvuna git"*[18] âyetindeki "firavun" sözcüğünün "kalp" anlamına geldiği şeklindeki yorumları Allah adına yalan söylemek olarak değerlendirir.[19] Ancak ortaya konulan anlam lafzın delâleti ile değil, kıyas kabilinden ve Kur'ân ve sünnete uygun ise sahih bir yorum olarak değerlendirilir.

İlk dönem tasavvufî hadis şârihlerinden Ebûbekir Kelâbâzî (380/990) *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde hadisleri yorumlarken büyük bir özenle işâret kavramını şu şekilde kullanmaktadır: "فيه إشارة" "ويجوز أن يكون معناه إشارة منه" "ويجوز أن يكون ذلك إشارة" Bazen de işârî yorumlarında işâret kavramına yer vermeden ويجوز أن يكون معنى *"Hadis şu manaya da gelebilir"* şeklinde tabirler kullanmaktadır.[20] Bu durum işârî yorumların bir yan anlam olarak düşünüldüğünü ortaya koymaktadır. Gazzâlî (505/1111) de, işârî hadis yorumlarında hadisin zâhirini kabul ettiğini, hadise verdiği manânın tek manâ olmadığını ve işârî yorumlarının Bâtınîlerin yorumundan farklı olduğunu belirtir.[21] Daha çok amelî tasavvufu temsil eden sûfiler işârî tefsirler ve işârî hadis yorumlarını bağlayıcılığı olan tefsirin bir alt kategorisinde bağlayıcılığı olmayan ancak zenginleştirici bir yorum olarak görmüşlerdir. Bu anlamda "işâret" kavramının ya da işârî yorumların öznelliği vurguladığı söylenebilir.

Ancak, İzmirli İsmail Hakkı'nın ifadesiyle başlangıçta tasavvufî işâretler mücerret işâret olup, murâd-ı mubîn değilken, sonraları murad-ı mubîn olmakla artık te'vile dönüşmüştür. Hem zâhir şeriat, hem de bâtın şeriat murâd olur hale gelmiştir. Zevâhire "takrîr" bevâtına "tenbih" denilirken, en nihayet zâhir "hak", bâtın ise "hakikat" olarak kabul edilir hale gelmiştir.[22] Nitekim İbnu'l-Arabî, sûfilerin işârî yorum yöntemlerini kullanmakla birlikte önceki sûfilerden farklı olarak işâreti sahip olduğu öznelliğin yerine gerçek yorum anlamıyla güçlendirerek bir bağlamda yorumlar.[23] İbnu'l-Arabî önceki sûfîlerden farklı olarak işârî yorumlarda kullanmış olduğu en temel kavram olan itibâra dayalı yorumlar hakkında şunları söyler: *"...zevk sahiplerinde i'tibâr asıl iken, fikirden hareket edenlerde i'tibar fer'dir.*[24]

İbnu'l-Arabî'ye göre sûfiler başta fıkıhçılar olmak üzere zâhir ehlinin baskılarından çekindikleri için yorumlarını mecâz ve sembolik bir ifade biçimiyle "işâret" olarak isimlendirmişlerdir.[25] İbnu'l-Arabî, *"İşte namaz kılanlar hariç"*[26] âyetinde yer alan "musallî" kelimesine *"yarışta birincinin ardından gelen kimse"* anlamını vermekte ve hak ile halk arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Burada bizim için önemli olan husus ise İbnu'l-Arabî'nin bu yorumun sadece "işâret" kapsamında değil, "tefsir" kapsamında da değerlendirilebileceği şeklindeki şu ifadeleridir: *"İşte namaz kılanlar hariç' âyetinin buradaki bâtınî yorumu (i'tibâr)*

---

[18] Tâhâ, 20/24.
[19] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.235.
[20] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.14, 43, 122, 379.
[21] Gazzâlî, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, I/49.
[22] İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Dersleri*, İstanbul İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşri, 1925, s.281-283.
[23] Kartal, Abdullah, "İbnu'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf*, Yıl:9, 2008, sayı:21, s.258.
[24] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/313-314.
[25] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IV/263.
[26] Meâric, 70/19-23.

budur. Hatta bu yorum âyetin tefsiri de sayılabilir. Çünkü bu da caizdir. Fakat bu yorumu işâret saymak daha güvenlidir."[27] Her ne kadar burada ihtiyatlı ifadeler kullanmış olsa da İbnu'l-Arabî, sufilerin Kur'an'ı keşf ve ilhâmla yorumlamalarını gerçek anlamda "tefsir" olarak değerlendirir. Zira Kur'ân'ın metni gibi tefsiri de Allah katından olmalıdır. Böylece vahiyle birlikte keşf ve ilhâmın kaynağı da ilahi olduğuna göre gerçek anlamda tefsir Allah'tan gelen ilim ve hikmete dayanarak yapılan yorumdur.

İbnu'l-Arabî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de yer alan birden çok anlama gelen kelimeler sûfilere "işâret" diye isimlendirdikleri yorumları yapma imkanını vermektedir. Her şeyi bilen Şâri birden fazla anlama gelen kelimelerin farklı şekillerde yorumlanacağını da bilmektedir. Dolayısıyla kelimelerin çok anlamlılığına dayanarak yürütülen yorumların hepsi Şâriin kastetmiş olduğu yorumlardır.[28] İbnu'l-Arabî bu yöntemi sadece âyetler için değil aynı zamanda hadisler için de kullanmaktadır.

"İşârî sûfî yorum" ve "nazarî sûfî yorum" arasındaki farklılıkları dile getiren İslâm âlimleri tasavvufî yorumların Bâtıniye yaklaşımıyla örtüşmesinin önüne geçmek, işârî yorumları aşırı bâtınî yorumlardan ayırt edebilmek için bâtın manânın şu dört şartı taşıması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

1. Bâtın mananın lafzın zâhiri manasına aykırı olmaması
2. Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir nassın veya zâhiren bir şâhidin (delil) bulunması
3. Bâtınî manaya şer'î veya aklî bir muarızın bulunmaması
4. Bâtın mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi[29]

---

[27] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/337.

[28] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), IX/325.

[29] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II/362-363; Ateş, Süleyman, *Sulemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, 1969, s.25, *İşârî Tefsir Okulu*, s.21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II/12-13. Bu şartların yanı hadislerin işârî yorumları için daha detaylı şartlar da ileri sürülmektedir. Fikret Karapınar, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemi* isimli doktora çalışmasında işârî hadis yorumlarının şu şartları taşıması gerektiğini ifade etmektedir:

1. Verilen manâların doğruluğunu başka âyet ve hadisler desteklemeli
2. Hükümler, Kur'ân ve sünnete uygun olmalı
3. Verilen manalar/hükümler, lafzın ve şeriatın zâhirine ve akla ters düşmemeli
4. Yapılan yorumların mesnetli olabilmesi için âyet, hadis, şiir gibi deliler getirilerek önce kelimelerin tahlili yapılmalı
5. Kelime veya cümle, dil bakımından düşünülen manaya elverişli olmalı, siyak ve sibakla birlikte, varsa sağlam sebeb-i vürûd da tespit edilerek, hadisin zikredildiği ortam ile metnin anlamı ortaya konulmaya çalışılmalıdır.
6. Hadisin te'vili ümmetin icamaının dışına çıkmamalıdır.
7. Hadis zâhiri şerhlerde olduğu gibi tek açıdan değil, değişik açılardan ele alınarak şerh edilmeli ve tek anlamda ısrar edilmemelidir.
8. Hadis, İhtilaf konusu rivâyetlerden ise, mevzuyla alakalı diğer rivâyetler, Muhtelifu'l-hadis ilmi bağlamında ele alınarak çözülmeye çalışılmalıdır.
9. Her zaman olduğu gibi yapılan yorumların sonunda 'en iyisini Allah bilir' 'inşallah' ve 'başarı Allah'tandır' gibi ifadelerle ihtiyat elden bırakılmamalıdır.
10. Metni zorlayan, haddi aşan hatta ilgisi olmayan, tamamen saptırıcı ve ilgisiz yorumlardan kaçınmalıdır. Verilen mananın mutlaka metinle ilgili ve alakası bulunmalıdır.

Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri*, s.326-330.

İşârî yorumlarla dilsel kriterlere göre yürütülen yorumlar arasında bir derece farkı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bu yüzden 'bâtın mananın lafzın câhir manasına aykırı olmaması' şeklindeki şartın bazı yönlerden problemli olduğu düşünülebilir. Eğer verilen bâtın mana lafzın zahirine ters düşmeyecekse o zaman "bu manânın 'zahirî manâ' sayılmasına ne gibi bir engel vardır?" şeklinde bir tutarsızlık söz konusu edilebilir. Ancak, işârî yorumlarda lafza birebir uygunluk değil, lafza aykırılığın bulunmaması söz konusudur. Örneğin "*Dünya ve onda mevcud olan şeyler lanetlenmiştir. Ancak Allah'ın zikri bundan müstesnadır."*[30] hadisinde yer alan "zikir" kelimesini Sehl b. Abdullah et-Tusterî (273/886) "haramlardan kaçınmak" şeklinde yorumlar ve zühdün, kişinin haramla karşılaştığı zaman Allah'ı hatırlaması anlamına geldiğini söyler.[31] Hadiste yer alan "zikir" kelimesinin ilk etapta câhiri anlamı "zühd" değildir. Ancak Tusterî'nin zühd ile Allah'ı hatırlamak arasında kurduğu ilişki ve bu yönde çıkardığı işâret lafzın câhirine aykırı bir manâ da içermemektedir. Yine benzer şekilde "*Sevginiz sizi kör ve sağır eder"*[32] hadisinde insanı kör ve sağır edecek sevginin ne olduğu ifade edilmemektedir. Sûfiler bu hadisten şöyle bir işâret çıkarmaktadırlar: *"Dünyaya karşı olan muhabbetiniz sizi âhirete karşı kör ve sağır eder."* [33] Aynı şekilde bu yorum da hadisin câhirine aykırı değildir. Tasavvufî yorumlar içerisinde lafızlara aykırı olmayan yorumlar genellikle bu tür işârî yorumlardır.

İşârî yorumların âyet ve hadislerle desteklenmesi, işârî yorumun doğruluğunu gösterecek bir nassın veya câhiren bir şâhidin bulunması meselesinde de bazı sorunlarla karşı karşıya kalmaktayız. Ortaya konan bâtınî manânın doğru olduğunu gösteren bir delilin bulunmasını şart koşmak anlamsız görülebilir. Çünkü işârî olduğu iddia edilen bir manâ eğer başka bir âyetin zahirî manası ise, o taktirde bunun işârî ya da bâtınî mânâ olarak zikredilmesi anlamsız bulunabilir. Ancak burada işâri yorumların "tefsir" ya da "manâ" tespit etmekten ziyade maksatları tespit etmeye dayanan yorumlar olduğunu belirtmek gerekir. Sûfilerin temizlikle ilgili hadisleri, temizliği "câhiri temizlik" ve "bâtınî temizlik" şeklinde ikiye ayırıp, bâtınî temizliği de kalp temizliğini ifade edecek şekilde yorumlamalarını örnek olarak verecek olursak, bâtınî temizliği ifade eden yeterince âyet ve hadisin varlığı sûfilerin temizliği bu şekilde yorumlamalarını anlamsız kılabilir. Ancak burada işârî yorum, câhirle bâtının bir arada bulunması gerektiği esasına dayanır. Bu anlamda bu konudaki işârî yorum, 'yorumlanan lafızlarda olmasa da dinde kastedilen temizlik, sadece organların (câhirî) temizliği değil, aynı zamanda kalbin temizliğini (bâtınî) de içermelidir' şeklinde anlaşılmalıdır. Tasavvuf geleneğinde bu tür işârî yorumlar çoğunlukla câhirî amellerle bâtınî ameller arasında bir uyum kurmaya dayanır.

Öte yandan işârî yorumlarda bulunan sûfiler, hemen hemen pek çok hadis yorumunda, âyetlerle istişhâd etmekte, hadisleri yorumladıkları hadislere delil olarak zikredebilmekte, kelime izahları ya da semantik tahlillerle vardıkları neticeleri ispatlayabilmektedirler.[34] Her ne kadar bize

[30] Tirmizî, 34. *Zühd*, 14, (h. no: 2322), IV/561; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 3, (h. no: 4112), II/1377.
[31] Tûsî, *el-Luma'*, s.164.
[32] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 116. (h. no: 5130), V/346-347.
[33] Tûsî, *A.g.e.,* s.164.
[34] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000, s.254.

göre işârî yoruma delil olarak öne sürülen âyet ve hadis, verilen manâyı teyit etmese de sûfiye göre tam aksine varılan yorumu teyit etmektedir. Ancak buradaki esas sorun işârî yorumu desteklediği öne sürülen âyet ve hadislerin nasıl yorumlandığı ile ilgilidir. Bu yüzden daha açık bir şekilde işârî yorumlara delil olarak ileri sürülen hadislerin ve âyetlerin doğru bir şekilde yorumlanarak verilen anlama delâlet etmesini işârî yorumun kabul edilebilme şartı olarak zikretmek mümkündür. Her ne kadar yorumlar her zaman için subjektif olmaya mahkum ise de, yorumlanacak olan metnin ya da hadisin her türlü sınırsız yorumu kabul etmeyeceği de bir gerçektir. Buna göre işâri yorumlara delil olarak getirilen âyet ve hadislerin, yorumlanan âyet ve hadisle ne kadar ilgili olduğunun tespit edilmesi gerekir. Kanaatimizce bu yapıldığı takdirde metinlerden kopuk bâtınî ve nazarî yorumların tespit edilmesi daha kolay olacaktır.

Nassın tek manâ ya da yorumu olduğu iddia edilmeden yapılan her yorumun makbul olmadığını gösteren örnekleri sûfilerin yorumlarında görmekteyiz. Bu yüzden işârî yorumların kabul edilebilmesi için 'verilen mananın tek manâ olduğunun ileri sürülmemesi' kaidesi yukarıda da ele aldığımız üzere aslında işâri yorumlarda bulunması gereken bir husus olmakla birlikte pratikte pek bir anlam ifade etmemiştir. Nitekim hem amelî hem nazarî tasavvufu temsil eden sûfiler hadisleri yorumlarken bu yorumlarının hadisin tek manâsı olmadığını ifade etmektedirler.

Müfessirlerin ve diğer İslâm âlimlerinin işârî yorumla ilgili olarak ileri sürmüş oldukları şartlar, Kur'ân-ı Kerim âyetleri düşünülerek belirlenmiştir. Âyetler sübût açısından herhangi bir ihtilaf taşımadığı için delâlet açısından şartlar ileri sürülmüştür. Sûfilerin işârî yorum metoduyla Kur'ân-ı Kerim âyetlerini yorumlamaları konusunda sadece delâlet sorunuyla karşı karşıyayız. Oysa hadisler için delâletin yanında sübût meselesi de söz konusudur. İşârî yorumlarla ilgili en önemli sorunlardan birisi sûfilerin herhangi bir hadis kaynağında yer almayan, uydurma olduğu açıkça ifade edilen bir takım rivâyetleri de tıpkı sahih hadisler gibi işârî yönden yorumlamalarıdır. Hakîm et-Tirmizî, rûat olan bir hadisçinin sağlam isnadlarla gelen hadisleri seçtikten sonra onlardan hüküm çıkarmak, manâlarını keşfetmek, çok yönlü te'viller yapmak, zâhirî anlamın ötesinde bâtınî anlamlar vermek sûretiyle dirâyetini ortaya koyması ayrıca âmm hass ve nâsih-mensûh gibi ilimlerden haberdar olması gerektiğini söyler.[35]

Burada karşı karşıya kalacağımız en önemli mesele sûfilerin hadisleri keşf, rüyâ ve ilhâm yoluyla tashih etmeleridir.[36] Hadisçiler tarafından uydurma olduğuna hükmedilen bir hadis sûfiler tarafından keşf yoluyla sahih olduğu ileri sürülerek yorumlanmakta, hadisçilerin sahih kabul ettikleri bazı hadislerin de yine keşf yoluyla uydurma olduğuna hükmedilmektedir. Her iki örneği de İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinde görmek mümkündür.[37] Ancak bu konuda Ebû Nasr Serrac et-Tûsî (378/988) gibi bizzat bazı sûfilerin belirttiği gibi hadislerin sıhhati meselesi, hadis ilminin kriterlerine göre değerlendirilmelidir.[38]

---

[35] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Furuk*, Vâhidpaşa, Ktp. Nr.2251, vrk.55/a; *el-Furuku's-Sağîr*, MMK, nr.3179, vrk.66/a. (Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri'*nden naklen, s.281.)

[36] Avcı, Seyit, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'de İbnu'l-Arabî'nin Hadis Anlayışı*, s.46-53.

[37] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk. Osman Yahyâ), I/XIV, Kahire, 1972.

[38] Tûsî, *el-Luma'*, s.24-25.

Sahih hadislerde dahi kontrollü bir şekilde yapılmayan işârî yorumlar problem teşkil etmektedir. Bu yüzden işârî yorumlarda, her ne kadar hadisin sahihliği subjektif olsa da en azından çok açık bir şekilde mevzû olduğu bilinen ya da hadis kaynaklarımızda yer alamayıp Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin temel prensiplerine aykırı hususlar ihtivâ eden hadisleri ve işârî yorumlarını ihtiyatla karşılamak gerekir. Bu husus özellikle İslâm'ın temel prensiplerine uygun olan uydurma rivâyetleri eserlerinde kullanan hatta müstakil eserlerle şerheden sûfîlerin tasavvufî yorumlarının hiçbir değer taşımadığı anlamına gelmemelidir. Mevzû rivâyetleri kullananlar sadece sûfîler değildir. Ancak sûfilerin kendi nazariylereine açık bir şekilde işâret eden rivâyetlerden çıkardıkları işâretlerin peygamber işâreti olup olmadığı her zaman için izâfî olmaya mahkûmdur.

İşârî yorumların kabul edilme şartlarını genel olarak lisân kuralları ve dinin hükümlerine uygunluk olmak üzere iki kısımda toplayıp mütalaa etmek mümkündür.[39] Ancak sadece lisân kurallarına bağlılık ve lafzın delâleti göz önünde bulundurulacak olursa işârî yorumların makbul addedilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda kabul edilebilir işârî hadis yorumuna örnek olarak gösterilen[40] ve Gazzâlî'nin (505/1111) *İhyâ*'da işârî hadis yorumlarına örnek olarak zikrettiği *"İçerisinde köpek bulunan eve melekler girmez"*[41] hadisinin "kibir ve hasedle kirlenen kalbe, melekler ya da imânın hakikatleri girmez" şeklindeki yorumunun dahi kabul edilemez bir yorum olduğunu söylemeye hiçbir engel yoktur. İşârî yorumlara örnek olarak gösterilen hadisin bu yorumu lafızlara yüklenen anlamlar bakımından zâhire uygun olduğu söylenemez. Burada bir uygunluktan söz edilecekse o da yapılan yorumun içeriği itibariyle İslâm'ın, Kur'ân ya da hadislerin zâhiri esaslarına uyguluktur. Tasavvufî yorumları Bâtıniyye mezhebinin yorumlarıyla nazarî yorumlardan ayıran en önemli husus budur. Ancak Kur'ân ve sünnetin zâhiri esaslarına aykırı bir manâ içermeyen her yorumun kabul edilebilir bir yorum olarak değerlendirilmediğini de belirtmek gerekir. Nitekim Gazzâlî, *"Sahur yapınız, Çünkü sahurda bereket vardır"*[42] hadisinde yer alan "sahur" kelimesinin "istiğfâr" şeklindeki yorumlarını bâtınîlerin yorumlarıyla eşdeğer görür ve bu tür te'villerin batıl olduklarının tevatür, duyular ve nakil yoluyla, duyularla alakalı olmayanların ise zann-ı gâlib ile bilinebileceğini söyler. Gazzâlî, bazı sûfîlerin bu şekildeki te'villerini haram, sapıklık ve dini ifsat etmek olarak değerlendirir.[43]

Şâtıbî (790/1388), *el-Muvâfâkât* adlı eserinde, işârî yorumların sahih olabilmesinin öncelikli şartı olarak ortaya konan yorum ya da anlamın Arap dilinin verilerine uygun olmasını, zâhirî anlamla örtüşmesi gerektiğini ya da başka bir yerde o manânın doğruluğunu teyit eden bir nass veya zâhirî bir delalet şeklinin olmasını ve bu manânın aksini ifade eden bir muârızının bulunmamasını şart koşmaktadır. Şâtıbî bu konuyu âyetler bağlamında detaylı bir şekilde ele

[39] Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *S.D.Ü.İ.F.D.*, yıl:2004/2, sayı:13, s.21.
[40] Gazzâlî, *İhyâ*, I/49; Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, III/304.
[41] Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 7, IV/82; 77. *Libâs*, 88, 94, VII/64, 66; Muslim, 37. *Libâs*, 81, (h. no:2104), II/1664.
[42] Buhârî, 30. *Savm*, 20, II/232; Muslim, 13. *Sıyâm*, 45, (h. no:1095), I/770.
[43] Gazzâlî, *İhyâ*, I/37-38.

almış ve bu şartların hadisler için de geçerli olduğunu söylemekle yetinmiştir. Şâtıbî, sadece konuyu bitirirken tekrara girmemek amacıyla Gazzâlî'nin (505/1111) *İhyâ*'da vermiş olduğu işârî hadis yorumunu örnek olarak zikrederek şunları söylemiştir: *"Aynı durum sünnet için de söz konusudur, çünkü gerek Kitap ve gerekse sünnet söz konusu sahih ve şahitleri ortaya konulan i'tibâra açık olduğu gibi harici itibarlara (el-i'tibâru'l-vücûdî) da açıktır. Benzer şeyleri 'içersinde köpek bulunan eve melekler girmez' ve diğer bazı hadisler hakkında da farzetmişlerdir."*[44]

Şâtıbî, Tusterî (273/886) tefsirinden bazı örnekler vererek işârî yorumlara açıklık getirmeye çalışır. Tusterî'nin Bakara suresi 22. âyette geçen 'ortaklar' kelimesine 'en büyük eş ve ortak, kötülüğü emreden nefs-i emmâredir' şeklinde anlam vermesini zorlama olmakla birlikte, Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde kabul edilebilir bir yorum olarak mütalaa eden Şâtıbî, Nisâ suresi 36. âyette 'yakın akraba' ifadesini bâtınî manada 'kalp' olarak, 'yakın komşular' ifadesini 'nefs-i tabiî', 'yakın arkadaş'ı şeriatın gereklerine uyan akıl, 'yolcu' kelimesini de 'Allah'a itaat eden organlar' şeklinde anlamlandırmanın kabul edilemez olduğunu belirtmekte ve bu konudaki görüşünü şöyle gerekçelendirmektedir:

"Arap dilinin özellikleri üzerinde yürüyen kimsenin anlayacağı şey, onun zâhiridir. Yani 'el-câru zi'l-kurbâ' ve diğerlerinden ne kastedildiği ilk etapta anlaşılan şeylerdir. Bunun dışında onlara yüklenmek istenen manâlar Arabın bilmediği şeylerdir. Onların ne inanları ne de inkar edenleri bu âyetten Sehl'in anladığı manayı hiçbir zaman anlamzlar. Bunun en güzel delili, sahâbe ve tâbiîn neslinden oluşan seleftaen Kur'ân tefsirine dair bunlara benzer ya da yakın izahların nakledilmemiş olmasıdır. Eğer onlar bu türden tefsirler yapacak olsalardı mutaka kendilerinden nakledilirdi. Zira onlar Kur'ân'ın hem zâhir hem de bâtınını anlama konusunda bütün âlaimlerin ittifaki ile daha önde bulunan kimselerdi… Öte taraftan bu tefsirlerin doğruluğunu gösterecek bir delil de yoktur, sözün bağlamı da bunu desteklememkte, üstelik onunla bağdaşmamaktadır. Ayrıca hârici bir delil de bulunmamaktadır. Zira onun böyle olduğunu gösteren başka bir delil de yoktur. Dolayısıyla bu gibi tefsirler Kur'ân hakkında ileri sürülen ve reddi sabit olan Bâtınî te'villere daha yakın gözükmektedir."[45]

Şâtıbî'nin yukarıda zikrettiğimiz örnekler üzerinde yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle işârî yorumlar konusunda şu tespitlerde bulunmak mümkündür. Bir şekilde lafızla bağdaştırılması mümkün olabilecek ya da söz konusu işârî yorumu destekleyecek başka bir nassın bulunması, yapılan yorumu aşırı bir yorum olmaktan çıkarmaktadır. Ancak ne lafızla ne de başka bir nassla irtibatlandırılıp doğrulanamayan ya da sûfiler tarafından başka naslarla bu irtibat kurulmuş olsa dahi gerçekte aralarında herhangi bir irtibat ve anlam birliğinin bulunmadığı işâri yorumlar ise kabul edilemeyecek yorumlardır.

İşârî yorumlar lafızların delâleti açısından değil, i'tibar ve kıyas kabilinden olmak üzere, özü itibariyle mananın doğru olmasına dayanır. İşârî yorum, sözün aslî anlamından farklı, ancak

[44] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III/304
[45] Şâtıbî, *A.g.e.*, III/301, (çev. s.388).

Kur'ân ve sünnete uygun düşecek bir şekilde yorumlanmasıdır. Nitekim İbn Teymiyye'ye (728/1328) göre işâretler (işârât), lafızları bakımından verilen mana üzere vârid olmamakla birlikte, sûfilerin Kur'ân ve hadislerle istidlâl edip temellendirdikleri manalardır.[46] İbn Teymiyye, sûfilerin işârî yorumlarını bir nevi kıyas olarak değerlendirir. Nitekim fıkıhçıların kıyas dediklerini, sûfiler 'işâret' diye isimlendirmişlerdir. İşârî yorumlar da tıpkı kıyas gibi sahih ve batıl olmak üzere ikiye ayrılır.

Tasavvufî-işârî yorumlar içerisinde kabul görmeyip bâtıl olarak nitelendirilenler, sûfilerin bâtınî yorumlara kaydığı Kur'ân ve hadisin başka lafızlarıyla temellendirilemeyen yorumları ihtiva eder. Her ne kadar bazı sûfiler zâhirden oldukça bağımsız yorumlarını da "işâret" olarak isimlendirilmiş olsalar da bu yorumlar kabul görmemiştir. Hatta âyet ve hadisleri lafızları bakımından aslî anlamından farklı ancak Kur'ân ve sünnete uygun bir şekilde yorumlama esasına dayanan zâhire uygun işârî yorumlara dahi bazı âlimler ihtiyatla yaklaşmaktadırlar. Nitekim işârî yorumları doğru ve yanlışa ihtimali bulunan yorumlar olarak değerlendiren İbn Teymiye bu yorumları da doğru bulmadığını şu şekilde ifade etmektedir: *"Kitap ve sünnete uygun olan ancak, hitapta farklı bir anlam kastedilmesine rağmen, sözün bu aslî anlamından farklı bir şekilde tefsir edilmesi yanlıştır. Her ne kadar bunun işâret, i'tibar ve kıyas yoluyla üretilen bir anlam olduğu belirtilse bile bu yine de yanlıştır. Zira bu tür anlam, doğru olabileceği gibi, bâtıl da olabilir."* [47]

İşârî yorumlar, bakış açısına göre farklı konumlarda değerlendirilebilecek bir özelliktedir. Metinlerin lafızlarına oldukça bağlı olanlar bu tür yorumları hiç kabullenmemişler, lafızlar konusunda biraz daha esnek davranılabileceğini savunanlar ise işârî yorumların bir problem teşkil etmeyeceğini savunmuşlardır. Ancak İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından zâhire aykırı olan bâtınî yorumlardan bir derece farklı olarak görülen tasavvufî-işârî yorumlar, nassların aslî anlamları olarak görülmediği, Kur'ân ve sünnete uygun olduğu sürece anlam ve yorum zenginliği çerçevesinde kabul görmüştür.

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerden sonra tasavvufî yorumlar içerisinde hadis yorumlarına zenginlik kazandıracak ve istifade edilebilecek işârî yorumların şu şartları taşıması gerektiğini düşünüyoruz:

1. İşâri yorumun lafızlara aykırı olmaması, Kur'ân ve sünnetin zâhiri esaslarına uygun olması

2. İşârî yorumların metinden tamamen bağımsız olmaması

3. İşârî yorumlara delil olarak öne sürülen âyet ve hadislerin, yorumlanan hadisle bir ilgisinin bulunması ve bu ilgi ve ilişkinin doğru olarak tespit edilmesi

4. İşârî yorumun hadiste kastedilen manâ olduğunun ileri sürülmemesi

5. Hadisleri gerek lafızları gerek yorumları bakımından bâtınî bir yorumla başka taraflara (nazari düşüncelere ya da tasavvufî ön kabullere) çekmektense, hadislerin, insanın manevî yönüne, kalp hayatına, bâtınına hitap eden doğru yorumlarının tercih edilmesi.

---

[46] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.235.
[47] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, s.236.

B) Tasavvufî İşârî Yorumlarla Bâtınî Te'villerin Mukayesesi:

Tasavvufî-işârî yorumlarla ilgili en önemli sorunlardan birisi bu yorumların bâtınî te'villerle ilişkisi, benzer ve farklı yönleri ile ilgilidir. Bunu ortaya koyabilmek için özellikle Tasavvuf tarihinin iki önemli ismi Gazzâlî (505/1111) ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) yorum anlayışlarının oldukça belirleyici olacağını düşünüyoruz. Gazzâlî ile birlikte özellikle tasavvufun muâmele boyutu zirveye ulaşmıştır. Ayrıca Gazzâlî tasavvufî-işârî yorumlarla Bâtınîlerin yorumları arasındaki farkları ele almaktadır. Muhyiddin İbnu'l-Arabî ise başta Gazzâlî olmak üzere diğer sûfîlerle belirli bir noktaya gelmiş olan tasavvuf geleneğinin, nazariye ve mükâşefe boyutunda zirve ismi olmuştur.

Öncelikle işârî yorumların, gerçek mana ve maksadı ortaya koyma ya da âyet ya da hadisi zâhiri manasından başka bir manaya hamlederek aslına döndürme anlamına gelen te'vilden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü işârî yorumlar gerçek manaların yanında sûfilerin iç dünyasına doğan sezgisel anlamlardır. Öte yandan işârî yorumlarda "hadisin te'vili şudur" şeklinde kesin bir kanaat belirtme söz konusu değildir. İşârî yorumlar, metnin anlam (delâlet) bakımından değil, maksat bakımından muhtemel işâret ve yorumlarıdır.

Te'vil kavramı üzerinde en fazla mesai harcayan müelliflerden birisi Ebû Hâmid Gazzâlî (505/1111)'dir. Gazzâlî, İslam geleneğinin üç yorum metodolojisi olarak kabul edilen beyân, burhân ve irfânı farklı zamanlarda ve farklı durumlarda kullanarak birleştirme yoluna gitmiştir.[48] Dolayısıyla Gazzâlî'yi, sadece tasavvufî te'villeri konu edinen bir müellif olarak değerlendirilmemek gerekir.

Gazzâlî, özellikle Usûl-i Fıkıh'a dair eseri *el-Mustasfâ* ve *Kanûnu't-Te'vil* adlı eserinde akıl-nakil ilişkisine dair ortaya koymuş olduğu yorum (te'vil) kurallarına rağmen ve pek çok eserinde hatta müstakil eserler[49] vermek sûretiyle Bâtınî-İsmâilî te'villeri şiddetle eleştirdiği halde bâtınî yorumlara kayan işârî yorumların en ilginç örneklerini verebilmiştir. Goldziher'e göre Gazzâlî'nin te'vil konusundaki fikirlerinde bir netlik yoktur. Bazen dini nassların te'viline muhaliftir, bazen de İhvânu's-Safâ'nın tefsir yöntemine yakın bir yol tutmaktadır.[50] Sûfî irfânî te'villerle bâtınî te'viller arasındaki en önemli farklılığın nasların zâhirini inkar ya da iptal etmekten kaynaklandığını başta Gazzâlî olmak üzere pek çok sûfi dile getirmektedir. Gazzâlî'ye göre sûfî irfân ile bâtınî irfân arasında bir ayırım vardır. Bâtınî söylem, zâhir ve bâtın ayırımında imâm ve muallimin gerekli olduğunu söyler. Gazzâlî'ye göre zâhiri olanı mânâdan (bâtın) ayıran haşvî, manayı zâhirden ayıran da bâtınîdir. Ancak ikisini birleştirmek ise kâmil olmanın alâmetidir.[51] Dolayısıyla zâhirî hükümleri iptal den, itikadı bozan bâtınî yorumlara ruhsat vermek söz konusu olamaz.

---

[48] Görmez, Mehmet, *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, s.58.

[49] Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Fedâihu'l-Bâtıniyye,* (thk. Ahmet Bedevi), ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire, 1964, *(Bâtınîliğin İçyüzü)*, (çev. Avni İlhan), T.D.V.Y., Ankara, 1993; *Kitâbu Kavâsimi'l-Bâtıniyye, (Gazzâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri)*, (Metin ve Çeviri bir arada çev. Ahmed Ateş), *A.Ü.İ.F.D.,* cilt: III, s.24-44, Ankara, 1954.

[50] Goldziher, Ignaz, *Mezâhib'ut-Tefsîri'l-İslâmî*, Mısır, 1955, s.221.

[51] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.162.

Söz konusu bu iddiaları bizzat İsmâilî bâtınî kaynaklara başvurarak değerlendiren Mustafa Öztürk, bâtınîlerin başta ibâdetler olmak üzere nasların zâhirini inkar etmediklerini onların da tıpkı sûfiler gibi nassları bâtınî yönden yorumladıklarını tespit etmekte ve şunları söylemektedir:

"…Buraya kadar aktarmış olduğumuz yorum örneklerinden de anlaşılacağı üzere, İsmâilîler veya en azından yorumlarını aktardığımız İsmâilî müellifler, namaz, oruç, zekat, hac gibi dinin şer'î temellerine ilişkin nassların zâhiri manalarını inkar etmemiş bilakis bunların zâhiri manaları dışında bir takım bâtınî manalar içerdiğini ileri sürmüşlerdir. Burada söz konusu olan bâtınî anlam teorisi ise, ısrarla vurguladığımız gibi sûfilerin 'Kur'ân'ın işâret diliyle okunması ilkesine denk düşmektedir. Sonuç olarak her iki yorum yöntemi de irfânî epistemolojinin ürünüdür. Şayet bir fark varsa o da, -hac örneğinde görüldüğü üzere- yoruma konu olan kelimelere yüklenen bâtınî anlamlardaki farklılıktan ibârettir.'"[52]

Bâtınî yorumlar konusundaki temel sorun, nasların zâhirini inkar ya da iptal etmeye bağlı olmayıp, metinlerin dilsel verilerine aykırı olmaması ve yorumların Kur'ân-ı Kerim ve sünnete uygunluğu ile ilgilidir. Gazzâlî'nin tasavvufî-işârî yorumlarını, bâtınî te'villerle mukayese edebilmek için bazı hadis yorumlarından örnekler vererek bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

1. Gazzâlî'nin temizlik, namaz, oruç, hac, zekat gibi ibâdetlere dair yorumları incelendiğinde her ne kadar bazen âyet ve hadisleri lafızlara itimat etmeden yorumlamaya çalışsa da o temelde, bu ibâdetlerin bedenin amellerinden ibâret olmadığını savunmakta, bu ibâdetlerin kalbî yönlerini ortaya koymaya çalışan bir bâtın anlayışını savunmaktadır. Bu şekildeki bir bâtın anlayışının Kur'ân ve sünnete uygun olmadığı söylenemez. Oysa ki ibâdetler konusunda İsmâilî-bâtınî yorumlarla mukayese edildiğinde Gazzâlî, her ne kadar yöntem olarak aynı yöntemi takip etse de onun işârî yorumlarının bâtınî te'villerden oldukça farklı olduğu görülmektedir.

Gazzâlî temizliği zâhiri ve bâtıni temizlik olarak iki kategoride değerlendirmekte *"Şüphesiz Allah tevbe edenleri ve temiz olanları sever"*[53] âyetinde ve "*temizlik imânın yarısıdır"*[54] gibi bazı hadislerde yer alan temizliği bâtın temizliği ön plana çıkararak yorumlamaktadır. Nitekim dört dereceye ayırdığı temizliğin zâhiri kısmını dördüncü derecede zikretmektedir. Diğer üç temizlik ise kalbin Allah'tan başka her şeyden temizlenmesi, kalbin hased riyâ, kibir gibi kötü sıfatlardan arındırılması ve beden azalarının gıybet yalan, haram ve günahlardan temizlenmesidir. Gazzâlî zâhiri temizliği kabul etmekle birlikte temizliğin bedeni temizlikten ibaret görülmesini eleştirmektedir.[55]

Gazzâlî'nin temizlikle ilgili bu yorumlarının İsmâilî te'villerle mukayesesine gelince, temizliğin İsmâilî bâtınî yorumu da temizliğin bilinen anlamından çok farklıdır. Te'vil ilminde abdest ve taharetin karşılığı, bâtınî davete katılanların imâmlardan alınan gerçek bilgiyle iç dünyalarını arındırmak ve bâtınî ilimle temizlenmektir. Zira imâmlar temizliğin, onlardan tevârüs

[52] Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum* s.368.
[53] Bakara, 2/222.
[54] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, III/284.
[55] Gazzâlî, *İhyâ*, I/126.Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.97-98.

eden bilgi de temizlik aracının sembolüdür.[56] Bunun Kur'ân'daki dayanağı ise *"Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak ister"*[57] âyetidir. Hammâdî, *"Şayet cünûb iseniz (yıkanarak) temizlenin"* (Mâide, 5/6) âyetinin mânâsını şu şekilde açıklamaktadır: *"İlm-i bâtını bilmiyorsanız onu öğrenin manasına gelir. Nasıl ki su bedenlere hayat veriyorsa ruhlara hayat veren bu ilmi öğrenin"*[58]

Temizliğin, İsmâilî-bâtınî yorumunun mezhebi ve ideolojik bir seviyede olduğu, bu bâtınî yorumları desteklemek üzere ileri sürülen âyetin de yine aşırı bir yorumla yorumlandığı oldukça açıktır. İşte Gazzâlî'nin bâtınî te'villerini ayıran nokta burasıdır. Her ne kadar temizlikle ilgili hadisler onun yorumuna mesnet teşkil etmese de genel olarak İslâm'ın kalp temizliğine verdiği ehemmiyeti pek çok âyet ve hadisle temellendirebilmek mümkündür. Burada Gazzâlî'nin te'villerinin sadece dil ve lafızlar açısından problemli olduğu, İsmâilî bâtınî yorumların ise hem dil ve lafızlar açısından hem de Kur'ân ve sünnete uygunluğu açısından problemli olduğu görülmektedir. Kanaatimizce Bâtınîler hakkında ortaya atılan lafızların zâhirini inkar ettikleri yönündeki iddialar da, onların nasların zâhiri ile ilgili kanaatleri dikkate alınarak değil, yapılan bâtınî yorumların mâhiyetine göre ortaya atılmıştır.

Temizlik dışında benzer yorum örneklerini namazın bâtınî yorumlarında da görmek mümkündür. İsmâilî'lerin namazın bâtınî te'viline dair görüşlerini nakleden Mustafa Öztürk, namaz ibâdeti hakkında Kâdî Nu'man'ın görüşlerine yer vererek şu bilgileri vermektedir. Kâdî Nu'mân'a göre Namazın zâhiri, bilindiği gibidir. Bâtını ise, gerçek davete icabet etmek, yani İsmâilî davet kervanına katılmaktır. Namazın hem zâhiri hem bâtınına riâyet edilmesi gerekir. Bunlardan birini terk eden kişinin namazı kesinlikle sahih değildir. *"Namaz ancak ma'rifet ve taharetle makbul olur"* sözünden hareketle Kâdî Nu'man, Hz. Peygamber'i tanımayan ve onu tasdik etmeyen kişinin namazının zâhir ve bâtında makbul olmayacağını belirtir ve bu arada namazın kabul edilmesi için bir başka şart daha ileri sürer. Bu şart ise, kolayca tahmin edilebileceği gibi, zamanın imamını tanımak ve ona tüm kalbiyle sevgi ve sadakat göstermektir.[59] İsmâilî düşüncede namazın bâtınî anlamı şudur: "*Namaz, gerçekte imamla birleşmektir. Dolayısıyla zamanın imamından yana şüphesi olan kesinlikle namazı yoktur. Dahası salt namaz, oruç, hac ve zekat gibi ibâdetlerin ifası, kişinin cennetlik olmasını sağlamadığı gibi cehennemden çıkmasını da temin etmez."*[60]

Gazzâlî, Bâtınîlerin çoğunlukla siyâsî-mezhebî bir anlayış doğrultusunda ve büyük çoğunlukla bâtınî davet, nâtık, imâm, hüccet ve dâî gibi kavramlara hasrederek yaptıkları bu tür te'villeri zararlı te'viller olarak görmez, çünkü te'vilât, usûl ve mühimmât-ı akâide taalluk etmiyorsa bu gibi te'villerde bulunanlar bidate nispet olunmazlar. *Faysalu't-Tefrik*a adlı eserinde

---

[56] Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum,* s.357.
[57] Ahzab, 33/33.
[58] Hammâdî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mâlik, *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmite*, (thk. Muhammed b. Ali b. el-Huseyn) Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, y.y., 1994, s.67.
[59] Kâdî Nu'mân, *Te'vîlu'd-Deâim*, Beyrut, 2006, III/57; Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.358-359.
[60] Hâmidî, İbrahim b. Huseyn, *Kenzu'l-Veled*, (thk. Mustafa Gâlib), Dâru'l-Endelus, 1979, s.286-287; (Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum,* s.357.).

te'villeri dine zararlı ve zararlı olmayan te'viller olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, bazı te'villerin açıkça batıl ve şeni olmasına rağmen dine zararının olmadığını söyler. İmâmiyye'nin İmam'ın gizli olduğuna dair inancı bâtıl bir itikad olsa da dine bir zararı yoktur. Bu tür yorumların asıl zararını onlara inananlar görür.[61]

Gazzâlî'nin namazın bâtını hakkında *İhyâ*'daki görüşleri gözden geçirilecek olursa huzur-ı Kalb, tefehhüm, ta'zim, heybet, recâ, hayâ, huşû gibi kavramlara başvurarak namazı bâtınî yönden yorumladığı görülür.[62] Bu şekildeki bir bâtın anlayışının İsmâilîlerin bâtınî anlayışlarından farklı olduğu oldukça açıktır. Gazzâlî'nin namazın bâtınî yorumunda söz konusu ettiği unsurların Hz. Peygamber'in namazında mündemiç olduğunu hatta bu unsurları Kur'ân'ın namazla ilgili pek çok emriyle irtibatlandırmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. [63] Burada özellikle ibâdetlerle ilgili yorumlarda Gazzâlî'nin oldukça kabul edilebilir yorumlarda bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ancak aynı hususu İsmâilî bâtınî te'viller için söylemek mümkün görünmemektedir.

Temizlik, namaz, oruç, hac ve zekat gibi ibâdetler[64] konusunda bâtınî-İsmâilîlerin görüşlerini değerlendiren Mustafa Öztürk, sonuç olarak tefsir kuralları açısından sûfî/işârî te'villerle bâtınî te'villere dayalı iki yorum metodunu hac ibadetine dair yorumları ele aldıktan sonra şöyle değerlendirmektedir:

"Kuşkusuz, burada aktardığımız her iki hac yorumu da (İsmâilî ve tasavvufî) Kur'ân'ın dilsel-metinsel yapısı esas alındığında, kabul edilemez bir mahiyete sahiptir. Ancak Sünnî gelenekte, her nedense sûfîlerin bu tarz işârî yorumları anlamda zenginlik adına kabul görmüş, buna mukabil İsmâilîler en başından İslâm dairesinin dışına itildiği için dinin diğer bütün emirlerini inkar ettikleri gibi haccı da inkar ettikleri ileri sürülmüştür."[65]

İşârî yorumları, Bâtınî te'villerden farklı kılan husus, sadece dilsel kriterlerle değil, aynı zamanda Kur'ân ve sünnete uygunluk ile ilgilidir. Bâtınî te'villerle tasavvufî te'villeri sadece dilsel kriterler açısından karşılaştırmamak gerekir. Bu anlamda tasavvufî yorumları değerlendiren İslâm âlimleri sadece İsmâilî-Bâtınîlerin yorumlarını değil, Kur'ân ve sünnette dayanak bulmayan tasavvufî-işârî yorumları, zâhirle bağdaştırılması mümkün olmayan nazarî-tasavvufî yorumları bâtınî yorumlar kategorisinde değerlendirerek eleştirmişlerdir.

Hac ibâdetiyle ilgili terim ve kavramların bâtınî anlamları arasında oldukça belirgin farklılıklar söz konusudur. Nitekim Kâdî Nu'mân'ın "Hacer-i Esved" hakkındaki yorumu "zamanın imamının hücceti" şeklindedir.[66] Tûsî'nin sûfilerin hac âdâbı arasında zikrettiği ise *"Hacer-i esved'i selamlayıp öptüklerinde Allah'a bey'at edip kulluk sözü verdiklerini ve uzanan ellerini bir daha nefs ve şehvetleriyle uzatmamaları gerektiğini bilmek"* şeklindedir. Yine İsmâilî Bâtınîlerde, şeytan taşlama, *"Bâtınî davete karşı çıkanları kesin delillerle taşa tutup onlardan*

[61] Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika,* s.268.
[62] Gazzâlî, *İhyâ*, I/161.
[63] A'râf, 7/170; Tâhâ, 20/14.
[64] Hammâdî, *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye*, s.63-68.
[65] Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.367-368.
[66] Kâdî Nu'mân, *Te'vîlu'd-De'âim*, III/242; Öztürk, *A.g.e.*, s.366.

uzaklaşmak" anlamına gelir. Tasavvufta ise şeytana atmak üzere taş kırarken taşla birlikte iç duyguları, şehvetleri ve hevâ isteklerini kırmaktan söz edilir. İki yorum arasındaki fark oldukça büyüktür.[67] Sûfilerin hac ibadeti konusundaki bu yorumları zâhire uygun olmak bir yana, zâhirde bulunması gereken hususiyetleri içermektedir.

Özellikle ibâdetlerin işârî yorumları dikkatle incelendiğinde görülür ki, lafız, kavram ya da metinlerin yorumlarında Gazzâlî'nin yorumlarının doğrudan zâhirle ilgili olduğu, ya da herhangi bir hadis metni hakkında doğrudan zâhiriyle ilgili olmayan yorumlarının ise başka hadislerin zâhirine uygun olduğu görülmektedir. Kavram ya da metinin zâhiri, inkar edilmemiş olsa dahi İsmâilîlerin bâtınî yorumlarının ise zâhirle tamamen ilgisiz bir konuyla -başta imâmet olmak üzere- irtibatlandırılarak gerçekleştirildiği, yapılan bâtınî yorumların başka âyet ve hadislerle desteklenemediği görülmektedir. Bâtınîyye'nin ibâdetler konusundaki bâtınî yorumlarında bir zâhir-bâtın birlikteliği ortaya konulamamaktadır. Bâtınîlerin te'villerinin mahkûm edilmesinin ve Gazzâlî'nin işârî yorumlarının kabul görmesinin sebebi de budur.

2. Gazzâlî'nin ibâdetler dışında hadis yorumlarına *" Beni Rabbim beni edeplendirdi, edebimi güzel yaptı"* hadisini[68] örnek olarak verebiliriz. Gazzâlî bu hadisi açıklarken, edebi zâhiri ve bâtını olmak üzere iki kısma ayırır. Gazzâlî'ye göre, bir kul hem içini hem de dışını süslerse edepli bir sûfî olur. Her kim nefsini sünnetin edeplerine uymaya alıştırırsa, Allah, kalbini ma'rifet nuruyla nurlandırır. Hz. Peygamber'in emirlerine fiillerine ve ahlâkına tâbi olmaktan, sözde, fiilde ve niyette onun edebi ile edeplenmekten daha şerefli bir makam olamaz.[69] Hadisin vürud sebebi göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamber'in çeşitli kabilelerin lehçelerini nasıl anlayabildiği şeklindeki bir soruya karşılık '*Beni rabbim edeplendirdi/eğitti (eddebenî) ve edebimi/eğitimimi (te'dibî) güzel yaptı'* buyurduğu anlaşılmaktadır.[70] Burada te'dib kelimesi 'eğitme, bilgilendirme' karşılığı olarak kullanılmıştır. Gazzâlî'nin edebi, kalbi açıdan bâtınî edebi de gözeterek yorumlaması aşırı bir yorum değildir. Nitekim zaman içerisinde çeşitli anlamlar kazanan edep[71], edebiyat ilimlerinin en kapsamlı alanını tazmin etmekle birlikte, fiili, manevî güzel ahlâk melekeleri manasına da gelmektedir.[72] Hadiste yer alan "أدبني" ifadesi "ahlâkça edebimi güzel kıldı", "تأديبي" ifadesi ise "nutukça başkasını terbiye etmemi güzel eyledi" şeklinde de açıklanmaktadır.[73] Munâvî de (1031/1622) "أدبني ربي" ifadesini nefsin terbiye edilmesi için gerekli ve güzel ahlâkın kazanılmasına sebep olan riyazî ilimleri bana öğretti' şeklinde; " فأحسن تأديبي" ifadesini ise 'beşerin hiçbirisinde benzeri vukû bulmayan, gerek vehbî gerekse kesbî olarak

---

[67] Tûsî, *el-Luma'*, 222-224.

[68] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/158. İbn Mesud'dan rivâyet edilen bu hadisi Suyûtî *el-Câmiu's-Sahîh'*inde zikretmiş ancak hadis imamları tarafından isnadı zayıf görülmüştür. Bkz. Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, I/224; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ,* I/70.

[69] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Ravdetu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn,* (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y. , s.106.

[70] Munâvî, *A.g.e.,* A.y.

[71] Okudan, Rıfat, "Bir Hadisin Işığında Edeb Kavramının Tasavvufta Kazandığı Anlam", *S.D.Ü.İ.F.D.*, Isparta, 2002, sayı:9, s. 79-95.

[72] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/206-207; Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, I/276-277.

[73] Azizî, Ali b. Ahmed, *es-Sirâcu'l-Munîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1304, I/71.

öğrenilen, edebiyat ilmine ait tüm sanatları ve fenleri güzelce ve tamamıyla bana öğretti' şeklinde manalandırmaktadır.[74] İslâm'da edep kültürünün en eski kaynaklarından birisi olan İbn Kuteybe'nin, (276/889) *Edebû'l-Kâtib* adlı eserinde bir 'dilin edeplendirilmesi' bir de 'nefsin edeplendirilmesinden söz edilmektedir. Kişinin dilini edeplendirmeden, yani edebiyat ve dil bilimlerinde eğitilmeden önce nefsin edeplendirmesi, ahlâkın güzelleştirmesi gerektiği, nefsin edeplendirilmesinin de iffet, hilim, sabır, gerçeğe saygı, vakar, merhamet gibi erdemlerle mümkün olduğu belirtilmektedir[75] ki Gazzâlî'nin bâtınî edeple kastettiği de bundan başkası değildir.

3. Gazzâlî, işârî yorumları, *"İçerisinde köpek bulunan eve melek girmez"*[76] hadisini yorumlayarak açıklığa kavuşturmaya çalışır. O, bu hadisi şöyle yorumlar: *"Kalp de bir evdir. Meleklerin indiği, onların izlerinin düştüğü ve sürekli uğradıkları bir yerdir. Öfke, şehvet, kin, haset, kibir, kendini beğenme ve bu çeşit çirkin nitelikler köpeğe benzer. Bu gibi köpeklerle dolu kalbe melekler nasıl girsin?"*[77]

Gazzâlî hadisi, zâhirini inkâr ve iptal etmeden yorumladığını, zâhirle bâtını birleştirdiğini ve hadis hakkındaki yorumunun bu yönüyle bâtınî yorumlardan farklı olduğunu belirtir.[78] Gazzâlî'ye göre, her ne kadar hadiste geçen "beyt" kelimesinden murâd kalb, "kelb" kelimesinden murâd "gazab" ve "diğer kötü sıfatlar" değilse de, bu manâlara da tembîh ve işâret vardır. Akıl sahibi bir kişinin, bir kimsenin başına gelen bir belâdan, bu belânın kendisine de gelebileceğini düşünerek ibret alması akıllıca ve övülen bir davranıştır. Tıpkı bunun gibi hadiste geçen ve insanların inşâsı anlamına gelen "beyt" kelimesinden "kalb", sûreti için değil, ahlâkı olan yırtıcılık ve pisliği bakımından "kelb" kelimesinin mânâsından da bu sıfatlarda olan rûh itibâr edilir.[79] Şahıs ve bedenin yerleştiği yer olan evi köpeğin sûretinden korumak nasıl vacipse, has ve hakiki cevher olan kalp evini kötü sıfatlardan korumak evleviyetle vâciptir.[80] Gazzâlî'ye göre bu muttakî âlimlerin takip ettikleri i'tibâr yöntemidir. İ'tibâr, zikredilen lafızların ötesine geçmek, sadece zikredilenle yetinmemektir.

Gazzâlî, bu yorumunda aslında varlık felsefesinden hareket eder. Gazzâlî'ye göre dünyaya dalmış ve dünyalık peşinde koşan bir kalp sûret itibariyle ve zâhirde "kalb" ise de, mânâ'da aslında "köpek"tir. Basîret nuru, suretleri değil, mânâları mülâhaza eder. Maddî âlemde suretler, mânâlara gâliptir. Mânâlar ise suretlerin içindedir. Âhirette ise bunun aksine olarak, suretler mânâlara tâbi ve mânâlar galiptir. Bunun için, her insân, manevî sureti üzerine haşrolacaktır.[81]

---

[74] Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, I/224.
[75] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî, *Edebû'l-Kâtib*, Beyrut, 1985, s.14-20.
[76] Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 7, IV/82; 77. *Libâs*, 88, 94, VII/64, 66; Muslim, 37. *Libâs*, 81, (h. no: 2104), II/1664.
[77] Gazzâlî, *İhyâ*, I/49 .
[78] Gazzâlî, *İhyâ*, I/49; *Mişkâtu'l-Envâr*, s.162.
[79] Gazzâlî, *İhyâ*, I/49.
[80] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.162.
[81] Gazzâlî, bu yöndeki görüşlerine şu rivâyetin işâret ettiğini söyler: *"İnsanların şereflerini zedeleyen kimse hırslı bir köpek suretinde, onların mallarına karşı aşırı tamahkâr olan kimse bir kurt suretinde, onlara karşı kibirlenen kimse kaplan suretinde, liderlik düşkünü olan kime de arslan sûretinde haşrolunacaktır."* Gazzâlî, *İhyâ*, I/49.

4. Gazzâlî işârî yorumların Bâtınîlerin te'villerinin farklılılığını ise *"Sahur yapınız, Çünkü sahurda bereket vardır"*[82] hadisi hakkındaki yorumları örnek göstererek ortaya koymaktadır. Gazzâlî, bu hadisi Bâtınîlerin te'vil anlayışını eleştirirken zikreder ve Bâtınîlerin hadiste geçen "sahur" kelimesini "istiğfâr" olarak te'vil ettiklerini söyler.[83] Gazzâlî, şerî sözleri anlaşılan manâdan alıp faydasız anlaşılmaz manaya hamletmeye "tâmmât" demekte ve bu tür te'villeri elfâza olan itimadı sarstığı ve nasslardan istifade etme yollarını ortadan kaldırdığı için Hz. Peygambere söz isnad etmekten daha tehlikeli görmektedir. Gazzâlî, bu tip te'vileri, haram, sapıklık ve dini ifsâd olarak değerlendirir ve bu te'villerin tevâtür ve his yoluyla bâtıl olduklarının bilinebileceğini savunur. Yine ona göre bu tür te'viller ne sahabe ne tâbiin ne de Hasan Basrî gibi kişilerden rivâyet edilmemiştir. Bu tür te'viller câiz olsaydı Hz. Peygamber'in *"Kim Kur'ân-ı Kerim'i kendi arzusuna göre tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın"*[84] hadisinin bir manası kalmazdı.[85] Gazzâlî'nin dinde ameli yönü bulunan herhangi bir âyet ya da hadisin amelî hükmünü ortadan kaldıracak şekilde bir yoruma izin vermediği anlaşılmaktadır.[86]

Sadece Gazzâlî'nin verdiği bilgilere dayanarak, Bâtınîlerin sahuru inkar edip bu hadisi de bu şekilde te'vil ettiklerini kesin bir şekilde söyleyemeyiz. Bunun Bâtınî kaynaklardan teyid edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte böyle bir yorumu, mahiyeti itibariyle değerlendirecek olursak bu te'vilin reddedilmesi gereken te'villerden birisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Her ne kadar istiğfar dinde teşvik edilmiş olsa da naslarda yer alan ibâdet ve amelleri geçersiz kılacak yorumlar kabul görmemiştir. Ne ibâre ne de herhangi bir delil bu tür bir bâtınî yorumu desteklememektedir. Şüphesiz sahurlarda istiğfâr teşvik edilmektedir ancak sahurun istiğfardan ibâret olduğu şeklindeki te'vilin bir dayanağı yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'in sahura kalktığı "هلموا إلي الغذاء المبارك" *"Mübarek gıdâya (sahur yemeğine) buyrun"* hadisiyle sâbittir. Ayrıca "*Hurma ne güzel bir sahurluktur*"[87] ve yine *"Sahurun hepsi berekettir. Onun için sizden biriniz*

---

[82] Buhârî, 30. *Savm*, 20, II/232; Muslim, 13. *Sıyâm*, 45, (h. no:1095), I/770.
[83] Gazzâlî, *İhyâ*, I/37.
[84] Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân,* 1, (h. no: 2951), V/199.
[85] Gazâlî'ye göre bu hadisten, Kur'ân'ın düşünce ve istinbât ile tefsirini yapılamayacağı sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü öyle âyetler vardır ki, bunlar hakkında Sahabe ve müfessirlerden çok farklı manalarda rivâyet edilmiştir ve bu manaların hepsi Hz. Peygamber'den duyulan yorumlar da değildir. Gazzâlî'ye göre bu yorumlar "iyi anlayış" (fehm) ve "derin düşüncenin" mahsûlüdürler. Gazzâli'ye göre Hz. Peygamber'in "اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل" *"Allah'ım, O'nu dinde anlayışlı kıl ve te'vili ona öğret"* (Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/465) hadisi de bu şekilde anlaşılmalıdır. Burada Gazzâlî, sûfilerin tasavvufî işârî yorumlarını imâ etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*., I/41.
[86] Tasavvuf kaynaklarında bunun örnekleri de yok değildir. Nitekim Abdulkadir Geylânî'ye nispet edilen ancak kendisinden sonra yazıldığı bir derleme eser olduğu anlaşılan *Sırru'l-Esrâr* isimli eserde iftâr konusunda benzer yorumlar yer almaktadır. "*Oruç tutanın iki sevinç zamanı vardır. İftar esnasındaki sevinç ve cemâlimi görme anındaki sevinç"* (Muslim, 13. *Siyâm*, 161-165, h. no: 1151, I/807) hadisinde yer alan iftar ve ru'yet kavramları şöyle yorumlanmaktadır: *"Şerîat ehli iftâr ve ru'yet"ten murâdın iftâr ile güneşin batışıyla yenilen yemek, ru'yet ile de bayram gecesinde hilâlin görülmesi olduğunu söylemişlerdir. Tarîkat ehline göre ise, iftar, cennet girme esnasında orada bulunan nimetlerden yemek, ru'yet de kıyâmet gününde Allah'a kavuşma ânında sır nazarı ile O'nu görmek demektir."* Abdulkâdir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, (thk. Abdurrahman Muhammed), el-Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, y.y., t.y., s.76.
[87] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/127.

bir yudum su içmekle de olsa -sahuru terk etmeyin-"[88] hadisleri de bu bâtınî te'vili geçersiz kılmaktadır.

5. Son olarak Bâtınî yorumlarla Gazzâlî'nin yorumları arasında mukayesede bulunacağımız husus Cennet, cehennem, cennet lezzetleri, sevâb ve azâb gibi uhrevî ve bazı kavramlarla ilgilidir. Gazzâlî *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'de Haşr, neşr, cennet ve cehennem ile ilgili haberlerin açık olduğunu ve bunların te'vil edilemeyeceğini söyler. O'na göre bu haberler, te'vile ihtimali olan "istivâ" ve "sûret" gibi kelimelerin yer aldığı geniş manâlı sözler gibi olmayıp onları yalanlama ya da kabul etmenin dışında karşıtları da yoktur.[89] Gazzâlî, ahiret hayatını tamamen ruhâni olmakla te'vil eden Bâtınîleri[90] ve Meşşâî filozofları[91] küfürle ithâm etmektedir.

Gazzâlî, cennet ve cehennemi te'vil etmemekle birlikte cenneti, avâmın ve havâsın cenneti olmak üzere ikiye ayırmakta, manevî azâbın ve manevî ateşin cismânî ateşten daha şiddetli olduğunu söylemektedir. Cenneti insanların tabakalarına göre hissî, hayalî ve aklî cennet şeklinde ele alan Gazzâlî, *"Ben Salih kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklına gelmeyen nimetler hazırladım."*[92] hadisinin aklî-rûhânî cennet hakkında olduğunu söyler.[93] Gazzâlî, aynı hadise atıfta bulunarak Bâtınîlerin bu hadisi cennet lezzetlerinin ruhânî oluşuna delil olacak şekilde yorumlayacak olmalarını tekfire götürecek derecede eleştirmektedir.[94] Aslında bu tutumu bir çelişki olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü Gazzâlî, Bâtınîlerin her ne kadar uhrevî olan bu kavramların aslını kabul etseler de te'vil yoluyla tasarrufta bulunduklarını, saadeti sadece ruhânî lezzetten ibâret gördüklerini belirtir. Gazzâlî'nin tekfîr gerekçesi ise bu şekildeki te'vilin yanında bir tekzibin söz konusu olmasıdır.

Gazzâlî ise cenneti yapmış olduğu üçlü taksiminden sadece birisine hasretmemekte, cennetin hissî, cismânî yönünü kabul etmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin cennet hakkında "*Beden vâsıtasıyla olan cennet ve cehennem açık ve bellidir…Her ikisinin de vasıfları ve halleri Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve sahabelerin sözleriyle bildirilmiştir"*[95] şeklindeki ifadesi, üç türlü ruhânî cehennem azabı hakkındaki *"Tüm bunlar hissî bedenî azâbın öncüleridir. Bedenî azâp ta haktır. Ayet ve haberlerde bildirildiği gibi onun belirlenmiş bir zamanı vardır."*[96] şeklindeki ifadeleri de bunu göstermektedir. Ancak Gazzâlî, özellikle havâsa yazdığı eserlerinde uhrevî kavramların hissi yönü üzerinde durmamakta, bu konuda okuyucularını avâma yazdığı eserlerine

---

[88] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/12, 44.
[89] Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s.96.
[90] Gazzâlî *A.g.e.*, s.94.
[91] Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s.235.
[92] Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 8, IV/86, 97. *Tevhîd*, 35, VIII/197; Muslim, 1. *İmân*, 312, (h. no:189), I/176, 51. *el-Cenne*, 2, (h. no:2824), III/2174; Tirmizî, 44. *Tefsir*, 32, (h. no:3197), V/346; İbn Mâce, 37. *Zühd*, 39, (h. no:4328), II/1447; Dârimî, 20. *Rikâk*, 105, (h. no:2831), II/639; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/313, 370, 407, 416, 438, 466, 495.
[93] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.62, Gazzâlî *el-Madnûnu'l-Kebîr'de* de bu hadise işâret eder: *"Her ne kadar aklî lezzetler, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın aklına gelmediği şeyler (nimetler) olsa da bütün bu kısımların hepsi mümkündür. Hepsinin tek bir kişi için toplanması câiz olduğu gibi, her birinin istidâdı miktarınca nasibinin olması da mümkündür."* Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.378-379.
[94] Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s.94.
[95] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.62.
[96] Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.288.

yönlendirmektedir. Gazzâlî'nin bu konuda halktan uzak tuttuğu eserlerinde dahi oldukça hassas davrandığını belirtmek gerekir. Nitekim *el-Madnûnu'l-Kebîr*'de konuya girişteki ifadeleri şu şekildedir: *"Cennetlerde bulunan yeme, içme ve nikah (evlilik) gibi duyularla algılanan hissi lezzetlerin, zevklerin imkânına inanmak vâciptir, gereklidir."*[97] Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, hissî cennet ve cehennemin yanında hayâlî[98] ve aklî-rûhânî cennet ve cehennem tasvirleri sunan Gazzâlî, ruhânî cennet ve cehennemi daha fazla ön plana çıkarmakta ve daha fazla önemsemektedir.

