

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**İBN BERRECÂN (v. 536/1141) VE TASAVVUF ANLAYIŞI**

**Mehmet YILDIZ**

**ANKARA – 2016**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**İBN BERRECÂN (v. 536/1141) VE TASAVVUF ANLAYIŞI**

**Mehmet YILDIZ**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU**

**ANKARA – 2016**

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TASAVVUF BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İBN BERRECÂN (v. 536/1141) VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı Soyadı**

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Doç. Dr. Hikmet YAMAN

**İmzası**

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Tez Sınav Tarihi: 21/01/2016

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (21/01/2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Mehmet YILDIZ

İmzası





**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI**

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri/TASAVVUF Anabilim (Bilim) Dalı 08922722 numaralı doktora öğrencisi Mehmet YILDIZ'ın Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU danışmanlığında hazırladığı Türkçe Başlığı: "İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı" İngilizce Başlığı: "Ibn Barrajân (d. 536/1141) and His Understanding of Sufism" tezini değerlendirmek üzere Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU başkanlığında, 21/01/2016 günü, saat 10:00'da İlahiyat Fakültesi'nde toplanan tez jürisi tarafından tez sınavına alındı; sınav sonucunda,

Tezin;

- a) kabulüne,
- b) düzeltilmesine,
- c) reddine,

Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile karar verildi.

**Jüri Başkanı**  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

**Üye**  
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM

**Üye**  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

**Üye**  
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

**Üye**  
Doç. Dr. Hikmet YAMAN

Gerekçe : .....

.....

.....

**Doktora Tez Sınavına Giren Öğrencinin Statüsü:**

- Normal Öğrenci  2547 sayılı Kanununun 35. maddesi uyarınca araştırma görevlisi  2547 sayılı Kanununun 50/d maddesi uyarınca araştırma görevlisi  2547 sayılı Kanununun 33. maddesi uyarınca araştırma görevlisi

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	I
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
I. Tezin Önemi ve Amacı.....	1
II. Tezde İzlenen Metot .....	2
III. Kaynakların Değerlendirilmesi.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM .....	7
İBN BERRECÂN ve MUHÎTİ .....	7
I. İbn Berrecân'ın Yaşadığı Dönem Üzerine Genel Bir Değerlendirme.....	8
A. Murâbitlar Döneminde Endülüs.....	8
B. Endülüs'te Tasavvuf .....	11
C. Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet .....	13
II. Ana Hatlarıyla İbn Berrecân'ın Biyografisi.....	15
A. Hayatı .....	15
B. Eserleri .....	20
1. Îzâhu'l-Hikme Bi Ahkâmî'l-İbre.....	21
2. Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ.....	24
3. El-İrşâd Fî'l-Kur'âni'l-Kerîm.....	26
İKİNCİ BÖLÜM .....	33
İBN BERRECÂN'IN DÜŞÜNCESİNDE VARLIK, BİLGİ VE İNSAN .....	33
I. Varlık Anlayışı .....	34
A. İbn Berrecân'ın Varlık Düşüncesi Etrafında Oluşturduğu Bazı Kavramlar.....	41
1. Abd-i Küllî, İnsan-ı Küllî, Âlem-i Küllî, Âlem-i Cüz'î .....	41
2. Fetih-Feyh Düalitesi .....	44
3. Zikir-Fitne Düalitesi .....	48
4. Vahiy-Âlem.....	51
5. el-Hakku'l-mahlûk bihi es-Semâvât ve'l-Arz.....	54
B. Vahdet-i Vücûd Meselesi .....	60
C. Dünya-Ahret Karşılaştırması.....	70
1. Dünya Hayatı.....	73

2.	Berzâh .....	76
3.	Ahiret Hayatı .....	79
D.	Felsefecilere Yönelttiği Bazı Eleştiriler .....	81
II.	Bilgi ve Marifet Anlayışı.....	85
A.	İlim .....	85
B.	Marifet .....	89
C.	Hikmet.....	93
D.	İlmu'l-Hurûf Anlayışı.....	99
E.	Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi .....	105
1.	Sûfîlerin Gözünde Gayb Meselesi .....	109
2.	İbn Berrecân'ın Gayb Meselesine Yaklaşımı: .....	113
3.	İbn Berrecân'ın Keşfi .....	114
III.	İnsan Anlayışı .....	120
A.	Nübüvvet-Velâyet .....	120
1.	Nübüvvet.....	121
2.	Velâyet .....	126
B.	İbn Berrecân Düşüncesinde Bazı İnsan Tipleri .....	131
1.	Mü'min.....	131
2.	Sıddıklar.....	134
3.	Sûfîler .....	138
4.	Ricâlü'l-Gayb .....	141
	ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	146
	İBN BERRECÂN'IN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ .....	146
I.	İbn Berrecân'ın Tasavvufî Düşüncesinde Temel Konular .....	147
A.	Akıl, Kalb, Ruh .....	147
1.	Akıl.....	147
2.	Kalb .....	150
3.	Ruh .....	153
B.	Zâhir-Bâtın.....	155
C.	Tevhîd Anlayışı .....	162
D.	Rü'yetullah .....	166
E.	Esmâ-i Hüsnâ.....	173
F.	Nur Anlayışı .....	177

G.	İbadetlerin Manevî Yorumları .....	184
1.	Namaz .....	190
2.	Oruç, Hac, Zekât .....	194
II.	Bazı Tasavvufî Kavramlar .....	197
A.	Tevbe .....	197
B.	Tevekkül .....	200
C.	Zikir .....	203
D.	Sabır .....	208
E.	Takva .....	210
F.	Hamd ve Şükür .....	212
G.	Muhabbet .....	214
H.	Dua .....	219
	SONUÇ .....	221
	KAYNAKÇA .....	228
	ANSİKLOPEDİ MADELERİ VE MAKALELER .....	241
	ÖZET .....	244
	ABSTRACT .....	245



## ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinde yer alan sûfîlerin tasavvufî düşüncelerini ortaya koyabilmek, tasavvuf tarihi araştırmalarında vazgeçilmez konuların başında gelmektedir. Tasavvuf tarihinde önemli şahıslarla alakalı yapılacak çalışmalar hem İslâm düşünce tarihinin aydınlanmasına hem de tasavvufun doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Endülüs'te Gazzâlî'nin halefi ve İbnü'l-Arabî'nin öncüsü olarak kabul edebileceğimiz İbn Berrecân (v. 536/1141), bu itibarla tasavvuf tarihinin önemli halkalarından biridir. Çünkü o seleflerinden devraldığı ilmî ve tasavvufî mirası geliştirerek, bu mirasa katkılarda bulunarak haleflerine devreden, birçok İslâmî ilimde otorite kabul edilen, aynı zamanda astronomi, matematik ve geometri gibi müsbet ilimlerde söz sahibi olan Endülüslü bir âlimdir. Ayrıca o, erken/klasik dönemde ortaya çıkmış tasavvuf ıstılahlarının ve bu ıstılahların delalet ettiği tasavvufî düşüncenin tahkik edilmesine katkı sağlayan ve bu ıstılahlardan hareketle yeni kavramlar meydana getirebilen tahkîk ehli bir sûfidir.

İbn Berrecân'ın hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını ele alan bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte tezin önemi, amacı, metodu ve kaynakların değerlendirilmesi üzerinde duruldu. Birinci bölümde İbn Berrecân'ın Endülüslü bir sûfî olması hasebiyle kendi döneminin siyasî ve tasavvufî yapısı hakkında özet bilgiler verilmeye çalışıldı. Hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetiyle alakalı bilgiler detaylandırılmayıp sadece önemli görülen hususlar işlendi. Özellikle hayatı ve eserleri ile alakalı hatalı veya eksik bilgiler varsa düzeltme yoluna gidildi, bunun haricinde geniş bir biyografiye yer verilmedi.

İbn Berrecân'ın asıl özgün tarafını yansıtan ikinci bölüm üç başlıkta ele alındı. Birinci başlıkta varlık ve âlem anlayışı işlendi, çeşitli alt başlıklarla bu konu detaylandırıldı. İbn Berrecân'ın bilgi ve insan anlayışı ikinci bölümün diğer alt başlıkları olarak ele alındı. Varlık ve âlem anlayışı etrafında yeniden yorumladığı ve kendisine has kabul edilebilecek bazı kavramlar üzerinde duruldu. Kullandığı bu kavramların kendine has olarak değerlendirilmesinin sebebi, İbn Berrecân'ın bu kelimeleri bilinen sözlük ve ıstılâhî manalarından

farklı bir şekilde kullanarak yeniden kavramsallaştırması veya iki kavramı birleştirerek yeni manalar yüklemesidir.

İbn Berrecân'ın kavramları yorumlayarak yeniden inşa edebilmesi onun ilmî ve tasavvufî özgünlüğünü gösteren özelliklerindedir. Çünkü bir müellifin ilmî yetkinliğini yansıtan hususlardan biri de kavramlara yeni manalar yüklemesi ve bu oluşturduğu kavramların kendisinden sonra kullanılır hale gelmesidir. Nitekim Gazzâlî (v. 505/1111), Fahreddin Razî (v. 606/1210), İbnü'l-Arabî (v. 638/1240), İbn Teymiyye (v. 728/1328) gibi âlimleri büyük yapan hususlardan birinin bu yönleri olduğu söylenebilir. Çünkü bunların her birinin düşünce derinliğini aksettiren ıstılâhları bulunmakta olup bu ıstılâhların anlaşılması adına müstakil sözlük çalışmaları yapılmıştır. Bundan dolayı geleneğimizde çok önemli yer edinmiş müelliflerin kullandıkları ıstılâhların bilinmesi, hem metotolojilerinin hem de düşüncelerinin okur tarafından anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Üçüncü bölümde İbn Berrecân'ın tasavvuf anlayışı iki başlık altında ele alındı. Bu bölümde de tasavvuf anlayışı ortaya konmaya çalışıldı. “Tasavvufî Düşüncesinin Temel Konuları” ve “Tasavvufî Kavramlar” şeklinde ana başlıklar altındaki alt başlıklarla bu konular işlendi. Tasavvufî kavramlar hemen hemen bütün tasavvuf tezlerinde işlendiği için kavramların sözlük ve ıstılâh manaları çok kısa bir şekilde verilip İbn Berrecân'ın düşüncelerine geçildi.

Bu çalışmada teşvik, rehberlik, maddî-manevî destekleriyle her an yardımını gördüğüm muhterem hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na, tezin okunması, değerlendirilmesi ve tashihinde yardımlarından dolayı Prof. Dr. Reşat Öngören, Doç. Dr. Hikmet Yaman, Doç. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, Arş. Gör. Davut Ağbal ve Arş. Gör. İsmail Akkoyunlu'ya teşekkür ederim.

Ayrıca tezimi hazırlamamda gereken ortamı sağlayan ve maddî desteklerini esirgemeyen TDV İSAM'a, çocukluğumdan itibaren beni sürekli ilme teşvik eden ilk hocam olan babama, çalışmam esnasında hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan eşime teşekkür etmeyi bir vazife addederim.

Mehmet YILDIZ

Ankara 2016

## KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.e.	: aynı eser
a.g.m.	: adı geçen makale
Ank.	: Ankara
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
byr.	: Beyrût
çev.	: çeviren
c.	: cilt
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
red.	: redaksiyon
Ens.	: Enstitüsü
h.	: hicrî
H.z.	: Hazreti
haz.	: hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İst.	: İstanbul
KİF	: Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn
Ktp.	: Kütüphanesi
m.	: miladî
Mat.	: Matbaası

md.	: maddesi
Neş.	: Neşriyat
Örn.	: Örneğin
s.	: sayfa
SAN	: Siyeru A 'lâmi'n-Nübelâ
S.Ü.İ.F.D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
T.T.K.Y.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
t.y.	: tarih yok
U.Ü.İ.F.D.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ün.	: Üniversitesi
v.	: vefatı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v.diğ.	: ve diğerleri
vr.	: varak
Yay.	: Yayınları
y.y.	: yayın yeri yok

# GİRİŞ

## I. Tezin Önemi ve Amacı

Endülüs'te tasavvufun geçiş asrı olarak değerlendirilen bir dönemde yaşayan İbn Berrecân, siyasî birtakım nedenlerden dolayı kendi dönemi ve sonrasında hayatı, oluşturduğu ilmî ortam ve bıraktığı eserler hakkında kamet-i kıymetine uygun olarak yeterli ilgi gösterilmiş bir sûfî değildir. Hatta kendi çağdaşı olan Endülüslü tarihçi İbn Beşkuvâl (v. 578/1183) çeşitli ilim dallarında meşhur 1541 kişinin biyografisini ele aldığı eserinde<sup>1</sup> İbn Berrecân hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. İbn Beşkuvâl'ın İbn Berrecân'dan haberdar olmaması çok zor görünmektedir. Çünkü o, yaşadığı dönem itibariyle tanınan ve adına hutbeler okunan bir sûfidir. Onun bu şekilde adeta yokluğa mahkûm edilmesinin temelinde siyasî birtakım mücadelelere muhatap olması, yönetim tarafından tehlikeli bir rakip olarak addedilmesi ve mâlikî fukâhânın kendisine karşı takındığı menfi tutum vb. sebeplerin yattığı söylenebilir. Bu sebeplerden ötürü Endülüs tasavvuf tarihinde önemli bir yer edinen İbn Berrecân'ın tasavvufî düşüncelerinin ortaya konması önem arz etmektedir. Bu tez, İbn Berrecân'ın tasavvuf anlayışını ortaya koymaya yönelik Türkçe yapılmış ilk akademik çalışma olması hasebiyle önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, öncelikle İbn Berrecân'ın hayatı ve eserleriyle alakalı yanlış, eksik bilgileri tashih ederek hayatı ve eserlerini tanıttıktan sonra elimizde mevcut bulunan üç eserinden hareketle tasavvufî düşüncelerini ortaya koymaktır. İbn Berrecân, İbnü'l-Arif (v. 536/1141) ile birlikte Gazzâlî'nin eserlerinin Endülüs'te yaygınlaşmasına vesile olan sûfilerden olup "Gazzâlîyyü'l-Endelüs" (Endülüs Gazzâlîsi) olarak bilinir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'yi etkileyen tahkik ehli sûfilerden kabul edilir. Affî'nin Endülüs tasavvufunun geçiş süreci olarak kabul ettiği bir dönemde (450/1058-560/1164) yaşayan İbn Berrecân'ın kurduğu sûfî mektep de bu dönemin ortalarına denk gelmektedir. İbn Berrecân ve çağdaşı olan sûfilerin te'sis

---

<sup>1</sup> Ebü'l-Kasım Halef b. Abdümelik İbn Beşkuvâl, **es-Sıla: Kitâbü's-Sıla fi Tarihi Eimmetü'l-Endelüs**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısırî; Beyrût: Dârü'l-Kitabî'l-Lübnânî, 1989/1410.

ettikleri tasavvufî mektepler nihayet Arapça konuşan sûfilerin en büyüğü olan İbnü'l-Arabî'yi ortaya çıkarmıştır.<sup>2</sup> Bundan dolayı Endülüs tasavvuf tarihinde köprü vazifesi gören bir sûfî olarak konumlandırabileceğimiz İbn Berrecân'ın bu yönünü ortaya koymak bu çalışmanın hedeflerindedir.

## II. Tezde İzlenen Metot

Bu tezde öncelikle tasvirî bir yöntem takip edilerek İbn Berrecân'ın düşünceleri ortaya konulmaya çalışıldı. Daha sonra İbn Berrecân'ın düşüncelerinin sıhhatli bir şekilde belirlenebilmesi adına Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî ile mukayeseli araştırma yöntemi kullanılarak işlendi. Çünkü İbn Berrecân tabakât kitaplarında "Endülüs Gazzâlîsi" (Gazzâlîyyü'l-Endelüs) olarak tanıtılmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin tahkîk ehli sûfilerden kabul ettiği bir şahsiyet olup ilim çevrelerince onun öncülerinden sayılmaktadır. İbnü'l-Arabî gibi önemli bir sûfinin fikrî öncülerinden sayılan İbn Berrecân, bu konumuyla İslâm düşünce geleneğinin doğudan Endülüs'e taşınması ve geliştirilmesi yönüyle bir köprü vazifesi icra edenlerden biri olarak kabul edilebilir. Son olarak tezde yer yer tahlil ve tenkitler yapılmak suretiyle analitik araştırma yöntemine başvuruldu.

Tezin şeklî unsurları ile alakalı takip edilen metot ise aşağıdaki şekilde maddeler halinde sıralanmıştır:

1- Metin içinde doğrudan yapılan alıntılar, ayet ve hadis mealleri tırnak içinde italik olarak verildi. Ayrıca kitap isimlerinin ve kavramların da italik olarak verilmesi tercih edildi.

2- Metin içinde bazı kavramların başka kavramlarla karıştırılma ihtimaline binaen parentez içinde o kavramların Arapça karşılıkları da yazıldı. Örn: Âcil (أجل), 'Acil (عاجل) vb.

3- Metin içinde ismi anılan şahsiyetlerin vefat tarihleri ilk geçtikleri yerlerde hicrî ve miladî olarak verildi, daha sonraki kullanımlarda vefat tarihlerine yer verilmedi.

---

<sup>2</sup> Ebu'l-Âlâ Afifi, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1974, s. 154.

4- Dipnotlar mümkün olduğunca kısa tutulmaya çalışıldı. Fakat bunu yaparken kaynakların ve müelliflerin birbirine karışmamasına dikkat edildi.

5- Dipnotlarda kaynakların adı bold olarak verilmesi tercih edildi.

6- Dipnotlarda yer alan bazı kaynaklar tekrar kullanıldığında baş harfleriyle kısaltılmış olarak verildi. Örn: “**Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn**” eseri birinci dipnottan sonra “**KIF**” şeklinde verildi.

7- İbn Berrecân'ın eserlerinin dipnotlardaki kısaltmaları şu şekildedir: İbn Berrecân'ın ana tefsiri olan “*el-İrşâd*” isimli eseri “**İrşâd**” olarak verildi. Bu çalışmanın temel kaynağı olan “*el-İrşâd*” isimli tefsirinin okumaları yazma nüshalarından bitirildikten sonra, bu tefsirin Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından yapılan ve *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Taarrüfi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm* ismiyle basılan tahkikli neşri zaman zaman yazma nüshalarıyla karşılaştırılarak kullanıldı. Bu eser dipnotlarda kısaca “**Tenbîh**” şeklinde verildi. Diğer tefsiri *Îzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-'İbre* isimindeki eseri “**Îzâh**”, matbu olan ve ilâhî isimlere dair yazılan eseri *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ* ise “**Esmâ**” şeklinde kısaltılarak verildi.

8- *Lisânü'l-Arab* haricindeki Arapça sözlüklerin kullanımında kaynak verilirken ilgili kelime hangi cilt ve sayfada geçiyorsa ona uygun bir şekilde verildi. *Lisânü'l-Arab*'da ise ilgili maddenin kök harfleri yazılarak verildi. Örn: İbn Manzur, **Lisân**, “ğ-y-b” md.

9- Temel hadis kaynaklarının tam künyeleri sadece kaynakçada verildi. Dipnotlarda ise hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanıldı. Örn: Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XII, 123; Buhari, İmân, 1 vb. Ayrıca hadislerin numaraları verilmeye çalışıldı.

10- Aynı şekilde Ansiklopedi maddelerinin tam künyeleri sadece kaynakçada verildi. Dipnotlarda kısa haliyle verilmesi tercih edildi. Örn: Topaloğlu, “Hak”, **DİA**, XV, 152.

### III. Kaynakların Değerlendirilmesi

Çalışmamızın birinci bölümü, özet bir biyografi çalışmasıdır. İbn Berrecân'ın yaşadığı dönemin genel hatlarını çizmek maksadıyla verdiğimiz bilgilerde kullandığımız kaynaklar genel itibariyle birinci elden kaynaklar



değildir. Bunu yapmamızın sebebi dönemin İbn Berrecân ile alakalı olan kısmının gerektiği kadar anlaşılmasını sağlamak, detaylara girmeden genel bir çerçeve çizmektir. Asıl konumuz olmadığı için genel itibariyle Endülüs siyasi, kültürel tarihiyle alakalı yapılmış müstakil Türkçe akademik çalışmalarla iktifa ettik. Bu yönüyle Mehmet Özdemir'in yaptığı çalışmalar en çok başvurduğumuz kaynaklar oldu.

İbn Berrecân'ın hayatını tamamıyla birinci elden kaynakları kullanmak suretiyle yazma gayreti içinde olduk. İbn Berrecân'ın eserlerinde hem kendi hayatıyla hem de dönemiyle ilgili herhangi bir bilgi elde etmek mümkün değildir. Bundan dolayı, hayatı ile alakalı birinci dereceden kaynaklar olarak değerlendirebileceğimiz tabakât kitaplarına başvurduk. Fakat ilk tabakât kitaplarında geçen herhangi yanlış bir bilgi bazen daha sonra gelen kaynaklarda da aynı şekilde kullanılmaktadır. İbn Berrecân'ın hayatı ve eserleri hakkında aynı durumu görmek mümkündür. Günümüzde bile onun hakkında bilgi veren birçok kaynakta aynı hatalara düşülmüştür. Bundan dolayı yeri geldikçe bu tür yanlış bilgileri gerekçeleriyle birlikte tashih yoluna gittik.

Araştırmamızın ikinci ve üçüncü bölümleri İbn Berrecân'ın varlık, bilgi, insan ve tasavvuf anlayışı olduğu için kaynaklar da bu bölümlerde işlenen konular çerçevesinde olmuştur. Bu bölümleri çalışırken İbn Berrecân'ın hiçbir şekilde düşüncelerinin ve yazdıklarının kaynaklarını vermediğini gördük. Bundan dolayı kaynaklarını ortaya çıkarmak için yer yer kendinden önceki sûfilerin düşünceleriyle karşılaştırma yoluna gittik. Bu şekilde bir çalışmayla İbn Berrecân'ın başta Gazzâlî (v. 505/1111) olmak üzere erken dönem sûfilerin eserlerinden faydalandığını hatta birçok yerde birebir alıntılar yaptığını ortaya koyduk. Faydalandığını düşündüğümüz konuları da karşılaştırmalı olarak ele almaya çalıştık.

Bu bölümlerde öncelikle kavramların açıklanmasında Arapça temel lügatlerden istifade ettik. Başta Halil b. Ahmed'in (v. 175/791) *Kitâbü'l-'Ayn*'ı olmak üzere, ilk dönem sözlüklerini kullanmaya özen gösterdik. Kavramların tasavvuf ilmindeki karşılıklarını vermek için Kâşânî'nin (v. 736/1335) *Mu'cemü Istilâhâti's-Sûfiyye*'si başta olmak üzere Cürcânî'nin (v. 816/1413)

*Ta'rifât*'ı, Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (v. 1095/1684) *Küllîyyât*'ı, Tehânevî'nin (v. 1158/1745) *Keşşâf*'ı, Refik el-Acem'in *Mevsûatu Mustalâhâtî't-Tasavvuf* u gibi sözlükleri kullandık. Tasavvufî konuların izâhında Serrâc'ın (v. 378/988) *Luma'*'ı, Kelâbâzî'nin (v. 380/990) *Ta'arruf* u, Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *Risâle*'si çokça kullandığımız kaynaklardan oldu. "Endülüs Gazzâlisi" olarak kabul edildiği ve Gazzâlî'nin fikrî takipçisi olarak değerlendirildiği için İbn Berrecân'ı birçok konuda Gazzâlî'yle birlikte mukayeseli olarak ele almaya gayret gösterdik. Bu vesileyle Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ, Mişkâtü'l-Envâr* ve *Maksadü'l-Esnâ* isimli eserleri sık sık başvurduğumuz kaynaklar oldu. Ayrıca İbn Berrecân, İbnü'l-Arabî'yi (v. 638/1240) etkileyen sûflerden sayıldığı ve onun tarafından "*tahkîk ehli bir sûfî*" olarak değerlendirildiği için İbnü'l-Arabî'yi etkilediğini düşündüğümüz konularda fikirlerini mukayeseli bir şekilde ele almaya gayret gösterdik. Bu konularda İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fütûhât*'ına müracaat ettik. İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde hem Osman Yahya tarafından hazırlanan tahkikli nüshasını hem de Ahmed Şemseddin tarafından hazırlanan Beyrût baskısını kullandık. Tahkikli nüshasını (*thk.*) kısaltmasıyla, Beyrût baskısını (*byr.*) kısaltmasıyla verdik. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin ıstılâhlarının derlendiği ve Suad el-Hakîm'in hazırladığı *el-Mu'cemü's-Sûfî* isimindeki sözlük çokça başvurduğumuz kaynaklardan oldu.

İbn Berrecân hakkında günümüzde yapılmış sınırlı sayıda akademik çalışma olduğunu ifade etmiştik. Ulaşabildiğimiz kadarıyla İbn Berrecân hakkında günümüzde yapılmış ve devam etmekte olan akademik çalışmalar şu şekildedir:

- Yousef Casewit, *The Forgotten Mystic Ibn Barrajan and Andalusian Mu'tabirûn*, (Doktora Tezi), Yale University's Religious Studies Department, Dec. 2014.
- Fatih Hüsnü Mahmud Abdulkerim, *Menhecü'l-İmâm İbn Berrecân fî Tefsîrihi*, (Utrûhatü'd-Doktora), Câmîyatü'l-Yermûk Külliyyetü'ş-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2009.
- Hamza Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Ün. Sosyal Bilimler Ent., Samsun 1997.

- Abdulmuttalip Arpa, *İbn Berrecân ve el-İrşâd İsimli Tefsirindeki Fatiha, Kehf ve Hucurât Surelerinin Tefsirinin Tahkiki*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Ens., İst. 2003.
- Hülya Küçük, Hamza Küçük, “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân”, *S.Ü.İ.F.D.*, Konya 2002, Sayı XIV, ss. 125-143.
- Hasan el-Kârî, “İbn Berrecân el-Endelusî ve Cühuduhu fi’t-Tefsiri’s-Sûfî ve İlmi’l-Kelâm”, *Mecelletu Câmiati Dımaşk li’l-Ulûmi’l-İktisâdiyye ve’l-Kânuniyye*, Dımaşk 2007, Sayı XXIII, ss. 363-423.
- Yakup Kansızoğlu, *Endülüs Tefsir Gelenğinde İbn Berrecân ve “Tenbîhü’l-Efhâm ilâ Tedebbüri’l-Kitâbi’l-Hakîm ve Ta’arrufi’l-Âyât ve’n-Nebei’l-‘Azîm” İsimli Tefsirinde Kur’ân’ı Tefsir-Te’vîl Yöntemi*, (Devam Eden Doktora Tezi), İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Ens., İst. t.y.

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**İBN BERRECÂN ve MUHÎTİ**

## I. İbn Berrecân'ın Yaşadığı Dönem Üzerine Genel Bir Değerlendirme

### A. Murâbıtlar Döneminde Endülüs

Müslümanların İspanya serüveni Endülüs'ün fethiyle başlamaktadır. 710 m. yılında Kuzey Afrika'nın fethini tamamlayan müslümanlar, fetihlerini burada bitirmeyip devam ettirdiler. Yaptıkları istişareler sonucu müslümanlar, kuzeye yani İspanya'ya yönelmeye ve fetih hareketlerini bu topraklarda devam ettirmeye karar verdiler.<sup>3</sup>

Musa b. Nusayr (v. 98/717), Şam'da bulunan halife Velid b. Abdulmelik'ten izin aldıktan sonra fethin ilk adımı olarak 710 m. senesi Temmuz'unda Tarif b. Mâlik (v. 124/742) komutasında dört yüz kişilik bir süvari birliğini İspanya'nın güney kıyılarına gönderdi. Bu ilk deneme başarılı sonuçlar verince ara verilmeden fethine devam kararı verildi ve Tarık b. Ziyad (v. 102/720) komutanlığında İspanya fethi adına önemli bir adım atıldı.<sup>4</sup>

Tarık b. Ziyad'ın bu ilk fetihlerinden sonra Musa b. Nusayr fethi tamamlamak üzere on sekiz bin kişilik bir ordu ile İspanya'ya hareket etti. Bu ordu İşbiliyye, Kermune, Leble ve Maride'yi fethederek Toledo'da bulunan Tarık b. Ziyad ile birlikte Fransa sınırındaki Prene dağlarına dayandı. 714 m. yılında halife Velid b. Abdulmelik tarafından geri çağrılmaları üzerine Musa b. Nusayr Endülüs'ün idaresini oğlu Abdulaziz'i bırakarak Tarık b. Ziyad ile çok miktarda ganimet ile Şam'a doğru yola çıktılar. Böylelikle Endülüs'te "Valiler Dönemi" (Asru'l-Vülât) başlamış oldu.<sup>5</sup>

Müslümanların İspanya'daki hâkimiyetleri şu dönemlerden oluşmuştur:

1. Valiler Dönemi (93-137/711-755)

2. Endülüs Emevileri Dönemi (138-415/756-1031)

---

<sup>3</sup> Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)**, T.D.V. Yayınları, Ank. 2012, s. 44.

<sup>4</sup> Özdemir, **a.g.e.**, s. 52-3.

<sup>5</sup> Özdemir, "Endülüs", **DİA**, XI, 212, Bkz: Nureddin Âl-i Ali, **Endülüs Tarihi**, trc. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İst. 2010, s. 53; S. Muhammed İmamuddin, **Endülüs Siyasî Tarihi**, Çev. Yusuf Yazar, Rehber Yayıncılık, Ank. 1990, ss. 34-5.

a. Emirlik Dönemi (138-311/756-929)

b. Halifelik Dönemi (311-415/929-1031)

3. Mülûku't-Tavâif Dönemi (415-474/1031-1090)

4. Murâbitlar Dönemi (475-542/1090-1147)

5. Muvahhidler Dönemi (542-624/1147-1229)

6. Gırnata Beni Ahmer Emirliği (Nasrîler) Dönemi (635-889/1238-1492)<sup>6</sup>

Murâbitlar (Almoravides), başşehri Merâkeş<sup>7</sup> olan Kuzey Afrika'da kurulmuş bir Berberî hanedanının adıdır. Murâbitlar Mağrib, Cezair'in bir kısmı, Endülüs ve el-Cezâirü'ş-Şarkıyye'de hâkim olmuşlardır. Devletin kurucuları, aslen Himyer'e mensup olup Sinhâce kabilesinin Lemtune ve Güdâle boylarından oldukları için kendilerine "*Lemtûniyyûn*" denilmiştir. Ayrıca şiddetli sıcaklardan korunmak maksadıyla kullandıkları peçeye (lisâm) binaen "*Mülessimûn*" olarak da adlandırılmışlardır.<sup>8</sup>

Murâbitlar Devletinin ilk kurucusu sayılan fakîh Abdullah b. Yasin (v. 451/1059) ve kendisine tabi olanlar başlangıçta, bir müddet Senegal yakınında inşa ettikleri "*ribât*"ta yaşadıkları için kendilerine "*Murâbitun*" denilmiştir. Devletin ismi de buradan gelmektedir.<sup>9</sup>

Yusuf b. Tâşfîn (v. 500/1106) Murâbitlar Devleti'ni dönemin en büyük İslâm devletlerinden biri haline getirmiş ve birbirleriyle mücadele eden emirliklere bölünmüş Mağrib'de, siyasî birliği sağlayarak Tunus'tan Atlas Okyanusu'na, Nijer Nehri'nden İspanya'da Ebro Nehri'ne kadar genişletmiştir.

---

<sup>6</sup> Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 211 vd.

<sup>7</sup> Bu kelimenin okunuşuyla ilgili bir birlik yoktur. Bazıları "Mirrakeş", bazıları "Merraküş" şeklinde okumuşlardır (Şihabüddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdillâh Yakut el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-Büldan*, Daru Sadr, Beyrût 1977, V, s.94). Araplar arasında "Merraküş" kullanımı daha yaygındır. Türkçe'de "Merâkeş", bâtılı dillerde ise "Morocco" şeklinde kullanılmaktadır.

<sup>8</sup> Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İst. 2003, s. 145.

<sup>9</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, s. 163.

Ayrıca Endülüs'te sona ermek üzere olan İslâm varlığı Yusuf b. Tâşfîn'in bu fetihleriyle devam etmiştir.<sup>10</sup>

Murâbitlar'ın Endülüs'teki hâkimiyetleri hükümdarları Yusuf b. Tâşfîn'in Endülüs'e ordusuyla geçmesiyle başladı. Yusuf b. Tâşfîn ikinci seferinde Endülüs'ün tamamını hâkimiyeti altına alarak burayı Murâbitlar Devleti'ne bağlı bir vilâyet haline getirdi. Murâbitlar'ın bu hâkimiyetleri yaklaşık altmış yıl sürdü. Bu sürenin ilk yirmi beş yılında istikrar sağlandı, dışarıda ise Hıristiyanlara karşı başarılı bir cihâd faaliyeti yürütüldü.<sup>11</sup>

Ancak gücünün zirvesinde fazla kalamayan Berberî hanedanlığının böyle bir sürece girmelerinin birçok sebebi bulunmaktadır. Komutanlar, memurlar ve Kuzey Afrika'dan gelen diğer insanlar Endülüs'ün kültür ve refahına çok ilgi duydular ve hayran kaldılar. Bu ilgi ve hayranlık her ne kadar genel ahlaki bozulmaya götürmese bile ahlakî zayıflığı sonuç verdi. Yöneticiler ise halkın üzerindeki etkilerini kaybetmeye başladılar.<sup>12</sup> Ayrıca Endülüslü Emirler'in Murâbitlar'a olan desteklerini azaltmaları, halkın ağır vergilerle bunaltılması, daha önce Murâbitlar'a tam destek veren fukâhâdan bazılarının desteklerinin tam aksine hareket etmeye başlamaları ve Murâbitlar'ın devlet merkezi olan Kuzey Afrika'da iç huzursuzlukların başlaması gibi etmenler çöküşü hızlandırdı.<sup>13</sup> Bütün bu olaylar sonucu Murâbitlar Devleti yıkıldı ve yerine Atlas dağlarında yaşayan Mesmûde kabilesine mensup Ebu Abdillah Muhammed b. Tûmert (v. 524/1130) önderliğinde kendilerini "Muvahhidun" (Allah'ı birleyenler veya ehl-i tevhîd) diye adlandıran bir hareket başladı. Bu hareket sonucu Muvahhidler devletinin de temelleri atılmış oldu (542/1146).<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Yiğit, "Murâbitlar", **DİA**, XXXI, 152.

<sup>11</sup> Özdemir, **Endülüs Müslümanları**, s. 191.

<sup>12</sup> W. Montgomery Watt, **Endülüs Tarihi**, Çev. Cumhur Ersin Adıgüzel, Küre Yayınları, İst. 2011, s. 105.

<sup>13</sup> Özdemir, "Endülüs", **DİA**, XI, 215.

<sup>14</sup> Özdemir, **Endülüs Müslümanları**, s. 197 vd.

## B. Endülüs'te Tasavvuf

Endülüs'te tasavvufun ilk safhası/başlangıç aşaması doğuda olduğu gibi zühd hareketine dayanır. Endülüslüler zühd hayatına daha ilk fetihlerden itibaren aşına idiler. Buranın fethini gerçekleştiren müslüman Arap ve Berberiler zühd temelli hayatlarını bu yeni topraklara taşımışlardı. Doğudan gelen zâhidlerin hayat tarzları halkı etkilemiş ve bu insanlar eliyle fethedilmiş Endülüs'te de zühd ve takvaya dayalı hayat tarzı benimsenir olmuştu. Sadece halk tarafından değil, din ve devlet adamları tarafından da saygıyla karşılanan bu zâhidlerin Endülüs zühd tarihinde büyük rolü olmuştur.<sup>15</sup>

Endülüs'ün fethini gerçekleştiren Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr ile bölgeye gelenler arasında birçok tabînin yanında sahabeden birisinin de iştirakinden söz edilmektedir. Bazı kaynaklarda bu sahâbînin isminin el-Müneyzir el-Yemânî<sup>16</sup> olduğu ve İbn Abdi'l-Berr'in "*Kim Allah'a Rab, İslâm'a din ve Muhammed'e peygamber olarak razı oldum derse, ben hiç şüphesiz onun önderiyim, mutlaka elinden tutup onu muhakkak cennete sokacağım!*" hadisini Müneyzir senediyle zikrettiği geçmektedir.<sup>17</sup> Bazı kaynaklarda tabînden yirmi, bazılarında ise yirmi sekiz kişinin Endülüs'ün fethinde hazır bulunduğu ifade edilmektedir. Geceleri sürekli ihyâ etmekle meşgul olan, zühd ve takvalarıyla bilinen tabînden Haneş es-San'âni, Ebu Abdurrahman el-

---

<sup>15</sup> Necmettin Bardakçı, **İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri**, (Basılmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Ün. Sosyal Bilimler Ens., Isparta 1998, s. 18-9.

<sup>16</sup> İbn Abdilmelik (v.703/1303) sahabeyi anlatan tabakât kitaplarında bulunmaması, Endülüs'ün uzak bir memleket olması ve Endülüs'ün fethedilme tarihi itibarıyla fethe katılabilecek sahâbînin en az yüz ve üzeri bir yaşa sahip olması gerektiği gibi hususları göz önünde bulundurarak, bu zatın sahabeden olma ihtimalinin düşük olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ensari el-Evsi el-Merraküşî, **ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitabeyi'l-Mevsul ve's-Sıla**, thk. Dr. Muhammed b. Şerife, Matbaatü Akademiyeti'l-Memleketi'l-Magribiyye, Rabat 1984, II, 379.

<sup>17</sup> Ahmed b. Muhammed el-Makkârî et-Tilimsânî, **Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endülüsi'r-Ratib**, thk. Dr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrût 1988, III, 6.



Hubullî, Abdullah b. Şimâset el-Fihrî, İyaz b. Ukbe gibi zatlar Endülüs'ün fethinde ganimet sahibi olmaktan imtina etmiş kişiler olarak nakledilir.<sup>18</sup>

Endülüs'te tasavvufun yerleşmesine katkı sağlayan amillerden biri de çeşitli maksatlarla doğuya yapılan seferlerdir. Bu seferler ticaret yapmak, hacca gitmek, kitap getirmek, ilim öğrenmek gibi maksatlarla yapılıyordu. Bu vesilelerle doğuya gidenler, döndüklerinde yeni fikirler edindiler, ders gördükleri kitapları da yanlarında getirdiler. Daha sonra bu karşılıklı gidiş-gelişler semeresini vermeye başladı. Öyle ki dinî ilimlerin tamamında ders verecek ve kitap telif edecek insanlar yetişti.<sup>19</sup> Bunlar arasında hem fakîh hem de zâhid olanlar vardı. Bu durum onların sevimliliği ve siyâsî otorite tarafından saygı görülmesi sonucunu doğurdu. Bu zâhid âlimler kendilerinin yaşadıkları hayata kimseyi davet etmediler fakat etraflarında halelenen insanlara vaaz ve nasihatte bulunup aralarından zeki öğrencilerle özel olarak ilgilendiler. Öğrencilerine Doğu İslâm dünyasında gördükleri zühd hayatının esaslarını öğretmeye başladılar. Böylelikle zâhidler, hicrî üçüncü asırda dinî ilimlerin farklı alanlarında aranan insanlar oldular.<sup>20</sup>

Doğuda olduğu gibi zühd hareketiyle başlayan ve III/IX. yüzyılın ortalarına kadar ferdî hareketten öteye geçmeyen Endülüs tasavvufunun ne zaman sistematik bir hal aldığı tespit etmek zor görünmektedir.<sup>21</sup> Ebu Abdillâh Muâz b. Osman eş-Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Seleme b. Habîb b. Kasım es-Sadefî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Meserre, Ebu Osman Sa'dûn İsmail gibi zatlardan<sup>22</sup> bahsedilse de bu, onların sistematik bir tasavvuf anlayışına sahip olduklarını göstermez. Fakat Endülüs'te zühdün ötesinde bir tasavvuf anlayışının ortaya çıkması, sistemleşmesi, felsefi bir çehre alması ve

---

<sup>18</sup> Bkz. Heyet, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, ed. Kemâl Seyithanoğlu; red. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İst. 1987, IV, 33-4.

<sup>19</sup> Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslâm**, Mektebetu'n-Nahdati'l-İslâmiyye, Kâhire 1959, III, 21-6.

<sup>20</sup> Bardakçı, **İbn Meserre**, 19-20.

<sup>21</sup> Muhammed Berekât el-Beylî, **ez-Zühhâd ve'l-Mutasavvife fi'l-Bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs**, Daru'n-Nahdat'l-Arabiyye, Kâhire 1993, s. 174.

<sup>22</sup> Beylî, **Zühhâd**, s. 177-8.

yayılması ancak Muhammed b. Abdillâh İbn Meserre<sup>23</sup> (v. 319/931) ile mümkün olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup>

### C. Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet

Endülüs'te tasavvufa yönelik muhalefet üç dönemde incelenebilir. Bu dönemlerin her birinde öne çıkan sûfîler olmuştur. Dönemler şu şekilde sıralanabilir:

a. Emevîler'in halifelik dönemleri ile Mülûkü't-Tavâif döneminde İbn Meserre ve taraftarlarına yapılan muhalefet.

b. Murabıtlar döneminde başta İmam Gazzâlî'nin eserleri olmak üzere, İbn Berrecân, Ebu'l-Abbas İbnü'l-Arif ve Ebu'l-Kâsım İbnü'l-Kasi'ye yönelik muhalefet.

c. Nasrîler döneminde bazı sûfî gruplara yönelik olan muhalefet.<sup>25</sup>

İbn Meserre eğitim ve öğretim faaliyetlerine başladığından itibaren özellikle fakihlerin tepkilerine maruz kaldı. Halktan bazıları İbn Meserre'nin ilimde ve zühdde imam olduğunu, bir kısmı ise onun bazı kelâmî konularda sapkın fikirlere sahip olduğunu düşündüler. Şüphesiz bu tenkit ve muhalefetin temelinde halk ve devlet otoritesi üzerinde ciddi tesirleri bulunan ve koyu muhafazakârlıkları ile bilinen Mâlikî fukahâsı vardı.<sup>26</sup> İbn Meserre'ye ulemâ

---

<sup>23</sup> İbn Meserre 7 Şevval 269'da (16 Nisan 883) Kurtuba'da doğdu. Endülüs düşüncesinde kalıcı izler bıraktığı, hatta kendisine nisbetle Meserriyye hareketinin doğduğu üzerinde ittifak edilmekle birlikte, hayatı hakkında yeterince bilgi mevcut değildir. Arap ve Berberî olmadığı kesin olan İbn Meserre'nin milliyeti hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Arap veya Berberî olmasa bile uzun zaman müslüman çevrede yaşamış bir aileye mensup olduğu söylenebilir. 4 Şevval 319/19 Ekim 931'de elli yaşında Kurtuba'da vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çağrı, "İbn Meserre", **DİA**, XX, 188; Bardakçı, **İbn Meserre**, s. 25-37.

<sup>24</sup> Carl Brockelman, **İslâm Ulusları ve Devletler Tarihi**, Çev. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1992, s. 158; Beylî, **Zühhâd**, s. 179; Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslâm**, III, 69-70; Angel Gonzalez Palencia, **Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsi**, Çev. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kâhire 1955, s. 326-7.

<sup>25</sup> Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", Çev. Semih Ceyhan, **U.Ü.İ.F.D.**, c. XVIII, Sayı II, s. 327 vd.

<sup>26</sup> Çağrı, "İbn Meserre", **DİA**, XX, 189.

tarafından reddiyeler yoluyla muhalefet edildi. Muhtemelen o daha hayattayken İbnü'l-Cebbâb (v. 322/934), Ebu Said İbnü'l-Arabî (v. 341/952) ve Ahmed b. Muhammed b. Sâlim et-Tüsterî (v. 356/967) gibi hem doğulu hem de Endülüslü âlimler tarafından kendisine karşı reddiyeler yazıldı. Fakat bu reddiyeler günümüzde elimizde bulunmamaktadır.<sup>27</sup>

Endülüs'te tasavvufa muhalefetin ikinci merhalesi, aynı dönemde yaşayan ve aynı kaderi paylaşan iki büyük sûfînin hayatlarında gerçekleşti. Bunlar İşbiliyyeli Ebu'l-Hakem İbn Berrecân diğeri ise Mer'iyeli İbnü'l-Arîf'tir. Bu iki mühim sûfî, mevcut yönetim tarafından bir tehdit unsuru olarak kabul edilip Merâkeş'e davet edildiler. Fakat Merâkeş'e davet edildikten bir müddet sonra ikisi de 536/1141 senesinde vefat etti. İbn Berrecân'ın hayatının anlatıldığı kısımda bu konu işlenecektir.

Endülüs'te tasavvufa muhalefetin birçok sebebi olmakla birlikte kısaca şunlar söylenebilir:

- Bunlardan biri, Endülüs'te çok güçlü olan, halk tarafından hüsn-i kabul gören ve siyasî otorite üzerinde etkili olan Mâlikî fukahânın sûfîler hakkında verdikleri “zındık” fetvasıdır. Nitekim “zındık” olarak nitelendirilen sûfîlerden İbn Meserre, Kurtuba'da daha fazla düşmanca bir ortama mahal vermemek için orayı terk etti.<sup>28</sup>

- Endülüs ilmî çevreleri doğudan çeşitli vesilelerle getirilen bazı felsefî fikirleri kabul etmeye hazır değildi. Bunun sonucu olarak, III. Abdurrahman'ın (v. 350/961) yumuşak ve değişik fikirlere saygılı tavrına rağmen, İbn Meserre'nin eserleri yakıldı.<sup>29</sup>

- Bir diğeri sebep bazı Malikî fukahânın İmam Gazzâlî'ye ve *İhyâ*'sına karşı ortaya koyduğu muhalefettir. Bu muhalefetin Endülüs fukahâsının tamamında olduğunu söylemek yanlış olur. Sonuç olarak İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı yakılmıştır.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Fierro, “Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet”, ss. 332-3.

<sup>28</sup> Bardakçı, **İbn Meserre**, s. 27.

<sup>29</sup> Bardakçı, **a.g.e.**, s. 30.

<sup>30</sup> Fierro, “a.g.m.”, s. 339-340.

• İbn Berrecan ve İbnü'l-Arif gibi sûfilere yapılan muhalefetin siyasî sebepleri de vardı. Her ne kadar herhangi bir siyasî faaliyet içinde bulunmamış olsalar da mevcut iktidarın birtakım endişelerinden dolayı hapsedildiler. Özellikle İbn Berrecân'ın halk üzerindeki tesiri siyasî irade tarafından tehlikeli görülmüştür.<sup>31</sup>

## II. Ana Hatlarıyla İbn Berrecân'ın Biyografisi

### A. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Hakem Abdusselâm b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Lahmî (الخمى)<sup>32</sup> el-İşbilî el-İfrîkî olan İbn Berrecân'ın hayatı ile ilgili tabakât kitaplarında çok az bilgiye yer verilmektedir. Bu kitapların birçoğunda İbnü'l-Arif'ten<sup>33</sup> bahsedilirken dolaylı olarak İbn Berrecân'a değinilmektedir. Onun hayatı hakkında bilgi veren tabakât kitaplarının ilki İbnü'z-Zeyyât'ın (v. 617/1220) *et-Teşevvüf ila Ricali't-Tasavvuf* isimli eseridir. Bu eserde de dolaylı olarak İbn Berrecân'dan bahsedilmektedir. İbn Berrecân'ın tefsirdeki metodu ile alakalı hazırlanmış bir yüksek lisans tezinde<sup>34</sup> ondan bahseden ilk kaynağın İbnü'l-Ebbar'ın (v. 658/1260) *et-Tekmile li*

<sup>31</sup> Fierro, "a.g.m.", s. 340.

<sup>32</sup> Lügatte "kesmek, tokatlamak" gibi manalar ifade etmektedir. Ayrıca denizde bir balık türü, Yemen taraflarında bir yer ismi veya cahiliye araplarından gelen bir kabilenin ismi olduğu söylenmektedir. Fakat İbn Berrecân hakkında neden bu nisbetin kullanıldığına dair kaynaklarda bir kayda rastlanılmamıştır. Bkz. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Daru Sadr, Beyrût ty., "l-h-m" md.; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tacü'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987, XXXIII, 411-12; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, thk. Dr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrût 1968, IV, 236-7.

<sup>33</sup> Asıl ismi Ahmed b. Muhammed b. Musa b. Ataullah es-Sinhaci Ebu'l-Abbas İbnü'l-Arif'tir. Babası aslen Tanca'lı olup Meriye'de yerleşti. İbnü'l-Arif daha küçük yaşlarında maddi sıkıntılara maruz kalmasına rağmen kendisini ilme verip dinî ilimleri tahsil etti. Zühd ve takvasıyla dikkat çeken biri olan İbnü'l-Arif, İbn Berrecân'ın yakın dostu idi. Fakat kitaplarından anlaşılacağı gibi İbn Berrecân'ı kendisinin büyüğü adeta şeyhi olarak görüyordu. İbn Berrecân ile aynı kaderi paylaşıp 536 h. yılında vefat etti. Bkz. Muhammed b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Kudai İbnü'l-Ebbâr, **el-Mu'cem fi Ashâbi'l-Kadi el-İmam Ebi Ali es-Sadefi**, Daru Sadr, Beyrût t.y., s. 18-22.

<sup>34</sup> Bkz. Hamza Küçük, **İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu**, (Y.Lisâns tezi), Ondokuz Mayıs Ün. Sosyal Bilimler Ens., Samsun 1997, s. 10.

*Kitabi's-Sıla*" isimli eseri olduğu söylenmektedir. Bu bilgi kısmen doğrudur. Çünkü İbnü'l-Ebbar'dan yaklaşık yarım asır önce İbnü'z-Zeyyât (v. 628/1230) İbn Hirzihim'den<sup>35</sup> bahsettiği yerde İbn Berrecân'a değinmektedir. Burada İbn Hirzihim'in İbn Berrecân'ın vefatı sırasında takındığı tavırdan bahsedilmektedir.<sup>36</sup> Fakat bu kitapta müstakil bir başlık İbn Berrecân'a ayrılmamıştır.

İbn Berrecân'dan müstakil bir başlık altında bahseden ilk tabakât kitabı İbnü'l-Ebbar'ın eseridir.<sup>37</sup> Bu kitapta çok az bilgi verilmiş olup bunların bir kısmı da yanlışdır. Daha sonra telif edilen tabakât kitaplarının büyük kısmında İbn Berrecân ile ilgili verilen yanlış bilgilerin kaynağı, muhtemelen bu eserdir. Ayrıca İbn Berrecân'ı anlatan kısmın hemen akabinde kendi ismini taşıyan torununa yer verildiği için daha sonraki tabakât kitaplarında da İbn Berrecân'ın özellikleri, kitapları ve vefatı hakkında verilen bilgilerde yanlışla düşülmüştür.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Tam ismi Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Muhammed b. Abdillâh İbn Hirzihim'dir. Faslı olup 559 h. senesinde vefat etti. Dünyaya karşı zühd sahibi, melâmî meşreb bir sûfî aynı zamanda fakîh olduğu ifade edilmektedir. Daha önce İhyâ'yı okurken bazı yerleri tenkit ettiği, fakat bu tenkit ettiği yerlere karşılık rüyasında kendisine hadd-i kazif olarak seksen değnek vurulduğu, sabah uyandığında sırtında bu değneklerin izlerini bulduğu, bunun üzerine tevbe edip eleştirmekten vazgeçtiği söylenmektedir. Bkz. Ebu Ya'kub Yusuf b. Yahya İbnü'z-Zeyyât et-Tâdeli, **et-Teşevvüf ila Ricali't-Tasavvuf**, thk. Ahmed et-Tevfik, Rabat 1984, 168-9.

<sup>36</sup> İbnü'z-Zeyyât, **et-Teşevvüf**, s. 170.

<sup>37</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebi Bekr İbnü'l-Ebbâr, **et-Tekmile li Kitabi's-Sıla**, thk. İbrahim el-Ebyari, Kâhire 1989, II, 646.

<sup>38</sup> Bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1985, XX, 72-3, ez-Zehbî, **el-Müstemlah min Kitabi't-Tekmile**, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Tunus 2008, s. 275-6; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, **el-Vafi bi'l-Vefeyât**, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût 2000, XVIII, 260; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani, **Lisânü'l-Mizân**, Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrût 2002, V, 173-4; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, **Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzuatü'l-Ulum**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, II, 98-9; Ahmed b. Muhammed el-Ednerevî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1997, s. 169-170; İsmail Paşa el-Bağdâdî, **Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin Asarü'l-Musannifin**, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y., I, 570; Adil Nüveyhid, **Mu'cemü'l-Müfessirîn**, Müessesetü Nüveyhid es-Sekafiyye, Beyrût 1988, s. 282; Abbas b. İbrahim Semlali Merâkeşî, **el-İlâm bi Men Halle Merâkeş ve Agmât mine'l-A'lâm**, el-Matbaatü'l-Melikiyye, Rabat 1977, VIII, 473-6.

İbn Berrecân'ın künyesi hakkında tarihçiler arasında bir ittifak yoktur. Ama genel kanaat “ب” harfinin fethalı, “ر” harfinin şeddeli ve akabinde “ج” ve “ن” harfleri getirilerek “Berrecân” (بِرَّجَان) şeklinde okunması gerektiği şeklindedir.<sup>39</sup> Ayrıca bu ismin “İbn Ebi'r-Ricâl”in (ابن أبي الرجال) kısaltılmış hali olduğu şeklinde görüşler bulunmaktadır.<sup>40</sup>

İbn Berrecân'ın doğum tarihi ve nerede doğduğu ile ilgili net bilgi verebilmek mümkün görünmemektedir. Çünkü tabakât kitaplarında bu tür bilgileri içeren herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Sadece “İfrîkî, İşbilî” nisbetlerinden bazı bilgiler çıkarabilmek mümkün olabilmektedir. Bazı kitaplar<sup>41</sup> “İfrîkî” kaydını öne alıp “İşbilî” kaydını sonraya bırakmaktadırlar. Buna göre atalarının Afrikalı olup uzun bir zamandır İşbiliyye'de ikamet ettikleri anlaşılmaktadır. Öyle ki vefatının Merâkeş'te olması hasebiyle “*vatanından uzak, garip bir şekilde öldü!*” şeklindeki ifadeleri tabakât kitaplarında bulmak mümkündür.<sup>42</sup> Bu tür ifadelerden de İbn Berrecân'ın ailesinin uzun bir süre önce İşbiliyye'ye yerleştiği ve doğumunun bu şehirde olduğu şeklinde bir çıkarım yapılabilir.

İbn Berrecân ile ilgili bilgiler genellikle onun hayatının son zamanlarıyla alakalıdır. Bunun sebeplerinden birisi, muhtemelen Murâbitlar'ın sultanı Ali b. Yusuf b. Tâşfîn<sup>43</sup> (v. 537/1143) ile aralarında geçen hâdiselerdir.

<sup>39</sup> İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, 237; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halid en-Nasırî es-Selâvi, **Kitabü'l-İstiksa li Ahbari Düveli'l-Magribi'l-Aksa**, thk. Cafer en-Nasiri, ed-Darü'l-Beyda, y.y. 1954, II, 68.

<sup>40</sup> Taşköprüzâde, **Miftah**, II, s. 98; Merâkeşî, **el-İ'lam**, VIII, 474.

<sup>41</sup> İbnü'l-Ebbâr, **et-Tekmile**, s. 645; Ebu Cafer Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr es-Sekafi el-Asîmi el-Girnati, **Kitabu Sılati's-Sıla**, thk. Abdüsselâm Herrâs, Said A'râb, Vizâretü'l-Evkâf ve'-Şüunî'l-İslâmiyye, Rabât 1994, IV. kısım, 32; ez-Zehebî, **SAN**, XX, 72; Merâkeşî, **a.g.e.**, VIII, 473.

<sup>42</sup> İbnü'l-Ebbâr, **a.g.e.**, s. 645;

<sup>43</sup> Kaynaklarda Ali b. Yusuf b. Tâşfîn'in cesur, mücahid, vera' sahibi salih birisi olduğu anlatılmaktadır. Aynı zamanda ulemâya çok ilgi gösteren ve onlara danışan biriydi. Fakat vaktinin çoğunu fikhî meselelere dalarak geçirdiği için hadis ilmine karşı lakayt kaldı, felsefeyi küçümsedi, kelâm ilmini de reddetti. Bundan dolayı İmam Gazzâlî'nin eserlerinin yakılmasını emretti, elinde bulundurup okuyanların ise öldürmekle tehdit etti. Bkz. ez-Zehebî, **SAN**, XX, 124. Sultanla alakalı tabakât kitaplarında verilen buna benzer bilgiler sultanın Malikî fukahânın çok tesirinde kaldığını göstermektedir.

Çünkü sultan, Malikî fukahânın sûfler hakkındaki menfi fikirleri, onu sûflere karşı kıskırtması ve muvahhidlerin İbn Tûmert önderliğinde isyan etmeleri gibi sebeplerden dolayı Gırnata şeyhi el-Mayurkî, Meriye şeyhi İbnü'l-Arif ve İşbiliyye şeyhi İbn Berrecân'ı yargılamak üzere Merâkeş'e çağırttı. İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân Merâkeş'e çağırıldıktan kısa bir süre sonra vefat ettiler.<sup>44</sup> Bu sûflerin Murâbitlar'ın başkenti Merâkeş'e getirilip hapsedilmelerinin sebebini sadece fikirlerine bağlamak kanaatimizce yanlış olur. Aslında yaşadıkları dönem fitne dönemi sayılabilir. Çünkü Murâbitlar Devleti en zayıf dönemlerini yaşıyordu, ayrıca Kuzey Afrika merkezli bir hareket olan İbn Tûmert önderliğinde Muvahhidler hareketi başlamıştı. Bunlar mevcut yönetime karşı isyan ettiler. Sultan Ali b. Yusuf, İbn Berrecân ve taraftarlarının da isyan edecekleri endişesine kapıldı.<sup>45</sup> Bütün bunlara ek olarak yanındaki Malikî fukahâ, İbn Berrecân adına 130 beldede hutbe okunduğunu<sup>46</sup> söyleyerek sultanın bu endişelerini arttırdı. Tüm bu olayların sonucunda Endülüs'ün bu önemli simaları hapsedildi.

İbn Berrecân'ın kendisi hakkındaki iddiaları cevaplandırması için bir münazara meclisi kuruldu. Bu mecliste fukahâ ona sorular sordu, tüm sorulara cevap verdiği halde bu cevaplarını kabul etmedi. Fakat tabakât kitaplarında verilen bilgilere göre fukahâ İbn Berrecân'ın cevaplarındaki maksadını anlamadı, bundan dolayı da cevaplarını kabul etmedi. Fukahâ sultanın yanında onun bir bidatçı olduğunu iddia etti. Bu sorgulamadan kısa bir süre sonra İbn Berrecân hastalandı ve 536/1141 yılında vefat etti.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> İbnü'l-Ebbâr, **el-Mu'cem**, s. 18-19.

<sup>45</sup> ez-Zehebî, **SAN**, XX, 73-4.

<sup>46</sup> "130 beldede İbn Berrecân adına hutbe okunması!" bilgisi yaptığımız araştırma sonucunda ilk olarak İmam Şa'rânî'nin (v. 973/1565) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli kitabında rastladık. Muhtemelen daha sonra gelen kaynaklar adı zikredilen kitaba atfen bu bilgileri vermişlerdir. Bkz. Ebu Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri eş-Şa'rânî, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, Mektebetü'l-Âdab, Kâhire 1993, s. 64.

<sup>47</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, haz. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, Beyrût 2002, V, 173-4.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Berrecân'ın vefatıyla ilgili ilk bilgi veren İbnü'z-Zeyyât'tır. *et-Teşevvüf* isimli kitabında İbn Hırzihim'i anlattığı yerde İbn Berrecân'ın Merâkeş'e getirilişine ve kendisine sorulan sorulara tam anlamıyla cevap verdiğiine değinen İbnü'z-Zeyyât, İbn Berrecân'ın vefatıyla gelişen hâdiseleri şöyle anlatmaktadır:

*“Sonra Ebu'l-Hakem şöyle dedi: ‘Vallahi ben fazla yaşamam, beni buraya getiren de ölümünden sonra fazla yaşamayacaktır!’ Burada kast ettiği sultan idi. Ebu'l-Hakem vefat etti. Sultan bir mezbeleliğe atılmasını ve cenaze namazının kılınmamasını emretti. Böylece sultan, fukahânın İbn Berrecân hakkındaki görüşüne uymuş oldu. İbn Hırzihim'e hizmet eden siyahi bir adam yanına gelerek Ebu'l-Hakem ile alakalı sultanın yapmak istediği şeyleri anlattı. Ebu'l-Hasan ona dedi ki: ‘Eğer sen Allah'a nefsini satmış isen sana söyleyeceğim şu şeyleri yap!’ Siyahi adam şöyle karşılık verdi: “Dilediğini söyle, yapayım!” İbn Hırzihim de: ‘Merâkeş cadde ve sokaklarında çık ve ‘Şeyh, fazıl, fakîh, zâhid Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın cenazesinde hazır bulunun! Kim cenazeye katılma imkânı bulur ve katılmazsa Allah'ın laneti üzerine olsun!’ şeklinde çağrıda bulunduğumu duyur!’ dedi. Siyahi adam İbn Hırzihim'in kendisine dediği şekilde yaptı. Bu haber sultana ulaştı. O da: ‘Kim onun faziletini bilip, cenazesine katılmazsa Allah'ın laneti üzerine olsun!’ dedi.”<sup>48</sup>*

Sultan bu sözleri muhtemelen istihza maksadıyla söylemiştir. Çünkü sultanın cenaze namazında hazır bulunduğuna dair elimizde bir bilgi mevcut değildir. Fakat büyük bir halk kitlesi toplanınca da cenazeye müdahale etme cüretini gösteremedikleri kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>49</sup>

Yukarıda naklini yaptığımız olayı en-Nebhânî (v. 1932) buna yakın bir şekilde anlatmakta ve Sultan Ali b. Yusuf'un çok kısa bir süre sonra ölmesini İbn Berrecân'ın kerâmeti olarak kabul etmektedir.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> İbnü'z-Zeyyât, **a.g.e.**, s. 170; Ayrıca bkz. Nasrî, **İstiksa**, II, 68-9.

<sup>49</sup> İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, V, 174.

