

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TASAVVUF TARİHİ ANABİLİM DALI

117578

SALAHADDİN-İ UŞŞAKİ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

(DOKTORA TEZİ)

DANIŞMAN

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı Başkanı

HAZIRLAYAN

İHSAN SOYSALDI

117578

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TASAVVUF TARİHİ ANABİLİM DALI

ANKARA-2002

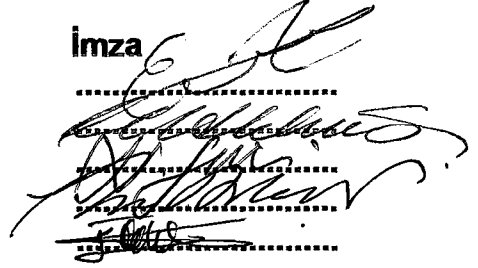
T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
TASAVVUF TARİHİ ANABİLİM DALI

SALAHADDİN-İ UŞŞAKÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ
(DOKTORA TEZİ)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Tez Jürisi Adı Soyadı
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ
Doç. Dr. A. Nedim SERİNSU
Doç. Dr. Mustafa ASKAR
Yard. Doç. Dr. Kadir ÖZKÖSE

İmza



Tez Sınav Tarihi...27.07.2002...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR.....	VIII

GİRİŞ

1- ARAŞTIRMANIN AMACI	1
2- ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ	1
3- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	2
4- KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	3
A- GENEL BAKIŞ	6
I- SİYASİ DURUM	6
II- İLMİ VE FİKRİ DURUM	8
B- LÂLE DEVRİNDE YAPILAN İLMİ VE KÜLTÜREL FAALİYETLER.....	17
1- MATBAANIN KURULUŞU	18
2- TERCÜME FAALİYETLERİ	19
3- BATIYA GÖNDERİLEN ELÇİLER	20
C- LÂLE DEVRİ SONRASI	21
III- DİNİ DURUM	21

BİRİNCİ BÖLÜM SALÂHADDİN UŞŞÂKİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A- HAYATI

1- DOĞDUĞU YER VE TARİHİ.....	25
2- İSMİ VE ÂİLESİ	25
3-TAHSİL HAYATI VE İLİMLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ	26
4- ŞEYHİ CEMÂLEDDİN-İ UŞŞÂKİ'NİN KIZIYLA EVLENMESİ VE ÇOCUKLARI	26
5- DEVLET BÜROKRASİSİNDE ABDULLAH SALÂHİ	28
6- TARİKATA İNTİSÂBİ VE CÂMIU'T-TURUK BİR ZÂT OLMASI	30
7- ŞEYHİ CEMÂLEDDİN-İ UŞŞÂKİ'NİN VEFÂTI VE TÂHİR AĞA TEKKESİNE ŞEYH OLUŞU	34
8- VEFÂTI VE KABRİ	34
9- HALİFELERİ	35
10- SALÂHİ'DEN SONRA TAHİR AĞA TEKKESİ VE BUGÜNKÜ DURUMU	36
11- HALVETİYYE'NİN SALÂHİYYE KOLU VE SİLSİLESİ	37
B- ESERLERİ	38
I-MANZUM ESERLERİ.....	39
a-DİVANLARI	39
b-MEVLİD VE MİRACİYE.....	39
1- ESÂMİ-İ HULEFÂ	39
2- ATVÂR-I SEB'A	39
3- HİLYE-İ HASNEYNİ'L- AHSENEYN	39
4- ŞERH-İ RUÂİYYE-İ EBİ SAİD	39
5- BAZI GAZEL VE BEYİT ŞERHLERİ	39

6- KASİDE-İ HAMRİYYE ŞERHİ.....	39
7- Hz. ALİ DİVÂNİ TERCÜMESİ(MEŞÂRIKU'L-ENVÂRİ'L-METÂLİB VE METÂLİLİU ESRÂRİ'L-MEVÂHİB)	40
8- BAZI ARAPÇA GAZELERİN TAHMİS VE TERCÜMELERİ.....	40
a- KASİDE-İ BÜRDE TAHMİS VE TERCÜMESİ.....	40
b- HASSÂN B. SABİT KASİDESİNİN TAHMİS VE TERCÜMESİ.....	40
c- KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ	40
II-MENSUR ESERLERİ	40
1- MİRÂTÜ'L-A'LÂM VE MİŞKÂTÜ'L-AHLÂM (FÛTÛH-I SALÂHİ).....	40
2- GÛL-İ SADBERG-İ EVRÂD BERÂ-YI TUHFE-İ UBBÂD	41
3- MİR'ÂT-I ESMÂ	41
4- CEVÂHİR-İ TÂC-I HİLÂFET.....	41
5- USÛL-İ EVRÂD-I UŞŞÂKİYYE	41
6- MECMÂ-I FENNİ ZERÂFET	41
7- IZHÂR-I ESRÂR-I NİHÂN ez- ENVÂR-I HATM-İ HÂCEGÂN.....	41
8- MEDÂR-I MEBDE VE MEÂD	42
9- TUHFETÜ'L- UŞŞÂKİYYE	42
10 - BAZI AYETLERİN TEFSİRİ	43
11- MEKTUPLARI	43
12- RİSÂLE-İ REGÂİBİYYE	43
13- RİYÂZU'-KAVÂİD HİYÂZU'L-FEVÂİD (MAKÂMAT-I HAMİDİYYE ŞERHİ)	43
14- TAVÂLİU MENÂFİU'L- 'ULÛM MİN METÂLİ'İ MEVÂKİ'İ'N-NÛCÛM (MEVÂKİ'İ'N-NÛCÛM ŞERHİ).....	44
15- ZEYLÛ'L-KİTÂB Bİ-AHSENİ'L-HİTÂB	44
16- MİFTÂHU'L-VÛCÛDİ'L-EŞHER FÎ TEVCÎHİ KELÂMİ'Ş-ŞEYHİ'L-EKBER	45
17- RİSÂLE-İ MERÂTİB-İ VÛCÛD	45
18- TERCÜME-İ SALÂHİ BERÂ-YI RİSÂLE-İ VÛCÛD HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ	45
19- RİSALE-İ GAVSİYYE TERCÜMESİ	46
20- TERCÜME-İ 'ARUZ-I TEBRİZİ	46
21- EDEBİ BİLGİLERE DAİR BİR TERCÜME	46
22- RİSÂLE-İ EHADİYYE TERCÜMESİ	46
23- MUZHİR-I KAVÂİD-İ İ'RÂB ŞERHİ	46
24- USÛL-İ HADİS ŞERHİ TERCÜMESİ	46
25- MİR'ÂTÜ'L-MEÂNİ İDRÂKİ ÂLEMİ'L-İNSÂNİ (HAVZU'L-HAYÂT TERÜMESİ)	46
26- RİSÂLE-İ MES'ELE-İ 'ACZ FÎ MÂRİFETİLLAH ŞERHİ.....	47
27- ELLİ DÖRT FARZ ŞERHİ.....	47
28- ŞÂFİYE ŞERHİ	47
C- SALÂHİ'NİN MENSUB OLDUĞU HALVETİYYE TARİKATI	47
I- HALVETİYYE TARİKATI VE ORTAYA ÇIKIŞI	48
A- HALVETİYYETİNİN KOLLARI	53
B- HALVETE GİRİŞ ŞEKLİ:.....	55
C- HALVETİYYE TARİKATINDA ZİKİR:	55

İKİNCİ BÖLÜM SALÂHADDİN UŞŞÂKİ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

I-TAHALLUKLA İLGİLİ KAVRAMLAR	61
A- İBÂDET VE AHLÂKLA İLGİLİ KAVRAMLAR	62
1- TEVBE.....	62

2- ZİKİR	69
3-MURAKABE.....	79
4- İHLÂS.....	82
5- SABİR.....	86
6- ŞÜKÜR	93
7- RIZA.....	101
8- FAKR.....	107
9- EDEB.....	116
10- TEHZİB.....	118
11- FÜTÜVVET	120
B- SEYRÛ SÛLUKLA İLGİLİ KAVRAMLAR	124
1- SEYR.....	124
2- MÜRŞİD -ŞEYH.....	126
3- SEMÂ	131
II- TAHAKKUKLA İLGİLİ KAVRAMLAR	134
A- KALB VE VİCDÂN İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	134
1- AŞK VE MUHABBET	134
2- KABZ VE BAST.....	140
3- GAYBET VE HUZUR	143
4- FENÂ VE BEKÂ.....	147
5- CEM VE FARK	154
6- SAHV.....	160
7- BERK.....	163
B- MARİFET VE BİLGİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	166
1- MARİFET VE İRFAN.....	166
2- KEŞF VE MÜKÂŞEFE	172
3- TEMKİN.....	174
4- TECELLÎ.....	176
C- VAROLUŞ İLGİLİ BAZI PROBLEMLER	184
1- HAYAT	184
2- MUTLULUK VE SEVİNÇ (SÛRÛR)	187
3- HÛZÛN VE KORKU	189
4- YALNIZLIK PROBLEMİ.....	193
D-VARLIK PROBLEMLERİ.....	195
1- İNSAN	196
2- ÂLEM	203
3- VAHDET-İ VÛCÛD	206
4- TEVHİD	212
SONUÇ	219
BİBLİYOGRAFYA	222
EKLER	233

ÖNSÖZ

Tasavvuf, İslâm'ın ruh hayatıdır. Diğer islâmî ilimlerde olduğu gibi Kur'ân ve Allah Rasûlü (s.)'nün sünnet ve yaşayışından neş'et etmiştir. Hz. Peygamber'in hayatında kullukta yoğunlaşma şeklinde ortaya çıkan zühd anlayışı, daha sonraki dönemlerde de Müslümanlar tarafından yaşatılmaya çalışılmıştır. Bu düşünce zamanla sadece pratikle kalmayıp teori alanına da geçmiştir.

Tasavvuf anlayışı asırlar içerisinde gelişerek tarikatları oluşturmuş, tasavvufî yaşayış ve anlayış onlar sayesinde yayılmayı başarmıştır. Bu tarikatları kuranların yanında yayılmasına ve yaşatılmasına yardımcı olan bir çok tasavvufî şahsiyet de İslâm kültürünün oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Bizim kültür tarihimizde de böyle önemli şahsiyetler yaşamış ve hem kendi zamanında hem de kendilerinden sonrakilere önemli kültür ve ilmî değerler bırakmışlardır. Bir milleti millet yapan değerlerin başında da kültür değerleri gelmektedir. Ayrıca bu değerlerin nesilden nesile aktarılarak sonraki gelen insanlara kendi değerlerinden uzak kalmama şansı tanınmalıdır. Kendi geçmişinden ve değerlerinden kopmuş bir millet ve nesil geleceğe sağlam ve umutla bakması da mümkün değildir.

Bugüne kadar, kültür tarihimizde eser bırakmış bir çok şahıs hayatı, eserleri ve görüşleri açısından çalışılmış, gizli kalmış birçok şahıs ve eser bu sayede ortaya çıkmıştır. Bundan sonra eminim ki buna benzer çalışmalar olacaktır. Her araştırmacı yeni bir bilgi ve belgeyi gün ışığına çıkararak bir ilim ve kültür hizmetini yerine getirmektedir.

Tasavvuf tarihi alanında önemli yere sahip bir çok ünlü Türk mutasavvıfı da mevcuttur. Yalnız bu kıymetli insanlar günümüzde maalesef unutulmaya yüz tutmuş hatta unutulmuştur. Bugün araştırma yapan ilim adamlarının görevleri arasında böyle değerli ilim ve irfan adamlarını tarihin derinliklerinden günümüze getirip sunabilmektir.

Biz de kültür tarihimizin önemli bir şahsiyeti olan Salâhaddin Uşşâkî'yi çalışma konusu olarak aldık. Hayatı ve eserleri daha önce Prof. Dr. Mehmet Akkuş Bey tarafından çalışılmasına rağmen biz bir de tasavvuf felsefesinin ortaya

konulmasının doğru olacağını düşündük. Bu noktada danışman hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu Bey'in teşvik ve yol göstermesiyle bu konuda karar kıldık. Günümüzde çok fazla tanınan bir şahıs olmaması da bizim bu önemli insanın tanınmasında bir katkı sağlama umudumuzu artırmıştır.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Salâhî'nin yaşadığı dönem olan XVIII. yüzyıl siyâsî, ilmi ve dinî açıdan genel bir bilgi vermeye çalıştık. Bu bölümde ayrıca belli başlı kaynakları kısa bir şekilde tanıttık.

Birinci bölümde Salâhî'nin hayatı, eserleri ve tarikatı hakkında bilgi vermeye çalıştık. Doğumundan başlayarak, tahsil hayatı, memuriyeti ve tasavvufa intisabı gibi konuları ele alıp açıklamaya çalıştık.

İkinci bölümde tasavvuf felsefesini verebilmek amacıyla eserlerinden elde ettiğimiz bilgiler ışığında onun tasavvufi kavramlar hakkındaki görüşlerini verdik. Bunu yaparken kavramları belli bir sınıflandırmaya tabi tutarak ele almaya gayret ettik. Özellikle ilk dönem mutasavvıflarının da bu kavramlar hakkındaki görüş ve yorumlarını vererek bir karşılaştırma ve izâh etme yolunu tercih ettik.

Yaptığımız bu çalışma ile belli bir ölçüde de olsa Salâhî'nin tasavvufi düşünce yapısını ortaya koyduğumuzu umuyoruz. Kendi döneminde ve sonraki dönemlerde önemli bir şahıs olan ve Halvetiyye tarikatının Salâhîlik kolunun kurucusu olan Salahaddin Uşşâkî'yi tanıtmaya gayret ettik.

Bu çalışmamda danışmanlığımı yapan ve her safhada bana yol gösterip yardım eden Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu hocama tez izleme komitesinde bulunan ve daha önce Salâhî'nin hayatı ve eserlerini çalışın, bana gerekli uyarı ve yardımlarda bulunan Prof.Dr. Mehmet Akkuş hocama, yine aynı komitede bulunan Doç. Dr. Nedim Serinsu hocama, yine yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Mustafa Aşkar hocama ve çalışmam esnasında yardımlarını esirgemeyen diğer hoca ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

İhsan SOYSALDI

Ankara- 2002

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ayr.	: Ayrıca
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Der.	: Derleyen
DTCF	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
KBY	: Kültür Bakanlığı Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphânesi
Mat.	: Matbaası
MEBY	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
no.	: Numara
r.	: Radiyallahu anh
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.	: Sallallahu aleyhi vesselam
ss.	: Sayfalar
SDÜİF	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Ter.	: Tercüme eden
Trs.	: Tarihsiz
TTK	: Türk Tarih Kurumu
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1- ARAŞTIRMANIN AMACI

Tezimiz konu başlığından da anlaşıldığı gibi Salahaddin Uşşakî'nin tasavvuf felsefesini, fikirlerini, ele almak bunlar hakkında ilmî yorumlar getirmek ve bunun yanında onun hayatı, yaşadığı dönemi, sosyal, ilmî, tarihi yönlerden inceleyerek bir bilgi sunmaktır. Özellikle kendi eserlerinin müellif nüshalarını elde ettiğimiz, diğer nüshaları da inceleyerek detaylı bir araştırma içerisine girmiş bulunmaktayız. Tezin amacı açısından temel nokta ise, Osmanlı'nın Muhyiddin ibni Arâbî'si sayılan bu değerli ilim ve irfan adamının tasavvufî görüşlerini araştırarak, bir eser halinde ortaya koymak olacaktır. XVIII. Yüzyıl din, tasavvuf, kültür hayatı ve tesirleri değerlendirmeye çalışılacaktır. Osmanlı fikir ve ilim dünyasında tesirini göstermiş Vahdet-i Vücûd anlayışı hakkında gerekli açıklamalar yapılmaya çalışılacaktır. Bunun yanında tabii ki, tasavvufî ıstılahlar Salahaddin Uşşakî'nin kendi sınıflandırması, anlatış tarzını, felsefesini yansıtacak şekilde verilecektir.

Bütün bunlara ilâveten Salahaddin Uşşakî'nin Osmanlı tasavvuf hayatında zirvede bulunan şahıslardan biri olması , yine tasavvufî görüş ve yaşantısındaki özellikleri, bunun yanında günümüzdeki tesirleri ele alınacaktır.

2- ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ:

XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ilmî yönden gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemde, böyle verimli çalışmalar yapan çok sayıda eser yazmayı başaran bir ilim adamını, onun tasavvufî görüş ve felsefesini

Diğer taraftan, bu dönemde önceleri iyi ilişkiler içerisinde olan ulema-sûfî ilişkileri ve yakınlığı, daha sonraları birbirine düşman olacak kadar kötü bir noktaya getirilmiştir. Zamanla birbirine muhalif gruplar halinde ilmî esaslardan uzak bir çekişme içerisine girilir olmuştur. Tezimizde, bu ayrılıkların sebeplerini ilmî ve objektif olarak incelenmesi de önemli bir faaliyet olacaktır.

Ayrıca Türk edebiyatı açısından zamanının önde gelen müellifi olan Salahaddin Uşşakî, başta divanı olmak üzere, bir çok edebî esere imza atmıştır. Bu açıdan da, onun tasavvuf felsefesini bu eserlerinde nasıl yansıttığı verilecektir.

Çalışmamızla birlikte XVIII. Yüzyıl Osmanlı din ve kültür hayatı da ortaya çıkarılacaktır. Bu dönemde sûfîlerin aldığı tepkiler, toplum nazarındaki durumları, bu tepkilerin nedenleri, haklı olup olmadıkları, günümüzde de böyle durumlarla olan ilişkileri ele alınıp bir değerlendirmeye gidilecektir.

3-ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ:

Her araştırmada, önemli bir unsur da yöntemdir. Kullanılacak yöntem, araştırmanın başarılı olmasında ve istenilen neticenin elde edilmesinde önemli bir faktördür. Araştırmamız sırasında, öncelikle Salahaddin Uşşakî'nin kendi el yazması eserlerinden istifade etmeye çalıştık. Tezimizin asıl kaynaklardan yararlanarak yazılması esas temel noktamız olacaktır. Diğer yandan Salahaddin Uşşakî'nin yaşadığı XVIII. Yüzyılın dinî, siyasî, sosyal durumu ele alınarak, yaşadığı bu ortam, şahsiyeti, eğitimi, anlayışı ve felsefesinin oluşmasında etkili olacağından tezimizin temel noktalarından biri olacaktır. Bunun yanında, günümüzde, Salahaddin Uşşakî hakkındaki eserler incelenecek onlardan da istifade yoluna gidilecektir.

Salahaddin Uşşakî hakkındaki eserler incelenecek onlardan da istifade yoluna gidilecektir.

Sonuç olarak bütün bu yöntem çerçevesinde Salahaddin Uşşakî'nin hayatı eserleri ve tasavvuf felsefesi ortaya konulacaktır.

4- KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Salâhaddin Uşşakî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf felsefesine geçmeden önce çalışmamız esnasında istifâde ettiğimiz kaynakların genel bir değerlendirmesini yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Araştırmamız esnasında önce Salâhî'nin kendi eserlerinden faydalandığımızdan önce onlar hakkında kısa bir bilgi vererek diğer eserlerinde tanıtımını yapacağız.

A-Kendi Eserleri

Salâhî'nin tasavvuf felsefesini ortaya koyarken tabi olarak kendi eserleri bizim için en önemli kaynak olmuşlardır. Burada bütün eserlerini sonraki bölümde vereceğimizden sadece en önemli olanlarını kısaca zikredeceğiz. Bunlar arasında en önemli bilgi kaynağı *Mir'âtü'l-Âlâm ve Müşkâtü'l-Ahlâm*¹ adlı eserini vermek mümkündür. Eserde tasavvufi bir çok konuyu ele alan Salâhî gerekli izâh ve yorumları da getirmiştir. İkinci olarak faydalandığımız bir diğer eseri, *Rıyâzu'l-kavâid Hıyâzu'l-fevâid*² adlı esrinin tasavvuf adlı bölümünde, yine bazı özel konularıyla tasavvufun kendi tarifi gibi değişik konulara yer vermiştir. Bir başka eseri *Izhâr-ı nihân ez envâr-ı hatm-i hâcegân*³ adlı eseri de müntesipleriyle beraber yaptığı zikir

¹ Salâhî, *Mir'âtü'l-âlâm ve Müşkâtü'l-ahlâm*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin no. 1196, vr. 4a-106a.

² Salâhî, *Rıyâzu'l-kavâid Hıyâzu'l-fevâid*, Süleymâniye Kütp., P.Paşa no. 432, vr. 569a-626a.

³ Salâhî, *Izhâr-ı nihân ez envâr-ı hatm-i hâcegân*, İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin no. 266/4, vr. 28a-40b.

B- Diğer Eserler

Burada ise, çalışmamızda kullandığımız diğer bazı kaynak eserler hakkında bilgi vereceğiz.

Hüseyin Vassaf'ın *Sefine-i Evliya-yı Ebrârî Şerhi Esmâr-ı Esrâr*⁵ adlı eseri Anadolu'da yaşamış mutasavvıfları incelemektedir. Vassaf'ın *Risâle-i Salâhiyye*⁶ adlı eseri de müellifimizin hayatı hakkında baş vurduğumuz en önemli kaynak eserdir. Bursalı Mehmed Tahir'in *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan Oniki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*⁷ adlı eseri seçkin insanların hayatlarına dair bir kaynaktır. Hüseyin Ayvansarâyî'nin *Vefeyât-ı Hadîkâü'l-Cevâmî*⁸ adlı eseri de diğer bir kaynak eserdir. Peçevî İbrahim Efendi'nin *Peçevî Tarihi*⁹ adlı eseri tarihi kaynak olarak önemli bir diğer eserdir.

Halvetiyye Tarikatı ile ilgili kaynaklarda ise, Hulvîzâde Mahmud Celâleddin'in *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*¹⁰ halvetiyyenin büyük şeyhlerini, halifelerini, doğum ve vefat yerleri gibi bilgileri veren

⁵ Vassaf, Hüseyin, *Sefine-i Evliya-yı Ebrâr fi Şerhi Esmâr-ı Esrâr*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar no.432.

⁶ Vassaf, Hüseyin, *Risâle-i Salâhiyye*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar no. 2320/2.

⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan Oniki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1318.

⁸ Ayvansarâyî, Hüseyin, *Vefeyât-ı Hadîkâü'l-Cevâmî*, İstanbul 1281.

⁹ Peçevî, İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, İstanbul 1283, c.I-II.

¹⁰ Harîrizâde, M. Kemâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Süleymâniye Ktp., İbrahim Efendi no. 432, c.III.

kaynak eserdir. Sadık Vicdânî'nin *Tomar-ı Turukı Aliyyeden Halvetiyye*¹⁰ Celâleddin'in *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*¹¹ halvetiyyenin büyük şeyhlerini, halifelerini, doğum ve vefat yerleri gibi bilgileri veren adlı eseri halvetiyye hakkında önemli diğer bir eserdir. Halvetilik tarikatının kol ve şubeleri hakkındaki bir diğer eser de Rahmi Serin'in *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*¹² adlı eseridir.

Günümüzde yapılan çalışmalar olarak Mehmet Akkuş Bey'in *Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri*¹³ adlı eseri çalışmamızda kullandığımız en temel eserdir. Karşılaştığımız bir çok meselede bu eserden istifade ettik.

Araştırmamızın konusunu oluşturan Salahaddin Uşşâkî (1705-1782) hayatına geçmeden önce, yaşadığı dönemi anlatacağız. Bu bölümde yaşadığı dönemin siyasî, dinî ve ilmî durumunu ele alacağız. Salahî XVIII. asırda yaşamış bir Osmanlı şair ve yazarı aynı zamanda bir mutasavvıfidir. Yaşadığı 1705 - 1782 yıllar arasında şu padişahların dönemine rastlamaktadır: III. Ahmet (1703 -1730), I. Mahmut (1730 - 1753), III. Osman (1753 -1757), III. Mustafa (1757 -1774) ve I. Abdülhamit (1774 - 1789)¹⁴

¹⁰ Vicdânî, Sadık, *Tomar-ı Turukı Aliyyeden Halvetiyye*, İstanbul 1341.

¹¹ Harîrizâde, M. Kemâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Süleymâniye Ktp., İbrahim Efendi no. 432, c.III.

¹² Serin Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*, Petek yay., İstanbul 1984.

¹³ Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, MEBY, Ankara 1998.

¹⁴ Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK yay., Ankara 1983 (2. baskı), c.IV/2, s. 625; Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, (E yay.), İstanbul 1982, c.I, ss.330-332; Hammer, Purgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1985, c. X, ss. 200-300; Kantemir, Dimitri, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, Ankara 1980, c.III, ss. 318-319.

1699) imzalamak zorunda bırakmıştı. Bu antlaşmayla Osmanlı Devleti, yaklaşık olarak bütün Macaristan'ı, Avusturyalılara, Ukrayna ve Polonya'yı Lehlilere, Azak Kalesi'ni Ruslara, Dalmaçya sahillerini ve Mora'yı da Venediklilere bırakmışlardı.¹⁷

XIII. yüzyıl Osmanlı devleti için bir gerilemenin başlangıcı olmuştur. Devlet Karlofça Antlaşması'yla ilk defa toprak kaybetmiş, bundan sonra Rusya, Avusturya ve İran'la çeşitli savaflara girmiştir. Ayrıca içte de aziller, tayinler, isyanlar, ayaklanmalar devlet büyüklerinin hatta padişahların öldürülmesi gibi, birçok olumsuz olayla karşı karşıya kalmıştır.¹⁸ İşte bu sırada, devlet bir takım olumsuz olaylar sonunda, tabii olarak başta malî, idarî, askerî, ilmî bakımlardan zayıf duruma düşmeye başlamış ve bu durumu doğrudan halkı da etkilemiş ve halk ta zor duruma düşmüştür.¹⁹

III. Ahmed zamanında (1703-1730) Damat İbrahim Paşa'nın, Pasarofça Barışı'nın (1718) verdiği nispi huzur sayesinde giriştiği kültür ve imar faaliyetleri Osmanlı kurumlarının, Batı örneklerine göre düzenlemeye çalışılması gibi, bazı çağdaşlaşma hareketleri başlamış oldu. Bu hareketler XVIII. yüzyıl başlarında 'Lâle Devri' diye adlandırılan dönem, fikir değişikliğinin ifade edildiği bir devir olarak ortaya çıkmıştır.²⁰ Avrupa cephelerinde barış taraftarı tutumlar sergileyen III. Ahmet ve vezir-i azamı

17 Turan, Osman, *Türk Cihan hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Boğaziçi yay., İstanbul 1993 (6. baskı), c. II. ss. 221- 222; Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı*, c. III/ I, ss. 585- 595; Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. II, s.730.

18 Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. IV, s. 52, İstanbul 1972; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, ss.223-224; Oğuzoğlu, Yusuf, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Ordusunun Durumu", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 2000, c. XX, ss. 295-303.

19 Mustafa Nuri Paşa, *Netâicü'l- Vukuât*, Ankara 1980, c. III, ss. 95-144; Ortaylı İlber, *Osmanlı İmparatorluğu'nun En Uzun Yüzyılı*, (Hil yay.), İstanbul 1987, s.34; Mizancı, Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Farûk*, İstanbul 1328, c. II-VII, ss. 150-200.

20 Akşin ve heyet, *Türkiye Tarihi* 3, s. 275; Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu*, c.I, ss. 318-319.

Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın saltanatı, İran cephelerinde açılan savaşın doğurduğu sıkıntılar sebebiyle sona erdi. İran karşısındaki gerileme ve Tebriz'in düşmesinden sonra, padişah ve vezir-i azam sefere çıkacaklarını duyurmalarına rağmen kararsız ve isteksiz bir tutum içerisinde olmaları, İstanbul'da idarecilere karşı sert bir hava esmesine neden olmuştur. Zaten başından beri Lâle Devri'nin zevk ve lüksü sebebiyle suçlanan idarecilerine karşı, bir kısım yeniçerilerin başlattığı ayaklanma, uzun zamandır muhalefette olan bazı ulemâ ve ümerânın katılımıyla büyüdü ve büyük bir toplum hareketi haline geldi. Vezir-i azam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın idamından sonrada devam eden isyan, III. Ahmed'i, tahtı, yeğeni I. Mahmud'a terk etmek zorunda bırakmıştır. Patronu Halil İsyanı (1730) denilen ayaklanma, saltanat ve yönetimin değişmesi ile de bitmemiş; o devrin izini taşıyan her şey gibi Kağıthane'deki mamur yerler, saray ve konaklarla donatılmış o meşhur Sâdâbâd da yerle bir edilmişti.²¹

I. Abdülhamit zamanında (1774 – 1789), Sadrâzam Halil Hamid Paşa orduda yenilik hareketlerine devam ederek teknik sınıfların modernleşirmesine devam etti. Fakat kısa süren bir sadrazamlık sonrası dinsizlik ve hükümete darbe yapmakla suçlanıp görevden azledilerek, adalara sürgün edilmişti. Bütün bu gelişmelerden sonra, farmasonlukla suçlanarak idam edilmiştir.²²

II- İLMÎ VE FİKRÎ DURUM

Medeniyetin temeli sayılan ilim ve eğitim, milletlerin tarihler açısından büyük bir önem ve değeri haizdir. Uzun bir hükümrânlık süren Osmanlı Devleti bu üstünlüğünü mülkiyye, ilmiyye, kalemiyye, seyfiyye

21 Akşin ve heyet, *Türkiye Tarihi*, s.55; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, s. 255; Shaw, *Osmanlı*, c. I, ss. 325- 326.

22 Akşin, Aynı yer; *Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı*, TTKB, Ankara 1965, s.227.

adı ile sağlam bir temel üzerine inşa etmiştir. Devlet, bu uzun süreli hakimiyeti sağlam bir zemine oturttuğu sosyal kurumlarına borçludur.²³

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren âlimler, çoğu zaman yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır, İran ve Orta Asya'daki medreselere giderlerdi. XIV. ve XV. Yüzyıllara kadar Mısır ve Suriye'deki ilim müesseseleri dinî ilim (fıkıh, tefsir, hadis gibi) ve tarih, edebiyat gibi alet ilimlerinde, İran ve Maveraünnehir'deki ilim müesseseleri de matematik, astronomi, kelâm ve felsefî ilimler de Anadolu müesseselerinden üstün idi.²⁴ Osmanlı Devleti kuruluşunda Anadolu'daki uç beylikleri, medenî hayatın kaynağı olan, İslâm dünyasının her tarafından gelmiş, her sınıftan ve meslekten insanlarla doluydu. İran, Mısır ve diğer beldelerdeki medreselerden mezun olan ilim adamları, Anadolu'ya gelip yerleşmişlerdi.²⁵

Bu alimler arasında, Fahreddin-i Razî (ö.599/1209), Sadeddin-i Taftazanî (ö.790/1390), Seyyid Şerif Cürcânî (ö.713/1313) gibi dönemin önemli isimleri bulunmaktaydı. Bu değerli ilim adamları o dönemin Osmanlı âlimlerini etkilemiş ve onların fikirlerinden istifade etmişlerdir.²⁶

Etkileme olayı sadece bu şekilde kalmamış, aynı zamanda bütün bir eğitim sistemini de etkilemiştir. Ve bu bir sistem ve ekol bazında olmuştur. Bahsi geçen ekolün icazet silsilesi birkaç yolla İmam Gazalî (ö.505/1111) İrtibatlandırılan Fahreddin Râzî'ye kadar uzanır. Bu ekol üzere yetişmiş olan en önemli şahıslardan biri de Dâvud Kayserî (ö.751/1350)'dir. Orhan

23 Nuri Paşa, Mustafa, *Netâyicü'l-Vukûat*, c. II, s. 104; Karal, Enver, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1971, c. V, ss. 25-30.

24 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1965, s. 227; Mardin, Şerif, *Tanzimattan Günümüze Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, c. III, s. 618.

25 Barkan, Ömer lütfi, " Kolonizatör Türk Dervişleri" , *Vakıflar Dergisi*, sayı: II, Ankara 1942, s. 282; Danişmend, İsmail Hakkı, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c.IV, s. 52.

26 Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm", *AÜİFD*, sayı: IV, Ankara 1989, c. I, s. 121; Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke İlişkisi*, İstanbul 1985, s.74.

Gazi kendi döneminde İznik'i aldıktan sonra buraya bir medrese inşa ettirerek başına Dâvud Kayserî'yi getirmişti.²⁷ Çünkü, Davud Kayserî Mısır'da tahsil görmüş, hem aklî, hem de naklî ilimlerde mütehassıstı. Ayrıca, okutulan ilimler arasına kelâm ilmini de ilave etmişti. Bunun yanında, son iki asırda ilim dünyasında büyük izler ve etkiler bırakan İbn Arabî Ekolü, bu asırda Davud Kayserî ile Anadolu topraklarına girmiş ve ileriki asırlarda yaşamış müellifimiz Salâhaddin Uşşâkî de bundan nasibini almıştır.²⁸

Özellikle XIV.- XV. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde dinî ilimler sahsında ve matematik, felsefe ve astronomi gibi diğerk yüksek düzeyde âlimler yetişmiş, bunlar eserleriyle daha sonraki yüzyıllarda temayüz etmişlerdir.²⁹ Osmanlı âlimleri arasında Şemseddin Molla Fenârî (ö.835/1431), Simavna kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud (ö.824/1420), Şair Ahmedî (ö.821/1417) gibi zevât, hep Fahreddin-i Razî (ö.606/1209) ekolüne mensuptular. Bu nedenle, Osmanlı alimlerinin bir çoğu, Molla Fenârî yoluyla Fahreddin-i Râzî ekolünden sayılırlarlar.³⁰

Osmanlı Devleti'nin en yüksek siyasî ve idarî danışma ve karar organı olan Divan-ı Hümayun kurumu, XVII. yüzyılda Babîâlî'nin oluşmasıyla ve ülkenin nüfusunun artışıyla birlikte etkisini kaybetmiştir. Daha sonra, III. Selim döneminde önem kazanan Meşveret Meclisleri öne

27 Aşıkpaşaoğlu, Aşık Paşa Tarihi, (Haz. Nihat Atsız), MEBY, İstanbul 1960, s. 46; Bayraktar, Mehmet, Davut el-Kayserî , KBY, Ankara 1988, s. 12.

28 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, TTK, Ankara 1961, c.I, s. 532; Uçarol, Rıfat, Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi, (Fezâ yay.), İstanbul 1993, c. II, s. 338.

29 Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin, s. 227; Shaw, Osmanlı İmparatorluğu, c.I, ss. 330-332.

30 Aşkar, Mustafa, Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı, (Muradiye Vakfı yay.), Ankara 1994, s. 8; İlgürel, Müctebâ, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, İstanbul 1993, c.II, ss. 175-176.

çıktı.³¹ Bu danışma meclisleri XVIII. yüzyılda devletin karşılaştığı sorunları halletmek için toplanırdı. Meclise her kesimden önemli devlet ricali katılırdı.³² Bu meclislerde önem arz eden pek çok kararların alındığı görülmektedir. En önemli kararların çok XVIII. yüzyıl ve XIX. yüzyılın ilk yarısı arasında alındığı bilinmektedir. Mesela, Rusya ile girişilen mücadele sırasında, Kırım'ın akıbetinin ne olacağı yine bu danışma meclisinde görüşülen bir konudur.³³

İlmiye sınıfının XVIII. yüzyılda üstlendiği bir diğer vazife de özellikle dış siyaset ile ilgili Hıristiyan devletlerle olan ilişkilerin belirlenmesi ve bu konuda tüm toplumu ilgilendirecek kararların alınması konusunda olmuştur. Bu yüzyılda, diğer devletlerle olan ilişkilerde "Darülharb" ve "Darülslâm" kavramları ön plana çıkmıştır. Zamanla bu kavramlar geliştirilemediği için devletin içinde bulunduğu zor şartlara çözüm getirme hususunda bazı problemlerle karşılaşmıştır. Meselâ, Osmanlı Devleti, Hıristiyan bir devletle işbirliği yapma ihtiyacı duymuş, İsveç ve Prusya ile ittifak antlaşmasına imza atmıştır. İlmiye sınıfı, dış devletlerle yapılan antlaşmalarda belirleyici rol üstlenmiş ve kararların ser'i esaslar açısından uygun olmadığına karar vermişlerdir.

XVIII. yüzyılda, ilmiye sınıfının üstlendiği önemli bir görev de, reform hareketleriyle ilgili bütün kararların meşrulaştırılması ve bunun halk tarafından kabul görmesini temin etmek olmuştur.

Avrupalıların Amerika'yı keşfetmeleri ve deniz yoluyla Hindistan'a ulaşmaları ve bunun sonucunda oluşan gelişmeler Osmanlı Devleti'nin ayak

31 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, **Osmanlı Merkez ve Bahriye Teşkilatı**, Ankara 1984, s.262; Yücel, Yaşar, Sevim, Ali, **Türkiye Tarihi**, İstanbul 1980, c.IV, s.90.

32 Findly, V. Cater, **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform**, İstanbul 1994, s. 63; Ayr, Bkz., Er, Hamit, **1699 – 1839 arası Osmanlı Devleti'nde Eğitim Müesseseleri ve Yenileşme-Modernleşme**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998, s. 50; Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı**, s. 226.

33 Cevdet, Ahmet, **Tarih-i Cevdet**, İstanbul 1960, c. III., s.16; Kansu, Nafi, **Türk Tarihinin Anahatları**, (Basım yeri ve tarihi belli değil.), İstanbul, s.4.

uyduramaması gerilemenin ana nedenleri arasında yer almıştır. Osmanlı, Batılıların XVII. ve XVIII. yüzyıllarda gerçekleştirdiği yenilikler, ilim, teknoloji ve iktisat alanlarında yaptıkları ilerleme ve yeniliklere tamamen yabancı kalmıştır. XVIII. yüzyılda, devletin merkez ve taşra müesseselerinde meydana gelen değişiklikler, Osmanlı sosyal yapısında olumsuz etkilere sebep olmuş, esnaf teşkilatında getirilen “gedik” adı verilen vergi, ilmî usûllerde zuhur eden “beşik ulemâsı” gibi yanlış uygulamalar, Osmanlı toplumunun gerilemesinde baş rol oynayan diğer âmiller olarak görülür.³⁴

XVIII. yüzyılın başlarında hükümdar olan III. Ahmet ve I. Mahmut’tan sonra tahta geçen III. Mustafa, kendinden önceki padişahlardan cesur çıkmış ve ıslahat hareketlerine girişmiştir. Ama onun bu gayret ve çabaları da çöküşün önüne geçmekle birlikte onu duraklatmış ve hatta bazı önemli atılımlar yapmaya da muvaffak olmuşlardır. Mühendishâne-i Bahr-i Hümayun ile Mühendishâne-i Berrî-i Hümayunun kurucu III. Mustafa’dır. Bugün Deniz Harp Okulu ve Teknik Üniversitenin temeli işte bu iki okuldur.³⁵

Daha önceki o parlak muhteşem dönemlere göre eksikliklerini ve yanlışlıklarını belirttiğimiz Osmanlı’nın kendi bünyesinde gerileyip çöküşün yaşandığı o dönemde kalem sahibi, sahasında söz sahibi ilim adamları yetişmiş ve kıymetli eserler vermiştir. Bu ilim adamlarından Kazasker Abdülbâkî Arif Efendi (ö.1713)³⁶, Hersek sancağının merkezi olan Mostar kasabasından Mustafa Efendi, Yanyalı Hoca Esad Efendi, Maraşlı

34 Kuran, Ercüment, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Millî Meseleler*, T.D.V.Y., Ankara 1994, s. 114; Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Maarif mat.) İstanbul 1943, s.105.

35 Öztuna Yılmaz, *Resimlerle Türkiye Tarihi*, (Hayat yay.), İstanbul 1970, ss. 213-214; Yurdaydın, Hüseyin, “Türkiye’nin Umûmî Tarihine Bir Bakış”, AÜİFD, Ankara 1961, sayı 9, ss. 116-117; Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İÜEF Yay. İstanbul 1970, s. 370.

36 Arif Efendi’nin önemli eserleri arasında miracnâme, dîvan gibi eserlerini sayabiliriz. Bkz., Uzun, Mustafa, “Abdülbâkî Arif Efendi” DİA, c.I, ss. 197-198.

Saçaklızâde Mehmet Efendi, İzmirli Mehmet Emin Efendi, Cârullah Veliyuddîn Efendi, Kazovalı Ahmet Efendi (ö.1791), İzmirli Mehmet bin Veli, Abdullah Hilmi, Mehmet Akkirmânî (ö.1760)³⁷, Müftüzâde Mehmet Efendi, Nazır İbrahim Efendi, Ebu Said Hâdimî (ö.1762), Palabıyık Mehmet Efendi, Gelenbevî İsmail Efendi gibi daha pek çok ilim adamını saymamız mümkündür.³⁸

Bu şahsiyetlerden kısa olarak bahsetmek gerekirse, bu yüzyıla tesir eden âlimlerden Tatarcık Abdullah Efendi, Medine-i Münevvere’de bir müddet görev yaptıktan sonra Anadolu’da göreve devam etmiş ve Ordu Kadısı olarak tayin edilmişti. Hem ilmî, hem de fazilet yönüyle temayüz etmiş olan Abdullah Efendi, Yusuf Paşa tarafından istenmemiş ve görevden geri alınmıştır. Abdullah Efendi, devlet işlerinde olan mesaisinden dolayı fazla bir eser telif edememiş ancak bununla birlikte küçük risaleler yazmıştır.³⁹

Muğlalı Muhammed Emin Efendi de XVIII. yüzyılda gerçek bir filozof olarak kendisini kanıtlamış bir ilim adamıdır.⁴⁰ Özellikle riyazâta üstün bir niteliğe sahip olduğu kaydedilir. Bu zât, eser yazmamakla çok sayıda talebe yetiştirmiştir.⁴¹

37 Akkirmânî’nin eserleri arasında, İktilû’t-Terâcîm, Risâle-i Akâid’i sayabiliriz. Bkz., Yıldız, Sakıp, “Mehmed Akkirmânî”, DİA, c. 2, s.270.

38 Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlimiye, ss. 236 – 239; Adivar, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 105.

39 Cevdet Paşa, Tarihi, s. 261; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.VI, s. 522; Ayverdi, Sâmîha, Türk Târihinde Osmanlı Asırları, İstanbul 1993, ss. 182-183.

40 Cevdet Paşa, Tarih, s.261; Yücel, Yaşar, Sevim, Ali, Türkiye Tarihi, c.IV, ss. 32-33.

41 Bu talebelerinden XIX. yüzyılda felsefe, riyaziye ve edebiyatta büyük şöhret bulan Kethudâzâde Arif Efendi’dir. Bkz., Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde, s. 239.

Bu dönemde yine önemli şahsiyetler yetişmiştir. Bunların hepsini burada saymamız mümkün olmadığından sadece bir kaçını vermekle yetiniyoruz.⁴²

1713 yılında vefat eden Abdalbâki Arif Efendi, fıkıh ve kelâm konusunda çok ileri bir seviyeye sahip bir ilim adamıdır. Özellikle şiir ve ta'lik yazıda döneminin üstatlarındanıdır.⁴³ Dîvan sahibi olması yanı sıra kelâm alanında yazdığı Menâhîcu'l- Vusûl ilâ Medârici'l- Usûl adlı eseriyle birlikte daha bir çok vardır.⁴⁴

Zamanın mütefekkir ilim adamlarından Esat Efendi (ö.1730) medrese tahsili yanında fen ilimlerini de tahsil etmiş, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın teşvikiyle Aristo'nun Pyhicası'nı tercüme etmiştir. Ayrıca İbn-i Sinâ'nın Şifâ adlı eserini tercüme etmiş, felsefî eser olan Hikmetü'l- İşrâkiyye'ye de şerh yapmıştır.⁴⁵

Saçaklızâde bir diğer önemli ilim adamıdır, Tefsirî Mehmet Efendi'nin talebesi ve Dârendeli Hamza Efendi'nin ders halkasından da istifâde eden bir ilim adamıydı. Şeyh Abdulgâni Nablûsî'den Kâdirilik ve Nakşibendilik hilafeti almıştır.⁴⁶ 1732 yılında Maraş'ta vefat eden Saçaklızâde'nin en meşhur eseri on üç ciltten oluşan Tertîbu'l-Ulûm'dur.

42 Devrin önemli şahsiyetlerinden biri de Hoca Münib Efendidir. Fen alanında geniş bir bilgiye sahip olma yanında üç dilde (Osmanlıca, Arapça, Farsça) nesir ve nazım metinleri vardır. Cevdet Paşa, Târihi, s. 259.

43 Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde, s. 236; Koçer, Hasan Ali, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu, (Uzman yay.) Ankara 1987, s. 23.

44 Eyüp'te bir medrese inşa ettirmiş ve her Mirac Gecesi Ebû Eyyûb Hâlid el-Ensâri (r.)'ın türbesinde kendi yazdığı Miracnâme'nin okunması için görevli tayin etmiştir. Bkz., Şeyhî Mehmet Efendi, Vekâyi'u'l- Fudalâ (Şekâik-ı Numâniyye Zeyli), Neşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989, c. IV, ss. 358 – 360.

45 Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin, s. 237; Ülken H. Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken yay. İstanbul 1992, III Baskı s. 27. Hilmi Z. Ülken bu eserinde o dönem için Aristo'nun eserinin tamamının tercüme edilmesini gerekli bir çalışma olarak görmemektedir.

46 Fındıklı, Tekmiletü's-Şekâik, c.V, ss. 50 –51.

Tefsir kelâm, mantık, ferâiz, meâni ve münazara alanında eserler yazmıştır.⁴⁷

Bir diğer ilim adamı da Aziz Mahmud Hühâyi (k.)'nin torunlarından Mehmed Emindir.⁴⁸

Yine tefsir, hadis, kıraat, mantık, meanî gibi alanlarda kendini yetiştirmiş bir diğer alimimiz Veliyuddin Efendidir.⁴⁹

İzmirli Mehmet bin Veli Efendi (ö.1166/1752) usûl-i fıkıh ilminde Mir'ât adlı esere yazdığı haşiye meşhurdur. Tefsirden Beydâvî tefsirinin bir bölümüne yazdığı hâşiye, fıkıh ilminde Eşbah şerhi, kelâm ilminde Zübdet-i İlm-i Kelâm adlı eseri, meşhurdur.⁵⁰

Yusufzâde Abdullah Hilmi Efendi, Reîsu'l- Kurrâ Yusuf Efendinin torunu olup, yine Reîsu'l- Kurrâ olan Muhammed Efendinin oğludur.1753 yılında vefat eden Abdullah Hilmi Efendi, Amcazâde Medresesi ve Dâru'l- Muhaddisînde müderris iken, padişahın huzur derslerinde hocalık yapmıştır.⁵¹

47 Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde, ss. 236-239; Kurtkan, Amiran, Sosyolojik Açıdan Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, (İÜY), İstanbul 1977, s. 172.

48 Aziz Mahmud Hüdâyi Efendi'nin torunlarından Mehmet Emin Efendi usûl-ı fıkıh, fıkıh, akâid, kavâid, hesap ve diğer bazı ilimlerle alakalı eserler telif etmiş, hesap ilminde Bahâiyye'yi şerh etmiş, Aynî'nin Ikdu'l Cumân adlı meşhur tarihini de Türkçe'ye kazandırmıştır. Bkz., Uzunçarşılı, aynı yer.

49 Rumeli'de Yenişehir'de doğan ve 1738 yılında İstanbul'da vefat eden Cârullah Veliyyuddin Efendinin tefsir, hadis, kıraat ilmi, mantık, meâni ve ilm-i âdâba ait eserler telif etmiş, şerh ve haşiyeler yazmıştır. Fındıklı, Tekmile, c.V, ss. 251 - 257.

50 Uzunçarşılı, a.g.e., ss. 236-239.

51 Kendisi de babası ve dedesi gibi kurrâ olan Hilmi Efendi aynı zamanda muhaddistir. Buhârî'yi otuz cilt halinde Nehâhu'l-Kârî adıyla şerh etmiştir. Bununla beraber Kadı Beydavî tefsirini Kur'ânın okunuşuna dair olan İtlâf adındaki eseri, elli beş eserinin on sekiz tanesi tefsir, hadis, kıraat ilmine dair olan Abdullah Hilmi Efendinin Halvetî tarikatının büyük şeyhlerindedir. Akbıyık dergahı şeyhi Çarkacı Şeyh Ahmet Efendinin halifesi olup, daha sonra Kabasakal Tekyesi şeyhi Şeyh İlyas Efendiden hilafet almıştır. Fındıklı, Tekmile, c.V., ss. 251 - 257.

Mehmet Akkirmânî Efendi (ö. 1174/1760) İklîlu't- Terâcim adlı eski felsefe ve hikmet konulu eserin sahibidir. Tefsir ve hadise dair şerh türünde eserleri vardır. Mevzûâtı'l- Ulûm risalesi ve diğer te'lif eseri de mevcuttur. Zemahşerî'nin Etvâku'z Zeheb fi'n- Nesâyihî ve'l-Hitab adlı eserini yüz makale olarak şerh etmiştir.⁵²

İbrahim Efendi (ö. 1190/1776) Şam'da Abdulgâni Nablûsî gibi büyük bir ilim adamından ve Mısır alimlerinden öğrenimini tamamlamış Musıla-i Süleymâniye müderrisi iken vefat etmiştir. Dürr-i Muhtar üzerine şerhi haşiyesi ve Lemâ adında risalesi vardır. Siyer-i Nebevî'yi altmış üç beyt halinde şerh etmiş daha sonra nazım haline getirmiştir. Bu şerh Mütercim Asım Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.⁵³

Mısırdaki yetişen ilim adamlarından Murtazâ Efendi (ö.1205/1790) Şârih-i Kâmus diye bilinir. Yüz ciltten fazla eseri olduğu söylenmektedir. Müellifin yalnızca Kâmusu'l- Muhît üzerine yazmış olduğu şerh on dört cildir.⁵⁴

Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi(ö.1194/1774) Hasankale'de doğmuş, öğrenimini aynı yerde yapmış ve yetmiş dokuz yaşında iken vefat etmiştir. Büyük bir mutasavvıf ve düşünür olan müellifin en meşhur eseri Mârifetnâmedir.⁵⁵

Osmanlılarda eğitim, ilk, orta ve yüksek tahsili içine alan medreselerde ve çeşitli tarikatların açtığı hangâh ve zaviyelerde yapılırdı. Medreseler genellikle zahirî ilimleri zaviye ve hangâhlar ise bâtınî ilimlerin tahsil edildiği yerlerdir. Bu kurumlar, bir taraftan padişah ve saray ileri gelenleri ve diğer taraftan zengin şahısların kurduğu vakıfların

52 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde*, s. 238; Adıvar, *Osmanlı*, s. 126.

53 Cevdet, *Tarih*, c. IV, ss. 259 – 260; Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Ülken yay.) İstanbul 1992, s.27.

54 Cevdet, *aynı eser*, s. 260.

55 Aynı eser, Aynı yer; Altıntaş, Hayrani, *Mârifetnâme'de Tasavvuf*, Çimtay Matbaası, İstanbul 1981, ss. 29 – 30.

yardımlarıyla idare eder eğitim ve öğretimi sürdürürlerdi. Bazehangâh ve ribatlarda yeme içme gibi ihtiyaçlarını karşılayan öğrenciler, medresedeki derslerine devam ederdi. İlim adamlarından ayrıca vakfiye şartlarına göre zengin zaviye kütüphanelerinden de yararlanırlardı.⁵⁶

A- LÂLE DEVRİNDE YAPILAN İLMÎ VE KÜLTÜREL FAALİYETLER

Osmanlı Devletinin Avrupa karşısında o zamana kadar en büyük gücü olan ordusu, düzenini, gücünü ve özelliklerini kaybetmiş sıradan bir ordu haline gelmiş, buna karşılık Batılı devletler savaş sanatını öğrenmişler ve bilim alanında ilerlemişler, Silahlar konusunda üstünlük sağlayacak teknikler geliştirmişlerdi.⁵⁷

Osmanlı Devleti'nde ilk ciddi yenilik ve modernleşme faaliyetleri Nevşehirli Damat İbrahim Paşa döneminde gerçekleştirilmiştir. Lâle Devrinin eğlenceye düşkünlük yılları olması yanında ilmî, fikrî ve teknik açıdan yapılan yenilik çalışmaları Osmanlı tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Damat İbrahim Paşa, bu yenilikleri başarıma konusunda bağınazca karşı çıkan kişilerle karşılaşmış, eğer bu karşı çıkmalar olmasa ve yardımcı olunsa idi belki de bu faaliyetlerin bugün yararlarını daha iyi görebilecektik. Fakat Patronu Halil isyanı bu çabaların bir anda yok olmasına sebep olmuştur.

Nevşehirli Damat İbrahim Paşanın on iki yılı aşkın icraatında valilerin zulümleri önlenmeye çalışılmış, Anadolu eşkıyadan temizlenmiş, sultanlar

56 Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebeti*, ss. 74 – 75; Uzunçarşılı, *Osmanlılarda*, s.236.

57 Altınay,Ahmet Refik, *Lâle Devri*, Haz.Haydar Diriöz, Ankara 1973, ss.6-7; Kuran, *Türklerin Batılılaşmaları ve Millî Meseleler*, s. 175; Aydın, Salim, “Lâle Devrinde Yapılan İlmî Faaliyetler”, *Dîvan Dergisi*, İstanbul 1997, sayı 1, s. 143.

devlet yönetimine karıştırılmamıştı. Ama önceki dönemdeki bozuk olan yapı tamamen değiştirilememişti.⁵⁸

1-MATBAANIN KURULUŞU

Matbaa dünyada ilk kez Çin'de kullanılmış, Avrupa'ya ise daha sonra gelmiştir. Matbaanın icâdı ilk kez XV. yüzyılda gerçekleşmiş ve o dönemin en önemli icâdıdır. Bu icat kültürlerin, fikirlerin yayılmasında insanlık tarihinde bir çığır açacak yeniliktir. Osmanlı'da ilk matbaanın azınlıklar tarafından açıldığını görmekteyiz. İspanya'dan İstanbul'a göç eden Yahudiler tarafından II. Beyazıt zamanında İstanbul'da matbaa kurulmuştur.⁵⁹ Yahudiler İspanya'da gördükleri Hıristiyanlaştırma baskısı karşısında bir tepki gösterme ve kendi içlerinde görülen bozulmayı önlemek için matbaayı kullanmışlardır. Bunun için yaptıkları ilk faaliyet Tevrat ve Tefsiri kitabını basmak olmuştur.⁶⁰ Yahudiler İstanbul dışında Selânik, Edirne ve İzmir'de de matbaa kurup kitap basmışlardır. Bu kitaplarının büyük bir çoğunluğu din hakkında olmasına karşın içerik olarak çok sayıda tarih ve sosyoloji konuları da mevcuttu.⁶¹ Matbaa Ermeniler arasında da ilgi ile karşılandı ve onlar da bu sahaya atılmışlar, Apkar isimli Sivaslı bir

58 Kuran, s. 112; Karakaş, Mahmud, *Müsbet İlimde Müslüman Alimler*, KBY, Ankara 1991, s. 63.

59 Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 167; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlimiye Teşkilatı*, Ankara 1965, s. 8.

60 Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Matbaacılığı*, İstanbul 1939, s. 28; Afyoncu, Erhen, "İbrahim Müteferrika", *DİA*, c.XXI, ss. 324-327; Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 322.

61 Galanti, A., *Homes et Choses Juiys Portugais en Orient*, İstanbul 1927, s.7; Koçer, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, (Uzman yay.) Ankara 1987, s. 23.

sahaya atılmışlar, Apkar isimli Sivaslı bir Ermeni Venedik'te basım işlerini öğrenip 1567 yılında İstanbul'da matbaa açmıştır.⁶²

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı kültür tarihinde dönüm noktalarından biri olan İbrahim Müteferrika adlı Macar dönme ve Sait Çelebi adlı bir Türk tarafından ilk Türk matbaası 1727 yılında kuruldu.⁶³ Kitap basılması konusunda şeriata aykırı olduğu iddiasıyla ulemanın matbaanın açılmasına karşı oldukları anlayışını savunan çok yaygın bir inanç ve anlayış vardı. Gerçekte ise, ulemanın şeriata aykırı olduğu gibi bir gerekçeyle matbaaya ve kitap basımına karşı olduğu söz konusu değildir.⁶⁴

2- TERCÜME FAALİYETLERİ

Tercüme medeniyetler ve kültürler arası bağlantıyı sağlayan bir faaliyettir. Bu gerek Batıda gerekse İslâm dünyasında mevcut olan bir birikimin oluşmasına ve ilerlemesine katkı sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nde Lâle Devri'ne kadar düzenli ve devlet eliyle yapılan bir tercüme faaliyeti olmamıştır. Ama bunun yanında bazı padişahlar istedikleri eserlerin tercüme ettirmişlerdir. Bu faaliyeti, Fatih ve II. Beyazıt zamanına kadar görmek mümkündür.⁶⁵ Lâle Devrinde yapılan tercüme çalışmalarına çoğunlukla tarih kitapları olmaktadır. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa kendisinin ilgi duyduğu ve kütüphanesinde görmek istediği eserleri tercüme ettirmiştir.

62 Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 167; Gerçek, a.g.e., s. 28; Kazancıgil, Aykut, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 2000, ss. 210-211; Unan, Fahri, "Osmanlı Medreselerinde İlmî Performans Üzerine Bazı Düşünceler" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 30, Eylül-Ekim, Ankara 1994, s. 54; Tekeli, İlhan-İlkin, Scim, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK yay., Ankara 1993, s. 39.

63 Gerçek, *Türk Matbaacılığı*, s.55; Öztuna, *Resimlerle Türkiye Tarihi*, (Hayat yay.), İstanbul 1970, ss. 213-214.

64 Berkes, N., *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 59; Turan, *Türklerin Batılılaşma ve Milli Meseleleri*, s. 175.

65 Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 184.

duyduğu ve kütüphanesinde görmek istediği eserleri tercüme ettirmiştir. Paşanın her türlü ilme değer verdiği de bilinen bir gerçektir.⁶⁶ Bu dönemde tercüme edilen eserlerin bazıları şunlardır:

Derviş Ahmet Dede b. Lütfullah'ın (ö.702/1302) Câmi'ud – Düvel adlı eseri, Burhaneddin el- Aynî'nin İkdü'l Cüman fi Tarih-i Ehli'z – Zaman'ı, Nemçe Tarihi, gibi eserleri sayabiliriz. Bu tercümelerin dışında özellikle astronomi alanında yapılan çevirileri Ekmeleddin İhsanoğlu tahlil etmiş, o dönemdeki Türk bilimiyle mukayese ederek, bir sonuca varmaya çalışmıştır.⁶⁷

3- BATIYA GÖNDERİLEN ELÇİLER

Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren dış devletlerle ticarî ve siyasî ilişkileri olmuştu ama elçi gönderme işi XVIII. yüzyıl sonlarına kadar lüzum görüldükçe gönderilirdi. İş bittiğinde elçi İstanbul'a geri dönerdi, daimî elçiler ise, bu dönemden itibaren gönderilmeye başlamıştır. Bunu yapmaktaki gaye, Avrupa'da gelişen yenilikler hakkında anında haberdar olmak ve bir rapor hazırlanmasını sağlamaktı. Bu dönemde diğer ülkelere gönderilen elçiler başarılı ve iyi bir anlatım yapamamalarına rağmen gözlemleri faydalı olmuştur. Osmanlı Devleti'nin eski muhteşem günlerine dönme adına her şey yapılıyordu. Fakat her zaman olduğu gibi bir grup yine bu gelişme ve ilerleme çabalarına engel oluyordu.⁶⁸

66 Mirzazade, Mehmet Salim, İkdül'cüman, Süleymaniye ktp., Lala İsmail, no. 318, Varak 3a.

67 İhsanoğlu, Ekmeleddin, Büyük Cihattan Frenk Fodulluğuna, İstanbul 1996, s. 217; Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 71.

68 Karal, E. Ziya, "Tanzimat Fermanının Tahlili", Tanzimat I, s. 19; Bkz., Unat, F. Reşit, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnamesi, Ankara 1992, s. 56.

C- LÂLE DEVRİ SONRASI

Patronu Halil isyanından sonra İstanbul'un hakimiyetini ele geçiren isyancıların lideri Halil vezir oldu. Ve arkadaşlarını önemli idarî görevlere getirdi. Keyfi aziller ve tayinler yaparak insanların elinde bulunan mallarını alıp istediklerine dağıtmaya başladı.⁶⁹

Yönetimi ele geçiren isyancılar karşısında başta ihtiyatlı davranan padişah I. Mahmut elebaşılarını kuşkulandırmadan sarayda toplayıp ortadan kaldırdıca devlet ve halk rahat bir nefes almıştır.⁷⁰

Savaşlar yüzünden Anadolu adaletsizlik, asayiş eksikliği gibi sorunlar yanında vergilendirmedeki haksızlık yüzünden köylüler yurtlarını terk ederek kasaba ve şehirlere göç etmişlerdi. Ülkenin büyük bir bölümünde kıtlık ve yokluların olması yanında İstanbul'dakiler pahalılıktan, taşradakiler ise, zulüm ve soygunculuktan yakınıyordu.⁷¹

III- DİNİ DURUM

Cemiyet madem bir sosyal ilişkilerin ve sosyal teşkilatların ağıdır,⁷²bu ağın içinde dinin yerini ve rolünü anlamaya çalışmakta

69 Uzunçarşılı, *Osmanlı*, c. IV/I, s. 214; Altınay, *Lâle*, s. 143; Lewis, Bernard, "Some Reflections on The Decline of The Ottoman Empire" *Stvdica İslamica*, Paris 1958, c. IX, ss. 111-112.

70 Altınay, *Lâle Devri*, s.153; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, c.I, ss. 235-236.

71 Uzunçarşılı, *Osmanlı*, c. IV/I, s. 317.

72 Kurtkan, *Âmiran, Genel Sosyoloji*, Divan yay., İstanbul 1982, s. 4; Halaçoğlu, Yusuf, *XV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK yay., Ankara 1991, s. 127; Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, KBY, Ankara 1982,ss. 35-50; Yurdaydın, Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, AÜİF yay., Ankara 1988, ss. 70-85.

mümkündür. Din bütün fertlerden başlayarak bütün toplumu etkileven bir unsurdur. Dinin fertten ferde giden bir köprü fonksiyonu da mevcuttur.⁷³

Dini hayatın olgunlaştığı zamanlarda, bütün müesseseler yükselmiştir. Osmanlı Devletinde dinin olgun devirlerinde ilim, edebiyat, şiir, musikî, mimarî en olgun ve güzide eserlerini vermiştir. Molla Gürânî, Molla Hüsrev, Zenbilli Ali Efendi, Ebu's-suud Efendi, Nâbi, Bâki, Nefî, Mimar Sinan, İtrî, İsmail Dede Efendi, gibi sivrilen şahsiyetler ve yükselen müesseseler, dinî hayatın da yüksek olduğu döneme rastlamaktadır.⁷⁴

Bu yüzyılda yaşayan bazı yazarlar Osmanlı hakkında, toplum yaşayışının üstünlüğü hususunda ortak görüş belirtmektedirler. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da İngiliz elçisi olarak görev yapan Porter Osmanlı sultanının Avrupa Hıristiyan hükümdarları kadar baskıcı olmadığını, hükümet olarak yapılan hatalara rağmen devlet, din ve kanunlar üzerine kurulan yapının sağlam olması sebebiyle hiçbir suç ve fenalığın cezasız kalmadığını ifade eder. 1755 yılında Babiâli yangını sonrası yanan binanın yerine yeni bir bina inşa etme ihtiyacı sonucu bölgedeki evleri devlet istimlak etmesi gerektiğinden ev sahiplerinin müsaadeleri alınmış fakat bir yaşlı kadın bu izni vermek istememiştir. Bu durum padişaha intikal ettiğinde, Kur'ân teminâtı altında bulunan mülkiyet hakkı karşısında padişah burası onun mülküdür, hiçbir şey yapılamaz, diyerek adamlarını ikaz etmiştir.⁷⁵

Dinin fert ve toplum üzerinde etkisi neden kuvvetlidir? Çünkü din, insan ruhunun en karanlık noktalarına kadar giren bir hayat anlayışı, neşe

73 Feryer, Hans, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, AÜİF Yay., Ankara 1964, s. 131; Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (Dergah yay.) İstanbul 1990, s. 88; Trimmingham, J.Spencer, *The Sufi Orders in İslam*, Oxford 1973, ss. 25-35.

74 Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, MÜİF yay. İstanbul 1988, ss. 1-3; Kurtkan Amiran, *Sosyolojik Açından Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları*, İÜY, İstanbul 1977, s. 172.

75 Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti*, c. I, ss. 235 – 236; Poter, *La Religion, les lois le gouvernement et les moeurs des Turcs*, trad. Paris 1770, ss. 40,70 – 162, 189; C. Le Bruyn, *Voyage*, La Haye 1732, c. I, ss. 434, 441.

ve dayanma gücü verir. Bu sayede sosyal kurumlar meydana getiren insanları kaynaştırır. Tarihte ve günümüzde toplumlara baktığımızda hemen hepsinde bir mabede rastlamak mümkündür. Merkez çoğunda bu etrafta toplanmıştır. İnsanın akli tabiat ve tabiatla ilgili olaylarla tatmin olsa da ruhu bunların gerisinde hakiki bir sebep arar, ruhuna bir destek ve sığınak arar bunu da din vasıtasıyla elde eder.⁷⁶

Fransız düşünür Voltaire, Osmanlı Devletinin çok uluslu bir devlet olmasına rağmen ahenk içerisinde olmasını hayretle karşılamaktadır .

Osmanlı fikir hayatının esasını XVIII. yüzyıl sonlarına kadar, İslâm düşüncesi teşkil ediyordu. Fransız ihtilâli sonrası ise din düşüncesi yanında milliyetçilik düşüncesi bütün Avrupa'yı ve dünyayı etkilediği gibi Osmanlı'yı da etkilemiştir.⁷⁷

XV., XVI. Ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı idaresi altında birçok devlet bulunmaktaydı. Avrupalı tarihçiler bu barış içerisindeki devre "Pax Ottomana" demişlerdir. Bu geniş topraklar meritokrasi ile yönetilmekteydi. Adalet hüküm sürmekte Fatih Sultan Mehmet döneminde getirilen Osmanlı toplumundaki bütün Müslümanları içine alan "millet-i müslime"nin yanında Rum, Ermeni, Yahudi ve diğer din mensuplarını içine alan başka bir sistem daha oluşturulmuştu. Her millet kendi dinî reisine bağlıydı. Patrikler ve hahambaşı ibadet, sosyal hayat, eğitim, vergi toplama işlerinde kısmen de yargılamada muhtariyete sahipti. Bunun yanında padişaha karşı

76 Devlet Planlama Teşkilatı, **Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu**, Ankara 1983, ss. 141 - 142; Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, s. 126; Timurtaş, F. Kadri, **Tarih İçinde Türk Edebiyatı**, Vilayet yay., İstanbul 1981, ss. 220-232; Unan, Fahri, "Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Üzerine Bazı Düşünceler", **Türkiye Günlüğü**, Sayı 30, Eylül-Ekim, Ankara 1994, ss. 54-55; Yılmaz, H. Kamil, **Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı**, MÜİF. yay. İstanbul 1980, ss. 24-26.

77 Kuran, **Türklerin Batılılaşması ve Millî Meseleler**, s. 175; Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmîye**, s. 232. Lekesiz, Hulusi, "Osmanlı İlim Zihniyeti: Teşekkül Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", **Türk Yurdu Dergisi**, c.XI, sayı 49, Eylül 1991, ss. 24-25.

sorumlu idiler.⁷⁸ Bu durum Tanzimat'a kadar devam etti. Onlar Osmanlı Devletindeki "millet" sistemini kaldırıp yerine Osmanlılık ideolojisi etrafında halkı birleştirmek istiyorlardı.⁷⁹

Osmanlı devletinin en güçlü ve etkili kurumu olan şeyhülislâmlık makamının sûfi ve tekkelerle ilgili görüş ve fetvalarına gelirsek, çoğunlukla bu makama gelen şeyhülislâmlar fetvâlarıyla sûfileri desteklememişler fakat ilk devrin idarecileri gibi müftî'l- enâmlar da tekke mensuplarının yanında gözükmektedir.⁸⁰

Salâhî'nin yaşamış olduğu XVIII. yüzyıl her yönden zor, karmaşık ve sıkıntılarla mücadelelerle geçen bir dönem olmakla birlikte kendinden önceki fikir ve akımlardan etkilenmesi yanında kendisi de sonraki dönemleri etkileyen bir dönemdir.

78 Kuran, *Türklerin Batılılaşması*, ss. 112 – 113.

79 Kuran, Aynı eser, s. 116; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB yay. No. 2122, İstanbul 1993, s. 101.

80 Kara Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah yay. İstanbul 1990 s. 89; Güngör Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken yay.), İstanbul 1989, s. 185; Yurdaydın, Hüseyin Gazî, "Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış" AÜİF Dergisi, Ankara 1962, c. IX, s. 114; Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul 1985, s. 72; Kissling, Joachim, "The Sossyological and Educational Role of The Dervish Orders at The Ottoman Empire" *Memoirs of The American Anthropological Assn.*, no 76, ss. 23-25; Turan, Osman, "Türkler ve İslâmiyet", *DTCF Dergisi*, sayı IV, ss. 467-468; Ülgener, Sabri, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul 1981, ss. 82-83; Ülken, H. Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 1934, c. I-II, ss. 100-120; Gibb, Hamilton, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Tcr. Atillâ Özkök, İstanbul 1991, s. 225.

BİRİNCİ BÖLÜM

SALÂHADDİN UŞŞAKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A-HAYATI

Salâhî'nin hayatını doğum yeri ve tarihinden başlamak üzere bütün safhalarını ele alıp değişik kaynaklara göre vermeye çalışacağız.

1- DOĞDUĞU YER VE TARİHİ

Salahaddin Uşşakî'nin doğum yeri kestriye olarak verilmiştir. Bu zikredilen yerler aslında aynı yere verilen değişik isimler olarak ortaya çıkmaktadır.¹

Tarihî kaynaklarda Abdullah Salâhî'nin doğum tarihi hakkında, ihtilaf söz konusudur. Bir kısım kaynaklar, onun doğum tarihi olarak 1130/1717 yılı verilmektedir.² yalnız önemli tarihi kaynaklar da 1705 yılı geçmektedir.³

2- İSMİ VE ÂİLESİ

Salâhî'nin isim olarak kullandığı adlar arasında Abdullah Salâhaddin, Abdullah Salâhî ve Abdi efendi gibi isimleri sayabiliriz.⁴

Abdullah Salâhî'nin doğduğu ve hayatının ilk dönemlerini geçirdiği çevre ve aile ortamı hakkında kaynaklarda geniş bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hüseyin Vassaf, Risâle-i Salâhiyye'de Abdullah Salâhî'nin Teshilü'l-Mübtedî adlı eserinden alıntı da bulunarak babasının el-Hâc Muhammed el-Bosnavî es-Sarayî olduğunu belirtir. Bu bilgilerden

1 Kesriye (Kastoriya, Kasburun, Celetrum) Manastır vilayetinin İbasan sancağında bir kaza merkezidir. Bkz. Ali Cevad, Memâlik-i 'Osmâniye'nin Târih ve Coğrafya lûgatı, İstanbul 1314, c. III ve Zeyl s. 667.

2 Harîrizade Mehmet Kemalettin, Tıbyânu vesâili'l-hakâik, vr. 225a; Sadık Vicdânî, Tomar, s. 109; Mehmet Tahir, Kibar-ı Meşayih, s. 43.

3 Sadullah Enverî, Tarih, vr. 176b.

4 Salâhî, Miftâhu'l-vücûdi'l-eşher, Süleymâniye Ktp. H. Mahmud Efendi, no. 2698, vr. 14b.

de anlaşılmaktadır ki, âilesi Saraybosna'dan Abdullah Salâhî'nin doğduğu yer olan Kesriye'ye taşınmıştır. Fakat bu taşınmanın neden olduğu hususunda kaynaklarda bir bilgi yoktur.

3-TAHSİL HAYATI VE İLİMLER HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ

Babası Muhammed Abdülaziz Efendi, oğlunun kâtip olmasını istemekteydi. Hem resmî bir işe girebilmesi ve eğitimini sürdürebilmesi amacıyla onu ilim, kültür merkezi olan İstanbul'a göndermiştir. Salâhî'nin burada okuduğu yerler ve hocaları hakkında kaynaklarda bir bilgi olmamasına rağmen, Sadullah-ı Enverî, Târihi'nde, onun, Osmanlı eğitim sistemine uygun olarak okutulan Arap dili ve gramerini yani sarf ve nahiv ilimlerini okuduğunu, sonra da diğer ilimleri tahsil edip hepsini meczettiğini, hatta yine onun Muhyiddin ibn Ârâbî'yi tanıdığını, metafizik âleme ve onunla ilgili ilimlere adım attığını ifade etmektedir. Ancak bu aşamalar hakkında fazla bir bilgi yoktur.⁵

Abdullah Salâhî bir aralık Hekimoğlu Ali Paşa ile birlikte Kahire'ye giderek, orada Şeyh Şemseddin Muhammed el- Hıfî ile sohbet etmiş ve Şeyh Hasan Demenhûrî'den Vefk ve Cifr⁶ ilimlerini öğrenmiştir.

4- ŞEYHİ CEMÂLEDDİN-İ USSÂKİ'NİN KIZIYLA EVLENMESİ VE ÇOCUKLARI

⁵ Enverî, Tarih-i Enverî, vr. 176b; Tuman, M. Nail, Tuhfe-i Nâilî, Türk Ansiklopedisi Kütüphânesi, no. B/870, c.II, s. 563; Akkuş, Mehmet, Abdullah Salâhî, s.17.

⁶ Cifr (cefr): gelecekte vuku bulacak olayları değişik metodlarla öğrettiğine inanılan ilim ve bu ilmi içeren kitapların genel adıdır. Gaybî ilimler diye bilinen kimyâ, huruf, havas, tılsım gibi ilimleri içine alır. Vefk ise, sayı ve harfler arasındaki ilişkiden, bazı geometrik ve girift şekillerden rûhânî tesirlerden oluşacağı görüşünü anlatan bir ilimdir. Bkz. Yurdağör, Metin, "cefr maddesi" D.İ.A., c. VII., ss. 215-218.

Abdullah Salâhî 1152/1739 yılında Hekimoğlu Ali Paşa ile beraber gittikleri Mısır'dan, 1154/1741 senesinde geri döner.⁷ Bu sırada Edirne'de tanıştığı şeyhi Cemaleddin-i Uşşâkî ile İstanbul Eyüp civârındaki Eğrikapı Hirâmî Ahmed Paşa Tekkesi'nde buluşur. Bu ikinci görüşmede, Salâhî, Cemaleddin-i Uşşâkî'yi daha iyi tanımış ve manevî terbiyesini onunla sürdürmeye karar verir. Bu yakınlığı akrabalık bağıyla daha da pekiştirmek üzere şeyhinin kızıyla evlenen Salahî'nin, o sırada kırk yaşında olduğu bilinmektedir. (1157/1744)⁸

Bu evlilikten Salâhî'nin Muhyiddin ve Muhammed Ziyâeddin adlı iki çocuğu olmuştur. Muhyiddin adlı oğlu, yirmi beş yaşında iken vefât etmiştir. Salâhî'nin soyu, diğer çocuğu Muhammed Ziyâeddin ile sürdürmüştür. Onun da Muhammed Ziyâeddin'in, Mahmud Rızâ ve Muhammed Tevfik adında iki oğlu olmuştur. Mahmud Rızâ babasından önce vefât etmiştir. Muhammed Ziyâeddin'in vefâtından sonra halife olarak

⁷ Bkz., Salâhî, *Elli Dört Farz Şerhi'nin başına Ahmed Nazif Efendi'nin yazdığı terceme-i hâl*; Salâhî'nin hayatını incelediğimizde devlet görevinde birlikte Hekimoğlu Ali Paşa'yı görüyoruz. Salâhî'nin dürüstlüğü bilgi ve kültür seviyesinin yeterliliği sayesinde devamlı suretle beraberinde götürmüş ve onun fikir ve tavsiyelerinden faydalanma yolunu tercih etmiştir. Bkz., Ahmed Vâsıf Efendi, *Mahâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr*, Mısır 1243, c.I, s. 108.

⁸ Bkz., Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliyâ*, c. IV, s. 259; Burada dikkat çekici bir hususu belirlemek gerekmektedir ki, mutasavvıflarda görülen evlilik yaşının daha geç yaşlar da olma özelliği Salâhî'de de görülmesidir. Bunu büyük bir ihtimalle seyr u sülûku tamamlama süresinde evliliğin bu mânevî eğitimin tamamlanmasında menfî tesiri düşünülerek evliliği biraz daha geciktirme yolu tercih edilmektedir. Aile hayatının ve çocuklarında olmasıyla artan sorumluluğun insanı mânevî terbiye sırasında engelleyici etkisini en aza indirmek için böyle bir tercih yapılmış olması muhtemeldir. Bkz., Kübrâ, Necmeddin, *Tasavufî Hayat*, Ter. Mustafa Kara, İstanbul 1980, s. 48; bu konunun benzerini Niyâzî-i Mısırî'de de görmek mümkündür. Bkz. Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, KB yay., Ankara 1998, s. 92.

yerine diğerk oğlu Muhammed Tefvik geğmiştir. Ancak Muhammed Tefvik'in vefâtıyla Salâhaddin-i Uşşâkî'nin nesli kesilmiştir.

5- DEVLET BÜROKRASİSİNDE ABDULLAH SALÂHÎ

Abdullah Salâhî İstanbul'a gelerek resmî bir işe girer. Kaynaklara göre, Salâhî'nin hayâtı ve tarikatı hakkında şu bilgiler verilir.

Bir müddet İstanbul'da ilk tahsilini yaptıktan sonra bir zâtın kırk gün kadar Bâb-ı âlîde tahvil kalemine⁹ devam edip, ondan sonra Hekimoğlu Ali Pařa¹⁰ dâiresine zaruret gereği az bir müddet zarfında musarrıf kitâbetinde¹¹ bulunarak başarılı çalışmaları sonucunda, gerek öğrenciler

⁹ Tahvil Kalemi: Merkezden tâyin edilen büyük memurlarla mahlul tımar ve zeâmetlerin tevcîhine dâir olan kayıtları tutan ve tezkire ve vesîkaları yazan kalemin adıdır. Buna "Nişan alemi" veya "Kese Kalemi" denildiğini de kaydeden Ord. Prof. Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı şu açıklamayı da yapmaktadır: "Birinci sınıf şehir hâkimlerinden yâni mevâlî denilen vilâyet kağılarının, vezir, beylerbeyi, sancak beyi, beratlarıyla zeâmet ve tımarların kayıtları hep burada idi. Bkz. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, c. IV, s. 320; Pakalın, Mehmet Zeki, **Osmanlı Deyimler ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1978, c. III, s. 381.

¹⁰ Hekimoğlu Ali Paşa, 1689 yılında İstanbul'da doğmuş, babası aslen Giritli olan Hekimbaşı Nuh Efendidir. İyi bir tahsil hayatından sonra III. Ahmed döneminde silahşör olarak saraya girdi ve devlet hizmetinde çeşitli kademelerde hgizmet etti. Vallilik, voyvadalılık ve sadrazamlık gibi önemli görevleri başarıyla ifâ etmiştir. Anadolu valiliğini yürütürken Kütühya'da 1758 tarihinde vefat etti. Ayvansarâyî, **Hadikâtü'l-cevâmî**, c. I, ss. 81-85; Kâmil Paşa, **Târih-i Siyâsi-i Devlet-i Osmâniyye**, İstanbul 1327, c. II, ss. 143,154, 195; Adivar, **Osmanlı Türklerinde İlim**,s. 153; Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, c. IV, ss. 22, 23, 29-37.

¹¹ Masraf-ı şehriyat Kâtibi: Saray memurları arasında yazıcılardan birinin adıdır. Vazifesi matbah-ı âmireye bağlı olan on iki ocağın ve matbah emîninin masraf hesaplarını tutmak idi. Tanzimattan sonra yapılan değişiklikler sonucu adı değişmiştir. Bkz. Pakalın, M. Zeki, **Osmanlı Deyimleri**, c. II, s. 413.

arasında şöhret sahibi olup ve kâtipler arasında şöhret sahibi olup mektupçuluğa¹² yükseldiler.