Gazzâlî, cehennem ateşi ve azabını da cismânî ve ruhânî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır: *"Bil ki, üç türlü rûhânî ateşin tesiri bedene tesir eden ateşten daha şiddetlidir. Zira ateş, cana ulaşmadan, bedenin ateşin tesirinden haberi olmaz. O halde rûhun içinden hâsıl olan ateşin tesiri daha büyüktür."*[99] Ruhânî azâbı, yalnız rûha mahsus olup bedenle ilgisi bulunmayan azâp şeklinde tanımlayan Gazzâlî'ye göre insanların cehennemde karşılaşacağı üç çeşit ruhânî azap vardır. Birincisi, kişinin dünya ve dünayanın arzu ve isteklerinden mahrum kalması sebebiyle duyacağı azaptır.[100] Gazzâlî, "*Dünya mü'minin zindanı, kâfirin cennetidir"*[101] hadisini farklı bir şekilde yorumlamakta, bu hadise ruhânî azabın bu türüyle ilgili olarak yer vermektedir. Gazzâlî, bu hadisi kafirin çok sevdiği dünyasının ahirette kendisine azâb olacağı şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü, mâşukla birlikte olmak kalbin cenneti iken, mâşuktan ayrı kalmak onun cehennemidir. Dünyaya âşık olan kafir, dünya hayatında cennettedir. Ahirette ise, önceki hayatındaki ma'şukundan yani dünyasından ayrı düşmekle azap görmektedir. Rûhânî azâbın ikincisi, kişinin yapmış olduğu çirkin davranışlardan dolayı duyacağı mahcûbiyet azâbı, üçüncüsü ise Allah'ın cemâlini görmekten mahrum kalma ve o saadete kavuşmaktan ümitsiz olma hasretinin vereceği azâptır.[102]

Bâtınî İsmâîlîlerin gnostik karakterli ahiret inanıcına göre ise Kur'ân'da oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilen cennet nimetleri tamamen semboliktir. Onlara göre mü'minlerin âhiret hayatında tadacakları hazlar da maddi-cismânî değil, ruhânîdir.[103] Bâtıniyye'de cennet lezzetleri duyusal lezzetlerin dışında ebedî bir lezzet olarak yorumlanmakta bunun karşılığının da 'ilim' olduğu düşünülmektedir. Burada sözü edilen 'ilim' ise nâtık, vasî, imam ve hiyerarşik açıdan bu ikisinin altında yer alan hüccet, dâî ve bâblardan öğrenilen ilimdir. İşte cennetteki nimet ve sevap, bu ilmi sembolize etmekte dolayısıyla cehennem de bu ilimden mahrumiyet anlamına

---

[97] Gazzâlî, *Madnûnu'l-Kebîr*, 378-379.

[98] Gazzâlî, *"Cennette sûretlerin satıldığı bir çarşı vardır"* rivâyetinin sûretlerin tahayyülüyle sevinç duyulan hayali cennete işaret ettiğini belirtir. Bu rivâyet Gazzâlî'nin zikrettiği " إن في الجنة سوقا تباع فيه الصور" lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almamaktadır. İçerik olarak benzer hadis Tirmizî'nin *Sunen'*inde şu şekilde yer almaktadır: *"Cennet'te bir çarşı vardır ki orada satın almak ve satmak diye bir şey yoktur orada kadın ve erkek sûretleri vardır. Kişi hangi şekle girmek isterse orada o şekle bürünecektir."* Tirmizî, 36. *Sıfatu'l-Cenne*, 15, (h. no:2550), IV/686.

[99] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.80; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.280.

[100] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.76-77.

[101] Muslim, 53. *Zühd ve'r-Rekâik*, 1, (h. no:2956), III/2272.

[102] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 76.

[103] Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.327.

gelmektedir.[104] Her ne kadar Kâdî Nu'man (363/974) gibi bazı Bâtınî müellifler bâtının ancak zâhirle kâim olduğunu ileri sürerek cennetin zâhiri varlığını inkar etmediklerini belirtmiş olsalar da[105] Mustafa Öztürk, İsmâilî-Bâtınî müelliflerin eserlerindeki yorumların, aksi düşünceyi teyit eden unsurlarla dolu olduğunu belirtmektedir.[106] Aynı husus İhvân-ı Safâ içinde söz konusudur. Nitekim onlar da insanların tıpkı bu dünyadaki gibi cennette de etten kemikten müteşekkil bir beden yapısıyla hayat sürecekleri şeklindeki inancı tamamen fâsid bir inanç olarak görmektedirler. Onlara göre hikmet ehli filozoflar şöyle dursun, aklı başında hiçbir insanın cennetteki yaşamın cismani olacağına inanması mümkün değildir.[107]

Gazzâlî'nin yukarıda yer verdiğimiz uhrevî kavramları Bâtıniyye'de olduğu gibi te'vil etmediği oldukça açıktır. Gazzâlî, söz konusu bu kavramlar hakkında zâhirin dışında açıklamalarda bulunmaktadır ancak zâhiri anlamları geçersiz kılan bir te'vil anlayışına sahip değildir. Gazzâlî'nin uhrevî kavramlarla ilgili olarak yapmaya çalıştığı zâhiri kabulün yanında avâm ve havâs yönelik çeşitli derecelendirmeler, hissî boyutlarının yanı sıra rûhî boyutlarıyla ele almaktan ibarettir. Gazzâlî bu kavramlarla ilgili yorumlarını sadece rûhî boyuta ya da havasa yönelik boyuta indirgememektedir.

Buraya kadar verdiğimiz örnekler, yaptığımız mukayese ve değerlendirmeler Gazzâlî'nin tüm işârî yorumlarının zâhire uygun olduğu, nazarî yorumlarda ya da bâtınî yorumları aratmayan işârî yorumlarda bulunmadığı, te'vile meyletmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim, Gazzâlî, Bâtınîleri eleştirmesine rağmen, onların etkisinde kaldığını gösteren yorumlarda bulunmuştur. Gazzâlî daha hayatta iken bâtınî te'villere başvurduğu iddiasıyla itham edilmiş ve tenkitler almış, bundan dolayı kendisini savunmak zorunda kalmıştır.[108] Bunun yanı sıra Gazzâlî, âyet ve hadislerdeki gizli sırların mevcudiyetinden[109], hadislerdeki rakamsal değerlerin sırlarından ve hikmetlerinden bahsetmekte[110] ve bu sırların mükâşefe ilmine sahip olmakla keşfedileceğini ileri sürmektedir.[111] Şimdi Gazzâlî'nin işârî yorumlar ve te'vil konusunda tenkid edildiği hususları ele almak istiyoruz.

1. *İlm-i bâtını zayıf ve mevzû bazı rivâyetlerle temellendirmeye çalışması, delâleti açık olmayan hadislerle istidlâlde bulunması:* Tezimizin ikinci bölümünde bu konuya detaylı bir şekide yer vermiştik.

2. Zâhirle bâtın arasında bulunması gereken irtibâtı kurmakta zorlanması:

Gazzâlî *İhyâ*'da sık sık bâtınî manâ ile, zâhiri tefsiri nakzetmeyen manâyı kastettiğini, bu mânânın öz bir manâ olduğunu, zâhiri tamamlayan bir bâtın anlayışına sahip olduğunu

---

[104] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s.327.
[105] Kâdî Nu'mân, *Esâsu't-Te'vîl*, s.60.
[106] Öztürk, *A.g.e.*, 328-329.
[107] İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, (nşr. Butrus el-Bustânî), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y. III/528; Bkz. Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.332-338.
[108] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.161; Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s.138.
[109] Gazzâlî, *er-Risâletu'l-Ledünniyye*, s.245.
[110] Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, 104-105.
[111] Gazzâlî, *İhyâ,* I/186.

belirtmektedir.[112] *İhyâ*'da genel olarak ilm-i bâtını kalbî ve amelî bir düzeyde ele alma noktasında oldukça başarılı kabul edilen Gazzâlî, zaman zaman zâhirle bâtın arasında bulunması gereken irtibatı kurmakta zorlanmaktadır.

"İçerisinde köpek bulunan eve melekler girmez" hadisinin yorumunu İbn Teymiyye de (728/1328) Gazzâlî gibi tasavvufî-işârî yorumlara örnek yorumlardan birisi olarak gösterir ve bu tür yorumları bir nevi doğru kıyaslar olarak değerlendirir. Ancak bu hadisin yorumunda İbn Teymiyye ile Gazzâlî arasındaki bir farklılığı da belirtmek gerekir. Gazzâlî hadis hakkındaki yorumlarıyla keşf ve ilhâmı öne çıkarmaya çalışmaktadır. Nitekim Gazzâlî bu hadisi ele aldığı yerde Şûrâ suresinin 51. ayetine yer vermekte ve şunları söylemektedir: *"Allah Teâlâ, ilim nurunu melekler aracılığıyla kalbe akıtır. Nitekim âyette: "Ya bir vahiy ile, ya bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip de kendi izniyle dileyeceğini vahyetmesi olmadıkça Allah'ın hiçbir beşere kelâm söylemesi (vâkî) olmamıştır." buyrulmuştur. Bunun gibi kalbe gönderdiği ilmin rahmetlerine de müvekkel melekler vardır. Bunlar kötü sıfatlardan uzak, temiz ve mukaddes kimselerdir. Bunlar ancak temiz yerlere inerler. Kendilerinde olan rahmet hazineleriyle ancak iyi ve temiz yerleri ta'mîr ederler."*[113]

İbn Teymiyye ise *"içinde köpek ve cünüp (kimse) bulunan eve melekler girmez"* hadisinden hareketle, 'kibir ve haset gibi kendisini kirleten huylar bulunduğu sürece kalbe imanın hakikatleri yerleşmez' şeklindeki bir yorumun doğru bir yorum olacağını söyler. Görüldüğü gibi Gazzâlî ile İbn Teymiyye'nin yorumları birbirine benzemekle birlikte bazı farklılıklar da vardır. Nitekim İbn Teymiyye yaptığı yorumun doğruluğunun ise *"İşte onlar kalplerini Allah'ın temizlemek istemediği kimselerdir"*[114] ve *"yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzak tutacağım. Çünkü onlar (hakikatin) her türlü belirtisini görseler de ona inanmazlar ve (yine) onlar doğruya götüren yolu pekâla biliyor olsalar bile, onu izlenecek yol olarak seçmezler, tersine, eğri yolu görseler onu hemen kendilerine yol edinirler"*[115] âyetleriyle desteklenebileceğini belirtir.[116]

Gazzâlî'nin lafızları göz önünde bulundurmadan yaptığı yorumlara örnek olarak temizlikle ilgili hadislerin yorumunu da gösterebiliriz. Gazzâlî, temizlik konusunda,*"Temizlik imânın yarısıdır."*[117]*, "Din temizlik üzerine kurulmuştur."*[118] *ve "Namazın anahtarı temizliktir."*[119] gibi hadisleri zikrederek temizliği zâhiri necaset ve pisliklerden (hubs, hades) temizlenmek, âzâları günahlardan temizlemek, kalbi kötü huy ve âdi hasletlerden temizlemek, sırrı mâsivâdan temizlemek[120] şeklinde dört kısma ayırmakta ve temelde temizliği zâhiri ve bâtınî

---

[112] Gazzâlî, *İhyâ*, I/293.
[113] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/49.
[114] Mâide, 5/41.
[115] A'râf, 7/146.
[116] İbn Teymiyye, *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, s.235.
[117] Gazzâlî'nin الطهور نصف الإيمان lafzıyla naklettiği hadis Muslim'de الطهور شطر الإيمان şeklinde yer almaktadır. Bkz. Muslim, 2. *Taharet*, 1, (h. no:223), I/203. Gazzâlî'nin naklettiği rivâyet Taberânî'nin *Mu'cem*'inde yer almaktadır. Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, III/284.
[118] Rivâyetin bu lafızlarla kaynağı bulunamamıştır.
[119] Ebû Dâvûd, 1. *Tahâret*, 31 (h. no: 61), I/49; Tirmizî, 1. *Tahâret*, 3, (h. no: 3), I/8-9.
[120] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/126.

temizlik olarak düşünmektedir. Gazzâlî, söz konusu hadislerden hareketle gerçek temizliğin bâtınî temizlik olduğuna dair uzun uzadıya izahlarda bulunmaktadır.[121] Burada zâhiri temizlik dışındaki diğer (bâtınî) temizlik türlerini doğrudan hadislerden çıkarmak oldukça zordur. O halde, Gazzâlî'nin temizlikle ilgili yorumları karşısında şu sorularla karşı karşıya kalmaktayız. Acaba Gazzâlî söz konusu temizlikle ilgili hadisleri mi yorumlamaktadır? Yoksa bedenin yanı sıra kalbi de içeren Kur'ân ve sünnete uygun bir temizlik anlayışı mı ortaya koymaya çalışmaktadır? Bize göre Gazzâlî ikincisini yapmaktadır. Ancak o, bunu yapmaya çalışırken pek çok hadisi lafızlarının ihtivâ ettiği anlamlarının uzağında yorumlamak durumunda kalmıştır.

3. Nazarî-Felsefî Yorumlarda Bulunması:

Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde genel olarak kabul edilebilir zâhire uygun, amelî bir bâtın anlayışı ortaya koymasına rağmen diğer bazı eserlerinde bâtını zâhirden oldukça bağımsız bir şekilde ele almaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin bazı hadis yorumlarında felsefî bir yaklaşım tarzı benimsediğini, klasik tasavvufî işârî yorumlardan farklı olarak "nazarî sûfî tefsir" kapsamında değerlendirilen yorumlarda bulunduğunu görmekteyiz. Gazzâlî'nin *Mişkâtu'l-Envâr*'daki nûr âyeti[122] ve *"Allah'ın nûr ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açsa yüzünün nûr ve azâmeti onu gören herkesi yakar"*[123] hadisi hakkındaki yorumları onun mu'tedil işârî yorumlarını kabullenen islâm âlimlerinin tepkisini çekmiştir. İbn Teymiyye, filozof sûfilerin kelâm sıfatı ve vahiy konusunda filozoflar gibi düşündüklerini belirterek onları bu düşünceye *Mişkâtu'l-Envâr*'daki görüşleriyle Gazzâlî'nin yönlendirdiğini ileri sürmektedir.[124]

Gazzâlî, bu eserinde güneş, ay ve yıldızlar gibi lafızlara Bâtıniyye ve bazı filozoflarda olduğu gibi nefs, faal akıl, ve külli akıl gibi anlamlar yüklemekte[125] ilâhî bilgiyi "tûr" ile, insanlığa taşan bilgiyi de "vâdi" ile sembolize etmekte, daha sonra peygamber ve bazı velilere mahsus bulunan "kutsî nebevî ruh"tan söz etmektedir.[126] Gazzâlî, nûr âyeti hakkındaki bâtınî mâhiyetteki yorumlarını *"Allah'ın nûr ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Şayet o perdeleri açsa, yüzünün parlaklığı (sübuhât-ı vechi) gözünün gördüğü her şeyi yakardı."* şeklinde naklettiği hadisin yorumunda da ortaya koymakta, hadiste yer alan "nûr", "zulmet", "perde" ve "Sübuhât-ı vechi" kavramlarını bâtınî bir tarzda yorumlamaktadır.[127] Tezimizin ikinci bölümünde nûr kavramını ele alırken yer verdiğimiz Gazzâlî'nin bu hadis hakkındaki yorumları onun oldukça serbest bâtınî yorumlarda bulunabildiğini göstermektedir. Gazzâlî'nin, bu eserinde ortaya koyduğu nûr tasavvuru sonraki işrâkî sûfilerin hareket noktası olmuştur. Nitekim Schimmel'e

---

[121] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/126.
[122] Nûr, 24/35.
[123] Bu rivâyet, içerisinde 'yetmiş' lafzı yer almaksızın hadis kaynaklarımızda "حجابه النور" *"O'nun (görülmesini perdeleyen) hicâbı nurdur."* ifadesiyle yer almaktadır. Hadisin geri kalanı ise Muslîm'in *Sahîh*'inde şu şekilde yer almaktadır: *"Allah yüzünden perdeyi açsa, yüzün şuâları ve nurları gözünün gördüğü her şeyi yakardı."* Bkz., Muslim, 1. *İmân*, 293, (h. no:179), I/161-162; İbn Mâce, *Mukaddime*, 13, (h. no: 195-196), I/70-71.
[124] İbn Teymiyye, *A.g.e.*, s.233.
[125] Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.304.
[126] Gazzâlî, *Mişkâtu'l-Envâr*, s.170.
[127] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.175-185.

göre ılımlı sunnî tasavvuf Gazzâlî tarafından sistemleştirilmekle birlikte, onun eserleri amansız bir şekilde mücadele ettiği İslâm teozofisinin yatağında olgunlaşacak düşünceler içermiştir.[128]

İhyâ gibi amelî tasavvufa ve ahlâka ağrılık verdiği eserlerinde ruhtan ziyâde kalbe hitap eden Gazzâlî, kabin terbiye ve tasfiyesini esas almıştır. Ancak, nazarî tasavvuf anlayışının hakim olduğu eserlerinde ise nefis ve rûh hakkındaki görüşlerini çok daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. O, bu görüşlerini ortaya koyarken bazı hadisleri nazarî-felsefî uslûpta yorumlamıştır. Gazzâlî'nin hadis yorumlarındaki farklı yaklaşımları *"nefsini bilen rabbini bilir"* rivâyeti hakkındaki yorumlarında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar hadis olarak sâbit olmasa da Gazzâlî'nin farklı eserlerinde bu rivâyet hakkındaki farklı yorumları onun farklı tasavvuf anlayışlarını yansıtması bakımından önemlidir.

Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr* ve *el-Madnûnu's-Sağîr* adlı eserlerinde nefis ve nefsi bilmeyi Kelâbâzî (380/990), Tûsî (378/988) ve Kuşeyrî (465/1072) gibi önceki sûfilerden hatta *İhyâ*'daki görüşlerinden[129] daha farklı bir şekilde ve felsefî bir içerikte ele almaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi Gazzâlî'nin farklı eserlerinde ortaya koyduğu farklı tasavvuf anlayışları diğeri ise avâm ve havâs arasında gözettiği farklılıktır. Nitekim ameller ve ibâdetlerle ilgili bir bâtın anlayışının hâkim olduğu *İhyâ*'da nefsin bilinmesi, önceki sûfilere paralel bir şekilde, kötü huy ve fiillerini bilinmesi, gazap ve şehvet kuvvetlerinin öğrenilmesini ifade etmekte, burada ortaya konulan bâtın anlayışı, felsefî ve nazarî değil, amelî ve ahlâkî bir düzeydedir. Gazzâlî'nin *"nefsini bilen Rabbini bilir"* rivâyeti hakkında *el-Madnûnu's-Sağîr*'deki yorumu ise insanın hakikatini bilmesine, insanın küçük bir âlem olarak tasvir edilmesine dayanmaktadır:

"Nesneler uygun misâllerle bilinirler. Şayet bu benzerlikler olmasaydı insan kendi nefsinin bilgisinden yaratıcısının bilgisine yükselemezdi. Allah insanoğlunda âlemlerin muhtasar bir nüshasıymış gibi bütün evrenin misâlini toplamasa, insan da kendi âleminin rabbiymiş gibi olmasaydı, insanoğlu âlemi, tasarrufu, rubûbiyeti, akıl kudret, ilim ve diğer sıfatları bilmezdi. Bu şekilde ruh, ilâhî sıfatlara olan benzerliği muvâzenesi ile nefsin yaratıcısını bilmeye yükselme sağlamaktadır."[130]

Gazzâlî, rûh hakkındaki görüşlerini açıklarken şöyle bir rivâyete yer vermektedir: *Allah ruhları cesetlerden iki bin yıl önce yaratmıştır."*[131] Gazzâlî'ye göre bu hadis, ruhların kıdemine delil teşkil etmez bilakis hadîs olduğuna sonradan yaratıldığına delâlet eder ve Her ne kadar hadisin zâhiri ruhların bedenlerden önce yaratıldığını gösteriyorsa da bunun te'vili mümkündür.

---

[128] Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., İstanbul, 2004, s.275.

[129] Gazzâlî, *İhyâ'*da bu rivâyete kibir konusunu ele alırken şu şekilde yer vermektedir: *"Nefsini bilen kimse, kibri gerektiren amel sayesinde güzel huylar ile ahlâklanabilir. Bu da kalbin beden ile olan gizli münsebet ve râbıtasından, mülk âlemi ile melekût âleminin gizli irtibatından ileri gelir."* Gazzâlî, *İhyâ*, III/360.

[130] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.389. Gazzâlî'nin bu rivâyet hakkında benzer bir yorumu için Bkz. *Kimyâ-yı Saâdet*, s.14.

[131] İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde Muhammed b.Ka'b'ın bir sözü olarak şu şekilde yer almaktadır: *"Allah cesedleri yaratmadan önce ruhları yarattı daha sonra onlardan mîsâkı aldı."* İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII/265.

Nitekim katî burhân, zâhirle savuşturulmaz, bilakis Allah Teâlâ hakkındaki teşbih ifadelerinin te'vil edilmesinde olduğu gibi nassların te'vilini mecburi kılar. Gazzâlî, hadiste "cesedler" kelimesinin mutlak anlamda yer aldığını bu yüzden insan bedenine hasredilemeyeceğini "ruhlar" ifadesiyle "meleklere ait ruhlar", "cesetler" ifadesiyle de arş, kürsî, yıldızlar, hava, yer ve su gibi âlemin cisimlerinin kastedilmiş olabileceğini söyler.[132] Diğer bazı tasavvuf kaynaklarında *"Şüphesiz Allah bedenlerden önce ruhları yaratmıştır."* şeklindeki rivâyeti, İbnu'l-Cevzî (597/1201), Suyûtî (911/1502), İbn Arrâk (963/1556) ve Şevkânî (1250/1834) gibi âlimler mevzû saymışlardır.[133] Gazzâlî, ruhların bedenlerden önce yaratıldığını bildiren ve sahih olarak kabul ettiği anlaşılan bu rivâyeti ruh hakkındaki düşüncesine uymadığı için te'vil etmek durumunda kalmıştır. Gazzâlî, ruhların bedenlerden önce yaratıldığı görüşünde değildir. Çünkü ruhlar bedenlerden önce mevcut olsalardı ya çok yahut tek olmaları gerekirdir. Tek ve çok olmaları batıl olduğuna göre bedenden önce var olmaları da batıldır.[134] Gazzâlî'nin ruhla ilgili bu görüşleri başta İbn Sinâ olmak üzere felsefecilerle uyum arzetmektedir.[135] Nitekim bazı araştırmacılar İslâm filozoflarının ve İbn Sinâ'nın nefs teorisinin hemen hemen aynısının Gazzâlî'de de bulunduğunu, diğer başka konularda olduğu gibi[136] nefs konusunda da Gazzâlî'ye büyük oranda etkide bulunduklarını belirtmektedirler.[137]

Rûh konusunda Gazzâlî'nin felsefî bir yaklaşım sergilediği örneklerden birisi de *"Kim ölürse onun kıyameti kopmuştur"* rivâyeti hakkındadır. Gazzâlî bu rivâyette yer alan "fe" edatının takip için olduğunu ve ölen insanın kıyametinin gerçekte o an koptuğunu belirtir.[138] Gazzâlî bu rivâyetten yola çıkarak kıyameti küçük kıyamet ve büyük kıyamet olarak ikiye ayırmaktadır.[139] Ancak ölümü insanın hayvani ruhu için söz konusu etmekte, insanî ruhun bâkî kaldığına inanmaktadır.[140] Gazzâlî'ye göre ölümle birlikte ruh bedenden ayrılır. Ancak kıyamette ruhun bedene tekrar dönmesi imkansız olmayıp, mümkün olan bir iştir. Bunu imkansız kılacak kesin aklî bir delil yoktur. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Asıl şaşırılacak durum işin başlangıcında ruhun bedenle kurduğu ilişkidir.[141] O'na göre ruh ölümle birlikte yok olmaz, mutlular ve (suedâ) ve bedbahtlar (eşkiyâ) şeklinde iki gruba ayrılarak varlığını devam ettirir.[142]

---

[132] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.389.
[133] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I/401. Rivâyet ile ilgili değerlendirmeler için Bkz., Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.236.
[134] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.387.
[135] Bkz. İbn Sinâ, *en-Necât ve'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1985, s.91. Ruhun bedenden ayrı bir yapıya sahip olduğunu kabul eden İbn Sinâ'ya göre nefs bedenin kemâlidir, kendini geliştirmek, mükemmelleştirmek için bedene ihtiyacı vardır. Beden onun bir aletidir. Ruhlar bedenlere, son mufarık akıl olan formlar verici tarafından verilmiştir. Düşünen ruh âlemin bütün formları gibi faal akıl içinde önceden mevcuttur. Fakat fiilen var olmaya ancak bedenlerin onu almaya hazırlanmasından sonra başlar. Bkz. Okumuş, Mesud, *Kurân'ın Felsefî Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s.169.
[136] İbn Sinâ'nın Gazzâlî üzerindeki etkileri için Bkz., Okumuş, Mesud, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu*, s.196-203.
[137] Okumuş, Mesud, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, s.223-224.
[138] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.372.
[139] Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.273.
[140] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.64.
[141] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.374-375.
[142] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.68.

Gazzâlî'ye göre şayet ölüler hakkında vârid olan hadisler araştırılsa onlar hakkında söylenen hallerden haberdar olunsa, Şeriatta ruhların yok olmadığı ancak sıfatlarının bozulup konaklarının değiştiği kişinin mezarının ya cehennem çukurlarından bir çukur, ya da cennet bahçelerinden bir bahçe olduğu bilinecektir. Nitekim "*Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın"*[143] âyeti, Hz. Peygamber'in Bedir savaşında ölen kafirlere seslenişi ve *"Ey Allah'ın Resûlü bir takım ölü cesedlere mi hitap ediyorsun"* denildiğinde *"onlar bu sözleri sizden daha iyi işitirler ancak cevap veremezler"*[144] şeklinde karşılık vermesi Gazzâlî'ye göre ruhların bâki kaldığını göstermektedir.[145] Sadece bu rivâyetten yola çıkarak rûhun baki kalıp kalmayacağı tartışılabilir. Ancak burada bizim için önemli olan Gazzâlî'nin bazı hadislerin yorumlanmasında felsefî bir tavır sergilemesidir.

Gazzâlî, *Madnûnu'-Sağîr*'de rûh ile ilgili meseleleri ele alırken Hz. Muhammed'in yaratılanların ilki olduğunu bildiren bazı rivâyetleri te'vil etmektedir. Bunlardan birisi *"Ben yaratılış (halk) bakımından peygamberlerin ilki, gönderilme (ba's) bakımından sonuncusuyum"*[146] şeklindeki rivâyettir. Gazzâlî bu rivâyette yer alan "halk" (yaratma) kelimesinin, "icâd" değil, "takdir" manâsına geldiğini, hakikatte Hz. Peygamber'in annesinden doğmadan önce mevcûd bir varlık olmadığını söyler. Ancak Allah, vücûda getireceği bir şeyi önce takdir, daha sonra bu takdire uygun olarak icâd eder. Gazzâlî, bir mühendisin önce evin şeklini zihninde canlandırdığını daha sonra tasarladığı evin vücûda geldiğini örnek göstererek nübüvvette de gayeler ve kemâlâtın esas olduğunu belirtir. Gayeler ve kemâlât takdirde önce, varlık sahasına çıkışı itibariyle sonradır. Peygamberlik de Hz. Muhammed ile kemâle ermiştir.[147]

Gazzâlî, kemâle gelecek olan ziyadeliğin, tamam olan bir şeye yapılacak ilave ve fazlalıkların hakikatte noksanlık anlamına geleceğini belirtir. Dört parmaklı bir el nasıl eksik ise, altı parmaklı bir el de hakikatte nâkıstır. Altıncı parmak tam ve kâfi olana bir ziyadelik olmakla birlikte, görünürde ziyâde olsa bile hakikatte zararlı bir fazlalık ve noksanlıktır. Gazzâlî'ye göre *"Nübüvvetin misâli içerisinde bir tuğlanın eksik kaldığı mamûr bir eve benzer. İşte ben o tuğlanın yerindeyim."* hadisi de buna işâret etmektedir.[148]

el-Ecvibetu'l-Gazzâliyye fi'l-Mesâili'l-Uhreviyye olarak da bilinen Gazzâlî'nin el-Madnûnu's-Sağîr'inde kendisine manâsı sorulan rivâyetlerden birisi de *"Âdem su ile çamur*

---

[143] Âl-i İmrân, 3/169.

[144] Buhârî, 23. *Cenâiz*, s.87, II/101, 64. *Megâzî*, 8, V/8-9; Muslim, 51. *el-Cenne*, 76-77, (h. no:2873-2874), III/2202-2203.

[145] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.68; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.272-273.

[146] Muteber olarak kabul edilen hadis kaynaklarımızda yer almamaktadır. Deylemî, Ebû Hureyre'den merfû olarak rivâyet etmiştir. Deylemî, *Firdevsu'l-Ahbâr*, III/331. İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in önceden var olduğu ile ilgili haberlere yer verirken yaratılış bakımından bütün insanların ilki olduğuna dair Katade'den mürsel olarak şu rivâyete yer vermiştir: "كنت أول الناس في الخلق و آخرهم في البعث" İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr), Beyrut, 1985, I/149-150.

[147] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.390.

[148] Hadis kaynaklarımızda yer alan bu hadisi Gazzâlî farklı lafızlarla kaydetmiştir. Kendisi de "أو لفظ هذا معناه" diyerek buna işaret etmiştir. Hadis için Bkz., Buhârî, 61. *Menâkıb*, 18, IV/162-163; Muslim, 43. *Fedâil*, 20-23, (h. no:2286), II/1790-1791; Tirmizî, 41. *Edeb*, 77, (h. no: 2862), V/147; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/257, 398, 412.

arasında iken ben peygamberdim"[149] rivâyetidir. O, bu rivâyeti yukarıdaki rivâyetlere benzer bir şekilde şöyle yorumlamaktadır: *"Hz. Muhammed takdirde Hz. Âdem'in yaratılışı tamamlanmadan önce nebî idi. Zira Allah, Âdem'in yaratılmasını ancak onun soyundan gelen sâfî olanlarını seçmek için dilemiştir. Seçilmişlikte (sâfî olanlarını seçmek için dilemiştir. Seçilmişlikte (safi) kemale ulaşıncaya kadar da bu seçme aşamalı olarak devam etmiştir. Ruhu'l-Kudsu'n-Nebevîyyi'l-Muhammedî' denildiğinde bu sözün hakikati bina örneği bilinerek anlaşılır. Binanın bir mühendisin zihninde ve beyninde, sanki binanın şekline bakıyormuş gibi, diğeri de binanın zihin dışına aynada varlığı vardır. Zihinsel varlık, dış dünyadaki varlığın sebebi olup kuşkusuz ondan öncedir. Bil ki, tıpkı bunun gibi Allah da önce takdir eder, sonra ikinci olarak takdirine uygun bir biçimde varlığa getirir."*[150]

Nazarî tasavvufta özellikle İbnu'l-Arabî (638/1240) tarafından ele alınan logos doktrinine göre Allah'ın maddi kâinatı kontrol eden vekili Hakîkat-ı Muhammediyyedir.[151] Gazzâlî de, son eserlerinden birisi olan *Mişkât*'ta ortaya koyduğu bâtınî öğretisi ile bu doktrine işaret etmektedir.[152] Gazzâlî'nin yukarıda yer verdiğimiz rivâyetlerle ilgili yorumları da tasavvuf geleneğinde İbnu'l-Arabî ile zirveye ulaşan Hakikat-ı Muhammediyye ve insan-ı kâmil telakkisinin İbnu'l-Arabî'den önceki mukaddimesi durumundadır.

Birçok âyet ve hadis yorumunda hem önceki mutasavvıfların hem de ehl-i sünnet âlimlerinin genel kabul ve yorumlarından farklı felsefî yaklaşımlar ortaya koyan Gazzâlî, özellikle, *el-Madnûn bihi alâ Gayri ehlihi*, *el-Madnûnu's-Sağîr*, *Risâletu'l-Ledünniye*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *Meâricu'l-Kuds* ve *Mişkâtu'l-Envâr* adlı eserlerinde te'vile meylederek bâtınîliğe kaçan yorumlarda bulunmuştur. Gazzâlî'nin bu eserlerindeki felsefî bâtın anlayışı, varlık anlayışı doğrultusunda hadisleri yorumlama tarzı daha sonra Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de çok daha belirgin ve hâkim bir şekilde görülecektir. Nitekim Gazzâlî'nin *"İnsan (Âdem) sanki âlemde olanların tamamı veya âlemin özeti, muhtasar bir sûretidir"*[153] şeklindeki ifadeleri İbnu'l-Arabî'nin irfânî te'villerinin en önemli esası durumundadır. Bazı araştırmacılar bu teoriyi İbnu'l-Arabî'nin Gazzâlî'den alarak genişlettiğini ileri sürmektedirler.[154]

Gazzâlî'nin felsefî bir bakış açısıyla yorumladığı her hadisin aşırı ve bâtınî bir yorum içerdiği iddiasında değiliz. Ancak Gazzâlî'nin *Kânunu't-te'vil*, *Faysalu't-Tefrika* gibi özellikle müteşâbih hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda belirli kurallar koymaya çalıştığı eserleriyle *el-Madnûnu'l-Kebîr, el-Madnûnu's-Sağîr, Kimyâ-yı Saâdet* gibi nazarî tasavvuf anlayışını yansıtan eserlerindeki hadislere dair yorumlarını değerlendirirken bu eserlerin kaleme alınma gayelerindeki farklılığı göz önünde bulundurmak gerekir. Gazzâlî ilk grupta zikrettiğimiz

---

[149] Hadis âlimleri bu lafızlarla bir aslının bulunmadığını belirtmişlerdir. Tirmizî'de yer alan benzer bir rivâyette Hz. Peygambere peygamberliğinin ne zaman sabit olduğu sorulduğunda o şu şekilde cevap vermiştir: *"Âdem ruh ile cesed arasında iken."* Bkz. Tirmizî, 46. *Menâkıb*, 1, (h. no:3609), V/585. Rivâyet hakkındaki değerlendirmeler için Bkz. Yıldırım, Ahmet, *A.g.e.*, s.124-125.

[150] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.390-391.

[151] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 78-79.

[152] Arberry, Arthur J., *Tasavvuf*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s.89.

[153] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.389; *Kimyâ-yı Saâdet*, s.34.

[154] Kâsım, Mahmut, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Mektebetu'l-Kâhire, Kahire, 1972.

eserlerinde hadislerin yorumlanması konusunda dolaylı olarak da olsa bir çaba sarfederken, diğer eserlerinde böyle bir gaye içerisinde değildir. Nitekim bu eserlerle ilgili en önemli sorunlardan birisi oldukça zayıf ve mevzû oldukları anlaşılan bazı rivâyetlere yer verilmiş olması, diğeri ise hadislerin nazarî-felsefî tasavvuf anlayışı doğrultusunda yorumlanmış olmasıdır.

4. *Uhrevî ve Metafizik Bazı Kavramları Te'vil etmesi:*

Gazzâlî'ye yöneltilen tenkitlerden birisi de bazı uhrevî ve metafizik kavramları halktan uzak tuttuğu bazı eserlerinde lafzî manasıyla değerlendirmeyip tevîle başvurması, Bâtınîleri ve felsefecileri bu konuda eleştirmesine rağmen onlarla benzer yorumlarda bulunmasıdır.[155] Gazzâlî'nin uhrevî ve metafizik kavramlarla ilgili yorumları birer te'vil olarak değil, zâhir manayı kabul ettikten sonra farklı bakış açılarıyla izaha tabi tutmak olarak değerlendirilmekle birlikte[156] bazı araştırmacılar tarafından bir tutarsızlık olarak görülmüştür.[157] Bu konuda araştırmacıların karşı karşıya kaldığı en önemli sorun Gazzâlî'nin farklı dönemlerde farklı eserlerinde farklı tavırlar sergilemiş olması, zaman zaman işârî yorumlarıyla te'villerinin birbirinden ayırt edilemeyişidir.

Öncelikle Gazzâlî'nin uhrevî kavramlarla ilgili olarak te'vile başvurulmaması ile ilgili görüşlerine göz atacak olursak *İhyâ'da* Mu'tezile'yi kabir azabı, mîzân ve sırat gibi uhrevî kavramları te'vil ettikleri için şu şekilde eleştirdiğini görürüz: *"...Bir grup oldukça derine dalmış ve mîzân ve sırât gibi âhirete dair vârid olan haberleri te'vil etmişlerdir. Bu bir bidattir. Çünkü bu tür bir te'vil hakkında rivâyet yoluyla herhangi bir nakil gelmemiştir. Bu haberleri zâhiri manalarında bırakmanın hiçbir mahzur yoktur. Bu yüzden bu haberleri zâhire hamletmek gerekir (vâcip)."*[158] Gazzâlî'ye göre te'vil konusunda en fazla aşırıya kaçanlar ise felsefecilerdir: *"Bu sınırı aşarak daha ileri götüren Felsefeciler âhiret hakkında vârid olan her şeyi te'vil etmişler ve âhiretteki azap ve elemlerin tamamının aklî ve rûhî olduğunu, lezzetlerin de aklî olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar bedenle haşri de inkar etmişlerdir..."*[159] Ne var ki Gazzâlî her ne kadar felsefeciler gibi ahiret azabının tamamen akli ve ruhânî olduğunu ileri sürmese de bedenî azaptan daha ileri derecede ruhânî azâptan bahsetmiş, sırât, mîzân, ve hesap gibi uhrevî kavramlara farklı açıklamalar getirmiş, "levh", "kalem" ve "arş" gibi metafizik kavramları felsefecilerin yorumlarına benzer bir şekilde yorumlamıştır.

Burada birkaç örnek vererek Gazzâlî'nin uhrevî ve metafizik bazı kavramlara dair yorumlarını değerlendirmeye çalışacağız. İlk olarak kabir azâbı meselesini ele almak istiyoruz. Gazzâlî, *İhyâ'*da kabir azâbının hem cesed hem de ruha yönelik olacağını belirtmekte[160] amel ve ibadeti bir tarafa iterek kabir azâbının keyfiyeti üzerinde durmaktansa kabir azabından korunma çarelerinin araştırılması gerektiğini söylemektedir.[161] Bununla birlikte Gazzâlî *İhyâ*'da

[155] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s.347.
[156] Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, s.117.
[157] Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsîr*, s.223.
[158] Gazzâlî, *İhyâ*, I/102.
[159] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[160] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/92.
[161] Gazzâlî, *A.g.e.*, IV/502.

kabir azabının üç makamından bahsetmekte ve her üçünün de mümkün olacağını belirtmektedir. Bu üç makamdan birincisi, Gazzâlî'ye göre en açık ve en doğru olanıdır ki, bu kabirde azâp edecek yılan ve akreplerin hakiki anlamda mevcut olmasıdır. Ancak bunlar şehâdet âleminde bilinenden farklı, başka bir hisle idrak edilirler. Çünkü gözler melekût âlemine ait işleri müşâhede edemezler. Gazzâlî, ikinci makamı ise rüyâ âlemi ile açıklar. Buna göre, rüyasında azap gören bir kimsenin duyduğu acıyı bir başkasının hissetmemesi bu azâbın olmadığı anlamına gelmez, bunun tahayyül ve müşahede yolu ile olması arasında fark yoktur.[162] Üçüncüsü ise acının te'sir bakımından söz konusu olmasıdır. Burada ise yılan ve akreplerin zâhiri anlamda verecekleri eziyetler olmaksızın dünya hayatındayken edinilen kötü huyların birer eleme dönüşmesi söz konusudur.[163]

Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinde kabir azabını ikiye ayırmaktadır. *"Kabir azabı iki kısımdır biri rûhâni, biri cismânidir. Cismânî olan kabir azabı herkesçe bilinmektedir. Ondan haberdar olmayan kimse yoktur. Rûhânî olan kabir azabını ize, kendi özünü idrak edip rûhun hakikatini anlamış kimseler bilir."*[164] Gazzâlî daha sonraki açıklamalarını tamamen ruhânî kabir azabına hasretmekte, ruhânî azabı daha fazla önemsemekte ancak kabir azabının cismânî yönünü de kabul etmektedir. Burada tam anlamıyla bir te'vilden söz edilemez. *el-Madnûnu'l-Kebîr*'de ise daha farklı bir tavır sergileyen Gazzâlî, rûh ve bedenin kabir azâbı ve mükafâtının keyfiyetini "*Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur"*[165] hadisine de atıfta bulunarak şöyle açıklamaktadır:

"Ölüm anında ruh, bedenden ve dünya evinden ayrıldığını bilir ve o, kendisini ölüp kabre konmuş ölü suretinde bir insan olarak tevehhüm eder. Dünyadayken bunu nasıl tahayyül ve tevehhüm ediyorsa aynı şekilde nefis (ruh) kendi bedeninin kabre konulmuş halini hayalinde canlandırır. Sadık yani doğru şeriatlerin (dinlerin) getirip haber verdiği üzere ruh, kabre konulmuş bedenini tahayyül ederken, beden de, kendisine maddi cezalar yoluyla ulaşan elemleri, tahayyül eder ki, işte bu kabir azâbıdır. Eğer ruh saîd ise, kabir hayatını (dünyadayken) inandığı cennetleri, nehirler, bahçeler, kaynaklarından doldurulmuş kadehleri inandıklarına uygun olarak, münasip bir sûret üzere tahayyül eder. İşte bu da kabir mükâfatıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber 'Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur.' buyurmuştur."[166] Gazzâlî'ye göre hakiki kabir, hayal olunacak bu hey'etlerdir. Kabir azâbı ve sevabı ise iyi ya da kötü olarak hayalini canlandırdıklarımızdır. Gazzâlî, kabir azâbı olgusunu

---

[162] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserinde ise müşâhede edilemediği gerekçesiyle kabir azâbını kabul etmeyen Mu'tezile'yi eleştirirken her acı duyanın, bu acıyı bütün bedeninde hissetmesinin şart olmadığını, gerçekte azabı görenin hangi şekilde olursa olsun kalpten veya bâtından bir cüz' olduğunu söyler. Nitekim rüyâsında dayak yiyerek acı çektiğini söyleyen bir kimsenin zâhirine bakılarak herhangi bir acı çekmediği söylenemez. Mu'tezile'nin kabir azabını inkar etmesi de bunun gibidir. O'na göre Allah'ın azabı çekecek bir cüz'e hayat iade etmesi mümkündür. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1962, s.215-216, *İhyâ*, I/114.

[163] Gazzâlî, *İhyâ,* IV/500-501.

[164] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.70.

[165] Tirmizî, 35. *Sıfatu'l-Kıyâme*, 26, (h. no: 2460), IV/639, 640.

[166] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.372.

kabul etmekle birlikte hem bedeni hem de ruhî kabir azâbı ve kabir sevabını bir tahayyül etme olarak te'vil etmiştir.

Gazzâlî'nin farklı eserlerinde farklı açıklamalar getirdiği uhrevî kavramlardan birisi de mîzândır. Gazzâlî, selef âlimlerinin yoluna uyarak[167] *İhyâ*'da mîzânı iki kefesi ve bir dili olan yer ve gökler kadar büyük bir terazi olarak tanımlamakta, kıyamet gününde Allah'ın kudretiyle amellerin tartılacağını belirtmektedir.[168] Burada tartılacak olanın sevap ve günah defterleri olduğunu da söylemektedir.[169] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'da da benzer şekilde Kirâmen Kâtibin meleklerinin sevap ve günahları cisimlerden meydana gelen sahifelere yazdıklarını bu sahifeler teraziye konulduğu zaman, Yüce Allah'ın onun bir kefesi için, yapılan itaat ve sevapların büyüklüğü ölçüsünde bir meyil yaratacağını belirtmektedir.[170] Gazzâlî, çok daha farklı bir bağlamda mantığa işaret eden bir kavram olarak kullandığı "mîzân"ı ı *el-Kıstâsul'-Mustakîm* adlı eserinde tahlil ederken şöyle demektedir: "*Mîzânların en şiddetlisi kıyametin ruhânî mîzânıdır. Çünkü onunla kulların, amelleri, inanç ve bilgileri (meârif) ölçülecektir. Ma'rifet ve imân cisimlerle bağlantılı değildir. Bu yüzden o ikisinin mîzânı sırf ruhânîdir."*[171]

el-Madnûn'una baktığımızda ise Gazzâlî'nin mîzân hakkındaki yer ve gökler kadar büyük bir terazi algısının değiştiğini en azından mîzânı bu şekilde tanımlamadığını görmekteyiz. Ölümle birlikte her şeyin hakikatinin ortaya çıkacağını belirten Gazzâlî, kul için âhirette keşfolunacak olan şeyin orada Allah'a yaklaştıran ve O'ndan uzaklaştıran amellerin etkisinin nelere sebep olacağının ortaya çıkması olduğunu söylemektedir. Bunlar da etkilerin miktarları, dereceleridir. Bu etkilerin miktarlarına ilâveten Allah'ın bir anda amellerin miktarlarını, derecelerini insanlara bildirecek bir sebep yaratması O'nun kudreti dahilinde olup imkansız değildir. Bir ölçünün mîzânı tanımı, sınırı, bir şeydeki eksiklik ve fazlalığın onunla ayırt edilmesidir. Gazzâlî, bunun duyularla algılanan maddi âlemdeki örneklerinin ağırlıkları, gökyüzü hareketlerini, derece ve çizgileri ölçmek için kullanılan aletler gibi türlü türlü olduğunu belirterek hakiki mîzânı şöyle açıklamaktadır:

"Hakîki mîzan ise, Allah onu duyular için misâl olarak gösterdiği zaman (bu âlemdeki) misâllerinden veya başkasından dilediğiyle örneklendirir. Dolayısıyla Mîzânın, hakikati ve tanımı, bütün bunların hepsinde mevcuttur. Mîzân, kendisiyle ziyâde olanın eksik olandan ayrılıp

---

[167] Selef âlimleri âyet ve hadislerde mîzân/mevâzin kelimesin bazı hadis rivâyetlerinde "terazinin gözleri, çevrilen sayfalar" gibi ifadelerin yer almasından hareketle mîzânın dünya hayatında kullanılanlarda görüldüğü gibi iki gözü ve ortada dili bulunan bir âlet olduğunu kabul etmişlerdir. Toprak, Süleyman, "Mîzân" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXX/211-212.

[168] Gazzâlî, *İhyâ*, I/92, 114, IV/520. Gazzâlî, *Kânunu't-Tevîl* adlı eserinde ise bazı hadislerde de geçen amellerin tartılmasının mecâzî olduğunu söylemektedir. Akla göre ameller araz olduğundan tartılması mümkün değildir. Tartmaktan maksat, mecâzî olarak tartının neticesi olan amel miktarının tayin ve tespiti, amelden maksad ise kinâye yolu ile amellerin yazıldığı sahifelerdir. Te'vil konusunda birbiriyle çelişen muhtemel farklı yorumlar söz konusu olduğunda bunlar bire indirgeyerek birini tayin etmekten kaçınılması gerektiğini belirten Gazzâlî, akıl ve nakle dayanmaksızın bu iki kelimeden birinin te'vil edilmesini zan ve tahmin ile Allah'ın muradını tayin etmek olarak değerlendirir. Bkz. Gazzâlî, *Kânunu't-Te'vîl*, s.627-628.

[169] Gazzâlî, *İhyâ*, I/92.

[170] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.219.

[171] Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y, s.198.

bilindiği bir şeydir. Onun sûreti yani şekil ve biçimi şekillendirme anında his için ve benzetme anında hayâl için takdir olunur. Bu oluşum türlerinden hangisini bunlardan hangisi ile takdir edeceğini en iyi Allah bilir. Bütün bunları tasdik etmek gerekir. "[172]

Gazzâlî'nin kesin bir dil kullanmaktan çekinmekle birlikte, mîzânı "fazlanın eksik olandan ayrıldığı şey" olarak tarif etmesi, mîzânı te'vil ettiğini göstermektedir. Ancak bu te'vilin bâtınî te'villerle mukayese edilemeyeceğini, aşırı bir te'vil olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim bazı kelamcılar da aklın mîzânın keyfiyetini bilmekten âciz olduğunu bu mîzânının dünya terazilerine benzetilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedirler.[173] Bununla birlikte burada tenkid konusu edilecek husus, Gazzâlî'nin uhrevî kavramları te'vil etmekten sakındırmasına, bu konuda Mu'tezile'ye[174] yönelik eleştirilerine rağmen rağmen uhrevî kavramlardan birisi olan mîzânı te'vil etmesidir.

Gazzâlî'nin halktan sakındırdığı eserlerinde te'vil ettiği öne sürülen uhrevî kavramlardan birisi de sırât kavramıdır.[175] Gazzâlî, *İhyâ*'da sırâtı, cennet ile cehennemi ayıran kıldan ince, kılıçtan keskin bir cisim olan bir köprü olarak tanımlamaktadır.[176] Kâfirlerin ayağı bu köprüden kayıp cehenneme düşecek, mü'minler ise ayakları kaymadan karşıya geçecek ve ebedî karargâh olan cennete ulaşacaklardır.[177] Gazzâlî, *"Onları Cehennemin sırâtına koyun ve onları tutun. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir."*[178] âyetinde yer alan sırât kelimesini Mu'tezile'nin "doğru yol" manasında kullandığını ve böyle bir köprüden geçilemeyeceği için köprü anlamında sırâtı kabul etmediğini belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre ise bu haddi zâtında mümkündür ve buna inanmak vâciptir. Kuşu havada uçuran Allah, insanları böyle bir köprüden yürütmeye de kadirdir.[179]

Gazzâlî'nin *el-Madnûnu'l-Kebîr*'deki sırât ile ilgili açıklamalarına baktığımızda ise biri dünyada diğeri âhirette olan iki sırâttan bahsettiğini görürüz. Gazzâlî'ye göre âhiretteki "sırât", sırât-ı mustakîmin bir örneği olmak üzere verilmiştir.[180] Dosdoğru yol ise birbirine zıt ahlaklar, huylar arasında hakiki bir vasatı ifade eder. Gazzâlî bu noktada sırâtın ince bir kıla benzetilmesini yetersiz görür. Daha doğrusu güneşle gölgeyi ayıran ve ne gölgeden ne de güneşten sayılmayan hendesî (geometrik) çizginin inceliği ile kılın inceliği arasında bir münasebet olmadığı gibi onun

---

[172] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.375.
[173] Sâbunî, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), D.İ.B.Y., Ankara, 1998, s.178.
[174] Mu'tezile ekolüne mensup bazı âlimler bir taraftan amellerin vezne müsait olmayan arazlar konumunda olduğunu, diğer taraftan mîzan kelimesinin "adâlet" mânasında da kullanıldığını göz önüne alarak kıyamet günündeki mîzânın "adalet ve hakkaniyet" anlamına geldiğini söylemişlerdir. Toprak, Süleyman, "Mîzân" mad., *T.D.V.İ.A.*, XXX/211-212.
[175] Öztürk, Mustafa, *A.g.e.*, s.347; Okumuş, Mesut, *A.g.e.*, s.307. Süleyman Ateş, Gazzâlî'nin sırât ve mîzânı te'vil ettiğini ancak zahiri kabul ettikten sonra Kur'ân'da ahretteki sırattan ayrı olarak 'doğru yol' anlamına gelen sıratı böyle bir izaha tabi tuttuğunu belirtmekte ve bunun ahretteki sırâtın inkârı anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Ateş, Süleyman, *A.g.e.*, s.117.
[176] Gazzâlî, *İhyâ*, I/92, 115.
[177] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/92.
[178] Saffât, 37/23-24.
[179] Gazzâlî, *İhyâ*, I/115.
[180] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*'te sırât hakkında şunları söyler: *"Sırât dediğimiz, kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprüdür. Bu dünyada sırât-ı müstakim üzere olanlar, sırât'dan kolaylıkla geçerler. Sırat-ı müstakîm üzere olmayanlar, sırât üzerinde yol bulamayıp cehenneme vadisine düşerler. Böylece bütün insanları sırata sevk eder."* Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.92.

inceliği, ya da kılıcın keskinliği arasında hiçbir bağlantı yoktur. Çünkü kılın bir boyutu vardır. Oysa bu çizginin hiçbir boyutu yoktur. Sırat da böyledir. İşte Yüce Allah'ın *"Bizi sırat-ı müstakîme ilet"*[181] âyetiyle açıkladığı sırât bu sırâttır. Bu sırât, birbirine zıd olan huyları birbirinden ayıran çizgidir. Hz. Peygamber için de *"Sen elebette sırât-ı müstakîme iletiyorsun"*[182] buyrulmuştur. Allah Resûlü de insanları helâktan kurtaran bir orta çizgidir. İnsanın ahlâkî selâmetini koruması için tam ortada durması, hiçbir tarafa eğilmemesi lazımdır. Burada Gazzâlî bahsettiği sırât, ahiretteki sırâttan ayrı olarak "doğru yol" anlamına gelen sırâttır ancak bu iki sırât birbiriyle irtibatlıdır:

"Kim bu âlemde hakikatini Peygamber'in ağzından 'Şüphesiz bu benim dosdoğru yolum (sırâtî)'dur ona uyun'[183] *diye Allah'ın haber verdiği dosdoğru yola yönelip o yol üzerinde yoluna devam ederse, herhangi bir meyil söz konusu olmadan, âhiret sırâtını (yolunu) da doğrudan dümdüz geçecektir. Çünkü o bu dünyadayken nefsini, meyilden korumaya alıştırdı ve bu suretle bu, onun tabiî bir vasfı oldu. Zira gerçekte âdet (alışkanlıkları) beşinci bir tâbiattır. Şerhte geçtiği üzere bu, kesin bir hakikattir ve bir hadiste Mü'min sırâtı ansızın çakıp parlayan bir şimşek gibi geçecektir"*[184] *şeklinde haber verilmektedir."*[185]

Gazzâlî, sırât ve sırât-ı mustakîm arasındaki ilişkiyi *İhyâ*'da da benzer şekilde açıklamaktadır.[186] Bu yüzden Gazzâlî'nin halktan gizlenmesini istediği bazı eserlerinde uhrevî kavramları te'vil ettiği şeklindeki görüşün sırât kavramı için söz konusu olmadığını belirtmek gerekir.

Uhrevî kavramlarla ilgili Gazzâlî'nin yorumlarını değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz. Her şeyden önce Gazzâlî bütün eserlerinde, sırâtı, mîzânı, kabir azabını ve cismânî haşri kabul etmektedir. Bazı eserlerinde, selef âlimlerinin görüşlerine meyletmekle birlikte diğer bazı eserlerinde farklı yorumlarda ve te'villerde bulunmuştur. Ancak o bu kavramları yorumlarken zâhiri anlamlarının çok uzağında bir te'vilde bulunmamıştır. Bu kavramlarla ilgili bir te'vil'den söz edilse dahi bu te'villerin, bâtınî te'villerle örtüştüğü söylenemez.

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde yer alan bazı metafizik kavramlara dair yorumlara gelecek olursak *Faysalu't-Tefrika* isimli eserinde Hz. Peygamberin arş, kürsî, yedi kat göklerle ilgili haberlerini zâtî varlık mertebesinde değerlendiren Gazzâlî, bu kavramların yer aldığı hadislerin zâhire hamledilip te'vil edilemeyeceğini, bu kavramların hiss veya hayalle idrak edilsin veya edilmesin gerçekte var olan cisimler olduğunu belirtmiştir. Bu eserde ortaya konulan yaklaşım, dini nasların zâtî varlık, hissî varlık, hayâlî varlık, aklî varlık ve şibhî varlık olmak üzere beş varlık mertebesine sırasıyla başvurmak şeklindedir. Buna göre şayet bir nassın zati varlık olarak anlaşılması mümkünse bir sonraki mertebeye geçilmemelidir.[187] Ne var ki Gazzâlî, *İlcâm*'da

[181] Fâtiha, 1/6.
[182] Şûrâ, 42/52.
[183] En'âm, 6/153.
[184] Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II/153; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VIII/250.
[185] Gazzâlî, *el-Madnûnu'l-Kebîr*, s.377.
[186] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/524.
[187] Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s.258.

"Rahman arş'ı istivâ etti"[188] âyeti hakkındaki yorumlarını ârif ile rabbi arasındaki te'vile örnek olarak zikretmekte[189], "arş", "levh", ve "kalem" gibi bazı metafizik kavramları İslâm filozoflarının yorumlarına benzer bir şekilde yorumlamaktadır.

Gazzâlî, *İhyâ*'nın *Kitâbu Acâibi'l-Kalb* bölümünde Sehl b. Abdullah et-Tusterî'nin *"Kalp, arş, göğüs ise Kürsî'dir"* sözü hakkında şunları söyler: *"Zannedilmemelidir ki Sehl et-Tusterî, kalbi Allah'ın arşı, göğsü de Allah'n Kürsisi olarak görüyor? Zira böyle olması muhaldir. Belki et-Tusterî şunu kastediyor: Kalp, Allah'n mülküdür, tedbir ve tasarruf için birinci mecrâdır. Binaenaleyh kalb ile göğsün tedbire nisbeti, tıpkı Arş ve Kürsi'nün Allah'a nisbeti gibidirler. Ve bu tenbih de ancak bazı yönlerden müstakim olabilir."*[190] Gazzâlî, bu ifadeleriyle "arş"'ı kalp, "kürsî"yi de "göğüs" şeklinde te'vil etmediğini açıkça ifade etmekte, arş ve kürsî'nin Allah'a olan nispeti ile kalb ile göğsün (sadr) insana olan nispeti arasında bir benzerlik kurmakta, Sehl'in yukarıdaki sözünü *"kalp arş, göğüs de kürsî gibidir"* şeklinde anlamaktadır.

Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm* adlı eserinde Allah'ın arşa istivâ ile has bir nispeti murad ettiğini belirterek arşa istivânın te'vilini ârifin rabbi ile arasında gerçekleşen te'vile örnek olarak zikreder. Gazzâlî, Allah'ın âlem üzerindeki tasarrufuyla, insanın beden üzerindeki tasarrufu arasındaki benzerliğe dikkat çekerek şunları söyler: *"Allah bütün âlemler üzerindeki tasarrufunu semâdan arza bütün işleri arş vâsıtasıyla düzenler. Âlemdeki hiçbir sûreti araşa ihdâs ettirmeden yaratmaz. Bu tıpkı bir ressâm veya kâtibin bir sûret ve bir kelimeyi zihninde şekillendirmeden kağıt üzerine çizememesine benzer. Mimarlar da aynı şekilde bir binanın sûretini zihninde canlandırmadan binâyı yapamaz (ihdâs). Kalb de, kendi âlemi olan bedeninin işlerini dimağ (zihin) vâsıtasıyla düzenler."*[191] Gazzâlî, arşa istivâ hakkındaki ârifin te'vilini, ârifin katî olarak manâsının câiz olduğunu bildiği ancak, murâd olunan manâ olup olmadığı konusunda tereddüdünün bulunduğu te'villere örnek olarak gösterir.

Burada Allah hakkındaki arşın zahiri anlamını ortadan kaldıran bir te'vil söz konusu değildir. Nitekim Gazzâlî'ye göre te'vil yoluyla tasarrufta bulunma, zahiri anlamı ortadan kaldıracak şekilde yorumlamaktır.[192] Aynı durum "levh" ve kalem" kavramları için de söz konusudur. Nitekim *"Allah Teâlâ'nın Levh'i, Kalem'i ve onu yazması insandaki hiçbir şeye benzemez."*[193] diyen Gazzâlî, "levh" ve "kalem" kavramlarını da benzer bir şekilde şöyle yorumlamaktadır:

"Bil ki Allah Teâlâ önce takdir eder, sonra o takdirine uygun olarak var eder. Takdir, tıpkı bir mühendisin projesinin bir levha veya kağıda çizilmesi gibi Levh-i mahfûza resmedilir. Bina şekil açısından bir tür varlık olarak tam anlamıyla mevcut olmuş olur, bu şekil, gerçek binanın varlığının sebebi olur. Nasıl ki mühendisin projesi, levhaya kalem aracılığı ile çiziliyor ve

---

[188] Ra'd, 13/13.
[189] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s.327.
[190] Gazzâlî, *İhyâ*, III/5.
[191] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, A.y. Arş'a istivâ ile ilgili Gazzâlî'nin başka bir eserindeki görüşleri için bkz. Gazzâlî, *Kanûnu't-Te'vîl*, s.628.
[192] Gazzâlî, *İlcâm*, s.326.
[193] Gazzâlî, *İhyâ,* IV/505; *Kimyâ-yı Saâdet*, s.724.

kalem de bilgiye göre çiziyor, dahası bilgi de onu uyguluyor ve icrâ ediyorsa aynı şekilde ilahi işlerin sûreti de önce Levh-i mahfûz'da resmedilir. Levh-i mahfûza nakışlanma, kalem'den gelir, kalem de ilme göre yazar. Levh, kendisine şekil çizilmeyi kabul eden varlıktan ibarettir. Kalem ise şekillerin çizildiği levhaya şekilleri akıtan varlıktan ibarettir. Kalemin tanımı suretleri nakşedendir. Levhadaki bilgilierin ve kalemin kamış veya odundan olması şart değildir. Levh, suretlerin nakşedildiği şeydir. Dahası kalem ve Levhin cisim olmamaları şarttır. Cisimlik kalem ve levhin tanımlarına dahil değildir."[194]

Gazzâlî, "imâm-ı mubîn" ve "kitâb-ı mubîn" de denilen Levh-i mahfûzu her şeyin sûretinin kendisinde bulunduğu bir aynaya benzetmekte, nefsin hakikatini bilme bağlamında "levh" kavramını şöyle açıklamaktadır:

"Levh-i mahfûz bütün eşyanın sûretinin göründüğü bir ayna gibidir. İnsanın rûhu da bir ayna gibidir. Ölünün ruhu da böyledir. Bir aynanın karşı aynada olanları göstermesi gibi, Levh-i Mahfuzdakiler de bizim ve onların ruh aynasında görülür. Levh-i mahfûz'un ağaçtan, kamıştan veya başka bir şeyden yapılmış baş gözü ile görülebilen kare şeklinde bir cisim olduğunu ve üzerindeki yazıların gözle okunabileceğini zannetmeyin. Fakat eğer istersen bunu kendi nefsinden öğrenebilirsin. Çünkü yaratılmış her şeyin numûnesi sende yaratılmıştır. Bunun için hepsini anlama yolu sana açıktır. Fakat senin kendinden haberin yoktur. Başkasını nasıl tanıyabilirsin."[195]

Gazzâlî, Allah'ın Levh-i Mahfûz'daki yazısını hafızların ezberindeki Kur'ân-ı Kerim'i örnek göstererek açıklar. Hafızlar Kur'ân-ı Kerim'i zihinlerinden okurlar halbuki beynin içerisinde tek bir harf dahi bulunmaz. Buna göre hafız Kur'ân-ı okurken zihninde yazılı olandan okumaktadır. İşte levhin yazılarını da bu şekilde anlamak gerekir.[196] Diğer bir örnek ise insanın bir kağıt üzerine besmeleyi yazmasıdır. Bunun için öncelikle irâde gereklidir. İrâdenin ortaya çıkabilmesi için kalpteki bir hareketin latif bir cisimle dimâğa yükselmesi gerekir. Bu latif cisim hayvani ruhtan farklı, Allah'ı bilme mahalli olan ölümsüz ruhtur. Ruh, yazma irâdesini dimâğa ulaştırınca besmelenin sûreti hayal kuvvetinin merkezi olan dimâğın bir odacığında meydana gelmeye başlar. Daha sonra dimağdan bedenin her tarafına dağılır. Parmak uçlarındaki sinirler, parmak uçlarını harekete geçirir. Parmak uçları kalemi, kalem de mürekkebi harekete geçirir. Böylece hayal merkezinde bulunan besmelenin sûreti kağıt üzerinde meydana gelir. Bu durum tıpkı Allah'ın âlemdeki tasarrufuna benzemektedir. Âlemdeki her için başlangıcında Allah'ın bir sıfatı vardır ki buna "irâde" denir. Allah'ın irâdesi önce arşta meydana gelir. Oradan bütün kâinata dağılır. Allah'ın latif cevheri ise irâdesiyle varlıklarını eserini arştan, kürsîye ulaştıran melek,

---

[194] Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağîr*, s.391.