<sup>50</sup> Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, **Camîu Kerâmâtî'l-Evliyâ**, thk. İbrahim Atve İvaz, Merkezi Ehli Sünnet Berekât-ı Rıza, Gucarat (Hindistan) 2001, II, 167; bkz. İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, V,



## B. Eserleri

Tabakât kitapları İbn Berrecân'ın çok yönlü bir ilim adamı olduğuna vurgu yapmaktadır. Kaynaklarımızda ifade edildiğine göre o, Mağrib âlimlerinin en büyüklerinden, kelâm ve lügat ilimlerinde imam, tefsir ve te'vîl ilminde irfan ehli birisi, nahiv ilminde maharet sahibi, kıraât ve hadis ilimlerinde derin bilgiye sahip bir sūfîdir.<sup>51</sup> Bütün bu dinî ilimlerin yanında onun matematik, geometri, astronomi gibi alanlarda da söz sahibi olduğu ifade edilmektedir.<sup>52</sup>

İbn Berrecân tasavvufla alakalı müstakil bir kitap telif etmemiştir. Fakat eserlerinde dağınık bir şekilde neredeyse bütün tasavvufî meselelere değinmiştir. Zaten tabakât kitaplarında en çok bu yönü vurgulanmaktadır. Tabakât kitaplarında ortaya konulan şahsiyete göre İbn Berrecân, tasavvufta derinleşmiş, tasavvuf yolunda ve ilm-i bâtında tesir sahibi, dünyaya ehemmiyet vermeyen bir zâhid, ibadetlerle sürekli meşgul olan bir âbid, sūfîlerin şeyhi olan bir âlimdir.<sup>53</sup> Bunun yanında Kitap ve Sünnete sınıksız bağlı, bu konuda selef ve müslüman ulemânın yolunu takip eden, bâtınîlerin tuttuğu yoldan uzak biridir.<sup>54</sup> İlk kaynaklarda bu tür bilgilerin geçmesi, İbn Berrecân hakkında ileri sürülen bâtınîlik, tefsirini harflere anlam yükleme üzerine bina ettiği gibi ithamlara cevap olması açısından önem arz etmektedir.

İbn Berrecân çok yönlü bir âlim olmakla beraber eserleri temelde kelâm ve tefsire yönelik olmuştur. Aslında tabakât kitaplarının tamamına yakını bir tefsirinden -ki çoğunda bu tefsirini tamamlamadığı ifade edilmektedir- bir de

---

174; Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacî'l-Arifin b. Ali Münâvî, **el-Kevakübü'd-Dürriyye fi Teracimi's-Sadeti's-Süfîyye**, thk. Abdükhâmid Salih Himdan, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kâhire t.y., I, 682-3.

<sup>51</sup> Bkz. İbnü'l-Ebbâr, **et-Tekmile**, s. 559; İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 32-3; ez-Zehebî, **el-Müstemlah**, s. 275; Merâkeşî, **el-İ'lam**, VIII, 473.

<sup>52</sup> İbnü'l-Ebbâr, **a.g.e.**, s. 559; İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 32; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1993, II, 147.

<sup>53</sup> Bkz. İbnü'l-Ebbâr, **Sılatü's-Sıla**, s. 559; İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 32; ez-Zehebî, **a.g.e.**, s. 275; ez-Zehebî, **SAN**, XX, 72.

<sup>54</sup> İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 33.

ilâhî isimleri konu edinen kelâmî yönü baskın iki eserinden bahsetmektedir.<sup>55</sup> Meşhur bir sūfî ve Endülüs'te kendi dönemindeki sūfîlerin şeyhi,<sup>56</sup> Endülüs Gazzâlîsi (Gazzâliyyü'l-Endelüs)<sup>57</sup> sayılmasına rağmen tasavvuf ilmi hakkında müstakil bir eser telif etmemiştir. Ancak o, tasavvuf anlayışını eserlerinde yeri geldikçe ortaya koymuştur. Yaptığımız araştırmalarda sadece üç eserinin bulunduğu sonucuna vardık. Eserlerini, tespit edebildiğimiz kadarıyla, telif tarihlerine göre şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 1. **Îzâhu'l-Hikme Bi Ahkâmi'l-İbre**

Süleymaniye Kütüphanesi Mahmut Paşa numara 3 ve 4'te kayıtlıdır. Ayrıca Murat Molla 35'te bir nüshası daha bulunmaktadır. İki cilt olup tam bir tefsirdir. Tefsirin başında müstensih tarafından müellifinin İbn Berrecân olduğu ifade edilmektedir. Eserin ismi kütüphane kayıtlarında ve tefsirin başlangıcında *Îzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbre* olarak geçmektedir. Bu eserin tahkikli neşri yapılmıştır.<sup>58</sup>

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "İbn Berrecân" maddesinin yazarı Osman Karadeniz, yapılan incelemeler sonucu bu eserin İbn Berrecân'a ait olmadığını söylemektedir.<sup>59</sup> Fakat bu tespit doğru değildir. Çünkü aşağıda

---

<sup>55</sup> Bkz. İbnü'l-Ebbâr, **et-Tekmile**, II, 646; İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 33; ez-Zehebî, **SAN**, XX, 73; Safedî, **el-Vafi**, XVIII, 260.

<sup>56</sup> İsmet Abdüllatif Dendeş, **el-Endelüs fi Nihayeti'l-Murabtin ve Müstehillü'l-Muvahhidin**, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrût 1988, s. 57. Dendeş, İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'a yazdığı mektuplardan hareketle İbn Berrecân'ın Endülüs sūfîlerinin imamı olduğunu söylemektedir. Çünkü İbnü'l-Arif gönderdiği mektuplarının hiçbirinde İbn Berrecân hariç "*eş-Şeyh el-İmam, eş-Şeyh İmamî ve Kebirî!*" gibi tazim ifade eden hitapları kullanmamaktadır. İbn Berrecân, İbnü'l-Arifin sevgisini bildirdiği, duasını ve herhangi bir konuda harekete geçmek için işaretini beklediği tek kişidir. Bkz. Ebü'l-Abbas İbnü'l-Arif, **Miftahü's-Saade ve Tahkîku Tariki's-Saade**, Thk. İsmet Abdüllatif Dendeş, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrût 1993, ss. 108-111.

<sup>57</sup> İbnü'l-Ebbâr, **el-Mu'cem**, s. 19; bkz. Hamdi Abdülmün'im Muhammed Hüseyin, **Tarihü'l-Magrib ve'l-Endelüs fi Asri'l-Murabtin**, Müessesetü Şebabi'l-Camia, İskenderiye 1986, s. 404; Hasan Cellâb, **ed-Devletü'l-Murabitiyye: Kadaya ve Zevâhiru Edebiyye**, el-Matbaa ve'l-Varakatü'l-Vataniyye, Merâkeş 1997, s. 261.

<sup>58</sup> İbn Berrecân, **Îdâh al-hikma bi-ahkâm al-ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)**, thk. Gerhard Böwering-Yousef Casewit, Leiden: E.J. Brill, 2015.

<sup>59</sup> Karadeniz, "İbn Berrecân", **DİA**, XIX, 371.

işleyeceğimiz gibi hem üslup, hem içerik, hem de İbn Berrecân'ın diğer eserlerinde bu tefsirine yaptığı atıflar *Îzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbre* isimli eserin İbn Berrecân'a olan aidiyetini kesin bir şekilde göstermektedir.

Yaptığımız araştırma sonucu İbn Berrecân'ın elimizde mevcut bulunan eserleri arasında ilk telif edilen eserin bu eser olduğu kanaatine vardık. Çünkü İbn Berrecân hem Cenâb-ı Hakk'ın isimleriyle alakalı telif ettiği kitabında<sup>60</sup> hem de en son telif ettiğini düşündüğümüz *el-İrşâd* ismindeki meşhur tefsirinde bu ilk tefsirine *el-İrşâd ilâ Sebili'r-Reşâd* ismiyle atıflar yapmaktadır. *el-İrşâd* ismini taşıyan ikinci tefsirinin birkaç yerinde bu ilk tefsirine *Kitabü'l-İrşâd* ismiyle,<sup>61</sup> bir yerde de *el-İrşâd ilâ Sebili'r-Reşâd* ismiyle atıflarda bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Kaynakların İbn Berrecân'ın ilk tefsirinden bahsetmemelerinin sebebi muhtemelen ikinci tefsirinin gölgesinde kalmasıdır. Çünkü ikinci tefsiri hem mufassal hem de İbn Berrecân'ın bütün ilmî birikimini ortaya koymaya çalıştığı bir eserdir. Ayrıca İbn Berrecân'ın meşhur olmasına vesile olan Kudüs'ün fethiyle alakalı söylediği şeyler ikinci tefsirinde geçmektedir. Birinci tefsirinde Kudüs'ün gelecekteki fethiyle alakalı herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Muhtemelen İbn Hallikân'ın (v. 681/1282) çokça arayıp daha sonra bulduğunu söylediği tefsir İbn Berrecân'ın bu ilk tefsiridir. Çünkü İbn Hallikân Rûm suresinin tefsirinde Kudüs'ün fethini müjdeleyen kısmın haşiyede yazılı olduğunu, bu kısmın tefsirin aslından olup olmadığını bilemediğini söylemektedir.<sup>63</sup> Eğer İbn Hallikân'ın karşılaştığı eser İbn Berrecân'ın ilk tefsiri ise muhtemelen müstensih tarafından şöhretine binaen Kudüs'ün gelecekteki fethiyle alakalı ikinci tefsirinde söyledikleri, birinci tefsirin haşiyesinde yazılmıştır.

---

<sup>60</sup> Abdüsselâm b. Abdirrahman Ebü'l-Hâkem İbn Berrecân, **Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, I, 255; II, 324-5.

<sup>61</sup> İbn Berrecân, **el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttâb, No: 30, 31, I, vr. 36; II, vr. 227.

<sup>62</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 225.

<sup>63</sup> İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV, 230.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tabakât kitapları bu eserden ve bu eserin İbn Berrecân'a olan aidiyetinden bahsetmemektedir. Fakat sadece bir kaynakta İbn Berrecân'dan alıntı yapılırken *el-İrşâdân* ifadesi yer almaktadır.<sup>64</sup> Muhtemelen İbn Berrecân'ın iki tefsirinin de ismi *el-İrşâd* olduğu için bu ifade kullanılmıştır. Bunun haricinde İbnü'l-Arabî Tunus'ta Şeyh Abdulaziz el-Mehdevî'den (v. 623/1226) İbn Berrecân'ın *Kitabu'l-Hikme*'sini okuduğunu söylemektedir.<sup>65</sup> İbnü'l-Arabî'nin okuduğunu söylediği kitabın İbn Berrecân'ın bu ilk tefsirinin olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu tefsirin İbn Berrecân'a aidiyeti hakkında yaptığımız araştırma tefsirin İbn Berrecân'a ait olduğu kanaatini kesinleştirdi. İbn Berrecân'ın asıl tefsiri olduğunu düşündüğümüz *el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eseriyle karşılaştırmalı olarak yaptığımız okumalarda şu sonuçlara ulaştık:

- Her iki tefsirde de ayetlere başlanırken " قال عزَّ مِنْ قاءل " ifadesi kullanılmaktadır.
- *el-İrşâd*'ta Hz. Peygamberin dışındaki peygamberler için kullandığı "صلى الله عليه و سلم" ifadesini bu tefsirinde de yine diğer peygamberler için kullanılmaktadır.
- Her iki tefsirde de Cenâb-ı Hakk için aynı tazim ifadeleri kullanılmaktadır.
- Her iki tefsirde de kullanılan birçok hadis aynıdır.
- Her iki tefsirde de yeri geldikçe harflerin yorumları yapılmaktadır.
- Her iki tefsirde de müellifin kendi görüşünü açık bir şekilde ortaya koyarken kullandığı ifadeler aynıdır.
- Bu benzerliklerin en önemlisi de İbn Berrecân'ın sadece kendisine has olarak kullandığını düşündüğümüz ifadelerin her iki tefsirde aynı lafızlarla kullanılması ve bunlara aynı manaların yüklenmesidir. Bu kavramlardan

---

<sup>64</sup> Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim Seffârîni, *Levami'u'l-Envari'l-Behiyye*, Müessetü'l-Hafikin ve Mektebetüha, Dimaşk 1982, II, 207.

<sup>65</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfi Kitap, İst. 2009, s. 39,164; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İst. t.y., s. 114.

bazıları şunlardır: *Fetih ve Feyh, Abd-i Külli, el-Hakkü'l-Mahlûk bihi es-Semavât ve'l-Arz...*

Bu benzerliklerin yanında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Mesela İbn Berrecân ikinci tefsiri olan *el-İrşâd*'ta çok sıklıkla kıraat farklılıklarına değinmekte ve yeri geldikçe nesih meselesini detaylı bir şekilde işlemektedir. Birinci tefsiri *Îzâh*'ta ise bu konulara girmemektedir. Ayrıca ikinci tefsiri *el-İrşâd*'da hem *Kitabü'l-İrşâd*'a<sup>66</sup> hem de *Şerhu Esmâ*'ya atıflar varken, birinci tefsiri olan *Îzâh*'ta herhangi bir kitabına atıf yapılmamaktadır. Bu durum *Îzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbre*'nin İbn Berrecân'ın telif ettiği ilk eser olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

## 2. Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ

Kaynaklarda müellifin ikinci tefsiriyle beraber anılan eseridir. İbn Berrecân ikinci tefsirinde değişik vesilelerle bu kitabına atıflar yapmaktadır.<sup>67</sup> İbn Berrecân'ın bu eseri Endülüs'te Esmâ-i Hüsnâ ile alakalı sûfî bir bakış açısıyla yazılmış ilk eserlerden sayılabilir.<sup>68</sup> Bazı kaynaklarda bahsedilen *Tercümanü Lisani'l-Hakki'l-Mebsus fi'l-Emr ve'l-Halk* isimli eser İbn Berrecân'ın bu eserinin diğer ismi olup farklı bir eseri değildir.<sup>69</sup> Ayrıca bu eserin iki ayrı tahkîki yapılmıştır.<sup>70</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi bu çalışmada Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından yapılan tahkîkli neşir kullanılmıştır.

İbn Berrecân bu eseri niçin telif ettiğini kitabının mukaddimesinde izâh etmektedir. Hitaplarından kendisine çok değer verdiği anlaşılan biri, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Esmâ-i Hüsnâ için söylediği “*Allah'ın doksan dokuz ismi*

---

<sup>66</sup> Buradan kastedilen “*Îzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbre*” ismindeki birinci tefsiridir.

<sup>67</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 13,76,80,384-5; II, vr. 17,109,177.

<sup>68</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, Muhakkikin mukaddimesi, I, 17.

<sup>69</sup> Muhammed el-'Adlûnî el-İdrîsî, **Nusûs mine't-Türâsi's-Sûfi el-Garbî İslâmî**, Dârü's-Sekâfe, 2008, s. 74.

<sup>70</sup> Diğer tahkîki için bkz. İbn Berrecân, **Sarh Asma'Allah al-Husna (Comentario Sobre Los Nombres Mas Bellos De Dios)**, Dirase ve takdim: Purificacion De La Torre, el-Meclisü'l-A'lâ lî'l-Ebhâsi'l-İlmiyye el-Vekâleti'l-İspaniyye lî't-Teavünü'd-Düvelî, Madrid 2000.

*vardır, kim bunları sayarsa cennete girer!”<sup>71</sup> hadisini şerh etmesini ister. Yakın dostunun bu isteğine şöyle karşılık verir:*

*“Allah’ın doksan dokuz ismi biliniyor mu yoksa bilinmiyor mu? Eğer bunlar biliniyorsa Allah’ın diğer isimleri olmaksızın bu isimlerle yetinmek gerekiyor mu? Eğer bu isimler biliniyorsa bunlar hangileridir? Bu isimler bilinmiyorsa biz bunları kendimiz Allah’ın kitabından ve Resulü’nün (s.a.v.) sözlerinden çıkarabilir miyiz?*

*Selef, kulların istedikleri gibi Cenâb-ı Hakk’a isim veremeyeceklerini, isimlendirmenin ancak Allah ve Resulü tarafından yapılabileceği veya bu konuda ümmetin icmainın olması gerektiği üzerinde ittifak etmiştir. Bununla beraber Kur’ân’dan ve hadislerden isimleri çıkarmaya çalışanlar bu sayıdan daha fazlasını buldular. İlâhî isimlerin sayılarıyla alakalı gelen farklı rivayetler doksan dokuz sayısından fazladır. Gelen rivayetler değişik kanallardan gelmekle birlikte hepsi de hakır.*

*Biz Allah’ın isimlerini doksan dokuz sayısı ile kısıtlarsak diğer isimleri zayi etmiş oluruz. Allah Resulünün (s.a.v.) kastının bu olduğunu düşünmüyoruz. Rivayetleri tetkik ettiğimizde sayının bundan fazla olduğunu görürüz. Bu zikrettiklerimizle beraber doğru olan hangisidir? İnanılması gereken nedir? Bana bu soruyu sordun. Sana vereceğim cevap hususunda Allah’tan hayır talebinde bulundum, sorunla beni bağladığın şeyi yerine getirmek için O’ndan yardım diledim. Bu konuyla alakalı olarak mervî, meşhur olan yüz otuz isimden fazla topladım. Bilinen, meşhur birçok ismi de bıraktım. Allah Resulünün kastettiği şeye (‘kim onları sayarsa cennete girer!’ hadisine) uygun olsun diye bu doksan dokuz sayısından fazla olan isimleri eserimde topladım.”<sup>72</sup>*

*İbn Berrecân Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ isimli eserinde ilâhî isimlerin üç basamakta şerhedilmesi gerektiğini söyler. Birinci aşama, Arapların lügatinden ilâhî isimlerin manalarını çıkarmak, ikinci aşama varlıkta o isme*

---

<sup>71</sup> Buhârî, Kitabü’ş-Şurut, 18; Müslim, Kitabü’z-Zikr, 5,6.

<sup>72</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 26-7.

ulaşma yollarını elde etmek (*i'tibâr*),<sup>73</sup> üçüncü aşama ise bu isimlerin manalarıyla nasıl ibadet edileceği bilgisine ulaşmaktır (*taabbüd*).<sup>74</sup> Kısaca o, *lügat*, *i'tibâr* ve *taabbüd* şeklinde ilâhî isimlerin her birini üç aşamada değerlendirip tefsirinde de bu konuyla ilgili izlediği yöntemde değinir. Bu yöntemde göre öncelikle İlâhî isimlerin lügat manalarının bilinmesi gerekir. Her bir ismin manası farklı olduğu için onlarla yapılacak ibadet de farklıdır. Ayrıca bütün varlıkta ilâhî isimler hâkim olduğu ve bütün işler bu isimler üzerinden döndüğu için bu isimlerin varlıktaki yolları ve nasıl tesir ettikleri bilinmelidir. Bu aşama ikinci kısım olup *i'tibâr*'la alakalıdır. Son olarak ilâhî isimlerin bilgisine sahip olan birisi bunlarla nasıl ibadet edileceğini öğrenir ki bu da onun *taabbüd* olarak adlandırdığı kısımdır. Sonuç olarak ilk iki kısımdaki bilgilere sahip olanlar ilâhî isimlerle ibadet etmeyi ve İslâm'ın temel öğretilerine sahip olmayı kolaylıkla yerine getirirler.<sup>75</sup>

İbn Berrecân bu eserini *el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli tefsirinden önce telif etmiş olmalıdır. Çünkü sözü edilen tefsirinde özellikle esmâ-i hüsnâ ile ilgili konularda bu şerhine atıflar yapmakta ve yer yer ilâhî isimlerle ilgili detaylı bilgileri bu eserine havale etmektedir.

### 3. El-İrşâd Fi'l-Kur'âni'l-Kerîm

Bu çalışmanın en temel kaynağı İbn Berrecân'ın bu tefsiridir. Kanaatimizce elimizde bulunan eserleri arasında en son telif edilenidir. Bu tefsir kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmektedir. Nebhânî İbn Berrecân'ın bu tefsirini 520 h.'de telif ettiğini söylese<sup>76</sup> de kanaatimizce bu tespit doğru değildir. Çünkü İbn Berrecân Rûm suresinin tefsirinde içinde buldukları senenin 522 h. olduğunu söylemektedir.<sup>77</sup> 520 h. tarihinin İbn Berrecân'ın

---

<sup>73</sup> İbn Berrecân'a göre her ilâhî ismin varlıkta bir etki alanı vardır. Bu ikinci aşamada da ilâhî isimlerin varlıktaki etki alanlarının keşfedilmesi hedeflenmektedir.

<sup>74</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 29.

<sup>75</sup> İbn Berrecân, *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2013, V, 326-7.

<sup>76</sup> Nebhânî, *Camiu Kerâmâti'l-Evliya*, II, 167.

<sup>77</sup> İbn Berrecân, *el-İrşâd*, II, vr. 96.

tefsirine başladığı sene olması kuvvetle muhtemeldir. Kaynaklarda bu tefsirin eksik olduğu ifade edilse de bu doğru değildir. Çünkü Türkiye kütüphanelerinde eserin farklı hacimlerde tam nüshaları bulunmaktadır.<sup>78</sup> İbn Berrecân'ın bu tefsirinin ismi bazı kaynaklarda *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Taarrüfi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm* şeklinde geçmektedir.<sup>79</sup> Bazı kaynaklarda da bu tefsiri *Kitabü'l-İrşâd* ismiyle geçmektedir.<sup>80</sup>

Tez çalışmalarımızda bu tefsirin Süleymaniye Kütüphanesi Reisü'l-Küttâb 30-31 numaralarında kayıtlı olan nüshalarını kullandık. Çalışmalarımızı tamamıyla bu nüshalar üzerinden gerçekleştirdik. İlgili nüshaları kullanmamızın sebebi ise en eski nüsha olmaları ve müstensihin ferâğ kaydında aslıyla karşılaştırarak tashihler yaptığını söylemesidir. Ayrıca tez çalışmalarımızın yazmalardan okuma kısmını bitirdikten sonra tefsirin tahkîkli neşri beş cilt olarak yayımlandı.<sup>81</sup> Zaman zaman yazma nüshalarıyla karşılaştırarak bu tahkîkli neşirden de istifade ettik.

Tabakât müellifleri arasında İbn Berrecân'ın bu tefsiri hakkında en detaylı bilgi veren İbnü'z-Zübeyr'dir (v.708/1308). İbnü'z-Zübeyr eserle alakalı şunları söylemektedir:

*“İbn Berrecân daha önce denenmeyen bir yöntemle tefsirini telif etmiş, gelecekte olabilecek birtakım hâdiselerle alakalı ayetlerden çok ilginç çıkarımlar yapmıştır. Fakat o, bu meseleleri kapalı ifadelerle anlatmaktadır. Bu kapalı meselelerin hakikatine ancak onun kelâmını anlayan, ilhâm ve işaretlerine muttali olan kişiler ulaşır. Esmâ-i Hüsnâ'yı tefsir ettiği kitabında da bu yolu takip etmiştir. 'el-İrşâd' isimli kitabında Sahîh-i Müslim'deki hadisleri kullanmıştır. Bazen sana hadislerin (delillerini) ayetin nassından, bazen fehvasından, bazen de mefhumundan getirir. Veya birbirinin aynısı veya*

---

<sup>78</sup> Nüshalar hakkında geniş bilgi için bkz. Küçük, **İbn Berrecân**, s. 27-32.

<sup>79</sup> Carl Brockelmann, **GAL (Geschichte der Arabischen Littaratür)**, Leiden 1944-1949, I, 559.

<sup>80</sup> İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 33; İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Arifin**, I, 570.

<sup>81</sup> İbn Berrecân, **Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrüfi'l-Âyât ve'n-Nebei'l-'Azîm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2013.



*farklı olan iki ayet veya daha çok ayetlerle ve buna benzer kaynaklarla sana hadisin (doğru olduğuna dair deliller) getirir. Öyle ki bu maksatla telif ettiği kitabında, Cenâb-ı Hakk'ın nebîsiyle ilgili söylediği 'O kendi hevasından konuşmaz'<sup>82</sup> ayetinin ifade ettiği manayı sana açıkça gösterir.”<sup>83</sup>*

İbn Berrecân'ın bu tefsirinin nüshaları, kaynakları, kullandığı metot gibi konular başka bir çalışmada<sup>84</sup> detaylı bir şekilde işlendiği için tekrar aynı konular ele alınmayacaktır. Fakat kanaatimizce tespit ettiğimiz bazı özelliklerin ve işârî yorumların yazılması, tefsirinin tanınması açısından uygun olacaktır.

#### **a) İbn Berrecân'ın Tefsirinin Bazı Özellikleri**

- İbn Berrecân bir konuyla alakalı hadisleri delil getirdiğinde bu hadisleri destekler mahiyette ayetler getirmektedir. Ona göre sünnette ne varsa bunun aslı Kur'ân'da vardır. Bu bağlantıyı yaparken de “و مصداق ما قاله” veya “ومصداقه من القرآن” gibi ifadeler kullanmaktadır.<sup>85</sup>

- Kıraât farklılıklarına çok sıklıkla yer vermektedir. Neredeyse kıraât farklılığı olan bütün ayetlere değinmektedir.<sup>86</sup>

- Bir konuda söylediği şeylere delil getirmek istiyorsa “و آية ذلك” şeklinde bir ifade kullanarak daha sonra konuyla alakalı delilini getirmektedir.<sup>87</sup>

- Vurgulamak istediği bazı konularda mevzunun önemine binaen “*bu konu üzerinde dur, düşün ve anla!*” gibi ifadelerle konuya dikkatleri çekmektedir.<sup>88</sup>

---

<sup>82</sup> Necm, 53/3.

<sup>83</sup> İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 33. İbnü'z-Zübeyr, İbn Berrecân'ın tefsirindeki metodu üzerinde durmaktadır. Buna göre İbn Berrecân hadislerin sıhhatine, sağlamlığına, delil oluşuna ayetlerden deliller getirmektedir. İbn Berrecân kendi görüşlerine dayanak olarak getirdiği hadislerin kaynaklarını zikretmeden onların kendi görüşü çerçevesinde manalar ifade ettiklerini göstermek üzere ayetlerden deliller getirmektedir.

<sup>84</sup> Küçük, **İbn Berrecân**, s. 23 vd.

<sup>85</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 14,20,22,26,51.

<sup>86</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 20,40,50.

<sup>87</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 45,98,308.

<sup>88</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 46,154.

- *Te'vîl* kelimesini kullandığı yerlerde genellikle kelimelerin kök manalarından hareketle söze “*Bu ayetin veya kelimenin te'vîli şudur!*” şeklinde başlayarak işârî yorumlar yapmaktadır.<sup>89</sup>

- Bazen yorumlarını şiirle desteklemektedir.<sup>90</sup>
- Bazı yerlerde kendi görüşünü açık ve net bir şekilde ortaya koymak istiyorsa bunu “*bana göre, ben şöyle görüyorum!*” “*وأرى هذا*” şeklinde ifade etmektedir.<sup>91</sup>

### **b) Bazı İşârî Yorumları**

İşârî tefsirin ortaya çıkışı tabiûn veya tebeü't-tabiîn dönemlerine kadar götürülmektedir. Bu dönemlerin yapıları itibariyle birçok akımın doğmasına müsait bir zeminin olduğu ifade edilmektedir. Çünkü tabiûn ve tebeü't-tabiîn devirleri, İslâm ilimlerinin ve birçok mezhebin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde birçok fırka ortaya çıktı ve her biri kendine meşruiyet zemini aradı. Haliyle bütün fırkalar kendi zeminlerini sağlamlaştırmak ve kendilerine gelecek olan eleştirileri bertaraf etmek amacıyla çok sağlam bir dayanak peşinde oldular. Böylece başlangıçta sahabe ve tabiûndan gelen nakillere dayanan naklî tefsire, aklî veya rey tefsiri de eklendi.<sup>92</sup>

Bu şekilde birtakım tefsir ekolleri ortaya çıktı. Bu oluşum safhasında mutasavvıflar da yaşadıkları manevî haller sonucu ayetlerden bu hallere muvafık manalar çıkardılar. Bu manalar ilk anda akla gelmeyen tefekkürle, yaşanılarak elde edilen haller sonucu ortaya çıkan işaretler olması hasebiyle kalbe doğan mana anlamında *işârî tefsir* denildi.<sup>93</sup> Sûfilerin yaşadıkları haller sonucu ortaya çıkan *işârî tefsir*'in meşruiyetine dair Kur'ân ve hadisten birçok deliller getirildi.<sup>94</sup> Bunun yanında bazıları da *işârî tefsir*'in birtakım şartlarla

---

<sup>89</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 52,53,80.

<sup>90</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 58,59; II, vr. 30.

<sup>91</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 14,16,34.

<sup>92</sup> Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, A.Ü.İ.F.Y., Ank. 1974, s. 18.

<sup>93</sup> Ateş, **a.g.e.**, s. 19.

<sup>94</sup> Ateş, **a.g.e.**, s. 27-38.

sahih olabileceğini, aksi takdirde yapılan tefsirin bâtil, Kur'ân'ın geliş gayesine aykırı olduğunu söylediler.<sup>95</sup>

İbn Berrecân'ın yukarıda kısa bir şekilde çerçevesini çizmeye çalıştığımız *işârî tefsir* mahiyetinde sayılabilecek bazı yorumları şu şekildedir:

Bakara suresinin 67. ayetinden itibaren Yahudilerin haksız yere bir adamı öldürmeleri sonucu Cenâb-ı Hakk'ın onlara bir sığır kesmelerini emrettiği anlatılmaktadır. 73. ayette de kesilen sığırın bir parçasından o maktule vurulması ve sığırın bir parçasının ölen adama vurulmasıyla o adamın dirildiği anlatılmaktadır. İbn Berrecân'a göre her bir ayetin bir 'âcili (عاجل) yani o dönemi anlatan, o döneme hitap eden bir yönü olduğu gibi, aynı şekilde âcili (عاجل) yani geleceğe hitap eden tarafı da vardır. Buna göre bu ayetin 'âcili (عاجل) Hz. Musa zamanında meydana gelen olayı anlatmasıdır. Âcili (عاجل) ise İslâm'ın gelecekte Yahudilerin eliyle sönmeye yüz tutması, müslümanların onlar tarafından öldürölmeleri ve önde gelenlerinin birçoğunun Deccâl'a uymaları sonucu yok olmasıdır. Ölüünün dirilmesinin geleceğe bakan tarafı ise manevî olarak adeta ölü hayatı yaşayan müslümanların Allah'ın izniyle Hz. İsa eliyle, onun diriltici nefhasıyla tekrar gönüllerinin dirilmesi ve İslâm'ın yeniden ihyâsı şeklinde olacaktır. İbn Berrecân bu durumu Allah'ın ölüleri yeniden dirilmesi olarak değerlendirmektedir.<sup>96</sup>

İbn Berrecân “Allah, gökten yağmur indirip onunla ölmüş olan yeryüzüne hayat verir. Elbette bunda gerçeğe kulak verecek olan kimseler için ibret vardır!”<sup>97</sup> ayetinin tefsirinde, kitap ve hikmetin sema ile alakalı olduğunu ve Allah'ın onları gökten indirdiğini söylemektedir. Buna göre gökten gelen bu kitap ve hikmet, gaflet sonucu cehaletle ölen kalpleri diriltir. Nasıl ki güzel toprak suyu alır ve Allah'ın izniyle bitki yetiştirir, pis olup suyu almayan toprak da hiçbir bitki yetiştiremez. Aynı şekilde kitap ve ilme kulak verip içindekilerle amel edenler olduğu gibi hidayete ermeleri imkânsız olan pis

---

<sup>95</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2000, II, 266-7; Ali Turgut, **Tefsir Usulü ve Kaynakları**, İFAV Yayınları, İst. 1991, s. 286-7.

<sup>96</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 53.

<sup>97</sup> Nahl, 16/65.

kalpler de vardır. Gökten inen yağmurun kurak topraklara hayat vermesi gibi Cenâb-ı Hakk'ın kelâmı da gökten inip ölü kalplere hayat verir.<sup>98</sup>

İbn Berrecân yine Nahl suresinin tefsirinin devamında cennetteki süt, su, şarap ve bal ırmaklarının anlatıldığı ayetin<sup>99</sup> tefsirinde şunları söylemektedir:

*“Sütün te’vîli fitrattır. Çünkü Allah her şeyi İslâm üzerine yaratmıştır. Suyun te’vîli hayattır. Allah diri olan her şeyi sudan yaratmıştır, ahiret yurdu ise hayatın ta kendisidir. Şarabın manası ve te’vîli nimetler ve lezzetlerdir... Bazı insanların ona nasıl deli gibi tutkun olduklarını görmüyor musun? Sütün keyfiyetine binaen Hz. Peygamber (s.a.v)’e şarap değil de süt tercih ettirildi. Dünya şarabın seçilmesine uygun değildir. Bundan dolayı Cebrail (a.s.) Efendimize 'eğer şarabı seçseydin ümmetin azardı!' dedi. Akli aldığı ve Allah yolundan alıkoyduğu için... Balın te’vîli ise ilimdir.”<sup>100</sup>*

İbn Berrecân'ın Ashâb-ı Kehf ile alakalı ise ilginç yorumları bulunmaktadır. Ayette Cenâb-ı Hak Ashâb-ı Kehf'i uyularından uyandırdığını, fakat onları öldürmediğini ve onların bu durumunun gayb ile ilgili olduğu ifade edilmektedir.<sup>101</sup> O, buna dayanarak Ashâb-ı Kehf'in hala diri olduğunu söylemektedir. Ona göre Ashâb-ı Kehf ölmediği için âhir zamanda Hz İsa ile birlikte diriltilecek ve âhir zamanda Allah Teâlâ onların bu esrarengiz durumlarını ortaya çıkaracaktır. Bu şekilde Deccâl'in küfrü ve yalanı ortaya çıkacaktır. İbn Berrecân bu yorumunu *“Kim Kehf suresinin ilk on ayetini okursa Deccâl'in şerrinden korunur”<sup>102</sup>* hadisine dayanarak yapmaktadır. Ayrıca Ashâb-ı Kehf'in benzerlerinin olduğunu ve birbirlerine yakın hâdiseleri yaşadıklarını ifade etmektedir. Ona göre birden fazla mağaraya

---

<sup>98</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 386.

<sup>99</sup> Muhammed, 47/15.

<sup>100</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 388.

<sup>101</sup> Kehf, 9-22/18.

<sup>102</sup> Müslim, Fezâilü'l-Kur'ân, 809.

sığınan gençler olmuş ve Kur'ân'da anlatılan hâdiseleri birbirlerine yakın bir şekilde yaşamışlardır.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 415.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **İBN BERRECÂN'IN DÜŞÜNCESİNDE VARLIK, BİLGİ VE İNSAN**

## I. Varlık Anlayışı

Türkçe'de *vücûd* kelimesini ifade etmek üzere kullanılan *varlık* sözcüğü, *vücûd* kavramına yüklenen birçok manayı ihtiva etmektedir. Çünkü Türkçe'de *varlık*; var olma, var olmuş olan şey, bulunma, vücûd, mevcûdiyet, yaratılmış şeylerin tamamı, zenginlik, bir kimsede var olan güç, yetenek, sermaye, gurur gibi birçok manada kullanılabilir. <sup>104</sup> *Vücûd* kelimesi ve türevleri ise Arapça'da mal, varlık sahibi olma sonucu olarak zengin ve müstağni olma, bir şeyi bulmak, bulmakla ilişkili olarak bilmek, darılmak, öfkelenmek, kızmak, beş duyu organı ve akla göre var oldukları bilinen varlıklar, bir şeye güç yetirme, bir şeyin varlıkla güç kazanması ve yerleşmesi, zengin kılmak, bir şeyi var etmek şeklinde çok çeşitli manaları muhtevi bir mahiyet arz etmektedir. <sup>105</sup>

İslâm düşüncesinde varlık meselesi çok esaslı bir mesele olup birçok sûfî, filozof ve âlim bu konuda düşüncelerini eserlerinde ortaya koymuştur. <sup>106</sup> Bazı problemler felsefenin daima ana konularını teşkil etmiştir. Bu ana problemlerin ilk akla gelenlerinden biri de varlıktır. <sup>107</sup> Etrafında hayli tartışmalar yapılmış olan varlık meselesinin İslâm düşüncesindeki seyrine bu başlık altında girilmeyecektir. Fakat birçok konuda olduğu gibi varlık konusunda da sûfîler için yakın bir kaynak olması hasebiyle İbn Sînâ'nın <sup>108</sup> ve

---

<sup>104</sup> İlhan Ayverdi, *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı, İst. 2008, III, 3341.

<sup>105</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 2001, ss. 24-26.

<sup>106</sup> Geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ank. 1968; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1974, ss. 7-80; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1987, ss. 45-9; Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri "İbn Sînâ, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi" Düşüncesinde Varlık*, Üçdal Neş., İst. 1984; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1985, ss. 21-79; Toshihiko İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst. 1995; Ferid Kam, *İbnü'l-Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İst. 2009; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İst. 2009; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1974; William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İst. 1997.

<sup>107</sup> Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri*, s. 45.

<sup>108</sup> Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, Kabalıcı Yay., İst. 2009, s. 169.

daha sonra İbnü'l-Arabî'nin varlık meselesine yaklaşımları, varlık (vücûd) kelimesine yükledikleri manalar çok özet bir şekilde işlenecektir.

İbn Sînâ'ya göre *vücûd* kelimesi açık, seçik, kolayca anlaşılabilir ve herkesçe bilinen bir kelimedir. Bu kavram başka bir kavramın içine giremeyecek kadar geniş ve genel bir anlam ifade eder. Ona göre *varlık*, hiçbir kavramın içine girip mahiyetini teşkil edecek bir unsur değildir. Varlık, kendisinden daha genel bir kavram bulunmadığından ancak kendisiyle tarif edilebilir. Aslında böyle bir tarif mantık açısından tutarsızdır. Çünkü bir şey, bizzat kendisiyle anlatılamaz. Ancak zorda kalındığında ve bir şeyi tarif etmenin aczi içinde olduğunda aynı şey tekrar edilerek, o şeyin varlığı pekiştirilebilir. İbn Sînâ da “*varlık, var olma yönünden, sadece varlıktır, varlıktan başka her kavram ondan soyutlanmıştır*” demekle varlık kavramını, kendisiyle tarif etmiş olmaktadır.<sup>109</sup> Ayrıca varlık kavramının daha felsefî ve mantıkî esaslara dayanarak felsefesini sağlamlaştıran İbn Sînâ'ya göre *varlık*, her şeyden açık ve seçik olduğuna, hiçbir sözün ve kavramın kapsamı içine girmeyecek kadar büyük ve geniş olduğuna göre, o hiçbir şeyden değil, her şey ondan doğacak ve o başka hiçbir şeyle açıklanamayacaktır. Ama her şey onunla ve onun vasıtasıyla açıklanabilecektir. *Yokluk* bile onun vasıtasıyla anlaşılabilir.<sup>110</sup>

Varlığın birçok manaya geldiğini söyleyen İbn Sînâ'ya göre bunlardan bir tanesinin de bir şeyin varlığını ispat etmek olan varlıktan ayrı olarak, bir şeye mahsus olan hakikat ve mahiyet anlamında olmasıdır. Bu tarifi yapan İbn Sînâ varlığı üç sahada ele almaktadır: 1- Mutlak varlık, 2- Zihinde varlık, 3- Ayanda (dış dünyada) varlık.<sup>111</sup>

İbnü'l-Arabî vücûddan sûfî tecrübesi ve makamları esas alarak bahseder. Bazı makam sahiplerinin *ehl-i vücûd* bazılarının ise *ehl-i keşf ve vücûd* olduğunu söyler. Bundan kastettiği ise Cenâb-ı Hakk'ı vecdlerinde bulanlardır. Bu bağlamda sema' herhangi bir sûfîyi vecde ulaştırır. Fakat bu vecd hali sadece Cenâb-ı Hakk'ın keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde kendisinde

---

<sup>109</sup> Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 33-4.

<sup>110</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>111</sup> Atay, *a.e.*, s. 42.



var olmasıyla sahih olur.<sup>112</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî vücûd lafzını sübut âleminin karşısında, nesnelerin dış varlıkta ortaya çıkışları anlamında kullanır. Bu manada vücûd, akledilir âlemin karşılığında duyulur âlemdir.<sup>113</sup>

İbnü'l-Arabî varlık ile ilgili çeşitli tasnifler yapmaktadır. O, varlığı temelde üç ana kategoride değerlendirir. Bu kategorilerin her birinde dörderli bir tasnif yapar. Üç temel varlık kategorisinden olan birincisi *vücûd-ı mahz* olup 'ademi (yokluğu) ebedî ve ezeli olarak kabul etmeyendir. İkincisi '*adem-i mahz* olup vücûdu ebedî ve ezeli olarak kabul etmeyendir. Üçüncüsü ise *imkân-ı mahz* olup ezeli ve ebedî olarak bir 'ademi kabul edendir. Bu durumda ona göre *vücûd-ı mahz* sadece Allah'tır, buna mukabil '*adem-i mahz* vücûdu muhal olandır ki Allah Teâlâ'nın ortağının olduğunu kabul etmek bu bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde vücûd sınırsız olduğu için mutlak 'ademin tahakkuk edeceği bir sahanın varlığı muhaldir. *İmkân-ı mahz* ise mertebesi *vücûd-ı mahz* ile '*adem-i mahz* arasında bulunan âlemdir, bundan başkası değildir.<sup>114</sup>

İbn Berrecân varlık, âlem ve yaratılış konularını eserlerinde sıklıkla fakat dağınık bir şekilde işlemektedir. İbn Berrecân'ın varlık ve âlem anlayışını sağlıklı bir şekilde ortaya koymak ancak bütün bunların toplu olarak okunup değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır. Biz de varlığın aslı meselesinden başlayarak, varlık ve yaratılış ile ilgili konuları, görüşlerinin anlaşılmasını kolaylaştıracak şekilde ele almaya çalışacağız.

İbn Berrecân, mevcûdâtın kaynağının su, suyun kaynağının hava, havanın kaynağının ruh, ruhun kaynağının ise kelime olduğunu söylemektedir. Kelimededen kastettiği şey ise yaratılışa kaynaklık eden Cenâb-ı Hakk'ın kün (كن) emridir.<sup>115</sup> Allah Teâlâ bu emriyle bir şey dilediğinde ona "ol!" der, o da

---

<sup>112</sup> Suad el-Hakîm, **el-Mu'cemü's-Sûfi**, Dâru Nedre, Beyrût 1981, s. 1130.

<sup>113</sup> Suad el-Hakîm, **a.g.e.**, s. 1131.

<sup>114</sup> Kılıç, **İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş**, s. 256.

<sup>115</sup> Allah'ın bir şeye "ol" diye emredip o şeyin derhal varlık bulmasını ifade eden ayetler Kur'an'ı Kerim'de birçok yerde geçer. Onlardan bir tanesi de şudur: "O, gökleri ve yeri yoktan var edendir. Bir şeyi yaratmak isteyince sadece 'ol!' der, o da olur." (Bakara, 2/117)

oluverir.<sup>116</sup> İbn Berrecân'ın yaptığı bu sıralamada kesif olandan lâtif olana gidiş söz konusudur. İbnü'l-Arabî de zât, sıfat, isimler ve nesnelere şeklinde bir sıralama yapmaktadır.<sup>117</sup> İbn Berrecân, bir başka yerde bütün mevcûdâtın varlığının temelinde esmâ-i hüsnânın olduğunu ifade etmektedir. Kâinâttaki bütün mevcûdâtın isimleri Cenâb-ı Hakk'ın bu esmâ-i hüsnâsından çıkar. Bütün ilimler bu isimlerle dallanır, budaklanır. Bir şeyin hakikatteki isimlendirilmesi ise Cenâb-ı Hakk'ın hangi ismine daha yakın ise o isim üzere olur.<sup>118</sup>

İbn Berrecân'ın varlığın temelinde “*kün!*” emrinin olduğunu, bir başka yerde de esmâ-i hüsnânın olduğunu söylemesi birbirine ters düşen ifadeler olarak düşünülmemelidir. Esmâ-i hüsnânın varlığın temelinde olması bir öz olarak varlığa kaynaklık etmesi şeklinde değerlendirilebilir. “*Kün!*” emri ise esasen esmâ-i hüsnânın kaynaklık ettiği ve varlık sahasına çıkma imkânı olan her şeyin zamanı gelince Cenâb-ı Hakk'ın “*kün!*” emriyle ortaya çıkması olarak düşünülebilir. Ama esmâ-i hüsnânın tecellileri, eşya varlık sahasına çıktıktan sonra da devam eder. Yani “*kün!*” emriyle varlık sahasına çıkan eşyanın üzerinde, o eşyanın mahiyetine uygun olarak Cenâb-ı Hakk'ın isimleri tecelli eder ve bu tecelli süreklidir. İbnü'l-Arabî'nin varlığın bir ve tek olduğu, temelinde Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının olduğu şeklindeki anlayışı, İbn Berrecân'ın bu görüşünü çağrıştırmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre varlık sahasına çıkan ne varsa, hakiki manada bir vücûda sahip olmayıp sadece bu sıfatların tecelli ve mazharlarından ibarettir. Bu sıfatların isimleri ile mevcûdât arasında bir vech-i hâs bulunur.<sup>119</sup> Bu manada İbn Berrecân'ın, hem “*kün!*” emrinin hem de esmâ-i hüsnânın varlığın temeli, aslı olduğunu söylemesinin tenakuz ifade eden bir tarafı görünmemektedir.

Varlığın öncesini Cenâb-ı Hakk'ın hazinelerinde gören İbn Berrecân, bütün mevcûdâtın bu hazinelerde olduğunu söyler. Bunu da “*Hiçbir şey yoktur*

---

<sup>116</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 152.

<sup>117</sup> Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, s.312.

<sup>118</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 153.

<sup>119</sup> Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 320.

*ki onu meydana getiren hazinelerin anahtarları elimizde olmasın*”<sup>120</sup> ayetine dayandırır. Varlık bu hazinelerde gizlidir. Allah Tealâ bunları ortaya çıkarmak dilediğinde ona “*ol!*” der, o şey de Allah’ın dilediği şekilde ortaya çıkar. Bu manada bütün kâinât Allah’ın ilminde, kudretinde ve dilemesinde gizlidir. Varlığı Cenâb- Hakk’ın arşıyla da irtibatlandıran İbn Berrecân, bu düşüncesini “*o büyük arşın sahibi olan Allah’tan başka ilâh yoktur*”<sup>121</sup> ayetiyle destekleyerek bütün varlığın Allah’ın arşının altında olduğunu söyler. Çünkü ona göre bu arş bütün varlığı kapsar.<sup>122</sup>

İbn Berrecân varlığı temelde iki kısma ayırmaktadır. Birincisi öncesi ve sonrası olmayan manasında varlığı zorunlu olandır. İkinci kısmı ise iki yokluk arasında varlığı mümkün olandır. İbn Berrecân’a göre bunun manası, önce olmadığı halde sonra Cenâb-ı Hakk’ın meşietiyile meydana gelmedir. Allah varlık sahasına çıkma imkânı olan şeyi dilerse çıkarır, isterse de onu ‘ademe mahkûm eder. Yani Allah Tealâ’nın dilediği şey olur, olmamasını dilediği şey ise varlık sahasına çıkamaz.<sup>123</sup> Burada kastedilen, varlık sahasına çıkma imkânı olan ma’dûmdur. Allah Tealâ’nın varlık sahasına çıkardığı şeyler mümkün ma’dûm olduklarından dolayı, yine varlık kategorisinde değerlendirilmelidir. Mutlak manada ‘adem düşünülemediği için, mümkün ma’dûm kategorisinde olanlar da varlık kisvesi altında düşünülmelidir. Yoksa İbn Berrecân’ın kastettiği şeyde ‘adem-i mahzın vücûd bulması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu da İbnü’l-Arabî’nin dediği gibi varlığı mümkün olanın şimdi olmaması onu varlığın kapsamı dışına çıkarmaz. Bundan dolayı kâinâta her şey vücûd üzeredir ve İbnü’l-Arabî’ye göre vücûd sınırsız olduğu için ‘ademin tahakkuk edeceği bir sahanın varlığı muhaldir.<sup>124</sup>

Varlığı kısımlara ayıran İbn Berrecân aynı zamanda ‘ademi de kısımlara ayırır. Temelde mümkün ma’dûm ve gayrı mümkün ma’dûm

---

<sup>120</sup> Hicr, 15/21.

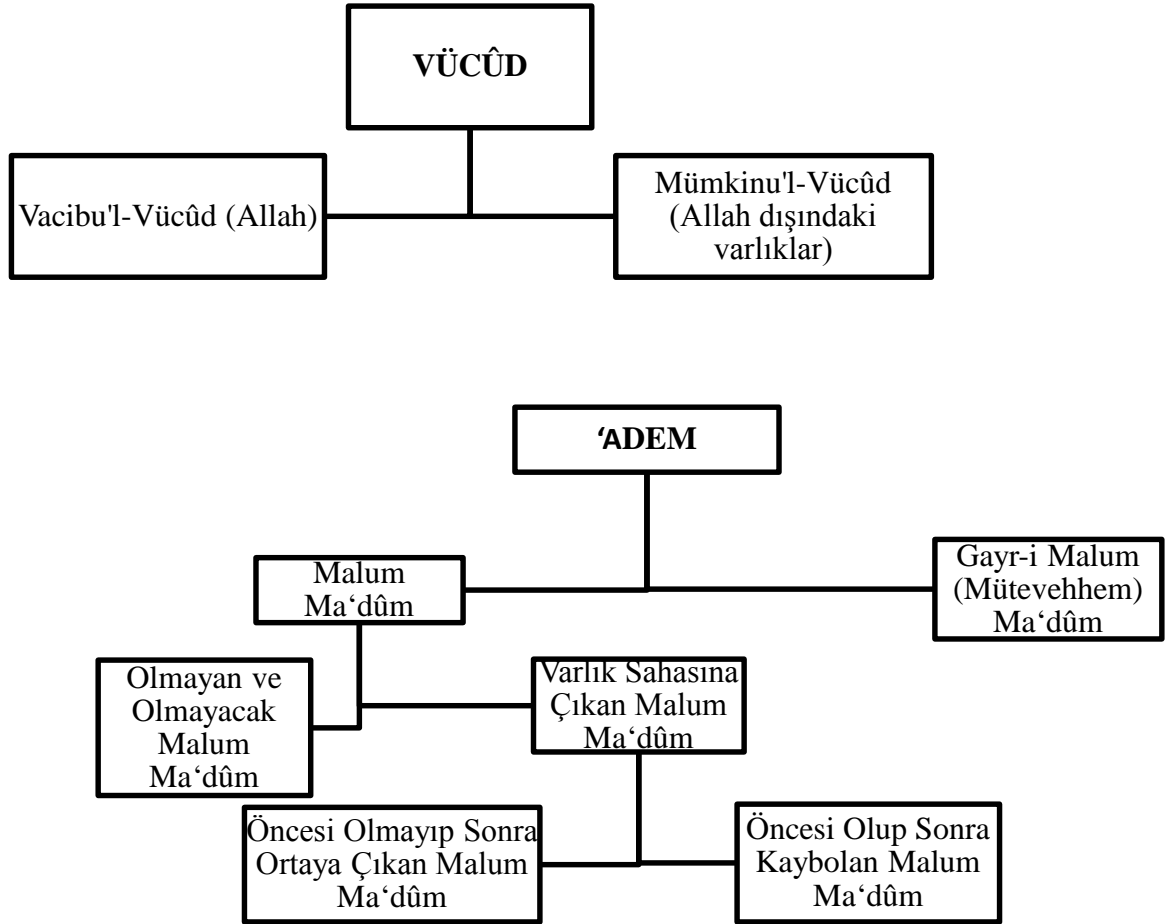
<sup>121</sup> Neml, 27/26.

<sup>122</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 235-6.

<sup>123</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 231.

<sup>124</sup> Kılıç, **İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş**, s. 255.

denilebilecek iki kısma ayırır. Her ne kadar İbn Berrecân böyle bir ifade kullanmasa da yaptığı ayırım buna götürmektedir. Hem varlık hem de ‘adem ayırımlarının daha iyi anlaşılabilmesi için bu konu tablo halinde verilip daha sonra ‘adem kısımlarının açıklamalarına geçilecektir.



İbn Berrecân’ın yaptığı ‘adem ayırımı şu şekildedir:

1. Malum ma’dum. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Berrecân ma’dûmun bu kısmını mümkün ma’dûma dâhil edip varlık sahasına çıkma ihtimali bulunan şeyler için kullanmaktadır. Bunu da iki kısımda vermektedir.

1.1. Olabilecek malum ma’dûm. Bunu da iki kısma ayırmaktadır:

1.1.1. Öncesi olmayıp daha sonra ortaya çıkacak ma’dûm. Kıyametin gelişi, ölümlerin yeniden ihyâ edilmesi vb. buna örnek gösterilebilir.

1.1.2. Öncesi olup sonra yok olan ma'dûm. Geçmiş ümmetler, her bir insan için geçmiş zaman vb. buna örnektir.

1.2. Malum ma'dûmun ikinci kısmı ise olmayan ve olmayacak malum ma'dûmdur. Bu kısım da vücûda çıkma ihtimali olup fakat kesinlikle vücut bulmayacak şeyleri kapsar. İbn Berrecân Cennet ve Cehennem ehlinin ebedîyet durumlarının bitip, buldukları yerlerden çıkmalarını bu kısma örnek göstermektedir.

2. Gayr-ı Malum (Mütevehhem) Ma'dûm. İbn Berrecân'a göre bu ma'dûm vehmedilmesi mümkün olmayan ve ma'dûm olduğu için gerçek olan ma'dûmdur. Hiçbir şekilde varlığı ve hakikati olmayan bir ma'dûmdur. Bu hiçbir şekilde olmayan, olmayacak ve olma ihtimali bulunmayan şeydir. Allah'tan başka bir ilâhın varlığı, O'na ortak olması, Allah'a çocuk nisbet edilmesi, bir benzerinin olduğu varsayılması bu ma'dûm çeşidine girer.<sup>125</sup> İbn Berrecân'ın yaptığı bu taksim bir benzerini İbnü'l-Arabî'de de bulmak mümkündür.<sup>126</sup>

Varlık ve 'ademi karşılaştıran İbn Berrecân, varlığın bilgi ve nurun, 'ademin ise zulmet ve cehlin kaynağı olduğunu söyler. Bu düşüncesine dayanak olarak da "*Allah göklerin ve yerin nurudur*"<sup>127</sup> ayetini getirir.<sup>128</sup> İbn Berrecân'a göre var olan her şey ya nur, ya zulmet veya bu ikisinin karışımından ibarettir. Ona göre varlıktan daha öte bir nur, yokluktan daha karanlık bir zulmet yoktur.<sup>129</sup>

İbn Berrecân'ın âlem anlayışının temelinde, âlemi tek bir muhatap olarak değerlendirmesi vardır. Çünkü ona göre âlem aslında kendi nefsinde tek bir şeydir. Âlemden kastı ise bütün varlıktır. O âlemin tamamını bir tek şahıs

---

<sup>125</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 231-2.

<sup>126</sup> Kılıç, **İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş**, s. 256.

<sup>127</sup> Nur, 24/35.

<sup>128</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 92.

<sup>129</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 148.

gibi görür.<sup>130</sup> İbn Berrecân'ın bu bütüncül bakış açısını kendisine has kullandığı kavramlarda da bulmak mümkündür. Bütün âlemi, yaratılmışları tek bir kul gibi gören İbn Berrecân, âleme abd-i küllî demektir.<sup>131</sup>

### **A. İbn Berrecân'ın Varlık Düşüncesi Etrafında Oluşturduğu Bazı Kavramlar**

İbn Berrecân'ın düşünce sisteminde varlık tasavvuru çok önemlidir. Eserlerinde en çok üzerinde durduğu meseleler, oluşturduğu bazı kavramlar genellikle varlık, âlem, insan konuları çerçevesindedir. Varlık düşüncesi etrafında yeniden yorumladığı bu kavramların İbn Berrecân'ın özgünlüğünü yansıttığını söyleyebiliriz. Çünkü “*el-Hakku'l-mahlûk bihi es-semâvât ve'l-arz*” gibi bir kavram tamamıyla kendisine has olup kendisinden önce bu lafızlarla adı geçen kavramı kullanan düşünür bulunmamaktadır.<sup>132</sup> Ayrıca “*fetih-feyh*” gibi birbirine zıt bazı kavramları beraber kullanıp sözlük manalarından yola çıkarak varlık ve âlem anlayışı etrafında düalistik bir yaklaşımla yeniden yorumlamaktadır. Veya “*vahiy-âlem*” şeklinde ikili bir kavram kullanarak bunların birbirini tamamlar bir mahiyet arz ettiklerini, ikisinin de Allah'a götüren deliller olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında işleyeceğimiz kavramları İbn Berrecân'ın varlık, âlem ve insan anlayışının anahtar unsurları olarak kabul edebiliriz.

#### **1. Abd-i Küllî, İnsan-ı Küllî, Âlem-i Küllî, Âlem-i Cüz'î**

İnsanın küçük âlem, âlemin büyük insan olarak görülmesi çok eski zamanlardan kalma bir düşüncedir. İslâm filozoflarından birçoğu bu düşüncüyü işlemiş ve kitaplarında kadîm filozofların bu mesele üzerinde durduklarını söylemiştir. Mesela İhvân-ı Safâ bu düşüncenin kadîm filozoflardan geldiğini ifade etmekle beraber kendileri de Kur'ân'a aykırı olmadığını söyleyerek bu düşüncüyü savunma yoluna gitmişlerdir.<sup>133</sup> Fakat İhvân'ın asıl üzerinde

---

<sup>130</sup> İbn Berrecân, **Şerh Esmâ**, I, 78.

<sup>131</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 15.

<sup>132</sup> Muhammed el-'Adlûnî el-İdrîsî, **Mu'cemu Mustalâhâti't-Tasavvufi'l-Felsefi**, Dâru's-Sekafe, 2002, s. 84.

<sup>133</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullâni'l-Vefâ**, Daru Sadr, Beyrût t.y., III, 212-14.

durduğu ve bunu geniş açıklamalarla ortaya koymaya çalıştığı mesele insanın küçük bir âlem olduğudur. İhvân-ı Safâ'ya göre “insanın kendini bilmesi” ilkesinden hareketle kendini tanıyan insan âlemi tanıyacak ve buradan da yaratıcıya ulaşacaktır. İhvân *Resâil*'de yeri geldikçe bu düşünceyi detaylı bir şekilde açıklama yoluna gitmektedir.<sup>134</sup>

Bütün varlığa kul nazarıyla bakan İbn Berrecân da âlemi büyük bir insan, insanı küçük bir âlem olarak kabul etmektedir. Fakat o, filozoflardan farklı olarak bütün varlığa Allah karşısında tek bir kul oldukları düşüncesiyle yaklaşmaktadır. Ona göre nasıl ki cüz'î bir varlık olan insan kul ise aynı şekilde küllî varlık olan kâinât da Allah karşısındaki konumu itibariyle bir kuldur.<sup>135</sup> İbn Berrecân'a benzer bir şekilde İbnü'l-Arabî de bütün varlığı bir kul gibi kabul etmektedir. İbnü'l-Arabî kulluğu sadece insan ve cinlere has kılmaz; ona göre melekler, insan, hayvan, cansız varlıklar yani Allah dışındaki her şey kul konumundadır.<sup>136</sup> Fakat o, sorumluluk manasında kulluğu insan ve cinler için kullanırken, insan ve cinler haricindeki varlıkların kulluklarını onların zilletleri manasında kullanmaktadır. *Sekaleyn* dediği insan ve cinlerin dışındaki melekler dâhil bütün mahlukât, yaratılışları itibariyle kulluğun gereği ve aslı olarak Allah'a karşı tam bir “zillet” hali üzere yaratılmışlardır. İnsan ve cinler ise başlangıçları itibariyle değil daha sonra zelil olsunlar diye yaratılmışlardır.<sup>137</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde bir ayırma gitmesi varlıkların kulluklarına farklı manalar yüklemesiyle alakalıdır. Ona göre cin ve insanların kullukları mükellefiyet manasına gelirken diğer varlıkların kullukları zillet ifade etmektedir.

İbn Berrecân bütün kâinâtı tek bir kul mahiyetinde kabul ettiği gibi tek bir suret şeklinde de değerlendirmektedir. Ona göre bu suretin ismi *el-abdü'l-*

---

<sup>134</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst. 1998, s. 121.

<sup>135</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 15; *İzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbre*, Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, No: 3, I, vr. 92,114.

<sup>136</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, haz. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, IV, 75; V, 113, 114.

<sup>137</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (*byr.*), I, 404-5. Ayrıca geniş bilgi için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumu*, İnsan yay., İst. 2011, ss. 69 vd.

*küllî*'dir. Yani bütün yaratılmışlar Allah karşısında tek bir varlık mahiyetinde olup O'nun kuludur. Bu kulluk hali, oluş ve değişimin altına giren bütün mahlûkâtı kapsamaktadır. Zaman, mekân, yön, yakınlık-uzaklık, varlık-yokluk yönleriyle değişime maruz kalan şeyler yani bütün yaratılmışlar aynı zamanda *insan-ı küllî*'dir. Bu durum insanın *âlem-i cüz'î* olmasına benzemektedir.<sup>138</sup> İnsan da kendisinde var olan bölünme, parçalanmadan dolayı cüz'î, fayda yönüyle küllîdir.<sup>139</sup>

*Abd-i cüz'î* olan insanın uzuvlara ve kısımlara ayrılması gibi *abd-i küllî* olan âlem de kendi içinde uzuvlara ve kısımlara ayrılır. Sonra bu tafsîl uzuvlara ve uzuvların uzuvlarına bölünür. Ta ki bölünmeler teke inene kadar devam eder. Bu tek tek olan kısımlar da yine kendi aralarında uzuvlara ve uzuvların uzuvlarına ayrılır. Bu tek olanların her bir cüzleri de o teklerin suretleri ve heyetleri üzerinde olur. Cüz'îde ve küllîde bu bölünmeler devam eder ve öyle bir seviyeye gelir ki uzuvların ve kısımların kendisinden oluştuğu cevherlere kadar dayanır.<sup>140</sup>

Allah'ın yaratması bütün kâinât için eşit olup bir tek nefsin yaratılması ile *el-âlemü'l-küllî* ve *el-abdü'l-küllî* olarak adlandırılan bütün kâinâtın yaratılması birdir, aynı seviyededir.<sup>141</sup> Yaratmanın Allah için bütün varlıklarda bir olmasının sebebi, O'nun haricinde hakikatte mülk sahibinin bulunmamasıdır. Meşiet, kudret, sıfat ve varlık vasfı hakikî manada O'ndan başkasında bulunmayıp ancak bunlar O'nun vermesiyle, bağışlamasıyla âlemde mecâzî olarak gerçekleşir. Âlemdeki bütün varlıklar bu nizâma ve hükümlerine tabidir. İbn Berrecân *el-abdü'l-küllî* olarak isimlendirdiği âlemin yani bütün yaratılmışların güzelliklerinin Allah Teâlâ'nın kudretine, meşietine bağlı olmaları yönüyle bir mana ifade ettiğini söylemektedir.<sup>142</sup> Ayrıca İbn Berrecân'a göre Allah'ın kudret kabzasında olan bütün varlık vehimde suret-i

---

<sup>138</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 32; *İzâh*, I, vr. 31

<sup>139</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 33.

<sup>140</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 34.

<sup>141</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 108.