Abdullah-ı Salâhî, Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadrâzamliğa ilk kez geldiğinde (1150/1737) görev almıştır. Bundan sonra, onun yanında Osmanlı Devletinin değişik yerlerine seyahate çıkmıştır. İlk yolculuğu Hekimoğlu Ali Paşa'nın Bosna valiliği¹³ esnasında olmuştur. Bu sırada Banyaluka'da¹⁴ Avusturya'ya karşı sürdürülen savaşa Abdullah-ı Salâhî de katılır. Daha sonra ise, Hekimoğlu Ali Paşa ile Mısır'a gider,¹⁵ orada Hekimoğlu Ali Paşa'dan izin alarak İstanbul'a döner ve devlet hizmetinden uzaklaşarak kendisini maneviyat yoluna vakfeder.

Hekimoğlu Ali Paşa'yla birlikte çıktıkları yolculuklarda bir çok âlîm, maneviyat erleriyle karşılaşmış ve onlardan istifade etmiştir. Bunların başında Şeyh Ebû Nîzam Seyyid Cemaleddin Efendi (1164/1750)'dir.

Salâhî, Hekimoğlu Ali Paşa'nın yanında mektupçuluk hizmetinde bulunurken, Şeyh Seyyid Cemâleddîn-i Edirnevî Hazretleri'nin izniyle

¹² Mektupçu: Resmî dairelerde yazı işleriyle ilgilenen idâre veya kâlemin başında bulunan memurun ünvanı idi. Mektupçuya aynı zamanda Metûb de denilirdi. Nitekim sadâret mektupçusuna "Mektûbu Sadr-ı Âlî" denilmekteydi. Bkz. Aynı eser, c.II, s. 466. Hüseyin Vassaf, *Risale-i Salâhiye*, vr. 3a- 3b.

¹³ Hekimoğlu Ali Paşa'nın buradaki faaliyetleri hakkında geniş bilgi elde etmek için bkz., Ömer Bosnavî, *Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-ı Bosna*, İstanbul 1293.

¹⁴ Banyaluka: Bosna Vilâyeti dahilinde ve sarayın 23 saat şimal-i garbîsinde ve Erbas Nehri kenarında bir merkez-i livâdır. Bkz., Ahmed Rifat Efendi, *Lugât-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*, İstanbul 1299, c. I, ss. 140-141.

¹⁵ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/2, s. 329; Enverî, *Sadullah, Tarih-i Enverî*, vr. 176b.

inzîvâ hayatını tercih ederek, onun terbiyesini altında, marifet sahibi bir insan haline gelmiştir.¹⁶

6- TARİKATA İNTİSÂBİ VE CÂMÎU'T-TURUK BİR ZÂT OLMASI

Abdullah-ı Salâhî tarîkate girmesi belli bir süre devlet hizmetinde görev aldıktan sonra bu hayattan bıktığını ve kendisini manevî bir hayata götüren duygular içerisine girerek, seyr. u sülûka başlamıştır.

Salâhî'nin şeyhi Cemâleddin-i Uşşâkî Efendi (1165/1751), Edirneli olup, Halvetiyye-Uşşâkîyye tarîkatının Cemâliyye kolunun kurucusudur. Asıl adı Mehmet Cemâleddin, künyesi Ebû Nizâmeddin'dir. Hayatın henüz baharında Edirne'de Uşşâkî şeyhlerinden Mehmet Hamdi Efendi'ye (1146/1733) intisâb etmiştir. Cemâleddin-i Uşşâkî şeyhinin vefatından sonra Halvetiyye Gülşeniyye'nin Sezâiyye şûbesinin kurucusu Hasan Sezâî'nin halkasına katılır. Ancak Hasan Sezâî'nin vefatını müteakib Edirne'de dört yıl mânevî irşad faaliyetinden sonra Cemâleddin-i Uşşâkî, daha sonra İstanbul'a geri dönerek Eyüp Eğrikapı Savaklar'daki Hırâmî Ahmed Paşa tarafından inşa ettirilen mescid ve zâviyede irşad görevine başlar. O dönemde, zayıflama ve gerileme gösteren Uşşâkî Tarîkatı'nı, canlandırmak, yeniden halkın ilgi ve teveccüh duyduğu bir kurum haline getirme çabası içerisine girer. Bu faaliyetleri yüzünden, Uşşâkiler Cemâleddin-i Uşşâkî'ye ikinci pîri derler. Ayrıca kendisine nisbet edilen Cemâliyye kolunun da kurucusudur. Cemâliyye kolu XVIII. asrın son dönemlerinden XIX. asrın ortalarına kadar Uşşâkiyye'nin en güçlü temsilcisi olarak görülür. Cemâleddin-i Uşşâkî'nin 345 manzûme, bir silsilenâme ve dîvanı mevcuttur.¹⁷

Salâhî, sadece Uşşâkîliğe intisap etmemiş bunun yanında Osmanlı Devleti'nde yaygın olan tarîkatlardan da istifâde etmiştir. Bu sebeple ona,

¹⁶ İsmail Z., b. Hekimoğlu Ali Paşa, *Matâli'u'l-âliyye fî gurreti'l-gâliyye*, İ.Ü.Ktp., T.Y., no. 2486.

¹⁷ Kılıç, Mahmud Erol, "Cemâleddin Uşşâkî" D.İ.A., c. VII, ss. 314-315.

“Câmiu’t-Turuk” nisbesi verilmiştir. Kendisi bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Celvetî Bektâşî Bayrâmî vü Sa’dî, Kâdirî

Nakşibendî Mevlevî vü Gülşenî, Uşşâkiyiz.¹⁸

Abdurrahman Sâmi, bu beytin şerhini yaparken Abdullah-ı Salâhî’nin, Şâzeliyye, Bedeviye, Sünbüliyye, Şâbâniyye ve Behçetiyye tarikatlarına da girdiğini ifade eder.¹⁹

Salâhaddin-i Uşşâki’nin bu tarikatlara nasıl girdiği hususunda kendi eserlerinde pek fazla bir bilgi yoktur. Abdurrahman-ı Sâmi’nin yaptığı şerh göstermektedir ki, Abdullah Salâhî’nin bu târikatlara girmesi “Her kapı bir kapı” anlayışına dayanır. Çünkü şerhte Abdullah Salâhî’nin tarikatların

¹⁸ Salâhî, *Dîvân*, vr. 28b; Salâhî’nin bir çok tarıkata girişi tarihte az görülen bir olaydır. Bir çok sûfi sadece bir tarikattan yol almış ve başka bir yolu tercih etmemiştir. Ama bazı istisnâ şahıslar ki, bir tanesi de Harîrizâde (ö.1299/1882) de yüz yetmiş tane tarikata girdiği ve müridinden el aldığı bilinmektedir. Böyle farklı ve tarihte görülmemiş bir hadisenin görülmesi gerçekten dikkat çekicidir. İzahı hakkında belki de en iyi yorum ise, Salâhî’nin kendisi olacaktır. Fakat biz onun hayatını ve özellikle tasavvufî eserlerinin incelediğimizde bunun sebebi olarak farklı bir insan oluşu duygu ve hayat tarzının böyle bir tercih yapmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Genel de hep söylenen tarikatların çok ve farklı oluşu insanların karakter ve yaratılışının ve zevklerinin farklı oluşuna bağlanmaktadır. Bu görüşe binaen Salâhî’nin karakter ve zevk yaşayışını göz önüne aldığımızda bilgi ve kültür seviyesi üstün duygu olarak çok üstün bir insan, hisleri üst düzeyde bir insan, ayrıca eser yazmadan önce İbn Arâbî’yle görüşmesi ve ayrıca bazı problemlerle karşılaşması esnasında yine İbn Arâbî’den mânevî yardım alacak seviyede bir yapıya sahip olması ve Osmanlı’nın İbn Arâbî’si ismine layık olabiliyorsa bu insanın farklı olması ve böyle biz insanlar için sıra dışı gelen olayların onun için normal olması da gayet mümkündür. Bkz., Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh yay., İstanbul 1995, s. 236.

¹⁹ Abdurrahmân-ı Sâmi, *Tuhfetu’l-‘uşşâkiye Tercümesi*, İstanbul 1970 ss. 122-123.

temel özelliklerini kendisinde topladığı belirtilir. Ayrıca, şeyhi Cemâleddin-i Uşşâkî de, Halvetiyye'nin Gülşeniyye, Sünbülüyye ve Şâbaniyye kollarına ve Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu ve bunları birleştirdiğini söyler. Böylece Salâhî'nin diğer tarikatlarla olan bağlantısı bu şekilde anlaşılır hâle getirmek mümkündür. Harîrizâde Tıbyân'ında, Cemâleddin-i Uşşâkî'nin Halvetiyye'nin Gülşeniyye, Sünbülüyye, Şâbâniyye şubeleriyle Nakşibendiyye Tarikatı'na da mensub olduğunu ve bu tarikatları da birleştirdiğini ifade eder. Cemâleddin-i Uşşâkî'nin tarikatlarla alakası, ikinci şeyhi Hasan Sezâî'nin Gülşenî'nin şeyhi La'î-i Gülşenî'nin aynı tarikatlardan icâzetli olması sebebiyledir.²⁰

Bazı araştırmacılar Abdullah Salâhî'nin bu tarikatlara girişini şu şekilde izah ederler:

Uşşâkiyye Tarikatı'na İntisâbı: Abdullâh-ı Salâhî, kurucusu Hüsâmeddin-i Uşşâkî²¹ olan Uşşâkiyye Tarikatı'na daha önce de geçtiği gibi Salâhî bu tarikata Edirneli Muhammed Cemâleddin-i Uşşâkî'nin vasıtasıyla intisap etmiştir.

Nakşibendiyye Tarikatı'na İntisâbı: Abdullâh-ı Salâhî'nin Nakşibendiyye Tarikatına intisabı Mısır yolculuğu esnasında tanıştığı

²⁰ Harîrizâde, Tıbyân, c.I, vr. 225a- 256b; Kılıç, Mahmut Erol, "Cemâleddin-i Uşşâkî Maddesi", D.İ.A., c. VII., ss. 314-315.

²¹ Hüsâmeddin-i Uşşâkî: Buhara'da doğdu. Hayatı hakkında bilgi veren torunu İbrahim Hasib, doğumu ile ilgili fazla bir bilgi vermez. Doğum tarihi dahi bilinmemektedir. Ahmet Hüsâmeddin Efendi'nin yazdığı bir manzumesinde verdiği 1475 tarihi daha sonraki yazarlar tarafından da kabul görmüştür. Hüsâmeddin-i Uşşâkî, ilk dinî bilgilerini babası Hoca Teberrük'ten almıştır. Anadolu'ya gelip Uşak'taki Halvetî şeyhlerinden Ahmed Semerkandî'ye intisâp etti. (Bkz. Uşşâkîzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekâik, Wiesbaden 1965, ss. 31-36, 423-434, 477-481. Bu davet üzerine İstanbul'a gelmiş ve Aksaray'da ikamet etmeye başlamıştır. Hüsâmeddin-i Uşşâkî'den sonra Cemaliyye ve Salâhiyye kolları Uşşâkiliği daha yaygın olarak temsil etmiştir. Bkz. Akkuş, Mehmet, Hüsâmeddin Uşşâkî ", DİA, c. s. 515.

Hüseyin Demenhûrî vasıtasıyla gerçekleştiği ifade edilir.²² Diğer yandan ünlü tarihçi Enverî bu intisâbın Kerküklü Emîn Efendi²³ vasıtasıyla olduğunu söyler.²⁴

Mevleviyye Tarîkatı'na İntisâbı: Abdullah-ı Salâhî'nin Mevleviyye Tarîkatına intisabı, Galata Mevlevîhanesi şeyhi Nayî Osman Dede vasıtasıyla olmuştur.²⁵

Celvetiyye ve Bektâşiyye Tarîkatlarına İntisâbı: Her iki tarîkata intisabı, Üsküdar'daki Bandırmalı Tekkesi Şeyhi Mustafa Hâşim Baba vasıtasıyla olmuştur.²⁶

Gülşeniyye Tarîkatı'na İntisâbı: Edirneli Şeyh Hasan Sezâî ile görüşen ve onun manevî eğitiminden geçen Salâhî, Gülşeniyye Tarîkatının usûl ve adabını ondan öğrenmiştir. Salâhî ayrıca Üsküdar'da Nasûhî Tekkesi Şeyhi Seyyid Alaaddin Efendi'den Şabâniyye usûlünü almıştır.²⁷

²² Sadık Vicdânî, Tomar, s. 246.

²³ Emin Efendi: Kerküklü olup Nakşibendîliğe mensup bir şeyhtir. Sultan Selim Han ricâlinin davetlisi olarak 1807 yılında birkaç şeyhle beraber Bursa'ya gönderildi. Orada 1813 yılında vefat etti. Bkz. Mehmet Süreyya, Sicill-i Osmânî, c. I, s. 406.

²⁴ Bkz. Sadullah-ı Enverî, Tarih-i Enverî, vr.177a; Ahmet Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, s. 145; Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliyâ, c. IV, s.260.

²⁵ Hüseyin Vassaf, Sefine, c. IV, s. 260.

²⁶ Aynı eser, c. IV, s. 260; Hâşim Baba: Üsküdar'da doğdu. Asıl olarak Celvetî Tarîkatına mensuptur. Fakat daha sonra Mısır'dan gelen Kasrû'l-Ayn şeyhi olan Hasan Baba'ya intisap ederek Bektâşî olur. Salâhî'nin vefat ettiği yıl o da vefat eyledi. (1782) Bkz. Nüzhet Ergün, Bektâşî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1944, c. II, s. 143.

²⁷ Bkz. Hüseyin Vassaf, Risale-i Salâhiyye, vr. 34b.

Salâhî'nin intisâb ettiği tarîkatlardaki manevî seyri hakkında tafsilatlı bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat meşhur olan Uşşâkî Tarîkatı'ndaki seyr u sülûku hakkında tarihî vesikalarda şunları görülmektedir.²⁸

7- ŞEYHİ CEMÂLEDDİN-İ UŞŞÂKÎ'NİN VEFÂTI VE TÂHİR AĞA TEKKESİNE ŞEYH OLUŞU

Manen kendisinden feyiz alıp bağlandığı ve ilişkisini daha da ilerleterek damadı olduğu Cemâleddin-i Uşşâkî'nin (1164/1750) vefâtı emesi Abdullah-ı Salâhî'yi derinden etkilemiştir.

Abdullah-ı Salâhî şeyhinin vefatından sonra Eğrikapı'daki tekkede 1764 târihine kadar irşad vazifesine devam etmiştir. Bu yıllarda Salâhî, Cemâleddin-i Uşşâkî'den rüya yoluyla gelen mânevî bir işâretle, Fatihteki Âşık Paşa Mahallesinde bulunan Tâhir Ağa Tekkesine geçer.

Tâhir Ağa Tekkesi, III. Mustafa dönemi (1757- 1774) kapıcı başlarından Tahir Ağa (ö.1196/1781) tarafından 1174/1760 yılında inşa ettirilmiştir. Tahir Ağa tekkeye önce Nakşî şeyhlerinden Muhammed Sabır Efendi'yi (ö.1178/1764) tayin etmiş, şeyhin vefatı sonrasında Abdullah-ı Salâhî buradaki irşad görevine getirilmiştir. Abdullah Salâhî, 1178/1764'ten itibaren posta oturmuş ve tekkede 1196/1781 tarihine kadar aralıksız olarak tarîkat hizmetine devam etmiştir. 21 Ağustos 1197/1782 yılında çıkan büyük yangında tekkesi de yanınca, bir müddet kalmak üzere Eyüp Eğrikapı'daki tekkeye geri dönmüştür.²⁹

8- VEFÂTI VE KABRİ

²⁸ Bkz., Hüseyin Vassaf, *Risâle-i Salâhiyye*, vr. 4b; Salâhî'nin bu hayatındaki değişiklik daha öncede belirttiğimiz gibi onun kendini bir iç sorgulamaya tabi tuttuğunu ve normal yaşayışından uzaklaşarak kendini riyâzât ve mücâhede yoluyla mânevî terbiye ve nefis terbiyesine yönelmiş ve bu değişiklik açıkça görülmüştür. Vassaf, *Risâle-i Salâhiyye*, vr. 4b.

²⁹ Danişmend, İsmail Hakkı, *İzahlı Osmanlı Tarihi kronolojisi*, (Türkiye yay.), İstanbul 1972, c. IV, s. 62.

Abdullah-ı Salâhî Eğrikapı'daki Hırâmî Ahmed Paşa Zâviyesi'ne taşındıktan sonra, artık yaşının ilerlediğini görüyoruz. Bu yıllarda (1195-96/1780-82) kaleme aldığı gazellerinde ölüme yakın olduğunu hissettiğini belirten ifâdeler görmek mümkündür. Artık Salâhî dünya ve onun içindekilerden bıkmaya noktasına gelmiş ve en hayırlı olan ahireti ister olmuştur. O'nun bu temennîlerini şu şekilde dile getirdiğini görürüz:

29 Muharrem 1197/27 Aralık 1782³⁰ Cuma günü Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Abdullah-ı Salâhî'nin cenazesi Eğrikapı Tekkesi'nden alınarak uzun yıllar görev yaptığı Tahir Ağa Tekkesi'nin haziresine defnedilmiştir.

9- HALİFELERİ

Salâhî'nin halifeleri konusu kaynaklarda net bir şekilde açıklanmamış olmasına rağmen, birkaç kişinin ismi geçmektedir. Onun halifelerinin az olması, âlim ve sâlih insan, örnek kişi olmadığını ya da bu konularda yetersizliğini asla göstermez. Salâhî'nin en meşhur halifesi Nazilli Müftülüğü yapmış olan Şeyh Muhammed Zühdi Efendidir. Bu zat, İstanbul'da Salâhî ile tanışmış ve yedi yıl mânevî terbiyesinde kaldıktan sonra, Nazilli'ye dönerek irşad vazifesini yerine getirmiştir. Uşşâkî Tarîkatı'nı o civarda yaymak için çaba sarf etmiştir.³¹ Muhammed Zühdi Efendi'nin de iki halifesi vardır. Biri kendi oğlu Ali Galip Vasfi Efendi (1733-1849) diğeri ise, Süleyman Rüşdü Efendi (1272/1855)'dir.³² Salâhî, Muhammed Zühdi'yi mânevî eğitimini alması için mektup yazarak İstanbul'a çağırmıştır. Babasının izni olursa, seyr u sülûkunu tamamlamak için gelmesini istemiştir.³³

³⁰ Bkz., Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, Meral yay. İstanbul 1975, c.I, s.197; Develioğlu, Abdullah, **Büyük İnsanlar**, Yaylacık Mat., İstanbul 1973, s.436; Serin Rahmi, **İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler**, Petek yay., İstanbul 1984, ss. 135 -160.)

³¹ Hüseyin Vassaf, **Sefine**, c.IV, s. 267.

³² İnal, Mahmut, **Son Asır Türk Şairleri**, İstanbul 1930, s. 1536.

³³ Salâhî, Muhammed Zühdi-i Nazillî'ye Mektub, Süleymâniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, no. 84, vr. 64b- 65a; Salâhî, **İzmir'deki Bir Halifesine Mektub**,

Muhammed Zühdî'den sonra Salâhiyye kolu Hüseyin Vassaf'a³⁴ geçmektedir.

Salâhî'den sonra, Nakşîbendiyye kolu oğlu Muhammed Ziyaeddin Efendi (1169-1234/1755-1818) tarafından devam ettirilmiştir. Onun vefatından sonra, yerine oğlu Muhammed Tevfik geçmiş fakat kendinden sonra hiç kimseyi istihlâf etmemiştir. Salâhî'nin bir diğer halifesi de Sadık Efendi'dir.

10- TAHİR AĞA TEKKESİ VE BUGÜNKÜ DURUMU

Tarihî kayıtlara göre, Salâhî'nin vefâtından sonra tekkedeki irşad vazifesine oğlu Muhammed Ziyaeddin getirilmiş (1197/1782), onun da vefatından sonra, oğlu Muhammed Tevfik Efendi posta oturmuştur(1755/1818). Daha sonra, sırasıyla Şeyh İbrahim Hayrânî Efendi, Şeyh Muhammed Feyzullah Efendi, Şeyh Ali Behçet Efendi Tahir Ağa Tekkesi'nde göreve getirilen şahıslardır.³⁵

1174/1760 yılında kurulan tekke 1925 yılına kadar faaliyetlerine aralıksız devam etmiştir. (30 Kasım 1925 Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması) Bugün ise, bir çok tarihî binalarda olduğu gibi kendi kaderine terk edilmiştir.

Süleymâniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, no. 84, vr. 65a. Hüseyin Vassaf: (1872-1929), İstanbul'da doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler sadece, eseri Sefine'nin sonunda bulunan kendi ifâdelerine dayanmaktadır. Babası ise, Ümmi Sinân Tekkesi şeyhi Sâlih Efendi'nin dervişıydı. Hüseyin Vassaf, Şâbâniyye, Gülşeniyye, Uşşâkiyye ve Kâdiriyye tarikatlarından hilafete sahipti. Eserleri arasında, Sefine-i Evliyâ, Divan, Gülzâr-ı Aşk, Vesiletü'n-Necât, Kitab-ı Külliyyât, Risâle-i Salâhiyye, Mürselât, Bursalı Mehmed Tahir gibi eserlerini saymak mümkündür. (Bkz., Kurnaz, Cemal, Tatçı, Mustafa, "Hüseyin Vassaf", DİA, c. XIX. ss. 18-19.

³⁵ Zakir Şükrü Efendi, *Mecmû'a-i Tekaya*, (Haz. Şinasi Akbuta), İslâm Medeniyeti Mecmuası, İstanbul 1981, c. V, sayı 1, s. 65

11- HALVETİYYE'NİN SALÂHİYYE KOLU VE SİLSİLESİ

Abdullah Salâhî'nin kurucusu olduğu Salâhîyye kolu, tarikatlar içerisinde en yaygın olan Halvetîlik Tarîkatı'nın dört ana kolundan biri olan Ahmediyye'nin³⁶ şübelerinden Uşşâkiye'nin Cemâliyye koluna bağlı bir tarîkattir. Salâhî, Salâhîliğin tarîkatının silsilesini kendi yazmış olduğu dîvânında belirtmiş, ama bunun kendisiyle Hüsâmeddin-i Uşşâkî'ye kadar olan kısmında, bir kopukluk söz konusudur. Silsile şu şekildedir:

- 1- Hz. Muhammed (s.)
- 2- Hz. Ali b. Ebi Talib (ö.29/661)
- 3- Hasan-ı Basrî (ö.110/728)
- 4- Habib-i Acemî (ö.150/767)
- 5- Dâvud b. Nâsır-i Taî (ö.165/782)
- 6- Ma'rûf-ı Kerhî (ö.200/815)
- 7- Serî es-Sakatî (ö.253/867)
- 8- Cüneyd-i Bağdadî (ö.297/910)
- 9- Ahmed Mimşad-ı Dineverî (ö.299/912)
- 10- Abdullah Muhammed Dineverî (ö.340/951)
- 11- Muhammed-i Bekrî (ö.380/990)
- 12- Ömer Vecihüddin-i Bekrî (ö.487/1094)
- 13- Zıyaüddin Abdu'l-Kâhir-i Sühreverdî (ö.598/1201)
- 14- Kutbuddin-i Ebherî (ö.622/1225)
- 15- Muhammed Rukneddin-i Nuhâsî
- 16- Şehabeddin Muhammed Şirazî

³⁶ Ahmediyye: kurucusu Ahmed Şemseddin İbn-i İsâ el-Marmaravî'dir. (1436-1495). Uşâk'ta Şeyh Alâeddin-i Uşşâkî'ye intisâb ederek tarîkata giren Ahmed Şemseddin, şeyhinin emriyle Manisa'ya gitmiş, burada bir müddet irşad vazifesini ifâ ettikten sonra, İstanbul'a geçmiştir. İstanbul'dan tekrar Manisa'ya dönen Yiğitbaşı Velî burada vefât etmiştir. Ahmediyye'nin diğer kolları ise, Sinâniyye, Uşşâkiyye, Ramazâniyye ve Mısriyye'dir. Bkz. Vicdânî, Sadık, Tomar-ı Turuk, ss. 108-109; Şapolyo, Enver, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye yay., İstanbul 1964, s. 186. Serin, Rahmi, Halvetîlik ve Halvetîler, İstanbul 1984, s. 128.

- 17- Muhammed Cemaleddin-i Şirazî
- 18- İbrahim Zahid-i Geylânî (ö.705/1305)
- 19- Muhammed Sadeddin-i Ferganî
- 20- Kerimüddin Ahi Muhammed Halvetî (ö.780/1378)
- 21- Ebu Abdillah Siracuddin Ömer-i Halvetî (ö.800/1397)
- 22- Ahi Emre Muhammed-i İrşâdî (ö.812/1409)
- 23- İzzeddin-i Halvetî (ö.828/1424)
- 24- Sadreddin-i Hıyâmî (ö.860/1455)
- 25- Celaleddin Yahya-i Şirvânî (ö.868/1463)
- 26- Muhammed Bahaeddin-i Erzincânî (ö.869/1464)
- 27- Taceddin İbrahim Kâmil-i Kayserî
- 28- Alaeddin-i Uşşâkî
- 29- Ahmed Şemseddin-i Marmaravî (ö.910/1504)
- 30- İzzeddin-i Karamanî
- 31- İbrahim Ümmî Sinan (ö.976/1568)
- 32- Emir Ahmed-i Semerkandî
- 33- Hasan Hüsameddin-i Uşşâkî (ö.1001/1592)
- 34- Memicân-ı Saruhanî (ö.1008/1559)
- 35- Ömer-i Gelibolevî
- 36- Alim Sinan
- 37- Muhammed-i Keşânî
- 38- Halil-i Gümülcinevî
- 39- Abdülkerim-i Gümülcinevî
- 40- Osman Sıdkı-i Gümülcinevî
- 41- Muhammed Hamdi-i Bağdadî
- 42- Cemâleddin-i Uşşâkî (ö.1164/1750)
- 43- Abdullah Salahaddin-i Kesriyevî (ö.1197/1782-83)

B- ESERLERİ

Salâhî, belli bir süre devlet hizmetinden sonra ayrılıp şeyhi Cemâleddin-i Uşşâkî'nin yanında manevî ilimleri tahsile ve nefis terbiyesine devam ederek, eserlerini telif noktasına gelmiştir. Fakat bu

eserlerinin, günümüzde tam manasıyla tanındığı söylenemez. Tasavvufî eserleri dışındakileri sadece adlarını zikrederek konuyu vereceğiz.

I-MANZUM ESERLERİ

a-DİVANLARI

Esasen Salâhî'nin dîvanı, ikidir. Birisi gazel, müfred ve kasidelerinin bulunduğu dîvanıdır. İkincisi ise, Arapça, Farsça ve Türkçe naatlarının bulunduğu dîvanıdır. Naatlarının bulunduğu dîvanında 33 tane naatı mevcuttur. Süleymâniye Kütüphânesi Uşşâkî Tekkesi No. 84: Müstensihî Nazillili Mehmet Tevfik Efendi olup, 70 varak ve 21 satır şeklinde yazılmış talik kırması hattı kullanılmıştır.

b-MEVLİD VE MİRACİYE

1- ESÂMÎ-İ HULEFÂ

Salâhî, Hz. Peygamber(s.)'den kendisine kadar ulaşan halifelerin isimlerini yazdığı manzum eseridir. Salâhî, bu eserini 1769 da kaleme almıştır. Nüshaları ise, müellif nüshası, Süleymâniye Kütüphânesi, Pertev Paşa, no. 433, Süleymâniye Kütüphânesi, Uşşâkî Tekkesi, no. 84'te mevcuttur. Telif tarihi 1769'dur. Sekiz varaktır.

2- ATVÂR-İ SEB'A

Manzum ve Türkçe yazılmış bir eseridir. Bu eserde nefsin mertebeleri nazım şeklinde anlatılmaktadır. 63 beyit olup, nüshaları, D.T.C.F. Kütüphânesi, Muzaffer Ozak, no. II/7 de bulunmakta, ayrıca Süleymâniye Kütüphânesi, Tahir Ağa, no. 503/2 de vardır. Varak sayısı ise, üçtür. Nesih hatla yazılmış, müstensih adı belli değildir.

3- HİLYE-İ HASNEYNİ'L- AHSENEYN

4- ŞERH-İ RÜÂİYYE-İ EBÎ SAİD

5- BAZI GAZEL VE BEYİT ŞERHLERİ

6- KASİDE-İ HAMRİYYE ŞERHİ

Salâhî, İbnü'l-Farız'ın (1182-1235) Kaside-i Hamriyye adlı gazelinin şerhidir. Mutasavvıflar arasında meşhur olan bu gazelin bir çok şerhi

bulunmaktadır. Nüshaları, Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, no. 553; D.T.C.F., Kütüphanesi, Muzaffer Ozak II/7.

7- Hz. ALİ DİVÂNİ TERCÜMESİ(MEŞÂRİKU'L-ENVÂRİ'L-METÂLİB VE METÂLİLİU ESRÂRİ'L-MEVÂHİB)

8- BAZI ARAPÇA GAZELLERİN TAHMİS VE TERCÜMELERİ

a- KASİDE-İ BÜRDE TAHMİS VE TERCÜMESİ

b- HASSÂN B. SABİT KASİDESİNİN TAHMİS VE TERCÜMESİ

c- KASİDE-İ MÜNFERİCE TERCÜMESİ

II-MENSUR ESERLERİ

Şimdi onun mensûr eserlerini görelim.

1- MİRÂTÜ'L-A'LÂM VE MİŞKÂTÜ'L-AHLÂM (FÛTÛH-I SALÂHÎ)

Salâhî'nin 1773 tarihinde yazdığı bu eser, iki bölümden oluşmaktadır. Birincisi, "Abâdile" diye tabir olunan "Abdüsselâm, Abdülmüheymin..." gibi Esmâ-i Hüsnâ'nın başına "Abd" kelimesinin ilâve edilmesiyle meydana gelen isimler, Hz. Peygamber(s.)'in isimleri, ve bunun gibi bazı isimler hakkında bilgi verir. İkinci bölümde, tasavvuf ıstılahları ele alınıp izah edilir. Bu ıstılahların sıralaması ve tertibini ise, Şeyh Fergânî'nin Târifat adlı eserini esas alarak yapar. Bizim özellikle tasavvuf felsefesini verirken esas aldığımız hakikaten doyurucu bir bilgi hazinesi olarak gördüğüm eseridir. Kavramlar konusunda geniş bir yelpazede konuları bütün detayı içinde ele alan Salâhî, örnek alınacak ve asırlar da geçse insanlara ışık tutacak bir eser telif etmiştir. Nüshaları, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no. 3983; İstanbul Belediye Kütüphanesi, Osman Ergin, no. 1196'da mevcuttur. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. Yazı hattı nesih kırmadır. 67 varaktır.

2- GÜL-İ SADBERG-İ EVRÂD BERÂ-YI TUHFE-İ UBBÂD

3- MİR'ÂT-I ESMÂ

Bu eserde Salâhî, sâlikin seyr u sülûku esnasında mertebeleri ve bu mertebelere ait zikirleri ele almaktadır. Bunlardan sonra, Kur'ân esas alınarak, nefsin mertebeleri tarif edilir. Nüshaları, DTCF, kütüphânesi, Muzaffer Ozak, no. II/7; Süleymâniye Kütüphânesi, İbrahim efendi, no. 210; İstanbul Belediye Kütüphânesi, Osman Ergin, no. 349/2. 20 varaktır.

4- CEVÂHİR-İ TÂC-I HİLÂFET

Bu eserinde Salâhî, tarîkat adâb ve erkânını izah ederek, sûfilerin kılık kıyafetlerini ve bunların tasavvufî açıdan ne mana ifade ettiklerini anlatır. Ayrıca bu eserde belli kılık ve kıyafet giymenin bir üstünlük sayılmayacağını söyleyerek bunların belli makam ve mertebeleri temsil etmesi bakımından gelişi güzel giyilmemesini tavsiye eder. Nüshaları, Süleymâniye Kütüphânesi, Hafid Efendi, No. 459; İstanbul Üniversitesi, Kütüphânesi, T. Y., no. 932; DTCF Kütüphânesi, Muzaffer Ozak, no. II/7. 18 varak olup, müstensihi ve istinsah tarihi belli değildir.

5- USÛL-İ EVRÂD-I UŞŞÂKİYYE

Uşşâkiyye Tarîkatı'nın usûl adab ve erkânını anlatan bu eser, sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazları ve bu namazların öncesinde ve sonrasında yapılacak zikir ve ibadetleri anlatır. Nüshası, Millet Kütüphânesi, Şer'îye no. 789.

6- MECMÂ-I FENNİ ZERÂFET

7- IZHÂR-I ESRÂR-I NİHÂN ez- ENVÂR-I HATM-İ HÂCEGÂN

Abdullah-ı Salâhî, bu eserinde Nakşibendiyye Tarîkatı'nın özellikle de Hâlidîyye kolunda yaygın olan zikir çeşidi olarak Hatm-i Hâcegân'ı izah eder. Zikrin başında ve sonunda Fatıha Sûresi okunması nedeniyle bu şekilde isimlendirilmektedir. Bu zikrin ve uygulaması hakkında ilk bilgileri veren kişi,

Salâhî'dir.³⁷ Nüshaları, Süleymâniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba no. 293; Millet Kütüphanesi, Şeriyye no. 4475, 789; D.T.C.F. Kütüphanesi, Muzaffer Ozak no. II/7. A. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no. 7471, Talik yazıyla yazılmış, 27 varaktır. İstinsah tarihi ve müstensih belli değildir.

8- MEDÂR-I MEBDE VE MEÂD

Salâhî, eseri yazma sebebini şöyle açıklar: Şeyhi Cemâleddin-i Uşşâkî, bir topluluk içerisinde bazı ifadelerde bulunur ve "Bir bin, bin olmak, bin, bin olmak, şems zerre olmak, yalanı koymak, olmağı koymak, olmamayı koymak nedir?" diyerek anlaşılması zor bir soru sorar, fakat ihvan bu soruya cevap veremez. Salâhî, bu olaydan yıllar sonra şeyhini rüyasında görür ve şeyhi Cemâleddin-i Uşşâkî ona "Ölmek ölmek, bilmek bilmemek, olmağı koymak olmamayı koymak nedir?" şeklinde soru sorar.³⁸ Salâhî bu ifadelerin ne anlama geldiğini açıklayan bir risale yazar. Risâlenin nüshası, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, T.N. no. 6423; Müstensihî, Hüseyin b. el- Hac, el-Hafız el-Balatî dir. İstinsah tarihi ise, 1843 olup varak sayısı, 29'dur.

9- TUHFETÜ'L- UŞŞÂKİYYE

Abdullah-ı Salâhî'nin Uşşâkîyye Tarikatına müntesib olanlar için kaleme aldığı Arapça eseridir. Arapça nüshasını tesbit edilmemekle birlikte elimizde Abdurrahman-ı Sami'nin tercüme ettiği nüsha mevcuttur. Bundan dolayı, eser hakkındaki malumatı, elimizdeki bu nüshaya göre vereceğiz. Muhtevası hakkında Abdurrahman-ı Sami, sâlik olanların usûl ve âdâb konusunda uymaları gereken hususları belirten bir kitaptır der. Ayrıca tercümeyle, müellif kendisi de ilavelerde bulunmuştur. Bu konular icâzet,

³⁷ Öngören, Reşad, "Hatm-i Hâcegân", DİA, c. XVI, ss. 476-77.

³⁸ Salâhî, Medâr-ı Mebde ve Meâd, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, T.Y. No. 6423, vr. 1b- 2a.

tâc-ı şerif, mürşid, post ve zikir ayini gibi konulardır.³⁹ Tercüme edilmiş nüsha, 1924'te İstanbul'da basılmıştır.

10 - BAZI AYETLERİN TEFSİRİ

11- MEKTUPLARI

Salâhî'nin halifelerine yazdığı iki mektubu mevcuttur. Bunlardan birisi Aydın Nazilli halifesi, Muhammed Zühdi Efendi'ye diğer bir mektup ise, kaynaklarda adı belli olmayan İzmir'deki bir halifesinedir. Mektupların yazılma tarihi olarak 1771 yılı doğru tarih olmalıdır. Nüshası ise, Süleymâniye Kütüphânesi, Uşşâkî Tekkesi, no. 84, vr. 64b-66b.

12- RİSÂLE-İ REGÂİBİYYE

13-RİYÂZU'-KAVAİD HIYÂZU'L-FEVÂİD (MAKÂMAT-I HAMİDİYYE ŞERHİ)

Abdullah-ı Salâhî'nin en hacimli eserlerinden biri olup, tasavvufî görüşlerine de yer verdiği şerhlerindedir. Makâmat-ı Hamîdiyye İran ediplerinden Ebû Bekir b. Mahmud el-Belhî(Ö.1163)'nin edebiyatla alakalı Farsça bir eseridir. Salâhî bu eserinde, müellif hakkında bazı bilgiler verir. Mahmud-ı Belhî'nin eseri bitirme tarihini ve kendisinin vefat tarihlerini zikreder.⁴⁰ Nüshası, müellif nüshası Süleymâniye kütüphânesi, Pertev Paşa, no. 432-433.

³⁹ Abdurrahman-ı Sami, Tuhfetü'l-'uşşâkiyye Tercümesi, İstanbul 1343, ss.4,32.

⁴⁰ Salâhî, Riyâzu'l-Kavâid, Süleymâniye Kütüphânesi, P.Paşa, No. 432,c.I, vr. 126a.

14- TAVÂLİU MENÂFİU'L- 'ULÛM MİN METÂLİT MEVÂKİT'N- NÛCÛM (MEVÂKİT'N-NÛCÛM ŞERHİ)

Bu eserin aslı Muhyiddin İbn Arâbî'ye aittir.⁴¹ Salâhî'nin yazdığı bu şerh hakkında bazı kaynaklarda övgü ile bahsedilmektedir. Muhammed Hazmî, Salâhî için fazilet, irfanından ve ulvî bilgilere sahip bir insan oluşundan bahseder.⁴² Hüseyin Vassaf da eser ve Salâhî hakkında, şöyle der: "Bu kitabı en iyi anlayan ve feyzin başşehri olan büyük evliyadandır."⁴³ Eserin tek nüshası İstanbul Üniversitesi, Kütüphânesi, A.Y., no. 3344'tedir. Eser nesih kırması hattı ile yazılmış, 659 varaktır.

15- ZEYLÛ'L-KİTÂB Bİ-AHSENİ'L-HITÂB

Abdullah-ı Salâhî'nin bu risâlesi Miftahu'l-vücûd'un zeylidir.⁴⁴ "Miftahu'l-vücûdi'l-eşher" in yazımı bittikten sonra bu zeyli telif etmiştir. Zeylin yazılış sebebi olarak ise, Salâhî, Miftâh'ı yazımını bitirdikten bir müddet sonra Şeyh Muhyiddin İbn Arâbî'yi üç kez rüyasında görür.⁴⁵ Nüshaları ise, Millî Kütüphâne, no. A 1914, vr. 210a-223a.

⁴¹ Bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, c.II, ss. 1890-91.

⁴² Mehmed Nazmî, "Salahaddin-i Uşşâkî" *Ceride-i Sofiyye*, İstanbul 1337, Sene 5, ss.500-501.

⁴³ Vassaf, Hüseyin, *Risâle-i Salâhiyye*, vr. 2a.

⁴⁴ Zeyl: Günümüzde yayınlanan eserlerin son tarafında, eserin yazımı bittikten sonra yine müellifin kendisi tarafından kaleme alınan ve "Ek" denilen kısım olarak isimlendirilir.

⁴⁵ Arapça, şiddetli hâdise, musibet, olay gibi anlamları olan kelime, zikir esnasında ve Allah ile beraberliğinde, hislerini kaybedecek şekilde gaybete düşen sâlikin gördüğü şeydir. Bu, uyku ile uyanıklık arası.(Yakaza) bir haldir. Sâlikin huzur ve uyanıklık halinde gördüğü şeye ise, mükâşefe denilir. Vâkıa bir çeşit rü'yadır. Bkz. Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Rehber yay.), Ankara 1997, s.744.

16- MİFTÂHU'L-VÛCÛDÎ'L-EŞHER FÎ TEVCÎHÎ KELÂMÎ'Ş-
ŞEYHÎ'L-EKBER

İbn Arâbi'nin (ö.1240) tasavvufî görüşlerine en geniş olarak yer verdiği Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eseri, kendinden sonraki kişiler tarafından şerh, ihtisâr ve tercüme edilmiştir.⁴⁶ Salâhî'ye göre İbn Arâbi'nin, görünüşte zıtlık içeren bir takım ifâdelerini beşer aklının idrakte hayrete düşürür.⁴⁷ Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No. 2698'de kayıtlıdır. Ta'lik hattı ile yazılmış olup, varak sayısı 36'dır;⁴⁸

17- RİSÂLE-İ MERÂTİB-İ VÛCÛD

Salâhî'nin Osmanlıca olarak kaleme aldığı bir risâledir. Eserin konusu, vücûd mertebeleridir. Eser, hacim olarak küçüktür. Bu eser, Molla Câmî'nin Şerh-i Rubâiyyât'ının şerhidir. Nüshası Süleymâniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 633, varak, 95a-101b'dir.

18- TERCÛME-İ SALÂHÎ BERÂ-YI RİSÂLE-İ VÛCÛD HÂCE
MUHAMMED PÂRSÂ

İlk dönem Nakşibendî Tarîkatı'nın pîrlerinden Hâce Muhammed Pârsâ'nın (1355-1419) "Risâle-i Keşfiyye" isimli Farsça eserinin tercümesidir. Zikir işlendiği bu eser, yer, yer vücûd ve vücûd ile ilgili meselelerin geçmesi sebebiyle vücûd risâlesi adını almıştır.⁴⁹

⁴⁶ Keklik, Nihat, İbnü'l-Arâbi'inn Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye, Ankara 19990, sayı. XVII-XXIV.

⁴⁷ Salâhî, Miftâhu'l-Vücûd, Süleymâniye Kütüphanesi, No. 2698, vr. 1b.

⁴⁸ Salâhî, Miftâhu'l-Vücûd, Millî Kütüphanesi, no. A1914, vr. 197b-209a

⁴⁹ Salâhî, Berâ-yı Risâle-i Vücûd, Süleymâniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 633, varak, 142b-148a'dır. Müstensihî Muhammed Es'ad'dır. İstinsah tarihi olmayıp, hattı nesihdir; Millî Kütüphanesi, no. A 1914, varak, 80a-96a'dır.

19- RİSALE-İ GAVSİYYE TERCÜMESİ

Risâle-i Gavsîyye İbn Arâbî'ye atfedilen bir risâledir. Salâhî bu risâleyi tercüme etmiştir. Risâlede İbn Arâbî'nin Allah Teâlâ ile konuşmaları anlatılmaktadır.⁵⁰

20- TERCÜME-İ 'ARUZ-I TEBRİZİ

21- EDEBÎ BİLGİLERE DAİR BİR TERCÜME

22- RİSÂLE-İ EHADİYYE TERCÜMESİ

İbn Arâbî'ye ait olan bir risâlenin tercümesidir. Konu olarak, vücûd mertebelerinden "Ahadiyyet" mertebesi açıklanır. Ayrıca bu mertebenin ayrıcalığı, "bir" rakamıyla alakası ve Arap harflerinden "elif" harfiyle ilişkisi incelenir.⁵¹

23- MUZHİR-I KAVÂİD-İ İ'RÂB ŞERHİ

24- USÛL-İ HADİS ŞERHİ TERCÜMESİ

25- MİR'ÂTÛ'L-MEÂNÎ İDRÂKİ ÂLEMİ'L-İNSÂNÎ (HAVZU'L-HAYÂT TERÜMESİ)

İbn Arâbî'ye izâfe edilen bu eser, asıl olarak Hind bölgesinde bilinen ve anonim bir eserdir. İbn Arâbî, bu eseri Arapça'ya tercüme etmiştir. Salâhî, bunu Hind diyarında meşhur olan Havzu'l-hayat adlı eser olduğunu ve Müslümanların buraları fethettikten sonra, yörenin insanlarıyla teması geçtiklerinde, aralarında meydana gelen konuşmaları naklettiğini kaydeder.⁵²

⁵⁰ Salâhî, *Risâle-i Gavsîyye Tercümesi*, Millî Kütüphanesi, Yazmalar, No. A 392, vr. 158b. Millî Kütüphanesi, no. A 392, varak, 158b-161b'dir. Müstensihî, Derviş Ali, İstinsah tarihi ise 1810'dur. Hattı rik'adır.

⁵¹ Nüshası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no. 2986, varak, 22'dir. İstinsah tarihi 1317 olup, müstensihî belli değildir. Hattı, rik'adır.

⁵² Salâhî, *Havzu'l-hayat tercümesi*, Millî Kütüphanesi, no. A, 2145, vr. 1b.

26- RİSÂLE-İ MES'ELE-İ 'ACZ Fİ MÂRİFETİLLAH ŞERHİ

Salâhî, muhtemelen İmam Gazâlî'nin eserlerinden birinin bölümü olan bu risâleyi, şerh etmiştir. Allah'ı, irfan mertebesinde bilmek konusunu işlemektedir. Abdullah-ı Salâhî, kelimeleri tafsilli olarak açıklamış, Gazâlî'nin diğer eserlerinden de istifâde etmiştir.⁵³ Yazı hattı nesih olup, istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

27- ELLİ DÖRT FARZ ŞERHİ

Hasan Basrî (ö.728)'ye ait olduğu iddia edilen eseri Salâhî, şerh etmiştir. Müellifimiz, eserin aslının Hasan Basrî'ye ait olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Eserde zikir, giyinme, abdest alma, namaz kılmak, tevekkül, helal yemek, sabır, Allah'a sığınmak, ve Allah'tan korkmak, ibret almak, ölüme hazırlanmak gibi elli dört değişik konu işlenmektedir. Nüshaları, eser iki kez basılmıştır: Matbaayı Amire'de ilk olarak (1844) ve 56 sayfa halinde basılmış, ikinci de ise, İstihkâm Alayları Litoğrafya Destgâhında, (1860) yine 56 sayfa olarak basılmıştır.⁵⁵

28- ŞÂFİYE ŞERHİ

C- SALÂHÎ'NİN MENSUB OLDUĞU HALVETİYYE TARİKATI

Salâhî'nin hayatını ve eserlerini anlattıktan sonra onun müntesibi bulunduğu tarikatı hakkında bir genel malumat vermek yerinde olacaktır. Halvetiyye tarikatı özellikle Osmanlı topraklarında oldukça geniş bir müntesip kitlesine sahip bir tarikat

⁵³ Nüshaları, Süleymâniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 630, varak, 102a-122b arasında mevcuttur; Millî Kütüphâne, no A, 1914, varak, 101b-122b arasındadır.

⁵⁴ Salâhî, Elli Dört Farz Şerhi, Süleymâniye Kütüphanesi, Dügümlü Baba, No. 205/2, vr. 18b.

⁵⁵ Süleymâniye kütüphanesi, Dügümlü Baba, no. 205/2, varak, 18a-24b; Millet Kütüphanesi, Şeriyye, no. 415. Hattı nesih olup, istinsah tarihi ve müstensihi belli değildir.

olarak dikkat çekmektedir. Alt şube ve kollarının fazla olması nedeniyle de dikkat çekici bir özelliğe sahip olan bir tarikattır.

I- HALVETİYYE TARİKATI VE ORTAYA ÇIKIŞI

Halvet, kelime anlamı olarak bir kimse ile yalnız kalmak, ıssız yerde yalnız kalmak gibi manalara gelir.⁵⁶ Tasavvufî manada ise, bir kenara çekilip, kimseye karışmadan zikir ve vird ile meşgul olmaktır.⁵⁷ Kaşânî, halveti kimsenin göremeyeceği yerde, gönlün Allah ile konuşması, O'na yalvarması, şeklinde tanımlar. Yani bu işin özü Allah'la beraber olmak ve yalnız olmak topluluklardan ve kalabalıklardan uzak kalmaktır.⁵⁸

Halvet, kişinin yalnız kalarak halktan uzaklaşıp Rab ile başbaşa kalma ve kendini manevî yükselişe hazırlama olayıdır. Çeşitli riyâzatlarla açlık, susuzluk, zikir, fikir, tedebbür ve tefekkür gibi faaliyetler sonucu kulu Allah'la yakınlaşmaya hazırlayan bir ön hazırlık konumundadır.

Halvetin ortaya çıkışında bazı Kur'ân ayetleri ve hadislerin motive edici olduğunu görüyoruz. Sûfiler bu konuda Kur'ân-ı Kerim'deki bazı ayetleri kullanmışlardır. Meselâ: *“Musâ ile otuz gece (bana ibadet etmesi için) sözleştik ve buna on gece daha kattık. Böylece Rabb'inin tayin ettiği vakit, kırk geceye tamamlandı. Mûsâ, kardeşi Hârûn'a dedi: 'Kavminin içinde benim yerime geç, ıslâh et, bozguncuların yoluna uyma.' Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmağa gelip de Rabb'i ona konuşunca: 'Rabbim bana (kendini) göster, sana bakayım! Dedi. Rabb'i buyurdu ki: 'Sen beni göremezsin, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni*

⁵⁶ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, (matbaa-i Osmâniyye), İstanbul 1305, c. III, s. 805; Ragıb el-İsfehânî, *El-Müfredât*, Kahire 1906, hns mad., 132; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956, c.XIV, ss. 397-403.

⁵⁷ Cürçânî, *Târifât*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275, s. 41; Montet, E., *“Religious Orders (Muslim)”*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Newyork 1951, c. IX-X, s. 725; Jong, F. De., *“Khalwatiyye”* el-Leidenm 1978, s. 991; Uludağ, Süleyman, *“Halvetiyye”*, *DİA*, c.XV, ss. 393-395.

⁵⁸ Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, Kahire 1992, s. 180; Tehânevî, *Keşşaf*, Kahire 1970, c.I s. 585, Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Marifet yay.) İstanbul 1991, ss. 206.

göreceksin!’ Rabb’i dağa görününce onu darmadağan etti. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca: ‘Sen yücesin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim!’ dedi.”⁵⁹

Bu ayet hakkında müfessirlerin izahları şöyledir:

Elmalılı Hamdi Yazır erbain kelimesini Bakara Sûresi’nde geçen şekliyle izah eder:Hz. Musâ (a.), Allah düşmanlarını yok ederse, Yahudilere bir kitap getireceğini vaat eder. Neticede Firavun helak olunca, Hz. Musâ (a.) Allah’tan kitabı ister, Allah Teâlâ da ona otuz gün oruç tutmasını emreder. O sırada zilkâdedir ve zilhicce ile beraber Hz. Musâ (s.) tam kırk gün oruç tutar. Elmalılı’ya göre bu ifadelerden, Allah dostu olanların aydınlık tecellilere ermesi için, gece gibi karanlık çileler ve acılar çekmesi gerekir. İlâhî tenezzüller gece olur ve ızdıraplı ve acılı geceleri bütün başarılı sabahlar takip eder. Bu çileli geceden sonra, Hz. Musâ (a.), Allah Teâlâ ile konuşmaya nail olmuş ve şu tecelliye ulaşmıştır:

Allah meleklerle olan konuşması gibi, Hz. Musâ’ya da vasıtasız ama perde arkasından onunla konuştu. Hz. Musâ (a.) Allah’ın kelâmını her yönden işitiyordu. Bu da gösteriyor ki, Allah’ın kelâmını işitmek yaratılmışların kelâmını işitmek gibi değildir. Allah’ın sözünü işittiğinde Hz. Musâ (a.)’da Allah’ı görme isteği uyandı. Böylece o, kendisine görünmesi için Rabbi’ne yalvardı. Rabbi kat’iyyen “Beni göremeyeceksin” dedi. Lakin dağa bak, Eğer yerinde durursa sen de beni göreceksin.” Bunun üzerine Rabbi, tecelli edince (bu izâfî bir tecellidir.) Zatındaki mutlak kudret ve azametiyle olmaksızın dağ parçalandı dümdüz oldu. Hz. Musâ (a.), bu manzara karşısında dayanamayarak bayıldı. Allah’ı görmeye sadece o değil, bu dünyâda hiç kimse dayanacak şekilde yaratılmamıştı.⁶⁰ “Beni göremezsin” ifâdesinin hikmeti bu idi. Yoksa, Allah’ın tecellisinden

⁵⁹ A’râf, 7/142-143.

⁶⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, (Şûrâ yay.), İstanbul 1993, c.4, ss.45-47.

kaçınmak ya da lütufta cimrilik söz konusu değildi. Benzer ifâdeler, Muhammed Ali es-Sabûnî'nin tefsirinde de mevcuttur.⁶¹

Çağdaş bilim adamları, tehannüsün kelime kökeni, ve manası konusunda çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir.⁶² Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de itikâf ve onun türevleriyle birlikte dokuz tane âyet mevcuttur.⁶³

Halvetin sünnette delili ise, Hz. Peygamber (s.)'in kendisine peygamberlik gelmeden önce daha ziyade Ramazan ayında Hira Mağarasında ibadete çekilmesi ve yiyeceği bitene kadar burada kalıp gecelemesidir.⁶⁴

Görünürde halvet insanlardan ayrılmak, gerçekte ise sıfatlardan, huylardan ayrılmaktır. Önemli olan yer değiştirmek, yalnız kalmak, تنها yerlerde bulunmak değil, huyları değiştirmek ve güzel huyları yerine ikâme ettirmektir. Ârif, görünürde halkla beraber, ama gizlide onlardan ayrı Hak ile beraberdir.

Kul, ihlâs ile yaptığı amel sonucunda bu amelin bereketiyle Allah'tan kendisini uzaklaştıran perdelerden, engellerden biri kalkarak kırk gece sonunda kırk perde, engel ortadan kalkar. Bu erbâin sonunda, bir hikmetin kula verilmesi, onun dünyadan ve içindekilerden uzak durması, ebediyet yurduna yönelmesi ile olmaktadır. Dünyadan ve onun sevgisinden

⁶¹ “Hz. Musâ Allah'tan kendisine görünmesini istediğinde Allah Teâlâ sen Beni görmeye güç yetiremezsin, hiçbir beşer de dünyâda buna güç yetirmez dedi. Senden kuvvetli olan dağa tecelli edeceğim, yerinde sabit duracak mı yoksa zelzele olur gibi sallanacak mı? Ve sen de Beni görmeye güç yetiremeyeceğini göreceksin. Allah'ın nurundan küçük bir parça o dağa tecelli edince dağ parçalandı, Hz. Musâ (a.) buna dayanamayıp bayıldı.” Bkz. Sabûnî, M. Ali, Saffetü't-Tefâsîr, Beyrut 1981, c.I, s. 469.

⁶² Bkz., M.Kister, “et-Tehannüs Kelimesi Üzerine Bir Araştırma”Ter. Ali Aksu, Tasavvuf Dergisi Ankara, Eylül 2000, ss. 215-230.

⁶³ Âraf, 7/138; Hâc, 22/25; Tahâ, 20/97; Bakara, 2/187; Enbiyâ, 21/25; Bakara, 2/125; Tahâ, 20/91; Şuârâ, 26/71; Fetih, 48/25, bkz. Abdalbâkî, M.Fuad, Mucem, ss.595-596.

⁶⁴ Mansur Ali Nasîf, et-Tâc, (Pamuk yay.) İstanbul 1961, c. III, ss. 251-254.

uzaklaşamayan kimse, erbâinin şartlarına uymamış, kendisini Allah'a tam olarak vermemiştir. Bunu yapmayanda ibadetinde ve Allah'a yönelişinde ihlâslı sayılamaz. Çünkü Allah Teâlâ: "*Dini yalnız Allah'a özgü kılarak O'na kulluk etmeleri kendilerine emredilmiştir.*"⁶⁵ Buyurmuştur.

Bu ayette de anlatıldığı gibi kul ibadetinde yaşayışında her hâlinde Allah rızasına ulaşmayı gaye edinmelidir. Ve ihsan mertebesine ulaşmaya gayret etmelidir. Riyâ ve gösterişten uzak, ihlâs içerisinde ibadetini yerine getirmek en büyük hedef olmalıdır.

İmâm Gazalî, dil ile işlenen günahları sıralarken, gıybet, parlak söz konuşmak, sırları yaymak, yalan söylemek, lüzumsuz tartışmalar yapmak, iftirâ atmak, laf taşımak, yersiz övme ve yermeye bulunmak, müstehcen ve ahlaka uygun olmayan şeyler konuşmak gibi konuları sıralamaktadır.⁶⁶

Halvet'in bir tarikat olarak ortaya çıkışı Sirâceddin Ömer b. Ekmeledin el-Gilânî el-Lahicî (ö.800/1349) ile olmuştur.⁶⁷ Bu ismi almasında Ekmeleddin el-Gilânî el-Lahicî'nin sık, sık halvete girmesi ve belli bir süre sonra artık bu lakapla anılır olmasıdır.⁶⁸

Ömer el-Halvetî'den sonra tarikat silsilesi, Ahi Emre Muhammed el-Halvetî (ö.1410), Ebu'l-Muhsin Hacı İzzüddîn Türkmânî eş-Şemmâhî el-Halvetî (ö.1424), Şeyh Sadruddin el-Hıyâvî (ö.860/1455) ve ikinci kurucusu ve pîr-i sâni olarak bilinen Yahyâ b. es-Seyyid Bahaüddin eş-Şirvânî el-Baküvî (ö.868/1465)'ye kadar ulaşmaktadır.⁶⁹

⁶⁵ Beyyine, 98/5.

⁶⁶ Gazâlî, İhyâ, Beyrut 1983, c. II, s. 438.

⁶⁷ Harirîzâde, Tıbyan, Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, no.430-432, vr. 343/b; Vicdânî, Tomar, s. 19; Hulvî, Lemezât, vr. 10-125; Serin, Halvetîlik, (Petek yay.), İstanbul 1984, s. 70.

⁶⁸ Vicdanî, Tomar, s. 19.

⁶⁹ Hulvî, Lemezât, vr. 10-125; Abdülehad en-Nûrî, Silsilenâme, Süleymâniye Kütüphanesi, Çelebi Ahmed, no. 172, vr. 83-87; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd,(Matbaa-i Amire), İstanbul 1871, ss. 138-141.

Pîr-i sâni olarak bilinen Yahyâ Şîrvânî, yaşadığı dönemde halkın saygı duyduğu, muhabbet beslediği sohbet ve nasihatlarından bir çok kimsenin istifâde ettiği bir zâtdır. Ehl-i Sünnet akâidine bağlılığı ve İran'a şîî inancınınin girmemesi için verdiği mücadele ile tanınır.⁷⁰

Halvetiyye tarîkatı Yahya Şîrvânî'ye kadar önemli bir gelişme sağlayamamıştır. Değişik yerlere halife gönderme ve tarîkatı yayma faaliyeti, onun zamanında gerçekleşmiştir. Halvetiyye Yahya Şîrvânî'den sonra, kollara ayrılmaya başlamış ve yayılma sürecinde özellikle Kafkasya ve Anadolu'da hızlı bir genişleme kaydetmiştir.⁷¹ Bir başka hususta Halvetiyye'nin İran'da doğmuş olmasına rağmen, Osmanlı Devleti zamanında, özellikle Anadolu, İstanbul ve Balkanlarda en yaygın tarîkat haline gelmiştir. İstanbul'daki Halvetî tekkelerinin sayısının 80'e ulaştığını görüyoruz.⁷²

Halvetîlik, Türk insanını ve toplumunu etkileyen bir tarîkat olarak önümüze çıkmaktadır. Bu etkilenme, sadece Anadolu'da değil diğer İslâm ülkelerinde de görülmektedir. İbrahim-i Gülşenî tarafından Kahire'de kurulan zaviye ile birlikte en yaygın tarîkat haline gelen Halvetiyye, buradan Cezayir, Tunus, Sudan ve Fas'a kadar yayılmıştır. Balkanlarda ise, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk ve Yugoslavya'ya kadar ilerlemiş ve Uzak-Doğu ülkelerine kadar ulaşmıştır.

Yahyâ Şîrvânî'nin manevî eğitiminden gelen ve Anadolu'da etkin rol oynayan halifeleri: Dede Ömer Rûşenî (ö.981/1486), Habib-i Karamânî (ö.991/1496), Muhammed Bahâuddin-i Erzincânî (ö.969/1474) ve Yusuf Şîrvânî'dir.

Halvetiyye, tarikatlar arasında şûbe ve kolları en çok olanıdır. Tarîkat evveleminde, Yahyâ Şîrvânî'den sonra dört ana kola ayrılmıştır:

⁷⁰ Lamiî, Nefehâtü'l-Üns Tercümesi, İstanbul 1289, ss. 575-578; Vassaf, Sefine, c. III.,s. 96.

⁷¹ Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l- Fuâd, s. 141;

⁷² Mehmed Şükrü, Mecmûa-yı Tekâyâ, Haz. Seyhan Tayşi, Berlin 1980, ss. 1-80.

A- HALVETİYYETİNİN KOLLARI

Rûşeniyye: Halvetiyyenin ilk kolu durumundadır. Kurucusu, Aydınlı Dede Ömer Rûşenî'dir. (ö.891/1486)⁷³ Rûşeniyyenin alt kolları, Demirtaşıyye, Gülşeniyye ve Sezâiyye'dir. Ayrıca Gülşeniyye'nin alt kolu olarak Haletiyye vardır.

Cemâliyye: Muhammed Hamîduddin Cemâlî el-Bekrî (ö.989/1494)⁷⁴ tarafından kurulan diğer bir Halvetiyye koludur. Kendisi Aksaraylı olup, Muhammed-i Erzincânî'nin halifesidir. Zamanında bir çok kimseye ders vermiş ve talebelerinin çokluğuyla meşhur olmuş bir zâttır. Cemâliyyenin alt kolları; Şabâniyye, Sünbülüyye, Assâliyye ve Bahşıyye'dir. Şâbâniyyenin alt kolları olarak, Karabâşıyye ve ondan devam eden,

⁷³ Dede Ömer Ruşenî: Aslen Aydınli olmasına rağmen hayatının ilk yıllarını Bursa'da geçirmiştir. Daha sonra Karaman'a Alaeddin el-Halvetî'nin yanına gider. Burada, ondan altında bir müddet manevî eğitim alır. Kardeşi Alaeddin el-Halvetî'nin isteği üzerine, Bakü'de bulunan Seyyid Yahya Şirvânî'nin yanına gider. Burada Yahyâ Şirvânî'nin isteği üzerine Gence, Karabağ bölgelerinde irşad faaliyetlerinde bulunur, 892/1487 tarihinde vefat eder. Bkz. Hulvî, Lemezât, vr. 179a-181; Vicdâni, Tomar, ss. 41-42; Tahir, Mehmed, Osmanlı Müellifleri, c.I, s. 69.

⁷⁴ Cemâlî el-Bekrî: Cemâleddin-i Aksarayî neşlinden olup, ilk eğitimini Aksaray'da yaptıktan sonra, tasavvuf eğitimine yönelmiştir. Bu amaçla, önce Abdullah-ı Karamânî'ye daha sonra onun vefatı üzerine Tokat'ta Ümmî Şeyh Tahirzâde'ye bağlanır. Yahya Şirvânî'ye intisab etmek için giderken, onun vefatı üzerine Muhammed Bahauddin-i Erzincânî'ye bey'at eder. Amasya'da bir süre kaldıktan sonra II. Beyâzîd ve Koca Mustafa Paşa'nın davet etmeleri sonucu İstanbul'a geri döner. Koca Mustafa Paşa'daki dergahta bir süre irşad vazifesini yapar. Daha sonra yerine Sünbül Sinan Efendi'yi bırakıp hacca giderken yolda vefat eder.(899/1496). Bkz. Hulvî, Lemezât, vr. 153b; Lamiî, Nefehâtü'l-ÛnsTercümesi, ss. 579-581; Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c.I, ss. 51-52.

Bekriyye, Nasuhiyye, Çerkeşiyiye, Haliliyye, İbrahimiyye, Hafniyye, Dırdırıyye, Ticâniyye, Semmâniyye, Feyziyye ve Saviyye'dir.

Ahmediyye: Yiğitbaşı olarak anılan Ahmed Şemseddin b. İsâ es-Sarûhânî (ö.1504)⁷⁵ tarafında kurulan koldur. Alâaddin Uşşâki'den feyiz almıştır. Ahmediyye'nin alt kolları; Ramazaniyye, Sinâniyye, Uşşâkiyye ve Mısriyye'dir. Ramazâniyye'nin kolları, Cihangiriyye, Buhûriyye, Râufiyye, Cerrâhiyye, Hayatiyye'dir. Uşşâkiyyenin alt kolları, Cemâliyye, Câhidiyye ve Salâhiyye'dir.

Şemsiyye: Şemseddin Ahmed b. Ebû'l-Berekât Muhammed b. Arif hasan es-Sivâsî (ö.1567)⁷⁶ tarafından kurulan diğer bir Halvetiyye koludur. Sivas ve Zile civarında yayılmış ve faaliyet göstermiş bir koldur. Bu koldan, daha sonra, Sivâsiyye ortaya çıkmıştır.⁷⁷

⁷⁵ Ahmed Şemseddin-i Marmarâvî: Akhisar'ın Marmaracık nahiyesindedir. Kendi memleketinde ilk öğrenimini yaptıktan sonra Alaeddin-i Uşşâki'ye talebe olmuş ve mânevî eğitimini ondan alır. Şeyhinin isteği üzerine, Manisa'da vazifeli olarak bulunur ve insanların eğitimi ile meşgul olur. 905/1464 tarihinde Manisa'da vefât eder. Bkz. Hârîrizâde, *Tıbyân*, c.I, vr. 52a; Vîcdânî, *Tomar*, ss.91-92; Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 197.

⁷⁶ Şemseddin-i Sivâsî: Zile'de doğmuş (926/1520) ve ilk tahsilini burada yapmıştır. Daha sonra tahsilini devam ettirmek üzere İstanbul'a gitmiş, burada gördüğü bir rüyâ sonrası hacca gider. Dönüşünde memleketi Zile'ye yerleşir ve medresede müderris olarak görev yapar. Önce halvetî şeyhlerinden Muslihiddin Efendi'ye intisab eder. Bir müddet sonra Zile'ye gelen Necmeddin-i Şîrvânî'nin mânevî eğitimi ve terbiyesine girer. Bu esnada Sivas'a kadar ünü yayılmıştır. Vali Hasan Paşa onun adına bir camii yaptırarak Sivas'a çağırır. Buraya gelen Sivâsî, vefâtına kadar burada kalır(1006/1579). Bkz. Vîcdânî, *Tomar*, ss. 114-115; Serin, *Halvetîlik*, ss. 122-123.

⁷⁷ Bkz., Vîcdânî, *Tomar*, ss. 40-117; Hulvî, *Lemezât*, ss. 395-589.

B- HALVETE GİRİŞ ŞEKLİ:

Halvete girmek isteyen kimse, gönlünü mal, mülk sevgisinden arındırmalıdır. Namaz kıldığı yerin ve elbisesinin temiz olmasına dikkat çekmelidir. Girmeden önce abdest alır, iki rek'at namaz kılar ve günahlarından tevbe eder. İçindeki kötü duygu ve hislerden arınmaya çalışır, bu esnada yalnız Cuma namazı için dışarı çıkar ve namazdan sonra tekrar halvete devam eder. Sâlik halvet esnasında vaktini yalnız Allah'a tahsis eder. Yalnız O'nun rızasını kazanacak işleri yapmaya çalışır. Kur'ân okur, Allah'ı zikreder, namaz kılar ya da murakabe ile meşgul olur. Bunun dışında yorulduğunda uyur ve dinlenir.⁷⁸

Erbaîn halvetine giren sâlik yeme içime konusunda ölçülü davranmalı ve aşırı yemekten kaçınmalıdır. Midesini fazla lüzumsuz şeylerle doldurmamalı ki, gece rahat ibadet edebilsin.⁷⁹

C- HALVETİYYE TARİKATINDA ZİKİR:

Zikir konusunda Halvetiyye Tarikatı belli bir tertip içerisinde davranır:

a- Mürid diz çöker kibleye yönelir, mâsivayı hatırdan çıkardıktan sonra Allah Teâlâ'yı mülâhaza ederek önce başı sağ omuz tarafına çevirip "Lâ ilâhe", sonra sol tarafa, meme altındaki kalp üzerine doğru çekip, "İllallâh" der. Ve bunu 33 veya 165 kere tekrar eder. Sonra "İsm-i Celâl", daha sonra "Esmâ-i Seb'a" dan sonra bir ismi şeyhinin gösterdiği sıraya göre yapar. Yedi isimden önce "Lâ ilâhe illâllah" zikrine devam edilir. Tevhid kelimesinin sırları keşfolunmaya başlanınca "İsm-i Celâl" zikrine geçilir. Bu isimlerin zikri şeyhin gösterdiği şekilde yerine getirilir.

b- Zikre "İstiğfar" ile başlanır. Ve bu yüz adede tamamlanır.

⁷⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, (Dâru'l-Kitabi'l-Arâbi), Beyrut 1990, ss. 220-223; Kuşeyrî, *Risâle*, Lübnan 1993, s. 102; Serrâc, *Lüm'a*, Kahire 1980, ss. 277-278; Gazâlî, *İhyâ*, c.II, ss. 221-241.

⁷⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, ss. 209-223.

c- Daha sonra yüz kere “Salâvat” getirilir. İstiğfar ve salâvat ile başlayıp, yedi isminin ilkinin esrârının keşfinden sonra, diğerine geçmek suretiyle, zikirleri tamamlamak seyr ü sülûkun bir kuralıdır.

Toplu zikir: Halvetiyye Tarîkatında toplu zikir esnasında , tarîkat mensubları zikir halkasının sağ tarafında müntesib olmayanlar sol tarafında bulunurlar. Şeyhin İdâresinde, ayakta ve oturarak zikirden sonra devrân denilen ve ayakta topluca sağa ve sola yürüyerek yapılan zikre başlanır.⁸⁰

Halvetiyye tarîkatında “Eşmâ-i seb‘a” zikri ile “tevhid” zikrinin büyük bir önemi vardır. Esmâ-i ilâhî, envâr-ı seb‘a, letâif-i insâniyye denilen “yedi isim” ile zikretmek tarîkatın esaslarındandır.

⁸⁰ Vicdânî, Halvetîlik, (Evkâf-ı İslâmiyye Mat.), İstanbul 1922, ss. 28-29

İKİNCİ BÖLÜM

SALÂHADDİN UŞŞÂKÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

Bu bölümde Osmanlı'nın yetiştirdiği büyük mutasavvıf Salahaddîn-i Uşşâkî'nin tasavvufu ile ilgili görüşlerini ele alacağız. Önce onun tasavvufun neyi anladığını inceleyelim.

Salâhî tasavvufu tarif ederken o konuda mutasavvıfların farklı görüşlere sahip olduklarını belirtir. Ona göre her biri, meşrep ve makamına, kendi buldukları hakikatlere göre konuşmuşlardır. Bazıları tasavvufun hükmünden, bazıları şartlarından, bazıları da eserleri ve vücudundan, bir kısmı zatından ve hakikatinden haber vermişlerdir.¹ Bir kısım sûfî, tasavvufu, deva-yı sıfattan çıkıp safa ehlinin hâline girmekten ibaret görmüş. Bazı mutasavvıflar ise, ruhları belâ altında kalmasını nefislerin kazasını rıza için talep etmektedir. Diye tanımlarken bir kısmı da, Hakla nefsi hapsed-

¹ Salâhî, *Makâmat-ı Hamidiyye Şerhi*, vr 570a; Kâtip Çelebi tasavvufu şu şekilde tarif etmektedir: Tasavvuf, kemal sahibi insanların, insan gücü ölçüsünde, mutluluk merdivenlerinden nasıl yükseleceklerini ve mânevî mertebelerde görülen halleri nasıl aşacaklarını bildiren bir, ilim olarak izâh etmektedir. Fakat bu derece ve makamları kelimelerle tam olarak anlatmak mümkün değildir. Çünkü kelimeler dilcilerin kavrayışlarının erebildikleri anlamları ifâde etmek için konulmuştur. Ama yalnız bedenî güçlerle değil tüm varlıklarından geçip kaybolan kimseden başaksının eremeyeceği anlamlar için kelimeler konulmuş, ne de bunları sözlerle anlatmak mümkün olmaktadır. Nasıl düşünülenler vehimlerle anlatılamazsa vehmedilenler de hayallerle anlatılamazsa, hayal edilenler de duyularla anlatılamazsa, bu özel bilgiyi de anlamak için sözle anlamaya çalışmak değil, yaşayıp görmeye bakılmalıdır. Bkz., Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. I, ss. 413-414.

mek cezalandırmak kaydıyla zincirler ve bağlar altına almak şeklinde açıklamışlardır. Başka bir grubun tarifinde de, nefislerin hükümlerinden tecelli ederek Allah'ın katında keyf sevincine ulaşmaları olarak açıklanır.²

Salâhî, konuya renk ve ufuk zenginliği sağlamak üzere açıklamalarına devam ederek; bazı mutasavvıfların tasavvufu vefanın hakikatlarıyla beraber safayı istemektir, diye tanımladıklarını bir başka kısmının da, ihtiyarı terk ve zarûret ile yaşamaktan ibaret gördüğünü nakleder.

İlk dönem sûfilerinden Cüneyd (ö.297/909)“ tasavvuf içtima ile zikir, ittiba ile amel, ve vecd ile işitmektir,” şeklinde bir tarif yapar. Ve yine bir kısım mutasavvıflar demişler ki, kerim zamanda kerim-i halktır. Kiramı olmayan kiramdır. Salâhî, ilk devir sûfilerinden Rûveym'i örnek gösterir. O tasavvufu “ senin Allah Teâlâ için zahiri alman ve Allah'ın zâtından sormamandır” diye tarif eder. Mutasavvıfın ismi, ancak Allah'ın bildiği bir şekilde Allah'la beraber olan ismi kabilindir. Ve Ruveym ekler:“Tasavvuf, Allah Teâlâ için fânî olmandır, senin için Allah'ın sonsuz olduğu gibi”³

Salâhî tasavvufu, anlatırken bir büyük sûfinin ifâdesiyle izâha devam eder. Ünlü mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekki (ö.386/996) “tasavvuf, Haktan gayrisinden ümidi keserek, şerden Hakka sığınmaktır. Tasavvuf, kalbi Hakka bağlamaktır, hiss-i halkla edeptir. Bütünüyle gül bahçesi olup diken olmamaktır” şeklinde öz tariflerde bulunur.

Salâhî tasavvufu sûfî kelimesinin harfleri ile açıklar. Ona göre sûfî kelimesinin üç harfi vardır, sad harfi sıdka, sabra ve safaya işaret eder, vav harfi vüdde (sevgi), vurûda ve vefâya fa harfi fakra, fakde ve fenâya delâlet eder.⁴

² Salâhî, Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi, vr. 570a .

³ Salâhî, Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi, vr.570b.

⁴ Aynı eser, vr. 572a; tasavvuf tarifinde Serrâc, eseri *Lûm'a*'da şu sözü nakletmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin hocası Muhammed b. Ali Kassab şu cevabı vermiştir: “Tasavvuf, seçkin bir toplulukla birlikte seçkin bir adamdan güzel bir zamanda zuhur eden güzel ahlakıdır.” Şeklindeki tarif tasavvufun ne olduğunu ortaya koymada güzel bir tarif olarak sayılabilir. Bkz., Serrâc, *Lûm'a*, s. 24; Kübrâ, Necmeddin, *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa

Salâhî'nin sûfî ve tasavvuf kavramlarını yorumlamaya devam eder. Ona göre sûfî, daima tasfiye eder, vakitlerini kirlilerden arındırmakla geçirir. Ayrıca nefsi hevânın her türlüünden tasfiye ile Mevlâ'sına sürekli muhtaçlığı yaşar. Nefis olgunlaştığında sıfatlarından biri ortaya çıkar o pence-reden nefsi görerek onu idrak eder, ve ondan Rabb'isine kaçar. Sûfî, kalbinde Rabb'iyile kaimdir ve kalbiyle de nefsinde kaimdir. Ve şu âyeti delil getirerek, “ *Adaleti titizlikle ayakta tutun*”⁵ Nefisleri aleyhine olmak üzere Allah için ayakta durma tasavvufun hakikatidir hükmüne ulaşır.⁶

Dikkat edilirse Salâhî'nin tasavvufu, tasfiye ve tezkiye prensipleri çerçevesinde izâh ettiği görülür. Devamlı surette Allah'a sığınmak ve O'ndan yardım istemek şeklinde bir tarif getiren Salâhî'nin sûfî ve tasavvuf kelimelerinin her harfinin ne anlama geldiğini söyleyerek, bunları bir prensibe dayandırması da temel noktada sağlam bir zemin oluşturur. Onun diğer sûfîlerin açıklamalarına yer vermesi tasavvufun daha net olarak ortaya konup, izâh edilmesini sağlamıştır. Gerçekten bu bağlamda onun da belirttiği gibi, her sûfî, kendi hâl ve bakış açısına göre tasavvuf tariflerinde bulunmuşlardır.

Kara, İstanbul 19990, ss. 31-70; Arberry, E.J., *Sufism*, London 1956, ss. 45-50; Nicholson, Reynold, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihîhî*, Ter. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire 1956, ss. 3-5; Afîfî, Ebu'l-Alâ, *et-Tasavvuf res-Sevratü'r-Ruhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, ss. 65-70; Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire 1991, ss. 62-63; Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, Ter. Mehmet Dağ, Ankara 1978, ss. 3-4; Türer, Osman, *Türk Mutasavvif ve Şairi Muhammed Nazmî*, KBY; Anklara 1988, s. 14; Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, ss. 15-20; Yılmaz, H.Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul 1994, ss. 19-21; Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, ss. 15-28.

⁵ Nisâ, 4/135.

⁶ Salâhî, *Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi*, vr. 572a.

İlk dönem mutasavvıflarından Cüneyd (k.)'in de tasavvufu, masivâ ile alakayı kesmek olduğunu, bir başka tarifinde ise, onun bir hâl ilmi olduğunu ve kul ile her zaman beraber bulunduğunu ifade eder.⁷

Tarikat kavramına gelince, işte bu konuda Salâhî şu görüşleri serdedir: O, önce traikatın tarikat lügatte yolu ifade ettiğini, ıstılahta ise sahih nazar ile matluba ulaşmanın mümkün oluşu şeklinde ortaya çıktığını kaydeder. Ehli hakikat ıstılahında tarikat, merasimullahtan ve mükellef olunan meşru hükümlerden ibarettir, diyen Salâhî ruhsat almamalı hatta nispet ile ruhsata tabi olsa bile, yine de böylesi bir ruhsata sahip olmamalıdır, kaydını ekler. Tarikat sâlikin Allah'a doğru giden bir yoldur ki, menzilleri tamamlamak ve makamlara yükselmekten ibarettir.

Tarikat lafzının her harfinin birkaç manaya remz ve işaret olduğunu söyleyen Salâhî, "tı" harfinin talep, taharet, taat, tarab (sevinç), ve tum'nünden "ra"nın rağbet, rihlet (yolculuk), rıza, riyâzât, recâ ve rücûdan, "ya"nın yakaza, yakîn, yemin, yed ve yeminden,⁸ "kâf" harfinin, kanaat, kabul, kurb, kasd, kâm hevâyı nefis, ve karardan,"te"nin ise tevbe, terk, tezkiye, tevekkül, taab, tâattüf, teslim ve tasavvuftan ibaret olduğunu kaydeder. Yine ona göre sülûkun başı ve sonu, tarikat lafzının ilk harfi ta harfine simge olmuştur. Zira tarikata girmek isteyen kişi önce bedeni, buhlet

⁷ Kuşeyrî, Risâle, ss. 279-283; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti, Şifâu's-Sâil*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1975, ss. 83-101; Bkz. Cebecioglu, Ethem, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri" AÜİD, Ankara 1987, c. XXIX, ss. 387-40; Taftazânî, Ebû'l-Vefâ, "İslâm Tasavvufuna Giriş" Ter. Mehmet Demirci, DEÜİFD, İzmir 1968, Sayı.III, ss. 215234; Medkûr, Abdulhamid, "İslâm'da Tasavvuf", Ter. Necmeddin Bardakçı, SDÜİF Dergisi, Sayı I, Isparta 1994, ss. 28/5-287; Ülken, H.Ziya, *Aşk Ahlâkı*, Ankara 1971, ss. 61-64.