[195] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 723. Gazzâlî *İhyâ*'da levh hakkında şunları söyler: *"Levh bir ayna gibidir. Bütün sûretler oraya nakşedilmiştir. Şayet bir aynanın karşısına bir başka ayna koysan o aynadaki suretler oraya akseder. Ancak arada perde olursa o zaman görüntü oluşmaz. Kalp karşıki aynada olanları kabul eden bir ayna, levh de bütün varlıkların kendisinde bulunduğu bir aynadır. Kalbin şehvetler ve şehvet duyuları ile uğraşması melekût âleminden olan Levh-i mahfuzdaki şeyleri görmesine engel olur."* Gazzâlî, *İhyâ*, IV/505; Ayrıca Bkz. *Kimyâ-yı Saâdet*, s.24.

[196] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/505; *Kimyâ-yı Saâdet*, s.724.

rûhu'l-kudüs'tür.[197] Ancak bir gerçek vardır ki o da Allah'ın levhinin bizim levhimizie, kitabının bizim kitabımıza benzemediğidir. Zât ve sıfat benzemediği gibi levh ve kitap da bizimkine benzemez.[198]

Gazzâlî'nin felsefî etkilerin oldukça hâkim olduğu eserlerine baktığımızda "arş" "levh" ve "kalem" gibi metafizik kavramları *"Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı"*[199] hadisini yorumlarken gündeme getirdiğini görürüz. Gazzâlî, Allah ile evren arasındaki ilişkinin benzerinin insanın kendi âleminde de söz konusu olduğunu ifade etmekte, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi, rûh ile beden arasındaki ilişki ile irtibatlandırmaktadır. Nitekim ona göre Allah'ın irâdesi önce arşta meydana gelir. Daha sonra diğer yerlere ulaşır. İnsan da buhar gibi bir cism-i latîf iradenin eserini kalp damarlarıyla beyne ulaştırır. Benzer şekilde Allah'ın latif bir cevheri de o eseri arşa, arştan da kürsîye ulaştırır. Bu ulaştırıcı cevhere "melek", "rûh" ve "Ruhu'l-Kudüs" denir.[200] Gazzâlî'ye göre mikrokozmik bir varlık olan insanın kalbi "arş"; kalbin kaynağı olan hayvânî ruh, "İsrâfil"; beyin, "kürsî"; hayal hazinesi, "levh-i mahfûz", göz, kulak ve bütün duyular ayrı ayrı birer melek, sinir sisteminin merkezi olan beyincik de gökler ve yıldızlar gibi yaratılmışlardır.[201] Gazzâlî, bu benzerlikleri kavrayanların, Âdem'in Allah'ın sûretinde yaratılmış olmasını kavrayacağını belirtmektedir.

Şâyet te'vil'i bir nassın zâhir, görünür anlamının dışında başka bir anlama gelecek şekilde manalandırmak ya da yorumlamak olarak kabul edecek olursak -ki Gazzâlî'nin *İlcâm*'da yaptığı te'vil tanımı da bu şekildedir-[202] işârî yorumların te'vilden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Herhangi bir kavramın, âyetin ya da hadisin zâhiri anlamının yanında başka bir anlamından daha bahsetmek, tamamen zâhirin yerine oturtulan anlam ya da yorum anlamında te'vil kapsamında görülmez. Bununla birlikte Gazzâlî'nin bazı eserlerinde, te'vil konusunda bir takım kriterler koyduğu *Faysalu't-Tefrika* adlı esrinde ortaya koyduğu kriterlerin aksine yorumlarda bulunduğu, *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde felsefecileri eleştirmesine[203] rağmen onların etkisinde kalan yorumlarda bulunduğu da bir gerçektir.[204]

5. Te'vile ehil olarak sadece ma'rifet ehlini göstermesi:

Gazzâlî, en son eserlerinden biri olan *İlcâmu'l-Avâm* adlı esrinde te'ville ilgili uyulması gereken kriterlerden birisini *"ma'rifet ehline teslîm etmek"* olarak belirlemektedir. Her ne kadar

---

[197] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.42-43.
[198] Gazzâlî *İhyâ*, A.y.
[199] Buhârî, 79. *İsti'zân*, 1, VII/125; Muslim, 45. *Birr*, 115, (h. no:2612), III/2017.
[200] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.43.
[201] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.44; *el-Madnûnu's-Sağîr,* s.389.
[202] Gazzâlî bu eserinde tefsîr ile te'vil arasındaki farkı açıklamakta, tevîl'i şöyle tanımlamaktadır: *"(Te'vil yoluyla tasarrufta bulunmak) Bir kelimenin zâhirî manâsını bir tarafa bırakıp, onun başka bir ma'nâsını beyân etmektir."* Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s.326.
[203] Gazzâlî, *Tehâfut*'te levh-i mahfûzu semâvî ruhlar olarak değerlendirip, âlemdeki cüzîlerin orada nakşedilmesini, bilgilerin insanın hâfızasında nakşedilmesine benzeten filozofları "levh-i mahfûz" ve "kalem" hakkındaki te'villerinden dolayı eleştirmekte ve Şeriatta bu kavramların katiyen onların anladığı manada olmadığını belirtmektedir. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife,* s.182.
[204] Gazzâlî'nin felsefî tefsir anlayışı ve felsefecilerden etkilendiği te'villeri için Bkz. Okumuş, Mesud, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 209-241, 312-313.

onun bu eserini avâm için kaleme aldığı ve avâmın ilim ehli[205] gibi te'vilde liyâkat sahibi olamayacağı hakikatiyle karşı karşıya bulunsak da o, edebiyatçı, gramerci, tefsirci, hadisçi, kelâmcı ve bütün âlimleri avâm kapsamında değerlendirmektedir. Hatta ona göre te'vil konusunda ma'rifet deryasına dalanların dahi onda dokuzu tehlike içerisindedir.[206] Gazzâlî'nin mutasavvıflar içerisinden sadece seçkin bir zümreyi te'vile ehil olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Gazzâlî âyet ve hadislerde yer alan müteşâbih ifadelerin keyfiyetinin basîret ve ma'rifet ehline ma'lum olduğunu savunur. Ancak bu keyfiyetin ârif tarafından avâma açıklanmasını da yasaklar. Onun izin verdiği te'vil ise ârif ile Rabbi arasındaki te'vildir.[207]

Gazzâlî'nin te'vil konusunda mutasavvıflara yönelik bu yaklaşımı İbnu'l-Arabî'de: *"Te'vil ancak Allah'ın dilediği kullarına ihsân ettiği ilâhî güçle yapılabilir ve bunun için de Allah'ın o gücü sana da ihsan etmesi için gayret göstermelisin."*[208] şeklinde ifadesini bulacaktır. Halbuki Gazzâlî'nin yine avâm için yazmış olduğu *İhyâ*'daki te'vil konusundaki yaklaşımı daha ma'kul görünmektedir. O, *İhyâ*'da te'vil kapısını kapatan Eş'ârîleri, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili te'vile muhtaç olan âyet ve hadisleri te'vil etmekten kaçınan Hanbelîleri, te'vilde sınır tanımayan yaklaşımlarıyla Mu'tezile ve felsefecileri tenkit etmekte onların bu yaklaşımlarını ifrât ve tefrit olarak nitelendirmektedir.[209] Ona göre te'vil konusunda orta bir yol takip edilmesi gerekir.

Gazzâlî, benzer bir tavrı Bâtınîleri eleştirmek için kaleme aldığı *Fedâihu'l-Bâtıniyye* isimli eserinde ortaya koymaktadır. Gazzâlî, bu eserinde Kur'ân-ı Kerim'de yer alan cennet ve cehennem tasvirlerinin cismânî oluşunu avâmın ruhânî lezzetleri kavrayamayacak olmalarına bağlayan Bâtınîleri şiddetle eleştirmektedir.[210] Halbuki aynı Gazzâlî, benzer ifadeleri kullanarak Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde cismânî ateş ve cehennemin etraflıca anlatılmasını bütün insanların anlamakta güçlük çekmeyecek olmalarına, ruhânî azabın zorluğu ve ağırlığını ise her insanın kavrayamayacağına bağlamıştır.[211] Gazzâlî'ye göre uhrevî hayatın cismânî kısmı Şeriatın sahibinden işitmekle bilinir. Ruhânî olan kısmı ise ruhun hakîkatini bilmeye bağlıdır. Rûhun hakikatini bilmek ise basîret yoluyla bâtını görmekle olur.[212] Kavramlara getirilen yorumlar itibariyle olmasa da uygulanan metodun aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum Gazzâlî'nin farklı eserlerinde birbirinden oldukça farklı tavırlar sergilediğini göstermektedir.

Gazzâlî gibi tasavvufî-işârî yorumlarının Bâtınîlerin yorumlarından farklı olduğunu ifade eden ancak yorum yöntemi ve yorumlarının niteliği bakımından en çok tartışılan isim Muhyddin İbnu'l-Arabî olmuştur. İbnu'l-Arabî'nin en temel eseri olan tasavvufa ait bütün görüşlerine yer verdiği ve keşf ve ilham ürünü bilgilere dayanarak yazdığı *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* isimli eseridir. Eserin tam adı, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrârî'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*'dir.[213]

---

[205] Gazzâlî, ilimde derinleşmiş olanlar "العلماء الراسخون" ifadesini kullanır. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s.327.
[206] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.326-327.
[207] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.326.
[208] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), XIV/162.
[209] Gazzâlî, *İhyâ*, I/104.
[210] Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s.94.
[211] Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s.81
[212] Gazzâlî, *A.g.e.*, s.82.
[213] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.) I/36.

İbnu'l-Arabî, sadece ihtiva ettiği bilgilerin ilham ürünü olması bakımından değil, bu bilgilerin işleniş biçimi, üslûbu, imlâsı, tertibi gibi husûsiyetleri bakımından eserinin tam bir mânevî feth ve ilahi ilhâm ürünü olduğunu söyler.

İbnu'l-Arabî insanın ontolojik ve epistemolojik serüvenini sûfî bakış açısıyla ele almaya çalışan bir sûfidir. Bu husus İbnu'l-Arabî irfânında hâkim olan en temel unsurdur. Bu unsur, İbnu'l-Arabî'nin genelde ilimlere özelde ise hadis yorumlarındaki yaklaşımını belirleyen en temel faktördür. Bu husus dikkate alınmadan İbnu'l-Arabî hakkında yapılacak değerlendirmeler oldukça yanıltıcı olacaktır. İbnu'l-Arabî ve en önemli eseri *Futûhât*'ın en özgün yanı müellifinin bir ana fikir etrafında her türlü bilgiyi yorumlama yeteneği ve başarısıdır. Bu anlamda İbnu'l-Arabî, oldukça açık ve anlaşılır bir ana fikre sahiptir. Onun bu ana fikri ise her ne kadar kendisi bir kavram olarak kullanmasa da vahdet-i vücûd (varlığın birliği) öğretisidir. Onun yukarıda sayılan tüm ilimlere bakışını belirleyen bu ana fikridir. *Futûhât,* bilim, sanat, düşünce, insanın hakikate ulaşmadaki zihinsel ve pratik eylem ve ürünlerinin kendini gösterdiği alanların, varlığın birliği/vahdet-i vücud ilkesi perspektifiyle yeniden yorumlanması ve kurulması, bir anlamda bilimlerin canlandırılması teşebbüsü olarak görülür.[214] İbnu'l-Arabî bu teşebbüsün merkezine insanı yerleştirmiş ve tasavvufî kavramların pek çoğunu bu bakış açısıyla yeniden yorumlamıştır.

İbnu'l-Arabî, farklı tasavvufî görüşleriyle tasavvuf geleneğinin en çok konuşulan ve tartışılan ismi olmakla birlikte sûfiler içerisinde hadisçilik yönüyle de en çok tartışılan ismi olmuştur. İyi bir hadis eğitimi alan ve hadis ilmine dair pek çok eser de telif eden[215] İbnu'l-Arabî'nin hadisçiliği bazı yönlerden tenkit edilmektedir. Bunların başında lafız ile bağdaştırılması mümkün olmayan te'villerde bulunması, mevzû hadisleri kendi görüşlerine delil olarak getirmesi ve keşif ve rüya yoluyla hadis rivâyet etmesi, zayıf ve sahih hadisleri ise kendi görüşleri doğrultusunda yorumlaması gelmektedir.[216] Tezimiz açısından bu eleştirilerden bizim için en önemli olanları hadis yorumlarıyla ilgili eleştirilerdir.

Te'vil, İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışında oldukça önemli bir kavramdır. Ancak İbnu'l-Arabî'de te'vil sadece dini metinlerin yorumlanmasıyla ilgili değildir. Ona göre âlemdeki her şey te'vile muhtaçtır ve *"Kâinâtta te'vil olunmayan her hangi bir kelâm yoktur"*[217] İbnu'l-Arabî'nin te'vil anlayışı onun varlık tasavvurundan ayrı olmayıp, hayal anlayışı ile yakından ilgilidir. Çünkü İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde, bütün kâinâta hayâlî gerçeklik hâkim olduğu için sembolizm ve yorumlama *(te'vil)* kaçınılmazdır. İbnu'l-Arabî sembol ve te'villeri dini metinlerin yorumunda kullandığı gibi Allah'ı tanıma (ma'rifetullah) konusunda ve buna bağlı müteşâbih hadislerin yorumunda da kullanmaktadır. Allah'ın dışında bütün âlem, ontolojik düzeyde mutlak bir hayâl olduğu için her bir varlığın bu âlemde zuhûr eden gerçekliği, onun hakîkati için bir semboldür. Dolayısıyla bu sembolün, yorumlanması *(te'vil)* arkasındaki esas gerçekliğe geçilmesi

[214] İbnu'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye,* (çev. Ekrem Demirli), 2. Baskının Önsözü, s.7.
[215] Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'de Hadîs ve İbn Arabî*, s.371-395.
[216] Avcı, Seyit, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'de İbnu'l-Arabî'nin Hadis Anlayışı***,** Giriş, XIV.
[217] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VI/229.

(ta'bîr) gerekmektedir.[218] İbnu'l-Arabî terminolojisine göre dil, fizik ile metafizik, mânâ ile sûret, akıl ile hisler arasında bir berzahtır. Gerek mâddî gerçeklik düzeyinde gerekse rüyâ düzleminde olsun tahayyülde bir dolaylılık söz konusudur. Bu dolaylılığın kaldırılması için te'vil ve ta'bir gerekir. İşte nihâî tahlilde bir tahayyülden ibâret olan kelâmın da doğasında iki anlamlılık ve te'vil vardır. Dilin iki anlamlı oluşu sadece dilin hayâlî doğasından değil, aynı zamanda bütünüyle âlemin ve insan idrakinin erişebildiği her şeyin hayâlî doğasından kaynaklanır.[219]

İbnu'l-Arabî'nin te'vil metodu her şeyden önce bu dil anlayışına bağlıdır. Nitekim o çok anlamlılığa dayalı bu dil anlayışını bazı hadislerin yorumunda açıklık getirmeye çalışmaktadır. İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in şeytan hakkında *"Allah bana, ona karşı yardım etmiş ve Müslüman olmuştur"*[220] hadisinde yer alan 'esleme' kelimesinin 'eslemu' şeklinde okunuşuyla "ben ondan kurtuldum", "boyun eğdi" ve "Allah'a imân etti" şeklinde te'vil edilebileceğini lafzın tüm bu te'villere açık olduğunu ifade eder.[221] Bir başka örnek de "ensâr" kelimesidir. Bu kelime, ıstılahi anlamda Medineli ensâr, sözlük anlamıyla yardım eden anlamına gelmektedir. Bu durum İbnu'l-Arabî'ye, Hz. Peygamber'in Medineli ensârı övdüğü hadisleri[222] herhangi bir zamanda Allah'ın dinine yardım eden herkesi kapsayacak şekilde yorumlama imkânı vermektedir.

İbnu'l-Arabî'nin te'vil metodu, te'vili dilin sınırlarıyla yani muvâdâ ile sınırlı gören beyânî bir metot değildir. İbnu'l-Arabî, kelimelerin sadece zâhiri ile sınırlandırılmayan kendisine has bir dil anlayışı geliştirmiş, dini metinleri anlama bakımından sadece zâhirî ve istılâhî delâletle yetinmeyip, kelimenin dil içerisindeki muhtemel bütün anlamlarından[223], dildeki yapısal çok anlamlılıktan istifade ederek irfânî bir te'vil metodu geliştirmiştir. O, bu te'vil metoduna dayanarak âyet ve hadisleri yorumlamaktadır. Örneğin, İbnu'l-Arabî, genel olarak bütün varlığı özelde ise insanı ilahi hitabın kelimeleri olarak görmekte varlık ile kelime arasında bir irtibat kurmaktadır. Bu konudaki görüşlerini içerisinde "kelime" kavramının yer aldığı *"Bana cevâmiu'l-kelim verildi"*[224] hadisine dayanarak ortaya koymakta zorluk çekmemektedir. Ona göre bu hadiste ifade edildiği üzere Hz. Peygamber kuşatıcı kelime özelliğine sahiptir. İbnu'l-Arabî'nin hadiste geçen "kelime" kavramını bu şekilde yorumlaması ise muhtemel bir çok manaya sahip olan kelime ya da kavramların zengin bir anlam çerçevesine sahip olması ve dilin kuvvetine râci olmasından kaynaklanmaktadır.[225] Lafzın muhtemel mânâlarından birine göre te'vil edilmesi, iş hakikatte öyle olduğu için değil dilin, lafzın kuvvetinden dolayıdır. Lafzın anlam zenginliği ve dilin kuvveti böyle bir imkânı vermektedir.[226] İbnu'l-Arabî temelde Kur'ân lafızlarının yorumlarken başvurduğu bu yöntemi aynı şekilde hadislerin bâtınî te'villerinde de kullanmakta,

---

[218] Chittick, William C., "Ibn Arabi and His School" Islamic Spirituality, Manifestations, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr) SCM Pres, London, 1991, s. 62.
[219] Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Dil-Hakîkat İlişkisi,* s.189.
[220] Tirmizî, 10. *Radâ'*, 17, (h. no: 1172), III/475; Nesâî, 36. *İşretu'n-Nisâ*, 4, (h. no: 3958), VII/72; Dârimî, 20. *Kitâbu'r-Rikâk*, 25, (h. no: 2737), II/613; 66, (h. no: 2785), II/626.
[221] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), II/288.
[222] Buhârî, 63. *Menâkibu'l-Ensâr*, 4, IV/223.
[223] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), IX/435.
[224] Buhârî, 91. *Tabîr*, 22; Muslim, 5. *Mesâcid*, 5, 6, (h. no:523), I/371-372.
[225] Çakmaklıoğlu, *A.g.e.*, s.248.
[226] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), II/296-297.

bâtınî te'vil yöntemiyle "nefes", "kelime" "hakikat-ı muhammediye", "insân-ı kâmil" gibi pek çok tasavvufî nazariyesini hadisleri bâtınî yönden yorumlayarak ortaya koymaktadır.

İbnu'l-Arabî'nin hermönötiğinde aklî yaklaşımın bir ürünü olan tarihî ve literal mülâhazaları önceleyen yaklaşımlar kabul edilebilir değildir. Genel olarak sûfilerin ve İbnu'l-Arabî'nin te'vil metodu, lügavî ve zihni olmaktan çok amelî, tecrübî ve tahkîkî bir metottur.[227] Hz. Peygamberin vârisi olarak, derin bir tefekkür, huşû, huzur ve edep ile sürekli tilâvet, ayrıca amelî olarak Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanma hususunda azamî gayret sûfiyâne te'vilin önemli esaslarını oluşturur.[228] İbnu'l-Arabî de kendisinden önceki sûfiler gibi te'vili ma'rifet bilgisine bağlamakta fikir gücüne ve kitâbî okumalara dayalı aklî te'villerin hatadan korunmuş olamayacağını belirtmektedir. O te'vil'in vehbî ilimlere dayalı olması gerektiğini *"Onun te'vilini ancak Allah ve bilgide derinleşmiş olanlar bilir."*[229] âyetine dayandırmakta ve te'vili sadece Allah'ın bildirmesine bağlamaktadır.[230]

İbnu'l-Arabî'nin bâtınî hermönötiği, yorumu sadece metnin zâhiriyle sınırlandırmaz. Aksine metnin bâtınî boyutundaki gizli mânâyı keşfetmek için oldukça geniş ve esnek bir yorumlama metodu inşâ eder.[231] İbnu'l-Arabî bu te'vil metodunu temizlik, namaz, zekat, oruç, hac ibâdetlerinin ve bu ibâdetlere dair âyet ve hadislere hatta fıkhî hükümlere kadar uygular. Örneğin su, beşerî nitelikten tenzih edilmeyi gerektiren (zât) hakkındaki ilahi bilgidir[232], Abdesti bozan şeyler, Allah'ı bilmenin dayandığı akıl ve dini kanıtları zedeleyen her şeydir[233] deve eti yemenin abdesti bozmasının sebebi develerin şeytanlar olarak isimlendirilmesidir. Öyleyse onlar, temizliği bozan kalpteki şeytan güruhudur. Çünkü bu güruhun yeri kalptir. Kalp onlardan meleklerle temizlenir.[234] Bildirmek ve çağrı anlamına gelen 'ezan' hakkı müşahede etmek üzere zatların temizlenmesi için ilâhî tecelliyi bildirmektir. 'Kâmet' ise, geldiğinde tecellisi için ayağa kalkmaktır.[235] İbnu'l-Arabî bu ve buna benzer bâtınî te'villerinde zâhiri anlamları geçersiz kılmaya ya da bu bâtınî yorumları zâhiri anlamların yerine oturtmaya çalışmamaktadır. O, daha çok kendi irfânî düşüncesine uygun bir şekilde zâhirî anlamların yanı sıra zahirle ilgili ya da ilgisiz bâtınî anlamları keşfetmeye çalışarak hadisleri bâtınî yönden te'vil etmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin pek çok te'vili Bâtıniyye mezhebinin te'villerini aratmayacak türdendir. O, te'vile elverişli olsun veya olmasın, dil ve gramer kurallarına uysun veya uymasın, siyâk ve sibâkı dikkate almadan, sebeb-i nüzûle itibar etmeden âyet ve hadisleri vahdet-i vücûd felsefesi doğrultusunda bâtınî yorumlara tâbî tutar. Bu yöntemle İbnu'l-Arabî, müteşâbih ve muhkem âyet

---

[227] Chittik, William, *The Sufi Path of Knowledge: İbn al-Arabi's-Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany, 1989, s.242; Azzâm, Muhammed Mustafa, *Maslahatu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat, 2000, s.26; Çakmaklıoğlu, *A.g.e.*, s.249-250.
[228] Azzâm, *A.g.e.*, s.37
[229] Âl-i İmrân, 3/7.
[230] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.) X/73-74.
[231] Çakmaklıoğlu, *A.g.e.*, s.426.
[232] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/286.
[233] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/299.
[234] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/314.
[235] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VI/114.

ve hadislerden istediği sonucu çıkarmakta güçlük çekmez.[236] Gerçekte kendisi te'vile karşı olduğu halde[237] lafız ve medlûlü ile bağdaştırılması mümkün olmayan te'viller yapar. Hadisin zâhiri *"Sevdiğim kulun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum"*[238] gibi hadislerde olduğu gibi düşünce sistemine uygunsa İbnu'l-Arabî hadisi zâhirinden ilk anda anlaşılan hakîki manası üzere yorumlar ve bu tür hadislerde bâtınî bir yorumda bulunmaz. Diğer yandan pek çok hadisi, kelimelerin çok anlamlılığından hatta harflerden istifâde ederek zâhiri ve lafzi manasından uzaklaştırarak ona hiç kimsenin aklından geçmeyen manalar yükler ve bâtınî te'villerde bulunur. Fakat İbnu'l-Arabî, nassların zâhirî ve lafzî manalarından ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşın o bu manaların geçersiz olduğunu hiçbir zaman söylememiştir.[239]

İbnu'l-Arabî'nin hadis yorumculuğu ile ilgili olarak her şeyden önce şöyle bir soruyla karşı karşıya kalmaktayız. İbnu'l-Arabî, hadisleri yorumlamayı mı amaçlamıştır, yoksa nazarî-irfânî görüşlerini hadislerle yorumlamaya mı çalışmıştır? Bu sorunun cevabı aynı zamanda İbnu'l-Arabî'nin hadis yorumculuğu konusunu da açığa çıkaracaktır. Sorunun ikinci bölümü dikkate alınmadan İbnu'l-Arabî hakkında yapılan çalışmalar karşımıza oldukça farklı bir İbnu'l-Arabî portresi çıkaracaktır. Nitekim felsefî tasavvufunun unsurlarından bütünüyle arındırılmış bir şekilde İbnu'l-Arabî'yi anlamaya çalışmak, aslında onu anlayamamış olmanın bir göstergesidir. Nitekim Abdulvehhâb eş-Şa'rânî gibi bazı müellifler bu hataya düşmüşlerdir. Bu noktada Afîfî'nin değerlendirmelerini oldukça yerindedir: *"Şa'rânî'nin İbnu'l-Arabî'yi temize çıkarma hırsıyla el-Futûhât'ı özetlerken 'hazf'da aşırı gittiği görülmektedir… Açıktır ki, Şa'rânî'nin hazf siyasetine hakim olan tavır, Keşfu'z-Zünûn'un yazarı Kâtip Çelebi'nin de ifade ettiği gibi 'her zaman ihityaç duyulmayan şey' insanların genelinin anlamaya güç yetiremeyeceği ve zâhirlerinin Şeriatn zâhirleriyle uyuşmadığı felsefi tasavvufun özel meseleleridir. İbnu'l-Arabî –Mukrî'nin ifadesine göre- ibâdetlerde zâhiri, itikatlarda Bâtınî düşünce sahibi ise, Şa'rânî'nin özetlerinde gözüken İbnu'l-Arabî, sadece zâhirî olan İbnu'l-Arabî'dir. Bunun için Şa'rânî'nin el-Futûhâtu'l-Mekkiyye üzerindeki özetlemelerini, bu eserin kâmil bir formu ve İbnu'l-Arabî'nn sistemini kendisinden çıkartabileceğimiz bir kaynak olarak kabul edemeyiz."*[240]

İbnu'l-Arabî'nin hadis yorumları dikkatle incelendiğinde görülür ki, o pek çok hadisin yorumunda hadisin herhangi bir yönünü dikkate alarak insanla ilişkisini kurabileceği bir yön belirler. Nitekim bâtınî yorumlarda yer verdiği *"Konunun Nefs Bakımından Yorumu"* (i'tibâru zâlike fi'n-nefs) gibi ifadeler de bunu göstermektedir.[241] Bu durum İbnu'l-Arabî'nin aslında hadisleri yorumlamayı değil, varlığı ve insanı yorumlamayı amaçladığını göstermektedir.

---

[236] Kaya, Mahmut, "İbnu'l-Arabî" mad., *T.D.V.İ.A.*, XX/520.
[237] İbnu'l-Arabî'nin karşı çıktığı te'vil zâhir ulemâsının te'villeridir. O, ma'rifet bilgisine dayalı olmayan te'villere i'tibar etmemekte, aklî verilere dayalı kelamcıların te'villerini tenkit etmektedir. Bkz. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), IX/314.
[238] Buhârî, 81. *Rikâk*, 38, VII/190; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/244.
[239] Uludağ, Süleyman, *İbnu'l-Arabî*, T.D.V.Y., Ankara, 1995, s.74.
[240] Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.289-290.
[241] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VI/410.

İbnu'l-Arabî, namazdan ve kulun namazlardaki hareketlerinden bahsederken, Hak, halk ve aralarındaki ilişki, varlığı kendisinden dolayı olan ve bunun mümkün varlık ile ilişkisi, vâcibu'l-vücûd'un âlemlerden müstağniliği ve mümkünlerin kendisine muhtaç olmasının anlamı gibi konulara intikal eder. Namazı unutan kişinin durumunu tartışırken, ma'rifet ve arif konusuna geçerek "unutan" kelimesini tasavvufî bir anlamda kullanır, Buna göre unutan, varlıkta Allah, onun sıfatları ve fiillerinden başka her şeyi yok sayan âriftir. Hac'daki hervele (koşu) ve bunun üç kere yapılmasından bahsederken "teslîs" konusuna geçer ve teslîsin aklî ve maddî bütün hareketlerin aslı, onun aslının ise vahdet olduğunu belirtir.[242] *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de ele alınan konu her ne olursa olsun, İbnu'l-Arabî, bu konudan genel olarak tasavvuf ve özel anlamda varlığın birliği veya onunla ilişkili bir düşünceye sıçrar. Bu meseleden, ilgili veya ilgisiz olarak, bahsetmekten sakınmaz.[243] Afifî, İbnu'l-Arabî'nin böyle bir yöntem takip etmesini, sistemini fıkıh, kelam, hadis, tefsir gibi ilimlerin meselelerinin detaylarına yaymış olmasını, düşüncelerini reddedecek kimselerin tepkisini çekmemek istememesine bağlamaktadır. İbnu'l-Arabî, bu tarz yorumlarını kasıtlı yapmaktadır. O, bu tavrını havassın akidesinden bahsederken açıkça dile getirmiştir:

"Kapalı olduğu için bunu tam olarak açıklamadım. Bu inancı, eserin çeşitli bâblarında yayılmış olarak zikrettim. Bu bölülmde açık ve anlaşılır tarzdadır, fakat ifade ettiğim gibi, dağınık halde bulunmaktadır. Allah kimi bu konuda nasiplendirirse, bu inancın mâhiyetini ve diğerlerinden farkını kavrar. Çünkü o, gerçek ilim ve doğru düşüncedir."[244]

İbnu'l-Arabî, namaz vakitlerini ele aldığı Futûhât'ın 35. bölümünde 'öğlen namazının vakti' konusunda *"Bir namazın vakti girmeden, diğer namazın vakti çıkmaz"* şeklinde bir hadise yer verir ve başka bir hadisteki delile göre hadisin dört namaz hakkında olduğunu ifade eder. Çünkü, sabah namazının vakti çıktığında, güneş tepe noktasından batmaya yönelene kadar öğle namazının vakti girmez. Öğle namazının aksine ikindi, akşam, yatsı ve sabah diğer namazlar böyle değildir. İbnu'l-Arabî bu meselenin fıkhî yönünü şöyle açıklar:

"Gün yirmi dört saattir. Ve dört çeyrekten oluşur. Her çeyrek, altı saattir. Güneşin doğumundan öğlene kadarki günün çeyreği altı saattir ve bu sürede tam olarak belirlenmiş bir farz namaz vakti yoktur. Tam olarak dememin sebebi, uyuyan ve unutan kimseleri dikkate almamdır. Çünkü vakit, namazın o vakitte gerçekleşeceğini belirlememiştir. Aksine unutan için vakti belirleyen şey hatırlaması, uyuyan için ise uyanmasıdır. Hatırlama ve uyanma ister namazın vaktinde ister başka bir zamanda gerçekleşsin aynıdır. Bu nedenle bu konuda ifadesi tashîh ettik ve 'tam olarak' dedik."[245]

Sadece buraya kadarki yorumlar dikkate alındığında İbnu'l-Arabî'nin hadisçilik ve fıkıhçılığı hakkında pek çok değerlendirme yapmak ve sadece bu yorumları çıkararak eserin tümü incelendiğinde fakîh, muhaddis İbnu'l-Arabî'yi çıkarmak mümkündür. İbnu'l-Arabî'nin farklı

[242] Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.292.
[243] Afîfî, *A.g.e.*, s.293.
[244] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye,* (Thk.) I/173.
[245] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VI/71.

yönlerden fıkıhçı, hadisçi, müfessir ve içtihat sahibi bir müçtehit olarak değerlendirilmesi ve bu konudaki görüşlerinin *Futûhât* ve diğer eserlerinden çıkarılması önemlidir. Ancak, sadece onun bir yönüne odaklanarak tüm yönleriyle ilgili olan asıl yönünü ihmal etmek oldukça yanlıştır. Şüphesiz bu ilimlerde İbnu'l-Arabî'nin vukûfiyeti inkar edilemez. Ancak sadece *Futûhât*'tan parça parça seçilen verilere dayanarak İbnu'l-Arabî hakkında değerlendirmeler yapmak her zaman için eksik olacaktır. Bu durum hadisler için söz konusu olduğunda böyle bir yöntemle eserde muhaddis İbnu'l-Arabî aranacaktır belki ama ârif-muhaddis İbnu'l-Arabî bulunamayacaktır.[246] Çünkü yukarıdaki hadisin yorumuna devam edecek olursak, burada ârif ve muhaddis İbnu'l-Arabî'yi bulabilmek mümkün olacaktır. O, dört vakitten hemen insanın dört yönüne geçer (i'tibâr): *"Gün gibi insan da dört çeyreğe bölünmüştür."* İşte İrfânî hadis yorumları açısından İbnu'l-Arabî'nin hadis yorumculuğunu bu bağlamda değerlendirmemiz gerekmektedir. Nitekim konunun devamında İbnu'l-Arabî şunları zikreder:

"Gün gibi insan da dört çeyreğe bölünmüştür. Bunların üçü, tıpkı günün dört çeyreğinden üçü gibi, özel amellerle Allah'a tahsis edilmiştir. İnsanın dört çeyreği "zâhir"î, "bâtını" –ki o kalbidir- hitabın muhatabı olan ruh anlamına gelen "latîfe"si ve "tabiat"ıdır. İnsan zahiri, kalbi ve ruhundan hiçbiri, kendileriyle ilgili ibadetten asla ayrılmazlar, ya itaat ederler ya da âsi olurlar."[247]

İbnu'l-Arabî, işte bu yöntemle hadis hangi konuyla ilgili olursa olsun oldukça başarılı bir şekilde varmak istediği bâtınî manayı yakalamakta bir sıkıntı çekmez. Nitekim o, istincâ ve tuvalete girme âdâbından bahseden hadislerden, isticmâr (taşla temizlik) hakkındakî âlimlerin hükümlerinden dahi irfânî nazariyesinin en temel kavramlarını bâtınî yorumlarla delillendirebilmektedir.[248] Örneğin İbnu'l-Arabî, taşla temizlik konusundaki âlimlerin görüşlerinin bâtınından ma'rifet nazariyesinin en önemli kavramı olan "hayal" ve tecellî"yi çıkarabilmektedir. Konu içerisinde zikrettiği hadisler ve yorumlarıyla bu yorumlarını daha da pekiştirmektedir:

"Bilmelisin ki Hakk'ın kalplerde iki tecellîsi vardır. Birinci tecellî, yoğunlardadır. Söz konusu tecellî, basiret ve hayalin algıladığı suretlerdeki tecellisidir. Örnek olarak, Hakk'ın rüyada görülmesini verebiliriz. Burada Hak, duyuyla algılanan suretlere benzer bir sûrette kendisini gösterir. Hz. Peygamber kendi arzusundan konuşmaz Rabbinden aktardığı bir hadiste şöyle der: 'Allah'a sanki O'nu görürcesine ibadet et' burada, sanki edatı gelmiştir. Bu edat, hakikatlerin bilgisini verir. Hz. Peygamber, 'ben gerçek bir müminim' diyen birine şöyle demiştir: İmanının hakikati nedir? Sahabe, sanki Rabbimin arşı ortaya çıkmış, ben de ona bakıyorum' demişti. Burada da sanki ve görme (bakma) kelimeleri zikredilmiştir. Bu cevap üzerine Hz. Peygamber 'bildin, böylece devam et' demiştir. Böylece Hz. Peygamber sahabenin bilgi sahibi olduğuna tanıklık etmiştir. İşte bu diğer tecellîdir. Çünkü hayal tecellisi, duyu tecellisinden

---

[246] Nitekim Şa'rânî *el-Kibritu'l-Ahmer* adlı eserinde İbnu'l-Arabî'nin felsefî tasavvufî nazariyelerinin yer almadığı hadis yorumlarına yer vermiştir. Bkz. Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Beyrut, t.y.

[247] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VI/72.

[248] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), V/499-500.

karıştırılmayacak ölçüde daha latiftir. Bu nedenle insanın iç dünyası gibi bu tarz tecelli hızla şekilden şekle girer…"[249]

İbnu'l-Arabî'nin felsefî irfânını temellendirmek üzere kullandığı onca uydurma hadis hakkında bir değerlendirme yapmak da yerinde olur. İbnu'l-Arabî, hiç şüphesiz birçok mevzû hadisi kendi görüşleri doğrultusunda kullanmaktadır. Her ne kadar o bu hadislerin keşf yoluyla sahih rivâyetler olduğunu belirtmiş olsa da bu hadislerin ilmî kriterlerle tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak, onun mevzû rivâyetlere hiç yer vermediğini kabul etsek dahi o, kendi nazariyesini ilgili ilgisiz her konudaki hadisin bâtınî yorumundan çıkarabilmektedir. Dolayısıyla, İbnu'l-Arabî'nin hadis yorumculuğu hakkındaki tek sorun uydurma rivâyetler değil, aynı zamanda hadisleri yorumlama tarzıdır.

İbnu'l-Arabî'nin tüm yorumlarının felsefî-irfânî nazariylere dayalı yorumlar olduğu iddiasında değiliz. İbnu'l-Arabî felsefî-irfânî nazariyelerini temellendirmeye çalışmadığı, ilim ehlinin tepkisini çekmeyecek yorumlarda da bulunmaktadır. Nitekim Şa'rânî'nin *Futûhât* özetinde yer verdiği hadis yorumları sadece bu tür yorumlardan oluşmaktadır. Ancak İbnu'l-Arabî'nin irfânî yorumlarının sadece bir açıdan değil bütün yönleriyle değerlendirilmesi gerekir. Yukarıda yorumlarına yer verdiğimiz Gazzâlî'nin yorumlarıyla İbnu'l-Arabî'nin bâtınî yorumları arasındaki farklılık da ancak bu bakış açısıyla ortaya çıkacaktır. Gazzâlî, *İhyâ*'daki yorumlarıyla ehl-i sünnet muhitinde oldukça itibar görürken, İbnu'l-Arabî günümüze kadar eleştirilegelmiştir. İbnu'l-Arabî'nin bâtınî yorumlarının, diğer sûfilerin bâtınî yorumlarından en önemli farkı, daha felsefî ve nazarî içeriğe sahip olması lafızlarla ya da diğer nasslarla bağdaştırılması mümkün olmayan yorumlar olmasıdır. Takip edilen yöntem ve metot aynı olmasına rağmen İbnu'l-Arabî en ileri derecede eleştirilerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır.

İbnu'l-Arabî'nin i'tibâra dayalı batınî yorumlarını daha yakından bir örnek üzerinde ele almak istiyoruz. Bu örnek aynı zamanda *Futûhât*'ta yer alan hadis yorumlarının nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili olacaktır. Vereceğimiz bu örnek, intihar edenin ebedî cehennemde kalacağı ile ilgili rivâyetler ve intihar edenin cenaze namazının kılınıp kılınamayacağı meselesiyle ilgilidir.

İntihar eden kimsenin cenâze namazının kılınıp kılınamayacağı meselesinde kendi görüşünü intihar edenin cenâze namazının kılınacağı şeklinde açıklayan İbnu'l-Arabî, rivâyetlerde intihar edenin ebedî olarak cehennemde kalacağı (الذي يقتل نفسه في النار خالدا مخلدا فيها أبدا) ve cennetin intihar edene haram olacağına (الجنة عليه حرام) dair ifadelerin yer aldığını söyler. İbnu'l-Arabî'nin metinlerini vermeden atıfta bulunduğu bu rivâyetler hadis kaynaklarımızda şu şekilde yer almaktadır:

-*"Her kim kendini bir dağdan aşağı atarak öldürürse, ebedi olarak cehennem ateşine yuvarlanıp duracaktır. Her kim bir zehirle intihar ederse onun zehiri de elinde olacak ve ebedî kalacağı Cehennem ateşi içerisinde o zehirini yudumlayacaktır. Her kim de bir demir parçasıyla*

[249] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/489-490.

intihar ederse kıyamet günü o demiri elinde olduğu halde gelecek ve ebedî ateşin içersinde o demiri karnına saplayıp duracaktır."[250]

- "*(Sizden evvel geçen ümmetlerden birinde) yaralı bir adam vardı. (Acısına dayanamayıp) kendisini öldürdü. Bunun üzerine Azîz ve Celîl olan Allah: Kulum kendi kendisini öldürmeye davranmakla benim hükmüme sabırsızlık etti. Ben de ona cenneti haram kıldım, buyurdu."*[251]

İbnu'l-Arabî'nin hadisle ilgili birinci yorumu (i'tibâr) şefaatle ilgilidir: *"Allah, ölünün namazını kılmakla şefaate izin vermiştir. Allah'ın bundan razı olduğunu ve yapılan duanın makbûl olduğunu anladık."*[252] İbnu'l-Arabî, intihar eden kimsenin cenaze namazının kılınamayacağı hakkında bir nehyin gelmediğini, bu yüzden hadisteki ifadenin intihar edip ve cenazesi kılınmayan kimseye yorumlanması gerektiğini belirtir. Yani ebedi olarak cehennemde kalacak olan intihar edip cenaze namazı kılınmayan kimsedir. Mü'minlerin intihar edenin namazını kılmaları vaciptir. Bu sayede Allah, (ölüye) namaz kılanın ölü hakkındaki şefaatini kabul edebilir. Özellikle güvenilir rivâyetler (el-ahbâru's-sihâh) ve ilkeler (usûl) onun ateşten çıkmasına hükmeder. Bu durumda intihar edenin cehennemde ebedi kalacağı hakkındaki rivâyetler tehdit olarak yorumlanır.[253]

İbnu'l-Arabî, söz konusu bu rivâyetlerin intihar edenin cenaze namazının kılınamayacağına delil teşkil etmeyeceğini belirtmekle birlikte, intihar edenin cenaze namazının kılınamayacağına dair bir nehyin gelmediğini belirtmektedir. İbnu'l-Arabî sadece bu iki rivâyeti kastediyorsa bu rivâyetlerde intihar edenin cenaze namazının kılınamayacağına dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in intihar edenin cenaze namazını kılmadığına dair rivâyetler kaynaklarımızda yer almaktadır. Tirmizî, Nesâî ve Muslim'in eserlerinde yer alan rivâyetlerde Hz. Peygamber'in kendisini okla öldüren bir adam hakkında "*Ben bunun cenaze namazını kılmam"* dediği nakledilmektedir.[254] Tirmizî, bu hadisin hasen bir hadis olduğunu belirterek âlimlerin bu konuda değişik görüşler ortaya koyduğunu söyler. Sûfyân es Sevrî ve İshâk gibi bir kısım âlimlere göre intihar eden de dahil olmak üzere kıbleye dönüp namaz kılan herkesin cenaze namazı kılınır. Ahmed b. Hanbel ise devlet başkanı durumundaki kimselerin intihar eden kimsenin namazını kıldırmayacağı, başkalarının kıldırabileceğini söylemiştir.[255]

Nevevî, bu hadisin, 'isyân ederek kendisini öldüren kimsenin cenaze namazı kılınmaz' diyenlerin delili olduğunu, Ömer b. Abdulaziz ve Evzâî'nin görüşünün de bu yönde olduğunu

---

[250] Buhârî, 76. *Tıbb*, 56, VII/32; Muslim, 1. *İmân*, 175, (h. no:109), I/104; Ebû Dâvûd, 27. *Tıbb*, 11, (h. no: 3873), IV/204; Tirmizî, 26. *Tıbb*, 7, (h. no: 2043-2044), IV/386; Nesâî, 21. *Cenâiz*, 68, (h. no: 1923), IV/66-67; İbn Mâce, 31. *Tıbb*, 11, (h. no: 3460), II/1145.
[251] Buhârî, 23. *Cenâiz*, 84, II/99-100; 60. *Enbiyâ*, 50, VII/146; Muslim, 1. *İmân*, 180, (h. no:113), I/107.
[252] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/103.
[253] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/103-104.
[254] Tirmizî, 8. *Cenâiz*, 68, (h. no: 1068), III/381. Muslim, 11. *Cenâiz*, 107, (h. no:978), I/672; Nesâî, 21. *Cenâiz*, 68, (h. no: 1962), IV/66-67.
[255] Tirmizî, 8. *Cenâiz*, 68, (h. no: 1068), III/381.

söyler. Cumhûra göre ise namazı kılınır.[256] Onlar da bu hadisi delil olarak getirtmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber bu gibi cinayetlerin insanlardan sakındırmak için kılmamış, ashâbı onun namazını kılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in borçlu olan kimsenin namazını kılmamasına benzer.[257] Hz. Peygamber üzerinde borcu olan kimsenin namazını kılmadığı halde ashâbına "arkadaşınızın namazını kılın" buyurmuştur.[258] Dolayısıyla bu konudaki hadisler mutlak anlamda bir nehiy içermemekte, İbnu'l-Arabî'nin görüşünü teyit etmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin intihar eden kimsenin cenaze namazını kılınabileceği hakkında görüş serdetmesinin bir sakıncası yoktur. Çünkü âlimlerin çoğunluğu Hz. Peygamber'in intihar edenin cenaze namazını kılmadığına dair rivâyetleri dahi, bu yönde yorumlamışlardır. Ancak İbnu'l-Arabî'nin bu konudaki asıl tartışılan yorumları bundan sonraki aşamada gelmektedir. İbnu'l-Arabî'nin buraya kadarki değerlendirdiğimiz yorumları hadisin hükmüne dair zâhir yorumlardır. Onun bundan sonraki yorumları ise hadisin hikmetine bâtın yönüne dair yorumlarını içermektedir. Ancak o hükümlerle hikmetler arasında bir uyum kurmaya çalışmaktadır. İbnu'l-Arabî, bu meselede işaret edilen "hikmet"i şöyle açıklamaktadır:

"Bu meselede işaret edilen hikmet Allah'ın 'Kendi isteğiyle bana koşana (canına kıyana) cenneti haram kıldım' "حرمت عليه الجنة بدرني عبدي بنفسه", *ifadesinde yer alır. Burada bir işaret ve hakîkat vardır. İşâret 'koşarlar'* (يسارعون)*, 'koşunuz'* (سابقوا) *,'bana bir karış yaklaşana ben bir arşın yaklaşırım'* (من تقرب إليه شبرا تقربت منه ذراعا) *gibi ifadelerdir.[259] Ölüm, Allah'a kavuşma sebebidir.* (لقاء الله) *İnsan hayatında yolculuk eder ve Rabbine kavuşuncaya kadar nefesleriyle menziller aşar. Allah onun için özel bir sınır (ömür) belirlemiştir. O ise kavuşma vaktini öne almak istemiş, bu sınıra ulaşmazdan önce ona koşmuştur. İşte bu, kavuşmada bir etkisi olmayan sebeptir. (Kulun kavuşmaya koşması) Hakk'a kavuşma özleminden kaynaklanmışsa, perdeleri ortadan kaldırarak O'na kavuşur (seyrü sülük). Çünkü Allah şöyle der: 'Ona cenneti haram ederim.' Cennet örtmek, gizlemek* (الستر) *demektir. Başka bir ifadeyle, 'benden gizlenmesini engellerim.'* (أي منعت عنه أن يستر عني) *Çünkü o bana canıyla koşmuştur. Bunu ayrıntılı olarak söylememiştir. Dolayısıyla hadisin mü'min için en hayırlı olan anlama yorumlanması, esasların da bunu desteklemesi bakımından daha uygundur."*[260]

İbnu'l-Arabî'nin yorumlarına bakıldığında yukarıda yer verdiğimiz ikinci hadiste yer alan "بدرني عبدي بنفسه", ifadesine ve "الجنة" kelimesine zâhirin ötesinde bâtın anlamlar yüklemektedir. İbnu'l-Arabî'nin buradaki hareket noktası kelimelerin çok anlamlılığıdır. Her ne kadar İbnu'l-Arabî burada cennet kelimesine "örtmek/gizlemek" anlamı vermiş olsa da o, bu anlamın tefsir olarak değil, itibari ve işârî anlamda olduğunu ifade etmektedir.[261] Bu yöntem İbnu'l-Arabî'nin farklı hadis yorumlarında bulunmasının en önemli sebebidir. İbnu'l-Arabî, zâhir anlamda cennetin

---

[256] Nevevî'nin belirttiğine göre Hasan el-Basrî, Katâde, Nehâî, Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve Şâffî gibi âlimlerin görüşü bu yöndedir. Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, VII/47.
[257] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim,* VII/47.
[258] Buhârî, 38. *Havalât*, 3, III/55-56, 39. *Kefâlet*, 3, 5, III/57, 59-60, 69. *Nafakât*, 15, VI/195.
[259] Buhârî, 97. *Tevhîd*, 15, VIII/171; Tirmizî, 34. *Zühd*, 51, (h. no: 2388), IV/596; Muslim, 48. *Zikir ve Duâ*, 2, (h. no:2675), III/2061.
[260] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/104-105.
[261] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), XIV/263.

haram kılınmasının müşrik hakkında olduğunu düşünmekte, hadisteki ifadeleri bâtınî yönden mü'min için farklı açılardan yorumlamaktadır.

İbnu'l-Arabî, bazı hadislerde yer alan kılıçla, zehir içerek ya da dağdan atlayarak intihar eden kişiler hakkında yer alan ifadelerin mü'minler hakkında olup olmadığının açık olmadığını dolayısıyla yoruma açık olduğunu belirtir. İhtimalin söz konusu olduğu bu durumda ise ilkeler ve asılların (usûl) belirleyici olacağını söyler. İbnu'l-Arabî'ye göre burada esas alınması gereken ilke sonsuza kadar cehennemde kalmanın, imanın otoritesi ve gücü karşısında duramayacağıdır.[262] Bu yüzden hadiste bahsedilen ebedi azab, müşrikler hakkındadır. Hz. Peygamber de bunu haber vermiştir.

İbnu'l-Arabî, hadisin mü'minler için olmadığını tespit ettikten sonra mü'minler için farklı yorumlarda bulunur, konuya şöyle bir giriş yapar:

"Mü'mine gelince, Allah'ın birliğine inanmak (tevhîd) karşısında hiçbir şey duramaz. Öyleyse ifadenin müşrik hakkında olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Şârî' (Hz. Peygamber) (bu hadisi müşriklere) tahsis etmemiş olsa da, şerî deliller farklı yönlerden alınabilir (فإن الأدلة الشرعية تؤخذ من جهات متعددة) ve bu deliller birbirini destekleyecek şekilde birbirine eklenir. Çünkü, "Mümin, mümine karşı parçaları birbirine destek olan bir binâ gibidir."[263] *Aynı şekilde bir şeye iman etmek başka bir şeye iman etmekle desteklenir. Böylelikle birbirlerini kuvvetlendirirler. Çünkü Cennet ehli, cennete girdikten sonra bir nimet olarak (رؤية نعيم) Rablerini görür. Nitekim Rabbı ziyâret etmek' hakkındaki rivâyette böyle bildirilmiştir: 'İnsanlar cennetteki mekanlarına yerleştiğinde, [Rabbi] görmeye [ru'yet] çağrılırlar.'*[264]

"Cenneti ona haram kıldım" ifadesinin yer aldığı yukarıda metnini verdiğimiz ikinci hadiste kendisini öldüren kişinin bedenindeki acıya dayanamadığı için kendisini öldürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak İbnu'l-Arabî "nefsi öldürmeyi" maddi anlamda intihar etmek olarak değil, (القاتل نفسه) ifadesine manevi anlamda nefsi öldürme anlamı vererek bu hadisi farklı açılardan yorumlamaya çalışır.

İbnu'l-Arabî, acele edip nefsini öldüren kişi hakkındaki *"Cenneti ona haram kıldım"* ifadesinin "benimle kavuşmazdan önce (قبل لقائي)" anlamına gelebileceğini söyler. Bu durumda nefsini öldüren kişinin (القاتل نفسه) nimeti görmesi (نعيم رؤية) Allah'la kavuşmasından (لقاء الله), önce gelir, daha sonra cennete girer. Çünkü nefsini öldüren içerisinde bulunduğu durumdan, kendisini bu davranışa zorlayan halden Allah'ın kendisine çok merhametli olacağını görmüştür. İçinde

---

[262] Tirmizî, *Sunen*'inde, Muhmmed b. Aclân, Saîd el Makbûrî ve Ebû Hüreyre tarîkiyle gelen şu rivâyete yer verir: *"Her kim zehir ile intihar etmişse Cehennem'de azâb görecektir"* Tirmizî, aynı hadisin Ebu'z-Zinâd, A'rec ve Ebû Hureyre tarikiyle de rivâyet edildiğini bu rivâyetlerde "ebedi olarak" ifadesinin yer almadığını ve bu hadisin daha sahih olduğunu söyler. Çünkü rivâyetler, tevhid inancına sahip kişilerin azabı gördükten sonra Cehennem'den çıkacaklarını bildirmektedir. Tirmizî, 26. *Tıbb*, 7, (h. no: 2043-2044), IV/386-387. Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan bir rivâyette şu şekildedir: " ومن قتل نفسه بحديدة عذب به في نار جهنم" *"Kim kendini demirden yapılmış keskin bir âletle öldürürse, bu kimse de cehennem ateşinde o âletle azâb olunur."* Buhârî, 23. *Cenâiz*, 84, II/99.

[263] Buhârî, 8. *Salât*, 88, I/123, 78. *Edeb*: 36, VII/80; 46. *Mezâlîm*, 5, III/98; Muslim, 45. *Birr ve Sıla*, 65, (h. no:2585), III/1999; Tirmizî, 25. *Birr ve Sıla*, 18, (h. no: 1928), IV/325; Nesâî, 23. *Zekât*, 67, (h. no: 2558), V/79.

[264] İbnu'l-Arabî'nin "كما ورد في الخبر" diyerek nakletiği Bu rivâyeti hadis kaynaklarından tespit edemedik. İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/106.

bulunduğu azaba karşı Allah'ın nezdindeki rahatı hayalinde canlandırmasaydı, nefsini öldürmeye kalkışmazdı.

İbnu'l-Arabî, *"Ben kulumun zannına göreyim, hakkımda iyi zanda bulunun"*[265] kutsî hadisine atıfta bulunarak, nefsini öldüren mü'minin, Rabbi hakkındaki zannının iyi olduğunu söyler. Rabbi hakkında zan beslemesi onu kendi nefsini öldürmesine sevketmiştir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu kudsi hadisin hamledileceği en uygun anlam budur. O'na göre bu te'vile aykırı bir nass da yoktur. Şayet bu uzak bir yorum olarak görülüyorsa bu, ancak meseleyi inceleyen kimsenin bu te'vile muhalif olarak gördüğü sabit ilkelere bakışındaki uzaklıktan kaynaklanır. Sabit ilkeleri göz önünde bulunduran kimsenin bu meseleyi anlayacağını söyleyen İbnu'l-Arabî, *"Kalbinde zerre miktarı iman bulunan herkesi cehennemden çıkarın."*[266] hadisi dolayısıyla geride sadece zikrettiği yorumun kaldığını belirtir. Allah bu rivâyette *"cenneti haram kıldım"* ifadesini özel anlamda söylemekten başka bir şey dememiştir.[267]

İbnu'l-Arabî'ye göre intihar eden kimsenin ceza çekeceği kabul edilse dahi –ki İbnu'l-Arabî bunun kaçınılmaz olduğunu belirtir-, cennetin ona yasaklanması, ceza çekmeden cennete giremeyeceği anlamındadır. Onun durumu büyük günah işleyen kimselere benzer. Dolayısıyla bu ifade, intihar eden büyük günah işleyenlerin Allah'ın mutlak iradesinin hükmü altına bulundukları anlamına gelir. Çünkü, defterleri kayıtlı, sicillî kimseler (صاحب السجلات), büyük günah sahibi olsalar bile cehenneme girmezler. Böyle bir insanın dünya hayatı boyunca söylediği yegane şey, "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesi olsa bile, bu ona yeterlidir.[268]

İbnu'l-Arabî'ye göre bu konuda nihâî olarak söylenebilecek şey, nefsini öldüren hakkındaki vaîd'in cennete girmeden önce tahakkuk edeceği ve ona mağfiret edilmeyeceğidir. Halbuki Allah kendisine "vaîdi gerçekleştirme" nispet edilemeyecek kadar kerem sahibidir. Bunun yerine O'na meşîet (mutlak irâde) ve cömertlik nispet edilir. Bazı bedevîler her ne kadar dünyevî gayeler taşısalar bile nefsini şöyle niteler:

"و إني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي و منجز موعدي"

Ona bir vaadte bulunsam veya tehdit etsem

Tehdidimden (vaîd) vazgeçerim de vaadimden (va'd) vazgeçmem

İbnu'l-Arabî, *"Allah'ın vaadinden döneceğini zannetme"*[269] âyetine atıfta bulunarak, şeriatta tehdit hakkında bir ifadenin geçtiği her yerde vaadin de geçtiğini belirterek, tehdidin şer hakkında, va'din ise hayır ve şerle birlikte kullanıldığına dikkat çeker.

---

[265] Farklı lafızlarla hadis kaynaklarımızda bu rivâyet yer almaktadır. " أنا عند ظن عبدي بي إن كان خيرا فخير وإن كان شرا فشر" lafızlarıyla Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, I/126, VIII/56; "انا عند ظن عبدي بي و انا معه اذا ذكرني" lafızlarıyla Bkz., Buhârî, 97. *Tevhîd*, 15, VIII/171; Tirmizî, 34. *Zühd*, 51, (h. no: 2388), IV/596; Muslim, 48. *Zikir ve Duâ*, 2, (h. no:2675), III/2061.

[266] Hadis kaynaklarımızda farklı lafızlarla pek çok yerde yer almaktadır. İbnu'l-Arabî'nin naklettiği en yakın lafızlar için Bkz., Buhârî, 2. *İmân*, 15, I/11; İbn Mâce, *Mukaddime*, 9, (h. no: 60), I/23; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV/201.

[267] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/107.

[268] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/107-108.

[269] İbrâhim 14/47.

Sonuç olarak İbnu'l-Arabî'nin hadisleri bir hadisçi ya da fıkıçı olarak ele almadığını göz önünde bulundurmak gerekir. İbnu'l-Arabî, bir âyet ya da bir hadisin sadece ilk nazarda anlaşılan umûmî manası üzerinde durmamakta, âyet veya hadisin kelime, tamlama, zamir ve harf gibi parçalarına da dikkat ederek yorumlamakta ve işlediği konuya göre bir metni muhtelif yönlerden ele alıp yeni bir başka yorum daha yapmaktadır. Böylece âyet veya hadisi tek mânâ ile değil birçok manâ ile yorumlamış olmaktadır.[270] Nitekim İbnu'l-Arabî yukarıda yer verdiğimiz yorumlarıyla ortaya koymaya çalıştığı hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Ölüye kılınan namaza verilen izin, ona şefaate bulunmaya verilen izindir.

2. Ölüm, Allah'a kavuşma sebebidir.

3. İmân, mü'min için en güçlü otoritedir.

4. Şerî deliller farklı yönlerden alınır.

5. Nefsini öldüren, Allah'ın kendisine içerisinde bulunduğu durumdan daha merhametli olduğunu görür.

6. Allah kendisine "vaîd" nispet edilemeyecek kadar kerem sahibidir.[271]

C) Mu'tedil Tasavvufî Yorumlar:

Tasavvufî gelenekte her şeyden önce hadislerdeki işaretleri ve bâtını aramak, hadislerden bâtınî yönleri çıkarmaya çalışmak sûfileri bir yorum faaliyetinin içerisine sokmaktadır. Bâtın arayışı lafzı, dili ve metni zorlamadıkça sûfilerin hadislere yönelik yorumlarını istifade edilebilir kılmaktadır. Ancak aksi gerçekleştiğinde yani hadislerin, hadislerdeki zâhirlerin bâtınî yorumları, zâhirle ilgisiz amelî ya da nazarî herhangi bir bâtınî yöne kaydığında sûfiler aşırı yorumlara kaymaktadırlar.

Özellikle hadislerin hikmetleri konusunda, ahlâka ve manevî hayata dair hadislerin yorumlarında sûfîlerin hadislere getirdikleri yorum zenginliği inkar edilemez. Sûfiler hadis metinlerini zorlayarak tasavvufî kavramları ve öğretileri hadislerle ispatlama cihetine gitmeyip, hadislerin metinlerini temel alarak zâhirle bâtın arasındaki bulunması gereken irtibâtı doğru bir şekilde kurduklarında hadis yorumları konusunda bir açılım sağlayabilmişlerdir. Hatta zaman zaman tasavvufî hadis şerhlerinde ve tasavvuf klasiklerinde sûfilerin muhaddislerden ve hadis şârihlerimizden daha detaylı ve doyurucu yorumlarda bulunduklarını görmekteyiz. Sûfiler bu kategoride değerlendirilebilecek pek çok yorumda bulunmuşlarsa da biz farklı sûfîlerden bazı örnekler vermekle yetineceğiz.

1. Kalp Hadisi:

Tek bir hadisten veya birkaç hadisten ilhâm alan sûfîler bir veya birkaç hadisin yorumunu bazen eserin hemen hemen tümüne yayabilmektedirler.[272] Muhâsibî'nin (243/857) *Risâletu'l-*

---

[270] Tahralı, Mustafa, "İbnu'l-Arabî'de bir Hadis-i Kutsî'nin Yorumu", (*Mişkâtu'l-Envâr: Nurlar Hazinesi* İçerisinde) s.41

[271] Bu konular aynı zamanda, *Futûhât* muhakkiki Osman Yahyâ'nın konu bütünlüğüne göre verdiği başlıklardır. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/103-108.

[272] Benzer tarzda kaleme alınan eserlerden birisi de Mısırlı sûfî Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin *Hukûku Uhuvveti'l-İslâm* adlı eseridir. Eserin tertibi "الدين النصيحة" "Din, nasihattir" hadisinin geniş bir şerhi

Musterşidîn adlı eserini buna örnek olarak göstermek mümkündür. Muhasibî'nin söz konusu eseri iki hadisin geniş şerhi gibidir. Bunlardan birincisi "*Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi/doğru/düzgün olursa bütün vücut iyi/doğru/düzgün olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir."*[273] hadisidir.