<sup>142</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 313-4.



Âdem üzere olduğu için Yaratıcısına karşı namaz duruşundadır, O'na sürekli itaat halindedir. Bu manada varlık hiçbir şey değilken Yaratıcının meydana getirdiği, emri ve meşietiyile kuşattığı bir *abd-i küllî*'dir.<sup>143</sup>

Sonuç olarak İbn Berrecân'ın *abd-i küllî* düşüncesinde yaratılmışlara toplu bir nazar söz konusudur. O, ayrıma tabi tutmadan bütün varlığı Allah'ın birer kulu olarak değerlendirmekte, insanı kâinatta küçük bir âlem olarak kabul edip ona *el-âlemü'l-cüz'î*<sup>144</sup> demektedir. Kâinâtı da insanın büyütülmüş hali kabul edip ona *el-insanü'l-küllî*<sup>145</sup> demektedir veya kâinatta var olan her şeyi bir kul olarak kabul ettiği için *el-abdü'l-küllî* tabirini kullanmaktadır. Ona göre arştan yere (serâ) kadar olan her şey *el-abdü'l-küllî*'dir.<sup>146</sup> Bu manada insan kâinâtın küçültülmüş hali, kâinât ise insanın büyütülmüş hali olmaktadır. Fakat o, hem âlemi hem de insanı kul kabul etmesiyle filozoflardan ayrılmaktadır. Filozoflar insan-âlem benzerliğinden hareketle Tanrı'yı bulma çabası güderken İbn Berrecân'ın asıl vurguladığı ve üzerinde durduğu mesele hem insanın hem de âlemin kul olmaktan daha öte bir mana taşımadıklarıdır.

## 2. Fetih-Feyh DUALİTESİ

Allah dışındaki varlıkların çift olarak kabul edilmesi İslâm filozofları tarafından savunulan bir düşüncedir. Mesela İhvân-ı Safâ Yaratıcının her yönüyle hakikî manada bir olduğunu, yaratılmışlar için bu şekilde bir birliğin söz konusu olamayacağını söyledikten sonra, yaratılmışlarda geçerli olan kanunun çokluk ve ikilik olduğunu, bundan dolayı Allah Teâlâ'nın her şeyi çift yarattığını ve bunu yaratılışın kanunu yaptığını vurgulamaktadır. İhvân bu kanundan hareketle filozofların varlıkta heyûlâ-suret, nur-zulmet, cevher-araz, hayır-şer, isbat-nefiy, ruhânî-cismânî, levh-kalem, feyiz-akıl, varlık-yokluk gibi ikili ayrımlara gittiğini ifade etmektedir. Onlara göre bütün varlıkta bu şekilde birbirine zıt veya birbirini destekleyen çiftler bulunmaktadır.<sup>147</sup> İhvân-ı

---

<sup>143</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 48.

<sup>144</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 32,33; II, vr. 108.

<sup>145</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 32.

<sup>146</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 366.

<sup>147</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 201.

Safâ'ya göre bu ikiliği varlık alanında olduğu gibi dinî ve ahlakî alanda da bulmak mümkündür. İhvân emir-nehiy, itaat-isyan, övme-yerme, helal-haram, hak-batıl, doğru-yalan vb. ahlakî ve dinî birçok konuda da bu ikiliğin olduğunu vurgulamaktadır.<sup>148</sup> İbn Berrecân da filozofların üzerinde durdukları varlıktaki bu ikilikten hareketle bazıları birbirine zıt, bazıları da birbirini destekleyen ikili kavramlar oluşturmaktadır. Onlardan biri de *fetih-feyh* kavramıdır.

*Fetih* (الفتح) kapatmanın zıddı, su, düşman yurduna açılma, yardım, istemek gibi manalara gelmektedir.<sup>149</sup> İbn Berrecân dünya hayatındaki bütün iyilikleri *fetih* kavramıyla ilişkilendirmektedir. Ahiret hayatında dünyadaki iyiliklere karşılık olarak verilecek cennet, cemâlullah ve diğer nimetleri de aynı şekilde *fetih* olarak kabul etmektedir. O'na göre cennetin muttakîler için yaratıldığına dair delil Cenâb-ı Hakk'ın dünyadaki rahmetinin açılımı olan ve *fetih* olarak isimlendirdiği iyilik ve güzelliklerdir.<sup>150</sup> Yani dünyadaki güzelliklerin asılları ahiretteki, cennetteki nimetlerdir. Gördüğümüz bu nimetleri Cenâb-ı Hakk ahirette en üstün bir şekilde yaratmış ve dünyada rahmetinin bir açılımı olarak bize de tattırmaktadır. İbn Berrecân, dünya ve ahiretteki bütün nimetler insana ferahlık, iç huzuru ve saadet verdikleri için bu nimetleri *fetih* olarak isimlendirmektedir.

*Feyh* (الفيح) ise sözlükte kaynama, köpürme, kalkma, kanın dökülmesi gibi manalara gelmektedir.<sup>151</sup> *Feyh*, İbn Berrecân'ın tasavvurunda *fetih* kavramının tam karşısında yer almaktadır. İbn Berrecân hadislerde yazıcılığının cehennem köpürmesinin bir sonucu olduğunu ifade etmek üzere kullanılan *feyh*<sup>152</sup> kelimesini kavramsallaştırmakta ve *fetih* kavramının karşısında konumlandırmaktadır. Bütün iyilik ve güzellikleri *fetih* düşüncesiyle açıkladığı gibi, dünyadaki bütün kötü, çirkin ve zor olan şeyleri cehennem

---

<sup>148</sup> İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 202.

<sup>149</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, "f-t-h" md.

<sup>150</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 57.

<sup>151</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, **Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Darü'l-Fikr, y.y 1979, IV, 463; İbn Manzûr, **a.g.e.**, "f-y-h" md.

<sup>152</sup> Buhârî, Mevakitü's-Sala, 9; Müslim, Kitabü's-Selam, 78; Kitabü'l-Mesacid, 180.

köpürmesinin, adeta kötülüklerinin dünyaya dökülmesinin bir sonucu olarak görüp bunları da *feyh* olarak isimlendirmektedir. Mesela o, ayette biri tatlı biri tuzlu olan iki denizden<sup>153</sup> tatlı olan denizin tatlılığının kaynağı Allah'ın *feth*'i ve rahmeti, tuzlu olan denizin tuzluluğunun kaynağı ise ahiret yurdunda bulunan cehennem köpürmesinin (*feyh*) bir sonucu olduğunu söylemektedir.<sup>154</sup>

İbn Berrecân'a göre varlıkta birbirlerine zıd konumda olan bitkiler, taşlar, hayvanlar, birtakım güçler ve sıfatlar, renkler ve suretler, durum ve işler çifttir. Cenâb-ı Hakk'ın "*bana kaçın, koşun!*"<sup>155</sup> sözü Allah'a isyanı, O'dan uzak kalmayı ve nefse yakın olmayı terkedip O'na yaklaşmayı, itaat etmeyi ve nefisten uzaklaşmayı ifade etmektedir. Ayrıca bu ayetin, kâinatta her şeyin çift olduğuna dair bir delil olduğunu söylemektedir. Ona göre bütün bunların çift olarak adlandırılmasının temelinde ise *fetih* ve *feyh* bulunmaktadır.<sup>156</sup>

İbn Berrecân'ın *fetih-feyh* tasavvurunun temelinde hem dünyada hem ahirette var olan her şeyin çift olduğu düşüncesi yatmaktadır. Dünya ve ahiret varlıklarının hem birbirlerine zıt olmaları hem de benzer olmaları halinde çift olma durumları vardır. İbn Berrecân bu hususla alakalı olarak şunları söylemektedir:

*"Dünya ve ahirette var olan her şey Allah'ın eliyledir. Allah ahireti, dünyayı yarattığı surette ve ona benzer yaratmak ister. Ahiret yurdu ve içinde bulunanlar çifttirler, Cenâb-ı Hakk ise tektir. Ahirette şiddetli azab olduğu gibi Allah'ın mağfireti, rahmeti de vardır. Dünyada bazı şeyler cehennem köpürmesinin (feyh) bir sonucu olduğu gibi, bazıları da Allah'ın rahmetinin birer eseridirler (fetih). Aynı şekilde dünyada ışık-karanlık, bedbahtlık-nimetlere sahip olma, sağlık-hastalık, zenginlik-fakirlik, sevinç-üzüntü ve hayır-şer beraber birer çift olarak bulunurlar..."*

---

<sup>153</sup> Furkan, 25/53.

<sup>154</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 130; *İzâh*, I, vr. 9.

<sup>155</sup> Zâriyât, 51/50.

<sup>156</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 136.

*Bütün bunlar 'fetih-feyh'in varlığında ortaya çıkarlar. Bundan dolayı Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: 'Her şeyi çift yarattık ki düşünüp ders alasınız. O halde Allah'a koşun!'<sup>157</sup> Yani azabından sevabına kaçın! Bu ikisine (azab ve sevab) delalet eden 'fetih ve feyh'tir... Cehennem'in varlığı 'sa'îr'<sup>158</sup> ve 'zemherîr'<sup>159</sup> olmak üzere iki şeyden oluşur. Cennette de aynı şekilde, çift olma durumu söz konusudur... 'Rabb'inin huzuruna çıkmaktan endişe duyan mü'mine iki cennet vardır!'<sup>160</sup> ... Ayrıca Cenâb-ı Hakk şöyle buyurmaktadır: 'İkisinde de akıp giden iki pınar vardır.'<sup>161</sup> Cehennem'in kendi içinde de çiftlilik durumu söz konusudur. Nasıl ki cennette selsebil<sup>162</sup>-zencefil ve kâfur<sup>163</sup>-tesnim<sup>164</sup> varsa aynı şekilde cehennemde de yakıcı ateş denizleri ve gıslîn<sup>165</sup> vardır...''<sup>166</sup>*

İbn Berrecân varlıkta çift olan her şeyin *fetih-feyh* kavramlarıyla irtibatlı olduğunu söylemektedir. O'na göre bir şey zıt olan iki durumu içinde barındırıyorsa bu onun *fetih* ve *feyh*'i beraber taşımasıyla alakalıdır. Tefsirinde insanın yaratılış maddelerinden toprağın insanın annesi, suyun babası olduğunu, ayrıca topraktan insanın ceset ve nefsinin, sudan ruh ve aklının, ateşten azgınlığının ve havadan ise iyilik ve kötülüklerinin yaratıldığını ifade

---

<sup>157</sup> Zâriyât, 51/50-1.

<sup>158</sup> Nisâ, 4/10,55; İsrâ, 17/97. Sa'îr: Tutuşturulmuş alevli ateş anlamında cehennem'in isimlerinden biridir. Bkz. Topaloğlu, "Cehennem", **DİA**, VII, 227.

<sup>159</sup> İnsan, 76/13. Zemherîr: Cehennemde bir azab çeşididir. Şiddetli soğuk manasına gelmektedir. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, **Kitabü'l-Ayn**, thk. Abdulhamid Henedavi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, II, 195.

<sup>160</sup> Rahman, 55/46.

<sup>161</sup> Rahman, 55/50.

<sup>162</sup> İnsan, 76/17,18. Selsebil: Cennetin pınarlarından birinin ismi veya sıfatı manasında kullanılmaktadır. Cebeci, "Selsebil", **DİA**, XXXVI, 447.

<sup>163</sup> İnsan, 76/5.

<sup>164</sup> Mutaffifîn, 83/27. Tesnîm: Allah'ın cennet ehli için hazırlayıp gizli tuttuğu nimet veya Allah'a yakın olanların içecekleri bir kaynak olarak tarif edilmektedir. Bkz. Hayreddin Karaman vd., **Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, DİB Yay. Ank. 2008, V, 580.

<sup>165</sup> Hâkka, 69/36. Gıslîn: Cehennemliklerin yediği bir bitki, en kötü yemek, cehennemliklerin yanan bedenlerinden akan akıntı şeklinde manalar verilmiştir. Bkz. **Kur'ân Yolu**, V, 448.

<sup>166</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 137-8.

etmektedir. Ona göre havadan bu zıt şeylerin yaratılmasının sebebi ise havanın hem *feth*'i hem de *feyh*'i içinde beraber taşımamasından kaynaklanmaktadır.<sup>167</sup>

İbn Berrecân'a göre *fetih-feyh*, birbirleri için denge unsurudur. Adeta bir manivela gibi bir tarafta *fetih*, diğer tarafta ise *feyh* bulunmaktadır. Ona göre ateşin aslı kuruluktur (اليبس). Çünkü kuruluk yok olmanın aslıdır. Ne zaman ki bu kuruluk sıcaklığın içine girerse bu cehennem ateşi olur, soğukun içine işlerse bu da yine başka bir azap çeşidi olan *zemherîr* olur. Bu ikisi de özlere itibariyle yıkıcıdır.<sup>168</sup> İşte bu iki durum karşısında, Allah'ın rahmetinin bir sonucu olan su olmasaydı dünya bir nevi küçük cehennem olurdu. Eğer bu iki durumun hiçbir şekilde dünyada yansımaları olmasaydı bu sefer de dünya adeta küçük bir cennet olurdu.<sup>169</sup>

Sonuç olarak bir yerde *fetih* varsa bu Cenâb-ı Hak'ın rahmetiyle, *feyh* varsa bu da azabı yani cehennemi ile alakalıdır.<sup>170</sup> İbn Berrecân *fetih-feyh* düalitesini bu düşünceden hareketle kurgulamaktadır.

### 3. Zikir-Fitne Düalitesi

İbn Berrecân yukarıda vermeye çalıştığımız *fetih-feyh* anlayışındaki ikili ayırımı bu kavramlarda sadece dünya hayatına uygulamaktadır. Tefsirinde çok net olmasa da *fitne* olarak kavramlaştırdığı düşüncesini Hz. Âdem (a.s.)'in ve Havva'nın cennette meyvesini yedikleri ifade edilen ağaca<sup>171</sup> dayandırmaktadır. İbn Berrecân'a göre bu ağacın dünya varlıklarındaki te'vîli dört kısma ayrılır. Bunlar “leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen şeyler”dir.<sup>172</sup> Sonra bunların dünyadaki yansımaları olarak çeşit çeşit günah ve

<sup>167</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 231.

<sup>168</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 207-8.

<sup>169</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 35.

<sup>170</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 301.

<sup>171</sup> A'raf, 7/22.

<sup>172</sup> İbn Berrecân bu saydığı dört şeyi Ena'm suresi 145. ayete dayandırmaktadır. Ayette bunların necis oldukları ifade edilmektedir. Bu dört şeyin Hz. Âdem'in cennette çıkarılmasına sebep olan ağacın dünyadaki dalları olduğunu söylemekle beraber dünyevî anlamda bu yansımanın tam olarak neyi ifade ettiğine dair herhangi bir yorum yapmamaktadır. Bkz. İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 48.

isyanlar zuhur eder. Ne zaman takva kaybolursa çıplaklık ortaya çıkar. Ne zaman aklın işlevi bozulursa, temyiz kabiliyeti ortadan kalkarsa, kalb ve yaratıcısının arasına girilirse, kişi insanların arasına karışırsa isyan, günah ifade eden “ağaç” bu kişide bir ağaç gibi dallanır, budaklanır. Sonuç olarak bu durumda olan kişinin hakkındaki *zikir* hükmü kalkar ve yerine *fitne* gelir. Kim de insanlardan uzak durup dünya mülküne ve fitnesine karşı kendini koruyabilirse bu “ağaç” kendisi hakkında zayıf kalır ve onu *fitne*'ye sürükleyemez.<sup>173</sup> İbn Berrecân bu dönüşümü “*Allah'ın nimetine bedel, inkâr ve nankörlüğü tercih eden ve ayrıca kendi kavmini helâk yurduna, cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? Onların hepsi oraya girecekler. Cehennem ne kötü bir yerleşim yeridir!*”<sup>174</sup> ayetine dayandırmaktadır. Bu ağaç metaforuyla günah işleme duygusunun ağaç gibi dallanıp budaklanıp kulun iç âlemini kaplayarak onu etki altına almasının mümkün olduğu vurgulanmaktadır.

İbn Berrecân'a göre dünya ve Cenâb-ı Hakk'ın yüce kitabı iki kısma ayrılmıştır. Bu ikisinin de hem *zikir* hem de *fitne* yönleri bulunmaktadır. Böyle olduklarına dair Kur'ân'da deliller vardır. Kur'ân'ın *zikir* ve *fitne* olma yönlerine “*De ki: 'O (Kur'ân), imân edenler için hidâyet ve şifadır.' Ama imân etmeyenlerin kulaklarında ağırlıklar vardır. Kur'ân onlara kapalı ve karanlık gelir.*”<sup>175</sup>, “*Böylece Allah dilediğini şaşırır, dilediğini doğru yola iletir.*”<sup>176</sup>, “*Allah bu misâl ile birçoklarını şaşırır, yine onunla birçoklarını hidayete getirir; ancak bununla fasıklardan başkasını şaşırtmaz.*”<sup>177</sup> gibi ayetleri delil olarak getirir. Dünyanın *fitne* ve *zikir* olma yönlerine ise “*Yine Allah'ın bu vesveseye fırsat vermesi, şeytanın attığı vesveseyi kalplerinde bir hastalık, bir şüphe olanlar ve kalpleri katılaşımlar hakkında bir imtihan vesilesi yapmak içindir. Gerçekten zâlimler, pek derin bir muhalefet ve düşmanlık*

---

<sup>173</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 48.

<sup>174</sup> İbrahim, 14/28-9.

<sup>175</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>176</sup> Müddessir, 74/31.

<sup>177</sup> Bakara, 2/26.

*içerisindedirler.”<sup>178</sup> , “Ve yine ilimden nasibi olanların, bu Kur’ân’ın senin Rabbin tarafından gönderilen gerçeğin ta kendisi olduğunu iyice anlayıp ta onu bütün kalpleriyle tasdik edip gönülden tazim ederek bağlanmaları içindir. Elbette Allah imân edenleri dosdoğru yola iletir.”<sup>179</sup> gibi ayetlerle işaret eder.<sup>180</sup> Örnek olarak getirdiği ayetlerden anlaşılacağı gibi hem dünya, hem de Kur’ân ikili bir vecheye sahiptirler. İbn Berrecân tasavvurunda, kavramsal çerçevesinde böyle olmasının sebebi bunların *zikir* ve *fitne* yönlerinin olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda kendi aralarında *zikir* ve *fitne* yönleri bulunmaktadır. Kur’ân *zikir*’i, dünya ise *fitne*’yi temsil etmektedir.*

İbn Berrecân insanları fitne ehli ve zikir ehli şeklinde ikiye ayırır. Aslında iki grup ta aynı ortamı paylaşanlar, birbirine benzer şeylerle karşılaşanlardır. Fakat bakış açıları, dünyaya yaklaşımları farklı olduğu için birbirine taban tabana zıt iki yapı ortaya çıkmaktadır. Fitne ehli, değerlendirmelerinde hataya düşenlerdir. Bunlar dünyanın cezbedici parlak arzu ve isteklerine kapılmış kişilerdir. Aslında dünyadaki nimetler cenneteki nimetleri andırmaktadır. Fakat bu benzerlikler, bazı insanları yoldan çıkarıp asıl arzulanması ve elde etmek için uğraşılması gereken cennet nimetlerini unutturup onları fitne ehli yapmaktadır. Cenâb-ı Hakk’ın bunlar hakkında takdir ettiği nasipleri ise kadınlara, çocuklara, kantar kantar altın ve gümüşe<sup>181</sup> vb. şeylere duydukları istek ve arzulardır.<sup>182</sup>

Zikir ehli ise, dünyadaki nimetlerin ahiret yurdunda var olan nimetlere benzediğini gördükleri halde bu benzerlik onları aldatmamaktadır. Bilakis Cenâb-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarını bilerek dünyadaki nimetlere bakıp ahireti hatırlarlar. Dünyada gördükleri nimetlerden dolayı ahirete karşı özlemler dolarlar. Aynı şekilde, dünya nimetlerinin geçiciliğini ve hızla bittiğini bildikleri için dünya nimetlerine karşı zâhidane bir tavır sergilerler. Cenâb-ı

---

<sup>178</sup> Hac, 22/53.

<sup>179</sup> Hac, 22/54.

<sup>180</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 55.

<sup>181</sup> Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>182</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 58.

Hakk zikir ehline, dünyanın darlığını, küçüklüğünü, ahiretin ise genişliğini bildirdiği için, onlar iki dünya arasındaki derecenin farkındadırlar.<sup>183</sup>

Dünyanın *zikir* ve *fitne* diye iki kısma ayrılması, Hz. İsa (a.s.) ve Deccâl ile de alakası bulunan bir durumdur. Dünyanın *fitne* kısmı Deccâl ile alakalıdır ki o da fitnenin en büyüğüdür. Deccâl yerin yedi kat altına uzanan bir sütun gibi fitnenin kaynağıdır. Fitneler ondan doğar ve çoğalırlar. *Zikir* kısmı ise daha sonra genişçe üzerinde duracağımız *el-Hakku'l-Mahlûk bihi's-Semâvât ve'l-Arz* kavramıyla ilgilidir. Bunda kesinlikle fitne namına bir şey yoktur. Bu *Hakk*, zikir adına yedi kat semaya uzanan bir sütun<sup>184</sup> gibidir. Bundan zikir doğar ve çoğalır. *Zikir* ve *fitne*'nin tamamlanması ise ahir zamanda meydana gelecektir. Dünyada *Hakk* kelimesinin zikir ile tamamlanması ahir zamanda gelmesi beklenen Hz. İsa'nın ömrünün sonuna kadar olacaktır. Fitne ise Deccâl'in dünyada kaldığı süreye kadar devam edecektir.<sup>185</sup>

İbn Berrecân dünyadaki *zikir-fitne* şeklindeki ikili ayrımın ahiretteki yansımalarının da ikili olacağını söylemektedir. Aslında bu yansımalar, zikir ve fitnenin ahiretteki zorunlu sonuçlarıdır. Yani *zikir* yolunda devam edenlerin sonuçları cennet olur, *fitne* yolunda kalanların sonuçları ise cehennem olur.<sup>186</sup>

#### 4. Vahiy-Âlem

İbn Berrecân bu iki kavramı varlığa dair düşüncelerini açıkladığı yerlerde kullanmaktadır. Ayrıca o, bu kavramları iki varlık manasına gelen *vücûdeyn* tabiri ile ifade etmektedir.<sup>187</sup> İbn Berrecân varlığı vahiy ve âlem olmak üzere temelde ikiye ayırmaktadır. Vahyin yerine “*Kur'ân, Kitab, Şer' (الشرع), zikir, haber*” gibi kavramları kullanıp bunlarla aynı manayı

---

<sup>183</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 58.

<sup>184</sup> Burada İbn Berrecân sadece "sütun, 'amud" tabirini kullanmaktadır. Fakat bir başka yerde fitnenin zâhiren bulunduğu kısmın yer semasının altından aşağıya doğru olduğu, zikrin bulunduğu kısmın ise yer semasının üstünden göklere açıldığı şeklindeki yorumundan mülhem olarak "Yedi kat semaya veya yerin yedi kat yerin dibine ulaşan sütun!" ifadesini kullandık. Bkz. İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 84.

<sup>185</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 64-5.

<sup>186</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 81.

<sup>187</sup> İbn Berrecân, *İzâh*, I, vr. 34.



kasdetmektedir. Âlemin yerine ise “*vücûd, kevn, mevcûd, el-hakku'l-mahlûk bihi es-semâvât ve'larz*” gibi kavramlar kullanmaktadır. Bu kavramlar İbn Berrecân'ın varlık tasavvurunu yansıtan temel kavramlardandır. Ona göre Allah dışındaki her şey, temelde *vahiy* ve *âlem* diye ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, birbirlerini tamamlayan, birbirlerinden ayıramayacağımız şeylerdir. *Vahiy* ve *âlem* bir bütün olup *vahiy* Allah Teâlâ'nın işaretleri, *vücûd* yani *âlem* ise şahitleridir.<sup>188</sup> İbn Berrecân muhtemelen *vahiy* kalbe, gönle hitab etmesi hasebiyle işaretler; *vücûd*'u ise göze hitap etmesinden dolayı şahitler olarak değerlendirmektedir.

İbn Berrecân'a göre *vahiy* ve *âlem*, birbirlerini destekler mahiyettedir. Her birinin aslı, delaleti, şahidi, işareti diğerinde bulunmaktadır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın *âlem*'de yarattığı her şeye, *vahiy*'de ondan haber veren, ona delalet ve işaret eden bir şey vardır. Aslında bu işaretler ilk etapta anlaşılacak incelikte olsa ve şehâdetler de hemen görülemeyecek bir şekilde bulunsalar da durum böyledir. Aynı şekilde *vahiy*'de hatırlatma, uyarı, bildiri türünden ne varsa, *vücûd*'da onu destekleyen bir şahid, haber verdiklerini tasdik eden bir delalet mutlaka vardır. “*Biz o kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik*”<sup>189</sup> ayetini ise iki kitaptaki (âlem-vahiy) ilim olarak değerlendirmektedir.<sup>190</sup> İbn Berrecân, masivayı *âlem-vahiy* şeklinde birbirlerinden ayrılmayan bir bütünün iki parçaları olarak değerlendirmekte, düşüncelerini bu iki eksen etrafında kurgulamaktadır. Aynı şekilde şer'î ilimlerin yanında pozitif ilimlerden matematik, geometri, astronomi gibi ilimlerle meşgul olup bu ilimlerde de otorite kabul edilmesi,<sup>191</sup> ilimleri sadece şer'î ilimlere indirgemediğini, bunun yanında âlemi de bir kitap gibi değerlendirdiğini göstermektedir.

---

<sup>188</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 215.

<sup>189</sup> En'am, 6/38.

<sup>190</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 103; IV, 514.

<sup>191</sup> Bkz. İbnü'l-Ebbâr, **et-Tekmile**, s. 559; İbnü'z-Zübeyr, **Sılatü's-Sıla**, IV. kısım, 32; Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin**, II, 147.

*Vahiy ve âlemi* tevhîd ilmi ve ahiret hayatıyla irtibatlı bir şekilde ele alan İbn Berrecân'a göre bu iki varlık, Allah'ı, isimlerini, sıfatlarını tanıtır. Aynı şekilde Hakk Teâlâ'nın adaletini, hükümlerini, emirlerini, peygamberlik öğretilerini, peygamberliğe dair delilleri bildirir. Ayrıca *âlem-vahiy* ahiret varlıklarına, ahiretin var olduğuna dair delilleri içeren birer şahittirler.<sup>192</sup> İbn Berrecân'nın *vahiy* ve *âlemi*, ahiret hayatına delil olarak değerlendirmesinin sebebi, dünya hayatını, ahiretin geçici bir parçası olarak kabul etmesidir.<sup>193</sup> Ona göre dünya sevindiren ve üzen taraflarıyla ahiretin sureti üzerine yaratılmıştır. Dünya ahiretin bir parçası olması hasebiyle, kendisinde ahirette asılları bulunan her türlü nimetin ve azabın suretleri mevcuttur.<sup>194</sup> Dünyada var olan şeylerde ahirete işaretler bulan İbn Berrecân, göklerin, ahiret hayatında cennete, yeryüzünün altındaki yerlerin (الأرضون) ise cehenneme deliller olduğunu söylemektedir.<sup>195</sup>

İbn Berrecân *vahiy-âlem* kavramlarını *hakk* kavramıyla bağdaştırarak bazen bu iki kavramın *el-hakku'l-mübîn*'i<sup>196</sup> karşıladığını söylemektedir. Fakat burada âlem yerine *el-hakku'l-mahlûku bih* kavramını getirmektedir.<sup>197</sup> Vahiy ve âlemi *el-hakku'l-mübîn* kavramının karşılığında kullanması, İbn Berrecân'ın her iki varlığı da (vahiy-âlem) -doğru bir şekilde okundukları takdirde-hidayete, Allah'ı tanımaya, ahiret hayatını kabul etmeye sevkeden unsurlar olarak kabul ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak İbn Berrecân'ın *vahiy*'den ilhâmı, vahyi, nübüvveti, ilâhî emir ve kanunları, ahiret hayatına dair işaretleri; *âlem* kavramından ise kâinâtı, varlığı, göze hitab eden her şeyi kastedtiğini söyleyebiliriz. Bu iki varlık birbirlerinden ayıramayacağımız, birini diğerine tercih edemeyeceğimiz veya üstün tutamayacağımız kavramlar olup Allah'ı birlemeye, ahiret hayatını tanımaya ve kabul etmeye beraber vesile olurlar.

---

<sup>192</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 415.

<sup>193</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 74.

<sup>194</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 76, 163, 383.

<sup>195</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 77.

<sup>196</sup> Bkz. Neml, 27/79. {قَتَوْنَاكَ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ}

<sup>197</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 256.

## 5. el-Hakku'l-mahlûk bihi es-Semâvât ve'l-Arz

*Hak* kelimesi, bâtilin zıddı, bir şeyi yapmaya layık olmak veya bir şeyi yapmaya mükellef olmak,<sup>198</sup> Allah'ın isim veya sıfatlarından, kesinleşmiş iş, adalet, İslâm, mal, sıdk, ölüm, kesinlik,<sup>199</sup> inkârı mümkün olmayan sabit şey,<sup>200</sup> doğru olan, gerçekleşmesi kesin olan şey, hakikat, verilen sözü yerine getirmek<sup>201</sup> gibi manalara gelmektedir. Ragıp el-İsfahâni (v. 502/1108) *hakk*'ın asıl manasının “*mutabakât ve muvafakât*” olduğunu belirttiikten sonra *hakk*'ın dört manaya geldiğini söylemektedir: 1. Hikmetin gereği olarak bir şeyi icad eden manasına gelip bundan dolayı Allah Teâlâ'ya “el-Hak” denilmiştir. 2. Hikmetin gerektirdiği şekilde yaratılan her şeye *hak* denilir. Bundan dolayı Cenâb-ı Hak'ın bütün fiilleri haktır. 3. Bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanmaya denir. Yani Allah'a, ahirete v.b. nasıl inanılması gerekiyorsa o şekilde inanmayı ifade etmektedir. 4. Gerektiği şekilde, gerektiği ölçüde ve gerektiği vakitte meydana gelen söz ve fiile denir.<sup>202</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde çeşitli kullanımlarla 287 defa *hak* kelimesi geçmektedir.<sup>203</sup> Kur'ân'da çok sayıda geçen bu kavram çeşitli manaları muhtevi bir mahiyet arz etmektedir. *Hak* kavramı Kur'ân'da, meydana gelmesi doğru ve gerekli olan şey,<sup>204</sup> adalet,<sup>205</sup> pay, nasip,<sup>206</sup> tam

---

<sup>198</sup> Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, I, 339.

<sup>199</sup> Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-Muhit**, Müssetü'r-Risale, Beyrût 2005, s. 874.

<sup>200</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, **Kitabü't-Ta'rifât**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1983, s. 89.

<sup>201</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâti'l-Ulûm ve'l-Fünûn**, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996, I, 682. (Bundan sonraki dipnotlarda bu kaynak kısaca “**KIF**” şeklinde verilecektir.)

<sup>202</sup> Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Darü'l-Ma'rife, Beyrût t.y., s. 125.

<sup>203</sup> Muhammed Fuâd Abdülbaki, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İst. 1982, "h-k-k" md.

<sup>204</sup> Rum, 30/60.

<sup>205</sup> Sad, 38/26.

<sup>206</sup> Mearic, 70/24.

olarak yerine getirilmesi gereken şey,<sup>207</sup> kıyamet<sup>208</sup> gibi manalar ifade edip, bazı ayetlerde esma-i hüsnâdan biri olarak doğrudan Cenâb-ı Hakk'a izafe edilmektedir. Yine hadislerde de hak kavramı çeşitli sigalarda Allah'a nisbet edilmektedir.<sup>209</sup>

Tasavvufta geniş bir kullanım alanı bulan *hak* kavramı zamanla farklı manalar ifade etmiş,<sup>210</sup> çeşitli harf-i cerler ve bazı edatlarla beraber kullanıldığı da olmuştur. İlk dönem tasavvuf metinlerinde *hakk*'ın Allah manasında kullanıldığı, aslında *hak* kavramıyla kullanılan harf-i cer ve edatların da bu manaya delalet ettiğini görmek mümkündür.<sup>211</sup> Yani sûfilere göre *hak*, mutlak vücûdu ifade eder ki o da Allah'ın zatının kendisidir.<sup>212</sup> Sûfiler *hak* kelimesini kullanırken “*O Allah ki hakkın ta kendisidir!*”<sup>213</sup> ayetinden mülhem ism-i azam olan Allah'ı kastederler. Hukuk kelimesini ise Hak Tealâ'ya ulaştırması yönüyle makam, marifet ve irade manasında kullanırlar.<sup>214</sup>

Esmâ-i Hüsnâ hakkında müstakil bir eser telif eden İmam Gazzâlî'ye göre *hak* bâtılın zıddıdır. Her şey zıddıyla bilinir. Ona göre kendisinden konuşulan her şey ya mutlak manada hak veya bâtıl veya bir yönüyle hak bir yönüyle bâtıldır. Mümteni şeyler mutlak manada bâtıl, Allah ise mutlak manada haktır. Mümkün olanlar ise bir yönüyle bâtıldır, bir yönüyle de haktır. Cenâb-ı Hak mutlak hak olmasına karşılık, mümkünün Allah'la irtibâtına ve bağlılığına göre hak veya bâtıllığı değişir. Eğer Allah dışındaki varlıklar zatlarıyla kaim düşünülürse, Allah Teâlâ'nın varlığı karşısında hakikî manada varlıkları düşünülemez için bâtıldırlar. Mümkün varlık Allah'la kaim

---

<sup>207</sup> Nebe', 78/22.

<sup>208</sup> Hakka, 69/1-3.

<sup>209</sup> Topaloğlu, "Hak", **DiA**, XV, 152.

<sup>210</sup> Demirci, "Hak", **DiA**, XV, 151.

<sup>211</sup> Ebu Nasr es-Serrâc et-Tusi, **el-Lümâ'**, thk. Abdulhâlim Mahmud, Daru'l-Kütübi'l-Hadis, Mısır 1960, s. 411.

<sup>212</sup> Tehânevî, **KIF**, I, 682.

<sup>213</sup> Nur, 24/25.

<sup>214</sup> Hasan Şarkâvî, **Mu'cemü Elfazi's-Sûfiyye**, Müessesetü Muhtar, Kâhire 1987, s. 120.

olarak düşünülürse o zaman hak kabul edilir. Bu durumda hak olmaya en layık Allah Teâlâ'dır.<sup>215</sup>

*Hak* kavramı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin fikir sisteminde geniş yer tutmaktadır. Ona göre *hak* her türlü vasıf ve nisbetten arı olan zatı yönüyle, daha doğrusu varlıklar karşısında ulûhiyeti cihetiyle Allah'tır. *Hak*, eşyanın suretlerinde tecelli eden, varlıklarda müşâhede edilen Allah Teâlâ'dır. *Hak*, şer ve bâtil olan yokluğun (العدم) tam karşısında yer alan hayır ve varlıktır (الوجود). İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkla alakalı hakikat zatı itibariyle birdir fakat iki vechesi vardır: hak-halk, rab-kul, bir-çok, eski-yeni... Hakikatin bir tarafında bütün kıdem sıfatlarını kendinde toplayan *hak*, diğer vechesinde ise bütün hudus sıfatlarını bünyesinde toplayan *halk* vardır. Fakat İbnü'l-Arabî ikili bir ayırımı gitmekle beraber hakikate bu şekilde bir ikilik kabul etmemektedir. Ona göre aslında *halk*, *hak* karşısında sadece mazhardır, *hakk*'ın tecelligahıdır. *Hak*, varlığın aslı ve kaynağıdır. Ayrıca *hakk*'ı adelet, insan-ı kâmilin vasfı olan insaf, şeriat, doğru olması gereken şey, histe ortaya çıkan varlık, *el-Hakkü'l-Mahlûku bih* gibi manalarda kullanmaktadır.<sup>216</sup>

“*Yaratma vasıtası olan hak*” olarak çevirebileceğimiz *el-hakkü'l-mahlûk bihi's-semâvâtu ve'l-arz*” (الحقّ المخلوق به السموات و الأرض) kavramını İbnü'l-Arabî İbn Berrecân'dan alarak kullanmıştır. Çünkü İbnü'l-Arabî bu kavramı ilk olarak İbn Berrecân'ın kullandığını söylemektedir. İbnü'l-Arabî Hakîm Tirmizi'nin (v. 320/932) *Hatmü'l-Evliyâ* isimli eserinde geçen ve ruhânî soruların yirmi sekizincisi olan “*adl nedir?*” sorusuna<sup>217</sup> “*kendisi vasıtasıyla semâvât, arz ve bu ikisi arasında olan şeylerin yaratıldığı hak*” olarak cevap vermektedir.<sup>218</sup> Ona göre ilk ortaya çıkan varlık *akl-ı evvel*'dir. *Akl-ı evvel* ise *er-ruhü'l-küllî, adl, arz, kendisi vasıtasıyla yaratmanın gerçekleştiği hak*,

<sup>215</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmailahî'l-Hüsnâ**, thk. Muhammed Osman el-Hasan, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire t.y., s. 112.

<sup>216</sup> Suad el-Hakîm, **Mu'cem**, 324-7.

<sup>217</sup> Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan el-Hakîm et-Tirmizî, **Kitabü Hatmi'l-Evliyâ**, thk. Osman İsmail Yahya, el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, Beyrût t.y., s. 183.

<sup>218</sup> Ebu Abdillâh Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, **el-Fütühâtü'l-Mekkiyye**, thk. Osman İsmail Yahya, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dinîyye, Kâhire t.y., II, 60.

*hakikat-i Muhammediye* gibi isimlerle isimlendirilir. Bunun birçok isminin bulunması, çok çeşitli yönlerinin olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>219</sup> Ayrıca âlemin özü olan,<sup>220</sup> asıldan ortaya çıkmış ilk fer‘ olup bütün eşyanın ve suretlerin aslı olan ‘amâ (عَمَاء),<sup>221</sup> kendisi vasıtasıyla yaratmanın gerçekleştiği *hak* olarak adlandırılır.<sup>222</sup> Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi İbnü’l-Arabî yaratmaya esas teşkil eden hakkı *adl*, *akl-ı evvel*, ‘amâ (عَمَاء) gibi manalarda kullanmaktadır.

İbn Berrecân’a göre Allah’ın Hak ismi, daimi bekâyâ sahip vacibü’l-vücûd olması, bütün hayırları, övgüleri, güzellikleri, Esmâ-i Hüsnâyı ve yüce sıfatları kendi zatında toplaması, mutlak manada yüce kemâl ve tamam sıfatlarının olması gibi manalara gelir. Hak ismini almasının sebebi de, Hak isminin bütün bu manaları içinde taşımasındandır.<sup>223</sup> İbn Berrecân Hak isminin bütün bilgileri kapsadığını söylemektedir. Ona göre Allah’ın isimleri, sıfatları, emir ve yasakları, hüküm ve adaleti, ölüm, diriliş haktır. Daha genel bir tabirle *hak*, Allah’ın yarattığı her şeydir.<sup>224</sup>

İbn Berrecân’a göre Allah’ın yerde ve gökte yarattığı her şey haktır ve bu hak ahirette meydana gelecek hakka bir göstergedir.<sup>225</sup> Dünya varlıklarında ahiretteki hakka birçok delil ve şahitler vardır.<sup>226</sup> Bütün varlıkta bulunan bu *hak*, ahiret yurdunda el-Hakkü’l-Mübîn olan Cenâb-ı Hakk’ı müşâhedeye yükselecektir.<sup>227</sup> Bu manada dünyada yaratmaya esas teşkil eden hak (el-hakkü’l-mahlûk bihi’s-semâvât ve’l-arz) ahirette gerçekleşecek rü’yetullahla alakalıdır.

---

<sup>219</sup> Suad el-Hakîm, **Mu‘cem**, s. 814.

<sup>220</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, (thk.), II, 313.

<sup>221</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, (thk.), III, 420.

<sup>222</sup> İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, (thk.), II, 331.

<sup>223</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 129.

<sup>224</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 499.

<sup>225</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 317.

<sup>226</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 307.

<sup>227</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 329.

İbn Berrecân yaratmaya esas teşkil eden hakkı kâinattaki bütün varlıkların temeli olarak görmektedir.<sup>228</sup> Buradan hareketle o, nübüvvetin, risaletin, peygamberlerin takip ettikleri yolun bu hakkın birer parçası mahiyetinde olduğunu söylemektedir.<sup>229</sup>

Eserlerinde hikmet kavramına geniş yer veren İbn Berrecân, yaratmaya esas teşkil eden hakkın, bizzat hikmet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu hak, Allah'ın Esmâ-i Hüsnâsının ve yüce, kâmil sıfatlarının gereğidir. Bu düşüncesini ifade ettikten sonra o, şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

*“O zaman gözlerine hemen seher sürmesi çek! Nefsini sürekli tefekkür ve tedebbüre mecbur kıl! Allah'a fakr ve meskenet içinde dua et! Bunun sonucunda ihtimaldir ki sana karanlıklarda yürüyeceğin bir nur, girift şeyleri birbirinden ayırabileceğin bir tefrîk gücü verir. Belki Rabbin sana merhaleleri atlatır, seni en yüce mevkilere yükseltir, bu şekilde sen en yüce dereceleri elde etmiş olursun.”*<sup>230</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in dualarında sıkça ve neredeyse bütün azalarını sayarak en sonunda bütün vücûdunun nura dönüştürülmesini istercesine yaptığı nur duasına<sup>231</sup> atıfta bulunan İbn Berrecân, bu nurun yaratmaya esas teşkil eden hakta mevcut olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah'ın ayetlerini inkâr eden kâfirler bu nura sahip olmadıkları için ahirette karanlıklar içinde kalacaklardır. Kör olmaktan daha öte bir karanlıkları olduğu için Cenâb-ı Hak Kur'ân'da<sup>232</sup> bunların karanlıklar içinde kalan sağırlar ve dilsizler olduğunu söylediği halde körlüklerini ifade etmemektedir. Bu durum kâfirlerin yaratmaya esas teşkil eden hakta bulunan nura sahip olmadıkları için, körlükten daha öte bir karanlığa saplandıklarını göstermektedir.<sup>233</sup>

---

<sup>228</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 120.

<sup>229</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 354.

<sup>230</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 107.

<sup>231</sup> Tirmizi, Da'avât, 30.

<sup>232</sup> Enam, 6/39.

<sup>233</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 215-6.

Allah yerleri, gökleri ve bunlar arasında bulunan her şeyi *hak*'la yaratmıştır. Bu hak yaratmanın esası olan *hak*'tır. Allah Teâlâ bu *hak* ile kullarının akıllarına hitap eder, onunla gözlere kendinî gösterir, gökte ve yerde bulunan ayetleri vasıtasıyla kullarını bu hakkı tanımaya davet eder. İbn Berrecân'a göre dünyada var olan bu *hak* perdelidir. Mahlûkâtın zâhir tarafları, Allah'ın yaratmasındaki sanatına, varlıktaki kudretine perdelerdir, örtülerdir. Böyle olmasının sebebi, gayba imân açısından bir imtihan vesilesi olmasıdır. Fakat dünyada perdeli olan *hak*, ahirette apaçık ortaya çıkar. Bu *hak* el-hakkü'l-mübîn olan Allah'tır. O'nda ne kaybolma, ne de yok olma vardır. Mü'minler dünyada güneşi apaçık gördükleri gibi ahirette de O'nu göreceklerdir.<sup>234</sup> Yaratmaya esas teşkil eden hak, *el-hakkü'l-mübîn*'e muttasıl olup onun nurunun bir parıltısıdır.<sup>235</sup> Kulun namaz kılariken yöneldiği, sadakanın fakirin eline düşmeden eline düştüğü, kulu kendisini anmak için dudaklarını hareket ettirdiğinde yanında bulduğu hak bu Hak'tır.<sup>236</sup> Ayrıca yaratmanın kendisiyle gerçekleştiği hak, *el-hakkü'l-mübîn*'e bir delildir.<sup>237</sup>

Ulûhiyet, vahdaniyet, nübüvvet ve risalet gibi konular kâinâtın her tarafında mevcut bulunan *hak*'tan<sup>238</sup> ibarettir ve bunun anlaşılması ise kolay değildir. İbn Berrecân'a göre bu hakkın ortaya çıkması amel sonucu, nübüvvetin getirdiği manaların anlaşılması ve yaratmaya esas teşkil eden hakkın nurlarının elde edilmesi ise ancak sürekli bir düşünce, hâdiselerden ibret çıkarma, zihin ve tezekkürün kullanılmasıyla gerçekleşir.<sup>239</sup>

İbn Berrecân nübüvvet, vahiy ve marifetullah konularını eserlerinde sıklıkla işlemekte, bu konuların yaratmaya esas teşkil eden *hak* ile irtibatını kurmaya çalışmaktadır. Ona göre inkârcılar ve geçmiş ümmetler tıp, ilmün'n-nücûm ve hikmet gibi birçok ilimleri elde etmelerine rağmen bu ilimler onları

---

<sup>234</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 507.

<sup>235</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 391.

<sup>236</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 535.

<sup>237</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 414, 420.

<sup>238</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 235.

<sup>239</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 465.



hakka, cennet yoluna götürüp cehennemden korumaya ve yaratmaya esas teşkil eden hak ile *el-hakkü'l-müübîn* arasında bir köprü kurmaya sevk etmemiştir. Üstelik bu ilimler kendilerini üstün görmeye, peygamberlerle alay etmeye, peygamberlerin getirdikleri hakkı küçük görmeye sebep olmuştur. Bu ilimler hakikatte onlara fayda değil tam manasıyla zarar vermiştir. Bundan dolayı Cenâb-ı Hakk'ın azabına müstahak olmuşlardır.<sup>240</sup>

Sonuç olarak İbn Berrecân hak tasavvurunu “*Biz gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki varlıkları sadece hakla yarattık!*”<sup>241</sup>, “*Allah gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki varlıkları sadece hakla yaratmıştır!*”<sup>242</sup>, “*Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı. O, koştukları ortatlardan münezzehtir.*”<sup>243</sup> gibi ayetlerden hareketle bir zemine oturtmaktadır. İbn Berrecân'ın bu kavramdan kasdettiği mana ise isim, sıfat ve fiilleriyle varlıkta tecelli eden Allah Teâlâ'dır. Fakat zati itibariyle Allah her türlü ilim ve marifetin kapsamına girmekten münezzehtir ve bütün bunlardan yücedir. Allah'ın isimlendiği her isim ve vasıflandığı her sıfat “*el-hakku'l-mahlûk bih*”tir. Yani “*el-hakku'l-mahlûk bih*” bütün zaman ve mekânlarda, her şeyde Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ilâhî kanunlardır.<sup>244</sup>

## B. Vahdet-i Vücûd Meselesi

İslâm düşünce tarihinin en çetrefilli ve üzerinde en çok tartışılan meselelerinden biri olan vahdet-i vücûd nazariyesi bu başlık altında detaylı bir şekilde işlenmeyecektir. Fakat İbn Berrecân yer yer vahdet-i vücûd olarak itham edilip hulûl ve ittihâda varan suçlamalara maruz kaldığından dolayı onun vahdet düşüncesini nasıl işlediği ve ne kadar vahdet-i vücûd ehli sayılabileceği gibi meseleler üzerinde durulacaktır. Öncelikle İbn Berrecân öncesi vahdet düşüncesi özet bir şekilde Muhâsibî (v. 243/857), Hallâc (v. 309/922) ve özellikle Gazzâlî örneklerinden hareketle işlenecektir.

---

<sup>240</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 31-2.

<sup>241</sup> Hicr, 15/85.

<sup>242</sup> Rum, 30/8.

<sup>243</sup> Nahl, 16/3.

<sup>244</sup> Adlûnî, **Mu'cem**, s. 84.

Düşünce tarihinde Allah-âlem münasebetini ele alan, bu konu hakkında fikirler üretmeye çalışan birtakım sistemler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de vahdet-i vücûdçu ekoldür. Bu minvalde vahdet-i vücûd, “*filozoflarla kelâmcıların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşü ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bir bilgi teorisi*”<sup>245</sup> olarak tanımlanmaktadır. “*Varlığın birliği*” şeklinde çevrilebilecek vahdet-i vücûd meselesinin temelinde sûflerin “Allah” ve “varlık” hakkındaki görüşlerinin yattığı söylenebilir. Tasavvuf tarihinde birçok sûfînin varlığın birliği düşüncesine sahip oldukları söylenmektedir. Bu sûfler arasında Muhâsibî, Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Hallâc, Gazzâlî gibi isimler sayılmaktadır.<sup>246</sup> Fakat bu sûflerin hiçbirinde, sistemli bir vahdet-i vücûd düşüncesi görmek mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'den önceki sûflerde Allah ve varlığa dair bu bilgi teorisinin sadece nüvelerini görebiliriz.

İlk dönem sûflerinden olan hadis, kelâm ve tefsir âlimi Muhâsibî'ye göre tabiat, Allah'ın en aşağısından yukarısına kadar sıkı bir nedensellik bağı içinde yarattığı bir bütündür. Ona göre bu bütünün öyle bir birliği vardır ki, unsurları birbirlerine dayanarak sanki tek bir organik yaratılmış gibi ayakta dururlar. Tabiatdaki bu kozalite örgüsünü kuran ve işleten bizzat Cenâb-ı Hakk'tır. Bundan dolayı tabiatın parçalarından biri ayrılırsa tamamının bağları çözülür ve dağılır. Muhâsibî'nin bu kozalite örgüsü, yaratımı ve idare edeni bir olan ve bundan dolayı tam bir birlik arzedен *Mutlak Monizm* olarak ifade edilmektedir.<sup>247</sup>

Muhâsibî'nin böyle bir düşüncede olması, Allah'ın her yerde var olmasını gerektirir mi? Muhâsibî'nin bu düşünceye kail olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü ona göre Hakk Teâlâ yücelerdir veya semâdadır. Allah semâda arşının üzerindedir, eşya veya mahlûkâta hulûl etmiş değildir.

---

<sup>245</sup> Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXIV, 431.

<sup>246</sup> Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank. 1990, ss. 34-5.

<sup>247</sup> Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi (İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlâk Görüşü)*, Ank. 1976, s. 176.

Her şeyin sahibi olup âlemin üzerindedir. Bizimle beraberliği ise zatıyla değil, ilmi ile. Muhâsibî “*kim benim velî kuluma düşmanlık ederse...*”<sup>248</sup> hadisini ise Allah Teâlâ’nın, kullarının ibadet ve taatlerinin artması için akıllarını ziyadeleştirmesi, cisimlerini kuvvetlendirmesi olarak yorumlamaktadır. Yoksa Allah Teâlâ’nın zatıyla her durumda kulunun işitme ve görmesinde olduğu manasına gelmez. Ona göre Allah bundan yüce ve beridir. Muhâsibî’nin bu düşünceleri vahdet-i vücûd nazariyesi karşısındaki konumu hakkında bize fikir vermektedir.<sup>249</sup> Onun varlığın birliğini savunduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Varlığın birliğine kail olduğu söylenen sûfilerden biri de Hallâc-ı Mansur’dur. Hallâc *Kitâbü’t-Tavâsîn* isimli eserinin *Tevhîd Tâsini*’nde tevhîd ve vahdâniyyet nurunun, O’nun zatında olduğunu ve O’nun zatından zuhur ettiğini söylemektedir.<sup>250</sup> Buna göre Hallâc her şeyin Allah’ta olduğunu, O’ndan başka bir varlık bulunmadığını düşünmektedir. Hallâc’ın halk ile Hakk arasında bir ayırım yapmadığı ifade edilmektedir. Ona göre Allah Teâlâ’nın vahdaniyyeti her tarafı kapladığı için, insan zâhirî bağlardan kendinî kurtarabilirse, gerçek varlık olan Hakk ile karşı karşıya gelir. Böyle bir makamda senlik-benlik ortadan kalkar ve kul Hakk’ta yok olarak tek hakikat haline gelir.<sup>251</sup> Hallâc’a göre sadece Hakk vardır, Hakk’ın dışında bir şey yoktur. İnsan da bu hakikate varmak için gayret göstermelidir. Bundan dolayı; “*yaratıkları bırak, ta ki hakikatte sen O olasın, O da sen olsun!*” demektedir.<sup>252</sup>

Hallâc kıdem sıfatının insanın tabiatında bulunduğunu ifade etmek üzere bir başka yerde şunları söylemektedir: “*Ey ben olan O ve O olan ben! Benim enniyyetimle senin hüviyyetin arasında, sonradan olmak ve ezeli olmak*

---

<sup>248</sup> Buhârî, **Rikak**, 38, Hadis No: 6502.

<sup>249</sup> Abdülhâlim Mahmud, **Üstazü’s-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî**, Darü’l-Maarif, Kâhire t.y., ss. 105-7.

<sup>250</sup> Ebu’l-Mugis Hüseyin b. Mansur el-Hallâc el-Beyzavî, **Kitâbü’t-Tavâsîn (el-A’mâlû’l-Kâmile’nin içinde)**, haz. Kasım Muhammed Abbas, Mektebetü’l-İskenderiyye, Beyrût 2002, s. 203. İbare şu şekildedir: (و الواحد و التوحيد (في) و (عن)

<sup>251</sup> Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, s. 35.

<sup>252</sup> Hallâc, **Nususü’l-Velâye**, s. 172.

haricinde hiçbir fark yoktur... Görmez misin benim sonradan olmaklığım O'nun kademinde yok olsun diye, Rabbim ezeliliğini benim sonradan olmaklığıma kattı. Böylelikle kadîm olma sıfatından başka bir şey bırakmadı. Konuşmam bu sıfatın (kadem sıfatının) içindedir. Bütün herkes sonradan olmayı konuşuyor. Ben kademden bahsedince beni inkâr edip reddediyorlar. Küfrüme hükmediyorlar, beni öldürmeye çalışıyorlar. Onlar bu şekilde davranmalarında mazurdurlar, bana yaptıkları her şeye karşılık ecirlerini de alacaklar.”<sup>253</sup>

Hallâc'ın tevhîd ve fenâ görüşünü ifade eden *Ene'l-Hakk* sözü ise çok farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Kimileri için bu, hulûl ve ittihâdî çağrıştıran ifadeler iken, kimileri tarafından da tevhîdin mutlak bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Bazıları bu sözde vahdet-i vücûdu bulurken, bazıları onu vahdet-i şuhudun kaynağı olarak görmüştür. Onlara göre Hallâc, Allah sevgisiyle çöşmüş, kendinden geçmiş, her şeyi Hakk olarak görmüş, sonra kendine gelince yaratanla yaratılanların ayrı ayrı varlıklar olduğunu söylemiştir.<sup>254</sup> Bunların aksine olarak bazıları da Hallâc'ın *Ene'l-Hakk* sözünü kendisine has sûfiyane bir eda ile meydana getirdiği ilâhiyat alanına dair bir nazariyesi olarak görmüştür. Mesela *Ene'l-Hakk* ifadesini Hallâc'ın tasavvufî anlayışının mihrini yapan Nicholson'a göre, bu söz ne cezbe halinde bağırarak söylenmiş bir söz, ne de bir şatahattır. Bu, Hallâc'ın tam bir sûfi neşve ile ilâhiyat alanına dair nazariyesini özetlediği bir ibaredir. Bu daha önce ortaya konulmayan, bizzat Hallâc'ın özünden çıkan bir nazariyedir. Nicholson'a göre Hallâc bundan dolayı öldürülmüş, cesedi yakılmış, fakat fikirleri diri kalmış ve kendisinden sonra asırlar boyunca insanları tesiri altında bırakmaya devam etmiştir.<sup>255</sup>

Vahdet-i vücûd nazariyesinin temellerini atanlardan birinin de Gazzâlî olduğu söylenmektedir. Gazzâlî özellikle *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde

---

<sup>253</sup> Hallâc, **Nususü'l-Velâye**, s. 249.

<sup>254</sup> Muhammed Celâl Şeref, **Dirâsât Fî't-Tasavvufü'l-İslâmî Şahsiyyât ve Mezâhib**, Beyrût 1991, s. 339.

<sup>255</sup> Reynold Alleyne Nicholson, **Fî't-Tasavvufü'l-İslâmî ve Târîhihi**, trc. Ebü'l-Alâ Affî, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1946, s. 132.

vahdet meselesi hakkında birçok fikir beyan etmiştir. Diğer eserlerinde ise bu tür meselelere çok fazla değinmemiştir. *Mişkât*'ı tahkik eden Affî'ye göre Gazzâlî'nin diğer eserlerinde vahdet-i vücûd nazariyesine yakınlıştırılabilir sadece “*varlıkta bir tek Allah vardır. Bütün kâinât, varlık O'nun eseridir.*” şeklindeki ifadeleri mevcuttur. Bundan daha öte sözleri, *Mişkât* haricindeki eserlerinde kullanmamıştır.<sup>256</sup> Böyle bir üslup takip etmesinin sebebi Süleyman Dünya'nın dediği gibi Gazzâlî'nin herhangi bir konuda zeki birisine söylediği bir meseleyi, aynı üslup ve ifadelerle fehmi az olan birine anlatmaması olarak düşünülebilir. Gazzâlî hakikati insanların idrâk ve anlayış seviyelerine göre tasvir eder.<sup>257</sup> Gazzâlî'nin vahdet meselesini *Mişkât* haricindeki eserlerinde pek değerlendirmeye tabi tutmaması da bu eseri, havass ehline yazdığı şeklinde bir düşünceyi akla getirmektedir.<sup>258</sup>

Gazzâlî'nin varlığa bakışında vahdet-i vücûd düşüncesini esas aldığını söylemek mümkündür. Özellikle *Mişkât* adlı eserinde vahdet-i vücûda kail olduğunu ihsas ettirecek birçok ifadesi bulunmaktadır. Mesela ona göre arifler, mecâz çukurundan hakikatin zirvesine tırmanıp miraçlarını tamamladıklarında varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığını, Allah'ın zatı haricinde her şeyin yok olmaya mahkûm olduğunu müşâhede ederler. Gazzâlî'ye göre buradaki yok olma aslında bir vakte taalluk eden bir durum değildir. Yani önce var olup sonra yok olmuş değildir. Bilakis hakikatte bu varlığın yok olması ezeli ve ebedîdir. Allah dışındaki her şey Allah'ın zatına nisbetle mutlak yok hükmündedir. Ona göre Allah dışındaki bir şeyin varlığı zatı itibariyle olmayıp ancak Allah'ın zatına nisbetle kabul edilebilir. Allah dışındaki her şeyin kendi nefesine ve Rabbine bakan iki vechesi vardır. Kendi nefesine bakan tarafıyla yok hükmündedir, Rabbine bakan tarafıyla da var hükmündedir. Fakat hakikatte var olan sadece Allah'ın zatı olacaktır. Dolayısıyla O'nun dışındaki her şey ezeli

---

<sup>256</sup> Gazzâlî, **Mişkâtü'l-Envâr (Affî'nin mukaddimesi)**, thk. Ebû'l-Alâ Afîfi, ed-Darü'l-Kavmiyye li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kâhire 1964, s. 7.

<sup>257</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife (Süleyman Dünya mukaddimesi)**, thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire 1972, s. 62.

<sup>258</sup> Muhammed er-Râşid, **Vahdetü'l-Vücûd Mine'l-Gazzâlî ilâ İbnü'l-Arabî**, Safâhât li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Halep 2010, s. 90.

ve ebedî olarak yok hükmüdedir.<sup>259</sup> Gelenbevî (v.1205/1791) buna benzer yaklaşımları hakkında “*Gazzâlî'nin bu sözü vahdet-i vücûd hakkındadır.*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.<sup>260</sup>

Gazzâlî ariflerin varlıkta Allah'tan başka bir şey görmediklerini söyledikten sonra ariflerin hallerini, yaşadıklarını şu şekilde ifade etmektedir: “*Fakat onlardan (ariflerden) bazıları (bu hali) ilim ve irfanla, bazıları yaşadıkları haller sonucu tadarak elde ettiler. Kesret onlardan tamamıyla uzaklaştı, mutlak birlikte kendilerini kaybettiler. Aynı şekilde şaşkınlar gibi akılları yok oldu, kendilerine ve masivaya dair onlarda herhangi bir anı kalmadı. Yanlarında sadece Allah kaldı, tam bir sarhoşluk içine girdiler, akılları Allah dışındaki her şeyi reddetti. Bu halleri yaşayanlardan biri “ben Hakk'ım” (أنا الحق), bir diğeri “kendi kedimi tenzih ederim. Şanım ne yücedir!” (سبحاني ما أعظم شأنني), bir diğeri de “şu cübbemin altında Allah'tan başka bir şey yoktur!” (ما في جيبتي إلا الله) dedi. Sarhoşlukları azaldığında, Allah'ın yeryüzündeki mîzânı olan aklın hükmüne girdiklerinde, anladılar ki bu yaşadıkları haller gerçek bir ittihâd değil, fakat ittihâda benzer bir durumdur.”<sup>261</sup> Gazzâlî'ye göre ariflerin yaşadıkları bu hallere mecâz diliyle ittihâd, hakikat diliyle tevhîd denir.<sup>262</sup> Buna göre Gazzâlî ariflerin vahdet düşüncesine ermelerini, temelde keşf ve müşâhedeye dayandırmaktadır. Vahdet düşüncesine erme, ariflerin yaşadıkları haller sonucunda ortaya çıkan bir bilgi türüdür.*

Gazzâlî, bütün âlemin zâhirî ve bâtınî nurlarla dolu olduğunu, sonra bu nurların ilk kaynaklarına, asıllarına yükseldiklerini söylemektedir. Bu nur hiçbir şekilde ortağı olmayan Allah Teâlâ'dır. Diğer bütün nurlar ise hakiki değil, O'ndan alınmıştır. Ona göre hakiki nur Allah Teâlâ olup aslında diğer bütün nurlar, O'nun nurudur, belki O her şeydir, O; O'dur, yani O'nun dışındakilerin hüviyeti yoktur, ancak mecâzî olarak vardır. Allah ile varlık

---

<sup>259</sup> Gazzâlî, **Miškât**, ss. 55-6.

<sup>260</sup> Ferid Kam, **Vahdet-i Vücûd**, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İst. 2009, s. 68.

<sup>261</sup> Gazzâlî, **Miškât**, s. 57.