⁸ Salâhî, *Makâmât*, vr.582a; üçüncü ve dördüncü hicrî asırlarda tarikatlar kurulmaya başlandı. Allah'a gitme yol ve yöntemi olan tarikatı Kâşânî şöyle tarif etmektedir: "Allah'a gidenlerin mânevî mertebeleri aşır makamlarda yükselme yolu" şeklinde bir açıklama yapmıştır. Tarikat Allah'a gitme yolu ve yöntemi olduğuna göre bu yöntemin, kurucularının adına nispet edilmeleri de son derece normaldir. Kâşânî, *İstılâhâtü's-sufiyye*, s.65.

ve hadesten temizlendikten sonra, tevbe ve inâbet ile nefsini gûnahtan temizler, kalbini marifet delilleriyle donatır.⁹

Salâhî, tarîkat kavramına yine kendi yorumuna uygun olarak, bu kelimeyi tek, tek harfine kadar açıklaması ve her harfe bir mâna yükleyip, bunları tasavvufun birer temel kavramlarına dayandırması, bizce güzel bir yaklaşımı sergiler. O, bu şekilde bütün isimlerin bir mâna ifâde ettiğini, boşu boşuna konulmadığını anlatmak istemektedir. Hikmet ilmi olan tasavvufta bu yaklaşım tarzı önemlidir.

I- TAHALLUKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

Bu kısımda, sûfî ıstılahlarından ahlakla alakalı, insan hayatının birer parçası halinde olan kavramları ele alıp, Salâhî'nin onlara ne anlam yüklediğini görmeye çalışacağız.

Klâsik dönem müelliflerinden Kuşeyrî ve Hucvîrî, mutasavvıfların kullandıkları özel kavram ve terimleri kullanmalarını iki nedene bağlamaktadırlar:

- 1- Anlaşılması zor olan konuları ehli tarafından daha kolay olarak anlaşılmasını temin etmek,
- 2- Ehli olmayan kimselerden tasavvufî sırları gizli tutmak.¹⁰

Bunlar da kendi aralarında iki ana başlık altında değerlendirilir. Birincisi ibâdet ve ahlaka dair olanlar, ikincisi ise, daha çok sâlikin, tasavvuf yolunun yolcusunu bilmesi gereken kavramlardır. Şimdi Salâhî'nin bu konuyla ilgili görüşlerine geçelim.

⁹ Salâhî, *Makâmât*, vr.582b.

¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 53-54; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 517.

A- İBÂDET VE AHLÂKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

1- TEVBE

Tevbe, lügatte, pişmanlık, nedâmet, dönme, vazgeçmek, günâhı bırakıp Allah'a yönelmek manalarına gelmekte olup, isyandan itaate, günah-tan sevaba, hatadan doğruya, batıldan Hakk'a dönmeye tevbe denir.¹¹ Kur'ân-ı Kerim'de türevleriyle birlikte seksen altı yerde geçmektedir.¹² Tevbenin vücûbu, âyet ve hadislerde açık bir şekilde belirtilmiştir. "Hepiniz Allah'a tevbe edin ey mü'minler!"¹³ âyeti umum bir emirdir. "Ey iman edenler, Allah'a yüreğinizin bütün özlüğüyle, ihlâs ile dönün"¹⁴ âyeti de, tevbenin hulus-i kalb ile yapılmasını emreder.

Salâhî hadisten de delil getirir: Peygamber Efendimiz (s.) tevbe-i izâh ederken şöyle buyurmuştur: "*Ey insanlar! Allah'a tevbe edin ve O'ndan mağfiret dileyin. Çünkü ben günde yüz kere tevbe ederim.*"¹⁵ sözüyle kendini de bu hususta müşahhas örnek gösterip konuya açıklık getirmiştir. Dolayısı ile bu hadis biz müslümanların bu durum karşısında kendimizi daha bir dikkatle hesaba çekip kontrol etmemizi istemektedir.

Tevbe günlük hayatımızın adeta bir parçası olmuş, herkes tarafından gerek bilinçli, gerekse bilinçsiz sıkça söylenen bir ıstılahtır. Mânası bilinen

¹¹ Cevherî, *es-Sıhah*, Kahire 1982, c.I, ss.91-92; İsfehânî, *Müfredât*, (Thk. Adnan Davûdî), Beyrut 1998, s.76; İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, (Thk. Abdullah Ali el-Kebîr), Kahire trs. c. I, s. 454; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, ss. 161-162.

¹² Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-müfehres*, Kahire 1988, ss.199-200.

¹³ Nur, 24/31.

¹⁴ Tahrim, 66/8; Âyeti orijinal olsun diye Salâhî'nin çevirisiyle veriyoruz.

¹⁵ Buhârî, *Davaat* 6245, Kahire 1989; Müslim, Kahire 1975, c.IV, s. 2076.

ama tam olarak icra edilmeyip, sözde kalan öze indirilemeyen bir tasavvufî düstûrdur.

Kuşeyrî (ö.465/1072), tevbeye şöyle yaklaşır: “Tevbe, kalpteki kötülükte ısrar düğümünü çözüp Hakk'a dönmek ve Rabb'in hukukunu gözetmektir. Tevbe, kötü ve günah işlere pişman olup Hakk'a yönelmedir. Küfürden imana dönmek kafirlerin, kötü işlerden iyi işlere geçmek fâsıkların, kötü huylardan iyi ahlaka tebdil etmesi iyilerin (ebrârın), masivâdan Hakk'a dönmesi nebi ve velilerin tevbesidir. Avam gûnahtan, havas gafletten tevbe eder.”¹⁶

Örnek olarak verdiğimiz Kuşeyrî'nin, tevbe, çeşitlendirerek sistematize ettiği ve cehennem korkusuyla yapılan tevbeye “tevbe”, cennete girme ümidiyle yapılan tevbeye “inâbe”, sırf Hak için yapılan tevbeye “evbe” azaptan korkup tevbe etmesine “inâbe tevbesi”, Allah'ın kereminden utanıp tevbe etmeye “isticabe tevbesi” şeklinde açıkladığı görülür.¹⁷

Kuşeyrî, tevbede uyulması gereken rükûnlar olduğunu ifâde ederek; farzları ifâ, borçları edâ, helâl lokma, nefse muhalefetten ibaret olduğunu söyler. Bu durumda kulun Hakk'a dönüşü, Hakk'ın kendisine dönüşünün ve yönelişinin işaretidir. Tevbe-i nasuh: Bir daha eski duruma dönmeme azmiyle yapılan samimi ve ciddi tevbedir. Tarîkâta girenlerin yaptığı ilk iş, tevbedir. Onun için tevbe, sülûk ehlinin ilk menzildir.¹⁸ Bu yüzden klasik makam sıralamalarının hemen, hemen tamamı tevbeyle başlatılır.

Allah Teâlâ'nın rahmet ve mağfiret kapısı her zaman açıktır. Zira bu dergâh, Mevlâna'nın da belirttiği gibi ümitsizlik dergahı değildir. Geçmiş

¹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, (Tah. Ali Abdullah Hamîd), Beyrut 1993, ss. 91-97; Cürçânî, Seyyid, Şerif, *Ta'rifat*, Kahire, 1988, s. 90; Serrâc, *Lüma'*, (Matbaatü's-Saade), Kahire 1960, ss. 183-184; Gazâlî, *İhyâ*, Mısır 1957, c. IV, ss. 34-38, 46-49.

¹⁷ Kuşeyrî, a.g.e., ss. 91-97; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutu'l-kulûb*, c. I, ss. 8-14; Kelâbâzî, *Taarruf*, Kâhire 1980, ss. 33-34; İbnü'l-Arâbî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, Kahire 1975, c. II, ss. 183-187.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 182-183; Kelabazî, a.g.e, s.15; Serrâc, *Lüma'*, s. 33.

günahlarından pişmanlık duyup, Allah'a sığınmak isteyen bir kimse, mutlaka huzura kavuşur. Rasulullah (s.):

- “Günahlarından tevbe eden, hiç günah işlememiş gibidir”¹⁹ buyurmuştur.

Kulun Mevlâsı karşısında, kusurlarını itiraf ederek, O'na sığınması, mânen temizlenmesine vesile olur. İnsan, Allah'ın huzuruna günahdan başka ne ile gelebilir?

Tevbe konusunda ve işlenen günahların ne kadar çok olduğunun şuur ve bilinci içinde olan bir gönül, ıstırabını ve sıkıntısını sadece Rabb'ine anlatır.²⁰

Tevbe hakkında sunduğumuz bu ön bilgi ve değerlendirmelerden sonra Salâhî'nin görüş ve açıklamaları şöyledir:

Ona göre, tevbe Allah Teâlâ'ya rücûdan ibarettir. Ve tevbe üç şeyden oluşur: 1- Günahtan pişmanlık 2- Günahı halde terk etme 3- İstikbalde onu terk etmeye azmetmektir. Benzeri tanım Salâhî'den önce Şeyh-i Ekber tarafından da yapılmıştır. İbn Arâbî (k.), tevbenin şartının, günaha dönme azmini terketmekten ibaret olduğunu belirtir.²¹

¹⁹ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafa*, Beyrut, 1970, I,351.

²⁰ İz, Mahir, *Yılların İzi*, (Kitabevi yay.), İstanbul 1990, s. 234; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990, s. 174; Tahiru'l- Mevlevî de bu hâli, güzel bir şiirle ifâde etmiş ve insanın günahının farkında olması ve Allah'ın mağfiret ve rahmetine sığınmasını nazmen dile getirmiştir.

Eli boş gidilmez gidilen yere

Rabbim boş gelmedim ben suç getirdim

Dağlar çekemezken o ağır yükü

İki kat sırtımla pek güç getirdim. (Bkz., İz, Mahir, *Yılların İzi*, s. 234.)

²¹ İbnü'l-Arâbî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Kahire 1975, c.II, ss. 183-187; İbn Arâbî, tevbeyi şu anda zilleti terketmek ve geçmişten dolayı pişmanlık duymak,

Salâhî tevbeden sonra inâbe geldiğini ve bu kelimenin, Allah'a dönmek manasını ifâde ettiğini söyler. İnâbet-i amme ise, hâdiselere muhalefetten ona uymaya dönmeyi ifâde ederken; ona göre, İnabet-i hassa, irâde bazında olan karşı çıkış sebebiyle olaylara uymaya dönmek şeklinde anlaşılmalıdır. Daha ileri merhale olan İnabet-i hassulhas, halka olan sevgisinde kendi mâsivasını görmek demektir. Salâhî, bundan sonra muhasebenin geldiğini kaydeder ve ekler: Muhasebe, güzellikler ile kötülükler arasında mukayeseden ibarettir. Kul, hangisini tercih ettiğini bilmesi önemlidir. Mukayesede kul üç şey'e muhtaçtır: Biri mizan-ı şeriatı elden düşürmemektir, Çünkü şeriât mizanını ihlâl eden için Hak ile batılın arasını tefrik mümkün olamaz. İkincisi nefse kötü zandan ibaret olan cezm ve ihtiyatı bırakmaktır. Şöyle ki, inanarak ve nefis hayrı ihlâsla işlemelidir. Yoksa Allah Teâlâ rahmet eyleye Allah Teâlânın “ *Rabbimin acıyıp koruduğu hariç nefis aşırı şekilde kötülüğü emredicidir.*”²² kavlinde olduğu gibi ve üçüncüsü kula Allah'tan gelen nimetler, onun fitneye düşmesine sebep olmasın yani eğer Allah tarafından verilen nimet masivâyaya meylettirirse, o nimet fitne olur.²³

Müellifimiz Salâhî naklettiğimiz bu izâhlarıyla tevbenin üç önemli hususuna işaret eder: Pişmanlık, şuanda günahı terk etmek ve gelecekte günaha bir daha dönmemeye azmetmek.

Diğer önemli bir konu da muhasebe ve tevbenin birbiriyle olan alakasıdır. Ona göre muhâsebe, iyi ve kötü, güzel ve çirkinin karşılaştırması şeklinde bir mukayeseden ibarettir. Ancak bunun için üç şey gereklidir: 1- Şeriat terazisi, 2- Kötü zandan nefsi uzaklaştırmak, 3- Allah tarafından ihсан edilen nimetlerin kulun nefsinin masivâyaya meylettirmemesi.

bir daha geri dönmemeye azmetmek olarak ifâde eder. Geri dönmemeye söz verdiği halde, geri işledikleri günaha dönenlerin Allah tarafından ikâz edildiğini de vurgulayan İbn Arâbî, verilen sözün yerine getirilmesini, tevbede en önemli husus olarak görür. Bkz., İbn Arâbî, Fütuhât, c. II, ss.139-142.

²² Yusuf,12/53

²³ Salâhî, Mirâtü'l- âlâm ve müşkilâtü'l- ahlâm, vr. 60-61a.

Salâhî'nin bu görüşüne benzer tarzda açıklamalar yapanlar arasında, Rabia'tül-Adevîyye, Ebû'l-Hasan en-Nuri ve Ruveym'i zikredebiliriz. Salâhî bu sûflilerle tevbe, günahları terk etme olarak anlamaları, Allah'a yaklaşıma vesile olarak bilmeleri, yalnızca bağışlanmayı istemenin yeterli olmayacağı noktalarında aynı görüşü paylaşırlar.²⁴

Seleften Cüneyd, Salâhî'ye göre tevbeye farklı bir yorum getirir:

Cüneyd b. Muhammed, "tevbe nedir?" sorusuna: "Günahı unutmandır" diye cevap vermiştir. Bunun manası şudur: Günah olan fiilin zevkini ve izini kalbinden öylesine çıkaracaksın ki, ruhunda bundan eser kalmayın. Böylece hayatta bu günahı kesinlikle tanımamış biri haline gelersin. (Kötülük yaptığında, Allah'ın heybet ve azameti gönlünü öylesine kaplasın ki, günah ve onun bıraktığı iz aklına gelmesin).²⁵ Eğer tevbe edeceksek önce o işlediğimiz günahları bütün benliğimizden şilmemiz ve hiçbir zaman hatırlamamız gerekir. Hatırlamak, çağrışım mekanizması sebebiyle o günaha dönmemize bir ön basamak olabilir. Bu hem ruh hem beden bütünlüğü içerisinde olmalıdır.

İlk dönem sûflilerinden Sehl Tüsterî'ye "tevbe nedir?" diye sorulunca "günahını unutmandır" diye cevap vermiştir.²⁶

Tevbe yapılırken önemli olan husus niyetin ve kendi acziyetinin farkında olmaktır.²⁷

²⁴ Krş, için Bkz., Kuşeyrî, Risâle, ss. 91-97; Sühreverdî, Şihabuddin, Avarifu'l-maarif, Kahire 1989, s.605-606; el-Mekkî, Ebû Tâlib, Kutû'l-kulûb, Beyrut, 1990, c.I, ss.178-193; Serrâc, Lûma', s. 33.

²⁵ Kelâbâzî, Taarruf, s.141; Gazâlî, İhyâ, c.IV, ss. 34-38, 46-49.

²⁶ Serrâc, Lûma', s.33.

²⁷ Kuşeyrî, Risâle, ss.91-97; Kelebâzî, Taarruf, s. 8; Mekkî, Kutû'l-kulûb, c.I, 9-15; İlk asır sûflilerinden Hüseyin Megazili'ye tevbeden sorulur. O da "İnâbe tevbesinden mi, yoksa isticâbe tevbesinden mi" soruyorsunuz diye sorar. Soru sahibi, "inâbe tevbesi" nedir diye sorar Megazilî; "Sana gücü yettiği için, Allah'tan korkmandır" der. Soru sahibi, "Peki isticâbe tevbesi nedir" der. Megazilî: "Sana yakın olduğunu düşünerek Allah'tan korkmandır" diyerek cevap verir. Bu konuşmalarda dikkat çekici olan husus,

Özetle söylemek gerekirse Allah'ın yakınlığı ve gücü tevbeye motive edici faktörlerin başında gelir.

Zunnûn Mısıfî; "Halkın tevbesi gûnahtan, evliyanın tevbesi gafletten, Nebilerin tevbesi başkalarının nail olduğu şeye ulaşmaktan aciz olduklarını görmekten olur" demiştir.²⁸

Herkesin mânevî mertebesine göre, tevbe etme durumu farklı olmaktadır. İlk basamakta tevbe farklı iken ikincisinde daha ağır bir duruma üçüncüsü ise, tamamen özel seçilmiş insanların yapabileceği bir mahiyete bürünmektedir.

Tevbe, geçmişteki işlenmiş günahlar psikolojik ifâdeyle impulsif davranışlar ve yasaklanmış arzular için af dilmektir. Bu bazen her insanda olabilir ve kişi, kendi kendini sorgulama gereği hissedebilir. Bu durumda kendi kendine bir iç hesaplaşma yaşayabilir. Bu durumu en güzel şekliyle ifâde edip açıklayan İbrâhim b. Ethem'dir. O, Belh'te sarayında uyurken tavadan gelen garip seslerle uyanması ve kim var orada diyerek seslenmesi neticesinde, cevap olarak, "bir dost" sözünü işitmesi üzerine, orada ne aradığını sorması ve "devemi kaybettim onu arıyorum" cevabı karşısında; "ahmak deve orada mı?" diye sorunca İbrahim Edhem'in hayatını değiştiren karşılığı alır. "Aranır der", a düşüncesiz! Sen Allah'ı ipek elbiseler içerisinde altın sedirde uyuklarken mi arıyorsun?"²⁹

tevbenin türü ve tevbede Allah'tan korkmanın ehemmiyetini ve nedenlerini ön plana çıkaran bir yorum oluşudur. Yani her tevbe ve onun yapılış şekli farklı nedenler ve amaçlar içerisinde olabilir. Bunun neticesini de tayin edecek Allah Teâlâ'dır. Bkz., Kuşeyrî, Risâle, ss. 91-97.

²⁸ Serrâc, Lûm'a, s. 33.

²⁹ Sayar, Kemal, Sûfi Psikolojisi, (İnsan yay.), İstanbul 2000, s.20; Sehl Tüsterî, "Ey iman edenler Allah'a nasuh tevbesiyle tevbe ediniz." (Tahrim, 66/8) Âyetine şu yorumu getirmektedir. Tevbe-i nasuh, günahı bir daha işlememektir. Çünkü kişi dost ve sevgililerden olmuştur. Seven ise, sevdiğinin hoşlanmadığı, sevmediği bir şeyi yapmaz. Tevbe edenin alâmeti, arşın sahibinin onu dünyadan ayırınca kadar arşa bağlanıp, semânın gölgesinden ve yerin taşınmasından uzak kalması, bunlara ihtiyaç duymamasıdır. Günümüzde böyle kimselerin sayısı ne kadar da azdır. Çünkü ölüm meleği

Ebû Hüseyin Nuri tevbe bahsinde şunları ifâde eder; “Tevbe, Ulu ve Yüce Allah'tan başkasını zikretmekten tevbe etmektir” demiştir. “Ârif, Allah'tan başkası aklına geldiği için tevbe eder”.³⁰

Yine bu tarif de bir önceki gibi özel insanların farklı dünya yapısı olan hâl insanların durumuna işaret etmektedir. Allah'tan gayrını düşünmek böyle şahsiyetler için bir günahdır.

Sehl'in söylediği bu söz, tevbesini sahih ve sağlam yapmak isteyen samimi her mürid için yeterli ve gerekli bir husustur. Batınından anlatılan halaveti tamamıyla yok ettiği için arife çok kolay gelir. Ârif için bu zevkten kurtulmanın yolları çok çeşitlidir. Yakîn ve saf bir müşahede ile gönlüne sadece Allah sevgisini dolduran kimsenin kalbinde, başka hangi zevkler kalabilir? Hevâ ve hevese karşı duyulan zevk, Cenab-ı Hakk'a karşı hissedilen sevginin yokluğundan veya azlığından kaynaklanır.³¹

Tevbe ve yapılışındaki insan psikolojisini ilgilendiren bu söz, kulun yalnız ve çaresiz kalması durumunda, derdini, günahını ve sıkıntısını aç-

bizden birimize geldiğinde “ Beni bırak da biraz amel edeyim, birkaç nefes daha alayım” der. Oysa bir saat, hatta bir nefes alıp verme süresi tevbesinde ihlâşlı olan kişiye, getirildiği yere nasıl da koşuyor derir. Sehl b. Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mısır 1329, s. 105.

³⁰ Kelâbâzî, *Taarruf*, s.141,142; Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss. 38-39, 44-46.

³¹ Sühreverdî, *Avârif*,s.606; Mekkî, *Kutu'l- kulûb*, c.I, ss. 10-12; Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss. 36-39. Ebû Muhammed Sehl'e: “Tevbe edip terk ettiği bir şeyi bilahare hatırlayan, onu kalbinde hissedene, bunu görerek ve duyarak ayrı bir zevk alan insanın durumu sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Bu tür beşeri zaafılardan zevk almak, insan olmanın bir gereği ve onun tabiatında mutlaka bulunması lazım gelen bir şeydir. Kulun bu halvetten kurtulmasının tek çaresi, kalbini Mevlâsına arz etmesi, bu zevki kalbiyle reddederek ve kabul etmeyerek şikâyetini Cenab-ı Hakk'a iletmesi, nefsinin bu zevki hor görmeye zorlaması ve bundan ayrılmamasıdır. Kendisine bu zevki unutturması ve onun yerine kendi zikri ve taatı ile meşgul edecek başka bir şey vermesi için dua etmesidir” dedi ve şöyle devam etti: “Gönlüne doğan kötülükten zevk almayı hor ve hakir görmekten bir an bile gafil olan kişinin selamette olamayacağı ve bu zevkin kalbine işlemesinden korkarım? Bu zevki hissetmekle beraber, kalbini bundan alıkoymaya çalışır ve kederlenirse, bu durum ona fazla zarar vermez.”Bkz., Sühreverdî, *Avârif*,s.606.

cağı hakiki bir dost aradığında gönlü yandığında, pişman olup göz yaşları döktüğünde, döneceği yöneleceği bir tek Rabbi vardır onu başkası anlayamaz.

Yine ilk dönem sûfilerinden es-Sûsî'ye tevbeden sorulduğu zaman: "Tevbe, ilmin kötü ve kerih gördüğü şeylerden, iyi gördüğüne ve sevdiğine yönelerek tevbe etmektir" cevabını verdi. Kendisine ilmin bütün sarahati açıkça bildirilmiş kimse için bu, zahiri ve batını içine alan umumi bir sıfattır. Çünkü, güneşin doğuşu ile gece ortada kalmadığı gibi, ilimle birlikte cehalette bulunmaz. Bu durum, umumi ve hususi bütün yönleri ile tevbenin kısımlarını içine alır. Bu ilim, umumi ve hususi tevbenin bütün özellikleri ile zahiri ve batını temizler ve öylece zahir ve batın ilminin oluşmasını sağlar."³²

Salâhî de, ilmin ne kadar önemli olduğuna ve İslâm'ın ilme verdiği değere bir de mutasavvıfların bakış açısından vermektedir. İlim öyle değerli bir hazinedir ki bunun kıymetini bilip, faydalanan için bir güzellik kaynağıdır.

Görüldüğü gibi bu mutasavvıflarla Salâhî arasında sadece izah açısından bir de değişik yönleri belirtmesi bakımından da fark bulunur. Yani tevbeyi günahı unutmama, izinin kalpten silinmesi, günah işleyen ve ondan zevk alan nefsi hor ve küçük görme, ilmin kötü gördüğü şeylerden iyi gördüğü şeylere yönelme olarak özetleyebiliriz.

2- ZİKİR

Zikir, anmak, hatırlamak, yad etmek, düşünme, söz konusu etme, beyân ve ifâde etme gibi anlamlara gelir.³³ Hatırlamak ve yad etmek, zikir

³² Sühreverdi, *Avârif*, s. 606; Kuşeyri, *Risâle*, ss. 95-96; Serrâc, *Lümâ*, ss. 33.

³³ Ragıb, *Müfredât*, ss. 179-180, İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c. IV, s. 308; Firuzâbâdî, *Kâmusu'l-muhît*, Kahire 1989, c.II, ss.34; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, c.II, s.346. Sözlükler zikre ayrıca şu mânâları verir: elde edilen bilgiyi hıfzetmek anlamına geldiği gibi, mecaz ola-

kelimesinin sanıldığından daha farklı bir boyutta olduğunu gösteren ifâde-lerdir. Yani o kuru bir tekrar değil insanı saran kuşatan bir hatırlamadır. Zikir kavramı, özellikle günümüzde genel tasavvuf çizgisinde olan tarîkatlarda kullanılan, günlük hayatımızın bir parçası durumuna gelmiş bir tasavvufî ıstılahtır. Çoğu zaman sadece dille Allah'ı anma, O'nun isimlerini söylemek şeklinde yanlış anlaşılan ve bu şekilde uygulanan zikir, gerçek derûnî cephesi, kalpte zikredilenin yer etmesi şeklinde manası unutulmakta ve tavsiye edilen şekliyle yerine getirilmemektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de zikir konusu iki yüz doksan iki yerde geçmektedir.³⁴ “Unuttuğunda hemen Rabb'ini an”³⁵ âyetinde unutmamanın zıddı olarak zikir verilmektedir. Bir başka âyette “Dünya malı ve çoluk çocuğun, insanı Allah'ın zikrinden alıkoymaması”³⁶ emredilmektedir. Diğer yandan “Hakk'ın zikrinden yüz çevirenin dar bir geçimle iptilâ edileceğine”³⁷ dikkat çekilmektedir.³⁸

İnsan unuttur, gayesini, nereden geldiğini unuttur. Çünkü dünya ve içindeki bütün her şey onu Allah'ı anmaktan alıkoymak. Özellikle maddiyat ve para, insanları birbirinden ayıran, düşman eden bu fânî şeyler Rabbi unutturur. İşte zikir burada bir hatırlama ve kendini bilme, Rabbini bilmesi vesilesi şeklinde kendini gösterir.

Kelâbâzî (ö.380/990), eseri *Taarruf'ta* zikri, Allah'ı anmak ve hatırlamak, O'nu unutup gaflet halinde olmamak diyetanımlar.³⁹ Genel tasavvuf

rak da şöret, şeref, şan, namaz, dua, ilâhî kitaplar manasına da gelmektedir.

³⁴ Abdulbâkî, Muhammede Fuad, *Mu'cem*, ss. 343-349.

³⁵ Kehf,19/24.

³⁶ Munafikûn,63/9.

³⁷ Taha,20/24.

³⁸ Kelâbazî, *Taarruf*, s.106; Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c.I, ss. 14,17,18; Gazâlî, *İhyâ*, c.I, ss. 295, 303-304.

³⁹ Tehânevî, *Keşşafu-İstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, c.I, s. 512.

çizgisinde olan tarikat ehline göre, belli kelime ve ibarelerle belli zamanlarda, belli sayıda belli bir edeb dahilinde her gün düzenli olarak söylemeleri olarak izah edilir. Zikir sevgi alameti ve eseridir.

Zikir icra edilmesine göre iki türlüdür: 1- Cehri yani açık sesli olarak yapılan, çevredekilerin işitebileceği şekilde yapılır, sesli zikri esas olarak alan tarikatlara cehri tarikatlar denir. 2- Hafi zikir, zikreden sadece kendinin duyabildiği alçak sesle yapılan zikir olup, melâmet ehli ve nakşibendîler hafi zikri, rifâîler, kâdîrîler ise cehri zikri tercih etmişlerdir. Zikir, böylece lisan ve kalp zikri olmak üzere de ikiye ayrılır.⁴⁰

Zikrin oluşumu şöyle anlatılır: Sâlik durmadan “Allah, Allah” der, sonra bir noktaya gelir dili hareketsiz kalır, o zaman kalbinin “Allah, Allah” dediğini işitir, kalbi zikreder o bunu dinler. Bir de, ayakta ve oturarak yapılan zikir olmak üzere ayrı bir tasnif daha vardır. Yesevîlikte hançereden testere sesine benzer bir ses çıkarılarak yapılan zikre, erre zikri denir.⁴¹

Kelâbâzî zikir kavramını izâh ederken, zikir esnasında uyulması gereken bir usûl ve edep vardır. Kişi, eğer oturarak zikrediyorsa kibleye yönelmeli, başını öne eğerek zikri tamamlamalı, zikir edilen yer boş ve temiz olmalıdır.⁴²

Şâyet bir kimse riyâ endişesinden dolayı tereddüt içinde olursa, hafi zikir onun için faydalıdır. Bazen de cehri zikri tercih etmesi tavsiye edil-

⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s.221-226; Gazâli, *İhyâ*, c.I, ss.295, 303; Sühreverdî, *Avârif*, ss. 158-160.

⁴¹ Mekkî, *Kutu'l-Kulûb*, c.I, ss. 16-17; Kuşeyrî, a.g.e., ss. 224-225; Kelâbâzî, *Taarruf*, s.154-155; Cebecioğlu, Ethem, “Hoca Ahmed Yesevî”, *AÜİFD*, c. XXXIV, Ankara 1993, ss. 104-105.

⁴² Kelebâzî, *Taarruf*, ss. 150-152; Vicdânî, *Halvetîlik*, ss. 28,36; Salâhî, *Hatm-i Hâcegân*, İstanbul Belediye Kütüphanesi, Osman Ergin no.1785/1, vr. 49b-51b.

miştir.⁴³ Bu farklılık kişinin durumuna, yapısına eğilimine ve ortama göre farklılık arz edebilir. Sadece hafî zikir uyguladığı bilinen tarîkatların dahi cehrî zikir çektikleri bir vâkıadır.

Bu hususta Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: “*Rabbini, içinden yalvararak ve korkarak (fakat) yüksek olmayan bir sesle sabah ve akşam an, gafillerden olma.*”⁴⁴

Allah'ı her an zikretme, O'nu unutmamak ve hatırlamak, yine O'nun bize bizden daha yakın olduğunu bilerek ve düşünerek yaşamak, tasavvufî açıdan önemlidir. Eğer Allah (c.) unutursak gayemizi, vazifemizi unutur ve sıradan bir insan oluruz. Her zaman alçak gönüllü ve tevâzu içinde Rabb'imize yalvarıp af dilemeliyiz.

Zikirde İslâm'ın ruhuna aykırı istek ve davranıştan uzak durmak tavsiye edilmiştir. Nitekim bu âyette bu hususu teyit eder.

“*Rabb'inize yalvara yakara gizlice dua edin. Şu bir hakikattir ki, Allah haddi aşanları sevmez.*”⁴⁵

Duanın gizli ve içten olanı acizliğinin farkına vararak yapılanı makbuldür. Çünkü O, alemlerin hakimidir, insan ise sadece bir kuldür. İşte bu idrak içerisinde olmak kul için en doğru hâl olacaktır.

Zikrin neticesinde zikredende bazı değişiklikler olmakta ve insanı manen güçlendirip Allah'a yaklaşmasına vesile olmaktadır. Bu konuda İbn Kayyim (ö. 751/1350) de zikrin faydalarından bahsetmektedir. Bunlardan

⁴³ Harîrizâde, Tıbyân, c.I, vr. Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar no. 2305-94, vr. 342b-344b; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtu'l-fuâd, (Matbaa-i Amire), İstanbul 1871, s. 138.

⁴⁴ A'raf, 7/205.

⁴⁵ A'raf, 7/55; Gazâlî eseri İhyâ'da zikrin başkasına sezdirilmeden kalb ve ruhla Allah'ı hatırlayıp zikretmek olduğunu, yine Allah'ın haram kıldığı şeyleri işleyeceği anda kişinin Allah'ı hatırlayarak o işten vazgeçmesi şeklinde iki şekilde ele alır. Bu ikisinden sonuncunun daha üstün olduğunu belirtmektedir. Gazâlî, İhyâ, c.I, s. 297.

önemli olanları şeytanı uzaklaştırması, Allah'ın hoşnutluğunun kazanılması, insana huzur vermesi gam ve tasayı yok etmesi, İslâm'ın ruhu olan sevgi ve muhabbeti sağlamasıdır.⁴⁶ Ebû Talib el-Mekkî “zikir, murakabeyi temin eder, ihsan kapısının açılmasını sağlar. Zikir, kalbin hayatiyeti için balığın suya ihtiyacı nispetindedir. Zikir, dilin, gıybet, yalan gibi batıl ve haram şeylerle meşguliyetini önler”⁴⁷ şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Zikir, ayrıca mutlak ve mukayyed olarak iki kısımda icra edilir. Mukayyed zikir, namazdan sonra yapılan tesbih, tahmid ve tekbirler, yemekten sonra, yatarken v.s. yapılan dua, istiğfar ve zikirlerdir. Mutlak zikir zaman ve mekanla alakalı değildir. Mü'min her halükârda Rabbini anmalı, O'nu dilinden düşürmemelidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de:

*“Ey iman edenler! Allah'ı çok zikredin. O'nu sabah-akşam tesbih edin”*⁴⁸

*“Artık namazı bitirdiğiniz vakit ayakta iken, otururken ve yanlarınız üzerindeyken Allah'ı anın”*⁴⁹ buyurulmuştur.⁵⁰

Bu âyetin ışığında, insan her gün her saatte Allah'ı zikretmeli, O'nu tesbih etmeli, ayakta, yatarken, her vakitte O'nu yâd etmelidir. Bu sadece dille değil gönülle ruhla ve kalple bir bütün olarak olmalıdır, diyebiliriz.

Salâhî zikri, riyâzatın en büyük şartı olarak kabul etmektedir.⁵¹ Bunun delili de *“Yemin olsun ki Allah'ın zikri en büyüktür.”*⁵² Âyetidir. Seri

⁴⁶ İbnu'l-Kayyım el-Cevzî, Telbîsü iblîs, Kahire 1975, ss. 85-90.

⁴⁷ Mekkî, Ebû Tâlib, Kûtu'l-kulûb, c.I, s.10-116; Kelâbâzi, Taarruf, s. 155; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s. 303.

⁴⁸ Ahzab, 33/41,42.

⁴⁹ Nisa, 4/103.

⁵⁰ Kuşeyrî, Risâle, s. 214.

⁵¹ Salâhî, Mirâtü'l -âlâm, vr. 86b; Salâhî, Atvâr- Seb'a, DTCF Ktp., M. O. no. II/7, vr. 27b.

⁵² Ankebût, 29/45.

Sakatî de zikirle ilgili olmak üzere onun insan fizyolojisi üzerindeki etkilerinden bahseder! Zikreden öyle bir samimi atmosfere girer ki, bu hâl onu kuşatır.⁵³

Salâhî de, aynı şekilde, Allah'ı hakkıyla zikreden ve O'nu bütün benliğiyle hisseden kişide öyle bir hâl oluşur ki, bu durum, herkes tarafından fark edilecek bir fizikî etki bırakır. İnsan sevinince ya da üzülünce bir kuvvetli duygu anında yüzünün şekli nasıl değişirse, aynen bunun gibi Rabb'ini anınca da bir değişiklik olması son derece normal bir hâdisedir.

Salâhî, zikri genel manasıyla inananları Allah Teâlâ'ya yakınlaştıracı bir vasıta olarak görür. Allah zikri gibi veya Lâilâheillallah gibi, ya da bunlardan başka diğer tesbihât, dualar hep zikir olarak kabul edilirler. Özel olan zikir, şeyhin verdiği belli zikirdir. Allah'ın isimleri, manevî ilerleme ve eğitim için verilir.⁵⁴

Salâhî bir örnekle konuyu açıklamayı sürdürür Abdullah b. Mugaffel, oğlunun; "Allah'ım! Senden cennetin sağındaki beyaz köşkü istiyorum" tarzında dua ettiğini duyunca "Hz. Peygamber (s.)'den şunu duyduğunu kaydeder: *"Bu ümmetten bir topluluk haddi aşacaktır"*⁵⁵

⁵³ Kelâbâzî, Taarruf, s. 156; Mekkî, Kûtu'l- kulûb, c. II, ss. 121-123; Sühreverdî, Avârif, s. 158. Meşhur mutasavvıflardan Seri Sakatî de zikir konusunda şunları anlatır: "Sahrada yolculuk yaparken bir zenciye arkadaş oldum. Allah'ı zikrettiğinde zencinin renginin değiştiğini ve benzinin solduğunu gördüm. Arkadaş dedim, acayip şeyler görüyorum. Ne zaman Allah'ı zikretsen rengin değişiyor ve şeklin başkalaşıyor. Bunun sebebi nedir? Zenci; "Dostum, Allah'ı hakkıyla zikretsen senin de şeklin başkalaşır ve rengin değişir" dedi. Bkz., Kelâbâzî, Taarruf, s. 156; Mekkî, Kûtu'l- kulûb, c. II, ss. 121-123.

⁵⁴ Salâhî, Mirâtü'l- âlâm ve müşkilâtü'l- ahlâm, vr. 86b; İbn Meserre zikir konusunda şöyle bir açıklama geririr; insan ibadetlerini devamlı, günlük hayatında daha güzel bir ahlaka sahip olmak için bu yolda kendine yardımcı olacak zikir meclislerine iştirak etmelidir. O kendi görüşüne göre hafî olan zikri tercih etmektedir. Cehri zikri organların taat ve ibâdeti olarak görür. Kalbin titremesi ve ürpermesi de zikir ile olmaktadır. Sırrın zikri ihlâs, zikrin aslı da dinin temeli olan takvadır. Bardakçı, Necmettin, Sosyo-Kültürel Açından Tasavvuf, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000, s. 74.

⁵⁵ Salâhî, Mirât, vr. 86b.

Bu hadis, insanın dua ederken isteklerinde ölçülü olması gerektiğini, esas gayesini unutup başka geçici isteklerde bulunmasının haddi aşmak olacağını gösterir. Her işimizde aşırı davranışlardan uzak durmamız gerektiği gibi, Allah'tan dilediğimiz isteklerimizde sınırı aşmamak en güzel yol olacaktır.

Mutasavvıfımız Salâhî, açıklamalarına devam eder: Açık zikre devamın sonucu, gaflet ve unutmaktan kurtuluştur. Gizli zikir, dilin susmasıyla kalple yapılan zikirdir. Sır zikri, zikredene varidâttan tecelli olan şeydir. Zikr-i şail ise, zahir ve batın Allah'a yaklaşımda kullanılan bir teşvik ile lisan, zikirle, azaların taatı ve kalb varidat ile meşgul olabilsin. Allah Teâlâ'nın zikri "*And olsun ki, Allah zikri en büyüktür.*"⁵⁶ Kavli-i şerifini düşünerek yapılanıdır. Tam bir marifet ve ibadetten ibarettir. Hz. Peygamber (s.)'in "Ben Allah'ı hakkıyla en iyi bilen ve ondan hakkıyla korkanınızım." İfadesine göre, bir kimse "Zikr-i Ekber"e ulaşması için bu marifet ve taata ulaşması gerekir.⁵⁷

İmam Nevevî de: "Zikir kalb ve dil ile olur. En faziletlisi, kalb ve lisanla birden yapılanıdır. İkisinden birini tercih eden için kalbî zikir daha faziletli kabul edilmiştir. Riya korkusu, dil ile zikri bazı hallerde terk etmeye zorlayabilir. Çünkü zikirde maksat Allah rızasını kazanmaktır." demiştir.⁵⁸

Bilindiği üzere her işte ihlâs esastır. Bu Allah'ı zikir hususunda daha bir önem kazanır, O bizim her şeyimizi bildiğine gizlediğimizi açığa vurduğumuzu bildiğine göre yapmacık davranışlar riyâ kokan dua ve niyazlar sadece bizi ve bizim gibi insanları aldatabiliriz. İşte zikirde ihlâs, Allah'la kul arasındaki bağlantıyı tamamlayan bir unsur olarak önemlidir.

⁵⁶ Ankebût, 29/45.

⁵⁷ Salâhî, Mir'ât, vr. 87a.

⁵⁸ Kuşeyrî, Risâle, ss. 221-226; Bkz. , Gazâlî, İhyâ, c. II, s. 353.

Mutasavvıfımız Salâhî sözlerine bir âyetle devam eder. bu Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi “ *Ve senin zikrini yükselttik*” yükselmiş zikirdir. Bazen zikr-i merfu ile Hakkın kulunu zikrinden ibarettir.⁵⁹ Allah Teâlâ “*Nefsinde Beni zikredeni Bende zikrederim.*”⁶⁰ buyuruyor. “*Cemaatında Beni zikredeni Bende zikrederim. Onlardan en hayırlısı biz senin zikrini yükselttik.*” kavli şerifinin manası da bu yönde yorumlanmıştır. Hakiki zikir, zikrin hakikate mensup olmasından ibarettir. Zira fiillerin hepsi, gerçekte Hakkın yaratmasıyla. Kulun yaratmasına ait değilse, zikr-i hakikî de böyledir. Yani Hakka aittir. Zira kula ait olan zikrin, bu hakikî olanıyla bir bağı olamaz ki bu durum kulun zikrettiği vakitte zikr-i hakikî değildir.⁶¹

Fudayl b. İyad (ö.187/803) da: “İnsanlar için ameli terk etmenin riya olduğunu” söyler. Kalbi gaflet içinde olan bir kimse yaptığı zikirten fayda sağlayamaz. Bu gibi durumlarda, önce nefisle mücadele yapıp, kalp kontrole tabi tutulmalı, huzur temin edilinceye kadar bu ameliyeye devam edilmelidir.⁶²

Yine önemli bir husus bu verilen örnekte olduğu gibi yapılan ibadette, gönül, huzur ve sükûn içerisinde olmalıdır. Eğer böyle olmazsa yapılan ibadetten bir netice beklenemez. Yapılan her işte gönül ve kalp, vücut ve ruh hepsi birlikte hareket etmezse, istenilen sonuca ulaşmak zordur.

Salâhî'nin en çok etkilendiği mutasavvıf İbn Arâbî (ö. 638/1240), de zikir hususuna şöyle bir açıklama getirir: Zikir gafletin zıddı ve huzurdur. İnsanı şuhûda götürür, feth ve keşf ve o Kur'ândır. Bir zikir meclisinde Allah da hazır olur ve o mecliste bulunanlar bu Allah zikrinden istifâde ederler.⁶³

⁵⁹ Salâhî, a.g.e., vr. 86b-87a.

⁶⁰ Bakara, 2/152.

⁶¹ Salâhî, Mir'ât, vr. 87b.

⁶² Tûsî, Ebû Nasr Serrac, Lûma', Kahire, 1996, s.285; Mekkî, Kutu'l-kulûb, c. II, s. 122.

⁶³ İbn Arâbî, Fusûsu'l-hikem, c.I, ss. 168-169.

Salâhî ile Ebû Kasım Cüneyd, İmam-ı Gazalî (ö.505/1111), İbn Ata gibi sûfiler aynı kanaattedirler. Bu ortak noktalar, kalple zikrin önemli oluşu, zikrin masivâyı unutturup Allah'ı hatırlatması, ruhanî ve cismanî lezzet tattırmasıdır.⁶⁴

Zikir, çok hassas bir konudur. İnsan bir sevdiğini hatırladığında ona olan özleminden ve sevgisinden dolayı nasıl gözleri dolar kalbi heyecanla atarsa, Allah'ı anarken de öyle bir ruh hali olmalı ki, hepsinden farklı ve duygu yüklü heyecanlı ve huzurlu olması gerekir. Çünkü O, bizim Yaratıcımız, Sahibimiz, kalplerimizde olanı Bilendir. O'na karşı herkesten daha fazla samimi olmalıyız. Nasıl bir sevdiğimizi incitmekten korkuyorsak O sevgililerin Sevgilisi olarak buna herkesten ve her şeyden daha layık değil midir? Elbette ki daha layık olan Allah Teâlâ'dır.

Hatm-i Hâcegan

Hatm-i hâcegan üç yönüyle açıklanmıştır. Başlamadan önce yedi istiğfar ve yedi salavat -ı şerife ondan sonra açık olarak, nakşibendiyye büyüklüklerinin ruhlarına bir niyaz yolu ile fatiha denilip, okunmasından sonra hatme başlanır. Tertip önce yedi fâtiha şerife besmele ondan sonra yüz salavat-ı şerife daha sonra yetmiş dokuz adet inşirah sûresi besmeleyle ondan sonra bin ihlâs şerif besmeleyle sonra yüz salavât-ı şerif, yedi fâtiha-ı şerif besmeleyle, dua ondan sonra üç salavât-ı şerife ile hatme'n-nur ikinci tertipte ihlâs-ı şerife fâtiha ve salavât-ı şerife ve dua ile hatim olunur.⁶⁵

⁶⁴ Karş, için bkz, Gazâlî, İhyâ, Kahire, 1980, c.I, 393; Kelâbâzî, Taarruf,s.154-157; Gazâlî, İhyâ, c. II, s. 351.

⁶⁵ Salâhî, Hatm-i Hâcegan, vr. 49a-49b; Hatm-i hâcegân, başında ve sonunda okunan Fâtiha Sûresi Kur'ân'ın özeti ve hatmedilmesi gibi sayıldığı için bu zikre hatm-i hâcegân denilmiştir. Hatm-i hâcegâna özellikle Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunda daha çok önem verilmektedir. Hatm-i hâcegân toplu yada tek başına yapılabilir. Toplu yapıldığında görevli yetkili biri tarafından idare edilmeli, zikir yapılan yerin kapalı olması gerekir. Hatm-i hâcegânı tek başına yapılması hâlinde ise, abdest alınmalı ve mahallin te-

Ve üçüncü tertip, ilk tertip üzere ihlâs-ı şerif inşirah sûresi üzerine takdim olunur. Hatim diye isimlendirilmesinin sebebi ise, Kur'ân-ı Azim'uş-şanın sırları ve diğer indirilmiş kitaplar sırları toplayan, ve fatiha sırları ve Kur'ân'ın sırlarını toplaması sebebiyle fatiha-ı şerife ile başlayıp ve fatiha-ı şerif ile bitirmek olduğundan sanki indirilmiş kitaplar mesabesinde olur.⁶⁶

Fatiha-ı şerif iki yerde geçmesi ile bir kerede nüzûlüne dahi işaretir. Hâcegâna tesbiti Sultan Tayfur bin İsâ Beyâzıd-ı Bestâmî, Hoca Ebu'l-Hasan Haregânî, Hoca Ebû Ya'kub Hemedânî, Hoca Abdulhâlık Gücdevânî ve Hoca Bahauddin Nakşibend (k.) hazretleri bazı önemli işler ve zor zamanlarda sehv için düşmanları kahr ve belânın def'i için okunmasına devam ile diğerinden onlara nispet olunup hatm-i hâcegan diye isimlendirilir. Tertibin esrârı Kur'ân sûrelerinin tertibine uygunluk içindir. Ve ikinci tertipte salavât-ı şerifenin fatihanın geciktirilmesiyle salavât ile hatm olunsun ki, iki salavât arasında olan duanın kabulüne eser vârid olmuştur. Ebû Süleyman Dârânî “ Kim Allah'ın hâcetini gidermesini isterse Nebi (s.)'ye salavâtı artırsın sonra Allah hâcetini giderir ve Nebi (s.)'ye salavât ile bitirsin muhakkak ki, Allah Teâlâ iki salavâtı kabul olur ve o ikisi arasındaki dua eden için en keremlidir. İlk tertipte ve üçüncüde duadan sonra salavât ile hatim olunacak esere riayet olunmuş olur.⁶⁷

Üçüncü tertipte ihlâs-ı şerif, inşirâh sûresinin ayetlerinin çoğu cemâli içerir ve ihlas-ı şerifin çoğunluğu kemâlâtı ve celâle ilgili âyetler ol-

miz olmasına dikkat edilmelidir. Kibleye yönelerek, diz çökmüş olarak yapılmalıdır. Bunun içinde izinli olunması gerekmektedir. Es'ad Sahib, ;Mektûbât-ı Mevlâna Hâlid, Haz. Dilâver Selvi, Kemal Yıldız, İstanbul 1993, ss. 278- 279; Gündüz, İrfan, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin, İstanbul 1984, s. 274.

⁶⁶ Salâhî, Hatm-i Hâcegan, vr. 49b-50b.

⁶⁷ Salâhî, Hatm-i Hâcegan, vr.51a; Salâhî, Usûl-i Âdâb-ı Tarîk, DTCF Ktp., Muzaffer Ozok, no. II/7, vr. 23b-24a.

duğundan cemâlden üns hasıl olur ve ünste dua kabule daha yakındır. Zira elem neşrah cemâli içine alır ki, kalbin açılması ve zikir yükseltir, cemâlden neş'et eder.” *“Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır.”*⁶⁸ Cemâli hissettirir ve cemâli teyit eder ki, zorluk celâle kolaylık cemâle işarettir. İhlâs-ı şerifin çoğunluğu kemâlâtı celâlle ilgilidir, o gayb-ı mutlaktır. Bundan da ehadiyyet-i zât-ı mutlak kastedilir. Demek ki, celâl azimet-i zâhirdir. Allah lafaza-i celâlidir ki, celâl ve cemâli toplayan sıfatıdır. Esmâ ve sıfatlar celâl ve cemâle alakalıdır. Samedi cemâle ilgilidir ki, bütün ihtiyaç sahibinin ihtiyaçlarını revâ edicidir demek olur.⁶⁹

O, hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez manasını ifade eder ki, bu makam-ı hayrettir. Celâl ve azimeti tecelli eder. Ve fâtiha-ı şerif de böyledir. Celâl ve celâli toplayandır, Allah lafza-i celâli içine alır. Rabbu'l- Âlemîn de aynıdır. Mâlik manasına olduğu itibariyle memluk celâl ve azimeti zâhirdir. Mertebe manasına olduğu itibariyle terbiye celâl ve cemâle meydana gelir. Rahman ve Rahim cemâle müteallik olduğu açıktır. Zira nimet verme ve latiflik cemâldir. “Maliki yevmi'd-din” kelâmında celâl, cemâlden daha galiptir. Cezâ gününün sahibi demek ceza hayırda ve şerde kullanılır ki, sevap ve cezadan ibarettir.⁷⁰ *“Yalnız Sana ibadet eder ve yalnız Senden yardım dilerim.”*⁷¹

3- MURÂKABE

Murakabe lügatte, denetleme, gözetleme, gözetme, kontrol, korumak, dikkati belli bir noktaya toplama, Allah'ı kalp ile düşünmek gibi ma-

⁶⁸ İnşirah, 94/5.

⁶⁹ Salâhî, *Hatm-i Hâcegan*, vr. 51b.

⁷⁰ Aynı eser, vr. 52a-52b.

⁷¹ Fatiha, 1/5.

nalara gelmektedir.⁷² Kur'ân-ı Kerim'de murakabe türevleriyle birlikte on dört yerde geçmektedir.⁷³ Âyetler: “Allah Teâlâ her şeyi görüp gözetir”⁷⁴; “Şüphesiz Allah, Hepinizi gözetmektedir.”⁷⁵

Hiz. Peygamber (s.) İhsan veya Cibrîl hadisinde murakabeyi tarif eder: “ Allah’a sanki O’nu görüyormuş gibi ibadet et. Her ne kadar O’nu görmüyorsan da, O seni görüyor.”⁷⁶

Kul her hâlini ve hareketini, bu noktayı göz önünde tutarak yaşar. Kulun her an Allah’ın kendini gördüğünü, yaptıklarının kaydedilip hepsinin karşılığını göreceğini düşünerek davranması, ona hem dünya, hem de ahiret hayatına yarar sağlayacaktır.

Mutasavvıfımız Salâhî ise murakabeyi şöyle açıklar;

Murâkabe muhafaza mânâsıdır. Âyet “Onlar üzerine gözetleyici yalnız sen oldun”⁷⁷ Buradaki mânâyâ göre, murakabe zâhir ve bâtin olarak Hakka teveccüh ile istenilen şeyin sürekli düşünülmesinden ibarettir. İnsan, hayatının, her anında murâkabede olmalı ve bu gerçeği idrak ederek yaşamalı ki yapacağı bütün işleri Allah’ın rızasına uygun olabilsin. Kişinin Allah’ın gözetimi ve koruması altında olduğunu bilerek davranması, toplum hayatı ve düzenin sağlanması için yararlı olacak bir bilinç hâlidir.⁷⁸

Müellifimiz bu ifâdeleriyle murâkabeyi muhafaza manasında ele alarak izâh etmiştir. O, insanın Allah’ı her an aklından çıkarmamaya çalışarak Hakkın rızasına uygun olarak yaşaması gerektiğini söyler.

⁷² Cevherî, *Sıhâh*, c.I, ss. 137-138; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*,c.II, ss. 29-33; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, ss. 533-534.

⁷³ Abdulbâkî, Muhammed, *Mu’cem*, ss. 411-412.

⁷⁴ *Ahzâb*, 33/52.

⁷⁵ *Nisâ*, 41/1.

⁷⁶ Buhârî, *İmân* 37; Tirmîzî, *İmân* 4.

⁷⁷ *Mâide*, 5/117.

⁷⁸ Salâhî. *Mirât*, vr. 68a.

Gazâlî, murakabe hususunda şu ifâdeleri kullanmaktadır: Kul bütün ömrünün muhasebesini yapmalı ve önce kendi kendine hesabını vermelidir. O zamana kadar geçen ömründe, uzuvlarının neler yaptığını günah ve sevap listesini çıkarmaya çalışmalıdır.⁷⁹

Müellifimiz Salâhî murakabe kavramını izâha devam ederek;

Murakabe, riayet ve hürmeti içerisine alır. O, murakabeyi 1- murakabe-i âmme: Üzerlerine farz olan şeyin kıyamını muhafazalarından ve Allah'ın belirlediği sınırdaki durmalarından ibarettir. 2- Murakabe-i müridîn: Allah'ın huzurunda olma şuurunu kalpten hissetmekten ibarettir. 3- Murakabe-i vasîlin: Hak üzerine cemlerini fark eyleyen şeyden, yine Hakkın onları koruması ki, onlar Hakkı Hakla murâkabe ederler kendilikleri ile değildir. Burada Hakka hürmet söz konusudur.⁸⁰ Allah Teâlâ'nın "*Her kim, Allah'ın emir ve yasaklarına saygı gösterirse, bu, Rabb'inin katında kendisi için daha hayırlıdır*"⁸¹ kavlinde olduğu gibi tazim ve hürmetin de merte-

⁷⁹ Gazâlî, konuyu izâha devam ederek, şöyle der: Tevbe ibn Samma'nın böyle yaptığını ve ömrünün geçen kısmının muhasebesini yaptığını ömrünün altmış yıl olduğunu ve her gün işlediği günahları da hesaplayarak, işlediği günahların sayısının çokluğu onu bir korku ve dehşet içerisine sokmuş ve çığlık atarak ölmüştür. Burada anlatılmak istenen insanın her nefesinin hesabının verileceğini hatırlatmak ve bir gözetim altında olduğunu hatırlatmaktır. Gazâlî, İhyâ, c.IV, ss. 502-504; Ebû Talib Mekkî murâkabeyi yedi makama taksim etmektedir. 1- Kul bu dünyada yaptıklarının kıyâmet günü karşısına çıkacağını düşünür ve boş hayallerden kurtulmaya gayret eder. 2. Makamda, yapılan her sâlih amelin cennette bir nimet, kabirde rahatlık ve genişlik sebebi; işlenen kötü ve çirkin işlerin için de ahirette bir azap olduğunu bilir ve hayatını buna göre düzenler. 3. Makamda, kıyametin dehşetli olacağını, işlenen amellerin kıyâmet günü gördüğü sarsıntı ve korku karşısında yetersiz kalacağını bilerek amellere sarılır. 4. Makamda, bütün nefeslerinin ve davranışlarının hesabını vereceğinin farkında olduğundan hayatının her anını değerlendirir. 5. Makamda, dünyada yapamadığı ve ameller ve boşa geçirdiği vakitlerden dolayı pişmanlık duyacağını bildiği için azimetle amel eder. Dinin kendisine verdiği ruhsat ve mübahalara sarılmaz. 6. Makamda, bütün hayırların imân, sâlih amel ve yâkînden kaynaklandığını, oyun ve eğlencenin ise şekkin bir neticesi olduğunu bilerek boş ilerden uzak durur. 7. Makamda, düşünce ve gayretlerini toplayarak kendini devamlı kontrol eder. Rabb'inin huzurunda olmaya çalışır. Bkz., Mekkî, Kûtu'l-kulûb, c.I, ss. 100-109.

⁸⁰ Salâhî, Mir'ât, vr. 68b.

⁸¹ Hac, 22/30.

beleri vardır. Genel ve özel olması yönünden iki şekilde ta'zim vardır. Ta'zim Hakk'ın azametini bilmek demektir. O'nun azameti ile kendi aczini ve o büyükğü karşısındaki küçüklüğünü birleştiren kul Allah'ın emirlerine isyan etmez.⁸² Kazasına ve kaderine karşı çıkıp itiraz etmez. İşte bu tavır bu ise, fiillerinde Hakkın muvafakatı muradı üzerine bulunduğunu gösterir. Ayrıca muradın da Hakkın muradına uygun olması söz konusudur. Yine onun iradet ve ihtiyarı Hakkın iradet ve ihtiyarına uygun olması sebebiyle iradesi Hakk'ın iradesi altına girmiş ve ihtiyarı Hakk'ın ihtiyarına muvafık olmuştur. Eğer böyle olursa, Hakk'a tazimle sıfatlanmış olur, hürmet edilmesi gerekenlere tazim etmek, ibadeti şeriatı yaşamaktır. Söz verdiği şeyde rağbet ve sakındırdığı şeyden korkmanın birlikte olması ve Allâh'ın hürmet edilmesini istediği şeyler tazim etmek orta derecede olanların, Allah Teâlâ'dan utandığı içindir, mükafatları istemekten ve cezadan korkmaktan dolayı değildir.⁸³

Mutasavvıfımız Salâhî bu izâhlarıyla murâkabe anlayışını yansıtmaktadır. İslâm'ı yaşamada ve Allah'ın rızasını kazanmada önemli bir prensip olarak murakabe, kulun devamlı olarak hatırında tutması gereken özel bir düstürdür. Kişi, devamlı surette biri tarafından kontrol altında olduğunu, gözetlenip korunduğunu bilerek yaşarsa, hayatını bir düzene ve istikrara kavuşturmuş olacaktır.

4- İHLÂS

İhlâs kelimesi lügatte; bir nesneyi hâlis kılmak, katıksız olmak, saf, vâsıl olmak, riyâyı ve gösterişi terketmek, kalbi bulandıracak şeylerden

⁸² Salâhî, Mir'ât, vr. 68b.

⁸³ Salâhî, Mir'ât, vr. 69a.

uzak durmak,öz, tevhid, tahsis etmek gibi mânâlara gelmektedir.⁸⁴ İhlâs kelimesi müştaklarıyla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de otuz bir yerde geçmektedir. Bu âyetlerden bazıları, “ *Biz bu kitabı sana hak ile indirdik; öyle ise sen de yalnız kendisine hâlis kılarak Allah'a kulluk et.*”⁸⁵ “*Kendilerine, dini yalnız Allah'a hâlis kılarak, O'na ibadet etmeleri emrolundu.*”⁸⁶ “*Her kim Rabb'ine kavuşmayı arzu ederse, yararlı bir iş yapsın ve Rabb'ine yaptığı ibadete kimseyi ortak etmesin.*”⁸⁷ Bu âyetlerden de anlaşıldığı gibi, yapılan her amel ve hareket, sırf Allah için olmalı araya başka hiçbir şey girmemelidir. Aksi takdirde yapılan her güzel işin değeri olmayacaktır.

Tehânevî ihlâsı riyâ, gösteriş, şirk ve âlâyîşin zıddı; samimiyet, sırf Allah rızasını düşünmek, sadece Allah'ı düşünerek konuşmak, yaşamak, ibadet etmek⁸⁸, yaptığı amel için Allah'tan başkasını şahit olarak istemek, Allah ile olan tüm ilişkilerde aradan bütün varlıkları çıkarmak gibi şekilde tanımlar.⁸⁹

Salâhî ihlâs kavramına yaklaşımı şu şekildedir:

İhlâs her amelde kalbin riyadan ve niyetlerine insanların karıştırılmasından korunmasıdır.⁹⁰

Mutasavvıfımız bu kısa tanımla ihlâstan ilk anda ne kastedildiğini anlatmakta, ihlâsın daha ziyade kalple ilgili bir kavram olduğunu kişinin ihlâsını bilmenin, ancak Allah'la kendisi arasında bir iş olduğunu da vur-

⁸⁴ Ragıp, Müfredât, s. 151; İbn Manzur, Lisânu'l-arab, c. VIII, ss. 26-27; Firûzâbâdî, Kâmûsu'l muhît, c. II, s. 229; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. II, s. 1169; Cevherî, Sıhah, c. III, s. 1037.

⁸⁵ Zümer, 39/2.

⁸⁶ Beyyine, 98/9.

⁸⁷ Kehf, 18/110.

⁸⁸ Cürçânî, Târifât, s. 7.

⁸⁹ Tehânevî, Keşşâf, c. I, s. 431.

⁹⁰ Salâhî, Mir'ât, vr. 69b.

gulamaktadır. Kulun gayesi, hiçbir zaman halkın övgü ve takdirini kazanmak olmamalıdır. Hatta bunları düşünceden dahi uzaklaştırmak gerekir.

Salâhî sözlerine ilk dönem sūfîlerinden Cüneyd (k.)'in görüşüyle devam eder: İhlâs konusunda Cüneyd-i Bağdâdî (k.) ihlâsın kul ile Allah arasında bir sır olduğunu ve bunu hiçbir varlığın hatta meleğin bile onu bilmediğini ve sevap yazamadığını, şeytanın da haberi olmadığından onu fesada uğratamadığını ifâde eder. Hevâ ve hevesin dahi onu fark edip kendilerine meylettiremediklerini kaydeder.⁹¹

Bu izâhlarla da bir kez daha anlaşılmaktadır ki, insan her ibadet ve taatında karşılığı yalnız Allah'tan beklemeli ve başkalarından hiçbir menfaat talep etmemelidir. Allah'la olan münasebetlerini ve ibadetleri gizli yapmaya özen gösterilmelidir.

Salâhî, ihlâs konusunu anlatmaya devam eder: Hz. Peygamber (s.) "Muhakkak ki, her hak için bir hakikat vardır, hiçbir hakikate ihlâs olmaksızın ulaşılamaz. Ta ki, ona insanların işlediği hayır işlerinden dolayı teşekkür etmesini sevmez" Mutasavvıflara göre, buna ihlâs-ı amme derler, bazıları ihlâs dünya arazlarıyla ilgili olan hususlardan amelleri karışık olan şeyden ameli tasavvufiye kılmaktan ibarettir demişlerdir. İhlâs-ı havas, amelden gösterişi çıkarma ilimden bir şekilde ki, nefsinde amel ile iftihar etmenin ve o amel üzerine sevaba müstehâk olduğunu inanmasın, o ameli Cenab-ı Hakka layık görmemeli belki amel Cenab-ı Haktan kişinin üzerine minnet ve ihsan kaynağı görülmelidir. İhlâs ile taleb avazdan kurtulma olur muhakkak ki, kul ve kulun sahip oldukları onun efendisininindir. Ve ihlâsı hassü'l hassa ihlâsı görmekten dahi ihlâsıdır.⁹²

⁹¹ Kelebâzî, *Taarruf*, s. 118; Cürcânî, *Târifât*, s. 5; Gazâlî eseri *İhyâ*'da ihlâs hakkında, nefsin istek ve arzularından işlenen amelden temizlenmesi, şeklinde tarif eder. Gazâlî bunu çoğu insanın başaramadığını belirtmektedir. İnsanların çoğu yaptıkları işlerin doğru ve sağlam olduğunu iddia ederler. Ama aslında öyle değildir. Çünkü insanları ilme sevk eden çoğunlukla övülmek tanınmak meşhur olmak gibi duyguları olmaktadır. Bu durum ise, ihlâsı giderip insanı şeytanın oyuncağı durumuna getirir. Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss. 368-369.

⁹² Salâhî, *Mir'ât*, vr. 70a.

Salâhî bu sözleriyle de, ihlâsı sınıflandırmış genel ve özel olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre yapılan bütün işlerden gösteriş ve övünmeyi uzaklaştırmak ve tevâzuyu yerine geçirmek gerekmektedir. Özel olan ihlâsın da, daha ileri seviyesi, kendisindeki ihlâsı görmemek ve belli etmemektir.

Kuşeyrî de, ihlâs kavramını belli bir sınıflandırma içerisinde işlemiş, Allah'a karşı vazifelerde kulun durumuna göre bir derece tayin ederek açıklama yapmıştır. Böyle olunca, herkesin ihlâsı aynı derece olmadığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunu da daha önce verildiği gibi bilecek tek varlık Allah Teâlâ'dır.⁹³

Kendini ihlâslı görmek bile ihlâsın bir illetidir ki, ondan da kurtulmak gerekir, ve bunun açıklamasını görülmeli ve bilinmeli ki, kulu istihlâs edip muhlis kılan Allah Teâlâ Hazretleridir.⁹⁴

İhlâssız yapılan işler insana bir şey vermemekte, geçici faydalarla insanı avutmaktadır. İnsanlardan gelecek menfaat ve faydalar hep geçicidir. Hatta bir gün o faydaların zararı dahi görülebilir. Ama Allah'tan bir karşılık bekleyerek ya da O'nun hoşnutluğunu kazanmak arzusuyla yapılan her amel daha değerlidir. Bu izahlar genel tasavvuf çizgisini yansıtan ifâdelerdir. İnsanın her zaman bu bilinç ve idrak içerisinde olması kendi hayrı için daha faydalı olacaktır. Kulların kendisini iyi bilmesi övmesi için yapılan amellerden bir hayır beklemek boş bir bekleyişten başka bir şey değildir.

Kuşeyrî (ö.465/1072) İhlâsın, ibadet ve taatte yalnız Hakk'a yönelmek olduğunu, bunun da taatte sadece Allah'a yaklaşma isteği ile olacağını belirtmektedir. Allah'ın dışındaki bir varlık için bir şey yapmak ve halk tarafından sevmeyi arzulamak, onların beğeni ve övgüsünü kazanmayı iste-

⁹³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 104. Kuşeyrî ihlâsı üçe ayırır: 1- En alt derece, dünyada ikram ve ihsana nail olmak ve dünyevî musibetlerden kurtulmak için amel etmek, 2- Orta derece, dünya ve ahiret nimetlerine ulaşmak için amel etmek, 3- En yüksek derece, sırf ubûdiyyetin hakkını ifâ etmek için Allah'ın emirlerine uymak, sadece O'nun rızasını kazanmak için amel etmek, kâmil ihlâs ise, budur.

⁹⁴ Aynı eser, aynı yer.

mek, Allah'ın rızası dışında herhangi bir gaye ve hedef taşımak ihlâsa engel olacak şeylerdir.⁹⁵

Salâhî'nin takipçisi olduğu İbn Arâbî de, ibadette ihlâslı olmayı, Allah'ın zâtı dışında hiçbir şeye yönelmemek, yalnızca Allah'ı kasdetmek olduğunu, ihlasın bir ameli işlerken olacağı şeklinde ifâde etmektedir. Eğer işlenen amel ihlâsın şartlarını taşıyorsa, ihlâslı bir amel olur ve işleyen de samimi ve muhlis bir kul olur.⁹⁶

5- SABIR

Sabır, sözlükte; dayanma, dayanıklılık, hapsetmek, bir kimseyi bir nesneden alıkoymak, zorlukta darlıkta tutmak, nefsine hâkim olmak, gibi manalara gelmektedir.⁹⁷

Görüldüğü gibi sabır, bir çok mânâlara gelmektedir. Dar bir çerçevede onu ele alıp geniş bir bakış açısıyla vermemek yanlış olacaktır. Bu kavram, günlük hayattaki kullanımından daha boyutlu bir anlam içermektedir.

Sabır, Kur'ân-ı Kerim'de müştaklarıyla beraber yüz üç yerde geçmektedir.⁹⁸ Bu hususta Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurur:

⁹⁵ Aynı yer.

⁹⁶ İbn Arâbî, *Fütûhât*, c. II, ss. 292-293.

⁹⁷ Râgıb, *Müfredât*, s. 274; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. IV, s. 438; Firuzâbâdî, *Kâmusu'l-muhît*, c. I, s.65; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.II, s. 458; sabır ayrıca sözlükte güçlük ve musibetlere dayanmak, tahammül, olabilecek şeylere telâşa kapılmadan bekleme, devam etme, sebat gösterme gibi manalara da gelmektedir.

⁹⁸ Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *Mucemu'l-müfehres*, Kahire 1988, ss. 507-509; Salâhî'nin de mânen etkilendiği fikirlerini savunduğu ünlü sûfi İbn Arâbî, bir kişiye sabırlı denilmesinin şartını bir musibete uğradığında Allah'ın dışındaki varlıklara hâlini şikayet etmemesine bağlamaktadır. Sabır sınıflandırılmasında isc, en üstün olanı Sabûr isminin verildiği sabır olarak kabul eder. İbn Arâbî'in bu şartı, sabır konusunun en can alıcı noktası olarak kabul etmek doğru olacaktır. Kişinin bir belâyla karşılaşınca hemen insanlara, yakınlarına dert yakınmayı ve şikayeti bir çâre olarak görmesi onun sonunda aciz bir kul oluşunu göstermektedir. Hakikatte derdini sıkıntısını yalnız Allah'a açan ve O'ndan yardım dileyen kazanacaktır. Fânî in-

*“Habibim, sen şimdilik güzel bir sabır ile katlan”*⁹⁹ bu âyet, sabrın estetiğine işaret eder ve Hz. Peygamber (s.)’i bu yönde motive eder.

Yine bir âyet:

*“Andolsun, sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mal, can ve mahsullerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele”*¹⁰⁰

Burada da, sabrın meyvesi müjdelenmiştir. İnsanda olgunluğa, mânevî tekâmüle yol açan, sabır, tahammül, katlanmak Kur’ân-ı Kerim’de detaylarıyla ve yeterince işlenmiştir.

Konuyla ilgili bir başka ayette de, *“O halde habibim, azim sahipleri olan peygamberlerin sabrettikleri gibi, sen de sabret”*¹⁰¹ buyurulmuştur. Bu âyet, büyük peygamberlerin hep sabırla yücelik kazanmalarına, işaret etmektedir.

Bu ve benzeri âyetler insanın sabırla kendi hakikatini ulaşacağı, yetkinleşeceği hususunu vurgular. Esasen nefisle cihâdın ana mihveri de sabırdır. Dolayısıyla sabır konusu temeldé insanın tüm hayatını kapsayacak bir oluşum, inşâ sürecini ifâde eder, diyebiliriz.

Sabır, az sözle çok şeylerin ifade edildiği ender ıstıhlardan olup, İslâmî hayatta önemli bir prensip, müslümanların takınması gereken tavır ve hasletlerin başında gelmektedir. İslâm’ı yaşamak isteyen bir müslüman sabrı hayatında bizzat uygulamalı ve bu hususta azâmi gayret göstermelidir. Sabır, insanın saadet sırrıdır. Sûfî, riyazât ve mücâhede için sabrı bir düstur olarak benimsemelidir. Zira nefisle mücadelenin en mühim şartı sa-

sanlardan aciz kullardan yardım beklemek bir boş hayal olarak ortada durmaktadır. İbn Arâbî, Fütûhât, c.II, s. 273.

⁹⁹ Meâric, 70/5.

¹⁰⁰ Bakara, 2/155.

¹⁰¹ Ahkaf, 46/35.

bırdır. İbrahim el- Havvas, sabrı Kitap ve sünnetin hükümlerine sebat olarak târif etmiş; Allah Teâlâ'nın sabırlı olmamızı emrettiğini belirtmiştir.¹⁰²

İlk dönem sûfilerinden Kuşeyrî ise, başa gelen musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, sızlanmamak, yakınmamak, kendine acındırmamaktır.¹⁰³

Derdini sadece Allah'a açma isterse yalnız ondan yardım dilemek esastır. O, verirse başa kakmaz, hor görmez insanlar gibi ezme için baskı yapmak sömürmek için bir yardım da bulunmaz. Çünkü Allah, yarattığı kullarına merhâmet gözüyle bakar onları esirger ve bağışlar.

Kul, karşılaştığı sıkıntı ve belaların verdiği üzüntüyü sadece Allah'a arz eder ve Onun inâyetini ister. Şekvâ, yani şikâyeti Allah'a sunma, kazaya rıza gösterme haline de aykırı düşmez.¹⁰⁴ Böyle bir serzeniş ve yakınma şikâyet olarak karşı gelme olarak tanımlanmaz. Bu hareket rızâ makâmına ters değildir. İncelik içinde incelik sır içinde sır vardır. Bunalan kul ile Allah arasındaki özel bir ilişkidir.

Fakirin sabırlı, zenginin şükür ehli olması lazımdır. Sabır, musibetle karşılaşılan ilk anda söz konusudur. Sabır haramlardan uzak kalmada ve dini emirlere uymada bahis konusu olur. Sabr-ı cemil: Yakınmadan ve sızlanmadan gösterilen sabırdır.¹⁰⁵

Cürcânî'ye göre sabır da önemli bir nokta da ilk sıkıntı ve belâ anında bunu gösterebilmek esastır. Çünkü o ilk an çok zor tahammülü güç bir zamandır. Hep kullara sabrı cemil tavsiye edilmiştir. Sabrı, nefse haz veren şeylerden uzaklaşmak şeklinde de târif edebiliriz. Sabır makamına ulaşmış

¹⁰² Kuşeyrî, *Risâle*, s.187-189; Cürcânî, *Târifât*, s. 88; Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s. 823.

¹⁰³ Kuşeyrî, *Risâle*,s.183-189.

¹⁰⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 129.

¹⁰⁵ Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul 1984, s.391.

bir kimse, musibetlerden müteessir olmaz. Çünkü kişi belaya sabretmekle, kazaya razı olur.¹⁰⁶

Sabır ifâde etmesi anlatılması zor bir kavram, çünkü derin bir mânâya sahiptir. Yaşanarak görülmesi, hissedilmesi daha bir anlam kazandırır. Kelimeler bazı gerçekleri ifâdede aciz ve eksik kalmaktadır. Sabır kulun iradesi içinde olduğu gibi, iradesi dışında da olur. Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına riâyette sabır irade içi, Hakk'ın hükmüne teslim olman ise, irade dışı sabırdır.¹⁰⁷

Bu ifâdeler bir başka yönden sabrı tarif ederek, irade ile bağına anlatır. Her zaman irademizle sabır gerçekleşmediğini irade dışı da sabretmenin olabileceğini izah eder.

Hz. Ali (r.): “İmanda sabır, çeşetteki baş hükmündedir” demiştir. Başsız cesedin hiçbir önemi olmayacağı gibi, sabırsız imanin da bir değeri olamaz.¹⁰⁸

İki büyük sûfi ve müellif Kuşeyrî ve Serrâc sabır konusunu, farklı görüş ve örnekleriyle açıklamamışlar, zenginlik kazandırmışlardır.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Cürcânî, Şerif, Târifât, s.88. Cürcânî açıklamalarına devam ederek, sabrın nasıl farklı bir kavram olduğu ve belki de işin öz ve merkezi olduğu burada da vurgulanmaktadır. Anahtar kavramların başında sabır gelmektedir. O varsa bir çok kapıyı açmak ta kolay olacaktır. Sabır konusu bir farklı bakış içerisinde, İslam'ın esasının rıza, imanin ise sabır olduğu ifade edilmiştir. Yani sabır, belayı rıza ile karşılamaktır.

¹⁰⁷ Kelebazî, Taarruf, s. 147.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, Risâle, s.188; Sülemî, Kitabu sülûku'l-ârifin, s. 159; Erzurumlu İ.Hakkı, Mârifetnâme, s.391.

¹⁰⁹ Serrâc, Lûmâ, s. 49. Kuşeyrî, Risâle adlı eserinde sabrı değerlendirirken onu imânın başı getirmesi çok mânidardır. Özellikle imanda sabır içsel olarak çok güçlü bir yapılanmayı gösterir. Hz. Ali (r.)'nin de vurguladığı gibi gerçekten sabırsız hiçbir iş olmamaktadır. Hayat bütün cephesinde, aklımıza gelen her türlü işte tam anlamıyla önceliğe sahiptir. Sabretmeden, sıkıntıya zorluğa katlanmadan nimete kavuşmak çok zordur. Böyle olmadığı takdirde o nimetin kadri ve kıymeti bilinemez. Meşhur sûfi, müelliflerden Serrâc eseri Lûm'â'da, uygulama yönünden sabır konusuna girmiştir. Sabrı üç kısma ayırmıştır. Allah'ın emirlerini yerinme getirmede sabır, günahlar-

Ünlü sûfi Ebû Tâlib el-Mekkî *Kutu'l-Kulûb'ta*, sabır, uygulama yerlerine göre çeşitli isimler altında yer almaktadır. O, hayatta en çok ihtiyaç duyulan, her an uygulanıp başarı beklenecek esaslı düstürlardandır. O öyle bir olgunluk ve yükseliş sağlamalı ki, kişi bu sabırla yoğrulup hem hâl olsun. Kişi zahiri ve batini her türlü menfi, mekruh ve kötülüklerden sakınmak için sabra muhtaçtır. İlim yol gösterir, sabırsa bu yolu kabul eder. Sabrın kabulü olmaksızın ilmin yalnızca yol göstermesi pek fayda sağlamaz. Zahirde ve batında yöneticisi ilim olan kişinin bu durumu, ancak sabrı kendisine mesken ve makam olması ile tamamlanır.¹¹⁰

Gazâlî *İhyâ'da*, ilimle sabrı aynı potada ele almış ve bir yorum getirmiştir. İlimsiz bilgisiz sabır zor ve mümkün olmayan bir durumdur. Her şeyin başı ve sonu ilimdir. Tabii ki, yalnız ve kuru kuruya bilgi de, bir fayda vermez. İki durumda da eksiklik olmamalıdır. Bunların birbirini tamamlar vaziyette olması ve böylece en güzel şekliyle kişide tezâhürü esâstır. İlim ve sabır, ruh ile ceset gibi birini diğerinden ayırmak mümkün olmayan iki ana unsurdur. Her ikisinin aslı ve dayanağı akıldır. Akıl, sabırla nefse hakim olur, ilimle de ruha doğru yükselir. İlimle sabır, her biri kendi yerinde sapaşğlam durduğu sürece ruh ile nefis arasında bir berzah, bir ayırıcı rolünü oynarlar. Bu konuda gerçek bir itidal ve apaçık bir adalet vardır. İlimle sabrın birinin diğerinden ayrılması, birinin diğerine meyletmesi, nefsin ruha veya ruhun nefse meyletmesi demektir.¹¹¹

Bir başka görüş ve sabra getirilen açılım da Gâzâlî'nin, akıl ile sabrın bağlantısına olan ilginç yaklaşımıdır. Bu ifâdeler tasavvufun akli ihmâl ettiğini iddia edenlere en güzel cevaptır.

dan kaçınmada sabır, hayatta karşılaşılan zorluklara sabır. Sabır, nefsi olgunlaştırır. Bu olgunlukla nefis yumuşar ve sabır, sabreden kişide alıp verilen nefes gibi dolaşmaya başlar. Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s.188; Serrâc, *Lüma'*, s.49.

¹¹⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. II, s. 217.

¹¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 129.

Salâhî, sabrın itaat ve ibadet üzerine nefsi zorlamak ve bunun için gerekli olan emir ve nehiyden ibaret olduğunu söyler.¹¹²

Ebu'l-Hasan b. Sâlim'in sabır konusunda ki görüşleri de Salâhî'nin görüşleriyle bir paralellik arz eder. Sabır ve mârifeti beraber ele alır ve bağlantılı olduklarını vurgular; sabrın insan hayatı içerisinde bir şuur hâline gelmesi gerektiğini ifade eder.¹¹³

Sabır gerçekten zor bir iş, insanın kendini ibadete zorlaması, başına gelen belâ ve musibetlere tahammül etmesi, güç sınırlarını zorlamaktadır. Bu anlatıldığı derecede sabırlı olmak, her insanın başarabileceği tarzda bir iş değildir. Bu derece bir sabır, uzun bir manevî eğitim ve terbiye sonunda olabilecek, ya da Allah'ın bazı kişilere verdiği doğuştan bir özellik olarak görülmektedir.

¹¹² Salâhî, *Mirâtü'l-Âlâm*, vr. 74a.