Muhasîbî (243/857) hadiste geçen "cesed" kelimesinden maksadın "din" olduğunu söyler. Arapça'da "cesed" kelimesinin din anlamına gelmediği malumdur. Nitekim Muhâsibî'nin *Risâletu'l-Musterşidîn* isimli eserini tahkîk eden Abdulfettah Ebû Gudde Muhâsibî'nin kelimeye bu anlamı vermesi hakkında şunları söyler: "*Bu hadisteki cesed kelimesinin din şeklinde manalandırmakta garabet vardır ve bu gerçek manasından çok uzaktır. Çünkü hadisteki cesedden hakiki cesed kastedildiği açıktır."*[274] Ancak, Muhâsibî'nin hadiste geçen cesed kelimesinin anlamını tespit etmekten ziyade, *"Din de cesed gibidir"* şeklinde cesed ile din arasında bir benzetme yaparak hadisi yorumlamaya çalıştığını belirtmek gerekir.[275]

Muhasibî'ye göre organların doğruluğu da fesâdı da din iledir. Hadiste geçen cesed kelimesinin din anlamında değerlendirilmiş olması Muhâsibî açısından o kadar önemlidir ki, onun hadise yer verdiği eserini bu kelimeye verdiği anlama göre tertip ettiğini söylemek mümkündür. Muhasibî, eserin genelinde zâhirî organlara ve kalbe düşen farzlar üzerinde durarak dinin salâhının da bu şekilde sağlanabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

Muhâsibî, dinin salâhını, insan vücudundaki organların korunmasına ve bu organlara yönelik farzların yerine getirilmesine bağlar. Bu organların en temelinde ise kalp vardır. Muhâsibî'nin hadise yer verdiği eserinin tertibi hadis hakkındaki şu açıklamalarının detaylandırılmış şeklinden ibarettir:

"Kalbin bozulmasının (fesâd) asıl sebebi nefis muhasebesini terk etmek ve uzun emellerle aldanmaya dayanır. Bu yüzden, kalbinin salahını istiyorsan, iradenle beraber havâtır ânında dur ve Allah için olanı yap, başkası için olanı terket. Emeli kısa tutmak ve ölümü sürekli hatırlamak için yardım iste. Gördüm ki fuzuli işlerin hareket noktası kalpte, kulakta, gözde, dilde, gıdada ve elbisede ortaya çıkıyor. Kulağın fuzuliliği yanılmaya ve gaflete götürür. Dilin fuzuliliği ağız kalabalığına ve bid'ate götürür. Gıdanın fuzuliliği oburluğa ve aç gözlülüğe götürür. Elbisenin fuzuliliği övünmeye ve kendini beğenmişliğe götürür."[276]

Muhasibî, söz konusu ettiği azâların korunmasının farz olduğunu, fuzuli olanı terk etmenin ise fazilet olduğunu belirterek ikinci bir hadisi daha gündeme getirir: *"Ey İnsanlar!*

---

mâhiyetindedir. Bkz. Şa'rânî, Abdulvehhâb, *Hukûku Uhuvveti'l-İslâm*, (*İslam'da Kardeşlik Hukukunun Esasları*, (çev. Hamit Eker), Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975.

[273] Buhârî, 2. *İmân*, 39, I/ 19; Muslim, 22. *Musakat*, 107, (h. no: 1599), II/1219-1220; İbn Mâce, 36. *Fiten*, 14, (h. no: 3984) II/1318-1319; Dârimî, 18. *Buyû'*, 1, (h. no: 2524), II/559; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, IV/271, 275.

[274] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.110.

[275] Faruk Beşer Ebû Gudde'nin açıklaması hakkında şunları söyler: *"Üstadın mülahazası yerindedir. Ancak, Buradaki 'Cesed'ten maksat 'Din'dir' cümlesini Din de cesed gibidir' şeklinde düşünmek de mümkündür. O takdirde Muhasibî'nin yaptığı bir benzetmeden ibaret olmuş olur, tenkit edilemez'"* Muhâsibî, *Selefî Tasavvuf*, (Çev. Faruk Beşer), Risale Yay., İstanbul, 1990, s.70.

[276] Muhâsibî, *A.g.e.*, s.110-112.

Ölmeden önce rabbinize tevbe edin. Meşgul edilmezden önce sâlih amel ile Allah'a yaklaşın."[277] *"Ey İman Edenler, tevbe-i nasûhla Allah'a tevbe edin."*[278] âyetinde yer alan 'nasûh tevbe'yi, kulun Rabbine karşı tevbe ettiği şeyden bir daha dönmemesi şeklinde tanımlayan Muhâsibî dört şey olmadan tevbenin sahih olamayacağını söyler.[279] Birincisi kalbin alıştığı şeye dönme ısrarını kesmektir. İkincisi pişmanlık duyarak mağfiret dilenmek, üçüncüsü kul hakkını ve zulmen alınanları iâde etmek, tevbenin sahih olabilmesinin dördüncüsü şartı ise yedi duyudan (kulak, göz, dil, burun, iki eli, iki ayak ve kalp) ibaret olan uzuvları korumaktır. [280]

Muhasibî, bu açıklamalarından sonra, azâların farzlarını, kulağın farzı, burnun farzı, ellerin ve ayakların farzı şeklinde ele alır. Daha sonra kalp amellerinden, ihlâs, sıdk, kanaat, rıza, zühd, muhabbet ve murâkabe gibi kavramları hadisler ve âyetlerle detaylandırarak açıklar. Muhâsibî'nin eseri yukarıda yer verdiğimiz iki hadisin geniş bir yorumunu ortaya koymaktadır.

Muhâsibî, hadiste insan vücudundaki bütün organların salâhının kalbin salahına bağlanmış olmasını oldukça başarılı bir şekilde değerlendirmiş ve tasavvufî yorumlarıyla detaylandırmıştır. Aynı şekilde tevbe konusuna getirdiği yorumlar da zâhirle bâtın arasındaki bütünlüğe dayanır. Muhâsibî'nin hadis hakkındaki yorumlarında bir bâtın anlayışı söz konusudur. Ancak buradaki "bâtın" zâhire aykırı bir bâtın olmayıp, Kur'ân ve sünnete uygun bedenin ve kalbin amellerine yöneliktir.

2. "*Bir kaba sinek düştüğü zaman, onun her tarafını batırın. Çünkü onun kanatlarının birinde şifa, diğerinde ise hastalık vardır. O içinde hastalık bulunan kanadıyla başlar.*"[281]

Muhtevâsı itibariyle tıbbu'n-nebevî bağlamında hadisçiler ve diğer âlimler tarafından pek çok tartışmaya konu olan[282] bu hadise Kelâbâzî (380/990) *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde yer vermektedir. Kelâbâzî, bu hadis hakkındaki yorumlarıyla, bir sûfî ile bir fıkıhçı ya da hadisçinin hadis metinlerine yaklaşım farklılığının ve lafızlara bağlı kalmayan işârî yorumların en güzel örneklerinden birisini vermektedir. Buna göre Kelâbâzî hadiste ifade edilen sineğin kanatlarındaki şifa ve mikrobu tıbbî yönden ya da maddi açıdan açıklama ve yorumlama gayesinde değildir. Kelâbâzî, daha çok hadisten kalplerin manevî mikroplardan nasıl arındırılacağına dair işaretler arar. Hemen hemen her hadisin yorumunda kullandığı ifadelerle hadislerden farklı manâların çıkarılabileceğini düşünen Kelâbâzî, bu hadisi birkaç farklı şekilde şöyle yorumlamaktadır:

1. Kelâbâzî (380/990), hadiste geçen "الداء" ifadesinin "fitne", "şifâ" ifadesinin de "ruh-i tıp" (et-tıbbu'r-rûhânî) manasına da gelebileceğini söyler. Bu tür bir tıp hakkında tabipler pek çok şey söylemişlerdir. Onun manası ise ahlâkı düzeltmek, tabiatları doğrultmak, âdet ve huyları, kötü

---

[277] Benzer lafızlarla Bkz., İbn Mâce, 5. *İkâmetu's-Salât*, 78, (h. no: 1081), I/343.
[278] Tahrim, 66/8.
[279] Muhâsibî, *Risâletu'l-Musterşidîn*, s.113.
[280] Muhâsibî, *A.g.e.*, A.y.
[281] 'İçerisinde hastalık bulunan kanadıyla başlar' ifadesi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde ise وإنه يتقي بجناحه الذي فيه الداء "O içinde hastalık bulunan kanadıyla korunur" şeklinde geçmektedir. Ebû Dâvûd, 26. *Etime*, 48, (h. no: 3844), IV/182-183. Hadis için ayrıca bkz. Buhârî, 59. *Bedu'l-Halk*, 17, IV/100; 76. *Tıp*, 58, VII/33; Nesâî, 41. *Fer'*, 11, (h. no: 4259), VII/178-179; İbn Mâce, 31. *Tıp*, 31, (h. no: 3504-3505), II/1159; Dârimî, 8. *Etime*, 12 (h. no: 2044-2045), II/423; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/229, 246, 263, 340, 355, 388, 398, 443, III/24.
[282] Ebû Şehbe, Muhammed, *Difâu'n-Ani's-Sunne*, Matbaatu'l-Mushafi'ş-Şerîf, y.y., t.y., s.194.

ve sâlih olanlarını ayırarak güzelleştirmek ve ıslah edebilecek olanlarını düzeltmektir. Çünkü ahlâkî hastalık ve âdetlerin hastalıklı olması dinlere, cisimlerin hastalığı ise bedenlere zarar verir. Bedenlerin hastalığı kusurların/hataların bedelidir. Ahlâkî hastalık ise (ardında) felâketleri (miras) bırakır.[283]

2. Kelâbâzî'nin ikinci bir yorumu şu şekildedir: İki kanadın birinde bulunan hastalığın (الداء) manâsının şeriatın ve sünnetin helal kıldığı mübahlara karşı büyüklenme ve "kibir" gösterme anlamına geldiği söylenebilir. Çünkü sünnet, kanı akmayan canlıların içerisinde öldüğü yemek kabını mübah kılmıştır. Bunda ruhsat olduğuna dair haberler gelmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Allah ruhsatların alınmasını sevdiği gibi azimetlerin alınmasını da sever."*[284] İnsan, şeriatın helal kıldığı şeyler hakkında büyüklenme ve kibir yönünden mazeret gösterdiğinde, bu dini için büyük bir fesâd olmakta ve kendi nefsini yüceltmektedir. Belki de bu yüzden içerisine sinek düşen yemeği atar suyu da döker. Böylece, Allah'ın helal kılığı bir şeyi haram kılmış, Hz. Peygamber'in sünnetine karşı büyüklenmiş ve Allah'ın nimetlerini telef etmiştir. Hz. Peygamber'in yemek kabına düşen sineğin (tamamının yemeğe) batırılmasını emretmesi, (kişinin) nefsindeki büyüklenmeyi gidermesi ve kibrini öldürmesi içindir. Sineğin yemek kabının üzerine düştüğü ilk anda sünnet ve şeriat yönünden değil, kibri ve tabiatı yönünden nefis buna karşı gurura kapılır ve onu çirkin görür. İşte bu insanın doğurduğu bir hastalıktır. İnsanın doğurduğu bu hastalık zikrettiğimiz gibi Allah'ın helal kıldığını haram kılmak, Hz. Peygamberin sünnetine karşı büyüklenmek ve Allah'ın nimetini telef etmektir. Onu (sineği yemeğe ya da suya) batırdığında, kendi nefsi çirkin görse de şeriatın kendisine helal kıldığı şey mübah hale gelmiş olur. Hakkında sünnetin izin verdiği şey makbul olmuş olur. Bunda kötülüğü emreden nefse (nefs-i emmâre) galip gelme, Allah'ın sıfatlarıyla çekişme anlamına gelen nefsi yüceltme ve kibrin kirlettiği ilâvelerden dini koruma Hz. Peygamber'in sünnetine teslim olma ve ona bağlılığın büyüklüğü söz konusu olmaktadır.[285]

3. Kelâbâzî, hadiste sineğin yer alması münasebetiyle Allah'ın yarattığı şeylerdeki hikmete değinir ve şunları söyler: *"Nasıl ki bazı ishal ilaçları vücudu tahrip etmekle birlikte, Allah'ın vücutta topladığı gıdalardan bozulmuş ve fazla olanlarını vücuttan dökmektedir. Bunlar bedenlerde hastalık bırakmaktadır. Allah'ın yarattığı hiçbir şey yoktur ki onda pek çok hikmet bulunmuş olmasın. Onlardan bilinenler olduğu gibi bilinmeyenler de vardır. Allah sineği ve sivrisineği, örümceği ve karıncayı örnek verir. Müşrikler, onlar hakkında, Allah'ın yarattığı bu şeyleri hafife alarak ve onlarda bulunan Allah'ın hikmetinin ne olduğunu bilmeden diyeceklerini dediler. Allah şöyle buyurur: "Allah bir sivrisineği hatta onun da üstünde olanı (ondan daha zayıf bir varlığı) misal vermekten çekinmez."*[286] *Denilir ki: hikmet sahiplerinden bir grup, meliklerden bir grubu görmeye gider. Onun İbn Semmâk olduğu söylenir. O, Harun Reşid'in huzuruna*

[283] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.291.
[284] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâr*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, h.1409, V/317-318.
[285] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[286] Bakara, 2/26.

çıktığında Hârun ona şöyle der: "Şu sineğin faydası nedir? Allah onu niçin yarattı?" İbn Semmâk şöyle cevap verir: "Zorbaları hakir görmek için (yarattı)."[287]

4. Bu hadiste Hz. Peygamber'in, yemeğin bozulmamış olduğunu, (insanların) onu zayi etmemeleri ve içerisine düşen sinekten dolayı onu necîs/pis görerek atmamaları (gerektiğini) irâd etmiş olduğu da söylenebilir. (Hz. Peygamber) onlara bir misâl getirmiş, bu örnekle şerîatın necis kılmadığı bir şeye karşı mazeret ileri sürmekten nefislerini temize çıkarmış, nefislerin bunu reddettiğini, tabiatların dikkate almadığını öğretmiş, bu örnekle nefislerinin temize çıkacağı şeyi "selâmeti ummak" (recâ) ve "zarar görme korkusu" ile belirlemiştir. Onların korkusu, bedenlerindeki hastalıktır. (Bu yüzden sineği) batırmadan önce onu (yemeği) atar. Şifa ummaları ise onu yemeğe batırmalarıdır. Şayet batırmadan önce atılması emredilmiş olsaydı muhtemelen, (kendisinde) izzet-i nefs, büyüklük ve kibir bulunan kimselerden bazıları bu emre karşı çıkmayacak ve yemeği atacaklardı. Ancak, yemeği korumak ve İslam şeriatını ikâme etmek için (sineğin yemeğe) batırılması ve şifa ummak emredilmiştir.[288]

5. İçerisinde hastalık bulunan şeyin bedenlere zarar vermesi anlamına geldiği de söylenebilir. Hastalığın şifası Hz. Peygamberin öğrettiği şeydedir. Hz. Peygamber, her ne kadar mâhiyetini ve bu hastalığı açıklamış olmasa da onu bize öğretmiştir.[289]

İlk etapta muhtevası, zâhiri ve ibâreleri itibariyle tasavvufî bir yoruma konu olması pek mümkün görülmeyecek söz konusu hadisi görüldüğü gibi Kelâbâzî işârî yorumlarla ahlâkı düzeltme (ıslâhu'l-ahlâk), izzet-i nefis, kibir, nefs-i emâre gibi kavramlara atıfta bulunarak farklı açılardan yorumlamaktadır. Kelâbâzî'nin (380/990) hadiste yer alan "الداء" ifadesini "fitne", "شفاء" ifadesini de "ruh-i tıp" şeklinde değerlendirmesi lafızların delâleti açısından kabul görmeyebilir. Ancak işârî yorumlar, lafızların delâleti açısından değil, manânın özü itibariyle doğru olmasına Kur'ân ve sünnete uygun olmasına dayanır.

Kelâbâzî, *"sineğin iki kanadının birisinde bulunan zehirin kibir manasına geldiği söylenebilir"* (فيجوز أن يكون معنى الداء في أحد جناحيه الكبر…) şeklindeki ifadesiyle aslında "الداء" ifadesinin "kibir" anlamına geldiğini kastetmez. Onun kastettiği bu hadiste manâ yönünden nefsin göstereceği kibre bir işaretin bulunmasıdır. Nitekim hadisin devamındaki yorumları bunu göstermektedir. Kelâbâzî, sözün söylenme sebebinden hareket ederek bir yorumda bulunur. Buna göre göre Hz. Peygamber'in yemek kabına sineğin batırılmasını emretmesinin sebebi, kişinin nefsindeki kibri öldürmesi içindir.

Kelâbâzî, gerek bu hadisin gerek eserinde yer verdiği diğer hadislerin yorumlarında tek bir yorumda ısrar etmez, hadis metinlerini birkaç farklı boyutta yorumlamaya çalışır. Son olarak işârî yorumlarında sıkça kullanmış olduğu يجوز أن يكون معنى *"şu manaya geldiği söylenebilir"* şeklindeki ifadeleriyle Kelâbâzî'nin, işârî yorumlarda bulunması gereken bir hassasiyeti oldukça gözettiği de anlaşılmaktadır.

3. *"Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder"* Hadisi:

[287] Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.291.
[288] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.291.
[289] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.

Sûfiler muhabbet kavramını daha çok "muhabbetullah" Allah sevgisi için kullanırlar. Pek çok tasavvuf klasiğinde sûfiler muhabbet anlayışını temellendirmek için hadislere yer vermiş ve bu hadislerin ihtivâ ettiği anlamın sûfilerin muhabbet anlayışını yansıttığını düşünmüşlerdir. Bu hadislerden birisi de *"Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder"* hadisidir.[290]

Muhabbeti kalbin meyli olarak tanımlayan Cuneyd Bağdâdî'ye (297/909)*"Bir şeyi sevmen, seni kör ve sağır eder"* hadisinin anlamı sorulduğunda o şöyle cevap verir: *"Dünyaya olan sevginiz, sîzi âhirete karşı kör ve sağır eder."*[291] Cuneyd Bağdâdî'nin bu yorumu zühd anlayışını yansıtan bir yorumdur. Buradaki sevgiye yüklenen anlam olumsuz bir anlamda ele alınır ve dünyaya karşı aşırı sevginin ve bağlılığın yanlışlığı gösterilmeye çalışılır. Her ne kadar hadiste sevildiği takdirde insanı kör ve sağır edecek şeyin ne olduğu belirtilmiş olmasa da, hadiste yer alan muhabbetin anlamı hangi konuda olursa olsun aşırı sevginin hakikati görmeye engel teşkil edeceği yönündedir.[292] Ancak aynı hadiste geçen "muhabbet" bazı sûfiler tarafından olumlu anlamdaki muhabbete "muhabetullah"a işâret edecek şekilde yorumlanmaktadır. Kelâbâzî (380/990) hadisi bu şekilde yorumlayanlardandır. Öncelikle onun muhabbet anlayışına kısaca göz atarak -çünkü hadisin yorumu onun muhabbet anlayışıyla yakından ilgilidir- hadisi nasıl yorumladığını görelim.

Kelâbâzî muhabbeti, *'Kulun kalbinin tabiî bir şekilde Allah'a ve O'na ait olan şeye meyletmesi ve yönelmesi'* şeklinde tarif eder.[293] Sehl b. Abdullah et-Tusterî'nin (273/886) *"Kim Allah'ı severse hayat onun yaşadığı hayattır, kim Allah'ı severse onun için hayat diye bir şey yoktur"* şeklindeki sözünü Kelâbâzî şöyle açıklar: *"'Hayat onun yaşadığı hayattır' sözünün manası, onun hayatı hoş olur. Zira ister lütuf olsun ister kahr olsun sevgiliden gelen her şey âşıka haz verir. 'Onun için hayat diye bir şey yoktur' sözünün manası ise, seven daima sevgilisine kavuşmak ister, ondan ayrı düşmekten endişe eder, böylece hayat ona zehir olur demektir*."[294]

Kelâbâzî, sûfilerden yaptığı nakillerle muhabbeti derecelendirerek izah etmektedir. muhabbetin ilk derecesi avâma ait olan muhabbettir ki; "muvâfakat" anlamındadır. Yani, Allah'ın emrine itaat etmek, menettiği şeyi terketmek, hükmüne ve takdirine razı olmaktır. Bu durumda, muhabbetin başı itaattir. Allah insanlara kendisini tanıtmış, onlara itaat yolunu göstermiştir. Muhabbetin ikinci derecesi kişinin sevdiğine doğru veya sevdiği için tercihte bulunmasıdır. Sevgilinin arzusunu kendi arzusuna takdim etmektir. Sevdiği her şeyi sevgiliye feda etmektir. Muhabbet yolunda bir sonraki mertebe sevgide sebeplerin yani perdelerin ortadan kalktığı muhabbettir. Bu mertebede yaratıklara karşı olan sevgi insana zevk verirken yaratıcıya karşı olan sevgi insanı mahv eder. Mahv olmanın manâsı, sevgili için bir hazzın kalmaması, muhabbetin bir illeti ve sebebi bulunmaması ve illetle kâim olmaması, demektir. Allah kulunu illetsiz sevdiği gibi

---

[290] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 116. (h. no: 5130), V/346-347.
[291] Tûsî, *el-Luma'*, 164.
[292] Nehcu'l-Belâga'da yer alan Hz. Ali'nin şu sözü de, sevginin olumsuz vasfı, aşırı sevgi hakkındadır: *"Kim bir şeyi severse, bu sevgi, onun gözünü köreltir, kalbini hasta eder; artık sağlıksız bir gözle bakar, iyi duymayan bir kulakla işitir. İstek ve emelleri aklını çeler ve dünya kalbini öldürür."* Suphi Sâlih, *Nehcu'l-Belâga*, s.109.
[293] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.161.
[294] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.

kulun da Mevlâ'sını illetsiz, Allah'ı sırf Allah olduğu için sevmesi gerekir. Muhabbeti, ikrâr ve vecd olmak üzere ikiye ayıran Kelâbâzî, 'ikrâr' şeklindeki muhabbetin, hem halkta (avâm) hem de havâsta bulunduğunu söyler. Vecde dayalı muhabbet ise isâbet yolu ile olan vecddir. Tam vecd halinden ibaret olan bu şekildeki muhabbetin içinde bulunan kimse, ne kendini, ne halkı, ne sebepleri ne de halleri görür. Sevgisi onu kör ve sağır hale getirir. Çünkü bu durumda o, Allah'tan ve Allah için olan şeyleri temâşa hali içine gark olmuştur.[295]

Kelâbâzi'ye göre Allah sevgisi kulun kalbine doğan saygı hissidir. İçinde bu his bulunan kimsenin ondan başkasına hürmet etmesi caiz olmaz. Allah'ın kulunu, sevmesinin alâmeti; başka bir şeyle meşgul olmayacak derecede onu kendisine mübtelâ kılmasıdır. *"Seni kendim için yetiştirdim"*[296], âyetinin manâsı da budur.[297] Başka birisi ile meşgul olamayacak derecede Allah sevgisi, başkalarını gözetecek ve hallerini düşünecek kadar dahi fazla vakti olmaması manasına gelir. Kelâbâzî'nin muhabbet hakkındaki bu görüşleri *"Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder"* hadisinin ne anlama geldiğini ya da nasıl yorumlanması gerektiğini de belirlemiştir. Allah'a olan muhabbet başka şeylerden alıkoyacağı için, kişi Allah'tan başka her şey için kör ve sağır hale gelir. Bu anlamdaki muhabbet yerilen bir muhabbet değil, yeğlenen bir muhabbettir.

Kelâbâzî, muhabbet konusunda İbn Abdisselâm'ın *"Muhabbet seni hem kör hem de sağır eden şeydir. Kör olursun, sevgilinden başkasını göremezsin. O'ndan başka bir maksad müşahede edemezsin"* şeklindeki sözüne yer verir.[298] Kelâbâzî, muhabbet hakkında bu bilgileri verdikten sonra "*Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder"* hadisini zikreder. Ancak anlaşıldığı kadarıyla İbn Abdisselâm'ın muhabbet hakkında söylediği sözlere bu hadisin işâret ettiğini düşünmektedir. Nitekim hadisten sonra İbn Abdisselâm'ın bu konudaki şu şiirini nakletmesi de bunu teyid etmektedir:

"Sevgi beni sağırlaştırdı, hiçbir şey işitemiyorum, sevgilinin fısıldaması hariç"

"Sevgilisinin sevgisinin, seveni sağır kıldığını kim görmüş"

"Bir kendisi müstesnâ, başkaları görmeyi gözüme yasakladı. Sevgi insanı ağlatır ve amâ yapar, eğer gizli tutulursa öldürür"

Bir diğer şiir ise şu şekildedir:

"Aşırı sevgi bir hâldir ki, kahredici belâsı ortaya çıkınca en asîl kişilerin fikir ve tedbirleri bile ona karşı duramaz"

"Büyük işler ve belâlar aradan çıktığı zaman sevgi sevene zevk verir, bu işlerin aradan çıkması tamamlanırsa o zaman ortalığı pırıltılar kaplar."[299]

Hakîm et-Tirmizî (285/898) de *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde, hadiste belirtilen insanı kör edecek sevgiyi "dünya sevgisi", "nefis sevgisi" ve "Allah sevgisi" olmak üzere üç ayrı şekilde yorumlar: *"Dünya sevgisi, sana tat verir, ve insanı yalancı ümitler peşinde koşturur. Hatta seni*

---

[295] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.162.
[296] Tâhâ, 20/41.
[297] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[298] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[299] Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.162-163.

kalbinden yakalar. Bu yüzden Allah Resûlü: "bir şeyi sevmen seni kör ve sağır yapar" buyurmuştur. Kim dünyayı severse, âhiretten yana kör ve sağır olur. Nefsini seveni, nefsi Allah'a karşı sağır ve kör yapar. Allah'ı seven ise nefsini görmez ve duymaz olur. Dünya âhirete, nefs Allah'a karşı perdedir. İnsanın dünyası nefsi ve nefsinin arzularıdır…."[300]

Kelâbâzî'nin muhabetullaha işâret ettiği şeklinde yorumladığı bu hadis, hadis şârihleri tarafından muhabbetin olumsuz vasfı üzerinde durularak, bir şeye karşı aşırı sevginin gerçeği görmenin önünde engel teşkil edeceği şeklinde yorumlanmıştır. Bu şekildeki muhabbet ise Kelâbâzî'den farklı olarak, yeğlenen bir muhabbet değil, yerilen bir muhabbettir. Bazı hadis şârihlerimizin hadis hakkındaki yorumlarını gözden geçirmenin yorum farklılıklarını göstermesi bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ebû Dâvûd'un (204/819) *Sünen*'inde "Edeb" bölümünde yer alan bu rivâyet ve "hevâ" başlığı altında zikredilir.[301] Tahavî (321/933), *Şerhu Müşkilu'l-Asâr* adlı eserinde *"Hayâ ve (sözdeki) tutukluluk imândan iki şube, edepsizlik/kötü söz ve beyân (lüzûmundan fazla konuşmak) nifaktan iki şubedir"*[302] hadisini A'raf sûresinde yer alan*"…kalbleri var, fakat onlarla anlamazlar; gözleri var, fakat onlarla görmezler; kulakları var, fakat onlarla işitmezler…"*[303] âyetiyle açıklar ve âyetin bu hadisteki manâyı ifade ettiğini söyler.[304] Tahavî, hadiste yer alan 'edebsizlik' ve 'ifade üstünlüğü' gibi nifak alametlerini âyette de belirtildiği şekilde kalbin anlamasına engel teşkil edeceğini ifade etmeye çalışır. Buna göre O, âyeti, kalplerin anlamasına ve kulakların işitmesine engel olan ve kalpte yer alan kötü duygulara karşı beslenen aşırı sevginin kişiyi iyi davranışlardan (hayr) menedeceği şeklinde yorumlar ve *"Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder"* hadisinin de bu anlamda olduğunu söyler.[305]

Münâvî, hadiste geçen (يعمي) "kör eder" kelimesinin 'kötülüğü görememek' (ويصم) "sağır eder" kelimesinin ise "nasihat verenin sözünü işitmez" anlamına geldiğini söyler.[306] Yani doğruya karşı kör, nasihat/öğüte karşı sağır olur. Bu durum, sevgilinin kötü fiillerini görmeyecek ve nasihat veren bir kimsenin bu konudaki nasihatini işitemeyecek derecede onun (sevgilinin) kusurlarını görmesine ve işitmesine engel olur. Kalpte bir şeye karşı arzu (şehvet) oluştuğu zaman kalbin basireti kör olur. (kalp basiretini kaybeder) ve kulağı sağır olur, işitmez hale gelir. Çünkü kalp nurla basiret sahibi olur ve bu nur sayesinde işitir. Şayet kalbe şehvet karışırsa basiretin üstünü örter ve kulağın işitmesi ağırlaşır.[307]

Aliyyu'l-Kârî (1014/1605) hadis hakkında şu yorumu yapar: *"Bir şeyi (aşırı) sevmen onda hiçbir kusur göremediğin için (sevilen şeyin) sevgilinin kusurlarını görmene engel olur. Onun hakkında kötü bir söz işitmek istemeyeceğinden, onun kötülüklerini işitmeye karşı seni sağır*

---

[300] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, I/130-131.
[301] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 116. (h. no: 5130), V/346-347.
[302] Tirmizî, 25. *el-Birr ve's-Sila*, 80, (h. no: 2027), IV/375.
[303] A'râf, 7/179.
[304] Tahavî, *Şerhu Muşkili'l-Asâr*, VI/489.
[305] Tahavî, *A.g.e.*, A.y.
[306] Munâvî, Muhammed b. Abdurrauf, *et-Teysîr bi-Şerhi Câmii's-Sağîr*, Dâru'n-Neşr, Riyad, 1988, I/957.
[307] Munâvî, *A.g.e.*, A.y.

kılar. Çünkü muhabbetin hükümranlığı kalbini istilâ etmiştir."[308] Aliyyu'l-Kârî, hadis hakkında Tîbî'nin (743/1342) de görüşüne yer verir. Tîbî'ye göre, hadisin konusu asabiyetin zemmedilmesiyle ilgilidir. Bu durumda hadis, başkasına karşı taassup (asabiyet) gösteren kimse hakkındadır. Bâtıl/gerçek olmayan şeylerle taassup gösterdiği şeyi savunan, onu aşırı bir şekilde seven kimse, onun hakkındaki bir meselede gerçeği göremez, onunla ilgili olarak anlatılan bir olay hakkında gerçeği işitemez. Aliyyu'l-Kârî'ye göre şayet hadisin bu yorum doğruysa hadis "zu'l-vecheyn" yani her iki anlama da gelebilir.[309]

Şeytanın büyük kapılarından birinin de, hased ve hırs olduğunu söyleyen Gazzâlî (505/1111), bir şeye hırs gösteren kimsenin, hakkı görmeyeceği ve hakîkati duymayacağını söyler. Şeytanın kalbe giriş yollarını bildiren basîret nûrudur. Hırs ve hased, basîreti, körleştirdiği zaman şeytan içeri girmeye yol bulur. Hırslı kimseye, ne kadar çirkin olsa da, arzusuna ulaştıracak her şeyi güzel gösterir. Gazzâlî, *"Bır şeyi sevmen, seni kör ve sağır eder"* hadisinin de bu anlama geldiğini ifade eder.[310]

Sonuç olarak Kelâbâzî'nin hadis hakkında yaptığı yorumla ilgili olarak şunları söylemek mümkündür. Kelâbâzî'nin yorumladığı bu hadis, genel anlamda herhangi bir şeye duyulan aşırı sevgi hakkındadır. Hadis âlimleri daha çok bu sevginin olumsuz yönü üzerinde durmuşlar, herhangi bir şeye nefsin aşırı sevgisinin onu hakikatleri görmesine engel olacağını belirtmişlerdir. Kelâbâzî ise bu hadisin "muhabetullah" yönü üzerinde durmuş ve Allah sevgisinin kişiyi Allah'tan başka her şey için kör ve sağır hale getireceği şeklinde yorumlamıştır.

***4. "Allah'ın kelimesini (adını) yüceltmek için çarpışan kimse, Allah yolunda savaşmaktadır"* Hadisi:**

İşârî hadis yorumculuğunun en önemli kaynaklarından birisi Hicri VII. Asır müelliflerinden Endülüslü âlim İbn Ebî Cemre el-Ezdî'nin[311] (699/1300) Buhârî muhtasarına yaptığı *Behcetü'n-Nüfûs li Tehallîhâ ve Lehâ ve mâ Aleyhâ* isimli şerhtir.[312] İbn Ebî Cemre, ele aldığı her hadisten bir takım hükümler çıkarmış, öncelikle hadisin delâlet ettiği zâhirî manâyı *"zâhiru'l-hadîs"* adı altında tespit etmiştir. Çıkarılan hükümlerin çoğu fıkhî hükümlerdir. Ve her bir fıkhî hüküm "vecih"lerle -çeşitli yönleriyle- izah edilmiştir. Eserin bu yönü sadece tasavvufî yorumların yer aldığı bir eser olmadığını göstermektedir. Ancak hemen hemen her hadiste fıkhî hükümlerden sonra ve genellikle en son mana olarak "فيه اشارة صوفية" "bu hadiste tasavvufî bir işaret vardır" gibi tabirlerle hadisin "işâret" ettiği tasavvufî yönünü vurgulamıştır. Bu yüzden

[308] Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, Beyrut, 1994, XIV/186.
[309] Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh*, XIV/186.
[310] Gazzâlî, *İhyâ*, III/72-73.
[311] Müellifin tam adı, Ebû Muhammed Abdullah b. Sa'd b. Ebî Cemre el-Endelûsî'dir Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn,* I-II, I/ 551, 599; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* I-IV, Beyrut, 1414/1993, II/234.
[312] İbn Ebî Cemre el-Ezdî *Sahih-i Buhârî*'den seçmiş olduğu 300 hadisi *Cem'u'n-Nihâye fî Bedi'l-Hayri ve'l-Gâye* isimli muhtasar çalışmasında bir araya getirmiş, daha sonra bu muhtasar çalışmasını da *Behcetü'n-Nüfûs li Tehallîhâ ve Lehâ ve mâ Aleyhâ* isimli eseriyle şerh etmiştir.

Behcetü'n-Nüfûs, hem zâhirî hem de işârî yorumların bir arada bulunduğu bir eserdir. İbn Ebî Cemre eserini bu yüzden şeriat ve hakikati cem eden bir eser olarak takdim eder.[313]

İbn Ebî Cemre *"Allah'ın kelimesini (adını) yüceltmek için çarpışan kimse, Allah yolunda savaşmaktadır"*[314] hadisini şerh ederken *"zâhiru'l-hadis"* ile söze başlar. Hadisin zâhiri, ancak Allah'ın adını yüceltmeye yönelik bir niyet ile onun yolunda savaşmaya delâlet etmektedir. Daha sonra şârihimiz *"ve'l-kelâmu aleyhi min vücûh"* ifadesiyle hadiste ele alınabilecek değişik yönleri ortaya koyar. Burada toplam 17 vecih sıralanmıştır.[315] Bunlardan tasavvûfî olan yorumu ise 17. vecihte en son zikredilir. Bu durum, yani öncelikle zahir manâya yer verilmesi zahirî anlamın kabul edildiğini, öncelikli amacının diğer bazı sûfilerde olduğu üzere işârî yönleri ortaya çıkarmak olmadığını gösterir. İbn Ebî Cemre bu hadisin işârî yorumunu ise şu şekilde yapar:

"Burada tasavvufî bir işâret vardır. O da sufilere göre asıl cihâdın nefis ile olan cihâd olmasıdır. Bunu da Hz. Peygamber'in bir savaştan dönerken ashabına "Sizler büyük cihattan şimdi küçük cihada dönüyorsunuz." buyurarak haber vermiştir. Bu itibarla onlar (sufiler) mücahedelerini hep Allah'ın ismini ve sıfatlarını yükseltmek yolunda sarfetmişlerdir. Tıpkı Peygamber'in diliyle Allah'ın "Kulum bana (farzlardan sonra) nafilelerle yaklaşmaya çalışır. Ta ki ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli olurum.." sözlerinde buyurduğu gibi daha önceki büyüklerin yolunda hayatlarına devam ederler. Cahillere gelince onlar: "Biz olağanüstü bir hal veya bir keramet görünceye kadar cihâd ve gayret ederiz" derler ve onlar Cenâb-ı Mevlâ'nın şu ifadeleri içinde kendilerini bulurlar: "İnsanlardan niceleri vardır ki Allah Teâlâ'ya bir kenarda ibadet ederler."[316]

İbn Ebî Cemre'nin benzer bir şekilde yorumladığı hadislerden birisi Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen şu hadistir: *"Peygamber'e bir adam geldi, O'ndan cihâda (gitmek hususunda) izin istedi. Hz. Peygamber: 'Annen baban sağ mıdır?' diye sordu. O zât: "Evet (sağdırlar)" dedi. Hz. Peygamber: 'O hâlde sen onların rızâsı yolunda çalış (cihâd et)' buyurdu.*[317]

İbn Ebî Cemre el-Ezdî, öncelikle hadisin zâhirî anlamı üzerinde durur ve hadiste yer alan "cihâd" kavramının anlamını tespit etmeye çalışır. Buna göre hadisin zâhiri yorumunu şu şekilde yapar, *"Hadisin zâhiri, anne babaya iyiliğin cihâd kapsamında olduğunu tekid etmektedir."* Daha sonra İbn Ebî Cemre *'Bu hadiste imamdan izin alınmaksızın gazveye çıkılamayacağının delili vardır"* diyerek bazı zâhirî hükümler çıkarır. Son olarak hadisin tasavvufî ve işârî yorumunu ise şöyle açıklar: *"Bu hadiste sülûk ve mücâhedeye giriş/başlama hakkında bir delil vardır. Bu konuda sünnet olan bir ârifin gözetiminde başlamaktır. Bu sahabî cihada çıkmak istediği zaman başına buyruk davranmamış kendisinden daha bilgin (âlim) ve kendisinden daha ârif biriyle (Hz. Peygamber) istişâre etmiştir. Bu durum küçük cihadda dahi böyledir. Nasıl büyük cihada böyle*

---

[313] Ezdî, İbn Ebî Cemre, *Behcetü'n-Nufûs Behcetü'n-Nüfûs ve Tehallîha bi-Ma'rifeti Mâ Lehâ ve Mâ Aleyhâ*, I-III, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972, I/4.
[314] Buhârî, 3. *İlim*, 45, I/40.
[315] Ezdî, İbn Ebî Cemre, *Behcetu'n-Nufûs*, I/148-151.
[316] Ezdî, *A.g.e.*, I/151.
[317] Buhârî, 56. *Cihâd*, 138, IV/18; 78. *Edeb*, 3, VII/69.

olmasın! İşte bu hadis sülûk ve mücâhedeye ancak ârif olan bir şeyhin gözetiminde başlaması gerektiğini söyleyen tahkik ehli sufiler için en büyük delillerden birisidir."[318]

İbn Ebî Cemre, *Behcetü'n-Nüfûs*'ta, tasavvufun nazarî yönünden çok, zühd, halvet, ibâdet, havf, sevgi, hürmet, nefisle mücâhede ve takvâ gibi amelî yönlerine ağrılık vermiştir. Bu yüzden onun eseri amelî tasavvuf kapsamında değerlendirilebilecek işârî bir hadis şerhidir. Bu yönüyle o mutedil bir sûfî olarak görülmüştür. Kendisinden sonra gelen birçok âlim, İbn Ebî Cemre ve eserinden istifade etmiştir. Bunlar içinde en önde geleni sûfilere ihtiyatlı yaklaşımıyla bilinen Buhârî şarihi İbn Hacer el-Askalânî'dir (852/1448). O, meşhur eseri *Fethu'l-Bârî*'nin birçok yerinde İbn Ebî Cemre ve eserinden övgüyle bahsetmiş ve ondan pek çok nakilde bulunmuştur.[319]

5. *Ganîmetle İlgili Bir Hadis: Bedenin, Kalbin ve Ruhun Mükâfâtı:*

Sadreddin Konevî (673/1274), *Kırk Hadis Şerhi*nde ganimetle ilgili şu iki rivâyete yer verir:

مَا مِنْ غَازِيَةٍ تَغْزُو فِى سَبِيلِ اللَّهِ فَيُصِيبُونَ الْغَنِيمَةَ إِلاَّ تَعَجَّلُوا ثُلُثَىْ أَجْرِهِمْ مِنَ الآخِرَةِ وَيَبْقَى لَهُمُ الثُّلُثُ وَإِنْ لَمْ يُصِيبُوا غَنِيمَةً تَمَّ لَهُمْ أَجْرُهُمْ

"Allah yolunda gaza ederek ganimet alan hiç bir ordu yoktur ki, âhirette alacakları ecirlerinin üçte ikisini peşin almış olmasınlar. Onların üçte birlik ecirleri ise âhirete kalır. Ganimet almazlarsa ecirleri kendilerine tam olarak verilir."[320]

مَا مِنْ غَازِيَةٍ أَوْ سَرِيَّةٍ تَغْزُو فَتَغْنَمُ وَتَسْلَمُ إِلاَّ كَانُوا قَدْ تَعَجَّلُوا ثُلُثَىْ أُجُورِهِمْ وَمَا مِنْ غَازِيَةٍ أَوْ سَرِيَّةٍ تُخْفِقُ وَتُصَابُ إِلاَّ تَمَّ أُجُورُهُم

"Gaza ederek ganîmet alan ve selâmette kalan hiç bîr ordu veya seriyye yoktur ki; ecirlerinin üçte ikisini peşin almış olmasınlar. Ganimet almadan gaza edip ele geçen (yenilen) hiç bir ordu veya serîyye yoktur ki, ecirleri tam olarak verilmiş olmasın."[321]

Sadreddin Konevî, işârî yorumun, bâtınî yorumlardan farklılığını bu hadisin yorumunda çok açık ve oldukça başarılı bir yorumla ortaya koymaktadır. Hadis kaynaklarımızda hadisin yer aldığı ana başlıklar "cihad" ve "imâret" bölümleridir. Konevî'nin hadis yorumuna geçmeden önce, hadis şârihlerimizin hadisi nasıl açıkladıkları ve yorumladıklarını ele almak istiyoruz. Bu aynı zamanda farklı yorumlar konusunda bir mukâyese yapmamıza da fırsat tanıyacaktır. Bu yüzden genellemeye varmadan sadece bu hadis özelinde bazı tespitlerde bulunmak istiyoruz. Bu amaçla rivâyetin yer aldığı *Sahih-i Muslim* şârihlerinden Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin (676/1277) hadisi nasıl yorumladığına bir göz atalım.

<u>Nevevî'nin Şerhi:</u>

Nevevî, öncelikle konuyla ilgili rivâyet farklılıklarına dikkat çeker ve rivâyetleri bir arada değerlendirir. Nevevî, ikinci rivâyette yer alan "ihfâk" kelimesinin açıklamasını yapar. Lügat

[318] İbn Ebî Cemre, *A.g.e.*, II/138.
[319] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* I/13, 130, II/87, III/339.
[320] Muslim, 33. *İmâret*, 153, (h. no: 1906), II/1514-1515; Ebû Dâvûd, 15. *Cihad*, 12, (h. no: 2497), III/18; Nesâî, 25. *Cihâd*, 15, (h. no:3123), VI/17-18; İbn Mâce, 24. *Cihâd*, 13, (h. no: 2785), II/931.
[321] Muslim, 33. *İmâret*, 153, (h. no:1906), II/1514-1515.

âlimlerine göre 'ihfâk', gazâya çıkıp herhangi bir ganimet elde edemeden dönmek demektir. Herhangi bir şeye ihtiyaç duyup onu elde edemeyen kimse hakkında bu fiil "و قد اخفق" kullanılır. Arapça'da "اخفق الصائد" ifadesi 'avcının herhangi bir av yakalayamadan dönmesi' anlamına gelir.[322] Nevevî, kelimeye verdiği bu anlamdan sonra hadisin manasını "و اما معنى الحديث" şu şekilde açıklar: *"Hadisin manâsı şudur ve bundan başka türlü yorumlanması da yanlıştır: Gâzîlerin selâmetle evlerine döndükleri zaman veya ganimetle döndükleri zaman ecirleri, selâmetle dönmeyen veya selâmetle dönüp de ganimet elde edemeyen gâzilerin sevabından az olur. Ganimet savaş sevabının bir parçasının karşılığıdır. Bu itibarla gâziler ganimetle döndükleri zaman savaştan dolayı müstehâk oldukları sevabın üçte ikisini (dünyada) almış olurlar. Ganimet de sevabın bir parçasıdır."*[323]

Nevevî, hadise verdiği bu manânın sahabeden rivâyet edilen sahih ve meşhur şu rivâyete de uygun olduğunu söyler: *"Arkadaşlarımızdan kimisi sevâbının karşılığını dünyada almadan öldü. Kimimizin de meyveleri olgunlaştı şimdi bunları topluyor."* [324]

Nevevî, hadisi bu şekilde açıkladıktan sonra hadisin zâhiriyle ilgili hükümlerini açıkladığını da ifade etmektedir: *"Zikretmiş olduğumuz bu açıklama hadisin doğru olan manasıdır. Hadisin zâhiri budur. Bu açıklamaya muhalif tek bir sahih ve sarih hadis rivâyet edilmemiştir. Bu yüzden bu hadisi bizim verdiğimiz manâya hamletmek en uygun olanıdır."*[325]

Nevevî, Kâdî Iyaz'ın (544/1149) da *Tefsir'*inde bu anlamı tercih ettiğini belirtir. Kâdı Iyaz, tefsirinde bazı kimselerin hadis hakkında kabul edilemeyecek bir takım görüşlerini de zikretmektedir. Kâdı Iyaz'ın yer verdiği görüşlerden bazıları şu şekildedir:

- Bu hadis sahih değildir. Ganimet almakla gazilerin sevabı azalmaz. Nitekim mücahitlerin en faziletlileri olmalarına rağmen Bedir gazilerinin sevabı ganimet aldıkları için azalmamıştır. En faziletli ganimet de budur.[326]

- Bazı kimseler hadisin râvilerinden Humeyd b. Hânî'nin meçhul bir râvî olduğunu iddia etmişler ve bu konuda "savaşa giden bir mücahidin hem ganimetle hem de büyük sevaplarla dönüp geleceğine, Allah'ın kefil olduğunu" ifade eden şu hadisin tercih edileceğini ileri sürmüşlerdir:

"Ebû Ümâme el-Bâhilî'den rivâyet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Üç kişi vardır ki üçü de Aziz ve Celîl plan Allah'a emânettir. (Birincisi) Aziz ve Celil olan Allah'ın yolunda savaşa çıkan kimsedir. Bu kimse (Allah) ruhunu kabzedip de cennete koyuncaya veya (savaştan) elde ettiği sevap ve ganimetle evine döndürünceye kadar Allah'a emanettir. (İkincisi de) Mescide giden adamdır. Bu kimse de (Allah) ruhunu kabzedip de cennete koyuncaya veya elde ettiği sevap ve ganimetle (evine) döndürünceye kadar Allah'a emanettir. (Üçüncüsü de) evine selamla giren kimsedir. Bu kimse de Aziz ve Celil olan Allah'ın emânetindedir."[327]

---

[322] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XIII/52.
[323] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, XIII/52.
[324] Buhârî, 23. *Cenâiz*, 27, II/77.
[325] Nevevî, *A.g.e.*, A.y.
[326] Nevevî, *A.g.e.*, A.y.
[327] Nevevî, *A.g.e.*, A.y.

Bu hadisin tercih edileceğini savunanlar, bu hadisin ve râvilerinin daha meşhur olduğunu ayrıca hem Buhârî hem de Muslim'in eserlerinde rivâyet ettiklerini belirtmişlerdir. Diğer rivâyeti ise sadece Muslim rivâyet etmiş, Buhârî *Sahih*'ine almamıştır. Nevevî, hem hadisin râvilerinden Ebû Hânî'nin mechul bir râvi olduğu görüşünü hem de *Sahihayn*'da yer almadığı için tercih edilemeyeceği görüşünü kabul etmez ve bu görüşleri yanlış (fâsid) görüşler olarak değerlendirir:

"Bu görüş birkaç yönden bâtıldır. Çünkü bu iki hadis arasında birini diğerine tercih etmeyi gerektiren bir sebep yoktur. Eğer iki hadis arasında herhangi bir çelişki olsaydı o zaman birini diğerine tercih yoluna gidilirdi. Oysa burada böyle bir durum söz konusu değildir. Zira "savaşa giden bir mücahidin hem ganimetle hem de büyük sevaplarla dönüp geleceğine, Allah'ın kefil olduğunu belirten" rivâyette savaştan dönen bir gâzinin sevap ve ganimetlerle döneceği ifade edilmekte, elde ettiği ganimetlerin alacağı sevabın miktarını azaltıp azaltmayacağından asla söz edilmemektedir. Bu hadis mutlak diğer ise mukayyeddir. Bu yüzden bu hadisi diğerine hamletmek gerekir."[328]

Nevevî, hadisin râvilerinden Ebû Hânî hakkındaki değerlendirmesi ise şu şekildedir:

"Ebû Hani'nin kimliğinin meçhul olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü bu râvi imamlardan pek çoğunun kendisinden hadis rivâyet ettiği meşhur ve güvenilir bir râvidir. Onun hadisini Muslim'in rivâyet etmiş olması kendisinin güvenilir bir râvi olduğuna yeterli bir delildir."[329]

Nevevî, Muslim'de yer alan rivâyeti tercih etmeyenlerin ve hadise tenkit edenlerin görüşlerini şunları söyleyerek reddeder: *"('Bu hadis Sahihayn'da yer almamaktadır' sözüne gelince) Bir hadisin sahih sayılabilmesi için Sahihayn'da yer almış olması şart değildir. Bu yüzden bazı kimselerin sırf Buhâri'de bulunmadığı için bu hadisin sahihliğini kabule yanaşmamaları doğru değildir."*[330]

Nevevî, Bedir mücahitlerinin Bedir ganimetlerini bölüştükleri halde mücahitlerin en faziletlileri olduğunu ileri sürerek savaştan elde edilen ganimetten payını alan mücahitlerin âhirette savaştan alacakları sevabın üçte ikisini dünyada peşin olarak alacaklarını belirten rivâyete yönelik tenkidi ise şöyle reddetmiştir:

"Evet, Bedir mücahidleri de Bedir savaşından hisselerine düşen ganimeti aldıkları için bu savaştan âhirette ellerine geçecek olan sevabın üçte ikisini dünyada almışlardır. Bedir mücahidlerinin âhirette elde ettikleri sevap erişilebilecek sevapların en üstünü ve son haddi değildir. Eğer dünyada savaş ganimetlerini almamış olsalardı daha da büyük sevaba erişmeleri mümkündü. Ama bununla beraber Bedir mücahidlerinin cennetteki makamları çok büyüktür."[331]

Nevevî'nin hadis hakkındaki yorumlarına uzun uzun yer vermemizin sebebi bu hadisin yorumunda klasik hadis şerhçiliğinin hemen hemen bütün hususiyetlerine yer verilmiş olması ve

[328] Nevevî, *A.g.e.*, XIII/52.
[329] Nevevî, *A.g.e.*, A.y.
[330] Nevevî, *A.g.e.*, A.y.
[331] Nevevî, *A.g.e.*, A.y.

Konevî'nin birazdan yer vereceğimiz yorumlarıyla karşılaştırma imkanı tanımasıdır. Nevevî'nin bu hadis yorumunda takip ettiği yöntemleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Rivâyet farklılıkları belirtilmiştir.

2. Hadisin hükmünü ortaya koymak amacıyla kelime açıklamalarında bulunulmuştur.

3. Yapılan açıklamanın doğruluğunu gösterecek rivâyetlere yer verilmiştir.

3. Hadisin râvileri ve sıhhati ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

4. Hadisin şerhi, hadisin açıklamasıdır. Nevevî'nin hadisi açıklarken kullandığı ifadeler 'mana' "معنى الحديث" ve 'zâhir' "ظاهر الحديث" kelimeleridir.

5. Hadisin sonunda yer alan ve ahirette alınacağı belirtilen ecir hakkında herhangi bir yorumda bulunulmamıştır.

Nevevî ve diğer âlimlerin hadis hakkında görüşleri savaştan ganimetle ve ganimetsiz dönen kimseden hangisinin sevabının daha fazla olacağı üzerine odaklanmıştır. Hadisin şerhi, hadiste belirtilen üçte ikilik ve bu dünyada alınacak ecri açıklamaya yöneliktir. Her ne kadar âhirette üçte birlik ecrin alınacağı ifade edilmişse de bu ecrin mâhiyeti yeterince açıklanmamıştır. Söz konusu hususlar açıklanmadığı için hadisin şerhi bir açıklama (tefsir) ya da zahiri manâyı tespit etmekten öteye geçmemiştir.

Konevî'nin Şerhi:

Bir ârifin bu hadisi yorumlamaya çalışırken hadisin içerdiği temel konulardan ganimet, seriyye ya da ve gazvelerle ilgilenmeyeceği en azından temel amacının bu konulara açıklık getirmek (tefsir) olmayacağı hemen anlaşılmaktadır. Âriften beklenen de bütün istidâdını ortaya koyarak hadisin ihtivâ ettiği zâhiri hükmün yanında bâtınî hükmün ne olduğunu hadisin hikmetini ortaya koyabilmektir. İşârî hadis yorumlarındaki temel sâiki metnin insanla ilişkisinin kurulması olarak belirleyen Sadreddin Konevî, hadisi yorumlamaya başlarken öncelikle hadisin insanla ilişkisini kurar:

"En genel anlamda 'insan' diye isimlendirilen varlık, tabiî, cismî, hayvânî nefsi ve bedeni yöneten mücerret ruhun toplamından ibârettir. Binâenaleyh, bütün fiiller insandan bu üç unsuru cihetinde sâdır olur. Çünkü bu üç unsurun da, o fiilde bir katkısı ve tesiri vardır."[332]

Konevî, her ne kadar hadisin bâtınî/işârî yönünü ortaya çıkarmak istese de zâhiri yönünü de ihmal etmez. Buna göre, Allah yolunda savaşan kişi, bir ganimete kavuştuğunda ve sağ sâlim geri döndüğünde tabiî sûretinin nasibini elde etmiştir. Bu nasip de, faydalanacağı yiyecek, içecek, giyecek gibi ganimetlerdir. Konevî, daha sonra hemen "nasîb"in ve "ganimet"in bâtınına geçer (i'tibâr), buradaki bâtın lafzın çok uzağında aşırı bir bâtın, ya da lafzı tahrif eden bir bâtın değildir:

"İnsanın hayvânî nefsi de, düşmanları yenmek ve onlardan intikam almak gibi hayvanî hazlardan dolayı ulaştığı hazla nasibini almıştır."[333]

Konevî, hadise irfânî bakışını daha da derinleştirerek yorumlarını şöyle sürdürür:

---

[332] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.54.
[333] Konevî, *A.g.e.*, A.y.

"Artık, geriye sadece bedeninden ayrı ve farkı olan ruhunun mükâfatı kalmıştır, bu mükâfat, kişinin imânı, sadece Allah için ve O'nun düşmanlarını yenmek, Allah'ın kelâmını yüceltmek, emrine bağlanmak amacıyla savaş meşakkatine tahammül niyetinin doğruluğuna karşılıktır. Bu kişi, sağ kalır ve ganimet elde ederse, bu ganimetten bedeninden ayrı olan mücerret ruhunun nasibi olmaya uygun bir lezzet elde edemez; ruhun nasibi olmaya uygun bir lezzet elde edemez; ruhun nasibi, sadece kendisine haber verilen Hakk'ın vâadinin doğruluğunu hatırlamaktır/istihdar. Bu ise bütün mü'minlerin yerine getirdiği bir eylemdir."[334]

Sadreddin Konevî, basîretli kimselerin (لكل مستبصر) hadiste yer alan mücahitlerin ecirleri konusunda Hz. Peygamber'in üç işârette bulunduğu sonucunu çıkaracaklarını söyler. Bunlardan ikisi mücahitlerin ecirlerine aittir. Bunlar da savaşı (hem düşmana hem de nefse karşı savaşı) kazanıp, (maddi-manevî) ganimete ulaşan mücahitler olup hadiste zikredilen nasibin üçte ikisini elde etmişlerdir. Bu iki nasip, tabiat ve hayvânî nefislerin payıdır. Konevî, bu yorumuyla gerçek bir mücahidin her iki unsuru kendisinde bulundurmuş olması gerektiğinin önemini vurgulamakta, dikkat edilecek olursa ikisini bir arada zikretmektedir. Konevî'nin bu yorumunu Hz. Peygamber'in diğer bir hadisi *"Sırf ganimet (bir deve ipi elde etme) niyetiyle savaşan kimse için sadece niyet ettiği vardır."*[335] hadisiyle irtibatlandırdığımızda yapılan yorumun diğer hadislerde bir temelini bulmak da mümkün olmaktadır.

Konevî'nin buraya kadar bahsettiği hususlar hadisin nefse dönük yorumudur. Özellikle manevî nimete ulaşma ile kastettiği aslında nefsi tanımış olmanın bir ödülü ve mükâfatıdır (ma'rifetu'n-nefs). Ancak bunun bir üst mertebesi daha vardır ki o da ruhun mükafatlandırılmasıdır. Bu mükafat da anlaşıldığı kadarıyla hadisin ma'rifetullahla ilgili boyutu olarak düşünülmüştür.

Konevî, mücahitlerin ecirlerinin tamamlanacağını belirten "*temme lehum ecruhum"* ifadesinde yer alan 'ecirlerin tamamlanmış olması'nı sadece sözlük anlamından ibâret basit bir 'tamamlama' olarak görmez. Adetâ bu ibâredeki ibreti yakalamaya çalışarak ibârenin ihtivâ ettiği anlamın ruhla olan ilişkisini kurar ve i'tibâra ulaşmak ister. Artık bu, i'tibarla ulaşılmak istenen gayenin "ma'rifet" ve "ma'rifetullah" olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Ehl-i irfânın 'kelime'ler ya da 'ibâre' aracılığıyla ilk etapta zâhiri anlamından her kesin kolaylıkla çıkarmaya muktedir olamayacağı manalar çıkarması, kelimeleri gayret ürünü manevî tahlillerde bulunarak yorumlaması müellifin kendisini tamamen metne vermiş olmasının, metne ibretle bakmış olmasının (besâiru'l-i'tibâr), ya da metni sevmiş (muhabbet) olmasının bir tezâhürü olarak görülmelidir. İşte bu durum irfânî hermonotiğin en önemli yanıdır.

Konevî, tüm bu yorumlarından sonra hadislerin zâhiri hükümlerine dalıp, hikmet yönünü arka planda bırakanlara şöyle seslenir:

"Bu nebevî işâretlerdeki sırlara dikkat edersen, Hz. Peygamber'in 'hevâsından konuşmadığını görürsün' Çünkü onun işâretleri, ilimlerin özünü içermektedir. Allah'ın bu

[334] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, 55.
[335] Dârimî, 16. *Cihâd*, 24, (h. no: 2421), II/525; Nesâî, 25. *Cihâd*, 23, (h. no: 3137), VI/24-25.

ilimlere muttali kılmadığı kimseler, Hz. Peygamber'in vârisleri ve onun şeriatını bilen âlimler olamazlar. Onlar sadece hükümlerin niçin vaz' edildiklerini ve bu hükümlerini içeriğini bilmeden şeriatın bazı hükümlerinin nâkili ve ezbercileridir. Bunu düşün ve anla! (*فافهم واستبصر*). *Allah'a hamd ediyorum."*[336]

Konevî'nin söz konusu yorumunun hadisçiler tarafından da kabul gördüğünü en azından Münâvî'nin (1031/1622) *Feyzu'l-Kadîr* isimli eserinde bu yorumu aynen iktibas etmesinden çıkarabilmek mümkündür.[337] Bu durum, kabul edilebilir, mutedil işârî hadis yorumlarına yeri geldiğinde muhaddislerin de eserlerinde yer verebildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Konevî'nin bu yorumu işârî yorumlarda bulunması gereken bütün şartları bünyesinde barındırmaktadır. Öncelikle rivâyet, Nevevî (676/1277) ve Kâdı Iyaz'ın (544/1149) görüşlerini de dikkate alırsak sahih bir hadistir. İkincisi hadise getirilen yorumlar Bâtıniyye mezhebinin bâtınî yorumlarından farklı olup lafzın zâhirini iptal ve tahrif etmeye yönelik değildir. Üçüncüsü yapılan yorum insanın manevî yönünü doyuran, kalbine hitap eden oldukça başarılı ve istifade edilebilir zengin bir 'yorum'dur. Bu tür yorumların, hadis yorumlarına kazandırdığı zenginliği göz ardı etmek ve görmezlikten gelmek, hadislerin manevî yönünü ortaya koymaya çalışan İslâm irfân geleneği mensuplarının, ariflerin gayretlerini hiçe saymak anlamına gelir.

Bu ve buna benzer işârî yorumlar, görünenden görünmeyene bir geçişi (i'tibâr) ifade eden ve irfânî terminolojide "besâîru'l-i'tibâr" olarak adlandırılan ibretli bir bakışı temsil etmektedir.[338] İlk etapta (zâhir) ganimetle ilgili görülen bu hadisin yorumunda doğrudan ve dolaylı olarak şu kavramlara işâret edilmiştir: İnsan, beden, kalp, ruh, madde, mânâ, ma'rifetu'n-nefs ve ma'rifetullah. Bir hadisin işârî yorumunda tüm bu kavramları göz önünde bulundurarak yapılan bir yorumun oldukça zengin bir yorum olduğu da ortadadır.

6. *"Utanmadıktan (Hayâ) sonra dilediğini Yap"* Hadisi:

Ebû Mes'ud Ukbe b. Amr el-Ensârî el-Bedrî'nin rivâyetine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: *"Şüphesiz insanların peygamberlik sözlerinden ilk duydukları şey, utanmadıktan sonra dilediğin yap' ifadesidir."*[339] Nevevî'nin (676/1277) bu hadis hakkında *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*inde yer verdiği yorumlarıyla İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1728) Kırk Hadis şerhindeki yorumlarını karşılaştırdığımızda yorum farklılıkları kendisini göstermektedir. Özellikle ahlâk ve maneviyâta dair bu ve buna benzer hadislerin yorumlarında sûfiler daha detaylı ve doyurucu yorumlar yapabilmektedirler.

Hadis hakkında Nevevî oldukça kısa değerlendirmelerde bulunur ve şunları söyler: *"Resûlullah'ın 'utanmadıktan sonra dilediğini yap' ifadesinin manası şudur: 'bir şeyi yapmak istediğinde eğer yaptığından dolayı Allahtan ve insanlardan utanmıyorsa dilediğini yapar, yoksa yapmaz. İslâm, bütünü ile bu esas üzerinde cereyan eder. Buna göre peygamberimizin dilediğini*

---

[336] Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, s.55.
[337] Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, V/492.
[338] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.110.
[339] Buhârî, 60. *Enbiyâ*, 54, IV/152; Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 6. (h. no: 4797), V/148-149.

yap sözü emri ibâhe kabilindendir. Zira bir iş şer'an yasak değilse mübâh sayılır."[340] Nevevî bazı kimselerin hadisi şöyle izah ettiklerini belirtir: *"Şayet sen Allah'tan utanmıyor ve onu murâkabe etmiyorsan, kalbine de bir kötülük düşmüşse, istediğini yap" demektir. Bu durumda emir tehdit için olur, ibâhe olmaz. Bu şekli ile de Kur'ân'daki "istediğiniz ameli işleyin"*[341] *ve "Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle şaşırt*[342]*" âyetlerindeki durum gibi olur."*[343]

Görüldüğü gibi Nevevî, hadiste yer alan hayâ etmenin tehdit ve ibâhe yönü üzerinde durur ve yukarıda yer verdiğimiz açıklamalardan başka herhangi bir yorum zikretmez. Ancak tasavvufî hadis şerhlerinde ise rivâyette geçen "تستحي" "hayâ/utanma" üzerine oldukça geniş bir şekilde durulur ve zengin yorumlar yapılır.