<sup>262</sup> Gazzâlî, **Miškât**, s. 58.

arasındaki nisbet bu dünyadaki ışığın güneş ile olan nisbetine benzer. Buradan hareketle Gazzâlî “*Lâ ilâhe illallah*”ın avamın, “*Lâ ilâhe illâ hu*”nun ise havassın tevhîdi olduğunu söylemektedir. Çünkü bu daha tamam bir tevhîd ifadesidir.<sup>263</sup> İsmail Fennî Ertuğrul’a göre Gazzâlî’nin bu tür düşünceleri vahdet-i vücûdu benimseyen ariflerden olduğunu yeterince kanıtlamaktadır.<sup>264</sup>

Yukarıda İbn Berrecân öncesi vahdet-i vücûd düşüncesinin ne derece var olduğu üç sûfi özelinde çok kısa bir şekilde ele alındı. Her şeyden önce İbn Berrecân’ın varlık konusunu çokça işlediğini söyleyebiliriz. O Allah-âlem-insan bağlamında varlık meselesine ve bunların birbirleri ile olan alakalarına, insanın Allah karşısındaki konumuna, Allah-âlem ilişkisine sık sık vurgu yaparak bu konularda görüşlerini eserlerinde dile getirmektedir. Burada Allah’ın bir yaratıcı olarak vahdaniyyetini, vahdet anlayışını, hakiki varlığın sadece O olduğuna dair meseleleri ne derece işlediğini ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Berrecân insanın ve Allah dışındaki bütün varlıkların -ki bunlara bazen âlem, bazen vücûd demektedir- nefisleri, özleri itibariyle bir varlığa sahip olmadıklarını ifade eder. Masiva, Allah’ın varlığına nisbetle varlık sahibi olmakla beraber, kendi özleri itibariyle bunların varlıkları bâtıldır, bir varlık sahibi değildir. Gerçek manada masivayı bütün müstemilatıyla varlığa getiren Allah Teâlâ’dır, onun varlığı O’ndan alınmıştır. Ayrıca insanı meydana getiren Allah Teâlâ olduğu için, ebedî bir varlık olan Allah’a nisbetiyle ahirette insanın da varlığı ebedî olacaktır.<sup>265</sup> Yani masivanın varlığı bu manada hakiki olmayıp itibaridir, varlığın bâtil veya hakiki olması tamamıyla Allah Teâlâ ile alakalıdır. İbn Berrecân varlığının hakiki olmamasını, Allah Teâlâ’nın bütün her şeye hâkim ve yaratıcı olmasına bağlamaktadır.

*Hakk* isminin şerhinde İbn Berrecân, üstü kapalı olarak muhtemelen Hallâc-ı Mansur’a bazı eleştiriler yöneltmektedir. Çünkü âdeti olduğu üzere,

---

<sup>263</sup> Gazzâlî, **Mişkât**, s. 60.

<sup>264</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, **Vahdet-i Vücûd ve İbnü’l-Arabî**, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 123.

<sup>265</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 134-5.

burada da herhangi bir isim vermemektedir. Ona göre yaşadıkları haller sonucu bazı kişilerde birtakım karışık müşâhedeler meydana gelir ve Allah zikri onlara galebe gelip onları kuşattığı için kendilerinin Hakk olduklarını zannederler. Fakat İbn Berrecân'a göre kişi Hakk'a kul olduğunu bilirse, o zaman el-Hakkü'l-Mübîn olan Allah onu kuşatır. Ubudiyet vasfıyla bu kulda Allah Teâlâ'nın yakınlığı meydana gelir ve insan bu özelliğiyle hakiki bir kul olma şererfine erer.<sup>266</sup> İbn Berrecân, bu yaklaşımıyla özellikle kulluğa vurgu yaparak hakiki manada kurbiyetin velâyet ve ubudiyetle meydana geleceğini ifade etmektedir.

İbn Berrecân âlem ile Allah ayırımını çok net bir şekilde yapmaktadır. Ona göre Hakk Teâlâ bütün mevcûdâtı varlığından farklı olarak yaratmıştır. Mevcûdâtın varlığı Allah'ın varlığından farklı olmakla beraber O'nun hükmünden çıkmaz, her zaman Cenâb-ı Hakk'ın emri altındadır.<sup>267</sup> İbn Berrecân felsefecilerin yaratan, yaratılan bütün mevcûdâta âlem demelerine karşı çıkararak âlemin Allah dışındaki varlıkların tamamının ismi olduğunu söylemektedir. Allah-âlem ayırımı yaparak, hakikatte âlemin sadece yaratıcısını gösterdiğini, O'nun bir olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.<sup>268</sup>

İbn Berrecân, Allah-âlem ayırımı yaptığı gibi hulûl ve ittihâd fikirlerini kesin bir şekilde reddetmektedir. Ona göre Hakk Teâlâ'nın vücûdu keyfiyet, nasıllık, mekân ve zamandan münezzehtir. Ayet ve hadislerde Allah'a el, ayak gibi şeyler nisbet edilse de O, zâtı itibariyle yarattıklarından yüce ve beridir. Aynı şekilde O'nun vücûdu mekâna nisbet edilmeksizin her yerededir, bir hulûl, ittihâd olmaksızın O her şeyle beraberdir. O, her bir varlığa kendi özünden daha yakındır. Fakat bu, uzaklık gibi zıddı olmayan bir yakınlıktır. Bundan dolayı varlıkta O'ndan başkasının olmadığını söylemektedir.<sup>269</sup> İbn Berrecân, Allah'ın her şeye kendi özünden daha yakın olmasını, her şeyle beraber

---

<sup>266</sup> İbn Berrecân, **Esmâ** I, 135.

<sup>267</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 305.

<sup>268</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 334.

<sup>269</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 131.



olmasını ve bundan dolayı Allah Teâlâ'nın yegâne varlık oluşunu, hulûl ve ittihâd düşüncelerini redderek kabul etmektedir.

İbn Berrecân, varlığı vacib ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Allah Teâlâ'nın *vacibü'l-vücûd* olması O'nun öncesi ve sonrası olmamasına delalet etmektedir. Allah dışındaki varlıkların *mümkünü'l-vücûd* olmaları ise, varlıklarının iki yokluk arasında olmasını ifade eder. İbn Berrecân'a göre bunun manası önce olmayıp sonra varlığa çıkmak manasına gelir. Varlığa geldikten sonra ise Allah Teâlâ dilerse onu bâki kılar, dilerse yokluğa mahkûm eder. *Mümkünü'l-vücûd* olan varlıkların varlığa gelmeleri tamamıyla *vacibü'l-vücûd* olan Hakk Teâlâ'nın meşietine bağlıdır.<sup>270</sup> Burada mümkünü'l-vücûd olan varlıkların iki 'adem (yokluk) arasında olmaları şu şekildedir: Birincisi; varlıklarının bir başlangıcının olmasını, öncesinde bir varlığa sahip olmamalarını, ikincisi ise vücûda geldikten sonra varlıklarının devamı veya 'ademe mahkûm olmalarının Allah'ın meşietine bağlı olmasını ifade etmektedir.

Cenâb-ı Hakk'ın *el-Azîz* ismini vücûd yönüyle değerlendiren İbn Berrecân'a göre vücûd, bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte mevcûdun varlığından ibarettir. Bundan dolayı Hakk Teâlâ *el-Mûcid*, *el-Vâcid* aynı zamanda mevcûddur. Ayrıca İbn Berrecân *el-Mûcid* ve *el-Vâcid* isimlerinin Allah'ın isimleri olarak da söylendiğini ifade etmektedir. Ona göre mevcûdâtın varlığı Allah Teâlâ ile bilinir, aynı şekilde Allah Teâlâ'nın varlığı da kesin bir şekilde O'nun yarattıklarıyla bilinir. Bundan dolayı varlık *mümkünü'l-vücûd* ve *vacibü'l-vücûd* olmak üzere ikiye ayrılır. Masivânın imkân dairesinde vücûd bulması ise tamamıyla Allah Teâlâ'nın meşietine bağlıdır. Allah Teâlâ olmasını dilediği şey vücûd bulur, olmamasını dilediği şey ise meydana gelmez.<sup>271</sup>

İbn Berrecân'ın vahdet düşüncesini ne derece ele aldığı ve ne derece vahdet-i vücûdçu ariflerden sayılabileceğini değerlendirmek üzere yukarıda vahdet düşüncesini özetlemeye çalıştık. İbn Berrecân'ın vahdet-i vücûd ehli olduğunu iddia eden İbn Haldun (v. 808/1406), onunla beraber başka isimler de

---

<sup>270</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 231.

<sup>271</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 177.

saymaktadır. Ona göre birtakım tecelli, esmâ, hazârât ehli kimseler vardır ki bunların düşünceleri garip ve felsefî fikirlerdir. Bunların en meşhurları şunlardır: İbn Berrecân (v. 536/1142), İbn Kasî (v. 546/1151), Ahmed b. Ali el-Bunî (v. 622/1225), İbnü'l-Farız (v. 632/1284), İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) ve İbn Sevdekîn (v. 640/1242). İbn Haldun ismi sayılan arifleri vahdet ehli olarak sunduktan sonra, bunların hadis olarak nakledilen “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim. Beni tanısınlar diye varlığı vücûda getirdirdim.*”<sup>272</sup> sözü akidelerinin temeli olarak kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>273</sup>

Yukarıda ismi sayılan ariflerden İbn Berrecân ve İbn Kasî hariç diğerleri İbnü'l-Arabî'nin çağdaşlarıdır. Aralarında bir asra yakın zaman aralığı bulunmaktadır. İbn Haldun'un İbn Berrecân'ı vahdet ehli olarak takdim etmesi, muhtemelen İbn Berrecân'ın varlık meselesini çokça işlemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Haldun'un ismi zikredilen sûfîleri toplu bir şekilde vahdet ehli olarak takdim etmesi, bu meseleyi tam manasıyla tahkik etmediğini göstermektedir. Çünkü İbn Berrecân'ın vahdet düşüncesinde belirtildiği gibi, o Allah-âlem ayırımını çok net bir şekilde yapmaktadır. Vahdet-i vücûd nazariyesine yakınlaştırılabilecek en ileri düşüncesi; kâinatta her şeye hâkim ve her şeyin yaratıcısı Allah olduğu ve uzaklık gibi zıddı olmayan bir yakınlıkla bütün varlığa yakın olduğu için varlıkta O'ndan başkasının olamayacağıdır. Bu manada İmam Gazzâlî'nin vahdet-i vücûdçu ariflerden sayılması çok daha uygun olacaktır. Ayrıca İbn Haldun'un “Kenz” rivayetini ismi anılan ariflerin akidelerinin temeli sayması İbn Berrecân açısından başka bir çelişkidir. Çünkü İbn Berrecân eserlerinde “*Ben gizli bir*

---

<sup>272</sup> İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs**, haz. Yusuf b. Muhammed el-Hac Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, y.y. 1421, II, 155, Hadis No:2016; Aclûnî (v. 1162/1749) İbn Teymiyye'nin bu sözün hadis olmadığını, sahih ve zayıf hiçbir senedinin olmadığını söylediğini ifade etmektedir. Ali el-Kârî'ye göre bu hadis, lafzı itibariyle sahih olmamakla beraber manası itibariyle doğrudur. Bundan dolayı İbn Abbas “Ben insanları ve cinleri yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım.” (Zariyât, 51/56) ayetini “beni tanısınlar” diye tefsir ettiğini söylemektedir. Yani hadis olmayan bu söz, mana itibariyle ayete uygundur. Bkz. Ali el-Kârî, **Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih**, Darü'l-Fikr, Beyrût 2002, I, 199.

<sup>273</sup> İbn Haldun, **Şifâü's-Sâil li Tehzibi'l-Mesâil**, thk. Muhammed Tavit et-Tancî, Osman Yalçın Mat., İst. 1957, ss. 58-61.

*hazine idim...*” rivayetini hiç kullanmamıştır. Eserlerinde, genellikle Müslim’in Sahih’inde geçen hadisleri kullanmıştır.<sup>274</sup>

İbn Berrecân hulûl ve ittihâd düşüncelerini kesin bir şekilde reddetmektedir. Buna rağmen İbn Teymiyye (v. 728/1328) onun Ebu Talib el-Mekkî (v. 386/996) gibi Sâlimiyye<sup>275</sup> fırkasına mensub olduğunu söyleyerek bunların hulûl ve ittihâda düştüklerini iddia etmektedir. İbn Berrecân’ı Sâlimiyye kelâmî fırkasına mensup Ebu Talib el-Mekkî’nin tabileri arasında göstererek hulûl ve ittihâd fikirlerini bu sûfiden aldıklarını söylemektedir.<sup>276</sup> İbn Berrecân’ın bu iddialara maruz kalması yer yer Allah Teâlâ’nın her yerde olduğu, her şeye kendi özünden daha yakın olduğu vb. düşünceleri işlemeden kaynaklanmış olabilir. Fakat İbn Berrecân Hakk Teâlâ’nın varlığının keyfiyet, nasıllık, mekân ve zamandan münezze olduğunu; herhangi bir mekâna nisbet etmeden, hulûl ve ittihâd düşüncelerini kesin bir şekilde redderek her yerde ve her şeyle beraber olduğunu söylemektedir. Sonuç olarak İbn Berrecân İbn Teymiyye’nin iddia ettiği gibi hulûl ve ittihâd ehli denilecek bir bir sûfi değildir.

### C. Dünya-Ahiret Karşılaştırması

Çalışmamızın bu kısmında, İbn Berrecân’ın dünya-ahiret karşılaştırması bağlamında yaptığı değerlendirmelere yer verilecektir. Burada öncelikle İbn Berrecân’ın dünya-ahiret karşılaştırması hakkındaki görüşleri işlenecek, daha sonra dünya hayatı, berzâh ve ahiret hayatı hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

İbn Berrecân’a göre dünya hayatı ahiretin bir parçasıdır. Fakat bu parça ahiret hayatına nazaran az olup aynı zamanda geçicidir.<sup>277</sup> O, bu düşüncesine

---

<sup>274</sup> İbnü’z-Zübeyr, *Sılatü’s-Sıla*, IV. kısım, 33.

<sup>275</sup> Sâlimiyye: Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim (v. 297/909) tarafından kurulan ve tasavvufî eğilimler taşıyan bir kelâm fırkasıdır. Bkz. Cihat Tunç, “Sâlimiyye”, *DİA*, XXXVI, 50-1; Ebu Talib el-Mekkî ise Basra’da Sâlimiyye fırkasının kurucusunun oğlu olan Ebü’l-Hasan İbn Sâlim (v. 350/961) ile tanıştı, onun kelâm ve tevhîd konusundaki görüşlerini benimsedi. Bkz. Bilal Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî”, *DİA*, X, 239.

<sup>276</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecmau’l-Melik Fehd, Medine 1995, II, 299; V, 124, 229, 485.

<sup>277</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 74.

delil olarak hadisi getirmektedir. Hadiste dünya-ahiret karşılaştırması yapılırken dünyanın ahirete nispetinin, birinin işaret parmağını okyanusa daldırıp çıkardığında parmağında kalan su kadar olduğu söylenmektedir.<sup>278</sup> İbn Berrecân da bu hadisten hareketle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in örneği okyanustan verdiğini, parmağın okyanusa daldırılıp çıkarılmasıyla kalan suyun sonuçta okyanusun bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı dünyayı ahiretten kopup gelen çok küçük bir parça olarak değerlendirmektedir.<sup>279</sup> Ona göre dünya sevindiren ve üzen taraflarıyla ahiretin sureti üzerine yaratılmıştır. Dünya ahiretin bir parçası olması hasebiyle kendisinde asılları ahirette bulunan her türlü nimetin ve azabın suretleri mevcuttur.<sup>280</sup> Dünyada var olan şeylerde ahirete işaretler bulan İbn Berrecân, göklerin ahiret hayatında cennete, yeryüzünün altındaki yerlerin (الأرضون) ise cehenneme deliller olduğunu söylemektedir.<sup>281</sup>

Dünya-ahiret karşılaştırmasında tohum-ağaç metaforundan hareket eden İbn Berrecân, dünyayı tohum, ahireti ise bu tohumdan çıkmış bir ağaç olarak değerlendirir. Buna göre ağacın şekil alma biçimi, tohuma göredir. Ağaç tohumda saklanan özelliklere göre şekillenir. Ağaç mesabesinde olan ahiret hayatı tohumda yani dünyada var olan özelliklere göre şekillenecektir. Meyve verip nimete dönüşmesi veya kupkuru ve meyvesiz olması tohuma göre olacaktır.<sup>282</sup> Nasıl ki bir çiftçi tohumu eker ve o tohumdan beklenen mahsulü elde etmek için gereken ameliyeyi yaparsa ürün elde edebilir. Aynı şekilde mü'min de bir tohum mesabesinde olan dünyada amel, ibadet, Allah'a itaat gibi gereken ameliyeleri yerine getirirse karşılığında ahirette cennet nimetleri elde eder. İbn Berrecân'a göre, hadiste ifade edildiği gibi, ahiret hayatında

---

<sup>278</sup> Müslim, el-Cenne ve Sıfatu Naimihâ ve Ehlihâ, 14, Hadis No: 2858.

<sup>279</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, 224.

<sup>280</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 76, 163, 383.

<sup>281</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 77.

<sup>282</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 341.

cennet, kulun dünyadaki kesbinden yaratılmıştır. Yapılan her bir amelin ahirette karşılığı o amelin cinsine göre farklı nimetler olur.<sup>283</sup>

İbn Berrecân'ın dünya-ahiret karşılaştırmasında, bir önceki paragraf ile bu paragrafta anlatılan değerlendirmeleri birbiriyle tenakuz arz etmemektedir. Buna göre birinci paragrafta ahiretin asıl, dünyanın ise onun sureti olması yaratılış açısından değerlendirilmelidir. Dünya varlıklarının asılları ahiretten süzülüp gelmiştir. Allah Teâlâ ahiret varlıklarının suretlerini geçici olmak üzere dünyada yaratmıştır. Onun dünyayı tohum, ahireti ağaç olarak değerlendirmesi ise kişinin ameli cihetinden değerlendirilmelidir. Buna göre kişi, ahiret ağacını dünyadan getirdiği tohumla ortaya çıkarır. Bu tohum dünyada sağlam ve düzgün ise ahirette cennet olur, bozuk ise ahirette içinde zakkum ağaçları olan cehennemi sonuç verir.

Tefsirinde vakitleri değerlendirdiği yerde, dünya ve ahireti gece-gündüz ile ilişkilendiren İbn Berrecân, dünyanın gece ahiretin ise gündüz konumunda olduğunu söyler. Ona göre gündüz, nur ile gece ise karanlık ile te'vîl edilir. Varlıkta nur karanlığı def eden, ortadan kaldırandır. Karanlık, nurun zıddı olmasına rağmen bu durumun aksi geçerli değildir. Bundan dolayı nur, gündüz mesabesinde olan ahiret hayatı, karanlık, gece mesabesinde olan dünya hayatını ortadan kaldırır. Asıl olan, nur yani ahiret hayatıdır.<sup>284</sup> İbn Berrecân'a göre bu hakikate ayetlerde işaret edilmiştir. Ayetlerde gece ve gündüzden bahsedilirken önce gece sonra gündüz getirilmiştir. Çünkü varlıkta önce gece yani dünya daha sonra gündüz yani ahiret gelir.<sup>285</sup> Bu manada dünya hayatı geçici olup baki olan ahiret hayatıdır.

İbn Berrecân Allah Teâlâ'nın ahiretin üstünlüğünü Kur'ân'da açık bir şekilde ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre Kur'ân'da ne zaman bu karşılaştırmadan bahsedilse ahiretin üstünlüğü net bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu düşüncesini hadislerle destekleyen İbn Berrecân, Kur'ân'da bizlere sunulan ahiretin üstünlüğüne dair delilleri görmemenin akılsızlık

---

<sup>283</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 91.

<sup>284</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 253.

<sup>285</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 83-4.

olduğunu, bundan daha büyük akılsızlığın ise kişinin adeta kendinî helâk edercesine dünyaya dalması olduğunu söylemektedir.<sup>286</sup> Ayrıca ona göre dünya ahirete göre uyku halidir. Ahiret uyanıklığı ifade eder. Dünyada görülen şeyler rüya gibidir. Dünya ve ahirette görülenler ise uyku ve uyanıklık hallerinde görülen şeyler gibidir. Birincisi rüya halini ifade eder, ikincisi ise müşâhedeye dayanır.<sup>287</sup> İbn Berrecân dünyanın uyku halini ifade ettiğini söylediği yerde bu görüşüyle alakalı herhangi bir rivayet aktarmamaktadır. Muhtemelen hadis olarak yaygınlaşan fakat Hz. Ali veya Sehl et-Tüsteri'nin “*insanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar!*”<sup>288</sup> sözüne dayanarak bu görüşünü serdetmektedir.

### 1. Dünya Hayatı

*Dünya* arapça bir kelime olup sözlükte yakın olmayı, hakir ve aşağıda olmayı ifade eder.<sup>289</sup> Dünyaya bu ismin verilmesinin sebebi de ahirete nisbetle bu iki kök anlamlarıyla bağlantılı olmasından kaynaklanır. Birincisinde ahirete nisbetle bize daha yakın, ikinci anlamı itibariyle de ahiret hayatıyla karşılaştırıldığında daha aşağıda bir öneme sahip olduğu için *dünya* denilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de dünya ile ilgili ayetler yüzden fazla olup<sup>290</sup> bu ayetlerde dünya genellikle ahiret hayatıyla birlikte anılmış, bazen de ikisi arasında karşılaştırma yapılarak ahiret hayatının üstün olduğu belirtilmiştir.

Tasavvufta dünya tarifleri genellikle yukarıda sözlük manasında verdiğimiz gibi “*aşağıda olma, hakir olma*” çerçevesinde ele alınmıştır. Sûfîlere göre dünya, kişiyi Allah’tan alıkoyan her şey, imtihan yeri, ahiretin tarlası, geçici, fani yerdir. Ayrıca dünyayı cadı, yılan, zehir ve ahlaksız kadına benzetmişlerdir.<sup>291</sup> Buna benzer değerlendirmeleri tasavvuf kitaplarında bulmak mümkündür.

---

<sup>286</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 82-3.

<sup>287</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 45.

<sup>288</sup> Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, II, 374.

<sup>289</sup> Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, II, 50-1.

<sup>290</sup> Abdülbaki, **Mu’cem**, "d-n-v" md.

<sup>291</sup> Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yay., İst. 2005, s. 174.

Sûffilerin yaklaşım tarzlarına örnek olması açısından, İmam Gazzâlî'nin bu meseleyi nasıl değerlendirdiği önem arz etmektedir. Gazzâlî'nin dünyaya yaklaşımının temelinde onun yerilmesi vardır. Bu konuyu değerlendirirken *Kitabü zemmi'd-dünya* şeklinde bir başlık koyarak dünyaya nasıl bir yaklaşım içinde olduğunu ortaya koyar. Ona göre dünyanın yerilmesi hakkında birçok ayet ve hadislerin var olması insanları dünyadan yüz çevirmeye ve ahirete yönelmeye davet etmek içindir. Öyle ki peygamberlerin gönderiliş maksatları da bu gayeye matuftur. Bu husus Kur'ân'da o kadar açıktır ki Kur'ân'dan buna delil getirmeye gerek yoktur.<sup>292</sup> Bundan dolayı Gazzâlî ayetlerden herhangi bir istişhadda bulunmayıp konuyla alakalı hadisleri getirmektedir.

İbn Berrecân'ın dünya ile ilgili değerlendirmeleri seleflerinden pek farklı değildir. O, dünyanın hakikatini bir hapisane olarak kabul etmektedir. Bizim bu hapisaneden kurtuluş şansımız veya bu hapisaneye uğramamız gibi bir durum söz konusu değildir. Bizim dünya hapsinden kurtuluşumuz ancak kader dairesinde bize tayin edilen ömrün bir vesile ile sona ermesiyle mümkündür. Ancak bu hapis, sevap ve Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla insanoğlu için yaratılmıştır. İnsan işlediği günahlardan dolayı sahil bir tevbede bulunmalı ve bu hapisten kurtulup Rabbine vasıl olmayı arzulamalıdır. Bütün gücüyle günahlardan kaçınmalıdır. Çünkü insanoğlunu dünya hapsine atan şey işlediği günahlardır. Bu hapisten kurtuluş çaresi ölüm olduğu için insan ölümü hırsıyla arzulamalı, onu sevmeli ve ölümün vaktini beklemelidir.<sup>293</sup>

İbn Berrecân "*Dünya mü'minin zindanı, kâfirin ise cennetidir.*"<sup>294</sup> hadisini değerlendirirken Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatına vurgu yaparak ihtiyarî bir şekilde dünyayı terk ettiğini ve bu tercihe dair birçok örneğin olduğunu söylemektedir. Mü'min için dünyanın zindan, kâfir için ise cennet olması görecelidir, yani ahiret hayatına nazardır. Çünkü kâfir için dünya hayatında ahirette göreceği azabtan geçici bir uzaklık söz konusudur. Mü'min

---

<sup>292</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **İhyâu Ulûmiddîn**, Darü'l-Ma'rife, Beyrût 1982, III, 201.

<sup>293</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 63-4.

<sup>294</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Müessesetü'r-Risale, thk. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid, Beyrût 2001, XIV, 44.

ise ahiret hayatında karşılaştacağı cennet nimetlerine, dünya geçici bir engel teşkil etmektedir.<sup>295</sup> Ayrıca mü'min her istediğini dünyada gerçekleştiremez. Sadece helal dairesinde kendisine izin verilen kısmıyla iktifa eder. Kâfirin böyle bir kaygısı yoktur.<sup>296</sup> Bundan dolayı kâfir, bu dünyada türlü belalarla karşılaşsa bile ahirette göreceği cehennem azabı karşısında burası onun için cennet gibidir. Mü'min, dünyada binbir türlü nimetlere mazhar olsa da Cenâb-ı Hak'ın ahirette kendisine bahşedeceği gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hayal bile edilemeyen nimetlere<sup>297</sup> nazaran, dünya yurdu onun için bir zindan mesabesindedir. Bu haliyle dünyanın zindan veya cennet olması tamamıyla ahiret hayatına göredir.

Dünyanın ahirete tercih edilme sebebine değinen İbn Berrecân, bu tercihin günahlardan kaynaklandığını söyler. Ona göre günahlar, dünyayı dünya adına sevmeye sebep olur. Dünyayı bu yüzden isteyen kişiye ayette<sup>298</sup> ifade edildiği gibi bu isteği tam tamına karşılama, fakat onlara ahiret hayatında azaptan başka bir şey verilmez.<sup>299</sup> Fakat dünyaya dalmaktan kendinî alamayan kişi dünya ve içindekilerinin kendisine düşman olduğunu bilmelidir. İbn Berrecân'a göre bu düşmanlık, sadece Allah Teâlâ'nın zikrinde ve o zikre yönlendiren şeylerde yoktur. Bundan dolayı izzet, şeref, hayır isteyen kişi nefsinden, hevasından ve kendisine düşman olan dünyadan Rabbine iltica etmelidir. Eğer bu şekilde yapar ve sabır gösterirse bunları tastamam elde eder.<sup>300</sup>

---

<sup>295</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 349.

<sup>296</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 181.

<sup>297</sup> Buhârî, Bedü'l-Halk, 59, Hadis No: 3244.

<sup>298</sup> Hud, 11/15-6.

<sup>299</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 354.

<sup>300</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 181.



## 2. Berzâh

Sözlükte “iki şey arasındaki engel”<sup>301</sup> manasına gelen berzâh kelimesi, ölüm vaktinden kıyamete kadar geçen dünya ve ahiret hayatları arasındaki zaman aralığını ifade eder. Kişi öldüğü vakit bu hayatın hükmüne girmiş olur.<sup>302</sup> Berzâh, kıyamet gününde insan ile ulaşacağı yüce mevkiler arasındaki engeller için de kullanılır.<sup>303</sup>

Berzâh kelimesi Kur’ân’da üç yerde geçer. Birincisinde<sup>304</sup> insanların ölümünden diriltilecekleri zamana kadar sürecek ara zamanı ifade edecek şekilde kullanılır. İkincisinde<sup>305</sup> tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel, üçüncüsünde<sup>306</sup> ise aynı şekilde birbirine salınan iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel manasında kullanılmıştır.

Kelâmcılara göre berzâh, dünya ile ahiret hayatları arasındaki ara dönem olarak adlandırılmış ve her bir insanın muhakkak bu berzâhtan geçeceği kabul edilmiştir. Fakat hadislerde bu dönemde mü’min, kâfir veya günahkâr olarak ölenlerin karşılaştıkları durumlar hakkında açıklamalar olmakla birlikte, bu durum Kur’ân’da açık bir şekilde izâh edilmediği için mezhepler arasında bazı tartışmalar ortaya çıkmıştır.<sup>307</sup>

Tasavvuf düşüncesinde berzâh iki şey arasındaki perde manasında olmak üzere *misâl âlemi*’ni ifade etmek için kullanılır. Bundan kasıt kesif cesetler (dünya) ile mücerret ruhlar (ahiret) arasındaki perdedir.<sup>308</sup> Ayrıca sûfîlerin istilâhında berzâh, mürşidin hissedilir bir sureti olup Hakk Teâlâ ile müsterşid (salik) arasındaki vasıtaadır. Bundan dolayı zikirle meşgul olan

---

<sup>301</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî, **es-Sihâh Tacü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrût 1990, I, 419.

<sup>302</sup> Zebîdî, **Tacü'l-Arus**, VII, 234.

<sup>303</sup> İsfahânî, **Müfredât**, s. 43.

<sup>304</sup> Mü'minun, 23/99-100.

<sup>305</sup> Furkan, 25/53.

<sup>306</sup> Rahman, 55/20.

<sup>307</sup> Gökçe, “Berzâh”, **DİA**, V, 525.

<sup>308</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî, **Mu'cemü Istilâhâti's-Sûfiyye**, thk. Abdülal Şahin, Kâhire 1992, s. 63.

zakirin Hakk Teâlâ ile olan yakınlığından meydana gelecek bereketi elde edebilmesi için mürşidinin suretini zihninde canlandırması gerekir. Bu esnada Cenâb-ı Hakk'ın varlığı karşısında kendi varlığı dâhil bütün varlık davalarından beri olmalıdır.<sup>309</sup> Burada görüleceği gibi berzâh sûfler tarafından bir engel manasında değil, bir vasıta olarak değerlendirilmektedir. Nasıl ki kelâmî manada berzâh dünya ile ahiret arasında bir ara durak ise, aynı şekilde şeyh ve mürşid de mürid ile Allah arasındaki ara durak konumundadır.

İbn Berrecân, dünya ile ahiret arasındaki ara durağa neden *berzâh* denildiği konusu üzerinde durur. Ona göre, hem dünyadan hem de ahiretten bir parçanın berzâh âleminde bulunması hasebiyle bu isim verilmiştir. Gecenin başı ve sonundaki karanlığa da berzâh denilir. Bunun sebebi ise hem geceden hem gündüzden bir parça bulunmasındandır. Tatlı ve tuzlu denizleri birbirinden ayıran engele de *berzâh* denilmesi aynı sebepten dolayıdır. Bu manada berzâh, varlıkta iki şeyin birbirine karıştığı noktalar.<sup>310</sup> İbn Berrecân buna benzer berzâhların önemli bir hikmetten dolayı varlıkta çokça bulunduğunu söylemektedir. Varlıkların birbirlerine karışmamaları bu berzâhlar sayesinde olur. Gece-gündüz, dünya-ahiret gibi varlıklarda bu türden berzâhlar bulunmaktadır.<sup>311</sup>

İbn Berrecân'ın berzâh görüşüne yakın bir yaklaşım, İbnü'l-Arabî'de de görülmektedir. Çünkü İbn Berrecân yukarıda bazı örnekleri verildiği gibi, varlıktaki bütün ara duraklara *berzâh* demektedir. İbnü'l-Arabî ise berzâhı, hemen hemen bütün düşünce sisteminin temelini oluşturan ve marifetin temel dayanak noktalarından biri saydığı *hayal felsefesi*'nin ilimlerinden biri saymaktadır. Bu düşünceden hareketle âlemde zuhur eden ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan *uluhiyyet*, Allah ile âlem arasında; *Hakikat-i Muhammediyye* ise, Allah ile insan arasında bir berzâhtır. İbnü'l-Arabî'ye göre *hayal* gayb âlemine ait şeylere suret verme, buna mukabil tabii şeyleri de rûhânileştirme işlevine sahip olup, mutlaklık ile mukayyetliğin en uç sınırlarını

---

<sup>309</sup> Tehânevî, **KIF**, I, 323.

<sup>310</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 115-6.

<sup>311</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 203.

bir araya getirme özelliğini gösterir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî *hayal*'i tanımlamak için iki varlık alanı, iki durum arası anlamında *berzâh* kavramını da kullanır.<sup>312</sup>

*Mesel* (المثل) kelimesi üzerinde duran İbn Berrecân, *berzâh*'ın mesel olma hususiyeti üzerinde durup, meselin bir şeyin yerine geçen ve onun yerini tutan bir özelliğe sahip olduğunu söyler. Ayrıca bilinmeyen bir şeyin durumu hakkında *mesel* verilir ki onun anlamı ortaya çıksın. Kur'ân'da, bizim mahiyetini bilmediğimiz cenneti bir nebze olsun anlayabilmemiz için, nehirlerden ve türlü türlü nimetlerden meseller verilir. Buradan hareketle İbn Berrecân, *berzâh*'ın da ahiret yurdu için bir misâl olduğunu söyler. Ona göre ahirete misâl olan *berzâh* âlemi orta yerde olması hasebiyle *dâr-ı vustâ* (الدار الوسطى) olarak da adlandırılır.<sup>313</sup>

İbn Berrecân dünya-*berzâh*-ahiret hayatlarını karşılaştırır. Ona göre hadiste<sup>314</sup> ifade edildiği gibi dünya, ahirete nazaran kişinin parmağını denize daldırıp çıkarması gibidir. Buna göre kişinin parmağında oluşan ıslaklık denize göre neyi ifade ederse dünya da ahirete nazaran o kadar mana ifade eder. Orta yerde bulunan *berzâh* âlemi, mana ve hakikat itibarıyla dünyadan daha ileri, ahiretten daha aşağıda bir konumdadır. Fakat Kur'ân'da *dâr-ı vustâdan* (*berzâh*) açık bir şekilde bahsedilmemektedir. Sadece üstü kapalı bir şekilde (*ta'rîz* yoluyla) anlatılmaktadır.<sup>315</sup>

Dünyada yaşadıkları hayatın bir sonucu olarak *berzâh* hayatında da insanların çeşitli derecelere sahip olacağını söyleyen İbn Berrecân, bu düşüncesine her bir derece için ayetlerden deliller getirir. Buna göre kişinin dünyadaki küfür ve azgınlığının şiddeti oranında, *berzâh*taki azabı da o derece şiddetli olacaktır. Peygamber ve ilâhî kitapların getirdiklerini bilip bunlara imân edenler de bu bildiklerini gerçekleştirdikleri ölçüde *berzâh* hayatında diri

---

<sup>312</sup> Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", **Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ank. 2003, c. X, s. 301, 304.

<sup>313</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 557-8.

<sup>314</sup> Müslim, el-Cenne ve Sıfatu Naimihâ ve Ehlihâ, 14, Hadis No: 2858.

<sup>315</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 51-2.

olacaklardır. İnsanlar ahiret yurduna geçince de berzâh âleminde gerçekleşen azap ve nimetler ahiretin büyüklüğüne uygun bir şekilde ortaya çıkacaktır.<sup>316</sup>

İbn Berrecân'a göre küfür ehlinin, günahkârların karşılaşılacakları azabın şiddeti, bir sıralamaya tabi tutulacaksa en az dünyada, ortası berzâh âleminde, en şiddetlisi ise ahiret yurdunda olacaktır.<sup>317</sup> Yukarıda görüleceği gibi berzâha ara durak olması hasebiyle *dâr-ı vustâ* diyen İbn Berrecân, sarahaten olmasa bile işareten, berzâhın ahiret yurdunun bir prototipi olduğu düşüncesinden hareketle ona *âlem-i misâl* demektedir. Bu manada kelâmcıların berzâha yükledikleri mananın dışında bir mana yüklememektedir.

### 3. Ahiret Hayatı

İslâmî literatürde ahiret hayatı, dünya hayatından sonra başlayıp ebedîyen devam edecek olan hayatı ifade eder.<sup>318</sup> Ahiret sonradan gelen manasında olup darü'l-bekâya (ebedîyet yurdu) verilen isimdir.<sup>319</sup> Yukarıda ele aldığımız şekilde ahiret hayatı, insanoğlunun üçüncü ve son durağı olmaktadır.

Ahiret varlıklarının ebedî olacağı hususu üzerinde duran İbn Berrecân, bu ebedî hayatı dünyada inşa ettiğimizi söyler. Ona göre mü'minlerin imânı, ahirette Cenâb-ı Hakk'ı görmeye delil olduğu gibi, salih ameller de ahirette cennetin varlığına delildir. Ayette ifade edildiği gibi<sup>320</sup> mü'minler yaptıkları ameller karşılığında cennete davet edileceklerdir. Bu da gösteriyor ki cennet, bu dünyada yapılan ameller sonucu ahirette inşa edilmektedir. Zaten hadiste de dünyada işlenen salih amellere mukabil cennette ağaçların dikildiği, köşklerin yapıldığı zikredilmektedir.<sup>321</sup> Bütün bunlar gösteriyor ki cennet bizim dünyada işlediğimiz salih amellerle yapılmaktadır.<sup>322</sup>

---

<sup>316</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 441-3.

<sup>317</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 14.

<sup>318</sup> Topaloğlu, "Âhiret", **DİA**, I, 543 vd.

<sup>319</sup> Firûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 342.

<sup>320</sup> Nahl, 16/32.

<sup>321</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XIV, 402, Hadis No: 15644.

<sup>322</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 37-8, 91.

Mü'minlerin dünyada yaptıkları ameller cennete girip nimete mazhar olmalarına sebep olduğu gibi, ibadet eden azaların cehennemde yanmalarına da vesile olur. Hadiste Allah Teâlâ'nın cehenneme, mü'minlerin secde yerlerini yakmasını yasakladığı ifade edilmektedir. Bundan dolayı İbn Berrecân, mü'minlerin cehennemde bile secde yerlerinden belli olduklarını ve meleklerin vakti geldiğinde onları hemen tanıyıp cehennemden çıkaracaklarını söylemektedir.<sup>323</sup>

İbn Berrecân ahiret yurdundaki iki duraktan biri olan cennetin hakikatinin, kendi isminde saklı olduğunu söyler. Ona göre mülk, melekût, gayb ve şehâdetin hakikatleri cennette saklı olduğu için bu isim verilmiştir. Ayrıca cennetin hakikati, bizim açımızdan gaybdır. Cenâb-ı Hakk ölümünden sonra bu hakikati bizlere gösterecektir.<sup>324</sup> Cennetin mahiyeti hakkında birtakım bilgiler veren İbn Berrecân'a göre, cennette tuvalet ihtiyacı ve çıplaklık yoktur. Çünkü Kur'ân'da Hz. Âdem ve Havva'nın, yasaklandıkları ağaçtan tattıklarında derhal edep yerlerinin ortaya çıktığı ve edep yerlerini kapatmak için cennet yapraklarını kullandıkları anlatılmaktadır.<sup>325</sup> Ona göre bu hâdise, Hz. Âdem ve Havva'nın bundan önce giyinik olduklarını ve tuvalet ihtiyaçlarının bulunmadığını göstermektedir.<sup>326</sup>

Ahiret hayatının bir diğer durağı olan cehennem, ahiret yurdunun hükmünde olduğu için ebedî olarak yanacaktır. Çünkü ahiretin varlıkları bakidir.<sup>327</sup> İbn Berrecân'a göre ebedî olarak yanacak olan cehennem, kendi mahiyetini yansıtacak şekilde isimlendirilmiştir. Ahiretteki azabı anlatmak için başka isimler olmakla beraber ahirette bütün azab çeşitlerini ifade etmek üzere *cehennem* ismi verilmiştir. Yani somurtmak, küsmek, kızmak gibi kök manalara sahip olan cehennem, anlam olarak bütün azap çeşitlerini kendinde toplayan bir isimdir. Bundan dolayı cehennem, Cenâb-ı Hakk'ın gazabından

---

<sup>323</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 177-8

<sup>324</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 83-4.

<sup>325</sup> A'raf, 7/22.

<sup>326</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 193.

<sup>327</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 47.

yaratılmıştır. Cehennem ismindeki harfler de cehennemin mahiyetine uygun manalar içerirler. Cehennem isminde cim ve mim harfleri azabın artmasına, aynı şekilde mim ve ha harfleri cehennemdeki bir azab çeşidi olan *zemherir*'e, nun harfi ise ateşine ve yakıcılığına işaret eder. Buradaki her bir harf, içerdiği mananın genişliğine yani azabın büyüklüğüne delalet eder. Ayrıca cehennemde günler, geceler, aylar ve seneler dünyadaki zaman dilimlerinden farklı olacaktır. Bunun sebebi ise azabı yenilemek ve cezayı artırmaktır.<sup>328</sup> Bu durumda ahirette, ayette ifade edildiği gibi<sup>329</sup> ölme ve tekrardan dirilmeyi içinde barındırmayan bir çeşit zaman var olacaktır.

#### **D. Felsefecilere Yönelttiği Bazı Eleştiriler**

İslâm dünyasında felsefe, çeşitli akımlar halinde varlığını sürdürmesine, din ve bilimle iç içe yaşamasına rağmen İslâm toplumunda önemli bir kesim ona karşı çekimser davranmış veya olumsuz tavır koymuştur. Bu şekilde bir tavrın oluşumunda, dinî olduğu kadar siyasî, kültürel ve psikolojik sebeplerin de önemli rolü vardır. Felsefeyi eleştiren âlimlerin hedefleri, metaryalist-ateist felsefe ile (dehriyye-ilhâd) teorik felsefenin (nazarî hikmet) dinle çelişen bazı problemleridir. Buna karşılık filozofların ahlak ve siyaset alanlarında ortaya koydukları görüşler genellikle bütün çevreler tarafından kabul edilmiş, aynı şekilde hikmet ve ilim olarak telakki edilen felsefe her zaman ve her dönemde İslâm toplumunda takdir ve teşvik gömüştür.<sup>330</sup>

İslâm düşüncesi tarihinde felsefeye ilk ciddi eleştirinin İmam Gazzâlî tarafından yapıldığı söylenebilir. Gazzâlî ilk kez mantık ile felsefeyi birbirinden özenle ayırmış, buradan hareketle filozofların görüşlerinin kesin bir kanıtı dayanmadığını hatta çelişkiler içerdiğini iddia ederek *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini kâleme almıştır.<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 80-1; *İrşâd*, I, vr. 179.

<sup>329</sup> Tâhâ, 20/74.

<sup>330</sup> Mahmut Kaya, "Felsefe", *DiA*, XII, 316.

<sup>331</sup> Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İst. 2004, s. 1.

Bu kitabında Gazzâlî, amacının, felsefeciler hakkında iyimser olanları ve tuttıkları yolun tenakuzdan uzak olduğunu düşünenleri uyarmak olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre filozoflar dinin temel esaslarına saldıran insanlardır.<sup>332</sup> İsmi zikredilen kitapta Gazzâlî özellikle Meşşâî filozofları hedef almıştır. Bununla birlikte Ortaçağ'da felsefenin bütün ilimleri içine alan genel ilimler sistemi olarak kabul edilmesinden<sup>333</sup> dolayı Gazzâlî, Meşşâî felsefede eleştiriye konu edilmesi gereken ve gerekmeyen hususları özenle ayırmıştır. Bunu yapmasının sebebi, filozofların ilâhiyat ilimlerinin derin, gizli ve anlaşılması en zor ilimler olduğu düşüncesiyle, anlaşılmaları için riyazî ve mantık ilimlerinin öğrenilmesi gerektiğine dair iddialarına cevaptır. Ona göre nasıl ki tıb, nahiv, lügat gibi ilimlerin öğrenilmesinin bu ilimlere bağlı gösterilmesi mantıklı değilse, aynı şekilde ilâhiyat ilimlerinin öğrenilmesinin de riyazi ve mantık ilimlerine bağlanmasının mantikî bir tarafı bulunmamaktadır.<sup>334</sup>

İbn Berrecân çok az meselede de olsa selefi Gazzâlî gibi felsefecilere eleştiriler yöneltmektedir. O, temelde filozofların âlem, akıl, cismânî diriliş gibi konular hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir. Yaptığı eleştirilerin sebebini, yine Gazzâlî'de olduğu gibi felsefecilere uymayı gönlünden geçirenleri uyarmak ve kendisine göre onlarda bulduğu tehlikeli düşüncelere dikkat çekmek olarak açıklamaktadır. Çünkü ona göre bu tehlikenin farkında olmayanlar onların yollarına girerler, nefislerine hoş geldiği için felsefecilerin bahsettikleri hürriyete aldanırlar. Sonuç olarak ahiret adına herhangi bir hazırlık yapmadıkları için, onlara bir ecir söz konusu değildir. Aynı şekilde hür olma durumları olmadığı için ahirette selamete de eremezler.<sup>335</sup>

İbn Berrecân'ın eleştirdiği konuların başında filozofların ahirette bedenlerin dirilmeyeceği, sadece nefislerin (ruhlar) dirileceğine dair iddiaları

---

<sup>332</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 82-3.

<sup>333</sup> İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İst. 1996, s. 147-156, 166-9.

<sup>334</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 84.

<sup>335</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 127.

gelmektedir.<sup>336</sup> Meşşâî filozoflara göre her ne kadar Kur'ân'da bedenlerin dirileceğine dair ayet<sup>337</sup> varsa da bu ayet te'vîl edilmelidir. Bu filozoflara göre felsefe ve din dili birbirinden farklı olduğu için felsefe ve filozoflar gerçekleri olduğu gibi açıklarken, farklı bilgi düzeyindeki insanları muhatap alan din ve peygamberler ise daha çok sembolik bir dil kullanmak zorundadırlar. Nasıl ki Kur'ân'da Allah'ın elinden, yüzünden ve oturmasından bahseden ayetlerin te'vîl edilmesi gerekiyorsa bedenlerin dirileceğini ifade eden ayetler de te'vîl edilmelidir.<sup>338</sup> İbn Berrecân'a göre bu fikri savunan tevhîd ehli felsefeciler, küfür ehli felsefeciler, mecûsîler ve puta tapanlara karşı Kur'ân'da reddiye vardır. *“Yeryüzünde yürüyen bütün hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlar ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler”*<sup>339</sup> ayetinin hem Cenâb-ı Hakk'ın vahdaniyetine, hem de ölümden sonra cismani dirilişe delil olduğunu söylemektedir.<sup>340</sup> Gazzâlî de cisimlerin haşri konusunda felsefecilere yönelttiği eleştirilerini *Tehâfüt*'ün yirminci meselesinde ele alır.<sup>341</sup>

İbn Berrecân, felsefecileri eleştirdiği yerlerde ikili bir ayırma gitmektedir. Felsefecilere tabi olanlar ve risalete tabi olanlar. Ona göre felsefeciler nübüvveti küçümseyip noksan akıllarını yücelten kişilerdir. Bundan dolayı aklın ürünü olan şeyleri nübüvvet ilminin önünde tutarlar.<sup>342</sup> Ayrıca felsefecilere tabi olanlar akıllarının ürünü olan nazarî bir idrâke sahiptirler, resullere tabi olanların idrâkleri habere yani vahiy ve imâna dayanır.<sup>343</sup> İbn Berrecân akli önceleyen felsefecilerin âlem anlayışını eleştirmektedir. Ona

---

<sup>336</sup> İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-Meâd**, thk. Hasan Âsî, el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, Beyrût 1987, ss. 103-4, 107; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, (Süleyman Dünya, “Mukaddime”), thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire 1950, II, 138.

<sup>337</sup> Yasin, 36/79.

<sup>338</sup> Toktaş, **Felsefe Eleştirileri**, s. 173-4.

<sup>339</sup> En'am, 6/38.

<sup>340</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 269.

<sup>341</sup> Gazzâlî, **Tehâfüt**, ss. 282 vd.

<sup>342</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 126.

<sup>343</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 307.



göre âlem, Allah dışındaki bütün varlıkların ismidir.<sup>344</sup> Felsefeciler ise âlemin, varlıkların tamamından ibaret olduğunu söylemektedirler. Yani yaratıcı ve yaratılan ne varsa bunların tamamına âlem ismi verilir. Fakat ona göre bu yanlışır. Çünkü âlem yaratılmıştır. Nasıl ki yapılan her bir iş, o işi yapanı gösteriyorsa aynı şekilde yaratılmışlar da yaratıcılarına şehâdette bulunurlar.<sup>345</sup> Yani yaratıcı ile yaratılmışların aynı kefedede bulunması mümkün değildir. İkisine de âlem denilse o zaman aralarında bir fark kalmaz.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde semanın hareketiyle ilgili felsefecilere yönelttiği eleştirilere<sup>346</sup> benzer bir şekilde İbn Berrecân da felsefecilerin göklerin bilgi ve akıl sahibi canlı varlıklar olduğuna dair görüşlerini eleştirir. Ona göre felsefeciler bu görüşlerine göklerin hareketli olmalarını delil getirirler. Fakat nübüvveteye tabi olanlara göre göklerin canlı olmaları ayette<sup>347</sup> de ifade edildiği gibi Allah'ın emirlerini yerine getiren varlıklar olmaları sebebiyledir. Aslında hayat sahibi olanlar göklerin işleriyle muvazzaf olan meleklerdir ve bunlar Allah'ın izniyle göklerin hareketlerine nezaret ederler. İşte bunlar, Cenâb-ı Hakk'ın göklere olan emirlerini bilirler.<sup>348</sup> Bu zaviyeden bakıldığında, gökler şuur sahibi canlı varlıklar olmayıp sadece Allah'ın melekleri vasıtasıyla emirlerini yerine getiren itaatli kullardır.

İbn Berrecân, felsefe tariflerine de bazı eleştiriler getirmektedir. Erken dönem İslâm filozoflarından felsefe tarihi hakkında tafsîlatlı malumatlar içeren herhangi bir eser günümüze ulaşmadığı halde Kindî gibi filozofların bazı

---

<sup>344</sup> İbn Berrecân Yaratıcı dâhil bütün varlığı âlem olarak gören felsefecilerin kimler olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir. Fakat Allah dışındaki bütün varlığı âlem olarak isimlendirmesi İhvân-ı Safâ'nın düşünceleriyle örtüşmektedir. Çünkü İhvân-ı Safâ'ya göre âlem nefis ve ruh sahibi büyük bir insandır. Âlem canlı, yaşayan bir organizma olup Rabbinin tanır ve O'na itaat eder. Allah bu büyük insan olan âlemi en mükemmel şekilde yaratmıştır. İhvân-ı Safâ bu yönüyle büyük insan olarak değerlendirdikleri âlemin Allah dışındaki bütün varlığın ismi olduğu görüşünü savunmaktadır. Bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ*, s. 122.

<sup>345</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 334.

<sup>346</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 218-21.

<sup>347</sup> "Güneş, Ay ve bütün yıldızlar hep O'nun buyruğu ile hareket ederler. İyi bilirsiniz ki yaratmak da, emretmek de O'na mahsustur. Evet, o Rabbülâlemin olan Allah ne yücedir!" A'râf, 7/54.

<sup>348</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 308-9.

risalelerinde felsefenin tarifi hakkında bilgiler mevcuttur.<sup>349</sup> Burada eskilerin yaptıkları felsefe tariflerine yer veren Kindî ikinci tanımda felsefenin şu şekilde tarif edildiğini söylemektedir: “*Felsefe insanın gücü nisbetinde Allah'ın fiillerine benzeme çabasıdır.*” Kindî bu tarifi yapanların kastettikleri şeyin insanın faziletin zirvesine varması olduğunu ifade etmektedir.<sup>350</sup> İbn Berrecân bu tarifi eleştirmektedir. Fakat filozofların yaptıkları tariften biraz daha farklı ifadelere yer vermektedir. Ona göre filozoflar “*işlerin en hayırlısı insanın gücü yettiğince Allah'ın ahlakına benzemesidir*” (التشبه بأخلاق الله) şeklinde bir söz sarfetmektedirler ki bu söz iki yönüyle yanlıştır. Birincisi ibare yönüyle yanlıştır; çünkü ahlak hakikatte *halk* kökünden gelmektedir ki Allah'ın isim ve sıfatları bununla vasıflanamaz. Ahlak yaratılmışlarda bulunur. İkincisi ise sani‘ ile masnu‘un, fail ile mefulun birbirine benzemesi söz konusu değildir. Çünkü birbirine benzemenin gereği birbirlerinin yerini tutabilmektir. Bu durumda kul Rabb’e, mahlûk yaratıcıya, masnu‘ sani‘e nasıl benzesin?<sup>351</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Berrecân, Gazzâlî'nin aksine, felsefecilere birkaç meselede ve nisbeten sathî eleştirilerde bulunmaktadır. Genel itibariyle yaptığı eleştiriler de Gazzâlî çizgisinde olanlardır. Ayrıca felsefecilerin yedi kat semaya yedi felek demelerinin, yedi kat olan yeri tek bir yer (arz) olarak kabul etmelerinin<sup>352</sup> doğru olmadığını söylemektedir.

## II. Bilgi ve Marifet Anlayışı

### A. İlim

İslâm düşünce tarihinde bilginin (ilim) kaynağı, değeri ve ona ulaşma yolları hakkında görüş beyan eden çeşitli ekoller bulunmaktadır. Bunlar temelde birkaç grupta toplanmaktadır. Bazıları ilmi kaynağı itibariyle tasnife tabi tutarak üçe ayırmaktadır. Buna göre İslâm düşünce tarihinde nassa,

---

<sup>349</sup> Hikmet Yaman, **İslâm Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine**, A.Ü.İ.F.D., 51:1, Ank. 2010, s. 207-8.

<sup>350</sup> Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî, **Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye**, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Darü'l-Fikr el-Arabî, Kâhire 1950, s. 172.

<sup>351</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 126.

<sup>352</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 307-9.

rivayete değer veren *Selefiyye*; akıl, istidlal ve muhakemeyi esas alan *Kelâmcılar*; keşf ve ilhâma önem veren *Sûfîler* olmak üzere temelde üç ana akım vardır. Aynı şekilde bunlar da kendi içinde alt gruplara ayrılmış olup, aralarında aşırıya kaçanlar bulunabilmektedir.<sup>353</sup> Diğer taraftan günümüz araştırmacılarından Câbirî, metot açısından yine üçlü bir tasnif yapmaktadır. Bunlar Fıkıh, Kelâm gibi disiplinleri içine alan *beyân*; tasavvuf ve Şii geleneği içine alan *irfân*; özellikle filizofların bir metot ve dünya görüşü olarak benimsedikleri *burhân* olmak üzere üçlü bir tasnif şeklindedir.<sup>354</sup> Yapılan tasniflere göre bilgi sistemlerini birbirinden ayıran hususların başında ekollerin metodolojileri ve bilgiye ulaşmada kullandıkları yöntemler gelmektedir. Bu da her disiplinin kendine ait bir bilgi sisteminin meydana gelmesini sonuç vermiştir. Fakat şu hususun altı çizilmelidir ki ismi zikredilen ekoller kendi yöntemlerini yüceltmekle beraber, diğer ekollerin yöntemlerini tamamıyla red yoluna gitmemişlerdir. Mesela sûfîler keşf ve ilhâmı yüceltip en yüce, sağlam bilgi kaynağı olarak kabul ederken, nass ve nakli gözardı etmemişlerdir. Aynı şekilde yeri geldikçe nazar ve istidlali kullanmaktan da geri durmamışlardır.

Sûfîlerin dinî ilimleri, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırdıkları bilinen bir husustur. Onlar zâhirî ilimlerle uğraşanlara zâhir ulemâsı, rûsum ulemâsı veya ehl-i zâhir, kendilerine de bâtın ulemâsı veya ehl-i bâtın demişlerdir.<sup>355</sup> Yaptıkları bu ayırımla ilk dönemden itibaren kendilerini diğer disiplinlerin bilgi sistemlerinden ayırmışlar, kalbe *ilhâm* veya *keşif* şeklinde atıldığını söyledikleri ve rasyonel bilgiden üstün tuttıkları bir bilgi türüne işaret etmişlerdir. Sûfîler bilginin üç derecesi olarak kabul edilen burhânî, beyânî ve irfânî dereceleri ayırt etmek için de Kur'ân-ı Kerîm'de *yakîn* kelimesinin *hak*, *ilim* ve *ayn* kelimeleri ile tamlama olarak zikredilmesinden

---

<sup>353</sup> Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İst. 1994, ss. 15-6.

<sup>354</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İst. 1999, s. 9. Câbirî yaptığı tasnif doğrultusunda Beyân, İrfân, Burhân ana başlıkları altında detaylı bir şekilde İslâmî bilgi sistemlerinin yapısını incelemektedir.

<sup>355</sup> Uludağ, "Bâtın", **DİA**, V, 188.

faaydalanmışlardır.<sup>356</sup> Kuşeyrî bu ayırımla alakalı şunları söylemektedir: “*Sûfi istilâhında ilme’l-yakîn, kesin aklî delil ile elde edilen bilgi; ayne’l-yakîn, beyân ile elde edilen bilgidir. Hakke’l-yakîn ise şüpheye yer vermeyen müşâhede (iyân) ile elde edilen bilgidir. İlme’l-yakîn akıl sahipleri, ayne’l-yakîn ilim sahipleri, hakke’l-yakîn ise marifet (irfân) sahipleri içindir.*”<sup>357</sup>

İbn Berrecân ilmi imânla yanyana değerlendirmektedir. Ona göre ilim ve ilmin aracı olan akıl ancak imânla beraber fayda verir.<sup>358</sup> Ayrıca ilim talebinde bulunmak imânla beraber gerçekleştirilmesi gereken ilk vaciplerdendir. Bundan dolayı insan, kendisini Allah Teâlâ’ya yakınlaştıracak faydalı bir ilmi talep etmeli, Allah’a yaklaştırmayan faydasız ilimden de uzak durmalıdır. Bunun yanında nazar, istidlal ve tedebbüre sımsıkı sarılıp bunlara çokça vakit ayırmalıdır. Ona göre bu şekilde bir yol takip etmek kişiye *ilme’l-yakîn*’e götürür.<sup>359</sup> Buradan anlaşılacağı gibi İbn Berrecân’ın ilme yaklaşımı yukarıda yapılan tasnif ekseninde değildir. Çünkü *ilme’l-yakîn*’e yüklediği mana, kendinden önceki sûfilerin bundan kastettikleri ve ilmin en alt kategorisinde değerlendirdikleri bilgi değildir. Ayrıca İbn Berrecân *ilme’l-yakîn* ile *ayne’l-yakîn* arasındaki farkı mülk, melekût bilgisine dayandırmaktadır. Ona göre melekûtun hakikatini bilmekle *ilme’l-yakîn*, mülkün hakikatini bilmekle de müşâhede meydana gelir ki o da *ayne’l-yakîn*’dir.<sup>360</sup> Buna benzer bir şekilde *ilme’l-yakîn* sahibi kişi, ahiret ahkâmına muttali olur ve melekûtun gayb taraflarına vâkıf olur.<sup>361</sup> Burada mülk ve melekût kavramlarına yüklenen manalar göz önüne alındığında İbn Berrecân’ın *ilme’l-yakîn*’i, daha üst bir bilgi seviyesi olarak kabul ettiğini

<sup>356</sup> Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s.329. Bahsi geçen ayetler şu şekildedir: “Sakının bundan! Eğer kesin bir şekilde (علم اليقين) bilmiş olsaydınız böyle yapmazdınız!” (Tekasür, 102/5); “Sonra âhirette onu çıplak gözle (عين اليقين) göreceksiniz.” (Tekasür, 102/7); “Şüphesiz ki bu kesin bir gerçektir. (حق اليقين)” (Vakıa, 56/95)

<sup>357</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf**, thk. Ma’ruf Mustafa Zerrik, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2001, s. 85.

<sup>358</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 65.

<sup>359</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 362.

<sup>360</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 303.

<sup>361</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 318.

görürüz. Dolayısıyla kendi selefleri tarafından ilmin en alt seviyesi olarak kabul edilen *ilme'l-yakîn* İbn Berrecân'a göre ilmin en yüce derecesi olarak kabul görmektedir.

İlimleri Allah'a götürenler veya Allah'tan uzaklaştıranlar şeklinde değerlendiren İbn Berrecân, eserlerinde Kuşeyrî'nin yaptığı şekilde bir ilim tasnifine gitmemektedir. Bu şekilde bir tasnifi yapmamasının temelinde *yakîn* kavramına yüklediği mana yatmaktadır. Ona göre *yakîn*, ilmin hakikatinin kaynağıdır. *Yakîn*'in bulunduğu yer kalp olduğu için mana ve hükümleri de yine kalpte meydana gelmektedir. *Yakîn*'in zıddı ise şüphedir (şek).<sup>362</sup> Dolayısıyla ilmin hem kalb ile bağlantısı kurulmalı hem de ilim şüpheden uzak olmalıdır.

İbn Berrecân'a göre faziletlere ve Allah'a yaklaştırmaya vesile olan şeyler ancak ilimle meydana gelir. İnsandaki ilim kuvveti ne kadar fazla ise yakınlık ve faziletler de o derece yüksek olur. Burada esas aldığı ilim, kalp ile bağlantısı kurulan ve Allah'a götüren *yakînî* ilimdir. Ona göre *huşu'*, *vera'*, *haşyet* gibi kalbî ameliyeler insanın nazar ve tefekküre ayırdığı vakit ölçüsünde ilimle beraber meydana gelir. Dolayısıyla insandaki ilim arttıkça kalbî ameliyelere verdiği değer de artacaktır.<sup>363</sup>

Zâhir-bâtın ayırımına çokça vurgu yapan İbn Berrecân, ilimde de bu ayırımı dikkat çeker ve zâhirde kalmayıp bâtına geçmenin gerekli olduğu üzerinde durur. Ona göre bu durum, ilimde rüsûh sahibi olmakla alakalı bir şeydir. İlimde rüsûh sahibi olmak da ilmin zâhirinden bâtına geçmektir. Yani kişinin zâhirî olarak aklettiği ve gördüğü şeylerden göremediği, akledemediği şeylere geçmesidir. Başka bir ifadeyle ilimde rüsûh sahibi olmak ve zâhirden bâtına geçmek, baş gözünün görüş alanı olan yer, felekler, güneş, ay, yıldız... v.b. şeylerden Yaratıcıya, bunları yapana, O'nun isim ve sıfatlarına geçmektir.<sup>364</sup> Fakat İbn Berrecân bâtın ilminin tek başına bir anlamı olmadığı hususuna da dikkat çeker. Ona göre bâtın ilmini destekleyecek zâhir ilim yoksa

---

<sup>362</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 358.

<sup>363</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 363.