¹¹³ Sühreverdî, *Avârif*, s.611-613; Sülemî, *Kitabu sülûku'l-ârifin*, Haz. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s.159; Bursevî, *Kitâbu'n-netice*, vr.14.Ebu'l-Hasan b. Sâlim sabır konusunda şunları anlatmaktadır: “Sabredenler mutasabbır, sâbir ve sabbâr olmak üzere üç çeşittir. Mutasabbır; Allah'ta sabreden kişidir. Bir defa sabreder diğerinde sabretmez. (Sabırda sıkıntı çeken kimsedir.) Sâbir; Allah'ta ve Allah için sabreden ve asla sabırsızlık göstermeyen kişidir. Fakat az da olsa zaman, zaman ondan şikâyetler vuku bulabilir. Sabırsızlık göstermesi mümkündür. Sabbâr; sabrı Allah'ta Allah için ve yalnız Allah'la olan kişidir. (Sabrını hayatının akışı içinde daimi bir şuur haline getirendir.) Böyle birinin başına bütün felaketler gelse, yine de bir an bile sabırsızlık göstermez. Şekil ve yaratılış cihetiyle değil, hakikat ve Cenab-ı Hakk'a karşı durumunda zerre kadar değişiklik olmaz. Burada, kişide tabii ve beşeri özelliklerle beraber, marifet ve ilmin hükmünün birlikte ortaya çıkmasına işaret edilmiştir.” Ayrıca Cafer es-Sadık, (r.a.) sabır kavramına şöyle bir açılımla yaklaşır: “Cenab-ı Hakk peygamberlerine sabrı emretmiş ve sabırdan en yüksek dereceyi de Hz. Muhammed (s.a.v.)'e lütfetmiş, Onun sabrını nefesine değil kendi zatına izafe etmiş ve şöyle buyurmuştur: “*Senin sabrın ancak Allah'ın yardımınıdır.*” Sehl et-Tüsterî: “Sabır, Allah Teâlâ'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemektir” demiştir. Sehl'e göre en faziletli ve en a'lâ hizmet sabırdır. Bkz., Sühreverdî, *Avârif*, s.611-613; Sülemî, *Kitabu sülûku'l-ârifin*, Haz. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s.159.

Mutasavvıfımız Salâhî'ye göre, sabırda en mühim noktalar sâlih amelleri görmeyi terk etmek, hiçbir zaman amele güvenmemek ve son nefeste imanlı gidip gitmeme hususunu akıldan çıkarmamaktır. Yapılan sâlih amellerin bir çoğu, zaten bizim vazifemiz olan işlerdir. Bunlara bakarak kendisini cennetlik ilân eden kişi hata etmiştir. Kişinin günahından çok sevabına tevbe etmesi gibi ince bir nokta burada görülmektedir. Kendisinin üstünlüğünde iddiada bulunmak ve alim olduğunu söylemekten uzak durmaktır. İlim adamlığı iddiasının ve kendini böyle lanse edip övünmenin yanlış olduğunu, kendisine ve ilmine güvenerek kişinin gururlanmaması gerektiğini ve bu hususta her zaman sabırla hareketin en doğru yol olacağını anlatır. ¹¹⁴

Kendi amellerini görmemek, hep kendini aciz ve muhtaç görmek tabii ki, mânevî anlamda, Allah'ın bir kulu olduğunu hatırlıdan çıkarmadan yaşamaya gayret etmek gerekmektedir. Alim olduğu iddiasını güdenler, bir gün ne kadar bilgisiz olduklarını görecektir. Bu iş iddia ile olmaz.

Bu görüşler çerçevesinde Abdullah-ı Salâhî, sabır konusunu hâllerle ilişkilendirmektedir. Ona göre hâllerden maksat, kulun kalbine gelen vecd, ilham gibi hâlleri, sırları kendinde gizlemesi, açığa vurmamasıdır. Böyle durumlarda sabır gerekir. Eğer böyle yapmazsa emaneti korumamış olur. Bu durumuyla sabır, yaşaması bir hâldir. ¹¹⁵

Sehl et-Tüsterî de sabır meselesinde, Allah Teâlâ'dan bir çıkış kapısı açmasını beklemek diyerek farklı bir görüş açısı getirmiştir. Sehl'e göre en faziletli ve en a'lâ hizmet sabırdır. ¹¹⁶

İbn Arâbî de sabır konusunda şu veciz ifâdelerde bulunur: Sabır hayrın toplandığı beş bâtınî amelin içerisinde değerlendirir. O, sabrı bu beşi

¹¹⁴ Salâhî, *Mirât.*, vr. 74a.

¹¹⁵ Salâhî, *Mir'ât.*, vr. 74a.

¹¹⁶ Mekkî, *Ebû Tâlib, Kûtu'l-kulûb.*, c. II, ss. 216-227; Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 129; Erzurumlu İ.Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 391.

içinde en şerefli olarak kabul eder, çünkü nefse en ağır geleni sabırdır. O isteklerine hapseder, ve bir mücadele olarak görür.¹¹⁷

Her şeyin gizlisi makbuldür, açığa vurulan mânevî haller ve gizli kalması gereken mahrem olaylar, herkese ifşâ edilirse o özel durumu ortadan kalkar bir önemi kalmaz. Herkes her şeyi bilirse sır denilen şeyin bir manası kalmaz.

Sabır kavramına benzer bir yaklaşım içerisinde bulunanlar arasında, Şiblî, Sehl b. Abdillâh ve Ebû Muhammed Ahmed el-Ceriri gibi selef dönemi sûfîlerini sayabiliriz. Salâhî'nin bu sûfîlerle olan ortak noktalar 1- Sabrın neticesinin rıza oluşu 2- Kendi nefsinde meydana gelen belaya sabrın ancak ilim gereği oluşu. 3-Bu gelen belanın, hükmen ilâhî ilimden olması.¹¹⁸

Günümüz psikolojisi açısından sabır, inancın özüdür. Sabır, bu özel tasavvûfî hayatın bir tür anahtarı konumundadır. Sessizlik, sabrın davranış olarak ortaya çıkışıdır, içsel sessizlik yaşantısı ise, daha çok kişilik bütünleşmesi sağlar. Sûfî, kötü, yıkıcı duygularını durdurmada hep sabrı kullanır. İç huzur ve ahenk bu şekilde temin edilir.¹¹⁹

Kısaca diyebiliriz ki sabır bir şahsiyet yapılanmasıdır. İnsanın olgunluğu açısından Sabır, bu yönüyle acı olmasına rağmen yapıcı bir özellik gösterir.

6- ŞŪKŪR

¹¹⁷ İbn Arâbî, el-Mu'cemu's-sûfî, (Tah. Suad Hakim), Beyrut 1981, ss.675-676.

¹¹⁸ Krş. için bkz., Kuşeyrî, Risâle, s.185; Sühreverdî, Avârif, s.598-599; Kelebazî, Taarruf, ss.142-144; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İst. 1990, s.186-187.

¹¹⁹ Sayar, Kemal, Sûfî Psikolojisi, (İnsan yay.), İstanbul 200, ss. 25-26.

Şükür aynı sabır gibi günümüz de sık kullanılan ama reel hayatta çoğunlukla tam manası bilinmeyen ve uygulamada hatalı kullanılan ıstılahlardandır. Sadece sözle ifade etmekle yerine getirileceği sanılan bir kavram olan şükür, sözlükte; teşekkür, nimeti dile getirme, ihsanın bilinmesi ve yayılması, Allah'a güzel senâda bulunmak, gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁰ Özel ve anlaşılması için ince bir tefekkür gerektiren şükür, sözle anlatılmaz, yerine getirilemez bir kulluk borcudur. Her zaman olduğu gibi hep eksik bilgi ve yanlış değerlendirmeler sonucu, insanlar bu kavramı da yalnız dille ifade etmekle ifâ edileceği hatasına düşmüşlerdir. İnsan şöyle düşünse, bir tek nimetin dahi şükrünün bir ömür boyu süreceği gerçeğini bulması zor olmayacaktır.

Şükür, Kur'ân-ı Kerim'de müştaklarıyla beraber yetmiş dört yerde geçmektedir.¹²¹ Örnek vermek gerekirse bu âyetlerden biri şöyledir:

*"Andolsun şükrederseniz, nimetinizi arttırırım, şâyet nimetlerimi inkar ederseniz, şüphesiz benim azabım çok şiddetlidir"*¹²²

Âyet-i Kerime'den de anlaşıldığı gibi, nimeti veren de Allah, onu azaletip çoğaltacak olan da yine O'dur. Kullara düşen ise, Allah'ın bu lütuf ve ihsanlarına karşı O'na teşekkür etmeleri Allah'ı hatırlamaları gerekmektedir.

Şükür kavramı Hz. Peygamberin örnek hayatında da yerine en geniş mânâsıyla bulmaktadır. O, Hz. Aişe'nin naklettiği hadise ile onun, kulluk

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c.IV, s. 433; Firûzâbâdî, *Kamusu'l-muhît*, c.II, s. 62; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.II, s. 447. Lügatte iyiliğin kıymetini bilme, iyilik yapana bu hissi gösterme, nimet ve iyiliği anıp sahibini övmek gibi anlamlara da gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. IV, s. 433.

¹²¹ Abdülbâki, Muhammed, *Mu'cemu'l-mufehhres*, ss.489-491.

¹²² İbrahim, 14/7.

bilincini ve Allah'a karşı olan şükran borcunu nasıl yerine getirdiğini görürüz.¹²³

Bu olay, Hz. Peygamber'in hayatının müstesnâ sahnelerinden biridir. O her haliyle ümmetine önder ve rehber olmanın bilinci içersinde davranmış ve bunu da en güzel şekliyle gerçekleştirmiştir. Allah'ın en sevgili ve seçkin kulu olmasına rağmen hiçbir zaman kulluk vazifesi unutmamış ve bu şuurunu kaybetmemiştir. Bu noktada şükür kavramının ve onun taşıdığı anlamın ehemmiyeti bu güzel örnekte de vurgulanıyor. Kullar kendilerine, ibadetlerine ve özel bazı vasıflarına güvenmemeli hiçbir kimsenin sonunun iyi ve hayırlı olacağına dair bir garantisi yoktur.

Tehânevî, *Keşşâf* adlı eserinde konuyla ilgili olarak, gerçek şükür, Hakk'ın insanlara bahsetmiş olduğu nimetlerin cinsinden, başkalarını da faydalandırmaktır, der. Bu tarzda yerine getirilmesi gereken şükür, herkes

¹²³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 382. Bir gün Ata b. Ebî Rabâh, Ubeyd b. Amir ile birlikte Hz. Aişe (r.a.)'ın yanına gittiklerini, kendilerine Peygamber (s.a.v.) 'den gördüğü en şaşılacak şeyi nakletmesini istediklerini rivâyet eder. Bu soru karşısında Hz. Aişe validemiz şu cevabı verir: "Hangi hali yok ki şaşırlımsın. Meselâ bir gece benimle yatağa girdi. Bir müddet sonra:

- Ey Ebûbekir'in kızı! Bana izin ver de Rabb'ime ibadet edeyim, dedi. Ben de:

-Senin Hakk'a yakın olmanı severim, dedim. Abdest aldı, sonra namaza başladı. Ayakta, ağlarken yaşları göğsüne dökülüyor, rükû ve secdede de hep ağlıyordu. Bu hal, Bilal sabah ezanını okuyuncaya kadar devam etti. Kendisine:

- Ey Allah'ın Resulü! Allah Teâlâ senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladığı halde, seni ağlatan nedir? diye sordum. O da:

- Ben Allah'ın nasıl şükreden bir kulu olmayayım ve niçin ağlamayayım, göklerin ve yerin yaratılışını düşünmeyeyim ki, Cenâb-ı Hakk "*Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar şeyleri denize akıtıp taşıyan o gemilerden Allah'ın yukarıdan indirip onunla yeryüzünü ölümünden sonra dirilttiği suda, deprenen her hayvanı orada üretip yaymasında, gökle yer arasında Hakk'ın emrine boyun eğmiş olan rüzgarları ve bulutları evirip çevirmesinde, akıl ile düşünen bir kavim için nice âyetler (Allah'ın varlığına, birliğine ve kudretinin sonsuzluğuna delalet eden bir çok alametler) vardır*" (Bakara, 2/164) âyetini bana indirdi buyurdu. Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 382.

tarafından yapılamadığı için Cenab-ı Hakk Kur'ân-ı Kerimde ;

“Kullarım içinde hakkıyla şükreden azdır”¹²⁴ buyurmuştur.

Bu âyette de görüldüğü gibi kullar hep nankörlük etmiş ve etmektedirler. Layıkıyla şükreden çok az kul vardır. Neden böyle olduğunu kişi kendini muhasebe ederek, tefekkür ve tedebbürle bulacaktır. İnsan hep vefasızlık yapmaktadır. Bu sadece Allah'a karşı vazifelerde değil diğer insanlara karşı vazifelerde ve teşekkür etmede ihmalkâr davranılmaktadır.

“Ya Rabbi, şükür! el-Hamdülillah, verdiğin nimetlere şükürler olsun!” ve buna benzer tazarru' ve niyazlar, şükrün dil ile ifadesi olup, hamd ve zikir olarak mütalaa edilmelidir.¹²⁵

Bu gün toplumlarda yaşanan fakirlik ve açlık olaylarının esas sebeplerinden başında insanların kendilerine verilen nimetlerden başkalarına dağıtmamaları, fakir ve ihtiyaç sahibinin yardımına koşmamalarıdır. Âyet-i Kerime'de de buyurulduğu gibi şükrü layıkıyla yapan çok azdır. Ayrıca zikir konusu, şükür ile birlikte mütalâa edilmiş ve birbirini destekleyen kavramlar olarak verilmiştir.

Şükür, kulun Hakk'ın kendisine bahsetmiş olduğu göz, kulak, diğer âza ve çeşitli nimetleri yerinde sarf etmektir. Mesela, zenginliğe şükür, fakire infakla, sıhhate şükür, hastaları gözetip, onları ziyaret etmekle, ilme şükür, bir başkasına öğretmekle, tokluğa şükür, aç olanı doyurmakla v.s. yerine getirilmiş olur.¹²⁶

¹²⁴ Sebe',34/13.

¹²⁵ Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünun*, Beyrut, 1984, s.822; Ebû Hamza el-Bezzâz şükür konusunda “Cenab-ı Hakk insana hayır kapılarını açtığı zaman ona yapış, bu yüzden de gururlanma, daima şükret ki Allah'ın, senin üzerindeki nimetleri artsın”Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Kahire 1969, s.298.

¹²⁶ Sülemî, Abdurrahman, *Tabakatü's-sûfiyye*, s.149.

Burada her nimetin şükürü, kendi cinsinden olması tavsiye edilmektedir. Bazen bunun dışına çıkmakta mümkün olmamaktadır. Bir ilim adamının yapacağı en iyi şükür bilgisini diğer insanlara aktarması, faydalı olmasıdır. Zengin de en uygun şükür şekli muhtaç olanlara malıyla yapacağı yardım şeklidir.

Sühreverdî (ö.632/1234) *Avârif* adlı eserinde, şükürün hakikatini anlatırken, kulun, dinine zarar verenler dışında kendisi hakkında takdir edilen her şeyi, nimet olarak bilmesidir, der. Çünkü, Allah Teâlâ, mü'min kulu için ancak onun hakkında nimet olan şeyi takdir eder. Bu nimet, kulun bilip anlayabileceği dünyevi bir nimet, ya gelebilecek kötülükleri tehir edici bir nimet veya derecesini yükselten, günahlarını azaltan ve yok eden bir nimet olabilir. Kul, Mevlâ'sının, kendisini kendinden daha çok sevdiğini, menfaatine olan şeyi daha iyi bildiğini, Allah'tan gelen her şeyin nimet olduğunu idrak edince şükretmiş olur.¹²⁷

Sühreverdî *Avârifte*, yaptığı tasvirle rıza hâlini yansıtmaktadır. Allah'ın verdiği, vereceğine, vermediğine yani her hâle şükür içinde olmak esasi bir husus olarak karşımıza çıkıyor. Öyle ki, kul Allah'tan memnun ve râzı, Allah ta kulundan râzı olacaktır. Nimetin gecikmesi, ya da verilmemesi, bazen hayır da olabilir. Sonuçta biz bilemeyiz, Allah daha iyisini bilir. İşte bu anlayışta, kulluktaki teslimiyet sırrı, tasavvufî ahlaka uygun bir umde olarak görülür.

Mutasavvıfımız Salâhî'nin şükür kavramına yaptığı izah şöyledir:

¹²⁷ Sühreverdî, *Avârif*, s.618; Kelebâzî eseri *Taarruf*'ta şükür hakkında Ali Rûzbârî'nin görüşünü vererek açıklamaktadır. Rûzbârî, her organın bir dili olsa da bununla Allah'a şükretmeyi dilemektedir. Bunun böyle olmasının da kendi şükürünün artmasından daha çok Allah'ın nimet ve ihsanının ziyadeleşmesine delâlet edeceğini vurgulamaktadır. Çünkü Allah'ın kuluna şükretmeyi nasip etmesinin de bir nimet olduğunu ifade etmektedir. Bu yorum da göstermektedir ki sûfiler hep ince ve derinlemesine düşünme ve dini yaşamda gösterdikleri hassasiyetle ön plana çıkmaktalar. Bunun yanında şöhret ve gösterişten de en azami ölçüde kaçınmaktalar. Bkz., Kelebâzî, *Taarruf*, s. 150.

Şükür, nimet verenin nimetlerini itiraf etmektir. Lügatte şükür, nimeti verene bir şey ile övgüdür. Şükreden nimeti düşünerek nimet vereni Allah'ı hatırlamasıdır. Şükür Allah Teâla'nın verdiği nimetleri mekruh olan yerlere sarfetmemektir.¹²⁸

Mutasavvıfımız Salâhî şükürü önce lügat anlamını vererek konuya giriş yapmaktadır. Şükürün bir övgü olduğunu nimeti vereni hatırlamak ve nimetin yanlış yollarda sarfedilmemesi gibi noktalar konunun temel taşlarını oluşturmaktadır.

Salâhî önce, şükürü tarif edip, sözlük mânâlarını verir, sonra da, nimeti vereni hatırlamayı, şükür çerçevesine dâhil eder, ki bu da bireyde kulluk şuurunun derinleşmesine yol açar. Ayrıca, verilen nimeti Allah'ın kerih olarak beyân ettiği yerlere harcamaktan, uzak durmanın da şükür olacağını belirtmiştir. Bu meyanda Kuşeyrî, de şükürün dil, beden ve uzuv olmak üzere üç kısma ayrıldığını, dilin şükürünün Hakk'ın nimetini ikrar ve itiraf, beden ve uzuvların şükürünün ise edebi muhafaza, ibadete devam ve doğruluk olduğunu söylüyor. Ayrıca gözlerin şükürünün, insanlarda görülen ayıbı görmemek, kulağın şükürünün de işittiği kusuru duymamak olduğunu zikreder.¹²⁹

¹²⁸ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 75a; şükür, çeşitleri ve sebepleri yönünden hamddan daha genel olarak kabul edilir. Ham ise ilgili olduğu şey açısından şükürden daha geneldir. Şükür nimetle ilgili, sıfatlarla alakalı değildir. Allah'ın hayatına irâdesine, görmesine, bilmesine şükredilmez. Bunlardan dolayı Allah'a hamd edilir. Şükür ihsan ve nimetler için yapılır. Şükürün ilgili olduğu şey hamd ile de alakalı kabul edilir. Hamd şüküre göre daha şumüllüdür. Hamd kalbve dil ile olup, uzuvlarla olmaz, şükür ise her üçüyle de olur. Gibi bir şükür hamd karşılaştırması yapılmaktadır. Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, 311.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 173-178; Gazâlî eseri *İhyâ*'da şükürün üç esasını belirtmektedir. Bunlar ilim, hâl ve ameldir. Nimeti bilme, verilen nimete karşılık yapılması gereken dil, beden ve kalp ile şükretmedir. Bu nimetleri sevap olacak hayırlı işlerde kullanma nimeti değil de ondan önce bu nimeti vereni düşünme gibi ince noktalara hassasiyet göstermenin önemine işaret etmektedir. Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, s. 78.

Kuşeyrî, şükürü üç kategoride ele alarak her birinin ayrı şekillerde yerine getirilmesini kaydeder. Özellikle, insanların ayıbını görmemenin gözün şükürü oluşu, kulağın da, kötü sözleri duymama şeklinde, şükürü olduğunu söylemesi konuya daha bir ayrı pencere açar. Çünkü Allah Teâlâ, bizim bütün kusurlarımızı örtüyor ve yüzümüze vurmuyor. Kullarını da diğer insanların suçlarını günahlarını ifşâ etmekten uzak durmalarını ikâz ediyor.

Salâhî, şükürü anlatırken nimeti vermeyi ve vermemeyi nefse, bedene, dünyaya, ahirete yönelik olarak yapmaktadır. Şükür, marifet nimetinin ismidir. Zira, nimeti vereni bilmek de, şükürdür. Bu yüzden Allah Teâlâ İslâm'ı, imanı, Kur'ân'ı şükür ismiyle isimlendirdi. Davud (a.) Allah Teâlâ'ya nasıl şükredeceğini sorduğunda, son ihtiyacı olan şeyden sonra, bir diğeri için de şükretmesini istedi. Yine Davud (a.)'a elinde bulunan nimetlerin Hak Teâlâ'dan olduğunu bilmesinin de şükür olduğunu ona izah etti. O, böylece, Allah'ın sonsuz ve sayısız olan ilahî nimetleri üzerine şükür etmenin, bu şekilde olacağını kaydeder.¹³⁰

Salâhî, şükür konusunu izâha devam ederek, onun bir tür marifettir der ve bu ameliyenin en temel şartının da, bilmek yani nimeti verenin kimliğinin idraki içerisinde bulunmak olduğunu söyler. Bu sebeple Allah (c.), İslâm, İmân ve Kur'ân'ı şükür ismiyle adlandırmıştır. Çünkü bir çok insan, kendisine verilen nimetlerin kim tarafından verildiğinin şuuru içerisinde bulunmamaktadır. Çoğu zaman, her şeyi kendisinin kazanıp elde ettiğini zanneder.

İlk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah da, İlmin şükürü amel, amelî şükürü ise ilmi artırmak olduğunu vurgular. Sülemî, Muhammed b. el-Belhî'den, nakille şükürün meyvesinin Hakk'ı sevmek ve hürmeti korumak olduğunu ifâde eder.¹³¹

Salâhî, yukarıda zikrettiğimiz Cüneyd (k.)'in görüşüne benzer bir tarzda şükürü dört kategoriye ayırır. İlk şükür, hidayet nimeti ve tevfiğ üze-

¹³⁰ Salâhî, Mirât, vr. 7b;

¹³¹ Sühreverdî, Avârif, s.207.

rine olan şükürdür. İkincisi, Allah'ın hukukunu yerine getirme nimeti üzerine şükürdür. Üçüncüsü, tahkik mertebesine ulaşma nimeti üzerine şükürdür. Dördüncüsü ise, sıdk, tevazu, haya, hulk, isâr, kerem ve fütüvvet gibi güzel vasıfların kulda bulunmasına şükürdür.¹³²

Yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Salâhî, şükürü anlatmaya devam ederek, bir sıralama yapar. İlk şükürün hidayet ve tevfik üzere olmaya karşı olduğunu ikincisinin Allah'ın hukukunu ifâ etme üzerine olduğunu üçüncüsünün tahkik mertebesine erişme nimetine karşı şükür, dördüncü olarak ta doğruluk, haya, ahlâk ve fütüvvet gibi güzel vasıflara sahip olmaktan dolayı yapılması gereken şükür olduğunu söyler.

Salâhî ile şükür kavramının izahında aynı görüşte olan mütasavvıflar, Haris el-Muhasibî, Ebû Hamza el-Bezzaz ve Abdulkadir Geylanî'yi sayabiliriz. Birleştikleri noktalar; şükürün sonucu nimetin artması, şükürün hem dille hem de fiille olmasının lüzûmu, nimeti getirene değil gönderene bakılması ve O'na şükredilmesi, ilimle şükürün münasebeti gibi hususlardır.¹³³ Bu keyfiyet bize Salâhî'nin, kendinden önceki sûfilerden etkilendiğini gösterir.¹³⁴

Salâhî de gibi nimeti vereni tanımayı da bir şükür çeşidi olarak görür. Yine o, Rabb'in terbiye edici oluşunun hatırlanması da başka bir şükür vasıtası kabul eder.¹³⁵

¹³² Salâhî, *Mir'âtü'l-âlâm*, vr. 75a-75b.

¹³³ Krş, için bkz, es-Sülemî, *Tabakatü's-sufiyye*, Kahire 1985, s.298; el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-kulûb*, C.II, ss.216-228; Eraydın, *Tasavvuf*, s.192-197.

¹³⁴ Bu izâhlar yanında, Gazalî, şükürü halktan birisine padişahın at hediye etmesi örneğiyle şöyle anlatır: Bir kişinin üç sebeple sevinmesi muhtemeldir. İlki, ata sahip olduğu için, ikincisi padişah, kendisini hatırladığı için, sonuncusu da bu at ile sultana hizmet etmek içindir. Gazalî, *İhyâ*, IV,80.

¹³⁵ Ebû Said el-Harraz, şükür, nimeti vereni tanımak ve O'nun yetiştiriciliğini ikrar etmektir der. Ebû Said, yine Allah'ı tanımanın O'nu terbiye edici olarak bilmenin şükür olarak yeterli olacağını vurgulamaktadır. Yahya b. Muaz ise, şükrettiğin sürece şükredici değilsin, şükürün sonu hayrettir. Çünkü şükür, Allah'ın şükredilmesi lazım gelen bir nimetidir. Bu da, sonuza kadar böyle gider demiştir. Kelâbâzî, *Taarruf*, s.150.

O, farklı bir yönden konuya yaklaşıp şükürün nihayetinin hayret makamı olduğunu belirterek bahsedilen kendinden önce tanımlar yapan sûfilerden ayrılır.¹³⁶

Mesela, Salâhî ile Muhammed el-Belhî ile ayrıldığı noktalar ise, şükürün dil, beden ve uzuvlardan ibaret olmak üzere üç yönlü olduğu, şükürün meyvesinin Hakk'ı sevmek olduğu, nihayetinin ise "hayret" olduğu gibi hususlar farklılık olarak göze çarpmaktadır.

7- RIZA

Sözlükte rıza, râzı olma, muvafakat, sızlanmama ve yakınmama, hoşnutluk ve memnun olma hali gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁷ Allah'a yaklaşanların en yüce makamlarından biri olan rıza, muhabbetin doğurduğu bir hâldir. Alimlerin icmasıyla rıza, müekked sünnettir. Vâcip olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak rıza hakkında, sabrın emredilmesi gibi bir emir gelmemiş, yalnız Allah, rıza sahiplerini şöyle övmüştür: "*Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır*"¹³⁸ "*Ey huzura eren nefis! (Allah'ı) razı edici ve (Onun tarafından) razı edilmiş olarak Rabb'ine dön! İyi kulların arasına gir!*"¹³⁹ ayeti bu konuyu izah eden bir ayettir.¹⁴⁰

¹³⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.173-178. Ebû Ali er-Ruzbârî şöyle der: "Her organımın bir dili olsa da bununla verdiğin nimetler için Sana hamd-ü sena etsem bu benim şükürümün ziyadeleşmesinden çok senin nimet ve ihsanının fazlalaşmasına delalet ederdi. Zira nimetine şükretmeyi nasip etmen de bir nimettir." Ruzbârî'nin anlatımı da şükretmenin de bir şükürü gerektiren bir olay olduğunu bu fırsatı bulmanın da ayrı bir nimet olarak değerlendirir.

¹³⁷ İbn Fârsî, *Mucemu makâyısı'l-luğa*, (Tah. Muhammede Harun), Kahire 1969, c. II, s. 402; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c.III, ss. 1663-1664; Cürçânî, *Târifât*, s.111; kadere, mukadderâta boyun eğme, bir şeyin olmasına muvafakat gibi anlamlar da gelmektedir. Bkz., İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c.III, ss. 1663-1664.

¹³⁸ Beyyine, 98/8.

¹³⁹ Fecr, 89/27-28.

Kur'ân-ı Kerim'de yetmiş üç yerde rıza ve türevleri geçmektedir.¹⁴¹ Rıza makamların en yücelerindedir. Âyet-i Kerimede de belirtildiği gibi, Allah'ın kulundan, kulun da Allah'tan razı olması övülmüş ve insanın bu mertebeye gelmeye gayret etmesi tavsiye edilmiştir. Böyle olması neticesinde nefis, ruh ve kalb huzura erer. Her türlü tatmine ulaşır. Bütün problemler ortadan kalkar.

Rıza, günlük konuşmalarımızda en sık kullandığımız kelime ve kavramların başında gelir. Kavramları anlarken ve uygularken hep maddi ve fiziki şeyler düşünüldüğünden hataya düşülmektedir. Bu konudaki bir başka hata da, hep kendi yaşantımıza göre değerlendirme yapmaktan kaynaklanmaktadır.

Hucvîrî (ö.465/1072) rıza, iradeyi ortadan kaldırmak, kaderin acı tecellileri karşısında kalbin huzur ve sükûn halinde olmasıdır. Rıza, Hakk'ın ezeli tercihini gören sâlikin, O'nun kendisi hakkındaki tercihinin kendisinin kendisi lehinde yaptığı tercihten daha iyi olduğunu kavrayarak kızmayı ve şikâyeti bırakmasıdır. Rızanın oluşumu iki türlü olmaktadır. Birincisi, Allah'ın kulundan razı olması ikincisi ise, kulların Allah'tan razı olmaları. Bu iki rıza halini gerçekleştiren nefse nefis-i marziye ve nefis-i râziye denir.¹⁴²

Rızanın hakikati ise, Allah'ın takdirine itiraz etmemektir. Acı ve üzüntü duymamak, rızanın şartı değildir. Acı ve üzüntü, rızaya aykırı olmaz. Nasıl hastanın, tadı ve kokusu kötü bir ilacı alırken acı duyması, yahut günün sıcağında oruç tutanın, susuzluğun ve açlığın ızdırabını çekmesi, savaşırken mücahidin, aldığı yaranın acısını duyması, bunların bu işleri yapmağa razı olmalarına aykırı değildir. Zaten acı duyulmasa rızanın pek değeri de kalmaz.

¹⁴⁰ Mekkî, Ebû Tâlib, Kûtu'l-kulûb, s.234.

¹⁴¹ Abdalbâkî, M.Fuad, Mucem, ss.408-409.

¹⁴² Hucvîrî, Keşfu'l-mahcub, Kahire, 1982, s.533.

Bu değerlendirmeler yanında, Serrâc da konuyu bir sıralama içerisinde ele alır. Farklı bir bakış açısını farklı sūfleri örnek vererek anlatır.¹⁴³

Salâhî, rıza kavramını genel ve özel olarak iki bölümde ele alır.

Ona göre, genel manada rıza, kulun Rab olarak Allah'ı, din olarak İslam'ı, nebi olarak Hz. Peygamber (s.)'i kabul edip razı olmasıdır. Yani Rabb Allah, din İslam ve Peygamber Muhammed (s.) olduğuna razı olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ ve Rasûlü kula bütün eşyadan daha sevimli ve daha üstün ve taata hepsinden daha layık olmalıdır.¹⁴⁴

Müellifimiz Salâhî, rızada kulun Rab olarak Allah'ı din olarak İslâm'ı, peygamber olarak da Hz. Peygamber (s.)'i kabul etmesini ilk şart olarak ileri sürer. Allah ve Rasûlünü, her şeyden daha sevimli ve ibadete en layık olanın sırf Allah olduğunu bilmenin de rıza içerisinde değerlendirmenin yerinde olduğunu izâh etmektedir.

Rıza konusunda kelam sardedən Fudayl da, her işte istihare edilmesini, kişinin bir işi yalnız başına seçmemesini, zira nice kendi arzusuna göre bir işi seçen kulun, o iş yüzünden mahvolduğunu ifâde eder.

Ebû Süleyman ed-Dârânî de, rızayı, kalbin arzularından temizlenmesi şeklinde açıklamıştır.¹⁴⁵

¹⁴³ Serrâc'a göre, rıza ehli üç derecedir ki bunlar, Sabırsızlık ve telaşı bırakarak, kalbin Cenab-ı Hakk'ın zorluk olsun, kolaylık olsun; hoş giden olsun, hoş gitmeyen olsun; nimete ermek olsun, nimetten mahrum kalmak olsun, her türlü hükmi ilâhîsini eşit gören kimseler. İkincisi, rızanın önce Allah'tan olduğunu görerek kendi rızalarını görmeyen kimselerdir. Bunlar her ne kadar, rahat ile sıkıntıyı, nimete ermekle mahrum kalmayı eşit görseler de sabit-kadem değillerdir. Üçüncü olarak ta, Cenab-ı Hakk'ın kullarına olan rızasının kullarından önce olması sebebiyle rızanın iki şeklinden de geçmiş olanlar. Böyleleri Ebû Süleyman Dârânî'nin şu sözünde anlattığı türden kimselerdir: "Allah'ı hoşnut eden de, gadaplandırıran da kulların fiilleri değildir. Allah bir topluluktan razı olunca onlara rıza ehlinin amellerini yaptırır. Bir kavme de kızınca onlara kızdığı kimselerin amelini yaptırır." Serrâc, Lûm'â, s.52.

¹⁴⁴ Salâhî, Mir'ât, vr. 74a.

¹⁴⁵ Serrâc, Lûmâ, s.51-53; bu konuda Hâris el-Muhâsibî rızâ makam değil hâldir. Görüşüyle farklı bir bakış ortaya koymaktadır. İlâhî irade hükmünü icra ederken kalbin huzur ve sükûn içinde olması olarak rızayı tarif etmekte-

Salâhî rızayı kendisinden önceki bu iki sūfiden daha farklı bir bakışla ele almıştır. Salâhî, meseleyi daha üst bir seviyeden açıklamış ve din olarak İslâm'dan ve peygamber olarak Hz. Peygamber'den razı olmak ve bunu gönül hoşnutluğu içinde kabul etmek şeklinde değerlendirir. Fudayl, yapılan her işte Allah'ın rızasını düşünerek hareket edilmesini ve bunun için de istihâreyi tavsiye etmektedir. Dârânî ise, kalbin arzu isteklerden sıyrılması olarak görür.

Abdullah Salâhî, rıza-yı hassa konusunu işlerken, bu konudaki erbab olan kişilerin, Allah Teâlâ'nın isteklerine razı oldukları gibi, bütün hâllerinin sahibi ve onlarda tasarruf yetkisine sahip olan Hak olduğuna, yani kaza ve kaderine razı olduklarını kaydeder. Ona göre insanın bu durumda kesinlikle ve çocuğun ölümünden nefsinde bir darlık bir sıkıntı bulmaması gerekir. Sâdık olarak kalmanın manası da, budur. Yani, tereddütsüz olarak muradı Hak üzere vukûfdan ibarettir.¹⁴⁶

Rıza öyle bir hâldir ki, onda bir çok hikmetler ve sırlar saklı basit bir mesele gibi görülmesi insanların çok basit düşünmeyi adet haline getirmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa biraz derin ve geniş boyutlu bakıldığında geri planda nelerin olduğu fark edilecektir. Rızayı gerçekleştirmek o kadar kolay değildir. Şairin de ifâde ettiği gibi tasavvuftaki tekâmül tecrübesi bir rıza lokmasıdır yiyemezsin demedim mi sözü bu işin zor ve katlanmanın daha da acı olduğunu gösterir.

Salâhî öncesi sūfilerden Cafer İbn Muhammed es-Şadık, rızayı kulluk bağlamında ele alır, kulluğu üçe ayırır, 1- Allah'ın vaadine güvenmek, 2- O'nun emriyle çalışmak ve 3- O'nun hükmüne razı olmaktır. Bu durumda görüldüğü üzere, rıza, bu sayılan basamakların en üstü ve hepsiyle birlikte

dir. Çünkü rızâ muhabbetin neticesidir. Seven sevgilisinin yaptığı her şeye rızâ gösterir. Onun için sevgiliden gelen her şey güzeldir. Bu diken olsa gül de olsa birdir. Zehir de olsa bal da olsa aynıdır. sevgilinin yaptığı her şey hoş ve kusursuzdur. Bu sebeple şikayet etme pişmanlık sabırsızlık ve şikâyet söz konusu değildir. Bkz. Kelebâzî, Taarruf, s. 152; Kuşeyrî, Risâle, s. 339; Hucvîrî, Keşfu'l-mahcûb, ss. 287-288.

¹⁴⁶ Salâhî, Mir'ât, vr. 74b.

özel bir kavram olarak görülmektedir. Bu kategorik değerlendirmeleri Salâhî'nin konuyla ilgili görüşlerine büyük bir yakınlık arz eder. Salâhî de, rızayı aynı şekilde, Allah'ın kader ve kazasına boyun eğme ve rıza göstermek olarak açıklamıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî de rızayı, kalbin daima Allah'ın kul hakkında ezeldeki seçimine bakması olarak değerlendirir, ki bu da kızmayı bırakmaktır. Şeklinde tanımlar, sonuçta diyebiliriz ki, her üç sûfî de aynı şeyleri anlatmakta, fakat farklı açılardan bakıp izâh etmektedirler.¹⁴⁷

Ebu Yezid-i Tayfur el Bistâmî (k.)'nin "Ey Eba Yezid! Senin istediğin şeyler Hak içindir, istememeyi istiyorum, O'nun istediği sadığın vukufu budur, Hakkın muradı yanında bundan başka murad olamaz." Şeklindeki sözlerine Salâhî şöyle bir izah getirmektedir. Demek ki, irade, rıza ve muhabbeti bir araya getirmektir. Kul için Hakk'ın dilediklerine rızanın semeresi rıza-yı hassadır. Ve kulun Allah'tan râzı olması, rızayı muhabbettir.¹⁴⁸

Salâhî, rızayı, kısa ve öz bir açıklamayla, Hakk'ın dilemesinin yanında kulun başka bir isteğin ve muradın söz konusu olamayacağını vurgular. Bir başka ifâdeyle irade, sevgi ve rızanın bir araya gelmesidir, demiştir. Allah'ın istediklerine razı olmanın meyvesinin hâs rıza olduğunu, kulun Allah'tan razı olmasının muhabbet rızasına dahil olduğunu anlatmaktadır.

İlk asır sûfilerinden Fudayl b. Iyaz, Bişr-i Hafî'ye rızayı, "dünyadan el etek çekmek olan zühdden daha faziletlidir, çünkü rıza mertebesinde bulunan kimse, derecesinin üstünde bir şey temenni etmez" diyerek tanımlamıştır.¹⁴⁹

Salâhî rızayı anlatırken muhabbet ile Allah'ın iradesine razı olmak, kabul etmek şeklinde yorumlar. Fudayl ise, makam ve mertebe olarak rıza-

¹⁴⁷ Kelebâzî, Taarruf, s. 151; Eraydın, Tasavvuf, s.203-206.

¹⁴⁸ Salâhî, Mir'ât, vr. 74b.

¹⁴⁹ Mekkî, Ebû Tâlib, Kûtu'l-kulûb, s.231-237.

nın ne kadar üstün bir merteye olduğunu belirtmek için zühd ile bir kıyas yapmış ve onun zühdden de yüce olduğunu vurgulamıştır.

Mutasavvıfımız Salâhî ile aynı görüşte olan izahları birbirine paralellik arz eden mutasavvıflar arasında Ebû Ali ed-Dekkâk, İmran b. Hüseyin, Ebû Abdillâh b. Hafif'i sayabiliriz. Onların ittifak edilen noktalar, her şeyde Allah'ın rızasının olduğunu söylemenin hatalı oluşu, teşekkür etmeyi bilmeyene teşekkür edilmeyeceği, bütün davranış ve hareketlerde gayenin Allah rızası olduğu şeklindedir.¹⁵⁰

Rıza konusunda Sühreverdî değişik bir yorum getirir. O, rızayı teslimiyet ve güven esasına dayandırır.¹⁵¹

Câmî (ö.898/1492) ve Kuşeyrî (ö.465/1072) de, rızayı açıklarken verdikleri örneklerle, muhabbetin işin esası olduğunu ve o olursa her işin zevkle ve keyifle olabileceğini anlatırlar.¹⁵²

Salâhî'nin etkilendiği meşhur sûfî İbn Arâbî de rızayı Allah'ın kazası ile irtibatlandırır. Ve rıza sabırla rızanın birlikte olduğunu birbirini destekleyen takip eden makamlar olduğunu ileri sürer. Ayrıca rızayı başka bir

¹⁵⁰ Krş. için bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s.192-197; Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcub*, Kahire, 1990, s.517-521; Sühreverdî, *Avârif*, s.650-661.

¹⁵¹ Rıza, her konuda kaderin akışına sevinme, her hali hoşgörü ile karşılama, gönül huzuru, kanaat, Hakk'a teslimiyet, O'nun seçip yaptığının iyiliğine güven doğurur. Allah'ın kazasını başkasına şikâyet etmekten, aşırı sızlanmaktan alıkoyar. Bu kul, Allah'ın takdir edip uyguladığı bir şeyi, eğer Allah kötülememişse kötülemez, hoş karşılar." Lütfun da hoş kahrın da hoş" diyecek olgunlukta bulunur. Sühreverdî, *Avârif*,s. 623-625; Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, İst 1992, s.453-455.

¹⁵² Abdulvahid b. Zeyd şöyle demiştir: "Rıza Allah'ın en muazzam kapısı ve dünyanın cennetidir. Bilinsin ki, Allah Teâlâ, kulundan razı olmadıkça, kulun O'ndan razı olması mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ "*Allah onlardan razı oldu, onlar da O'ndan razı oldular*"(Beyyine, 98/8) buyurmuştur."; Amr b. Osman el-Mekkî'ye göre muhabbet, rızanın içinde mütâlâ edilmelidir. Muhabbet sadece rıza ile gerçekleşir. Rızasız muhabbet olmayacağı gibi, muhabbetsiz rıza da olmaz. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 192-197; Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-üns Tercüme ve Şerhi*, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara,(Mârifet yay.), İstanbul 1995, s.100.

açından da imanla bağlantılı olarak açıklar. ona göre Allah'ın her türlü kazasında âdil iman O'ndan razı olmaktır.¹⁵³

Salâhî'nin selefi olan sûfilerden ayrıldığı noktalar kısaca şunlardır; 1- Yapılacak işlerde istihâre edilmesi, 2- Kalbin arzularından temizlenerek hoşnut olması, 3- Her hali hoş görme 4- Kızmayı bırakma başlıklarını sayabiliriz.

Bütün bu açıklamalardan şu sonuca varmak mümkündür; rızada esas olan huzurlu, muhabbet ile dolu bir kalp ve her zaman her konuda Allah'tan razı olmaktır.

8- FAKR

Fakr, lügatte yoksulluk, muhtaç olmak, ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁴ Kur'ân-ı Kerim'de on dört yerde geçmektedir.¹⁵⁵ Bunlardan on ikisi fakir,¹⁵⁶ birinde bel kemiği,¹⁵⁷ ikisinde muhtaç¹⁵⁸ anlamlarında kullanılmıştır. Fakr kavramı lugat bakımından ele alındığı esas manası maddi fakirliktir. Sûfiler bu kavramı zamanla manevî yönde ele alıp değerlendirmişlerdir. Tasavvufî manada fakr, dervişlik sâlikin hiç bir şeye malik ve sahip olmadığına şuurunda olması, her şeyin gerçek malik ve sahibinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Sâlikin kendisini daima Allah'a

¹⁵³ İbn Arâbî, el-Mu'cemu's-sûfî, ss. 728-729.

¹⁵⁴ Ragıp, Müfredât, s. 391; İbn Manzur, Lisânu'l-arab, c.IV, ss. 60-61; Firûzâbâdî, Kâmusu'l-muhît, c.II, s.109; Asım Efendi, Kâmus Tercümesi, c.II, s. 609.

¹⁵⁵ Abdalbâkî, Muhammed, Mu'cem, s. 666.

¹⁵⁶ Bakara, 2/268-271; Âl-i İmrân, 3/181; Nîsâ, 4/6-135.

¹⁵⁷ Kıyâme, 72/25.

¹⁵⁸ Kasas, 28/24; Fâtır, 35/15.

muhtaç bilmesi, Allah'ın hiç bir şeye ihtiyacı olmadığını kavraması ve fena, fena fillahtır.¹⁵⁹

Kelabâzî, sâlikin Hakk'ta fani olması ve kendini ona muhtaç bilmesi, fakrdır. “Ey insanlar sizler fakirsiniz, Allah'a muhtaçsınız.”¹⁶⁰âyeti bunun delilidir. Fakr iki türdür, fakr-i sûri, kişinin malı mülkü olmaması ve fakr-ı manevi, kişinin kendisini mutlak surette Hakk'a muhtaç bilmesi, katında varlıklı olma ile yoksul olma halleri bir ve eşit olması, varşlık hâlinde şımarmaması, yoklukta üzülmemesidir. Sûfilikte önemli ve değerli olan manevi fakrdır. Fakr yolu manevi yolcunun (sâlikin) varmak istediği en önemli hedeflerden biridir. Hakk'a ulaşmanın yolu yokluktur. Allah'a kul olan ve O'na satılan insanın değeri, dünyadaki değerlerle ölçülemez, onu hiçbir maddi güç satın alamaz.¹⁶¹

Muhammed İkbâl fakr kavramını insanın aşırıya gidişini eleştirerek altın örneğini verir. Altının bu kadar değerli oluşunun, insanın ona verdiği önem ve kıymetten kaynaklandığını ve onun sıradan bir maden olduğunu kaydeder.¹⁶²

İkbâl bir başka sözünde de zenginlik ve fakrı kıyaslamış, altının verdiği zenginlik ile fakrdan elde edilecek şeylerin bu zenginlikle çok farklı olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³

¹⁵⁹ Serrâc, Lümâ, s.46; Tahânevî, Keşşâf, c.II, s.118; Gazâlî, İhyâ, c.IV, s.352.

¹⁶⁰ Fatır, 35/15.

¹⁶¹ Kelâbâzî, Taarruf,s.143.

¹⁶² Muhammed İkbâl, Şarktan Haber, (Trc. Nihad Tarlan), İstanbul 1980, s.29; Bu hususta Muhammed İkbâl şöyle söylüyor: “Ey altına köle olan insan! Kendini altınla ölçme, zira altın, ona şöylece dönüp baktığın için altın oldu”.

¹⁶³ Muhammed İkbâl, Darb-ı Kelim, (Trc. Nihad Tarlan), İstanbul 1985, s.10; “Her ne kadar bizim cihanımızda altın her ihtiyacımızı karşılayan bir şeydir. Lakin fakrın bize verdiği şeyi zenginlikle elde edemeyiz”.

Fakrı yaşamının ferde sağladığı faydalar, çoktur. İnsandaki fakr özelliği de, cemiyet hayatında arzu duyulan sevgi ve kardeşliğin devamını temin eder. İnsanlar arasında meydana gelen huzursuzlukların kaynağını, onların masivâyâ karşı duydukları aşırı rağbet teşkil eder. Hakikat yolu, tehlikelerle doludur. İnsanların büyük bir kısmı, gerçeğe ulaşmadan, masivâ tuzaklarına yakalanır. Bu tuzakların, insan ruhunda meydana getirdiği huzursuzluk cemiyete akseder. Bu suretle fertler arasındaki birlik ve kardeşlik duygusu, kısa zamanda basit çekişmelerle düşmanlığa dönebilir. Yaratılanı, yaratandan ötürü hoş görebilmek fakr sayesinde gerçekleşir.¹⁶⁴

Genel olarak fakrı açıkladıktan sonra şimdi bu konuda Abdullah-ı Salâhî'nin düşüncelerini görelim:

Ona göre sâlik, bu makama ulaştığında, ruh, bütün bozulmalar ve iltifatlardan kurtulmakla, hakikatlerin hükümleri birliğine ulaşır. Kul o zamanda kevn makamına ve bundan sonra yardım makamına geçmiş olur. Hakikate dönmekten ibaret olan hakikat-ı fakrın tahkikinden ötürü ona fakr-ı tam denilmiştir.¹⁶⁵

Ahmed Rifâî (ö.578/1182), fakr kavramına Salâhî'ye göre bir başka pencereden bakarak, imkan içerisinde olduğu halde, fakrı tercih etmeyi savunur. O, sadece yokluk ve açlıkla bu işin olmayacağını, belki de varlık içerisinde bu kavramın daha içten ve samimi yaşanacağını ifâde eder.

Nitekim Ahmed Rifâî, mahlukun baştan aşağı acz içinde (fakir) olduğunu, Zühd ve takvânın, bir dağ başında inzivaya çekilip, kuru ekmek yemek, eski elbise giymek olmadığını, belki dünya lezzetlerinden tatmaya

¹⁶⁴ Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l üns*, s.399; Serrâc, fakrı üç derecede ele alır.1. Mukarreblerin fakrı, hiçbir şeye sahip olmayan, zahiren de batınen de hiç kimseden bir şey beklemeyen, bir şey verilse de almayan kimselerdir.2. Sıddıkların fakr makamı, bu makamda hiçbir şeye sahip olmayan hiç kimseden de bir şey istemeyen, açıkça veya tariz yoluyla da bir şey istemeyen, ama istenmeden verildiğinde de alanların makamıdır. 3. Kanaat ehlinin makamı, bu grup hiçbir şeye malik değildir. İhtiyacını söylediğinde yerine getireceğini bildiği kardeşine açar, onun böyle derdini söyleyip istemesinin karşılığı ise sadakadır. Bkz., Serrâc, *Lüm'â*, ss.46-48.

¹⁶⁵ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 88a.

muktedir olduğu halde, hiçbirine iltifat etmemek ve kalbin bu husustaki meylini mahvetmektir diyerek gerçek fakirliğin züht ve takvâ neticesi meydana geleceğini, maddi fakirliğin ise makbul bir şey olmadığını belirtmiştir.¹⁶⁶

Salâhî, fakr konusunu izâha devam ederek, Şeyh Muhyiddin ibn Arâbî'den nakilde bulunur: “ fakr tamam olduğunda işte o Allah'tır.”¹⁶⁷ Ve Salâhî gerekçeyi ekler: Zira böyle kimselerin nefsinde Allah Teâlânın dışındakilerin marifeti tamam olmalı ki, tam bir fakr içerisinde Allah Teâlâ'ya muhtaç olabilsin. Fakru'l-gına ise, fakr-ı tamdır, fakrı rızada yine böyledir. Hz. Ali (k.), Allah Teâlâ'nın mahlukatında, sevap fakrı ve ceza fakrı olduğunu, bu fakrların alametlerinin ise, fakrı, sevap fakrı olduğunda, onun mahlûkâtına iyilik etmesi ve Rabb'ine itaat etmesi, şayet iyilik edemezse fakrından dolayı yine Allah'a şükretmesi şeklinde konuya açıklama getirir. Fakr-ı ceza ise, mahlukata kötülük eder, ve Rabb'ine isyan eder, şikayeti artırır, kazaya öfkelenir. Bu anlatılanlar, kul üzerinde görülen çirkinliklerdir. Mekruh olan gerek fakr, gerek hastalık, gerek hüzn, gerek korku, diğer başka sıkıntıları içine alır. Fakru'l-fakr için, bazıları, zenginlik üzerine fakrın seçimini terk etmektir, demiştir. Bu, Allah Teâlâ'nın seçimi ve istemesinin kulun seçimi ve iradesi üzerine uyması ve tercihindendir. Böyle olan fakrın ortaya çıkışı, ister fazilet olsun, ister zenginlik olsun, bunların hepsinin Allah Teâlâ'nın seçiminde daima fazilet üzere-
dir.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Rıfâî, Kenan, Ahmed Rıfâî, İst, 1984, s.79.

¹⁶⁷ Ayrıca İbn Arâbî, fakrı, vucûdî ve sulûkî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O muhtaç olma yönünden bütün alemi fakir olarak görür. Sulûk fakrını ise, ilk fakre göre özel bir fakr olarak değerlendirir. Fakr-ı sülûkî, sadece Allah'a muhtaç olma fakrıdır. Bu fakr, Allah'a yakınlıktır. Bkz., İbn Arâbî, Fusûs, c.II, s. 263; Tahralı, Mustafa, “Muhyiddin Arâbî ve Türkiye'ye Tesirleri”, Kubbealtı akademi Mecmuası, Yıl. 23, Sayı. 1, İstanbul 1994, s.31.

¹⁶⁸ Salâhî, Mir'ât, vr. 89a-90b.

Dördüncü hicri yüzyıl mutasavvıflarından Zunnun Mısrî'ye göre fakr, lisanıyla ihtiyaç talep etmektir. Kuşeyrî'nin eseri *Risâle*'de vermiş olduğu misal, konuyu en ince ve hassas noktasından açıklamaktadır. Bir hikaye ile verilmek istenen mesaj ve ibret büyüktür. İnsan her hâlde ve şartta, aynı bilinç içerisinde olsa, rızık endişesi ve fakirlik korkusunu üzerinden atmış olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir diğer husus da, Allah'ın rızık verici oluşuna güvenerek gayret ve çalışmayı terk etmek gibi yanlış bir tutum ve anlayışa gidilmemelidir. Yapılması gereken işler yapıldıktan sonra, karşılığı beklenmelidir. Yoksa emek olmadan yemek beklemek hayalle uğraşmaktan başka bir şey değildir.¹⁶⁹

İbn Arâbî'nin bu görüşü, Salâhî'nin görüşlerine yakın, fakat anlatım ve bakış açısından farklı sayılabilir. Aslen anlatılmak istenen maksat, aynıdır. Fakr, bir yerde, rızık konusunda her şeyi yerine getirip, sonucunu Allah'a bırakmak şeklinde yorumlanmıştır. Salâhî, zenginlik içinde de olsa fakrı tercih etmeyi fakrın fakrı olarak belirtir.

Salâhî açıklamalarına ünlü mutasavvıf Şiblî (k.)'nin bir tarifıyla devam eder: Fakir, Hak'tan başka bir şeye gayret etmeyen kişidir. Sahip

¹⁶⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.78; Kuşeyrî, Şakik Belhî'nin zühd yolunu seçmesine sebep olarak şu olayı nakleder:

“Şakik, bir gün meydana gelen kıtlıktan dolayı gam ve keder içinde bulunurken, oynayıp, eğlenen bir köle görür. Ona, kasvetli bir anda sevincinin sebebini sorar. Köle kıtlığın kendisini alakadar etmediğini, efendisinin köyünde her şeyin bulunduğunu söyleyince, Şakik birden irkilerek, kendi kendine: “Onun efendisi, fakir bir varlık olmasına rağmen, rızkını düşünmüyor da, efendisi her şeyden müstağni müslümana, kendi rızkından endişe etmesi yakışır mı?” demiştir. Gazâlî de, fakr kavramını bir başka açıdan ele alır. O, mal sahibi olmakta kemâl noktasını kulun nezdinde su ile diğer kıymetli bir malın farklı olmaması şeklinde anlatır. Deniz kıyısında suyun çok olması zarar vermeyeceği gibi, zaruret miktarından az olmamak üzere bulunması da kişiye zarar vermez. Mal da böyledir. Kalb, mal sevgisi ile meşgul değilse, fazla olmasında bir zarar yoktur. Nasıl kulluk adı Allah'tan gafil olandan çok kulluğun bilincinde olan kişiye layık ise, Allah'tan başka herşeyden müstağni olan kula, zenginliği artsa da fakir ismi daha uygundur, demek suretiyle güzel bir yorum yapar. Verilen örnek ve meseleyle örtüşmesi Gazâlî'nin ilmî mantık ve sisteminin farklılığını ortaya koymaktadır. Bkz., Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s.37.

olunan, sahip olamaz. Muzafferu'l- Karmatî ise, “ Fakir. Allah’a haceti olmayandır” demiştir. Bu söz birkaç şekilde yorumlanabilir. Birinci şekli, bu durum, öyle bir kimsenin hâlidir ki, o, Hak’tan başkasını istemez. O makamını tahkik ettiğinden, istemek için Hakk’ın dışında başka bir sebep görmezler. Hakk’a tevbeği istemesinden dolayı cezalardan, ya da korkmalarından ötürü ibadet etmezler belki, sadece Allah için ibadet ederler. Böyle kimselerin Hak’tan başka haceti kalmaz.¹⁷⁰

Bu ifâdelerle Salâhî’nin bize vermek istediği mesaj, yapılan ve yapılmayan her işte, Allah rızasının olması ondan başka bir gayenin güdülmemesi samimi olunmasıdır. Bizce fakr kavramı ve yapılan fakir tarifleri arasındaki farklar, sûflerin yaşadığı hâlleri yansıtmaktadır. Manevî açıdan olaya bakmak ve her şeye farklı bir yorum getirmenin özünde bu tür oluşumlara rastlanır.

Fakrın sınıflandırılmasını Sühreverdî’de de görüyoruz. O, fakrı üçe ayırır: Birincisi avamın fakrıdır ki, malı olmamaktır. İkincisi havassın fakrıdır, bu da kendi sıfatlarından fani olmaktır. Üçüncüsü havassu'l-havassın fakrıdır ki, kendi vücudundan fani olmaktır.¹⁷¹

Mutasavvıfımız Salâhî’nin fakra yaptığı ikinci yorum da, ihtiyaçları istemekten uzak olmaktır. Bu durum, fenâ halidir. Zira fâni bir şeye sıfat olarak şuur atfedilemez. Allah’tan isteyecek bir şeye muhtaç olduğunu düşünmez. Yani, onun ihtiyaç ve muhtaçlılık anlayışı farklıdır. Onun üçüncü bir fakr yorumu, muhtaç olmamaktan murat bir haldir ki, kişiyi Allah Teâlâ

¹⁷⁰ Salâhî, *Mir’ât*, 91a-91b; Herevî, eseri *Menâzilu’s-sâirîn*’de fakr konusunda şöyle bir izâh getirmektedir: Dervişlik, sâlikin hiçbir şeye sahip olmadığı bilinci içerisinde olması, gerçek sahip ve mâlikin ise, yalnız Allah olduğunun idraki içerisinde bulunmasıdır. İnsanın sahibi mevlâsı Allah olduğundan, sahip olduğu bütün her şey, yine hakikatte Allah’ındır. Sâlikin kendisini dâima Allah’a muhtaç olduğunu bilerek yaşaması, Allah’ın ise hiçbir şeye muhtaç olmadığını kavraması gerekir. Herevî, *Menâzilu’s-sâirîn*, s. 28.

¹⁷¹ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 614-616; Gazâlî, *İhyâ*, c.IV, ss. 350-360; Eraydın, *Tasavvuf*, ss.209-210.

bütün maksatlarına eriştirdiğinde bir hedef ve gaye onda kalmaz, onun istemesine muhtaç da olmaz.

Dördüncü bir yorum ise, ihtiyaçsızlıktan kastedilen irâde ve istemeyi Allah'ın iradesine bırakmaktan ibarettir. Beşinci bir yorum da, ayân-ı sâbitesini şuhûd ile sırr-ı kudrete vakıf olanlardan olsun ki, ondan talep mümkün olmaz. Bir gözden perde kaldırıldığında artık o makamda bir şey talep etmez. Zira ayân-ı sabitesinde olan şeyi istemek, hasılı tahsil kabîlidir. Ve olmayan şeyi istemek de, muhali istemek gibi olur.¹⁷²

Salâhî bu yorumuyla fakr kavramını çok özel bir şekilde açıklamış, insanların anlayabilmesi için verdiği örnekler konuyu özünden yakalamış görülmektedir. İşin püf noktası, ihtiyacın ne olduğunu bilmeyen ve her şeyden fânî olmuş vazgeçmiş bir kulun, artık Allah'tan isteyecek bir şeyi kalmamıştır. Aslında bu yoruma bakınca, günümüzü görmek pek de zor olmuyor. Dıştan bakışta herkesin ihtiyaçları ve Allah'tan istekleri farklılık gösterebilmekte ve bir kimse için hayati önem taşıyan bir ihtiyaç, bir başkası için hiçbir şey ifâde etmeyebiliyor. Bunu, belli maddi olguları ve değerleri aşmış, maneviyât deryasında boğulmuş kullar için düşüncecek olursak, ifâdeleri anlamak fazla zor olmayacaktır.

Salâhî, açıklamasına devam ederek, gına tam manasıyla sahip olmanın ismidir. Bu işe, ancak Hak Teâlâ hakkında doğru olacak bir ifâdedir. Zira her şeyin zatı, Hak içindir. Ve Hakkın zatı ise, bir şey için değildir. Gınau'l-ubbad, kulun Hakla beraber masivadan uzak olması, Hakk'ın vücûdu ile kaim, nefsi mucidiyle zengin ve devam eden bir varlık olarak, istenilen şeye istikamet, vadedileni elde etmeyi öne alır. Böylece gınasından ötürü sebeplere ihtiyaçı olmaz. Onun düşüncesi öncelikle Hak nimeti yanında halkın görmesinden gizlenmesi ve sırrı gizlemek olur.¹⁷³

Salâhî'den önce aynı görüşü paylaşan bazı mutasavvıflar vardır. Bunlar arasında, Ebû Muhammed Cerirî, Ebû Abdullah Hafif, Yahya b.

¹⁷² Salâhî, Mir'ât, vr. 92a-92b.

¹⁷³ Aynı eser, vr. 88a-92b.

Muaz'ı sayabiliriz. Hepsinin bu konudaki ortak kanaati, dünyada dilencilik-padişahlıktan daha iyi olduğu, asıl fakrın fakr-ı hakiki olduğu ve bunun neticesinin de hakiki zenginlik olduğudur.¹⁷⁴

Yine Ali er-Ruzbârî, istek ve ihtiyaçların yalnız Allah'a arz edilmesinin gerçek fakrı ifade ettiği kanaatindedir. Böyleleri başkasından gelecek şeylere iltifât etmezler ve istemezler. İşte bunlar gerçek fakre ulaşmış kimselerdir.¹⁷⁵

İlk dönem sûfilerinden ed-Derrâc fakr kavramına yüklemiş olduğu anlam verdiği örnek olayı ne kadar güzel anlatmakta kıssadan hisse denilen olay burada bir kez daha tezahür etmektedir.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s.283; Câmî', a.g.e., s.400; Attar, Feridüddin, Tezkiretü'l evliya, Kahire 1983, ss.200-250.

¹⁷⁵ Hucvîrî, Keşfu'l-mahcûb, ss.533-535. Ebû Ali er-Ruzbârî anlatıyor: ez-Zekkâk bana şu soruyu sordu:

- Ya Eba Ali, fakirler ihtiyaçları anında açlık ve ihtiyaçlarını giderecek kadar olsun almayı niçin terk etti? Ben de:
- Çünkü onlar, Allah'la gına mertebesine erdikleri için, kendilerine verilen diğer şeylere pek rağbet etmiyorlar, dedim.
- Evet, ama diyeceğim bir şey daha var, dedi. Ben:
- Haydi öyleyse ne varsa söyle, dedim. O:
- Onlar, dünyanın ve dünyadaki varlıkların kendilerine fayda vermediği kişilerdir. Çünkü onların fakirlikleri Allah için olduğundan, bu fakirlik onlara zarar vermiyor. Ayrıca onların varlıkları da Allah için (O, onlara yetiyor. Başkasına ihtiyaç hissetmiyorlar) cevabını verdi.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, Risâle, ss.271-279; Sülemî, Risâleler, (Haz. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 26; Yılmaz, Tasavvuf, ss.187-189; ed-Derrâc: "Sürmendanlık ararken üstadımın eşyalarını karıştırdım. Orada bir parça gümüş buldum ve hayret ettim. Gelince, kendisine:

- Eşyalarınızın arasında şu parçayı buldum, dedim.
- Demek onu gördün, onu yerine koy, dedi. Sonra da:
- Onu al, onunla bir şeyler satın al! Dedi.
- Allah aşkına bu parçanın işi neydi? Diye sordum.
- Allah, dünyada bu parçanın dışında ne altın, ne de gümüş bir şey vermedi. Onun kefenime sarılmasını ve onu öylece Allah'a geri vermeyi vasiyet etmek istemiştin. Cevabını verdi. Bkz., Kuşeyrî, Risâle, ss. 271-279.

Yine fakr konusunda sūfî İbn Cellâ'nın sözü de, üzerinde düşünülmesi gereken bir yorumdur. Bir konunun açıklanması istenildiğinde, bahis konusu hâli bizzat kendisinin yaşamak istemesi ve yapmadığı şeyi de başkasına söylememe prensibi, onun kanaatinin temelini teşkil eder.¹⁷⁷

Gerçek fakr, kişinin nefsi için değil, Allah için fakir olmasıdır. Bu yüzden bütün nefsanî arzuları, hırs ve tamaı artmak, içinde Allah düşüncesinden başka bir şey kalmamaktır. Sūfinin bütün ruhunu Allah sevgisi kaplayıp O'ndan başka hiçbir şeye meyil ve muhabbeti kalmayınca, fakra ermiş sayılır. Böyle bir fakirlik, mal sahibi olmaya engel değildir. Hatta denilebilir ki, sabır ve rıza ile beraber bulunmayan fakirlik eksikliklerdir. Böyle bir fakrın hiçbir fazileti yoktur. İbn Ata'nın: "Servetinin hakkını vererek şükreden zengin, sabreden fakirden iyidir." Sözü de sabretmeyen fakirin durumunun daha da kötü olduğunu göstermektedir. Fakr konusunda Salâhî ve İbn Atâ'nın ayrıldığı noktalar, fakrın takva ve zühd neticesi olduğu, maddi fakirliğin makbul görülmediği gibi hususlardır.¹⁷⁸

Netice olarak fakr hakkında şunları söylemek yeterli olacaktır; fakr her şeyi Allah'tan istemek başkalarına el açıp istekte bulunmamaktır. Fakrın bugün anlaşıldığı gibi yanlış anlaşılması gerektiği, tasavvuf kesinlikle fakirliği, tembelliği ve asalak gibi yaşamayı istemez. Dünyaya sırtını dönüp, geçimini başkalarına yıkmak yoktur. Bilâkis kendi emeği ve alın teri ile geçinmek helâl rızık ile yaşamak övülmüştür. Fakr her zaman Allah'a olan ihtiyacımızı unutmamak, aciz olduğumuzun farkında olmaktır. İhtiyacını yalnız Allah'a ifâde etmek başkasından bir şey beklememektir.

¹⁷⁷ Sühreverdî, *Avârif*, ss.614-615; İbnü'l-Cellâ'ya fakrın ne demek olduğu sorulduğunda, sustu. Sonra namaz kıldı. Ardından gitti ve biraz sonra geri döndü ve şöyle dedi: "Üzerimde bulunan bir dirhem yüzünden fakr konusunda konuşmak istemedim. Gittim onu harcadım. Üzerimde bu para varken fakr konusunda konuşmak hususunda Cenab-ı Hakk'tan haya ettim" dedi. Oturdu ve fakrı anlatmaya başladı. Bkz. Sühreverdî, *Avârif*, ss. 614-615.

¹⁷⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, ss.143-144.

9- EDEB

Edeb, lügatte, iyi ahlak, güzel terbiye, utanma, zerâfet, usluluk, kabul gören kurallara uymak, insanlara hem fiil hem de sözlü olarak güzel muamelede bulunmak gibi manalara gelir.¹⁷⁹ Hz. Peygamber(s.)'in Abdullah ibn Amr Rasulûllah sözünde, fiil ve hareketlerinde taşkınlık yapacak seciyede değildi ve hiçbir zaman taşkınlık yapıcı olmamıştır, dedi. Yine Abdullah ibn Amr; Rasûlullah (s.) "Muhakkak sizin en güzel huylunuz, en hayırlı olanınızdır" buyurmuştur. Rasûlullah'ın ahlâkı Kur'ân'dan ibâretti. O, Kur'ân darıldığı için darılır, Kur'ân beğendiği için beğenirdi.¹⁸⁰

Mutasavvıfımız Salâhî'nin, edeb konusunu izâhı şu şekildedir;

Ona göre edeb, cefa ve safa arasındaki sınırı korumaktır. Yani ifrat ve tefritin arasındaki orta yola yönelmektir. Hakk'la beraber edeb, ifrat ve tefrite kaçmadan Allah'ın tayin ettiği sınırları tecavüz etmemektir. Hatta hizmette tefrit ile yani kuşur ile, ehl-i muhalefet ve günah işleyen olmamalı ve yine hizmette bir sınırdan ifrat eylememeli ki, Allah'ın farzlarını yerine getirmekten aciz kalmamalıdır. Kesintisiz oruç (savm-i visâl) ile hasta olup ramazan orucundan ve cihaddan aciz olmak veya gece tamamen uyanık kalıp, yorgunluk sonucu farz olan sabah namazını kaçırmak.¹⁸¹

Allah'la beraber olmanın edebi, halkın ikramlarında yüçeltme ve kusur bulma, arasındaki orta yolu koruyabilmektir. Yani, şeriatta caiz olmayan şey ile ikram olunmamalıdır. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi " *Birbiri-*

¹⁷⁹ Tehânevî, Keşşâf, c.I, ss. 53-54; Cevherî, Sıhah, c.I, s. 86; Zebidî, Tâcu'l-arûs, c.I, ss. 296-297; Asım Efendi, Kâmus, c.I, s.236; ayrıca edeb, ahlâk güzelliğini almak yahut söz olarak, fiilen övülecek şeyleri kullanmak ya da üstündeki kimselere ta'zim, altındaki kimselere, şefkât, yahut güzel sayılan şeyleri beraberinde bulunmak, zerâfet, nezaket, edebiyat ilmi, şiir, her türlü hatadan korunma, sebebini bilme gibi anlamlara da gelmektedir. Zebidî, Tâcu'l-arûs, c.I, ss. 296-297.

¹⁸⁰ Buhârî, Edeb, 6017.

¹⁸¹ Salâhî, Mirât, vr. 85a; Sühreverdî edep hakkında şunları söylemektedir: Tasavvuf, tümüyle edepten ibarettir. Edep kurallara uymayı ve resmi olmayı icap etmektedir. Bunun yanında dostluk ve sevgi tam olursa edebe riâyet şart olmaktan çıkar. Edebi gözetene edepli, gözetmeyene edepsiz, denilir. Bkz: Sühreverdî, Avârif, ss. 275-279.

nize lakap takmayınız."¹⁸² Yani edeb kulun,şeriatın yazılı emri yanında sağlamca durması, hududullahı tecavüz etmemesidir.¹⁸³

Sühreverdî edep konusunu izâh ederken, Cüneyd (k.)'in bir kıssasını nakleder: Ebû Hafs Irak'a vardığında, Cüneyd onu ziyarete gelir. Müridlerinin ona hizmetini gördükten sonra, Ebû Hafs'a müridlerini me-liklerin âdâbıyla yetiştirdiğini söylemesi üzerine Ebû Hafs cevaben, zan-ettiği gibi olmadığını, fakat bâtındaki güzel edebın zâhire yansıdığını ifâde etmiştir.¹⁸⁴

Bu olay göstermektedir ki, insan önce iç dünyasında bir tasfiyeye gitmeli, güzel huy ve edebi önce iç âleminde gerçekleştirmelidir. Böyle ol-duğu takdirde, bu hâl dışı da yansıyacaktır. Ve insan davranışlarında yap-macık ve gösteriş kokan hareketlerden uzak kalacaktır.

Mutasavvıfımız Salâhî, izâha devam ederek, hizmet edebini hizmette mübalağa yapmamak ve yaptığı hizmeti de, görmemek şeklinde anlatır. Ço-cukların edebine edeb-i ihdas denilir ki, bu, Hakk'ın emirlerine şevk ile uymaktan ibarettir. Bu durumdaki kişi, hiçbir şekilde emirlerde itaatsiz ve günah bir işe ayrıca da neden olmamalıdır. Yaşlıların edebi edeb-i balığın diye de isimlendirilir ki, böyle nefisler yalnız Hak'la ayakta kalır, zahir ve batına Hakkın gayrisini karıştırmaz. Edeb-i hakikat senin için olan şeyi, yani sana mahsus olan şeyi ve Hak Teâlâ Hazretlerine mahsus olan şeyi bilmekten ibarettir. Bu ise, Hakikatin marifetiyle sahih olur.¹⁸⁵

¹⁸² Hucurât,49/11.

¹⁸³ Salâhî, a.g.e., vr. 85b.

¹⁸⁴ Sühreverdî, Avârif, s. 344; Şems-i Tebrîzî'nin edebi anlatan şu ifâdeleri de dikkat çekicidir; - Efendi, anla ki insanın tenindeki can ne ise, edeb odur. Efendi insanların kalbindeki, gözündeki nûrlar edebden ibarettir. Âdem ulvî âlemdendir, yâni yaratılışı yüksektir. Onu suflî ve alçak sanma! Bu kâinât kubbesinin dönüşündeki nizâm ve revnâk, edebdir. Ayağını iblisin kafasına koymak, ona hâkim olmak istersen, gözünü aç ve anla ki, şeytanı öldüren edebdir. Gözünü aç da, baştan başa Allah kelâmına bak: Âyet, âyet bütün Kur'ân'ın mânâsı edebden ibârettir. Akla " İmân nedir?" diye sordum .O kulağıma dedi ki: " İmân edebdir!" Ey Şems-i Tebrîzî, artık sus ki, sen Hudâ'nın bir sırrısın. Geceleri parıldayan en nûrlu ve en üstün ışık edebdir.

¹⁸⁵ Salâhî, Mir'ât, vr. 85b.

lamaktadır.

Edeb insan için en güzel ziynet ve ahlâkî yüceliktir. Güzel edeb sahipleri her zaman övülmüş toplum tarafından kabul görmüşlerdir. Edeb, Allah'ın emir ve yasaklarına şartsız itaattir. İtiraz ve terettüde mahal vermeden boyun eğmektir.

10- TEHZİB

Tezhip, sözlükte fazlalıkları kesip ıslâh etmek, terbiye etmek, özetini çıkarmak, acele etmek, düzeltme, hâlis hâle getirme, ıslâh etmek manasındır.¹⁸⁶

Salâhî, tehzibi şöyle anlatır:

“Tehzib uzaklaştırmak ve tasfiyedir, tehzib ile tahkîk kasd edilir. Tehzib kasdı tekdir, ikrahtan tasfiyedir, ve bunda kasttan murad ise niyettir. Kederi zorlamadan kurtulmadıkça kişinin niyeti, hizmet üzerine muhabbetten uzak olmamaktır. Hizmet üzerine vazife alması zorlamayla olmamalıdır.”¹⁸⁷

Salâhî tehzibin gayesinin uzaklaştırmak ve düzeltmek olduğunu bir başka açıdan ise tahkîk kastedildiğini, zorlama olmadan istekli bir şekilde düzelme ve doğrultmayı ifâde ettiğini kaydeder. Kulun, bu hususta, zor-

¹⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c.I, ss. 782-783; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.I, s. 254; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, ss. 53-54; Zebidî, *Tacu'l-arûs*, c.II, ss. 488-489.

¹⁸⁷ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 70a; Salâhî bir başka eserinde de tehzibin kötü ahlakı güzel ahlâk ile değiştirilmesi olduğunu yaramaz huyların değişmesi ve bütün huyların temizlenmesi olduğunu söyler. Tehzib, tasavvufun ana gayesi olan güzel ahlakı Hz. Peygamber(s.)'in ahlâkını insana ahlak olarak yerleştirmeyi sağlama yolunda bir faaliyettir. Bkz. Salâhî, *Kaside-i Hamriyye Şerhi*, vr. 15a.

lanmadan hizmeti yerine getirmesinin amaç olduğunu söyleyen Salâhî, istemediğinden gönülsüz hiçbir işin layığıyla yapılamayacağı yorumunu yapar.

Salâhî açıklamalarına devam ederek, tehzib içerisinde, hizmet için üç şart öne sürer. Birinci şart, hizmet cehâleti olmamalı. Zira hizmet edenin edeb-i hizmeti, ârif olmadığı için bilgisizliğinden dolayı hizmetini mevaridinin dışında yerine getirir. İkinci şart, hizmete âdetin karışmamasıdır. Zira bir kimse veya topluluk hizmeti âdet sebebiyle yerine getirirse, âdetten başka bir şey yerine getirilmiş olmaz. Üçüncü şart, hizmete himmetle vâkıf olmaktır. Çünkü Hakkı tazimin evveli, hizmet ile razı olmayı men eder. Zira bu, ilim ve amelden olan mâsivası üzerine Hakkın saygısından ötürüdür. Ve dahi hizmet indinde vakıf olmak hizmetin fevkinde mahdumda olan rû'yetten haberi olduğundandır. O yüzden hizmet ile ve rû'yeti ile vukufu layık olmaz ve bu tehzib hizmette dediğiniz tehzib hâlidir. Bu ise ilme muhtaç olmaktır, zira ya hayırdır, yahut istidlâldir.¹⁸⁸

Görüldüğü gibi, Salâhî hizmet ve tezhîbi birlikte inceleyerek üç şart ortaya koymaktadır. Birincisi cehâletin olmaması yani bilerek yapmak hizmetteki ilk şart yaptığı hizmetin farkında olmaktır. İkincisi, hizmetin âdet hâline gelmesinden uzak durulmalıdır. Üçüncüsü ise, hizmete vakıf olmak yâni hizmet edilenden haberdâr olarak şuurlu bir fiil gerçekleştirmektir.

Mutasavvıfımız Salâhî hâl ise, zevk ve vecddir, der. Ayrıca o, kulun hakikaten işinin ehli olması gerektiğini kaydeder. Aksi hâlde, bu masivallahadır. Zira masivallah ise esas değildir. Ve hepsi Allah'tan uzaklaşmanın eserleridir. Hâl ise, aynı talep eder, isârı istemez ve tehzibu'l- hakikat ile tezhîbi, ehl-i tahkik isterler. Çünkü onlar, Allah'ın

¹⁸⁸ Salâhî, Mir'ât, 70b. İsmail Ankaravî, edebîle ilgili olarak şunları dile getirmektedir: İlmi ve ameli, uygun olmayan şeylerden uzaklaştırmak, hem davranış olarak temiz ve pâk olmak hem de ameli riyâdan uzak tutmaktır. Âdet haline gelmiş bir ibadet istenilen bir ibadet olamayacağını, tabiata ve nefse karşı olan bir ibadetin daha makbuldür. O, bunu şu sözle ifade eder: "Ömür boyu oruç tutan, hiç oruç tutmamıştır". İbâdet farkında bilincinde olarak yapılmalı, aksi hâlde alışkanlık olarak yapılan amelden bir fayda beklemek, boşuna bir hevesten öte gidemeyecektir. Ankaravî, Minhâcu'l-fukarâ, Bulak 1956, s. 107.

gayriyle bir şeyi görmezler. Bu ise o kimsenin halidir ki, doğru zevk sahibi açık ve net görebilenlerin hâlidir. Ariflerin şeyhi Ömer b. Fariz (r.) dediği gibi “ Tehzib nâdimlerin ahlakıdır. Onunla büyük yola, kendisinde büyüklük olmayı götürürler. Allah, cömertliği bilmeyen cimriye cömertlik verir, öfke anında hilmi olmayı da yumuşatır”¹⁸⁹

Salâhî, yapılan işin ehli olmanın önemini, bunun yanında insanlara ve bütün varlıklara karşı mütevâzi olmanın esas olduğunu vurgular. Hakikat ehli, Allah’ın dışında bir şey görmez, ne yöne bakarlarsa Allah’ı hatırlayıp öyle bakarlar, bu büyük yolda kibir ve büyüklenme olmaz. Bu durumdakiler, yolda kalırlar. Cimri olana ikram eder, kırgınlık anında öfkesini yener ve hilm sahibi olması onu teskin etmeye yeter.

11- FÜTÜVVET

Fütüvvet, lügatte gençlik, erlik, yiğitlik, fedakârlık, feragat ve adamlık, gibi manalara gelir.¹⁹⁰ Sûfler, Kur’ân’da geçen “fetâ” kelimesini fütüvvet için esas almışlardır. “Şüphesiz ki, onlar Rablerine iman eden yiğit kimselerdir. Biz onların imanlarını artırmışızdır.”¹⁹¹ Bir başka âyette ise, “Bir delikanlı işittik, onları diline dqlamıştı. Adına İbrahim denilirmiş, dediler.”¹⁹²

¹⁸⁹ Salâhî, Mir’ât, 71a.

¹⁹⁰ Cevherî, Sıhah, c.VI, ss. 2451-2452; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c.I, s.593; Tehânevî, Keşşâf, c.I, s. 1106; Ayrıca fütüvvet, sözlüklerde, bir kimsenin sırf insânî mülâhazalarla başkalarının hak ve menfaatını kendisinkinden önde tutması, toplumun ve fertlerin kurtuluşu ve mutluluğu için kendini feda etmesi, her şeyden bir karşılık beklemezsizin başkalarına yardım ve iyilikte bulunması, ama karşılığında bir menfaat beklememesi, başkalarını kendinden daha önemli ve daha saygıdeğer görmesi, delikanlılık, mertlik, mürüvvet, yardımseverlik gibi anlamlara gelmektedir. Cevherî, Sıhah, c.VI, ss. 2451-2452.

¹⁹¹ Kehf, 18/13.

¹⁹² Enbiyâ, 21/60.

Fütüvvet teşkilâtının ilk defa Abbâsi halifelerinden Nâsır li-dînillah (1180-1225) tarafından sosyal bir statü kazandığı bilinmektedir.