Aynı hadisi ele alan İsmail Hakkı Bursevî, hayâ ve istihyâyı şöyle tanımlar: *"Nefsnin bir nesneden tutup kötülükten ve kötülenmekten hazer ederek onu terk etmeye hayâ ve istihyâ denir."*[344] Hayâ sebebinin murâkabe ve ma'rifetullah'tan kaynaklandığını belirten Bursevî, abdestte yüzü yıkamanın farz oluşunun hikmetini bazı büyüklerin belirttiği gibi[345] hayâya işâret etmesinden kaynaklandığını söyler ve farz olan hayânın, kulun, Allah'ın nehyettiği yerde görmesinden ve emrettiği yerde bulunmamasından hayâ etmek anlamına geldiğini söyler.[346]

Bursevî, hayâ'yı, "hayâ-i nefsânî" ve "hayâ-i imânî" olmak üzere ikiye ayırır. "Hayâ-i nefsânî", insanların gözü önünde ve insanlar içerisinde yapılmasına mâni olur. "Hayâ-i imânî" ise, Allah'tan korkmak neticesinde mü'mini, kötülüklerden men eden haldir. Bursevî, hayânın çeşitli yönlerinin/vecihlerinin ise "hayâ-i cinâyet", "hayâ-i kerem", "hayâ-i haşmet", "hayâ-i istihkâr" ve "hayâ-i in'âm" olmak üzere beş çeşit olduğunu söyler ve bunların her birini örneklerle açıklar.[347] Buna göre Hz. Adem'in *"Ya Rabbi, senden hayâ ettiğim için kaçıyorum"* şeklindeki ifadesi "hayâ-i cinâyet", *"Yemek yedikten sonra hâne-i saâdette oturmaya devam etmeni, onu huzursuz eder ve sizi hâne-i saâdetinden çıkarmaktan hayâ eder"*[348] âyetinde belirtilen Peygamberimizin hayâsı "hayâ-i kerem", Hz. Ali'nin damadı olduğu için bazı soruları Hz. Peygamber'e sormaktan hayâ etmesi, "hayâ-i haşmet", Hz. Musa'nın şu münâcâtındaki *"Ya Rabbi, bana bazı zaruri ihtiyaçlar ârız olur ki, basitliklerinden dolayı sana arz etmeye hayâ ediyorum"* hayâsı "hayâ-i istihkâr" ve Allah Teâlâ'nın günahkarların kıyamet günü günahlarını ve ayıplarını açığa vurup onları mahcup etmemesi ise "hayâ-i in'âm"dır.[349]

Bursevî, 'halvette (yalnız, kimsenin görmediği yerde yıkanırken) dahi keşf-i avretten hayâ etmenin' sünnet olduğunu söyler. Zirâ Allah bu halden istihyâ edilmeye lâyıktır. Ve Zât-ı

---

[340] Nevevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen en-Neveviyye*, s.101-102.
[341] Fussilet, 41/40.
[342] İsrâ, 17/64.
[343] Nevevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen en-Neveviyye*, s.101.
[344] Bursevî, İsmail Hakkı, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, *Kırk Hadis Şerhi*, (haz. Hikmet Gültekin, Sami Erdem) İnsan Yay., İstanbul, 2005, s.343.
[345] Bursevî, İbnu'l-Arabî'yi kastetmiş olmalıdır. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de, namaz, oruç, hac, zekat gibi ibâdetlerin bâtınî yönlerini ele alır. Aynı şekilde abdeste yıkanan her bir âzânın bâtınî anlamları ve hikmetlerini de açıklar. Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), V/130-300
[346] Bursevî, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, s.344.
[347] Bursevî, *A.g.e.*, 345-346.
[348] Ahzab, 33/53.
[349] Bursevî, *A.g.e.*, A.y.

Kibriyâsından ne kadar hayâ edilse azdır. Çünkü vücudun her bir organını Allah Teâlâ görücüdür ve görmektedir.[350]

Bursevî, hayâya dair Hz. Osman'dan örnekler zikreder. Hz. Osman'dan nakledilen şu rivâyeti aktarır: *"Müslüman olduktan sonra asla yalan söylemedim, Hz. Peygambere biat ettikten sonra sağ elimle edeb yerimi asla tutmadım, Pırasa, soğan, sarımsak gibi yiyecekleri Kur'ân-ı Kerim okuyacağım zamanlar yemedim."*[351] Hz. Osman'ın bu sözü, dil, el ve karın (mide)'ye yönelik hayâ hakkındaki tutumunu göstermektedir. Bursevî'ye göre hayâ sahibi olmanın sebebi, Allah'ın ilim ve müşahedesidir. Çünkü onun ilim ve müşâhedesi her hâle şâmildir, bu yüzden ehl-i hayâ olmak gerekir. Bunun sebebini Bursevî şöyle açılar:

"Velhasıl mü'min bilir ki Allah Teâlâ'nın ilim ve müşâhedesi her hale şamildir. Bu yüzden ehl-i hayâ olmak gerkitr. Ta ki onu hiçbir vecihle bi-edeblikte görmeye. Ve âhir hacîl olacağı nesneyi terk ede. Zira Allah Teâlâ yevm-i kıyamette ettiği a'mâli kendine takrîr ettirecek ziyade hacil olmaya hususen Allah Teâlâ kıyamette zû-şeybeden istihyâ etse gerektir. Pes, ve saç ve sakalın ağara ve sen ondan ne vecihle haya etmeyesin.[352]

Bursevî'nin (1137/1728) Allah'ın insandaki her bir organı görmekte olduğundan dolayı hayâ etmek gerektiği ile ilgili görüşü aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayâ ile ilgili bir hadisinin de izâhı gibidir. Abdullah b. Mesud'un rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: "*Allah'tan gerçek anlamda hayâ ediniz! (Sahabe) Allah'a hamdolsun biz ondan hayâ ediyoruz deyince şöyle der: "Öyle değil, her kim Allah'tan gerçek anlamda haya ediyorsa, başını ve onun ihtivâ ettiği organlarını (göz, kulak, dil) kötülüklerden korusun, karnını ve karnının ihtivâ ettiği organlarını (haramdan) muhafaza etsin. Ölümü ve (dünyadaki) imtihanı daima hatırlasın. Her kim bu üç şeyi yaparsa, Allah'tan gerçek anlamda hayâ etmiş olur.*"[353]

Bursevî, aklın ilmin âleti olduğunu söyleyerek gerçekte ilmin ilm-i ma'rifet olduğunu belirtmeye çalışır ve hayânın, ma'rifetle, ilm-i ma'rifetle elde edilebileceğini söyler.[354] Çünkü rivâyete göre Hz. Âdem'e akıl, hayâ ve imân arzolunduğunda, o aklı kabul eder, hayâ ve imân da akla tabi olur.[355]

Yukarıda Nevevî'nin (676/1277) hadis hakkındaki yorumlarını nakletmiştik. Ancak onun şerhinin diğer Buhârî şerhleri gibi geniş kapsamlı bir eser olmadığından hayâ hakkında bu kadar açıklamayla iktifâ ettiği şeklinde bir görüş ileri sürülebilir. Buhârî'de yer alan bu hadisin yorumları için Buhârî şârihleri, İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1448) *Fethu'l-Bâri* ve Bedrettin Aynî'nin (855/1451) *"Umdetu'l-Kârî"*[356] isimli şerhlerine baktığımızda da aynı durumun söz konusu olduğunu, yani hayâ kavramına tasavvufî gelenekteki gibi geniş kapsamlı açıklamalara

[350] Bursevî, *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, s.344.
[351] Bursevî, *A.g.e.*, s.345.
[352] Bursevî, *A.g.e.*, A.y..
[353] Hâkim, *el-Mustedrek*, IV/359.
[354] Bursevî, *A.g.e.*, s.346.
[355] Bursevî, *A.g.e.*, A.y.
[356] Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* XXIII/499-500.

yer verilmediğini gördük. Bir karşılaştırma imkanı vermesi açısından İbn Hacer'in, hadis hakkındaki yorumunu buraya almak istiyoruz.

İbn Hacer, öncelikle hadisin râvisi hakkında bilgiler verir, bir takım lafız farklılıklarına işâret eder ve إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاس ifadesinin bazı rivâyetlerde إِنَّ آخِر مَا تَعَلَّقَ بِهِ أَهْل الْجَاهِلِيَّة مِنْ كَلَام النُّبُوَّة الْأُولَى şeklinde yer aldığını belirtir. İbn Hacer, النَّاس kelimesinin merfû ve mansub olarak okunabileceği gibi, bir takım gramatik bazı tahlillerde bulunur. فَاصْنَعْ مَا شِئْت ifadesinde emir lafzının haberinin olmamasının hikmetini Hattâbî'den (388/998) şöyle nakleder: *"insanın kötülükle mücadelesini kontrol altına almasını sağlayan hayâdır. Şayet insan hayayı bırakacak olursa her türlü kötülüğü işlemeye memur bir hale gelir. (bu yüzden emrin haberi gelmemiştir.)"*[357] İbn Hacer, daha sonra Nevevî'nin yukarıda verdiğimiz yorumunu aynen nakleder. İbn Hacer, rivâyete yer verdiği bir başka yerde hadiste geçen فَاصْنَعْ مَا شِئْت "dilediğini yap" ifadesi hakkında ise şu açıklamayı yapar:

"(Bu ifade) haber anlamında emirdir. Ya da tehdit içindir. Yani "dilediğini yap, Ancak, Allah muhakkak ki onun karşılığını verir" veya bu ifadenin manâsı şu şekilde de olabilir: "yapmak istediğin şeye bak şayet hayâ etmeyi gerektiren bir şey değilse onu yap, şayet hayâ etmeyi gerektirecek bir şeyse onu bırak" ya da bir konu hakkında Allah'tan hayâ etmemen dini bir iş/emir konusunda ondan hayâ etmemeni de gerektirir. O halde, insanların ne dediğine bakmaksızın o emri yap(apabilirsin)."dilediğini yap" ifadesi ile kastedilen manâ hâyaya teşvik etmek ve onun faziletini vurgulamaktır."[358]

Bursevî'nin hayâ hakkında ifade ettiği yorumların muhaddislerin yorumlarından içerik açısından daha zengin olduğu açıktır. Özellikle, hayâya yönelik tanımları, hayâyı çeşitleriyle ele alarak detaylandırması ve Hz. Peygamber'in yukarıda zikrettiğimiz hadisine uygun olarak hayâ kavramını vücudun her organını kötülüklerden korunmak suretiyle açıklaması, irfânî gelenekte hayâ kavramının bir hadis yorumuyla nasıl ele alındığının güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Özellikle ahlâka dair hadislerin yorumunda bu yorum zenginliğini klasik hadis şerhlerimizde görmek pek mümkün değildir. Bu durumu tasavvufî hadis şerhlerinin diğer klasik hadis şerhleri karşısındaki olumlu bir yönü ve üstünlüğü olarak görmek gerekir.

7. İçki Yasağının Hikmeti:

Tasavvufî hadis şerhlerinin hadis yorumları bakımından en önemli özelliklerinden birisi hadislerdeki hikmetlere dair yorumlarla ilgilidir. Ancak sûfîler arasında hikmetlere dair yorumların farklılaştığını tezimiz içerisinde belirtmiştik. Hikmet yorumlarından birincisi doğrudan zâhirle ilgili olan hikmet tespitlerine dayanır. Bu anlamda hadislerdeki hikmetlere dayalı yorumların en güzel örneklerini Hakîm et-Tirmizî'de (285/898) görmekteyiz.

Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Menhiyyât* adlı eserinde hadislerde içkinin nehyedilmesiyle ilgili olarak konu başlığı olarak yer verdiği şu hadisi zikreder:*"Resûlullah, içki içmekten, içki satmaktan, üzümün suyunu hamr niyetiyle sıkmaktan, içkiyi satın almaktan, içkiyle sulamaktan*

[357] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X/523.
[358] İbn Hacer, *A.g.e.,* A.y.

nehyetti. Çünkü Allah içkiye, onu hamr niyetiyle sıkana, sıkılan kimseye onu içene, onunla sulayana, onu satana, parasını yiyene, onu taşıyana, taşıdığı kimseye lanet etti."[359]

Daha sonra konuyla ilgili şu iki hadisi nakleder:

1. *"İçki içen puta tapan gibidir."*[360]

2. *"Onun kırk gün namazı kabul edilmez. Karnında içki olduğu halde ölen kimseyi Allah'ın 'Tınetü'l-habal (çukurundan)dan sulaması hak olur. Tınetu'l-habal nedir? diye soruldu. Resûlullah 'Cehennem ehli için kaynatılmış su ve zinâ eden adamların ferclerinden çıkan şeydir' şeklinde cevap verdi."*[361]

Hakîm et-Tirmizî, "hamr" kelimesinin aklı örten şey anlamına geldiğini ve Hz. Ömer'in hamrla ilgili olarak konuşmak için minbere çıktığında böyle dediğini belirtir. Hakîm daha sonra Hamr'ın necis olduğunu şu şekilde âyetlerle açıklar: *"Hamrın haram kılınması da ribâ gibi nazil olmuştur. Ribâ gibi hamrın da çeşitleri vardır. Hamr, aklı örten her şeydir. Aklı örten her şeye 'muhammir' denilir. Üzüm suyu kaynadığında şeytanın eli ona bulaştığı için pis olur. Çünkü şeytan, cehennem ateşinden yaratılmıştır. Elini ona daldırdığında köpükler kabarır. Hamrın pis olması şeytanın elinin ona değmesinden kaynaklanmıştır. Yüce Allah şöyle buyurur: 'Bu şeytanın ameli olan bir rics/pisliktir. Ondan sakının.'*[362]*' Onun ameli lanetlenmiş elini kaynayıncaya kadar hamra daldırmasından kaynaklanmaktadır. Hamrın necîs olması bundan dolayıdır."*[363]

Hakîm et-Tirmizî, daha sonra içkinin akıl ve kalp üzerindeki olumsuz etkilerine değinir. Allah Hamrı haram kılmıştır. Çünkü hamr, vücuda girince başa yükselir, aklın madenine gider, onu ifsâd eder ve kalbe giden yolu kapatır. Çünkü akıl dimağdadır. Aklın ışığı ve ameli kalpte, tedbiri ise göğüstedir (sadr). Hamr bir engel olursa, akıl dimağda hapsedilir ve (kalbe giden) yol kapanır. İşte bundan dolayı 'سكر' yani "سد", 'tıkadı, kapadı' denilir. Yine bu yüzden 'سكر النهر' yanı 'سده' 'Nehir set yaptı/tıkadı' denilmiştir. Yine kelimenin bu anlamından dolayı Allah şöyle buyurur 'سكرت أبصارها' *"gözlerimizin önüne set çekildi"*[364] Her kaynayan içecek, şeytanın ona değmesindendir. Böylelikle şeytan, mideye giren yiyeceğe karışır, zihni yakalar ve aklı tutsak eder. İman kalpte yalnız kalır.[365]

Hakîm et-Tirmizî, içkinin haram kılınmasını, Allah'ın bâtında olana, zâhirde yarattığı bir sebep olarak değerlendirir. Çünkü kişi bu zâhiri şeyi içtiğinde sevinir, neşelenir. Allah ise, kendisinden başkasıyla sevinenleri sevmez. Ancak âdemoğlunun tabiatı, her tatlı şeyin varlığıyla sevinmeye meyyâldir. Üzümün tabiatına bütün sevinçler konulmuştur. Hakîm bu görüşlerini desteklemek üzere Vehb b. Münebbih'ten gelen şu rivâyeti nakleder:

"Âdem, cennete girince ilk yediği şey üzüm olur. Adem bundan sarhoş olacak derecede büyük sevinç/neşe duydu. Adem ağaçtan yiyince, şeytan onu aldatmaya bir yol buldu.

---

[359] İbn Mâce, 30. *Eşribe*, 6, (h. no: 3380/3381), II/1121-1122; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/316, II/25, 69, III/14, V/268.
[360] İbn Mâce, 30. *Eşribe*, 3, (h. no: 3375-3376), II/1120; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/272.
[361] Ebû Dâvûd, 25. *Eşribe*, 5, (h. no: 3679), V/85-86; İbn Mâce, 30. *Eşribe*, 4, (h. no: 3377), II/1120-1121.
[362] Maide, 5/90.
[363] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.138.
[364] Hicr, 15/15.
[365] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.138-139.

Yaratılmışların tümü dünya sevinçleri içinde helâk oldular. Allah onları şöyle kınamıştır: 'Dünya hayatıyla sevinirler/şımarırlar' Ra'd, 26) 'Size verdikleriyle sevinmeyin/şımarmayın' (Hadîd, 23), 'Sevinme/şımarma! Allah, sevinenleri/şımaranları sevmez' (Kasas, 76), 'De ki: Ancak Allah'ın lütfu ve rahmetiyle, işte bunlarla sevinsinler. Bu onların topladıklarından daha hayırlıdır. (Yûnus, 58)"[366]

Hakîm et-Tirmizî'nin bu rivâyeti naklederek içkinin ferahlatıcı ve insanı sevince boğmasından hareket eder ve iki sevinç hariç, sevinçlerin tümünün mezmûm olduğunu söyler. Bunlardan birisi Allah ile sevinmektir ki bu sıddıkların sevincidir, ikincisi ise Allah'ın lütfu ve rahmetiyle sevinmektir ki bu da İslâm ve Kur'ân'la sevinmektir. Her ne kadar yukarıda belirttiğimiz gibi Hakîm'in bu eseri bütünüyle işârî, bâtınî yorumlara dayalı işârî hadis yorumlarını barındıran bir eser olmasa da eserin tasavvufî unsurları barındırmadığı da söylenemez. Nitekim bu hadisin yorumunda yer alan, akıl, kalp, sadr ve sıdıkların sevinci (ferah) hadis yorumlarında tasavvufî unsurlara yer verildiğini göstermektedir. Diğer hadislerin yorumunda buna benzer açıklamalar yer almaktadır.

Hakim et-Tirmizî, içkinin haramlığı ile ilgili hadisleri yorumlayarak bu yasağın sebeplerini açıkladığı gibi konu başında zikrettiği hadislerde yer alan bazı ifadeleri de cümle cümle izâh etmekte ve bazı hükümler vermektedir. *"Üzümün sıkılmasını nehyetti"* ifadesinde, üzüm suyunun hamr niyetliyle sıkılması kastedilmektedir. Şıra niyetiyle sıkılırsa, kaynayıp kabarmadığı müddetçe bunda bir beis yoktur. *"Çocuklara içirmek"* ifadesinde ise tedavi etmenin kastedildiğini söyler. Çünkü Allah, haram bir şeyde şifa kılmamıştır. Hakîm, "*İçki içen puta tapan gibidir"* hadisini ise şöyle açıklar:

"Bundan her iki fiili işleyenin aklı olmadığı kastedilemktedir. İbadetin sevinci her ikisinin kalbini sarmıştır. İçki içenin aklı, o anda içtiği şeyden sevinçle dolu olduğundan dolayı örtülmüştür. Halini tavsif etmede bir karışıklık meydana gelmiştir. Çünkü kafir, değil, müslümandır. Lakin o, aklının örülmesiyle ve yaptığı fiille sevinmesiyle kafire benzemiştir. Müşrikler de ilahlarıyla sevinirdi. Allah şöyle buyurur: 'O gün onlar, sanki dikili bir şeye koşuyorlar gibi gözleri horluktan aşağı düşmüştür.'[367] *Hasan el-Basrî'den şöyle rivâyet edilir: 'Onlar, hangisi önce ilahları isti'lâm edecek diye yarışırlardı'"*[368]

8. *"Yeryüzü bana secdegâh/mescid kılındı"* Hadisi:

İşârî yorumlardan son bir örneğini de Muhyiddin İbnu'l-Arabî'den (638/1240) vermek istiyoruz. İbnu'l-Arabî, her ne kadar hadis yorumlarında çoğunlukla nazarî, zâhirle ilgisiz bâtınî yorumlarda bulunsa da, lafızları zorlamayan ve kabul edilebilir nitelikte yorumlarda da bulunmaktadır. Bunlardan birisi *"Yer bana secdegâh/mescid kılındı"* [369] hadisi hakkındaki yorumudur.

---

[366] Hakîm, *el-Menhiyyât*, s.139.
[367] Meâric, 70/43.
[368] Hakîm, *A.g.e.*, s.140.
[369] Buhârî, 8. Salât, 56, I/113; Muslim, 5. *Mesâcid*, 4, (h. no: 522), I/371; Tirmizî, 2. *Salât*, 124, (h. no: 317), II/131; Nesâî, 8. *Mesâcid*, 42, (h. no: 734), II/56; İbn Mâce, 1. *Tahâret*, 90, (h. no: 567), I/187-188.

İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'*de bu hadise Hz. Peygamber'e tahsis edilen özellikleri ele alırken yer verir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu hadiste yeryüzünün Allah'ın evi olduğu, kulun da nerede bulunursa bulunsun mescitlerde emrolunduğu gibi edep ve terbiyeyi gözetmesine işaret vardır. İbnu'l-Arabî hadisi şöyle yorumlar:

"Allah onun için yeryüzünü temizlemiş, bütün yeryüzünü mescit yapmıştır. Hz. Peygamber veya ümmeti her nerede namaz vaktine erişirlerse, namazlarını orada kılarlar. Mescitler Allah'ın evidir ve Allah'ın evleri saygın evlerdir. Çünkü onlar Allah'a izafe edilmiştir. Bütün yeryüzü mescit olduğuna göre, aynı zamanda Allah'ın evi haline gelir. Sürekli mescide giden insanın Allah katındaki kıymeti bildirilmiştir. Onun ümmeti sürekli mescittedir. Çünkü onlar hayatta ve ölümde yeryüzünden ayrılmaz; ölüm, yerin üstünden yerin altına intikal etmektir. Mescitlerde oturan kimse, Allah ile oturan kimsedir. Öyleyse bu ümmet ölüyken diriyken Allah ile oturanlardır. Çünkü onlar mescit olan yeryüzündedir."[370]

D) Aşırı Tasavvufî Yorumlar:

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması öncelikle metin üzerinden yürütülen bir olgudur. En aşırı bâtınî yorumlara dahi bir şekilde metinlerin lafızlarından hareketle ulaşılmaktadır. Hadislerdeki kelimelerin birden fazla anlama sahip olması, hakîkat, mecâz teşbîh ve temsîl gibi kullanımların hadislerde yer alması, farklı anlamların metinden çıkarılmasına neden olmaktadır. Metin bu ve buna benzer özelliklerinden dolayı farklı yorumlara maruz kalabiliyorsa bu durumda hangi yorumun sahih veya hangisinin aşırı olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. İşârî yorumlar konusunda yorumların metinlere ne kadar yakın ve ne kadar uzak olduğu aşırı yorumları belirleyecek en temel unsurdur. Sûfilerin farklı sâiklerle metinlere yaklaşması aşırı yorumları beraberinde getirmiştir. Her ne kadar bir metni anlama ya da yorumun daha iyi olduğunu belirleyecek kesin bir ölçü yoksa da Umberto Eco'nun ifade ettiği gibi hangi yorumların 'kötü' olduğunu belirleyecek kurallar vardır.[371]

Metinlerin gerçek anlamının oldukça uzağında yorumlanması tasavvufî ve işâri yorumların en problemli yönüdür. Yaygın kanaate göre tasavvufî yorumlar içerisinde aşırı yorumlar kategorisinde görülen yorumlar nazariyelere dönük işârî yorumlardır. Halbuki birazdan vereceğimiz örneklerden de görüleceği aşırı yorumların örneklerin amelî tasavvuf anlayışının hâkim olduğu sûfilerde de görmekteyiz. Bununla birlikte amelî tasavvufî yorumlarla nazarî tasavvufî yorumlar arasındaki belirgin farklılığı da göz önünde bulundurarak aşırı yorumların örneklerine birbirinden ayrı iki kategoride yer vereceğiz.

a) Ameli-Tasavvufta Aşırı Yorumlar:

1. "*Hayâ ve dili tutmak imândan iki şube, edepsizlik/kötü söz ve lüzûmundan fazla konuşmak (beyân) nifaktan iki şubedir"* Hadisi:

Ebû Talib el-Mekkî (386/996), *Kutu'l-Kulûb* adlı eserinin ilim bölümünde ma'rifetin ilme, bâtınî fıkhın zâhiri fıkha üstünlüğü üzerinde oldukça durmaktadır. Mekkî'nin naklettiğine

[370] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), XI/321.
[371] Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul, 1996, s.62.

göre İbn Mesud, Hz. Ömer vefat ettiği zaman şunları söylemiştir: "*Zannederim, onunla beraber ilimin onda dokuzu da gitmiştir."* İbn Mesud'un çevresindeki ashâb onun ifadesinde yer alan ilimle kastettiği şeyi anlamamış olacaklar ki, 'sahabenin büyük bir ekseriyeti aramızda bulunurken nasıl böyle dersin?' dediklerinde İbn Mesud onlara şöyle cevap vermiştir: *"Benim ilimle kastettiğim sizin kastettiğiniz ilim değildir. Benim kastettiğim ma'rifet ilmidir."*[372] Mekkî'ye göre İbn Mesud, bu sözüyle ma'lumât ile oluşan ilmin hakiki ilim olmadığını ortaya koymuş olmaktadır. O, bu sözüyle ma'rifet ilmini, ma'lumât ilminden çok daha üstün görmüştür. Çünkü salt zâhiri bilgiler amellere fazla bir katkıda bulunmaz, zâhir ilmi, zâhir amellerdendir. Zâhiri ilimlerin vasıtası ise kalp değil, dildir. Bu yüzden bu ilimler ümmetin avâmı için geçerlidir. Ameller konusunda da aynı şekilde bâtınî ameller zâhirî amellerden daha üstündür. Çünkü zâhirî amellerin en üstünü olarak gösterilen ihlas ihlas, ilm-i bâtında, ma'rifetin ilk basamağıdır.[373] Mekkî, zâhiri ilimler ve zâhiri fıkhın insanın kalp ve bâtın boyutu konusunda yeterli olmadığını ve tasavvufun bu konularda zâhiri ilimlerden ve fıkıh ilminden daha üstün olduğunu savunur.

Ebû Tâlib el-Mekkî, bu üstünlüğü kurmaya çalışırken bazı rivâyetlere başvurmuş ve yorumlamıştır. Bunlardan bir bölümü dil ve dile ait bazı özelliklerin yer aldığı hadislerdir. Ebû Tâlib el-Mekkî ve genel olarak sûfiler dili zâhir ilminin bir vasıtası olarak görmektedirler. Tasavvufî gelenekte dil dünyaya ait görüldüğü için mülk âlemini aşamamaktır. Melekût âleminin vasıtası ise dil değil, kalptir:

"Zâhir ilmi dünya mülküne mahsus bir ilimdir. Bâtın ilmi ise melekût âleminin ilmidir. Onların bu sözler kastettkleri, zâr ilminin dünyevî ihtiyaçlara müteallik olmasıdan dolayı dünyevî bir ilim olması, bâtın ilminin ise, âhiret azığıyla ilgili bir ilim oluşudur Yine onlar bu manada şöyle demişlerdir: 'Dil zâhirdir ve dünya mülküne ait bir uzuvdur. O zâhir ilmin de hazinesidir. Kalp ise, melekût âleminin hazinesi ve bâtın ilminin kapısıdır.'"[374]

Ebû Talib el-Mekkî, melekût âleminin hazinesi olarak gördüğü bâtın ilminin üstünlüğünü, mülk âleminin vâsıtası olan dil ve dile ait özelliklerin hadislerde yerilmesinden hareket ederek ortaya koyma çalışır. Bu hadislerden bazıları şunlardır: "*Allah'ın yarattıkları arasında en çok buğzettiği kimse en azılı tartışmacıdır." "Bir kavme mantık ilmi verilirse amelden menedilirler" "Allah, ineğin otu diliyle kurcalaması gibi sözü diliyle kurcalayan belagat sahibine buğzeder"*[375] Bu hadisler Mekkî için temel argümanları teşkil eder ve o bu hadislerle zâhirî fıkhın en önemli aracı olan dilin gerekli gereksiz her yerde kullanılmasının, cedel amacıyla kullanılmasının hadislerde zemmedilmesini örnek göstererek gerçek fıkhın, dil aracılığıyla elde edilen fıkıh olamayacağını göstermeye çalışır. Mekkî'ye göre *"Hayâ ve dili tutmak imânın iki şubesi kötü söz/edebsizlik ve beyân (sözü gereksiz yere uzatmak) da nifaktan iki şubedir"* hadisinde ifade edilen (dili) tutma (العي), dille ilgili olup, kalple ilgili değildir.[376]

---

[372] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/199.
[373] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[374] Mekkî, *A.g.e.*, I/221.
[375] Tirmizî, 41. *Edeb*, 72, (h. no: 2853), V/141; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/165, 187, 265.
[376] Ebû Tâlib el-Mekkî, *A.g.e.*, I/197.

Mekkî'ye göre selef âlimleri aklî ilimlerde suskun kalmayı, görüş belirtmemeyi müstahap görmüşlerdir. Çünkü Hz. Peygamber dili tutmayı (العي) hayâ ile birleştirerek imândan saymıştır.[377] Mekkî'nin atıfta bulunduğu hadis şu şekildedir: " الحياء و العي شعبتان من الإيمان و البذاء و البيان شعبتان من النفاق" *"Hayâ ve dili tutmak imândan iki şube, edepsizlik/kötü söz ve lüzûmundan fazla konuşmak (beyân) nifaktan iki şubedir"*[378] Mekkî'ye göre, hadiste Hz. Peygamber, zâhirî ilimler hakkında suskun kalmaya ve dili tutmaya işâret etmektedir.

Mekkî, hadiste yer alan dili tutmayı (العي) ifadesini fıkhın en önemli vâsıtası olan dille ilgili görerek zâhiri ilimlerde suskun kalmanın ya da görüş belirtmemenin hayâ ve imân ile ilişkili olduğunu düşünür. Böylece Mekkî, bâtınî fıkhın daha üstün konumda olduğunu hatta, hadisten yola çıkarak gerçek anlamda fıkhın bâtınî fıkıh anlamına geldiğini göstermeye çalışır. Bu anlamda Mekkî, Hz. Peygamber'in münafıklık alâmeti olarak gösterdiği "beyân" ile fıkıh ilmi, "dili tutma" ile bâtın ilmi arasında bir bağlantı kurmakta ve şöyle demektedir: *"Dilin fıkhı ise beyân iledir. Beyân, kalbin müşâhede ve yakîn karşısında acze düşmesidir. Dili tutma ve uzun süreli sükût (samt) ise selef âlimleri tarafından müstahap görülmekteydi…"*[379] Mekkî'ye göre sahabiler kendilerine sorulan dille ilgili konularda cevap vermezken ya da başkalarına havale ederken bâtınî fıkha, ma'rifete ait konuları başkalarına havale etmeden açıklamışlardır.[380]

Mekkî'ye göre Hz. Peygamber zâhiri ilimler hakkında dili tutmaya işâret ederken bâtınî ilimler konusunda bunu istememiştir. Nitekim, Mekkî bu anlamda "العي عن اللسان لا عي القلب" *"Tutukluluk kalpteki değil, dildeki tutukluluktur/dili tutmaktır"*[381] ve *"Allah Teâlâ sizler için beyânı kerîh görmüştür"* şeklinde naklettiği hadisleri de bu bağlamda delil olarak zikretmektedir.

Hz. Peygamber "العي" "dili tutmayı" mü'minin olumlu bir vasfı olarak göstermiş, "البيان" "lüzumundan fazla, gereksiz yere gösteriş amacıyla konuşmayı, sözü uzatmayı" münafıklığın alâmeti olarak saymıştır. Hadiste yer alan "beyân" ifadesinin fıkıh ilmiyle ya da zâhiri ilimlerle hiçbir bağlantısı yoktur. Hadiste yer alan "dili tutma" ifadesi de zâhiri ilimlerde görüş belirtmeme gibi bir anlam taşımamaktadır. Burada "beyân" lüzumundan fazla gereksiz yere sözü uzatmak anlamında olumsuz ahlâkî bir tavır olarak zikredilmektedir. Hz. Peygamber'in hadisinde zikrettiği ahlâkî özelliklerin, bâtınî edepler olarak değerlendirilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Aslında Mekkî de, temelde bu ahlaki tavır üzerinde durmakta, ancak bâtın ilminin zâhir ilmine üstünlüğünü ön plana çıkarmaktadır. Hadiste geçen "العي" "dili tutma" ve "البيان" "beyân"ın Mekkî'nin ifade etmeye çalıştığı gibi bâtın ilmi ve zâhirî fıkıh ilmine hasredilmesi doğru görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu hadislerle kastetmiş olduğu ilimler değil, söz ve konuşmadaki ahlâkî prensiplerle ilgilidir. Söz ve konuşmada yerilen ahlâkî tavrın fıkıh ilmiyle ilişkisini kurmak kanaatimizce isabetli olmamıştır.

---

[377] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I/234.
[378] Tirmizî, 25. *Birr*, 80, (h. no: 2027), IV/375; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/269.
[379] Mekkî, *A.g.e.,* A.y.
[380] Mekkî, *A.g.e.*, I/190.
[381] Dârimî, *Mukaddime*, 43, (h. no: 515), I/106.

2. "*Veren el, Alan elden üstündür"* Hadisi:

Sûfilerin işârî yorum altında yorumladıkları bazı hadislerin rivâyet farklılıklarını, aynı konudaki diğer hadisleri göz önünde bulundurmak sûretiyle ya da hadislerin sebeb-i vürûdunu göz önünde bulundurmak sûretiyle hadislere verilecek manâda ne derece isabet edilip edilmediği tespit edilebilir. Bazı sûfilerin *"Veren el alan elden üstündür"*[382] hadisini burada örnek olarak zikredebiliriz. Öncelikle bazı sûfilerin bu hadis hakkındaki yorumlarına bir göz atalım.

Hucvirî (470/1077) bu hadise *Keşfu'l-Mahcub*'ta zekat konusunu ele alırken yer verir. Sûfilerden zekatı kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenlerin de olduğunu belirten Hucvirî, zekatı kabul etmeyenlerin, vâcip olmasın diye mal toplamadıkları gibi, zenginlerin, kendilerinden daha üstün konuma yükselmemeleri için servet sahiplerinden zekat almadıkları yönünde görüşe sahip olduklarını söyler.[383] Buna göre böyle düşünen sûfiler *"Veren el alan elden üstündür"* hadisinde yer alan "veren eli" zenginler olarak düşünmüş olmalıdırlar. Her ne kadar zenginlerin üstün konuma yükselmemeleri için zekat ya da sadakayı zenginlerden almamış olsalar da, bu durum verenlerin üstün el olarak görüldüğünü göstermektedir. Şayet alan elin üstün olduğunu düşünmüş olsalar, sadaka ya da zekatı almakta herhangi bir sakınca görmeyeceklerdi.

Bir rivâyete göre Ebû'l-Huseyn Nûrî'yi avuç açıp dilenir bir halde görenler onun bu halini yadırgar ve Cuneyd-i Bağdadî'ye (297/909) durumu anlatırlar. Cuneyd, "يد المعطي هي العليا" *"Yukarıda olan Verenin elidir"* hadisine[384] işâret ederek, "onlara vermek için onlardan dilenir" şeklinde cevap verir.[385] Anlatılan bu olaydan da anlaşıldığına göre Cüned Bağdâdî de sadaka ya da zekatı veren elin üstün el olduğunu düşünmektedir.

Gazzâlî, zekat ya da sadakayı veren kimsenin in'am ve ihsânı kendisinde değil, Allah'ın kabul etmesi bakımından fakirde bilmesinin daha doğru bir davranış olacağını çünkü, fakir zekat ya da sadakayı kabul etmemiş olsa bu borcun zenginin boynunda kalacağını söyler. Bu yüzden fakirin minnet altına alınmamasını bilakis fakire minnet edilmesi gerektiğini belirtir.[386] Gazzâlî, "*Sadaka, isteyenin eline gelmeden önce Allah Tealâ'nın eline gelir"*[387] hadisine göre zekat ve sadaka veren kimsenin, Allah'ın hakkını kendisine teslim ettiğini, Allah'a intikal ettikten sonra fakirin rızkını Allah'tan almış olduğunu belirtir. Gazzâlî'ye göre işin hakikatini anlamayıp fakire ihsan ettiğini düşünen kimse, *"Sadakalarınızı başa kakmak (menn) ve eziyet vermek suretiyle heder etmeyin"*[388] âyetinde yer alan "menn" kelimesinin ihtivâ ettiği, âşikare vermek, verdiğini söylemek, sadaka verdiği fakirden teşekkür, dua, hizmet, saygı, tazimde bulunmasını beklemek gibi durumlara düşer. Gazzâlî'ye göre "menn"in bâtın manâsı, sayılan bu hususlardır. Gazzâlî bu

---

[382] Veren elin üstünlüğüne dair bu ve diğer hadisler için Bkz., Buhârî, 55. *Vasâyâ*, 9, III/189; 81. *Rikak*, 11, VII/176; 24. *Zekat,* 18, II/118; 69. *Nafakat*, 2, VI/190; Muslim, 12. *Zekat*, 94-97, (h. no:1034-1036), I/717-718; Ebû Dâvûd, 9. *Zekat*, 28, (h. no: 1644-1649), II/295-298; Tirmizî, 5. *Zekat*, 38, (h. no: 680), III/64-65; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/4, 37, 98, 122, 152, 230, 242, 288, 319, III/330, 346, 402, 403, 434, V/262.
[383] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.455.
[384] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, II/85, XXII/283.
[385] Gazzâlî, *İhyâ*, IV/216.
[386] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/216.
[387] Taberânî, *A.g.e.*, IX/109, XI/405.
[388] Bakara, 2/264.

yorumuyla zekat ya da sadaka verecek zenginin nasıl davranması gerektiği ile ilgili zâhirî ve bâtınî davranışları ortaya koymuştur. Gazzâlî, her ne kadar veren elin, malı alan el olduğuna dair bir görüşe yer verse de, o daha çok zenginin kendisini asıl veren kimse olarak görmemesi gerektiği, fakirin sadakayı Allah'tan aldığı, gerçek verenin Allah olduğu, fakire sadaka ve zekat verilirken minnet edilmemesi gerektiği üzerinde durur. Gazzâlî'nin şu ifadeleri bunu göstermektedir:

"Bilmiş ol ki, bu hastalıktan korunmanın bir zâhir, bir de bâtınî olmak üzere iki çaresi vardır. Bâtınî çaresi, zekatın borç olmasının sebebinde anlattığımız hakikatler ile sadakayı kabul etmekle, kendisini temize çıkarması bakımından asıl fakirin, kendisine ihsan ettiğini bilmektir. Zâhiri çaresine gelince, minnetteki kabul edenin hareketleridir. Zira bedenî hareketler ahlâk haline intikal eder… Bunun için bazı kimseler fakire sadakayı verdikleri vakit, âdeta kendilerini sâilin yerine koyarak sâilin karşısına geçer, mütevâzi bir şeklide ondan kabulünü istirham eder ve reddetmesinden üzüntü duyar. (Hatta) bazı kimseler sâilin eli üstüne gelsin diye fakire avucunu açmak suretiyle parayı verirler."[389]

Ebû Talib el-Mekkî (386/996) ve Hucvirî gibi bazı sufiler hadiste yer alan "veren el" ve "alan el" hakkında farklı değerlendirmelerde bulunurlar. Ebû Talib el-Mekkî, sufilerden birinin hadis hakkındaki şu yorumunu nakleder: *"Burada Veren' fakir, alan ise zengindir. Buradan çıkartılması gereken asıl mana şudur: Bağışta bulunma ve verme fiili, hakikati bakımından âhiret nasiplerinden biridir. Bağışın, âhiret rızkından verilmesi, hakikatte verenin 'fakir verilenin ise 'zengin' olmasını gerektirmektedir. Netice itibarıyla fakir Veren, zengin ise Verilen/alan olmaktadır."*[390]

Mekkî, bu görüşü kaydettikten sonra bu görüşü destekleyen iki rivâyet kaydeder. Bu rivâyetler şunlardır: *"Sadaka, isteyenin eline gelmeden önce Allah Tealâ'nın eline gelir. Onu, istek sahibinin eline koyan Allah Tealâ'dır".* Buna göre, fakirin eli üstteki olmaktadır. İkinci hadis ise şudur: *"Allah'ın eli en üsttedir, verenin eli vustâ/ortancadır"*[391] Mekkî'ye göre bu hadis de hakiki "veren"in fakir olduğunu teyid etmektedir. Allah'ın eli, onun elinin üstündeki eldir, çünkü bağışı fakirin eline koyan O'dur. Böylelikle fakirin eli, ortanca el olmaktadır.[392]

Mekkî'nin zikrettiği hadislerde fakirin elinin veren el olduğu değil, tam tersi bir durum söz konusudur. Bu hadislerdeki vurgu da fakirin elinin konumu veya fakirin veren el olup olmadığı ilgili değildir. Hadislerde gerçek verenin zengin değil, Allah olduğuna bir vurgu vardır. Ancak Mekkî tasavvufî "fakr" anlayışının da etkisiyle olsa gerek hadisleri bu şekilde yorumlar.

Mekkî, *"Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir"*[393] âyetini de bu bağlamda değerlendirir ve ellerin bu âyette sıralanışına göre zekat verme konusunda hangi elin daha üstün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Buna göre Allah'ın eli en üstte, verenin eli ortada, verilenin eli de alttadır.

---

[389] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/216-217.
[390] Ebû Talib el-Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, II/159.
[391] Ebû Dâvûd, 9. *Zekat*, 28, (h. no: 1649), II/298; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/446, III/473, IV/137;
[392] Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* A.y.
[393] Fetih, 48/10.

Veren, zengin olmalıdır. Çünkü bağış, üstteki gibi bir sıralamaya bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Allah'ın eli, her ikisinin elinin de üstündedir. Dolayısıyla O'nun elini bu sıralamaya sokmak mümkün değildir. O'nun eli tartışmasız hepsinin üstündedir.[394]

Mekkî'ye göre bu âyette insanların ellerinin birbirlerinin üstünde olduğu anlaşılmaktadır. Allah buna işâret ettikten sonra kendi elinin hepsinin üstünde olduğunu bildirmiştir. Çünkü O, her ikisine de ilk verendir. Verme bakımından O'ndan daha önce bir ilk yoktur. Aynı şekilde verme makamında da O'nun elinin üstünde bir el yoktur. O'nun eli, üstün de, altın da üstündedir. O'nun için 'üst' veya 'alt' gibi sıfatlar kullanılamaz. O'nun yüce sıfatları, beşerin düşük nitelemelerinden çok uzaktır. O, kıyas ve teşbihe tabi kılınamaz. Ancak Mekkî'ye göre burada tartışılan sıralama zengin ile fakirin elleri arasındaki sıralamadır.[395] Mekkî, Allah Tealâ'nın elinden hemen sonra veren elin hangisi olduğu hakkında şunları söyler:

"*Bize göre hakiki anlamda verilen, bâkî ve devamlı olandır. Verilen şey, fânî ve kaybolup gidici olmamalıdır. Bu da ancak, bâkî olan âhiret mülkünden verilen bir bağış olabilir. Buna göre 'veren', taraf, fakir olmaktadır. Zengin, fakire dünyada sahip olduğu fânî şeylerden bir kısmını vermektedir. Fakir ise, bağışını almak suretiyle ebedi olarak kalacağı âhiret mülkünden bir şey vermektedir. Zengin, fakire şefkat göstererek fani dünya mülkünden bir şeyler vermektedir. Halbuki dünya 'lâ şey' (Hiçbir şey) olarak vasfedilmiştir. Ondan ne verilebilir ki?"*[396]

Hucvirî'nin de hadis hakkındaki yorumu Ebû Talib el-Mekkî ile aynı istikamettedir. Fakirlikle sıkıntı çeken ve mecbur bir halde bulunan sufilerin zekatı almış olmak için değil, din kardeşlerinden zekat farizasının yükümlülüğünün kalkması için aldıklarını belirten Hucvirî'ye göre, sufilerin niyeti bu şekildeyse üstün olan el "veren el" değil, "alan el" olur. Hucvirî bu görüşünü ise *"Sadakaları ve zekatları O, yani Allah alır"*[397] âyetine dayandırarak ortaya koymaktadır. Bu yüzden ona göre, "veren elin", "alan elden" daha üstün, "alan elin", "veren elden" daha aşağı olması iddiası bâtıldır. Halbuki o iddiaya göre zekatı veren elin, onu alan elden daha faziletli olması gerekmektedir. İşte bundan dolayı bu iddia dalâletin ta kendisidir.[398]

Hucvirî'ye göre bir şahsın zimmetinden borç yükünü kaldırmak için, bunun farziyetinin hükmü ve gereği olarak din kardeşinden (zekat namına) bir şey alan el, en üstün eldir. Sûfiler dünyadan çok âhirete yönelmişlerdir. Şayet uhrevî olan bir zat, dünyevî olan bir kimseden dünya yükünü ve borcunu kaldırmazsa, bu farzın hükmü onun üzerine vâcip olur, yani dünyevînin boynunda borç olarak kalır ve bu kıyamet günü ondan alınır. Bu yüzden alan el din kardeşini bu borç yükünden kurtardığı için daha üstün olmaktadır.[399] Hucvîrî, üstün olan el konusundaki görüşlerini detaylandırarak şöyle açıklar:

"Allah uhrevî olan zatı kolay bir vecibe ile imtihan eder. Bu suretle dünyevi olan zat fariza yükünü ve borcunu ödeme imkânını bulmuş olur. Şu halde hiç şüphe yok ki, en üstün el,

---

[394] Ebû Talib el-Mekkî, *A.g.e.*, II/160.
[395] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[396] Mekkî, *A.g.e.*, A.y.
[397] Tevbe, 9/104.
[398] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.456.
[399] Hucvirî, *A.g.e.,*A.y.

şeriata muvafakat ederek ve ona tabi olarak (zekât) alıcı fakirlerdir. Çünkü üzerlerine Hakkullah vacip olmuştur. Allah'ın hakkı olan bir şeyin onlara verilmesi gerekmiştir."[400]

Hucvirî'ye göre nasların sadece zâhirine itibar eden Haşeviyeden bir taifenin iddia ettiği gibi, "alan el", en aşağı el olsaydı, peygamberlerin ellerinin en aşağı el olması gerekirdi. Çünkü Allah'ın hakkı olan zekâtı onlar almakta idi. Bu yüzden Haşeviye olarak nitelendirdiği zâhir ehlinin bu konuda hata üzere olduklarını ve onların dervişlerin (zekâtı) Allah'ın emri ile aldıklarını bilmediklerini öne sürer. Hucvirî, Peygamberlerden sonra din imamları ve müçtehitlerin de bu görüşte olduklarını belirtir. Çünkü onlar da beytülmalın hakkından ve gelirlerinden (maaş) almaktaydılar. Şu halde, '*alan el' en aşağı eldir, 'veren el' ise en yüksek eldir*, diyen bir kimse hata üzeredir.[401]

İsmail Hakkı Bursevî de Hucvirî ve Ebû Tâlib el-Mekkî ile aynı görüşleri savunmaktadır. Ancak Bursevî, İbnu'l-Arabî irfânının da etkisiyle sadakayı verirken fakirin hak makâmına kâîm olduğunu ve fakrın efdâl olarak zuhûr bulup, tecelli ettiğini belirtir. Bursevî, *"Acıktım beni doyurmadın"*[402] kutsî hadisinde işâret edilenin de fakrın fazileti ile ilgili olduğunu söyler.[403]

Sulemî'nin (412/1021), Sehl b. Abdullah et-Tusterî (273/886) hakkında vermiş olduğu şu bilgiler bazı sûfilerin hadisi Mekkî ve Hucvirî gibi anlamadıklarını göstermektedir. Sulemî şöyle der: *"Ebû Sehl, eliyle hiçbir kimseye bir şey vermezdi, vermek istediği şeyi yere atar, alan kimse oradan alırdı. Ve şöyle derdi: 'Dünya elimi başka birinin elinden üstün görmemi gerektirmeyecek kadar önemsizdir.' Bilindiği gibi Resûlullah 'Üstteki al aşağıdaki elden, veren el, alan elden hayırlıdır' buyurmuştur."* Tusterî, bizzat kendisi vermek suretiyle üstünlüğü elde etmeme adına muhatabının kendisinden üstün olmasını arzuladığı için bu davranışta bulunmaktadır. Yani veren elin alan elden üstün olduğunu bilmektedir.[404]

Ebû Talib el-Mekkî ve Hucvîrî'nin hadis hakkındaki yorumlarını geçerli kılabilecek hiçbir sebep söz konusu değildir. Onların bu hadisleri tasavvufun maddî, dünyevî zenginliğe karşı aşırı olumsuz tavırlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Halbuki rivâyeti incelediğimizde Sahabî Hakîm b. Hızâm'ın şu rivâyeti konuya yetirince açıklık getirecek mahiyettedir. Hakim b. Hizâm şöyle diyor: "Ben Rasulüllah'tan bir ara (dünyalık) istedim, hemen verdi. Daha sonra yine istedim, yine hemen verdi. Sonra da bana şunları söyledi: "*Hakîm bak, şu (dünyalık) mal gerçekten çok çekicidir, çok tatlıdır. Kim bunu gönül zenginliği ile elde ederse, o mal bu kişi için bereketli olur. Buna karşılık kim de bu malı açgözlülükle elde ederse, artık alan için o malda bereket bulunmaz. Üstelik bu hırslı kimse sürekli yiyip doymayan obur kişi konumundadır; asla doymaz. Ayrıca veren el, alan elden daha hayırlıdır."* Hakîm, sözlerine devamla dedi ki: "Yâ Rasulellah, seni hak Peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki, ben şu dünyadan ayrılıncaya kadar senden başka hiç kimseye hiçbir şey için avuç açmayacağım" dedim. Gerçekten

[400] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.456.
[401] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.
[402] Muslim, 45. *Birr ve Sıla*, 43, (h. no:2569), III/1990. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/404.
[403] Bursevî, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, s.400.
[404] Kuşeyrî, *Risâle*, s.420-421.

Hakîm bu sözünde durmuş ve dönemlerinde ne Hz. Ebû Bekr'den, ne de ısrarına rağmen Hz. Ömer'den hazine paylarını kabul etmiştir.[405] Rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla isteyen Hakim b. Hizam veren ise Resûlullah'tır. Hizam'ın *"İstedim, hemen verdi. Daha sonra yine istedim, yine hemen verdi."* ifadesi bunu ortaya koymaktadır. Rivâyetin devamında Hz. Peygamber kendisine tavsiyede bulunurken veren elin yani zekat ve sadakayı verenin daha hayırlı olduğunu söylemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Talib el-Mekkî ve Hucvirî "veren el" konusunda görüşlerini serdederken bu rivâyetleri dikkate almamış ve aşırı zühd ve fakr anlayışları doğrultusunda yorumlamışlardır. Ayrıca Hz. Peygamberin "veren el" hakkındaki: "*Veren el üstündür. Vermeye, geçimini sağlamakla yükümlü olduğun kimselerden başla. Annene, babana, erkek ve kız kardeşlerine yardım et, sonra yakınlık durumuna göre devam et"*[406] ifadeleri de veren elin üstün olan el olduğunu ortaya koymaktadır ki burada da veren el, yardımı alan fakirin eli değildir.

3. *"Yürüyünüz, Müferridûn Öne Geçtiler"* Hadisi:

Hucvirî *Keşfu'l-Mahcub*'ta evlilik ve bekarlık konusunu ele alırken bu hadiste[407] geçen "müferridûn/mufridûn" kelimesinin 'bekarlar' anlamına geldiğini söyleyerek bekarlığın evlilikten daha üstün olduğunu ortaya koymaya çalışır.[408] Hucvirî, "*Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi, güzel koku, kadın ve göz aydınlığıma vesile olan namaz"*[409] hadisini öne sürenlere karşı başka hadislerle cevap verir. Şimdi, Hucvirî'nin evlilik, bekarlık ve kadın hakkındaki görüşlerini ve bu konudaki hadisleri nasıl yorumladığını görelim.

Hucvirî, *"Evleniniz ve çoğalınız, düşük bir çocukla dahi öbür ümmetlere karşı çokluğunuzla övünürüm"*[410] *"Kadınların hayırlısı, yüzü güzel ve nikah parası az olandır"*[411] hadislerinin sahih hadisler olduğunu belirterek, evlenmenin kadın ve erkek için mübah olduğunu söyler. Hucvirî'ye göre evlenmek, kendisini haramdan sakındıramayan kimseler için farz, çoluk çocuğun hukukuna riâyet edebilenler için ise sünnettir.[412] Hucvirî sûfilerin evlenme konusundaki görüşlerini şöyle özetler: *"Bazı sûfiler, şehveti def, cinsi arzuları tatmin ve gönül huzurunu kazanmak için evlenmek farzdır, demişlerdir, bazıları ise, çocuk meydana getirmek suretiyle neslin mevcudiyetini devam ettirmek için evlenmenin lüzumlu olduğunu söylemişlerdir."*[413]

Zeyd b. Ömer'in rivâyet ettiği *"Bir kadınla dört şey için evlenilir: Mal, soy, güzellik, din. Siz dindar hanımla evlenmeyi tercih ediniz. Bir kimse, İslâm nimetinden sonra, baktığı zaman, kendisini neşelendiren mümine bir hanımdan temin ettiği hayır kadar, başka hiçbir şeyden*

---

[405] Buhârî, 55. *Vesâyâ*, 9, III/189.
[406] Nesâî, 23. *Zekât*, 51, (h. no: 2530), V/61.
[407] Ebû Hureyre'den gelen bu rivâyet Muslim'de şu şekilde yer almaktadır: *"Resûlullah Mekke yolunda yürüyordu. Derken Cümdan denilen dağın yanından geçti ve: 'Yürüyün! Bu Cümdan'dır. Müferridler geçmiştir.' Buyurdu. Ashab: 'Müferridler nedir yâ Resûlllah? diye sorduklarında (Resûlullah s.a.v.): 'Allah'ı çok zikreden erkek ve kadınlardır.'buyurdu.'"* Muslim, 48. *Zikir*, 4, (h. no:2676), III/2062; Tirmizî, 45. *Deavât*, 128, (h. no: 3596), V/577.
[408] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.511.
[409] Nesâî, 36. *İşretu'n-Nisâ*, 1, (h. no:3937-3938), VII/61-62; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/128, 199, 285.
[410] İbn Mace, 9. *Nikah*, 8, (h. no: 1863), I/599; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/158, 245.
[411] Nesâî, 26. *Nikâh*, 14, (h. no: 3229), VI/68.
[412] Hucvirî, *A.g.e.*, s.510.
[413] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.

faydalanmamıştır"[414] hadisine yer veren Hucvirî, İslam'dan sonra zevâid ve fevâidin yani lütuf ve faydaların en üstününün mümin bir erkeğin kendisi ile ünsiyet ve ülfet edeceği, ona uygun mümine bir hanım olduğunu söyler. Böyle bir hanımın arkadaşlığı ve yoldaşlığı sayesinde erkek, dinî hususlarda kuvvet, dünya hususunda ünsiyet bulur. Çünkü sıkıntının tümü yalnızlıkta, rahatın tamamı ise sohbettedir.[415] Hucviri'ye göre, *"Şeytan, yalnız olanla beraberdir"*[416] hadisi de buna işâret etmektedir. Yalnız ve bekar erkeğin veya kadının arkadaşı şeytandır. Çünkü gönüllere şehveti süslü gösteren odur. Mücâneset, muaneset ve muvafakat yani meşrep birliği, ülfet ve ünsiyet olması halinde emân, güven ve saygının gereği olarak evlilik gibi hiçbir sohbet ve beraberlik; şayet kadın ruhen kişiye yabancı olursa böyle bir beraberlik gibi azap ve zor bir meşguliyet de yoktur.[417]

Hucviri'ye göre bekarlıkta ve evlilikte iki afet vardır. Evlenecek dervişlerin (sûfilerin) bunları göz önünde bulundurması, durumu değerlendirmesi ve buna göre hareket etmesi gerekir. Bekarlıktaki âfetler, sünnetlerden birini terk etmiş olmak, kalp ve bedende şehveti beslemek ve harama düşme tehlikesine maruz kalmaktır. Evlilikteki âfetler ise, gönlü başka biri ile meşgul etmek ve bedeni nefsin hazzı ile meşgul etmektir.[418] Hucvirî'ye göre Evlilik meselesinin aslı "uzlet" ve "sohbetle" ilgilidir. İnsanlarla sohbeti tercih edene evlilik şarttır. Halktan ayrılıp uzleti tercih eden kimselere ise bekarlık bir zînettir. Hucvirî *"Yürüyünüz müferred olanlar sizi geçti"* hadisinde yer alan "müferred" kelimesinin "bekarlar" anlamına geldiğini söyleyerek görüşünü bu hadisle teyid etmeye çalışır.[419]

Hucvirî, "*Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi, güzel koku, kadın ve göz aydınlığıma vesile olan namaz"* hadisine göre evliliğin daha üstün olduğuna dair görüşün avâmın görüşü olduğunu söyler. *"Ahir zamanda İnsanların en hayırlısı, eş ve çoluk çocuğu olmayan kişidir"*[420] ve "*Benim iki mesleğim var: Cihâd ve Fakr"*[421] gibi uydurma hadislerin, bekarlığı tavsiye ettiği anlamını çıkaran Hucvirî'ye göre şayet evlilik Hz. Peygamberin mesleği ise cihad ve fakr da onun mesleğidir, ancak insanlar kendi hevâ ve heveslerine uyarak kendileri tarafından sevilen evliliği Hz. Peygamber tarafından da sevilen bir hale getirmişlerdir. Hucvirî bu konuda şöyle der:

"O halde neden onun mesleğinden el çekiyor ve geri duruyorsunuz? Hevâ ve hevesinizin kadına daha çok meyletmesinin tabii bir gereği olarak, tarafınızdan daha çok sevilen bir şeyi,

---

[414] Buhârî, 67. *Nikah*, 15, VI/123; Ebû Dâvûd, 12. *Nikah*, 2, (h. no: 2047), II/539-540; Nesâî, 26. *Nikah*, 13, (h. no: 3228), VI/68; İbn Mace, 9. *Nikah*, 6, (h. no: 1858), I/597; Dârimî, 11. *Nikah*, 4, (h. no: 2176), II/456; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/428.

[415] Hucvirî, *A.g.e.*, s.511.

[416] Tirmizî, 31. *Fiten*, 7, (h. no: 2165), IV/465-466; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/26, V/370-371.

[417] Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.511.

[418] Hucvirî, *A.g.e.*, 511-512.

[419] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.

[420] Rivâyetin mevzû olduğuna dair bkz., Ukaylî, Muhammed b. Amr, *Kitâbu'd-Duâfâi'l-Kebîr*, (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'âcî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., II/69; İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I-VIII, (thk. Suheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Gazzâvî), Beyrut, 1988, III/1037; Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., VI/198, XI/194.

[421] Hucvirî, *A.g.e.*, s.514.

onun tarafından da sevilir bir hale getirdiniz, öyle gösterdiniz. Elli sene hevâ ve hevesine tâbi olan bir kimsenin, sünnete tâbi olduğunu zannetmesi imkansız ve bâtıl olan şeylerdendir."[422]

Hucvirî'ye göre kadın tüm fitnelerin sebebidir:

"Cennette iken Adem'in alnına yazılan ve takdir edilen ilk fitnenin aslı kadın idi. Dünyada ilk olarak meydana gelen fitnenin, yani Kabil ile Habil fitnesinin kaynağı da kadın idi. Allah Teâlâ iki meleğe Harût ile Marût'a azap etmek istediği vakit, kadını buna sebep ve vesile kılmıştı. Günümüze gelinceye kadar, tümü ile din ve dünya ile ilgili bütün fitnelerin vesilesi ve vasıtası kadınlardır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, "Benden sonra erkekler için kadından daha zararlı olan bir fitne bırakmadım" buyurmuşlardır…"[423]

Hucvirî, Hz. Peygamber'in evliliğe teşvik ettiği hadisleri zikretmiş olmasına rağmen, uzleti temsil eden bekarlığın sohbeti temsil eden evlilikten daha üstün olduğunu belirtmiş, evlilik ve kadın konusuna olumsuz bir tavır sergilemiştir. Hucviri'nin bu olumsuz tavrında, iki defa başında geçen talihsiz evliliklerinin[424] etkisi olduğu da düşünülebilir. Nitekim Hucvirî, bu konuda şunları söyler:

"Hakk Teâlâ on bir sene beni evlilik âfetinden muhafaza buyurdu. Nihayet fitneye düşmemi takdir etti. Zâhirim ve bâtınım, benimle beraber bulunan (veli kişi)lerin sıfatının esiri oldu. (Görücü usûlü ile evlenmiştim) görme ve görüşme vaki olmamıştı. Bir sene bu hal içinde müstağrak oldum. Öyle ki az kalsın dinim tebah ve hebâ olacaktı. Nihayet Allah Teâlâ kemâl derecedeki keremi ve tam olan lütfu ile biçare gönlümü istikbal etsin, diye ismetini ve himayesini gönderdi. Rahmeti ile halas bulmamı bana ihsan etti. Bol nimetleri için Allah'a hamdolsun. (Hanımım vefat etmek suretiyle bu fitneden kurtuldum)."[425]

Sonuç olarak evlilik- bekarlık ve kadına bakışı bu şekilde olan Hucvirî'ye göre tasavvuf yolunun temeli tecrîd ve bekarlık üzerine kurulmuştur. Tasavvuf yolunun önderleri ittifak etmişlerdir ki, bekârların da en faziletleri, kalpleri âfetlerden hâli, tabiatları nefse hoş gelen arzulardan yüz çevirmiş olanlardır. Hucvirî'ye göre tezvic ve evlenme durumu onların (sûfilerin) hallerini değiştirmiştir. Şehevî arzuların önüne geçmenin tek yolunun evlilik olmadığını belirten Hucvirî, mücâhede ve riyâzetle de şehevî arzuların önüne geçilebileceğini şöyle dile getirir: *"Şehvet ordusuna mensup askerlerden hiçbir asker yoktur ki, onun ateşini ictihad (mücahede ve riyâzet) ile söndürmek mümkün olmasın."*[426]

Hucvîrî'nin, evlilik ve bekarlık ve kadın konusundaki fikirlerinin Kur'ân ve Sünnetin genel ilkelerine uygun olduğunu söylemek oldukça zordur. Hucvirî, her ne kadar evlilik müessesesine bütünüyle karşı çıkmamış, hatta evliliğin bir takım faydalarından bahsetmiş olsa da bekarlığın evlilikten daha üstün olduğunu savunmuş ve bu konudaki görüşlerini bir takım uydurma rivâyetlerle temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca Hucvirî'nin ele aldığımız hadiste geçen,

---

[422] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.514.
[423] Hucvirî, *A.g.e.*, s.514.
[424] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.
[425] Hucvirî, *A.g.e.* A.y.
[426] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.