<sup>364</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 131.

bu bâtin ilmi bâtıdır.<sup>365</sup> Yani zâhir ilmi ile bâtin ilmi birbirini tamamlayan unsurlardır. Biri olmadan diğeri eksik kalır. Bu düşünce kendinden önceki sûfilerin zâhir-bâtin anlayışlarına uygundur. Mesela Sülemî'ye göre; şeriatın takib etmediği hakikat küfürdür. Zâhire dayanmayan bâtin bâtıl olduğu gibi, bâtına dayanmayan zâhir de bâtıdır.<sup>366</sup>

## B. Marifet

Sûfiler her konuyu olduğu gibi marifet konusunu da tasavvufî bir neşveyle ele almışlar ve meselelerini yeniden yorumladıkları ıstılâhlar çerçevesinde anlatmayı tercih etmişlerdir. Kuşeyrî'nin bu meyanda yaptığı açıklamalar kayda değerdir. Çünkü Kuşeyrî'ye göre her ilmin ulemâsı, kendilerini diğerlerinden ayıran birtakım ıstılâhlara sahip oldukları gibi sûfilerin de kendilerine has ıstılâhları vardır. Ona göre sûfiler kendi aralarında birtakım lafızlar kullanırlar; bunu yaparken de kasıtları birinci aşamada kendi aralarında bu lafızların anlaşılmasını kolaylaştırmak, ikinci aşamada ise herhangi bir tekellüfe girmeden tamamıyla Allah'ın kendilerine lütfettiği birtakım hakikatleri, oluşturdukları bu lafızlarla ağıyardan saklamak, ehli olmayana karşı korumaktır.<sup>367</sup> Tasavvuf ehlinin kendilerine has bu ıstılâhlarından dolayı olsa gerek Ebu Hayyan et-Tevhîdî (v. 414/1023) Cüneyd-i Bağdâdî'den sûfilerin ilimleriyle alakalı bir nakilde bulunduktan sonra hem eleştiri hem de durum tespiti mahiyetinde şunları söylemektedir: “*Sûfiyyenin kelâmını bizim için açıklayacak ve sözlerinin inceliklerini bilecek bir âlime ne kadar da ihtiyacımız var!*”<sup>368</sup>

Sûfilerin meseleleri bu şekilde ele almaları, marifet kavramının sûfi ıstılâhı ile âlimlerin ıstılâhında farklı manalar ifade etmesi sonucunu doğurmaktadır. Kuşeyrî'ye göre marifet, ulemânın ıstılâhında ilim manasına

---

<sup>365</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 379.

<sup>366</sup> Süleyman Ateş, “Zâhir-Bâtin İlmine Dair Bir Eser: el-Fark Beyne İlmi'ş-Şeri'a ve'l-Hakîka”, **A.Ü.İ.F.D.**, c. XVI, Ank. 1968, s. 220.

<sup>367</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 52.

<sup>368</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-Besâir ve'z-Zehâir**, thk. Vedat Kadı, Daru Sadr, Beyrût 1988, I, 152.

gelmektedir. Yani her ilim marifet, her marifet ilim ve her âlim arif, her arif de âlim demektir. Sûfî ıstılâhında ise marifet, Allah Teâlâ'yı isim ve sıfatlarıyla bilmek, muamelatında ve bütün ahvalinde Allah'a karşı doğru olmak, kötü ahlaktan arınmak, Hak kapısında kalben bir bekleyiş içinde olmak (murakabe), nefsanî düşüncelerden uzak olmak şeklinde geniş bir yelpazede tarif edilmiştir.<sup>369</sup>

Sûfîler kendilerine has ıstılâhlar oluşturma çabasında oldukları gibi ilimlerininin sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı olduğuna inanmışlar ve bu ilimlerini marifet, irfân, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade etmişlerdir. İlim terimini marifet manasında kullandıklarında, bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “*ledûn ilmi, bâtun ilmi, esrâr ilmi, makam ilmi*” vb. ifadelerle anlatmayı tercih etmişlerdir. Marifet kelimesine yükledikleri mana doğrultusunda, ilim-marifet birlikteliğini elzem görerek ilimsiz marifeti muhal, marifetsiz ilmi ise vebal olarak değerlendirmişlerdir. Bu hususiyetlerinden dolayı sûfîler marifeti, vehmin tesir edemediği ledünnî bir ilim olarak kabul etmişlerdir.<sup>370</sup>

İbn Berrecân'ın marifet anlayışı diğer sufilerde olduğu gibi, Allah'ı bilme ve tanıma eksenli olmuştur. *Esmâ* isimli eserinde yaptığı tarife göre marifet, sadece Allah'ın yüceliğini, kadrini ikrar etmek ve sadece O'nu anmaktır (zikir).<sup>371</sup> Başka bir yerde yaptığı tarife göre marifet, Allah'ı kâmil kudretiyle, yüce sıfatlarıyla, esmâ-i hüsnâsıyla bilmektir. O, marifeti bu minvalde tanımlayarak marifetle kulluk arasında bir irtibat kurmaktadır. Çünkü sonsuz kudret ve yüceliğe sahip bir Rabb'e kulluktan daha yüce bir nimet mevcut değildir. Bununla birlikte kulluğa layık olan Yaratıcı haricinde başka şeylere kulluk yapmak kadar dalalet ve hüsrân da bulunmamaktadır.<sup>372</sup> Bu şekilde marifet-kulluk çerçevesinde bir yaklaşım, sûfîlerin genelinde var olan bir durumdur. Çünkü sûfîler “*Ben insanları ve cinleri yalnızca bana kullukta*

---

<sup>369</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 311-2.

<sup>370</sup> Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII, 54.

<sup>371</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 64.

<sup>372</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 124.

*bulunsunlar diye yarattım.*<sup>373</sup> ayetinde geçen “*ibadet etsinler*” kısmını İbn Abbas’ın bu ayete yaptığı tefsiri esas alarak “*tanısınlar*” şeklinde te’vîl etmişlerdir.<sup>374</sup> Bu durumda sûfilere göre marifet-ibadet bir bütünlük arz etmektedir. Marifetsiz bir ibadet olamayacağı gibi, ibadetsiz bir marifet de söz konusu değildir.

İbn Berrecân marifeti, *marifet-i Hak* ve *marifet-i hakikat* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu iki marifet vasıtasıyla bilinen, tanınan yine Allah Teâlâ’dır. Ona göre *marifet-i Hak*, Allah’ın varlıkta yarattıklarına kendi isim ve sıfatlarını göstermesi, ayrıca gönderdiği resul ve nebîler vasıtasıyla ilâhî kitaplarda kendisini tanıtmasıdır. *Marifet-i hakikat* ise, Cenâb-ı Hakk’ın zatıyla ilgili bir husus olduğu için künhüne vâkıf olmanın herhangi bir yolu yoktur. Hak Teâlâ’nın sonsuz yüceliği ve azametinin yanında, insanın bu hakikati kavrayacak bir gücü de bulunmamaktadır. Allah’ın misli ve benzeri olmadığı için<sup>375</sup> bir kıyas yapılarak marifetinin hakikatine varmak mümkün değildir.<sup>376</sup> Bu şekilde bir ayırımı Serrâc da yapmaktadır.<sup>377</sup> Muhtemelen İbn Berrecân bu ayırımı Serrâc’dan almıştır. Çünkü konuyla alakalı yaptığı açıklamalar, lafız itibariyle *Luma*’daki açıklamalardan biraz farklı olsa da mana itibariyle birbirine çok yakındır.

Marifet-ibadet bütünlüğüne dikkat çeken sûfiler muhabbeti marifetin alametlerinden saymışlardır. Çünkü insan tanıdığını sever, sevdiğinin rengini alır. Bundan dolayı sûfilere göre arif su gibidir. Konulduğu kabın rengini, şeklini alır.<sup>378</sup> Yani ârif, Allah’ı sevdiği için Allah’ın rengiyle boyanan kişidir. Selefleri gibi marifet-muhabbet ilişkisine değinen İbn Berrecân’a göre kişinin bir şeyi bilmesi, o şeyi zatından dolayı sevmesine bağlıdır. Bundan dolayı muhabbet marifetin alametlerindedir. Aynı şekilde ârifin kendi nefsinin,

---

<sup>373</sup> Zariyât, 51/56.

<sup>374</sup> Serrâc, *Lümâ’*, s. 63.

<sup>375</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>376</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 124.

<sup>377</sup> Serrâc, *Lümâ’*, s. 56.

<sup>378</sup> Serrâc, *Lümâ’*, s. 57.



Cenâb-ı Hakk'ın kudret kabzasında görmesi marifetinin alametlerindedir. Bundan dolayı muhakkik arif Allah'ın hükümleri altında kendi lehinde de, aleyhinde de olsa tam bir sükûn ve itmi'nan hali yaşar.<sup>379</sup>

İbn Berrecân, manevî hayatın diriliği konusunda marifetullahı merkezde tutar. Ona göre gafletin gitmesinde en etkili silâh, marifettir. Bundan dolayı kişi, marifete ermek için gerekli mesafeleri katetmelidir. Aslında gerçek ariflerle Allah arasında mesafe yoktur. Cenâb-ı Hak'tan asıl uzaklaştıran şey O'nun hakkındaki bilgisizliktir. Marifet kalbe yerleşince gaflet perdesi kalkar, Allah Teâlâ'ya yakın olmanın bereketi hâsıl olur. Kişi bu seviyeye gelince mukarrebînin, ariflerin menziline dâhil olur. İnsanda şeref, yücelik ancak kendi nefsinin unutup Allah Teâlâ'yı anmakla ve amelde tam bir ihlâs sahibi olmakla meydana gelir.<sup>380</sup>

Sûfîler marifeti ilim, amel, Kur'ân ve sünnete tabi olma çerçevesinde ele almışlardır. Fakat bazı gruplar, ilâhî sır ve hakikatlerin süluk ve riyâzet neticesinde meydana gelen ilhâmla bilineceğini, bu yolla elde edilen bilgilerin naslarda verilen bilgilerden üstün olduğunu, hatta irfân sahibi ariflerden ibadet yükümlülüğünün düşeceğini iddia etmişlerdir. Sûfîler, böyle bir tehlikeye dikkat çekmişler ve bu iddiayı en ağır bir şekilde eleştirmişlerdir. Hücvîrî (v. 465/1072?) bu tür düşünceleri savunanları “*ilhâm ehlî*” ve “*ilhâmiyyûn*” şeklinde isimlendirerek, tasavvuftaki marifet ve irfânın bu akımlarla bir ilgisinin bulunmadığını, marifetin tamamıyla şeriat, nübüvvet ve hidayet dairesinde bir bilgi olduğunu, bu tür iddiaların tamamıyla bâtil olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla marifetin ilhâmdan ibaret olduğunu söylemek bâtil bir iddiadan öteye geçmemektedir.<sup>381</sup> Bu tür yorumlar sûfîler tarafından bir tehlike olarak değerlendirilmiş ve ilk dönemlerden itibaren bu duruma dikkat çekilmiştir.<sup>382</sup>

---

<sup>379</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 124.

<sup>380</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 122-3.

<sup>381</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, thk. İsa'd Abdülhadi Kindîl, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût 1980, II, 512-3.

<sup>382</sup> Uludağ, “Marifet”, **DİA**, XXVIII, 56.

İbn Berrecân marifetullah ilmi iddiasında bulunduğu halde, Hz. Peygamber'in (s.a.v) getirdiklerine muhalefet eden ve ondan yüz çevirenleri ağır bir şekilde eleştirerek bunlara zındık demektedir. Ona göre bu tür iddia sahipleri doğru yoldan sapan, Allah'ın hükümlerini ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunanlardır. Bu zındık taifeye göre kişide marifet meydana gelince, ilmin ve ilâhî hükümlerin bir değeri kalmamaktadır. Aynı şekilde bunlar Allah marifetine erdiklerinde, kendilerine daha önce haram olan şeylerin helal olduğunu ve kulluk zorunluluğunun ortadan kalktığını iddia etmektedirler. İbn Berrecân'a göre böyle bir marifet anlayışına sahip olanların tamamı zındıktır. Marifet iddiasında bulunup ilâhî hükümleri yok sayanların bu iddiaları kendilerinin aleyhine delil olur. Buna karşılık gerçek sadıklar Allah Teâlâ'yı rububiyetine uygun tanırırlar, vahdaniyetine uygun bir şekilde O'na ibadet ederler, akıllarını da ilmin mîzânında sünnet-i seniyyeye uygun bir şekilde kullanırlar. Zâhir ve bâtınları bir bütünlük içindedir. Sonuç olarak İbn Berrecân'a göre ilim marifete götürmekle beraber marifet ilmin kaynağı, yakînin ismidir. Bu yönüyle marifet-yakîn bir bütün olup marifetin kemâl derecesi yakînin eşlik ettiği ihlâs, ilmin kemâl derecesi ise Allah'tan haşyet duymaktır.<sup>383</sup>

### C. Hikmet

Farklı disiplinlerde çok çeşitli anlamlara sahip olma özelliği gösteren *hikmet* kavramı, İslâm düşünürlerinin metinlerinde yaygın bir şekilde kullandıkları ortak kavramlardandır. Bundan dolayı fıkıh, kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesi alanlarında farklı mahiyette manalar arz etmektedir. Kur'ân ve hadislerdeki kullanımlarına, lügatlerdeki anlamlarına bakıldığında *hikmet* kavramının, manaları itibariyle bu şekilde geniş bir yelpazede kullanılmasına imkân verdiği görülecektir.

Klasik sözlüklerde *hikmet*, hüküm masdarından isim olup yargıda bulunmak, engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak, bir şeyde tasarrufta bulunmak, anlayış, ilim, hilim, adalet, otorite gibi manalar ifade

---

<sup>383</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 190.

etmektedir.<sup>384</sup> İbn Düreyd (v. 321/933) “*kelime, söz hikmettendir*”<sup>385</sup> hadisinden hareketle *hikmet* kelimesine “*alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak*” gibi anlamlar yüklemektedir. Zira bundan kastedilen şey, insanı iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü olandan alıkoyan sözdür. Bu şekilde ahlaki muhtevalı sözlere *hikmet* denildiği gibi, *hüküm* de denilmektedir.<sup>386</sup> Cevherî de (v. 400/1009) *hüküm-hikmet* bağlantısından yola çıkarak *hükümün* ilimdeki *hikmet* olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı hakîm; “âlim” ve “hikmet sahibi” manasında olduğu gibi “*işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan*” manasındadır.<sup>387</sup> İbn Manzur (v. 711/1311) da hikmeti “*en yüce varlıkları, en yüksek ilimlerle bilmek*” manasına geldiğini söylemektedir. Ayrıca “*O’na (Hz. Yahya’ya) hüküm verdik*”<sup>388</sup> ayetinde geçen hükümün “*ilim ve derinlemesine anlayış (fıkıh)*” manasında hikmet olduğunu ifade etmektedir.<sup>389</sup>

Sûfî ıstılâhında *hikmet*, insan takati ölçüsünde, varlıktaki mahiyetlerine uygun olarak eşyanın hakikatinden bashseden ilim, tam dengede bulunan ilmî ve aklî meleke, tam manasıyla hakka muvafık her söz, amelin eşlik ettiği ilim, her şeyi yerince kullanabilme bilgisi gibi manalar ifade etmektedir.<sup>390</sup> Hakîm Tirmizî’ye göre hikmetin yeri kalptir. Ancak böyle olması hikmetin her kalpte yer edineceği manasına gelmez. Kalbin temizlenip arındırılmış olması gerekmektedir.<sup>391</sup> Ayrıca Tirmizî *hikmet-i ulyâ* veya *hikmet-i hikmet* denilen hikmet türünün, ilhâma mazhar evliyanın büyüklerine mahsus olduğunu

---

<sup>384</sup> Bkz. Halil b. Ahmed, **Kitabü’l-Ayn**, I, 343; Ebu Bekir Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, **Cemheretü’l-Lüga**, thk. Remzi Münir Ba’labekkî, Darü’l-İlm li’l-Melayîn, Beyrût 1987, I, 564; Cevherî, **Sihâh**, V, 1901-2; İbn Manzûr, **Lisân**, “h-k-m” md.

<sup>385</sup> Ebu Amr Yusuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, **Camiu Beyâni’l-İlm ve Fazlihi**, thk. Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyrî, Daru İbni’l-Cevzî, 1994, I, 596.

<sup>386</sup> İbn Düreyd, **Cemhere**, I, 564.

<sup>387</sup> Cevherî, **Sihâh**, V, 1901.

<sup>388</sup> Meryem, 19/12.

<sup>389</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, “h-k-m” md.

<sup>390</sup> Cürçânî, **Ta’rifât**, s. 91; Abdurrezak el-Kâşânî, **Letâifu’l-İlâm fi İşârâti Ehli’l-İlhâm**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih v.diğ., Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dinîyye, Kâhire 2005, s. 354.

<sup>391</sup> Ebu Abdullah Muhammed el-Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdiru’l-Usûl fi Ma’rifeti Hadîsi’r-Resûl**, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1992, I, 152.

söylemektedir.<sup>392</sup> İbn Berrecân Tirmizî'ye benzer bir şekilde *hikmet-i ulyâ* kavramını kullanmaktadır. Fakat Tirmizî, bu çeşit hikmetin evliyanın büyüklerine mahsus olduğunu ifade ederken, İbn Berrecân Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve hadisleri olduğunu söylemektedir. Ona göre vahiy üç çeşit olup bunlar Kitap, hikmet ve fitrattır. Kur'ân'da kitap ve hikmetin beraber geçtiği ayetleri<sup>393</sup> bu bağlamda ele almaktadır. Buradaki hikmetin *hikmet-i ulyâ* olduğunu söylemekte ve “*O, arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başka bir şey değildir*”<sup>394</sup> ayetini delil olarak getirmektedir.<sup>395</sup> Dolayısıyla ayette Kur'ân ile beraber geçen hikmeti sünnet olarak yorumlamaktadır.

Kâşânî (v. 736/1335) hikmeti dörde ayırmaktadır. Birincisi hakkı bilip onunla amel etmek, bâtılı tanıyıp ondan kaçınmak manasında *hikmet-i câmiâ*'dır. İkincisi tarikat, şeriat gibi herkesin duyduğunda yararlanabileceği ilimleri ifade eden *el-hikmetü'l-mantuku biha*'dır. Üçüncüsü hakikat ilimlerinin esrarına dair olup avamın anlayamayacağı, duyduğunda yanlış anlayacağı hikmet çeşididir ki buna *el-hikmetü'l-meskûtu anhâ* denilmektedir. Dördüncüsü ise varlıkta hikmet yönü gizli olan ve bilinmeyen *el-hikmetü'l-meçhûle*'dir.<sup>396</sup>

Sûfler hikmeti, genellikle ilhâm yoluyla verilmiş batin bilgisi ile yahut marifetle özdeşleştirmişlerdir. Ayrıca ilhâm, marifet, hikmet gibi meseleler, halle ilgili olarak değerlendirildiği için bu kavramların amelle bağlantısı kurulmuş, kalb tasfiyesi, nefis tezkiyesi gibi hususlarla beraber değerlendirilmiştir. Mesela Kelâbâzî hikmet ilminin tarifini “*sûflerin ilmi, hal ilmidir*” başlığı altında yapmaktadır. Kelâbâzî'ye göre sûfiye ilk lazım olacak şeyler nefsin afetlerini, ahlakı güzelleştirmeyi, düşmanın (nefis-şeytan) tuzaklarını, dünya fitnesini ve ondan sakınmayı bilmektir. Bu bilgiye de *ilm-i*

---

<sup>392</sup> Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 348, 362.

<sup>393</sup> Bkz. Bakara, 2/129, 151, 231; Al-i İmrân, 3/48, 164; Nisâ, 4/54, 113; Mâide, 5/110; Cuma, 62/2.

<sup>394</sup> Necm, 53/3.

<sup>395</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 189-90.

<sup>396</sup> Kâşânî, **Letâif**, ss. 354-5.

*hikmet* denilmektedir.<sup>397</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre kulun hikmet konusunda ilk ihtiyaç duyacağı şeyler Yaratıcı'sını tanıması, nasıl yoktan var ettiğini bilmesi, bu şekilde yaratılan ile yaratan arasındaki farkın marifetini elde etmesidir.<sup>398</sup> Zünnûn el-Mısırî'ye göre yakîn, arzuların azalmasını, arzuların azalması zühdü, zühd ise hikmeti netice verir.<sup>399</sup> Gazzâlî de hikmet-marifet irtibatından hareketle hikmeti “*en yüce şeyleri en yüksek ilimlerle bilmek*” şeklinde tarif etmektedir. Şeylerin en yücesi ise Allah Teâlâ'dır. Allah marifetinin künhüne, ancak Allah Teâlâ'nın kendisi varır. Çünkü Allah'ın ilmi en yüce ilim olup ona bir sınır tayin edilemez. Yaptığı işi incelikleriyle en güzel yapana “hakîm” denir. Bunun kemâl derecesi Allah'ta olduğu için O'nun isimlerinden biri “el-Hakîm”dir. Gazzâlî hikmet-marifet irtibatından hareketle Allah'ı tanımayan kişinin, her şeyi bilse dahi “hakîm” olarak adlandırılmasının doğru olmadığını söylemektedir. Allah'ı tanıyan kişi dili tutuk, beyanı eksik ve diğer ilimlerde çok zayıf olsa da buna hikmet sahibi manasında “hakîm” denir. Fakat insanın sahip olduğu hikmetin Allah Teâlâ'nın hikmetine kıyası, kulun Allah'a olan kıyası gibidir. Kul-Yaratıcı arasındaki fark ne ise iki hikmet arasındaki fark da odur.<sup>400</sup> Bu yaklaşımlarda görüleceği gibi hikmetin zühd, nefsin tuzaklarına karşı dikkatli olmak, ahlakı güzelleştirmek ve marifetullah gibi meselelerle irtibatı kurulmuştur.

İbn Berrecân'ın çokça işlediği kavramlardan biri de hikmet kavramıdır. Eserlerinde değişik vesilelerle hikmet kelimesinin tariflerini yapmaktadır. Ona göre hikmet sözde-amelde doğruluk, birbirine benzeyen şeyler arasında doğruyu bulmak, engeller bulunsa da en doğru olanı yapmaya çalışmak, Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak ve onu doğru bir şekilde yorumlamak, ilim ve yakîn ile Cenâb-ı Hakk'ın marifetine ermek, işleri gerektiği gibi düzgün bir şekilde yapmak, anlama kabiliyeti ve ilhâm gibi manalar ifade etmektedir.<sup>401</sup> “el-

---

<sup>397</sup> Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, **et-Ta'arruf li Mezhebi Ehl'i-Tasavvuf**, haz. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, s. 99.

<sup>398</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 42.

<sup>399</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 180.

<sup>400</sup> Gazzâlî, **Maksadü'l-Esnâ**, s. 107.

<sup>401</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 120, 355, 396; II, vr. 106.

Hakîm” isminin şerhinde, hikmeti “*doğruyu bulmak, hakka muvafık olmak, ilim itibariyle marifetullah, fiil itibariyle zıtları bir arada bulundurabilmek, birbirine uzak şeyleri bir arada toplamak*” olarak tarif etmektedir. Hakîm ise bütün bunları yapabildir.<sup>402</sup> İbn Berrecân başka bir yerde Cüneyd-i Bağdâdî’nin yaklaşımına benzer bir şekilde hikmeti “*mevcûdâtın hakikatini, nasıl yaratıldıklarını, bunlardan kastın ne olduğunu ve bunları yapanı bilmektir*” şeklinde tarif etmektedir. Hikmetin belirleyici özelliğinin ise hakkı tanımak ve Allah’ın razı olacağı şekilde amel etmek olduğunu söylemektedir. Hikmete ilim-amel-marifet çizgisinde yaklaşan İbn Berrecân, hikmetin gerektirdiği şeylerle amel etmenin önemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Bundan dolayı hikmet nurunun inkişaf edebilmesi için, mü’minin gözlerine seher sürmesi çekmesi (teheccüd namazı kılması), nefsini sürekli zikir ve tefekkürle meşgul etmesi, Sahib’ine itaat etmesi, O’na meskenet ve fakirlik duygusu içinde dua etmesi gerekmektedir. Ona göre bu şekilde imân nuruyla meydana gelen hikmet, güneşten daha parlak olur.<sup>403</sup>

İlmin hikmete olan ihtiyacını çeşitli vesilelerle dile getiren İbn Berrecân, âlimin kurtuluşu adına, hikmetin bir vasıta ve Allah’a yakınlaşmaya, O’nun rızasını elde etmeye vesile olduğunu ifade etmektedir. Kim hikmeti veya hikmetle amel etmeyi kaybederse bu kurbiyeti kaybeder. Allah Teâlâ peygamberlerini hikmetle gönderdiği için hikmete sahip olamayan veya hikmet sevgisi kendisinde bulunmayan kişi, hem amelî hem de ilmî olarak sürekli bir düşünüş yaşar.<sup>404</sup> O, ilmi imânla beraber gerçekleştirilmesi gereken ilk vaciplerden görmeye beraber, bu ilmin hikmetle yanyana olması gerektiğini, bu şekilde olmayan bir ilmin fayda vermeyeceğini sık sık vurgulamaktadır. İbn Berrecân’a göre *marifet* kalbin uyanık olmasından (yakaza)<sup>405</sup> gelir. *Hikmet* ise ilimden, aklın basiretinden, imân ve sünnete uygun hareket etmekten sadır olan

---

<sup>402</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 232.

<sup>403</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 191.

<sup>404</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 143.

<sup>405</sup> Sözlükte “uyanıklık” manasına gelen *yakaza* tasavvufta “sâlikin kalbinin Hak’tan gelen bir uyarıyla uyanıklık haline (teyakkuz) kavuşması” demektir. Bkz. Ceyhan, “Yakaza”, **DiA**, XXXIII, 270. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri**, s. 708.

marifetin fiile dökülmüş hali olmaktadır. Yakaza halinin en yüksek derecesinde *ilhâm* meydana gelir. İlhâma mazhar olan kişi ise konuşma (teklîm) ve mücadele<sup>406</sup> makamına çıkar. Bu yaklaşımında ilhâmı vahyin bir alt kademesi olarak görmektedir.<sup>407</sup> Dolayısıyla imân, sünnete bağlılık, amel, yakaza, marifet, hikmet, ilhâm şeklinde aşamalı bir yol takip etmektedir. Bütün bunlar, birbiriyle bağlantılı olup biri eksik olursa bu aşamaların sıhhatli bir şekilde katedilmesi mümkün değildir.

İbn Berrecân, varlıkta hikmetin tamam olmasını zıtların aynı anda meydana gelmesine ve bir başlangıcı olan şeylerin sonlarının da yaratılmasına bağlamaktadır. Bu manada insanın ölmesiyle Allah'ın yaratmasındaki hikmet tamamlanmış olmamaktadır. Ancak ahiret hayatında tekrar diriltilmesiyle tamamlanacaktır. Cenâb-ı Hak'ın hakîm olması, O'nun yarattığı her şeyde bir fayda olmasını gerektirmektedir. Allah kullarına kendi esmâ ve sıfatlarını bildirip emir ve nehiyelerini öğrettikten sonra, bu şekilde bırakırsa, yani ahireti vücûda getirmese bu durumda hikmet yönü eksik olur. Dünyada yarattıkları şeylerin gerçek manada hikmetlerinin ortaya çıkabilmesi için, bunların asılları olan ahiret hayatına döndürülmesi lazım gelmektedir. Dünya hayatı insanlar açısından bidayet olduğu için sonraki durağı olan ahiret hayatı var olmazsa bu dünyada yaratılan şeylerin hiçbirinin hikmet yönü tamamlanmamış demektir. Dünyada iyilik-kötülük, emir-nehiy zıt oldukları gibi, ahirette bunların karşılıkları olacak birtakım zıtlar bulunmaktadır. Bunlar da cennet nimetleri ve cehennem azabıdır. Bu şekilde Cenâb-ı Hak'ın yaratmasındaki hikmet gerçek mahiyetiyle ortaya çıkacaktır.<sup>408</sup>

İbn Berrecân, varlıkta iyilik-kötülük, gece-gündüz, karanlık-aydınlık gibi zıtların mevcûdiyetini Cenâb-ı Hak'ın "el-Hakîm" ismiyle açıklamaktadır. Allah'ın isimleri ve sıfatları arasında mana itibariyle birbirine zıt olanlar bulunmaktadır. Aynı şekilde sıfatları, birbirine zıt manaları

---

<sup>406</sup> "Teklîm"den kastı ilhâma mazhar kulun Cenâb-ı Hak ile mükâlemeye bulunması, konuşması, "mücadele"den kastı ise muhtemelen velî kulun Allah'tan herhangi bir şey istemesinde naz makamında olmasıdır.

<sup>407</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 354-5.

<sup>408</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 201-2.

kendisinde barındırmaktadır. Ona göre varlığın fenâsı da bekâsı da “bekâ” sıfatının tecellilerindedir. Varlığın hayat ve ölümü “hayat” sıfatının, ilim ve cehaleti “ilim” sıfatının, izzet ve zilleti de Hak Teâlâ’nın “izzet” sıfatına bağlıdır. Bütün bunlar “el-Hakîm” isminin gereğidir.<sup>409</sup> Bundan dolayı dünya hayatında hem isyan hem de itaat olmalıdır. Her ikisinin de hikmet yönleri vardır. Allah hayrı zatıyla ve kendisi için yaratmıştır. Bu sebeple hayırdan razı olmuştur. Şerri ise kudreti, meşietini, hikmeti ve kemâliyle yaratmıştır. Fakat şerri yaratması hayırda olduğu gibi zatı için değildir. Bundan dolayı şerrin işlenmesinden razı olmaz ve karşılığında ceza verir. Hayrın işlenmesini ise emreder ve karşılığında mükâfatlandırır.<sup>410</sup> Hayır ve şerrin yaratılmalarındaki bu hikmete binaen Allah’ın emirlerine itaat etmenin hem zâhirinde hem de bânında hikmet bulunmaktadır. İsyanın da zâhirinde sefahet bulunurken bânında yine hikmet vardır.<sup>411</sup> Burada görüleceği gibi İbn Berrecân hikmetin tamam ve kemâlini zıtların mevcûdiyetinde bulmaktadır. Şerrin yaratılmasını Allah Teâlâ’nın meşiet ve kemâline bağlaması da bunu kanıtlamaktadır.

#### D. İlmü’l-Hurûf Anlayışı

Bazı sayıların mukaddes sayılması,<sup>412</sup> bazı harflere manalar yüklenmesi çok eskiye dayanır. Hem Ahd-i Atık’ta hem de Ahd-i Cedîd’te sayı ve harflere birtakım manaların yüklendiğini görmek mümkündür. Böyle bir yaklaşımla Kur’ân-ı Kerîm’deki harflere özellikle hurûf-u mukatta‘aya yaklaşılmış ve bundan manalar çıkarılmaya çalışılmıştır.<sup>413</sup>

Harflere mana yüklemek suretiyle yapılan tefsirlerin menşei, hicrî ikinci asra kadar götürülmektedir. Ancak o dönemde disiplinli ve sistemli bir şekilde harflere mana yükleyerek yapılan bir tefsir hareketinin olmadığı, daha sonra

---

<sup>409</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 227.

<sup>410</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 232.

<sup>411</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 230.

<sup>412</sup> Sayılara yüklenen anlamlarla alakalı geniş bilgi için bkz. Schimmel, **Sayıların Esrarı**, Çev. Mehmet Temelli, Verka Yay. İst. 1997; Rene Guenon, **İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış**, Çev. Mehmet Kanık, İnsan Yay., İst. 1989, ss. 59-62.

<sup>413</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, T.T.K.Y. Ank. 1973, s. 16.



özellikle “*her harfin bir zâhiri, bir de bâtını vardır*”<sup>414</sup> hadîsinin bu eğilimi hızlandırdığı söylenmektedir.<sup>415</sup> Ilmu’l-hurûf olarak adlandırılan bu ilmin Ma’rûf-ı Kerhî (v. 200/815-16), Zünnûn el-Mısrî (v. 245/859), Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu Bekir eş-Şiblî (v. 334/946), Abdülkadir-i Geylânî (v. 561/1165-6), Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi sûfler tarafından yaygınlaştırıldığı ve nihayet bu telakkinin Fazlullah-ı Hurûfî’nin (v. 796/1394) öncülüğünü yaptığı Hurûfilik<sup>416</sup> akımının da temelini teşkil ettiği ifade edilmektedir.<sup>417</sup>

Harflere manalar yüklemek ve özellikle bazı surelerin başlarındaki hurûf-ı mukatta‘a üzerinden yorum yapmak İbn Berrecân’da da görülmektedir. İbn Berrecân selefleri gibi eserlerinde yer yer bu manalara değinmektedir. Fakat bu harfler üzerinden ne geleceğe dair herhangi bir çıkarım yapmakta, ne de bu harflerin sayısal değerleri üzerinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Genellikle mana verdiği harfler ise surelerin başındaki hurûf-ı mukatta‘adır.

İbn Berrecân harfleri birtakım sınıflandırmalara tabi tutmaktadır. Ona göre bazı harfler şekil, renk, vezin sahibi olup bunların bir araya gelmesiyle insan sözü meydana gelir. Bazıları bâtinî harflerden oluşup bunlar insanın kalbinde geçen kelâma delalet eder. Bu kelâmın vasıtası da dildir. Bazı harfler vardır ki bunlar da sır harfleridir. Bu harfler er-Ruh’un (Cebrail) kelâmının harfleridir. İbn Berrecân’a göre hadiste<sup>418</sup> ifade edildiği gibi bu harflerin yeri, vahyin mahalli olan kalbdır. Bundan dolayı son kısma giren harflerden oluşan kelâm, ilâhî kelâm ve ilâhî hitap olması hasebiyle diğer kelâmlardan üstündür.

---

<sup>414</sup> es-San‘ânî, **el-Musannef**, XI, 358-9, Hadis No: 5965.

<sup>415</sup> Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 320.

<sup>416</sup> Hurûfilikle ilgili geniş bilgi için bkz. Fatih Usluer, **Hurûfilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren**, Kabcacı Yay., İst. 2009; Mustafa Ünver, **Hurûfilik ve Kur‘ân**, Fecr Yay., Ank. 2003; Hasan Hüseyin Ballı, **Hurûfilik’in Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî**, Hikmetevi Yay., İst. 2013.

<sup>417</sup> Bozhüyük, "Hurûf", **DİA**, XVIII, 399.

<sup>418</sup> Hadis şu şekildedir: "*Cebrail benim kalbime üfler. Hiçbir nefis kendisine tahsis edilen rızkı tamamlamadıkça ölmez.*" Bkz. Ebu Bekir el-Beyhakî, **Şuabu'l-İmân**, thk. Abdulhamid Hamid, Mektebetü'r-Rüşd, Bombay 2003, II, 406.

Ayrıca Ruhu'l-Kuds'a ait olan harfler Allah'ın kelâmıyla bu kelâmı indirmeyi murad buyurduğu varlık arasında bir vasıtaadır.<sup>419</sup>

İbn Berrecân, hurûf-ı mukatta'a ile alakalı görüşlerini bu hurûf-ı mukatta'anın geçtiği surelerin birçoğunda tekrarlar. Ona göre Allah'ın Cebrail vasıtasıyla Peygambere gönderdiği Kur'ân'ın aslı Levh-i Mahfuz'da olup, bu hurûf-ı mukatta'a Kur'ân ile Levh-i Mahfuz arasındaki vasıtalaradır. Böyle olmakla beraber bu harfler Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sını da ifade ederler.<sup>420</sup> Başka bir yerde hurûf-ı mukatta'anın özellikleri ile alakalı şunları söylemektedir: “*Bu surelerin başında bulunan harflerin ilmini elde etmek zordur. Bununla beraber Allah bu harflerin ilmini elde etme konusunda bizi ümitsiz bırakmamıştır, Resulullah (s.a.v.) ise bunların bilgisini elde etmemizi yasaklamamıştır.*”<sup>421</sup> Bir başka yerde de surelerin başlarındaki hurûf-ı mukatta'anın Beytül-İzze'ye indirilen kitabın harflerinden olabileceğini söylemektedir. Ona göre hurûf-ı mukatta'a, Levh-i Mahfuz olan Yüce Kâlemin harfleri ile bizim bu harflerimiz arasında birer vasıtadırlar. Veya bu harfler sadece Yüce Kâlem'in harfleri olup daha sonra bunlar tafsîl edilmiştir.<sup>422</sup> İbn Berrecân tefsirinde hurûf-ı mukatta'anın yorumlarına yer vermekle kendisinin de bu zor olan işe giriştiğini ihsas ettirmektedir.

Bazı harflere yorum getiren İbn Berrecân, bu yorumlarını eserlerinin farklı yerlerinde yazmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yorum yaptığı harfler ve getirdiği yorumlar şu şekildedir:

**ء (Elif, Hemze):** Hemze genellikle tahkîk ifade etmek için kullanılır. Bundan dolayı Abdullah b. Abbas الم'i te'vîl ederken bunun manasının “*Ben Allah'ım, ben bilirim!*”, المر da ise manasının “*Ben Allah'ım, ben bilirim ve görürüm!*” şeklinde olduğunu söylemiştir.<sup>423</sup> الله İsm-i Celal'inin başındaki

---

<sup>419</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 104.

<sup>420</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 17, 320, 343; II, vr. 9, 62.

<sup>421</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 514.

<sup>422</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 102.

<sup>423</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 99.

hemze ise uluhiyet, vahdaniyet ve bütün esmâya bitişik olarak tahkîk mevkiinde gelmiştir.<sup>424</sup> Ayrıca elif harfî Allah'ın yarattığı şeylerdeki ilmini ifade eder.<sup>425</sup>

Elif, harfler arasında Allah'a has olan bir harftir.<sup>426</sup> الله lafzındaki ikinci ل a bitişik olan elif harfî, insanların kendi nefislerinde meydana gelen ağır düşüncelerini ortadan kaldırmak içindir.<sup>427</sup>

ر: Ra harfî haber verme, risalet ve risaletin getirdikleri için kullanılır.<sup>428</sup> Ayrıca Kahhar (القهار) isminin şerhinde geçtiği gibi ر ق ه harfleri galebe ve zorlama ifade ederler.<sup>429</sup>

س: İbn Berrecân Yasin suresinin başında bu harfe çok az bir yorumda bulunmaktadır. Ona göre bu harf nübüvvet, risalet ve Kur'ân'ın içerdiği konuları ifade eden harflerdendir.<sup>430</sup>

ش: İbn Berrecân Şehîd isminin şerhinde şehâdetin üç şartının olduğunu ve bu şartlar yerine gelmedikçe şehâdetin tamam olamayacağını ifade etmektedir. Bunlar huzur (الحضور), derin anlayış (الوعى) ve eda (الاداء)'dır. Şehîd (الشهيد) ismindeki harfler de bu manalara işaret etmektedir. Buna göre ش harfî, içinde şiddet, güç barındıran bir harftir, toplanmayı da ifade eder. Aynı şekilde bu harfte dağılma ve yayılma manası bulunup edâ etmeye, yerine getirmeye delalet eder. Şehîd ismindeki he (ه) ve ye (ي) harfleri zatî olup birincisi gaib zata, ikincisi ise hazır zata delalet ederler. Bu ismin sonunda bulunan dal (د) harfî de gücü tahkim etme manasında olup toplanmayı ve bilinci ifade eder.<sup>431</sup>

---

<sup>424</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 49.

<sup>425</sup> İbn Berrecân, **İzâh**, I, 7.

<sup>426</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 354.

<sup>427</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 50.

<sup>428</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 354.

<sup>429</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 157.

<sup>430</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 133.

<sup>431</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 3.

**ص :** A'râf Suresinin başındaki mukatta'a harflerinden olan ل ve ص bitişik gelmelerindeki mana şudur: Allah Teâlâ adeta kafaları çatlatırcasına nasihat ve sıdkı yerleştirmektedir. Bu iki harfin bir arada gelmeleri de bu manayı ifade etme maksadına matuftur.<sup>432</sup> Ayrıca Sad suresinin başında gelen bu harf Cenâb-ı Hakk'ın sıdk sıfatını ve bu sıfatın varlık ve kitabındaki yansımalarını anlatmak içindir.<sup>433</sup>

**ق :** Bu harfte Allah'ın isimlerinin varlıktaki yansımalarına işaret vardır. Cenâb-ı Hakk Kaf suresinin başına bu harfi getirmekle sanki şöyle demektedir: *"Gerçekleşmesi kesin olan bir vaat, doğru bir söz, güvenilir bir resul ve yüce bir nebî..."*<sup>434</sup> Bu harf bütün bu manalara telmihte bulunmaktadır. İbn Berrecân Kaviy (القوي) ve Kakhâr (القهار) isimlerinin şerhinde kaf harfinin yücelik, üstünlük bildirdiğini, bu harfin güç, kudret manasını içerdiğini ifade etmektedir.<sup>435</sup>

**ك :** İbn Berrecân Allah'ın Melik (الملك) isminin şerhinde bu harfin yorumuna yer vermektedir. Melik ismindeki mim (م) harfi akıl harflerinden, lam (ل) harfi mülk manasında ekleme, izafet harflerinden, kef (ك) harfi ise nefis harflerindedir. Harflerin bu manalarından hareketle Melik isminin üç erkânının olduğunu söyleyen İbn Berrecân, bu manalardan hareketle Melik ismini şerh etmektedir.<sup>436</sup>

**ل :** Ekleme, mülk, sahip olmayı ifade eden harflerdendir.<sup>437</sup> İbn Berrecân الله lafzındaki ikinci lamın Allah dışındaki varlığın nefyini ifade ettiğini veya bu lamın Allah Teâlâ'ya delalet ettiğini söylemektedir. Ayrıca Allah lafzındaki ikinci lamın sondaki he ile elif vasıtasıyla birleşmesinin, Allah

---

<sup>432</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 245.

<sup>433</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, 151.

<sup>434</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 176.

<sup>435</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 147, 157.

<sup>436</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 301-2.

<sup>437</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 301-2; **İrşâd**, I, vr. 354.

Teâlâ'nın bütün varlık arasında hazır oluşuna ve yakınlığının bütün varlıkla beraber olmasına işaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>438</sup>

ن : Kâlem suresinin başındaki bu harf diğer surelerin başlarındaki hurûf-ı mukatta'a gibidir. Bu durumda bu harfi açıklamak diğer harflerdeki gibi olacaktır. Veya Kitab-ı Mübîn'in içerdiği varlıkları açıklayan bir harftir. Ki daha açık olan böyle olmasıdır. O zaman bundan kast edilen, yerin yedi kat altındaki nun'dur. Başka bir ihtimal de bu harf kapsayıcı harflerdendir. Yani Cenâb-ı Hakk'ın nun harfiyle yemin etmesi yerdeki bütün varlıkları kapsamak içindir. Bu harfle yemin edildiğinde yerdeki bütün varlıklarla yemin edilmiş gibi olur. Kalemle yemini ise gökteki varlıkları kapsamaktadır. Bu şekilde bir yeminle sanki Allah Teâlâ bütün varlıkla yemin etmiş olmaktadır.<sup>439</sup> Ayrıca akıl harflerinden olan nun<sup>440</sup> vahdaniyyet ve ölümden sonra dirilmeyi ifade etmek içindir.<sup>441</sup>

و : هو' deki vav harfi evveliyyet-ahiriyyete (öncelik-sonralık) delalet eder.<sup>442</sup> İbn Berrecân, Kaviy (القوي) isminin şerhinde kaf harfinin yüksekte olmayı ifade eden bir harf olduğu halde, vav ve ye harflerinin aşağıda olmayı ifade eden bâtinî harflerden olduğunu söylemektedir.<sup>443</sup>

ه : طه Suresindeki "he" harfi nübüvvet veya risalete veya Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bizzat kendisine işaret eder.<sup>444</sup> Göğüs harflerinden olan bu harf zatî olup gaib zata delalet eder.<sup>445</sup> Aynı şekilde bu harfin tabiatında yenme ve zorlama manası vardır.<sup>446</sup>

---

<sup>438</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 42.

<sup>439</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 365.

<sup>440</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 297.

<sup>441</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 339.

<sup>442</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 42.

<sup>443</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 147.

<sup>444</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 517.

<sup>445</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 3.

<sup>446</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 80.

**ی** : Kitab-ı Mübîn ile Kur'ân harfleri arasında vasıta harflerinden olan ی harfi uluhiyyet ve uluhiyetten bahseden şeylere delalet eder.<sup>447</sup> Ruh harflerindedir.<sup>448</sup>

Sonuç olarak İbn Berrecân'ın ilmu'l-hurûfla çok iştigal etmediği ve tefsirinin sistemini bu ilim üzerine kurmadığı belirtilmelidir. Çünkü bu yorumlar, tefsirinde çok az yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinde harflerin manalarıyla alakalı başka yorumlar bulunmamaktadır. Bu durumda İbn Berrecân'ın ilmu'l-hurûfla çokça iştigal ettiği hatta tefsirini bu minvalde yazdığı ve bu yazdıklarından da istikbale dair bazı çıkarımlar yaptığı şeklinde bir iddia<sup>449</sup> da geçersiz olmaktadır.

### E. Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi

Tabakât ve tefsir kitaplarında, İbn Berrecân'ın tefsirinde özellikle Kudüs'ün fethiyle ilgili yaptığı değerlendirmeler ön plana çıkarılmıştır. Birçok kitapta sözü edilen konuyla alakalı söyledikleri, bir keşif olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca İbn Berrecân, tefsirinde Kudüs'ün fethiyle ilgili yaptığı işârî yorumlarla meşhur olmuştur. Bundan dolayı gayb meselesinin İslâm düşüncesi ve tasavvuftaki yerinin tartışılması ve bu temel üzerinden İbn Berrecân'ın keşif olarak kabul edilen sözlerinin tahlil edilmesi önemlidir. Öncelikle gayb meselesi ele alınacak, daha sonra İbn Berrecân'ın gayb meselesine yaklaşımı ve keşif olarak kabul edilen sözleri işlenecektir.

Arapçada gayb şüphe,<sup>450</sup> kalplerden, gözlerden uzak olan şey,<sup>451</sup> güneşin gözden kaybolup gitmesi, kadının kocasının kaybolması durumu,<sup>452</sup>

---

<sup>447</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 133.

<sup>448</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 297.

<sup>449</sup> İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, V, 174; Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zünun An Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun**, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y., I, 69-70.

<sup>450</sup> Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, III, 296.

<sup>451</sup> Ebü's-Saadât Mübarek b. Muhammed el-Cezeri İbnü'l-Esir, **en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser**, thk. Tâhir Ahmed ez-Zavi, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y., III, 399.

<sup>452</sup> Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, **Mücmelü'l-Lüga**, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrût1986, III, 688.

insanın yanında olmayan her şey, arazinin görünmeyen kısmı<sup>453</sup> gibi manalara gelmektedir. el-İsfahânî gaybın insanın bilgisi ve duyuları dışında olan şeyler için kullanıldığını söylemektedir. Ona göre gayb itibarîdir, insana nispetlidir. Fakat Cenâb-ı Hak için gayb kabul edilebilecek bir durum yoktur. Mü'minlerin gayba imânları ise hislerin çerçevesine girmeyen alanda peygamberlerin bildirdiği şekilde inanmalarıdır.<sup>454</sup>

İnsanoğlu tarih boyunca gaybi meselelere ilgi duymuş ve bu ilgi günümüze kadar devam etmiştir. Bu ilginin yeryüzünde yaşayan ilk insanlarla başladığı söylenebilir. Günümüzde olduğu gibi ilk insanların da kafalarında halledemedikleri ve halletmek için uğraştıkları ruh, rüya ve ölüm gibi enfüsî birçok mesele var olmuştur. Bu problemleri bütün eski medeniyetlerde farklı tezahürlerde görmek mümkündür. Hint, Çin, İran, eski Yunan ve Roma medeniyetleri her ne kadar gayb telakkileri birbirlerinden farklılık gösterse de gaybî meselelere müstağni kalamamışlardır.<sup>455</sup>

İslâm'dan önce Arapların dinî hayatlarında gayb meselesi önemli bir yere sahipti. Araplar arasında yaratıcıyı, diriliş ve hesabı inkâr edenler<sup>456</sup> olduğu gibi yaratıcıyı, yoktan yaratmayı kabul ettikleri halde öldükten sonra dirilme ve hesabı inkâr edenler de vardı.<sup>457</sup> Bir diğer grup ise yaratıcıya, ilk yaratılışa ve bir şekilde tekrar dirilmeye inanıp peygamberleri inkâr ederek putlara tapanlardı. Bütün bunlara muattıla (inkârcı Araplar) denmiştir.<sup>458</sup> Bir de Araplar arasında Allah Teâlâ'ya inanıp peygamber bekleyenler vardı ki bunlar muhassıla (inançlı Araplar) olarak isimlendirilmişlerdir.<sup>459</sup> Müşrikler, putların ötesinde ulu bir ilâhın ve onun yakınında görünmeyen birçok varlığın olduğunu

---

<sup>453</sup> Cevherî, **Sihâh**, I, 196.

<sup>454</sup> İsfahânî, **Müfredât**, s. 196.

<sup>455</sup> İlyas Çelebi, **İslâm İnancında Gayp Problemi**, İFAV Yay., İst. 1996, s. 13-26.

<sup>456</sup> Casiye, 45/24.

<sup>457</sup> Yasin, 36/78.

<sup>458</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992, s. 651-7.

<sup>459</sup> Şehristânî, **a.g.e.**, s. 680.

kabul ediyorlardı. Arap dilinde bu tür varlıkları ifade etmek üzere kullanılan melek, cin, şeytan, ruh gibi isimlerin kullanılması da bu inancın mevcut olduğunu göstermektedir. Arap dilinde bu tür varlıkları ifade etmek üzere genel olarak *âlem-i ervâh* tabiri kullanılmıştır.<sup>460</sup>

Gayb meselesi İslâm Dünyası'nda Kur'ânî bir tabir olarak zihinlerde yer edinmiştir. İnsanın gayb karşısındaki konumunu ve bu alanın onun var oluşundaki rolünü en sağlam bir şekilde İslâm Dinî'nin birinci kaynağı olan Kur'ân'ın tespit ettiğinde şüphe yoktur. Kur'ân'da gayb, fiil, sıfat ve isim şeklindeki kullanımları olmak üzere toplamda altmış yerde geçmektedir.<sup>461</sup> Bu kullanımlarda gaybî haberlerin zamansal olarak geçmiş, şimdi ve geleceğe hitap ettiği görülmektedir. Her bir zaman periyodu için Kur'ân'da örnekler bulmak mümkündür.<sup>462</sup>

İslâm düşüncesinde gayb probleminin algılanış biçimi filozof, kelâmcı ve sûfîlere göre farklılık arz etmiştir. Filozof, gaybî bir varlık ve bilgi problemi olarak görmüş, kelâmcı bu problemi yine varlık ve bilgi açısından vahyin verileri çerçevesinde çözmeye çalışmış, sûfî ise gaybî genellikle bir varoluş gerçeği olarak algılamıştır.<sup>463</sup> Bundan da anlaşılacağı gibi İslâm düşüncesinde gayb meselesi temelde bilgi ve varlık çerçevesinde ele alınmıştır.

Gayb meselesi, aşağıda işleneceği gibi, tek boyutlu bir problem değildir. Kur'ân ve sünnetteki delillerine bakıldığında, gayb meselesini kategorilere ayırmayıp tek boyutlu bir yaklaşımla meseleyi değerlendirmeye çalıştığımızda birbirine taban tabana zıt iki manzara ortaya çıktığı görülecektir. Bazı ayetlerde “*yer ve göklerin gaybının Allah'a ait olduğu*”,<sup>464</sup> “*yer ve göklerde Allah dışında başka hiçbir kimsenin gaybı bilemeyeceği*”,<sup>465</sup> “*gaybın*

---

<sup>460</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrût 1980, VI, 409-410, 705-54.

<sup>461</sup> Abdülbaki, *Mu'cem*, "g-y-b" md.

<sup>462</sup> Çelebi, *İslâm İnancında Gayp*, s. 103-9.

<sup>463</sup> Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, ed. Ali Ural, Şule Yay., İst. 1993, s. 13.

<sup>464</sup> Yunus, 10/20; Hud, 11/123; Nahl, 16/77; Kehf, 18/26; Fatır, 35/38; Tegabün, 64/18.

<sup>465</sup> Neml, 27/65.



*anahtarlarının O'nun yanında olduğu ve kendisinden başka kimsenin onları bilemeyeceği*"<sup>466</sup> belirtilmektedir. Hadislerde de "beş gayb" açıklanarak bunları Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilmektedir.<sup>467</sup> Hz. Aişe (r.a.) ise "Kim peygamberin gaybı bildiğini iddia ederse O'na iftira etmiş olur."<sup>468</sup> demektedir.

Yukarıdaki ayet ve hadislerden gaybı bilmenin sadece Allah'a has olduğu, O'nun dışında herhangi bir varlığın gaybı bilmesinin söz konusu olamayacağı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bazı ayetlerde Allah'ın dilediği kişilere gayb hakkında bilgi verdiği,<sup>469</sup> Hz. Yusuf'a rüya tabiri ilminin öğretildiği,<sup>470</sup> Hz. İsa'nın İsrail oğullarının evlerde biriktirip yedikleri şeyleri haber verdiği,<sup>471</sup> gaybı dilediği elçisine bildirdiği<sup>472</sup> ifade edilmektedir. Hadiste ise beş gayb dışında gayb anahtarlarının Hz. Peygamber (s.a.v.)'e verildiği<sup>473</sup> anlatılmaktadır.

Naslarda anlam itibariyle birbirine zıt gibi görünen bu ifadeler, gaybın tek bir manada kullanılmadığını göstermektedir. Buna göre birinci gruptaki naslarda gayb, her türlü kayıttan arınmış mutlak bilinmez manasına gelirken, ikinci grupta ise nisbî ve izâfî bilinmezlik manasında kullanılmıştır. Bu durumda gaybı *mutlak* ve *izâfî* olmak üzere iki kısma ayırmak gerekecektir.<sup>474</sup>

Gayb "duyuların ötesinde olan ve duyuların kudret alanına girmeyen" şeklinde genel bir tarifile ele alınacak olursa, bu gayb birtakım delillerle ve sahih bir nazarla bilinebilecek cinsten veya hiçbir varlığın ulaşma imkânı elde

---

<sup>466</sup> En'âm, 6/59.

<sup>467</sup> Buhârî, İstiska, 29.

<sup>468</sup> Buhârî, Tevhîd, 4.

<sup>469</sup> Al-i İmrân, 3/179; Cin, 72/26-7.

<sup>470</sup> Yusuf, 12/21,37.

<sup>471</sup> Al-i İmrân, 3/49.

<sup>472</sup> Cin, 72/26-7.

<sup>473</sup> Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd et-Tayâlisî, **Müsned**, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1999/1419, I, 303; III, 351.

<sup>474</sup> Çelebi, **İslâm İnancında Gayp**, s. 69.

edemeyeceği türden olabilir.<sup>475</sup> Vasıtalı bilgi elde etme durumunda olan hiçbir varlığın ikinci türdeki gayba ulaşması söz konusu değildir. Bu gayba melekler dahi muttali olamazlar. “*De ki gerek göklerde gerek yerde olanlardan hiç kimse gaybı bilemez, gaybı yalnızca Allah bilir!*”<sup>476</sup> ayeti çerçevesine giren bu gayb hakiki ve mutlak gaybtır.<sup>477</sup>

Nisbî ve imkânî gayb olarak da isimlendirilen izâfî gayb, bazıları için gayb olup bazılarında gayb olmayan şeylerdir. Mesela meleklerin kendi âlemleriyle alakalı bildikleri şeyleri insanlar bilmezler. Bu durum insanlar için gayb iken melekler için gayb değildir. Aynı şekilde insanların kendi imkânları ve bunları kullanmaları ölçüsünde bazılarında gayb olan birçok durum, bazıları için ise gayb olmaktan çıkar.<sup>478</sup> Gaybı bilme meselesinde içinde bulunulan zaman da önemlidir. İnsanın gelecekteki kaderi, nasıl bir hal alacağı kendisi için meçhulken geçmişi artık gayb olmaktan çıkar. Ayrıca bazı bilgiler, peygamberlere göre gayb niteliğinde değilken, diğer insanlara göre gayb olabilir. Hz. Peygamber (s.a.v)’in mi‘racda gördükleri şeyler bu kabildendir. Bütün bunlar izâfî gaybla alakalıdır.<sup>479</sup>

### 1. Sûfîlerin Gözünde Gayb Meselesi

Gayb ve gaybı bilme meselesi sûfîlerin de ilgilendiği bir alan olup birçok sûfî bu konuda birtakım fikirler ileri sürmüştür. İsimlendirmeler bazen farklılık arz etse de genelde sûfîler gayb konusunda ikili bir ayırımı gitmektedirler. Tasavvufta gayb problemi bilgi nazariyesiyle ilişkili olup onu

---

<sup>475</sup> Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseyni el-Kufî, **el-Külfîyyât**, Müessestü'r-Risale, Beyrût 1998, s. 667-8; Ebü'l-Fazl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsi, **Ruhu'l-Meânî**, Darü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y., XII, 75.

<sup>476</sup> Neml, 27/65.

<sup>477</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, **Tefsirü'l-Menâr**, Darü'l-Menar, Kâhire 1947, VII, 422.

<sup>478</sup> Reşîd Rıza, **Menâr**, VII, 422-3.

<sup>479</sup> Süleyman Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi II)**, Ed. Bedrettin Çetiner, Ensar Neş., İst. 2002., s. 273.

yakından etkileyen faktörler arasındadır.<sup>480</sup> İlk sûfilerden itibaren bilgi iki kısma ayrılmıştır: Biri, ilim (kavramsal bilme), yani araçlarla elde edilen bilgi; diğeri ise ma‘rifet yani kavramların aracılığına başvurmadan doğrudan bilmedir. Bu iki türlü bilmenin insan davranışlarındaki rolü farklıdır, fakat birbirlerinin tamamlayıcısıdır.<sup>481</sup> Sûfilerin nazarında bilginin en üst derecesi kabul edilen ma‘rifet ancak keşf ve ilhâmle elde edilir.<sup>482</sup>

Bu bilgi, sûfilere göre kendine has özellikleriyle gaybi müşâhedeleri doğurur. Gaybi müşâhedelerle ilm-i ledün veya ilm-i bâtın, firâset, müşâhede ve kerâmet gibi birtakım ilâhî ikrâmlara mazhar olunur. Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre Hz. Musa’nın Hızır’dan öğrendiği *ilm-i ledün*<sup>483</sup> ile Hz. Ali’ye nisbet edilen *ilm-i bâtın* aynı şeydir.<sup>484</sup> Bu manada Hz. Musa ve Hızır kıssası, mutasavvıflar tarafından bâtınî ilmin kaynağı olarak yorumlanmıştır. Kuşeyrî’nin bu ayetin tefsirinde *ilm-i ledün*’e yönelik düşünceleri şu şekildedir: *İlm-i ledün*’e sahip olanlar Allah’ın rahmetine nail olup aynı zamanda bu rahmetin bir sonucu olarak rahmet dağıtan hass’ül-havass insanlardır. Ona göre bu *ledün ilmi*, hass’ül-havass olan insanlarda herhangi bir zorlanmaya maruz kalmadan ve bir talep söz konusu olmadan meydana gelir. Cenâb-ı Hakk’ın özel kullarına öğrettiği bu ilim, sahip olan kişiden daha çok diğeri insanların fayda göreceği bir ilimdir. *Ledün ilmi*’ne sahip olanların bu ilimlerini saklamaları veya varlığını inkâr etmeleri mümkün değildir. Böyle bir durumun hâsıl olması, sahip olunan bu *ilm-i ledün*’ün kesinlikle doğru olduğunu gösterir.<sup>485</sup>

---

<sup>480</sup> Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadisteki Dayanakları**, TDV Yay., Ank. 2000, ss. 283-304.

<sup>481</sup> Aydın, **Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi**, s. 107.

<sup>482</sup> Ahmet Yıldırım, “Tasavvuf Literatüründe Gaybî Rivâyetler”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi II)**, Ed. Bedrettin Çetiner, Ensar Neş., İst. 2002, s. 100.

<sup>483</sup> Bkz. Kehf, 18/65.

<sup>484</sup> Uludağ, “Bâtın İlimi”, **DİA**, V, 188.

<sup>485</sup> Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, thk. İbrahim Besyuni, el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, Kâhire 1981, II, 407-8.

Dolayısıyla sūfilere göre, *ilm-i ledün*'e sahip olanlar gayba da muttali olabilirler. Onların bu bilgiye sahip olmaları “*gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği*” hükmüne aykırı değildir. Çünkü bu *ilm-i ledün*'e sahip olanlar gaybı kendi maddî vücutlarıyla bilmezler. Ancak Allah onların beşerî sıfatlarını kendi ilâhî sıfatlarıyla süslediğinde gayba vâkıf olurlar. Bu durumda kendi nefislerinde değil, Allah'ta yaşıyorlar, Allah'ın gözüyle meselelere bakıyorlar demektir. Sonuç olarak gaybı bilen onların beşerî varlıkları değil, kendilerinde tecelli eden ilâhî sıfatlardır. Allah'ta yaşadıklarında Allah kendi sıfatlarından bazılarını onlara verir.<sup>486</sup> Bundan dolayı gayba vâkıf olma durumu enbiyâda olduğu gibi Allah dostlarında da bulunmaktadır.<sup>487</sup>

İslâm âleminde ilk zâhidlerden başlayarak günümüze gelinceye kadar sūfiler belli durumlar ve belli şartlar muvacehesinde gaybın bilinebileceğini savunmuşlar ve bunu ispatlamaya yönelik deliller getirmişlerdir. Bu konuda yalnız olduklarını söylemek yanlış olur. İslâm filozofları ve bazı kelâmcılar da gaybı bilmenin mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Hadis âlimleri ve selef mezhebinin mensupları da Kur'ân'dan başka, gaybı bilmeyele ilgili pek çok rivayetin olduğunu dikkate alarak bu konuda çerçeveyi oldukça geniş tutmuşlardır.<sup>488</sup>

Bu durumun en güzel örneklerinden biri de İbn Kayyım'ın, İyas b. Muaviye ve İmam Şafî'nin keskin firâsete sahip olduklarını ifade ettikten sonra İbn Teymiyye hakkında söyledikleridir. İbn Kayyım İbn Teymiyye hakkında şunları söylemektedir: “*Ben Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye'nin firâsetiyle ilgili çok enteresan haller gördüm. Firâseti ondan daha kuvvetli birini görmedim. Firâsetiyle ilgili olaylar toplansa hacimli bir kitap meydana gelir. Moğolların Şam'a gireceğini, müslüman ordularının bozguna uğrayacağını, fakat Şam'da katliam yaşanmayacağını sadece mallara saldıracaklarını 699 h. senesinde etrafındakilere haber vermişti. Bu sözleri*

---

<sup>486</sup> Süleyman Ateş, **Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri**, Sönmez Neşriyat, İst. 1969, s. 145.

<sup>487</sup> Ebü'l-Bekâ, **Küllîyyât**, s. 668.

<sup>488</sup> Geniş bilgi için bkz Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-VI**, ss. 271-93.