Salâhî'nin fütüvvet terimi hakkındaki açıklamalarına gelince,

O, önce bu kavramı genel çizgileriyle vererek başlar ve mutasavvıflara göre, kişinin nefsi için bir hak görmemesi esastır der. Kulun işlerini nefesine isnat etmemesi, tevâzuunun da üzerinde bir hâldir. Zira tevâzu sahibi, nefsi için hak görür ve terk eder. Nefsini üstün görür, kendinden düşüğe tevazu eder. Fütüvvet sahibi ise, bir kişinin üzerinde, kendisi için bir hak görmez, onun fazileti kendini faziletli görmeye izin vermez. Fütüvvet ahlakı, altı işi içine alır. Birincisi düşmanlığı terk etmektir. Zira düşmanlık, istenen hak üzerine olur, fütüvvet sahibi ise, nefsi için hak görmez ki, onun üzerine düşmanlık etsin. Altı işin ikincisi zilletten habersiz olmaktır.¹⁹³

Salâhî, kişi kendi nefsi için bir hak görmemeli tevâzulu olmalıdır der. Ona göre fütüvvet, tevâzunun da üzerine çıkar. Kendisini başkasından daha faziletli görmez. Fütüvvetin altı şartından biri de düşmanlığı terketmektir. Çünkü düşmanlık, istenen bir hak üzerine olur, fütüvvet sahibi, kendisinde bir hak görmediğinden, böyle bir düşmanlık içerisinde olmaz. Diğer bir husus ise, zilleti bilmemektir.

Fütüvvet sahibi, birisinden bir zilletin görse de onu gizler gibi olur, görmemiş gibi ve bilmez gibi davranır. Fütüvvet, tedebbür anında unutmaktır. Zira fütüvvet sahibi olan eza edenin ettiğini gizler, bu kalbin saf ve sırrının Hakla meşgûl olmasından dolayıdır. Fütüvvet, kesik olana batıniyle bir sebeple yakın olmaktır. Fakat zahiriyle değil, belki zahir veya batıniyle beraber bir sebeple yakın olmaktır ki, nefse aksine muaşeretini ve tersine ihsanı mecbur eder. Fütüvvet ile mütehakkık olması içindir. Yine fütüvvet, kendine eziyet edene ikram etmektir. Eğer etmezse tahalluk-ı fütüvvet ile

¹⁹³ Salâhî, Mir'ât, vr.81b.

mütehakkık olamaz belki ehli ihtimalden olur. Zahiriyle eziyet edene ikram etse, batınıyla de ikram etmese ashabı fütüvvetten düşman olmaz.¹⁹⁴

Salâhî'ye göre fütüvvet sahibi zilleti bilse bile onu görmemezlikten gelmelidir der. Üçüncü iş olarak ta tedebbür anında unutmaktır. O, kalbini Hak ve hakikatle meşgul etmesi sebebiyle, zulüm edenin durumunu açığa vurmaz. Bir başka işte, batınıyla bir şekilde yakın olur. Muaşeretini ve ihsanı kendine zorunlu hâle getirir. Böyle olması, fütüvveti gerçekleştirmek için zorunludur. Ona göre fütüvvet, eziyet edene dahi ikram ve iyilik etmektir. Bunu batınıyla değil de, zahiriyle de yapsa fütüvvet ehlinde düşmanlık bulunmaz.

Salâhî izâhlarına devam ederek, belki, "*öfkede nefsinin tutanlar*" zümresinden olur ki, ashab-ı fütüvvetin tek şartı bu değildir. Allah Teâlâ "*Öfkede nefsinin tutan insanlardan kötü işlerden uzak olanlar, muhakkak ki, Allah muhsinleri iyilik yapanları sever.*" Kavlince tersine, kerime de ihsan etme ashab-ı fütüvvetin vasfı şanlarındadır. Fütüvvetin şartlarından biri de kendine cinayet edenin itizar etmesidir. İtizar anında, hak mânâları ile hazır olmadan, fütüvvetin tahakkuku iki sıfatla sıfatlanmıştır. İlki seyri ilallâhda akıl yönünden ve nakil tarafından delil üzerine taalluk etmekten ibarettir. Zira ma'kul ve menkul ile istidlal, ayrılıktır. Fütüvvet sahibi öyle bir bütünü talep eder ki, edilleye, delil-i hak olduğunu görür.¹⁹⁵

Salâhî'ye göre fütüvvet önemli bir özelliği de, öfke anında öfkesini yenmektir. Kötülük edene bile iyilik ve ihsanda bulunmak, fütüvvetin özelliklerindedir. Cinayet işleyene dahi düşmanlık ve kin gütmemek, bir de iki sıfatla sıfatlanmak ki bu akıl ve nakil yönünden, delil üzerine istidlâl etmek demektir.

Sülemî fütüvvet hakkında şu tespitlerde bulunur. Fütüvvet davetine ilk koşan Hz. Adem (a.)'dir. Bu fütüvveti ilk kabul eden oğlu Kâbil'dir. Şit (a.) ise, onu hakkıyla yerine getirmiştir. Yakûb (a.), fütüvvet sebeplerine

¹⁹⁴ Salâhî, Mir'ât, vr.81a.

¹⁹⁵ Aynı eser, vr.81b.

yapışmış Eyyüb (a.)'ün hastalığı da fütüvvetle geçmiştir. Yusuf (a.) yolların en güzelinde, fütüvvetle yürümüştür. Ona göre fütüvvetin esasları şunlardır: Kişinin dostlarını ve komşularını gözetmesi, cömertlik, eski sevgiyi korumak, misafiri ve ziyafet vermeyi sevmek, Allah için birbirini sevmek, garibleri sevindirmek, her hâlükârda doğru olmak, dostlara şefkât ve zarâfetle davranmak.¹⁹⁶

Salâhî izâha devam ederek, istidlal yoluyla hakikat nurunu isteyen fütüvvet davası asla doğru olmaz. Fütüvvetin bir diğer vasfı şuhûd ki, bu bir isim üzerine adem-i vukufu ifâde eder.¹⁹⁷

Salâhî delil olarak, zâhir ve bâtında hikmetler varid olan kişilerden delilin alındığını, istidlâl yoluyla hakikat aydınlığını isteyenlerin de, fütüvvetle ilgilerinin olamayacağını belirtmektedir. O, fütüvvetin diğer bir vasfının da yokluk üzerine bir ad olan şuhûd olduğunu kaydeder.

İbn Arâbî'den alıntıda bulunan Salâhî, fütüvvet hakkında şunları anlatır: Buradaki sıfatları istiâre eder (yani ödünç olarak alır), bunlar iyilik, yiğitlik ve cesarettir. Bunları, özel makamın sıfatları yapar. Ve ona göre fütüvvet belli bir topluluğa, dinde ve tasavvufta belli bir bakış açısına delâlet etmez. O bilakis, fütüvvet makamıdır.¹⁹⁸

Fütüvvet tasavvufta örnek davranışların kazanılmasını ifâde eden bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Kötülük edene iyilik etmek, öfke anında kendine hakim olmak, kin ve düşmanlık gibi duygulardan uzak durmak gibi özellikleri kendinde toplamak fütüvvetin esaslarıdır.

¹⁹⁶ Sülemî, *Kitabu'l-fütüvvet*, (Tah. Süleyman Ateş), Ankara 1977, ss. 19-30.

¹⁹⁷ Salâhî, *Mir'ât*, vr.82a.

B- SEYRU SÜLUKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

1-SEYR

Salâhî seyr kavramını izaha önce lügat anlamını vererek başlar. Kelime lügatte yürümek, gezmek, gitme, hareket manalarına gelir.¹⁹⁹ Sûfî ıstılahında ise, kalp yoluyla Hakka seyr ve seferden ibarettir. Birinci sefer nefsin menzillerini katetmek ve kalbin makamlarında seyr etmekten ibarettir. Başlangıcı, isimlerin tecellilerinin zuhurudur ki, ona seyr-i ilallah denilmektedir. İkinci sefer, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ve sıfatıyla sıfatlanmaktan ibarettir. Buna da seyr-i fillâh derler. Üçüncü sefer makam-ı cem' ve fenâya yükselmekten ibarettir ki, ona seyr-i maallah derler. Dördüncü sefer', gınâdan sonra makam-ı bekâ cem'den sonra farktan ibarettir ki, ona seyr-i anillah derler, rütbe-i irşad ve tekmil budur.²⁰⁰

Mutasavvıfımız Salâhî kavramı anlatmaya sözlükteki manasını vererek başlamış, sûflerin seyrden ne kastettiklerini özetlemiştir. Diğer bir yolculuk da Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak, sıfatlarıyla sıfatlanmaktır. Bu üçüncü makamda cem' ve fenâya ulaşmanın söz konusu olduğunu bunun da seyr-i maallah'ı ifâde ettiğini kaydeder. Dördüncü yolculuk ise, gınadan sonra bekâ, daha sonra da, cem ve farktan ibarettir. Bu makâmın bir diğer adı da, seyr-i anillah ve rütbe-i irşad ve tek mildir.

¹⁹⁸ İbn Arâbî, *Mu'cem*, s. 872.

¹⁹⁹ Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c. III, s. 418; Tehânevî, *Keşşâf ıstılâhât-ı fûnûn*, c.I, ss. 663-664; Cevherî, *Sıhah*, c., II, s. 691; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. VI, ss. 559-562.

²⁰⁰ Salâhî, *Makâmât-ı Hamîdiyye Şerhi*, vr. 576b.

Salâhî açıklamalarını sürdürerek, bazıları ikinci seferde seyr-i maallah ve üçüncü seferde seyr-i fillah itibarını tahkik edip araştırmışlardır, der. Sülûk gitmek manasına gelir, nefis mertebelerinden murat mertebe-i nefs-i emmâre, mertebe-i nefs-i levvâme, mertebe-i nefs-i mülhime, mertebe-i nefs-i mutmainne, mertebe-i nefs-i raziye, mertebe-i nefs-i marziyye ve mertebe-i nefs-i safiyyeyi bazıları kudsiyye diye de adlandırmışlardır. Nefs-i emmâre, tabii bedene meyleder hissî şehvetleri ve lezzetleri emreder. Süflî şeylere celbeder, yerilmiş ahlâkın kaynağıdır, şer yuvasıdır. Nefs-i levvâme, o kalbin nuruyla nurlanmıştır, o nur ölçüsünce uyanıklık kazanmıştır. Onda bir kötülük ortaya çıktığında nefisini kınamaya ve ondan dolayı tevbe etmeye başlar.²⁰¹

Salâhî bu açıklamalarında nefsin mertebelerini sırasıyla vermiş ve sıralamayı şu şekilde yapmıştır: Emmâre, levvâme, mülhime, mutmâinne, râziyye, marziyye, sâfiyye ki bu mertebeye kudsiyye diyenlerde mevcuttur. Nefs-i emmârenin şehvetleri ve lezzetleri isteyen ve bu yönde emreden nefis olduğunu, yerilmiş ahlâkın kaynağını emmârenin oluşturduğunu kaydetmiştir. Nefs-i levvâmede ise, kalbin nur ile aydınlandığını ve o aydınlık ölçüsünde uyanıklık elde ettiğini eğer kendinde bir kötülük ortaya çıkarsa, kendi nefisini kınayıp tevbe ettiğini söylemiştir.

Salâhî ifâdelerini sürdürerek, nefsi mutmainne de, yerilmiş sıfatlardan arınmış ve övülmüş ahlâkla kalbin nurlanmasının tamamlamış olduğunu söyler. Nefs-i natika, zâtında maddeden ayrılmış, ama yaptığı işte, maddeye bitişik olan bir cevherdir. Felekî nefisler de böyledir. Nefis sükûna erdiğinde, şehvetlere karşı çıkma sebebiyle ıstırap altındadır, böylesi nefse mutmainne denir. Sükûnu tamam olmaz, fakat nefsin şehvetlerine karşı kendini savunur. Ve ona itiraz eder buna levvâme adı verilir. Çünkü o, sahibini Mevlâ'sına ibadetteki kusurlarından dolayı kınamaktadır. İtirazı terk

²⁰¹ Salâhî, *Makâmât-ı Hamîdiyye Şerhi* vr. 577a.

eder, şehvetlerinin gereğine ve şeytanın çağırıklarına uyarsa böylesi nefse emmâre denir. Nefs-i kudsiyye, yakînî bir şekilde kemâlâtın tamamına veya büyük bir kısmına sahip olma melekesini elde etmiştir.²⁰²

Mutasavvıfımız Salâhî, nefsin mertebelerini anlatmaya devam ederek mutmainne nefsin yerilmiş sıfatlardan arındığını, kalbin nurlanmasının tamamlandığını belirtmiştir. Ancak bu makamdaki kişinin sükûnu tamam olmaz. Bununla birlikte, nefsin şehvetlerine karşı savunma yapması söz konusudur. Kudsiyye ise, yakın ve kemâlâtın büyük bir bölümünü elde etmiş nefistir.

Seyr konusunda İsmail Hakkı Bursevî de eseri *Kitâbu'n-netice*'de şunları belirtmektedir: Âlemi vücûda tecelliden kastın esmâ ve sıfat yüzünü seyr etmek olduğunu, basardan basara ve seyirden seyre fark olmakla beraber seyre bir nihayet yoktur. Zât-ı ilâhî kendini esmâ ve sıfat yüzünden ebedî seyr ettirir.²⁰³

Tasavvufâ hâs kavramlardan olan seyr, sûfnin içerisinde bulunduğu bir ilerleme ve mesafe alışı anlatır. bu yolculuklardan maksat nefsi yüceltip Allah'a ulaşacak bir seviyeye getirmek ve bu esnada onu terbiye etmektir. Nefsânî emirleri değil rahmânî emirleri yerine getiren bir duruma getirmektir.

2- MÜRŞİD -ŞEYH

Lügatte yaşlı, ihtiyar, pir, bey, önder, kabile başkanı gibi manalara gelmektedir.²⁰⁴ Şeyh kavramı günümüz genel tasavvuf çizgisindeki tarîkatlarının en önemli unsurudur. Tarîkatlarda bütün sistemler onun üzerine ku-

²⁰² Salâhî, *Makâmât*, vr. 577a.

²⁰³ Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitabu'n-netice*, c.II, s. 38.

²⁰⁴ İbni Manzur, *Lisânu'l-arab*, c.III, ss. 175-176; Cevherî, *Sıhah*, c.I, s. 471; Cürçânî, *Târifât*, s. 73.

ruludur. Şeyhin yetkili ve kâmil olması müridin seyr ü sülûku ve irşadını, terbiyesini etkileyecek birinci faktör durumundadır.

Tasavvufî manası ise, nefsinden fani Hak'ta bâki veli, Hak dostu manalarına gelir. Diğer bir mana ise, taliplere rehberlik etmek ve onları irşad etmek ehliyetine ve liyakatına sahip olan insan-ı kâmil, rehber, delil, mürşid manalarına gelmektedir.²⁰⁵

Şeyh, kamil ve mükemmildir, kendisi olgun olduğu gibi başkalarını da kemale erdirir. Üç türlü şeyh vardır: 1- Şeyh-i talim: Öğreten, hoca, tasavvufî konularda bilgi verip çevresindekileri aydınlatan mürşid. 2- İkincisi şeyh-i sohbet: Herkesin sohbetine katıldığı, sözlerini dinlediği hal ve hareketlerini örnek aldığı sûfidir. Şeyh-i ta'lim, bilgi verir, şeyh-i sohbet hem bilgi verir, hem de hâliyle çevresindekileri etkiler, onlara örnek olur. 3- Bir de, şeyh-i tarikat, şeyh-i terbiye, şeyh-i irşad, şeyh-i taslik vardır: Bu da mürid ve müntesiplerini, bir ananın bebeğini terbiye etmesi ve yetiştirmesi gibi terbiye edip yetiştirir. Mürid ve müntesipleri üzerinde mal, beden ve ruh gibi hususlarda söz sahibidir. Mürid şeyhe karşı itiraz edemez. Şeyhin elinde gassâlin önündeki cenaze gibidir. Gerçek şeyh, Allah'ı kullarına, kullarını hem Allah'a hem de birbirlerine sevdiren kâmil insandır.²⁰⁶

Mürşid, kelime olarak rehber, delil, kılavuz, yol gösteren gibi manalara gelir.²⁰⁷ Tasavvufî manada ise, sırat-ı müstakimi gösteren, dalaletten önce hak yola iletendir. Mürşid merdiven gibidir. Başkaları ona basar ve

²⁰⁵ Kaşânî, *Islahatu's-sûfiyye*, Kahire, 1981, s. 510; Hafnî, *Mu'cemu ustalahâti's-sûfiyye*, Beyrut 1980, s. 143; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin nûfûs*, (Divan yay.) İstanbul 1976, s. 568.

²⁰⁶ Sühreverdî, *Avârif*, s. 505; Gazâlî, *Kimyâ-yı seâdet*, Kahire 1985, s. 573.

²⁰⁷ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c. 3, ss. 175-176; Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah fi'l-lüga ve'l-ulûm*, Mısır trs., c. 1, s. 471;

yükselir. Mum gibidir kendisi yanar ama çevresindekileri aydınlatır.²⁰⁸

Kur'ân-ı Kerim'de şeyh (mürşid) kelimesi dört yerde geçmektedir.²⁰⁹

Salâhî'nin mürşid-şeyh konusunda görüşü şöyledir:

Salâhî, nefis tezkiye ve tasfiyesiyle örnek insan arayışından yola çıkarakşeyhe duyulan ihtiyacı dile getirir:

Hâb-ı gaflette geçürdün nâzenin ömrün tamam
Mürşid-i kâmil gerektür tâ seni uyandıra

Dâmen-i pîre teşebbüs kıl iriş bir nûra ki

Zulmet kesrette şem'-i vahdeti uyandıra

Zulmet-âbâd-ı hevâda teşne-leb gezdin yeter

Hızr'a iriş tâ seni âb-ı hayâta kandıra

Pir elinden câm-ı 'aşkı iç Salâhî hâsılı

Hâhiş-i dünya vü 'ukbâdan seni usandıra²¹⁰

Bu âlemde şu kim bir mürşid-i kâmilden el almaz

Gurur ile gider hâl-i selefden bir mesel almaz²¹¹

Salâhî bu beyitlerde ömrünü o zamana kadar boşa geçirdiğini ve kendini ikaz eden bir insanla karşılaşmadığını ya da kendisinin buna teşebbüs etmediğini gaflet uykusundan ancak mânevî terbiyeyi verecek kâmil ve mükemmil bir Allah dostu sayesinde uyanabileceğini anlatır. Aksi takdirde insanın bu fani hayata ve içindeki geçici zevk ve eğlencelere dalıp gittiğini, bunun farkına varmanın da geç olacağını belirtir. İnsandaki gurur, kin, öf-

²⁰⁸ Cürcanî, Seyyid Şerif, Ta'rifat, Kahire, 1980, s.255.

²⁰⁹ Hûd, 11/72; Yusuf, 12/78; Kasas, 28/23; Gâfir, 40/67.

²¹⁰ Salâhî, Dîvan, vr. 87b.

²¹¹ Aynı eser, vr. 31a.

ke, dünya hırsı ve diğer bazı kötü hasletlerin ancak bir uzman yardımıyla tedavi edilerek temizlenebileceğini anlatır. Çünkü insanın bir yaratılış gayesi vardır. Allah, hiçbir varlığı boşuna ve sadece kendi geçici arzu ve istekleri için yaratmamıştır. Bir yüce gaye için bu dünyada bulunmaktayız. İşte bu gayeyi unutmamalı hatırdan tutmalıyız. Bunu başarmamızda bize yardım edecek bir kâmil insana ihtiyaç vardır. Çünkü o bu tecrübeleri bizden önce yaşamıştır.

Mutasavvıfımız Salâhî, şeyh konusunu sürdürür: Şeyhlerin ‘ilmi, ‘ilm-i ledünnîdir ve ona sınır ve had yoktur. onların ilmi hakkında bizi aydınlatmaktadır.²¹²

Ledün ilmi denilen bu özel ilim tasavvuf literatüründe herhangi bir kesb ve gayret olmaksızın bizzat Allah tarafından verilen vehbî bir bilgidir. Öğretmeni Allah olan bilginin sonu yoktur. İlmî böylesine geniş ve sınırsız insanlardan istifâde edilir. Allah Teâlâ bu insanları, diğer kullara yardım etsin onlara yol göstereyin Hak ve hakikati bulsunlar diye göndermiştir.

Salâhî mürşid-i kâmilin hakikati Muhammediye güneşine mukabil ve dolunay gibi feyizlenme ve feyiz verme kabiliyetinde olduğunu belirtmektedir. Tam bir teveccüh ile mürşidin kalp aynasına karşılık olan sâlike, mukaddes feyz akseder. O safâ camından içip ilâhî aşk şarabıyla mest ve bitkin düşerler diyerek bir tasvirde bulunur.²¹³

Salâhî bu ifâdeleriyle, mürşid-i kâmilin Hz. Muhammed (s.)’in hakikatinden geldiğini ve onu temsil ettiğini, ilâhî feyze erebildiğini ve insanlara feyiz verebildiğini tam bir yönelişle ittiba eden sâlike, bu feyizlerden aksedeceğini, bunun sonucu aşk şarabıyla mest olan sâlikin kendinden geçeceğini belirtir.

²¹² Salâhî, *Şerh-i Gazel-i Eşrefoğlu Rûmî*, Taksim Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin 997/1, vr. 2a.

²¹³ Salâhî, *Kaside-i Hamriyye Şerhi*, vr. 5a.

Gazâlî, şeyhe duyulan ihtiyaç hususunu eseri *İhyâ'da* ele alır. O, kendi kendisini yönetmeye, eğitmeye kalkışan kimseyi, kendi yetişen bir ağaca benzeterek, onun bir koruyana bir muhafaza edene bir bahçevana ihtiyacı olması gerektiğini örnek verir. Eğer, kendi biterse, ya çabucak kurur ya da kurumasa bile meyve vermez. Verse bile yabanî bir meyve verir ki tadı olmaz; sadece insanı boğan bir meyve olur. Şeyhi, mânevî hastalıkları tedavi eden bir doktor olarak tavsif eden Gazâlî, bu tedavî metotlarını da eserinde vermiştir. Bu esasları dört başlık altında verir: 1- Halvet 2- Samt “susmak” 3- Açlık 4- Uykusuzluk²¹⁴

Şeyh konusunda Salâhî ile mutasavvıfların hemen hemen hepsi aynı görüştedir. Bu konuda kalp gözü açık olmayanla sohbetten fayda sağlanamayacağı, şeyhe hizmet ve onunla sohbet etme esası, şeyhin mânevî miras yoluyla elde ettiği ilminin bol olması gerektiği gibi hususları örnek verebiliriz.²¹⁵

Şeyh, nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesi için örnek bir insana ihtiyaç duyulacağından önemli bir görev icra eder. Her sanatkâr bir ustaya bir rehber ihtiyacı duyar ve onların izlerini hep üzerinde taşır. Tasavvuf yolunda da bir usta ve tecrübeli Allah dostunun önderliğine ve rehberliğine ihtiyaç vardır.

Mânevî hastalıkların, kötü hasletlerin giderilmesinde bir uzman yardımıyla tedavi edilerek sonuç elde edilebilir. Kendisinde güzel ahlâkı ve örnek davranışları toplayan kişiler başkalarına da güzellikleri yansıtabilir. Bu psikolojik bir etkileşim ve örnekleme tarzını da içine almaktadır. Özellikle bir sevgi saygı bağı oluşmuşsa bu örnekleme daha başarılı olacaktır.

²¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c.III, s. 97.

²¹⁵ Krş, Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s.511, Serrâc, *Lüma`*, s.272, Sühreverdî, *Avârif*, ss.403-415.

3- SEMÂ`

Lügatta dinleme, işitme, kulak verme manalarına gelmektedir.²¹⁶ Semâ tasavvufta tartışmalı konuların başında gelir. İtirazlar, çoğunlukla işin içine musîkînin girişi noktasında artmaktadır. Günümüzde de, benzer görüş ayrılıkları devam etmektedir.

Tasavvufi olarak ise, ilâhileri dinleme, dini musikiyi dinleme manalarına gelir. Genel olarak sûfilere göre semâ, Hâk'tan gelen ve insanları Hakk'a çağırان bir mesâjdır. Belli bir düzen dahilinde icra edilen mevlevî ayinine sema, ayine katılan dervişlere sema-zen, ayinin yapıldığı yere semâhane denir.²¹⁷

Mutasavvıfımız Salâhî'nin semâyâ yaklaşımı şöyledir:

Salâhî, semâyı, hakikat uyanıklığı olarak ifade eder. O, semâyı iki kısma ayırır: 1- Semây-ı amme: Emre uymak için uyanıklık. 2-Semây-ı hassa: Her işitilen ve tasvir edilende Hakkı görmek. Zira onların semâları, Hak ile beraber, Hak'ta ve Hak'tan olur. Semâ, Hak ile beraber olursa, nefsinde dünyadan bakiyye kalmaz. Hak Teâlâ'nın kayyumiyetiyle semâ eder, etrafı nefisten temizler. Semâ, hakikatte o kimsenin semâsıdır ki, her kemal için Hak Teâlâ'nın cemiyetini müşahede etsin. Kemâlattan istediği şey, Hakkın gayrısına değil aksine Hak Teâlâ Hazretlerine nisbet etmektir.²¹⁸

Hucvîrî, Ebû Abbas Şekvânî'nin şöyle dediğini işitmiştir: "Bir gün sema yapan bir topluluk içinde bulunuyordum. Onların arasında şeytanların çıplak olarak oynadıklarını (kalp gözü ile) görmüş ve onların haline şaşmış kalmıştım. Zira durmadan nefes alıp vermekte, solumakta, böyle yaptıkça daha da hararetlenmekte idiler." Neseffî ise, semânın samimi olmayan kim-

²¹⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, c. XIV, ss. 397-403; Cevherî, İsmail, *Sıhah*, c.VI, ss. 2381-2381; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.III, 293.

²¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*,s.151.

²¹⁸ Salâhî, *Makâmât*, vr. 519.

selerce yapılması sonucu o topluluğa meleklerin yerine, Allah'ın lanetine uğramış şeytanların gelip iştirak edeceğini ifade etmiştir.²¹⁹

Salâhî'nin de ifâde ettiği gibi, niyet çok önemli ve kalbin bir an bile bozulmadan semâyı tamamlamak esastır. Bu güzel işi kendi kötü emellerine alet eden insanlar olmuştur. Ve olmaya da devam edecektir. Her zaman bazı insanlar bu özel halleri çıkarlarına alet etmişlerdir. Günümüzde Allah için değil de para ve şöhret için dönen Mevlevîler buna çok güzel bir örnektir.

Mutasavvıfımız Salâhî ifâdelerini sürdürerek; kemali zatiyle tek olmasından dolayı, Hak için semâ eden kimsenin semâsı, rağbeti bırakma; nefis, dünya, mal ve benzeri olan şeyleri işittiğinde hepsinin Hak için olduğunu müşahede etmesi şeklindedir. Hakkın dışında olan şey için değil.

Sûfî ıstılahında semâ, vaad ve vaid olarak kullanılır. Semâ melek dürtüsünde şeytan dürtüsünde ve o en güzel nefisten dürtü melekesini temizde kullanılır. Semâ Allah'a duada kullanılır, "*Beni zikredin ki bende sizi anayım*"²²⁰ sözleri Hak kitabı kalbin semâsında kullanılır. "*Bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin*"²²¹ sözüyle Peygamber'e uyma semâda esastır. Şeriatta ruhsat, kulların özürleri sebebiyle vardır. "*Onun için bir azim bulunmayan*" âyeti anlatılan fiilde kasıt olmayan, demektir. Şeriatte azimet, arızalara ait olmayan, aslı meşru olan şeylerden ibarettir. Sûfî, tarîkatta azimet ise, bütün vakitlerini zikre yahut murakebeye, ayırmak yani bütün gayretini

²¹⁹ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, ss. 565-566; Aziz Neseî semâ ve mûsiki hakkında aşktan başka, sâliki tefrikadan kurtarıp, birliğe sürükleyen Hak ile sâlik arasındaki perdeleri, insanın kötü alışkanlıklarını gideren, insanı süflî âlemden ulvî âleme yükselten en mühim vasıtalarından birisi de mûsikî ve semâdır. Neseî, insanın semâdan kabiliyeti ölçüsünde faydalanabileceğini de vurgulamaktadır. Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, İnsan ve Kâinat*, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Ankara 1991, ss. 171-172.

²²⁰ Bakara, 2/152.

²²¹ Al-i İmran, 3/31.

buna ayırıp vaktinden bir dakikasını bile zikirden uzak tutmaması demektir.²²²

Salâhî semâ eden kişi için, bütün varlığıyla Allah'a ait olduğunun idraki içerisinde bulunması gerekir der ve ekler: Bunu da müşâhede etmesi gerekir. O, semânın sûflerçe vaad ve vaid anlamında kullanıldığını ifade eder. Ayrıca melek, şeytan ve nefis dürtülerinin temyiz edilmesinde, semânın kullanıldığını kaydeder. Ona göre semâ bir duadır, ve sûflerçe bütün vakitlerin Allah'ı zikirle geçmesi gerekir.

Salâhî ile aynı fikirdé olan mütasavvıflar arasında şunları sayabiliriz: Ebû Müslim b. Galib Farisî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ali Ruzbârî. Güzel ses kelamın süsüdür. Semânın neticesi can ve tenden geçmedir. Güzel sesin tesiri gibi hususlar, tüm sûflerçe ittifâken savunulur.²²³



²²² Salâhî, Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi, vr.519.

²²³ Bkz., Kuşeyrî, Risâle, ss.511-514, Uludağ, Süleyman, İslâm Açısından Musiki ve Sema, İstanbul 1980, ss. 30-50.

II - TAHAKKUKLA İLGİLİ KAVRAMLAR

Her ilim ve sanatın kendine has terim ve kavramları vardır. İlim erbâbı olanlar, mânâları muhataplarına daha güzel bir şekilde ifade edebilmeleri işte bu terim ve kavramlar yoluyla olmaktadır. Her ilmin ve sanat dalının kendine özgü kavramları olduğu gibi tasavvufun da tarihî seyri içerisinde kendine has kavram ve terimleri oluşmuştur. Diğer İslâmî ilimlerdeki gibi tasavvuf kavram ve terimleri de Kur'ân ve sünnet kaynaklı olan kavram ve terimlerdir. Şimdi Salâhî'nin tahakkukla ilgili kavramları nasıl anladığını görelim

A- Kalb ve Vicdân İle İlgili Kavramlar

1- AŞK VE MUHABBET

Muhabbet lügatte; sevgi, sevmek, aşk, dost edinmek gibi manalara gelmektedir.¹ Kur'ân'da ki âyetler: “*Ey inananlar! Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin!*”² Yine başka bir ayette “*De ki: 'Eğer siz, Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin!*”³

Allah'ın Elçisi (s.) de, Allah'ı her şeyden çok sevmeyi, îmânın şartı saymıştır. Ebû Rezîn el-Akîl, kendisine:

“- Ey Allah'ın Elçisi, îmân nedir? Diye sorunca:

- Allah ve Elçisi, sana, her şeyden daha sevgili olmaktır, diye karşılık vermiş ve eklemiştir:

¹ İbn Fâris, *Mu'cemu makayısı'l-luğa*, tah. Muhammed Hârûn, Kahire 1969, c. II, ss. 26-28; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Kahire trs., c. I, ss. 742-746; Kelebbâzî, Muhammed b.İshak Buhârî, *Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire, 1987, s.100; Aşk, aşırı sevgi, sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak etkisi altına alması, varlığını dahi unutup kendinden soyutlanması, varlığın aslı ve yaratılma nedeni olarak bilinmektedir. Bkz. Uluğdağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 58.

² Bakara, 2/165.

- "Hiçbiriniz, Allah ve Elçisi, kendisine her şeyden daha sevgili olmadıkça inanmış olmaz"⁴

Kuşeyrî aşk ve muhabbet hakkında şöyle demektedir: Aşk ve muhabbet tasavvûfî ıstılahlardandır. Üzerinde tartışılan, aşk, âşık ve maşûk kelimeleridir.

Tasavvufta özellikle ilâhî aşk konu edilmiş ve mutasavvıflar bu konuda kitaplar yazmıştır. Tasavvufî manada kulun Allah Teâlâ'yı sevmesi meyil, hudud ve ihata gibi şeyleri içinde bulundurmaz. Aşk (muhabbet) anlatılamaz, bir hudutla sınırlanamaz. Muhabbetin bir özelliği de, sevgiliden ne gelirse, gerek izzet ve gerekse zillete bu sayede tahammül edilmesidir.⁵

Aşk kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmemiştir. İbn Arabî'nin beyânına göre, bu kelime kinâye yoluyla ifade edilmiştir. O aşkı, muhabbetin ifrat derecesi olarak tarif etmiştir. İbn Arâbî, sevgileri sınıflandırarak, 1- Ruhânî sevgi 2- Tabii sevgi 3- Unsûrî sevgi diyerek saymıştır. Ayrıca sevgiyi başka yollar olmaksızın Allah yoluyla ilgili olan hevâdır, şeklinde izâh eder.⁶

Abdullah Salâhî'ye gelince, o da şu şekilde bir yaklaşım sergiler;

Salâhî, verme ve yasaklama hususunda, himmet ile üns arasında bir bağdır. Yani sevgiliye kendini verme, bırakma ve masivayı taarruzdan yasaklama, kalpte himmet ile üns arasında bağlantı kurmak şeklinde, muhabbet kavramının tarifini vermektedir. Açıklamalara devam ederek, bunun

³ Âl-i İmrân, 3/31.

⁴ Nesâ'î, İmân: 2-4, İbn Hanbel, İman, Müsned, IV, 11; Bir başka hadiste ise, Hz. Peygamber (s.) şöyle dua etmiştir: "Allah'ım, bana Seni seveni sevmeyi lütfeyle, senin sevgini bana nefsimden, âilemden ve soğuk sudan daha sevgili eyle!" buyurmaktadır. Burada dikkat çekici husus Allah sevgisinin bütün sevilen ve en çok ihtiyaç duyulan her şeyden daha fazla sevilmesi ve üstün tutulmasıdır. Bir başka hususta o dönemde en önemli şeylerden biri olan soğuk suyun zikredilmesidir ki, bugün bu kıymetli olan bir başka şeyle değişebilir. Bu değerli olan meta kişiden kişiye farklılık arzedebilir. Tirmizî, Da'avât, 72,73 Kahire 1978.

⁵ Kuşeyrî, Abdulkerim, er-Risâle, Beyrut, 1993, s.317; İbn Kayyım el-Cevziyye, Kitâbu'r-rûh, (Ter. Şaban Haklı), İstanbul 1993, c. III, ss. 11-12; Suad el-Hakîm, Mu'cemu's-sûfi, Beyrut 1981, s. 301.

⁶ İbn Arabî, İstîlâhatu's- sufiyye, s.15; Futûhât, c.IV, s. 104.

seven sevgiliye teveccüh, sevgide aşırılık ve diğerlerinden yüz çevirmek şeklinde olacağını anlatır. Bu sevgi, öyle bir dereceye ulaşır ki, bunda sevgilinin güzelliğini anlatmada kendi nefsinin vasıflarını unutma söz konusudur.⁷

Salâhî bu açıklamalarıyla örnek bir sevginin nasıl olması gerektiğini belirterek, bunu maddi anlamda izah eder. Sevgi daha çok metafizik bir kavram olması bakımından ve burada anlatılmaya çalışılan husus Allah sevgisi ve aşkı üzerinde cereyan etmesi sebebiyle, giriş mahiyetindedir ve konuya hazırlık sayılabilir niteliktedir. Zaten maddi aşkı yaşamak, hakikî aşka bir basamak ve geçiş kabul edilmektedir. Salâhî'ye göre seven, sevgiliden başka bir şey görmez, bir şekilde sevgilisinde kaybolur, kendini dahi unuttur.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) (k.) de, muhabbeti, sevgilinin sıfatlarının sevenin sıfatlarının yerine geçmesi olarak tarif etmektedir. Cüneyd (k.), bu sözüyle, sevgilinin sıfatlarının seyende görülmesi gerektiğini bir başka açıdan da, fenâfillahtan sonra bekâbillaha işaret etmektedir.⁸ Cüneyd'in bu tanımlaması Salâhî ile paralellilik arzeder.

Salâhî açıklamalarına devam ederek, O'nu gördüm, benden gayret ona gitti, bu aşırı bir övgüdür. Zâtî muhabbet ile taayyün-i evvel murad olunur, der."⁹ Salâhî, muhabbeti ortaya çıkışı zata kabiliyeti sebebiyle ve ehadiyyeti ortaya çıkarması itibariyle muhabbet-i zatiyye diye zâtî sevgiyi anlatır. Salâhî'ye göre ilk kabiliyet, bilinmeyi sevdim şeklinde açıklanır. O, buna muhabbet-i asliyye de der. Muhabbet-i asliyye ile, iki şeyin arasını birleştiren bir hüküm anlatılır. İki şey, muhabbet ve mahbubtur. Bu ikisi arasında onunla birleşmenin olmasına işaret edilir. Bu ise beş kısma ayrılır.

⁷ Salâhî, *Mir'âtü'l-âlâm*, vr. 99a-99b.

⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 317- 329; Bundar ibn el-Harrâz *Mecnûn*'u rüyâda gördüğünü, kendisine şunu sorduğunu belirtir: "Allah sana ne yaptı? Diye sorunca ondan şu karşılığı aldı: Beni bağışladı ve sevenlere örnek yaptı. Bu örnek aşk ve sevgide en yüksek zirve olan *Mecnûn* sevgisidir. Bu aşk türünün sevenler için ve samimî duyguları olan âşıklar için hata yapsalar da Allah'ın affına uğrayabileceğini anlatmaktadır. Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 318-329; Kelebâzî, *Taarruf*, s. 161-165.

⁹ Salâhî, *a.ge.*, vr. 99b.

Muhabbet denilen rabıta ve nisbet, ayn-ı zata verilir ki, muhabbet, mahbubiyet itibarı manaya fazlalık olmaksızın ona izafe olunur. O da muhabbet-i zatiyyedir. Eğer ondan eser geçerse o fiilî muhabbet olur. Fakat ondan eser geçmez ise, o hâli muhabbettir.”¹⁰ Diyen Salâhî muhabbete belli sınırlar çizmiştir.

Mutasavvıfımız, yukarıdaki açıklamalarıyla, muhabbeti kısımlara ayırmış ve bu ayrılmaların sebebini de açıklamıştır. Bir iz veya eserin geçip geçmemesine göre muhabbetin sınırlarını çizmektedir. Ayrıca o, muhabbetteki birleştiricilik yönünü de vurgulanmıştır. Zamanla, bu beraberlik fiilî ve hâlî muhabbeti doğuracaktır.

Salâhî, izahlarını sürdürerek, aslî zâtî muhabbetin, ona izafe olan zattan ortaya çıkması gerektiğini söyler. Ona göre bir mana yahut sıfattan, bir sıfat fazlalık olmayan fiilî muhabbet, zatında ortaya çıkan bir sıfat yahut bir mana ile oluşur. Salâhî bu durumu sanatkâr ile eseri arasında ve katip ile mektubu arasındaki ilişkiye benzetir. Yine ona göre, muhabbet-i meâliyye ise, zattan doğan sıfat yahut bir mana sebebiyledir. Bu muhabbette bir iz veya eser geçmesi söz konusu değildir. Ayrıca devam ve sebatan da söz edilemez. Bu sevgi, sema esnasında vecd hâlindeki iki şahsın arasında oluşan geçici muhabbet gibidir. Bu hâl bitmeden, muhabbet de kaybolur.¹¹

Salâhî zatî, sıfatî ve fiili muhabbeti açıklayarak sevgi konusuna devam eder. Ve özellikle sıfatın muhabbette oynadığı belirleyici rolü ortaya koymaya çalışır. Bu durumda ona göre seven, sevdiğinin sıfatlarıyla sıfatlanır. Zira, bu böyle olmaz ise, sevgiden ve aşktan bahsedemeyiz.

¹⁰ Salâhî, *Mirâtü'l-âlâm*, vr. 99b-100a; Aziz Nesefî “Aklı nûra, aşkı da nâra” benzetir. Aklın nûru her ne kadar uzağı görebiliyorsa ve dakikse de, aşkın ateşi daha dakik ve daha uzakları görebilmektedir. Nesefî, mecâzî aşkın akılla bağdaşmadığını fakat hakîkî aşkın akılla bağdaşacağını belirtmektedir. Aşk sayesinde sâlikin bir tek renk ve bir tek kibleye sahip olacağını vurgulamaktadır. Akıl, insana varlık kazandırırken aşk insanın varlığını ortadan kaldırmaz. İnsanın varlığı mevcut olduğu müddetçe birlik olmaz. İkilik olur, biri Allah'ın varlığı diğeri de insanın varlığıdır. Hedef birlik ve birliğe ulaşmak olduğuna göre insana bunun için lüzumlu olan şey aşktır. Bkz. Düzen İbrahim, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah, İnsan ve Kâinât*, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., Ankara 1991, ss. 170-171.

¹¹ Salâhî, *a.ge.*, vr. 100a-100b.

Mutasavvıfımız, sevgide esas rolü oynayan seven ile sevilenin özelliklerinin birbirine sirâyet etmesini bir etkileşim içerisinde psikolojik olarak bir bağın oluşmasını anlatmaktadır. Bu böyle olmazsa gerçek aşk ve sevgiden bahsetmenin yanlış olacağını ifâde etmektedir. Modern psikolojide buna şahsiyet transferi ve aynîleşme adı verilir.

Salâhî, muhabbeti izâha devam ederek; mertebe-i muhabbetin, zatta ortaya çıkan, bir sıfat yahut bir mana ile olduğunu açıklar. Ondan eser başkasına geçmemeli, onda devam ve sebatı olmalı şeklinde bir bakış açısı getirir. İki mü'min arasında iman açısından olduğu gibi ve iki veli arasında velayet yönünden olduğu gibi. Salâhî'ye göre, muhabbet-i sıfatiyye, zattan neşet eden bir sıfat, yahut bir mana iledir. Ve bunun da, devamı ve sebatı olması gerekir.¹²

Muhabbette devam ve sebat olmalı geçici bir sevgide muhabbetten bahsetmenin yanlış olacağı açıktır. Maddi sevgilerde de, geçici sevgi ve aşkların nasıl kısa sürdüğü ve bunun genelde menfaat için oluşu dikkat çeker. Bu menfaat, sevgi ve muhabbeti çabucak bitirmektedir. Uzun süren sevgiler, çok farklı duyguların, daha samimi olduğu ve karşılıksız sevildiği, canından bile daha fazla sevilen, kendisini dahi unutan sevgililerin yaşadığı büyük ebedî aşklardır. Mecazî sevgilerin sınırları ve boyutları bellidir. A-

¹² Salâhî, Mir'ât, vr. 100a-101b; Salâhî, burada muhabbetin esası ve sebeplerini şu şekilde açıklar: 1- Nefsi koruma, canlının önce kendi canını korumak ve organlarının sağlığını devam ettirmek ilk gayesidir. Yani bu durumda insanın kendi canını sevmesi ilk sevgi sebebi oluyor. 2- İyilik görme: İnsan insanın kuludur. Bu söz yalnız insan için değil, hayvanlar içinde geçerli bir prensiptir. İyilik eden sevilir, etmeyene muhabbet duyulamaz. İnsanın sevgisinde bir şekilde faydacılık söz konusudur. 3- Güzellik: Sevginin gerçek sebebi güzelliştir. Güzelliği algılamak da bir güzellik olarak kabul edilir. Güzellik bir başka şeyden dolayı değil, sırf kendisinden ötürü sevilir. Bütün güzellikler Allah'ın zâtında toplanmıştır. Allah'ın güzelliği hakiki, güzeldir. Başkalarının güzelliği izâfî ve geçicidir. Hz. Peygamber de "Allah güzeldir, güzeli sever" (Müslim, Neş. Muhammed F. Abdulbâkî, Kahire 1985, İman, 147; İbn Mâce, Neş. Muhammed F. Abdulbâkî, Kahire 1985, Duâ, 10; İbn Hanbel, Müsned, Mısır 1975, c.IV, 133,134,151.) buyurmuşlardır. 4- Sevenle sevilen arasındaki gizli ilişki. İki kişi birbirinden zevk ve haz alması, ruhlarının arasındaki bağdan dolayıdır. Onlar bu nedenle birbirlerini severler. Bu hususta Hz. Peygamber (s.) "Ruhlar bir araya toplanmış askerlerdir. Tanışır, kaynaşır, tanışmayanlar ayrılır." (Buhârî, Enbiyâ, 2; Müslim, Birr, 159; Ebû Dâvûd, Edeb, 16; İbn Hanbel, Müsned, c.II, 295,527,537.) buyurur.

ma ilâhî olan hakikî sevgiler Allah aşkının tasviri ifâdesi asla mümkün değildir.

Mutasavvıfımız bir başka eserinde, mecâzi aşkın hakiki aşk şarabından bir koklama gibi olduğunu, muhabbet eserlerinin zâtî muhabbetten bir ışık ve bir zerre miktarınca olduğunu ifâde etmektedir.¹³

Ayrıca o, mecazi aşkın, hakiki aşkı hatırlattığını, tam anlamıyla bir benzerlik olmasa da, bir yakınlığın bulunduğunu ifâde etmektedir. Böylece o, sevginin izlerinin de zâtî sevgiden bir ışık ve bir parça gibi olduğunu belirtmektedir.

Bütün mutasavvıflar genel olarak Salâhî ile aynı görüşü paylaşırlar. Aşkta sevgilinin vereceği zahmetlere katlanma vardır, muhabbetin hakikî olması onun ruhanî oluşuyla alakalıdır.şeklindeki görüşleri hemen tüm sûfilerde bulunur. Muhabbeti kısımlara ayırıp onlara bazı şartlar getirmesi ve bunu kendi verdiği muşahhas örneklerle izah etmesi orijinallik arzeder. Bu karşılaştırmalarda, diğer kavramlardan da yararlanması onların zihinlerinde netleşmesine vasile olmaktadır.¹⁴

Sevgi saf olmalı bir karşılık ve herhangi bir beklenti içerisinde olmamalı her türlü menfaat duygularından arınmış olmalıdır. Bakî, aşık Allah'ı Allah için sevmeli, eğer başına bir talihsizlik veya bela gelirse, bu, onun sevgisini artırmalıdır. "Fakat Allah'ı O'nun keremi ve ihsanları için seviyorsa, başına bir belâ veya felâket gelirse, sevgisi yok olur."¹⁵

Tasavvuf bir sevgi ve aşk yoludur. Kişiyi sevdiğine ulaşmasında yardımcı olan bir ilimdir. İnsanlara büyük sûfilerin örnek hayatı verilerek hakikî aşkın nasıl olması gerektiği anlatılır. Nasıl seven sevdiğinin bütün

¹³ Salâhî, *Kaside-i Hamriyye Şerhi*, vr. 6b.

¹⁴ Krş, için bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 317-329; Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l-meârif.*, Kahire, 1990, s.630; Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulumi'd-din*, Kahire, 1974, IV 287.

¹⁵ Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, Ter. Orhan Düz, (İnsan yay.), İstanbul 2001, s. 230.

sıkıntı ve dertlerine katlanırsa kul da Allah'tan gelen sıkıntı ve belalara katlanmalıdır.

2- KABZ VE BAST

Sözlükte kabz, darlık, sıkıntı, ruhun üzüntülü, dertli, elemli ve endişeli olması hâli¹⁶ bast, yayma, yayılma, açma, serme, gevşeme rahatlama, neşe, sevinç, rahat ve huzur hâli demektir.¹⁷ Bu iki kavram, mutasavvıfların kullandığı özel ıstılahlar olup, hâl olarak kabul edilir ve birbirinin zıddıdır. Bu iki hâlin, bir mutasavvıfta olması, onun ölçülü hayat sürmesini sağlayacaktır.

Kuşeyrî'(ö.465/1072)'ye göre kabz ve bast; havf ve recâ makamlarını geçen kulun ulaştığı iki haldir. Kabz, cezayı gerektiren manevî bir durumun kalpte belirmesiyle meydana gelir. Mükâfât ümidiyle sâlikin gönlünde meydana gelen ferahlık da basttır. Kabz, hicab hâlindeki tutulan kalplerin, bast da keşf hâlindeki kalplerin açılmasından ibarettir.¹⁸ Kur'ân-ı Kerim'de kabz kelimesi, müştaklarıyla beraber dokuz yerde geçmektedir.¹⁹ Bast kelimesi yirmi beş yerde geçmektedir.²⁰

Yine Kuşeyrî bast sahiplerini üçe ayırır: Bir kısmı, halka rahmet için bast hâline getirilmiştir. Nitekim Yüce Allah, Hz. Peygamber'in niçin öyle bast ile (yumuşak huylu, güleç yüzlü) davrandığını şöyle izah etmiştir:

¹⁶ Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.II, s. 1291; Cevherî, *Sıhah*, c.III, s. 1100; Zebidî, *Tacu'l-arus*, c. X, ss. 132-135.

¹⁷ Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. III, s. 22; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s. 129-130; Cevherî, *Sıhah*, c. III, s. 1116.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 58-60; Tehânevî, *a.g.e.*, c.II, s. 1198; Cürcânî, *Târifât*, s. 114; Kâşânî'ye göre, kalb makamında bast, nefis makamındaki recâ durumundadır. Bast, kabul, lütuf, himâye ve üns işâreti olarak kalbe doğan bir hâldir. Tersî de kabz hâlidir. Hak makamında bast: Allah'ın kulunu görünürde halkla beraber yapması ve halka rahmet için o kulun içini kendisine kabzetmesidir (almasıdır). Kâşânî, *İstılâhâtü's- sūfiyye*, Tah. A. Şahin, Kahire 1992, s. 37.

¹⁹ Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *Mucemu'l-müfehres*, s. 672.

²⁰ Aynı eser, s. 151.

“Allah’ın rahmeti sebebiyledir ki Sen, onlara yumuşak davrandın. Eğer ka-
ba, katı yürekli olsaydın, çevrenden dağılır, giderlerdi...”²¹ Diğer bir tâife
de mânevî kuvvetleri, görüşlerinin samimiyeti ile bast edilirler. Sonuncu
grup ise, yolda işaretler, hidâyet imamları ve sâliklerin yollarını aydınlatan
lambalar olarak bast edilmiştir.²²

Salâhî’nin bu iki kavramı izahı şu şekildedir:

Havf ile kabz arasındaki farkın, havf, hüküm konusunda olan mek-
ruhtan meydana gelen şeydir. Kabz ise, şu anda olan mekruhla alakalıdır.
Recâ da böyledir. Gelecekteki sevinçten dolaydır. Bast ise, şu andaki se-
vinçle ilgilidir. Havf ve recâ sahibi, iki hâlini de kalb ile gerçekleştirir.
Salâhî’ye göre kabz ve bast sahibinin, üzerine galip olan vâridiyle vaktini
alması gerekir.²³

Müellifimiz kabz ve bast kavramlarını havf ve recâ ile bağlantılı ola-
rak açıklamış, birbirleriyle kıyaslama yaparak konuyu zihinlere açıkça yer-
leştirmeyi amaçlamıştır. Zaten tasavvufta, hâl ile ilgili her kavram ve terimin
birbiriyle bir bağlantısı ve ilişkisi vardır. Biri olmadan diğeri olmaz. Mer-
tebeleri aşmada sülûku tamamlamada bunların hep birbiriyle bağlantısı var-
dır.

Salâhî, konuyu açıklamaya devam ederek, kabz ve bastın bazı haki-
katleri içine aldığını belirtir. Kabz vasıtasıyla diğer bast menziline de erişir-

²¹ Âl-i İmrân, 3/159.

²² Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 58-60, Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İst. 1981, s.446-447; İbn Kayyim da kabzı üç kısma ayırmaktadır; 1- Tehzib kabzı: Daha sonra gelecek bir başka kabzın habercisi olarak bilinen kabzdır. Kalbi gelecek kabza hazır hâle getirir, sıkıntı ve horlamanın vahyin gelmesinden önce Hz. Peygamber (s.)’i hazırlaması gibi. Şiddet ve sıkıntı sevincin, feraha çıkmanın; belâ, afiyetin; şiddetli korku, güvenin öncüsü olarak kabul edilir. 2- Cem kabzı: Kalbi sıkıp âlemden uzaklaştıran ve kulu yalnız Allah’a hâs kılan bir hâldir. Allah’tan başkasına o kalpte yer kalmamıştır. Arkadaşı o kişiyle konuşmak isterse, ona haksızlık etmiş kabul edilir. Çünkü o artık Allah’la beraber olmak arzusundadır. 3- Tefrika kabzı: Kalbin Allah’tan ayrılıp dağda, bayırda gezmesinden oluşan kabz hâlidir. Allah’ın zikrinden ayrılmanın cezası, işte ölümden de beter olan bu kabz durumudur. İbn Kayyim el-Cevzî, *Medâricu’s-sâlikîn*, Kahire 1983, c. III, ss. 295-296. İbn Kayyim’in bu kabz sıralaması, ilginç bir şekilde yaşanan manevî hâlleri ifâde etmektedir. Her durumun ve yaşayan insanın hâli farklı olmakta, derece ver mevkisi de buna göre değişmektedir.

²³ Salâhî, *Mir’ât*, vr.122a-122b.

lir. Yani, mükâşefâtı, müşahedâtı ve muâyenâtı da, kabz menzilindedir. Zira o vakitte, diğer tecelliler, kabzdan gizli olduğundan sürekli gelen varide bakılır, o vakitte diğerine ulaşması mümkündür. Salâhî, bundan sonra sufinin o sıradaki ru'yetinden ayrılmasının vuku bulacağını belirtir. Bu açıklamalar kısmında hakikatlere ait tertip olarak bu hususun bilenebileceğini ifâde eden Salâhî konuyla ilgili olarak bir sıralamaya gider. İlki perdenin kalkmasıyla oluşan mükâşefe, ondan sonra gizli olan şeyi görme sebebiyle muâyene, ölümü gördükten sonra hayat, celâl gaybı, heybetten kabz, cemal ile sekr, sekirden sahv, sonra ittisal ve infisaldir. Neticesinde kabz ve daha sonra basttır.²⁴

Bu izâhlarıyla Salâhî, bast ve kabz kavramlarının da bir sıralama ve kategori içerisinde olduğunu belirtir. Ona göre kabz, keşf, şehâdet ve tecellilerin görünmesini içine alan bir mertebe olup, bu durumda önce perdeler kalkar daha sonra da, Hakk'ın tecellileri görülür. Bu görülen tecellilerin sonucunda, sekr ve sahv hâlleri gerçekleşir.

Mutasavvıfımız tafsilâta devam ederek, İbn Arâbî' (k.)' den nakille, bast sahibi kişinin hâlini, eşyaya geniş olması şeklinde açıklar. O burada başka nakiller yaparak, bast hâlinin recâ olduğunu.²⁵ Yine bir kısım sufilere göre, bastın rahmeti gerektiren bir vârid olduğunu kaydeder. Salâhî bundan sonra ünse işaret eder, kabzın zıddı basttır, der. Zira bast ona göre, nefsin sevinme neşesine ulaştığı bir hâldir. Nefisle sevinme neşelerinin kabulü ve varidatı geniş olur. Yine Salâhî'ye göre kabz, bunun tersidir, ondan sonra sekr gelir. Sekr, ehli Hakk'a göre kuvvetli varid ile hasıl olan gaybetten ibarettir ve gaybetten murat hislerin yokluğudur.²⁶

²⁴ Salâhî, Mir'ât, vr. 122b-123a.

²⁵ M. İbn Arâbî, kabz ve bastın havf ve recâdan sonra geldiğini, heybet ve ün-sün tahkikinden önce olduğunu ifâde eder. Ehl-i tarîkate göre hâllerden bir hâl olup, sebebi bilinmeyen tehlikeli bir iş olduğunu söyler. Bu ifâdeleriyle İbn Arâbî bir gerçeği ortaya koymaktadır ki, o da bu anlatılan hâllerin tecrübeye dayalı olduğunu, metafiziğe dair konuların anlatılmasının zorluğunu herkesin bunları yaşamasının mümkün olamayacağını, ehil olmayanlar için de tehlikeli olacağını belirtmektedir. Bkz., İbn Arâbî, Mu'cem, ss. 897-898.

²⁶ Salâhî, Mir'ât, vr. 122b-123b; Kuşeyrî kabzın sebebi hakkında şunları ifâde etmektedir: Kabzın sebebi, sâlikin kalbine sitem yollu bir tecellinin gelmesi ve edblendirileceğine dair bir işaret almasını gösterir. Bu durumdan sonra

Mutasavvıfımız Salâhî, bu şekilde bast ve recâ hâllerini birlikte ele alıp, sūflerin farklı görüşlerini de vererek konuyu tafsile ve gerekli boyutlarını vermeye çalışır. Bu örnek ve farklı görüşleri vermesi, ayrıca diğer yakın kavramlarla ilişkilendirerek anlatması, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Salâhî'nin bu izahları, tasavvufta genel görüşü yansıtır. Bu da kabz ve bastın havf ve recâ makamlarını geçen kulun ulaştığı iki hal olduğu, kabzın cezayı gerektiren manevî bir durumun kalpte belirmesiyle, bastın ise mükâfât ümidiyle sâlikin gönlünde meydana gelen ferahlık şeklindedir.²⁷

Bast ve kabz birbirini dengeleyen iki kavram olarak tasavvufta kullanılmıştır. Sūfinin bir yandan genişliği diğer yandan da darlığı yaşamasını ifâde eden bu terimlerdir. Cezayı gerektiren bir manevî hâlin gerçekleşmesiyle kabz mükafatı gerektiren bir durumda ise, bast ortaya çıkmaktadır.

3- GAYBET VE HUZUR

Tasavvufun kendine has kavramlarından olan ve metâfizik olayların bir cephesini temsil eden bu iki kavram, hayatın bir denge içerisinde bulunmasının önemini vurgulayan prensiplerdir.

Gaybet, bir şeyin başka bir şeyde kaybolması, kaybolma, meydana olmama, kendinden geçme, kendini kaybetme arkasından söyleme gibi anlamlara gelmektedir.²⁸ Huzur ise, kalb, kafa ve vücûd rahatlığı, rahat, sükûnet, dirlik, hazır bulunma, mevcûd olma gibi anlamlara gelmektedir.²⁹

gelen ve lûfa, dostluğa delâlet eden tecelli ise, basta sebep olur. Kabz hâlindeki sâlik teslimiyet gösterir, üzerinde bu kabz hâlini zorlayarak kaldırmaya çalışmaz tabii olarak sona ermesini sabırla bekler. Kuşeyrî, *Risâle*, Beyrut 1993, s. 58-60.

²⁷ Krş. İçin bkz., Kuşeyrî, *Risâle.*, 58-60; Serrâc, *Lûma'*, Kahire 1996, s.419; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, Kahire, 1990, s. 580.

²⁸ Âsım Efendi, *Kâmus*, c. C. I, s. 1090; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1090; Cevherî, *Sıhah*, c. I, s. 196.

²⁹ Âsım Efendi, *a.g.e.*, c. II, s. 297; Tehânevî, *a.g.e.*, c. I, s. 415; Cevherî, *a.g.e.*, c. II, ss. 646-647.

Hucvîrî (ö.465/1072) bu kavrama gaybet, kendinden geçmek, kendini kaybetmek; huzur, hazır olmak, huzurda bulunmak demektir diye tanım getirir. Sâlikin bu halde Hakk'tan gelen feyz ve tecellilerin çokluğu ve kuvveti sebebiyle çevresinden, kendisinden habersiz hale gelmesi söz konusudur. Halktan ve nefsinden gâib olan Hak ile hazır olur, onun huzurunda bulunur. Hakk'tan gaybet hâline gelen ise, halk ve nefis ile hazır olur. Huzur, gaybet izafî kavramlar olduğundan, lügat anlamıyla birbirinin zıddıdır. Bu halde ikisi aynı mânâda kullanılabilirler. Çünkü insanlara göre gaybet hâlinde olan Hakk'ın huzurundadır. Hakk ile hazır olan, insanlara nisbetle gaybettedir.³⁰

Kur'ân'da Hz. Yusuf (a.)'un kıssasında gaybet konusu geçmektedir. Düşüncesine Yusuf sevgisi tamamen hâkim olduğu için Hz. Ya'kub (a.) henüz kendisinden yeni uzak düşmüş olan öteki oğlu Bünyamin'i hatırlamamış “ *Ey Yûsuf'a esefim, tasam gel!*... ”³¹ diyerek uzun yıllar önce kaybolmuş Yûsuf'un acısıyla yanmıştır. Oysa Bünyamin'in ayrılışı daha yeni idi. Yûsuf'un kayboluşunun üzerinden ise yıllar geçmişti. Normalde Bünyamin'e üzülmesi gerekirken, Yûsuf sevgisinin kalbindeki ağırlığı, diğer evladını hatırlamasına yer bırakmamıştır.

İlk dönem sûfilerinden Kuşeyrî, gaybet hakkında örnek olarak şu hâdiseyi verir: Rebî' İbn Haysem, İbn Mes'ûd'un yanına giderken bir demirci dükkânının önünden geçmiş, ocakta kızarmış demiri görünce bayılmış, ertesi güne kadar ayılmamış, ayılınca bayılmasının sebebi sorulduğunda: “Cehennem ehlinin âteşteki hâlini hatırladım!” demiştir. İşte âhiret cezâsının çetinliğini düşünmek, kendisini gaybet (duyuları kaybetme, kendinden geçme) hâlini doğurmuştur.³²

Kuşeyrî, ikinci olay olarak şu örneği verir: Neysâburlu Ebû Hafs da bir gün dükkânında iken bir hâfızın Kur'ân okuduğunu duymuş, Kur'ân'ın tesiriyle elini ateşe sokup kızarmış demiri eliyle çıkarmıştır. Şâkirdi bunu

³⁰ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, Kahire, 1982, 374.

³¹ Yûsuf, 12/84.

³² Kûşeyrî, *Risâle*, ss.69-71.

görünce: “Üstad bu nedir?” demiş, hâlinin görünmesine üzülen Ebû Hafs, dükkânını ve sanatını bırakmıştır.³³

Bu anlatılan olay da göstermektedir ki hakiki tasavvuf ehli zaman, zaman gaybet denilen bir hâlin etkisine girmekte ve kendi hâlinin gizli kalmasını ve onu sadece Allah’ın bilmesini istemektedir. Onlar halk tarafından bilinmekten ve övülmekten çekinir. Yerilmeye razıdır, ama gururlanmasına neden olacak sözleri duymak istemez.

Mutasavvıfımız Salâhî gaybet ve huzurla ilgili olarak şunları ifade eder:

“Gaybet sûflere göre, halkın hallerinden olan şeyin ilminden kalbin habersiz olmasıdır. Cenab-ı Hak’tan his üzerine varid olan şey ile his meşgul olduğundan, başkasından habersiz olur. Gaybet huzurun karşılığıdır. Şehadet âleminden gaybet, gayb âleminde hâzır olmaktır. Kuds âleminde bulunmak his âleminde yok olmaktır. His âleminde bulunmak ise, kuds âleminde bulunmamaktır.”³⁴

Salâhî, bu ifâdeleri ile gaybete dalan kişinin, psikolojik olarak hissî âlem denilen bu görünür âlemden tam anlamıyla alakasını kestiğini her şeyden habersiz olduğunu anlatmak ister. Yine yukarıdaki ifâdelere göre Salâhî, gaybet kavramını kişinin başkalarının hallerinden habersiz oluşu şeklinde açıklamaktadır. Böyle kimseler Allah’tan gelen feyizle meşgul olduğundan diğer insanların durumları onu ilgilendirmez. O bu şekilde gayb âleminde olanın şehâdet (görünür) alemde olamayacağını ifâde eder.

Salâhî kavramı izâha devam eder: “Gaybet lafzı mutlak anlatılsa, çoğu zaman nefsin âlem-i şehadetten gaybeti ve âlem-i gaybta bulunması anlatılır, övülmüş hâl olan gaybet budur. Hazret-i Kuddûstan gaybetin aksine, bazen gaybet, bir variddan ötürü olur ki, onun anlatılması sevab yahut

³³ Kuşeyrî, a.g.e., ss.69-71; Buna benzer bir durum Şiblî’de de görülmüştür. Kuşeyrî bu hususu şöyle anlatır: Cüneyd karısıyla beraber oturuyordu, Şiblî içeri girdi. Kadın örtünmek istedi. Cüneyd eşine: Şiblî, kendinde değil, otur! Dedi. Cüneyd belli bir süre konuştu, nihayet Şiblî ağlamaya başladı. Cüneyd eşine şimdi örtün, Şiblî gaybetinden ayıldı, dedi. Bu olay da göstermektedir ki, gaybet hâlinde olanın maddî âlemle bir ilgisi ve bir düşüncesinin kalmadığı gösterir.

³⁴ Salâhî, *Mir’ât*, vr.116b.

günah gerektirir. Ve bazen hislerden gaybet, mânâlardan bir mânâ sebebiyle olur ki, o mânâyı Allah kuluna açar.”³⁵

Mutasavvıfımız bu anlatımıyla, övülen ve istenilen gaybeti; nefsin gayb âleminde bulunması ve şehâdet âleminde olmaması olarak belirtir. Yine o, bu gibi hâllerin açıklanmasının bazen doğru olmayacağı ve gizli kalması gereken sırlar olduğu ve bunların Allah’ın dilediği kuluna açabileceği kanaatindedir.

Salâhî, konuyla ilgili olarak açıklamalarına devam eder: Gaybet, bazen anlatılan sırlar kısmından olur. İlki Rebi b. Haysem kıssası gibi ki, bir demirci dükkanına uğrayıp kızmış demiri gördüğünde, düşüp bayılmış, uyanığında ona hâli sorulduğunda ehli cehennem ateşteki rengini hatırladığından bu hal bana geldi, demiştir.”³⁶

Müellifimiz Salâhî gaybeti açıklamak için Rebi b. Haysem’in hadisesini örnek vererek, kavramı biraz daha müşahhas hâle getirmiştir. Bu durumda olanların hâllerini anlamanın, bu şekilde biraz daha kolay olacağını anlatmaktadır. Çoğu insan için sıradan bir olay olan sıcak demirin o alevli görünüşü, ehli için neler ifade ettiği aşikârdır.

Mutasavvıfımız Salâhî, gaybetin haşyetten bayılma kendinden geçmeyi gerektirdiğini kaydeder. Ebu Yezid örneğinde olduğu gibi.. Zünnûn, bir kimseye Ebu Yezid’i anlatmak ister. Bu sebeple o zâtı Ebu Yezid’e gönderir. Yanına vardıklarında Ebu Yezid ona, sorar. O da Ebu Yezid’i arıyorum der. Ebu Yezid, “o kimdir ve kimdedir, ben de onun arıyorum” der. Bunu üzerine o zât, bu delidir diyerek Zünnûn’a geri döner. Bu durumu ona

³⁵ Salâhî, *Mir’ât*, vr.116b.

³⁶ Salâhî, *a.g.e.*, vr. 117a; Sühreverdî de, benzer şekilde gaybet hakkında şunları belirtmektedir: Kul, şuhûd ve riâyet ile vasıflı iken hâzırdır (kendindedir). Müşâhede ve murâkabe hâlini kaybederse, kendini kaybedip gaybete girer. Gaybet, Hakk’ın varlığını görmekle, eşyayı görememek şeklinde tanımlanır. Bu manada gaybet, Allah’ta fenâ (yok) olmak demek olduğunu belirtmektedir. Bu târifde gaybetin Allah’ın varlığını müşâhede ile eşyadan uzaklaşmak farketmemek şeklinde açıklanmıştır. Allah’ta yok olan, hakikatte varlık bulmuş demektir. Hiçlik makamını gerçekleştirmiş demektir. Bunu, kendi varlığından sıyrılıp Hakk’ın varlığı karşısında acziyetini bilmek şeklinde de açıklamak mümkündür. Bkz. Sühreverdî, *Avârif*, s.528.

anlatınca, Zünnûn ağlar ve “kardeşim Ebu Yezid, Kerim olan Allah’a gitti” der.³⁷

Salâhî gaybet terimini açıklamaya devam ederken görüldüğü gibi yine, ünlü sûfî Ebû Yezid’den örnek verir. Yine ilk dönem sûfilerinden Zünnûn Mısırî ile arasında geçen bir hâdisede Zünnûn’un gönderdiği kişinin Ebû Yezid’le geçen konuşması ve daha sonra Zünnûn’un bu haber karşısında duygulanması ve Ebû Yezid’in gaybet hâlinde olduğunu anlaması, Salâhî’nin verdiği bir diğer örnektir.

Muhyiddin-i Arâbî, huzur kavramını Haktan gaybet anında, kalbin Hakla beraber olması, şeklinde izâh eder.³⁸ Huzur bizim gördüğümüz gibi, vücûd organları üzerine, O’nun etkilemesi sonucu kalbde oluşan izleri fark etmekten ibarettir.³⁹

Salâhî ile diğer mutasavvıfların gaybet ve huzur hakkındaki görüşleri aynı minval üzeredir. Aralarında sadece ifâde farklılığı söz konusudur. Ortak noktaları ise, gaybet ve huzûrun birbirlerinin sonucu hâlinde ortaya çıkan zıtların birleşmesi oluşu, ve kelime manasına bakarak bunların ayrı kavramlar olduğunu düşünmenin hatalı olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu iki kavram nisyânın (unutmanın) karşılığıdır.⁴⁰

4- FENÂ VE BEKÂ

Fena ve bekâ beraber mütalaa edilmesi gereken özel iki kavramdır. İşte bunlar, sûfinin hayatında yeri olan esaslı kavramlardandır.

Fenâ, yokluk, hiçlik, bitmek, tükenmek, savaşta bir tarafın diğer tarafı yok etmesi, ölümü bekleyen ihtiyarlık, geçici olmak gibi anlamlara gel-

³⁷ Salâhî, Mir’ât, vr.117a.

³⁸ İbn Arâbî, Istılahât, s. 288.

³⁹ İbn Arâbî, Futûhât, c. IV, s. 36.

⁴⁰ Krş, için bkz., Kuşeyrî, a.g.e., s. 198; Serrâc, a.g.e., s.416; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İst. 1990, s.216-218.

mektedir.⁴¹ İbn Arâbi,(ö.638/1240) kavramalara şu açıklamayı yapar; bekâ ise kalıcı, daimî olmak, bir şeyin geride kalanı, devamlı ve sebatlı olmak, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek gibi manalara gelmektedir.⁴² Fenâ, kötü sıfatların zâil olması, bekâ da iyi sıfatların kalmasıdır. Kötü fiilleri terk eden kimsenin şehvî arzuları fenâ bulmuş, ihlâs ve hüsn-i niyet bâkî kalmış olur. Dünyadan manevi rabıtayı koparan kimsenin kalbi, dünya tutkusundan fenâ bulmuş demektir. Dünya tutkusu ve kötü huylar fenâ bulunca fütüvvet ve doğruluk bakî kalır.⁴³

Serrâc fenâ ve bekâ hakkında, bütün kâinat, vücud bulmak için Allah'tan istifâza ettiğinden, "fenâ fillah" bir cüz'ün küll içine kavuşması gibi tavsif olundu der. Bu durumda damla nasıl denize karışır ve gözle görülmez hale gelirse, sûfî de öylece Allah içinde veya küll içinde kaybolmak ister.⁴⁴

İlk dönem sûfîlerinden Kuşeyrî'ye göre fenâ, kulun fâiliyet şuurunu kaybetmesi, "abd" in yerine fâil olarak Allah'ın geçmesidir. Kulun fiilini görmemesi diye de ifade edebileceğimiz bu halde, kulun yerine Allah kaim olur. Bu suretle "Ben kulumu sevince onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum." ⁴⁵ Hadîs-i kudsi gerçekleşmiş olur. Kul, Allah'la o kadar meşgul olur ki, nihayet "benlik" şuurunu kaybeder. Onun yerini Allah alır.⁴⁶

Sühreverdî, (ö.632/1234) fenâyı, Allah'a yaklaşmanın (takarrub) en ileri derecelerinden biri olarak değerlendirir. Fenânın ileri derecesi, cem'dir. Fenâyaya eren kulun yerine, her zaman Allah geçtiği için, fânî olmak, büsbütün yok olmak, hiçe karışmak demek değildir.⁴⁷ Bu ifâdelerde Allah'ın kulun yerine geçmesi, ontolojik manada değildir.

⁴¹ Cevherî, *Sıhah*, c. VI, s. 376; İbn Fâris, *Mucem*, c. IV, s. 453; İbn Manzûr, *Lisân*, c. V, ss. 3477- 3478.

⁴² Cevherî, *a.g.e.*, c. VI, s. 2283; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.I, ss. 330-331; Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s. 1291.

⁴³ Ayr. bkz. İbn. Arabî, *Istılahât*, s. 56.

⁴⁴ Serrâc, *Lümâ*, s.284,417-418.

⁴⁵ Buhârî, *Rikâk* 38.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s.67-69.

⁴⁷ Sühreverdî, *Avârif*, s.600.

Hucvîrî bu kavramları açıklarken; fenâ ve bekâ kavramlarını en yaygın biçimde kullananın, Ebû Saîd Harrâz olduğunu söyler. Nitekim Harrâz, fenâyı “ kalpten dünya ve âhîret lezzetlerinin gitmesi sadece Cenâb-ı Hakk’ın rızasının yerleşmesi”, bekâyı da “ Allah’tan başka her şeyin kalpten silinmesi” olarak tanımlamıştır. Bâyezîd ve Cüneyd gibi sûfilerin de fenâ ve bakâ kavramını kullandıkları bilinmektedir. Nitekim Beyâzîd:”Halkın ahvali vardır, ârifin ahvali yoktur. Çünkü onun eserleri mahvedilmiş, hüviyeti başkasının hüviyeti içinde fânî olmuştur. İzleri başkasının izlerinde yok olmuştur” der.⁴⁸

Kuşeyrî açıklamalarına devamla, fena ve bekayı kişinin zâhiri varlığından geçip, Hakk’ın varlığında kaybolması, şeklinde değerlendirir.⁴⁹

Genel olarak tasavvuf literatüründe yer alan fenâ ve bekâyı bu şekilde gördükten sonra konuyla ilgili olarak, Salâhî’nin fenâ ve bekâ hakkındaki kanaatlerine geçebiliriz.

Ona göre fenâ, yok olmadan ibarettir, bekâ da, onun tersidir. O, mutasavvıfların fenâyı birkaç mertebe üzerine kurduklarını kaydederek, şehvetten fenâ, onun giderilmesi şeklinde değerlendirilir. Nefs kötü sıfatlarla sıfatlanmış, kötülüğü emreden bir özelliğe sahiptir. Kul, saf ahlâkıyla mücadeleye başlamalı ve amelleri tezkiyeye devam etmelidir. İşte bu aşamada nefsin durumu, levvâmedir. Artık kötülüğü görmez olur. Kul kötü fiilleri azalarında terk ederek, artık şeriatın emrine uyar, kalbi ona meyl eder. Onun batını ahlakı saflaşınca, ona fenâ-i rağib de denilir.⁵⁰

⁴⁸ Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s.480-488; Hucvîrî izâha devam ederek; şayet kul, bütün samîmiyetiyle kötü huyları terk etmek için nefsiyle mücadele ederse, Hak Teâlâ da hiç şüphesiz o kulu güzel huylarla süsler. Kendini nefsinin emrine teslim etmiş bir kimsenin, güzel sıfatlarla donanmayı beklemeşi yanlış bir tevekkül anlayışıdır. Çile çekmeden hâlin meydana gelmesi düşünülemez gibi, iyi huyların da mücadelesiz kazanılacağı beklenememek lâzımdır. Bu sözleriyle Hucvîrî, Allah’ın kulun yaptığı bütün fiilleri karşılıksız bırakmayarak daha da fazlasıyla karşılığını verdiğini kuluna olan yardım ve yakınlığının arttığını ifade etmektedir. Bkz., Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, ss. 480-488.

⁴⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s.67-69.

⁵⁰ Salâhî, *Mir’ât*, vr. 130b.

Müellifimiz Salâhî, fenânın yok olmayı ifâde ettiğini ve birkaç mer-
tebeden oluştuğunu ifâde eder. O, fenâyı nefisle de ilişkilendirerek, ikisi
arasındaki alakayı anlatır. Ek olarak Salâhî, kişinin kötü fiillerinden temiz-
lenip arındırılmasını, fenâ şeklinde ele alarak, onun kötü fiillerden uzak-
laşmak yanında, güzel ve övülen fiillerin yerleşmesiyle gerçekleşeceğini
anlatır.

Salâhî, yine yorumuna devam ederek; fenâ sahibi şuhuttan fani olur,
kötü fiilleri terk eder, bununla beraber kalbi ile de, o kötü fiillerden uzakla-
şırsa istikamet ile mütehakkık olması sebebiyle, artık bu durumdaki nefse,
mutmainne denilir, der. Ancak bu Salâhî'ye göre, geçici bir gaybettir.
Şuhudî lezzetleri terk ettikten sonra, kalbiyle de onun yerine geçen Hak ile
mütehakkîk, fenâ ile fanidir. Bu durumdaki kişi, halkla beraber olsa bile
Hakla meşguldür. Böyle olan kişi, bir şeye rağbet etti sayılmaz. Çünkü,
Hak'la olduğunda masivası kalbine sığmaz. Bu yüzden o şahsa, fâni bi'l-
Hak amma siva yani Hak vasıtasıyla Hakk'ın gayrisinden fâni olmuş, deni-
lir.⁵¹ Fenâ vecd ehlinin, anlatıldığı gibi Hak'la fâni olanın fenâsıdır. Ona
göre fenâyâ vecd adı da verilmiştir. Vecd, fenâsına sebep olduğundan ötürü
o şahsın nefsi ve halk mevcudlardır.⁵²

Müellifimiz Salâhî, fenânın sadece kötü fiilleri terk etmek değil,
kalpte de bu fiillerin, kişi istikâmet üzere olduğundan bahseder. O, halkın
içinde bulunsa bile, Hakk'la beraber olma şuuru içerisinde, fenâ kavramının
değerlendirildiğini belirtmektedir. Fenâ ehlinin kabul ettiği gibi, fenâyâ

⁵¹ Aynı eser, vr. 131a; Tasavvufta fenâ kavramını ilk defa kullanan Ebû Said
el-Harrâz'dır. (ö. 277/890) Ona göre fenâ; kulun ubudiyeti görmekten fâni
olmasıdır. Kulun yerine getirdiği ibadetleri kendisine nispet etmeden bu fi-
illere güvenmeden kulluğunu görmekten fâni olmasıdır. Bekâ ise, ilâhî tel-
cellileri temaşa etmekle bâki olmaktır. İnsanın kendi varlığından fâni olma-
sı, Hakk'ın celâlini müşahede etmesi ve büyüklüğünü keşfetmesi ile ger-
çekleşmektedir. O anda, dünya ve ahireti unuttur, bütün hâl ve makamlar
kendine düşük görünür. Konuştuğunda Hak lisanı ile konuşur, Allah'ın aşkı
ve muhabbeti insanı kuşatınca kendi sıfatları yok olur. İnsan, Allah'ın sı-
fatlarını kazanır. Fakat insanın asliyetinde bir değişme yoktur. Değişme ve
yok olma sadece sıfatlarda mümkündür. Fenâ makamına ulaşan, bütün mad-
dî değerlerden hatta mânevî mertebelerden uzaklaşmış soyutlanmış olma-
ktadır. Bu durumda sadccc Allah bâki kalmakta diğer her şey bir hiç olma-
ktadır. Serrâc, *Lûm'a*, s. 217.

⁵² Salâhî, *Mir'ât*, vr. 131b.

vecd de denilmesini ve ayrıca vecd ile fenânın aralarındaki ilişkinin varlığını da kabullenir. Zira vecd, kendinden geçmeyi, Hakkı bulmayı ifâde eder.

Salâhî, fenâ ve bekâyı açıklamaya devam eder: “Fenâ sahibinin halka ve nefesine şuuru, hisleri ve hayrı yoktur. Mertebeler, yakında yok olması sebebiyle o, bir büyük sultanın şaın meclisine giren, sultanın sevgisi sebebiyle, nefisini ve toplantıdakileri fark edemez hâle geldiği için büyük sultana saygı göstermeyi unutan kimseye benzer. Onun yanından çıkınca, mecliste olan şeyi hatırlayamaz unuttur. Hatta ona eğer meclistekiler ve giyimlerinden ve rütbelerinden sorulsa, cevap veremez.”⁵³

Mutasavvıfımız Salâhî, verdiği bu örnekle fenâyı çarpıcı bir şekilde açıklar. Fenâ öyle bir hâldir ki, büyük bir sultanın huzuruna çıkan bir kimse, onun ve etrafındakilerin elbiselerine veya rütbelerine nasıl dikkat edemez, dışarı çıktığında bir şey hatırlayamazsa Allah’ın huzurunda olma bilinci ile dolu olan bir kulun fenâsı neticesinde, halktan haberdâr olmaması da o derece normaldir.