"bekarlar" anlamını verdiği "müferridun" kelimesi, diğer tasavvuf klasiklerinde *"İnzivaya çekilerek sadece Allah'ı zikreden, başkasını aklına bile getirmeyen kişi"* olarak tanımlanır.[427] Hadislerde ise, ashâb "müferredler (veya müferridler)"in kimler olduğunu sorduğunda Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: "*Onlar Allah'ı gizlice zikreder, yükleri zikirdir kıyamet günü hafîfçe (rahatlık içinde) gelirler"*. Diğer bir rivâyette ise *"Allah'ı çok zikreden kadınlar ve erkekler"* şeklinde geçmektedir. [428]

4. *Visâl Orucu:*

İftar etmeksizin peş peşe birkaç gün tutulan oruca visâl orucu denir. Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu visâl orucunun haram olduğuna hükmetmişlerdir. Şâfiîlerden haram ve mekruh olmak üzere iki görüş belirtilmiştir. İmam Şâfiî (204/819) böyle bir orucu mahzurlu kabul etmiştir. Zâhirîler de visâl orucunun haram olduğu görüşündedirler. Ahmed b. Hanbel (241/855) bazı Mâlikî fukahası, İbn Huzeyme (311/924), İbnu'l-Münzir (309/911) de sahurdan sahura visâl orucunu caiz görmüşlerdir. Ebû Hanîfe (150/767) ve İmam Mâlik'e (179/795) göre visâl orucu mekruhtur ve hiç kimsenin visâl yapması caiz değildir.[429]

Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde öncelikle konuyla ilgili rivâyeti şu şekilde nakleder: *"Savm-ı visâle (orucu bozmadan arka arkaya bir kaç gün oruç tutmaya) gelince, Resûlullah bunu yasaklamıştır. Hz. Peygamber, bizzat kendisi visâl orucunu tutunca O'na uyarak sahabe de bu orucu tutmaya başlamış, fakat O; "Visâl orucunu tutmayınız" (demiş, iyi ama sen tutuyorsun, diyenlere de) "Ben sizin gibi değilim. Ben gecemi Rabbimin yanında geçiriyorum. O, bana yedirmekte ve içirmektedir"[430] Her gece Hakk Tealâ'dan bana yenecek ve içilecek şeyler gelmektedir, buyurmuştur.."[431]*

Hucvirî, visâl orucu hakkındaki sûfilerin görüşlerini ise şöyle nakleder. Mücâhede erbabı (ve riyazet ehli) olanlara göre visâl orucunun yasaklanma sebebi, nehy-i tahrim olmayıp nehy-i şefkattir. Başka bir tâife ise, visâl orucu sünnete muhaliftir, demişlerdir. Diğer bir görüşe göre ise hakikatte visâl orucunun mevcut olması imkansızdır. Çünkü gündüz geçince, gece oruç olmaz. Gece oruç tutmaya akit ve niyet yapılmayınca, tutulan oruç "visal" olmaz.[432] Hucvirî, visâl orucu konusunda bu bilgileri verdikten sonra sûfilerden bu orucu tutanlar hakkında bazı rivâyetlere ve bizzat kendisinin tanık olduğu şu örnekleri verir:

- Sehl b. Abdullah her on beş günde bir defa yemek yerdi. Ramazan ayı gelince, bayrama kadar hiçbir şey yemezdi.

- İbrahim b. Ethem Ramazan ayının başından sonuna kadar hiçbir şey yemedi.

- Ali Bekkâr'ın şöyle dediği rivâyet olunur: "Onbeşinci gün hariç Hafs Masisî'nin Ramazan ayında hiçbir şey yemediğine şahit olmuştum."

---

[427] Uludağ, Süleyman, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s.155.
[428] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s.155; Ebû Tâlib el-Mekkî *Kûtu'l-Kulûb*, I/170; Suhreverdî, *Avârif*, s.67.
[429] Aynî, *Umdetu'l-Kârî,*, XI, 70-76; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/202-213.
[430] Buhârî, 30. *Savm*, 49, II/243; Muslim, 13. *Sıyam*, 60-61, (h. no:1104-1105), I/776; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/23, 112, 261, III/30, 59, 87, V/363, VI/89, 93, 242.
[431] Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.464.
[432] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.

- Ben her sene iki erbaîn oruç tutan bir pir görmüştüm.

- Sonraki mutasavvıflardan bir derviş görmüştüm. Seksen gün müddetle hiçbir şey yememiş ve hiçbir cemaat namazını da kaçırmamıştı.

- Ebû Abdullah b. Hafîf ile ilgili olmak üzere şöyle nakledilmiştir: "Bu zat dünyadan göçtüğü zaman birbirine bitişik kırk tane erbaine sahipti."[433]

Cahillerin visâl orucu tutmanın caiz olmadığı konusunda ısrar ettiklerini tabiplerin de meseleyi kökten inkar ettiklerini belirten Hucvirî, konu hakkındaki görüşünü şöyle açıklar: *"Bilinmelidir ki, Ulu ve Yüce Allah'ın fermanının aksatmaksızın visâl orucu tutmak bir kerâmettir. Kerâmet ise özel bir durumdur (husûs) genel bir durum değildir (umûm). Bu orucun hükmü umumî olmadığı için, onun herkese emredilmesi doğru görülmemiştir."*[434]

Hucvirî'ye göre kerâmeti izhar etmek umûmi bir durum olsaydı, imân cebir haline gelirdi, herkesin ona imân etmesi mecburi olurdu, bu takdirde âriflerin ma'rifeti üzerine sevap terettüp etmezdi. Resûlullah mucize sahibi olduğu için âşikâr olarak visâl orucunu tutmuştur. Fakat keramet ehli olanlara bunu izhar etmekten menetmiştir. Çünkü kerametlerde şart ve asl olan gizlemek (setr), mucizede şart ve asıl olan ise keşiftir, açıklamaktır. *'İşte mucize ile keramet arasındaki asıl fark budur'*[435] diyen Hucvirî, visâl orucunun tıpkı keşf gibi gizlenmesi halinde tutulabileceği hükmüne varmaktadır.

Fıkıh âlimlerinin çoğu tarafından haram görülmekle birlikte bazı Fıkıh âlimleri de visâl orucunun tutulabileceği yönünde görüşler belirtmişlerdir. Nitekim sahabîler ve tabiûndan bazılarının visâl orucunu tuttuğunu[436] göz önünde bulunduran bazı âlimler, Hz. Peygamberin nehyettikten sonra ashabıyla visâl orucu tuttuğunu, dolayısıyla bu nehyin haram kılma anlamına gelmediğini ifade etmektedirler. Bu şekilde düşünen âlimler insanlara rahmet gösterilmesini, kendilerinden bazı şeylerin hafifletilmesini göz önünde bulundurmak suretiyle ehl-i kitaba benzemeyi kastetmeksizin kendisine güç gelmeyen kimselerin visâl orucunu tutabileceğini kabul etmektedirler.[437] Öte yandan diğer bazı âlimler, Hz. Peygamberin, *"Siz benim gibi değilsiniz", "visâl orucu tutmak yok",* şeklindeki ifadelerini Hz. Peygamberin bir sahurdan diğerine kadar visal orucu tutmasını; Cebrâil'in Hz. Peygambere gelerek *"Senin visâl orucun kabul edildi, ancak ümmetine visâl orucu helal değildir"* demiş olmasını dikkate alarak visâl orucunun Hz. Peygamber'e has kılındığını ve ümmete sadece sahura kadar ruhsat verildiğini savunmuşlardır.[438]

İbnu'l-Arabî'ye (638/1240) göre de visâl orucu yasaklanmamıştır, insanlar bu konuda bir güçlük çekmesin ve sıkıntıya düşmesin diye, Hz. Peygamber insanlara şefkat ve merhamet

---

[433] Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.465.
[434] Hucvirî, *A.g.e.*, s.466.
[435] Hucvirî, *A.g.e.*, A.y.
[436] Meselâ Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692)'in on beş gün visal orucu tuttuğu nakledilmektedir. Âmir b. Abdillah b. Zübeyr'in Ramazanın on altı ve onyedinci günlerinde visal yaptığı, hiç bir şey yemeyip içmemek suretiyle orucuna devam edip sonra yağ ile iftar ettiği nakledilmiştir. Kendisine niçin böyle yaptığı sorulduğunda "yağ bağırsaklarını ıslatıyor ve su cesedimden çıkıyor" cevabım vermiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/204; Dâvûdoğlu, Ahmed, *Sahih-i Muslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1977, VI, 74.
[437] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/204.
[438] Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI/74; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/204.

etmiştir. Yine İbnu'l-Arabî'ye göre, *"Ben size benzemem. Ben gecelerken Rabbim beni yedirir ve içirir"* [439] ifadesiyle Hz. Peygamber, kendisinde bulunan halin, kendisine neden visâl orucunu tuttuğunu soran o toplulukta bulunmadığını kastetmiş, onların bu durumu Hz. Peygambere gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in bu sözüyle, visâl orucunun ümmetine değil, kendine özgü olduğunu kastetmediğini belirten İbnu'l-Arabî rivâyetin daha çok *'Rabbim beni yedirir ve içirir'* ifadesi üzerinde durmuş, visâl orucunu bizzat kendi tecrübeleriyle açıklamaya çalışmıştır.[440]

Visâl orucuyla ilgili rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber Visâl orucu tutmuş, ancak kendisinin onlardan farklı olduğunu söyleyerek bunu ashâbına yasaklamıştır. Ancak o söz konusu yasak ile ashâbının bu konuda kendisine uymalarını istememiş, bu orucu onların tutmalarını hoş görmemiş, fakat onu haram da kılmamıştır.[441] Fıkıh âlimlerinden de visâl orucunun tutulabileceğini öne sürenler olmuştur. Ancak onlar bu konuda nehy ifadesinin haram anlamına gelmediği gibi bir takım delillerle bu görüşü ifade etmişlerdir. Hucvirî'nin visâl orucu konusunda yukarıda yer verdiğimiz yorumları ise sufilere özgü yaklaşım tarzını ortaya koymaktadır. Hucvirî, visâl orucu tutma konusundaki müşkil durumu "mucize" ve "kerametle" ilişkilendirerek açıklamaya çalışmaktadır. Hz. Peygamber'in visâl orucunu gizlemeleri şartıyla sahabeden keramet ehline izin verdiğine dair hiçbir delil söz konusu değildir. Visâl orucunu Hz. Peygambere has bir ibâdet olarak düşünmeyen sahabenin bu konudaki tutumunun daha çok kendi kanaatleri olduğu anlaşılmaktadır.

Bir başka sûfî Hakîm et-Tirmizî (320/932) ise Hucvirî ve İbnu'l-Arabî'nin görüşlerinden farklı ve daha isabetli yorumlarda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in yasakladığı her şeyde bir hikmet bulunduğunu belirterek *Kitâbu'l-Menhiyyât* adlı eseriyle hadislerdeki nehiyleri bir araya getiren Hakîm et-Tirmizî (285/898), bu nehiylerden birisini de 'visâl orucu' olarak tespit etmiştir. Hakîm et-Tirmizî, visâl orucunun tutulmaması gerektiğini sahurla ilgili hadisle açıklamıştır. Hakim'e göre *"Sahur bereketli bir gıdadır. Bir bardak suyla olsa bile sahur yapınız"*[442] hadisinde ifade edilen sahurun bereketi visâl orucu tutmaktan daha efdaldir.[443] Hakim'e göre kişi visâl orucu tuttuğunda Allah'ın hediyesini terk etmiş olur. Çünkü Allah bu ümmete mübarek bir gıdayı hediye etmiştir ki o da sahurdur. Halbuki visâl orucunu tutan kişi sahurun bereketini terk etmiş olacaktır. Önceki ümmetlerden oruç tutanların sahuru terk etmekle emrolunduklarını belirten Hakîm, Allah'ın bu ümmete merhametinden dolayı sahur ile akşamı (iftar) ihsan ettiğini belirtir. Hakîm et-Tirmizî, visal orucu *tutulduğunda "Artık onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yeyin, için"* âyetinde belirtilen bu ümmete merhametin de anlamsız hale geleceğini ifade eder. Visâl orucunun nehyedilmesinin diğer bir hikmeti (sebep) ise her gün için ayrı ayrı farz kılınan ibâdetlerdir. Visâl orucu tutulduğunda iki farzın arası ayrılmamış olur.[444]

---

[439] Muslim, 13. *Sıyam*, 60-61, (h. no:1104-1105), I/776.
[440] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), IX/321-323.
[441] Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y. Ankara, 2007, s.326.
[442] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/12, 44.
[443] Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s.188.
[444] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.189.

5. "Âl-i Muhammed" ve "Ehl-i Beyt" Kavramına Dair Bazı Hadislerin Yorumları:

Sûfiler aşırı yorum örneklerinden birisini ehl-i beyt kavramını içeren hadislerin yorumunda ortaya koymaktadırlar. Hz. Peygamber'in âli ve ehli meselesi Şiileri olduğu kadar sûfileri de yakından ilgilendirmiş, sûfiler Şiilerin görüşlerine karşı "âl" kavramına farklı yorumlar getirmişlerdir. Bu konuda Kelâbâzî (380/990), Hakîm et-Tirmizî (285/898) ve İbnu'l-Arabî (638/1240) eserlerinde yer ayırmışlar ve hadislerle bu meseleye açıklık getirmeye çalışmışlardır. Aynı hadisler ve kavramlar hakkında onların yaptıkları yorumlar ve vardıkları neticeler bu üç müellifin tasavvuf anlayışlarının hadis yorumlarına nasıl etkide bulunduğunu göstermesi açısından bir kıyaslama yapmamıza da imkan tanıyacaktır.

Hakîm et-Tirmizî (320/932), *Hatmu'l-Velây*e adlı eserinde velâyet meselesi hakkında 157 soru sormaktadır. Hakîm, soruları zikrettiği yerde cevaplarını vermekten kaçınmışsa da, gerek bu eserinde ve gerekse başka risâlelerinde yeri geldikçe bunların büyük çoğunluğuna cevap teşkil edecek kanaatlerini açıklamıştır.[445] Asırlar sonra İbnu'l-Arabî, özellikle bu soruların cevaplarının yer aldığı bir risâle kaleme almıştır. Bu risâle "*el-Cevâbu'l-Müstakîm amma sele anhu et-Tirmizî el-Hakîm"* adını taşımaktadır. Bu eserinin yanı sıra İbnu'l-Arabî *Futûhât*'ta bu soruları yeniden tek tek ve daha geniş bir şekilde cevaplandırmış yeri geldikçe daha önceki açıklamalarını da temasta bulunarak yeni ilaveler yapmıştır.[446] İşte bu sorulardan ikisi "âl-i Muhammed" ve "ehl-i beytim ümmetim için emândır" hadisi hakkındadır. Hakîm et-Tirmizî'nin yönelttiği sorular şu şekildedir:

"Ehl-i beytim ümmetim için emândır"[447] hadisinin açıklaması nasıldır." "Âl-i Muhammed" ne ifade etmektedir?"[448]

Hakîm et-Tirmizî, *"Ehl-i Beytim ümmetim için emândır. Onlar gittiğinde (geride kalanlara) tehdit edildikleri şey gelir. (korkutulduklar şey başlarına gelir)"[449]* hadisini ele alarak "ehl-i beyt" kavramı hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Hakîm et-Tirmizî, "âl" kavramını, geliştirmiş olduğu "hatmu'l-velâye" nazariyesine bağlı olarak değerlendirir. Hakîm'in, hatemu'l-evliyâ nazariyesine göre, hatemu'l-evliyâ, Hz. Peygamber'in vefatının ardından, bir anlamda onun boşalttığı makama oturacak olan 40 kişinin en sonuncusudur. Hakîm et-Tirmizî bu kırk kişinin ehl-i beyt/âli beyt ile ilişkisini şu şekilde belirler:

"Aziz ve Celil olan Allah nebîsinin ruhunu kabzettiğinde, onun ümmetindne kırk sıddık ortaya çıkar. Yeryüzü onlarla ayakta durur ve onlar onun ev halkıdır.(Âl-i beyt) onlardan biri öldüğünde yerini bir başkası alır. Onların sayıları tükenip dünyanın sonu geldiğinde Allah bir

---

[445] Çift, Salih, *Hakîm et-Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s.370-71.
[446] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Çev.), VI/207-429, VII/15-89.
[447] Benzer bir rivâyet Muslim'in *Sahih*'inde şu şekilde yer almaktadır: *"Yıldızlar Semânın emniyetidirler. Yıldızlar gidince vaat edilen şey semâya gelir. Ben de Ashabım için bir emniyetim. Ben de gittiğimde, onlara vaat edilen gelecektir. Ashabım da ümmetim için bir emniyettir. Ashabım da gittiğimnde ümmetime vaad edilen şey gelir."* Muslim, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 207, (h. no:2531), II/1961. Aynı rivâyet İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde de yer almaktadır. İbn Hibbân, *Sahih*, XVI/221. Rivâyet hakkındaki değerlendirmeler hakkında Bkz. Gökçe, Ferhat, *Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir Haberi ve İhtilâf Olgusu*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi), Ankara, 2001, s.48.
[448] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.320, 322.
[449] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/14, 17, 26. Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.,* s.345-346.

veli gönderir. Allah onu seçmiş, ayırmış kendisine yaklaştırmş, yakınlaştırmış, evliyaya verdiğini ona da vermiş ve ona özel olarak hâtimu'l-velaye'yi ihsan etmiştir. Böylece o diğer velîlere Allah'ın kıyamet günündeki delili olur. Muhammed'de sıdku'n-nübüvvet bulunduğu gibi onda da bu mühür sebebiyle sıdku'l-velâyet bulunur. Ne şeytan ona yaklaşabilir ve ne de nefs bu velâyetten kendi payına düşeni alabilir."[450]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre hadiste geçen "âl" kavramı işte bu kırk kişiye işâret etmektedir: *"Sözü edilen kırk kişi her dâim onun ehl-i beytidirler. Bununla nesep olarak aile efradını değil, zikir ehlini kastediyorum."*[451]

Hakîm et-Tirmizî, doğrudan ehl-i beyt kelimesinin velilere tekabul ettiği şeklinde aşırı bir yorumla hadisi te'vil etmektedir. O, bu te'vilini şöyle açıklamaya devam eder: *"Resûlullah, Allah'ın zikrini ikâme etmek ve ona belli bir yer tespit etmek için gönderilmiştir. Bu hâlis ve saf olan zikirdir. Bu yere (eve) sığınan herkes O'nun ehli (ev halkı) olur."*[452]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre bu kırk kişi bu ümmet için emândır. Yeryüzü onlarla ayakta durmakta ve insanlar onları vesile kılarak yağmur duasına çıkmaktadırlar. Bundan dolayı onlar öldüğünde tehdit edildikleri şey başlarına gelir. Yine Hakîm'e göre şayet Hz. Peygamber'in ehl-i beytten kastı kendi nesebinden gelenler olsaydı, onlardan kimse kalmayıncaya dek hepsinin ölmesi imkansız olurdu. Halbuki Allah onları sayılamayacak kadar çoğaltmıştır.[453]

Hakîm et-Tirmizî bu hadise *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde de yer verir ve orada da hadiste geçen ehl-i beytten maksadın, Hz. Peygamber'den sonra gelen ve onun yolundan giden sıddîklar ve Hz. Ali'nin naklettiği şu hadiste yer alan abdâllar olduğunu söyler: *"Şüphesiz abdallar, Şam'da olacaktır. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri öldüğünde, Allah onun yerine bir başka adamı geçirir. Allah onlar sayesinde rahmetini indirir, düşmanlara karşı zafer sağlar ve belayı yeryüzünden defeder. İşte bunlar Hz. Peygamber'in ehl-i beyti ümmetin emânıdırlar. Öldüklerinde yeryüzü fesada uğrar, dünya harap olu. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "Allah'ın insanları birbiriyle savması olmasaydı, yeryüzü fesâda uğrardır."*[454]

Hakîm et-Tirmizî'ye göre "beyt" kelimesi 'zikri bir yere yerleştirmeyi' ifade eder. Hz. Peygamber, zikri yeryüzüne yerleştirmek için gönderilmiştir. Buna Mekke'den başlamış, sonra buradan kovulmuş, zikir yok edilmek istenmiştir. Daha sonra Allah, Hz. Peygamber'e hicret edecek ve karar kılacağı bir yer vermiştir. Ona hicret eden, ona yapışan kimse ehl-i zikirden olur. Bunlar Hz. Peygamber'in ehl-i beytidir. Ona sığınıp da ehl-i zikirden olmayan kimseler onun ehl-i beytinden değildir. Onlar ancak onun ashabı ve etbâıdır.[455]

Hakîm et-Tirmizî'den (285/898) sonra 'âl' ve 'ehl-i beyt' kavramları üzerinde duran Kelâbâzî (380/990) *et-Ta'arruf* adlı eserinde ehl-i sünnetin kelâmî görüşlerine uygun bir tasavvuf anlayışı ortaya koymaya çalışır. Kelâbâzî'nin eserleri sunnî sûfiliğin mahiyeti, doğuşu ve

---

[450] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s.344.
[451] Hakîm et-Tirmizî, *A.g.e.*, s.345.
[452] Hakîm, *A.g.e.*, A.y.
[453] Hakîm, *A.g.e.,* s.346.
[454] Hakîm, *Nevâdiru'l-Usûl*, III/61; Hadis için Bkz., Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 112
[455] Hakîm, *A.g.e.*, III/63.

gelişmesi hakkında önemli bir değere sahiptir.[456] Kelâbâzî yazdığı bu eserde, Ehl-i sünnet inancını, tasavvufun esaslarını terminolojisini açıklayıp, sûfilerin görüşlerinin Ehl-i sünnete uygunluğunu ispatlamaya çalışmış ve kendinden önceki sûfilerden nakiller yaparak, onlarla aynı görüşü paylaştığını ortaya koymuştur. *et-Ta'aruf*'ta cennetle müjdelenen sahabeler üzerinde oldukça geniş bir şekilde durması Şiî çevrelerdeki Sabbe fırkasına karşı sunnî görüşü savunmaya yönelik olmuştur.

Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde "âl-i Muhammed" kavramıyla ilgili hadislerin yorumunda da Şii düşünceye karşı sunnî düşünceyi ortaya koymaya çalışmıştır. Burada dikkat çeken bir unsur "ma'rifet" ve "muhabbet" kavramlarını tıpkı Şia'daki gibi "âl" kavramıyla birlikte kullanmış olmasıdır. O, "ma'rifet" kelimesini "معرفة آل محمد" "معرفة محمد" ve "معرفة الله" şeklinde "muhabbet" kelimesini de "محبة آل محمد" "محبة مححد" ve "محبة الله" şeklinde üç aşamada ele almıştır.

Kelâbâzî'nin ele aldığı hadis Zeyd b. Erkam'dan rivâyet edilen şu hadistir: *"Resûlullah şöyle buyurdu: 'Size Allah'ı ve ehli beytimi hatırlatırım, size Allah'ı ve ehli beytimi hatırlatırım' ve bunu üç defa tekrarladı."*[457] *Yezid b. Hayyân ve yanında bulunanlar kendisine Hz. Peygamber'in ehl-i beytinin kimler olduğunu sorduğunda o şu cevabı vermiştir: "Onlar, Ali'nin, Akil'in, Cafer'in ve Abbas'ın aile efradıdır. (âl)"*[458]

Zeyd b. Erkam'ın rivâyet ettiği ve "*Sekaleyn*" hadisi olarak meşhur olan bu rivâyet *Sahih-i Muslim*'de yer alan uzunca bir rivâyette yer almaktadır. Hadisin konumuzu ilgilendiren bölümü şu şekilde geçmektedir: *"Ey insanlar, dikkat edin, Ben de sizin gibi bir beşerim. Rabbimin size göndermiş olduğu bir elçiyim. Size iki önemli şey bırakıyorum. Onların birincisi kendisinde hidâyet ve nur olan Kur'ân'dır. Allah'ın kitabını alıp ona sımsıkı sarılınız. Ona gerekli ihtimamı gösterip emir ve nehiylerine uyunuz*." Sonra şöyle devam etti: "*Ve… Ehl-i Beytim. Ehl-i Beytim hakkında size Allah'ı hatırlatırım*." diyerek bunu üç defa tekrar etmiştir. Rivâyetin devamında Ehl-i Beyt'in kimler olduğu sorulan Zeyd b. Erkam, onların âl-i Ali, âl-i Akil, âl-i Cafer ve âl-i Abbas, yani Rasûlullah'ın tüm yakın akrabaları olduğunu bildirmiştir.[459]

Kelâbâzî, "آل" kelimesinin "آل الرجل ولده و نسله" şeklinde *'bir kimsenin, çocukları ve nesli'* anlamında kullanıldığını söyler. Kelâbâzî'ye göre, Hz. Peygamber "ehl-i beyt" ifadesiyle, Zeyd b. Erkam'ın ifade etmiş olduğu şeyi söylemiştir. Çünkü Zeyd b. Erkam, Hz. Peygamberin ehl-i beytini ve çocuklarını bir arada zikretmiştir. Çünkü Ali'nin ev halkı (âl) Hz. Peygamber'in çocuğudur. (Kelâbâzî burada Hz. Fâtıma'yı kastetmektedir.) Bu şekilde Kelâbâzî "ehl-i beyt" kavramının hem nesil hem de çocuğu kapsayacak şekilde tanımlamıştır. Hz. Fatıma çocuğu olma yönünden Hz. Peygamber'in âli, Akîl, Ca'fer ve Abbas ise nesil olma yönünden âlidir. Kelâbâzî'ye göre onların hepsi Peygamberimizin ehl-i beytidir.[460]

---

[456] Uludağ, Süleyman, *Doğuş Devrinde Tasavvuf* , s.14.
[457] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid,* s.372.
[458] Kelâbâzî, *A.g.e*. A.y.
[459] Muslim, 44. *Fedâilu's-Sahâbe*, 36, (h. no:2408), II/1873.
[460] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.372.

Şia'ya göre ehl-i beyt ise; Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ailesi, eşleri ve çocuklarıyla Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir.[461] Kelâbazî, Zeyd b. Erkam'ın ehl-i beyt tanımını dikkate alarak kelimenin anlamının daraltılmasına, Şiî düşüncedeki ehl-i beyt anlayışına karşı çıkmış olmaktadır.

Kelâbâzî, bu bilgileri verdikten sonra *"Muhammedin ev halkını (âl) tanımak (ma'rifet), cehennem azabından kurtuluştur."* hadisine yer vererek yorumlarına şöyle devam eder: *"(Bu hadis) Muhammedin ev halkının hakkını bilmeyi (ma'rifet) gerekli kılmaktadır. Âl-i Muhammedi bilmek, onların hakkına icâbet etmekle mümkündür. Çünkü ma'rifet, bir şeyi delil ve alâmetle/işâretle bilmek demektir."*[462]

Kelâbâzî, "ma'rifet" kelimesinin ne anlama geldiğini Ebû'l-Kâsım el-Hakîm'den şöyle aktarır: *"Ma'rifet, eşyayı suretleri ve nitelikleriyle bilmektir. İlim ise, eşyayı hakikatleriyle bilmektir."* [463]

Kelâbâzî, devamla şöyle der: *"O halde ma'rifet, eşyayı sûret ve niteliğiyle bilmek anlamına geldiğine göre, Muhammed'in ev halkını (âl-i Muhammed) bilmek de onların sûret ve niteliğine göre olur. Onların niteliği ise Ali'nin, Abbas'ın Ca'fer'in ve Akîl'in âli olmaları ve Nebî (s.a.v)'nin âli olmalarıdır."*[464]

Kelâbâzî, âl-i Muhammed'i bilmenin (ma'rifet) Muhammed'i bilme ve onun hakkını yerine getirmek anlamına geldiğini şu şekilde izah eder:

"Onları (Peygamber'in âlini) bilen (ma'rifet), Hz. Peygamberle bilmiş (ma'rifet) gibidir. Onları Hz. Peygamberle bilen (bir) kimsenin, peygamberin nübüvvetini, risâletini ve insanların en üstün olduğunu bilmesi gerekir. Her kim bu şekilde bilirse onun (Peygamberin) hakkının gerekliliğini de bilir. Çünkü Allah onun hakkını gerekli kılmış, ona saygıda bulunmayı zorunlu kılmış ve ona itaat etmeyi farz kılmıştır. Her kim bu şekilde bilirse Hz. Peygamberi bilmiş olur ve onun âlini de onunla bilir ve onlara saygıyı da bilir, onların hakkının Nebî'nin (s.a.v)'nin hakkıyla olduğunu bilir. Her kim Nebî'nin hakkını Allah'ın belirttiği şekilde bilirse ve O'na büyük saygıda bulunma, hakkının gerekliliği ve ona itaatin farziyeti gibi hususları Allah'ın kendisine gerekli kıldığını bilirse, Resûlullah'ın, Allah'ın farzlarından, onun sünnetlerinden kendisine gerekli kıldıklarını uygulayarak yerine getirir. Her kim bu şekilde davranırsa bu kendisi için cehennem azabından kurtulmuş olur. Her kim onun gerekli kıldığı (hususlara) uygulayarak tutunursa ve (kalbiyle) inanarak ve (diliyle) ikrar ederek inanırsa (bu kendisi için) ebediyet cehenneminden kurtuluş olur."[465]

Kelâbâzî, Hz. Peygamber'i bilmenin Allah'ı bilmek, âlini sevmenin (muhabbet), Muhammedi ve Allah'ı sevmek (muhabbetullah) anlamına geleceğini ise şu şekilde açıklamaktadır:

---

[461] Öz, Mustafa, "Ehl-i beyt" mad. *T.D.V.İ.A.*, X/499.
[462] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[463] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[464] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.
[465] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.372.

"Hz. Peygamber sanki şöyle buyurmaktadır: "Allah'ın hakkını bilmek, benim hakkımı bilmektir. (O halde) her kim onun hakkını bilirse Allah'ın hakkını bilmiş olur. (Nitekim) Resûlullah (s.a.v.) Hasan ve Hüseyin hakkında şöyle buyurmuştur: "O ikisini seven beni sevmiş, beni seven de Allah'ı sevmiştir. O ikisine buğzeden bana buğzetmiş, bana buğzeden de Allah'a buğzetmiş sayılır.' Peygamber'in âli'ni sevmek, Peygamberi sevmek, Peygamberi sevmek ise Allah'ı sevmek gibidir. Aynı şekilde Peygamber'in âlini bilmek, Peygamberi bilmek, Peygamberi bilmek de Allah'ı bilmek (ma'rifetullah) gibidir. Ma'rifetullah ise cehennemden kurtuluştur. (Çünkü) Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Muhammed'in âlini sevmek sıratta ruhsattır. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) Sıratta (beklemektedir)."[466]

Kelâbâzî'nin âl-i Muhammed bağlamında ele adlığı "ma'rifet" ve "muhabbet" hakkındaki bu görüşlerini şu şekilde göstermek mümkündür:

Âl-i Muhammedi bilmek → Resûlullah'ı bilmek → Allah'ı bilmek → Cehennemden Kurtuluş

Âl-i Muhammedi sevmek → Resûlullah'ı sevmek → Allah'ı sevmek → Cehennemden Kurtuluş

Kelâbâzî, konuyla ilgili şöyle bir rivâyete de yer verir: *"Muhammed'in âlinin bilmek kurtuluştur, Muhammed'in âl'in sevmek sıratta ruhsattır. Âl-i muhammed'in velâyeti ise azabtan kurtuluştur."* Kelâbâzî, "âl" kavramı hakkında insanların ihtilâfa düştüklerini belirterek, bir grubun bu kavramı ehl-i beyt olarak açıkladıklarını, bazılarının 'bir kimsenin kavmi', diğer bazı kimselerin ise, *'Firavunun âli onun milletidir'* diyerek açıkladıklarını belirtir. Diğer bir grup ise 'âl' kelimesini 'bir kimsenin çocukları' şeklinde açıklamışlardır.[467]

Kelâbâzî, "ehl-i beyt" kavramını yukarıdaki hadisi yorumlarken hem nesil hem de çocuğu kapsayacak şekilde tanımlarken bir başka hadisin yorumunda ise "âl" kelimesinin takvâ sahibi kimseler hakkında olduğunu ileri sürer ve bu konuda rivâyetler nakleder. Konuyla ilgili şöyle bir rivâyete yer verir: Enes b. Mâlik, Hz. Peygambere 'Ya Resûlellah 'Muhammed'in âli' kimdir' diye sorduğunda, Hz. Peygamber şu şekilde cevap verir: *"Bana öyle bir konu hakkında sordunuz ki bunu sizden önce Müslümanlardan hiç kimse sormadı. Muhammed'in âli her takvalı kişidir. (âl-i Muhammed kullu takiyyin)"*[468]

Kelâbâzî'nin belirttiğine göre rivâyetin râvilerinden Ebû Hamzâ'ya, hadisteki takvâlı kimselerin Hz. Muhammed'in âlinden olan takvâlı kimselere mahsûs olup olmadığı sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: *"Hayır, Muhammed ümmetinden takvâlı olan her kimse (kastedilmektedir)."* Kelâbâzî, herhangi bir senede yer vermeksizin "denildi ki" şeklinde naklettiği başka bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber'e *"Ya Resûlellah senin âlin kimlerdir"* diye sorulduğunda o şöyle buyurmuştur: *"Kalbini mahmûm kalple arındıran takvâlı her mü'mindir."*[469] Kelâbâzî'nin bu rivâyet hakkındaki yorumu ise şu şekildedir:

---

[466] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.372.
[467] Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.370.
[468] Kelâbâzî, *A.g.e.*, 375.
[469] Kelâbâzî, *A.g.e.*, A.y.

"Öyleyse (âl) Hz. Peygamber'in buyurduğu gibidir. Etkiyâ (takvâlı kimseleri) bilmek ise, onların arasına karışmak ve onlara dahil olmak demektir. Kim bir kavmin arasına karışır ve onların ahlâkıyla ahlâklanırsa kurtuluşa erer. Bu, kendisi için ateşten kurtuluş olur. Hz. Peygamber'i 'âl-i Muhammedi sevmek sıratta ruhsattır' sözüne gelince, Muhammed bu rivâyet hakkında şöyle demiştir: "takvalı her kimse, her kim takvalı kimseleri severse 'Kişi sevdiğiyle beraberdir' hadisi gereğince onlardandır. Başka bir husus ise, muhabbet, mahbûbun vasıflarını sevmeyi gerektirir. Bir kimseyi seven her kimse onun vasıflarını ve ahlâkını da sever. Bir şeyi seven onu elde etmeye ve ona sahip olmaya ve ona samimi davranmaya çalışır. Her kim takvalı kimseleri severse onların davranışlarını sever. Onların davranışlarını sevdiğinde ise takvayı elde etmeye çalışır. Takvayı elde etmeye çalışan kimse ise muttaki, takvâlı kişidir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: 'Sonra takvalı kimseleri kurtarırız ve zalimleri orada öyle dizüstü çökmüş olarak bırakırız' (Meryem, 19/72) İşte bu şekilde onların sıratta ruhsat olmaları sahih olur. Velâyet de takvâlı kimseler içindir ve onlara mahsustur. Çünkü doğruluk ve saflık onlarla beraberdir. Onların bu vasıfları sahip olunması gereken vasıflardır. Takvâlı kimselerin vasıflarıyla vasıflanan kimse muttakîdir. Muttakîler azaptan emindirler. (güven içerisindedir.) Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Her kim Allah'a karşı takvâlı olursa, Allah onun kötülüklerini örter ve onun mükafatını büyütür." (Talak, 65/5) Günahları örtülen ve mükafatı büyütülen kimse azaptan emîn olur. Tevfik Allah'tandır. Kim takvâlı kimseleri dost edinirse, Allah da onu dost edinir. Allah hidâyete ulaştırandır."[470]

Kelâbâzî (380/988), ile aynı asırda yaşayan Şiî âlimlerden Kuleynî (329/940) ve Şeyh Sadûk adıyla tanınan Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ali Bâbeveyh el-Kummî (381/991) Şiî imâmet nazariyesini, imameti inanç esasları arasında mütalaa ederek eserlerinde hadislere de yer vermek suretiyle tesis etmeye çalışmışlardır.[471] Şia'da ma'rifetullah ve ma'rifet kavramı ise Hz. Ali'nin velâyeti ve imâmet bağlamında ele alınmaktadır. Nitekim Kuleynî'ye göre ma'rifetullah, ancak *"Allah'ı, Resûlünü ve Ali'nin velâyetini tasdik etmekle onu ve hidâyet üzere olan imamları bilmekle (ma'rifet)"* mümkündür.[472] Şiî imamlar konuyla ilgili eserlerinde pek çok rivâyete ve hadislere yer vermişlerdir.

Konuyla ilgili olarak Şiî kaynaklarda yer alan rivâyetlerden birisi şu şekildedir. Rivâyete göre Hz. Peygamber, Allah'ın nurunun ehl-i beyt ile olan bağlantısını şu şekilde açıklamıştır: *"Ey Ali, Allah'ı ancak sen ve ben bildik. Beni de ancak Allah ve sen bildiniz. Seni de ancak Allah ve ben bildik."*[473] Hz. Ali'ye nispet edilen bir sözde onun şöyle dediği rivâyet edilir: *"Beni ve hakkımı bilen her kimse Rabbini bilmiş olur."*[474] Bu rivâyetlerde yer alan bilmek ve tanımak, özel bir bilgiyi ifade eden "ma'rifet bilgisi" ile bilmeyi ifade etmektedir. Şiî düşünceye göre Hz.

---

[470] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.375.
[471] Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1992, c.XXXII/89-110.
[472] Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran, 1365, I/180.
[473] Ali Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud, *Biharü'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethar,* Müessesetu'l-Vefâî, Beyrut, 1983, XXII/149.
[474] Ali Meclisî, *A.g.e.*, IV/9, XXIV/199, XXVI/258, XXXIX/339.

Muhammed ve ehl-i beyti olmasaydı Allah'ı bilmek de mümkün olmayacaktı. Bu yüzden onları bilmek ve kabul etmek Allah'ı bilmek ve kabul etmektir. Onlara göre Hz. Muhammed, Allah'ın nurunu, yolunu ve bilgisini ehl-i beyt ile belirtmişti.[475] Şiî kaynaklarda "Ma'rifetullah" kavramının 'imâmı bilmek' bağlamında yer aldığı diğer bazı rivâyetler şu şekildedir:

1. İmam Hüseyin (a.s) Allah'ın ma'rifeti hakkında sorulunca şöyle buyurmuştur*: "(Ma'rifetullah) Her zaman ehlinin kendisine itaat etmeleri farz olan imamlarını tanımasıdır."*[476]

2. İmam Sadık (a.s) Allah Tealâ'nın "*Kime hikmet verilirse" âyeti hakkında şöyle buyurmuştur: "(Hikmet) Allah'a itaat etmek ve imamı tanımaktır."*[477]

3. İmam Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur: "*Biz Allah'ın itaatini farz kıldığı kimseleriz. Sizler insanların tanımamakta mazur olmadığı kimseye uyuyorsunuz."*[478]

4. Resûlullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur: *"Ehl-i Beyt'in sevgisine bağlı kalın. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a andolsun ki kul ma'rifetimiz ve velâyetimiz olmadıkça hiçbir amelinden fayda görmez."*[479]

5. İmam Bakır (a.s) şöyle buyurmuştur: *"Şüphesiz aziz ve celil olan Allah'ı sadece biz Ehl-i Beyt'ten olan imamını tanıyan kimse tanır ve O'na ibâdet eder."*[480]

6. Resûlullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur: *"Her kim imamını tanımadan ölürse cahiliye ölümü üzere ölmüştür."*[481]

Kelâbâzî ve Şiî âlimlerin eserlerinde "âl" ya da "ehl-i beyt" kavramları bağlamında yer alan rivâyetlerde ortak bazı temâlar yer almaktadır. Bunlar âl-i bilmenin ma'rifet ve ma'rifetullahla ilişkisi ve âlin kapsamına giren kimselerin korunmuşluğudur. Şiî düşüncede Hz. Ali'nin velâyetini ve ehl-i beyti bilmek Hz. Peygamber'i ve Allah'ı bilmek şeklinde ele alınırken, Kelâbâzî'de âl-i Muhammedi bilmek, Hz. Peygamber'i ve Allah'ı bilmek anlamına gelecek şekilde yorumlanmaktadır. Şia'da korunmuşluk imamların masum olması şeklinde görülürken, Kelâbâzî'de velîlerin emniyet ve güven içerisinde olmaları cehennem azabından emîn olmaları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kelâbâzî, aslında yukarıda yer verdiğimiz görüşleriyle Şii düşüncenin imamet anlayışına iki yönden cevap vermiş olmaktadır. Bunlardan birincisi ilk yer verdiğimiz hadis yorumunda görülmektedir. Buna göre "âl" kavramı Şiîlerin görüşlerinin aksine 'nesil ve çocuğu' kapsamaktadır. İkincisi ise diğer hadislerle vardığı neticedir ki o da 'âl' kavramı Şiilerin iddia ettiği bir içeriğe sahip olamaz. Çünkü 'âl', Kelâbâzî'nin rivâyetlere dayanarak bütün takvalı kimseler dediği velîleri kapsamaktadır. Kelâbâzî'de âl kavramı bütün velileri ve takvalı kimseleri kapsayacak bir şekilde ele alınırken Hakîm et-Tirmizî'de kavramının kapsamı Kelâbâzî'ye göre daraltmış ancak o da, Kelâbâzî gibi, âl kavramını Şiî düşünceye karşı geliştirmiştir.

---

[475] Emir, Enis, *İslâm Tarihinde Ehl-i Beyt ve Eshâb*, Can Yay., y.y., t.y., s.12.
[476] Ali Meclîsî, *A.g.e.*, XXIII/83, 22
[477] Kuleynî, *el-Kafi*, 1/185/11
[478] Ali Meclîsî, *A.g.e.*, 96/211/13
[479] Muhammed Mufîd, Ebû Abdullah İbnu'l-Muaalim, *el-Emalî*, (thk. Hüseyin Üstâdüli, Ali Ekber Gıfârî), Dâru'l-Mufîd, Beyrut, 1993, s.140.
[480] Kuleynî, *el-Kafi*, 1/181/4.
[481] Ali Meclisî, *A.g.e.*, 76/1.

Kendisinden önceki sûfiler tarafından ele alınan ehl-i beyt kavramını Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) de *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinde yirmi dokuzuncu bölümde şu başlık altında ele alır: *"Selman'ı ehl-i Beyte katan sırrın bilinmesi, Onun vârisi olan kutuplar ve onların sırlarının bilinmesi"*[482] Başlıktan da anlaşılacağı üzere İbnu'l-Arabî, Selman'dan hareket ederek ehl-i Beyt kavramının içeriğini belirlemeye çalışmaktadır. Pek çok hadisin yorumunda olduğu gibi bu hadiste de İbnu'l-Arabî öncelikle hadisin vahdet-i vücud yönünü açıklamaya çalışır. "Selman bizdendir" rivâyeti İbnu'l-Arabî'ye göre onun ehl-i beytten olduğu anlamına gelir. İbnu'l-Arabî, ilk etapta ehl-i beyt kavramından ziyâde vücudun birliğini ispata gayret eder. Bu amaçla her kölenin efendisinin niteliklerine sahip olduğunu belirterek *"Allah'ın kulu, O'na yalvarmaya kalkınca"*[483] âyetini zikreder ve ehl-i beytin Hz. Peygamber'in niteliğiyle nitelenen herkesi kapsayacağını söyler:

"Allah, nitelik bakımından kulunu kendisine tamlama yapmıştır. Başka bir ifade ile onun niteliği kulluk, ismi Muhammed ve Ahmeddir. Kur'ân ehli Allah ehlidir, çünkü onlar, Allah'ın niteliği olan Kur'ân ile nitelenmişlerdir.. Kur'ân ise emanettir. Çünkü o, şifâ ve rahmettir. Hz. Peygamber'in ümmeti ise kendilerine gönderildiği kimselerdir. Peygamber'in ehl-i beyti onun niteliğiyle nitelenenlerdir."[484]

İbnu'l-Arabî, "ehl-i beyt" kavramında yer alan "beyt" kelimesini (بات) 'gecelemek' anlamını da göz önünde bulundurarak bâtınî yönden yorumlamakta, ehl-i beytin Hz. Adem'den son insana kadar uzanan Muhammed ümmeti anlamına geldiğini belirtmekte ve kavramın içeriğini en geniş boyuta ulaştırmaktadır:

"Hz. Peygamber'in kendilerine gönderildiği insanlar kıyamet günü ehl-i beytin bereketi içerisinde olacaktır. Bu ümmet ne kadar da mutludur. Hz. Muhammed'den önceki her şeriat onun şeriatı olduğuna göre Allah (ehl-i beyt'teki) "beyt" kelimesini bâtınî yorumuyla (i'tibâru'l-bâtın) fecrin doğuşundan güneşin doğuşuna kadarki süre olarak dikkate alırsa, güneşteki aydınlık ve aydınlığın sürekli artışı, Âdem'den var olacak son insana kadar uzar ki, hepsi Muhammed ümmetidir- böylelikle hepsi Muhammed ümmetinden olduğu gibi bütün insanlar ehl-i beytin bereketini elde ederek hepsi mutlu olurlar. Hz. Peygamber 'Kıyamet günü ben insanların efendisiyim' buyurmuş, sözü tahsis edip 'ben ümmetimin efendisiyim' dememiştir."[485]

İbnu'l-Arabî'nin ehl-i beyt kavramına bakışı bu şekildeyken "âl" kavramı hakkındaki kanaatleri ise daha farklıdır. İbnu'l-Arabî'ye göre âl-i Muhammed, ümmetin içindeki bilginlerdir. Onlar, Allah nezdinde nebîlik mertebesinin sahibidir. Bu mertebenin hükmü âhirette ortaya çıkarken dünyadaki hükmü, kendileri için belirlenmiş içtihatla sınırlıdır. Dolayısıyla onlar, din (inanç) ve hükümlerde (amel) sadece Allah katından şeriat yapılmış emirlere göre içtihat ederler. Ehl-i beytin içinden herhangi bir kimse bu bilgi ve içtihat düzeyine ulaşabilmişse onlar da Peygamberin ehli ve ailesidir. İbnu'l-Arabî, Hasan, Hüseyin ve Cafer'in hem ehl-i beytten hem de

---

[482] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/228.
[483] Cin, 72/19.
[484] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/145-146.
[485] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), XIII/152-153.

âl-i Muhammed'den olduğunu söyler.[486] İbnu'l-Arabî, 'âl' kelimesinin Arapça'da 'âl-i'r-recul' şeklinde kullanıldığında 'onun en yakın seçkinleri' anlamının kastedildiğini belirtir ve kavramın Kur'ân-ı Kerim'de 'Firavun'un seçkin adamları' şeklinde kullanımından hareketle Hz. Peygamber'in âlinin de bu anlamda olması gerektiğini düşünür:

"Hz. Muhammed'in âlinin sadece ehl-i beyt olduğunu zannetmeyiniz! Arapça'da (âl kelimesi) bu anlama gelecek şekilde kullanılmaz. Allah "Firavunun âli, giriniz"[487] demiştir. Âyette onun seçkin adamları kastedilmiştir. Çünkü bu özelliğiyle 'âl' kelimesi, sadece dünya ve âhirette büyük kıymeti olan kişiye izafe edilebilir. Bunun için bize şöyle dememiz emredildi: 'Allah'ım! İbrahim'e merhamet ettiğin gibi Muhammed'e ve onun âline de merhamet et!' yani toplamı olmaksızın onların özel varlıkları yönünden değil, zikrettiğimiz yönden İbrahim'e merhamet ettiğin gibi (Peygambere de merhamet et) Öyleyse söz konusu olan İbrahim'in ailesi içine giren bütün peygamberler yönünden merhamet edilmektir. Salavâtta onu zikrettik çünkü Hz. İbrahim, zaman bakımından Hz. Peygamber'den öncedir."[488]

Ehl-i beyt ve âl kavramı hakkındaki hadisleri yorumlayan Hakîm et-Tirmizî (320/932), Kelâbâzî (380/988) ve İbnu'l-Arabî (638/1240) arasında yorum tarzı açısından herhangi bir fark söz konusu değildir. Her üç müellif te bu hadisleri tasavvufî görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Her ne kadar Kelâbâzî *"Size Allah'ı ve ehli beytimi hatırlatırım"* hadisinde yer alan "ehl-i beyt" kavramının içeriğini belirlerken diğer rivâyetlerle açıklama cihetine gitmiş, ehl-i beyti "âl" kelimesinin sözlük anlamını tespit ederek açıklamaya çalışmışsa da diğer bazı rivâyetlere dayanarak yaptığı değerlendirmeler bu yorumlarını gölgelemiştir. Kelâbâzî, hadis hakkındaki -ilk yorumuyla- isabetli sayılabilecek değerlendirmelerinin yanı sıra sıhhat açısından problemli bazı rivâyetlere yer vermek sûretiyle 'âl' kavramının içeriğini bütün velîleri kapsayacak şekilde bir değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu durumda Kelâbâzî ile Hakîm et-Tirmizî ya da Kelâbâzî ile İbnu'l-Arabî arasında bu hadisin yorumu özelinde düşünecek olursak aslında herhangi bir fark söz konusu değildir. Her üç müellif de 'âl' kavramını kendi tasavvufî anlayışları doğrultusunda velâyet düşüncelerinin merkezine oturtmuşlardır.

6. Abdullah İbn Abbas ve Bâtınî Halifeliğine İşâret Eden Bir Hadis:

İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1728) İmam Nevevî'nin (676/1277) meşhur kırk hadisinin terceme ve şerhinden ibaret olan *Şerh-i Hadis-i Erbaîn* adlı eseri Türkçe kırk hadis şerhlerinin en hacimlilerindedir.[489] Bursevî bu şerhinde her hadisin metnini parça parça ele almakta, sarf, nahiv, lügat bakımından kelime ve tabirler üzerinde durmakta, gerektikçe âyet ve hadislerle manayı takviye etmeye çalışmaktadır. Hadislerin şerhi ağırlıklı olarak tasavvufî şerhlerden oluşmaktadır. Bilindiği gibi Nevevî "Kırk Hadisini" bizzat kendisi de şerhetmiştir. Bursevî'nin bu şerhi aynı hadisler üzerinden farklı yorumları göstermesi bakımından güzel bir örnektir. Bursevî, Nevevî'nin kırk hadisini muhaddisler gibi değil, tasavvufî üslupta bazen

[486] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), VIII/179
[487] Gâfir, 40/46.
[488] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Thk.), VIII/180.
[489] Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışları Bursevî örneği*, s.32.

oldukça bâtınî yorumlarda bulunarak şerhetmektedir. O'nun bu yorumlardan birisi şu hadis hakkındadır:

Ebû'l-Abbas Abdullah. b. Abbas'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *"Ben bir gün Peygamber'in arkasında (bineğinin terkisinde) idim. Bana şöyle dedi: delikanlı! Şimdi sana bazı şeyler öğreteceğim. Onları iyice ezberle ki Allah da seni korusun, gözetsin. Onları ezberle ki, her baktığın yerde Allah'ı bulasın. Bir şey isteyeceksen Allah'tan iste. Yardıma muhtaç olduğunda Allah'tan yardım dile. Şunu iyice bil ki, bütün insanlık sana bir iyilik yapmak için bir araya gelseler, ancak Allah'ın sana takdir ettiği kadar bir iyilik yapabilirler. Yine sana bir kötülük yapmak için bir araya gelseler, ancak Allah'ın sana takdir ettiği kadar bir kötülük yapabilirler. Kalemler kaldırılmış, sayfalar kurumuştur."*[490]

Bursevî, hadisin işârî yorumuna hemen rivâyetin başındaki كنت خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوما ifadesini açıklayarak başlar. Ve bu ifadede geçen خلف kelimesini gerçek manâsının çok uzağında yorumlar. Ona göre rivâyette geçen خلف kelimesi "halife" anlamına gelir. "يوما" "bir gün" ifadesi ise "ömür günlerinin tamamı"dır. Bursevî, bu kelime izahlarından sonra hadiste yer alan bu ifadeye verdiği işârî yorumu şu şekilde açıklar: *"'Bir gün halfî nebîde idim' demekte 'Resûlullah'ın ardınca halife oldum' demeğe remz vardır."*[491] Bursevî'nin bu yorumu bâtınî yorumlardan farklı değildir. Halbuki, işârî yorumun en önemli şartlarından birisinin nasların zâhirinden aşırı bir derecede kopuk olmaması pek çok sûfi tarafından dile getirilen bir husustur. Her ne kadar Bursevî bazı hadis yorumlarında zâhirî manaya işâret ederek tek başına işârî manânın geçerli olmadığını belirtmiş olsa da[492] bu tür lafızla tamamen ilgisiz hatta lafzı tahrif eden işârî yorumlardan kaçınmak gerekir.

Bursevî, bu garip yorumunun garipseneceğinin farkında olmuş olmalı ki sorulacak soruyu hemen kendisi sorar: *"Sual olunursa ki ba'del intikali'n-Nebevî, halife, Hz. Sıddik ve sâir hulefâ'dır. Yoksa İbn Abbas değil. Pes, remzi mezkûr ne vecihle dürüst olur."*[493] ve İbn Abbas'ın bâtınî halifeliğini izâha başlar. Bursevî'ye göre her ne kadar dört halife hem zâhiren hem de bâtınen halife olmuş olsalar da bu başka halifelerin olmadığı anlamına da gelmemektedir. Dünyada kutub birdir. Ancak aktâb ve hulefâ çoktur. Hz. Peygamber'in Muaz İbn Cebel ve Ebû Musâ el-Eşârî'yi vâlilik görevi ile görevlendirdiğinden beri makâmı hilâfet" sâbittir. Ancak Hz. Peygamber'in vâlilikle görevlendirdiği bu sahabîler, Hz. Peygamber hayatta olduğu için henüz vâris değillerdi. Ancak Peygamber'in ilim makamından istifade etmekle nimetlenmişlerdir. Mirasa nâiliyet ise (ba'del intikâl) Hz. Peygamber'in vefatından sonra tahakkuk eder.[494]

---

[490] Tirmizî, 35. *Kıyâme*, 59, (h. no: 2516), IV/667; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I/293, 303.
[491] Bursevi, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, s.325.
[492] *"Kim bildiği bir ilmi gizlerse ağzına ateşten bir gem vurulur"* hadisi (İbn Mâce, *Mukaddime* 24, (h. no: 261), I/96.) hakkında Bursevî şöyle demektedir: *"Burada "licâm" ibaretinden fehm olunan gerçi lisan ile ketmdir, feemmâ kaleme dahi şamildir. Zira kalem ile vak olmak nâdirdir ki, sadr-ı evvelde kitâbet ve kıllet üzerine vâki olurdu. Pes onların birbirlerine ilkaları lisan ile idir. Hicretten yüz sene mürur ettikten sonra kalem ile imlaya bed' ettiler, tâ ki, ilm-i ilâhî ve şer'î nebevi evrakta müspet olup halk ondan müntefî olalar."* Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'n-Netîce*, (haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İstanbul, 1997, I/215.
[493] Bursevî, *A.g.e.*, s.325.
[494] Bursevî, *A.g.e.*, A.y.

Bursevî, İbn Abbas'ın bâtınî halifeliğini hadislerin işârî yorum şartlarından birisi olan verilen mananın başka bir rivâyetle desteklenmiş olma şartını da gözetiyor! ve Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a olan meşhur duasını hemen hatırlatıyor. "اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل" Bursevî, bu duâya mazhar olan İbn Abbas'ın ilmî yönünü önce dile getirir. Peygamberimiz duasında İbn Abbas'a şu şekilde dua etmiştir: *"Allah'ım O'nu dinde fakîh kıl ve ona te'vili öğret"*[495] Bursevî, 'علمه التأويل' ifadesini 'ona te'vil ve tefsir ilmini öğret ve ta'lim buyur' şeklinde tercüme eder. İşte bu dua üzerine İbn Abbas "sultânu'l-müfessirin" olmuş ve Nisâbûrî tefsiri onun rivâyeti üzerine tedvin olmuştur. Bursevî, bâtınî halife olarak takdim ettiği Abdullah İbn Abbas'ın evliyâ ve efrâd dedikleri tâifeden olduğunu söyler.[496]

Bursevi, فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين hadisinin yorumunda da "halife" ve "sünnet" kavramını açıklar. Hz. Peygamber'in kendi sünnetinden sonra halifelerin sünnetlerini tavsiye etmesinin iki sebepten kaynaklandığı hakkında bir görüş nakleder.[497] Birincisi, Hz. Peygamberin onların ictihadla kendi sünnetinden çıkardıkları hükümlerde hata etmeyeceklerini bilmesi, ikincisi Hz. Peygamber'in sünnetlerinden bazılarının halifeler zamanında şöhret bulacağını bilmesidir. Bu yüzden onların sünnetlerine riâyet etmeyi emretmiş ve onların sünnetlerinin onlara nisbet edilerek reddedilmemesi gerektiğine işâret etmiştir. Çünkü halifelerin sünnetlerini terk eden gerçekte Resûlullah'ın sünnetini terk etmiş sayılır. Bursevî manevî halifelerin sünnetlerine riâyet etmeyi de sünnet-i hüdâyâ riâyet etmek olarak görür:

"Ey mü'min, burası acep mazmûndur ki, kıyamete dek ahz u amele salihtir. Zira hulefânın on ikiye ihtisâsı zâhir ve bâtını cem'e göredir. Pes, her asırda hulefâ-yı maneviye ve aktâb-ı bâtın vardır ki onların sünnetlerine dahi ittiba lazımdır. Zira onların tarîkatleri indÎ değil, belki şerîdiri. Ve şol nesneyiki ulemâ-yı rüsûm fehm edemeyip ihtilafa düşmüşlerdir, onların indinde müsellemdir. Zira insilahla meclis-i Nebeviye dahil olurlar. Ve keşfle nice umûr-i hafiye bilirler. Bu cihetten onların sünnetleri sünen-i hüdâ makûlesindendir ki fi'l-hakîka Cenâb-ı nübüvvete muzâftır."[498]

Bursevî'nin hadiste geçen "halife" kelimesi hakkındaki yorumu oldukça aşırı işârî bir yorum örneğidir. Rivâyette geçen ifadeye bu şekilde anlam vermeyi gerektirecek hiçbir makul gerekçe ya da rivâyetin işârî yorumunu destekleyen bir başka rivâyet de söz konusu değildir.

---

[495] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, V/465, VI/461, VII/113, 183.

[496] Bursevî, *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, s.323-324. Peygamber'imizin İbn Abbas'a yapmış olduğu duada yer alan 'fıkıh' ve 'te'vil' kavramları sûfiler tarafından bâtınî bilgiler olarak anlaşılmaktadır. Nitekim Bursevî'nin Kırk Hadisi'ni yayına hazırlayan Mustafa şunlara yer verir: "*Abdullah İbn Abbas Peygamberimzin vefatları ânında henüz on üç yaşlarında oldukları halde böyle mühim bilgiler ve görevler kendilerine talim ve tebliğ buyrulmuş, bir takım sırlar izah olunmuş. Neticede sultânu'l-müfessirin unvânını almış ve büyük velilerden (efrâd) tabir olunan tâifeden olmuşlardır.* Utku, İbn Abbas'ın bu sırlı bilgilere (!) nasıl ulaştığını ise şöyle açıklar: *"İbn Abbas henüz çocuk yaşta olmalarına rağmen, mânevî rüşd ve kemâli kendisini bâliğ hükmünde kıldı. Binâenaleyh Kur'ân-ı Kerim'i anca temiz olanların (abdestli) elleri ile tutup okudukları gibi, zira temiz olmayanlar Kur'ân'a el süremezler. Kezâ bâtınî ve rûhânî temizliğe ermeyenlerde ilahi sırlara vâkıf olamazlar. İşte bu manada zâhiri ve bâtınî temizliğe vâsıl olan İbn Abbas hazretlerine Resûl-i Zişân şu emir ve tavsiyelerde bulundurlar…"* Utku, Mustafa, *İsmail Hakkı Bursevî'den Dersler, Kırk Hadis Şerhi*, Uludağ Yay., Bursa, 1999, s.216.

[497] Bursevî, *A.g.e.*, s.425-426.

[498] Bursevî, *A.g.e.*, s.426.

Halbuki işârî yorumlar için ileri sürülen şartlardan birisi de verilen manayı destekleyecek başka bir nassın bulunmasıdır. Bursevî'nin hadis hakkındaki yorumu bu şartlardan hiçbirisini taşımamaktadır.

Ancak buna rağmen Bursevî'nin hadisçiliği hakkındaki araştırmasında Seyit Avcı Bursevî'nin hadis yorumculuğu konusunda tenkit edilecek çok ciddi noktaların olmadığını söylemektedir:

"Bursevî'nin hadis tespiti konusunda son derece müsamahakâr davrandığı kesin olmakla birlikte hadislere getirdiği işârî yorumlarda her ne kadar kendisinden önceki literatürden büyük ölçüde istifade etmişse de kendi şahsi görüşlerini rahatlıkla ifade ettiği yerler hiç de az değildir. Yaptığı işârî yorumların bir kısmı münakaşaya davet etse de kendinden önceki dönemlerde benzer yorumlar yapılmıştır. Dinin zâhirine her konumda bağlı kalmaya çalışan Bursevî'nin tasavvufî yorumlarında tenkit edilecek çok ciddi noktaların olmadığını, işârî hadis faaliyetlerine tamamıyla orijinal olmasa da ona yakın yeni fikirler ortaya çıkardığını söyleyebiliriz."[499]

Sadece ele aldığımız bu bir tek hadis, işârî yorumlar ya da Bursevî'nin İşârî hadis yorumculuğu hakkında genel bir değerlendirme yapmamıza imkan vermemekle birlikte nasların zâhirine bağlı kaldıklarını ısrarla belirten sûfî müelliflerin[500] de bâtınî yorumlara benzer şekilde hadisleri aşırı bir şekilde yorumlayabildiklerini rahatlıkla söylemek mümkündür. Sonuç olarak daha sağlıklı işârî yorumların bu tür metinle ilgisiz, metni zorlayan hadislerde yer alan kelimelere oldukça uzak anlamlar vermekten sakınmak gerekir. Çünkü Hz. Peygamber'in hadislerini gelişi güzel, zâhirinden tamamen uzaklaşarak yorumlamak doğru değildir.

b) Nazarî Tasavvufta Aşırı Yorumlar:

Vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil, ilâhi kelime, hakikat-ı muhammediyye, nefesu'r-rahmânî, tecelli, hayâl, berzah, taayyün, tahakkuk gibi konular nazarî tasavvufun en önemli meseleleridir. Özellikle İbnu'l-Arabî'den sonra vahdet-i vücûd felsefesinin etkisinde kalan sûfiler nazarî tasavvufun bu temel kavramlarını âyetlerin yanı sıra hadislerle de temellendirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Ancak, mutasavvıfların bir takım felsefî öğretiler ve teorik konular üzerine bina edilmiş yorumları aşırı ve kabul edilemeyecek yorumlar olarak kabul edilmiştir.

Sûfîlerin nazarî yorumlarını örneklendirirken aynı hadislerin amelî tasavvufta nasıl yorumlandığına da yer vererek tasavvuf geleneği içerisindeki farklı bâtın anlayışlarına dayalı yorumları tespit etmiş olacağız.

1. Mü'min, mü'minin aynasıdır:

Bu hadiste ayna kavramı metaforik anlamda kullanılmaktadır. Ayna, tasavvuf düşüncesinde en çok kullanılan metaforlardan birisidir. Sûfilere göre bu hadiste ayna metaforuyla tasvir edilen gerçek mü'min, insân-ı Kâmil ve Cenâb-ı Hak'tır. İbnu'l-Arabî (638/1240),

---

[499] Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, s.282.

[500] Seyit Avcı, Bursevî'nin nasların zâhirine bağlılığı hakkında şu bilgileri vermektedir: *"İşârî yorum zâhirî manaya aykırı olmamalıdır. Yani lafzın içerdiği dış manaya dikkat ve riâyet etmeli ondan uzaklaşmamalıdır. Nitekim Bursevî'de bu hassasiyetin olduğunu Kitabu'n-Netîce'deki "Zavâhir-i edilleden udûl caiz değildir." Ve Şerh-i Pend-i Attar'daki: "Zâhir şer'î müsadime etmeyen hadise bu mevzûdur veya bâtıldır demek gerektir' sözlerinden anlıyoruz."* Avcı, Seyit, *A.g.e.*, s.280.