*Moğollar harekete geçmeden önce idi. Sonra 702 h. senesinde Moğollar Şam'a yürüdüklerinde bozgunu Moğollar'ın yaşayacağını ve zaferin müslümanların olacağını birçok yeminler ederek haber verdi. Etrafındakiler 'bari inşaallah desen' dediklerinde o da 'inşaallah diyorum. Ama ta'liken değil tahkîken diyorum (gerçekleşmesi ihtimalli değil, kesinlikle gerçekleşecek diyorum)' demişti. Onun bunları söylediğini işittim. Bu konuda ısrar edenlere 'bu konuda fazla üzerime gelmeyin, Allah Levh-i Mahfuz'da bu defa onların yenileceğini, zaferin müslüman askerlere nasip olacağını yazmıştır' demişti. Sonra şöyle dedi: 'Müslüman asker ve komutanlara düşmanla karşılaşmadan zaferin tatlılığını tattırdım.' Bu iki olay arasında İbn Teymiyye'nin cüz'î firâseti yağmur gibiydi.”<sup>489</sup>*

Sûfîler, bazı kimselerin gayba müteallik birtakım meseleleri ruhî kabiliyetlerle ve hazırlıklarla bilebileceklerini söylemektedirler. Fakat sûfîler gayba taalluk eden bilgilere vâkıf olabilmek için de birtakım şartların gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>490</sup> Bazılarına göre ise bu durum gaybı bilme manasına gelmemektedir. Onlara göre gaybın bilinmesi olarak nitelendirilen hususlar esasında gaybın bilinmesi değil, gayb hazinesinden çıkıp şehâdet âlemine, insanın kavrayış ufkuna yaklaşan hâdiselerin bilinmesiyle alakalıdır. Şehâdet âlemine yaklaşan hâdiseler basiret gözü açık olan bazı Allah dostları tarafından görülebilir. Bu hâdiselerin bilinmesi asıl yani mutlak gaybdan çıkmalarından dolayıdır. Gayb-şehâdet arasında olan bazı hâdiseler bilinebilir. Fakat gaybın en derinlerinde olan hususların peygamberler dâhil hiç kimse tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu şekilde olan gaybı Allah'tan başka kimse bilemez.<sup>491</sup> Aslında keşfedilen hâdiselerin gaybı bilme manasına gelmeyeceğini söylemek gaybı mutlak-izâfî olarak ayırmaktan öte bir şey değildir. Çünkü İslâm düşüncesinde mutlak gaybın bilinmeyeceği hususu

---

<sup>489</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, **Medâricü's-Sâlikîn**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., II, 510.

<sup>490</sup> Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI**, s. 289.

<sup>491</sup> Süleyman Ateş, **İslâm Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1992, s. 553.

özellikle vurgulanmıştır. Dolayısıyla bilinmesinin mümkün olduğu savunulan gayb, mutlak olmayıp izâfî olan gaybtır.

## 2. İbn Berrecân'ın Gayb Meselesine Yaklaşımı:

İbn Berrecân gayb meselesini ilgili ayetlerin tefsirinde işlemektedir. Ona göre gayb zâhir olmayan, zâhirî ve bâtinî duyulardan gizli olan, müşâhede ile bilinmeyip imân ve teslim ile bilinen her bâtındır.<sup>492</sup> Daha sonra İbn Berrecân gaybla alakalı şunları söylemektedir:

*“Allah Teâlâ bazı kullarının gözlerini açar ve bu kullar gafillerin göremedikleri gaybların derinliklerini görürler. Peki, bunlar kimlerdir? Bunlar, Allah'ı korku ve ümit dengesi içinde tanıyan, gayba imân eden müttaki kullardır... Ayrıca zâhirin gaybı, sır olan tarafı olduğu gibi gaybın da gaybı vardır. Aslında bu, gaybın en derin tarafıdır.”*<sup>493</sup>

İbn Berrecân bu gaybı insanların akıllarının ulaşamadığı gayb olarak kabul etmektedir.<sup>494</sup> Kâşânî, İbn Berrecân'a benzer bir şekilde *el-gaybü'l-meknûn*, *el-gaybü'l-masûn* (الغيب المصون) adları altında bu gayb çeşidini tarif etmektedir. Kâşânî'ye göre bu gayb zâtın sırrı olup Allah dışında kimse onu bilemez. Bundan dolayı ağyardan korunmuştur, akıl ve gözlerden saklanmıştır.<sup>495</sup>

İbn Berrecân gaybı mertebelere ayırmakta ve gaybın üç mertebesinin olduğunu söylemektedir. Birinci mertebede bir şeyin kendisi dışındaki varlıkların içinde gizli olmasıyla gayb olmasıdır. Buna göre alaka, nutfede gizli (gaybdır), mudga alakada gizli, insan ise bütün bunlarda saklıdır. İnsanın sıfatları da dış varlığında saklıdır. Bu sıfatlar davranış, hal ve konuşmalarında ortaya çıkar. Ayrıca su havada, bitkiler suda, hayvanlar ise bitkilerde saklıdır. İkinci mertebe şehîdin hayatı hükmünde olan gayb çeşididir. Şehîdler zâhiren

---

<sup>492</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 123.

<sup>493</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 123.

<sup>494</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 75.

<sup>495</sup> Kâşânî, **Istîlâhâtî's-Sûfiyye**, s. 186.

ölü oldukları halde ayette ifade edildiği gibi<sup>496</sup> onlar ölü değildir. Şehîdin varlığının hakikati, zâhirî durumunun hilafınadır. İnsanın nutfedeki varlığı da böyledir. Üçüncü merteye ise meleklerin varlıkları hükmünde olan gaybıdır. Bunlar şu an bizim için gayb olan şeylerdir. Cinlerin, ahiretin ve cennetlerin varlıkları da bu türdendir.<sup>497</sup>

İbn Berrecân gayb meselesindeki izâfî-mutlak ayırımını farklı lafızlarla yapmaktadır. Ona göre bazı varlıkların gayb olma durumları birbirlerinden farklılık arz eder. Bu çeşit gayb, izâfîdir. Mesela melekler ve onların ilimleri bizim için gayb iken kendileri için böyle bir durum söz konusu değildir. Cinler de böyledir. Bizim ilmimiz ve gözlemlerimizin dışında olan şeyler bizim için gaybıdır. Başkaları adına böyle bir durum söz konusu değilse, bu durum onlar adına gayb olmaktan çıkar. Bir de *gayb-ı maktu'* vardır ki bunu da Allah dışında kimse bilemez. Bu gayb da “*bilinmeyen nice hazineler ve görünmeyen gayb âleminin anahtarları O'nun elindedir!*”<sup>498</sup> ayetinin kapsamına girmektedir.<sup>499</sup> Böyle bir ayırım insanlar hakkında geçerlidir. Allah Teâlâ için *gayb-şehâdet* ayırımı söz konusu değildir. Çünkü Cenâb-ı Hak mekâna nisbet edilmeden bütün mekânda olduğu gibi gayb ve şehâdeti de aynı anda bilmektedir.<sup>500</sup> Bundan da anlaşılacağı gibi İbn Berrecân gayb meselesinde vasıtalarla bilinmesi mümkün olan ve hiçbir şekilde bilinmesi mümkün olmayan gayb şeklinde ikili bir ayırımı gitmektedir. Bu da yukarıda sunmaya çalıştığımız gibi İslâm düşüncesinin gayb meselesine genel yaklaşımıyla aynı doğrultudadır.

### 3. İbn Berrecân'ın Keşfi

İbn Berrecân, gayb meselesine yaklaşımından anlaşılacağı gibi, gaybı önceden bilmenin mümkün olduğu ve bunun müttakî, yakîn sahibi kimselere nasib olabileceği düşüncesindedir. Kendisine dayandırılan ve gelecekte haber

---

<sup>496</sup> Bakara, 2/154.

<sup>497</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 371-2.

<sup>498</sup> En'am, 6/59.

<sup>499</sup> İbn Berrecân, *Tenbîh*, IV, 253.

<sup>500</sup> İbn Berrecân, *Tenbîh*, IV, 372.

verme veya gaybı bilme sayılabilecek bazı keşiflerinin olduğu tabakât kitaplarında ifade edilmektedir. Fakat tabakât kitaplarını ve eserlerini incelediğimizde keşif sayılabilecek sadece iki husus görebilmekteyiz. Birincisi İbn Berrecân Sultan Ali b. Yusuf b. Tâşfîn tarafından Merâkeş'e getirildikten sonra sarfettiği sözlerdir. İbn Berrecân mevcut yönetim tarafından bazı kaygılardan dolayı birkaç arkadaşıyla birlikte sorgulanmak üzere memleketlerinden alınarak Murabıtlar'ın başkenti olan Merâkeş'e getirilir. Getirildikten sonra etrafındakilere “*Vallahi ben fazla yaşamam, beni buraya getiren de ölümünden sonra fazla yaşamayacaktır!*” der. İbn Berrecân Merâkeş'e getirildikten kısa bir süre sonra vefat eder. Kaynaklarda, vefatından yaklaşık bir sene sonra da Murabıtlar'ın sultanı Yusuf b. Ali'nin öldüğü nakledilmektedir. İbn Berrecân ve sultanın bu şekilde birbirine yakın tarihlerde vefatları ve İbn Berrecân'ın bu durumu önceden haber vermesi onun keşif ve kerâmetinden sayılmıştır.<sup>501</sup>

İkinci husus Kudüs'ün fethi ile ilgilidir. İbn Berrecân'ın bu keşfi şöhret kazanmış ve o, birçok tabakât veya tefsir kitabında bu olayla birlikte zikredilmiştir. Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî (v. 589/1193) Kudüs'ü fethetmeden önce 579 h. senesinde Haleb'i fethetmiş ve etrafındaki bazı ilim adamları bu fethin Kudüs'ün fethi için bir müjde olduğunu söylemişlerdir. Kadı Muhyiddin b. Zekiyyüddin (v. 598/1202)<sup>502</sup> bu tarihte Sultan Selâhaddîn Haleb-i fethedince şu beyiti okumuştur:

وفتحك القلعة الشهباء في صفر

مبشراً بفتح القدس في رجب

“Senin Şehbâ Kalesini Safer ayında fethin

Kudüs'ün Recep ayında fethedileceğinin müjdecisidir!”

<sup>501</sup> Nebhânî, *Camiu Keramâti'l-Evliyâ*, II, 167; bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 174; Münâvî, *el-Kevakübü'd-Dürriyye*, I, 682-3.

<sup>502</sup> Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 229 v.d.



Kadı Muhyiddin'e “*bunu nereden biliyorsun?*” diye sorulunca da “*ben bunu İbn Berrecân'ın Rum suresinin ilk ayetlerine yaptığı tefsirden aldım*” demiştir. Sultan Selâhaddin, Haleb'i fethettikten sonra buranın kadılığına Kudüs'ün fetih müjdesini veren Kadı Muhyiddin'i getirmiştir.<sup>503</sup> İbn Hallikân bu olayı anlattıktan sonra kendisinin sürekli İbn Berrecân'ın tefsirini aradığını en sonunda ilgili kısmı Rum suresinin tefsirinde bulduğunu fakat Kudüs'ün fethini müjdeleyen kısmın haşiyede yazılı olduğunu, bu kısmın tefsirin aslından olup olmadığını bilemediğini söylemektedir.<sup>504</sup> Bazı kaynaklarda ise Nureddin Zengi'nin (v. 569/1174) bu ihbar-ı gaybiden haberinin olduğu ve kendisinin Kudüs'ün fethini gerçekleştirmek için hazırlık yaptığı, hatta fetih sonrası için bir minber yaptırdığı nakledilmektedir.<sup>505</sup> İbn Berrecân'ın tefsirinde Kudüs'ün fethiyle alakalı söyledikleri, birçok kaynakta onun keşif ve kerâmeti olarak nakledilmiştir.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> İbn Hallikân, **Vefeyât.**, IV., 229-30.

<sup>504</sup> İbn Hallikân, **Vefeyât**, IV., 230. Eserleri kısmında işlendiği gibi İbn Berrecân'ın “*İzâhü'Hikme Bi Ahkâmi'l-İbre*” adında başka bir tefsiri daha bulunmaktadır. Muhtemelen İbn Hallikân'ın çokça arayıp daha sonra bulduğunu söylediği tefsir İbn Berrecân'ın bu ilk tefsiridir. Çünkü bu tefsirinin elimizde mevcut bulunan nüshasında Kudüs'ün fethiyle alakalı herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Fakat diğer tefsirinin bütün nüshalarında Kudüs'ün fetih müjdesi olarak değerlendirilen kısım bulunmaktadır. Eğer İbn Hallikân'ın karşılaştığı eser İbn Berrecân'ın ilk tefsiri ise muhtemelen müstensih tarafından şöhretine binaen Kudüs'ün gelecekteki fethiyle alakalı ikinci tefsirinde söyledikleri, birinci tefsirinin haşiyesinde yazılmıştır.

<sup>505</sup> Zehebî, **SAN**, XXI, 360 (4 nolu dipnot); Ebü'l-Kasım Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî Ebu Şame, **Uyunu'r-Ravzateyn fi Ahbari'd-Devleteyn**, thk. İbrahim ez-Zübeyk, Müessesetü's-Risale, Beyrût 1997, III, 395; Ebü'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk. Ali Şiri, Darü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, y.y. 1988, XII, 399.

<sup>506</sup> Bkz. İbn Hacer, **Lisânü'l-Mizân**, V, 174; Taşköprüzade, **Miftahü's-Saade**, II, 99; Nebhânî, **Camiu Keramâti'l-Evliyâ**, s. 166; Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani Ebu Hayyân Endelusi, **Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit**, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Darü'l-Fikr, Beyrût 1999, VIII, 324; Âlûsi, **Ruhü'l-Meâni**, I, 7-8; Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefayât**, IV, 123; Tacuddin Abdülvehhab b. Takiyyüddin es-Sübki, **Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr 1413, IX, 88; Celeddin es-Suyutî, **Buğyetü'l-Vüât**, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Mısıryye, Lübnan t.y., II, 90,332; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Tarihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşahîr ve'l-A'lâm**, thk. Beşşar Avvad Maruf, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, y.y. 2003, XII, 481;

Kaynaklarda İbn Berrecân'ın keşfi olarak nakledilen bu olaya işaret etmek üzere kendi tefsirine baktığımızda, açıkça “*Kudüs 583 senesinde fethedilecektir!*” şeklinde bir ifade bulmak mümkün değildir. 583 h. tarihi verilmekle beraber neye delalet ettiği ortaya konulmamaktadır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî kendi ilminin keşf yoluyla olduğunu ve bütün ilimlerinde dayandığı rüknün keşif olduğunu söyledikten sonra, İbn Berrecân'ın keşfiyle alakalı şunları söylemektedir: “*Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Berrecân bizim zikrettiğimiz şekilde kendi kitabında zikretmemiş. Allah ona rahmet eylesin bu durumu ilmü'l-felek cihetiyle açıklamış, bunu da kendi keşfine bir perde yapmıştır. (Bununla beraber) Kudüs'ün 583 tarihinde fethedileceğini kesin bir şekilde ifade etmiştir. Biz de istersek keşif olarak açıklarız, dilersek (bu keşfe) sayıyı perde yaparız.*”<sup>507</sup> İbn Berrecân'ın Kudüs'ün fethiyle ilgili söylediklerine bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin dediği şekilde -eğer keşif olarak kabul edilecekse- çok kapalı bir şekilde ifade edildiği görülecektir. Yani İbn Berrecân'ın keşfi kendisi için açık ve net olmakla beraber, bu keşfini çok muğlak ifadelerle örtme yoluna gitmiştir.

İbn Berrecân, Rûm suresinin ilk ayetlerinin tefsirinde Kudüs'ün fethine işaret olarak değerlendirilen tarihi, çok muğlak bir üslupla ifade etmektedir. Bu muğlak ifadelerin anlaşılması, ancak Kadir suresinin tefsiriyle beraber değerlendirildiği takdirde mümkün görünmektedir. Çünkü bu surede de 583 h. tarihi verilmektedir. İbn Berrecân'ın keşif olarak değerlendirilen hesaplamaları anlayabildiğimiz kadarıyla şu şekildedir:

İbn Berrecân Kadir suresinin tefsirinde, Kadir gecesinde Ümmü'l-Kitap'ta olan şeylerin tafsîl edildiğini, Allah'ın yakın veya uzak gelecekte olmasını dilediği şeylerin yazıldığını ifade etmektedir. Bunu da “*O, öyle bir gecedir ki her hikmetli iş tarafımızdan bir emir ile o zaman yazılıp belirlenir*”<sup>508</sup> ayetlerine dayandırmaktadır. Kadir gecesinin bin aydan hayırlı olması<sup>509</sup> 83 sene ve 4 ay yapar. Haftanın günleri ise 7<sup>510</sup> gündür. İbn

---

<sup>507</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), I, 97-8.

<sup>508</sup> Duhân, 44/4,5.

<sup>509</sup> Kadir, 97/3.

Berrecân'a göre kaderin deverânı haftanın gün sayısı olan 7 üzerinden olur. Bu sayı bitince ve dönüşü tamamlanınca sayı tekrar başa gelir. Kâinâttaki birçok şey 7 üzerinden döner ve hükümleri de 7 ve katları olan rakamlarla ilgilidir. İbn Berrecân birçok şeyin 7 rakamıyla alakalı olduğunu düşündüğü için 7 rakamını kadir gecesinin faziletine dair ayette ifade edilen 1000 ay rakamıyla çarpıp 7 bin rakamına ulaşmaktadır. Bu da 583 sene 4 ay yapar.<sup>511</sup> Bu yaklaşımından da hicreti tarihin başı olarak alıp deverânın 583 senesinin dördüncü ayından itibaren tamamlanacağı gibi bir düşünceye vardığı anlaşılmaktadır. Zaten Rûm suresinde hesaplamaları yaparken içinde buldukları senenin 522 h. senesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>512</sup>

İbn Berrecân Rûm suresinin tefsirinin başında bazı kıraat farklılıklarına değindikten sonra şunları söylemektedir: “*Allah'ın, takdirin deverânında (dönüşümünde) ortaya koyduğu hikmeti, bu dönüşümlerde hükmün sonunu başına getirmektir. Bu deverânlar arasında hükmü kesin olup mukadder olanlar ve hükmü geniş olup takdiri kesin olmayan muvassa' olanlar bulunmaktadır. Bütün bunlar Allah Tealâ'nın meşietiyelerdir.*”<sup>513</sup> Bu muğlak sözünden anlaşıldığı kadarıyla dünyadaki olaylar dönüşümlü olup birbirini takip ederler. Yani fethi mağlubiyet, mağlubiyeti ise zafer takip eder. Bunlar belli bir sıra ve tarihe göre deverân ederler. İbn Berrecân Kur'ân'dan hareketle çizgisel değil döngüsel/devrî bir zaman anlayışı ortaya koymaktadır. Nitekim aynı anlayışı İbnü'l-Arabî de sürdürür. İbnü'l-Arabî'ye göre hareketin döngüselligi kadar zamanın da döngüselligi söz konusudur. Konevî (v. 673/1274) ise bu konu hakkında şunları söylemektedir: “*Varlığın merkezi döngüselidir, böylelikle nihayet bidayetin aynıdır. Aynı zamandan rahmet her şeyden önce geldiği gibi, her şeyin dönüşü onadır.*”<sup>514</sup>

---

<sup>510</sup> Yedi sayısına özel anlamlar yüklemek ve değer atfetmek çok eski zamanlarda var olan bir şeydir. Bkz. Annemarie Schimmel, **Sayıların Esrarı**, Çev. Mehmet Temelli, Verka Yay. İst. 1997, s. 131 v.d.

<sup>511</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 524.

<sup>512</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 96.

<sup>513</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 96.

<sup>514</sup> Demirli, **İslâm Metafizisinde Tanrı ve İnsan**, ss. 24-5.

İbn Berrecân “Rumlar yakın bir yerde (Şam bölgesinde) mağlup oldular. Ama bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içerisinde galip gelecekler. Çünkü işleri karara bağlama yetkisi, başında da sonunda da Allah'a aittir. O gün, mü'minler de Allah'ın verdiği zafer sayesinde sevinecekler. Allah dilediğini muzaffer kılar. Zira O Aziz'dir, Rahim'dir.”<sup>515</sup> ayetlerine dayanarak mü'minler için ilk zafer<sup>516</sup> hariç iki mağlubiyet, iki de galibiyet söz konusu olduğunu söylemektedir.<sup>517</sup> Burada kast ettiği fetih ve mağlubiyetlerin Kudüs ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Berrecân'ın, kaderin deverânını kadir gecesiyle, bu gece için ifade edilen 1000 sayısıyla ayrıca haftanın gün sayısı olan 7 ile irtibatlandırıldığını yukarıda ifade ettik. Ona göre bu günlerin her biri 1000 ayla irtibatlı olup her bir gün 83 sene 4 aydır. Kendisinin içinde bulunduğu sene 522 h. senesi olup yedinci günde olduklarını söylemektedir. İbn Berrecân yukarıda ifade ettiğimiz mağlubiyetlerden ikincisinin 489 tarihinde olduğunu, bu mağlubiyetin altıncı gününün son kısmında, altıncı günün bitiminin 500 senesinin başı olduğunu, yedinci günün ise 583 sene 4 ay olarak tamamlandığını ifade etmektedir.<sup>518</sup> Bu çok kapalı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla 500 h. tarihinin başlarına yakın dönemde gerçekleşen ve Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgal edilmesi sonucunu doğuran gelişmeler 583 h. tarihinde kaderin deverânı olarak tekrar başa dönecek, yani Kudüs tekrar müslümanlar tarafından fethedilecektir. Tarihi olarak da Kudüs 492/1099 tarihinde Haçlılar tarafından işgal edilmiş,<sup>519</sup> 27 Receb 583/2 Ekim 1187 tarihinde de müslümanlar tarafından Selahaddin-i Eyyubî komutanlığında tekrar fethedilmiştir.<sup>520</sup>

İbn Berrecân Rûm suresinin ilk ayetlerine yaptığı yorumları savunup bu ayetlerin Rûmların İranlıları veya İranlıların Rûmları yenmesi ile alakalı

---

<sup>515</sup> Rum, 30/2-5.

<sup>516</sup> Burada kast ettiği ilk fetih Kudüs'ün 17 h. senesinde Hz. Ömer tarafından fethedilmesidir.

<sup>517</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 96.

<sup>518</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 96.

<sup>519</sup> Casim Avcı, "Kudüs", **DİA**, XXVI, 327.

<sup>520</sup> Işın Demirkent, "Kudüs", **DİA**, XXVI, 329.

olmadığını, ilgili ayetlerin tamamıyla müslümanlarla alakalı olduğunu ifade etmektedir. Aynı surenin 4 ve 5. ayetlerini<sup>521</sup> delil getirerek şöyle demektedir:

“(4 ve 5.) ayetler, zikri geçen ayetten (Rum suresinin ilk ayetleri) kastedilen mananın bu (yani müslümanların galibiyet ve mağlubiyetleri) olduğuna kesin delildir. Yoksa bazı müfessirlerin dediği gibi Rumlar ile İranlılar arasındaki galibiyet-mağlubiyet meselesi değildir. Her ne kadar vakıada böyle olsa da asıl kast edilen bu olayların haberini vermek değildir.”<sup>522</sup> Devamında da “O Aziz’dir, Rahim’dir”<sup>523</sup> ayetine dayanarak “izzet” isminin intikam, “rahmet” isminin ise acıma ve şefkat ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre “rahmet” mü’minlere, “izzet” isminin tecellisi olan kınama, azarlama, azab ise mü’min olmayanlardır.<sup>524</sup> Dolayısıyla bu surede iki kâfir topluluğun değil, biri mü’min (yani Allah ve Resulüne inanan) diğeri kâfir olan iki topluluğun karşılaşması olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, özellikle izâfî gaybın bazı Allah dostları tarafından bilinebileceği hususunun ihtimal dairesinde olduğu ve bunu reddetmenin birçok vakıaya ters olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân’ın Kudüs’ün 61 sene önce fethedileceğine dair söylediği sözleri her ne kadar çok muğlak ifadelerle de olsa bir keşif olarak değerlendirilebilir. Fakat bu keşif İbnü’l-Arabî’nin dediği gibi perdelidir, örtülüdür.

### III. İnsan Anlayışı

#### A. Nübüvvet-Velâyet

Nübüvvet-velâyet meselesi Hakîm Tirmizî’nin *Hatmu’l-Velâye* isimli eseriyle birlikte tasavvufî düşüncede üzerinde çokça tartışma yapılan bir konu halini almış, özellikle İbnü’l-Arabî ve daha sonra onun çizgisinde giden sufîlerle birlikte farklı boyutlar kazanarak tasavvufa muhalefet edilen temel meselelerden biri haline gelmiştir. Nübüvvet-velâyet karşılaştırmasında sūfîler

---

<sup>521</sup> “O gün mü’minler Allah’ın verdiği zafer sayesinde sevineceklerdir.”

<sup>522</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 327.

<sup>523</sup> Rum, 30/5.

<sup>524</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 327.

-özellikle İbnü'l-Arabî- birtakım ithamlara maruz kalmışlardır. Fakat bu ithamlar genel itibariyle İbnü'l-Arabî'nin bu mesele hakkındaki sözlerinin anlaşılmasından ya da yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır.<sup>525</sup> Bu başlık altında tasavvuf tarihinde önemli bir yer işgal eden nübüvvet-velâyet meselesi hakkında İbn Berrecân'ın düşüncelerine yer verilecektir.

### 1. Nübüvvet

Lügatte, haber manasına gelen nübüvvet, hadiste vav harfiyle “النبي” şeklinde gelmektedir.<sup>526</sup> Nebî kelimesi “نبو” kökünden gelirse bir şeyin kendisinin dışında olanlara üstünlüğünü ifade eder. Peygamberlere bu ismin verilmesinin sebebi, konumlarının diğer insanlardan üstün olmasındandır.<sup>527</sup> Nebî kavramında hangi kökün esas alındığı hususu tartışmalı olmakla birlikte, iki kökten gelen kelimeler de peygamberliğin ifade ettiği manaya uygundur. Çünkü nebî olan zatın hem Allah'tan haber verme vasfı, hem de bulunduğu konum itibariyle diğer insanlardan üstün olma tarafı vardır.<sup>528</sup> İstılâh olarak *nebî*, kendisine vahyedilen bilgileri insanlara tebliğ etmesi için Allah tarafından görevlendirilen kişi manasında kullanılmaktadır.<sup>529</sup> Cürcânî nebîyi; “*Allah'ın melek vasıtasıyla vahyettiği veya kalbine ilhâm verdiği yahut ta salih rüya ile uyardığı kişidir*” şeklinde tarif etmektedir.<sup>530</sup>

Tasavvufta nübüvvet çeşitli adlarla kısımlara ayrılmaktadır. Kâşânî, bunun *nübüvvetü't-ta'rif* ve *nübüvvetü't-teşri'* şeklinde iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisi zât, sıfât ve esmânın bilgisini vermek içindir. İkincisi ise bütün bunlarla beraber hükümlerin tebliği, güzel ahlaka sahip olmayı,

---

<sup>525</sup> Suad el-Hakîm, **Mu'cem**, s. 1039 vd. Geniş bilgi için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ank. 2008, sayı: 21, ss. 213-255.

<sup>526</sup> Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, s. 179.

<sup>527</sup> İbn Fâris, **Mu'cem**, V, 384-5.

<sup>528</sup> Geniş bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay., İst. ty., s. 12 vd.

<sup>529</sup> Sa'duddin Taftazânî, **Şerhu'l-Mekasid**, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1998, V, 5.

<sup>530</sup> Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 239.

hikmeti öğretmeyi ve yönetimi içeren nübüvvettir. Bu manadaki nübüvvet risalettir.<sup>531</sup> İbnü'l-Arabî ise nübüvveti, son bulmayan, devamlı olan *umumi nübüvvet* ve Hz. Peygamber ile tarihin belirli bir döneminde son bulan sadece peygamberlere has olan *hususî nübüvvet* şeklinde ikiye ayırır.<sup>532</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu konu hakkındaki değerlendirmeleri İbn Berrecân'ın düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Çünkü İbn Berrecân'a göre -aşağıda işleyeceğimiz gibi- peygamberlerin miras bıraktığı şeylerden biri de nübüvvettir. Ona göre bu çeşit nübüvvet kesilmez, devam eder. Bir diğer çeşit nübüvvet vardır ki buna *en-nübüvvetü'l-kübrâ* veya *nübüvvet-i memnua'* (الممنوعة), *nübüvvet-i mechude* (المجودة) demektedir. Bu nübüvvet çeşidi devam etmeyip sadece peygamberlere hastır. İbnü'l-Arabî'nin kesilmeyip umumi olan ve *nübüvvet-i bâtına*, *nübüvvet-i mutlaka*, *veraset-i nebeviyye*, *nübüvvet-i sâriye*, *nübüvvet-i velî* şeklinde birçok isimlendirmelerde bulunduğu nübüvvet çeşidi, İbn Berrecân'ın peygamberlerin mirası olarak kabul ettiği nübüvvet çeşidine tekabül etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kesildiğini ve hususî olduğunu söylediği ikinci kısım nübüvvet çeşidi ise İbn Berrecân'ın *en-nübüvvetü'l-kübrâ*, *en-nübüvvetü'l-memnua'* dediği kısma tekabül etmektedir.

Birçok yerde nübüvvet bahsini işleyen İbn Berrecân, varlıkta çeşitli nübüvvetlerin olduğunu söylemektedir. İbn Berrecân'a göre, bu nübüvvet çeşitleri peygamberlerin nübüvvetine delalet etmektedir. Fakat peygamberlerin nübüvveti ile kendisine delalet eden şeyler arasında farklar vardır. Çünkü peygamberlerin nübüvveti olan *en-nübüvvetü'l-kübrâ*, vahiy meleğinin Allah'ın emirlerini tebliğ etmesi için peygamberin kalbine indirmesidir.<sup>533</sup> Burada vurgulanmak istenen husus, bilinen nübüvvetin dışında varlıkta birçok nübüvvet çeşidinî olduğu ve bu nübüvvet çeşitlerinin tamamının Allah tarafından görevlendirilen peygamberlerin nübüvvetlerine delil olduğu ve *en-nübüvvetü'l-kübrâ* olarak adlandırdığı bu nübüvvet çeşidinî tasdik ettiği dir.

---

<sup>531</sup> Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, s. 114.

<sup>532</sup> Suad el-Hakîm, *Mu'cem*, s. 1041-4.

<sup>533</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 54-5.

Nübüvvetin birtakım özellikleri vardır. İbn Berrecân'a göre bu vasıflar varlıkta ortaya çıkar; hayvanlarda, insanlarda belirir, mü'min, yakîn sahibi kişide açıkça görünür. Sıddık olan kişilerde ise en üst seviyede tezahür eder. Bu tezahürün bir sonucu olarak sıddıkların dillerinde ve işlerinde Cenâb-ı Hak'â götüreren şahitler bulunur. İbn Berrecân, bu sebepten dolayı sıddıkların dualarının kabul olduğunu ve ihtiyaçlarının giderildiğini söyler. Ona göre Allah Teâlâ sıddıklara harikulade işler yaptırır. Çünkü bunlar peygamberler ile diğer insanlar arasında bir konumdadırlar. Nübüvvet özelliklerine sahip olan bu sıddıklar, peygamberlere itaat etmek ve onlara en güzel bir şekilde ittiba etmekle bu seviyeyi elde ederler.<sup>534</sup>

Hadislerden hareketle salih rüyanın nübüvvetin delillerinden olduğunu söyleyen İbn Berrecân, nübüvvetin kırk altı parçasından biri olan salih rüya<sup>535</sup> gibi, varlıkta nübüvvetin cüzlerinin olduğunu söyler. Bu nübüvvet cüzleri insanı doğruya götüreren, hidayete sevkeden, ona yol gösteren birtakım işaretlerdir. Ona göre varlıkta mevcut bulunan bazı nübüvvet cüzleri şunlardır:

- Kişinin sahip olduğu imândır. Mü'min imânı sayesinde her şeyde Allah'ı görür ve işitir.
- Varlıktaki bütün ilhâm çeşitleri, nübüvvete delildir. Arı, karınca ve kuşlarda bulunan ilhâmlar buna örnektir.
- İnsanlar dışındaki varlıklarda da topluluk halinde yaşayıp bunlar arasında topluluğa önderlik yapanlar vardır. Varlıktaki bu önderler nübüvvete delildirler.
- İnsandaki takva da nübüvvete delildir. Nasıl ki fücûr, insanları kötülüğe götürüyorsa takva da insanları hakka ve sıdkâ sevk eder.
- Allah Teâlâ'nın yeryüzünde yollar yaratması da nübüvvete delildir. Çünkü yollar, bizi arzuladığımız şeylere ulaştıran vasıtalarlardır. Bundan dolayı Araplar yola *nebî* demişlerdir. Nebîler de bizim için yeryüzündeki yollar gibidirler. Aynı zamanda onlar kendilerine uyulan imamlardır. Yollar kendilerine uyulup üzerinde gidildiği için Araplar yola *imam* demişlerdir.

---

<sup>534</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 56

<sup>535</sup> Buhârî, "Kitabü't-Ta'bir", 91, Hadis No: 6989.



- Yıldızlar ve Allah Teâlâ'nın yol bulunması için yarattığı vasıtalar da nübüvvetin manasını destekleyen delillerdendir.<sup>536</sup>

İbn Berrecân'ın varlıktaki bu cüzlerle alakalı ifadeleri, temelde nübüvvetin haber verme, yol gösterme gibi anlamlarından hareketle yaptığı çıkarımlara dayanmaktadır. Bundan dolayı ilmin her çeşidinîn nübüvvetin delili (ayet) olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah katında nübüvvetin aslı

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ.

ayetine<sup>537</sup> dayanmaktadır. Bu ayet enbiyânın ümmetlerine yaptıkları tebliğin aslıdır. Ona göre bu ayet, varlığın her tarafına yayılmış olan nübüvvetin delilidir.<sup>538</sup>

Peygamberlerin miraslarının nübüvvet, ilim, hikmet, hidayet ve takva olduğunu<sup>539</sup> söyleyen İbn Berrecân, bunların ihyâsını çok önemli görür. Ona göre bir nebînin sünnetinin ortadan kalkmasına sebep olan, o nebîyi öldürmüş gibi olur.<sup>540</sup> Bunun mefhum-ı muhalifi ise bir nebînin sünnetini ihyâ eden, o nebîyi diriltmiş gibi olur.

Cinlerin peygamberliği meselesi üzerinde duran İbn Berrecân, “*Ey cin ve insanlar topluluğu! İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bu gününüzle karşılaşacağınızı bildirerek sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*”<sup>541</sup> ayetinden hareketle, bu konuyu tartışır. Bazı âlimler bu ayete dayanarak cinlere kendi aralarından peygamber geldiğini söylemektedirler. Cinler arasından sadece cinlere bir peygamber geldiğine dair yeterli delil olmadığını savunan İbn Berrecân, cinlerin insanlara peygamberliğini ise kesinlikle kabul

<sup>536</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 56-8.

<sup>537</sup> Bakara, 2/33. "Allah: 'Âdem! Eşyanın isimlerini onlara sen bildir.' dedi. O da isimleriyle onları bildirince Allah buyurdu: 'Ben size demedim mi ki, göklerin ve yerin sınırlarını Ben bilirim!' Ve Ben sizin gizli, açık yapmakta olduğunuz her şeyi de bilirim!"

<sup>538</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 56-8.

<sup>539</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 61, 139.

<sup>540</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 264.

<sup>541</sup> En'am, 6/130.

etmemektedir. Ona göre bunun iki sebebi vardır. Birincisi cinler insanlara peygamber olarak gönderildikleri takdirde tebliğ meydana gelmez. Çünkü cinler insanlar tarafından görülemezler. Hâlbuki tebliğde görülme önemli bir şarttır. İbn Berrecân tebliğde görülmenin şart olduğuna ayetlerden deliller getirir. İkincisi ise cinlerin önder, imam olma imkânları bulunmamaktadır. İmam, önder konumunda olanlar insanlardır. Bunun delili ise Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'i yarattığında O'nu cinlerin ataları olan İblis'e üstün kılmasıdır.<sup>542</sup>

İbn Berrecân, özellikle peygamberlerin ismet sıfatlarına hâlel getirecek yorumlara girmekten kaçınır. Tefsirinin değişik yerlerinde buna rastlamak mümkündür. Mesela Hz. Musa ve Hz. Harun (as)'ın Firavun'a gönderilirken söyledikleri *“Ey yüce Rabbimiz! Doğrusu korkarız ki o bize son derece kötü davranır, hatta ileri gidip daha da azar!”*<sup>543</sup> sözlerini şu şekilde yorumlar:

*“Bu sözlerindeki kasıtları, Allah'ın kendilerine emrettiği risaleti yerine getirememe korkusudur. Bu şekilde yorumda bulunmak onlar açısından en uygun olanıdır. Çünkü Allah'ın risalet vazifesine ve kendisi ile kulları arasında elçilik görevine layık gördüğü kişilerin Allah'tan başkasından korktuğunu söylemek uygun değildir. Onların korkuları risalet görevini yerine getirememe korkusudur.”*<sup>544</sup>

Hz. Musa (as)'ın dilindeki tutuklukla alakalı tefsirlerde çeşitli rivayetler aktarılmaktadır. İbn Berrecân bu rivayetlere mesafeli yaklaşır. Bu konuda o, şöyle bir yorumda bulunur: Hz. Musa (as) Kıbtîlerle beraber yaşayan İbrânî asıllı biridir. Onların buldukları bir ortamda yetiştirilmiştir. Bundan dolayı hem Kıbtî hem de İbrânî dillerini konuşuyordu. Sonra uzun bir süre Araplar'ın bulunduğu Medyen'de kaldığı için dili Arapça'ya meylecti. Bundan dolayı, dilinde eskisine nazaran bir tutukluk meydana geldi. Ayette ifade edildiği gibi<sup>545</sup> kardeşi Hz. Harun (as) böyle bir duruma maruz kalmadığı için kavimlerinin dilini kendisinden daha iyi konuşuyordu. Hz. Musa (as) da

---

<sup>542</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 277-8.

<sup>543</sup> Taha, 20/45.

<sup>544</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 520.

<sup>545</sup> Kasas, 28/34.

kavimlerinin dilini konuşma hususunda daha fasih olduğunu düşündüğü kardeşi Hz. Harun'un kendisine yardımcı yapılmasını Cenâb-ı Hakk'tan istedi.<sup>546</sup> Buradan anlaşılacağı gibi İbn Berrecân'a göre Hz. Musa (as)'ın dilindeki tutukluk, tefsirlerde anlatılan rivayetlerden farklı olarak kavminden uzun bir süre ayrı kalması sebebiyle onların dilini konuşmamanın verdiği bir tutukluktur.

## 2. Velâyet

*Velâyet* veya *vilayet* masdar olup siyaset, işleri üstlenme, güç, kuvvet, yardım gibi manalarda kullanılır. İsm-i fail olan *velî* kelimesi ise seven, arkadaş, yardımcı gibi manalara gelmektedir. Ayrıca yakın olan, efendi, köle, komşu, ihsân eden, ihsândan faydalanan gibi anlamlar ifade etmektedir.<sup>547</sup> *Velî* kelimesinin en temel anlamı yakınlıktır (القرب). *Velî* kelimesindeki bu yakınlık anlamı mekân, nisbet, din, sadakat, yardım ve itikad gibi çok geniş bir alanda kullanılmaktadır.<sup>548</sup>

*Velî* kavramı, İslâm'dan önce Arap dilinde kullanılmaktaydı. Arap toplumu incelendiğinde *velî* kelimesinin ilk çağrıştırdığı mana muhtemelen *yakınlık* manasıydı. Çünkü *velî* ismi yakın kan akrabaları için kullanılıyordu. Arap toplumunda kan akrabalığı, kabile hayatında yakına yardım etmeyi ve ona sahip çıkmayı zorunlu kıldığı için bu kelime, daha baştan yardım, himaye gibi manalar kazandı. Daha sonra *velî* kelimesi kan akrabaları arasındaki destek, himaye manalarını aşır *manevî akrabalığı* da ifade eder hale geldi.<sup>549</sup>

Velî, sûfî ıstılâhında Allah Teâlâ'nın işlerini üstlendiği, kâmil bir insan olana kadar günaha, isyana düşmekten koruduğu kişidir.<sup>550</sup> Velî kişi Allah'ı ve sıfatlarını bilen, taate sürekli devam eden, günahlardan sakınan, istek ve

---

<sup>546</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 520-1; IV, 204; V, 92-3.

<sup>547</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, "v-l-y" md.; Firûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 1344.

<sup>548</sup> İsfahânî, **Müfredât**, s. 533.

<sup>549</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim**, trc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., İst. 1996, s. 323.

<sup>550</sup> Kâşânî, **İstilhâtü's-Sûfiyye**, s. 79; Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 254.

arzulara dalmaktan kaçınan kişidir. Ayrıca velî “*kendi halinde fenâ sahibi, Hakk müşâhedesinde bekâ sahibi olan kişidir*” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>551</sup>

Ortaya çıkışından itibaren, özellikle sûfiler tarafından geliştirilen velâyet kavramı, İbnü'l-Arabî ile birlikte daha önce nüveleri bulunan *İnsan-ı kâmil* kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Velâyet kavramının tasavvuf literatürüne yerleşmesinin de yine İbnü'l-Arabî sayesinde olduğu söylenmektedir.<sup>552</sup> Velâyet konusunda ilk söz söyleyenin Hakîm Tirmizî olduğu söylene de bu görüş doğru değildir. Bu şekilde yanlış bir algının meydana gelmesinin sebebi ilk dönem sûfilerin velâyet meselesini kapsamlı bir şekilde tartışmamaları ve Hakîm Tirmizî'nin bu meseleyi en geniş bir şekilde ele almış olmasıdır. Hakîm Tirmizî'nin muasırları ve kendinden önceki sûfilerin velâyet hakkındaki değerlendirmeleri, kronolojik olarak takip edildiğinde velâyet meselesinin tasavvuf tarihindeki seyri hakkında ipuçları elde edilebilecektir.<sup>553</sup>

Velî kelimesinin manaları üzerinde duran İbn Berrecân, asıl manasının kurb (القرب) olduğunu söyler. Yine aynı kökten gelen *mevlâ* kelimesi ise yakınlığın mahalli manasına gelmektedir. Buna da ayetlerden deliller getirir. Bazen de velâyet *sohbet* (الصحة) manasına gelmektedir. Ona göre meleklerin mü'min kullara; “*dünya hayatında da, ahiret hayatında da biz sizin dostunuzuz!*”<sup>554</sup> demeleri meleklerin dünya hayatında mü'minlere hidayet, nasihat ve irşâd ile; ahirette ise müjde, emniyet telkin etme ve onlara şefaât ile yanlarında olduklarını gösterir. Ayrıca velâyet kelimesi kullanıldığı yere göre, bazen de yardım etme ve hidayet manalarına gelmektedir.<sup>555</sup>

İbn Berrecân, velâyet kelimesinin asıl manasının *kurb* olduğunu söylemekle beraber, bu iki kelime arasındaki farklara da işaret eder. Ona göre velâyet, sadece mü'min kullara ve evliyaya hastır. Tabii burada farklarını ortaya koyduğu Cenâb-ı Hakk'ın velâyeti ve kurbiyyetidir. Allah'ın *kurb*'u

---

<sup>551</sup> Tehânevî, *KIF*, II, 1806.

<sup>552</sup> Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İst. 2008, s. 311.

<sup>553</sup> Çift, *Hakîm Tirmizî*, ss. 315-320.

<sup>554</sup> Fussilet, 41/31.

<sup>555</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 262-5.

bazen umumi olur ve her şeyi kapsayabilir. Bu çeşit *kurb* yaratma ve tedbir yönüyledir. Fakat Cenâb-ı Hakk'ın velâyeti kâfirler için söz konusu değildir. O, kâfirlere velî olmaktan uzaktır. Bundan dolayı da mü'minler kâfirlere velî olmaktan nehyedilmişlerdir. Ayrıca Allah Teâlâ mü'min kullarının velîsi ve mevlâsıdır. İbn Berrecân buna dair ayetlerden örnekler verir.<sup>556</sup>

Nübüvvette olduğu gibi velâyette de derecelendirmeye giden İbn Berrecân, yüce mertebe sahibi velîlerin, peygamberler ile mü'minleri birleştiren bir bağ olduğunu söyler. Velîlerin imân, İslâm, hidayet ve ihsân dereceleri kat kattır. İslâm, takva, ihsânın birer makam olduğunu söyleyen İbn Berrecân, buna ayetten delil getirir. Ona göre “*imân edip iyi ve yararlı işler yapanlara, bundan böyle Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve imânlarında sebat ile yararlı işlere devam ettikleri takdirde daha önce yiyip içtiklerinden dolayı kendilerine bir vebal yoktur.*”<sup>557</sup> ayetinin bu kısmının velîlerde imânla beraber İslâm makamına, “*sonra takvaları ve imânları tam sağlamlaşıp kökleştiği*” kısmının İslâmdan sonra imân beraberliğinde takva makamına, “*daha sonra da bu takva ile birlikte başkalarına iyilik ettikleri takdirde*” kısmının ise imân ve İslâmdaki takva ile birlikte ihsân makamına işaret ettiğini söyler.<sup>558</sup>

Velîlerin mü'minler arasında en yüce imân derecelerine sahip oldukları kanaatinde olan İbn Berrecân, velîler hakkında şunları söyler:

“*Onlar Mucîb ve Karîb olan Allah'ın yakınlığıyla hayat bulurlar. Gayba olan imânları, başkaları için gayb olan gayb âlemlerini müşâhede etmelerine vesile olur. Bundan dolayı mukarreb kulların derecelerine varis olurlar. Böylelikle kendileriyle hidayet elde edilen birer alamet haline gelirler. Nurlarıyla aydınlık elde edilir, yol göstermeleriyle hidayete ulaşılır. Yakınle el-Emin'in mahalline varırlar. Hicaplar onlar için ortadan kalkar, kabul ederek ve kabul edilerek Hakk'a mübaşerette bulunurlar. Kalpleri el-Velîyyü'l-Hakk olan Allah ile doludur. O'nunla konuşurlar, O'nunla alırlar ve verirler. O'nun*

---

<sup>556</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 265.

<sup>557</sup> Maide, 5/93.

<sup>558</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 266.

*lütüflarıyla çepeçevre kuşatılırlar. Hiçbir şey velîleri O'ndan uzaklaştıramaz. Velîler ile O'nun arasına hiçbir engel giremez. O'nun dışındaki bütün varlıklar, velîlerin gözünde küçüktür. Onlar korkarak konuşurlar, kalpleri titreyerek susarlar. Bir vatanları yoktur, kalacakları bir mekân bilmezler.”<sup>559</sup>*

Velîlerin, peygamberler gibi farklı farklı derecelere sahip olduğunu<sup>560</sup> söyleyen İbn Berrecân, velâyeti “*Velâyet-i ûlâ, velâyet-i ‘ulyâ ve velâyet-i kübrâ*” şeklinde üç kısımda inceler. Ona göre *velâyet-i ulyâ* sahibi olanlara, hastaların şifa bulması, duaların kabul olunması, ihtiyaçların giderilmesi, sıkıntıların kaldırılması, zorlukların kolaylaştırılması ve uzağın yakınlaştırılması gibi gaybi meseleler apaçık bir hale gelir.<sup>561</sup> Kişi imân edip İslâm dairesine girdiğinde, Allah Teâlâ onu *velâyet-i ûlâ* dairesine alır. İbn Berrecân’a göre *velâyet-i ûlâ* dairesinde olan kişi Allah’a itaat eder ve O’nu anmaya devam ederse; “*Ey Âdemoğlu! Ben hasta idim beni ziyaret etmedin, acıktım beni doyurmadın, susadım bana su vermedin, çıplak idim beni giydirmedin!*”<sup>562</sup> hadisinin kapsamına girer. Yani Allah’ın yanında, beraberinde olduğu kul konumuna yükselir. Sonra bu kişi himmet ve gayretiyle devam ederse İslâm ve imânında ihsân makamına çıkar, Allah Teâlâ’ya müşâhede ile ibadet eder. Böylelikle Allah Teâlâ ile olan beraberliği *velâyet-i ulyâ* şeklinde olur.<sup>563</sup> İbn Berrecân *velâyet-i kübrâ* ile muhtemelen nübüvveti kasdetmektedir. Çünkü bu çeşit velâyeti, nübüvvet ve risaletten bahsettiği yerde ele almaktadır.<sup>564</sup>

İnşirâh suresinin tefsirinde şerh-i sadrı anlatan İbn Berrecân, bu şerh-i sadr ile bağlantı kurarak nebî-velî farkını ortaya koymaya çalışır. Ona göre Hz. Peygamber (sav) iki defa şerh-i sadra uğramıştır. Birincisi çocukluğunda sütannesinin yanında iken, ikincisi mi‘rac gecesinde meydana gelmiştir. Aynı

---

<sup>559</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 266.

<sup>560</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 404.

<sup>561</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 63.

<sup>562</sup> Müslim, **Birr ve Sılâ**, 43, Hadis No: 2569.

<sup>563</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 106.

<sup>564</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 340; II, vr. 81-2.

şekilde, diğer bazı seçkin kullar da şerh-i sadra uğrarlar. Allah Teâlâ kullarından birinin kalbini bâtinen şerh ederse o kişi kalbinin şerhedilmesi ve temizlenmesi ölçüsünde yükselir. İbn Berrecân, hidayet ve dalalet üzere olan kulların temsilî bir şekilde anlatıldığı ayete<sup>565</sup> dayanarak Allah tarafından kalb daralmasına maruz kalan kişinin hidayet nurlarını elde edemeyeceğini ve vahyin hakikatlerine erişemeyeceğini söylemektedir. Dalalet ehlinin cismiyle göğe yükselmesi mümkün olmadığı gibi imân, yakîn ve nasihatleri kabul etme yönleriyle de semaya yükselmesi söz konusu değildir. Nebî-velî farkı ise bu şerh-i sadırdadır. Nebînin kalbi zâhiren şerh-i sadra uğramıştır, velî de bâtinen şerh-i sadra uğramaktadır.<sup>566</sup>

Sonuç olarak İbn Berrecân nübüvvet-velâyet hakkındaki düşüncelerini bu kavramların kök manalarından hareket ederek konumladır. Bundan dolayı peygamberleri kastedecekse nübüvvet kelimesini bazı sıfatlarla beraber kullanmaktadır. Çünkü ona göre nübüvvet kesilmemiş ve devam etmektedir. Ayrıca varlıkta birçok nübüvvet çeşidi bulunup bunların *en-nübüvvetü'l-kübrâ-memnua'-mechude* şeklinde isimlendirdiği temel nübüvvet yani risalete delalet ettiğini söylemektedir. Bu şekliyle varlıkta Cenâb-ı Hakk'a delalet eden her şey nübüvvetin birer parçası olup Allah'a götüren şahitler konumundadır. İbn Berrecân'ın velâyet konusundaki değerlendirmeleri de bu esas üzerinedir. Onun düşüncesinde *velâyet*'in en temel manası yakınlık olduğu için peygamberler de birer *velî* olmaktadır. Çünkü Allah'a en yakın kullar onlardır. Fakat İbn Berrecân peygamberlerin velâyetini *el-velâyetü'l-kübrâ* kavramıyla anlatmaktadır. Bu şekildeki yaklaşımıyla peygamberlerin nübüvvetlerinin ve velâyetlerinin diğer varlıklardan farklı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca özellikle İbnü'l-Arabî ile birlikte gündeme geldiği şekliyle nübüvvet-velâyet mukayesesi problemi etrafında oluşan tartışmalar İbn Berrecân'da bulunmamaktadır.

---

<sup>565</sup> En'am, 6/125. "Allah kimi doğru yola koymak isterse, onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü sanki o kişi gökte yükseliyormuşçasına dar ve tıkanık yapar."

<sup>566</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 511.

## B. İbn Berrecân Düşüncesinde Bazı İnsan Tipleri

Kur'ân-ı Kerîm birçok insan tipini betimlemektedir. Kur'ân'da inanç ve davranış açısından insanlar mü'min ve kâfir olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır. Kur'ân'da tasvir edilen münafıklar ise küfür ehlinde daha aşağıda gösterilmektedir. Çünkü bazı ayetlerde ifade edildiği gibi ahirette cehennemde en alt derekesinde bulunacak olanlar münafıklardır.<sup>567</sup> Kur'ân'da anlatılan münafıklar kalbinde imân taşımayan fakat dışı itibariyle müslüman görünen kimselerdir. Bundan dolayı Kur'ân'da tasvir edilen bu tipler, kategorik olarak kâfirler grubuna girmektedir. Bazı hadislerde<sup>568</sup> münafıkların alametleri şeklinde gelen rivayetler de genellikle münafıkların ahlaklarıyla ilgili olanlardır.<sup>569</sup>

### 1. Mü'min

İman, takva, ilim ve aklın derecelerinin olduğunu ifade eden İbn Berrecân'a göre imânın ilk derecesi imânın farkında olmaktır. Bu farkındalığın merkezi ise Allah sevgisinin kalbi kaplamasıdır. Bunun sonucunda mü'min kişi sevgi beslediği her şeyin merkezine Allah'ı yerleştirir. Zaten hadiste de ifade edildiği gibi mü'min Allah ve Resulü'nü her şeyden daha fazla sevmedikçe ve birisini de sevmesi Allah adına olmadıkça imânın tadını alamaz.<sup>570</sup> İbn Berrecân'a göre kişi bu seviyeyi ihraz ederse yerde, gökte, dünyada, ahirette ne varsa her şeyin Allah'tan geldiğini ve Allah ile olduğunu anlar. Varlıkta Allah Teâlâ'dan başkasını görmez.<sup>571</sup>

İbn Berrecân'a göre imânın tahkîke ermesinin şartlarından biri de ilimdir. İman ve tasdik ettiği şeyler hakkında ilmi bulunmayan kişide tahkîk gerçekleşmez. Bundan dolayı ilimle imân etmeyen kişide tahkîk oluşmayacağı için bu kişi müslüman sayılsa da hakiki manada mü'min değildir. İnsanların

---

<sup>567</sup> “Şu kesindir ki münâfıklar cehennemde en alt katındadırlar. Onları oradan kurtaracak bir yardımcı da bulamazsın.” (Nisâ, 4/145)

<sup>568</sup> Bkz. Buhârî, **İmân**, 24; Müslim, **İmân**, 107-8.

<sup>569</sup> Geniş bilgi için bkz. Hülya Alper, “Münâfık”, **DİA**, XXXI, s. 565-8.

<sup>570</sup> Müslim, **İmân**, 68; Tirmizî, **İmân**, 5, Hadis No: 2624.

<sup>571</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 294-5.



çoğu tahkîki imâna sahip olamadıkları için mü'min değil müslümandırlar. Eğer gördüklerinde, inandıklarında ilim ve yakîn varsa o zaman mü'min olarak adlandırılırlar.<sup>572</sup>

İman-emanet ilişkisine dikkat çeken İbn Berrecân, bu ilişkiyi Allah'ın *el-Emîn* ismi ile mü'min kelimesinin aynı kökten gelmesiyle kurmaktadır. *Emîn* kelimesi, imânın bütün manalarını toplayan mübalağalı ism-i fâil olup emanet taşıyan demektir. Bundan dolayı "emin" "mü'minden" daha ileri bir mana ifade etmektedir. Ona göre emânet imânın, imân İslâmın, İslâm ise amelin bătınıdır.<sup>573</sup> Bunlar içiçe girmiş daireler olarak düşünülürse emanet en merkezde bulunan kavram konumunda olur. En dışta ise amel bulunmaktadır.

İbn Berrecân, Hz. Peygamber'in (sav) bazı hadislerinde mü'mini hurmaya benzetmesinden<sup>574</sup> hareketle hurma ile mü'min arasındaki benzerlikleri ele almaktadır. Her zaman meyve vermesi, yenmesinin güzel olması, kökünün toprakta sağlam bir şekilde durması, dallarının semaya doğru uzanması, Hz. Âdem'in toprağından kalan artıklarla yaratılması,<sup>575</sup> başı kesildiğinde hayatietini devam ettirememesi, çoğalmak için aşılarmaya ihtiyaç duyması şeklindeki özellikleriyle hurma mü'mine benzemektedir. Hurma, dikilmesinden meyve vermesine kadar on aşamalı bir süreç geçirmektedir. Mü'min de buna benzer bir şekilde Allah'a yönelip tevbe etmesinden itibaren on aşamalı bir süreç takip etmektedir. Bu süreçlerin ilki mü'minin Allah'a yönelip tevbe etmesidir. Tevbeden sonraki aşamalar şu şekilde devam etmektedir: Kulun kendi durumunu düzeltmesi manasında ıslah aşamasından sonra sırayla ictihad, havf, recâ, irade, muhabbet, rızâ ve marifet aşamaları gelmektedir. Bu dokuz aşamayı tamamladıktan sonra son safha olan

---

<sup>572</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 174.

<sup>573</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 284.

<sup>574</sup> Buhârî, **İlim**, 3, Hadis No: 61; Tirmizî, **Emsâl**, 4, Hadis No: 2867, **Tefsiru'l-Kur'ân**, 15, Hadis No: 3119.

<sup>575</sup> Hadiste şu şekilde geçmektedir: "Halanız olan nahleye (hurma) saygı gösterin. O Âdem'in yaratıldığı topraktan yaratılmıştır. Onun haricinde aşılarmak çoğalan başka ağaç yoktur." Ebu Ya'lâ, **Müsned**, I, s. 353, Hadis No: 455; Heysemi, **Mecmau'z-Zevâid**, V, 146, Hadis No: 8306.

vuslât aşaması gelir ki kişi buraya vardığında Rabbine vasıl olmuş olur. Mü'min bu şekilde “salihler” zümresine girer.<sup>576</sup>

İbn Berrecân bu şekilde on aşamalı bir yol takip ederek sâlikin kemalini hedeflemektedir. O, en son aşama olarak kabul ettiği vuslatın, hadiste ifade edildiği şekliyle kulun Allah'a farz ve nafilelerle yakınlaşması sonucu meydana gelen ve *sıfatların değişimi*<sup>577</sup> olarak adlandırdığı seviye<sup>578</sup> olduğunu ihsas ettirmektedir. Çünkü kul bu seviyeye geldiğinde Allah ile vuslat meydana gelir ve Allah'ın bu salih kulunun azaları olduğunu söylediği *sıfatların değişimi* gerçekleşir. Tasavvufun müesseseseleşmiş halini ifade eden tarikatlar döneminde de müridin manevî tekâmülü adına bu şekilde on aşamalı erdirici usuller üzerinde durulmuştur. Mesela bunlardan birisi Kübreviyye tarikatının kurucusu olan Necmüddîn Kübrâ (v. 618/1221) *el-Usûlü'l-'Aşere* isimli eserinde müridin manen olgunlaşmasını sağlayan on temel ilkeden bahsetmektedir. Bunlar tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murakabe ve rızadır.<sup>579</sup> Tevbe ve rıza hariç bu usullerde sayılan ilkeler birbirinden farklıdır. Fakat her ikisi de usullerini tevbe ile başlatmaktadırlar.

İbn Berrecân başka bir yerde mü'mini arıya benzetmektedir.<sup>580</sup> Onun bu şekilde bir benzetmesinin temelinde, yer yer dış dünyaya dikkatleri çevirerek buralarda Allah'ın varlığına, birliğine, ahiretin varlığına dair deliller ortaya koyma çabası yatmaktadır. Bu tür delilleri eserlerinde çokça tekrarlamaktadır. İbn Berrecân'ın mü'mini arıya benzetmesinde de yine bu durum söz konusudur. Daha önce “vahiy-âlem” konusunda işlendiği gibi İbn Berrecân afâka, dış dünyaya çokça göndermelerde bulunmaktadır. Vahyin her türlüsü ve Allah dışındaki bütün varlıklar onun için birer ilhâm kaynağıdır. Bundan dolayı vahyi âlemden ayırmayıp bir bütün olarak değerlendirmektedir. Bu da İbn

---

<sup>576</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 359.

<sup>577</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 137; *Esmâ*, II, 317.

<sup>578</sup> Buhârî, *Rikak*, 38, Hadis No: 6502.

<sup>579</sup> Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufi Hayat*, Çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İst. 1980, ss. 44-68.

<sup>580</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 388.

Berrecân'ın vahiy temelli bir nazarla dış dünyayı değerlendiren, anlamlandıran bir mü'min şahsiyeti çizdiğini göstermektedir.

## 2. Sıddıklar

*Sıdk* yalanın zıddı, bir şeyin iyi ve güzel olması, doğru söz söylemek, bir şeyi samimi bir şekilde vermek, fetha ile okunduğunda her şeyin kemâl noktası, sertlik gibi manalar ifade etmektedir. *Sıddık* mübalağalı ism-i fail olup her zaman doğru söyleyen, her hali doğru olan kişi manasında kullanılmaktadır.<sup>581</sup> Ayrıca *sıdk* kelimesi bir şeyin aslındaki kuvvete delalet eder. Sıdkın yalan karşısında kuvvetli olmasının sebebi budur. Kadına verilen mehire *sadak* denilmesinin sebebi de kadına verilmesi gereken güçlü bir hak olduğu içindir.<sup>582</sup> Lügat anlamlarından da anlaşılacağı gibi sıdkın temelinde güçlü olma özelliği vardır. Bundan dolayı sıdkın devamlılığı olmayan yalana karşı ezici bir gücü bulunmaktadır.

Tasavvuf istilâhında *sıdk*, “*insanı helâka götüren tehlikeli durumlarda bile doğru sözden ayrılmamak*”tır. Aynı şekilde “*insanın sadece yalan söylediğinde kurtulacağı durumlarda bile doğru sözden vazgeçmemesi*”dir. Bir başka tarifte de *sıdk* “*kişinin halinde bir karışıklığın, bozukluğun olmaması, inancında şüphenin, işlerinde kusurun bulunmaması*”dır.<sup>583</sup> Sıdkı bu şekilde geniş bir alanda tanımlayan Cürcânî, *sıddık*'ın diliyle söylediği her şeyi kalbi ve ameliyle gerçekleştiren kişi olduğunu söylemektedir.<sup>584</sup> Sûfî istilâhında çok geniş perspektifte sıdkın ve sıddıkın tariflerini bulmak mümkündür.<sup>585</sup>

Gazzâlî'ye göre bir kişinin *sıddık* olarak değerlendirilebilmesi için sıdkın altı aşamasını tamamlaması lazımdır. Çünkü *sıddık* doğruluğu çok olan kişi demektir. Bu aşamalardan birincisi doğru sözlü olmaktır ki bunun da iki kemâl derecesi vardır. Birincisi mecbur olmadıkça yalana benzeyen tariz ve

---

<sup>581</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, “s-d-k” md.

<sup>582</sup> İbn Fâris, **Mu'cem**, III, 339.

<sup>583</sup> Cürcânî, **Ta'rîfât**, 132.

<sup>584</sup> Cürcânî, **Ta'rîfât**, 132.