Mutasavvıfımız Salâhî, açıklamalarını Yusuf Peygamber (a.)’in hayatından örnek vererek devam ettirir; “Kıssa-i Yusuf (a.)’da kadınların ellerini kesmeleri dahi, bu kabildendir. Allah Teâlâ buyuruyor ki: “*Onu gördüklerinde onu yüceltiler ve ellerini kestiler.*”⁵⁴ Demek ki o kadınların Yusuf (a.)’un cemâlîni müşahedeleri sırasında, ellerini kesmenin acısını hissetmediler, Yusuf (a.)’un cemâlî, cemâl-i mutlaktan az bir belirtisi şeklinde bir cemal idi. İsimlendirme ve kayıttan uzak olan bu kemâl sureti, cemâlî müşahede eyleyenin, Hakkı meşhudunda, Hakkın gayrını bulması işte böyledir. Zira o kimse, hakikat sultanını kendisine veli edinirse,

⁵³ Salâhî, *Mir’ât*, vr. 131b; Nitekim Kelebâzî, de benzeri biçimde fenâ hakkında şu açıklamaları yapar: “Fenâ kulun nefsânî haz ve arzularından fânî olması, temyiz kabiliyetini kaybetmesi, devamlı olarak benliğini kendisinde yok ettiği varlıkla meşgul olduğu için, eşyadan da fânî olmasıdır. Bekâ ise, kulun nefesine ait şeylerden fânî, Hakk’a ait şeylerle bâkî olması şeklinde açıklamaktadır.” Burada Kelebâzî’nin anlatımıyla anlaşılmaktadır ki, fenâda nefse ait şeylerden ve kendi varlığından çıkma, onları yok etme, bekâda ise, Hakk’ta kaim olma bâkî olma, gibi iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Bkz., Kelebâzî, ss. 182-183.

⁵⁴ Yûsuf, 12/31.

şuhudunda ağıyardan bir şey onunla beraber olamaz. Ayn ve eser yoktur, yahut resim yoktur, gölge de yoktur.”⁵⁵

Eğer bir değerlendirme yapacak olursak, Salâhî'nin Hz. Yusuf Peygamberin (a.) o yüzünün güzelliği karşısında kadınların ellerini kesmelerini, mutlak cemâlin küçük bir yansıması oluşu şeklinde değerlendirdiğini ve bu durumda ellerini kesen kadınların acılarını hissetmediklerini vurguladığını görürüz. Burada şu yorumu yapmadan geçmek istemeyiz: Acaba kullar bir de Allah'ın cemâlini görse durumları nasıl olur? Üzerinde uzun, uzun düşünülmesi gerekir.

Salâhî ifâdelerini sürdürerek; Hakla bâki olanın masivallahı da Hakla gördüğünü kaydeder. Şuhûd sahibinin fenâsı, ona göre, Hakla fani olanın fenâsıdır. Lakin bu isimle isimlendirilmesi, halktan başkasının fenâsına eren kişiye mahsustur. Fakat o, siva ve halk için müstakil olarak bir vücûd görmez, aksine vücûdu yalnız Hakk için görür, bu fenânın mertebelerinin ilki, kulun fiillerini görmekten fenâyaya ermesidir. O fiil üzerine, Allah ile kâim olması sebebiyle, ondan sonra kulun fenâyı görmesi, fiilinden zatına yükselir. Salâhî bunu Hakla kâim olduğu için, bir netice olan fenâyı, zahirî ve batınî tecellilerden bir şeyin hükmüyle, kayıtların kaydını yok etmeye ulaşmaktan ibaret görür. Ve o, fenâu'l-fenâ'yı şuhûddan fenâ olarak değerlendirir. Bazen fenâu'l-fenâ ile, ikinci bekâ murat edilir. Zira bekâ fenâdan sonra gelen bir makâmdır. Vücûdda fenâu'l- vücûd, şuhudda ise, fenâu's-şuhud denilir. Ve ittisalü'l- vücûd dahi denilmektedir, manası mevcutların vücûdunun, vücûd-ı Hakk'ta fenâsından ibarettir.”⁵⁶

Müellifimiz yukarıdaki ifâdesinde fenânın ileri safhasını anlatır. Bu durumda fenâ sahibi, öyle bir hâle gelir ki, bütün vücûdları yalnız Hakk'ı için görür O'nun dışında bir vücûd görmez. Önce fiillerde olan fenâ hâli,

⁵⁵ Salâhî, Mir'ât, vr. 132a.

⁵⁶ Salâhî, Mir'ât, vr. 132b; Serrâc ve Kelâbâzî, Salâhî'ye benzer tarzda, bu şekilde bir sınıflandırma derecelendirme yaparak şöyle derler: Ebû Said ve Cüneyd-i Bağdâdî, fenâ hâlinin üç derecesinin olduğunu belirtirler. Birinci derece de mürid dünya ve ahiretle ilgili bütün haz ve duygularını kaybeder. İkinci derece Allah'ın kudretinin tecellî etmesi sebebiyle O'na duyduğu saygıdan dolayı, Allah'la ilgili hazzını yitirir. Üçüncü derece, Allah'ın hakikati, bütün benlik ve şuurunu kapladığı için dışarıdan gelen hiçbir uyarıcıyı idrâk edemez. Serrâc, Lûm'a, s. 218; Kelâbâzî, Taarruf, 186;

daha sonra zâta yükselir. İşte bekâ, bu hâllerin yaşanmasından sonra gerçekleşir.

Salâhî konuyla ilgili görüşlerini sürdürür: “Lem yekün olmayan fenâ bulur ve lem yezel olan baki kalır. Yani mümkün fâni olup, vacib bâki kalır. Bu ise, fenâdan fâni olduktan sonra olmaktadır. Bekâ mutasavvıflara göre, kulun Allah’ın kıyamını her şeyde görmesi ile tarif olunmuştur. Yani, kulların her şey üzerinde Allah Teâlâ’nın kıyamını görmesidir. Nihayetler kısmında, bekâ-yı telvin de, temkin sahiplerinin makamıdır. Bu temkinin oluşması yanında isim, ibâreler ve işaretler kalmaz ki, temeyyüz ve izafet-i a’lam ile lem yezel olan baki kalır. Lem yekün olan fenâ bulur. Yani vacib baki kalır ve mümkün fâni olur. Bu yüzden makam-ı bekâ hâleti, fenâdan sonra olur, Hakla işitir, Hakla görür. Hadis-i kudsîde anlatıldığı gibi ki, ‘ Benimle işitir, benimle görür.’⁵⁷

Sûfimiz Salâhî, bu ifâdeleriyle bekâ ve fenâyı farklı bir metodla izah etmiş ve insanların anlayabilmesi için örneklerle zenginleştirmiştir. Her hâlin diğer bir hâle ve her makamın diğerleriyle bir bağlantısı olması hasebiyle, bekâ ve fenâyı da birbiriyle ilişkili görür. Kavramların bir yönü de, Hak ile bağlantılı olarak anlatan ve açıklayan mutasavvıfımız, burada teknik olarak fânî ve bâkî ayrımını yapar.

Salâhî’nin mânevî üstâdı İbn Arâbî, fenâ ve bekâ kavramlarını, kul için bir vakitte olması gereken lüzumlu birbiriyle bağlantılı iki hâl olduğunu belirtir. Fenâ, kişiye yaratılış yönüyle nisbet edilir. Bekâ ise, Hak’la olan yönünle nispet edilir. Bekâ kaybolmaz, o ilâhî bir sıfattır, fenâ ise, kaybolur, o varlıkla ilgili bir sıfattır.⁵⁸

⁵⁷ Salâhî, a.g.e., vr.132b.

⁵⁸ İbn Arâbî, *Fusûs*, c.II, s. 515; İbn Arâbî’nin temsil ettiği vahdet-i vücûd anlayışının yaygınlaşması ve tarikatların kurulmasıyla fenâ kavramı için yeni anlam kazanmaları olmuştur. Fenâ fi’l-küsûd, fenâ fi’ş-şuhûd, fenâ fi’l-vücûd şeklinde yapılan sınıflandırma vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucudur. İnsan Allah ilişkisinin dışına çıkan bir anlayış neticesinde ise, fenâ fi’ş-şeyh, fenâ fi’r-rasûl ve fenâ fillah terimleri ortaya çıkmıştır. Bkz. Affî, Ebu’l-Alâ, M. *İbnü’l-Arâbî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Kahire 1988, ss. 128-129.

Bütün bu anlatılanlar göz önünde tutulursa. Salâhî'nin fenâ ve bekâya getirdiği tanımların, ağırlıklı olarak, kendinden önceki sûflerle aynı paralelde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu genel çizgiyi şu cümlelerle ortaya koymak istiyoruz: fenâ, bedende (maddi olarak) değil ruhta gerçekleşmelidir. Amellerdeki fenâda en büyük etken ihlâstır.⁵⁹

Fenâ ve bekâ yokluk ve var olmanın ifâde edildiği bir kavramdır. Salâhî kötü fiilleri yok etmeyi kaldırmayı fenâ ile güzel olanları yerine koymayı da bekâ ile anlatır. Bu kavramlar diğer din ve mistik yaşayışlardan farklı olduğundan daha ziyade manevî olaylar konusunda gerçekleşmektedir.

5- CEM' VE FARK

Hayatın iki yönünü de hatırlatan, yaşarken hem halkla beraber olmayı, onlara yardım etmeyi, hem de, Hakk ile beraberliği ve bağlantıyı sürekli hale getirmenin önemini vurgulayan iki kavramdır.

Cem', her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, Hâlık'ı var görme hâlidir. Cem', toplamak, toplanmak, kalabalık, topluluk, bir araya gelmek, dikkat ve iradeyi bir noktaya yoğunlaştırmak demektir.⁶⁰ Cem', fark(veya tefrika) ile beraber kullanılır. Yakîn hâli, insanı Hakk'la cem' eder. İlim ise, varlığını Hakk'tan ayırıp O'na kulluğunu gösterir (Fark). Bu yüzden bazı sûfler, Kur'ân'daki "Allah kendisinden başka ilâh bulunmadığına şahitlik etti."⁶¹ Âyetini cem'e, devamındaki "*Melekler ve ilim sahipleri*"⁶² kısmını da fark'a delil sayarlar. Fark, düşüncenin ve arzuların dağınık olması, baş-

⁵⁹ Krş, için bkz., Kelebâzî, *Taarruf*, s.180; Eraydın, *Tasavvuf*, s.225.

⁶⁰ Cevherî, *Sıhah*, c.III, s. 1198; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c.I, s. 678; Suad el-Hakîm, *Mucemu's-sûfî*, Beyrut 1981, s. 269.

⁶¹ Âl-i İmrân, 3/18.

⁶² Aynı âyet.

kalık alâmeti, ayırmak, seçilmek, teşhis, fazla ile az miktar arasında kalan kısım, gibi anlamlara gelmektedir.⁶³

Hucvîrî, “cem’ ve fark” anlayışının temsilcisinin Ebu’l-Abbas Kâsım Seyyârî (ö.342/953) olduğunu ve bu yüzden taraftarlarına Seyyâriyye adının verildiğini belirtir.⁶⁴

Kelebâzî (ö.380/990)’nin cem ve fark kavramına getirdiği yorumu şöyledir: İnsanın yaratılışı ile cem’ arasında ilgi vardır. Cem’, yaratılış sırasında Hakk’ın konuşmasıdır. İnsanlar o zaman kendilerinde değillerdi (gaybet). Bu yüzden konuşan da, cevap veren de Kendisiydi. Hakk, insanlara peygamberler aracılığıyla hitap edince, fark hâli ortaya çıktı. Bu farklılıktan sonra, Allah’ın kulu kendisiyle birleştirmesi cem’ adını aldı. Bu açıdan kulun kendine bakmaması, cem’ dir. Nitekim Ebû Alî Dekkâk “Fark sana nisbet edilen, cem’ ise sana nisbet edilmesi mümkün olmayan şeydir” der.⁶⁵

Sühreverdî de, *Avârif* adlı eserinde; cem’i, dağınık bir halde bulunan ilgi ve dikkati tek noktada toplamak olarak değerlendirir. Ve ekler: “Böyle olduğu takdirde yani, ilgi ve dikkatini Allah’ta cem’ eden, yalnız Allah der, başka bir şey görmez, ilgi ve dikkatini Allah’ın dışındaki varlıklara çeviren ise, yaratıklardan başka bir şey görmez.”⁶⁶

Yenişehirli Avni de, bu kavramları şiirinde⁶⁷ veciz bir şekilde ifade etmekte, Allah Teâlâ’ın kainata olan tecellisini, lâhut olanın nâsutta ortaya

⁶³ Cevherî, *Sıhah*, c.IV, ss. 1540-1542; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, c. V, ss. 3397-3398; Âsım Efendi, *Kâmus*, c. III, s. 982; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, ss. 1129-1130.

⁶⁴ Hucvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s.493-500.

⁶⁵ Kelebâzî, *Taarruf*, s.142-145.

⁶⁶ Sühreverdî. *Avârif*, s.628.

⁶⁷ Çünkü Sen âyine-i keвне tecellî eyledin
Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşa eyledin
Ma’ni-i Lâhûtunu nâsutda ızhar için
Âdeme sûret verib ta’lim-i esmâ eyledin
Cümle mektumâtını halvet-sarây-ı gaybının

çıkışı şeklinde anlatmaktadır. Allah'ın kendi cemâlini aşığın gözünden seyrettiğini, yokluğa suret vererek, mutlak olanın mukayyed olarak zuhur ettiğini ve bir damlayı deryanın aynası haline getirdiğini ifade ederek cem' ve fark kavramlarına bir bakış açısı getirmiştir.

Mutasavvıfımız Salâhî de cem' ve fark kavramlarını şöyle açıklar:

Cem' kavramına, tasavvuf ıstılahında birkaç mana verilmektedir. O manalardan biri halk olmaksızın lafzıyla Hakk'a işaret ederler ki, tefrika ile aksine işaret ederler. Fark, Hakk olmadan halkı görmek manasınadır. Ve cem', Hak'la iştigâlden ibarettir. Cenab-ı Hakk'ın hazret-i kudsüne teveccüh için, himmetleri toplayan ve hatırları ayıran olmalıdır. Fark, o teveccühten hatırların ayrılmasından ibarettir. Tefrika tarifinde olan ifadeler, nefsin bedeni kuvvetleri ile nefsin kuvvetlerinde tasarruf olmasından ibarettir. Zira nefsin âlem-i kudse yönelmesi, âlem-i nâût ile o yönelme sebebiyle meşgul olmamasıdır.⁶⁸

Salâhî, burada önce cem' ve fark kavramlarının genel tasavvufî manaları vererek konuya bir giriş yapar. Cem, halk olmadan Hakk'la beraber olmak, fark ise, o teveccühün hatırlardan ayrılması şeklinde izâh edilir.

Salâhî açıklamalarına devam eder: "Cem', nefsin tamamiyle Hakk'a ibadet üzerine himmetinin toplamasıdır. Himmetin içtimasıyla nefsin halktan uzak kalmasını temin eder. Bütün şuhudu, Hak ile masivallahtan meşgul olmak manasınadır. Ve tefrika, masıvallah ile değil Allah'la iştigal manasınadır. Ve bazen cem lafızına atıfta bulunarak, onunla masivallahın Allah ile kaim olduğu şuhûdunu murat ederler. Bazen de cem ile, hem nefsin ispat eden, hem de Hakkı ispat eden kimse anlatılır. Fakat bütünüyle Hakla kaim olan müşahede ile ve bazen cemu'l- cem lafzına atfederler ve bu manayı murat ederler. Bazen de, cemu'l-cem ile, bütünüyle Allah'ta yok olmak ma-

Sûver-i levh-i şuhûd ettin hüveydâ eyledin.

Küll-i mutlak eyleyüb cüz-i mukayyeden zuhûr

Sûret-i her katra' yı mir'ât-ı deryâ eyledin. (Yenişehirli Avni, Bkz. Eraydın, Tasavvuf, s.219.)

⁶⁸ Salâhî, Mir'ât, vr. 146a.

nasını kast ederler. Burada olan ihtilaf ise, maksud karinelerin hallerinde açığa çıkar. Cem lafzıyla, hazinesinde vahdet-i şuhûd manası murad olunur.”⁶⁹

Müellifimiz, yukarıdaki açıklamalarına devam ederken, nefsin bütün himmetini toplayarak Hakka yönelmesi ve ibadet etmesini cem olarak açıklar. Tefrikayı da, yine Allah’la meşgul olup masivâ ile meşgul olmamak şeklinde ifâde ederek, cem’ kavramıyla hem nefsin hem de Hakkı ispat eden kimsenin hâlini vurgular.

Mutasavvıfımız Salâhî, cem ve farkı açıklamalarına devamla şöyle der: “Âlemu’l-cem, hazreti cem ve makam-ı cem adı verilen cem, isimleri ve hakikatleri kuşatan vahdeti hasebiyle zatın şuhûdundan ibarettir. Sulûk ehlinin nüzûl eylediği vakitte tefrikanın nefyi ve isbatı arasında hakikat cemini tahkik ettiği bir menzildir. Bütün hakkı ve halkı, mertebelerde mücmeli tafsilinde ve tafsili ise mücmelinde görünmesinden ibarettir. Makamların en yücesi olan tevhid makamı da, ona sahih olabilir. Ehadiyyet ve ehadiyyeti bidâyet, nihâyet, zuhur ve bunların aralarını cami hakiki berzahtan ibarettir. Ve cemu’l-cem ile bazen tamamen Allah’ta yok olma manası murat edilir ve bazen de cemu’l-cem ile halkta Hakk manası murat olunur. Bu yüzden cem halk olmadan Hakk ve fark Hakk olmaksızın halkı görmekle ifâde ettiler. Bazı kere cemu’l-cem ile kesrette şuhût manası murat olunur ki, buna ikinci fark dahi denilmektedir. Cemu’l-fark da denilir ki, manası vahdette gizli kesretten ibarettir ki, çok olan tek görünür.”⁷⁰

⁶⁹ Salâhî, *Mir’ât*, vr.146b; Sülemî, tasavvuf tarihi literatüründe cem ve fark terimlerini ilk kez kullanan şahıs olarak Ebu Abbas Seyyârî (ö.342/953) kabul eder. İlk sûfilerden Beyazid-i Bistâmî, Ebû Hafs Haddâd, Ebû Bekir Şiblî ve Sehl b. Abdullah Tüsterî, cem’ fikrini benimseyen mutasavvıflar olarak bilinirler. Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Yakup Nehrecûrî, cem’i vecd hâlinde Allah ile beraber olmak, fark-ı beşeriyet sıfatı içinde Hakk ile halkı birbirinden ayırmak, ayrı varlıklar olarak görmek şeklinde anlatmışlardır. Burada da görülmektedir ki, her kavram farklı sûfilerce, farklı yorum ve izâh edilebilmektedir. Bunun olması da hem yaşama şekli, hem de farklı makamda bulunmanın normal sonucudur. Bkz., Sülemî, Abdurrahman, *Tabakât*, Kahire 1988, s. 440; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 168; Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 262; Ebû Nuaym İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, Beyrut 1988, c. X, s. 380.

⁷⁰ Salâhî, *Mir’ât*, vr.148b.

Bu şekilde Salâhî, cem terimini bir başka açıdan ele alarak isim ve hakikatları birlemesi yönüyle, zâtın şuhudu olarak anlamaktadır. Cem'ü'l-cem kavramına da, Allah'ta yok olma manası verir. Cem'i halk olmadan Hakkı; farkı ise, Hak olmadan halkı görmek diye tarif eder.

Salâhî ayrıca cem' kavramına şu açıklamaları getirir: "Cemu't-tefrika, ayrılığından ve birleşmesinden geri dönen kimsenin hâlini anlatır, Allah Teâlânın şu sözü gibi ki, '*Razı edici ve razı edilmiş olarak Rabb'ine dön!*'⁷¹ bu geri dönme ile ona işaret olunmuştur ve birkaç mertebedir. Cem-i tefrika-i amme yani ammenin tefrikasını bütün emirler ve nehiylerde muhâlefetinden muvafakatlarına geri dönme ilâdır. Cem-i tefrika-ı hassa, has-sanın tefrikasının cemî tefrikayı havâtır ve muratlarından Allah'ın muradlarına uyma birliğine geri dönmesi ilâdır.⁷²

Müellifimiz Salâhî, cem' kavramını âmın ve hassın cemî şeklindeki ikiye ayırır. Cem-i tefrika-i âm'ı, bütün emir ve yasaklarda muhâlefetten muvafakata dönme, cem-i tefrika-i hassa'yı ise, havâtır ve muradların Allah'ın muradına uygun olması şeklinde açıklar.

Salâhî kavramları izâhlarını sürdürür. "Tasavvuf ıstılahında fark ve cemin tarifi: Fark sana nispet edilen şeyler, cem ise, senden alınan şeyler olarak verilmiştir. Manevî manası ise, ubûdiyyette ve insânî vazifeleri yerine getirmekte, kulun kesbi olan şey farktır. Kalb-i Rahmândan mânâları yaratması, lûtuf ve ihsânda bulunulan her şey, cem'dir. Kul için, bu ikisi de gereklidir. Zîrâ farkı olmayanın 'ubudiyeti olmaz ve cem'i olmayanın ma'rifeti olmaz. Ve cem'ü'l-cem', cem'den daha yüksek bir makamdır. Zîrâ cem', eşyâyı Hakk'la şühûddan ibarettir. Ve cem'ü'l-cem', eşyanın tamamıyla helâk ve yok olmasından ibarettir denilmiştir. Bazıları aksi bir

⁷¹ Fecr, 89/28; Süleyman Uludağ bu konuda şunları nakleder; cem ile fark ışık ile karanlığın birbirini takip etmesi gibi daima birbirini izler. Cem ortaya çıkınca fark kaybolur, fark ortaya çıkınca cem kaybolur. Sâlik için her ikisi de gereklidir. Fark olmazsa kulluk cem olmayınca Hakk'ı layıkıyla tanıma (marifet) gerçekleşemez. Cem kavramının en üst seviyesi cem'ü'l-cem ise, bütün varlıklar ve yaratıkları Hak ile görerek birinin varlığını diğerine engel olmadan kesrette vahdeti müşâhede etmektir. Bu hâlde cem ve fark kavramlarının aynı anda bulunması olarak kabul edilir. Uludağ, Süleyman, "Fark", DİA, c. XII, s. 171.

⁷² Salâhî, Mir'ât, vr.148b.

tarif edip, cem', Hakkı halksız şuhûddan ibarettir demişlerdir. İlk tarifte mânâ yönüyle daha uygun ve ikinci tarif ise kullanım açısından daha meşhurdur.”⁷³

Salâhî bu açıklamalarıyla farkın kişiye nispet edilen şeyler, cem'in ise, kişiden alınan şeyler olduğunu söyler. Farkın manevî anlamını da, kulğa ve insanlığa ait vazifeleri yapmak olarak açıklar ve konuyu farklı olmayanın ubudiyeti, cemi olmayanın ise, marifeti olmaz diyerek özetler.

Salâhî'nin cem' ve fark konusunda, açıklamaları yine devam eder. “Fark, Hak olmaksızın halkı görmektir. Ve fark-ı evvel, kulun halka ait hükümlerle bekâsından ibarettir. Cem', halk olmaksızın Hakk'ı görmektir. İkinci fark cem'ü'l-cemden ibarettir. Kesreti vahdette, a'yân-ı sâbiteyi de 'ilm-i Hakda görmektir. Çekirdekte ağacı, dallar, yapraklar ve meyvelerin ortaya çıkışını görmek gibi. Vahdeti kesrette görmek, vahdet-i vücûdun feyzini vahdet-i vücûd-ı mefrûze ve mukadderde görmektir. Meyvelerin her birinde asıl olan, çekirdeğin feyzini görmek gibi ki meyvelerin kesret ve ta'addüdü çekirdeğin kesret ve ta'addüdüni gerektirmez.”⁷⁴

Salâhî, cem' ve farkı meyve ve çekirdek örneğiyle üzerinde açıklayarak, konuyu vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd ile ilişkilendirir. Ona göre meyvelerin çokluğu çekirdeğin çokluğunu gerektirmez. Bir çekirdekte pek çok meyvenin bulunduğu gibi, bütün meyvelerin tek çekirdekten meydana geldiğini görmek konunun anlaşılması için yeterlidir.

⁷³ Salâhî, *Şerh-i Gazel-i Mısırî*, Süleymâniye Kütüphanesi, M.Halid Efendi, no. 459/7, vr.158a; Ebû Ali Rûzbârî, cem' ve fark hakkında şunları dile getirmektedir: Cem', tevhidin sırrı, fark, tevhidin dilidir. Cem', yaratılış esnasında Hakk'ın insana hitap etmesi “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demesidir. İnsanlar da buna cevaben “Evet, Rabb'imizsin” demişlerdir. İnsanlar tohum hâlinde iken, bu cevabı kendi nefisleriyle değil, Hak ile söylediler. Çünkü o zaman bilinçlerine ulaşmamışlardı. (o esnada konuşan da, cevap veren de Hak idi) Fark ise, Hakk'ın, elçiler, peygamberler aracılığıyla hitap etmesidir. Kul nefesine bakınca farka düşer, Rabb'ine bakınca da cem'e ulaşır. Sülemî'nin verdiği örnek ifâde, cem' ve fark kavramlarını özet olarak açıklar. Ali Rûzbârî'nin ifâdeleri olayları net olarak ortaya koymaktadır. İşin özünü anlamak için bu sözleri özümsemek yeterli olacaktır. Sülemî, *Der'ecâtü'l-muâmelât*, Kahire 1975, s. 34.

⁷⁴ Salâhî, *Şerh-i Nutk-ı Nasûhî*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi, no.730/5, vr.54b.

Buraya kadar, Salâhî'nin cem' ve fark hakkındaki görüşlerini vermeye çalıştık. Şimdi onun takipçisi olduğu İbn Arâbî'nin bu konudaki görüşlerine kısaca değineceğiz. İbn Arâbî, cem'in, Hakk'ı gösterdiğini ve ona ait olduğunu belirtir. Ona göre cem'u'l-cem cemâli görme anında, bütünüyle Allah'ta yok olmak demektir. Bunlar neticesinde olan fark ise, Hak olmaktan halka işaret eder.⁷⁵ İbn Arâbî, izâhlarını sürdürerek "cem', Allah'a attettiğin sıfat ve isimleri, sadece O'nun için kendi nefsinde toplamandır." der. Yani Sen sensin, O, da O'dur." İbn Arâbî, "Cem'ul'-cem, aslında herşey Allah'a ait olmakla beraber, senin sana ait olan şeylerle O'na ait olan şeyleri bir araya getirmendir." Diye ek bir açıklama daha yapar.⁷⁶

Salâhî'nin cem ve fark hakkındaki görüşleri, başta takipçisi olduğu İbn Arabî olmak üzere genel sûfî çizgiyi yansıtır. Bu genel çizgideki ortak noktalar şunlardır: Cem hâli, hâkikatı fark elbisesiyle ve şeriatla örtmek gereğini ortaya çıkarır. Fark içinde de, cem'i düşünmeli. Çünkü, birbirinden ayrılmaması gereken bu kavramların birinin eksik olması, o kimsede kâmil bir ma'rifetin olmasına engeldir.⁷⁷

Cem' kavramı halk olmaksızın Hakk'a işaret ettiği bunun karşıtı olan fark ise, Hakk olmadan halkı görmek diye tarif edilmektedir. Görüldüğü gibi her iki kavram birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak gerçekleşmektedir. Yine nefsin bütünüyle Hakk'a ibadete yönelebilmesi cem' olarak verilmektedir. Farkı da mâsivâ ile meşgul olmayıp Allah'la meşguliyet denilmiştir.

6- SAHV

Sahv lügatte, ayıklık, uykudan uyanmak, bulutsuz gün, kendinde olma hâli, kendine gelme, havanın ayaz olması gibi mânâlara gelmektedir.⁷⁸

⁷⁵ İbn Arâbî, *Futûhât*, c.II, s. 133.

⁷⁶ İbn Arâbî, *a.g.e.*, c.II, s. 516.

⁷⁷ Kelebâzî, *Taarruf*, s.175; Sühreverdî, *Avârif*, s.651-653.

⁷⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c. XIV, s. 453; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, c. XIX, ss. 593-594; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c. IV, s. 1038.

Salâhî'nin sahv kavramına yaptığı açıklamalar şöyledir:

Ona göre, sahv hâli, semâ ehline mahsustur. Zira sekr hâlini yaşayan işitemez ve anlayamaz, nitekim sekr sahibi, Hakk'ın sonsuz cemâli yanındaki hâliinden ibarettir. Sahv, içme zevkından olan sekrden sonradır. Bazen sekr ile ru'yetin dışında bir şey murat olunur. Bunu karşılığı ise, cem'in sahvıdır.

Bazen de sekr şöyle açıklanmıştır: Nefse kutsal olan âlemden gelen bir hâldir. Vücûd âlemiyle ilgili sûfinin kalbinde meydana gelen bir takım hareket ve sükûnlâr, onun varlık âlemiyle ilgili düzeninde karışıklığa sebep olur. İşte bu karışıklığın ortadan kalkmasına sahv denir.⁷⁹

Salâhî, sahvın semâ yapanlara ait bir hâl olduğunu, sekr hâlinde olan kişinin duyularını kullanmadığını ifâde eder. O, sekr hâlinin kutsal âlemden gelen vâridler neticesinde gerçekleştiği, insanda bazı değişik hareket ve durgunluklara neden olduğunu ve buna da sahv denildiği kanaatindedir.

Mutasavvıfımız sahvı açıklamayı sürdürür: Sahv ile, geri dönme murat edilir. Sûfinin varlık düzeninde meydana gelen karışıklık ortadan kalkıp, önceden bulunduğu hâle tamamiyle avdet etmesi, sahvıdır. Sahv, kuvvetli bir varid sonucu oluşan gaybetten geri dönmeyi ifâde eder. Buna sahvü'l-cem makamı da denir. Bu makamı gerçekleştiren kişi ittihad makâmının sahibidir. Buna bazen de sahvü'l-cem de denilir. Bu, vahdeti kesrette ve kesreti de, vahdette görmekten ibarettir.⁸⁰

Salâhî "sahv, geri dönmedir" der ve bunu, insanda sekr sonucu oluşan değişikliklerin yok olup tekrar normal durumuna dönmesi şeklinde izâh eder. Ayrıca sahvın kuvvetli varid sonucu oluşan gaybet hâliinden sıyrılma

⁷⁹ Salâhî, Mir'ât, vr. 124b; Sühreverdî, sahv kavramını açıklarken Vâsîfî'nin ifâdelerine yer verir: Vecd makamları dört tane olup bunlar; zühûl, hayret, sekr ve sahvıdır. O, bu dört makamın şu şekilde temsil edildiğini belirtir: Bir adam denizin varlığını duydu, sonra ona yaklaştı, içine girdi, dalgalar kendisini kuşattı (tam o sırada boğulmadan kurtarılıp denizden çıkarıldı.) Böyle bir durumda boğulmaktan kurtulan adamın, boğulma esnasındaki hâliinden geriye kalan etki, sarhoşluk durumunu temsil eder. O hâlin tamamen geçip eski hâline dönmesi, yâni uyanması ise, sahv hâlini temsil eder. (Bkz., Sühreverdî, Avârif, s. 527.)

⁸⁰ Salâhî, Mir'ât, vr. 125a.

manasına da geldiğini belirtir ve cem'in sahvının, vahdette kesreti, kesrette de vahdeti görmek olduğunu söyler.

Salâhî açıklamalarına devam ederek, sahvü'l-müfik makamı, sahvü'l-mudfik ve müfik vasıtasıyla makamların en yücesine ulaşan zat olduğunu söyler. Makam-ı ev-ednâ ve makam-ı ehadiyyet-i cem' de, budur. Bu yüzden sahvü'l-müfik makamı, Rasulullah (s.) Hazretlerine mahsus kılınmıştır. Zira, makamı ev-ednâ “..yâhut daha da yakın”⁸¹ Rasulullah (s.)'a sahiptir.⁸²

Bu son açıklamalarında Salâhî, Hz. Peygamber (s.)'in “ev-ednâ” makamını, onun sahv hâli olarak yorumlar. Fakat Salâhî, bu makama “sahvu'l-müfik” diye isimlendirir. Bu şekilde o, Hz. Peygamber'in mertebesinin yüceliğine işaret etmiştir.

Ünlü sûfi İbn Arâbî ise, sahv hakkında şunları söyler:

“Sahv, kuvvetli bir vârid ve gaybetten sonra hislerin geri gelmesidir. Bu yolda sahv, ancak sekr hâlinden sonra olur. Sekr öncesine gelince, insanın hisleri yoktur. Ve sekr sahibi, sahv sahibi değildir. Bilâkis huzur, bekâ veya bunun dışındakilerin sahibidir. Sahv, sarhoşluk hâlindeki sekrine göre sahv bir ölçü üzerindedir. Bu yolda sahv ve sekr olmadan bir ilim verilmez.”⁸³

İbn Arâbî tasavvufun duayeni olarak konuya getirdiği açıklama ve verdiği netice son derece önemli bir değer arz etmektedir. Ona göre bu iki hâl olmadan tasavvuf yolunda bilgi ve ilmin elde edilemeyeceğini ifâde etmiştir.

Sekr hâli sûffinin gelen vâridler sonucunda hislerini kaybetmesi sahv ise, hislerin geri gelmesi olarak tarif edilir. Bu kavramlar sûffinin mânevî mesafeleri katetme esnasında bulunduğu hâllerdir. Tasavvufta denge ve disiplin esas olduğundan burada da bir denge unsuru görülmektedir.

⁸¹ Necm, 53/9.

⁸² Salâhî, a.g.e., 125b.

⁸³ İbn Arâbî, Fusûs, c.II, s. 546.

7- BERK

Berk lügatte, pırıltı, şimşek çakmak, gök parıldaması, ışık peyda etmek, kılıcı bilemek gibi mânâlara gelmektedir.⁸⁴

Salâhî berki, tasavvuf yolunun h n z başında olan m btedilerde zuhur eden ve onları tarikat-ı  liyyeye girmeye davet eden bir h ldir. Şeyh Ebu İsmail Ensarî'nin dediği gibi berk, bir dairedir, kul için parıldar ve onu bu yola girmesi için çağırır.⁸⁵

Sal h , berki tasavvuf yoluna girecek kişiye bu yola girmesini teşvik eden Şey olarak açıklar. Ve bunu, yol gösteren, aydınlatan bir ışık, bir parıltı olarak if de eder.

Mutasavvıfımız Sal h , iz hlarına devam ederek; berki, h lleri talep etmeye teşbih etmiştir. Velayet ile, mutlak olarak meded murad olunur. Kulun eserini belirleyerek yok eden bir felaka ihtiyaç vardır. Bu onun üzerine z hir olup, o eserin zulmetini tamamen ortadan kaldırır. Bazen kurb makamına çeken nurlardan ilk ortaya çıkana "berk" denmiştir. Sal h , Şerhini yapmış olduğu Mev ki'un- N c m'da, berk parıltısının Z t'ın tecellisinden kaynaklandığını söyler. İbn Ar b  (k.)'nin buyurduğu gibi berkin nuru, makamları toplayan özel ilim ehli ve ehl-i z t içindir. Onun delili, nefsin sıfatı ve berkin nurudur. Berk, zulmeti kaldırır, bizi ondan uzaklaştırır. Ve zatın nuru berktir ki, o ilmin nurudur. Felek de tevhid ile tesbih eder, feleğin hareketi n rdur. S kunu ise devamlıdır. İlm n runun doğduğu yer, vel yet berkinin ortası, ris letın bittiği yerdir.⁸⁶

⁸⁴ Asım Efendi, *K mus Tercemesi*, c.III, s. 784; Teh nev , *Keşş f*, c.I, s. 141; Cevher , *Sıhah*, c. IV, ss. 1448-1449; Berk ayrıca sözlükte kadının süslenmesi, bezenmek, hayretten ve dehşetten göz görmez olmak, kılıç parlatmak gibi değişik mân lara gelmektedir. (Bkz., *Zeb d , Tacu'l-ar s*, c.XIII, ss. 18-35.)

⁸⁵ Sal h , *Mir' t*, vr.103b; Kaş n  de berk konusunda Şunları kaydeder: Berk, kula ilk görünüp onu Allah'a yaklaşmaya davet eden, Şimşek gibi bir anda  akan ve kaybolan n rdur. Berk, n b yvetin mirası olan vel yet yolunda parlayan ilk n r olarak kabul edilir. Yolun başında görülen bir h ldir. *K ş n , İstıl h tu's-s fiyye*, ss. 35-36.

⁸⁶ Sal h , a.g.e., vr. 104a; Berk il h  tecellinin bir parıltısı bir nuru insanı Hakk'a davet eden, O'na çağırın bir mesaj olarak yorumlanmaktadır. Sal h  de bu kavramı eserlerinde iz h edip, yorum getirmeye çalışmıştır. Tasavvuf

Salâhî, berki, zâtî tecellinin parıltısı. zâtın hususu ve ilmin nûrudur diye açıklamaktadır. Yine ona göre feleklerin hareketi nûr, ilmin nûrunun doğduğu yer ise, velâyet berkinin nübüvvetin ortası ve risâletin bittiği yerdir.

Salâhî, “berk” hakkındaki görüşlerine, meşhur sûfî Fergânî'nin bu konu hakkındaki sözlerine yer vererek devam eder. Ferğani (k.) “Zati tecellilere tecelliyat-ı ihtisasiyye adını verir.” Tecelliyat-ı berkiyye ve tecelliyat-ı tecridiyye başkasında olmaz ve kişide de gerçekleşmez. Mertebeye hesaplanmaz. Bu tecelliler ile kim Hakk'ı idrak ederse, o, hakikate şahid olmuş demektir. Kişinin dışında zuhur yeri hesaplanmaz, mertebesi, ismi, sıfatı, muayyen halî, ve bundan başka şeyleri yoktur. Biz ancak bu tecellileri berk tecellileri olarak isimlendiririz. Onun için, ancak diğer sıfatlar, haller, vücûdiyye isimlerinin, imkaniyye hükümlerinden tam bir ayrılığı vardır. Bu ayrılık, mutlak bir ayrılıktır. Başka bir Hakk'a bağlanmakla değiştirilemez. Tek nefisten çoğu kalmaz, o berke benzetilir. Ondan sonra zevk gelir. Zevk ismiyle, tecellilerin başlama yeri murat olunur.⁸⁷

Salâhî, yukarıdaki açıklamalarıyla, Allah'ın tecellilerinin hakikati hakkında bilgi vermekte ve bu tecellilere berk denildiğini söylemektedir. Aynı zamanda o berkin diğer sıfat, isim ve hükümlerden olan ayrılığını ifâde eder. Ve berk tecellilerinin neticesinde gelen hâlin zevk tabiri ile isimlendirildiğini kaydeder.

Mutasavvıfımız Salâhî açıklamalarına devam ederek, şûrb ile tecellilerin ortası murat olunur der. Ona göre, rey ile de tecellilerin sonu murat olunur. Kul kurb menzillerinden berk-i kâzib menziline ulaştığında seyre-

yolunun yolcusuna yol gösteren bir aydınlıktır berk. Bu küçük ışık onun dünyasını aydınlatan bir güç ve enerji gibidir.

⁸⁷ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 104b. İsmail Hakkı Bursevî, berkle ilgili olarak Ebû Yezid'in “Kendimi tesbih ederim, şânım ne yücedir.” sözünün tecellî mertebesiyle ilgili olduğunu, hakikatle bir ilgisinin bulunmadığını ifâde eder. Bu şekliyle azameti izâfî oldu, yâni, Hak Teâlâ'nın sıfatı mertebesinde olan azamete mazhar idi, yoksa zâtına değil. Çünkü zâtına kimse vâsıl olamaz, berk-i hâtıfla vâsıl olsa bile. Burada Bursevî şunu vurgulamak istiyor: Kul Allah'a ulaşmada en etkili yol olarak, berk yolunu kullanabilmektedir. Allah'ın kulunu kendisine yaklaştırma ve kendine davet etmede kullandığı berk, tasavvûfî kaynaklarda çok fazlaca rastlayamadığımız bir kavramdır. Bursevî, *İ. Hakkı, Kitâbu'n-netice*, c.II, s. 166.

den kulun haline zevk adı verilir. Berk-i kâzibeye, yağmursuz bulut da denilir. Yağmurlu olmayan buluta ve yıldıza berk-i haleb ve sehab adı verilir. Hilekâr ve yalancı manasınadır ki, o bir damlacık kadar, susuzluk hararetini teskin eder. Mutasavvıfların zevk tabir ettikleri ilim, bütün takıntı ve engellerden kalbi boş olan ilk ilimlere nail olmaktır. Bu menzillerde, hallerin isimlendirilmesi kurb mertebelerinde bulunan, kul manilerin, kayıtların ve bağların ard arda gelmesiyle yüzyüzedir.⁸⁸

Salâhî, berk kavramını açıklarken, onu sınıflandırmakta ve bulut misâlini vererek bir benzetme yapmaktadır. Berk, kulun Allah'a yönelmesi hususunda teşvik edici bir parıltıdır. Fakat, bu parıltılar bazen yanıltıcı olabilir. Salâhî, buna berk-i kâzib (yalancı parıltı) demektedir. Sûfî çok dikkatli olmalıdır. Çünkü bu yolda sûfîyi yanıltan parıltılar olabilir. Salâhî bu durumu yağmursuz buluta benzemektedir. O, hiçbir işe yaramaz ne susuzluğu giderir ne de ürün verir. Salâhî, zevk ilmi denilen bu özel ilimlere, kalbi bazı manevi engel ve manilerden temizlenmiş kişilerin ulaşabileceğini ifâde eder.

İbn Arâbî, berk kavramı hakkında şunları söyler: Ebrâk zâtın şuhûdu nurûnun mekandan kaybolmasının süratinde parıltıya benzemesinden dolayı bu ad verilir demektedir. Ebrak ise, parıltının olduğu yerdir.⁸⁹

Mutasavvıfımız Salâhî, görüşlerinden istifâde ettiği İbn Arâbî'den her fırsatta örnekler vermiş ve etkilendiğini sık, sık ifâde etmiştir. İbn Arâbî berk kavramı ile ilgili neden bu ismi aldığı ve kısa tarifi ile konuyu açıklamaktadır.

Berk sâlike görünen ve onu Mevlâ'ya yakınlık makamına davet eden parıltılar olarak tanımlanmıştır. Manen bir arayış içerisinde olan sâlike Allah'ın lütfuyla yol göstermesi, çağırması gibi berki yorumlamak doğru olacaktır. İnsanın bir sıkıntı ve ihtiyaç anında Allah'ın ihsanıyla yardım etmesi bu kavramda bariz bir şekilde görülmektedir. O, kendisine yönelen kulları boş çevirmez, sahibsi de bırakmaz. Bu O'nun rahmetinin bir gereğidir.

⁸⁸ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 105a.

⁸⁹ İbn Arâbî, *Tercümânü'l-Eşvâk*, Kahire 1989, s. 60.

B- Marifet ve Bilgi İle İlgili Kavramlar

1- MARİFET VE İRFAN

İlmin temeli olan marifet, mânevî iklimlerin özel bilgisini anlatan kavramlar olup, Hak ile ilgili bilgilerin izahında ve elde edilişinin anlatılmasında kullanılır.

Ma'rifet; tanımak, bilgi, âşinâlık, sezgi, iç tecrübe, hissetme, anlama, kavrama, bilme, vakıf olma, görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi demektir.⁹⁰ Ancak bilgi anlamını ifade eden ilim ile ma'rifet arasında fark vardır. Ma'rifet, yaşayarak, görerek, tadarak, tecrübe ile elde edilen bilgidir. Kaynağı da kalp, ruh, sır, ilham ve keşiftir. İlmin kaynağı ise akılla istidlâl, duygu organları, nazar ve nakildir. Zâhirî ilim sahiplerine âlim, bâtinî ve kalbî bilgi ve ma'rifet sahibi bulunanlara ârif denilir. İlim daha genel, ma'rifet ise özeldir. Ma'rifet, ilhâm sûretiyle Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri, gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir(Ma'rifet-i İlâhiyye). Bu tür bilgilerin sahiplerine “ ârif-billah” (Allah'la bilen) denilmesi, bilgilerinin Hakk'tan gelmesindedir.⁹¹

Nitekim Kuşeyrî bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Sâlik önce Hakk'ı, sıfat, isim ve fiilleriyle tanır. Sonra ibâdet, kulluk ve çile ile nefsi-

⁹⁰ Cevherî, *Sihâh*, c.IV, ss. 1400-1402; Rağıb el-İsfehânî, *Müfredât*, ss. 331-332; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c.IV, ss. 2897-2902.

⁹¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s.317-329. Kelâbâzî marifet konusunda şunları nakleder: Arifi, kendisi sustuğu halde sırrından Hakk'ın konuştuğu kimse olarak gören Cüneyd-i Bağdâdî, marifeti insan-Allah ilişkisi yönüyle ele alır. Ona göre “ Marifet, Hakk'ın ilminin var olduğu yerde insanın bilgisinin bulunmamasıdır. Marifet, en sonunda varılacak noktayı, kalbin görmesidir. Arif bu noktada herhangi bir tasarrufta bulunamaz.” Kalbin bu bilgisinde insanın müdahalesi olmaz. Marifet bilgi olarak çok farklı ve düşünülecek noktalardan ve sınırlardan uzakta bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinen bilgi türleriyle marifetin kıyaslanması mümkün değildir. (Bkz; Kelâbâzî, *Taarruf*, ss. 97-193.)

ni arıtarak Hakk'a yaklaşır. O zaman Hak da ona kendini tanıtır. Böylece Hak; kulun "Mâruf'u olur. Zünnûn Mısrî: "Ben Allah'ı O'nun bana kendisini tanıtmaması yoluyla tanıdım." Diyerek, bu görüşü daha önce de ifade etmiştir. Kul, nefesine ve çevresine yabancılığı ölçüsünde Hakk'a âşinalık (ma'rifet) kazanır. Ma'rifet ve irfan genellikle eş anlamlı olarak kullanılır.⁹²

Allah Teâlâ, isim ve sıfatlarından kavranabilecek olanlara açmış ve öğretmiştir. Hakk'ı gerçek anlamda tanımaya yaratıkların gücü yetmez. Çünkü bütün kâinât, O'nun azamet parıltılarının zâhir olması hâlinde bile yok olur. O'nun azamet tecellilerine dayanamaz. Azamet sıfatının sâhibini tanımaya kim güç yetirebilir? Bu yüzden kelâm alimlerinden biri şöyle demiştir: "O'ndan başkası O'nu tanıyamaz ve O'ndan başkası O'nu sevemez." Çünkü Samed sıfatını idrâk ve ihâta etmek mümkün değildir.⁹³ Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*O'nun diledikleri hariç insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi ihâta edemezler.*"⁹⁴

Bâyezîd Bistâmî (k.), ârifin özelliklerini şu şekilde açıklamıştır: "Suyun rengi, bulunduğu kaba göre değişir. Su beyaz bir kapta ise, sen o-

⁹² Kuşeyrî, Risâle, s.317-329.

⁹³ Serrâc , Lûma', ss.34-35; Ebû'l-Hüseyin Nûrî'ye "Allah Teâlâ sadece akılla bilinirken akıl nasıl O'nu idrak edemez?" diye soruldu. Cevaben şunları dedi: "Sonlu olan, sonsuz olanı nasıl kavrayabilir? Hasta olan sıhhatli olanı nasıl anlayabilir? Niteleyici özelliği olan nitelenmiş olanı nasıl kavrayabilir? Durumları düzenleyeni, belli bir durum ile tavsif edilen nasıl anlayabilir? Önce geleni önden getiren, sona kalanı geri bırakan ve bunları evvel, ya da âhır adını veren hep O'dur. O, önce geleni ve sonradan olanı, evvel ve âhır olarak yaratmamış olsaydı evveliyet ve âhiriyyet bilinmezdi. Aslında Allah açısından ezeliyyetle ebediyyet aynı şeydir. Aralarında bir sınır ve perde yoktur. Nitekim kendisine izâfe edilen evveliyetle âhiriyyet de aynı şeydir. Zâhir ve bâtın da öyledir. Şu kadar var ki Hakk Teâlâ bu duyguyu insana bazen gösterir, bazen de kaybettirir. Böylece de insan vuslatın tadına erdiği gibi kulluğunu da görmüş olur. Hakk'ı hilkat gözüyle tanıyan, O'nu doğrudan doğruya bilemez. Çünkü hilkat sırrı Hakk Teâlâ'nın "kûn" (ol) emrine bağlıdır. Mübâşeret; yani Hakk'ı doğrudan doğruya tanımak, konuyu hafife almadan sınırı korumaktır. Bana göre mübâşeret, doğrudan yakîne ermek, gayba imana ait hakikatleri kalp ile müşahede edebilmektir. Bu sözlerle Ebû'l-Hüseyin Nûrî, marifetin bildiğimiz bilgi ile farkını bâriz bir şekilde açıklamaktadır. İnsan ile onu yaratan Allah arasındaki bilme ve evveliyet ve sonsuz olma yani ezeliyyet gibi yönleriyle konunun tafsil edilmesi çok doyurucu bir izâh olmuştur.

⁹⁴ Bakara,2/255.

nun rengini beyaz, siyah bir kapta siyah, sarı bir kapta sarı, kırmızı bir kapta kırmızı sanırsın. Arif ve velîler de böyledir. İnsanları değiştirip hal- den hale sokan, o hallerin sâhibidir, Hakk'ın tecellîleridir.”⁹⁵

Buraya kadar ilk dönem sûfilerinin marifet anlayışlarını genel hatlarıyla vermeye çalıştık. Şimdi bu hususta Salâhî'nin görüşlerine değineceğiz.

Salâhî, marifet konusuna, önce bu konu hakkında sûfilerin genel görüşlerini vererek başlar; mutasavvıflara göre marifet, kulun kendi mahiyetini ihata etmesinden ve dolayısıyla da lehine ve aleyhine yani faydalı ve zararlı olan şeyi idrak etmesinden ibarettir. Cüneyd (k.)'in dediği gibi “Marifet, senin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmendir.” Hakikatin marifeti ise, Hz. Peygamber (s.)'in “Nefisini tanıyan Rabb'ini tanı” kavli şerifleriyle işaret olunan marifettir. Demek ki, marifet-i hakikiye, marifeti nefis ile marifet-i Rab arasını birleştiren marifettir ki, makam-ı ehadiyye-i cemiyyeden muhabbet-i zatiyye üzerine sıralanır.⁹⁶

Görüldüğü gibi, Salâhî marifeti kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesi şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca o, kişinin kendi nefisini tanımamasını, marifet boyutunda ele almakta ve hakkıyla kendini tanıyan bilen

⁹⁵ Serrâc, Lûma', ss.34-36; Ayrıca Lûm'a'da marifet hakkında şu bilgilere rastlamkatayız; Ebû Bekir Vâsıtî, marifetle ilgili şunları nakleder: Allah kendisini seçkin kullarına tanıttığı zaman akılları başından gidip kendinden geçtiler. Bu tür bir durum ortaya çıkınca yalnızlık hissetmediler. Zaten böyle bir ikrama erişenlerin hâli bundan farklı olmaz. Bu sözün anlamı şu olabilir (Allah bilir): Ma'bûdunu bizzat O'nun kendisini tanıttığı suretiyle tanıyıp evveliyet sıfatını müşâhede eden kimse, mâsivâ içinde bulunduğu anda yalnızlık hissetmez, Hakk'ın ünsiyeti dışında halk ile ünsiyete ihtiyaç duymaz. Allah'ı hakkıyla tanıyan, bilen kimse için her yer, her durum ve zamanda O'ndan ayrılık olamayacağından, hep ihsan idrâki içerisinde olduğunu, yalnız kalma gibi yanlış düşüncelere kapılmayacağını belirtir. Böyle kimseler Allah'ı bizzat O'nun kendi tanıttığıyla tanıyan ve bilenler çok azdır. Normal insanlarla durumları son derece farklıdır. Bilgileri de farklı bir bilgi ve mârifettir.

⁹⁶ Salâhî, Mir'ât, vr. 128b. Kelâbâzî marifetle ilgili şunları ifâde eder; sûfiler birleştikleri bir noktada Allah için delil sadece Allah'tır. (Allah'ın varlığını ve birliğini gösterecek delil yine sadece Allah'tır.) sûfilere göre akıl sahipleri bu konuda delile ihtiyaç duyduğu gibi aklın kendisi de delile muhtaçtır. Çünkü akıl hâdis ve mahluktur. Yaratılmış olan sadece kendi gibi yaratılmışlar hususunda delil olur. Yaratıcı hakkında delil olamaz. Bkz. Kelâbâzî, Taarruf, s. 93; ayr. bkz., Filiz, Şahin, İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İstanbul 1995, ss. 200-210.

kimsenin, Rabb'ini de bileceğini söylemektedir. Ona göre, hakiki marifet, Rab ile kulun arasını birleştiren marifettir.

Mutasavvıfımız Salâhî, ifâdesine devamla; “eğer cem ile kastedilen ehadiyyet-i cem'i ise, bu makam Cibril hadisinde dile getirilen İslam, iman ve ihsan makamlarının hakkını ifa etmekten ibarettir. Marifeti'l-a'yâniyye, Cenab-ı Hakk'ın zapsız ve mukayyed olmayan ansızın kuluna bir tecellisinin görünmesinden hâsıl olmalı ki, o şuhûd ve mânâ bir marifeti gerektirsin. Belli bir hâl üzere varid olmayan, o marifetin şanından bir marifet olmalı ki, Hak her bir vasıf ile vasıflanmalıdır. Zira bütün suret ve harflerin zahirliği, topluluğu, çokluluğu, ve tekliliği bizzat Hak içindir ki, her bir hükümde hüküm veren de O'dur” der.⁹⁷

Müellifimiz Salâhî İslâm, imân ve ihsan makamlarının hakkını yerine getirmekle cem-i ehâdiyyet makamının yerine getirileceğini ifâde eder. A'yân marifetinin, Hakk'ın kuluna aniden olan tecellisi neticesinde husûle geleceğini ifâde eder. O, bütün herşeyin varlık olarak Allah için olduğu, hüküm de hükmü verenin de, Allah olduğunu kaydeder.

Salâhî, izâhlarına devam ederek; “her isimle zahir O'dur, hislerden uzak olan fiil, her bir iş, histen bir isim ile isimlendirilir. Marifler ve nekralarda has olmaz ve zâti hissiyetten ona nispeti emrinden uzak olmaz. Besat, mutlak, mukayyed, kuşatma, vahdet ve kesret gibi açık ve uygun, ayrı, takip eden şeylerin aralarını birleştirendir. Marifet, Allah'ın zâtı ve sıfatları bilindiğinde şüpheyi kabul etmeyen bir ilimdir. Marifet esma ve sıfatın kazanma istidadına kavuşmasıyla kulun vasıflanmasından ibarettir ki, marifetin sonu ehadiyyet mertebesidir” der.⁹⁸

Salâhî, burada marifetin genel olarak neleri içine aldığını ve hangi olayları anlatmakta marifet kavramının kullanıldığını açıklar. Hakk'ın zât ve sıfatında şüphe kabul etmeyecek bir ilim olarak marifetin varlığından bahseder.

⁹⁷ Salâhî, Mir'ât, vr. 129a.

⁹⁸ Salâhî, a.g.e., vr. 128b-129b; sûfîler marifetin kendisinden çok onun sebep, sonuç ve belirtileri hakkında açıklamalar yapmışlardır. Sûfinin rûhânî hâllerini yaşayarak, mânevî ve ilâhî hakikatleri tadararak iç tecrübe ile vasıta olmaksızın elde ettikleri bilgi marifet olarak tabir edilmektedir.

Mutasavvıfımız Salâhî, açıklamalarını sürdürür; ehadiyyet. Allah Teâlâ'nın ilmi, ezeli olarak kâim ve kâdimdir. Marifet-i zât ve marifet-i sıfat nedir, sorusunun cevabı marifet-i zât, Allah Teâlâ'yı mevcut, vahid, ferd, zat ve şanı azim nefsi ile kâim hiçbir şey ona benzemez, O hiçbir şeye benzemez. Marifet-i sıfat Allah'ı Hay, Alim, Kâdir, Semi, Basîr, Mürid, Mütakellim sıfatlarından diğeri olarak bilmektir. Marifetin sırrı nedir? Sorusuna cevap ise, sırrî ve ruhî tevhiddir. Bu ise, Cenab-ı Hakk'ın hayatını ve ilmini, kudretini, iradetini, sem'ini, basarını, ve kelimini, sıfat-ı halka teşbihten tenzihtir. Eğer denilirse ki, ma'rifetin alameti nedir? Allah Teâlâ ile kalbin hayatıdır cevabı verilir.⁹⁹

Mutasavvıfımız Salâhî marifetin zât ve sıfatla alakalı olan tariflerini yaparak, konuyu değişik bir yönden açıklamakta, marifetin sırrı ruhu ve özü olarak da, tevhidin esasını vermektedir. Marifet için en belirgin işaret ve alametin ise, kalb olarak Hak ile beraber bir hayat sürdürmektir, der.

Salâhî, açıklamalarına devam ederek; hangi makamda marifet-i hakikat sahih olur, sorusuna cevap olarak, makam-ı rü'yet ve müşahedenin kalbe yaptığı tesir ile sahih olur, karşılığını verir. Rü'yet, marifet içindir. Zira mârifet görmenin bâtınıdır. Allah Teâlâ, perdenin bazısını kaldırır ve onlara nur-ı zât ve sıfatını perde arkasından gösterir. Kendilerini bilmeleri için, yanmasınlar diye tamamiyle perdeyi kaldırmaz. Marifet-i Hak ilm-i istidlâl ile oluşur, yahut keşfi riyâzât ile hasıl olur.¹⁰⁰

Salâhî, bu açıklamalarıyla rü'yetin marifet ile olan alakasını verir. Marifetin, görmenin batınî tarafını oluşturduğunu belirtir. Allah'ı bilmenin hakkıyla mümkün olamayacağını, bunun da, bir sınırı olduğunu, kulun bu aciz hâliyle bu ağırlığı kaldıramayacağını anlatır. Hakkın marifetinin keşf ve riyâzât neticesinde elde edilebileceğini savunur.

⁹⁹ Salâhî, *Mir'ât*., vr. 129a.

¹⁰⁰ Salâhî, a.g.e., vr. 129b; Marifet konusunda Zünnûn Mısrî, ârifin alâmeti üçtür: Marifetin nuru, takvâsının nûrunu kapatmaz; zâhirin hükmüne aykırı bir bâtın ilmi olduğunu iddia etmez; Allah'ın kendisine verdiği bol nimetlere güvenerek, Allah'ın yasak perdelerini yırtmaz. Bu sözüyle Zünnûn, mârifetin ve ârifin tarifini yapmaktadır. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 317; Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Tah. A.Ahmed Atâ, Beyrut 1986, s. 285.

Salâhî, açıklamalarını sürdürür: İlim ehlinin istidlâli iki gruptur, birincisi onların istidlâli Rasulullah (s.)'ın hadislerine uygundur ki, onlara mütekellimin derler. İkinci grup topluluk ise onların istidlâl ve delâleti Rasulullah (s.)'ın hadislerine uygun değildir. Onlara hükemâ, meşşâiyyun derler, Aristo ve onun tabîlerinden ibarettir. Üçüncü gurup ehl-i keşf ve riyazât ki, marifeti riyazât ile tahsil ederler, onlar dahi iki taifedir. Biri riyazat ve amelleri hadis ve şer'î envara muvafık olan bu taifeye sûfiyye derler, ikinci taife onların riyazatları ve şer'i envara muvafık değildir. Onlara işrakîyyun derler ki, Eflatun ve Aristo ve onların şakirtlerinden ibarettir. Kelemcılara göre din usulü ve akâid kaideleriyle yakine ulaşılır. Meşşâiyyûna göre bu, nazar ve fikir ile olur. Sûfilere göre ise, ancak riyazât ile yakine ulaşmak mümkündür.¹⁰¹

Mutasavvıfımız bir başka eserinde, âleme gelmekten maksadın marifet olduğunu, insanların dünyaya gelmelerindeki gayenin de Allah'ı bilmek ve O'na ibadet ve kulluk etmek olduğunu kaydeder.¹⁰²

Salâhî'nin bu fikirleri, genel olarak tasavvuf erbabının görüşlerini yansıtır. Hemen, hemen bütün mutasavvıflar aynı, benzer izahları yapmışlardır. Ortak noktalar, hidâyetin ma'rifet üzerine tertip edildiği, her vârisin dört mertebeden söz ettiği ve bunların şeriât, tarikat, ma'rifet ve hakikat olduğudur. Cesette şeriat, nefiste tarikat, rûhda ma'rifet, sır da ise mâsivaya yönelmekten geri durmanın esas olmasıdır.¹⁰³

Marifet, sûfilere mânevî ve ilâhî hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgi olarak tarif edilmektedir. Diğer bir önemli nokta da Allah hakkında marifet sahibi olmaktan kulun aciz olmasıdır. Allah kendini kula tanıtmayıyla kul O'nu tanır. Sûfilere göre çevreyle yabancılaştıkça Hakk'a yaklaşırlar, tanışılır. Marifet görüldüğü üzere özel bir bilgidir, elde edilmesi farklıdır.

¹⁰¹ Salâhî, *Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi*, vr. 572b-273a.

¹⁰² Salâhî, *Kaside-i Hamriyye Şerhi*, vr. 8b.

¹⁰³ Krş, için bkz., Serrâc, *Lüma'*, s.56; Kuşeyrî, *Risâle*, ss.141-143;

2- KEŞF VE MÜKÂŞEFE

Keşf ve mukâşefe, tasavvufun en özel kavramlarının başında yer alan , bu sahayı daha da hususi kılan kavramlardır. İlim alanında sadece tasavvûf çevresinde kullanılır.

Cürcânî keşf, perdenin açılmasıyla gizli olanın ortaya çıkması demektir,¹⁰⁴ diye bir tarif yapar. Gaybî hakikatlere, yaşayarak ve temaşa suretiyle vâkıf ve muttal olmaktır. Mükâşefe beden ve his perdesinin kalkması, ruh âleminin seyredilmesidir. Maddî duygular âleminin tesir ve kiri, kalbin gayb âlemini görmesine engel bir perde oluşturur. Rîyâzât, mücâhede ve tasfiye bu perdeyi ortadan kaldırıncaya gayb âlemi görülmeye başlar ki, buna keşf denir. Keşf ve mükâşefe, sûfinin akıl ve duyu organlarıyla elde edemediği, gayb ve ulûhiyyet âlemine dair gizli bilgiler sağlar. Mükâşefe ilminin gayesi, ma'rifet elde etmektir. İnsan, varlık ve Allah gibi konularda akıl, nazar ve istidlâl yolunun dışında, kalbî bilgilere mükâşefe ilmi (tahakkuk) adı verilir. İnsan davranışlarını ibâdet, amel ve ahlâk açısından anlatan ilme de muâmele (tahalluk) denilir.¹⁰⁵

Salâhî, keşf ve mükâşefe konusunda şu fikirleri ifade eder:

Ona göre, müşahede tevhid delilleriyle, eşyayı rû'yetten ibarettir. Eşyada Hakkı görmeyi sürdürmektir, hakikat ise yakînden ibarettir. Kuşeyrî de, başlangıç muhadara, sonra mükâşefe ondan sonra müşahededir, şeklinde bir sıralama yapmıştır, muhadara, kalbin huzurundan ibarettir. Bazen tevatürü burhan ile olur ki, perde arkasındaki uzaklıktan ibarettir. İstilâ zikir ile hazır olursa, muhadaradan sonra mükâşefe gelir. Bu ise, sıfatı a-

¹⁰⁴ Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.III, ss. 719-720; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l- fûnûn*, c. II, s. 1254; Cevherî, *Sıhah*, c. IV, s. 1420; Zebidî, *Tacu'l-arûs*, c. XII, ss. 455-457; Tehânevî, keşf hakkında şu açıklamayı getirmektedir: Mükâşefe, beden ve his perdesinin kalkması ve ruh âleminin seyredilmesi demektir. İlham ise, doğrudan Allah'tan alınan aracısız bilgi olup ilâhî hitabı işitmek, gayb âlemini görmek sûretiyle elde edilen bir bilgi türüdür. Bkz., Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l- fûnûn*, c. II, s. 1254.

¹⁰⁵ Cürcânî, *Târifât*, s.59.

çıklama ile huzurdan ibarettir. Sâlik, ilk önce düşünme deliliyle onun delâletine sabit bir ihtiyaç duymaz.¹⁰⁶

Salâhî, müşahedeye tevhid delilleri yardımıyla eşyaya bakmak ve o gözle görmek, anlamını vermiştir. O, müşahedeyi, mükâşefe ve muhadara ile olan bağıını belirterek bir sıralamaya tabi tutar. Mükâşefenin zikir sonucunda gelen yoğunluk olduğunu ve muhadara hâlini takip ettiğini ve bunun da sıfatla alakalı olduğunu kaydeder.

Salâhî yorumuna devam ederek; şüphenin çaresinimakbûl ve açık olan mükâşefeden sonraki müşahede olarak görür. Bu ise, vücûd-i Hak'tan ibarettir. Semâ gayb sırlarını gizlemekte iken safa bulduğunda, şuhûd güneşi şark burcundan doğar. Cüneyd (k.), Hakkî müşahede hakkında; "vücûdu'l-Hak senin kendini kaybetmenle olur" demiştir. Kâşânî ise, "müşâhede velâyet-i zât, mükâşefe ve velâyet-i nât gibidir demiştir. Onun niteliği, mücâhede ve muharebeden ibarettir. Bu sûfî ıstılahında insanın kalbine gelen şeyden ibarettir ki, ona zikir galip olsun. Eğer bir kişinin üzerine Hak galip ise, o, ilim şahididir.¹⁰⁷

İbn Arâbî keşf konusunda şöyle bir izâh getirir: Müşâhede, zât ile husûsîleşir. Keşf ise, mânâlar ve sırlarla husûsîleşir. Muhakkak ki, mükâşefe manalar ile, müşâhede ise, zât ile ilgilidir. Müşâhede, müsemmâ için, mükâşefe ise, isimlerin hükümleri içindir.¹⁰⁸

Sûfilere göre, Allah'tan doğrudan alınan bilgi olarak kabul edilen keşif, özel bir bilgi çeşididir. Maddî ve duyulur âlemden gelen tesir, kir ve pas kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Riyâzet

¹⁰⁶ Salâhî, *Makâmât* vr. 590b.

¹⁰⁷ Salâhî, *a.g.e.*, vr. 590b-591a.

¹⁰⁸ İbn Arâbî, *Futûhât*, c. II, s. 496; İbn Arâbî'ye göre veliler bilgileri peygamberlere vahiy getiren melekten direkt olarak alırlar. O, bazı keşiflerin kesin bilgi ihtivâ ettiğini belirtir. Bu sözleriyle İbn Arâbî velilerin kullandığı ve Allah'ın onlara nasip ettiği bu bilgi türünün farklı olduğunu ve elde etmenin de diğer bilgi türlerine göre değişik bir kaynak aracılığıyla meydana geldiğini ve kesin bilgi olarak da bazı keşiflerin sahihliğini kabul etmektedir. Yâni her keşif kesin bilgi özelliğini taşımayabilir. İbn Arâbî, *Fûsûs*, s. 63.

ve taşfiye ile bu perde kalkınca gayb açık olarak görülür. Bu perdenin açılmasına, kalb gözünün açık olmasına keşf denilmiştir. ¹⁰⁹

3- TEMKİN

Temkin sözlükte, ağırbaşlılık, vakar, metânet, ihtiyatlı hareket, istikâmette derinleşmek ve sabitleşmek, gibi manalara gelmektedir. ¹¹⁰

Salâhî temkini anlatırken, önce mutasavvıfların konuyla ilgili görüşünü vererek bir başlangıç yapar.

“Temkin, mutasavvıflara göre, her makamda gizli bir istikrardan ibarettir. Sahibi için, yapmak ve yapmamak konusunda tasarrufa güç yetirebilmek gerekir. Çoğu ıstılahta, temekkün, fenâdan sonra bekâyı elde edenler içindir. Bazen, makamlardan bunun karşılığında olana temkin de denilir. O yüzden temkin mertebelerinden önce gelir. Şeyhülislâm Ebu İsmail-i Ensari “Müridin temkini, kastın sıhhatini ve şuhudun parıltısını bir bütün olarak toplamasıdır. Ve yolun genişlemesidir, sevinmesidir” diyerek temkini açıklamıştır. Demek ki, sıhhat-i kasttan murat, o büyük kesin karardır ki, onunla tereddüt olmamalı şaibeyi içine almamalıdır. Yolun genişlemesinden murat, kesrettir, nuruyla müridin ayrılığını yok eder, himmetini toplar. Temkin-i sâlik, makamlar üzerine sülûku istemekten yükselen ve makamı marifete ulaşan kimsenin temkinidir. Haktan başka bildiğinden sıhhatin kaybolması onun için, birleştiren ve keşfe yükselme ile halinin şaibesinden temizlemesidir. Temkinü’l-arif, arif hazret-i cemiden kaybolma ve gizliliği ister, arif nuru vücudu giyinmiş olduğu halde bulunmaktan ibarettir. Zira bütün perdeleri talebin üzerindedir. Çünkü, talep ancak matlup ile olur.” ¹¹¹

¹⁰⁹ Krş. bkz., Kuşeyrî, Risâle, s.56.; Tahânevî, Keşşâf, II/1252.

¹¹⁰ Cevherî, Sıhah, c. VI, ss. 2205-2206; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. IV, s. 766; Tehânevî, a.g.e., c.II, ss. 1352-1353.

¹¹¹ Salâhî, Mir’ât, vr. 118b; Kuşeyrî temkin hakkında şunları ifâde eder: Telvîn, hâs sahiplerinin, temkin hakaik ehlinin sıfatıdır. Kul, yolda devam ettiği sürece telvîndedir. Çünkü sürekli olarak bir değişim ve geçiş devresi içerisinde bir hâlden diğerine geçmektedir. Hedefe varılacak yere ulaşınca temkîne

Salâhî, temkini her makamda olan gizli bir istikrâr olarak kabul eder. Fenâdan sonra bekânın gelmesi, yine temkin olarak adlandırılır. Sâlikin temkini ise, makamlarda sülûku istemekten yükselmeli ki, marifete ulaşabilsin. Keşfe yükselmeye de hâlinin birliğindeki şüphe ve şaibeleri temizlenmesidir, diyerek bir izâh getirir.

Salâhî, izahını sürdürür: Cem mertebesi vicdan mertebesidir ki, onunla bile kaybolma olmaz ve o mertebeye ulaşan elbette nurla bezenmiş vücûd olur. Zira o mertebeye varan kendi vücudunun fenâsından sonra vücudu Hak ile bekâsındadır. Temkini, İbn Arâbî (k.) telvinde temkinden ibarettir, diyerek açıklamıştır. Ve başkaları ehl-i vusul halinden ibarettir demişlerdir. Demek ki, temkin mertebeleri dahi telvin mertebeleri gibi üç mertebe olur. İlki zahir telvin tecellilerinde temkin, yani zahir tecellilerin telvininde meydana gelen temkindir ki, zahir tecelliler isimlerinin peşinden oluşan telvinlerin üstün gelmesiyle olan temkinden ibarettir. Zira, o tecellilerin beraberinde telvin, bazı isimlerin gizli olarak gerekli olan eser isimlerinin peşinden meydana gelir. Bu tecellilerde sürekli olması cemiyet isminin zahir olmasıyla, bütün isimlerin aynı seviyede kutupluğu gerçekleştirdiğindedir. Bu durumda o isimlerden biri, diğerinden üstün olmaz. İkinci mertebe batını tecellilerin telvinlerinde temkin, yani batını tecellilerin peşinden oluşan ve üstün gelen telvinlerin beraberindeki temkinden ibarettir.”¹¹²

ulaşmış demektir. Telvînde devamlı bir ilerleme temkînde ise, bir kavuşma ve ulaşma söz konusudur. Süfiler nefse olan hakimiyetin gerçekleşmesiyle olacağını belirtmişler ve beşeriyet hükümlerini bırakarak Hakikat Sultan'ının emrine girmek suretiyle ortaya çıkacağını vurgulamaktadırlar. Kulda Hakikat Sultan'ı tecellî edip beşerî hükümler kalktığında o kul temkîn sahibi demektir. Burada, telvîn ve tecellî kavramları karşılaştırmalı olarak verilmekte ve tecellî, temkine ulaşmada bir ara metot olarak ortaya konulmaktadır. Hedefe gidilen yolda meydana gelen olay ve hâller olarak da izâh etmek mümkündür. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 78-80.

¹¹² Salâhî, *Mir'ât*, vr. 118b; İsmail Hakkı Bursevî, sâlikin vücûdunda her bir temkin, bir telvini yok eder. Nefis levhinde diğer bir sûreti gösterir. İnsan-ı kâmilin hâlinin ise, ezel levh-i sırrı üzere makam sahibi, sabit olsa dahi devamlı telvin hâlidir. Yani telvinde temkinin olduğunu belirtmektedir. Bu izâhlar, telvin ve temkin birbirleriyle bağlantılı ve içiçe girmiş kavramlar olduğunu gösterir. Bursevî, *Kitâbu'n-netice*, c.II, 91.

Mutasavvıfımız Salâhî temkinin vuslat ehlinin hâlinde olduğunu, temkin mertebelerinin de telvindeki gibi üç mertebeden oluştuğunu bunlardan ilkinin de zahirî telvinden sonraki temkin olarak anlatır. İkinci temkin ise, batınî telvinden sonraki temkin olduğunu belirtmektedir.

Salâhî yorumuna devam eder: “Diğerlerinin nisbeti bütün tecellilere aynı seviyede olan Hak vasıtasında toplanma noktasını tahkiktir. O nokta batını tecellilerden meydana gelen telvindeki temkinden kinayedir: Zira onun sahibi o vakitte tecellilerden her bir hâl üzerine devamlı olur. Tecellilerin biriyle diğerlerinden üstün olmaksızındır. Üçüncü mertebeye ise, bütün telvinlerin tecellilerinde temkin, bu ise, zahir ve batın arasında birleştiren bir öfke tecellilerinin peşinden hasıl olan üstün gelen telvin yanında makamı temkinden ibarettir. Diğer bir öfke ikisinin arasına eriştiği vakitte temkin makamına erişir. Zira o vakitte ikisi arasında ayırmak ve hükümlerini toplamak sürekli olur ki, bir durum diğer durumdan onu gizleyemez. Bu üçüncü makama telvinde temkin makamı adı verilir.¹¹³ Bütün telvinleri topladığı için ilkinin tersine olduğundan bu makamlara temkin-i rütbi ve nisbi adı da verilir. Ve üçüncü temkin hakiki birliktir.”¹¹⁴

Temkin, istikâmet üzere olmak, iyice yerleşmiş durumda bulunması gibi mânâlara gelmektedir. Bir hâlden diğerine geçmenin olmadığı bir sabit olma hâlidir. Sûfiler temkini içersinde bulunan hâldeki istikrar olarak da kabul ederler. Niyetteki belirlilik, yolun genişlemesi gibi hususlar hep temkini gösteren olaylardır. Sâlik bir sukûn ve sabitliğe ulaşmış, bir tür durulma yaşamaktadır.

4- TECELLÎ

Tecellî kavramı günümüzde de sık kullandığımız kelimelerden olup, bir çok kimse bilerek veya bilmeyerek Allah'ın tecellîlerinden bahsederken, bu kavramı kullanma ihtiyacı duymaktadır. Tabii ki, bu kullanımla tasavvufî manadaki tecellî arasında fark vardır.

¹¹³ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 119a.

¹¹⁴ Aynı eser, vr. 119b.

Tecellî, lügatte açılıp belirme, aydınlanma, görünme, talih, kader, aşikâr olmak, açığa çıkmak, ortaya çıkmak ve görünmek demektir.¹¹⁵ Tasavvufta kudret-i ilâhiyye eserlerinin eşyada görünmesidir. Gaybdan gelen, kalpte zâhir olan nûrlar için de kullanılır. Tecellînin nasıl geldiğini Allah'dan başka kimse bilemez. Âlem, tecellînin vukuu anında hâdis ve mevcûd, ondan sonra hemen aslına dönerek fânîdir. Fakat bu tecellî o kadar süratli ve daimîdir ki iki tecellî arasında hiçbir fâsıla hissedilmez. Durum böyle devam ettiğinden biz mevcûdatı daimî zannederiz. Âlemde mevcût olan her şey her nefeste değişmektedir.¹¹⁶

Kelebâzî tecellî kavramını açıklayarak şunları ifâde eder; tecellîde gaybdan şehâdet âlemine, karanlıktan aydınlığa çıkış söz konusudur. Tecellî, ruhânî ve Rabbânî olmak üzere iki türlüdür. Ruhânî hudûs sıfatıyla ortaya çıktığından, ucûb sıfatı ortaya çıkabilir, fakat Rahmânî olanda ise ucûb tehlikesi yoktur. Çünkü, fânî varlık yokluğa dönüşmektedir. Ayrıca tecellî, ef'al, esmâ ve sıfat tecellîsi olmak üzere üçe ayrılır. Ayrıca buna ilâveten bir de "zâtî tecellî" vardır ki, bu tecellî kulların idrakinin üstündedir.¹¹⁷

Bu ifâdelerden sonra Salâhî'nin izahlarına gelince o şöyle der:

"Mutasavvıflara göre tecelli gayb nurlarından kalbe inkişaf olan şeydir. Birinci tecelli zâtın kendi kendine zuhurundan ibarettir. Ayn taayyün-i evvel ve ilk kabiliyette vahdetten kinayedir. Zira, vahdet zâtın taayyünatının ve rütbenin evvelidir. Tecelli zâtın kendi kendine taayyün-i evvel ve ilk kabiliyette bir sebep ile zuhurundan ibarettir. Zât zâtını kemâlâtından dürülü olduğu şey üzerine bu taayyünde bulmasından kinayedir. O taayyün-ı evvel ise vahdettir, ve bu tarif ile tecelli-i evvelin hakikati zât kendi için kendinde bu tecelli ile görmesinden ibarettir. Onun anlatılma-

¹¹⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c. XIV, ss. 151-153; Cevherî, *Sıhah*, c.IV, ss. 1657-1658; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, ss. 269-270. Sehl- Tüsterî, tecellînin üç ayrıldığını bunların; Zâtın tecellîsi mükâşefe, Zâtın sıfatının tecellîsi nûr mahalli, Zâtın hükmünün tecellîsi ahiret ve oradaki haller olduğunu ifâde eder. Kelebâzî, *Taarruf*, s. 180.

¹¹⁶ İbn Arabî, *Istılâh*, s.96.

¹¹⁷ Kelebâzî, *a.g.e.*, s.177.

sı ortaya çıkmasından ve onunla beraber mertebenin ortaya çıkışından kinayedir.”¹¹⁸

Salâhî, önce tecellî hakkındaki bu ilk görüşlerinde mutasavvıfların görüşlerini verir. Onun kavram açıklamalarındaki itiyadı da zaten budur. O, tecellinin gayb nurlarının kalbe aşikâr olmasına denir diyerek, ilk tecellinin zâtın kendi kendine zuhur etmesi şeklindeki tecelli olduğunu belirtir. Ve taayyün-i evvelin, ilk rütbe ve vahdet olduğunu ileri sürer.

Mutasavvıfımız Salâhî açıklamalarına devam eder: “İkinci tecelli, gaybet ve kaybolma tekaddümi tevehhüm olmaksızın zâtın ikinci mertebe nefsine zuhurundan ibarettir. İkinci taayyün dahi denilmektedir ki, durum isimleri onda ortaya çıkar ve bu çıkışları ilimle birbirinden ayırır. Bu yüzden ikinci taayyüne ilmiye mertebesi ve meânî mertebesi adı verilir.”¹¹⁹

Salâhî, bu yorumunda, ikinci tecellinin zâtın ikinci mertebede kendi nefsine zuhur etmesi olduğunu vurgular. Buna ikinci taayyün de denildiğini, bu ikinci mertebenin ilmiye ve meânî mertebeleri olarak da adlandırıldığını, ifade eder.