"Mü'min, mü'minin aynasıdır."[501] hadisini *"O'nun benzeri yoktur"*[502] âyetiyle irtibatlandırarak vahdet-i vücûd felsefesine göre şöyle yorumlar: *"Tenzih nitelikleriyle nitelenmiş ilâhî hakîkat görüldüğünde, kendisinden başka her varlığı yok eder. Bununla birlikte, hallerine göre tek bir şahısta ya da hallerinin farklılığı nedeniyle farklı şahıslarda O'nu müşâhede, derece derecedir. Bunun nedeni, hakîkatin şunu gerektirmesidir. İçimizden herhangi bir müşahede sahibi ancak kendi nefsini müşahede ettiği gibi her hakikat de bizden ancak kendisini müşahede eder. Dolayısıyla her hakîkat diğeri için bir aynadır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Mümin, mümin kardeşinin aynasıdır." Allah ise, şöyle buyurur: "O'nun benzeri yoktur."*[503]

Abdulkâdir Geylânî'ye (561/1165) nispet edilen *Sırru'l-Esrâr* isimli eserde bu hadise ru'yet konusunda yer verilmektedir. Sûfiler Allah'In bu dünyada kalp aynası vasıtasıyla görülebileceğini düşünürler. Bu da gönül gözü ile O'nun Cemâl nurlarının aksinden olan sıfatlarını görmektir. Bu eserdeki hadisin yorumu şu şekildedir: *"Sultanî ruhun kazancı, Allah Teâlâ'nın cemâlinin yansımasını görmektir. '(Kulunun) kalbi, gördüğünü yalanlamadı'*[504] *âyetinde ve 'Mü'min, mü'minin aynasıdır' hadisinde ifade edildiği gibi. Hadiste geçen ilk mü'min kelimesiyle, 'mü'min kulun kalbi', ikincisi ile de 'Allah' kastedilmiştir."*[505]

Her ne kadar Gazzâlî ayna metaforunu sûfî'nin yaratıcısı ile yaşadığı mistik hâli ifade eden bir kavram olarak düşünmüse de . Ancak Gazzâlî (505/1111) bu hadisi *İhyâ*'da 'İnsanın Kendi Kusurlarını Bilmesi' başlığı altına şöyle ele almaktadır: *"İnsanlara karışmak ve aralarında kötü bulduğu her işte kendisini murakabe edip ayarlamaktır. Mü'min, mü'minin aynasıdır. Başkasının kusurlarında kendi kusurlarını görür ve tabîatların hevâ-i nefislerine uymakta birbirlerine yakın olduklarını bilir. Birinde bulunan bir kusurun aynı, daha azı veya daha çoğu mutlaka diğerinde de vardır. Kişi kendisini araştırmalı ve başkasında görüp hoşlanmadığı şeylerden kendisini temizlemelidir. Şayet insanlar başkalarında gördükleri kusurları kendileri terk etse başka bir terbiyeciye gerek kalmazdı."*[506]

Suhreverdî (632/1234) ise *Avârifu'l-Meârif* adlı eserinde Ribât ve Tekkelerdeki sûfilerin özelliklerinden bahsederken bu hadisi şöyle yorumlamaktadır: *"Ribat ve tekkelerde toplananlar beraberlikleriyle iç âlemleri bir noktada toplanmış ve nefisleri birbirine bağlanmıştır. Resûlullah'tan rivâyet edilen 'mü'min mü'minin aynasıdır' hadisine göre, onlar birbirinin aynası olmuştur. Ne zaman içlerinden birinde ayrılık hali eseri zuhur etse, ondan nefret ederler. Çünkü geçimsizlik ve ayrılık, nefsin ortaya çıkmasıyla meydana gelir. Dervişin nefsâni davranışları ortaya çıktığında sûfîler onun bu topluluktan ayrılacağını anlarlar ."*[507] İsmail Ankaravî (1041/1631) de semâ ve mukâbele konusunu ele alırken bu hadise şu şekilde yer vermektedir: *"Mukabelede esas olan, yüzyüze gelecek şekilde oturmaktır. Mü'min, mü'minin aynasıdır'*

[501] Ebû Dâvûd, 40. *Edeb*, 49, (h. no: 4918), V/217-218.
[502] Şûrâ, 42/11.
[503] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), III/132.
[504] Necm, 53/11.
[505] Abdulkadir Geylânî, *Sırru'l-Esrar*, s.44.
[506] Gazzâlî, *İhyâ*, II/182.
[507] Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s.84.

hakikatince kalb kalbe karşı, kin ve nefretten arınmış olarak sanki aynaya bakıyormuş gibi kardeşin kardeşe bakması gerekir ki bu sayede birliğin sırlarına ve tevhidin müşâhedesine nâil olmak mümkün olsun. Mukâbele lafzının asıl manası ve sırrı budur.''[508]

Görüldüğü gibi İbnu'l-Arabî, hadisi vahdeti vücuda delil olarak ileri sürüp yorumlarken, Gazzâlî tasavvufî kavramlardan birisi olan murâkabe, Suhreverdî de sûfilerin ahlâkı bağlamında yorumlar. Gazzâlî, Suhreverdî ve İsmail Ankaravî'nin yorumları daha ma'kul ve kabul edilebilecek bir tasavvufî yorum tarzını yansıtırken, İbnu'l-Arabî'nin yorumu, nazarî irfânî görüşlerinin teyidi amacını taşımakta, hadisin zâhiri anlamından uzak oldukça aşırı bir bâtınî yorum örneğini teşkil etmektedir.

2. "Bir kişi sadaka verdiği zaman o dilencinin eline ulaşmadan Allah'ın eline düşer"[509]

Nazarî yorumlara bir örnek de *İnsân-ı Kâmil* müellifi Abdulkerim el-Cilî'den (826/1422) vermek istiyoruz. Cilî, genel olarak "varlık" problemini ele alır ve özellikle Tasavvuf tarihinde varlık meselesinin en geniş şekilde inceleyen İbnu'l-Arabî'den (638/1240) aldığı felsefî ve tasavvufî ıstılahları İbnu'l-Arabî'nin yöntemine yakın bir şekilde tanımlar. Abdulekerim Cilî'nin de varlık hakkındaki nihâî tasavvuru, kendisinden önceki sûfilerin de ifade ettiği "Varlık, özü ve hakikati itibaryla bir ve aynı şeydir. Kesret ve taaddüd ise izâfidir." görüşünden ibârettir. Bu düşünce de vahdet-i vücûddan başka bir şey değildir. Hz. Peygamber'in hadislerinin zâhiri ve bâtınî yönleri olduğunu söyleyen Cilî, hadislerin zâhir anlamlarının terk edilmemesi gerektiğini belirtir. Cilî de tıpkı İbnu'l-Arabî gibi hadis yorumlarını "i'tibâr" kavramı üzerine bina eder.

Cilî, *İnsân-ı Kâmil* adlı eserinde bu hadisi vahdet-i vücûd bağlamında açıklar. O, "er-rahman" kelimesinin harflerini "elif-lam-râ-mim-nun" izah ederken "nûn" harfinin Cenâb-ı Hakkın mazharı kelâmı olduğunu söyler ve "nûn" harfinin üstündeki noktanın, suver-i mahlûkat ile zâhir olan Zâtullah'a işâret ettiğini belirtir. Mahlûkattan önce zâhir olan Zât'dır. Sonra mahlûk zâhir olur. Cenâb-ı Hakk'ın Zâtının nûru, yaratılanların nûrundan daha yüce ve daha azhardır. Cîlî, işte bu görüşünü desteklemek üzere *"Sadaka evvelen Rahman'ın avucuna sonra sâilin avucuna düşer"* hadisini gösterir ve Hz. Ebûbekir'in "*Ben bir şeyde evvelâ Allah'ı görmedikçe, o şeyi görmem"* sözünün de bu anlamda olduğunu belirtir. Nûn harfindeki nokta Allah'a, "nûn" harfi ise mahlûkata işâret etmektedir.[510]

Tasavvuf geleneğinde hadislerin işârî yorumları farklılaşmaktadır. Cilî, hadisi felsefî irfânî düşüncesinin teyidine yönelik yorumlarken onun dayandığı kavram "i'tibâr"dır. O, bu hadisin i'tibârla vahdet-i vücûd'a işâret ettiğini düşünmektedir. İşârî yorumlarında aynı kavramı kullanan Gazzâlî'nin *İhyâ*'da bu hadis hakkındaki yorumu ise amelî tasavvufî bir yorum örneğini yansıtmaktadır.

Gazzâlî (505/1111), *İhyâ*'da zekat konusunu ele alırken zekat hakkındaki bazı fıkhî hükümleri ele aldıktan sonra zekatın zâhiri ve bâtınî edeblerinden söz eder. Bu edeblerden birisi de sadakayı boşa çıkaracak hallerden kaçınmaktır. *"Sadakalarınızı başa kakmak ve eziyet vermek*

---

[508] Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz., Saadettin Ekici), İnsan Yay., İstanbul, 2005, s.110.
[509] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX/109, XI/405.
[510] Abdulkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s.79.

sûretiyle heder etmeyin"[511] âyetinde yer alan "menn" (başa kakmanın) bâtınî manası üzerinde duran Gazzâlî, bu kelimenin dayandığı bir aslı ve bir de kökünün olduğunu söyler. Bunlar da kalbin sıfat ve halleriyle ilgilidir. Kökten meydana çıkan bir takım dallar ise diğer azalarda kendini gösterir. Bunun aslı, kendisinin fakire in'am ve ihsan ettiğini zannetmesindendir. Halbuki bunun hakkı, kendisini temizleyip cehennemden kurtaracak olan Allah'ın hakkını kabul etmesi bakımından in'am ve ihsanı kendisinde değil, fakirde bilmektir. Eğer o fakir, kabul etmemiş olsaydı bu borç boynunda kalacaktı. O halde işin hakkı, fakiri minnet altına almak değil, bilakis fakire minnet etmektir. Çünkü Allah'ın hakkını kabulde fakirin eli Allah'a vekalet etmektedir. [512]

Gazzâli hadiste yer alan, sadaka veren kimseyi hizmetçiye benzetir. Buna göre efendinin hizmetçisine alacaklı bir kimseye götürmesi için para vermesi ve hizmetçinin bu parayı teslim ederek alacaklının kendi minneti altına girmesini zannetmesi ahmaklıktır. Hizmetçinin hiç kimseyi minnet altına almaya hakkı yoktur. Zekatı veren kişi, malını infak etmekle, ilahi sevgiye mazhar olma, cimrilikten temizlenme ve nimetin şükrünü ifâ etmesi bakımından ancak kendisine iyilik etmiştir. Bu yüzden zekatı veren kişinin kendisinin fakire ihsan ettiğini düşünmesi yanlıştır.[513] Gazzâlî, hadislerden çıkarılacak hükümlerin/ibretlerin (i'tibâr) bedenen ve kalben uygulanmasına büyük önem verir. Diğer itibâra dayalı yorumlarda ise nazarî yön kendisini hemen hissettirmektedir.

3. "Misvâk ile (sivâk) kılınan bir namaz misvâk kullanmaksızın kılınan yetmiş namazdan üstündür." Hadisi[514]:

Nazarî irfânda aşırı bâtınî yorumların pek çoğu kelimelerin çok anlamlılığına dayanır. Kelimelerin çok anlamlılığına dayalı yorumlarının pek çok örneğini İbnu'l-Arabî'de (638/1240) görmek mümkündür. Misvâk ile ilgili bu hadisi "sivâk" (senden başkası) ve "misvâk" arasında kurduğu bağlantıyla vahdeti vücuda hamlederek yorumlayan İbnu'l-Arabî, "sivâk" kelimesinin, *"Senden başkası Rabbindir, senin gibi olan ise senden başkası değil, senin aynındır*" anlamına geldiğini belirtir ve hadisi şöyle yorumlar:

"Rabbin vasıtasıyla namaz kılman, nefsin vasıtasıyla namaz kılmandan daha hayırlıdır. Burada Hz. Peygamber sivâ'ya işâret etti. Yetmiş ise, insanın ortalama ömrüdür. Şâri yedileri genellikle yalın ve bileşiklerde dikkate alır. Hadisin tefsir yöntemine gelirsek, hadis iki temizliği kendisinde toplar: abdest ve misvâk kullanmak. Abdest derken kastedilen, ağza su vermektir. Bu ise bize göre, abdestin sünnetlerindendir. Ağız konuşma organıdır, çünkü namaz, gündüz muhâdese, gece müsâmere, sırda ihtisas, yani müsamere (içten konuşmak), açıkta tebliğ etmek demektir. Bütün bunlar ayakta duran, oturan ve yanı üzerinde yatan için böyledir."[515]

---

[511] Bakara, 2/264.
[512] Gazzâlî, *İhyâ*, I/216.
[513] Gazzâlî, *A.g.e.*, I/216.
[514] Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/272.
[515] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/409-410.

İbnu'l-Arabî, aralarında hiçbir ilişki bulunmayan misvak kullanmak anlamındaki "sivâk" ve senden başkası anlamındaki "sivâke" arasında kurduğu bağlantıyı zâhir ve bâtının her ikisinin birden benimsenmesine bağlar:

"(Zâhir ve bâtın arasındaki) ortaklık, peygamberin 'sivâke' (misvâk kullanmak ve senden başkası) sözünde gerçekleşmiştir. Sivâk kelimesindeki 'kef' harfi, asıl anlamıyla kelimenin bir harfiyken istisnâi olarak izafe edilen bir harftir ve aslî harf olamaz. Onu tahkik yönünden kabul eden kimse, ikinci tekil şahsın izafesi olmasına tek bir şey olarak bakmıştır. Bu durumda onu izafette tıpkı bir kelime gibi asıl yapar ve bileşikliği tek bir kelimedeki harflerin bileşiğinin bâtınî yorumu sayar. Böyle bir hitâbın izafesinin varlığı, izâfe 'kef' (harfi) ile yapılabilir. Sivak ismi de 'kef' (harfi) olmaksın var olamaz."[516]

İbnu'l-Arabî'nin i'tibâr olarak adlandırdığı bu bâtınî yorumun mu'tedil işârî yorumlardan oldukça farklı olduğu ve aşırı bir yorum ihtivâ ettiği, hadisin, hadiste yer alan kelimenin gerçek anlamının dışında yorumlandığı oldukça açıktır.

4. "*Kur'ân'ı Kendi Reyi ile Tefsir Eden Küfre Düşmüştür*" Hadisi:

Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin çok anlamlılığa sahip olduğu konusundaki görüşleri doğrultusunda Tirmizî'nin (279/892) *Sünen*'inde yer aldığını söylediği و من فسره برأيه فقد كفر ورد كذا في حديث الترمذي *'Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir eden kimsenin kâfir olacağı'* şeklinde bir rivâyete atıfta bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, çok anlamlılık teorisini hem 'dinden çıkmak' hem de 'örtmek' anlamına gelen "küfür" kelimesinin 'örtmek' anlamı üzerine binâ eder.

'Kâfir olur' ifadesinde nebevî bir işâretin bulunduğunu söyleyen İbnu'l-Arabî Hz. Peygamber'in özellikle 'hata eder' demediğini şu şekilde açıklar:

"Tirmizî'nin hadisinde 'kafir oldu' ifadesinde nebevî bir işâret vardır. Hz. Peygamber, 'hata eder' dememiştir. Çünkü 'küfür' örtmek demektir. Allah'tan başka 'mütekellim/konuşan' görmeyen Allah ehli, âyetin yorumunu kendi görüşüne izafe ederse, bu ihtimal ve yorumda Allah'ı bazı kullarından örtmüş sayılır. Bununla birlikte yorum, müfessirin görüşüne göre doğrudur. Fakat dilin sahipleri, o yorumun karşılığında bu lafzı koymamış veya mecaz olarak kullanmamışlardır. Öyleyse bu şart, zorunludur. Allah ise o yorumu da bilir. İsabet ise Hakka izafe edildiğinde gerçektir. Bu nedenle Hz. Peygamber, kâfir oldu (örttü) dedi, fakat hata etti' demedi. Dilediğini örtmek, Allah'ın hakkıdır. O'na hata izafe etmek ise imkansızdır, çünkü bilgisi bütün bilinenleri ihata ettiği için hatayı kabul etmez."[517]

İbnu'l-Arabî, söz konusu bu yorumunu Kur'ân âyetlerinin yorumu konusunda gündeme getirir. Ona göre, Yüce Allah sonsuz kelâm sıfatıyla tecellî ettiği ve ilâhî kelâmını indirdiği lügatteki kelimelerin muhtemel bütün mânâlarını bildiği için lafzın ihtivâ ettiği bütün manâları kastetmiş olmalıdır. Dolayısıyla kelimelerin farklı birçok lügat mânâsına dayanan her yorum geçerlidir ve her hangi bir âyetin farklı bir veçhesine dayanan idrak, bu idrake ulaşan kimse için

[516] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), IX/410-411.
[517] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.) IX/435.

geçerlidir. Öyleyse ilâhî hitâba muhatap olan her bir kimse, lafza dayalı çok anlamlılığın sınırları içerisinde kalmak şartıyla, ilgili âyetten kendi anladığı veçhe üzere mükelleftir. Zirâ, o kimse bu mânâyı, kelâmullahın lafzî tezâhürünün muhtemel anlamlarından çıkartmaktadır.[518] Bu sebeple İbnu'l-Arabî'ye göre Kur'an'ı, lafzın muhtemel mânâlarının dışına çıkmadan yorumlayan her kimse gerçek müfessirdir. Fakat her kim Kur'an'ı, o dili konuşanların bilmediği ve örfî olarak ıstılahlaştırmadıkları bir mânâ üzere, kendi görüşüne ve fikrine göre yorumlar ise o kimse küfre (gizleme/örtme) düşmüştür.[519]

İbnu'l-Arabî'nin "و من فسره برأيه فقد كفر" *"Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir eden küfre düşmüştür"* şeklinde naklettiği naklettiği ve Tirmizî'nin Sunen'inde yer aldığını söylediği bu hadis bu lafızlarla Tirmizî'nin *Sunen*'inde ve diğer hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Tirmizî'nin *Sünen*'inde konuyla ilgili üç rivâyet yer almakta, bu rivâyetlerin ikisinde 'cehennemdeki yerine hazırlansın'[520] diğerinde ise İbnu'l-Arabî'nin naklettiğinin aksine 'hata eder', ifadesi yer almaktadır. Tirmizî'de yer alan rivâyet şu şekildedir: مَنْ قَالَ فِى الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ *"Her kim Kur'ân hakkında kendi görüşüyle bir şey derse, isabet etse (doğru dese) de muhakkak hata etmiştir."*[521]

Halbuki İbnu'l-Arabî, Kur'ân âyetlerinin yorumlanması konusunda temellendirmeye çalıştığı yorumlarını hadiste 'hata eder' ifadesinin kullanılmamış olmasına dayandırmaktadır. Konuyla ilgili rivâyetleri göz önünde bulundurduğumuzda İbnu'l-Arabî'nin yorumlarının hem temelsiz, hem de aşırı bir yorum olduğunu söylemek mümkündür.

5. *"Yeryüzünde 'Allah, Allah' diyen kimseler kaldığı sürece kıyamet kopmaz."*

İbnu'l-Arabî *Futûhât*'ta *"zikir makâmı ve sırlarının bilinmesi"* konusunu ele alırken bu hadise yer verir ve ve hadiste yer alan "Allah, Allah" ifadelerini bir zikir olarak değerlendirir. Üstelik buradaki zikri sadece lafzın tekrarlanması değil âlemin ayakta durmasına vesile olan insân-ı kâmilin zikridir. İbnu'l-Arabî bu hadisi şöyle yorumlar:

"Burada Hz. Peygamber bu lafzı bir şeyle sınırlamamıştır. Çünkü o, kuların içinden seçkinlerin zikridir. Allah onlar ile dünyâ âlemini ve içlerinde bulundukları bütün âlemleri korur. Onlardan dünyada kimse kalmadığında, dünyanın korunmasını sağlayacak bir sebep kalmaz. Bu nedenle dünya yok olur ve harap olur. Bu esnada bile nice kişi Allah Allah diyebilir. Fakat o, belirttiğimiz şekilde zihninde tutarak (istihdâr) zikretmemektedir. Bu nedenle Şâri zihinde canlandırma (istihdâr) olmaksızın lafzı geçerli saymamıştır."[522]

---

[518] Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakîkat İlişkisi,* s.246.

[519] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, (Çev.), IX/435-436.

[520] مَنْ قَالَ فِى الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ *"Kim bilgisi olmadan Kur'ân âyetleri hakkında konuşursa Cehennem'deki yerine hazır olsun."* Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân,* 1, (h. no: 2950), V/199; وَمَنْ قَالَ فِى الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ… *"Kim de Kur'ân (ın tefsiri) hakkında kendi görüş ve arzusuna uydurarak hüküm verirse Cehennem'deki yerine hazırlansın."* Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân,* 1, (h. no: 2951), V/199.

[521] Tirmizî, 44. *Tefsîru'l-Kur'ân,* 1, (h. no: 2952), V/200. Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde de hadis şu ifadelerle yer almaktadır: مَنْ قَالَ فِى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ Ebû Dâvûd, 24. *İlim*, 5, (h. no: 3652), IV/63-64.

[522] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (Thk.), XIV/385-386.

Abdurrezzak Kâşânî (730/1329), *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti ehli'l-İlhâm* adlı tasavvuf sözlüğünde pek çok tasavvufî kavramı ele alırken hadislere yer vermekte ve nazarî-tasavvuf anlayışı doğrultusunda bu kavramlara açıklık getirmektedir. Kâşânî,*"Yeryüzünde Allah, Allah diyen olduğu sürece kıyamet kopmaz"*[523] hadisini "tutan" anlamına gelen "el-mâsik" kavramına işaret eden bir hadis olarak zikreder. Kâşânî'ye göre "el-mâsik", mânevî direk anlamına gelir. Hz. Peygamber bu hadisteki pekiştirmesiyle şuna dikkat çekmiştir:

"*Yeryüzünde gerçek anlamda Allah diyen bulunmadıkça kıyamet kopmaz, burada bilhassa btün isimlerin anlamlarını içeren kuşatıcı ismi kast etmiştir. Çünkü onu gerçekte sadece Hakkı tam ve gerçek bilgi ile bilen zikredebilir."*[524]

Kaşânîye göre bu kişi, bütün asır ve dönemlerde Allah'ı en yetkin tarzda bilen yaratıktır. O, Allah'ın halifesi ve o devrin kâmilidir. Böylece Hz. Peygamber'in hadisi *'Yeryüzünde gerçek insan-ı kâmil bulunduğu sürece kıyamet kopmaz'* anlamına gelmektedir. Çünkü insân-ı kâmil yeryüzünü tutan mânevî direktir.[525] Abdurrahman Câmî (898/1493) de *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs* adlı eserinde hadisin gerçek ma'rifete ulaşmış, asrının hayırlısı, kutub makamındaki insân-ı kâmil hakkında olduğunu benzer şekilde açıklamaktadır.[526] Nazarî tasavvufta insân-ı kâmil ile ilişkilendirilerek yorumlanan bu hadise Kuşeyrî, zikir konusunu işlerken yer vermektedir.[527]

Hadiste yer alan ifadeleri belli bir taifeye hasretmek doğru değildir. Çünkü hadisteki vurgu Allah adını ananların kimler olduğu üzerine değildir. Nitekim rivâyetin başka bir versiyonu şu şekildedir: *"Yeryüzünde Allah Allah…denildikçe kıyamet kopmayacaktır.."*[528] Nitekim hadis âlimleri bu hadisi *"Kıyamet ancak insanların şerlileri üzerine kopacaktır."*[529] hadisiyle aynı anlamda yorumlamaktadırlar.[530] Nevevî'ye (676/1277) göre söz konusu bu hadis manâ itibariyle bu hadisle aynı anlama sahip olup kıyametin kötüler üzerine kopacağını bildirmektedir.[531] Nevevî, İslam ümmeti içinde fakih, muhaddis, müfessir, mücahit, zahit, âbid, hayrı emredip kötülükten nehyeden her gurubun emâneti kıyamete kadar taşıyacağını, bütün bunların bir arada bulunmasının şart olmadığını, her birinin değişik bir bölgede bulunabileceğini, hepsinin yok olmasıyla kıyametin kopacağını belirtmiştir.[532]

Ancak, Kurtubî (671/1272), hadiste yer alan "Allah Allah" ifadesine 'zikir' anlamı vererek *'yeryüzünde insan-ı kamil kaldığı sürece kıyamet kopmaz'* şeklinde yorumlamanın doğru olmayacağını çünkü buradaki tekrarın bir kinaye olduğunu söyler. "Allah Allah" ifadesini münkeri terk eden kimse bir taaccup ifadesi olarak kullanır. Buna göre hadisin manâsı şu

---

[523] Muslim, 1. *İman*, 234, (h. no:148), I/131; Tirmizî, *Fiten*, 35, (h. no: 2207), IV/492.
[524] Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm*, s.479.
[525] Kâşânî, *A.g.e.*, A.y.
[526] Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'n-Nusûs,* Tahran, 1380, s.97.
[527] Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.382.
[528] Muslim, 1. *İmân*, 234, I/131; Tirmizî, 31. *Fiten*, 35, (h. no:2207) IV/492.
[529] Muslim, 52. *Fiten*, 131, (h. no: 2949), III/2268.
[530] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII/19.
[531] Nevevî, *Şerhu Sahihi Muslim*, II/178.
[532] Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI/396.

şekildedir: *"Münkeri terk edenler kaldığı sürece kıyamet kopmaz"*[533] Kıyametten önce inanan herkesin ruhlarının alınacağını ve kendilerinde iyilik ve hayır bulunan hiç kimsenin kalmayacağını, kalbinde zerre miktar imânı olan kimselerin ruhlarının alınacağını bildiren hadisleri[534] de dikkate aldığımızda kâinatın ayakta durmasına vesile olanların sadece tasavvufta anlaşıldığı şekliyle sadece insân-ı kâmile hasredilemeyeceğini, inanan herkesin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

6. *"Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi. Kadın, güzel koku ve namaz gözümün nuru kılındı"*[535]

Nazarî-tasavvufi yorumlarla amelî/işârî tasavvufî yorumlar arasındaki farklılığı Kelâbâzî (380/990), Gazzâlî (505/1111) ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (638/1240) bu hadis hakkındaki yorumlarında oldukça açık bir şekilde görmekteyiz. Bu hadise yer vermemizin amacı öncelikle nazarî yorumların aşırı yönünü ortaya koymak diğer ise tasavvuf geleneği içerisindeki "işârî" ve hikmete dayalı yorumlar arasındaki farklılıkları göstermektir.

Kelâbâzî (380/990) *Bahru'l-Fevâid* adlı eserinde hadiste yer alan "من الدنيا" ifadesinin " في الدنيا" anlamına gelebileceğini bu durumda Hz. Peygamber'in dünyada bulunduğum süre içerisinde kendisine üç şeyin sevdirildiğini söyler. Çünkü hadiste zikredilen üç şey dünyada dine ait olan şeylerdir. Kelâbâzî'ye göre bu hadiste sözün (kelâm) ulaşacağı son nokta zikredilmektedir ki o da Allah'a kulluktur**.** Kelâbâzî bu hadisi şöyle şerhetmektedir:

"Ubûdiyet iki şeyle tekemmül eder. Allah'ın kudretini tazim etmek ve yaratıklara güzel muâmelde (hüsn-i muâmele) bulunmak. Hadiste geçen konular bu iki esas etrafından toplanmaktadır. Nitekim namaz, Allah'ı ta'zim sadedinde dini ibadetlerin en câmî hüviyetli olanıdır. Namazın başlangıcı iç ve dış temizliği, cem-i himmet, gönlü dünya alakalarından temizlemek ki o da niyettir. Sonra Allah'tan başka her şeyden sıyrılıp, yalnız O'na yönelmek (teveccüh)… İşte bütün bunlar, namazı ibadetlerin en güzeli yapmıştır. Peygamberimizin 'gözümün nuru namaz buyurması bundan dolayıdır.'"[536]

Kelâbâzî'nin hadisin geri kalan kısmıyla ilgili yorumları ise şu şekildedir:

"(Ubûdiyetin ikincisi hasleti olan) yaratıklara iyi muâmele etmeye gelince, bunun nihâî sınırı da, onlara haklarını fazlasıyla vermek, nefsinden ve elinde bulunan nimetlerden hiçbirini onlardan esirgememektir. Hadisin birinci kısmında yer alan 'güzel koku ve kadın' buna işarettir. Çünkü güzel koku, Allah'ın rûhânî yaratıkları olan meleklerin nasibidir. Zira onların bu dünyada güzel kokudan başka hoşlandıkları bir şey yoktur. Resûlullah onların haklarına riâyet ve onlara iyi muamele için güzel kokuyu sevmiştir. Halbuki kendisinin buna ihtiyacı yoktur. Kadınlarla geçinme ve onlara karşı iyi muâmele oldukça zor bir iş olduğu halde Allah'ın Resûlü ubudiyetin gereği olarak bunu da en iyi şekilde yapmıştır."[537]

---

[533] Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI/417
[534] Muslim, 52. *Fiten*, 52, (h. no:2907), III/2230.
[535] Nesâî, 36. *İşretu'n-Nisâ*, 1, (h. no:3937-38), VII/61; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III/128, 199, 285.
[536] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.10.
[537] Kelâbâzî, *A.g.e.*, s.10.

Kelâbâzî, Allah'ın yaratılarına karşı güzel muamele ve Allah'ın kudretini ta'zîm etmek şeklindeki iki hasletten diğerine karşı üstün olanın Allah'ın kudretini ta'zîm etmek olduğunu söyler. Kelâbâzî'ye göre Hz. Peygamber'in Allah'a olan muhabbeti de bununla artmıştır. Öyle ki gözünün nuru olmuştur. Çünkü göz nuru muhabbetin nihâyetidir. Sanki Hz. Peygamber şöyle demektedir: *"Bu dünyada bana sadece Allah'a kulluk sevdirildi, başkası değil."* Bazı rivâyetlerde yer alan "من دنياكم" ifadesi Hz. Peygamber'in dünyadan zevk almadığına, dünyada herhangi bir zevk bulunmadığına işârettir. Öyle ki Hz. Peygambere dünyada sevdirilen sadece Allah Teâlâ'dır.[538]

Görüldüğü gibi Kelâbâzî, Hz. Peygambere namazın, kadının ve güzel kokunun sevdirilmiş olmasının doğrudan zâhirden anlaşılamayacak sebep ve hikmetlerini muâmeleyi esas alarak açıklamakta en önemlisi hadisi, lafızlarının ve zâhirinin dışına çıkmadan yorumlamaktadır.

Gazzâlî (505/1111) ise namazın dünyaya nispet edilmesinden hareketle hadisin zühdle ilişkisini kurmakta ve hadisi şöyle yorumlamaktadır: *"Hz. Peygamber burada namazı dünyalık lezzetlerden saymıştır. His ve müşahedeye giren her şey şehâdet ve müşâhede âlemindendir, dolayısıyla dünyadan sayılır. Namazın secde ve rükûsunda organların hareketiyle hissedilen telezzüz dünyevi bir his olduğu için namazı dünyaya izafe etmiştir."*[539] Gazzâlî, namazın dünyaya izâfe edilmesinin yerilen dünyalık anlamına gelmediğini, namazdaki bu zevk ve lezzetlerin dünyalık olmadığını söyler.[540]

Gazzâlî, ayrıca hadiste yer alan "güzel koku", "kadın" ve "namazın" sevdirilmiş olmasını dikkate alarak hadisi "muhabbet"le ilişkilendirmekte ve bu üç şeye karşı muhabbeti birbirinden ayırmaktadır. Gazzâlî, her duyunun anladığı şeye karşı zevk aldığını ve fıtraten ona meylettiğini söyler. Mesela gözün zevki görüp hoşlandığı şeylerdedir. Kulağın zevki duyduğu güzel seslerdedir. Duyular vasıtasıyla anlaşılan bu şeyler hoşa gittikleri için sevilirler. Zevk-i selîm onlara meyleder. Güzel koku ve kadın duyularla idrak edildiği halde namaz beş duyunun hiçbiri ile bilinmez. Namaz ancak altıncı bir duyu ile bilinir ki bu da kalptir. Gazzâlî, buradan hareketle zâhirî "basar" ile bâtınî "basîret" arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmakta ve kalp ile idrâk edilen şeylerin beş duyu ile idrâk edilenlerden çok daha üstün olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Gazzâlî, konuyu muhabbetullaha getirerek, muhabbeti beş duyuya bağlayarak bu beş duyu ile idarak edilemediği ve hayalde tasavvur edildiği için Allah'ın sevilmeyeceğini (muhabbet) iddia edenlere karşı çıkmaktadır. Gazzâlî, Allah sevgisini ancak insanlık deresinden hayvanlık derecesine düşen ve beş duyudan başka -çünkü beş duyu ile edilen zevkler hayvanlarda da vardır- bir şey bilmeyenlerin inkar edebileceğini söyler.[541]

İbnu'l-Arabî (638/1240) ise bu hadis hakkındaki yorumlarıyla hikmete dayalı yorumlarının en ilginç örneklerini vermektedir. İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'in son bölümü olan "Muhammed Fassı"nı "فصل حكمة فردية في كلمة المحمدية" bu hadisle izah etmeye çalışır ve bu hadisten

[538] Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevâid*, s.14
[539] Gazzâlî, *İhyâ*, III/219.
[540] Gazzâlî, *A.g.e.*, A.y.
[541] Gazzâlî, *A.g.e.*, III/220.

bir dizi hikmetler çıkarır. İbnu'l-Arabî, bu hadiste yer alan kelimeleri, kelimelerin müenneslik ve müzekkerliği, sıralanışı gibi bazı hususları göz önünde bulundurarak hakîkat-i Muhammediyye, hakh-halk ya da asıl-fer' arasındaki ilişkiyi, ilâhî sevgi (muhabbet) doktrinini, âlemdeki dişil unsurları, güzellik-çirkinlik, müşâhede hakkındaki görüşlerini ortaya koymakta lafızları ve dili oldukça aşan "i'tibâra" dayalı yorumlarda bulunmaktadır. Ancak İbnu'l-Arabî, ilm-i bâtın anlayışının hadis yorumlarındaki tezâhürünü ortaya koymakta, hadis hakkındaki yorumları varlığı yorumlama yönteminin dışına çıkmamaktadır. [542]

İbnu'l-Arabî'nin *Fusûs*'una müracaat ettiğimizde eserin en önemli amaçlarından birisinin, her nebîyle (kelime) ilmini kendisinden aldığı "asıl" arasındaki ilişkiyi açıklamak olduğunu görürüz. Bu asıl "kelime" ya da Hakîkat-i Muhammediyye'dir.[543] İbnu'l-Arabî'nin hadisten çıkardığı metafizik yorumlardan birincisi, teslis ve Hz. Muhammed'in ferdiyetidir. *"Tek sayıların ilki üçtür. Üçün üzerindeki sayılar ondan türemiştir. Bu bakımdan Resûl, Rabbine ilk delildir. Binâenaleyh ona Âdem'in isimlerinin müsemmâlarından ibaret olan 'cevâmiu'l-kelim' verilmiştir. Şu halde Hz. Muhammed teslisinde delîle benzer olmuştur. Ve delil, kendi nefsi için delildir. Hz. Muhammed'in hakikati, yaratılışı üçlü olması dolayısıyla ilk ferdiyeti vermiştir. Bunun için varlıkların aslı olan muhabbet hakkında teslise işâretle 'Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi' buyurmuştur."* [544]

İbnu'l-Arabî, hadiste ifade edilen kadının sevdirilmesini ise Hakk-halk ya da "asıl-fer'" ilişkisi şeklinde açıklar. İbnu'l-Arabî şöyle der: -*"Hz. Peygamber kadını önce zikrederek namazı daha sonra söyledi. Bunun sebebi kadının aynı ilk zuhurda muhakkak erkeğin bir parçası olmasındandır. İnsanın nefsini bilmesi de rabbini bilmesine bir başlangıçtır. Çünkü (insanın) rabbini bilmesi kendi nefsini bilmesinin bir neticesidir."*[545]

Muhammed Abdurraûf Munâvî (1031/1622)*, et-Teysîr bi Şerhi Câmii's-Sağîr* adlı şerhinde kadının önce namazın sonraya bırakılmasının hikmetini İbnu'l-Arabî'nin *Fusûs*'undan aynen iktibas eder. Ancak İbnu'l-Arabî'nin ismini zikretmeksizin bu yorumu *"bazı ârifler şöyle demişlerdir"* diyerek nakletmiştir.[546] Munâvî'nin nazarî tasavvuf anlayışının hâkim olduğu bu yoruma eserinde yer vermesi, hadis şârihlerimizin zaman zaman nazarî yorumlara yer vermelerini göstermesi bakımından önemlidir.

Hadis şârihlerimiz Hz. Peygamber'e kadının sevdirilmiş olmasının hikmetini, erkeklerin öğrenemeyeceği ve sormaktan hicâb edecekleri islâmî hükümlerin mühim bir kısmının kadınlar tarafından nakledilmiş olmasına, Hz. Peygamber'in kıyamet günü diğer ümmetlere karşı ümmetinin çokluğuyla övüneceğini[547] dikkate alanlar, ümmetin sayıca artmasına kadınların vesile

[542] Kartal, Abdullah, "İbnu'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yorumun Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf,* sayı:21, s.257-282.
[543] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s.87.
[544] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.214.
[545] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.214-215.
[546] Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Teysîr bi-Şerhi Câmii's-Sağîr*, I/1001.
[547] İbn Mâce, 9. *Nikâh*, 1, (h. no: 1846), I/592; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II/72.

olmasına ve *"Dünya bir metâdır, en hayırlı meta ise sâliha kadındır"*[548] hadisini dikkate alanlar ise kadının dünyanın en hayırlı varlığı olmasına bağlamaktadırlar.[549] İbnu'l-Arabî ise, hadiste geçen 'sevdirildi' ifadesini ilâhi aşk (muhabbet) doktrininin temeline yerleştirir: *"Kadın, Hz. Peygamber'e sevdirildi. Bu yüzden o, kadınlara muhabbet duydu. Bu muhabbet, küllün cüz'üne muhabbet duyması cümlesindendir… Hz. Muhammed 'bana kadın sevdirildi' buyurdu. Çünkü kendi sevgisi ancak Rabbinin sûretiyle ilgili olduğundan kendi nefsinden bahisle 'ben sevdim' demedi. Bu sûretle kadına karşı olan sevgisini bile Allah'a nispet etti. Çünkü Hz. Peygamber kadın sevgisini, Allah'ın kendi sûreti üzere olan mahlûkuna muhabbeti gibi ilâhî ahlâka uymak için dilemiştir."*[550]

İbnu'l-Arabî, hadiste 'mer'e' kelimesi yerine 'nisâ' kelimesinin kullanılmış olmasını da değerlendirir ve bunda bir ayrıntı olduğunu düşünür. Buna göre Hz. Peygamber "nisâ" kelimesini kullanmakla kadının ontolojik yerine vurguda bulunmuştur. Çünkü nisâ'nın türemiş olduğu "nüs'e" 'te'hir' anlamına gelir. Öyleyse Hz. Peygamber, nisâ'yı kullanmakla varlık hiyerarşisinde kadının erkekten sonra geldiğine işâret etmiş olmaktadır.[551]

İbnu'l-Arabî bir takım gramatik tahlillerde bulunarak hadisteki dişil unsurların hâkim olduğunu, hadisteki müennes baskınlığından hareketle varlıktaki dişil boyutun önemine dikkat çeker. Zira o, "*Sen hangi mezhepten olursan ol, daima te'nîsin (dişiliğin) önce geldiğini görürsün"* sözüyle her türlü varlık alanında müennesliğin hakim olduğunu ortaya koymak ister. Hatta âlemin vücûdunda Hakk'ı illet sayan felsefe ehli[552] nazarında da böyledir. Çünkü "illet" de müennestir.[553] İbnu'l-Arabî, hadis âlimlerine göre hadisin aslında yer almayan "selâs" ifadesinin dahi bir hikmete mebnî olduğunu düşünür. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber bu hadiste müennesi müzekkere gâlip kılmıştır. Bunu yapmakla kadınlara himmet göstermeyi kastetmiştir. Bu itibarla Arab'ın en fasihi olmasına rağmen Arap gramerine aykırı olarak, kaide dışına çıkarak adedi müennes şeklinde kullanmış, "ثلاسة" yerine "ثلاث" demiştir.[554] Ayrıca Hz. Peygamber, baştaki "nisâ" ve sondaki "salât"ın yani iki müennesin arasına bir müzekker "tîb" koymakla, müennesliğin her şeyin aslı ve varlıkların illeti olduğuna işâret etmiştir. Halbuki burada da nahiv kaidesi gereği müzekkerin (tîb) tağlib yolu ile (nisâ kelimesine) takdim etmesi gerekirdi.[555]

İbnu'l-Arabî Hz. Peygamber'e kadının sevdirilmiş olmasının sebebini, hikmetini şöyle açıklamaktadır:

"Nasıl ki kadınlar, Hak Teâlâ'nın, "Erkeklerin onlar üzerinde bir dereceleri vardır"[556] *sözünde belirttiği gibi, erkeklerden daha alt bir derecede bulunuyorlarsa, Hakk'ın sûreti üzerine*

---

[548] Muslim, 17. *Rada'*, 64, (h. no:1467), II/1090.
[549] Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, XV/171; Sindî, Ebu'l-Hasen, *Hâşiyuetu's-Sindî ale'n-Nesâî*, VII/61.
[550] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.216-217.
[551] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.,* s.218.
[552] İbnu'l-Arabî "أصحاب علة" tabirini kullanır.
[553] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.,* s.220.
[554] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.219.
[555] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.220.
[556] Bakara Suresi, 2/228.

yaratılmış olan erkek de sûret üzerine halk edilmiş olmasından dolayı kendisini sûreti üzerine yaratan Hakk'ın derecesinden aşağıdadır. İşte bu dereceyledir ki, Hakk, erkeklerden ayrışık oldu ve bununla âlemlerden gani ve ilk fâil [fail-i evvel] oldu. Çünkü suret (yani, bu bağlamda, taayyün-i evvel mertebesi) ikinci fâildir [fail-i sani]. Dolayısıyla Hakk için söz konusu olan evveliyet, suret için söz konusu değildir. Böyle olunca, aynlar, mertebeler halinde birbirinden (belirli niteliklerle) ayrıştı. Ve (aynların hakikatlerini bilen) her arif kişi, Hak sahibi olan her bir şeye (yani, herbir 'ayn'a) hakkını verdi. İşte bunun içindir ki, Muhammed'in (s.a.v.) kadınlara sevgisi, Allah'ın sevdirmesiyle oldu. "O, her şeye halkını verdi"[557] *-ve bu da onun (yani, o ayn'ın) Hakk'ının ta kendisidir. O halde, bu Hakk'ı her şeye ancak hakettiğince verdi- ki hakeden de, bunu kendi zatıyla hak etti."*[558]

Hadis şârihleri, Hz. Peygamber'e güzel kokunun sevdirilmiş olmasının hikmetini, meleklerin güzel kokuyu sevip haz duyduklarını bildiren hadisleri dikkate olarak, melâike denilen ruhânî varlıkların dünyadaki nasîbiyle izah etmişlerdir.[559] İbnu'l-Arabî ise, hadiste kadından sonra güzel kokunun zikredilmesinden hareketle güzellik-çirkinlik hakkındaki görüşlerini açıklar. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, kadınlardan sonra güzel kokuyu (tîb) zikretmekle şu hakikate işâret etmiştir: *"Hz. Muhammed, bu hadiste tîb (güzel kokuyu kadından (nisâ) sonra zikretmesinin hikmetine gelince bu, kadında tekvîn (yaratılış) kokusu olduğu içindir..."*[560] Zira kadınlarda yaratılış veya varlık kokusu vardır. Yaratılış kokusu ise, güzeldir. İbnu'l-Arabî, sözün nefes, nefesin ise kokudan ibaret olduğunu söyler. Bu noktadan itibaren koku ile nefes-i ilâhî arasında bir ilişki kurmaktadır. Nefes-i rahmânî güzel koku yaydığı içindir ki, yaratılış güzeli sembolize etmektedir. Bu noktadan hareket eden İbnu'l-Arabî, hadiste geçen kokudan yaratılışta mevcut olan güzel (tayyib) konusuna geçer ve bu çerçevede husun-kubuh ve hayır-şer meselesini inceler.[561]

İbnu'l-Arabî'nin, hadiste geçen namaz hakkındaki i'tibârı ise "müşâhede"dir: *"Hz. Peygamber'in benim göz aydınlığım namazda kılındı' sözüne gelince, o, bu kılınma eylemini kendisine nisbet etmedi. Çünkü Hakk'ın namaz kılan kimseye tecelli etmesi, namazı kılana değil, yine kendisine döner."*[562]

Hz. Peygamber'in söz konusu eylemi kendisine nispet etmemesinin sebebi, namazda tecellî edenin gerçek fâilinin Hakk olmasından dolayıdır. Hakk'ın namaz kılan kimseye tecellisi namazı kılana değil ancak yine kendisine döner. Çünkü Hakk, tecelli ve müşâhede sıfatının kendi nefsinden olduğunu bildirmemiş olsaydı şüphe yok ki, Hakk'tan kuluna bir tecelli olmadan (doğrudan doğruya) kula namaz kılması emredilirdi. Öte yandan İbnu'l-Arabî hadiste geçen 'kurratu aynî' ifadesini 'istikrâr' anlamında da yorumlamaktadır. Namaz ancak sevgilinin müşâhedesidir ki âşıkın gözü onunla istikrar mastarından kalan karar ile karar bulur ve şu hale göre de göz, sevgiliyi görmekle ona takılır kalır ve şu müşahededе Hak ile beraber hiçbir şeyde ve başka hiçbir mahalde

---

[557] Taha Suresi, 20/50.
[558] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.219.
[559] Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III/370, V/410; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III/399.
[560] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.220.
[561] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.221-222.
[562] İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, s.224.

Hakk'tan başka bir şeye bakmaz. İşte bundan dolayı Allah namazda başka bir şeye iltifattan kulunu nehyetmiştir.[563]

İsmail Ankaravî (1041/1631) de nikahın sırlarını ele alırken bu hadise yer vermekte ve hadisi şöyle yorumlamaktadır: *"Kadının güzel kokuya, göz nurunun ise namaza takdim edilmesinin sebebi şudur: Kadın, insan fıtratının bir cüz'üdür. Belki de hakiki bir anlayışla, insanın gözüdür. İşte Resûlullah efendimizin kadına olan muhabbeti kendi parçası olan gözüne karşı hissettiği muhabbeti gibidir. Zira küllün cüz'e muhabbeti, başka eşyaya olan muhabbetinden daha fazladır. Külli aklın, tabîat-ı külle ve nefs-i külle iştiyâkı ve arzusu gibidir."*[564] Ankaravî, Hz. Peygamber'in kadınlara muhabbet eylemesinin sebebini onlarla Hakk'ı müşâhede etmiş olmasına bağlar. Zira Cenâb-ı Allah zuhur ettiği şeyden mücerret olmakla müşâhede olunmaz. Çünkü Allah bütün âlemlerden ganîdir. Bu ganîlik onun zâtıyladır. İşte bu yüzden Allah zâhir olan şeylerden mücerret olduğu halde müşahede olunmaz.[565]

İbnu'l-Arabî, nazarî irfânı doğrultusunda yorumladığı herhangi bir hadisi bir hadis şârihi olarak ya da bir hadis şârihi gibi ele almamaktadır. Bu anlamda aslında İbnu'l-Arabî ve vahdet-i vücûd anlayışını temsil eden sûfîlerin nazarî-tasavvufî yorumlarının -her ne kadar bu tür yorumlar zaman zaman aslî manâlar ve yorumlar olarak görülmüşse de- hadis yorumları kategorisinde değerlendirilmemesi gerekir. İbnu'l-Arabî'nin hadislere getirdiği nazarî yorumlarının hadis yorumu çerçevesinde değil, tasavvuf felsefesinin hadisler üzerindeki tezahürü olarak değerlendirmek gerekir. Nazarî yorumları birer hadis şerhi ya da hadis yorumu olarak değerlendirecek olursak bu yorumların aşırı olanlarını tespit etmek oldukça kolaydır. Nitekim İbnu'l-Arabî, temel hadis kaynaklarının dışındaki bazı eserlerde, tasavvuf kaynaklarında yer alan "selâs" ifadesinden dahi bir çok hikmetler çıkarabilmiştir. Halbuki Zerkeşî (794/1392), Irakî (806/1403) ve İbn Hacer (852/1448) gibi muhaddisler bunu, hem rivâyetlerde yer almadığı hem de namaz dünyevî bir şey olmadığı için manâyı bozduğu gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.[566]

İbnu'l-Arabî ve mutasavvıflar bir âyet veya hadise getirdikleri muhtelif yorumlarla şerî ve fıkhî bir hüküm bildiren veya zahirde ilk nazarda anlaşılan umûmun benimsediği manâyı reddetmek yoluna gitmemişler, zâhirde ilk nazarda anlaşılan manayı herkes gibi kabul edip mûcibince amel ettikten sonra, ilâhî ve nebevî kelâmın ihtivâ ettiği mânâ zenginliğini kendi bakış açılarıyla gözler önüne sermek istemişlerdir.[567] Nitekim yukarda ele aldığımız hadiste yer alan "nisâ" kelimesine oldukça farklı batınî manâlar yükleyen İbnu'l-Arabî'nin, söz konusu hadisi

[563] İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.224-225.
[564] Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, s.191.
[565] Ankaravî, *A.g.e.*, A.y.
[566] Irâkî, Abdurrahm b. el-Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr,* (*İhyâû Ulûmi'd-Dîn* içerisinde), III/219; Munâvî, *et-Teysîr bi-Şerhi Câmii's-Sağîr*, I/1001; İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulûm,* (thk. Mâhir Yâsin el-Fahl), (Muhakkikin notu), s.660; Sehâvî, *el-Mekâsidu'l-Hasene* s.99.
[567] Tahralı, Mustafa, "İbnu'l-Arabî'de Bir Hadis-i Kudsînin Yorumu", (*Nurlar Hazinesi* içerisinde), İz Yay., İstanbul, 2006, s.41-42.

işittikten sonra bu hadisin etkisiyle kadınlara karşı önceden takındığı olumsuz tavırdan vazgeçmesi işin diğer bir boyutu olup, dikkate alınması gereken bir husustur.[568]

Nazarî tasavvufta sûfiler, hadisleri yorumlamayı değil, hadisler üzerinden varlık, ma'rifet ve bâtın anlayışlarını ortaya koymayı amaçlamaktadırlar. Bu anlamda tasavvufî-işârî hadis şerhleri ile nazarî hadis yorumları birbirinden oldukça farklıdır. Nitekim yukarıda yer verdiğimiz Kelâbâzî ve Gazzâlî'nin yorumları bir hadis yorumu olarak kabul görebilir. Ancak İbnu'l-Arabî, itibâra dayalı yorumlarıyla hadis ulemâsının aklına bile gelmeyecek metafizik sonuçlara ulaşmaktadır. O, hadisleri, hadislerde bahsedilen insânî düzlemdeki ilişkilerle varlığın unsurları arasında benzerlikler kurarak yorumlamaktadır. İbnu'l-Arabî, Hakim et-Tirmizî gibi hadislerdeki hikmetleri yorumlamaktadır belki ama onun hadisler üzerinden hikemî yorumları felsefî-nazarî irfânının temel esaslarını açıklamayı gaye edinir ki İbnu'l-Arabî'ye göre bu hikmetin ta kendisidir.

Hadislerdeki hikmetlerin yorumuna dair en güzel örnekleri tasavvuf geleneğinde görmek mümkün olmakla birlikte en aşırı hikmet yorumlarının örneklerini de yine bu gelenek içerisinde görebilmek mümkün olabilmektedir. Hadislerdeki bir takım sırları ve hikmetleri yorumlamaya çalışan sûfilerin hadislerdeki harfler ve rakamları dahi göz önünde bulundurarak yorumlarda bulundukları görülmektedir. Bunun en önemli sebebi hadislerin de tıpkı âyetler gibi değerlendirilmesidir. Nitekim *"Her âyetin bir zâhiri bir bâtını, bir haddi bir de matlaı vardır"* rivâyeti tıpkı âyetler gibi işârî hadis yorumların da en önemli dayanağı olmuştur.

Bununla birlikte her ne sebeple olursa olsun gerçek anlamının oldukça uzağında yorumlanan hadis yorumlarını tespit etmek elbette gereklidir. Hikmet yorumculuğu hikmet tespitinin doğası gereği doğrudan lafızlardan elde edilecek yorumlara dayanmaz. Ancak herhangi bir hadisteki bir emrin, nehyin ya da cümlenin hikmetini tespit ederken zâhirle tamamen ilgisiz hikmet tespitlerinin de bir "hadis yorumu" olarak kabul görmesi beklenemez.

[568] İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (I-IV), IV/84. Her konuda kendisine Hz. Peygamber'i örnek alan İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber'in kadınları tabiatı gereği değil, Allah'ın sevdirmesiyle sevdiğini belirterek şunları söylemiştir: *"Allah'a hamd olsun ki, bu durumu benden giderdi. Şimdi ben kadınlara en fazla şefkat gösteren, haklarına en çok riâyet eden kullardanım. Bu konuda basîret üzereyim."* İbnu'l-Arabî, *A.g.e.*, A.y.

SONUÇ

İslâm tasavvufunda en temel gaye irfân ve ma'rifete (ma'rifetullah) ulaşma arzusudur. Bu gaye, tasavvufun bilgi sistemini (epistemoloji) belirleyen en temel faktör olmanın yanı sıra sûfilerin, ehl-i irfânın diğer ilimlere, hadislere, sünnete, hadis ilmine ve hadis yorumlarına bakışını belirleyen en önemli faktör olmuştur. Tüm İslâmî disiplinlerde olduğu gibi tasavvufî gelenekte de Kur'ân-ı Kerim'den sonra dinin ikinci kaynağı hadisler ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Ancak, tasavvuf ehlinin hadis ve sünnete bakışı diğer geleneklerden farklı olmuştur. Hadis ve sünnet ârifleri ma'rifete ulaştıran bir kaynak olarak görülmüştür. Hadisleri ve Hz. Peygamber'in sünnetini ma'rifete ulaşmak için temel bir kaynak olarak gören ehl-i irfân hadisle ilgili çalışmalarını hadislerden ma'rifete ulaştıracak temel prensipleri çıkarmaya teksif etmişlerdir. Bu amaçla tasavvuf hareketinin ilk dönemlerinden itibâren "zâhir-bâtın" "işâret", "i'tibâr", "hikmet" gibi kavramlar altında ve giderek tekâmüle uğrayacak bir şekilde sûfiler kendilerine has bakış açıları ve yöntemleriyle hadisleri yorumlamışlardır.

Hadislerin tasavvufî gelenek içerisinde yorumlandığını gösteren bir literatürden söz etmek mümkündür. Hadislerin işârî, tasavvufî yorumları, tasavvuf klasikleri, müstakil tasavvufî hadis şerhleri, kırk hadis şerhleri ve tek hadis şerhleri gibi literatür içerisinde yürütülmüştür. Bununla birlikte özellikle müstakil tasavvufî/işârî hadis şerhlerinin çok fazla örneklerini bulamamaktayız. Bu durum sûfilerin hadisleri kendi literatürleri içerisinde daha çok tasavvufî eserlerde yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Nitekim tasavvuf kaynakları, içerisinde yer alan hadislerin sayı olarak çokluğu ve hadislere getirilen yorumlar bakımından dikkat çekmektedir. Bir çok tasavvufî eser bu yönü itibariyle birer hadis mecmuasını andırmaktadır.

Hadis edebiyatında en çok telif edilen eserlerin kırk hadisler ve şerhlerine dair olması da üzerinde durulması gereken bir husustur. Kırk hadisler ortaya çıkışından itibaren tarihin her döneminde telif edilmiştir. Kırk hadisler ve şerhlerinin büyük bir çoğunluğunun sûfiler tarafından kaleme alındığı göz önünde bulundurulacak olursak, hadislere tasavvufî/irfânî yönelişin her zaman için söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. İşârî hadis yorumlarının önemli bir kısmını kırk hadis şerhleri oluşturmuştur. Sûfîlerin kırk hadis edebiyatına verdikleri eserleriyle katkıda bulunmaları da irfân ve ma'rifete (ma'rifetullaha) ulaşma arzusunun bir tezâhürüdür. Hatta bu eserler içerisinde şerhedilmeyip, çeşitli amaçlarla çeşitli konulardaki hadislerin bir araya getirilmesi dahi aynı gayeyi (ma'rifetullah) taşımaktadır. Kırk hadis telifini başlatan temel âmilin oldukça zayıf bir rivayete dayanması sûfilerin nazarında bu yüce gaye (ma'rifetullah) önünde bir engel teşkil etmemiştir.

Hadisleri yorumlama gayesiyle aynı zamanda hadis literatürünün de kapsamında değerlendirebileceğimiz tasavvufî hadis şerhleri, ele alınan konular ve yorumlanan hadisler itibariyle temel hadis kaynaklarımızın içermiş olduğu konuların hepsini kapsamamış tasavvuf ilminde daha fazla ilgi duyulan, ilim/ma'rifet, zühd, imân, ibâdet ve ahlâk gibi alanları kendisine konu edinmiştir. Bu konularda tasavvuf geleneğinde hadisler farklı bakış açılarıyla yorumlanmış ve hadis yorumlarına bir zenginlik kazandırılmıştır. Bu alanın öncülüğünü Hakîm et-Tirmizî

(285/898) üstlenmiştir. Her ne kadar Hakîm'den önce hadislerin işârî/tasavvufî şerhleri yapılmış olsa da müstakil eserlerle ve daha sistemli bir şekilde hadisleri işârî yönden yorumlayan ilk o olmuştur. Hakîm et-Tirmizî'den sonra hadislerin işârî yorumları, Kelâbâzî (380/990), İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240), Sadreddin Konevî (673/1274) ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1728) eserleriyle devam etmiştir. Tüm bu eserlerin, klasik hadis şerhlerimizden farklı olarak hadislere getirilen yorumlar bakımından ortak özelliği hadisleri tefsir etmek ya da hadislerdeki hükümleri açıklamak değil, hadislerin hikmetlerini, işârî manâsını ve işârî yorumlarını hedeflemiş olmasıdır.

Tasavvufî hadis şerhlerinin hiçbirisi klasik hadis şerhlerimizde olduğu gibi hadisin fıkhî hükmü açıklama, hadislerdeki garip kelimeleri izâh etme hadisin isnâd ve metinlere ait problemlerin çözümü gayesiyle değil, hadisleri tasavvufi açıdan yorumlama gayesiyle kaleme alınmış eserlerdir. Bu eserler içerdiği konular ve edindiği gaye bakımından klasik hadis şerhlerimizden farklılık arz etmekle birlikte yorum bakımından da oldukça farklıdırlar. Nitekim klasik hadis şerhlerimizde "tefsir", "beyân", "şerh" ve "te'vil" gibi kavramlar hadisin manasını açıklamaya yönelik kavramlardır. Tasavvufî hadis şerhlerinde ise bu kavramlar açıklamadan (tefsir) ziyade çoğunlukla yorum anlamında kullanılmıştır. Tezimizin birinci bölümünde ele aldığımız ve sonraki bölümlerinde detaylandırdığımız tasavvufî hadis yorumlarında kullanılan "bâtın", "işâret", "i'tibâr" ve "hikmet" gibi temel kavramlar da açıklamaya (tefsir) değil, yorumlamaya dayanan kavramlardır. Tasavvufî hadis şerhlerinde bu kavramlar, sûfilerin öncelikli amacının bir yorumda bulunmak olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum sûfilerin hadis şerhlerinde sadece yorumda bulundukları ya da bu yorumların her zaman isabetli yorumlar olduğu anlamına gelmemektedir. Sûfiler de hadisleri açıklamak (tefsir) amacıyla dile ya da metne ait unsurları gözetmektedirler. Ancak onlar için esas olan dili/lafzı anlamak değil, dil/lafız aracılığıyla hem kendini hem de varlığı anlayarak bunu metin yorumlarına yansıtmaktır.

Tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanması, hadis ve sünnetin içselleştirilmiş olması, pratiğe aktarılması hatta neşredilmiş olması ile eş değerdir. Oysa ki, sadece dilsel krirterlere göre yürütülen anlama ve yorumlama faaliyetinde bu zorunlu görülmez. Bu anlamda tasavvuf ehli bir metnin anlaşılması ve yorumlanmasını diğer yorum geleneklerimizden farklı ve özgün bir şekilde ele almıştır.

Tezimizin ikinci bölümünde tasavvufî bilgi nazariyesine dair kavramları ele aldık. Tasavvuf geleneğinde temelde bilgiyi ifade eden en temel kavram "ma'rifet" olmakla birlikte, "ilim", "fıkıh", "yakîn", "hikmet", "firâset", "hadîs" (muhâdese), "sekînet" ve "nûr" gibi kavramların hepsi ma'rifet bilgisini ifade eden ya da bir şekilde ma'rifetle ilgisi bulunan ve temelinde kalbin yer aldığı kavramlar olarak düşünülmüştür. Bilgiyi elde edebilmenin merkezine kalbi yerleştiren sûfiler, bu kavramları içeren hadislerin hepsini ma'rifet nazariyesine göre değerlendirmiş ve yorumlamışlardır. Her ne kadar sûfiler bu kavramlar hakkında eserlerinde pek çok asılsız rivâyetlere yer vermişlerse de sahih kaynaklarımızda yer alan hadisleri de kendilerine has bakış açılarıyla yorumlamışlardır. Sûfiler bilgi anlayışları doğrultusunda, hadislerden, ma'rifet

prensiplerini çıkarmaya, hadislerin işârî anlamlarını açıklamaya, hadisleri kavramaya (fıkıh) ve hadislerdeki hikmetleri ele almaya çalışmışlardır.

İlim, ma'rifet, hikmet ve fıkıh gibi bilgiyle ilgili kavramların merkezinde kalbin bulunduğu düşüncesi sadece sûfilere mahsus bir olgu değildir. Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde yer alan bu kavramların hepsi kalple ilişkilidir ama sadece kalbî yönü bulunan kavramlar değildir. Aslında Tarih boyunca aklı ve aklî kriterleri temel alan ve sûfiler tarafından zâhiri ilimler olarak adlandırılan ilim geleneği, kalbin fonksiyonunu; kalbi temel alan ve bâtınî unsurları ön plana çıkaran tasavvuf geleneği de aklın fonksiyonunu hiçbir zaman inkar etmemiştir. İslam tasavvuf geleneğinde kalp ve kalbin ihtivâ ettiği tüm alanlar son haddine varıncaya kadar değerlendirilirken 'bâtın' her zaman için öz ve hedef olarak görülmüştür. Sûfiler çoğunlukla bilgi ve bilgilenmeyi ifade eden kavramların kalp yönüne daha fazla vurguda bulunmuş, bilgiyi ifade eden kavramların kalple ilişkisini keşf ve ilhamla kurmuşlardır. Sûfilere göre kesin bilgiye ulaşmanın yolu da keşf ve ilhâmlardır.

Tasavvuf geleneğinde ma'rifet-i ilâhiyyede bir bilgi yöntemi olarak kabul edilen keşf ve ilhâm âyet ve hadislerin işârî yönden yorumlanmasında da kaynaklık etmiştir. Pek çok işârî hadis yorumlarının temelinde keşf ve ilhâm vardır. Sûfî ya da ârifin keşf öncesindeki tecrübeleri de keşfe dayalı yorumların temelini oluşturmuştur. Nitekim işârî yorumlar, seyrû sülûk neticesinde sûfinin kalbine gelen bâtın manalar olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte her tasavvufî hadis şerhi keşf ve ilhâm temelinde yürütülmemiştir. Nitekim Muhâsibî (243/857), Kelâbâzî (380/990), İbn Ebî Cemre el-Ezdî (699/1300) gibi sûfiler hadis yorumlarında işâretlere, ibâdet, ahlâk, edep ve diğer konularda zâhirin yanında bâtına dayalı yorumlara yer vermekte ancak bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma atıfta bulunmamaktadırlar. Keşf ve ilhâma dayalı hadis yorumlarının örneklerini ise Hakîm et-Tirmizî, Gazzâlî, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Sadreddin Konevî gibi sûfiler vermişlerdir.