<sup>585</sup> Bkz. Serrâc, **Lümâ'**, ss. 287-8; Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 210-14; Kâşânî, **Letâif**, s. 459-61; Tehânevî, **KIF**, ss. 1073-4.

imalardan sakınmak, ikincisi ise Allah'a iltica ederken sözlerin doğru olmasına dikkat etmektir. Çünkü kişi diliyle Allah'a yöneldiğini söylediği halde kalbi mâsivâ ile meşgul ise yalan söylemiş olur. Sıdkın ikinci aşaması niyet ve iradede doğruluğu yakalamaktır. Bu da ihlâsa bağlıdır. Üçüncü kısım, amelden önceki safha olan azimde sıdk sahibi olmaktır. Bu kısım niyetten sonraki aşamadır. Dördüncü kısım azmine vefa göstermede sıdk sahibi olmaktır. Kişi eğer azminde doğruysa amel safhasına geçince bu azmini yerine getirir. Gazzâlîye göre bu aşama üçüncü aşamadan daha zordur. Beşinci aşama amelde sıdktır. Bu da kişinin zâhirî amellerinin bâtınına uygun olması için var gücüyle çalışmasıdır. Altıncı aşama ise sıdk, havf, recâ, zühd, rızâ, tevekkül gibi makamları tamamlamada sıdk sahibi olmaktır. Bu son kısım ise en zor olanıdır.<sup>586</sup>

İbn Berrecân'ın en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri *sıdk*'tır. İbn Berrecân sıdkı şu şekilde tarif etmektedir: “*Sıdk yapılan bir işi sonuna kadar götürmek, doğru yolda olmada azim sahibi olmak, her türlü bela ve musibete karşı sabırda kararlılık göstermektir.*”<sup>587</sup> Hayatın gizli-açık her karesinde mü'minin sıdka ihtiyaç duyacağını ifade eden İbn Berrecân'a göre mü'minin tabiatında kesinlikle sıdkın zıddı olan yalan olmamalıdır. Söz ve davranışlarında yalan bulunan kişi, mü'min olarak nitelenemez. Allah'a giden yolda sıdkı talep eden mü'min, bunu gerçekleştirmek için elinden gelen bütün çabayı sarf etmelidir.

İbn Berrecân'a göre kişi bütün hal, söz ve amellerinde sıdkı istemelidir. Bunu yaparken de kendi kendinî kontrol etmelidir. Çünkü her an için düşmanı olan nefsi ve şeytanı, kötü amelleri güzel gösterip iyiyi-kötüyü birbirine karıştırmaya sebep olabilir.<sup>588</sup> İbn Berrecân'ın bu yaklaşımı ilk dönem sûfîlerin *sıdk* meselesine yaklaşımlarına mutabıktır. Mesela hem Muhâsibî hem de Cüneyd el-Bağdâdî gerçek sıdkı, kişinin her halinde Allah'ın emirlerine

---

<sup>586</sup> Gazzâlî, **ihyâ**, IV, 387-91.

<sup>587</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 87.

<sup>588</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 559.

uygun bir şekilde hareket etme olarak görmüşlerdir. Zira yapılan işin başarıya ulaşması için sıdk, niyet ve eylemle birlikte olmalıdır.<sup>589</sup>

Gazzâlî gibi sıdkın aşamalarını konu edinen İbn Berrecân amel, söz, hâl ve sırrın sıdkından bahsetmektedir. Ona göre ameldeki *sıdk*, amellerin sözlere muvafık olması; sözdeki *sıdk*, sözlerin hallere muvafık olması; haldeki *sıdk*, hallerin sırlara muvafık olması; sırdaki *sıdk* ise sırların Allah'ın rızasına uygun olması gibi bir mana taşımaktadır. Gazzâlî sıdkta altı aşamadan bahsederken İbn Berrecân aslında bu altı aşamayı kendinde toplayan kalbde, lisânda ve amelde *sıdk* şeklinde üç aşamadan bahsetmektedir. İbn Berrecân'a göre kalbdeki *sıdk*, kişinin istediği ve yöneldiği her şeyde Allah'ı kastederek O'na yönelmesidir. Lisandaki *sıdk*, kişinin Kur'ân, sünnet ve icmâ-ı ümmette bir delil bulunuyorsa konuşması, yoksa konuşmaktan sakınmasıdır. Eğer böyle yapmıyorsa o zaman dinî yaşantısında bir gevşeklik var demektir. Üçüncü aşama olan amelde *sıdk* da kişinin amel safhasında hırs göstermesidir.<sup>590</sup> Çünkü amel safhasında birtakım mânialar çıkabilir, nefis ve şeytan bu amellerin yerine getirilmesine engel olabilirler.

İbn Berrecân sıdkın kaynağının Allah Teâlâ'nın insanı görmesi, işitmesi olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı kulun sıdkı ne kadar artarsa iyi işleri de o kadar artacaktır.<sup>591</sup> Yani kulun sıdkı arttığı seviyede Allah'ın gözetiminde olduğu hissi kendisinde kuvvet bulacaktır ve bu şekilde, davranışları her zaman iyiliğe doğru meyledecektir. Ayrıca İbn Berrecân, daimî farzın, tevbede sıdk olduğunu söylemektedir. Daimî farz olan tevbeyi yerine getiremeyen kişi belirli vakitlere mahsus farzları da yerine getiremez.<sup>592</sup> Tevbede sıdkı daimî farz olarak görmesinin sebebi ise, tevbenin kulun kendi acziyetinin ve günahlarının farkında olarak Allah'a yönelmesine vesile olması şeklinde düşünülebilir.

---

<sup>589</sup> Serrâc, **Lümâ'**, s. 288.

<sup>590</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 559-60.

<sup>591</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 560.

<sup>592</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 560.

*Sıdk* üzerine değerlendirmelerde bulunan Ebu Tâlib el-Mekkî, mü'minler arasında salihlerin, salihler arasında sadıkların, sadıklar arasında sabırlıların az olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bundan dolayı Hakk Teâlâ sıdkı sabrın olmazsa olmazı, sabırlıları ise sadıkların hasları eylemiştir.<sup>593</sup> Buna benzer bir şekilde *sıdk-sabır* ilişkisine dikkat çeken İbn Berrecân, sıdkı en yüce yol olarak değerlendirip sıdkın olgunlaşmasını sabra bağlamaktadır. Sabrın kıvamı ve olgunluğu da istiane ile olur. İbn Berrecân'a göre sabırla sıdkını tahakkuk ettiren kişi kurtuluşa erer. Çünkü yalan helâka, sıdk ise kurtuluşa vesiledir.<sup>594</sup>

Sûfiler genellikle *sıddikiyet* makâmını peygamberlikten sonraki en yüce makâm olarak kabul etmişlerdir. *Ta'arruf*'ta geçen bir alıntıda makam sıralaması şu şekilde yapılmaktadır: Resuller, nebîler, sıddıklar, şehîdler, salihler ve mü'minler.<sup>595</sup> Buradaki sıralamaya göre öncekilerin en düşük derecesinin bir sonrakinin en yüksek mertebesinde daha yüce olduğu ifade edilmektedir.<sup>596</sup> İbn Berrecân da bir mü'minin Allah'tan bir fetih olmadıkça mûkin (yakîn sahibi) olamayacağını, mûkinin de yine Allah'tan bir fetih ve yardım olmadıkça sıddık olamayacağını ifade etmektedir. Sıralama imân, yakîn ve sıddikiyet şeklinde olmaktadır. Buna göre sıddıklar kirlerinden arındırılmış, yüce derecelere erdirilmiş kimselerdir.<sup>597</sup> Sıddıklar bu seviyeyi ihraz ettikleri için Peygamberlerde görülen bazı hallere sahip olabilirler. Bir hadiste Hz. Peygameber (s.a.v.) arkasındaki cemaate şöyle buyurmaktadır: “*Allah'a yemin olsun ki sizin huşunuz ve rükûlünüz bana gizli kalmaz. Siz benim*

---

<sup>593</sup> Ebu Tâlib el-Mekkî, **Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeletü'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd**, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü's-Darî't-Türâs, Kâhire 2001, II, 540.

<sup>594</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 187-8.

<sup>595</sup> Ayetteki sıralama şu şekildedir: “*Kim Allah'a ve Resul'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kenilerine lütufta bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehîdler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.*” (Nisâ, 4/69)

<sup>596</sup> Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 77.

<sup>597</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 57.

*önümdeymişsiniz gibi ben sizi arkamda görüyorum.”*<sup>598</sup> İbn Berrecân’a göre bu tür haller Allah tarafından bazı sıdıklara ihsân edilebilir.<sup>599</sup>

İbn Berrecân sıdıkiyetin zıddının zındıklık olduğunu söylemektedir. İmanın başlangıcından en yüce makamlara kadar zındıklığın bulunabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir. Bu durum yakînin olduğu yerde şekkin olma ihtimaline benzemektedir. İbn Berrecân, ihlâsın en yüksek seviyesinde bile riyanın bulaşma ihtimalinin bulunduğunu ve makamlar yükseldikçe bu tehlikenin, gizliliği artarak devam edebileceğini söylemektedir. *Sıdıkiyet* gibi *zındıklık* da böyledir. İbn Berrecân’a göre zındıklığın ilk safhası Allah’ın isim ve sıfatlarını inkâr etmek, peygamberlerin getirdiklerini reddetmek; sıdıkiyetin ilk safhası ise Allah’ın isim ve sıfatlarını kabul edip peygamberlerin getirdiklerine inanarak onları tazim etmektir.<sup>600</sup>

Sonuç olarak sûfiler, sıdkı bir mü’minin hayatının her karesinde gerekli bir makam olarak görmektedirler. Öyle ki mü’min imânında, salih salahında, resul risaletinde, nebî nübüvvetinde hatta sıdık sıdkında her an sıdka ihtiyaç duymaktadır. Amellerde sıdk olmadığına en yüce makamlar ihraz edilse bile farkında olmadan sahip olunan bütün makamların elden gitmesi durumu söz konusudur.

### 3. Sûfiler

İbn Berrecân tefsirinin sadece bir yerinde sûfilerin ortaya çıkış sebeplerine ve nasıl sûfî olarak isimlendirildiklerine değinmektedir. Tasavvufun ortaya çıkışıyla alakalı eserlerinde başka bir bilgi bulunmadığı için ilgili kısım önem arz etmektedir. O, tasavvuf ve sûfilerin ortaya çıkışlarıyla alakalı şunları söylemektedir:

*“Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatından ve dört halifenin hilafetlerinin bitiminden sonra fitneler adeta birikti. Samimi bir imâna ve ihlâslı bir İslâm’a sahip olanların üzerinde belalar şiddetlendi. Kâbe yıkıldı, mancınıkla taşlandı,*

---

<sup>598</sup> Buhârî, *Kitabü’s-Salâ*, 418; Ahmed b. Hanbel, III, 303.

<sup>599</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 32.

<sup>600</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 189.

*içinde Abdullah b. Zübeyr öldürüldü. Peygamber'in şehri üç gün boyunca yağmalandı. Bu arada birçok seçkin müslüman ve sahabî katledildi. Bütün bunlar asıl adı Müslim b. Ukbe olan fakat kendisine Müsrif b. Ukbe<sup>601</sup> denen kişi tarafından yapıldı. Abdullah b. Ömer'in kendisine şöyle dediği nakledilir: 'Sen kıble ehli altmış bin kişi katlettin. Allah'a yemin olsun ki bu öldürülenler babanın koyunları bile olsaydı yine israf olurdu.' Yine rivayete göre Haccâc b. Yusuf'un öldürdüğü kişilerin sayısı yüz yirmi bin'dir. Çok kan dökenin<sup>602</sup> Allah'ın huzuruna kendi devrinde yaşayan insanların üçte birinin kanlarının mesuliyetiyle çıkacağı söylenir.*

*Bu durumlardan ötürü başlarına gelen musibetler müslümanlara çok ağır geldi ve uzlete çekilip yalnız bir hayat yaşamının gerektiğini düşündüler. Zaviye ve mescidleri kendilerine mekân edindiler, deniz sahillerinde ve sınır boylarında ribâtlar inşa ettiler, ahlaklarını tasfiye etmeye başladılar ve fakrı kendilerine şîâr edindiler. Bu şekildeki davranışlarını Allah Resulu (s.a.v.)'in zamanında yaşamış olan ve fakir olmalarına rağmen mescidde kalan Ashâb-ı Suffe'den aldılar. Ashâb-ı Suffe gündüz odun toplar, gece de Kur'ân okurlardı.*

*(Ashâb-ı Suffe'ye benzeme çabasında olan) bu insanlar kendilerini sadece bu işe hasrettiler. Sonuç itibariyle bu taife sûfiyye olarak adlandırıldı. Bu kelime sıfât (الصِّفَةُ) veya (arınmayı ifade eden) tasaffî (التَّصَفَّى) kelimelerinden türetilmiş bir isimdir. (Sûfîler) Kur'ân'a sınıksız sarıldılar, fakrı kendilerine şîâr yaptılar, sabrı, açlığı, korkuyu ve hüznü kendilerine hâl edindiler. Üzerinde konuştukları konular da şunlar oldu: Verâ', sıdk, zühd, hakiki tevbe, inâbe, sabır, şükür, hamd, rızâ, dünya, dünyanın övülen ve yerilen halleri, fakr, gına, ihlâs, riyâ, nifâk, ilim, ma'rifet, tevhîd, kalb, kalbin temizliği ve özellikleri, hikmet, hayf, recâ, hüzn, hubb, vüdd, bunlara sahip olanların vasıfları, hakk, hakikât, zikir, takvâ, tevekkül, irade, yakîn, hüsn-i zan, murakabe, hayâ, Allah ile ünsiyet, tevazu, kibir, akıl, makamların tertibi ve bu makamların nasıl elde edilebileceği...*

---

<sup>601</sup> İnsanların kanını çokça döküp heder eden manasında "Müsrif" denilmiştir.

<sup>602</sup> Burada kasdettiği kişi zalim İakabıyla anılan Ebu Muhammed el-Haccâc b. Yusuf b. El-Hakem es-Sekaff'dir (v. 95/714).



(Sûflerin) bu konularda kendi aralarında anlayabilecekleri şekilde kendilerine has ibareler, maksadlar ve isimleri (ıstılâhları) vardır. Bunlar Allah Teâlâ'nın 'üzerlerine farz kılmadığımız ruhbanlığı icad ettiler. Fakat bu icad ettikleri ruhbanlığa da hakkıyla riayet etmediler.'<sup>603</sup> ayetinin hükmüne girerler. Mecbur olmadıkları halde bu taiife uzleti, birtakım isim ve sıfatları ortaya çıkardı. Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla bu şeyler sonradan ortaya çıkarıldı. (Sûfîlerden) çoğu bunları hakkıyla yerine getirdi. Sûfîlerin durumu –Allah bilir- ‘...içlerinden imân edenlerin ecirlerini verdik...’<sup>604</sup> ayetinin hükmüne girmektedir.”<sup>605</sup>

İbn Berrecân, sûfîlerin üzerinde oturup konuştuklarını söylediği meselelerin tamamına yakını kendi eserlerinde yeri geldikçe işlemeye çalışmıştır. Ayrıca bu alıntıdan anlaşılacağı gibi İbn Berrecân yerine getirildiği müddetçe ruhbanlığı kesinlikle kötü görmemektedir. Bundan dolayı sûfîlerin Allah rızasını kazanmak maksadıyla kendilerine göre icad ettikleri nazarî ve amelî yönü olan meselelerin hakkıyla üstesinden geldiklerine inanmaktadır. Buna benzer bir tavrı da İbnü'l-Arabî'nin ruhbanlığa yaklaşımında görmek mümkündür. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın emri olmayıp hikemiyata dayanan birtakım hükümler vardır ki geçmiş ümmetlerdeki ruhbanlık buna örnektir. Allah Teâlâ, kendi rızasını kazanmak maksadıyla geçmiş ümmetlerin kendilerine farz kıldıkları ruhbanlığı yerine getirmedikleri için onları cezalandırmıştır. Fakat bu konudaki niyetleri ve kasıtları güzel olsun diye, ruhbanlığı yerine getirenleri de övmüştür. İbnü'l-Arabî'ye göre ilgili ayetten sanki şöyle bir mana çıkmaktadır: “*Bu ruhbanlığa ancak Allah'ın rızasını gözetenler riayet ettiler.*” Ona göre Allah Teâlâ ruhbanlığı kitabında övmüştür. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî bizim şeriatımızda geçmiş ümmetlerdeki ruhbanlığa tekabül eden şeyin “*kim iyiliğe götüren bir yol açarsa...*”<sup>606</sup> hadisi

---

<sup>603</sup> Hadîd, 57/27.

<sup>604</sup> Hadîd, 57/27.

<sup>605</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 252-3.

<sup>606</sup> Buhârî, **Zekât**, 166. Hadisin tamamı şu şekildedir: “Kim iyiliğe götüren bir yol açarsa, onun için bu yolun sevabı ve bu güzel yolda gidenlerin sevabı herhangi bir eksilme olmaksızın

olduğunu söylemektedir. İslâm'daki ruhbanlığı *bidat-ı hasene* olarak değerlendirmektedir.<sup>607</sup>

Sûfîlerin nasıl ortaya çıktıklarıyla alakalı bazı bilgiler veren İbn Berrecân, onların zikirleri hususunda da birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre tahkîk ehli sûfîlerin dillerinden düşürmedikleri isim Allah Teâlâ'nın *el-Hakk* ismidir. Bunu söylerken tahkîk sahibi olmanın Allah'ın *el-Hakk* ismiyle irtibatlı olduğuna işaret etmektedir. Ona göre böyle olmasının sebebi sûfîlerin Hakk Teâlâ'yı varlıkta müşâhede etmeleridir. Varlığın hangi tarafına bakarlarsa baksınlar varlıkta yerleşmiş olan *el-Hakk*'ı görürler. O, bu hususla ilgili olarak hadislerden deliller getirmektedir.<sup>608</sup> İbn Berrecân'ın örnek olarak verdiği hadislerden ve bu meseleye yaklaşımından da anlaşılacağı gibi tahkîk ehli olmak, her yerde Hakk Teâlâ'yı müşâhede etmeyi gerektirir. Bir fakiri doyurmada, hasta ziyaretinde veya birisine su ikrâm etmede hep Hakk Teâlâ müşahade edilmelidir. İşin esasında İbn Berrecân'da varlığın her karesinde Hakk Teâlâ'nın olduğu düşüncesi vardır. Bunu müşâhede etmek için tahkîk ehli olmak lazımdır. Tahkîk ehli sûfîler de bunlardandır.

#### 4. Ricâlü'l-Gayb

Kur'ân'da vasedilen temel iki zümreden olan mü'minleri sûfîler eserlerinde genellikle avâm, havâs ve arifler gibi kategorilere

---

vardır. Aynı şekilde kim de kötülüğe götüren bir yol açarsa onun için de herhangi bir eksilme olmaksızın hem kendisinin hem bu kötü yolda gidenlerin günahı vardır.”

<sup>607</sup> İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, (byr.), IV, 242-3.

<sup>608</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 135-6. Delil olarak getirdiği hadislerden biri şu şekildedir. “*Ey Âdemoğlu! Hastalandım beni ziyaret etmedin, acıktım beni doyurmadın, susadım bana su vermedin, çıplaktım beni giydirmedin. Kul dedi ki: Ya Rabbi! Ne zaman hastaydın da seni ziyaret edeydim, ne zaman açtın da seni doyuraydım, ne zaman çıplaktın da seni giydireydim? Allah Teâlâ şöyle karşılık verdi: Eğer sen bunları benim kuluma yapsaydın bana yapmış olurdu.*” Burada İbn Berrecân'ın naklettiği şekilde hadisi verdik. Müslim'de bu lafızlara yakın fakat daha uzun bir rivayet bulunmaktadır. Bkz. Müslim, el-Birr ve's-Silâ ve'l-Âdâb, 43.

ayırmaktadırlar.<sup>609</sup> Bu sınıflandırma yer yer değişebilmekte ve farklı isimler altında olabilmektedir. Ama en temel ayırımın avâm ve havâs şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. İlk dönemlerde bu tasnif genellikle ikili veya üçlü basit tasnifler şeklinde iken özellikle İbnü'l-Arabî sonrasında bu tasnif, çok daha detaylandırılmış ve manevîyat erbabını *ricâlü'l-gayb* adı altında çeşitli sınıflara ayıran bir literatür ortaya çıkmıştır.<sup>610</sup> İbn Berrecân da bazı tasnifler yapmaktadır.

Öncelikle tasavvufta bir peygamberin, meleğin veya velînin kalbi üzere olmak onların özelliklerini taşımak, onlarla aynı meşrebte olmak gibi manalara gelmektedir. Bu manayı ifade etmek üzere daha çok *kadem* kavramı kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî bir kimsenin diğer birinin kademi veya kalbi üzere olmasını “*ilâhî marifetlerde onun gibi tasarrufta bulunması*” şeklinde tanımlamaktadır. Yani izlenen peygambere veya meleğe gelen varid ve ilâhî feyiz onun izinden giden kişiye de gelmektedir.<sup>611</sup> İbn Berrecân da yeryüzünde bulunan üç yüz civarında manevîyat ehlinden bahsetmektedir. Bunlar sınıflara ayrılır. Derecelerine göre kırklar, yediler ve üçler vardır. Bu üç yüz kişi içinde hepsinin üzerinde yer alan *gavs* veya *vetid* olarak adlandırılan bir manevîyat ehli bulunmaktadır. Bu gruplardan birinde bir velî vefat ettiğinde alt grubtan birisi onun yerine geçirilir. Bu velîlerin her birisinin meşrebi farklı olup kimisinin kalbi nebîlerin, kimisinin meleklerin, kimisinin kalbi ise Cebrail, Mîkâil ve İsrâfîl'in kalblerine benzer. İbn Berrecân böyle bir hiyerarşinin ve benzerliğin ayette delilinin olduğuna işaret etmektedir. Ona göre; “*eğer*

---

<sup>609</sup> Örnek için bkz. Ebubekir Muhammed b. İbrahim b. Yakub el-Kelâbâzî, **Bahru'l-Fevâid**, thk. Vecih Kemâleddin Zeki, Darü's-Selâm, Kâhire 2008, s. 188, 678, 906, 928; Kuşeyrî, **Risâle**, s.95, 119, 175, 194, 197, 208, 271, vb.

<sup>610</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmet Atlı, **Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ün. Sosyal Bilimler Ens., Ank. 2011.

<sup>611</sup> Uludağ, “Kadem”, **DİA**, XXIV, 56.

*dileseydik, içinizden, yeryüzünde yerinize geçecek melekler yarattık*”<sup>612</sup> ayeti bu düşünceye delildir.<sup>613</sup>

Bu ve benzeri ayetlerin maneviyat adamlarının hiyerarşisine ve bu hiyerarşinin sistematik olarak devam etmesine işareti, ayette Cenab-ı Hakk’ın dilemesi halinde insanların vazifelerini ifa edebilecek melekleri getirebileceğini ifade etmesidir. Yani maneviyat ehlinde de durum böyledir. Allah Teâlâ dilerse bu sistematik maneviyat hiyerarşisini bozmadan, alt seviyede bulunan maneviyat ehlini zamanı gelince üst seviyedeki maneviyat ehlinin yerine getirerek bu düzeni kıyamete kadar devam ettirebilir. Nasıl ki şeytanların yardımcısı ve onların görevlerini yerine getiren hiyerarşik bir kötülük nizamı varsa aynı şekilde melekler gibi vazife yapan ve meleklerle benzeyen maneviyat ehli bulunmaktadır. Sonuç olarak İbn Berrecân ayetlerin bu manevî yapıya nasıl işaret ettiğini net bir şekilde söylemese de düşüncelerinin genelinden meleklerdeki düzene benzer bir yapının maneviyat ehlinde de bulunduğu şeklinde bir kabulünün olduğunu söyleyebiliriz

İbn Berrecân ariflerle ilgili herhangi bir tanımlama yapmamaktadır. Yer yer “*bazı arifler veya ariflerden biri dedi ki*” şeklinde onlardan nakiller yapmaktadır. Bu şekildeki kullanımlarında sûfleri kastetmektedir.<sup>614</sup> Bir başka yerde yaptığı açıklamaları, mübtediler için yaptığını, ariflerin ise Allah’ın kendilerine verdiği ilim ve marifetle dolu olduklarını söylemektedir.<sup>615</sup>

İbn Berrecân’ın sözünü ettiği bir diğer insan sınıfı da *abdâl*’dır. *Abdâl* kelimesi “*karşılık, bir şeyin yerine geçen*” manasında *bedel* (البدل) kökünden gelmektedir.<sup>616</sup> En eski Arapça sözlüklerden biri olan *Kitâbü’l-Ayn*’da *abdâl* Allah’ın kendileriyle bu dinî ikame ettiği ve yine kendileriyle rızkı indirdiği

---

<sup>612</sup> Zuhruf, 43/60.

<sup>613</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 4. İbn Berrecân üç yüz manevîyât adamından bahseden ve hadis olarak ifade edilen sözü hadis olarak değerlendirmemektedir. Bu konudaki düşüncesini “*yeryüzünde her zaman üç yüz (maneviyat adamının) olduğundan bahsedilmektedir*” şeklinde ifade etmektedir.

<sup>614</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 218; II, 179, 360.

<sup>615</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 195.

<sup>616</sup> Firûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 965; Zebîdî, **Tacü'l-Arus**, XVIII, 64.

kişiler olarak tanımlanmaktadır. Halil b. Ahmed (v. 175/791) bunların kırk tanesinin Şam'da, otuz tanesinin de diğer beldelerde olduğunu ifade etmektedir. Abdâl'dan biri vefat ettiğinde onun gibi bir başka kişi yerine geçer.<sup>617</sup> İbn Berrecân da *abdâl*'ın herhangi bir tarifini yapmayı sadece onlar hakkında hadis kaynaklarında rastlayamadığımız bir rivayette bulunmaktadır. O rivayet de şudur: “*Kim abdâldan olmak isterse her namaz akabinde, bütün mü'minler için yirmi beş defa istiğfarda bulunsun.*”<sup>618</sup> Fakat buna benzer lafızlarla bazı rivayetler aktarılmaktadır. Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin (v. 430/1038) *Hilye*'sinde Maruf el-Kerhî'den (v. 200/815) şöyle bir söz rivayet edilmektedir: “*Kim her gün on defa 'Allah'im! Ümmet-i Muhammed'in durumunu ıslah eyle. Allah'im! Ümmet-i Muhammed'in sıkıntılarını gider. Allah'im! Ümmet-i Muhammed'e merhamet eyle.'* şeklinde duada bulunursa *abdaldan yazılır.*”<sup>619</sup>

*Nukabâ* sözlükte “*hayırlı, seçkin kişi, bir kavmin bilgini, sorumlusu*” gibi manalar ifade eden *nakîb* kelimesinin çoğuludur.<sup>620</sup> Kur'ân'da kabilesinin kefil ve emini manasında “*Onlardan –İsrailoğulları'ndan- on iki nakîb gönderdik*”<sup>621</sup> şeklinde geçmektedir. Hadislerde de aynı minvalde Hz. Peygamber (s.a.v.) bir yerde kendisine Hz. Musa (a.s.) gibi on iki nakîb verildiğini, bir başka yerde de diğer ümmetlerden farklı olarak kendisine on dört nakîb verildiğini ifade etmektedir.<sup>622</sup> İbn Berrecân *nakîb* ifadesinin geçtiği ayetten hareketle *nakabe*'nin hayrı bildirme, vahyi ve peygamberlerin

---

<sup>617</sup> Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, I, 122. Bazı rivayetlerde *abdâl*'ın Şam'da bulunduğu ve sayılarının kırk olduğu, bazılarında *abdâl*'ın sayısının otuz olduğu ifade edilmektedir. Muhtemelen Halil b. Ahmed bu rivayetleri birleştirerek *abdâl*'ın Şam'da kırk, diğer beldelerde ise otuz olduğunu söylemektedir. Bu şekilde dünyada her zaman bulunan *abdâl* sayısı yetmiş olmaktadır. Rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 231; XXXVII, 413.

<sup>618</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 435.

<sup>619</sup> Ebu Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, Matbaatü's-Saâde, 1979, VIII, 366.

<sup>620</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, “n-k-b” md; İbn Fâris, **Mu'cem**, V, 465-6.

<sup>621</sup> Maide, 5/12.

<sup>622</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 187; II, 91-2; VI, 321, 406.

getirdiklerini tebliğ etme, bunlara teşvik etme ve peygamberlerin bu getirdiklerine insanları götürme, sevk etme manası vermektedir. Ona göre *nukabâ* peygamberlerin ulaşamadıkları yerlere davetlerini ulaştırın kimselerdir. Allah Teâlâ Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (as)’in her birisine arkadaşlarından *nukabâ* göndermiştir.<sup>623</sup> Sonuç olarak İbn Berrecân’ın bu kavramları daha sonraki dönemlerde tasavvufî literatürde kazandığı manada kullanmadığını söyleyebiliriz. Çünkü o, bu kavramların ayet ve hadislerde kullanılan manalarını esas alarak açıklamalar yapmaktadır.

---

<sup>623</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 152-3.

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**İBN BERRECÂN'IN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

## I. İbn Berrecân'ın Tasavvufî Düşüncesinde Temel Konular

### A. Akıl, Kalb, Ruh

#### 1. Akıl

Akıl kelimesi sözlükte pek çok manalar ihtiva etmekle beraber en temel manası bağlamak, tutmak ve korumaktır.<sup>624</sup> İsim olarak karşılığı diyet,<sup>625</sup> kale, kalb, anlamak,<sup>626</sup> hafıza, idrâk merkezi ve iyiyi kötüden ayırabilme kabiliyeti<sup>627</sup> gibi manalar ihtiva etmektedir. İlk dönem sûfilere aklı fıkıh ve hadis âlimlerinden farklı bir mana vermemişlerdir. Bu sebeple ehl-i sünnet kelâmcılarının “*Akıl, ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir*” şeklindeki tarifî sûfilerce de benimsenmiştir.<sup>628</sup>

İbn Berrecân'ın en çok etkilendiği sûfilerden olan Gazzâlî, nefsin kuvvetlerinin derece olarak birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Bunlardan bazıları bizzat kendisi için, bazıları başka şeyler için istenir. Bazıları hizmet eden, bazıları da kendisine hizmet edilendir. Bunlar arasında mutlak manada üstün olan özellik, bizzat kendisi için ve başka özellikler yine kendisi için istenendir. Gazzâlî'ye göre insanı hayvandan ayıran özellik de budur. Ona göre insanın kendisi için yaratıldığı özelliği aklıdır. Nefsin özelliklerini bilen, bu özellikleri hakkında düşünen kişi, aklın gerektirdiklerinin en yüce şeyler olduğunu anlar. Bundan dolayı akıl, fonksiyonları itibariyle kendisine hizmet edilen reis konumundadır.<sup>629</sup>

Allah Teâlâ'nın akla çok değer verdiğini ifade eden İbn Berrecân buna dair hadislerden deliller getirir. O, akla değer verilmesini, aklın mahiyetine bağlamaktadır. Çünkü akıl ilim, zikir vb. vasıtalarla elde edilen şeyleri tutar.

---

<sup>624</sup> Cevherî, **Sihâh**, V, 1769; İbn Manzûr, **Lisân**, “a-k-l” md.

<sup>625</sup> İbn Fâris, **Mu'cem**, IV, 71.

<sup>626</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, “a-k-l” md.

<sup>627</sup> İbn Fâris, **Mu'cem**, IV, 69; İbn Manzûr, **Lisân**, “a-k-l” md.

<sup>628</sup> Uludağ, “Akıl”, **DiA**, II, 246.

<sup>629</sup> Gazzâlî, **Mîzânü'l-Amel**, thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire 1964, 209-11.



Ayrıca sahibini kötü, çirkin, rezil işlere düşmekten alıkoyar. Bu sebeple bazıları “*akıl Allah’ın kullarındaki nurudur*” demişlerdir. Bazıları da “*kendisi vasıtasıyla kulun eşyayı tanıdığı, bildiği Allah’ın vekilidir*” şeklinde tarif etmişlerdir. Aklın bu hususiyetleri sebebiyle Allah Teâlâ ihtiyaçlarına binaen bu özelliği kuluna ihsân etmiştir.<sup>630</sup>

İbn Berrecân insanları, yaratılış itibariyle türâbî, nebâtî, hayvanî ve aklî melekeleri galib gelenler şeklinde bir ayırımı tabi tutmaktadır. Türâbî özelliği baskın kişiler soğuk bir yapıya sahip olup cahil ve ahmaktırlar. Nebâtî yapıdaki kişilerde oburluk, anlayışsızlık gibi özellikler bulunmaktadır. Yapı itibariyle hayvanî yönü baskın olanlarda tedbirsizlik, asaletten yoksunluk, yeme-cinsî şehvetlerde aşırılık gibi özellikler vardır. Ayrıca bunlar nebâtî ve türâbî özellikleri kendilerinde barındırırlar. İbn Berrecân’a göre akıl sıfatı kendisinde baskın kişiler ise zeki ve araştırmaya meyilli olurlar. Bu özellikleri sebebiyle gaybî meseleleri ve eşyanın hakikatini temyiz kabiliyetine sahiptirler.<sup>631</sup>

İmanın kemâlinde akli esas kabul eden İbn Berrecân, akli kısımlara ayırır. Ona göre imân ile temizlenmiş akıl temel akıldır. Kazanılmış akıl ise (القعل المكتسب) mecâzî ve tamamlayıcıdır. İmanın temizlediği, yakînin nurlandırdığı ve asıl olarak kabul ettiği akli *akl-ı evvel* olarak isimlendirir. Ona göre bu akıl, bânının güneşidir. Bu akılla bakan kişi istediğini görür. Ayrıca kişinin bu akla sahip olabilmesi akıl baliğ olmasına bağlıdır.<sup>632</sup> İbn Berrecân, her insanda doğuştan var olan *garizî aklın* yerinin dimağ olduğunu fakat etkisinin kalpten çıktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla kalpten çıkan bu akıl *imânî akıl* olmaktadır.<sup>633</sup> Muhtemelen bu şekilde bir yaklaşımı Hakîm Tirmizî’den almıştır. Çünkü Tirmizî aklın dimağda, aydınlatmasının ve faaliyet gösterdiği yerin kalpte, idaresinin, plan yapıldığı yerin ise sadırda olduğunu

---

<sup>630</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 242.

<sup>631</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 54.

<sup>632</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 191.

<sup>633</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 355-6.

söylemektedir. Tirmizî, aklın bu fonksiyonlarına engel olduğu için içkinin yasaklandığını ifade etmektedir.<sup>634</sup>

Akıl, bâtinî bir nur olduğu için bu nura engel teşkil edecek şeylerden olan içki yasaklanmıştır. Çünkü sarhoşluğa sebebiyet veren şeyler aklın fonksiyonlarını engelleyen ve akli örten bir özelliğe sahiptir. Sarhoşluk veren maddeler Allah ile irtibata engeldir. Bâtinî bir nur olan akıl ile temyiz kabiliyeti, imân ve hidayet bu nur ile meydana gelir. İbn Berrecân, aklın bu fonksiyonlarına engel olması hasebiyle sarhoş eden içkilerin yasaklandığına özellikle vurgu yapmaktadır.<sup>635</sup> İbn Berrecân akla çok değer vermekle beraber onun akli bâtinî bir güneş, nur olarak tanımlaması ve imânın temizlediği, yakînin nurlandırdığı akli temel akıl olarak kabul etmesi salt akli değil de sınırları imân ve yakîn ile çizilmiş bir akli yücelttiğini göstermektedir.

Akıl-imân beraberliğine vurgu yapan İbn Berrecân'a göre imân, aklın yol göstericisi, vahiy önderi olursa, o akıl sahibine boyun eğer, nefesine karşı sabır gösterir, sürekli yaratıcısının kapısını çalma gayretinde olur ve fikir deryalarına dalar. Akıl bu şekilde olduğunda kalb-ruh bütünlüğü meydana gelir.<sup>636</sup> Yani akıl-kalb-ruh bütünlüğünün yakalanabilmesi için aklın imân ile temizlenmesi, yakîn ile nurlanması gerekmektedir. Ayrıca Allah'ın kalb, ruh ve nefsin üzerinde hakları olduğu gibi aklın üzerinde hakkı vardır. Ona göre Allah'ın akıl üzerindeki hakkı aklın Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmesi, Peygamberleri aracılığıyla gönderdiği emir ve nehiylere vâkıf olmasıdır.<sup>637</sup>

İbn Berrecân, aklın kalb ve lisan mahiyet itibarıyla farklı ve daha kapsamlı olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre akıl marifete dayanır ve bu ikisinin bâtına müteallik mahiyetleri vardır. Kalb ise ilme dayanır ve bu ikisinin de zâhire müteallik hususiyetleri vardır. Ayrıca kalb lisan daha kapsamlıdır. Aynı şekilde lisanın dayanağı da ilimdir. Lisan ve ilim de kalbin

---

<sup>634</sup> Hakîm Tirmizî, **el-Menhiyyât**, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire 2002, s. 138.

<sup>635</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, 207.

<sup>636</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, 377.

<sup>637</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 134.

bâtınıdır. Lisan ise kitaptan<sup>638</sup> daha kapsamlıdır. Çünkü lisan daima canlılığını korur, kitabın öyle bir özelliği yoktur yani ölüdür. İbn Berrecân bu şekilde derecelendirmeye tabi tuttuğu bu özelliklerin tamamının imân ile aydınlandığını ifade etmektedir.<sup>639</sup> İbn Berrecân düşüncesinde bu kavramların kapsam itibariyle sıralaması şu şekildedir: Akıl, kalb, lisân, kitap. Bu şekildeki yaklaşımıyla Gazzâlî’de olduğu gibi akli en üst konuma yerleştirmektedir.

Tasavvufta üst akıl olarak değerlendirilebilecek “*kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış ve kutsal nurlarla aydınlanmış akıl*” olarak tarif edilen *lûb*,<sup>640</sup> İbn Berrecân tarafından aklın bir üst mertebesi olarak kabul edilmektedir. Akıl, kâmil ve doğru olduğunda *lûb* olarak vasıflandırılır.<sup>641</sup> Ona göre bir mü’min, sıddıklar makamını ihraz ettiğinde aklın bu üst mertebesine geçer. Akıl bu yönüyle değerlendirildiğinde mübarek bir ağaçtır. Nur suresi 35. Ayette ifade edilen yağ (زيت) üst akıl olan *lûb*, kandil (المصباح) imân, cam fanus (الزجاجة) ise kalbdır. Ayrıca tabîî-garizî akıl, dimağda dört mana taşımaktadır. Bunlar zikir, fikir, fehm ve vehimdir. Zikrin en üst mertebesi zihin, en alt mertebesi unutkanlık (nisyân), fikrin en üst mertebesi uyanıklık hali (yakaza) en alt mertebesi gaflet, fehmin en üst mertebesi zekâ, en alt mertebesi fıkıh, vehmin en üst mertebesi tasavvur, en alt mertebesi ise tahayyüldür.<sup>642</sup> Netice itibariyle İbn Berrecân, imân nuruyla aydınlanmış, yakîn ile temizlenmiş üst akıl olan *lûb*’be değer vermektedir. Başka bir yaklaşımla mü’min akli önemsemektedir. Seleflerinde olduğu gibi Allah’a götürmedikçe salt aklın onun nazarında fazla değeri bulunmamaktadır.

## 2. Kalb

Sûfiler iki kalpten bahsetmektedirler. Birincisi maddî kalb olup göğsün sol tarafında kozalak şeklinde olan bir organdır. Bu organ aynı şekilde hayvanlarda da bulunur. İkincisi ise ruhânî rabbânî bir latife olan manevî

---

<sup>638</sup> Burada kitaptan kastı muhtemelen yazıya aktarılan her şeydir.

<sup>639</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 304.

<sup>640</sup> Uludağ, “Lûb”, *DİA*, XXVII, 241.

<sup>641</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 348.

<sup>642</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 357.

kalptir. Nasıl ki insanlarda var olan sıfatların maddi cisimleriyle bağlantısı varsa aynı şekilde bu rabbânî kalbin maddî kalb ile bağlantısı vardır. Sûfilere göre insan için asıl olan bu kalbdır ve bu kalb insanın hakikatidir. Kurân ve hadislerde bahsedilen ve kastedilen kalb bu manevî kalptir.<sup>643</sup>

Ayetlerde, hadislerde geçtiği gibi *mudga*'dan bahsedilmemiş, fakat kalbin idrâk, ilim, marifet ve düşünme aracı olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>644</sup> İbn Berrecân ayet ve hadislerden yola çıkarak *mudga*, fuâd ve kalbin yapılarından bahsetmektedir. Ona göre kalbin sadece *mudga* olarak adlandırılması ve bir et parçasından ibaret görülmesi doğru değildir. Çünkü bu şekilde et parçasından ibaret olan kalb, hayvanlarda da bulunur. Ayrıca hadiste<sup>645</sup> kalbin bir et parçası (المضغة) olarak adlandırılması, göğüste bir et parçası olarak bulunmasından dolayıdır. Hz. Peygamber, göğüste bulunan organa *mudga* demiş, bozma veya ıslah etme yönüne işaret ederek bu organı *kalb* olarak isimlendirmiştir.<sup>646</sup> Kalb bu önemli hususiyetleri ile insanda çok merkezi bir konumdadır. Bu yüzden insanın âlemdeki konumu ne ise kalbin insandaki konumu da odur. Sonuç olarak kalb vahyin mahalli, sorumlulukların muhatabı, ilâhî hitabın mazharıdır.<sup>647</sup>

Kalb üç tabakadan meydana gelmektedir. Ortasında beyaz bir et parçası olup buna *kalb habbesi* (حبة القلب) denilir. Kalbin ortasında bulunan bu beyaz et parçası kalbin asıl vazifesini yerine getirmektedir. Yani ıslah ve ifsad *kalb habbesi* ile meydana gelmektedir.<sup>648</sup>

İbn Berrecân kalb ile fuâdı birbirinden ayırır. Kalb fuâdın aslı olup ondan daha geniştir. Fuâd ise kalbin mukaddimesi mesabesinde ve kalbden daha ince bir yapıya sahiptir. Fuâdda bulunan sevgi derece itibariyle daha

---

<sup>643</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, III, 3; Tehânevî, *KIF*, II, 1334.

<sup>644</sup> Bkz. A'râf, 7/179; Hac, 22/46; Kâf, 50/37.

<sup>645</sup> "Dikkat edin vücutta bir et parçası vardır ki o doğru olduğunda bütün vücut doğru olur. O bozulursa bütün ceset bozulur. Dikkat edin işte o (organ) kalbtir." Buhârî, İmân, 52.

<sup>646</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 29.

<sup>647</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 357.

<sup>648</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 302.

aşağıda olup ismi *vü'd* dür (الوَد). Kalbde bulunan sevgi fuâdda bulunan sevginin kalb habbesine girmesiyle meydana gelir ki bu sevginin ismi *hub*'dur (الْحُبُّ). İbn Berrecân'nın yaklaşımında bu ikinci sevgi çeşidi daha değerlidir. Ayrıca bazıların<sup>649</sup> kalbde bulunan iki boşluktan bahsettiklerini söylemektedir. Birinci boşluk zâhirî olup buna *fuâd* denilmektedir. Fuâd akıl ve İslâmın yeridir. İkinci boşluk ise bâtinî olup *kalb*'dir. Burada basiret, manevî işitme, fehm ve müşâhede bulunmaktadır. Çünkü bu alan imân mahallidir. İmân mahalli olması hasebiyle Allah sevgisi (hub) burada meydana gelmektedir. İbn Berrecân bu boşluğa ayrıca *kalbin karası* (süveydâ-i kalb) demektedir.<sup>650</sup>

Kalb hakikî işlevini yerine getirmediği zaman gaflete maruz kalır. Kalbin gafleti ölümüdür. Bir kul masiyette ısrar ederse kalbi manen ölüme maruz kalabilir. Allah'ı sürekli zikretmenin yanında tevbeyle sarılmak da kalbi diriltiren hususlardandır. Sürekli murakabe ve zikir halinde olmamak ise kalbi öldürür. Kalbin ölü ve diri olma derecesi bu sayılan hususiyetlerin kalbde var olup olmaması ölçüsündedir. İbn Berrecân bu düşünceden hareketle yeryüzünde ilk ölü olanın İblis olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'tan ilk gafil olan kişi İblis'tir. Sonuç olarak Allah'a isyan eden cismen olmasa bile manen ölümlerden sayılır.<sup>651</sup>

Kalbi gafletle ölü olanların Kur'ân tilavetinden, Allah zikrinden bir tat almaları mümkün değildir. Kulun bunlardan zevk alabilmesi için kalbini takva ile tedavi etmesi, Rabbi'ne sürekli iltica etmesi, kalbini ihyâ, görmesini ve duymasını tashih etmesi için Allah'a sürekli dua etmesi gerekmektedir.<sup>652</sup> İbn Berrecân Kur'ân tilavetinden, Allah zikrinden bir tat alamamanın bazı sebeplerlerinden bahsetmektedir. Bunlar günaha ısrar etmek, kalbte kibir ve

---

<sup>649</sup> Buradaki kastı muhtemelen sûfîlerdir. Fakat eserlerinde atıf yaptığı müellifler hakkında bir bilgi vermediği için kimden alıntı yaptığına dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat Gazzâlî'nin buna benzer bir şekilde kalbdeki boşluklardan bahsetmesinden hareketle İbn Berrecân'ın bu düşüncesinin Gazzâlî'den nakil olduğu kabul edilebilir. Bkz. Gazzâlî, **ihyâ**, III, 3 vd.

<sup>650</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 311-2.

<sup>651</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 216.

<sup>652</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 255.

arzuların olması, kalbe dünya sevgisinin yerleşmesi, tahkîkî imân sahibi olamamak, yakîn zayıflığı, sadece zâhirî ilme sahip olan ilim adamlarına itimat etmektir.<sup>653</sup>

### 3. Ruh

Ruh sözlükte, rüzgâr, koku, kuvvet, can, nefes, canlılık, his, duygu, en mühim nokta, öz gibi manalar ifade etmektedir.<sup>654</sup> Ruhun “nefes” kelimesinin ismi olarak kullanılmasının sebebi “nefes”in ruhtan bir parça olması hasebiyledir.<sup>655</sup> Farklı tanımları yapılmakla birlikte genel bir çerçeveye “*Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anından insan bedeninden çıkarılan idrâk edici ve bilici hakikatî*” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>656</sup>

İlk zâhid ve sûfiler, insanın mahiyetini açıklarken ruhtan çok, olumlu ve olumsuz yönleriyle nefis ve kalb üzerinde durmuşlardır. “Ruh” kelimesinin Kur’ân ve hadislerde geçmesi, kelâmcıların ve İslâm filozoflarının ruh hakkındaki tartışmaları, sûfilerin ruhun mahiyetine dair görüş bildirmelerine yol açmış, bu görüşlere dayanarak daha sonraki dönemlerde ruh kavramı, ruhun mahlûk olup olmadığı, ruh türleri, ruh-beden ilişkisi ve ruhânîler, tasavvufun temel meseleleri haline gelmiştir.<sup>657</sup>

İbn Berrecân ruhu şu şekilde tarif etmektedir: “*Ruh, Allah’ın sıfatlarıyla mevsuf, isim ve fiilleriyle bilinen, nefsiyle kaim bir cevher, zatiyla kaim bir mana olan bâtinî sırdır.*”<sup>658</sup> Ruh bu yönüyle aklın kendisini idrâk etmede yetersiz kaldığı, ilmin çok cüz’î olarak ihata edebildiği bir yapıdadır. Allah Teâlâ bu dünyada ruha imânı kendi varlığına bir delil, marifeti yoluyla kendisine ulaşılmasına ve kendisine imâna bir vesile kılmıştır. İbn Berrecân,

---

<sup>653</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 499.

<sup>654</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, “r-v-h” md.

<sup>655</sup> İsfahânî, **Müfredât**, s. 205.

<sup>656</sup> Yavuz, “Ruh”, **DİA**, XXXV, 187.

<sup>657</sup> Uludağ, “Ruh”, **DİA**, XXXV, 192-3.

<sup>658</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 33.

ruha yüklediği bu mana çerçevesinde ruhun Allah'ın nurundan bir nur olduğunu söylemektedir.<sup>659</sup>

Ruhun mahlûk olup olmadığı hususu ihtilafli olmakla birlikte âlimlerin çoğunluğu ruhun yaratılmış olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bazı Şîî âlimleri ise Kur'ân'da Allah'a nisbet edilmesi ve O'nun emrinden biri olduğu bilgisinden hareketle ruhun kadîm olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>660</sup> İbn Berrecân da ruhun mahlûk olup olmadığı tartışmasına değinir ve ruhun mâhluk olduğunu söyler. Ona göre ruhun mâhluk olduğuna delil mahlûk bir varlığın içine girmesidir. Çünkü mahlûk olmayan bir varlığın yaratılmış bir varlığın içine girmesi mümkün değildir.<sup>661</sup>

İbn Berrecân'a göre ruh, ruhânî bir kul, Rabbânî bir emir ve cismânî bir nefes olduğu için Allah Teâlâ onu denemek üzere cesedin içine hapsetti. Bu şekilde kendi isteği olmadan yeryüzüne indirmekle Allah ruhu cezalandırdı. Yaratılmış bir kul olması hasebiyle de Allah onu dener, ona emreder, onu sakındırır, ona azab eder veya onu cezalandırır. Bedende taşınan bir varlık olması yönüyle cismânî gıdaya ihtiyaç hisseder, bundan dolayı cesedin ölümünden elem duyar. Ruh Allah'tan bir emir olduğu için ölümlü olmayıp bâkîdir. Ayrıca hakikati toprak olmadığından dolayı toprağa dönmeyecektir. Ölüm hali ruhun bedenden ayrılması olduğu için o diridir, ölen ise sadece cesedir.<sup>662</sup> Ölen beden, bâkî kalan ruh olduğu için Hz. Peygamber mi'racda diğer peygamberlerin cesetleriyle değil, ruhlarıyla mülaki olmuştur. Peygamberlerin ruhları göklerde, bedenleri ise kabirlerindedir.<sup>663</sup> İbn Berrecân ruhun bedenden önce mi yoksa sonra mı yaratıldığına dair herhangi bir şey söylememektedir. Fakat ruhun Allah tarafından gökten indirilip bedene hapsedildiğini söylemesinden hareketle ruhun bedenden önce yaratıldığı görüşünü kabul ettiğini söyleyebiliriz.

---

<sup>659</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 33.

<sup>660</sup> Yavuz, "Ruh", **DİA**, XXXV, 190.

<sup>661</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 33.

<sup>662</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 33; **İrşâd**, II, vr. 98.

<sup>663</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 34.

İbn Berrecân, cisimlerin ruhânîliği ve ruhların cismânîliğinden bahsetmektedir. Ona göre dünyada var olan birtakım gaybî ve ruhânî varlıklar ahirette cismânî bir hüviyete bürünürler. Mesela ölüm, ahirette cismânî bir hal alacak ve boğazlanarak öldürülecektir. Aynı şekilde salih ameller bu dünyada soyut varlıklar iken ahirette her birisi cismânî varlıklar haline geleceklerdir. Konuşma özelliği olmayan varlıklar ahirette konuşacaklar ve şahitlik yapacaklardır. Bu dünyada cismânî özelliği olan varlıklar da ahiret yurdunda ruhânî bir mahiyet kesbedeceklerdir. Bu dünya varlıkları eksik ve yetersiz oldukları için ahirette uyum sağlayabilmeleri adına ruhânî bir hüviyet kazanmaları gerekmektedir. Dünyada Allah'ın azabına dayanması mümkün olmayan cisimler, bunları taşıyabilecek bir hale bürüneceklerdir. Aynı şekilde mü'minlerin ahirette görecekleri nimetleri bu dünyada görmeleri eriyip ölmelerine sebep olacaktır. Rü'yetullaha mazhar olmaları da cisimlerinin ruhânî bir yapıya bürüneceğini göstermektedir. Rü'yetullah nimetine nail olduklarında bu nimeti kaldırabilecek bir mahiyete sahip olacaklardır.<sup>664</sup>

## B. Zâhir-Bâtın

Zâhir kelimesi “ظهر” kökünden türemiş bir ism-i fail olup temelde görünmeyi, ortaya çıkmayı ifade etmektedir. Türediği harfler de kuvvet ve ortaya çıkma, görünmeyi ifade eden harflerdir. Öğle vakti vakitler içinde görünürlüğü ve aydınlığı en fazla olan vakit olduğu için “zuhr” vakti denmiştir. Bu manada insanın sırtı da hem güç, kuvvet hem de görünürlük ifade ettiğinden dolayı bu ismi almıştır.<sup>665</sup> Ayrıca galip gelen, üstün olan, bâtının zıddı, üst kısım, zirve gibi anlamlara gelmektedir.<sup>666</sup>

Bâtın kelimesi ise “بطن” fiilinden türeyip bu fiilin ism-i failidir. Her şeyde zâhir olanın zıddı, bir şeyin aşağı kısmı, duyu organlarının idrâk edemediği şeyler gibi manalar ifade etmektedir.<sup>667</sup>

---

<sup>664</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 51-2.

<sup>665</sup> İbn Fâris, **Mu'cem**, III, 471.

<sup>666</sup> Firûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 437; İbn Manzûr, **Lisân**, "z-h-r" md.

<sup>667</sup> İsfahânî, **Müfredât**, s. 51.



Zâhir-bâtın tasavvufta sıkça kullanılan kavramlardandır. Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarından olan zâhir-bâtın, evvel-âhir gibi her zaman çift olarak kullanılır. Allah'a *ez-Zâhir* denilmesi ayetlerinin ve O'na delalet eden işaretlerin çokluğu nedeniyledir. Allah'ın *el-Bâtın* olması ise mahiyet itibariyledir. Kibriyâsının örtüleriyle zâtının hakikati akıllardan gizli olduğu için Allah Teâlâ *el-Bâtın*'dır.<sup>668</sup> İlimde olduğu gibi amellerde de zâhir-bâtın durumu söz konusudur. Zâhirî ameller insanın vücûdundaki organlarıyla icra ettiği namaz, oruç, hac gibi amellerdir. Bâtınî ameller ise kalble icra edilen amellerdir. Bunlar makam ve hallerle alakalı olup imân, yakîn, sıdk, ihlâs, marifet, tevekkül, muhabbet gibi amellerdir.<sup>669</sup>

Tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer tutan zâhir-bâtın kavramları Kur'ân'ın bir zâhir bir de bâtını olduğu düşüncesinden hareketle konumlandırılmaktadır. Temelde zâhir-bâtın ayırımı şu hadise dayandırılmaktadır: *"Allah'ın indirmiş olduğu her ayetin, mutlaka bir zâhiri bir de bâtını vardır. Yine her harfîn bir haddi; her haddin de bir matla'ı vardır."*<sup>670</sup> Bu hadis *"zâhirden kasıt Kur'ân'ın Arapça metninden anlaşılan mana, bâtından kasıt ise Allah'ın muradıdır"* şeklinde açıklanmıştır.<sup>671</sup>

Sûfiler ilimleri temelde zâhirî ve bâtınî ilimler diye ikiye ayırmaktadırlar. Hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimleri zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtın ilmi adını vermektedirler. Zâhirî ilimlerle meşgul olanları zâhir ulemâsı veya rûsum ulemâsı, kendileri gibi bâtınî ilimlere sahip olanları da bâtın ulemâsı olarak kabul etmektedirler.<sup>672</sup> Sûfilerin ilimlerde yaptıkları bu ayırım kesinlikle birbirlerinin alternatifî ilimler olarak değerlendirilmemelidir. Aslında bu ayırım, ilimlerin iki vechesinden başka bir şey değildir. Zaten sûfilerin bu

---

<sup>668</sup> Ebü'l-Bekâ, **Külfîyyât**, s. 593.

<sup>669</sup> Refik el-Acem, **Mevsuatu Mustalahâti't-Tasavvufî'l-İslâmî**, Mektebetü Lübnan, Beyrût 1999, s. 586.

<sup>670</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **el-Musannef**, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1983, XI, 358-9, Hadis No: 5965.

<sup>671</sup> Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Girnatî Şâtîbî, **Muvâfakât**, el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, Mısır 1968, III, 382.

<sup>672</sup> Uludağ, "Bâtın İlimi", **DiA**, V, 188.

ilimlerin ayırımında vurguladıkları unsurların başında bu iki ilmin birbirlerini tamamladıkları, biri olmadan diğersinin eksik kalacağıdır.

Birçok sūfî bâtın ilminin şeriatın uzak olmadığı hususu üzerinde durmuş ve Kur'ân-sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî ilimlerinin, zâhir olarak isimlendirilen şer'î ilimlerle bağlantısını ifade etmek üzere şunları söylemektedir: “*Bizim ilmimizin, bu zamanda Kur'ân ve Sünnet'in dışında olduğunu zannedenlerin aksine, Kur'ân ve Sünnetle inşa edilmiştir. Sûfîler Allah yolunda önde bulunmanın şer'î ilimlerde derinleşmeden, bu ilimlerin delaletini, anlamını, hass ve 'ammını, nasih ve mensuhunu bilmeden caiz olmadığına ittifak etmişlerdir.*”<sup>673</sup> Ayrıca İmam Şa'rânî (v. 973/1565) sūfîlerin ilimleri hakkında şunları söylemektedir: “*Dakîk bir nazarla bakan bir kişi sūfîlerin ilimlerinde şeriatın dışına çıkmadığını anlar. Şeriat her an, her lahzada onları Allah'a ulaştıran bir vasıta iken onların ilimleri nasıl olur da şeriatın dışında bir şey olsun? Fakat bu konuda insanların bu durumu garip karşılamalarının sebebi, tasavvuf ilminin şeriatın ta kendisi olduğu hakkında bir malumata sahip olmamalarıdır.*”<sup>674</sup>

Burada üzerinde önemle üzerinde durulması gereken hususlardan biri sūfîlerin bahsettikleri ilm-i bâtın, ilm-i ledünn ile Bâtınîlerin kastettikleri bâtın ilminin birbirinden tefrîk edilmesidir. *Bâtınîyye* terim olarak “*her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vîli bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar*” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>675</sup> Bu anlayıştan yola çıkarak düşüncelerini inkâr ve ibâhîliğe kadar götüren itikadî fırkaların yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezi idareye karşı isyana girişen siyasî gruplar da ortaya çıkmıştır.<sup>676</sup> Bu fırkalarla şeriat dairesinden şaşmadıklarını söyleyen gerçek sūfîler birbirine karıştırmamalıdır.

---

<sup>673</sup> Şa'rânî, **Tabakât**, I, 4.

<sup>674</sup> Şa'rânî, **Tabakât**, I, 4.

<sup>675</sup> İlhan, "Bâtınîyye", **DİA**, V, 190.

<sup>676</sup> İlhan, "Bâtınîyye", **DİA**, V, 190.

Sûfîler bâtın ilmi olarak isimlendirdikleri ilimlerini konumlandırırken beyân (şer'î ilimler) ile irfânı (bâtın ilmi), müşterek oldukları zeminde birleştirme gayreti içinde olmuşlardır.<sup>677</sup> Bu şekilde hem kendi ilimlerine meşruiyet zemini hazırlamışlar hem de sahip oldukları ilimlerin şer'î ilimlerle tenakuz halinde olmadığını, bilakis bu ilimlerle uyumlu olduğunu ispata çalışmışlardır. Bu bağlamda Serrâc şunları söylemektedir: *“Tasavvufî bilgiler (المستنبطات) tahkîk ehli anlayış sahiplerinin Allah'ın kitabına zâhirî ve bâtınî olarak uygun hareket etmeleri ve yine Allah Resulü'ne zâhiren ve bâtınen uymakla ve bunların zâhir ve bâtınlarıyla amel ederek elde ettikleri bilgilerdir. Bu konuda bildikleriyle amel edince Allah Teâlâ onları bilmedikleri ilme varis kıldı. Bu işaret ve amellerin sonucunu bilme ilmidir. Öyle ki Allah Teâlâ bunların halleri, vakitleri ve zikirlerinin halisliği nisbetinde seçkin kullarının kalblerine Kur'ân ve hadislerde bulunan gizli manaları, latifeleri, sırları ve ilimleri açar.”*<sup>678</sup> Bunları ifade eden Serrâc kendi görüşünü destekleyecek ayet ve hadisler zikretmektedir. *Müstenbetât* olarak ifade ettiği ilimler, ona göre istinbâta dayalı olup tedebbür, tefekkür, taakkul sonucu Kur'ân'dan çıkarılan ilimlerdir. Serrâc fakîhlerin fikhî meseleler hakkında Kur'ân'dan bilgiler çıkardıkları gibi Kelâmcıların ve ehl-i nazarın da Kur'ân'dan bilgiler ürettiklerine işaret etmektedir. Bu manada sûfîlerin yaptıkları istinbat da *irfânî istinbât* olur.<sup>679</sup> Daha sonra yapılan bu istinbâtların, çıkarımların güzel olduğunu söylemekte, en iyisinin nasıl olduğu hakkında ise şunları zikretmektedir: *“Bunlardan daha iyisi ise, ilim ehlinin mücahede, riyâzet ve muameleye dayalı amellerindeki ihlâs, tahkîk ve ilme dayalı yaptıkları istinbatlardır. Çeşit çeşit amellerle Allah'a yakınlaşan mukarrebûn ve hakikat ehlinin yaptıkları istinbatlar da bu türdendir.”*<sup>680</sup>

Yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız zâhir-bâtın anlayışını İbn Berrecân devam ettirerek birçok yerde bu ikili ayırımı vurgulamaktadır.

---

<sup>677</sup> Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, ss. 379-80.

<sup>678</sup> Serrâc, **Lümâ'**, s. 147.

<sup>679</sup> Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 380-1.

<sup>680</sup> Serrâc, **Lümâ'**, s. 149.

Kendi selefleri gibi sûfî geleneğini devam ettirerek hâdiselere ve ilimlere zâhir-bâtın ayırımından hareketle ikili bir ayırım getirmektedir. Ona göre her hakkın bir hakikati, her aynın bir manası olduğu gibi her zâhirin de bir bâtını vardır.<sup>681</sup> Aynı şekilde kâinatta var olan her zâhirin içinde kendisine zıt olan bâtını vardır. Allah Tealâ dilerse bu bâtını ortaya çıkarır. Hayatta ölüm, ölümden hayat, gecede gündüz, gündüzde gece gibi durumlar buna örnektir.<sup>682</sup> Ancak İbn Berrecân bu ikili ayırımı tefsir ettiği her ayete uygulamamakla birlikte birçok yerde zâhir-bâtın ayırımını yapmaktadır.