Mutasavvıfımız Salâhî tecelliyi açıklamayı sürdürür: “Zâtî tecelli ilk tecellidir, zâtın zatına tecellisinden dolayı tecelli-i zatî adı verildi. İhda adı verilmesi, Allah’ın yanında hiçbir şeyin yok olmasından ve hakikatinin tecellisinden ötürüdür. Cemi’ adı verilmesi ise zât zâtına cemi itibariyle şahudundan dolayıdır. Tecellî-i gaybü’l-muğib de ilk tecellidir. Gayb-i muğib adı Hakkın tecellisi vahdet içinde olan fiilleri içine aldığındandır. Hakk’ın fiillerinin dışındakine zuhuru sahih olmaz. Hakiki vahdet rütbesinde gayr olmak muhal olduğundan ötürü bu tecelli ikinci gayb ve ikinci tecelliden ibarettir.”¹²⁰

Salâhî, zâtî tecelliyi ilk tecelli olarak kabul eder. Hakikatın tecellisi oluşu ve Allah’ın varlığı yanında ezelden hiçbir şeyin olmaması nedeniyle buna ihdâ denildiğini söyler. İkinci tecelliyi de vahdet rütbesi olarak belirtir. Buna gayb tecellisi de denildiğini ifade etmektedir.

¹¹⁸ Salâhî, *Mir’ât*, vr. 138a.

¹¹⁹ Aynı eser, vr. 138b.

¹²⁰ Aynı eser, vr. 139a.

Salâhî, yorumuna devam eder: “tecellîde esma ve hakikatlar ayrı olduğu halde zahir olur. Bu ise, Hakkın ilim mertebesini kaldırmasındaki tecellisinden ibarettir. Durum isimleri, hakikatler ve âyân-ı sabite, bazısı bazısından ayrılmıştır. Ve buna tecellî-i gayb adı verildi. Bunun karşılığına gaybu’l- gayb denildi. Zira bu iki tecelli masivânın gaybetinde ortak olsalar dahi ilmiye mertebesinde sabit olan âyân arasında temyiz yönünü de içine alırlar. Vahdet-i hakikiyyede fiillerin temyizi olmaz, zira temyiz, tekessürü çağrıştırır ki, vahdet-i hakikiyye tekessür ile vasıflandırılması muhaldir. Belki fiilleri hakiki vahdet mertebesini içine almasıyla bağlantılıdır.¹²¹

Burada Salâhî, tecellide isim ve hakikatlerin ayrı olarak ortaya çıktığını bunun da, Hakkın ilim mertebesinin kalkmasındaki tecellisinden ibaret olduğunu açıklamaktadır. Âyânın bazının bazısından, zâtın bazısının diğerinden gaybeti nedeniyle, bu duruma gayb adı verildiğini kaydeder. Hakikî vahdette, fiilin temyizinin, çokluğu akla getireceğini hakiki vahdetin, çoklukla sıfatlanmasının imkânsız olduğunu söyler.

Müellifimiz Salâhî izahlarını sürdürür: “Taayyün-ü evvel, tecelli-i gaybu’l-muğibdir. İkinci gayb, tecellisi ikinci tecellidir. Tecelli-i hüviyye tecellî-i gaybu’l-muğibtir. Tecellî-i hüviyyet adı verildi ki, onun oluşumu için ancak o olarak bilindiği için bu tecelli hüviyyete has olmuştur. İkinci gayb değil, çünkü tafsil ve temyiz ikinci gaybta olur. Gayb-i muğip ise, hüviyyeti mutlakten başka değildir. Bu ise Hakkın meratib-i kevniiyyede tecellisinden ibarettir ki, ikinci mertebede tâli yani tâbidir.”¹²²

Salâhî, yukarıdaki ifâdeleriyle taayyün-i evvelin, tecellî-i gaybu’l-muğib olduğunu belirtir. İkinci gayb tecellisinin de, ikinci tecelli olduğunu kaydeder. Bu tecelliye hüviyyet de denildiğini, ikinci tecellinin temyiz ve tafsil olduğundan gayb kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu mertebenin Hakkın varlık mertebesinde tecellisi olduğunu anlatmaktadır.

¹²¹ Salâhî, *Mir’ât*, vr. 139b; Ayrıca bir başka eserinde; Salâhî, zâtın isim ve sıfatlarının iki türlü tecellisi olduğunu belirtir: 1- Tecelli-i İlm-i Gaybî, ilim, marifet, aşk ve muhabbet gibi kemâlatlar kendi hakikatlarında gizlidir. 2- Tecelli-i Vücûd-ı Şühûdî, ruh, misâlen ve hissen ayânın istidâdları ve yetenekleriyle Cenâb-ı Hakk’ın vücûdunun zuhurundan ibarettir. Bkz., Salâhî, *Kaside-i Hamriyye Şerhi*, vr. 2b.

¹²² Salâhî, *a.g.e.*, vr.140a.

Sûfimiz Salâhî açıklamalarına devam ederek: baki mertebelerin ruhanî, misalî ve cismanî hemen hepsine tecellî-i gaybî hüviyyet adı verildi, der. “Zira bu mertebede hakikatlar, zevatını meşhûdda ve bazısı bazısını meşhûdda oldukları halde zahir olurlar. Bu tecelli, onun itibariyle fiillerin temyizi yanında ilmiyye mertebesinde olur ki, fiillerin ilmiyye mertebesinde zuhuru sonraki mertebelerde zevât istidatları yok olur.”¹²³

Salâhî, devam eder: “Mütemeyyiz istidatların ikinci tecellide bulunduğunu vermektedir. Zira ilk tecelli istidatları gayrı mütemeyyiz olduğu halde verir. Tekessürü çağrıştıran temyiz ilk tecellide muhal olduğundan ötürü ikinci tecellide istidatlarından temyizleri gerçekleştirilir. Tecellî-i mu'tî- li'l-vücûd ise tecellî-i şehadettir, ve tecelli vücûd adı da verilir. Hakikatlar bu tecelli ile mevcud olduklarından dolaydır.”¹²⁴

Müellifimiz temyiz (ayırma, ayırdetme) özelliklerinin ikinci tecellide bulunduğunu ifâde eder. Buna karşılık, ilk tecellînin ayırdetme özelliğine sahip olmadığı kanaatindedir. İlk tecellîde bu özelliğin olmasının çokluğu akla getirmesinden dolayı olamayacağını, çünkü bunun vahdete ters düşeceğini savunur.

Salâhî, anlatımına devam ederek, yayılan tecellî bütün zerrelere bulunduğunu, bu tecellîye tecellî-i muzâf denildiğini, belirtir. “Bu tariflerden vücûd murat olunur ki, bütün mümkinat o vücûd ile varoldu. Bu ise bir vücûdu vahiddir ki, keşif kaidesine göre onda ikilik olmaz ulema ve rüşûmun çoğunluğunun zanları aksinedir. Zira onların zanlarında, mevcûd mümkünler için müteaddid vücûdlar vardır ki, mümkünlere arız olur. Ve bunun açıklaması şöyledir; vücûddaki bir şey ki, hakikatini o şey ile mütehakkik olsun, ona arız olmak sahîh olmaz zira mümkünlük yönü vücûdu gerektirmez.”¹²⁵ “Bu anlatımlarla ile bilinir ki, hakikat vücûdu, vâcib vücûdun gayri

¹²³ Salâhî, *Mir'ât*, vr.140b; Ünlü mutasavvîf Mevlânâ da “Cümle mâşuktan ibârettir, âşık perdedir. Diri olan ancak ma'sûktur, âşık ölüdür.” Tecellînin Allah ile kul arasındaki gerçek hayat olduğu, diri olanın sırf Allah olduğu ve insanın önündeki perdeler yüzünden, hakikatleri göremediğini veciz bir şekilde ifâde eder. Tahîrî'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Konya 1963,c.I, s.85.

¹²⁴ Salâhî, *a.g.e.*, vr.141a.

¹²⁵ Salâhî, *a.g.e.*, , vr.141b; Sühreverdî, tecelliyle ilgili şöyle bir yorum getirir: Hakk Teâlâ, halka acıyarak, havâssı gizlilik içinde tutmuştur. Çünkü gizlilik

değildir. Bundan sonra bilinsin ki, zât vaktaki vâhidiyyet itibariyle esmâ ve hakikatlerden içine alan ve kuşatan olduğu şeyin aynı oldu. Hakikatleri hüküm yönünden izhar eyledi ve mütehakkık oldu ki o ayn-ı zâttır. Anlatılan vücûd a'yân-ı mümkünine üzerine açılması nisbetiyle değil, ancak o vücûdu vahid ile müctemi olan hakikatların sureti toplamıdır ki, o vücûd-ı vahid zâtın, aynıdır gayri değil.¹²⁶

Mutasavvıfımız Salâhî yayılan tecellîlerin bütün zerrelere bulunduğu, buna muzaf tecellisi de denildiğini kaydeder. Bu anlatımlardan, vücûdun kasd olduğunu ve bütün mümkünlerin bununla vücûd bulunduğunu söyler. Vücûd, vacib olan vücûdun gayri değildir.

Salâhî, yorum ve görüşlerine devam eder: “Bu itibar ile o vücûda vücûdu âm adı verilir. Ve tecellî-i sârî, bütün zerrelere isimlendirilir ki, zerrelerden murad, mümkünlerin hakikatleridir. Fiilî tecellî, bütün eşyada nüfûz eden Cenab-ı Hakkın fiil-i vahdaniyyesini ayırmadan ibarettir. Bunun açıklaması Cenab-ı Hakk'ın esbab ve müsebbibatta nüfûz eden o fiil-i vahdanisi ile tecellîsinden eseri, bütün kainatın üzerine zâhirdir. Sûret aynalarının görünüşünde, bu makam için makam-ı tecellî-i fiilîdir. Onun bir alâmeti vardır ki, sâlik, o makama ulaşmasını o alâmet ile bilir. O makamın bir şartı da vardır ki, makamın oluşması ona bağlıdır.”¹²⁷

Salâhî yukarıdaki ifâdeleriyle vücûda vücûd-ı âm denildiğini yayılan tecelli ile kasd edilenin zerrelere olan tecelli olduğu yorumunu yapar ve zerrelerden maksadın ise, mümkünlerin hakikati olduğunu belirtir. Fiilî tecellî de Cenâb-ı Hakkın, bütün eşyaya nüfûz eden fiil-i vahdânisi olduğunu savunur. Bu fiil-i vahdânînin tecellîsi, bütün kâinâtın üzerinde görülür. An-

ile, kendi yararlarına olan şeyleri yapabilirler, daha sonra başkalarıyla ilgilenip onlara yardım ederlerdi. Eğer gizlenmeseler hep cemde kalacaklar böyle olmaları durumunda diğer insanlar onlardan istifâde edemeyeceklerdi. Sühreverdî, Avârif, s. 256.

¹²⁶ Salâhî, Mir'ât, vr.142a.

¹²⁷ Salâhî, a.g.e., vr.142b. Tecellî kavramında devamlı bir geçiş ve değişim vardır. Gaybdan şuhûda, karanlıktan aydınlığa, bilinmezlikten bilinirliğe, belirsizlikten belirliliğe bir geçiş söz konusudur. Tecellî sâlike bazan cezbe, bazan da sükûn verir. Bkz., Salâhî, Mir'ât, vr.142b.

cak bu makamın bir alameti ve şartı olduğu için sâlikin ancak bunlarla makama ulaşabileceğinin farkındadır.

Salâhî ifâdelerini sürdürür: “Makama ulaşmanın alameti her şeyde genel olarak işleri güzel olarak görmenin oluşmasıdır. Bu oluşmanın şartına gelince, eğer nefisten perdelenmenin hükümleri kalkarsa ve nefisten kesreti sapmalar yok olursa makamın gerçekleşmesi bütün dokuz nefsin adalet vahdeti zuhurundadır. Dokuz makam dediğimiz ise; tevbe, i'tisam, riyazat, zühd, verâ, hüzn, ihlas, murakabe ve tefvizdir. Onlardan ayrı olan otuz makamdır ki, daha önceki bölümlerinde anlatılmıştır.¹²⁸

Müellifimiz bu anlatılan makama ulaşmanın alametini her şeyde güzelliğin görülmesi şeklinde olduğunu kaydeder. Bu makama ulaşmanın şartını nefis perdelerinin kalması ve dokuz makamın gerçekleşmesi şeklinde verir.

Ünlü mutasavvıf İbn Arâbî, tecelliye bakışı şu şekildedir: Ona göre vahdet-i vücûd felsefesinin üzerine kurulduğu bir direktir. O, tecelliyi iki kısma ayırır. 1- Tecellî-i vücûdî 2- Tecellî-i şuhûdî. Vücûdî tecelli konusunda, Hakkın gayb ve şehâdet âleminde tecelli ettiğini, ve bu tecellilerin ise, zahir isimler olduğunu, bâtınî isimlerin ise, ebedî olarak tecelli etmeyeceğini ifâde eder.¹²⁹ Şuhûdî tecellî tabiatın bilinmesine bağlanır. Bu keşif çeşitlerinden biridir. Tecelli eden yerde yok olur, ilim olarak devam eder. İlâhî tecellideki bu ilim, tam bir ilim değildir. Gözler onu tam anlamıyla idrak edemez.¹³⁰

Bu görüşleri genel mutasavvıfların görüşünü yansıtır ki, Özel insan ve tecellî ehli, nûr-i ilâhînin ızhâr ettiği kimsedir ki, biri Hakk'ı gören gözle baksa “Allah, Allah” der ve o manzaranın âdem sûretinde olduğunu unuttur.¹³¹

¹²⁸ Salâhî, Mir'ât, vr.142b.

¹²⁹ İbn Arâbî, Futûhât, c. I, s. 166.

¹³⁰ İbn Arâbî, Fusûs, c. I, s. 133.

¹³¹ Bkz., Kelebâzî, Taarruf, s.177.

Tecellî için sûfiler çeşitli tanımlar yapmışlar, kimi görünmeyenin kalblerde görünür hâle gelmesi, kimi de gaybtan gelen ve kalbte zâhir olan nurlar gibi bir çok şekilde açıklamışlardır. Bir gerçek vardır ki, Hak her an ve her yerde tecellî etmekte yani kendini göstermekte fakat, bunu her göz görememektedir.



C- VAROLUŞ İLGİLİ BAZI PROBLEMLER

Burada müellifimizin varoluşla ilgili görüşlerini belirtmenin yanında aynı konuları ele alan bazı varoluşçu düşünürlerin görüşlerini de mukayeseli bir şekilde kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

1- HAYAT

Hayat kelimesi sözlükte; canlılık, dirilik, yaşama, sağ olma hâli, ömür, yaşama şekli, içinde yaşanan şartlar gibi manalara gelmektedir.¹ Kelime türevleriyle birlikte Kur'ân'da yetmiş altı yerde geçmektedir.² Bu âyetlerden burada biz sadece iki tanesini vererek konuyu izâha devam ediyoruz. *"İşte onlar, ahirete karşılık dünya hayatını satın alan kimselerdir."*³ Ve *"Yemin olsun ki, sen onları yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun."*⁴ Bu iki âyette geçen hayat kelimeleri farklı iki anlamda kullanılmıştır. İlkinde bir ömür, iki hayattan birisi olan insanın dünyada bulunma süresi kastedilmekte ikincisi ise, canlılık ve diri olma ifade edilmektedir.

Müellifimiz Salâhî, "hayatı" yaptığı sınıflandırmadan yola çıkarak şöyle değerlendirir: "Hayat iki kısımdır. Birincisi canlılık ve yaşam anlamındaki hayat olup bu yaşayan hayvan ve insan gibi canlıların ortak özelliğini ifade eder. Diğeri ise, gerçek canlılığı ifade eden ruhânî yaşamdır. Salâhî ruhânî hayat olarak nitelediği bu hayat nevini de üç kısımda mütalaa eder. Birincisi ölüm olarak nitelediği cehalet karanlığından canlılığı ve yaşamı ifade eder. Çünkü ilim ve canlılık hayatın özelliklerinden olduğu gibi bilgisizlik ve hareketsizlik de ölümün birer

¹ Tehânevî, Keşşâf-ı ıstılâh-ı fûnûn, c.I, s.398; Asım Efendi, Kâmus, c.IV, s. 934; Cevherî, Sıhah, c.VI, ss. 2323-2324.

² M. Fuad, Mu'cem, Kahire 1988, ss.285-286.

³ Bakara, 2/86.

⁴ Bakara, 2/96.

özelliğidir. Bu ruhânî yaşamın ikincisi ise Salâhî'ye göre kişi ilimle canlı olsa bile kalbin ölümü ifâde eden Hakk'tan ayrılıkla ölü olmayıp gönlün Hakk'la olan birlikteliğidir ki Salâhî bu hayatı hakiki ve ebedi hayatların elde edilebilmesinin bir vasıtası hatta bizzat kendisi olarak niteler. Üçüncüsü ise, ölüm imkanı olmayan mutlak diriliği ifâde eden Cenab-ı Hakk'tan feyizlenerek O'nun tecellisi ile yaşam bulmak yani fenâfillah mertebesine erişerek bekâbillah ile hayat bulmaktır.⁵

Salâhî yukarıdaki sınıflandırmasında hayatı genel olarak iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan ilki fiziksel varlığın devamı için gerekli yaşam ünitelerinin varlığını ifâde eden diri olma anlamındaki hayat, diğeri ise; ruhânî hayattır. Salâhî'nin hayatı iki kısma ayırdıktan sonra gerçek hayatı ruhânî hayat şeklinde nitelemesi, onun insan varlığını asıl ögesini oluşturan unsurun "insan ruhu" olduğu yönündeki görüşüyle direk ilişkilidir. Eski dilde şahsi ayniyet çağdaş ifâde ile kişisel kimliği (personal identity) oluşturan unsur Salâhî'ye göre ruh olduğundan gerçek hayatla ruhun hayatta olmasıdır. Ancak Salâhî ruhun hayatta olmasının da aşamalarından söz eder. Bunlardan ilki ruhun ilimle hayat bulmasıdır. Çünkü ilimle hayat bulmayan ruh, bilgisiz olunca ölü gibidir. Salâhî'nin bu aşamadan sonraki hayat izahını sûfî temayülü ile izâh etmek mümkündür. Zira kalb Allah'tan ayrı olmaz O'nunla birlikte olursa ruhun hayat derecesi bir üst seviyeye çıkmıştır. Bu ilerleyişin son aşaması ise, ruhun fenâfillah ile hayat bularak bekâyaya ermesidir.

Ünlü sûfî İsmail Hakkı Bursevî eseri *Kitâbu'n- Netice'de* Salâhî gibi sınıflandırmaya giderek hayatı iki kısımda inceler ve birincisini fânî varlık âlemi, kula ait olan bu hayatın gerekleri kesbî değildir. Bu hayatın kemâle ermiş bir şekilde devam etmesi Allah'ın mes'ûliyetindedir. Sonradan meydana gelen şeyler (hâdis varlıklar) bulunur. İkinci hayat ise, temiz/iyi bâkî tayyip hayattır ve Allah Teâlâ'ya aittir. Kul için ancak

⁵ Salâhî, *Kaside-i Hamriyye Şerhi*, vr. 11a.

bekâbillah mertebesinde kul için oluşabilir. Bu hayat sonradan meydana gelenlerin yeri değildir. Bu âlem bekâ sıfatıyla sıfatlanmıştır.⁶

Varoluşçu felsefenin temsilcilerinden Sartre da hayat ve yaşam hakkında farklı bir açıdan bakarak boş bir göğün altında meydana çıkan hayatı gülünç bir şey olarak değerlendirir. O, hayatı tasvire devam ederek, kendisi bir bulutun gölgesi, sağanak halinde yağan bir yağmur, güneş de yaşadığı yeri aydınlatacak şeydir. Bunun dışındakiler boştur. Bu görüşü eleştiren başka felsefeciler de bunun sadece saçma felsefesi olduğunu belirtmektedirler.⁷

Burada Sartre'nin hayat anlayışı her şeyi sıradan gayesiz boş ve sadece ben merkezli düşünen bir insan zihniyetini ortaya koymaktadır. Bu düşünce ölüme de bu saçmalığın zaferi olarak görür. Ve hiçbir anlam ifade etmediğini iddia eder.

Burada Sartre'ın görüşü Salâhî'nin hayat anlayışına benzer bir görüntüdedir. Salâhî de fiziksel hayatı gerçek hayat olarak görmemektedir. Ruhî hayatı esas almaktadır. Sartre de görünen hayatın boş ve aldatıcı olmasından ve hakiki bir yanının bulunmamasından bahsetmektedir.

⁶ Bursevî, *Kitâbu'n-netice*, Bursa Genel kütüphânesi, no. 64, vr.100; Neseffî hayatla ilgili bu mertebeleri de şöyle açıklamaktadır; birinci mertebe, çocuğun ergenlik yaşına kadar olan hayat devresi şekilden ibâret olan hayattır. İnsanın hiçbir şeyden haberi yoktur. Yaptığı eylemler sadece taklitten ibarettir. Bu devrede insan emir ve yasaklardan sorumlu değildir. Çünkü henüz hayvan mertebesinde olup, his âleminde yaşamaktadır. Bu âlemdede galip olan şey arzu ve isteklerdir. İkinci mertebede olgunluk mertebesidir. Bu mertebede insan his ve sûret âleminde mânâ ve akıl âlemine ulaşır. Bu hayata mânevî hayat denilmektedir. Bu evrede insan, akıl yani hikmet ve şeriatı birlikte cem edip eşyanın tabiatını idrak edebilir. Allah'a olan imân ise gönülde mevcuttur. Hayatın üçüncü mertebesi, insanın toplu bilgiden detaylı bilgiye geçiş dönemidir. İnsan bu evrede eşyanın hem tabiatını hem de özelliklerini kavramaktadır. Bu çeşit hayata hoş ve güzel hayat denilmektedir. Dördüncü hayat mertebesi de insanın eşyanın hakikatini idrak etmesi dönemidir. Bu evrede insan ilme'l-yakînden aync'l-yakîn mertebesine geçtiği devredir. İnsan Allah'ın varlığının gerçekten anlar ve kendi yokluk ve hiçliğinin farkına varır. Bkz. Düzen İbrahim, *Aziz Neseffî'ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan*, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi yay., ss. 194-195.

⁷ Gürsoy, Kenan, *J.P. Sarter Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yay., Ankara 1991, s.86.

2- MUTLULUK VE SEVINÇ (SÜRÛR)

Sürûr kelime olarak sevinç, mutluluk, neşe gibi manalara gelmektedir.⁸ Sürûr kelimesi Kur'ân'da üç yerde geçmektedir.⁹ Bu âyetlerden birisi "*İşte bu yüzden Allah onları o günün fenalığından esirger, (yüzlerine) parlaklık, (gönüllerine) sevinç verir.*"¹⁰ Bir diğer âyette "*Ve sevinçli olarak ailesine dönecektir.*"¹¹ Son âyette de "*Zira o, (dünyada) ailesi içinde (mal-mülk sebebiyle) şırmıştı.*"¹² Bu âyetlerde sürûr kelimesi neşe mutluluk anlamlarında kullanılmıştır. Sadece son âyetteki kelimenin kullanımı biraz farklılık arz etmekte sevincin aşırıya gidişine ve sınırı aşmasına delâlet ettiği vurgulanmaktadır. Önceki iki âyette daha farklı olarak sevinme ve övgüye mazhar olan bir davranış sonucu bir mükafâta ulaşmadan dolayı duyulan mutluluk ve sevinç iken son âyette zikredilen sevinç çeşidi istenilmeyen, yerilen bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mutasavvıfımız Salâhî sürûr kavramına şöyle bir açıklama getirir: Sürûr tasavvuf ıstılahında bütün müjdelerin ismidir. Yani bir beşaretin ismidir ki, kulun zahirini, batınını gizlisini, açığını ve tafsilini hepsini içine alır. Bu ise iki çeşittir: İlki amellerin sevincidir, yani sâlih amellerden ortaya çıkan sürûrdur. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi "*Kitabı sağ taraftan verilene gelince onların hesabı kolay olacaktır. Ve mesrûr olarak ehline döndürülür.*"¹³ İkinci görme sevincidir. Ve buna görme sürûru dahi derler

⁸ Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.II, s.389; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c.IV, s. 361; Zebîdi, *Tacu'l-arûs*, c.VI, s. 513. Cevherî, *Sıhah*, c.II, s. 682.

⁹ M. Fuad Abdulbaki, *Mu'cem*, s. 443.

¹⁰ İnsan, 76/11.

¹¹ İnşikak, 84/9.

¹² İnşikak, 84/13.

¹³ İnşikak, 84/7-9.

ki, Allah'ın kerim vechine nâzır olanlarda hasıl olan sūrûr kastedilir.¹⁴ Ve Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi “ *Onlar güzel bir sūrûrla karşı karşıya getirilirler.* ”¹⁵ Demek ki, birinci sūrûr dünya hayatında dahi meydana gelir ki, sâlih amellerin meyveleri o sevinç sahibine münkeşif olsun. İkinci sevinç dahi bu dünyada hasıl olur ki, Hakka yakınlığı sebebiyle sevinç sahibinin caiz olann sūrûru, bakma ile aynıdır ve nadir rastlanır. Sūrûra, bakma adı verilmesi, nimet evinde güzel bir şekildeki bakıştan oluştuğu içindir.¹⁶ Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi “ *O gün, parlak güzel yüzler Rablerine hakarlar.* ”¹⁷

Salâhî, sevinç konusundaki açıklamalarında, bu kavramın tasavvuf literatüründe müjdelerin tamamına verilen isim olduğunu belirtmektedir. Bu müjdeler gizli-açık zahir-batın hepsini içine almaktadır. Sūrûr kelimesi Kur'ân'da da kıyâmette amelleri güzel olan cennet ehli için kullanılmıştır. Salâhî bu âyeti örnek vererek konuyu daha net bir şekilde izâh etmektedir. Müellifimiz, yine verdiği bir başka âyetle de böyle kimselerin bu dünyada da sevineceklerini vurgulamakta sâlih amellerin karşılığının bu dünyada görülmeye başlayacağını ifâde etmektedir.

Sūrûr, hakkında varoluşçu felsefeci Simone De Beauvoir da şöyle bir yorum getirerek bir bakış açısı ortaya koymuştur: Sevinçler uzun süreli olursa gitgide yoksullaşır, dolgunluğunu yitirir, tam bir yokluğa karışır. Ortada sevinç ve neşe diye bir şey kalmaz. Çünkü sevinç bana kendi varlığımı duyuran bir nesnenin varlığına bağlıdır. İkimizin arasındaki ayırım ise, sevincin kaynağıdır. sevinç dünya ile bağları koparmak değildir. Sevinç dünya içinde bir varlığım olması gerektiğini gösterir.¹⁸

De Beauvoir sevinç ve mutluluğun süresinin sınırlı olması gerektiğini savunmakta, böyle olmayan bir sevincin sanki değerini yitireceğini düşünmektedir. Ayrıca sevinçle kendi varlığını hissetmesine

¹⁴ Salâhî, *Mir'ât*, vr.108a-108b.

¹⁵ *İnsan*, 76/11.

¹⁶ Salâhî, *Mir'ât*, aynı yer.

¹⁷ *Kiyâmet*, 75/22.

¹⁸ De Beauvoir, Simone, *Denemeler*, Ter. Asım Bezirci, Payel Yay., İstanbul1989. ss. 25-26.

sebeup olan bir varlığın ilgisinin bulunduğunu, sevincin dünya içerisinde aranması gerektiğini de belirtmektedir.

De Beauvoir insan bir tasarı ve bir niyet olduğuna göre sevinçleri kadar mutluluğu da tasarıdır. Bir servete konan kişi başka bir zenginliği elde etmeyi arzu eder.¹⁹

Bu ifâdeleriyle de Beauvoir insan sevincinin bir tasarıdan ibaret olduğunu kabul etmektedir. Yani insan hep bir yeni mutluluk içerisinde, bulunduğu durumun farkında ve takdirinde olmadan bir beklenti ile yaşadığını anlatmaktadır. Bu da bir tür doyumsuzluğu tarif etmektedir. Simon ile Salâhî'nin yorumlarındaki farklılık Salâhî konuyu metafizik olarak ele alırken Simon maddi öğelerle meselenin anlatımını yapmaktadır. Simon sevinci dünya içinde ararken Salâhî Allah'a yakınlıkla bu sevinci ifâde etmektedir.

3- HÜZÜN VE KORKU

Hüzün sözlükte; üzüntü, keder, arzu edilen bir şeyin elden kaçması veya arzu edilmeyen bir şeyin başa gelmesi yüzünden insanın tasalanması gibi manalara gelmektedir.²⁰ Hüzün kelimesi türevleriyle beraber Kur'ân'da kırk ayrı yerde geçmektedir.²¹ Burada örnek olarak seçtiğimiz bu âyetleri almakla yetineceğiz. Çünkü daha fazla vermek konuyu dağıtmak olacaktır. “(Rasulüm) O halde onların sözleri sakın seni üzmesin.”²² Ve bir diğer âyet “Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.”²³ Ve “Bilâkis,

¹⁹ De Beauvoir, *Denemeler*, s. 32.

²⁰ Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c.IV, s. 589; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 383; Cevherî, *Sıhah*, c. V, s. 2098.

²¹ M. Abdulbâki. *Mu'cem*, ss. 253-254.

²² Yâsin, 36/76.

²³ Bakara, 2/38.

kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne korku vardır, ne de üzüntü çekerler."²⁴ Bu âyetlerde geçen hüzn kelimesi anlamları itibariyle üzüntü ve keder gibi anlamda kullanılmıştır. Âyetlerde genellikle Allah dostlarının mahzun olmayacaklarının vurgulanması dikkat çekicidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, üzüntü ve kederlerden arınmak isteyip huzuru arayanlar Allah'a yönelmesi gerekmektedir.

Havf, korku, Allah'ın gazabı veya cehennem azabı korkusundan, gelecekte iyi bir şeyden yada endişe edilen kötü bir işten dolayı oluşan korku anlamına gelmektedir.²⁵ Havf kelimesi müştaklariyle birlikte Kur'ân'da yüz yirmi dört yerde geçmektedir.²⁶ "*Korkanların içinden Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu iki kişi şöyle dedi.*"²⁷ Bir başka âyette ise, "*İşte o şeytan ancak kendi dostlarını korkutur.*"²⁸ Bu iki âyette geçen korku kavramları aynı gibi görünse de birbirinden farklı iki anlamda kullanılmıştır. İlkinde Allah'a karşı duyulan saygıya dayalı bir korku diğeri ise, tamamen farklı bir korku duygusu ortaya konulmaktadır.

Salâhî hüzn ve havf konusunu şöyle açıklamaktadır: Hüzn, kaybedilen şeyin akla gelmesi, yahut imkansıza yaklaşmadır. Tarikatta hüzn kulu mükemmelliklerden, sebeplerden ve sevdiklerinden kaybettiği şeyin üzerine üzülme ibarettir.²⁹ Salâhî hüznün ayrılıktan dolayı hissedilen keder durumu olduğunu ancak bu hüznün ehl-i hassaya bakan yönünün genel anlamdaki hüznünden farklı olduğunu belirtir. Şöyle ki genel hüznün ayrılıktan ve bir şeyi kaybetmekten dolayı kişinin kendine yönelik keder durumu olmasına karşın, ehl-i hassanın hüznü kendilerinin kaybettiği bir şeyden ötürü olmayıp, başkalarının kederlerine yöneliktir ve daha diğerkâmdır. Salâhî bu iki hüzn farkını iki peygamberin tutumlarıyla şöyle

²⁴ Bakara, 2/112.

²⁵ İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, c. IX, s. 99; Âsım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. III, s.579; Tehânevî, Keşşâf, c. I, s.444.

²⁶ M. Abdalbâki, Mu'cem, ss. 313-315.

²⁷ Mâide, 5/23.

²⁸ Âl-i İmrân, 2/175.

²⁹ Salâhî, Mir'ât, vr.63b.

açıklar. Allah Hz. Yakup'la ilgili şöyle buyurur: “*Muhakkak ki, Yakubu onun gitmesiyle hüznlendirdim*”³⁰ buyurdu. Zira onu oğlu Yusuf (a.)’dan ayırdı. Fakat hassa ise, ehli cemiyet ve vecddir. Bunun için hadiste, “Muhakkak ki, Hz. Peygamber (s.) dışında bütün herkes kıyamet günü nefsim, nefsim diye bağıırır. O (s.) ümmetim, ümmetim der” havf, zorlukta mekruhtan sakınmaktır.³¹

Mutasavvıfımız Salâhî, hüznü kaybedilen şey için hissedilen duygu olarak yorumlamakta, bu kaybedilen şeyin akla gelmesi sonucu, kişinin bu duyguya kapıldığını ifâde etmektedir. Tasavvûfta kişinin mükemmelliklerden, sevdiklerinden ve sebeplerden kaybettiği şeyler hakkında hissettiği duygular olduğunu belirtmektedir. Hüznün orta sınıf, avâm ve havâs arasında üç çeşidi vardır. Bunların kalplerine Hak olarak doğan, uzaklaşma konusundaki hırslarıdır. Hâs olan hüzn ise, başkaları üzerinedir. Yani kendi ve yakınları için değil bütün bir insanlık için duyulan hüznüdür. Buna da Hz. Peygamberin kıyâmet günü kendi nefsinin değil de ümmetini düşünmesini örnek verebiliriz.

Salâhî, havf konusunu anlatmayı sürdürür; “Havf-i amme, tasdik ve kulun cezalardan kaynaklanan korku şeklinde tanımlarken havf-ı hassanın saygı kaynaklı olduğunu belirtir. Çünkü Salâhî’ye göre şu beyitte denildiği gibi bu makamda korku yoktur: “onlar, kuş başlarının üzerinde gibidir, havf ve hüzn yoktur, lakin havf-i iclâl vardır.” Saygı durumu, havfın işâret olunan en son derecesidir. Salâhî havf konusunu işfâkın manasını vererek sürdürmektedir. Sûfî ıstılahında işfâk acımanın yakın, devamı olan sakınmadan ibarettir, örfde işfak ve havf manasınadır. İşfak bütün nefisler üzerinedir ki, günahlara meyl ile ibadeti terk etmesinler yahud ibadete tutunma anında ibadete şüphe girmesin diyedir. İşfak, müridin vakti üzerine havftır, Allah’ın huzurunda iken kalbe ayrılık hissi gelmemelidir. Makam-ı

³⁰ Yusuf, 12/13.

³¹ Salâhî, *Mir’ât*, vr.64a.Havf kavramı tasavvufta dengeyi sağlayan kavramlardan biridir. Kavramın doğru anlaşılması ve uygulamada hataya düşülmemesi önemlidir. Havf bilinen bir tür korkudan farklı bir anlam taşımaktadır. Bu saygı ve ihtiramdan kaynaklanan değişik bir duygudur. Sıradan duyulan bir korkuyla karıştırılmamalıdır. Serrâc, *Lüm’a*, s. 58; Kara, Mustafa, “Havf”, *DİA*, c.XVI, s. 529.

hususla işfak olmaz Allah Teâlânın “ *Ey Musa beri gel, korkma çünkü sen emniyette olanlardansın*”³² buyurduğu gibi ve Allah Teâlâ “ *(Allah’ın veli kullarına) korku yoktur ve onlar üzülmeyecekler de.*”³³ Buyurması buna işaret etmektedir. Huşû, tasavvuf ıstılahında itaatkâr yahud sessizlik mamasına gelmektedir. Tabiat ise nefsin kuvvetleridir. Genel olarak huşu, kuldân korkma ve tehditten havftir.³⁴ Ehâdiyyet mertebesi ehâdiyyet tecellisinin aynısıdır. Kendi vücudu yine kendi vücuduna tecelli eder.³⁵

Salâhî yukarıdaki ifâdelerine göre, genel olarak havfın kulun cezâdan dolayı korkması şeklinde tanımlar. Özel olan havf ise, saygı durumunda olan havftir. Salâhî, Hz. Peygamber (s.)’in ümmet içerisinde Allah’tan en fazla korkan olmasını da Allah’a yönelmesinin tam oluşuna bağlamaktadır. İşfâk kelimesinin de havf anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Kur’ân’da Hz. Musa’ya buyurulduğu gibi husus makamında işfâk olmamaktadır. Huşûda ise itaatkâr nefsin kastedildiği belirtilmektedir.

Üzüntü konusu varoluşçu felsefecilerin de ilgisini çekmiştir. Mesela, J. Paul Sartre *Tükeniş* adlı eserinde, üzüntüyü değişik bir yorumla ele alarak şunları anlatmaktadır: Üzüntüye kapılınca, insanın ondan kurtulmasının zor olduğunu vurgulamaktadır. Aslında küçük şeylerle mutlu olması gereken insanın olayların iyi tarafını değil de kötü yanına bakarak üzüldüğünü belirtmektedir. İnsanın ölümü karşılaması konusunda bile sıradan biri olduğunu düşünüp ölümü hakkında hükmü kendisinin vermediğini düşünerek rahat olmalı üzülmemeli demektedir.³⁶

Sartre insanların üzüntüyü ve sevinci algılamaları olayları bakış açılarının yanlış olmasına bağlamakta güzel bakan güzel görür, sözünü tasdik eder görünmektedir. Küçük şeylerle mutlu olmasını bilmeyen büyük sevinçlere ulaşması zor olacaktır. En büyük korku ve hüznün sebebi olan

³² Kasas, 28/31.

³³ Yunus, 10/62.

³⁴ Salâhî, *Mir’ât*, vr.65a.

³⁵ Salâhî, *Mir’ât*, vr.19a.

³⁶ Sartre, J. Paul, *Tükeniş*, Ter. N. Dedehayır, H. Dedehayır, İstanbul 1992, Altın Kitabevi, s.56.

ölüm ve insanın pozisyonu çaresizliğini ve güçsüzlüğünü düşünerek kendisini teskin etmesini tavsiye etmektedir.

Sartre üzüntüyü maddi şeyler hakkında ele almakta, Salâhî ise, kendi için değil de başkaları için kederlenmeyi ve üzülmeyi esas üzüntü ve keder olarak anlamaktadır. Sadece kendini ve yakınlarını düşünen onlar için üzülen insan tipi değil bütün insanlar için aynı duyguları hissedebilen bir anlayışı Salâhî'nin düşünce yapısında görmekteyiz.

4- YALNIZLIK PROBLEMİ

Halvet, kelime anlamı olarak bir kimse ile yalnız kalmak, ıssız yerde tek başına kalmak gibi manalara gelir.³⁷ Salâhî halvet konusunda şunları ifade eder; erba'ın dört halvettten ibarettir. Dört aded üç, iki ve bir sayılarını içine alıp on sayısına ulaşır, Hakkın zâtı, onun sınırlarından tenzîh, takdise sembol ve işârettir. Halvetin biri nefis tezkiyesi içindir ki neticesi tevhid-i âsârdır. Ve ikincisi ahlâkın güzelleştirilmesi ile kalbin temizlenmesi içindir ki neticesi tevhid-i e'f'aldır. Ve üçüncüsü takdis-i rûh içindir ki, neticesi tevhid-i sıfattır. Ve dördüncüsü masivâdan tenzih-ı sır içindir ki neticesi Allah'ın zâtına izâfet edilenlerin yok etme ile tevhid-i zâtdır. Bu menzile fenâfillâh ve makâm-ı cem 'ta'bir olunur ki mümkün olan vücûd damlası vahdet denizinde yok olması ve batmasından ibarettir.³⁸

³⁷ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, (matbaa-i Osmâniyye), İstanbul 1305, c. III, s. 805; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Kahire 1906, hns mad., 132; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Beyrut 1956, c.XIV, ss. 397-403; Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317, s. 587; Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaeddin, *Camiu Usuli'l-Evliyâ*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire 1298, s. 83.

³⁸ Salâhî, *Şerh-i Gazel-i Mısırî*, Süleymâniye Kütüphanesi, M. Halid Efendi, no. 459/5, vr.118a-118b

Nitekim Peygamber Efendimiz (s.)'in nübüvvetleri yaşı kırka ulaştığında vâki' olmuştur."³⁹

Salâhî bu açıklamalarıyla, erbâinin halvetin dört kere yapılmasına denildiğini belirtmektedir. Halvetin yapılma sebeplerinden ilkinin nefis tezkiyesi olarak verdikten sonra neticesinin de tevhid-i âsâr olduğunu belirtmektedir. İkinci sebep olarak ahlâkın güzelleştirilmesi ve sonucunda da tevhid-i efâl olacaktır. Üçüncü gâye, ruhun takdisi ve neticesinde tevhid-i sıfat, dördüncüsü sırrın masivâdan tenzihi sonunda ise, tevhid-i zât olacaktır.

Mutasavvıfımız Salâhî, hâlvet konusunda Hz. Peygamberi örnek vermektedir. Vahyin başlangıcı konusunda Hz. Aişe (r.)'in anlattığı hadiste, Hz. Peygamber (s.)'in yıllarca belli zamanlarda halvete girerek Allah'a ibadet ettiği, tefekkür, tedebbür ve yalnızlıktan sonra sâlih rüyâ şeklinde başlayan vahyin başlaması anlatılmaktadır.⁴⁰

³⁹ Salâhî, Şerh-i Gazel-i Mısırî, Süleymâniye Kütüphanesi, M. Halid Efendi, no. 459/6, vr.27b; Cebecioglu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 151.

Zerkânî, Mevâhibü'l-ledünniyye, Kahire 1980 c. I, s. 213; Belâzurî, Ensâb, Kahire 1970 c. I, s. 111. Bu hâdise kaynaklarda şu şekilde nakledilir: İlk kez melek ile açıkça karşılaşan Hz. Peygamber (s.) korkarak hanımı Hz. Hatice'ye:

Aklıma bir şey olmasından korkuyorum, demişti. Hz. Hatice:

Hayır, dedi, sevin, Allah'a andolsun ki Allah seni asla perişan etmez. Sen akrabayı ziyaret edersin, yoksulu giydiris, misafiri ağırlarsın, zorda kalanlara, felâkete uğramışlara yardım edersin.

Sonra Hz. Hatice (r.) Hz. Peygamber (s.)'i alıp Varak b. Nevfel'e götürdü. Cahiliyye döneminde Hıristiyan olan Varaka, İbrânice bilir, İncil'den bir şeyler yazar ve okurdu. Gözleri görmeyen yaşlı bir kimse idi.

Hz. Peygamber (s.)'i dinleyen Varaka:

Bu gördüğün Musâ (a.)'a indirilen Nâmustur. Ah keşke senin davet günlerinde genç olsaydım da kavmin seni yurdundan çıkaracakları zaman sana yardım etseydim.

Sören Kierkegaard sessizlik ve yalnızlık konusunda müellifimizin anlattıklarına yakın bir görüş içerisinde şunları ifâde etmektedir: Dünya ve içindekiler hiçbir zaman bir kuytudan bakıldığı kadar yararlı görünmezler. Dünyada kuytu bir köşeden gizlice duyulan ya da duyulabilen her şey kulağa çok büyüleyici ve nefis gelir. O yüzden sık, sık kuytu köşesine çekildiğini belirtir.⁴¹

Kierkegaard sessizlik ve yalnızlıkta bir huzur ve tat bulduğunu başka zaman duyamayacağı güzellikleri yalnız başına duyduğunu, dünyaya bakışının yalnızken daha anlamlı ve güzel olduğunu belirtmektedir. Dış olaylardan ve kalabalıklardan uzakta daha güzel düşünüp daha güzel şeyleri hissettiğini vurgulamaktadır.

Salâhî ile Kierkegaard'ın yalnızlık hakkındaki görüşleri birbirine paralellik arz eder mahiyettedir. Yalnızlığın insanın yoğunlaşmasına bir noktada odaklaşmasına yardımcı oluşu her iki görüşte de verilmektedir. Salâhî bunu daha da ileri bir safhada ele alarak manen ilerlemede yararlı bir uygulama olarak yalnızlığı vermekte, Sören'in ise bu aşama hakkında bir görüşü olması mümkün değildir. O sadece maddi açıdan bakan bir felsefeci olarak farklı bir boyutta söz söylemesi imkansız görünmektedir. İlgi alanları açısından farklı oluşları bu yorum ayrılığını da getirmektedir.

Hz. Peygamber (s.) kavminin kendisini neden yurdundan çıkaracağını sorar, varaka:

Senin gibi bir şey getiren herkese düşmanlık edilmiştir, dedi. Ve çok geçmeden Varaka vefat eder.

⁴¹ Kierkegaard, Sören, **Kahkaha Benden Yana**, Ter. Nedim Çatlı, İstanbul 2000, Ayrıntı Yay., s. 106.

D-VARLIK PROBLEMLERİ

1- İNSAN

İnsan, akıl fikir sahibi, konuşarak anlaşılan yaratık, beşer, âdem oğlu, iyi huylu ve ahlaklı kişi, olgun kişi, gibi manalara gelmektedir.⁴² Kur'ân'da insan kelimesi türevleriyle birlikte doksan yerde geçmektedir.⁴³ “Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir.”⁴⁴ Bir başka âyette ise, “İnsan, kendisinin kemiklerini biraraya toplayamayacağımızı mı sanır?”⁴⁵ yine bir başka âyette “Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çerçevesinden çıkıp gitmeye gücünüz yetiyorsa geçin. Ancak büyük bir güçle çıkıp gidebilirsiniz.”⁴⁶ Bu âyetlerde görülen dikkat çekici olay hep Allah'ın insanları ikâz ve hatırlatmalarda bulunmak suretiyle onlara yardım etmek istemesi dikkat çekmektedir. Hatalara düşmemizi engellemek için bu tür âyetler sık, sık tekrar edilmiştir.

Salâhî'nin insan hakkındaki görüşleri genelde bütün sûffilerin, özelde ise takipçisi olduğu İbnü'l-Arâbî'nin görüşlerinden çok farklı değildir. Her şeyden önce Salâhî, hem tasavvuf ve hem de felsefe muhitlerinde sıkça tekrarlanan “insan konuşan hayvandır” şeklindeki genel tarifi vermek suretiyle görüşlerini açıklar. Ayrıca insanın ilkelî yapısı hakkında da bilgi verir: Fânî, geçici ve maddi olan cisim ve yok olmayan, bâkî olan ilâhî ruh. İşte insan, bu iki ayrı yönün birleşiminden meydana gelmiştir.⁴⁷

⁴² Tehânevî, Keşşâf, c.I, ss.75-78; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c.II, ss. 871-872; İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, c. VI, s. 12-13.

⁴³ M. Abdalbâki, Mu'cem, ss.119-120.

⁴⁴ Alak, 96/6-8.

⁴⁵ Kıyâmet, 75/3.

⁴⁶ Rahmân, 55/33.

⁴⁷ Salâhî, Şerh-i Gazel-i Eşrefoğlu Rûmî, Taksim Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin, 997/1, vr.5a.

Mutasavvıfımız Salâhî insanın cisim ve ruhtan oluştuğunu belirterek genel kabulü bir kez daha tekrar etmektedir. Cisim geçici ruhun kalıcı olduğunu belirterek insan gerçeğini anlatmaya devam etmektedir.

Mutasavvıfımız Salâhî insan konusuna, idğer bütün sūfîlerde olduğu gibi daha çok “insan-ı kâmil”den bahsetmektedir. Çünkü bu tasavvuta insanın ulaşması gereken nihâî noktayı göstermektedir. Salâhî, “insan-ı kâmil”i âlemin bütün mertebeleriyle, küllî ve cüz’i bütün âlemlerle eş tutmaktadır. O, “insan-ı kâmil”i levh-i mahfuzla, ilk akılla özdeşleştirir. Onun kalbi levh-i mahfuz, nefsi ise mahv ve isbatın geçerli olduğu bir kitaptır. Bu mertebe öyle bir mertebedir ki, ona nacak bütün karanlık perdelerden arınanlar ulaşabilirler. İlk aklın âleme (makrokozmos) nispeti insan (mikrokozmos) ruhunun bedenî kuvvetlerine nispeti gibidir. Nasıl ki “nefs-i nâtika” insanın kalbidir külli nefis de büyük âlemin kalbidir. İşte bundan dolayı âlem, “büyük insan” diye isimlendirilirken insan da “küçük âlem” (mikrokozmos) diye isimlendirilir.⁴⁸

Salâhî, genel kabul olan insanın konuşan hayvan tarifini vererek başlar. İnsan-ı kâmilin küllî ve cüzî bütün âlemleri topladığını, kalbinin levh-i mahfuz, ruhu ve akli da ümmî bir kitap olarak adlandırmaktadır. Küllî nefsin âlemin kalbi, nefs-i nâtikanın da insanın kalbi olduğunu ifade etmektedir.

Müellifimiz Salâhî, insan hakkındaki görüşlerine insanın ahlâkî durumundan bahsederek devam eder: aklî ve şer’i bütün güzel fiiller insandan herhangi bir zorlama olmaksızın kolaylıkla ortaya çıkıyorsa işte o zaman güzel ahlâktan söz etmek mümkündür. Aynı durum kötü fiiler için de söz konusudur. Salâhî, bir davranışın ahlâkîlikle nitelendirilmesi için, o davranışın insanda sürekli olması gerekir der. Mesela; ara sıra mal harcayan kişiye cömert denilmez. Salâhî’ye göre her halükârda, malını hiç tereddüt etmeden kolaylıkla harcayabilen kimse ahlâkî anlamda cömertlik vasfını

⁴⁸ Salâhî, *Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi*, vr.577b. Sūfîler insanı bir küçük âlem kabul ederler. O âlemin özüdür, mikrokozmostur. Tasavvuf yolunda benliğe ulaşma, insan-ı kâmil olma yolculuğundan ibaret olduğunu ve bu yoldaki engelleri aşan kişinin kâinatın aynası olacağı kabul edilir. Sayar, Kemal, *Sūfî Psikolojisi*, İstanbul 2000, s. 13; Shimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, Ter. Erol Gürol, Adam Yay., İstanbul 1982, s. 97.

kazanabilir. Çünkü bu kimsenin artık nefsinde cömertlik rûsûh bulup, sabit kalmıştır. Ayrıca Salâhî, zorlamayla olan suskunluğun ve sorumluluk anında suskunluğun hilm olamayacağını söyler.⁴⁹

Mutasavvıfımız Salâhî açıklamalarına devam ederek; güzel ahlâk olabilmesi için yapılan işin bir zorlama olmadan kendiliğinden olması gerektiğini belirtmektedir. Geçici bir sebeple olan bir cömertliğe ahlâk olarak kabul etmenin mümkün olamayacağını, zorlamayla olan suskunluğun da hilm olamayacağını ifade etmektedir.

Ayrıca Salâhî, “insan-ı kâmil” hakkında şu bilgileri vermektedir: İnsan-ı kâmilin kalbi, ulvî ve süflî bütün âlemlerin bilgisini ihtivâ etmektedir. İnsan-ı kâmilin bu bilgilere ulaşması ancak ilme’l- yakîn, ayne’l- yakî ve hakka’l- yakîn mertebelerine ulaşmakla mümkün olur. Dolayısıyla Salâhî’ye göre ulvî, süflî bütün âlemlerin sırrına vakıf olmak ancak üç şekilde mümkündür: 1- Marifetullah 2- Müşahede 3- İlâhî isim ve sıfatların tahakkuklu. Birincisi; ilimdir, Allah’ın bilinmesidir. İkincisi; Allah’ın bütün ilâhî isim ve sıfatlarının güzelliklerini müşahede sonucu elde edilen keşiften ibarettir. Ve bu, ilâhî güzellikler karşısında zevken elde edilir. Üçüncüsü ise; bütün ilâhî isim ve sıfatların, insanın kendisiyle tahakkuk ettirilmesinden ibarettir ki, işte bu hilafet makamıdır. İnsan-ı kâmil bu üç yolla ulvî ve süflî, ilâhî ve maddî bütün âlemlerin ilmini kuşatır. Nihayet üçüncü mertebede, hakka’l- yakın mertebesinde ilâhî bütün isimleri kendisinde gerçekleştirmek suretiyle, insan insan-ı kâmil ve halife özelliğini kazanır.⁵⁰

Müellifimiz Salâhî insan-ı kâmilde bütün âlemlerin cüzlerinin mevcut olduğunu bunların bir numunesinin insan-ı kâmilde bulunduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Salâhî, insan konusuna insan-ı kâmilini anlatarak devam eder; insan-ı kâmilin kalbi ulviyât ve süfliyâtı kapsadığını, bunun ise ilme’l-yakîn veya hakk’l-yakîn olacağını ifade etmektedir. Bu içine almanın da üç türlü

⁴⁹ Salâhî, Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi, vr.581b.

⁵⁰ Salâhî, Mevlânâ’nın Gazel-i Yeftem Şerhi, vr.49a.

⁵¹ Salâhî, Kaside-i Hamriyye Şerhi, vr.4b.

olacağını 1- Marifetullah 2- Müşahede 3- Esmâ ve sıfatın tahakkukudur. İlme'l-yakîn ilim ile kuşatma, ayne'l-yakîn müşâhede ve keşf, hakka'l-yakînin ise görme ile olacağını belirtmektedir.

Salâhî, insan konusuna iki âyetle devam eder; “Gerçek şu ki, Biz emanetini göklere, yere ve dağlara sunmuştuk; ama (sorumluluğundan) korktukları için onu yüklenmeyi reddettiler. O (emaneti) insan üstlendi. Doğrusu o, çok zalim, çok cahildir.”⁵² “Rahman arşı kuşattı.”⁵³ Bu ayetlerden ikincisinde arş kavramından kastedilen hisler âlemidir ki, bu mümkündür ki, cism-i külliyyeden ibaret olup rahmanî tecellinin ulaştığı yer olan arş olmalıdır. Zirâ, âyette de geçtiği gibi, Rahmâniyyet mertebesinin eser ve hükümlerinin ortaya çıktığı yer arştır. Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi Çünkü mertebe-i rahmaniyye bütün varoluş mertebelerini toplamıştır. Mertebe-i ilâhiyye ise varoluşun külli ve cüz'î mertebelerini toplamıştır. Rahman'ın arşı istivaşı ise; mertebe-i rahmaniyyenin hükümlerinin ortaya çıktığı yer olmasından ibarettir. Bu da insan-ı kâmilidir.⁵⁴

Salâhî, insanın Allah'ın verdiği akıl ve irâde emanetini kabul etmek suretiyle sorumluluğu da kabul ettiğini belirtmiştir. Âyette geçen arş kelimesinden maksadın, rahmânî tecellinin görüldüğü yer olup, eser ve hükümlerin ortaya çıktığı yer olan insan, bütün mertebeleri de topladığını vurgulamıştır.

Müellifimiz Salâhî, izâhlarını bir başka âyetle sürdürür; “Ve kararın geceyi, ve soluk almaya başlayan sabahı”⁵⁵ “Ve yeryüzü Rabbinin nuru ile aydınlanacak”⁵⁶ “O gün hükümler kimin olacak? Elbette bütün varlıklar üzerinde otorite sahibi olan Tek Allah'ın olacak” Bu âyette “karanlık gece” kavramıyla kastedilen gerçekte Allah'ın zâtı olan mutlak

⁵² Ahzab, 33 /72.

⁵³ Tâhâ, 20 /5.

⁵⁴ Salâhî, Mevlânâ'nın Gazel-i Yeftem'ine Şerhi, vr.49b; Abdulkerim el-Cîlî, İnsan-ı Kâmil, ter. A. Mecdi Tolun, Haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul 1998, ss. 219-221; Bilginer, Sadettin, Allah ve İnsan, İstanbul 1977, ss. 25-58.

⁵⁵ Tekvir, 81/17-18.

⁵⁶ Zümer, 39/69.

gaybtır. Nefes alan sabahtan murat ise, yaratılmış ruhlardır. Hak nuruyla yerin aydınlanması insanların hisler âleminde yaratılmasıdır. Allah'ın Vahidu'l-Kahhar olarak yaratması ise O'nun ahiret gününde tecelli etmesidir. Mümkün vücûtlarca bilinmeyen bu hakikatler, Allah'ın eşma ve sıfatları vasıtasıyla kendi özlerinin istidât ve kabiliyetleri kadar aydınlatıcı ışık gelir. Ruhların hakikatte sıralanışı ise, ilk İslâm filozoflarında olduğu gibi ilk akılla başlayıp onuncu akıl olan faal akılla biter. Onuncu akıl, dört unsura vasıta olan üç doğumla, insan mertebesine inip manevi hareket ile ulvî gövdenin nihayetini bulmak demektir. Yüce ruhî mertebelerden, süflî beşerî menzillere inmektir.⁵⁷

Mutasavvıfımız Salâhî, verdiği âyetlerdeki geçen karanlık geceden mutlak gaybın, nefes alan sabahtan da ruhların yaratılmasının kastedildiğini belirtmiştir. Yine Hakk'ın nuruyla yerin aydınlanmasından da insanın yaratılmasının anlatıldığını açıklamıştır. Ruhlar ilk akıldan onuncu akılla, daha sonra dört unsura vasıta olan üç doğumla ve sonunda ise insana ulaştığını ve bu manevî hareketle ulvî vücûdun tamamlayarak, süflî ve beşerî menzillere inişi anlatılmıştır.

Salâhî, insan hakkındaki açıklamalarına yine âyetler ışığında şöyle devam ettirir: *"Sizi zayıf bir halde yaratan, zayıflığınızdan sonra size güç veren ve gücünüzü gösterdiğiniz bir dönemden sonra (yaşlılığın getirdiği) zayıflığa sizi düçar eden ve saçlarınıza aklar düşüren O'dür. O, dilediğini var eder, O her şeyi bilendir ve sınırsız güç sahiptir."*⁵⁸ Âyette de işaret edildiği gibi, insan önce zayıf yaratılmış, daha sonra ona bir kuvvetlilik hâli verilmiştir. Dolayısıyla insanın zayıf ya da kuvvetli olması bir keyfiyetten ibarettir. Zira kişi kendi zayıf mertebesinden yükselmek suretiyle kuvvetlilik mertebesine erişir, burada zayıflık keyfiyeti öz itibarıyla kuvvetlilik keyfiyetinin aslı olur. İkinci yönden zamanla yüce ruhî makamlardan, süflî beşerî menzillere inmiştir. Zira onun zayıf yaratılan vücûdunda bir kuvvet istidadı vardır ki, süflî makamdan ulvî makama onunla geri dönme mümkün olmuştur. O kuvvet ve istidadına göre, önce

⁵⁷ Salâhî, Mevlânâ'nın Gazel-i Yeftem'ine Şerhi, vr.50a.

⁵⁸ Rum 30/54.

ledünnî olarak alınan ilimler zahiren elde edilmesi için bol, bol verme gerektirir. Zahir ilimlerle maksut olan zâta ulaşması mümkün olamadı. Batınî ilimlerin başlangıcı olan mücâhedeler, riyâzatta, içtihatta, nefis tezkiyesinde ve kalp tasfiyesiyle olabileceği kabul edilmektedir. Muhabbet güneşi ışığı niyazsız kalp aynasına, ilim erbabı rûsûm ashabı olmaktan dolayı insanlar arasında tam bir fazilet ile şöhret olup itibar ve şeref tacını başa giymekle olmuştur.⁵⁹

Mutasavvıfımız Salâhî, insanın zayıf olarak yaratılıp sonra güç sahibi olması, tekrar zayıf ve güçsüz olmasını anlatan âyeti zikretmek suretiyle, insanın mahiyetini açıklamaya çalışmaktadır. Bu âyetteki zayıf bedenden keyfiyet kastedildiğini, zayıf keyfiyetin de kuvvet keyfiyetine asıl olduğunu anlatmaktadır. İkinci yorum şekli de ulvî rûhî makamlardan süflî beşerî menzillere inişin anlatıldığı açıklanmaktadır. Batınî ilimler için başlangıcı mücâhede, riyâzât, nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi ile olacağı kabul edilmektedir. İlim erbabının sağlam olmaları sebebiyle halk arasında fazilet ve şöhret sahibi oldukları ifâde edilmektedir.

İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netice* adlı eserinde insanda hayatta olma ve varlığını sürdürebilmesi için üç çeşit ruha sahip olmasıyla ilgisinin olduğunu belirtmektedir. Bursevî, insandaki bu üç ruhun ise, 1- Zâtî ruh, bu ruh şehâdet âlemine gelen ve gelecek bütün varlıklara ilk tecellî ve nefes-i rahmânî mertebesindedir. Diğer cisimler ve cansız denilen varlıklar da bu rûh ile canlıdır. 2- İlâhî rûh, bu ruha, insanî ruh ve nefis-i nâtika adları da verilmektedir. "*Ona rûhumdan üfledim*"⁶⁰ âyetindeki kastedilen rûhta bu ruhtur. İnsanın cûzi ruhları güneşin ışıkları gibidir. Güneşin ışıkları onun nûrunun aksi olduğu gibi, cüz'î rûhlar da ilâhî rûhun akis ve gölgeleridir. 3- Hayvânî ruh, buna hayvânî nefis de denilir. Nefs-i nâtika ile ceset arasında bir vasıta görevi görür, aynı zamanda his ve

⁵⁹ Salâhî , *Mevlânâ'nın Gazel-i Yeftem'ine Şerhi*, vr.50b. İnsan mükemmel olarak yaratıldı fakat daha sonra aşağı derecelere düştü. İlâhî prototipinden ayrıldı uzaklaştı. Bu yönüyle insan içinde hem bir mükemmellik ve hem de bir bozulma taşımaktadır. Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 14.

⁶⁰ Hicr, 15/29.

hareket sahibi olarak görülen vücûda nizam verir. Zira hayvânî ruh, ilâhî ruhun bineği gibidir.⁶¹

Aziz Neseî insan konusunda, insanın küçük âlem olduğunu, belirtir. Allah “ *Onu tesviye edip kendisine ruhumdan üflediğim zaman* ”⁶² âyetiyle rûhu kendisine nispet etmiş olduğunu vurgular. Âyette geçen “tesviye” kavramı Neseî’ye göre istidât manasında kullanılmıştır. Durum böyle olunca insanî rûha ya da izâfî rûha sahip olmak için iki şartın yerine gelmesi gerekmektedir. Birincisi insan mertebesine yükselmek, ikinci ise, bu rûhu kabul edecek istidâda sahip olmaktır.⁶³

Mutasavvıfların ve Salâhî’nin insan hakkındaki görüşlerini verdikten sonra farklı bir sahanın temsilcileri olan felsefecilerden de insan konusunda kısa birkaç görüşe yer verelim gerekirse Simone De Beauvoir, insanın sonsuzla bir bağlantı cismânî boyuttan kurtularak, insanlık yardımıyla bir ilinti kurulabileceğini ifâde etmektedir.⁶⁴

De Beauvoir insan ve sonsuzluk ilişkisinin gerçekleşmesini kendinden geçme bir türlük benlikten sıyrılmaya bağlamaktadır. Allah’la bir bağlantıya geçmenin yokluk ve hiçlikle olabileceğini vurgulamaktadır.

Varoluşçu felsefenin temsilcilerinden Karl Jaspers insanın kurulu bir düzen içerisinde dünyaya geldiğini ve bu yapı içerisinde yaşayıp öldüğünü, insanın kendisinin bu sûrette hiçbir katkısı bulunmadığını iddia eder. İnsanın nasıl bir hayat sürdüreceği önceden bellidir, kiminle yaşayacağı bile tayin edilmiştir. Jaspers, insanın kendisiyle ilgili kararların

⁶¹ Bursevî, *Kitâbu’n-netice*, vr. 164b-166a, 190.

⁶² Hicr, 15/29.

⁶³ Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî’ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan*, Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1991, s. 126; İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Ter. Süleyman ateş, İstanbul trs., ss. 299-304; Neseî, Azizüddin, *Tasavvuta İnsan Meselesi, İnsan-ı Kâmil*, Ter. Mehmet Kanar, İstanbul 1990, ss. 14,71,113.

⁶⁴ De Beauvoir, *Denemeler*, s.67.

hep başkaları tarafından alındığını. insanın ise bunun farkında bile olmadan yaşadığını belirtmektedir.⁶⁵

Jaspers bir tür kadercî ve cebrî anlayışıyla olaylara yaklaşmakta ve insan iradesini tamamen devre dışı bırakmaktadır. Hiçbir şeyin farkında olmadan şuursuzca bir hayat sürüldüğünü iddia etmektedir. Kendi hakkında alınan kararlara insanın hiçbir müdahalesi olmadığını savunmaktadır.

Salâhî ve Jaspers görüşü olarak farklı bir platformu temsil etmektedirler. Jaspers insanın iradesini tamamen devre dışı bırakmaktadır. Salâhî de böyle bir durum söz konusu olmayıp, tam aksine irade önemli bir konuma sahiptir. Yapacağı manevî yolculukta her zaman iradesini güçlendirmeye ihtiyacı vardır. Ayrıca Salâhî insanın maddî yönünden çok mânâ yönüne ağırlık vererek yönün güçlenmesi yönündeki faaliyetleri ön plana çıkarmaktadır.

2- ÂLEM

Âlem, kâinat, güneş sistemi ve içerisindeki gezgenler topluluğu, dünya, cihan, varlıkların bütünü, mahlûkat, insanlar, halk, cemaat, çevre, cemiyet gibi değişik anlamlara gelmektedir.⁶⁶ Kur'ân-ı Kerim'de âlem kelimesi on üç değişik yerde geçmektedir.⁶⁷ *"De ki: (Yapacağınızı) yapın! Amelinizi Allah da Rasûlü de mü'minler de görecektir. Sonra görüleni de gömrülmeyeni de bilen Allah'a döndüreleceksiniz de O size yapmakta olduklarınızı haber verecektir."*⁶⁸ Bir başka âyette, *"O, öyle Allah'tır ki, kendisinden başka hiçbir tanrı yoktur. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. O esirgeyendir, bağışlayandır."*⁶⁹ Bir başka âyette ise, *"De ki: Sizin kendisinden kaçtığınız ölüm, muhakkak sizi bulacaktır. Sonra da görüleni*

⁶⁵ Örnek, Yusuf, "Karl Jaspers Varoluşçu Felsefesi mi Akıl Felsefesi mi?", H.Ü. Ed. Fak. Derg. Sayı. II, 1985, ss. 179-180.

⁶⁶ Tehânevî, Keşşâf, c. II, ss.1053-1054; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, c.IV, s. 412; Cevherî, Sıhah, c. V, s. 1991.

⁶⁷ M. Abdalbâkî, Mu'cem, ss. 603-604.

⁶⁸ Tevbe, 9/105.

⁶⁹ Haşr, 59/22.

ve görülmeyeni bilen Allah'a döndürüleceksiniz de O size bütün yaptıklarınızı haber verecektir."⁷⁰

Salâhî'ye göre âlem; dört mertebeye ayrılır. Bunlar âlem-i lahut, âlem-i ceberût, âlem-i melekût ve âlem-i nâsuttur. Âlem-i lâhût, mutlak olarak âlem-i la taayyünden ibarettir. Henüz hiçbir belirlenim kazanmayan mutlak zât mertebesidir. Ebu Talip el- Mekkî'ye göre âlem-i ceberut âlem-i azamettir. Bu âlemden maksat âlem-i esma ve sıfat-ı ilâhiyyedir. Sûfîlerin çoğunluğa göre âlem-i ceberût âlem-i evsattır. Âlem-i melekut ise, bir itibarla nefis sahiplerinin ruhlarına has olan âlem-i gaybdan ibarettir. Âlem-i ceberut, âlem-i ervaha göre daha soyut olması itibariyle, mücerred olarak melekler âleminin nefislerini oluşturur. Bu itibar, mertebelerdeki ihtilaf hakikatte ayrılığı gerektirmemektedir. Bütün mertebeleri kendi nefsinde toplayan insan-ı kamildir. Bazı sûfîler ise, âlem-i lâhutu üç mertebe olarak kabul etmişlerdir; birinci mertebe ehâdiyet-i zâttan ibrettir. Bu mertebeye vahdet-i vücûd la bi şey dahi derler, ikinci mertebe ehâdiyetten ibarettir. İlâhî isim ve sıfatlar âlemi bu ehâdiyyet âleminden kinayedir. Ona vahdet-i vücûd bila şey dahi derler. Üçüncü mertebe ise, âlem-i âyân sabitedir ki, ona vahdet-i vücûdi bi şey dahi derler.⁷¹

Salâhî, külli mertebelerin sûfî ıstılahında dört tane olduğunu belirtmektedir. Bunlar; 1- Lâhût âlemi 2- Ceberût âlemi 3- Melekût âlemi 4- Nâsût âlemi olarak sıralamaktadır. Lâhût âlemine lâ taayyün âlemi de denilmektedir. Ceberût âlemiyle, ilâhî isim ve sıfatlar kastedilir. Sûfîlerin genelinin görüşüne göre de âlem-i evsattır. Melekût âlemiyle nefis sahiplerinin ruhlarının bulunduğu gayb âlemi kastedilir. Bu âlemin mertebelerindeki ihtilâf ise, gerçek manada bir ihtilâf olmayıp sadece görecelidir. Bütün mertebeleri de insan-ı kâmil toplar. Lâhût âlemi üç mertebede incelenir ki, 1- Ehâdiyet-i zât, vahdet-i vücûd lâ bi şey de

⁷⁰ Cum'a, 62/8.

⁷¹ Salâhî, Mir'ât, vr.150b. Âlem hakkında mutasavvıfımız Salâhî, yaptığı açıklamalarla bir yorum getirmiş, hakikatte âlemin neyi temsil ettiğini gerçeklerin anlaşılmasında yol gösterici ip uçları vermiştir. Bütün varlıklarda olduğu gibi âlemin de Allah'la olan bağına vermiştir. Salâhî, Mir'ât, vr. 105b.

denilmektedir. 2- Ehâdiyet vahdet-i vücûd bilâ şey adı da verilmektedir. Âlem-i esmâ ve sıfat-ı ilâhî ondan kinâyedir. 3- Âyân-ı sâbite âlemi, vahdet-i vücûd bi şey adı verilir.

Müellifimiz Salâhî'ye göre âlem varlığını, Hakk'ın vücûdundan feyz ve zuhuru yoluyla alır. Eğer âlem varlığını feyz yoluyla almamış olsaydı mevcûdâtın yokluk hapsinden kurtulması mümkün olamayacaktı. Bu görüşe göre eşyâ âyân mertebesindeki hakikatler veya ilmî suretlerden ibarettir.⁷² Hak Teâlâ'nın zâtı vasıtasıyla Hz. Muhammed (s.)'i isimlerin, sıfatların, hükümlerin ve eserlerin tümüne şâmil olan hakikât-i külliye'nin mazharı kıldığını belirtir. Böylece âlem Hz. Muhammed (s.)'in vücûdunun tafsilatlarının bir sûreti gibidir. Hz. Muhammed (s.) âlemin ruhu, âlem Hz. Muhammed (s.)'in bedeni mesabesindedir.⁷³

Salâhî, âlemin varlığını Hakk'ın vücûdunun feyiz ve zuhuru ile oluştuğunu kabul etmektedir. Böyle olmasaydı âlem yokluk hapsinden kurtulamaz bir hiç olurdu. Eşyâ âyân mertebesindeki hakikatler veya ilmî suretlerden ibaret olmasıyla âlem, Hz. Muhammed (s.)'in hakikatinin vücûd mertebelerinde tafsilâtlarının bir sûreti gibidir. Hz. Muhammed hakikati âlemin özü âlem ise, onun bedenidir olarak kabul edilir.

Aziz Neseî de âlemin yaratılışı hakkında iki görüş ortaya koymaktadır; birincisine göre vahdet-i vücûd ekolüne mensup mutasavvıflarda olduğu gibi âlemin yaratılışını "ilâhî sevgi" ile izâh etmektedir. İkincisi de özellikle İslâm filozofları tarafından benimsenen akıllar hiyerarşisi görüşüyle açıklamıştır.⁷⁴

Mutasavvıfımız Salâhî'nin en çok etkilendiği şahsiyet olan İbn Arâbî'ye göre âlemin yaratılışı; Allah'ın kendisinde gizli olan kemâlâtını görünmesini istemesi, bilinmeyi arzu etmesi, mahlukatı da bu bilinme arzusunu gerçekleştirebilmek maksadıyla yaratmıştır. İşte bu ilâhî sevgi,

⁷² Salâhî, *Miftâhu'l-vücûd*, vr.3b-4b.

⁷³ Salâhî, *Zeylû'l-kitâb bi ahseni'l-hitâb*, vr.20b,21a.

⁷⁴ Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinât ve İnsan*, s. 225; bkz.,Konuk, A.Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul 1990, c.III, ss. 9-24; Kılıç, M.Erol,

Allah'ın âlemi yaratmasında sebep olmuştur. Âlemin yaratılışı, Allah'ın kendi kendine olan sevgisinin ve zâtî aşkın bir sonucu olarak, şehâdet âleminde somut varlıklar halinde tecellî etmesi şeklinde yorumlamıştır.⁷⁵

Müellifimiz ve diğer mutasavvıflar insanın bu âleme gelişi hususunda geçirmiş olduğu merhaleleri böyle detaylı anlatırken, varoluşçu felsefenin temsilcilerinden Kierkegaard kendisinin nerede olduğunu, dünya denen şeyin ne olduğunu bu dünyanın içine kendisini neyin çektiğini buraya nasıl geldiğini, gibi sorularla dünya hakkındaki bilgilerini sorgulamaktadır. Aynı zamanda kendisine bir çıkış noktası bulma gayreti içerisindedir.⁷⁶

Kierkegaard dünyanın ne olduğunu çözemediğini bir meçhul içerisinde olduğunu geliş sebebini dahi bilmediği bu âlemde kendisine bir çok soru sorarak cevap aramaktadır. Fakat, aklın sınırlı olduğunu hiç düşünmediği için tam bir bocalama içerisine düşmüştür. Çünkü aklın âlem-i lâhut hakkında söyleyecek pek fazla sözü yoktur.

Kierkegaard ile Salâhî âlem anlayışları, ayrı görüşe sahip olmaları sebebiyle birbirinden ayrılmaktadır. Salâhî, âleme ilâhî bir anlam vermekte onun Allah ile bir bağı olmasına işaret etmektedir. Kierkegaard ise, dünya tam olarak çözemeyen bir insan durumunda olduğunu belirterek bulunduğu safhayı açıklamaktadır. Fakat aklın lâhut âlemi hakkında yetersiz kalacağını belirtmesi sûfî görüşe yaklaşan bir fikir olarak kabul edilebilir.

3- VAHDET-İ VÜCÛD

Vahdet-i vücûdla ilgili olarak mutasavvıfların delil olarak kabul ettikleri âyetlerden sadece üç tanesini verelim. "*O, her gün bir şandadır.*"⁷⁷

Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, İstanbul 1995, MÜSBE Doktora Tezi, ss. 100-150.

⁷⁵ İbn Arâbî, *Fütûhât-ı mekkiyye*, c.I, s. 162; Affî, Ebu'l-Alâ, "İbn Arâbî" İslâm Düşüncesi Tarihi, Editör, M. Şerif, c.II, İstanbul 1990, s. 21.

⁷⁶ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 203.

⁷⁷ Rahman, 55/29.

Bir diğerk âyet, “Bizim işimiz bir göz açıp yumuncaya kadar yahut daha çabuktur.”⁷⁸ Son âyet ise, “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı.”⁷⁹ Daha başka âyetleri de mutasavvıflar delil olarak kullanmışlardır. Biz burada konunun uzunluğunu da göz önünde tutarak bu âyetler ışığında bir giriş yapacağız.

Mutasavvıfımız Salâhî vahdet-i vücûd konusuna şöyle bir giriş yapmaktadır; kul, mü'min ve muvahhid olup saadeti gerektiren salih amel işlemeli eğer böyle yaparsa, ceza ve ihsân dünyada, ahirette kevser ve rıdvan olur. Salâhî, Zülkârneyn (a.)'ın Kur'ân'daki kıssasını vererek konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Zülkârneyn (a.) güneş batımından sonra bir sebebe uyarak, yani bir yola sâlik olduğu ve sonuçta güneşin doğduğu yere erişti. Yani güneş doğumu vahdet⁸⁰ olan makam-ı ruha eriştiği, ruh yahut vahdet güneşi bir kavim üzerine doğdu. O kavim için güneşten başka sır ve perde yoktu ki, o kavim ilâhî sıfatın zuhur ettiği yer olmalıdır. Ruhî kuvvetler nurânîdirler, bu makama makam-ı cem denilmektedir. O yüzden güneşin doğuş yerine ulaşması batış yerine ulaşmasından sonradır. “İşte böylece onunla ilgili her şeyden haberdardık.”⁸¹ İşte Zülkârneyn (a.)'in seyri bunun gibidir. Halbuki onun yanında olan şey ilim ve haber yönünden bizi ihata eylediği; “Nihayet iki dağ arasına ulaştığında onların önünde, hemen hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu.”⁸² Yani Zülkârneyn (a.) güneşin doğuşuna ulaştıktan sonra bir vesileye ve bir mesleğe dair hedefe iki set arasında erişti.⁸³

Müellifimiz Salâhî mü'min ve muvahhid olan ve salih amel işleyen kulun dünyada ve ahirette mükafatlandırılacağını belirtmektedir. Salâhî Kur'ân-ı Kerim'deki Zülkarneyn'in güneşin battığı yere yolculuğunu anlatırken bu yolculuğun tamamen manevi bir yolculuk olduğunu belirtir.

⁷⁸ Kamer, 54/50.

⁷⁹ Enfâl, 8/17.

⁸⁰ Tehânevî, Keşşâf, c. II, ss.1464-1466; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. II, s.47; Cevherî, Sıhah, c. I, ss. 544-545.

⁸¹ Kehf, 18/91.

⁸² Kehf, 18/93.

⁸³ Salâhî, Beyit şerhi, vr.82b-83a.

Bu manevi yolculukta Zülkarneyn'in güneşin battığı yerden maksadın vahdete yani makam-ı rûha ulaştığını anlatmaktadır. Rûhî kuvvetlerin nûrânî olduğunu, bu ulaşılan makama cem makamı da denildiğini belirtmektedir. Güneşin doğuş yerine ulaşmasının batma olayını ruhun aslına dönmesi olarak çeşitli örneklerle açıklamıştır.

Salâhî, açıklamalarını sürdürürken, Zülkârneyn (a.)'in iki dağ, yani ruh ile nefis arasında karşılaştığı hiç söz anlamayan kavim ise Salâhî'ye göre "akl-ı meâş"ın kuvvetleridir. Zirâ aklın bu kuvvetleri, aklın hükmü altına girmediklerinden, şeytânî kuvve ve fikirlerin peşine düştüklerinden Hakk'ın sözünü anlamamışlardır. Ayetlerin devamında bu kavmin Zülkârneyn'den fesat çıkararak iki kavim ile kendi arasına bir set yapmasını istemeleri şu şekilde anlatılır: *éDediler ki: Ey Zülkârneyn (a.)! Bu memlekette Ye'cüc ve Me'cüc bozgunculuk yapmaktadırlar. Bizimle onlar arasında bir set yapman için sana bir vergi verelim mi?"⁸⁴ haraç ecir manasına kullanılır. "(Rasulüm) Yoksa sen onlardan bir karşılık mı istiyorsun? Rabbinin vereceği daha hayırlıdır."⁸⁵ Salâhî bu âyeti kendi genel anlayışı doğrultusunda iş'ârî bir şekilde yorumlamaya devam eder: Âyette zikredilen iki kavim Ye'cüc ve Me'cüc şeytânî kuvveler ve fasit fikirlerdir. Bunlar akl-ı meâşın kuvvelerini ifsat etmektedirler. İşte bu kuvveler, bu fasit ve şeytânî fikirlerden korunup Hakk'a yaklaşmak için Zülkârneyn'den bir set yapmasını isterler. İşte Zülkârneyn'nin iki dağ arasına, nefis ile ruh arasına yaptığı set, aklın kuvveleri nefsanî, şeytânî fikirlerinden koruyan bu mânevî settir. Salâhî, insanın bu mânevî yolculuğu, mücadeleleri sonucu ulaştığı makama ise, fark makamı der. Bu makama "cem'ul-cem" yada "ikinci fark" makamı da denilmektedir. Hidâyet ve irşâd ancak bu makam eren kişiler için geçerlidir. Çünkü bu kişi; nefsi ve ruhu, aklî kuvveleri ile şeytânî fâsit fikirleri arasına mânevî bir set çekmeyi başarmıştır. Dolayısıyla söyledikleri hep Hakk'tandır. Batıl onun sözlerine karışmaz. İnsanları delâlete sürüklemeye endişesi kalmadığı için ancak bu kişi hidayet ve irşad makamındadır.*

⁸⁴ Kehf, 18/94.

⁸⁵ Mü'minûn, 23/72.