İşârî hadis yorumlarının en karakteristik özelliği "zâhir" ve "bâtın" ayrımına dayanmaktadır. "Zâhir" ve "bâtın" dilde "ibâre" ve "işâret" çiftine tekabül eder. Sûfilerin işârî yorumları bunlardan "bâtın" ve "işâret"lere dayanmaktadır. Sûfiler zâhir anlamlardan ziyade bâtına önem vermişler ve bâtınî anlamların kavranmasını (fıkıh) hikmet olarak telakkî etmişlerdir. İşârî yorumlarda ibâre, ibrete götürdüğü ölçüde kıymetlidir. Sûfilerin Kur'ân-ı Kerim âyetleri için düşünmüş oldukları zâhir ve bâtın ayrımının aynı şekilde hadisler için de düşünülmesi Hz. Peygamber'in sözlerinin vahiy kaynaklı olduğuna dair sûfî telakkîye dayanmaktadır. Nitekim sûfiler, *"Her âyetin bir zâhiri bir bâtını bir haddi bir de matlaı vardır"* rivâyetini tıpkı işârî tefsirler gibi işârî hadis yorumlarının da en temel dayanaklarından birisi olarak görmüşlerdir.

Dinî metinlerin işârî yönden yorumlanması daha çok tefsir disiplinine konu olmuş ve müfessirler bu yorum tarzını inceleyerek kanaatlerini dile getirmişlerdir. Pek çek tefsir usulünde âyetlerin işârî yorumu ve işârî yorumların taşıması gereken şartlara temas edilmiştir. Ancak, hadis usulcülerimizin ve hadis ilimlerine dair eserlerin müelliflerinin konuya oldukça sessiz kaldığı görülmektedir. Mevcut hadis usûlü eserlerimizden hiçbirisinde konuya temas edilmemiş ve

hadislerin işârî yorumlarına muhaddisler oldukça kayıtsız kalmışlardır. Halbuki incelediğimiz literatür göstermektedir ki hadislerin işârî yorumu kayıtsız kalınacak bir alan değildir. Nitekim pek çok işârî yorum örneği hadislerin, gayesinin oldukça uzağında yorumlandığını göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin işârî yorumlarında temel sorun yorumların delâlet yönünden isâbetli olup olmamasıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim âyetleri için sübût problemi söz konusu değildir. Ancak işârî yoruma konu olan hadisler için durum farklıdır. Çünkü hadislerde hem sübût hem de delâlet problemi gündeme gelmektedir. Sûfilerde hadis tenkidinin gelişmemiş olması, manâ ile hadis rivâyetinin çoğu defa dikkate alınmamasına, oldukça zayıf ve uydurma rivâyetlerde işâretlerin aranmasına sebep olabilmiştir. Nitekim pek çok asılsız rivâyetten Hz. Peygamber'in işâretleri çıkarılabilmiştir. Öte yandan sahih hadislerin yorumunda ise cümlelerden, kelimelerden hatta harflerden istifâde eden ârifler çoğu zaman hadislerin mana ile rivâyet edilmiş olmasını, hadislerdeki lafız farklılıklarını gözetmemişlerdir.

İlk dönemlerden itibaren sûfilerin sahip olduğu ma'rifet anlayışı amelî ve nazarî yönüyle tasavvufî hadis yorumculuğunu belirleyen en temel faktör olmuştur. Tasavvufî-işârî hadis yorumlarının hemen hepsinde ma'rifete dayalı bir bâtın anlayışı söz konusudur. Ancak tasavvuf geleneğinde ilk sûfilerden Muhâsibî'den (243/857), tasavvuf düşüncenin en büyük temsilcisi İbnu'l-Arabî'ye (638/1240) gelinceye kadar ma'rifet ve "bâtın" anlayışının, işârî yorumların seyri ve mâhiyeti epey değişmiştir. Özellikle yorumlarda kullanılan "işâret", "bâtın", "hikmet" ve "i'tibâr" gibi ıstılahlar aynı olmasına rağmen bu kavramlara dayanarak yapılan yorumların mâhiyeti sûfiler arasında amelî ve nazarî tasavvufta farklılaşmaktadır. Bu yüzden tasavvuf geleneğinde hadis yorumları konusunda tek bir "bâtın" anlayışından söz etmek mümkün değildir. Hatta tek bir müellifte sâbit bir "bâtın" anlayışından söz edilemez.

"Bâtın" kavramı, bazı hadis yorumlarında nefis terbiyesinde kalp tezkiyesi için gerekli olan kalbi amellerin bilgisi anlamında zühd, takvâ, imân ve ahlâk gibi bâtına ait hususların bilgisi ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır ki, bu aynı zamanda tasavvufla özdeşleşen ilm-i bâtın ve fıkh-ı bâtına dairdir. Bu anlamda tasavvufî hadis yorumculuğu sadece metnin bâtın manâsından, nasslardaki gizli anlamlara dayalı işârî yorumlardan ibaret değildir. Tasavvufta bâtın, aynı zamanda metinde kastedilen anlamı sûfînin içselleştirmesi, metnin ihtivâ ettiği anlamları tecrübe etmesi ile ilgilidir. Tasavvufî hadis yorumculuğu bu yönüyle tecrübî bir boyuta sahiptir.

"Bâtın" kavramı diğer bazı hadis yorumlarında ise metnin ya da lafızların ardında gizli bulunan manâ ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Sûfiler bu gizli manayı, "işâret" ve "i'tibâr" olarak isimlendirmektedirler. Tasavvufî-işârî hadis yorumlarında bâtın manânın karşılığını bazen doğrudan yorumlanan metinde, bazen de diğer âyet ve hadislerde bulabilmek mümkündür. İşârî-sûfî yorumlar olarak değerlendirilen bu yorumlar, bâtınî yorumlardan ve felsefî-nazarî yorumlardan farklıdır. Bâtınî yorumlara kayan nazarî-felsefî yorumların pek çoğu ne yorumlanan metin ne de diğer âyet ve hadislerle temellendirilememektedir. Nazarî-felsefî yorumları temel alan işarî yorumlarda büyük çoğunlukla varılan bâtın manâ, zâhirden oldukça bağımsızdır ve sûfî ya da

ârif hadis yorumlama gayesinden ziyâde nazarî felsefî irfânını hadislerle yorumlama ve temellendirme gayreti içerisindedir. Bu durum aşırı hadis yorumlarının sadece nazarî-felsefî işârî yorumlarda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim amelî tasavvuf anlayışını temsil eden sûfilerde de aşırı yorumların örneklerine tezimiz içerisinde yer verdik. Bu yüzden hadislerin işârî yorumları aşırı olup olmama yönünden değerlendirilirken, müelliflerin nazarî ya da amelî irfân müntesibi olmalarına değil, yapılan yorumların mâhiyetine bakılmalıdır.

Tasavvufî hadis yorumlarında "işâret" hadisin dilsel anlam bakımından manâsını tespit etmeye yönelik değildir. Sûfiler hadis yorumlarında çoğunlukla hadisin manâsını değil, ihtimal dahilinde gördükleri işâretlerini tespit etmeye çalışmışlardır. Özellikle ilk dönem tasavvufî hadis şârihleri işâretlere yorumladıkları hadislerin tek bir manasında ısrar etmemişler, nitekim bazen bir hadisin birden fazla muhtemel gördükleri işâretlerini tespit etmeye çalışmışlarıdır. Bu anlamda te'vil ile işâret arasında esaslı bir ayrımın bulunduğunu bu yönüyle tasavvufî-işârî yorumların bâtınî yorumlardan farklı olduğu görülmektedir. Hadisin aslî anlamının dışında bir yan anlam olarak değerlendirebileceğimiz işârî yorumlar, nazarî tasavvufta özellikle İbnu'l-Arabî'de sadece bir yan anlam olarak değil, Şâriin gerçek maksatları olarak görülmüştür.

Tasavvufî hadis yorumculuğunun doğrudan yorumlamayı temel alma, diğer bir tabirle hadislerdeki maksatları tespit etme anlamında en önemli yönlerinden birisi hadislerdeki hikmetlerle ilgilidir. Sûfiler hadis yorumlarında tasavvufî, ahlâkî ve bâtınla ilgili unsurlara hadislerin hikmetlerini, hadislerin neden ve niçin irâd edildiğini tespit ederken yer vermektedirler. Hadislerin işârî ya da bâtın manası tüm sufilerde hikmet olarak görülmekle birlikte hadis ilimlerinin en üstünü olarak kabul edilen hikmetu't-teşrî bağlamında hadislerin hikmeti, işârî yorumlardan farklı olup, hadislerin neden ve niçin irâd edildiği, Hz. Peygamber'in sözü söyleme maksadı ile ilgilidir. Hadislerin hikmetlerine dair yorumları, Hakîm et-Tirmizî (285/898), Sadreddin Konevî (673/1274), Muhyiddin İbnu'l-Arabî (638/1240) gibi müellifler daha derinlikte ele almışlardır. Hikmet yorumculuğu da tıpkı işârî yorumlarda olduğu gibi sûfilerin bâtın anlayışlarına paralel bir şekilde amelî ve nazarî tasavvufta farklılaşmaktadır. Hadislerdeki hikmetlerin yorumuna dair en güzel örnekleri sûfîlerin hadis yorumlarında görmek mümkün olmakla birlikte, hikmet yorumlarının en aşırı örneklerini de yine tasavvufî yorumlar içerisinde görmek mümkün olabilmektedir.

Tasavvufî hadis yorumlarda dikkat çeken en önemli hususlardan birisi sûfilerin varlığa ve insana bakışlarının hadis yorumlarına yansımış olmasıdır. Tasavvuf geleneğinde hadis yorumlarında 'ibret' anlamını da barındıran i'tibâr kavramının kullanılmış olması oldukça önemlidir. Tasavvuf geleneğinde genelde eşyaya ibret gözüyle bakılması gerektiği hususu aynı şekilde dini metinlere de 'ibret' gözüyle bakılmasını gerekli kılmaktadır. Öyle ki tasavvuf geleneğinde 'bakış' (basîret) ve 'ibret', "besâiru'l-i'tibâr" terkibiyle tasavvufî bir ıstılaha dönüşmüştür. Tasavvuf, ilâhî hitaptan ve Hz. Peygamber'in hadislerinden bu ibretlerin çıkarılmasını ve hayata tatbikini öngörmektedir. Bu yüzden işârî hadis yorumlarının pek çoğunda insanı ilgilendiren bir ibret yönü bulunmaktadır. İbârelerin içermiş olduğu manalar, söz konusu

ibârelerden daha geniş olsalar bile, bu ibârelerin sûretleriyle irtibatlı olmaları nedeniyle manâlar da sınırlı olarak görülmüştür. Bu yüzden şayet ibâre, doğrudan (zâhir) beklenen ibreti/mânâyı içermiyorsa ya da -insanla ilgili yönü bulunmuyorsa ibâreden bu yön çıkarılarak i'tibâra ulaşılır. İbarelerden i'tibârları çıkarma ise bütünüyle ârifin, mânevî gücüne, basîretine ve metinle olan ilişkisine bağlıdır. Tasavvufî-İrfânî hermönötiğin en önemli yanı burada devreye girmektedir. Muhâsibî'nin bir metni anlamak için o metni sevmiş olmanın, İbnu'l-Arabî'nin âyet ve hadislere edeble yönelmenin gerekliliğini vurgulamış olması, sûfilerin hadis metinlerini tekrar tekrar okuma ve tecrübe ederek hayata tatbik etme gayretleri ve edindikleri tecrübelerle tekrar hadis metinlerine yönelmeleri hadislerden farklı ve orijinal sayılabilecek tespitlerde bulunmalarını sağlamıştır. Ancak, ibret ve i'tibarların kimi sufilerde amelî yönü ağırlıklı kimi sûfilerde ise nazarî yönünün daha ağırlıklı olduğunu da burada vurgulamak gerekir. Nitekim İbnu'l-Arabî'nin bir hadisten bir hadisçinin aklına bile gelmeyecek yorumlar çıkarması da i'tibâr kapsamındadır. Özellikle nazarî irfânda i'tibâr kavramı, metnin yorumundan ziyade varlığın yorumlanması esasına dayanır. Bu durum nazarî irfânda aşırı yorumların en önemli sebebi olmuştur. Ancak sûfiler aşırı te'villere yönelmeyip lafızlardan oldukça kopuk yorumlarda bulunma gayreti içerisinde olmadıkça ve gayretlerini hadislerdeki hikmetlere verdikçe hadislere kabul edilebilecek makul izahlar getirebilmektedirler.

İşârî hadis yorumlarının, zâhir ve bâtın ayırımının tarihi süreç içerisinde mâhiyeti çok farklılık arzetse de bütün ârifler için en az metnin kendisi kadar insan da önemlidir. Sûfiler hem amelî hem nazarî tasavvufta "i'tibâr" ve "işâret"le pek çok hadis yorumunda "kendini bilen rabbini bilir" düsturuna göre hareket etmektedirler. Hakîm et-Tirmizî (285/898), hadis yorumlarında metnin insana dönük yönünü özellikle kelimelerin semantik tahlillerinde ve hadislerin hikmet boyutundaki yorumlarında ortaya koymaktadır. Hakim et-Tirmizî, bir hadisin ya da hadiste yer alan bir kavramın insanın nefsi, kalbi ve ruhu üzerindeki etkiyi açıklayarak hikmet tespitinde bulunmaktadır. Hakîm, hadislerdeki nehiylerin hikmetlerini ele aldığı *Kitâbu'l-Menhiyyât'ı* ve diğer bir eseri *Nevâdiru'l-Usûl'*de bu yorum tarzının en güzel örneklerini vermiştir.

Hakîm et-Tirmizî'nin ortaya koyduğu hikmet yorumculuğu ile nazarî tasavvuftaki hikemî yorumlar arasındaki belirgin farklılığı da belirtmek gerekir. Nazarî tasavvufta, âlemin insan dışında herhangi bir unsuruyla ilgili olup, insanla doğrudan ilgisi bulunmayan pek çok hadis, "insan küçük bir âlemdir" anlayışı doğrultusunda işârî ve hikemî yönden yorumlanmıştır. Her insanı aynı zamanda bir âyet olarak gören, insanı metnin kendisi olarak kabul eden tasavvufî-irfânî yorum anlayışını başka türlü izah etmek pek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden aslında başta İbnu'l-Arabî olmak üzere pek çok sûfî, âyet ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için bir metot geliştirmeyi amaçlamaktan ziyade varlığı ve insanı anlamaya dair bir metot geliştirmeye çalışmıştır. İslâm tasavvufundaki özellikle "nazarî-irfânî" hadis yorumculuğunu işte tam burada aramak gerekir.

Yapmış olduğumuz bu çalışmayla amelî ve nazarî, işârî ve bâtınî yönleriyle tasavvufî hadis yorumculuğunu genel olarak değerlendirmeye çalıştık. Tasavvufi-işârî hadis yorumları içerisinde kabul gören ve yorum zenginliği çerçevesinde değerlendirilmesi gereken hadis yorumları, tezimiz içerisinde örneklerini verdiğimiz üzere zâhir ve bâtın birlikteliğinin yakalanabildiği, zâhirle bâtının uyum içerisinde olduğu yorumlardır. Nitekim sûfilerin bu tür yorumlarına hadis şârihlerimiz de eserlerinde yer vermişlerdir. Bâtına dayanan anlam ve yorum arayışı lafzı, dili ve metni zorlamadıkça sûfilerin hadislere yönelik yorumlarını istifade edilebilir kılmaktadır. Ancak aksi gerçekleştiğinde yani hadislerin, hadislerdeki zâhirlerin bâtına dayanan yorumları, zâhirle ilgisiz amelî ya da nazarî herhangi bir bâtınî yöne kaydığında sûfiler aşırı yorumlara kaymaktadırlar.

Son olarak kalbe dayalı keşfî bilgiyi temel alan tasavvuf anlayışında, ilimlerde bulunması bir zorunluluk olan aklî ve ilmî subjektif kriterlerin zamanla ihmâl edildiği ve bu ihmâlin hadislerin sıhhatini belirlemenin yanı sıra hadis yorumlarına yansıdığı da görülmektedir. Tasavvuf geleneğinde hadis özelinde aklî ve ilmî kriterlerin ihmali, bu geleneği, ancak bu kriterlerle değerlendirilebilmesi mümkün olacak hadislerin sıhhati, hadis yorumlarının âyet ve diğer hadislerle, sünnetle mutâbâkatı, sünnetin tespiti ya da hadis yorumlarının ne kadar maksadı (maksûdu'n-Nebî) aşan yorumlar olup olmadığı gibi sorunlarla her zaman için karşı karşıya bırakacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Çağrı Yay. İstanbul, 1984.

Abdulkadir Geylânî, Muhyiddin Abdulkâdir b. Musa b. Abdullah, *Cilâu'l-Hâtir fi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, (çev. Dilâver Gürer), Journal of the History of Sufism, 1-2, 2000.

……....., *Sırru'l-Esrâr*, (thk. Abdurrahman Muhammed), el-Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, y.y., t.y.

Abdullah b. Mubârek, *Kitâbu'z-Zühd*, (thk. Habîbburrahman el-A'zamî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Abdurrahman Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'n-Nusûs*, Tahran, 1380.

Abdurrâzık, Mahmûd *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Kahire, t.y.

Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, (thk. Habiburrahman el-A'zamî), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amma'ştehere mine'l-Ahâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.

Afîfî, Ebû'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000.

……....., *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1999.

……....., *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000.

……....., *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2004.

Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Ahmed er-Rifâî, Eb'ul-Abbas Ahmed b. Ali b. Yahya el-Huseyin, *el-Burhânu'l-Müeyyed*, (thk. Abdulganî Nekemî), Dâru'l-Kitabi'n-Nefîs, Beyrut, 1408.

……....., *Hâletu Ehli'l-Hakîka Mealllâh*, (thk. Muhammed Huseynî Mustafa), y.y., t.y.

Ali el-Muttakî, el- Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Suneni'l-Akvâli ve'l-Efâl,* I-XVIII, (haz. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ), Beyrut, 1993.

Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed, *el-Esrâru'l-Merfûa fî Ahbâri'l-Mevdûa*, (thk. Muhammed Lutfi es-Sebbâğ), Beyrut, 1986.

……....., *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, Beyrut, 1994.

Ali Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud, *Biharü'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethar*, Müessesetu'l-Vefâî, Beyrut, 1983.

Alper, Ömer Mahir, "İrfâniyye" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXII.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1991.

Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebû'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukarâ*, (haz. Saadettin Ekici), İnsan Yay., İstanbul, 2005.

Arberry, Arthur J., *Tasavvuf*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul, 2006.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul, 1988.

Ateş, Ahmed, "Bâtıniyye" mad., *İ.A.*, Meb. Yay., İstanbul, 1993.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, 1998.

……....., *Sulemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969.

Attar, Feriduddin, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, (haz. ve çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1991.

Avcı, Seyit, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye'de İbnu'l-Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Ensar Yay., Konya, 2005.

……....., "Keşf Yoluyla Hadis Rivâyeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, sayı:4, 2004.

……....., *İsmail Hakkı Bursevî'de Hadis Tespiti ve Yorumu (Sûfilerin Hadis Anlayışı -Bursevî Örneği-)*, Ensar Yay., İstanbul, 2004.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, D.İ.B.Y., Ankara, 1979.

Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi İman, Psikoloji Bilgi Ahlâk Görüşü,* Pars Yay., Ankara, 1976.

Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neş., İstanbul, 1986.

Aynî, Bedruddin, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, t.y.

Azizî, Ali b. Ahmed, *es-Sirâcu'l-Munîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr fî Hadîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1304.

Azzâm, Muhammed Mustafa, *Maslahatu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat, 2000.

Bağcı, Hacı Musa, "Ulaşılmaz Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Süreci", *D.E.Ü.İ.F.D.*, sayı:19, İzmir, 2004.

Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Dersaâdet, el-Matbaatu'n-Nefiseti'l-Osman, 1892.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl*, (nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1995.

……....., *Şerhu's-Sunne*, (nşr. Zuheyr eş-Şâviş, Şuayb el-Arnavût), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İmân*, (thk. Muhammed es-Saîd Besyonî Zağlûl), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

……....., *Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr*, I-X, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Bolat, Ali, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *O.M.Ü.İ.F.D.*, sayı:12-13, Samsun, 2001.

……....., "Muhâsibî'nin Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı" *Tasavvuf*, sayı:11, Ankara, 2003.

……....., "Muhâsibî'ye Göre Ma'rifetin Unsurları", *Tasavvuf,* sayı:4, Ankara, 2000.

Brown, Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, (çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-IV, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'n-Netîce*, (haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İstanbul, 1997.

……....., *Şerh-i Hadîs-i Erbaîn*, *Kırk Hadis Şerhi*, (haz. Hikmet Gültekin, Sami Erdem) İnsan Yay., İstanbul, 2005.

……....., *Tefsîru Ruhi'l-Beyân*, I-X, Beyut, 1985.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Koçak, Ekrem Demirli) Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.

Cafer b. Mansûru'l-Yemen, Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Hasen b. Ferec b. Havşeb, *Kitâbu'l-Keşf*, (nşr. Mustafa Gâlib), Dâru'l-Endelus, Beyrut, 1984.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., İstanbul, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, I-II, Fecr Yay., Ankara, 1996.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah Eseru'l- Luga ve Sıhahi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafur Attar), Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, y.y., t.y.

Chittick, William C., "Ibn Arabi and His School" *Islamic Spirituality*, Manifestations, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr) SCM Pres, London, 1991.

……....., İbn al-Arabi's-Metaphysics of Imagination, State University of New York Pres, New York, 1989.

……....., *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, (çev. Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 2003.

……....., *The Sufi Path of Knowledge: İbn al-Arabi's-Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, New York, 1989.

Cilî, Abdulkerim, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun), (haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2002.

Corbin, Henry, *Creative İmagination in the Sufism of Ibn Arabi*, (çev. Raleh Manheim), Princeton, 1981.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât,* Beyrut, 1987.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul, 1997.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye göre Dil-Hakikat İlişkisi Ma'rifetin İfadesi Sorunu, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005.

……....., "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf*, Yıl:4, sayı: 10, Ankara, 2003.

Çelik, İsa, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara, 2004.

Çift, Salih, *Hakîm et-Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2008.

……....., "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı", *U.Ü.İ.F.D.*, x.XIII, sayı:1, 2004.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, (thk. Muvaffak b. Abdullah Abdulkâdir), Dâru'l-Gurâbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, IV/1778.

……....., *es-Sunen*, (thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî), Medine, 1966.

Dârimî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdurrahman, *es-Sun*en, I-II, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Dâvûdoğlu, Ahmed, *Sahih-i Muslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1977.

Debbağ, Abdulaziz b. Mesud b. Ahmed, *Kitâbu'l-İbriz*, (Der. Ahmed İbn Mübarek), (çev. Abdullah Arığ, H. Mehmed Yeniler), Seha Neş., İstanbul, 1997.

Demirci, Mehmet, "Nûr-ı Muhammedî" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XV.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005.

Dervîş el-Hût, Ebu Abdillah Muhammed el-Beyrûtî, *Esna'l-Metâlib fî Ehadîsi Muhtelifi'l-Merâtib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.y.

Deylemî, Şûruveyh b. Şehredâr, *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr*, I-V, (thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî, Muhammed el-Mu'tasımbillâh el-Bağdâdî), Beyrut, 1983.

Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 2002.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2008.

Dölek, Adem, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Ekev Yay., Erzurum, 2001.

Duman, M. Zeki, "Nur Sûresinin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili bağlamında Allah'ın İnsana Dört hidâyeti: Fıtrî Din, Peygamber, Akıl ve Kitap", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi,* Sayı 3, Sakarya, 2005.

Durusoy, Ali, "Hayal" Mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XVII.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *(İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içerisinde)*, İFAV., (çev. ve haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

……....., *el-Fıkhu'l-Ebsat, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içerisinde)*, İFAV., (çev. ve haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-Esbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ,* I-X, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1405.

Ebû Şehbe, Muhammed, *Difâu'n-Ani's-Sunne*, Matbaatu'l-Mushafi'ş-Şerîf, y.y., t.y.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiye el-Hârisî, *İlmu'l-Kulûb*, (thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Kâhire, t.y.

……....., Muhammed b. Ali b. Atiye el-Hârisî, *Kûtu'l-Kulûb Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd,* (I-II), Dâru Sâdır, y.y., t.y.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Musnedu Ebî Ya'lâ el-Mavsılî*, (thk. Huseyin Selim Esed), I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımeşk, 1984.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetu't-Te'vîl: Dirâsâtü'n fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Dâru'l-Vahde, Beyrut, 1983.

……....., *İlâhî Hitâbın Tâbiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı) Kitabiyat Yay., Ankara, 2001.

……....., "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbnu'l-Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", (çev. Ömer Özsoy), *İslâmiyât*, II, sayı:3, 1999.

Ebu'l-Muntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî Magnisâvi, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Meârifi'l-Nizâmiyye, Haydarabad, 1321.

Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul, 1996.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Silsiletu'l-Ahâdisid-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruha's-Seyyiu fi'l-Umme,* I-IV, Riyad, 1988.

Emir, Enis, *İslâm Tarihinde Ehl-i Beyt ve Eshâb*, Can Yay., y.y., t.y.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul, 1994.

Eren, Mehmet, *Sadreddin Konevî'nin Fâtiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği*, Gelenek Yay., İstanbul, 2010.

Ergül, Adem, *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*, Altınoluk Yay., İstanbul, 2000.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T.D.V.Y. Ankara, 2007.

……....., "Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Kâtipliği", Yayımlanmamış Makale.

Ezdî, İbn Ebî Cemre, *Behcetü'n-Nüfûs ve Tehallîha bi-Ma'rifeti Mâ Lehâ ve Mâ Aleyhâ*, I-III, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, (thk. Abdusselâm Serhân-Muhammed Ali en-Necâr), Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, y.y., t.y.

Fahruddin er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Fazlurrahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

Fenton, Paul B., "Yahudilik ve Tasavvuf", (çev. Salih Çift), *U.Ü.İ.F.D.*, cilt:13, sayı:1, 2004.

Ferruh, Ömer, *et-Tasavvuf fi'l-İslâm*, el-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1981.

Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed Yâkûb, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut, t.y.

……....., *Mişkâtu'l-Envâr*, (şerh ve thk., Abdulaziz İzzeddin es-Seyrevân), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1986.

……....., *Fedâihu'l-Bâtıniyye,* (thk. Ahmet Bedevi), ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire, 1964, *(Bâtınîliğin İçyüzü)*, (çev. Avni İlhan), T.D.V.Y., Ankara, 1993.

……....., *Kitâbu Kavâsimi'l-Bâtıniyye, (Gazzâlî'nin Bâtınîlerin Belini Kıran Delilleri)*, (Metin ve Çeviri bir arada çev. Ahmet Ateş), *A.Ü.İ.F.D.,* cilt: III, Ankara, 1954.

……....., *Kimyâ-yı Saâdet*, (çev. A. Faruk Meyan), Bedir Yay., İstanbul, 1993.

……....., *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 2003.

……....., *Cevâhiru'l-Kur'ân,* Dâru'l-Âfâki'l-Cedîd, Beyrut, 1983.

……....., *Mükâşefetu'l-Kulûb*, (thk. Ebû Abdurrahman Salâh Muhammed Uveyde), y.y., t.y.

……....., *Tehâfutu'l-Felâsife*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986,

……....., *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

……....., *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl,* (Nşr. M. Hasen Heyto), Dımeşk, 1980.

……....., *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (haz. İ. Agah Çubukçu, Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1962.

……....., *Kânunu't-Te'vîl*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, t.y.

……....., *el-Madnûnu'l-Kebîr (el-Madnûnu bihi alâ gayrî ehlihi)*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y.

……....., *el-Madnûnu's-Sağîr*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y.

……....., *Ravdetu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn,* (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y.

……....., *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y.

……....., *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y.

……....., *er-Risâletu'l-Ledünniyye*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kâhire, t.y.

……....., *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, (*Mecmûatu Resâili'l-İmâm Gazzâlî* içerisinde), (thk. İbrahim Âmin Muhammed), el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, Kahire, t.y.

Goldziher, Ignaz, "Hadiste Yeni-Eflatuncu Gnostik Unsurlar" (çev. Ömer Özsoy), *A.Ü.İ.F.D.*, c.XXXVI, Ankara, 1997.

……....., *Mezâhib'ut-Tefsîri'l-İslâmî*, Mısır, 1955.

Gökçe, Ferhat, *Şa'ranî ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004.

……....., *Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir Haberi ve İhtilâf Olgusu*, (Yayımlanmamış Lisans Tezi), Ankara, 2001.

Görmez, Mehmet, *Hadis ve Sünnetin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V.Y., Ankara, 1997.

……....., *Gazzâlî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2006.

Güngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İ.Ü.İ.F.D.,* Sayı:5, İstanbul, 2002.

Gürer, Dilaver, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *İ.A.D.*, c.XIX, sayı:2, Ankara, 2006.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Nevâdiru'l-Usûl fi Ahâdîsi'r-Resûl*, I-IV, (thk. Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992.

……....., *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, (thk. Osman İsmail Yahya), Beyrut, 1965. [*Hatmu'l-Evliyâ, Veliliğin Sonu Velâyet-Nübüvvet Tartışması,* (çev. Salih Çift), İnsan Yay., İstanbul, 2006.]

……....., *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, (thk. Nicholas Heer), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1958.

……....., *el-Menhiyyât*, (thk. Muhammed Osman el-Huşt), Kahire, t.y., [*Kitâbu'l-Menhiyyât - Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, çev. Yavuz Köktaş, İnsan Yay., 2008.].

……....., *Gavru'l-Umûr*, (Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2002.

……....., *es-Salâtu ve Mekâsiduhâ*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1986.

……....., *Kitâbu'l-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sunne*, Kâhire, 1989.

……....., *Kitâbu'l-Hacc ve Esrâruhu*, (Thk. Husnî Nasr Zeydân), *Matbaatu's-Saâde*, Kâhire, 1969.

……....., *Kitâbu Edebi'n-Nefs*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih), Dâru'l-Mısriyyeti'l-lübnâniyye, Kahire, 1993.

Hâkim, Muhammed b. Abdillah en-Neysâbûrî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn,* I-IV, (thk. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerâî), Müessesetu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut, 1988.

Hâmidî, İbrahim b. Huseyn, *Kenzu'l-Veled,* (nşr. Mustafa Gâlib), Dâru'l-Endelus, 1979.

Hammâdî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mâlik, *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmite*, (thk. Muhammed b. Ali b. el-Huseyn) Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, y.y., 1994.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Sehl, *İ'tilâlu'l-Kulûb*, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 2000.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefekkih*, I-II, (thk. Abdurrahman Âdil Garâzî), Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1996, I/35.

……....., *Târihu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Hatiboğlu, M. Said, "İlk Sufilerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine" *İslâmiyât*, c.2, sayı:3, Ankara, 1999.

Hattâbî, Ebû Süleyman, *Meâlimu's-Sünen*, I-II, (thk. Abdusselam Abduşşâfî Muhammed), Beyrut, 1996.

Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid,* I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.

Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.

Hifnî, Abdu'l-Mun'im, *Mu'cemu Mustalahâti's-Sûfiyye*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut, 1980.

Hilal, İbrahim, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, (çev. Mehmet Ali Kara), Çıra Yay., İstanbul, 2004.

Hodgson, Marshall G.S., "Bâtıniyya", *The Encyclopaedia of Islam*, (Nev Edition), E.J.Brill, Leiden, 1979.

Hucvirî, Ali b. Osman Cullâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1996.

Irâkî, Abdurrahim b. el-Huseyn, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr,* (*İhyâû Ulûmi'd-Dîn* Zeylinde), Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut, t.y.

Izutsu, Toshihiko, "Sufism And Taoizm", *(İbnu'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*), (çev. Ahmed Yüksel, Özemre), Kaknüs, Yay., İstanbul, 2005.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I-II, (thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ), Müessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1997.

İbn Adî, Ebû Ahmed el-Curcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I-VIII, (thk. Suheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Gazzâvî), Beyrut, 1988.

İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şerîa*, (thk. Abdullah b. Muhammed el-Gumârî), I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, el-*Musannef fi'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâr*, (I-VII), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1409.

İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1998.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Kitâbu'l-İbâne*, (thk. Ahmed Yıldırım, Abdulgaffar Aslan), Isparta, 2003.

……....., *Kitâbu Muşkili'l-Hadîs (Te'vîlu'l-Ahbâri'l-Müteşâbihe),* (Daniel Gimaret), Dımeşk, 2003.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.

……....., *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* I-VIII, Beyrut, 1992.

……....., *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ahâdîsi'r-Râfii'l-Kebîr*, Müessesetu Kurtuba, y.y., 1996.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-II, (çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1991.

……....., *Şifâu's-Sâil (Tasavvufun Mâhiyeti)*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahih-i İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, I-XVI, (thk. Şuayb Arnavut), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.

İbn Kayyim, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, (thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetu'l-Matbûât'il-İslâmiyye, y.y., t.y.

……....., *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestaîn,* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî), I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1973. [*Medâricu's-Sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, (çev. Kurul), İnsan Yay., İstanbul, 1994].

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmi b. Muhammed Selâme), I-VIII, Dâru Taybe, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî, *Te'vîlu Muhtelifu'l-Hadîs*, (thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar), el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1989; [*Te'vîlû Muhtelifi'l-Hadîs: Hadis Müdafaası*, (çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu), Kayıhan Yay., İstanbul, 1998].

……....., *Edebû'l-Kâtib*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.

……....., *Garibu'l-Hadis*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sunen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbuddin, *Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem fî Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâmii'l-Kelim*, (thk., Mâhir Yâsin el-Fahl), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2008.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, *(Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr)*, I-IX, Beyrut, 1985.

İbn Sinâ, *en-Necât ve'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1985.

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed *Risâle fî İlmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir*, (*Mecmûatu'r-Resâili'l-Munîriyye*'nin birinci cildinin içerisinde, I-IV), İdâratu't-Tibâati'l-Munîriyye, 1343, I/236. ["Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", (çev. Mustafa Öztürk, Ali Bolat), *Tasavvuf*, sayı:6, Ankara, 2001].

……....., *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, Mektebetu'l-Ubeykan, (haz. Amir Cezzâr, Enver Baz), Riyad, 1997.

……....., *Buğyetu'l-Mürtâd fi'r-Reddi ale'l-Mütefelsife ve Karâmita ve'l-Bâ*tıniyye, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, y.y., 1987.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed el-Hâtemî et-Tâî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-XIV, (thk. Osman Yahya), el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, Kahire, 1972.

……....., *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-IV, Dâru Sâdır, Mısır, 1329. [*Fütuhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul, 2007.].

……....., *Fusûsu'l-Hikem,* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfi), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1946. [(çev. M. Nuri Gencosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003.]

……....., *el-İsrâ İlâ Makâmi'l-Esrâ*, (Resailu İbnu'l-Arabî içerisinde), Haydarabâd, 1948.

……....., *Kitâbu't-Tecelliyât*, (thk. Eymen Hamdi), el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 2002. [*Tecellîler Kitabı ve Kitâbu'l-Y*akîn, çev. Abduvehhab Öztürk, Sultan Yay., İstanbul, t.y.]

……....., *Mişkâtu'l-Envâr*, (Arapçasıyla Birlikte Nurlar Hazinesi), (haz. ve çev. Mustafa Tahralı), İz Yay., İstanbul, 2006.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevdûât*, (thk. Tevfik Hamdan), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

……....., *el-İlelu'l-Mutenâhiye el-İlelu'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

……....., *Telbîsu İblîs*, Beyrut, 1989.

……....., *Garîbu'l-Hadîs*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

İbnu'l-Esîr, Mecdüddin el-Mübârek b. Esîruddin Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

……....., *Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Resûl*, (thk. Abdulkâdir Arnavut), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1970.

İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ*, (nşr. Butrus el-Bustânî), Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.

İlhan, Avni, "Bâtıniyye" Mad., *T.D.V.İ.A.*, c.II.

İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnu'l-Arabî*, (haz. Mustafa Kara), İnsan Yay., İstanbul, 2008.

İz, Mâhir, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981.

……....., "Ârif", *İslâm Türk Ansiklopedisi*, Asâr-ı İlmiye Ktp. Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941.

……....., *İslam Felsefesi Dersleri*, İstanbul İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşri, 1925.

Johnson, Katharyn, "The Unerring Balance of The Law - Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's Reconcılıation of Sanctity (Wilâyah and Sharî'a) I-II", *The Islamic Quarterly*, c.XLI/4, 1997, XLII, London, 1998.

Kâdı Iyâz, Ebu'l-Fadl b. Musa el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Şeriketu Dâri'l-Erkâm, Beyrut, t.y.

Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Ebî Abdillâh b. Muhammed, *Esâsu't-Te'vîl*, (nşr. Ârif Tâmir), Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1960.

……....., *Te'vîlu'd-Deâim*, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 2006.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1985.

……....., "Hikmet mad.", *T.D.V.İ.A.*, c.XVII.

Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*, U.Ü.S.B.E., Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1990.

Karadaş, Cağfer, "Yakîn ve İtikad", *U.Ü.İ.F.D.*, c.X, sayı:1, 2001.

Karaman, Hayrettin, "fıkıh" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XIII.

Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sûfilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H.IV-V./M.X.-XI. Asır)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) S.Ü.S.B.E., Konya, 2006;

……....., Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî'nin *Miftâhu Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1999.

Kardâvî, Yusuf, *el-İmâmu'l-Gazzâlî Beyne Mâdihihi ve Nâkidihi*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire, 1988.

Kartal, Abdullah, "İbnu'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf*, Yıl:9, 2008.

Kâsım, Mahmut, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Mektebetu'l-Kâhire, Kahire, 1972.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Beyrut, t.y.

Kâşânî, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, (*Tasavvuf Sözlüğü,* çev. Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn an Esami'l-Kutub ve'l-Funûn,* Milli Eğitim Basımevi İstanbul, 1971.

Kaya, Mahmut, "İbnu'l-Arabî" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XX.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* I-IV, Beyrut, 1414/1993.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvvuf*, (thk. Ahmed Şemsuddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993. [*Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Akçağ Yay., İstanbul, 1979.]

……....., *Bahru'l-Fevâid*, (thk. Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezîdî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Keleş, Ahmet, "Harran Hermetizminin İslâmî İlimlere Etkisi" "*I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu"*-II, (28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa), (Editör: Ali Bakkal), Şelale Matbaası, Konya 2006.

Kesenzân, Muhammed, *Mevsûatu'l-Kesenzân*, I-XXIV, Dâru'l-Muhabbe, Beyrut, 2005.

Kettânî, Muhammed b. Cafer, *er-Risâletu'l-Müstatrafe li Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, İstanbul, 1986. [*Hadis Literatürü*, (çev. Yusuf, Özbek), İz Yay., İstanbul, 1994.].

Kılıç, M. Erol, "İbnu'l-Arabî" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XX.

……....., "Tasavvuf (Mistisizm)", (*İslam Felsefesi Tarihi* içerisinde), (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2007.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

……....., "Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 19-20 Nisan, 2001, S.D.Ü.İ.F., Isparta, 2002.

Koca, Ferhat, "İstinbât mad.", *T.D.V.İ.A.*, c.XXIII.

……......, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XVII.

Koçkuzu, Ali Osman, "Hazret-i Peygamber'in Mizâcı ve Hadiste İşârî Tefsir" S.D.Ü., (IV. Kutlu Doğum Sempozyumunda sunulan bildiri), Isparta, 2001.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, T.D.V.Y., Ankara, 2006.

Konevî, Sadreddin, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, *(Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* İçerisinde), İFAV, İstanbul, 1990.

Konur, Himmet, "Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci", *İ.A.D.*, c.XIX, sayı:2, Ankara, 2006.

Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Sûfilerin Hadisleri Anlama Çabaları -Hakîm et-Tirmizî'nin Yaklaşımı-* Karadeniz Basın-Yayım, Rize, 2004.

Kudâî, Ebû Abdillah Muhammed b. Selame b. Ca'fer, *Musnedu'ş-Şihâb*, I-II, (thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran, 1365.

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnu'l-Arabî, İnsan Yay.*, İstanbul, 1998.

Kurtubi, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* I-XXII, y.y., t.y.

Kuşeyrî, Abdulkerim b. Havâzin, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, (thk. Abdullah Mahmûd, Mahmûd b. eş-Şerîf, Metâbiu Müesseseti Dâri'ş-Şuab, Kahire, 1989, [Kuşeyrî Risâlesi, çev. ve haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1981.]

Kutluer, İlhan, "Nûr" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXXIII.

……......, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XVII.

……......, "İlim" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXII.

Lane, William Edward, *Meddu'l-Kâmûs -Arabic English Lexicon-*, Librairie Du Liban, Beyrut, 1997.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*', (Abdurrazzâk'ın *el-Musannef*'i ile birlikte X-XI), (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut, t.y.

Mahmud, Abdulhalim, *Muhâsibî*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İnsan Yay., İstanbul, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.

Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (çev. Komisyon), İnsan Yay., İstanbul, 1991.

Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-ahvezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire, 1991.

Muhammed Mufîd, Ebû Abdullah İbnu'l-Muaalim, *el-Emalî*, (thk. Hüseyin Üstâdüli, Ali Ekber Gıfârî), Dâru'l-Mufîd, Beyrut, 1993.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li Hukûkillâh*, (thk. Abdurrahman Abdulhamîd el-Berr), Dâru'l-Yakîn, 1999.

……....., *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Nasîhe*, (thk. Ebû Meryem Mecdî Fethî es-Seyyid), Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, Mısır, 1993.

……....., *Fehmu's-Salât*, (Muhammed Osman el-Huşt), Mektebetu's-Sâî, Kâhire, t.y.

……....., *Âdâbu'n-Nüfûs*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Cîl, y.y., 1987.

……....., *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971. [*Akıl ve Kur'ân'ın Anlaşılması,* (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yay., İstanbul, 2003.]

……....., *el-Kasdu ve'r-Rucûu İlellâh*, (thk. Ahmed Abdulkadir Atâ), (el-Vasâyâ İçerisinde), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

……....., *el-Mekâsib ve'l-Verâ' ve'ş-Şubehe ve Beyânu Mubâhihâ ve Mahzûruhâ ve İhtilâfu'n-Nâs fî Talebihâ ve'r-Redd alel-Gâlitîne fîhi*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1987.

……....., *Kitâbu'l-İlm*, (thk. Muhammed el-Âbid Mezâlî), ed-Dâru''t-Tunisiyye li'n-Neşr, y.y., 1975.

……....., *Mâ'iyyetu'l-Akli ve Ma'nâhu*, (*el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* İçerisinde), (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971.

……....., *Risâletu'l-Musterşidîn*, (thk Abdulfettah Ebû Gudde), Dâru's-Selâm, Kahire, 1988, [Selefi Tasavvuf, çev. Faruk Beşer, Risale Yay., İstanbul, 1990.].

……....., *Muâtebetu'n-Nefs*, (el-Ba's ve'n-Nuşûr ile birlikte), (haz. Muhammed İsâ Ridvan), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, (Kur'ân Terimleri Sözlüğü)*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İşaret Yay., İstanbul, 2004.

Munâvî, Muhammed b. Abdurrauf, *et-Teysîr bi-Şerhi Câmii's-Sağîr*, I-II, Dâru'n-Neşr, Riyad, 1988.

……....., *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, I-VI, Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1356.

Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *Sahîhu Muslim*, I-III, (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Mutahhari, Murtaza, *et-Ta'arruf ale'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti: el-İrfân*, (çev. Abbas Nûreddin) Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, Beyrut, 1993.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (çev. Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul, 1988.

……....., *Tasavvufî Makaleler*, (çev. Sadık Kılıç), İnsan Yay., İstanbul, 2002.

Necmuddin el-Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, (*Tasavvufî Hayat* içerisinde, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, 1996).

Neşşâr, Ali Sâmi, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, (çev. Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999.

Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen en-Neveviyye*, (thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyravânî), Beyrut, 1990.

……....., *Şerhu Sahîhi Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392.

Nicholson, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (çev. Abdullah Kartal), İz Yay., İstanbul, 2004.

Okudan, Rıfat, "Bir Hadisin Işığında Edeb Kavramının Tasavvufta Kazandığı Anlam", *S.D.Ü.İ.F.D.*, sayı:9, Isparta, 2002.

Okumuş, Mesut, *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu –İmâm Gazâlî Örneği-,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.

……....., *Kurân'ın Felsefî Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara, 2003.

Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *A.Ü.İ.F.D.*, c.XXXII, Ankara, 1992.

Öğke, Ahmet, "İbnu'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf,* sayı: 23, Ankara, 2009.

……....., "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Dini Araştırmalar*, cilt:6, sayı:18, Ankara, 2004.

……....., "Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin 'Kuntu Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf*, sayı:12, Ankara, 2004.

Öz, Mustafa, "Ehl-i beyt" mad. *T.D.V.İ.A*., c.X.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

Özervarlı, M. Sait, "Hikmet" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XVII.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003.

……....., "Tefsirde Zâhir-Bâtın Dualizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum", *İslâmiyât Dergisi*, II, sayı:3, Ankara, 1999.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, 1996.

Râgıb el-Isfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Fadl, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, t.y.

Sâbunî, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), D.İ.B.Y., Ankara, 1998.

Sahmerânî, Es'ad, *Tasavvuf Menşei ve Istılahları*, (çev. Muharrem Tan), İz Yay., İstanbul, 2000.

Sâih, Ahmed Abdurrahim, *es-Sulûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Masâdiruhu mine'l-Kitâbi ve's-Sunne,* Dâru's-Selâm, 1988.

Saklan, Bilal, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), S.Ü.S.B.E., Konya, 1989.

……....., "H.IV.M.X. Asır Sûfilerinin Hadis İlimleriyle İlgileri", *S.Ü.İ.F.D.*, sayı:7, Konya, 2002.

……....., *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, (Yayımlanmamış Araştırma), Konya, 1991.

Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.

……....., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.

……....., "Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed" (çev. Zülfikar Durmuş) *Tasavvuf Dergisi*, , c.3, sayı:9, Ankara, 2002.

Schuon, Frithjof, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, (çev. Veysel Sezigen), İz Yay., İstanbul, 2006.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman, *el-Mekâsidu'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehira ale'l-Elsine,* (thk. Muhammed Osman el-Hist), Beyrut, 1985.

Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Ma'rifet ve İbnu'l-Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, Ağaç Yay. İstanbul, 2003.

Suhreverdî, Şihâbuddin Ömer b. Muhammed Ebû Hafs, *Avârifu'l-Meârif*, (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in 5. cildinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992, [*Gerçek Tasavv*uf, çev. Dilâver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul, 1999.

……....., *İrşâdu'l-Murîdîn*, (çev. Mehmet Emin Fidan), Hacegân Yay., İstanbul, 2000.

Sulemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Huseyn, *Hakâiku't-Tefsîr*, (thk. İshak Yazıcı), Samsun, 1997.

……....., *el-Fark Beyne İlmi'ş-Şerîa ve'l-Hakîka*, (Neşr. ve çev. Süleyman Ateş), *A.Ü.İ.F.D.,* sayı:16, Ankara, 1968.

……....., *Tabakâtu's-Sûfiyye,*(thk. Nureddin Şureybe), Dâru'l-Kitâbi'n-Nefîs, Haleb, 1986.

Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyurt, t.y.

……....., *Câmiu'l-Ehâdîs*, (Thk. Abdulhalim Mahmud Ahmed Abbas, Ahmed Abdulmevcud), Matbaatu Hattab, y.y., t.y, III/60,

……....., *el-Leâli'l-Masnûa,* I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.y.

……....., *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, I-II, Kahire, t.y.

……....., *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, I-VIII, Beyrut, 1983.

Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990.

Şa'rânî, Abdulvehhâb, *Kitâbu'l-Mîzân -el-Mîzânu'l-Kübrâ eş-Şa'râniyye el-Mudhile li-Cemîi Ekvâli'l-Eimmeti'l-Muctehidîn ve Mukadllidihim fi'ş-Şerîati'l-Muhammediyye-* (thk. Abdurrahman Umyre), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1989.

……....., *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Beyrut, t.y.

……....., *et-Tabakâtu'l-Kübrâ Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (Tabakâtu'ş-Şa'rânî),* I.II., (thk. Halil Mansur), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

……....., *Hukûku Uhuvveti'l-İslâm*, (*İslam'da Kardeşlik Hukukunun Esasları*, (çev. Hamit Eker), Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975.

……....., *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire, 1321.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu'l-Hadîs*, (thk. Âmir Ahmed Haydar) Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfe, Beyrut, 1985.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, [*el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan İz Yay., İstanbul, 1993.].

Şeker, Necmeddin, *İlk Dönem Sûfilerinde Hadis Yorumu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) E.Ü.S.B.E., Kayseri, 1998.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-Mecmûa fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*, Beyrut, 1987.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, (thk. Hamdî Abdulmecîd es-Silefî), Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1983.

……....., *el-Mu'cemu'l-Evsat,* I-X, (Târık b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî) Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415.

……....., *el-Mu'cemu's-Sağîr,* I-II, (thk. Muhammed Şekûr Mahmûd), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1985.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbu'l-Âsâr*, I-VII, y.y., t.y.

……....., *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXIV, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetu'r-Risâle, y.y., 2000.

Tahânevî, Muhammed Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istılhâti'l-Funûn*, (ed. Refik el-Acem), I-II, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1996.

Tahavî, Ebû Ca'fer, *Şerhu Muşkili'l-Asâr*, I-XV, (Nşr. Şuayb Arnavut), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1994.

Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhu'n-Nazar*, (Thk. Abdulfettah Ebû Gudde) I-II, Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1995.

Tahralı, Mustafa, "İbnu'l-Arabî'de Bir Hadis-i Kudsînin Yorumu", (*Nurlar Hazinesi* İçerisinde), İz Yay., İstanbul, 2006.

Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf,* (haz. Zaferullah Dudî, Ahmed Yıldırım), Umran Yay., İstanbul, 1995.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul, 1989.

……....., *"Bilgi" mad., T.D.V.İ.A.*, c.VI.

Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık yayınları, İstanbul, 2002.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sunen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Topaloğlu, Bekir, "Nûr" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXXIII.

……....., *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul, 2000.

Toprak, Süleyman, "Mîzân" mad. T.D.V.İ.A., c.XXX.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma'*, (thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbaki es-Sürûr), Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, Kahire, 1960. [*el-Luma' -İslâm Tasavvufu-* (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk, İstanbul, 1996.].

Tusterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1908.

Türer, Osman, "'XVII-XIX Yüzyıllarda Öne Çıkarılan Bazı Tasavvüfî Kavramlar' Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *İ.A.D.*, c.XIX, sayı:2, Ankara, 2006.

Uğur, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadis Terimileri Sözlüğü*, T.D.V.Y., Ankara, 1992.

……....., *Hadis İlimleri Edebiyatı*, T.D.V.Y., Ankara, 1996.

Ukaylî, Muhammed b. Amr, *Kitâbu'd-Duâfâi'l-Kebîr*, (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'âcî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe,* Dergah Yay., İstanbul, 1985.

……....., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991.

……....., *İbnu'l-Arabî*, T.D.V.Y., Ankara, 1995.

……....., *Kuşeyrî Risâlesi*, (Mütercimin Mukaddimesi), Dergah Yay., İstanbul, 1981.

……....., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (*et-Ta'arruf* tercümesi, mütercimin Mukaddimesi), İstanbul, Dergah Yay., 1979.

……....., "Basîret" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.V.

……....., "Bâtın İlmi" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.V.

……....., "İşaret" mad. *T.D.V.İ.A.*, c.XXIII.

……....., "İşârî Tefsir" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXIII.

……....., "Kalb" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXIV.

……....., "Ma'rifet mad." c.XVIII.

……....., "Nûr" mad. *T.D.V.İ.A.*, c.XXXIII.

Utku, Mustafa, *İsmail Hakkı Bursevî'den Dersler, Kırk Hadis Şerhi*, Uludağ Yay., Bursa, 1999.

Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

……....., *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazali Örneği,* Araştırma Yay., Ankara, 2005.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya, 2001.

Vural, Mehmet, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.

Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, (Basılmamış Öğretim Üyeliği Yeterlilik Tezi), Kayseri, 1970.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.II.

……....., "İlham" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXII.

……....., "İlme'l-Yakîn" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XXII.

……....., "Hakka'l-Yakîn" mad., *T.D.V.İ.A.*, c.XV.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (I-X), İstanbul, t.y.

Yesribî, Seyyid Yahya, *İrfan Felsefesi*, (çev. Kenan Çamurcu), İnsan Yay., İstanbul, 2010.

Yetkin, Saffet Kemâlüddin, "Tasavvuf ve Istılahları", *A.Ü.İ.F.D.*, sayı:4, Ankara, 1952.

Yezdi, Misbah, "İslamî İrfân ve Hikmet", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı (25-27 Nisan 1997)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., İstanbul, 1997.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, T.D.V.Y, Ankara, 2000.

……....., *Din Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.

……....., "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *S.D.Ü.İ.F.D.*, sayı:13, Isparta, 2004.

……....., "İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları" *U.Ü.İ.F.D.*, cilt:9, sayı:9, Bursa, 2000.

……....., "İlk Yaratılan Varlık Bağlamında Hadislerde Yaratılış Problemi", *Tabula Rasa*, yıl:3, sayı:8, mayıs-Ağustos, 2003.

Yılmaz, H. Kamil, "*Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV, İstanbul, 1990.

……....., *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2004.

……....., "Tasavvufla İlgili Sorular ve Cevaplar" (*el-Luma', İslâm Tasavvufu* içerisinde), Altınoluk Yay., İstanbul, 1996.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* I-XXV, (thk. İbrahim et-Terezî), Beyrut, 1965.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Beyrut, 1989.

……....., *Tezkiretu'l-Huffâz*, I-IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.

……....., *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, (thk. Ali Muhammed Bicâvî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1963.

……....., *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, I-XXIII, (thk. Şuayb Arnavut) Beyrut, 1985.

Zehebî, Muhammed Huseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1993.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, (thk. Yusuf Abdurrahm el-Mar'aşlî), Beyrut, 1990.

……....., *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Muştehire*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

……....., *el-İcâbe li-İrâdi Ma'stedrekethu Âişe ala's-Sahâbe*, (Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler), (çev. Bünyamin Erul), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000.

Zerruk, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed, *Kavâidu't-Tasavvuf*, (thk. Osman el-Huveymidî), Dâru Vahyi'l-Kalem, Beyrut, 2004.

Zeydan, Yusuf, *el-Fikru's-Sûfî İnde Abdulkerim el-Cilî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Y.y., 1988.

ÖZET

Gökçe, Ferhat, İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu, Doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Görmez, VII+493, Ankara, 2010.

Giriş ve dört bölümden oluşan çalışmamızın konusu tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bu çalışmada tasavvuf geleneğinde hadis yorumculuğu tasavvuf klasikleri ve tasavvufî hadis şerhlerinden istifade edilerek, tasavvufun hem amelî hem nazarî yönü göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde, tasavvufî hadis yorumculuğuna ve tasavvuf geleneğinde hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair temel kavramlara yer verdik. Bu bölümde sûfilerin diğer İslâmî disiplinlerden farklı bir şekilde değerlendirdikleri anlama ve yorumlamaya dair temel kavramları ele alırken sûfiler arasındaki farklı yaklaşımları da göstermeye çalıştık. Bu bölümde öncelikle "tasavvuf" ve "irfân" kavramlarını ele alarak tasavvufî ve irfânî yorumun "amelî" ve "nazarî" yönü arasındaki farklılıkları tespit etmeye çalıştık. Tasavvuf geleneğinde âyet ve hadis yorumlarında en çok başvurulan "işâret", "bâtın" ve "hikmet" kavramlarına hadis yorumculuğu açısından yer verdikten sonra, tasavvuf klasikleri ve tasavvufî hadis şerhlerinde bu üç kavramın dışında hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında başvurulan "fehm", "fıkıh", "istinbât", "mîzân" "keşf" ve "te'vîl" kavramlarını ele aldık.

Tasavvuf klasikleri ve tasavvufî hadis şerhlerinde en çok ele alınan konuların başında bilgi (ilim ve ma'rifet) meselesi gelmektedir. Bu yüzden ilim-ma'rifet konusunu hadislerle ilişkisi çerçevesinde müstakil bir bölüm halinde, ikinci bölümde ele almaya çalıştık. Bu bölümde, tasavvufî bilgi nazariyesi ma'rifet, ma'rifetin hadislerle temellendirilmesi ve sûfîlerin ma'rifet anlayışlarının hadislerin yorumlanmasındaki rolü konusu ele alınmıştır. Mutasavvıfların ma'rifet anlayışlarının hadislerdeki temellerini, tasavvufî epistemolojiye göre şekillendirdikleri "ilim", "fıkıh", "ma'rifet", "kalp", "yakîn", "basîret", "firâset" ve "nûr" kavramları özelinde ayrı başlıklar halinde ele aldık. Bu bölümün hadis yorumculuğu ve araştırmamız açısından asıl önemli yönü sûfiler arasındaki farklı ma'rifet anlayışlarının hadis yorumlarındaki tezâhürüdür. Bu amaçla biz ilk dönem sûfilerinden Muhâsibî'nin (243/857), ma'rifet anlayışında hem amelî hem nazarî unsurlara yer veren Suhreverdî'nin (632/1234) ve nazarî-irfânî yorumların en büyük temsilcisi olan Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (699/1300) ma'rifet anlayışlarının hadis yorumlarındaki yansımalarını tespit etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde, öncelikle tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnet kavramlarını, sûfîlerin hadis ilmi ile ilişkilerini ele alarak sûfîlerin sünnet telakkisini ayrı bir başlık altında değerlendirdik. Daha sonra tasavvufî hadis yorumunu etkileyen faktörleri tespit etmeye çalıştık. Bu bölümde son olarak başvurulan kaynaklar ve muhtevâ bakımından sûfîlerin hadis yorum yöntemlerini, hadis yorumlarından örneklerle ele aldık.

Tezimizin dördüncü ve son bölümünü ise tasavvufî hadis yorumculuğunun değerlendirilmesine ayırdık. Bu bölümde öncelikle gerek sûfîler gerek İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından bâtınî yorumlardan farklı olarak değerlendirilen işârî yorumların kabul edilebilmesi için ileri sürülen şartları, tasavvufî yorumları göz önünde bulundurarak tahlil etmeye çalıştık. Daha sonra işârî yorumların bâtınî tevillerle örtüşen ve ayrılan yönlerini daha çok Gazzâlî (505/1111) ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî (699/1300) özelinde ele alarak işârî yorumlarla bâtınî te'villeri karşılaştırdık.

Tezimizin tümü içerisinde anlama ve yorumlamaya dair temel kavramlar, ma'rifet anlayışlarındaki farklılıklar ve işârî yorumlarla bâtınî te'viller arasındaki benzerlikler ve farklılıklar konusunda elde ettiğimiz verilerin uygulamasını mu'tedil ve aşırı yönleriyle tasavvufî hadis yorumculuğunu değerlendirerek ortaya koymaya çalıştık. Tezimizin son bölümünde tasavvufî hadis yorumculuğunu, zaman zaman muhaddis şârihlerimizin yorumlarıyla mukayese ederek, zaman zaman aynı hadislere dair sûfiler arasındaki farklı yorumlara işarette bulunarak ve en önemlisi lafızları tahrif etmeyen hadis yorumlarına, hem amelî hem nazarî tasavvufta bâtınî yorumlara kayan aşırı işârî yorumlara örnekler vererek değerlendirmeye çalıştık.

ABSTRACT

Gökçe, Ferhat, Hadith Interpretation in Islâmic Irfân Tradition, Doctorate thesis, Consultant: Prof. Dr. Mehmet Görmez, VII+493, Ankara-2010.

The subject matter of this study, composed of an introduction and four other chapters, is understanding of prophetic traditions and sunnah in sufi tradition and its interpretation. In this study, we have evaluated hadith interpretation system within the scope of Sufism by making use of classical sufi works and sufi hadith sharh (explanatory) books, and by taking practical and theoretical sides of mysticism into consideration.

In the first chapter, we have dealt with main terms about sufi hadith interpretation system, and some terms about understanding and interpretation of hadiths within sufi tradition. In this chapter, we have tried when dealing with main terms about understanding and interpretation which Sufis had evaluated differently from other Islamic branches of knowledge to point out different approaches among Sufis. We have tried to fix differences of practical and theoretical sides of sufi and irfani interpretation systems by discussing firstly "tasavvuf" and "irfan" terms. After dealing with "isharet", "bâtın" and "hikmet" terms which are the most referred words in Qoranic ayah and hadith interpretations within sufi traditions, we have discussed “fehm”, “fiqh”, “istinbat”, “mizan” “keshf” and “te’vil” terms which were referred in understanding and interpretation of prophetic traditions by classical sufi works and sufi hadith sharh (explanatory) books.

The first topic dealt with in classical sufi works and sufi hadith explanatory books is "ilim (knowledge) and marifah" matter. For that, we tried to discuss ilim-marifah matter in second chapter independently by taking into consideration its relation with hadiths. In this chapter, we have discussed sufi knowledge marifah, and fixing its roots in hadiths and the role or impact of marifah understanding of Sufis on interpretation of hadiths. We have discussed its roots in hadiths under independent titles based upon special terms like “ilim”, “fiqh”, “marifah”, “qalb”, “yaqin”, “baseerah”, “firasah” and “noor” which they formed according to sufi epistemology.

The essential important side of this chapter in terms of hadith interpretation system and of our study showed itself in its manifestation of different marifah understandings among Sufis in hadith interpretations. For this purpose, we tried in this chapter to determine impact of various marifah understandings of different scholars in their hadith interpretations, such as understanding of Muhasibi (243/857) who was one of the early stage sufis, and of Suhrawardi (632/1234) who gave place for practical and theoretical elements in his marifah understanding and of Muhyiddin İbnu’l-Arabi (699/1300) who was the greatest representative of theoretical-practial interpretation system.

In third chapter, firstly we dwelt with viewpoint of sufis toward sunnah by discussing hadith and sunnah concepts in terms of sufi tradition and relations of sufis with hadith science. After that, we tried to determine factors having effect on sufi hadith interpretation system. Finally, in this chapter we dealt with sufis’ hadith interpretation methods by giving examples from these hadith interpretations.

We have reserved the fourth and the last chapter of our thesis for evaluation of sufi hadith interpretation system. In this chapter, we have tried to analyze conditions, which put forward for approving ishari interpretations accepted by both sufis and by the majority of Islamic scholars as different from mystic (batini) interpretations, by taking into consideration sufi interpretations. After that we made comparisons between ishari interpretations and mystic glosses (batini tawils) by examining agreement and disagreement points of ishari interpretations with mystic interpretations in cases of Ghazali and Muhyiddin İbnu’l-Arabi.

We have tried to put forth results of datum we collected from main terms of understanding and interpreting, and differences in terms of marifah understanding and similarities between ishari interpretation and mystic glosses and differences by estimating them in terms of sufi hadith interpretation system showing its moderate and immoderate sides. In the last chapter of our thesis, we discussed sufi hadith interpretation system sometimes by comparing it with muhaddith interpretators’ explanations, sometimes indicating different explanations of the same hadith by different sufis and the most important of all by giving examples for hadith explanations which didn’t distort meanings of words and others which declined to immoderate ishari explanations of hadiths which give way to mystic explanations in practical and theoretical Sufism.