Görüldüğü gibi Salâhî, diğer sûfilerde de olduğu gibi, âyetleri çok ince bir üslûpla kendi insan ve âlem anlayışı, doğrultusunda iş'ârî bir şekilde yorumlamaktadır. Bu tarz yaklaşım ise, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama zenginliği getirmektedir.⁸⁶

Salâhî, Zülkârneyn (a.)'nin hâdisesini anlatmaya devam ederken, onun izâfî rûh ile hayvânî nefsin sınırına ulaştığını, orada iki kavim dışında bir başka kavim daha bulunduğunu anlatmıştır. Buradaki kavmin Zülkârneyn (a.)'e kendilerini bozguncu ve fasid kuvvetlerden kurtarmasını ve karşılığında kendisine vergi vermeyi teklif etmelerini ve Allah Teâlâ'nın onu ikâz edişini anlatmıştır.

Hallâc-ı Mansur ve Beyâzıd- Bîştâmî gibi ilk dönem sûfileri tarafından ifâde edilen, Muhyiddin İbnü'l-Arâbî tarafından da sistemli bir hâle getirilen vahdet-i vücûd anlayışı, bir çok sûfiyi derinden etkilemiştir. İbnü'l-Arâbî sonrası kaleme alınan bir çok esrede bunun etkisi görülmektedir. Salâhî'de de bu etkiyi müşahade etmekteyiz. Öyle ki onun bu konu hakkındaki görüşleri, "Ekberîyye" geleneği çizgisindeki diğer bir çok sûfide olduğu gibi, İbnü'l-Arâbî'nin ifâdelerinin şerhinden ibarettir.

Salâhî öncelikle, İbnü'l-Arâbî'nin varlık anlayışının en temel unsuru olan "Vâcibu'l-vücûd" kavramını açıklamakla işe başlar. Ona göre "Vâcibü'l-vücûd"un varlığı zâtı ile aynıdır. "Vâcibü'l-vücûd" da zât ve varlık ayrımı söz konusu değildir. Salâhî bu noktada filozofların vâcibü'l-vücûdu "külli bir durum" olarak algılamalarını eleştirir. Çünkü bu anlayış, Vâcibü'l-vücûd'un cüz/parçalardan meydana gelmesi şeklinde bir anlayışı çağrıştırmaktadır. Böyle olması durumunda da Vâcibü'l-vücûd, bütün bu nitelendirmelerden münezzehtir O'nun varlığı kendi Zâtıyla kaimdir ve mutlaktır.⁸⁷ Mutlak olan vücûd ise, hiçbir şekilde kayıt altına alınamaz. O, ne küll'dür ne cüz, ne umûmîdir ne de husûsî.

⁸⁶ Salâhî, *Beyit Şerhi*, vr.82b-83a.

⁸⁷ Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, c. II, s. 44; Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, ss. 1454-1455; Zebîdi, *Tacu'l-arûs*, c. V, s. 297.

Bu ifâdelerinin hemen akabinde Salâhî, Hakk'ın varlığının dışındaki mümkün varlıkların ise, hakikatte vâr olmadıklarını bunlara mecâzî olarak mevcûd denildiğini vurgular.⁸⁸

Salâhî, Vâcibu'l-vücûdun varlığının zâtının aynı olduğunu, bunun ise, varlığı zorunlu olan varlığın hakikatidir. Vacibu'l-vücûd cüzlerden meydana gelmez, varlığı mutlaktır. Mutlak varlık ise, ne kül ne de cüzdür. Hakk'ın vücûdunun dışındaki bir varlık hakikatte yoktur. Bu varlıklara mevcud denilmesinin de mecâzi olduğunu ifâde etmiştir.

Mutasavvıfımızın etkilendiği şahıslardan biri olan İbn Arâbî'nin bu konu hakkındaki görüşleri, İbnü'l-Arâbî'nin görüşlerini aynen yansıtmaktadır. Çünkü İbnü'l-Arâbî'ye göre varlık, tek bir hakikatten ibarettir. Çeşitlenme ve çoğalma ise, dış duyuların oluşturduğu zahirî bir şeydir. Hakikatte var olan mutlak varlıktır, bu mutlak varlık ise, Zâtı'yla vardır, var olmada herhangi bir sebebe muhtaç değildir. Dolayısıyla da İbnü'l-Arâbî, Allah'ı bilmenin ancak O'nun varlığını bilme anlamına geldiğini, Zât'ın hakikatini bilmenin mümkün olamayacağını vurgular.⁸⁹

İbn Arâbî de vahdet-i vücûd konusunda şöyle demektedir; "Allah'ın varlığının mutlak bir varlık olduğunu ve bir sebebe ihtiyacı olmadığını belirtmektedir. Allah'ın zâtının hakikatini bilmenin mümkün olamayacağını da ifâde etmektedir.

Daha önce de söylediğimiz gibi vahdet-i vücûd anlayışı bir çok sûfiyi derinden etkilemiştir. Biz burada mukayese amacıyla Salâhî'nin çağdaşı Niyazî-i Mısırî'nin konu hakkındaki görüşlerine değinmek istiyoruz. Mırsî, vahdet-i vücûd anlayışını "*Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın O'dur.*"⁹⁰ âyetini temel

⁸⁸ Salâhî, *Risâle-i merâtib-i vücûd*, vr. 97a-99b.

⁸⁹ İbn Arâbî, *Futuhât-ı mekkiyye*, Kahire 1980, c.I, ss. 153-154; Ertuğrul, İ.Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, ss. 9-10, 78; Kam, Ferid- Aynî, M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1992, ss. 87-89; İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Ter. Ahmed Özemre, İstanbul 1998, ss. 317,313,332; Sunar, Cavit, *Vahdet-i şuhûd ve Vahdet-i vücûd Meselesi*, Ankara 1960, ss.26-31; Aynı müellif, *Tasavvuf Felsefesi*, AÜİF yay.,Ankara 1974, ss. 42-47; Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul 1999, s. 96.

⁹⁰ Tahâ, 20/3.

olarak almaktadır. Bu âyette geçen “Evvel”, Allah’ın tüm yaratılmışlar yok iken, var olduğunu, “Âhir”, bütün varlıklar yok olduğunda, O’nun var olacağını, “Zâhir”, Allah’ın kâinâta ve insanda tecellî etmesine delâlet ettiğini, “Bâtın” ise, bütün varlıkların canlı kalmasını temin eden ruh manası da kullanılmıştır. Bu ifâdelerden de anlaşılmaktadır ki, varlıkların sonradan yaratılmış ve var olduklarına, belli bir süre sonra yok olacaklarına, gerçek vücûd sahibi olan Allah’ın varlığının hakikî vücûd olarak görülmesi gerektiğini ifâde etmektedir.⁹¹

Niyazî-i Mısırî de, evvel, âhir, zâhir ve batın olanın Allah olduğunu ifâde eden âyeti ele alır. Bâtın kelimesinin de varlıkların canlı kalmasına sebep olan ruh manasında kullanılır. Zâhir kelimesinin ise, Allah’ın tecelli etmesini temsil ettiğini belirtmektedir.

Varoluşçu felsefe temsilcilerinden Jaspers, tanrısallık, gizlidir, bilinemeyendir, tüm kategorileri aşan saltıktır. Tanrısallık aşkınlıktır, ama aynı zamanda da hem varolanın içinde, hem de varoluşun içinde bulunur.⁹²

Jaspers Allah’ın hem aşkın yönünü, hem de varlıkla beraber oluşunu ifâde etmeye çalışmaktadır. Her iki yönü de vurgulayarak bir gizlilik ve bilinmeyen tarafın varlığını tespit etmektedir.

Marcel ise, bu durumu “Aşkın için olmayı seçtim, ona karar verdim” böylece çifte bir durum içine yerleşmiş bulunurum. Hiç de dünyaya ait değilim, fakat belirlediğim bu dünya içinde olarak varolurum. O halde dünya ve Tanrı’ya aynı anda katılırım.” Demek sûretiyle açıklamaya çalışır.⁹³

Marcell’in bu sözlerin tam olmasa da bir vahdet görülmektedir. Allah’la beraber olmayı isteme duygusu açıkça zuhur etmektedir. Burada kendisinin dünyaya ait olmadığını Allah’tan geldiğini vurgulamaktadır.

⁹¹ Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, K.B.Y. Ankara 1998, s.258.

⁹² Bochenski, J.M., Çağdaş Avrupa Felsefesi, Ter. S. Rifat Kırkoğlu, Kabalıcı Yay., İstanbul 1997, s. 230.

⁹³ Muşta Celâleddin, Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu, K.B.Y., Ankara 1988, s.18.

4- TEVHİD

Tevhid, birleşmek, birlik, bir olduğuna inanma, birleme gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁴ Tevhid konusunda Kur'ân'da bir çok âyet geçmekle beraber biz burada konumuzla ilgisi açısından bir kaçını vermekle iktifâ edeceğiz. *"Allah kendisinden başka tanrı bulunmadığına şahidlik etti. Melekler ve ilim sâhipleri de O'ndan başka tanrı olmadığına doğruca şahidlikte bulundular. (O) azizdir, hakîmdir."*⁹⁵ Bir başka âyet, *"İnsanların ilmi O'nu (Allh'ı) ihâta edemez, kapsayamaz."*⁹⁶ Bir başka âyette ise, *"O'nun diledikleri hariç insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi ihâta edemezler."*⁹⁷

Salâhî, tevhidi şu şekilde açıklamaktadır; "tevhid tarifinde çok sözler söylenmiştir. Fakat hepsi mana olarak birbirine yakın ve birbirini doğrulamaktadır. Burada Salâhî tevhid hakkındaki bazı görüşleri tek, tek sıralar: Bazıları demiştir ki, tevhid lügatte bir şeyin tek olduğunu bilmek ve ona hükmetmektir. Hakikat ıstılahında ilâhî zâtı aklen, tasavvur ve tahayyül olunan her şeyden uzaklaştırmaktır. Yine tevhid, çokmuş gibi vehmolunan, düşünülen ya da hissedilen şeyi tek saymaktadır. Dolayısıyla da tevhid, vehmî olan çoklukta gerçek olan birliği idrak etmektir. Tevhid, Allah Teâlâ'nın vahidiyetini bilmektir. Tevhid, sonradan olanı kadim olandan ayırmak, hâdis olandan yüz çevirip bütünüyle kâdim olana yönelmektir. Hatta sadece Allah'ın dışındakilerden değil kendi nefsinden dahi uzaklaşıp sadece O'na yönelmektir. Çünkü tevhid hâlinde kendi nefsinin müşahede eden kişi, muvahhid değil, kendi varlığının müsebbiti olur."⁹⁸

Mutasavvıfımız Salâhî, tevhid tarifi hususunda daha önce sûfiler tarafından söylenmiş sözleri vererek konuya giriş yapmaktadır. Gerçek mânâda Allah'ın zâtını düşünme ve hayal etme, insan zihninde ve hayalinde

⁹⁴ Tehânevî, Keşşâf, c. II, ss. 1468-1469; Asım Efendi, Kâmus Tercemesi, c. II, ss.48-49; Zebîdî, Tacu'l-arûs, c.V, s. 300.

⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/18.

⁹⁶ Tâhâ, 20/110.

⁹⁷ Bakara, 2/255.

⁹⁸ Salâhî, Şerh-i Gazel-i Mısrî, vr.144a.

her ne şekillenirse şekillensin bunların hepsinden düşünceyi uzaklaştırılması gerektiği şeklinde belirtmiştir. Bazı sūfîler ise, tevhidi çokluğu vehmedilen anlaşılan ve öyle hisse kapılan şeyin varlığını birlemek mânâsında kullanmış olduklarını vermiştir. Bu ise, kesrette vahdet olayıdır. Bu vehmolunanı vahdetle bilmek şeklinde bir tarif daha yapılmaktadır. Tevhid, sonradan olanı kadimden ayırmak hûdûsten yüz çevirmek ve kadime yönelmektir ki, gerçek muvahhid, Allah dışındakiler kendi nefsi dahi olsa müşâhede etmemelidir. Kendi nefsinin müşâhede edenler muvahhid olmazlar.

Salâhî, tevhidi bu şekilde tanımladıktan sonra onun bazı mertebelerinden bahseder: Birincisi tevhid-i âsâr; ikincisini tevhid-i efâl, üçüncüsünü tevhid-i sıfat ve sonuncusu ise tevhid-i zâttır.⁹⁹

Salâhî'nin varlık mertebeleri hakkında söyledikleri İbnü'l-Arâbî'nin varlık mertebeleri hakkındaki sözlerinin aynen tekrarı ve kısmen serhi niteliğindedir. Salâhî "ehâdiyyet" mertebelerini, kayıtlanmayan, koşulsuz varlık (vücûd lâ bi şartı şey) şeklinde tanımlar. Bu mertebede henüz ilâhî isim ve sıfatlar dahi ayrılmamıştır. İsim ve sıfatlar Zât'ın aynısıdır. Bu mertebede isim ve sıfatların ayrı, ayrı mülâhaza olunmaları söz konusu değildir. "Ehâdiyyet" muhtelif isimler verilmektedir.¹⁰⁰ Meselâ bu mertebeye "hakikâtü'l-hakayık", "cemu'l-cem" de denilmektedir. Bu mertebede henüz hiçbir taayyün söz konusu değildir.

Bu "ehâdiyyet" mertebesinden sonra "vahdiyyet" mertebesi vardır ki taayyünler ilk olarak bu mertebede başlar. Bütün eşyânın hakikatini, külli ve cüz'i bütün şeyleri kuşatan ilâhî esmâ ve sıfatlar ancak bu mertebede mülâhaza olunurlar. Muhakkik sūfîler nezdinde bu mertebenin de farklı birçok ismi vardır.¹⁰¹ Meselâ bu mertebeye ulûhiyyet mertebesi ve "makam-ı cem" de denilmektedir. Yine bu mertebeye, ilâhî isimlerin zuhur ettiği

⁹⁹ Salâhî, *Gazel-i Mısri*, Süleymâniye Kütüphanesi, M.Halid Efendi 459/6, vr.118a.

¹⁰⁰ Muhakkik sūfîlerin, bu koşulsuz varlık mertebelerini ifade etmek için kullandıkları bir takım ifade ve ta'birlere için bkz.; Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arâbî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, s. 184.

¹⁰¹ Bkz., Kılıç, a.g.e, ss. 226-227.

âyân ve hakikatlere, istidatlarına uygun olan kemâlâtı ulatırması sebebiyle “mertebe-i rubûbiyye” de denilmektedir. Yine bu mertebeye “levh-i kadr”, “levh-i mahfûz” ve “kitab-ı mübîn” de denilmektedir.”¹⁰²

Salâhî, sözlerini sürdürerek; ehâdiyyet mertebesi ilk mertebe olarak esmâ ve sıfat orada düşünülmez. Bu mertebeye cemin cemi ve hakikatların hakikatı denilmektedir. Hakikât vücûdu külli olarak eşya şartıyla düşünülürse bu mertebeye rahman adı verilir. Eğer cüziyyat mufassıla ile sabit olursa bu mertebeye de rahim denilmektedir. Bu mertebeye ayrıca Rabb-i nefsi külli, levh-i kadr, levh-i mahfuz ve kitâb-ı mübîn dahi denilmektedir.

Salâhî varlık mertebeleri hakkındaki yapmış olduğu açıklamaların devamında, “ehadiyyet” mertebesinde herhangi bir çokluk ya da bölünmenin olmadığını vurgular. Salâhî bu sebeple “ehlullaha” “ehadiyyete” mahsus tecellileri aldıklarını iddia etmeleri yasaklanmıştır der. Çünkü böyle bir durum mümkün olsaydı “ehadiyyet” mertebesinde sayı ve çokluk gerekirdi ki bu mümkün değildir. Ehâdiyyet mertebesinde tecelli sadece Hakk’ın kendisinedir. Bu mertebede O’nun kendi vücûdu yine kendi vücûduna tecelli eder.¹⁰³

Mutasavvıfımız Salâhî ehâdiyyette sayı ve parçanın olamayacağını, böyle olmasından dolayı ehlullahın ehadiyyette tecelli yaşadıklarını iddia etmelerini yasakladığını belirtmiştir. Eğer bunun aksi olması halinde ehadiyyete sayı ve çokluk gerekeceğinden, bunun ise mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Zira Hakk’ın kendi vücûdu kendi vücûduna tecelli ettiğini belirtmektedir.

Salâhî bu noktada Hakk’ın Zât’ının bilinip-bilinmemesi konusuna geçer. Bu hususta Salâhî, Zât’ın ancak bizzat kendisi tarafından bilinebileceğini söyler. Eğer bu hususta bir marifetten söz ediliyorsa, o da ancak Hakk’ın kendi kendisini bilmesinden kinayedir. Çünkü Hak Teâlâ, Zât’ı itibarıyla kendisi dışındakilerden korunmuş, kendisine yönelen akıllardan ve gözlerden gizlenmiştir. Daha sonra Sâlâhî tekrar tevhid

¹⁰² Salâhî, Makâmât-ı Hamidiyye Şerhi, vr.584a.

¹⁰³ Salâhî, Mir’ât, vr.18b-19a.

konusuna geçerek tevhid mertebelerinden bahseder: bu mertebelerin ilki avamın tevhididir. Bu tevhid “Lâ ilâhe illâh” kelimesine şehâdet etmekten ibarettir.¹⁰⁴ Hakikatten ötürü, yani Hak ile hıfz ve hürmet ancak Hakka yönelmeyi kasd etmekten ibarettir.”¹⁰⁵

Salâhî, yukarıdaki ifâdeleriyle özet olarak, Allah’ın kend,i zâtını kendi bildiğini, başkasının bilemeyeceğini belirtmektedir. Allah’ın zâtı, yabancılardan masum, akıl ve gözlerden gizlidir. Hakk’ın vücûd mertebeleri daire kabul edildiğinde bir merkez gerekmektedir. O da ilmî ve kevnî hakikatleri içine alan mazhar-ı tâm olan Hakk’ın zâtıdır. Allah Teâlâ zâtına zâtı ile tecelli eylediği için bütün sıfatlarını kendi zâtında görünür hâle getirdi. Zira tevhid Allah’ın vahdetine inanmaktan ibaret kabul edilmiştir. Birkaç mertebeden meydana gelir ki, ilki tevhid-i âmme yani genel olan tevhiddir. Bu da Lâilâhe illallah kelimesinden ibarettir.

Mutasavvıfımız Salâhî, ikinci mertebesi havassın tevhididir: Hakk’ı görüp masivâyı görmemekten ibarettir. Tevhidin üçüncü mertebesi ise havassın seçkinlerinin (hâssatü’l-havâs) tevhididir; tevhidin bu mertebesine ulaşan sûfî Zât’tan başkasını görmez. Öyle ki bu Zât kendi Zât’ıyla kaimdir ve kendinde herhangi bir çokluk söz konusu değildir. Mutlak mânada tektir, sayılamaz hiçbir şekilde kuşatılamaz. Gerçek anlamda vahdâniyyet bu mertebede gerçekleşir.¹⁰⁶

Salâhî, tevhid mertebelerini saymaya devam ederken; ikinci mertebesinin “tevhid-i hassa” olduğunu bu mertebenin de Hakla beraber bile masivasını görmemektir. Tevhidin üçüncüsü tevhid-i hassatu’l-hassa, tek olan Hak’tan başkasını görmemekten ibarettir. Zira O zât sayılamaz, kuşatılamaz ve çokluğu kabul edilemezdir. Zâtın aynını ve gayrını dahi görmemektir. İşte bu, Hakla beraber halkı görmeyen, nefsinin de yok eden kişinin hâlidir.

¹⁰⁴ Salâhî, Mir’ât, vr.148b.

¹⁰⁵ Salâhî, Mir’ât,, vr.65b.

¹⁰⁶ Salâhî, Mir’ât, vr.149a. Tevhid konusu vahdet-i vücûdla olan yakın bağlantısı sebebiyle Salâhî’nin de üzerinde durduğu bir kavramdır. Tevhid konusunu ayrıntılı olarak ifâde eden Salâhî, diğer mutasavvıfların görüşlerinden de istifâde etmiştir. Salâhî, Mir’ât, vr. 149a.

Mutasavvıfımız Salâhî, tevhid hakkındaki görüşlerini şöyle devam ettirir: esasında Salâhî'ye göre mutlak mânada tevhid, Hakk'ın yine kendisini birlemesidir. Bu anlamda Hakk'ın kendi kendisini birlemesi, anlaşılması, idrak edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Bu sebeple gerçek "tevhid" Cenâb-ı Hakk'ın kendi nefsine hâs olan tevhididir. Hakk'ın dışında bir varlığın bu husûsi tevhidle Hakk'ı birlemesi doğru değildir. Çünkü "cem" makamı asla tefrikayı kabul etmez. Bütün ayrılıklar yok edilip mutlak "cem" makamına erişilmelidir ki bu tevhid şekli idrak edilebilsin. Salâhî, bu hususta İbn Fâriz'ın ve Ebû İsmail el-Ensârî'nin sözlerine yer verir. Yine Salâhî tevhidin farklı çeşitlerine yer verir. Tevhid-i efâl: Salikin beşerî bütün fiillerinden arındıktan sonra kendine ilâhî fiillerin tecellî etmesi sonucu ulaştığı tevhiddir. Bu mertebede sâlik Allah'tan başka fâil görmez. Tevhid-i sıfat: Sâlik, bu tevhid mertebesinde kâinatta ve kendisinde bulunan isim ve sıfatları değil, sadece Hakk'ın isim ve sıfatlarını görür. Beşerî sıfatlardan soyutlandıktan sonra ilâhî sıfatlarla sıfatlanır. Tevhid-i zât: Nihayet sâlik kâinatta tek gerçek zât olarak Allah'ın Zât'ını müşahede eder. Beşerî, maddî her şeyi yok sayması, her şeyi mutlak yokluk kabul etmesi sonucu kendisinde Zâtî tecelliler zuhur eder ve tevhid-i zât mertebesine ulaşır. Bu mertebede sûfinin kelime-itevhidi "lâ mevcûde illellâh" "Allah'tan başka varlık yoktur" şeklindedir. İşte bu son merhalede, bu şekilde formüle edilen tevhid vahdet-i vücûd ehlinin tevhididir. Salâhî ayrıca "tevhid-i hey'e"den bahseder. Bu tevhidi, sıfatların Zâ'ın aynısı ya da gayrısı olması cihetinden açıklar. burada Salâhî iki kabul görür, biri sıfatlar Zât'at mündemiç, O'nun aynısıdır ve tektir. Diğeri ise, sıfatlar birbirinden farklı ve çoktur. Çünkü her bir isim, mefhumundan dolayı diğeri isimden farklıdır.¹⁰⁷

Mutasavvıfımız Salâhî, tevhid konusunu anlatırken; Cenab-ı Hakk'ın tevhidinin kendi nefsine hâs bir tevhid olduğunu, bu tevhidle Hakk'tan başkasının Hakk'ı tevhid eylemesinin sahih olmayacağını ifâde etmiştir. Bu konuda diğeri mutasavvıfların görüşlerine de vererek konuyu açıklamaya çalışmıştır. Genel olarak tevhidin çeşitleri; 1- Tevhid-i efâl, tecrid-i efâl

¹⁰⁷ Salâhî, Mir'ât, vr.150a.

olup, fiili tecelliden ibarettir. 2- Tevhid-i sıfat, tecrid-i sıfattan ibarettir. 3- tevhid-i heyve ise, isimlerin tevhididir. Her bir ilâhî isim diğerinden farklı olduğunu da vurgulamıştır.

Salâhî, izâhlarına devam ederek şöyle der; her ne kadar ilâhî isimler, mefhumu itibariyle birbirinden farklı ise de, her bir isim Zât'ın aynısı olması itibariyle diğer bütün isimleri ihtivâ etmektedir. Dolayısıyla kendi mefhumları ve âleme taallukları itibariyle farklı ve çok olan isimler, Zât'ın aynısı olması itibariyle birbirlerinin aynıdır ve tektirler. İşte isimlerin tevhidi ise bu şekildedir. Sonuç olarak isimler Zât itibariyle Zât'ın aynı, taayyünler itibariyle ise de Zât'ın gayrısıdır. Salâhî bu izâhlarıyla ehl-i sünnet kelâmcılarının formüle ettiği "sıfatlar Zât'ın ne aynısıdır ne de gayrısıdır" ifâdesini tasavvûfî açıdan açıklık getirmektedir.¹⁰⁸

Müellifimiz Salâhî, açıklamalarını sürdürmekte; isimlerin tevhidinin zât üzerine delâleti hissiyet olarak ayrı ve başka olması nedeniyle birbirinden ayrı ve başka olup, manasıyla kayıtlı olmaksızın bir tek olmasıdır. Zâta verilen isim onun hem aynı hem de gayrıdır.

Abdurrahman Sülemî *Risâleleri'nde* tevhid hakkında şunları ifâde etmektedir; "tevhid, kâdim olanın hâdis olandan ayrılması, bilinen ve bilinmeyen her şeyin terk edilmesi, her şeyin yerini Allah'ın almasıdır." Sülemî, Cüneyd (k.)nin bu sözünü vererek, tevhidi, içinde hiçbir olumsuzluk olmayan olumluluk olarak da tarif eder. Yine o, Horasan ekolünün tevhid anlayışını ise, "kendisine zıt olan şeyleri silerek tevhid edileni ispat etmek" olduğunu belirtmektedir. Yine onlara göre tevhidin, kulun Allah'tan başka hiçbir şeyi düşünmeden, görmeden, sırrıyla, kalbiyle ve hâliyle Rabbinin huzurunda durması olduğunu ifâde etmektedir. Kısaca Hakk'ın var olup, O'ndan başkasının yok olması hâlidir.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Salâhî, *Mir'ât*, vr. 150b.

¹⁰⁹ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Risâleler*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 156-157; Ebû Bekir Şiblî'ye bir adam sordu: "Ey Ebu Bekir, bana tek olan Hakk'ın lisânıyla anlatılan mücerred tevhidden haber ver." Şiblî şu karşılığı verdi: "Vah yazık sana, lafızlarla tevhidi anlatan mülhid olur. O'nu işaretle anlatmaya kalkışan iki tanrıçı olur. Bu konuda söz söylemekten kaçınan câhildir. O'na erdiğine inanan hiçbir şey ezmemiştir. O'na imâ eden putperest olur. O'nun hakkında konuşan gafilidir. O'nu yakın olduğunu sayıp akıllarınızda tam bir şekilde anladığınızı"

Serrâc eseri *Lûm'a'da* tevhid konusunda Zünnûn Mısrî'nin şöyle cevap verdiğini nakleder: kendisine tevhidin ne olduğunu soran bir kimseye: “Tevhid, Allah'ın eşyânın içine girmeyen kudretini, eşyâ ile bütünleşmeyen sanatını bilmek, her şeyin sebebini Allah'ın sanatı olduğunu ve O'nun sanatında bir arıza bulunmadığını kavramaktır. Göklerde ve yerde Allah'tan başka müdebbir yoktur. Allah senin tasavvur, vehim ve tasavvuruna gelen her şeyden ayrı ve farklıdır.”¹¹⁰

sandığınızda bu düşünceler size iâde edilir. Çünkü bu tür düşünceler, sizin uydurduğunuz ve sizin gibi sonradan olma şeylerdir.” Bu sözleriyle Şibli kendi bildikleriyle ve kendi kendine Hakk'ı tanımaya çalışan ya da O'na erdiğini zanneden kişinin hata edeceğini insanın sonradan olması sebebiyle kadîm olan Allah'ı tam manasıyla idrak etmesinin imkansız olduğunu belirtir. Anacak yine O'nu kendi bildirdiği kadarıyla tanıyabiliriz demektir. Serrâc, *Lûmâ*, s. 29.

¹¹⁰ Serrâc, *Lûm'a*, s. 28.

SONUÇ

Bu çalışmanın sonunda ulaştığımız neticeyi şöyle özetleyebiliriz; kavram çalışması her bilim için ne kadar faydalı ise bu tasavvuf için daha da önem kazanmaktadır. Çünkü konular tamamıyla soyut konuları ve metafizik olayları içerdiğinden izahı ve anlatımı zor konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten en başta söylenen bir ifade olayı daha çabuk kavramamızı sağlamaktadır. O da “Tasavvuf kâl ilmi değil hâl ilmidir.” İfadesi meselenin ehemmiyetini idrakte bize yardımcı olan sözlerdendir.

Manevî iklimlerdeki bu müstesna halleri ifade gerçekten güçtür. Tasavvuf sahasında bir şeyler ifade etmek isteyen ve olayları izaha çalışacak kimselerin evvela bu ilim dalının kendine has kavramlarını layıkıyla bilmesi en birinci vazifesi olmalıdır.

Tabii ki bunu yaparken tasavvuf tarihinin ana kaynaklarını ve bu ilim dalında otorite olan şahısların eserlerini gözden geçirmek araştırmak en yararlı faaliyet olacaktır. Bu çalışma da Abdullah-ı Salâhî de hem ilim açısından hem de eserleri açısından son derece verimli bir şahsiyet olarak araştırılması ve anlaşılması gereken müelliflerin başında gelmektedir.

Salahaddin Uşşâkî Kesriye’de doğmuştur. Kesriye bugün Yunanistan sınırları içerisinde kalan bir yerdir. Babası Muhammed Efendinin daha önce Saraybosna’dan buraya geldiği bilinmektedir. Salâhî ilk tahsilini memleketinde yapmış, daha sonra İstanbul’a tahsilini devam ettirmek için gelmiştir. Özellikle ünlü sûfi İbn-i Arâbî’den etkilenmiştir. Daha sonra Mısır’a gittiği esnada Şeyh Şemseddin Muhammed el-Hafnî ve Şeyh Hasan Demenhûrî’den cifr ve vefk gibi bazı özel ilimleri tahsil etmiştir. Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa’nın yanında katip ve mektupçu olarak görev yapmış Ali Paşa’nın güven ve takdirlerini kazanmıştır.

Belli bir süre devlette resmi görevde bulunduktan sonra şeyhi Cemâleddin Uşşâkî ile tanışır ve bir süre sonra onun manevî eğitimi altına girer. Bu esnada Ali Paşa’dan müsaade isteyerek resmi görevden ayrılır. Salâhî sadece Cemâleddin Uşşâkî’den değil daha bir çok tarikat şeyhinden icâzet almıştır. Bu sebeple kendisine “camiu’t-turuk” nisbesi verilmiştir.

Salâhî, şeyhi Cemâleddin Uşşâkî'nin vefatından sonra aynı tekkede 1178/1764 tarihine kadar Uşşâkiyye Tarîkatının usul ve adabına göre irşad vazifesini yerine getirmeye başlamıştır. Bu tarihten sonra ise İstanbul Fatih'teki Aşık Paşa mahallesindeki Tahir Ağa Tekkesi'nin şeyhi olmuştur.

Salâhî'nin dönemi siyâsî ve askerî açıdan Osmanlı Devleti'nin çöküş yaşadığı bir devredir. Bunun yanında yine de ilim açısından önemli tercümelerin ve eserlerin verildiği bir dönemdir. Başata padişahlar ve diğer devlet idarecileri edebiyata, şiire sanata hem merak duymuşlar hem de bu alanlarda eserler vermişlerdir. Bu yüzyılda ilme sanata önem verilmiş, ilim adamı, şair ve sanatkâr desteklenmiş, korunmuştur.

Salâhî, bir çok eser vermiş velûd bir şahıstır. Arapça, Farsça manzum ve mensur bir çok eseri tercüme ve şerh etmiş, şiirler yazmış, dinî edebiyatımızın belli ürünleri olan mevlid, mîrâciye, hilye ve münacât gibi birçok manzum eserlere, tasavvuf ve tarîkata dair mensûr esere imza atmıştır. Salâhî, divanı olan bir şairdir. Divanındaki genel konular Hz. Peygamber (s.)'e nât, tasavvuf ve dinî içeriklidir.

Salahaddin Uşşâkî, ilmî ve ahlâkî özellikleriyle zamanında saygı görmüş kendi zamanından sonra da hep iyilikleri, eserleri, üstün ahlâkıyla yâd edilmiştir. Bir çok ilim dalında eser yazacak seviyede bilgi birikimine sahip olan Salâhî, özellikle tasavvufî eserlerindeki felsefî yapısıyla dikkat çekici bir müelliftir.

Salâhî, örnek alınacak ilmî ve ahlâkî özellikleri olan şahsiyetlerden biridir. Bütün sûflerde olduğu gibi makam ve mevkiyi, terk edip şöhret ve tanınmaktan uzak duran sade bir hayat sürmüştür. İnsanlara hem yaşadığı dönemde vaaz ve nasihatlarıyla kendinden sonra da bıraktığı eser ve halifeleriyle yardımcı olmuştur.

Bizim çalışma konumuzun esasını teşkil eden tasavvuf felsefesinde onun bir İbn-i Arâbî takipçisi olduğunu konuları izâhı sırasında sık, sık ondan bahsettiğini, eserlerine atıfta bulunduğuna şahit olduk. Ayrıca yorumlarını âyet ve hadisler ışığında yapması Salâhî'nin örnek yönleri olarak sayabiliriz.

Netice olarak söylemek gerekirse daha önce hayatı ve eserleri Prof. Dr. Mehmet Akkuş Bey tarafından çalışılan Salâhî'nin tasavvufî görüş ve felsefesini de elimizden geldiği ölçüde belirlemeye çalıştık. Eksik ve hatalarımız olmuştur. Ama önemli olan bu hata ve eksiklerden ders alarak daha sonraki çalışmalarımızda daha başarılı eserler vermeye amaç edinmektir diye düşünüyoruz. Her yeni adım bir

öncekini geride bırakmak, için atılır biz de her yeni çalışmada ilerlemeyi daha güzele ulaşmayı arzu etmekteyiz.



BİBLİYOGRAFYA

KİTAPLAR

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad, Mu'cemu'l-müfehres, Kahire 1988.
- Abdulahad en-Nûrî, Silsilenâme, Süleymâniye Kütüphanesi, Çelebi Ahmed, no. 172.
- Abdurrahmân-ı Sâmi, Tuhfetu'l-'uşşâkiye Tercümesi, İstanbul 1970.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-hafa, Beyrut, 1970, c.I.
- Adıvar, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, (Maarif mat.) İstanbul 1943.
- Affî, Ebu'l-Alâ, et-Tasavvuf res-Sevratü'r-Ruhiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963.
- Affî, Ebu'l-Alâ, M. İbnü'l-Arâbî'nin Tasavvuf Felsefesi, Kahire 1988.
- Ahmed Rıfat Efendi, Lugât-ı Târihiyye ve Coğrafıyye, İstanbul 1299.
- Ahmed Vâsıf Efendi, Mahâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr, Mısır 1243.
- Akkuş, Mehmet, Abdullah Salahaddîn-i Uşşâkî'nin Hayatı ve Eserleri, Milli Eğt. B. Yay., Ankara 1998.
- Akşin, Sina, Kurt Metin, Ödekan Ayala, Toprak Zafer, Yurdaydın Gazi, Türkiye Tarihi 3, Osmanlı Devleti 1600- 1908,
- Ali Cevad, Memâlik-i 'Osmâniye'nin Târih ve Coğrafya lügatı, İstanbul 1314.
- Altınay, Ahmet Refik, Lâle Devri, Haz.Haydar Dirioz, Ankara 1973.
- Altıntaş, Hayrani, Mârifetnâme'de Tasavvuf, Çimtay Matbaası, İstanbul 1981.
- ___, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1991.
- Ankaravî, İsmail, Minhâcu'l-fukarâ, Bulak 1956.
- Arberry, E.J., Sufism, London 1956.
- Asım Efendi, Kâmus Tercümesi, (matbaa-i Osmâniyye), İstanbul 1305.
- Aşıkpaşaoğlu, Aşık Paşa Tarihi, (Haz. Nihat Atsız), M.E.B.Y., İstanbul 1960.
- Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı, KB yay., Ankara 1998.
- ___, Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücüd Anlayışı, (Muradiye Vakfı yay.), Ankara 1994.
- Ateş, Süleyman, İslâm Tasavvufu, İstanbul 1981
- Attar, Feridüddin, Tezkiret-ül evliya, Kahire 1983.
- Aynî, M.Ali, Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1992.
- Ayvansarâyî, Hüseyin, Hadikâtü'l-cevâmî, Matbaa-i Amire, İstanbul 1281.
- ___, Vefâyât-ı Meşâyih, Milli Kütüphâne, M.F.A., no. 2883.
- Ayverdi, Sâmiha, Türk Târihinde Osmanlı Asırları, İstanbul 1993.
- Bağdadî, İsmail, Hediyyetü'l-ârifin, İstanbul 1951.

- Banarlı N. Sami, Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, MEB yay., İstanbul 1977, Fasikül 10, s. 749.
- Bardakçı, Necmettin, Sosyo-Kültürel Açından Tasavvuf, Fakülte Kitabevi, Isparta 2000.
- Barthold, W., İslâm Medeniyeti Tarihi, Ter. Fuad Köprülü, KBY, Ankara 1982.
- Bayraktar, Mehmet, Davut el-Kayserî , K.B.Y., Ankara 1988.
- Belâzurî, Ensâb, Kahire 1970.
- Berkes, N., Türkiye’de çağdaşlaşma, İstanbul 1978.
- Bilginer, Sadettin, Allah ve İnsan, İstanbul 1977.
- Bochenski, J.M., Çağdaş Avrupa Felsefesi, Ter. S. Rifat Kırkoğlu, Kabcacı yay., İstanbul 1997.
- Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl İbrâhîm b. el-Muğireti b. Berdizbeh, Sahihü'l-Buhârî, Kahire 1989.
- Bursalı Mehmet Tahir, Kibar-ı Meşayih ve Ulemadan On İki Zâtın Teracim-i Ahvali, İstanbul 1316.
- ___, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Amire, İstanbul 1338.
- Bursevî, Kitâbu'n-netice, Bursa Genel kütüphânesi, no. 64, vr.100.
- C. Le Bruyn, Voyage, La Haye 1732, c. I, ss. 434, 441.
- Câmî, Abdurrahman, Nefahâtü'l-üns Tercüme ve Şerhi, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, (Mârifet yay.), İstanbul 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Velî, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991.
- ___, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, (Rehber yay.), Ankara 1997.
- ___, İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri, İstanbul 1999.
- Cevdet, Ahmet, Tarih-i Cevdet, İstanbul 1960.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, es-Sihah fi'l-lüga ve'l-ulfüm, Mısır trs.
- Ceylan, Ömür, Tasavvufî Şiir Şerhleri, Kitabevi, İstanbul 2000.
- Cilî, Abdulkerim, İnsan-ı Kâmil, Ter. A. Mecdi Tolun, Haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul 1998.
- Cürcânî, Seyyid, Şerif, Ta'rifat, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275.
- Danışmend, İsmail Hamî, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul 1972.
- De Beauvoir, Simone, Denemeler, Ter. Asım Bezirci, Payel Yay., İstanbul 1989.
- Develioğlu, Abdullah, Büyük İnsanlar, Yaylacık Matb., İstanbul 1973.
- Devlet Planlama Teşkilatı, Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara 1983.
- Dilçin, Cem, Örnekleriyle Türk Şiir Bilgisi, TDK Yay., Ankara 1983.
- Doğrul, Ö.Rıza, İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul 1948.
- Düzen, İbrahim, Aziz Neseff'ye Göre Allah, İnsan ve Kâinat, Şanlıurfa İlähiyat Fakültesi Vakfı Yay., Ankara 1991.
- Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Risâleler, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünenü Ebi Dâvud, Beyrut 1988.
- Ebû Nuaym İsfehânî, Hilyetü'l- evliyâ, Beyrut 1988, c. X.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dîni Kur'ân Dili, (Şûrâ yay.), İstanbul 1993.
- Er, Hamit, 1699 – 1839 arası Osmanlı Devleti'nde Eğitim Müesseseleri ve Yenileşme-Modernleşme, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998.
- Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1990.
- Ertuğrul, İ.Fennî, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991.
- Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Mârifetnâme, İstanbul 1984.
- Es'ad Sahib, Mektûbât-ı Mevlâna Hâlid, Haz. Dilâver Selvi, Kemal Yıldız, İstanbul 1993.
- Eşrefoğlu Rûmî, Müzekkin nüfûs, (Divan yay.) İstanbul 1976.
- Evliya Çelebi, Seyahatname, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1978.
- Fatin Davud, Hatimetü'l-eş'âr, İstanbul 1271.
- Feryer, Hans, Din Sosyolojisi, Ter. Turgut Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1964.
- Filiz, Şahin, İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İstanbul 1995.
- Findly, V. Cater, Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform, İstanbul 1994.
- Firuzâbâdî, Kâmusu'l-muhît, Kahire 1989.
- Galanti, A., Homes et Choses Juiys Portugais en Orient, İstanbul 1927.
- Gazâlî, İhyâ, Mısır 1957.
- ___, Munkız, Kahire 1978.
- Gerçek, Selim Nüzhet, Türk Matbaacılığı, İstanbul 1939.
- Gibb, Hamilton, İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar, Ter. Atillâ Özkök, İstanbul 1991.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaeddin, Camiu Usuli'l-Evliyâ, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire 1298.
- Gündüz, İrfan, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin, İstanbul 1984.
- ___, Osmanlılarda Devlet-Tekke İlişkisi, İstanbul 1985.
- Güngör Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, (Ötüken yay.), İstanbul 1989.
- Gürsoy, Kenan, J.P. Sarter Ateizminin Doğurduğu Problemler, Akçağ Yay., Ankara 1991.
- Hafnî, Mu'cemu mustalahâti's-sûfiyye, Beyrut 1980.
- Halacıoğlu, Yusuf, XV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, TTK Yay., Ankara 1991.
- Hammer, Purgstall, Osmanlı Devleti Tarihi, İstanbul 1985.
- Hâris el-Muhâsibî, el-Vesâyâ, Tah. A.Ahmed Atâ, Beyrut 1986, s. 285.
- Herevî, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1987.
- İbn Arâbî, el-Mu'cemu's-sûfi, (Tah. Suad Hakim), Beyrut 1981.

- ___ Fusûsu'l-hikem, Beyrut 1980.
- ___ Istilâhatu's- sufiyye, Beyrut 1989.
- ___ Tercümânü'l-Eşvâk, Kahire 1989.
- ___ Fütûhâtü'l-mekkiyye, Kahire 1975.
- İbn Fârsi, Mucemu makâyısı'l-luğa, (Tah. Muhammede Harun), Kahire 1969.
- İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, Şifâu's-Sâil, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1975.
- İbn Hanbel, İman, Müsned,
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitâbu'r-rûh, (Terc. Şaban Haklı), İstanbul 1993.
- ___ Medâricu's-sâlikîn, Kahire 1983.
- ___ Telbîsü'l-iblis, Kahire 1975.
- İbn Manzur, Lisânu'l-Arab, Beyrut 1956.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, Büyük Cihattan Frenk Fodulluğuna, İstanbul 1996.
- İlgürel, Müctebâ, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, İstanbul 1993.
- İnal, Mahmut, Son Asır Türk Şairleri, İstanbul 1930, s. 1536.
- İsfehânî, Ragıb, El-Müfredât, Kahire 1906.
- İsmail Z., b. Hekimoğlu Ali Paşa, Matâli'u'l-âliyye fî gurreti'l-gâliyye, İÜ Ktp., T.Y., no. 2486.
- İz, Mahir, Yılların İzi, (Kitabevi yay.), İstanbul 1990.
- ___, Tasavvuf, İstanbul 1969.
- İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, Ter. Ahmed Özemre, İstanbul 1998.
- ___, Kur'ân'da Allah ve İnsan, Ter. Süleyman ateş, İstanbul trs.
- Jong, F. De., "Khalwatiyye" el-Leiden 1978.
- Kabaklı, Ahmed, Türk Edebiyatı Tarihi, Türkiye Yay., İstanbul 1973.
- Kam, Ferid- Aynî, M. Ali, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi, İstanbul 1992.
- Kâmil Paşa, Târih-i Siyâsi-i Devlet-i Osmâniyye, İstanbul 1327.
- Kansu, Nafi, Türk Tarihinin Anahatları, (Basım yeri ve tarihi belli değil.), İstanbul.
- Kantemir, Dimitri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, Ankara 1980.
- Kara , Mustafa, Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, (Dergah yay.) İstanbul 1990.
- ___, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1990.
- Karakaş, Mahmud, Müsbet İlimde Müslüman Alimler, K.B.Y., Ankara 1991.
- Karal, E. Ziya, "Tanzimat Fermanının Tahlili", İstanbul 1965.
- ___, Osmanlı Tarihi, Ankara 1971.
- Kâşânî, Istilâhatu's-sûfiyye, Kahire 1992.

Kâtip Çelebi, Mizânü'l-Hak fi İhtiyârî'lAhak, Haz. Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay. Nr. 2122, İstanbul 1993.

___, Keşfu'z-Zunûn, MEBY, İstanbul 1972.

Kazancıgil, Aykut, Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, İstanbul 2000.

Keklik, Nihat, İbnü'l-Arâbî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye, Ankara 1990, sayı. XVII-XXIV.

Kelebâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, Kahire, 1987.

Kemalê'd-din-i Hariri, Tibyanu Vesaili'l-Hakaik, Sül. Ktp. İbrahim Ef., no. 431, vr. 225b;

Kılıç, M.Erol, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, İstanbul 1995, MÜSBE Doktora Tezi.

Kırboğa, M.Ali, Kâmusu'l-kütüb ve mevzuatü'l-müellifât, Yeni Kitap Bas. Konya 1974.

Kierkegaard, Sören, Kahkaha Benden Yana, Ter. Nedim Çatlı, İstanbul 2000.

Kocatürk, Vasfi Mahir, Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyat Yay., Ankara 1963.

Koçer, Hasan Ali, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu, (Uzman yay.) Ankara 1987.

Konuk, A.Avni, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul 1990.

Kuran, Ercüment, Türkiye'nin Batılaşması ve Millî Meseleleri, (der. Mümtazer Türköne) T.D.V.Y., Ankara 1994.

Kurtkan, Âmiran, Genel Sosyoloji, Divan yay., İstanbul 1982.

___, Sosyolojik açıdan Eğitim Yolu ile Kalkınmanın Esasları, (İ.Ü.Y.), İstanbul 1977.

Kuşeyrî,Abdulkerim, Risâle, (Tah. Ali Abdullah Hamîd), Beyrut 1993.

Kübrâ, Necmeddin, Tasavufî Hayat, Ter. Mustafa Kara, İstanbul 1980.

Lamiî, Nefehâtü'l-Üns Tercümesi, İstanbul 1289.

Levend, Agah Sırrı, Divan Edebiyatı, İstanbul 1980.

Mansur Ali Nasıf, et-Tâc, (Pamuk yay.) İstanbul 1961, c. III, ss. 251-254.

Mardin, Şerif, Tanzimattan Günümüze Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul 1985.

Mehmed Es'ad Efendi, Bağçe-i Safâ Enduz, Süleymâniye Ktp., Es'ad Ef., no.4040.

Mehmed Şükrü, Mecmûa-yı Tekâyâ, Haz. Seyhan Tayşi, Berlin 1980.

Mehmet Süreyya, Sicill-i Osmanî, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1311.

Mekkî, Ebû Tâlib,Kutü'l-kulub, Beyrut, 1990.

Mirzazade, Mehmet Salim, İkdül'cüman, Süleymaniye ktp., Lala İsmail, No: 318, Varak 3a.

Mizancı, Mehmed Murad, Tarih-i Ebu'l-Farûk,İstanbul 1328.

Muhammed İkbâl, Darb-ı Kelim, (Trc. Nihad Tarlan), İstanbul 1985.

___, Şarktan Haber, (Trc. Nihad Tarlan), İstanbul 1980.

- Mustafa Nuri Paşa, Netâicü'l- Vukuât, Ankara 1980.
- Muşta Celâleddin, Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu, K.B.Y., Ankara 1988.
- Müslim, El-Câmiu's-Sahih, Kahire 1975.
- Nesâ'î, Sünen, Kahire 1980.
- Neseffî, Azizüddin, Tasavvuta İnsan Meselesi, İnsan-ı Kâmil, Ter. Mehmet Kanar, İstanbul 1990.
- Nicholson, Reynold, Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Tarihihi, Ter. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire 1956.
- _____, İslâm Sûfileri, Ter. Mehmet Dağ, Ankara 1978.
- Nûzhet Ergün, Bektâşî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1944.
- Ortaylı İlber, Osmanlı İmparatorluğu'nun En Uzun Yüzyılı, (Hil yay.), İstanbul 1987.
- Ömer Bosnavî, Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-ı Bosna, İstanbul 1293.
- Ömer el-Fuâdî, Risâle fi Beyâni Fezâil-i İtikaf ve Halvet, Süleymâniye Kütüphânesi, Esad Efendi Böl., no. 1734/5.
- Ömer Kehhale, Mu'cemü'l-müellifin, Teracim-u musannifini'l-kütübi'l arabiyye, Kahire 1980.
- Öztuna Yılmaz, Resimlerle Türkiye Tarihi, (Hayat yay.), İstanbul 1970.
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Deyimler ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1978.
- Peçevî İbrahim Efendi, Peçevî Tarihi, Matbaa-i Amire, İstanbul 1283.
- Pekoicay, Neclâ, Mevlid, Süleyman Çelebi, (Dergâh Yay.), İstanbul 1987.
- Poter, La Religion, les lois le gouvernement et les moeurs des Turcs, trad. Paris 1770.
- Ramiz, Hüseyin, Âdab-ı Zürafâ, Millet Kütüphânesi, Ali Emiri no, 774.
- Rıfâî, Kenan, Ahmed Rıfâî, İst, 1984.
- Sabûnî, M. Ali, Saffetü't-Tefâsîr, Beyrut 1981,c.I.
- Sâdık Vicdânî, Tarikatlar ve Silsileleri (Tomar-ı turuk-ı 'aliyye), hzr. İrfan Gündüz, Enderun Kitapevi, İstanbul 1995.
- Sadullah Enveri, Tarih-i Enverî, Millet kütp., Tarih no. 67, vr. 179b
- Salahaddin Uşşâkî, Miftâhu'l- vücûdî'l- eşher, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, no. 2698.
- _____, Atvâr- Seb'a, DTCTF Ktp., M. O. no. II/7.
- _____, Berâ-yı risâle-i vücûd, Süleymâniye Kütüphânesi, Pertev Paşa, no. 633.
- _____, Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet, Süleymâniye Kütüphânesi, H.E. Ef., no. 3917/7.
- _____, Dîvan, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, no.2684.
- _____, Elli Dört Farz Şerhi, İstanbul 1276.
- _____, Risâle-i Kudsiyye Tercümesi, Matbaa-i Ahmed İhsan, İstanbul 1323.
- _____, Gül-i Sad-ı Berg, D.T.C.F. Kütüphânesi, M. Ozak No. II/7.
- _____, Hatm-i Hâcegân, İstanbul Belediye Kütüphânesi, Osman Ergin no.1785/1.

- ___, Havzu'l-hayat tercümesi, Millî Kütüphâne, no. A, 2145.
- ___, Hilye-i Haseneyn-i Ahseneyn, Karabet Matb., İstanbul, 1327.
- ___, İzmir'deki Bir Halifesine Mektub, Süleymâniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, no. 84, vr. 65a.
- ___, Kaside-i Bürde Tahmisi ve Tercümesi, Süleymâniye Kütüphânesi, Uşşâkî Tekkesi, No. 272.
- ___, Kaside-i Hamriyye Şerhi, D.T.C.F. Ktp., M. Ozak No. II/7.
- ___, Mecma'-ı Fenn-i Zerâfet, Süleymâniye Kütüphânesi, H. Mahmud Efendi, No. 6135.
- ___, Mecmûatü'r-Resâil, D.T.C.F. Kütüphânesi, M. Ozak, No. II/7.
- ___, Medâr-ı Mebde ve Meâd, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphânesi, T.Y. No. 6423.
- ___, Mevlid, İÜ Ktp., T.Y. no. 7387.
- ___, Miftâhu'l-Vücûd, Süleymâniye Kütüphânesi, No. 2698, vr. 1b.
- ___, Muhammed Zühdi-i Nazillî'ye Mektub, Süleymâniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, no. 84.
- ___, Rıyâzu'l-Kavâid, Süleymâniye Kütüphânesi, P.Paşa, No. 432.
- ___, Risâle-i Gavsıyye Tercümesi, Millî Kütüphâne, Yazmalar, No. A 392, vr. 158b. Millî Kütüphâne, no. A 392.
- ___, Şafiye Şerhi, Millî kütüphâne, No. A, 1536, vr. 1b.
- ___, Şerh-i Gazel-i Mısrî, Süleymâniye Kütüphânesi, M.Halid Efendi, no. 459/7.
- ___, Şerh-i Nutk-ı Nasûhî, Süleymâniye Kütüphânesi, Hâlet Efendi, no.730/5.
- ___, Şerh-i Rubâiyye-i Ebi Saîd, İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, T.Y., No. 2330.
- ___, Tavali'u menâfi'u'l-ulûm min metâli'i mevâkı'i'n-nücûm. İ. Ü. Ktp., A.Y. no. 3344.
- ___, Tefsir-i İna Arazna, D.T.C.F., Kütüphânesi, M. Ozok, No. II/7.
- ___, Tercüme-i Ali Divânı, Süleymâniye Kütüphânesi, No. 333.
- ___, Tercüme-i Arûz—ı Tebrizî, Süleymâniye Kütüphânesi, No. 6201, vr. 2a. Süleymâniye Kütüphânesi, Hacı Mahmud Efendi, no. 6201.
- ___, Usûl-i Âdâb-ı Tarîk, DTCF Ktp., Muzaffer Ozok, no. II/7.
- ___, Zeylû'l-kitab bi ahseni'l-hıtab, Süleymâniye Kütüphânesi, Pertev Paşa, No. 633/12.
- Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd, (Matbba-i Amire), İstanbul 1871.
- Sartre, J. Paul, Tükeniş, Ter. N. Dedehayır, H. Dedehayır, İstanbul 1992.
- Sayar, Kemal, Sûfi Psikolojisi, (İnsan yay.), İstanbul 2000.
- Serin Rahmi, İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler, Petek yay., İstanbul 1984.
- Serrâc, Lûmâ, (Matbaatü's-Saade), Kahire 1960.
- Sezen, Yümni, Sosyoloji Açısından Din, MÜİF Yay. İstanbul 1988.

Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, çev. Mehmet Harmancı, (E yay.). İstanbul 1982.

Shimmel, Annemarie, Tasavvufun Boyutları, Ter. Erol Gürol, Adam Yay., İstanbul 1982.

Suad el-Hakîm, Mu'cemu's-sûfi, Beyrut 1981.

Sunar, Cavit, Vahdet-i şuhûd ve Vahdet-i vücûd Meselesi, Ankara 1960.

___, Tasavvuf Felsefesi, AÜİF Yay.,Ankara 1974.

Sühreverdi, Avârifü'l-Meârif, (Dâru'l-Kitabi'l-Arâbî), Beyrut 1990.

Sülemî,Abdurrahman, Kitabı sülûku'l-ârifîn, Haz. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

___, Kitabı'l-fütüvvet, (Tah. Süleyman Ateş), Ankara 1977.

___, Risâleler, (Haz. Süleyman Ateş), Ankara1981.

___, Der'câtu'l-muâmelât, Kahire 1975.

___, Tabakâtü's-sûfiyye, Kahire 1969.

Şapolyo, Enver, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yay., İstanbul 1964.

Şefkat Seyyid Abdulfettah, Şefkat Tezkiresi, Millet Ktp., Ali Emiri, no. 770

Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî, Dersaadet,İstanbul 1317.

Şemseddin Sami, Kamusu'l-a'lam, Mihran Matb., İstanbul 1311, c.IV, s. 2965.

Şeşen, Ramazan, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998.

Şeyhî Mehmet Efendi, Vekâiyü'l- Fudalâ (Şekâik-ı Numâyye Zeyli), Neşr. Abdulkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989.

Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslâmî, Kahire 1991.

Tahânevî, Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünun, Beyrut, 1984.

Tahiru'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, Konya 1963.

Tekeli, İlhan- İlkin, Selim, Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, TTKYay., Ankara 1993.

Timurtaş, F. Kadri, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, Vilayet Yay., İstanbul 1981.

Tirmizî, Da'avât, 72,73 Kahire 1978.

Togan, Zeki Velidi,Umumî Türk Tarihine Giriş, İÜEF Yay. İstanbul 1970.

Trimingham, J.Spencer, The Sufi Orders in İslam, Oxford 1973.

Tuman, M. Nail, Tuhfe-i Nâilî, Türk Ansiklopedisi Kütüphânesi, no. B/870.

Turan, Osman, Türk Cihan hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Boğaziçi yay., İstanbul 1993 (6. baskı).

Türer, Osman, Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî, KBY,Anklara 1988.

___, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1995.

Tüsterî, Sehl, Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm, Mısır 1329.

Uçarol, Rıfat, Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi, (Fezâ yay.), İstanbul 1993.

- Uludağ, Süleyman, İbn Arâbî, T.D.V. yay., Ankara 1985, s.89.
- ___, İslâm Düşüncesinin Yapısı, Dergâh Yay., İstanbul 1985.
- ___, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, (Marifet yay.) İstanbul 1991.
- Unat, F. Reşit, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnamesi, Ankara 1992.
- Uşşâkîzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekâik, Wiesbaden 1965
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, T.T.K. Yay., Ankara 1983 (2. baskı).
- ___, Karesi Vilâyeti Tarihçesi, H. Tabiat Mtb., İstanbul 1956.
- ___, Osmanlı Merkez ve Bahriye Teşkilatı, Ankara 1984.
- ___, Karesi Meşahiri, Karesi Vilayet Matb.,1322.
- ___, Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı, T.T.K.B., Ankara 1965.
- Ülgener, Sabri, Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, İstanbul 1981.
- Ülken H. Ziya, Aşk Ahlâkı, Ankara 1971.
- ___, Türk Tefekkür Tarihi, c.I-II, İstanbul 1934.
- ___, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken yay. İstanbul 1992.
- ___, Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1997, s. 184.
- Vassaf, Hüseyin, Risâle-i Salâhiyye, Süleymâniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, no. 2320/2, vr. 2b.
- ___, Sefîne-i Evliyâ, Süleymâniye Ktp. Yazma Bağışlar, no. 432, c. IV, s. 257.
- ___, Bir İfade-i Fakirâne, Karababa Tekkesi, varak no belli değil.
- Vicdânî, Halvetîlik, (Evkâf-ı İslâmiyye Mat.), İstanbul 1922, ss. 28-29.
- Wilcox, Lynn, Sufizm ve Psikoloji, Ter. Orhan Düz, (İnsan yay.), İstanbul 2001.
- Yılmaz, H. Kamil, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, MÜİF. Yay. İstanbul 1980.
- ___, Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994.
- Yurdaydın, Hüseyin, İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF Yay., Ankara 1988.
- Yücel, Yaşar, Sevim, Ali, Türkiye Tarihi, İstanbul 1980, c.IV.
- Zerkânî, Mevâhibü'l-ledünniyye, Kahire 1980.

MAKALELER

- Affî, Ebu'l-Alâ, "İbn Arâbî" İslâm Düşünmcesi Tarihi, Editör, M. Şerif, c.II, İstanbul 1990.
- Afyoncu, Erhen, "İbrahim Müteferrika", DİA, c.XXI.ss. 324-327.
- Akkuş, Mehmet, "Hüsâmeddin Uşşâkî ", DİA, c.XVI, s. 515.
- Ayan, Hüseyin, "Cevrî İbrahim Çelebi", DİA, c. VII, ss. 460-461.
- Aydüz, Salim, "Lâle Devrinde Yapılan İlmî Faaliyetler", Dîvan Dergisi, İstanbul 1997, sayı 1.
- Barkan, Ömer İltîf, "Kolonizatör Türk Dervişleri", Vakıflar Dergisi, sayı: II, Ankara 1942, ss. 279-304.
- Cebecioglu, Ethem, "Hoca Ahmed Yesevî", AÜİFD, c. XXXIV, Ankara 1993.
- _____, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri" A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987, c. XXIX, ss. 389-406.
- Kara, Mustafa, "Havf", DİA, c.XVI, s. 529.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Cemâleddin Uşşâkî " DİA, c. VII, ss. 314-315.
- Kissling, Joachim, "The Sosyological and Educational Role of The Dervish Orders at The Ottoman Empire" Memoirs of The American Anthropological Assn., no 76,1954, ss. 23-35.
- Kurnaz, Cemal, Tatçı, Mustafa, "Hüseyin Vassaf", DİA, c. XIX. ss. 18-19.
- Lekesiz, Hulusi, "Osmanlı İlim Zihniyeti: Teşekkülü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", Türk Yurdu Dergisi, c.XI, sayı 49, Eylül 1991, ss. 20-31.
- Lewis, Bernard, "Some Reflections on The Decline of The Ottoman Empire" Stvdica İslamica, Paris 1958, ss. 111-127.
- M.Kister, "et-Tehannüs Kelimesi Üzerine Bir Araştırma"trc. Ali Aksu, Tasavvuf Dergisi Ankara, Eylül 2000, ss. 215-231.
- Mehmed Nazmî, "Salahaddin-i Uşşâkî" Ceride-i Sofiyye, İstanbul 1337, Sene 5.
- Montet, E., "Religious Orders (Muslim)", Encyclopedia of Religion and Ethics, c. IX-X, Newyork 1951.
- Oğuzoğlu, Yusuf, "XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Ordusunun Durumu", Osmanlı Araştırmaları, İstanbul 2000.
- Medkûr, Abdulhamid, "İslâm'da Tasavvuf", Ter. Necmeddin Bardakçı, SDÜİF Dergisi, Sayı I, Isparta 1994, ss. 285-287.
- Öngören, Reşad, "Hatm-i Hâcegân", DİA, c. XVI, ss. 476-477.
- Örnek, Yusuf, "Karl Jaspers Varoluşçu Felsefesi mi Akıl Felsefesi mi?", HÜEF Derg. S. II, 1985, ss.179-180.
- Taftazânî, Ebû'l-Vefâ, "İslâm Tasavvufuna Giriş"Ter. Mehmet Demirci, DEÜİF Dergisi, İzmir 1968, Sayı.III, ss. 215-234.
- Tahrallı, Mustafa, "Muhyiddin Arâbî ve Türkiye'ye Tesirleri", Kubbealtı akademi Mecmuası, Yıl. 23, Sayı. 1, İstanbul 1994.

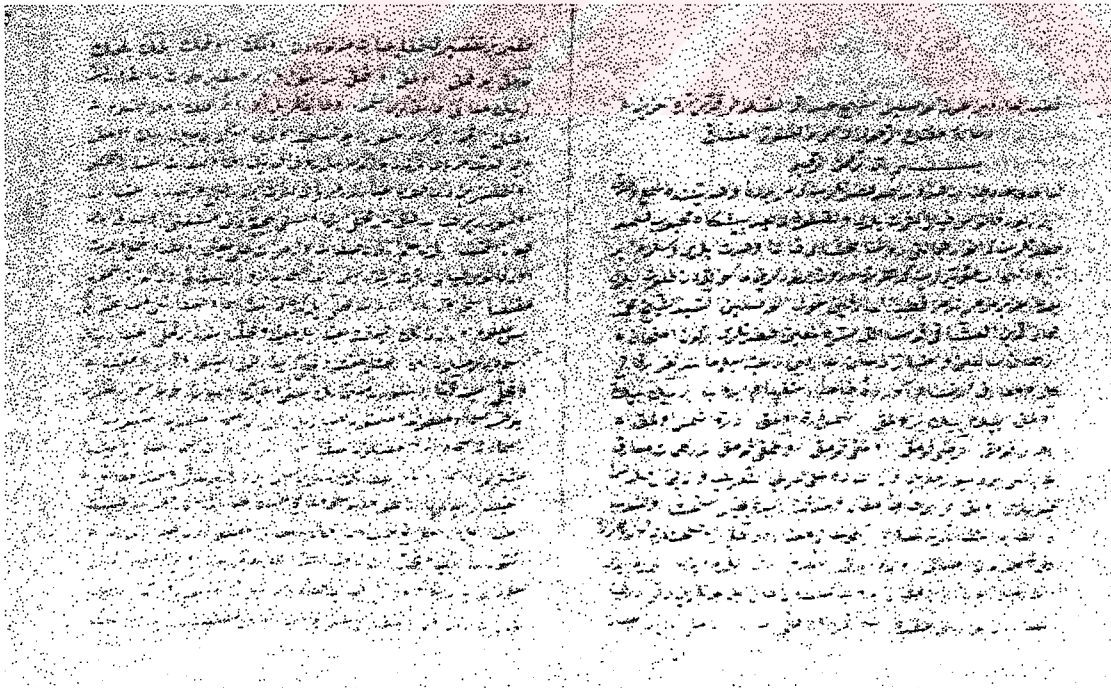
- Turan, Osman, "Türkler ve İslâmiyet", DTCF Dergisi, sayı IV.
- Uludağ, Süleyman, "Fark", DİA, c. XII, s. 171.
- ___, "Halvetiyye" DİA, c.XV, ss. 393-395.
- Unan, Fahri, "Osmanlı Medreselerinde İlmî Performans Üzerine Bazı Düşünceler" Türkiye Günlüğü, Sayı 30, Eylül-Ekim, Ankara 1994, ss. 54-55.
- Uzun, Mustafa, "Abdûlbâkî Arif Efendi" DİA, c.I, ss. 197-198.
- ___, "Hâkânî Mehmed Bey", DİA, c. XV, ss.166-168.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm", A.Ü.İ.F.D., sayı: IV, Ankara 1980, s.281.
- Yıldız, Sakıp, "Mehmed Akkirmânî", DİA, c. 2, s.270.
- Türk Ansiklopedisi, "Salâhî maddesi", Millî Eğitim Bakanlığı Bas. Ankara 1980, c. XXVIII, s. 70.
- Yurdağör, Metin, "cefr maddesi" DİA, c. VII, ss.215-218.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi, "Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış" AÜİFD,c.IX, Ankara 1962, ss. 114-121.
- Zakir Şükrü Efendi, Mecmû'a-i Tekaya, (Haz. Şinasi Akbuta), İslâm Medeniyeti Mecmuası, İstanbul 1981, c. V, sayı 1.



EKLER



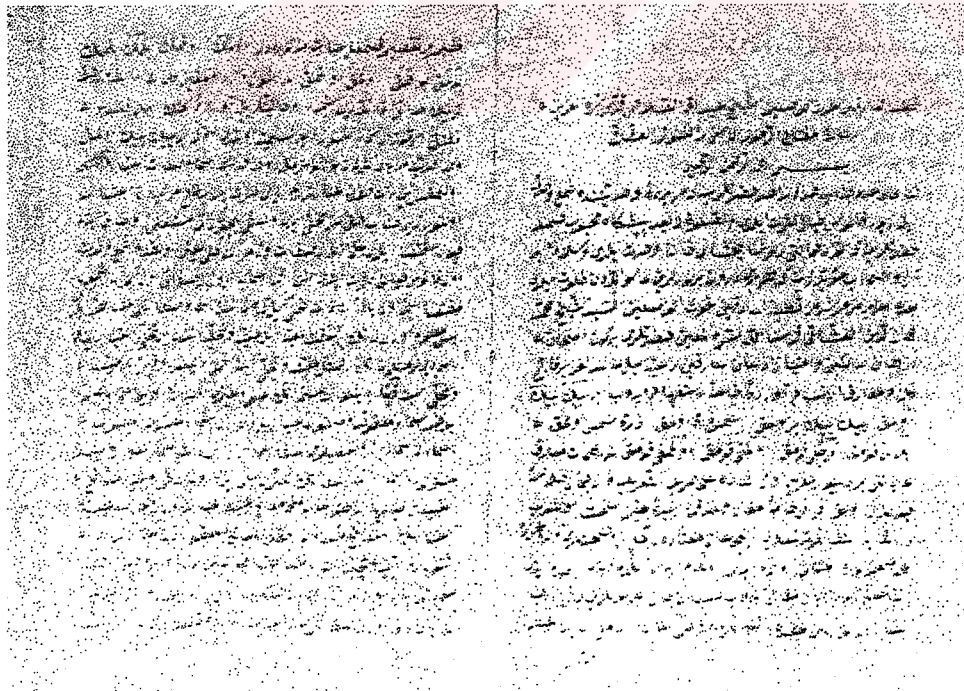
Beyanü'l-Tevfik İyanu'l-Tahkîk
İst. Bel. Ktp. O. Ergin 266/4 no.lu yazma eser



Miftâhü'r-Rumûz Âsâru'l-Kunûz
İst. Bel. Ktp. O. Ergin 136/5 no.lu yazma eser



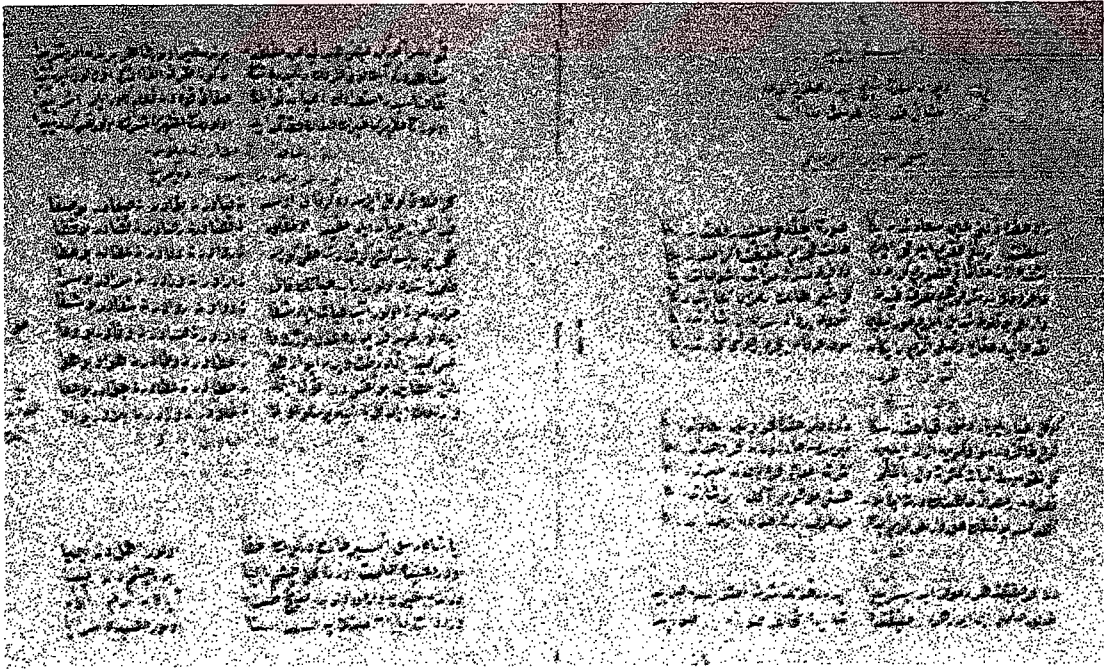
Beyanü'l-Tevfik İyanu'l-Tahkik
İst. Bel. Ktp. O. Ergin no.lu yazma eser



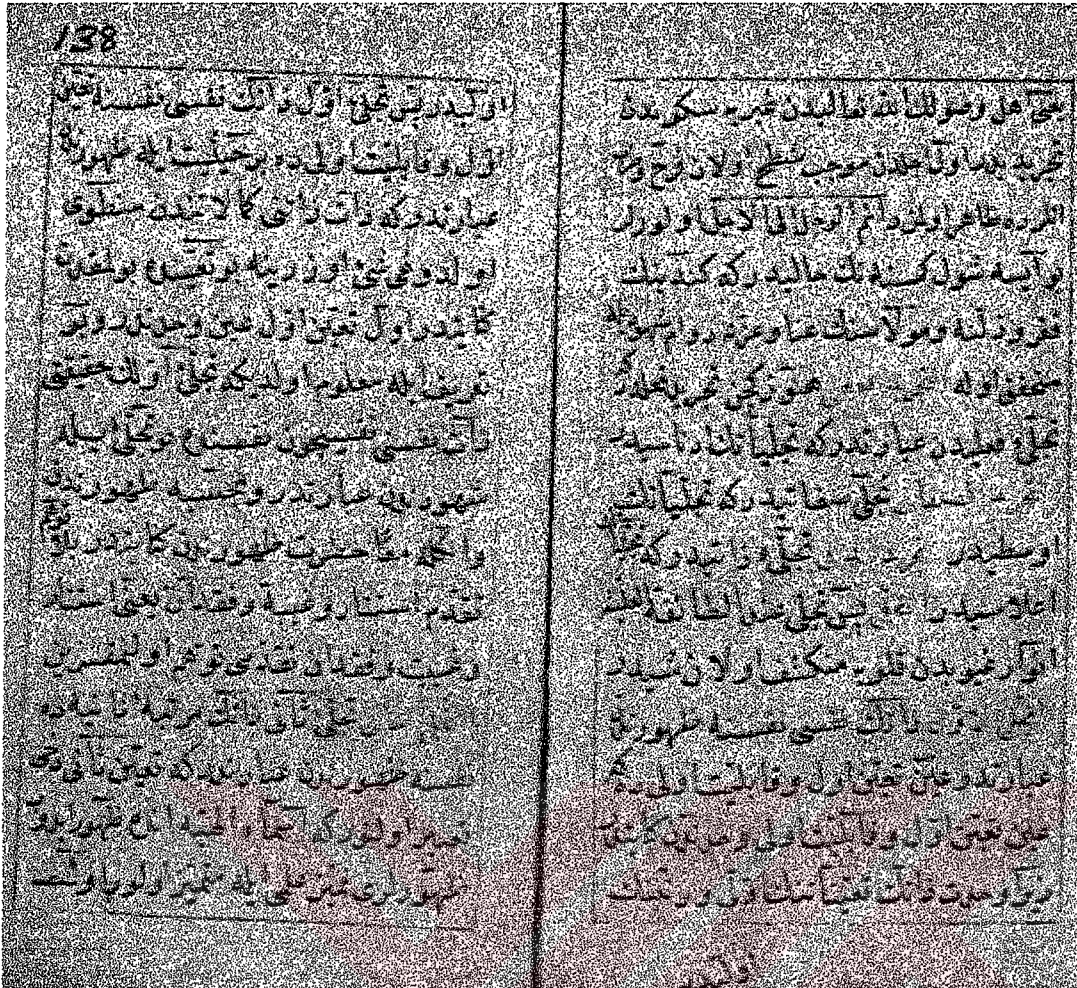
Miftâhü'r-Rumûz Âsâru'l-Kunûz
İst. Bel. Ktp. O. Ergin no.lu yazma eser



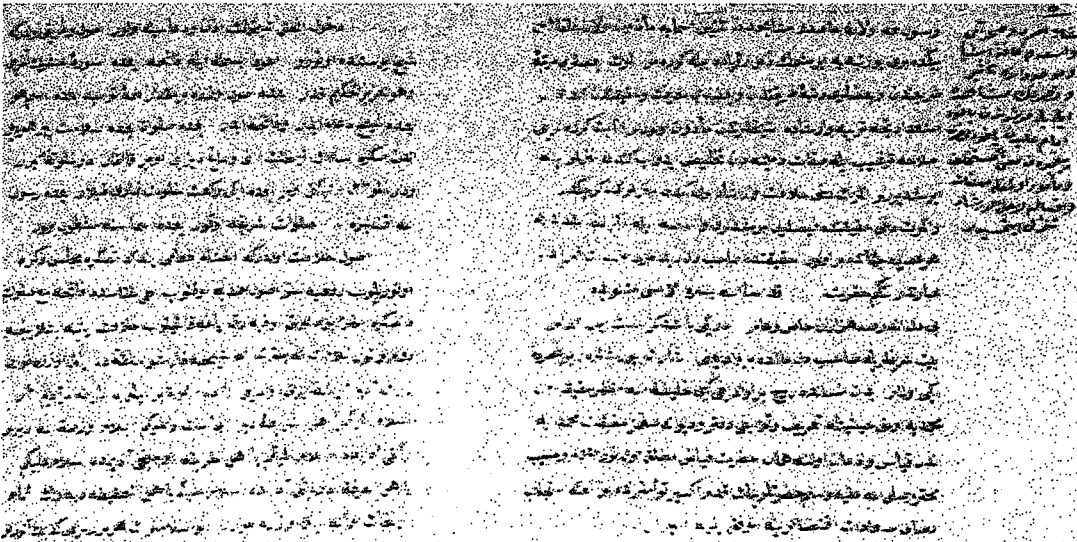
Mevlânâ'nın Gazel-i Yeftem adlı eserinin şerhi
(İst. Bel. Ktp. O. E. 38/5 no.lu yazma eser)



Divan
(Sül. Ktp. U. T. 84 nuradaki yazma eser)



Mir'atü'l-A'lâm ve Mişkâtü'l-Ahlâm
(İ. Ü. Ktp., T.Y. 3983 no.lu yazma eseri)



Mir'at-ı Esmâ adlı eserindeki Mertebe-i Vahdet bölümü
(Sül. Ktp., İ.E. 210 no.lu yazma eser)



Salahaddin Uşşâkî'nin Kabr-i Şerifi

ÖZET

Abdullah Salahaddin Uşşâkî 1705 yılında Osmanlılarca Kesriye denilen kasabada doğdu. Bugün Kesriye Yunanistanın kuzey-batısındadır. Abdullah Salâhî burada eğitimini yaptıktan sonra babası onu İstanbul'a gönderdi.

Sadullah Enveri Bey kitabı Enverî Tarihinde Salâhî'nin önce dil bilgisi ve fıkıh öğrenimi aldığını yazar. Salâhî devlet dairesinde bir iş bulur. Ali Paşa'nı baş yazıcısı olur. Ali Paşa'yla beraber değişik yerlere seyahat eder. Mısırdayken Şeyh Hasan Demenhuri ve Muhammed Hıfîden ders alır.

Salahî Ali Paşadan görevinden ayrılmak için izin ister çünkü o Edirnedeki manevi hocası Cemaleddin Uşşakîye katılmak ister. Cemaleddin Uşşakî yoluyla Uşşakî Tarikatına katılır. Ve kırk yaşında iken şeyhinin kızıyla evlenir.

Cemaleddin Uşşakî 1751 yılında vefat edince Salâhî onun yerine geçer. Fatihteki Tahir Ağa Tekkesinde şeyhlik görevini yerine getirir. Bu görevi kırk yıl sürdürür. Salâhî 1782 de vefat eder ve Tahşir ağa Tekkesine defnedilir.

Salâhî değişik tarikatlara intisap etmiş, Celvetiyye, Bayramiyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Gülşeniyye. Bu yüzden camiu't-turuk (tarikatlari birleştiren kişi) diye isimlendirilmiştir. Onu tarikatı Uşşakîyye bugüne kadar devam etmektedir.

Abdullah Salâhî yaklaşık yüz kitap yazmıştır. Salâhî İbnm Arabîyi takip etmiştir. Onun eserleri bazı eserleri Divan, Mirâtü'l-Alâm, Cevâhir-i Tac-ı Hilâfet, Tuhfe-i Uşşakîyye ve Izhâr-ı esrardır.

SUMMARY

Abdullah Salahaddin al-Ushshaqi, was born in 1705 in the town that the Ottomans called Kesriye. Today it is Costaria in the north-west Greece. Abdullah Salahaddin was educated there. Then his father sent him to Istanbul.

Sadullah Anwar Bey, writes in his book History of Anwari that Abdullah Salahi was first educated grammer and law. Abdullah Salahi found a job in state department. Salahi became chief secretary to prime minister, Ali Pasha. Salahi travelled with him different lands. While in Egypt he studied under Sheikh Hasan Demenhuri and Muhammed al-Hifni.

Salahi had asked permission from Ali Pasha to leave his duty. Because he wanted to join his spiritual teacher Jamaluddin al- Ushaqi in Edirne. Salahi initiatede into tariqa-Ushshaqiya by his spritual teacher Jamaluddin al- Ushaqi. Salahi married his daughter. Salahi's age was 40.

Jamaluddin al- Ushshaqi died in 1751 Salahi to take on his mission. He was carried out sheikh in Tahir Agha tekye in Fatih. This mission continued for 40 years. Abdullah Salahi died in 1782 and his grave in Tahir Agha tekye.

Salahi initiatede different tariqa, Jalwati, Bairami, Qadiri, Nasqband, Mawlavi, Golsheni. For this reason he was called jamiu't-turuk person. His tariqa Ushshaqi has continued today.

Abdullah Salahi wrote approximately 100 books. Salahi was to follow Ibn al-Arabi. Some his writings Divan, Mir'atu'l- Alam, Javahhir-i Taj-i Khilafat, Tuhfa al-Ushshaqiyya, Izhar-i Asrar.