İbn Berrecân zâhirde kalmayıp bâtına geçmenin gerekli olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre bu husus, ilimde rüsûh sahibi olmakla alakalı bir şeydir. İlimde rüsûh sahibi olmak, ilmin zâhirinden bâtınına geçmektir. Yani zâhirî olarak insanın aklettiği ve gördüğü şeylerden görmediği, akledemediği şeylere geçmesidir. İlimde rüsûh sahibi olmak ve zâhirden bâtına geçmek, baş gözünün görüş alanı olan yer, felekler, güneş, ay, yıldız... v.b. şeylerden Yaratıcı'ya, bunları yapana, O'nun isim ve sıfatlarına geçmektir.<sup>683</sup> Zâhirle yetinmemiz bizi şaşırabilir. Varlıkların zâhirleri, Yaratıcının mahlukâtındaki sanatını ve kudretini perdeler. Bunun sebebi ise gayba imân yükümlülüğümüzün olmasıdır. Aslında bu durum dünya hayatı için geçerlidir. İbn Berrecân'a göre ahiret yurdunda bütün bunlar ortaya çıkacak ve her şey zâhir olacaktır.<sup>684</sup> Bundan da anlaşılacağı gibi zâhiri bir kenara bırakma gibi bir durum söz konusu değildir. Zâhir adeta kat edilmesi gereken bir durak gibidir. Bu durağa uğramadan yani zâhire sahip olmadan bâtına geçmek, bâtının derinliklerine vâkıf olmak mümkün değildir.

Kur'ân'ın apaçık ayetleri olduğu gibi, müteşabih ayetleri de vardır. Bu müteşabih ayetlerin zâhirleri bâtınlarından farklıdır. İbn Berrecân'a göre kişi bu müteşabih ayetlerin sadece zâhirleriyle uğraşırsa ve tezekkürle, tefekkürle manalarının derinliklerine ulaşmayıp bâtınlarına varamazsa ilmin yüce

---

<sup>681</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 35.

<sup>682</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 91.

<sup>683</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 131.

<sup>684</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 291.

derecesine eremez, yakîn derecesinden de mahrum kalır. Bu kişinin ulaşabileceği en yüksek paye ise öğrenen ve okuyan kişinin payesi olur.<sup>685</sup> Zâhir ve bâtın dengesini kuramayan, zâhirden bâtına geçmesini bilemeyen kişilerin derecesini düşük gören İbn Berrecân, bütün bunların ibret yönlerinin olduğu görüşündedir. Ona göre Allah Teâlâ dünya yurdunda Kur'ân ve varlıklardan nasıl bir ibret alınacağını öğretir. Bu da Kur'ân ilminin hem zâhirinden hem de bâtınından faydalanmakla mümkün olur.<sup>686</sup>

Ayetlerin bâtınî hitaplarının olduğunu söyleyen İbn Berrecân, bu duruma tefsirinde yer yer değinir. Mesela “*Sakın yılmayın, üzüntüye kapılmayın, eğer imân ediyorsanız mutlaka üstün gelirsiniz*”<sup>687</sup> ayetinin tefsirinde şunları öylemektedir:

*“Allah sizinle beraberdir. Yani zâhiri sizin adınıza sıkıntı, darlık olmakla birlikte, bâtını sizin için yücelik, genişlik olan hükümden dolayı üzülmeysin. Sizinle beraber olan Allah, size yeter. O Mü'min'dir, siz de mü'minsiniz. Varlığı ve fazlıyla dilediğini yüceltir. Hikmeti ve adaletiyle de dilediğini alçaltır.”*<sup>688</sup>

İbn Berrecân, Araf suresi 57. ayette ölümlerin diriltilmesinin zâhirî yönünün ölü cisimlerin diriltilmesi, bâtınî yönünün ise dinî hayatı ölü gibi yaşayan veya dinî hayatı olmayanların ihyâsı, diriltilmesi olarak değerlendirmektedir. O “*Toprağı verimli, güzel bir diyarın bitkisi, Allah'ın izniyle yeşerip çıkar. Çorak, verimsiz olan yerin bitkisi ise çıkmaz, çıkan da bir şeye yaramaz.*”<sup>689</sup> ayetinde de hitabın ilk yönünün (zâhirinin) bedenleri ölü olanların ihyâsını, bâtınî yönünün ise dinlerini yaşamayan ölümlerin ihyâsını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>690</sup>

---

<sup>685</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 203.

<sup>686</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 387.

<sup>687</sup> Al-i İmrân, 3/139.

<sup>688</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 212.

<sup>689</sup> Araf, 7/58.

<sup>690</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 341.

İbn Berrecân'ın *ayetlerin bâtinî hitâbı* olarak isimlendirdiği işâfî yorumlarını artırmak mümkündür. Fakat son olarak bir örnek daha vermek kanaatimizce yeterli olacaktır. İbn Berrecân “*Gökten yağmur indiren O'dur. Hem içeceğiniz su, hem de hayvanlarınızı içinde otlattığınız ot ve ağaçlar ondan oluşur! Allah o su sayesinde sizin için ekinler, zeytinlikler, hurmalıklar, üzüm bağları ve çeşit çeşit meyveler yetiştirir.*”<sup>691</sup> ayetinin tefsirinde, bu ayetin *bâtinî hitâbı* hakkında şunları söylemektedir: “*(Allah) suyu indirdiğini, bu su ile bitki ve çeşitlerini çıkarttığını zikretmekle Kur'ân ve hikmeti indirdiğini bâtinî hitabıyla üstü kapalı bir şekilde ifade ediyor. Çeşit çeşit bitkilerden ise kulların amelleri ima ediliyor. Suyun değdiği yerin üstünlüğünü anlatmakla, vahye kulak veren kalbin üstünlüğü anlatılmış oluyor. Bu kalplerin anlayışları, inançları ve bunların azalarına yansıyan amelleri ise birbirinden farklıdır.*”<sup>692</sup>

Mülk ve melekûta değinen İbn Berrecân, bunların da zâhir ve bâtinlerinin olduğunu söylemektedir. Ona göre mülk âlemin zâhiri -ki bu da gördüğümüz, müşâhede ettiğimiz âlemdir- melekût ise mülk âleminin bâtinidir. Mülkün yaratıcısı Allah'tır. Melekût ise Allah'ın izni ve iradesiyle meleklerin fiilleridir.<sup>693</sup>

Esmâ-i Hüsnâ ile alakalı müstakil bir eser telif eden İbn Berrecân Cenâb-ı Hak'ın *ez-Zâhir, el-Bâtın* isimlerinin şerhini yapmanın yanında Allah'ın bazı isimlerinin hem zâhirî hem de bâtinî taraflarının olduğunu söylemektedir. Ona göre zuhurun galebe, yükseklik-yücelik ve açık olma, beyan gibi üç yönü vardır. Bu üç yön de birbiriyle bağlantılı olup, manası mahlûkâtın çeşitlerinin ve cinslerinin farklılığına rağmen Allah'ın bu mahlûkât arasında ayan beyan olması, yani zâhir olmasıdır.<sup>694</sup> Bâtın ise bir şeyin gizli, kapalı olmasından alınmıştır. Zâhir-bâtın her ne kadar mana itibariyle birbirlerine zıt kavramlar olsa da Cenâb-ı Hak için kullanıldığında birbirlerini tasdik eden, birbirlerine destek olan isimler olurlar. Allah'ın zâhir olması

---

<sup>691</sup> Nahl, 16/10-11.

<sup>692</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 343.

<sup>693</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, 262.

<sup>694</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 116.

kudretini, bâtin olması ilmini ve hükmünü bildirmek içindir. Yine Allah Teâlâ burhân hükmüyle kalplere zâhirdir, gözlere görünmemesi yönüyle de bâtındır. Ona göre Allah ortaya çıkardıklarında zâhir, gizleyip gözlere göstermediği şeylerde de bâtındır.<sup>695</sup>

İbn Berrecân, Esmâ-i Hüsnâ'nın zâhir ve bâtınlarına birçok yerde değinir. *el-Cemîl* isminin şerhinde cemâlin zâhir ve bâtınlarının olduğunu söyleyerek bu yönlerini açıklar. Ona göre cemâlin bâtin tarafı nefis, imân, marifet, muhabbet, faydalı ilim, rıza, tevekkül, huzu', huşu', fâni olandan yüz çevirmek, bâki olana rağbet etmek gibi genelde kalble alakalı olan şeylerdir. Zâhiri tarafı ise İslâm'ın zâhir kuralları, Allah'a itaat adına yapılan bütün salih amellerdir.<sup>696</sup>

Sonuç olarak İbn Berrecân birçok konuda zâhir-bâtin ayırımı yapmaktadır. Bu ayırım bir manada onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bu ayırımla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre dünyanın kesinlikle bir zâhiri ve bâtını olduğu için dünyanın ölçüleri de zâhir ve bâtin olur ve bu durum bütün varlık için geçerlidir.<sup>697</sup> Bu düşünceye sahip olduğu için birçok meseleyi bu çerçevede ele almaya çalışmaktadır.

### C. Tevhîd Anlayışı

Erken dönem tasavvufî eserlerde, ilk bakışta kelâmî bir eseri aratmayacak yoğunlukta, tevhîd konusu başta olmak üzere birtakım itikâdî mevzular işlenmiş ve sûfîlerin bu konulardaki görüşleri dile getirilmiştir. Mesela Kelâbâzi eserinde, sûfîlerin niçin “sûfî” diye adlandırıldığını, tasavvuf ilmine kimlerin sahip olduğunu, kimlerin bu konuda eserler ortaya koyduğunu anlattıktan sonra tevhîd ile başlayan kelâmî konulara girer. Bundan sonra neredeyse kitabının yarısını tutacak kadar bu kelâmî konuları işler. Bu konularda sûfîlerin düşüncelerini ortaya koyarak, onların Ehl-i Sünnet itikadını

---

<sup>695</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 117-8.

<sup>696</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 241.

<sup>697</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 73-5.

sıkı bir şekilde takib ettiklerini belirtir. İlk bakışta kelâm ilmiyle alakalı görünen pek çok meselede sûfiyenin görüşlerini aktarır ve izâh eder. Bu konularla alakalı yaptığı açıklamaların çoğunda kelâmî bir usul kullanır ve aralara sûfilere ait sözler serpiştirir.<sup>698</sup>

Buna benzer bir şekilde Serrâc tevhîd konusunu kitabının hemen başında işler. Ehl-i sünnetin tevhîd anlayışına uygun bir şekilde görüşler getirir ve sûfilere tevhîdle ilgili söyledikleri sözleri aktarır. İlk olarak Zünnun el-Mısrî'nin şu sözlerini nakleder: *“Tevhîd, Allah'ın eşyayla imtizac etmeyen (eşyanın içine girmeyen, onun tabiatına karışmayan) kudretini, eşya ile bütünleşmeyen yaratışını bilmek, her şeyin sebebinin Allah'ın yaratması olduğunu ve O'nun yaratmasında bir bozukluk bulunmadığını bilmektir. Yüksek olan göklerde ve alçak olan yeryüzünde Allah'tan başka müdebbir yoktur. Allah senin vehim ve tasavvuruna gelen her şeyden farklıdır.”*<sup>699</sup> Burada Serrâc'ın Zünnun el-Mısrî'den alıntılıdığı *“مهما تصوّر وهمك فإله تعالى بخلاف ذلك”* ifadesi ilk dönemden itibaren sûfilere tevhîd akideleri hakkında fikir vermesi açısından önemlidir. Bu söz, Hz. Ali'ye dayandırılmakla birlikte birçok sûfiden mana itibarıyla birbirine yakın farklı lafızlarla nakledilmiştir.<sup>700</sup> Burada esas üzerinde durulan mesele, özellikle Cenâb-ı Hakk'ın zatıyla alakalı olarak beşerin aklına, kalbine, vehmine, fikrine gelen her şeyin O'nun dışında olduğu gerçeğidir. Bu manada Allah aşkın/müteâl bir varlıktır.

Erken dönem meşhur sûfi müelliflerden olan Kuşeyrî, tasavvuf öncülerinin hayatlarının temel esaslarını sağlam bir tevhîd anlayışı üzerine bina edip, bu şekilde akidelerini bidatlerden koruduklarını, selef ve ehl-i sünnet tevhîd düşüncesi üzerinde hareket ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre sûfiler, tevhîd anlayışlarında, ne Allah'ı mahlûkâta benzetmek olan teşbîhe meyletmişler ne de O'nun sıfatlarını inkâr manasına gelen ta'tîle yönelmişlerdir. Kuşeyrî bu şekilde bir çerçeve çizerek sûfilere tevhîde

---

<sup>698</sup> Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 31-97.

<sup>699</sup> Serrâc, **el-Lümâ'**, s. 49.

<sup>700</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, s. 43, 299, 434-5; Bkz. Ali el-Kârî, **er-Red âle'l-Kâilîn bi Vahdeti'l-Vücûd**, thk. Ali Rıza b. Abdullâh b. Ali Rıza, Darü'l-Me'mun Li't-Türas, Şam 1995, s. 16.



yaklaşımlarını ve metodolojilerini sözlerinden örnekler vererek ortaya koymaktadır. O, sûfilerin tevhide dair düşüncelerini ise marifetullah konusu ile başlatmaktadırlar.<sup>701</sup>

İbn Berrecân, tevhîd meselesini ilk dönem sûfilerine benzer bir şekilde ele alır. Ona göre tevhîdin hakikati; Allah Teâlâ'nın eşya üzerindeki kudretinin herhangi bir alet ve sanata dayanmadığını, her şeyin varolma sebebinin O'nun yaratması olduğunu, Allah Teâlâ'nın akıl ve vehme gelen her şeyden farklı ve uzak olduğunu bilmektir.<sup>702</sup> İbn Berrecân'ın burada kaynak belirtmeden ortaya koyduğu görüşler aslında kendinden önceki sûfi müelliflerin kitaplarında geçmektedir. Aktardığımız ifadeler Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde çok az farklılıklarla Zünnun el-Mısırî'nin sözleri olarak kaydedilmektedir.<sup>703</sup>

Allah'ın zatının bilinemezliği meselesi üzerinde duran İbn Berrecân, bu konuda da yine seleflerinden çok farklı bir şey söylememektedir. O, kendinden önceki sûfilerin özellikle Cenâb-ı Hakk'ın zatıyla alakalı söyledikleri ifadelerle<sup>704</sup> benzer bir şekilde görüşlerini dile getirmektedir. İbn Berrecân bu konu hakkında şunları söylemektedir: “(Allah) baş gözünden ve kalp gözünden kendini saklamıştır. Zatını, akılların ve düşüncelerin üstünde tutmuştur. Hiçbir akıl O'nu hayal edemez, hiçbir vehim O'nu tasavvur edemez. Akıl yaratıcısı olduğu halde akıl, O'nu nasıl akledebilir? Veya vehmin sahibi olduğu halde vehimle nasıl idrâk edilebilir? O, ihata sıfatıyla her şeyi kuşatandır. Her şey ile beraberdir, her şeyin üstündedir, her şeyin önünde ve arkasındadır, bütün varlığı ihata eden kudretin arkasında O vardır. Cesetle bütünleşmiş ruha ve kalbe, şah damarından daha yakındır. Hiçbir şey ve hiçbir mekân, O'nu ihata edemez. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. Bütün noksan sıfatlardan uzaktır ve zatına yakışmayan her şeyden beridir. Bu konuda (zat ile alakalı) açıklama yapılmaz, bu meselenin bir cevabı da yoktur.”<sup>705</sup>

---

<sup>701</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 41-49.

<sup>702</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 140.

<sup>703</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 43.

<sup>704</sup> Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 43.

<sup>705</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 113.

Tevhîdin tevekkülle irtibâtını kuran İbn Berrecân'a göre tevekkül ehli, yüce tevhîde sahip olan kişilerdir. Onlar Allah'tan başkasını görmezler, varlığa baktıklarında O'nun varlığından başka bir şey müşâhede etmezler. O'na göre nazar ehli melekût ile uğraşırken, tevekkül ehli, bütün varlığın Allah Teâlâ'nın elinde olduğunu görür. Bunlar Allah haricinde başka bir şey istemezler.<sup>706</sup> İbn Berrecân, tevekkülün azalmasıyla tevhîd inancının noksanlaşacağını ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak tevhîdin ilim, amel ve varlığa bakan taraflarıyla üç manasının olduğunu söylemektedir. İbn Berrecân bu taksimi temelde tevekkül ehli insanların tevhîd anlayışları etrafında yapmaktadır. Ona göre tevekkül ehli kişilerin tevhîdleri şu kısımlara ayrılmaktadır:

1- Allah'ın yaptıklarının, Allah'tan başkasına nisbet edilemeyeğinin bilinmesidir. Bu manada var olan her şey Cenâb-ı Hakk'ın iradesiyle meydana gelmektedir. Bu kısım "ilimde tevhîd" olarak değerlendirilebilir.

2- Amel, tevekkül ve tevhîd irtibâtından bahseden İbn Berrecân amelin, tevekkülün zâhiri olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı amelde bir noksanlık meydana gelirse tevhîd düşüncesinde de noksanlıklar meydana gelir. Bu kısma "amelî tevhîd" diyebiliriz.

3- Tevhîdin üçüncü kısmı ise eşyaya, varlığa bakan tarafıyadır. Tevekkül ehli insanlar hastalığı-şifayı, doymayı-kanmayı yiyecek ve içeceklerde görmezler. Onlara göre şifa, Allah'ın helal kıldıklarında, O'nun emirlerini yerine getirmede; hastalıkların tamamı Allah'ın haram kıldıklarında ve O'nun yasakladığı şeyleri yapmadadır. İbn Berrecân'a göre tevekkül sahibi tevhîd ehli, ölümü küfürde, hayatı ise Allah'a imân ve O'nun emirlerine itaat etmede görür. Aynı şekilde şüpheden başka hastalık ve isyandan başka pis, necis bir şey yoktur.<sup>707</sup> Bu son kısım "eşyaya bakışta tevhîd" olarak isimlendirilebilir.

İbn Berrecân, bazen tevhîd meselesini fenâ kavramı çerçevesinde değerlendirmekte; tevhîdin basamaklarından olarak "tevhîdde fena"yı en üst makam olarak ele almaktadır. Bu çeşit tevhîde sahip olanlar Allah'tan başk bir

---

<sup>706</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 333.

<sup>707</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 214.

şey görmezler, bundan dolayı nefislerini ve masivâyı unuturlar. Matlubları haricinde hiçbir şey onları ilgilendirmez. İbn Berrecân, bu tevhîd çeşidinin *tevhîdde fenâ* olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.<sup>708</sup>

İbn Berrecân'a göre bir diğer tevhîd çeşidi peygamberlerin sahip oldukları tevhîd'tir. Peygamberler sahip oldukları bu tevhîd'ten bilmeden bile olsa hafif uzaklaştıklarında hemen cezalandırılırlar. O, bu tevhîd çeşidini anlatmak için Hz. Yusuf (as) ve Hz. Yakub (as) örneklerini verir. Ona göre Hz. Yusuf (as) hapisteyken yanında bulunan ve hapisten kurtulacağını bildiği gence "*efendinin yanında benden bahset!*"<sup>709</sup> demesinden dolayı bir müddet daha hapiste kalmakla cezalandırılmıştır. Aynı şekilde Hz. Yakub (as) da Hz. Yusuf (as)'ın diğer çocuklarıyla beraber kırlara çıkmasına karşı çıkmış ve "*Onu götürmeniz beni meraklandırır. Korkarım ki siz farkında olmadan, onu kurt yer!*"<sup>710</sup> şeklinde bir ifadede bulunması, kader planında Hz. Yusuf (as)'nın kurt tarafından yenilmesi gibi bir durum söz konusu olmadığı halde çocuklarının Yusuf'u kurdun yediğini söylemeleriyle cezalandırılmıştır. İbn Berrecân'a göre bu şekildeki peygamber tevhîdine *tevhîd-i a'lâ* denir.<sup>711</sup>

#### D. Rü'yetullah

Sözlükte "görmek" manasına gelen *rü'yet* ile "Allah" lafzından meydana gelen bir terkiptir. Ebu Hilal el-Askerî (v. 400/1009) *rü'yet* kavramı ile ilim ve nazar kavramlarını karşılaştırmaktadır. Ona göre *rü'yet*in olabilmesi için bir varlığın olması gerekir. Fakat ilimde böyle bir durum söz konusu değildir. İlim hem mevcûdu hem de ma'dumu içerir. Ayrıca *rü'yet*in üç manası bulunmaktadır. Birinci manası "ونراه قريبا" ayetinde<sup>712</sup> geçtiği üzere ilimdir. İkinci manası "zan"dır. el-Askerî bu manasına da ayetten delil getirmektedir. "أنهم يرونه بعيدا" ayetinde<sup>713</sup> belirtildiği üzere kâfirler ahireti uzak bir ihtimal

<sup>708</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 34, 333.

<sup>709</sup> Yusuf, 12/42.

<sup>710</sup> Yusuf, 12/13.

<sup>711</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 327.

<sup>712</sup> Mi'râc, 70/7.

<sup>713</sup> Mi'râc, 70/6.

olarak görmektedirler. Bu, onların zanlarından başka bir şey değildir. Bu iki mana rü'yet kelimesinin mecâzî manalarıdır. Üçüncü bir manası olan gözle görme ise rü'yet kelimesinin hakiki manasıdır.<sup>714</sup> Rü'yet-nazar farkında ise rü'yette görülen şeyin idrâk edilmesi, mahiyetinin anlaşılması vardır. Nazar da bir şeye gözleri çevirmektir. Bu durumda nazar edilen varlığın görülmesi kesin olmamaktadır. Bundan dolayı bazen bakılan şeyler görülmeyebilir.<sup>715</sup> Bu yaklaşıma göre rü'yet ile nazar arasındaki fark Türkçe'deki görme ile bakma arasındaki fark gibi olmaktadır.

“Rü'yetullah” Allah'ın dünyada ve ahirette görülüp görülmeyeceği üzerine bina edilmiş kelâmî bir ıstılâh olup Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki en ihtilafli meselelerdendir. Mutezile Allah Teâlâ'nın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini savunmaktadır. Bu görüşlerine, Allah Teâlâ'nın cisim olması halinde görülebileceğini, ancak Allah'ın cisim olmaktan münezze olmasına hasebiyle görülmesinin mümkün olmadığını söyleyerek delil getirmektedirler. Mutezilî âlimler buna benzer başka aklî ve naklî deliller ileri sürmektedirler.<sup>716</sup> Mutezilenin yanında Neccâriye, Cehmiyye, Rafizîler ve Hariciler gibi fırkalar da rü'yetullahı inkâr etmektedirler.<sup>717</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri de aralarında ihtilaf olmaksızın aklen ve naklen rü'yetullahın caiz olduğunu ve bütün mü'minlerin Hak Teâlâ'yı cennette göreceğini kabul etmişlerdir.<sup>718</sup> Aralarında ihtilaf ettikleri husus rü'yetin dünyada da olup olmadığıdır. Bâkılânî (v. 403/1013) Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı görmesiyle alakalı olarak sahabenin ihtilaf içinde olduğunu söylemektedir.

---

<sup>714</sup> Ebû Hilâl el-Hasen el-Askerî, **Mu'cemü'l-Fürûki'l-Lugaviyye**, thk. Beytullah Beyât, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1412, s. 263.

<sup>715</sup> Askerî, **a.g.e.**, s. 544.

<sup>716</sup> Kâdî Abdulcebâr, Ahmed b Hüseyin, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kâhire 1996, ss. 232-77.

<sup>717</sup> Kâdî Ebu Bekir b. Tayyib el-Bâkılânî, **el-İnsâf fi ma Yecibu İ'tikâduhu ve la Yecuzu'l-Cehlu Bihi**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 2000, s. 170.

<sup>718</sup> Ebu Mansur el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yay., Ank. 2003, s. 120; Sa'düddin et-Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Mektebetü'l-Küllîyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1987, s. 51.

Buna göre Hz. Aişe'nin başını çektiği bir kesim Hz. Peygamber'in Allah'ı kalbiyle gördüğünü, İbn Abbas gibi sahabeden bazıları da Hz. Peygamber'in iki gözüyle Allah'ı gördüğünü söylemektedirler. Bâkılânî de tercihini İbn Abbas'ın (r.a.) görüşünden yana koymaktadır.<sup>719</sup>

Sûfiler rü'yetin ahirette olacağına dair ittifak içindedirler. Aynı şekilde Hak Teâlâ'nın ahirette mü'minlere bakacağını, kâfirlere ise bir azab olması için bakmayacağı görüşündedirler. Kelâbâzî'ye göre bu bakma mü'minler için bir nimettir. Aynı şekilde rü'yet akıl cihetiyle caiz, nakil yönüyle vaciptir. Çünkü var olan her şeyin görülmesi aklen caizdir. Allah da var olduğuna göre aklen görülmesi caizdir. Aklen görülmesi caiz olduğuna göre Kur'ân ve hadisten gelen deliller rü'yetin naklen vacip olduğunu gösterir. Fakat Kelâbâzî Hak Teâlâ'nın dünyada ne gözlerle ne de kalble görülemeyeğini söylemektedir. Buna delil olarak ise rü'yetin en büyük nimet olması hasebiyle en yüce mekânda verilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla rü'yet gibi bir nimetin dünyada değil de cennette verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu nimet dünyada verilecek olsa o zaman fanî dünya ile bâkî cennetin arasında bir fark kalmayacaktır.<sup>720</sup>

Gazzâlî'ye göre ise suret, miktar ve cihetten münezzeh olmakla birlikte Allah ahirette baş gözleriyle görülecektir. Ona göre “*Gözler O’nu göremez. O bütün gözleri görür. O latîfdir, her şeyden haberdardır*”<sup>721</sup> ayeti rü'yete delildir. Bu ve benzeri ayetler Hak Teâlâ'nın dünyada görülemeyeceğine, fakat ahirette görüleceğine dair delil olarak kabul edilmelidir. Gazzâlî hem Mutezile'ye hem de bu tür ayetlerin zâhirî manaları üzerine te'vîl edilmemelerine karşı gelmektedir. Mutezile'nin rü'yetin muhal olduğunu iddia etmesine ve bunu istemeyi cahillik olarak değerlendirmesine karşı çıkararak Hz. Musa'nın da rü'yete talip olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Hz. Musa'nın muhal olan bir şeye talip olamayacağını, cahilliği bir peygambere nisbet etmektense bidat ehli kimselere isnat etmenin çok daha iyi olduğunu

---

<sup>719</sup> Bâkılânî, **el-İnsâf**, s. 170 vd.

<sup>720</sup> Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 44-6.

<sup>721</sup> En'am, 6/103.

söylemektedir. Ayrıca ona göre rü'yet ayetinin<sup>722</sup> zâhirî manası üzerine te'vîl edilmesi de mümkündür. Çünkü rü'yet bir çeşit ilim ve keşiftir, ancak ilimden daha açıktır. Allah Teâlâ'nın yönden, şekilden münezzehtir olarak bilinmesi caiz olduğuna göre yine yönden, şekilden münezzehtir olarak görülmesi de caizdir.<sup>723</sup>

İbn Berrecân seleflerine benzer bir şekilde rü'yet meselesini ele almaktadır. Ona göre Hz. Musa'nın Allah'ı görme arzusu rü'yete en büyük delildir. Hz. Musa'nın Allah Teâlâ ile konuşması O'nun kalbinde Allah'ı görme arzusu meydana getirdi. Fakat Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'nın dünyada görülemeyeceğine dair bir bilgisi olmadığı için böyle bir talepte bulundu. Allah'ın Hz. Musa'nın kalbine kendisini görme isteğini atması rü'yetin var olduğunun en büyük delilidir. Ayette<sup>724</sup> rü'yetin meydana gelmesi dağın yerinde durmasına bağlanmıştır. İbn Berrecân'a göre meydana gelmesi caiz olan bir şey -yani rü'yetullah- görülmesi mümkün olan bir şeye -yani dağın parçalanmaması- bağlanmıştır. Bu durumda dağ yerinde durmayıp Allah'ın tecellisiyle parçalandığı için rü'yet dünyada vuku bulmayacaktır. Rü'yet, dünyada meydana gelmediğine ve ayette meydana gelme ihtimalinden bahsedildiğine göre, asıl yeri olan ahirette meydana gelecektir.<sup>725</sup>

İbn Berrecân Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı dünyada görememesinin Hz. Peygamber (s.a.v.) için geçerli olmadığını düşünmektedir. Ona göre “ لن تراني”<sup>726</sup> hitabının birkaç manası vardır. Birincisi Allah'ın dünyada kesinlikle görülemeyeceği, ikincisi Allah'ın ölmeden görülemeyeceği, üçüncüsü ise Hz. Musa'nın dünyada Allah Teâlâ'yı görebilecek bir makamda olmadığıdır.<sup>727</sup> Bu üçüncü manaya göre rü'yetin dünyada gerçekleşmesi ancak Allah Teâlâ'nın izin verdiği kişiler için geçerli olabilir. Ayrıca İbn Berrecân, rü'yetin ölüm sekeratı, baygınlık ve uyku halinde gerçekleşmesinin mümkün olduğu

---

<sup>722</sup> Kıyamet, 76/23.

<sup>723</sup> Gazzâlî, **ihyâ**, I, 108.

<sup>724</sup> A'râf, 7/143.

<sup>725</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 250, 259; **Tenbîh**, V, 216.

<sup>726</sup> A'râf, 7/143.

<sup>727</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 216.

kanaatini taşımaktadır. Buna delil olarak da İsrailoğulları'nın Allah'ı görme taleplerine karşılık bir yıldırımla öldürülmelerinin anlatıldığı ayetleri<sup>728</sup> getirmektedir. Bu olaydan hareketle Hz. Musa için baygınlığı, kavmi için ise ölümleri esnasında rü'yetin gerçekleşmiş olabileceğini ifade etmektedir.<sup>729</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ise İsrâ hâdisesinde ölüm, baygınlık veya uyku gibi bir durum olmadan Allah Teâlâ'yı gördüğünü söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber dünya semâsından çıkıp en yüce ufka (الأفق الاعلى)<sup>730</sup> ulaştığı için rü'yete mazhar olmuştur.<sup>731</sup> İbn Berrecân burada rü'yet'in temelde dünyada baş gözüyle meydana gelmediğini söylemektedir. Hz. Peygamber'in İsrâ hâdisesinde Allah'ı görmesini ise dünyaya ait bir hâdise olarak kabul etmemektedir. Ona göre bu hâdise dünya sınırları dışında meydana gelmiş, dolayısıyla ahiret ve gayb âlemine ait bir meseledir. Fakat ölüm sekerati, baygınlık ve uyku halinde rü'yetin gerçekleşme ihtimali bulunmaktadır. Bundan dolayı Hz. Musa ve kavmini örnek göstererek baygınlık veya ölüm halinde rü'yetin gerçekleşmiş olabileceğini kabul etmektedir.

İbn Berrecân hadislerden deliller getirerek Hz. Peygamber'in İsrâ hâdisesinde gördüğü şeyin bir nur olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e "*Rabbini gördün mü?*" şeklinde bir soru sorulduğunda "*Bir nurdur. Nasıl nuru göreyim? Gördüğüm sadece bir nurdu*"<sup>732</sup> şeklinde cevap vermesi Hz. Peygamber'in gördüğünün bir "nur" olduğunu ve bu "nur"un aklın bilebileceği bir şey olmadığını göstermektedir. Allah Teâlâ, dilediğini imân ile bu nura götürür. Bu "nur" ile ilgili insanın marifeti dünyada derece olarak ne kadar farklılık gösterirse Allah'ı ahirette görmesi de ona uygun olarak farklılık gösterecektir.<sup>733</sup> Yani Hz. Peygamber ve Allah hakkındaki marifetleri yüksek

---

<sup>728</sup> Bakara, 2/55-6.

<sup>729</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 217-8.

<sup>730</sup> Necm, 53/7.

<sup>731</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 218.

<sup>732</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXXV, 311, Hadis No: 21392.

<sup>733</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 202.

olanların rü'yetleri ile diğer mü'minlerin rü'yetlerinin mahiyetleri farklı olacaktır.

İbn Berrecân, rü'yete çeşitli deliller getirmektedir. Delillendirmeleri genelde kevnî ayetler çerçevesinde olmaktadır. Ayrıca dünya varlıklarına ahiretten, ahiret varlıklarına dünyadan delil getirmesi, bir düşünceyi ispat etmeye çalışırken başvurduğu bir üslup olarak kabul edilebilir. Rü'yet meselesini ispat emeye çalışırken naslardan delil getirmesinin yanında, bahsettiğimiz üslubu da kullanmaktadır. Ona göre dünyada imân, Allah'ın görülebileceğine bir delildir. Bu da baş gözüyle ancak cennette vuku bulacaktır. Aynı şekilde dünyada işlenen salih ameller, cennette gerçekleşecek nimetlere delildir. Bu duruma “*kim ‘subhanallah’ derse cennette onun için bir ağaç dikilir...*” hadisini<sup>734</sup> delil getirmektedir.<sup>735</sup> Ayrıca kâfirlerin dünyada Allah'ı görmek istemelerini mü'minlerin ahirette Allah'ı göreceklerine delil olarak getirmektedir. “*Ahirette huzurumuza gelip bizimle karşılaşacaklarını düşünmeyenler ‘bize elçi olarak melekler gönderilmeli ya da Rabbimizi görmeli değil miydik?’ dediler*”<sup>736</sup> ayetinin mü'minlerin Allah'ı göreceklerine dolaylı olarak işaret ettiğini söylemektedir.<sup>737</sup> Rü'yet de uhrevi bir nimet olduğuna göre ahirette gerçekleşmesi ancak dünyada imân sahibi olanlar için mümkündür.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “*dolunayı ve bulutsuz bir günde güneşi gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceklersiniz*”<sup>738</sup> demektedir. İbn Berrecân bu hadisten yola çıkarak Allah Teâlâ'nın güneş ve ayı apaçık bir şekilde görmeyi ahirette rü'yete delil olarak getirdiğini söylemektedir. Çünkü güneş ışığı, gözün görmesini sağlar. Güneş ışığı sayesinde insan etrafındaki her şeyi görür. Bakan kişi görülecek olan şeye görme özelliğini (basar) yönelttiğinde

---

<sup>734</sup> Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, **Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle**, thk. Faruk Hammade, Müessesstü'r-Risale, Beyrût 1406, s. 479, Hadis No: 827.

<sup>735</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 38.

<sup>736</sup> Fukan, 25/21.

<sup>737</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**,

<sup>738</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Amr ed-Darekutnî, **Rü'yetullah**, thk. İbrahim Muhammed Ali-Ahmed Fahri er-Rifaî, Mekebetü'l-Menâr, Zerka 1411, s. 148, Hadis No: 36.



görme kuvvesinin içinden (bâtınından) bir ruh çıkar. Bu ruh güneşin nuruyla aydınlanan bir ışıkla çevrelenmiştir. Gözün iç kısmında etkili olan bu ışıkla görme ameliyesi gerçekleşir. Allah Teâlâ Kur'ân'da “*yerlerin ve göklerin nuru*”<sup>739</sup> olarak ifade edildiği için Hz. Peygamber güneş ve ayı Allah'ı görmemize bir delil olarak getirmiştir.<sup>740</sup> İbn Berrecân'ın temel yaklaşımına göre dünyadaki bütün nurların kaynağında Allah'ın nuru vardır. Nasıl ki biz bu nurları dünyada görebiliyorsak bu nurların asıl kaynağı olan Allah'ı da ahirette görebileceğiz.

Allah'ın varlığının dünya varlıklarında görülmesi aynı şekilde İbn Berrecân'a göre O'nun ahirette görüleceğine dair bir delildir. Nasıl ki dünyada Allah'ın varlığına delil olan ayetleri görebiliyorsak, aynı şekilde ahirette Allah'ı görebileceğiz. Namazda Allah'a yönelişimiz de Allah ile konuşmaya, O'nunla buluşmaya (likâ) ve O'nu görmeye bir delildir. Daha önce değindiğimiz gibi dünyada meydana gelen olayları Allah'ın varlığına ve O'nu görmeye birer delil olarak getirmektedir. Gece-gündüzün birbirini takip etmesi Allah'ın varlığına delil olduğu gibi gündüz vakti, güneşin doğması da Allah ile buluşmaya (likâ) ve O'nu görmeye birer delildir. Aynı şekilde ayın doğması ve görülmesi bunlara birer delildir. Gecenin karanlığı, hidayete erememe, iç sıkıntıları gibi durumlar da Allah'tan uzaklığa bir delildir. İç aydınlığı, insanın iç dünyasında hissettiği ferahlık, hastanın hastalığında rahatlık hissetmesi, iç sıkıntılarının giderilmesi gibi durumlar genellikle güneşin doğuşuyla beraber meydana gelmektedir. Bütün bunlar Allah ile lika sonucu meydana gelen genişliklerdir. Bu tür durumlar ise mü'min kişide meydana gelir. Ayrıca Allah'ın kelâmını işitip onu anlamak da Allah ile konuşmaya bir delildir.<sup>741</sup>

İbn Berrecân çeşitli şekillerde rü'yeti ispat etmeye çalışırken rü'yetin mahiyeti ve nasıllığı konusunu da tartışır. Ona göre rü'yet devamlı olacaktır. Devamlı olmayan bir şey, nimet değildir. Bundan dolayı Hz. İbrahim güneş, ay ve yıldızların devam etmediklerini, battıklarını ifade ederek bunlardan yüz

---

<sup>739</sup> Nûr, 24/35.

<sup>740</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 95.

<sup>741</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 306-7.

çevirmiştir.<sup>742</sup> Hadislerde güneş ve ayın rü'yete örnek olarak getirilmesi rü'yetin daimi olduğunu gösterir. Çünkü güneş ve ay birbirlerini devamlı takip ederler.<sup>743</sup> Devamlı olmama ve bir müddetle sınırlı olma durumu Allah'ın yüce sıfatları için düşünülmesi caiz değildir.<sup>744</sup> Ayrıca Allah Teâlâ cennette mü'minlere her defasında farklı görünecektir. Mü'minlerle olan her mükâlemesinde farklı mana ve farklı kelimelerle konuşacaktır. Allah her tecellisinde mü'minler daha fazla rü'yet nimetine mazhar olacaklardır. İbn Berrecân rü'yetin ve mükâlemenin cennetteki mahiyetlerine dair söylediklerine dünya hayatından deliller olduğunu ifade etmektedir. Ona göre güneşin her gün farklı bir yerden doğması ve Allah'ın Kur'ân'daki hitabını hakiki manada tefekkür edenlerin her defasında farklı manalar anlamaları, rü'yetin ve mükâlemenin cennette her zaman farklı olacağına birer delildir.<sup>745</sup>

Sonuç olarak İbn Berrecân rü'yet meselesini seleflerine benzer bir şekilde ele almış ve rü'yetin ahirette vuku bulacağını ifade etmiştir. Fakat rü'yet meselesine deliller getirirken naslara başvurmasının yanında, rü'yetin mahiyeti ve ahirette vuku bulacağına dair de kevnî ayetleri delil olarak getirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde rü'yetin dünyada baygınlık, uyku veya ölüm halinde vuku bulmasının ihtimal dairesinde olduğunu söylemiştir. Fakat Hz. Peygamber'in İsrâ hâdisinde başgözüyle Allah'ı görmesini, bu dünyaya ait bir hâdis olarak değerlendirmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber İsrâ hâdisinde dünya hayatının hükmünden çıkmıştır. Ona göre bu hâdis gaybî ve ahiret hayatına ait bir meseledir. Bundan dolayı hiç kimse dünya hayatında baygınlık, uyku ve ölüm gibi bir durum olmadan Allah Teâlâ'yı görmemiştir.

### **E. Esmâ-i Hüsnâ**

Pek çoğu Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Esmâ-i Hüsnâ'ya İslâm geleneğinde büyük bir önem atfedilmiştir. Müslümanların hayatlarına anlam katması ve onları şekillendirmesi açısından bu isimlerin anlaşılması üzerinde

---

<sup>742</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 249-50.

<sup>743</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 76.

<sup>744</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, II, 251.

<sup>745</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 94.

önemle durulmuştur. “İsm” kelimesinin çoğulu olan *esmâ* ve en güzel anlamındaki *hüsnâ* kelimelerinden oluşan *Esmâ-i hüsnâ* terkihi naslarda Allah’a nisbet edilen isimleri ifade eder. Sadece Kur’ân’da geçen isimler yüzden fazla olup bazı hadislerde bu isimler haricinde Allah’a nisbet edilen isimler de mevcuttur. Geniş anlamıyla *Esmâ-i hüsnâ* tabirinin bütün bu isimleri kapsamakla birlikte terim olarak daha çok bazı hadislerde ifade edilen doksan dokuz ismi içerdiği kabul edilir.<sup>746</sup>

Esmâ-i hüsnâ ile alakalı müstakil bir kitap telif eden İbn Berrecân, bu eserinde her bir ilâhî ismi üç aşamada ele alır. Birinci aşamada isimlerin lügat manalarını, ikinci kısımda âlemde bu isimlere ulaşma yollarının bilinmesini -ki buna i’tibar demektir- üçüncü aşamada ise bu isimlerle nasıl ibadet edileceğini işlemiştir.<sup>747</sup> Onun ilahî isimleri bu şekilde bir incelemeye tabi tutması orijinal görünmektedir. Her ne kadar Gazzâlî esmâ-i hüsnâ ile alakalı telif ettiği eserinde isim, müsemma, tesmiye, yakın-eşanlımlı isimler, birden fazla manaya gelme ihtimali olabilecek isimler ve ilâhî sıfat ve isimlerin muhtevalarıyla amel etme gibi konuları işlemişse de bunları bütün isimlere uygulamamıştır.<sup>748</sup>

İbn Berrecân ilâhî isimlerin şerhinde takip edeceği metodu belirttikten sonra Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim bunları sayarsa cennete girer!*”<sup>749</sup> hadisinde ifade edilen isimlerin sayılmasının (الإحصاء) ne mana ifade ettiği üzerinde durmaktadır. Buna göre ilâhî isimleri saymanın yedi manası vardır:

- 1- *İhsâ* (الإحصاء): İsimlerin manalarını lügatlerden istifade ederek ortaya koymaktır.
- 2- İsimleri birbirlerinden ayıran hususiyetlerin marifetini elde etmektir.

---

<sup>746</sup> Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", **DİA**, XI, 404.

<sup>747</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 29

<sup>748</sup> Gazzâlî, **Maksadü'l-Esnâ**, Mukaddime, ss. 27-55.

<sup>749</sup> Buhârî, Kitabü'ş-Şurut, 18; Müslim, Kitabü'z-Zikr, 5,6.

3- Her bir ismin Allah'ın ilâhlık, vahdet, hayat, ilim, kudret, irade gibi yüce sıfatlarıyla olan irtibâtını bilmektir.

4- İlahî isimlerin âlemdeki, varlıktaki manalarını ve masnuâttaki etkilerini inceleyerek onlara ulaşmaya çalışmaktır. Burada tümevarım yöntemi (istikra) uygulanarak varlıktan, âlemden isimlere yani Allah'a ulaşma amacı güdülmektedir.

5- İbn Berrecân'a göre, bütün ilâhî isimlerin kendisine has bir ibadet hali vardır. Bundan dolayı *ihşâ*'nın manalarından biri emir ve nehiy yoluyla bildirilen ibadetlerdeki ilâhî isimlerin konumlarını ve bunlarla nasıl ibadet edileceğini bilmektir.

6- Nefsi amele zorlamak ve Allah Teâlâ'nın rızasına uygun bir edep halini elde etmektir. Kişi bunları yaparken sünnet dairesinden çıkmamalı, emir ve nehiylere uymalıdır.

7- *İhşâ*'nın son manası ise marifet ilmine sahip olmaktır. Bu son kısım tamamıyla kalp ile alakalıdır. Marifetullaha götüren kalbi ameliyelerin birçok çeşidi bulunmaktadır. Her bir mü'minin sahip olması gereken zaruri kısmı bulunmakla beraber, üst kısmına bir sınır tayin edilmesi mümkün değildir. Çünkü her insanın, fitrat ve kabiliyeti farklı olduğu gibi imân ve amel seviyesi de farklıdır.<sup>750</sup>

İbn Berrecân'a göre esmâ-i hüsnâ hem varlığın hem varlık isimlerinin hem de bütün ilimlerin kaynağıdır, temelidir.<sup>751</sup> İlahî isimlerin âlemdeki tesirleri, yayılmaları ruhun cesetteki tesiri gibidir. Aynı şekilde emrin yaratmaya hulûl etmesi gibi ilâhî isimler âleme hulûl ederler. Arazların cisimlerle beraberliği gibi bu isimler de âlemlerle (yani bütün varlıkla) beraber olurlar. Bu nazarla bakıldığında ilâhî isimler varlık sahasına çıkan her şeyi kuşatır.<sup>752</sup> Esmâ-i hüsnânın bu kuşatıcı özelliğinden dolayı İbn Berrecân'a göre tedavinin meydana gelmesi, rukye ve esmâ-i hüsnânın zikriyle

---

<sup>750</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 29-32.

<sup>751</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 153.

<sup>752</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 7.

gerçekleşebilir.<sup>753</sup> Buna benzer bir şekilde ilâhî isimlerin cinlere karşı ezici bir gücü (sultân) bulunmaktadır.<sup>754</sup> Fakat İbn Berrecân bu kahir gücün nasıl kullanıldığı veya hangi ilâhî isimlerin daha etkili oldukları hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kısacası âlemde (vücûd) var olan her şey bu ilâhî isimlerle bağlantılıdır ve bu ilâhî isimlerin tecellilerindedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinin manaları, varlığın her alanında tecelli eder. İbn Berrecân yer yer bu tecellilere örnekler verir. Mesela sadaka veren kişide sıdk manası tecelli eder. Çünkü sadaka veren kişi ayette<sup>755</sup> ifade edildiği gibi karşılıklı yapılan bir ticarete zâhir ve bâtınıyla sadık kalmıştır. Verilen sadakanın dünyaya ait olan bir meta olması hasebiyle zâhirî bir sıdk, buna bağlı olarak kalpte dünya metana olan sevgi yönüyle de bâtinî bir sıdk bulunmaktadır. Yani bu iki hal de sadakanın verilmesine engel olmadığı için Allah'la yapılan alış-veriş anlaşmasına bir sadakat söz konusudur. Bu durum da Cenâb-ı Hakk'ın *es-Sâdık* isminin tecellisidir. Ayrıca kul elindekini tutarak cimrilik etmediği için *el-Kerîm* isminin yansıması olan kerem sıfatı kendisinde tecelli eder.<sup>756</sup>

İlâhî isimleri üç aşamada inceleyen İbn Berrecân, üçüncü aşamada her bir isimle nasıl ibadet edileceğine değinir. Ona göre isimlerle ibadet (taabbüd), ilk önce o ilâhî ismi bilmekle başlar.<sup>757</sup> Bundan dolayı isimleri incelediği ilk iki safhada isimleri lügat olarak ve onların varlıklardaki tesirlerinin, yollarının bilinmesi şeklinde işler. Ayrıca İbn Berrecân'a göre her bir isim çok farklı manaları kendi bünyesinde topladığı için, onlarla yapılacak ibadetler bu mana farklılıkları ölçüsünde değişecektir.<sup>758</sup>

---

<sup>753</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 118.

<sup>754</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 272.

<sup>755</sup> "Allah karşılık olarak cenneti verip mü'minlerden canlarını ve mallarını satın almıştır."  
(Tevbe, 9/11)

<sup>756</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 120.

<sup>757</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 111.

<sup>758</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 187.

İbn Berrecân'ın esmâ-i hüsnâyâ yaklaşımı ile varlık düşüncesi arasında çok sıkı bir irtibat vardır. O, bütün mevcûdâtın varlığının temelinde esmâ-i hüsnâyı görür. Ona göre kâinattaki bütün varlıkların isimleri Cenâb-ı Hakk'ın bu esmâ-i hüsnâsından çıkar. Bütün ilimler bu isimlerle dallanır, budaklanır. Varlıkta herhangi bir şeyin isimlendirilmesi ise Cenâb-ı Hakk'ın hangi ismine daha yakın ise o isim üzere olur.<sup>759</sup>

## F. Nur Anlayışı

Sözlükte “aydınlık, ışıık” gibi manalara<sup>760</sup> gelen *nûr* kavramı Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde “*insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçeği görmelerini, hak ile bâtulı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan mânevî ve ilâhî ışıık*” manasında kullanılmıştır.<sup>761</sup> Lügat manalarında ışıık, ışıığın yayılması, aydınlık, aydınlanmak, aydınlatmak, ortaya çıkmak, ortaya çıkarmak, meydana gelmek, şüphe ve töhmetten kaçınarak temiz kalmaya çalışmak gibi anlamlar bulunmaktadır.<sup>762</sup>

*Nur* kavramı zamanla İslâm düşünce tarihinde bazı dinî ve felsefî akımlara mensup düşünürlerin belli kanaatlerini temellendirmelerinde önemli rol oynamıştır.<sup>763</sup> Nur düşüncesinin temellendirilmesine ilhâm veren ayette ise şöyle denilmektedir: “*Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nûrunun misâli, tıpkı içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. Lamba bir sırça (cam) içinde, o sırça da sanki parlayan incimsi bir yıldız! Bu lamba, doğuya da, batıya da mensub olmayan kutlu, pek bereketli bir zeytin ağacından tutuşturulur. Bu öyle bereketli bir ağaç ki, neredeyse ateş değmeden de yağı ışıık verir. Işıığı pırıl pırıldır. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir, gerçeği anlamaları için insanlara böyle temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.*”<sup>764</sup> Başka ayetlerde de bu kavramla

---

<sup>759</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 153.

<sup>760</sup> Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, IV, 276.

<sup>761</sup> Uludağ, “**Nur**”, **DİA**, XXXIII, 244.

<sup>762</sup> Ömer Çelik, “Kur'ân-ı Kerîm'de Nur Kavramı”, **M.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 16-17, 1998-99, s. 124.

<sup>763</sup> Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, **U.Ü.İ.F.D.**, XIII, Sayı: 1, 2004, 140.

<sup>764</sup> Nur, 24/35.

alakalı olarak nurun yaratılışı,<sup>765</sup> Allah'ın mü'minleri karanlıklardan nura çıkardığı,<sup>766</sup> Allah'ın indirdiği nur,<sup>767</sup> Allah'ın nuru<sup>768</sup> şeklinde kullanımları vardır.

Sûfiler, nur düşüncesine ayetlerin yanı sıra hadislerden de birtakım dayanaklar bulma gayreti içinde olmuşlardır. Bunlar arasında en meşhuru şu hadistir: “*Âdem su ile çamur arasında iken ben nebî idim.*”<sup>769</sup> Bu ve benzeri nakillere dayanılarak tasavvuf literatüründe nur anlayışı ve bu çerçevede geliştirilen Nur-ı Muhammedî hakkında çokça yorumlar yapılmıştır.<sup>770</sup> Ayrıca sûfîlerin nazariyelerini destekleyen başka hadisler nakledilmiştir. Fakat bu rivayetler hadis kriterleri açısından problemlî görülüp çoğunun sıhhatli olmadığı kanaati hâkimdir.<sup>771</sup>

İlk sûfilerce, genellikle sahâbe ve ilk müslümanların nur anlayışları benimsenmiştir. Daha sonra bu anlayış değişik isimler altında daha farklı bir mahiyet kazanmıştır. Terim olarak *Nur-ı Muhammedî*'den ilk defa bahseden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896)'dir.<sup>772</sup> O, tefsirinde yer yer bu kavramı işlemiştir. Bakara suresinin 30. ayetinin tefsirinde Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Âdem'i Nur-ı Muhammed (s.a.v.)'in izzet çamurundan yarattığını ifade etmektedir.<sup>773</sup> Bir başka yerde de zürriyyetin üç çeşit olduğunu, birincisinin

---

<sup>765</sup> Bakara, 2/257.

<sup>766</sup> En'am, 6/1.

<sup>767</sup> Maide, 5/15.

<sup>768</sup> Tevbe, 9/192; Saff, 61/8.

<sup>769</sup> Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, II, 155. Bu lafızlarla temel hadis kaynaklarında herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Fakat Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde şu şekilde bir rivayet geçmektedir: “*Ey Allah'ın resulü ne zaman nebî kıldın? O da şu şekilde cevap verdi: Âdem ruh ve cesed arasında iken...*” Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXVII, 176, Hadis No: 16623.

<sup>770</sup> Mehmet Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, Sayı: I, İzmir, 1983, s. 239 vd.

<sup>771</sup> Bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadisteki Dayanakları**, s. 121-9; Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler**, Ensar Neş., İst. 2012, ss. 410-430.

<sup>772</sup> Uludağ, “Nur”, **DiA**, XXXIII, 244.

<sup>773</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, **Tefsirü't-Tüsterî**, thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, s. 27.

Muhammed (s.a.v.) olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah Teâlâ Muhammed (s.a.v.)'i yaratmak istediğinde kendi nurundan bir nur ortaya çıkardı. Bu, zâhiri ve bâtını Muhammed (s.a.v.)'in bizzat kendisi olan bir nurdur.<sup>774</sup> Ayrıca ona göre Nur suresi 35. ayette “مثل نوره” ifadesinde geçen nur, *Nur-ı Muhammedî* dir.<sup>775</sup>

*Mişkâtü'l-Envâr* isimli eseriyle nur nazariyesine büyük katkı sağlayan İmam Gazzâlî, hakiki manada nurun Allah Teâlâ olduğunu, nur isminin O'nun dışında başka varlıklara verilmesinin mecâzî olduğunu söylemektedir. Ona göre nurun anlaşılması avam, havas ve ehassü'l-havas indinde olmak üzere üç katmanlıdır. Hakiki manada nurun anlaşılabilmesi havassü'l-havas derecesinde ortaya çıkar. Nurun dereceleri ve hakikatleri ortaya çıktığında Cenâb-ı Hak'ın hakiki nur olduğu ve bu konuda O'nun bir ortağının olmadığı hususu inkişaf eder.<sup>776</sup> Ayrıca ona göre nurun sırrı ve ruhu idrâkte zuhurdur. Bundan dolayı nur hem görünen (zâhir), hem de gösteren, ortaya çıkarandır (muzhir).<sup>777</sup>

İşrâkî hareketin baş temsilcisi konumunda olan Sühreverdî-i Maktûl (v.587/1191) nur kavramını esas alan felsefî ve tasavvufî bir sistem geliştirmiş ve Allah Teâlâ'yı *Nurü'l-Envâr* olarak nitelemiştir. Ona göre varlıkta bir şey eğer tarife, şerhe ihtiyaç duymuyorsa ona *zâhir* denir. Nurdan daha açık ve tarife ihtiyaç duymayan bir şey yoktur.<sup>778</sup> Sühreverdî'ye göre bütün nurlar bir şeye dayanır. Fakat bu dayanma en nihayetinde bir yerde noktalanıp bütün nurların kendisine dayandığı yere varır. Bu herhangi bir dayanağı olmayan ve nuru kendisinde olan nur ise Cenâb-ı Hak'tır. O Kayyûm, Mukaddes, A'zam, A'lâ, Kakhâr, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve ötesinde hiçbir şeyin olmadığı *Nurü'l-Envâr* dır.<sup>779</sup> Ayrıca zulmete değinen Sühreverdî, zulmeti nurun tam

---

<sup>774</sup> Tüsterî, **a.g.e.**, s. 68-9.

<sup>775</sup> Tüsterî, **a.e.**, s. 111.

<sup>776</sup> Gazzâlî, **Miškâtü**, s. 41.

<sup>777</sup> Gazzâlî, **Miškât**, s. 42.

<sup>778</sup> Şihabüddin Yahya Sühreverdî, **Mecmua-ı Musennafât-ı Hikmetü'l-İşrak**, tsh. Henry Corbin; Pejuheşgah-ı Ulum-ı İnsani ve Mutelaat-ı Ferhengi, Tahran 1373, II, 15.

<sup>779</sup> Sühreverdî, **a.g.e.**, II, 121.



karşısında konumlandırmaktadır. Ona göre zulmet sadece nurun yokluğundan ibarettir. Eğer âlem boş veya nuru olmayan bir yıldız olarak farz edilse bu durumda karanlık bir varlık olur. Bundan da nur olmayan her şeyin zulmet olduğu anlaşılmaktadır.<sup>780</sup>

Kendinden önceki sûfilere benzer bir yaklaşımla nur kavramını değerlendiren İbn Berrecân, nurun tarifini zâhir-bâtın çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre nur zâhiren aydınlatma, gösterme gibi manalar ifade ederken bâtınen de kendisiyle arzulanan şeye ulaşmayı ifade etmektedir. Nurun lugavî manalarına da değinen İbn Berrecân, nurun temelde kötülükten nefret etmek ve ondan uzak kalmak manasına geldiğini söylemektedir. Buna bazı örnekler de getirmektedir. Mesela “اذا نار النور و أنار” sözü karanlığın kaçması ve uzaklaştırılması manasını ifade etmektedir. Zaten ateşe “nar/النار” denilmesinin sebebi de etrafını aydınlatması ve karanlığı uzaklaştırmasıdır. Böylelikle mana itibariyle nurdan anlaşılan şey, bütün kirlerden beri olmak ve felaketlerden uzak olmaktır. Zâhiri ise her türlü karanlığı kovmak içindir.<sup>781</sup>

Nur ile alakalı genel görüşlerini Nur suresinin 35. ayetinin tefsirinde ve Allah’ın Nur isminin şerhinde aktaran İbn Berrecân, kıraat farklılıklarından da faydalanarak görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır. Bu ayetin “الله نور السموات والارض” şeklindeki kıraatine yer vererek, tefil babında okunması durumunda şu manaların çıkacağını söylemektedir: “*Yani Allah Teâlâ gökleri ve yeri güneş, ay, nurlar, hidayetler, apaçık deliller, kendisine şahitlik eden şahitler, bunların tahmîd, tesbîh, temcîd ve ibadetleriyle aydınlattı. Ayrıca kitapların haber vermesi, nebîler, resuller ve bütün mevcûdâtla aydınlattı. Allah kalpleri bâtınî nurlarla, azaları zâhiri nurlarla, göğüsleri (الصدور) ilim, fehm, tedebbür, tefekkür ve akılla, ahlakı ise yüce, onurlu işler ve iyiliklerle nurlandırdı.*”<sup>782</sup>

İbn Berrecân’a göre varlıkta ne varsa ya nur, ya zulmet veya bu ikisinin karışımından ibarettir. Varlıktan daha keskin bir nur, yokluktan daha karanlık

---

<sup>780</sup> Sühreverdî, **a.e.**, II, 107-8.

<sup>781</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 200-1.

<sup>782</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 146.

bir zulmet yoktur.<sup>783</sup> İbn Berrecân'ın varlığı nur, yokluğu zulmet olarak kabul etmesi Gazzâlî'nin nur-zulmet yorumuna yakındır. Çünkü Gazzâlî'ye göre nurun tam karşısında zulmet bulunur. Nur mutlak manada varlık olduğu gibi, zulmet de mutlak manada yokluktur. Çünkü ma'dûm olan ne kendisi, ne de bir başka şey için var olma durumu söz konusu değildir. Aslında Gazzâlî varlığa yokluk kisvesi giydirmektedir. Çünkü ona göre iki türlü varlık vardır. Birincisi varlığı kendinden olan, diğeri ise varlığı başkasına dayanandır. Bu ikinci varlık çeşidi birinci varlığa yani Cenâb-ı Hakk'a göre tam bir yokluk içindedir. İlle de bir varlık nisbet edilecekse, bu ikinci varlık Allah'ın varlığına nisbetle hakikî değil mecâzîdir.<sup>784</sup>

Allah Teâlâ nasıl ki her şeyin yaratıcısı, her şeyin ilâhı ise, aynı şekilde en yüce nur, nurun nuru, nurların nuru olandır. İbn Berrecân'a göre Allah bu vasıfta olduğu için bütün nurlar Allah'ın nuruyla aydınlatır, varlıkta ışık namına ne varsa hepsi Allah'ın ziyasıyla ışıklandırır.<sup>785</sup> Allah'ın böyle olduğuna kanıt ise varlıktır. Nur kendisinden çıktığı için Allah nurdur. Bundan dolayı Allah, zâhirî nurla gözleri gözle görülebilen şeylere ulaştırır, bâtinî nurla da bâtinî gözleri bâtinî marifetlere iletir. Öyleyse Allah gökleri ve yeri nurlandıran, zâhirî-bâtinî her şeye nurunu verendir.<sup>786</sup>

Allah'ı nurun kaynağı ve nurların nuru olarak gören İbn Berrecân, varlıkta ilk yaratılan şeyin de nur olduğunu söylemektedir. Cenâb-ı Hakk'ın nurdan ruhu, ruhtan havayı, havadan da suyu yarattığını ifade etmektedir.<sup>787</sup> *Nurların nuru* ifadesini sadece İbn Berrecân kullanmamaktadır. Çünkü kendinden önceki bazı sûfler değişik vesilelerle özellikle Nur suresinin 35. ayetinin tefsirinde Cenâb-ı Hakk'ı bu şekilde vasıflandırmışlardır. Bunu ifade sadedinde bazıları *Nurü'l-Envâr*, bazıları da *en-Nuru'l-Mutlak* demişlerdir.<sup>788</sup>

---

<sup>783</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 148.

<sup>784</sup> Gazzâlî, **Miškât**, s. 55-6.

<sup>785</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 149.

<sup>786</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 201.

<sup>787</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 366.

<sup>788</sup> Çift, "Nur Kavramı", s. 148 v.d.

Benzer görüşlere sahip olan İbn Berrecân'ın kendi eserlerinde neredeyse hiçbir kaynağa ismen değinmediği için fikirlerinin kaynaklarını gün yüzüne çıkarmanın zorluğu ortadadır. Fakat kendisinin “Endülüs Gazzâlîsi” olarak nitelenmesi ve bu konuda Gazzâlî ile örtüşen fikirlerinin bulunması sebebiyle İmam Gazzâlî'den etkilendiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda değindiğimiz gibi İbn Berrecân, nurun zâhir ve bâtınına vurgu yapar. Zaten daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Berrecân'ın düşünce dünyasında zâhir-bâtın ayırımı çok önemlidir. Bu ayırımı nur kavramına da uygulayan İbn Berrecân, ayrıca nurun insanın zâhir ve bâtınına yerleşmesiyle insanda ne tür değişiklikler meydana getirdiği üzerinde durur. Ona göre bâtınî nur insanın bâtınına yerleştiğinde insanda inşirah meydana gelir. İlim genişler, yakın ortaya çıkar, yardım iner, insanın kendisinde ve organlarında bir dinçlik meydana gelir, ameldeki yorgunluk hafifler. Bu amel ihlâs, ilim, güzel ahlak, tevazu gibi vasıflarla birlikte yapılır. Çünkü nurun bütün bunları bir arada tutma özelliği vardır. Bu manada nur; hidayet, irşâd, Allah'ın yardımı, ilim, hilim, hikmet, ihlâs, sabır ve bütün hayırların toplamıdır. Bu özelliklerinden dolayı Hz. Peygamber (s.a.v) namaz hakkında “*namaz nurdur*”<sup>789</sup> demiştir. Sonuç olarak İbn Berrecân, hayırlı olan zâhir ve bâtın her türlü maksuda veya yüce bir arzuya götüren her şeyin nur olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı Kur'ân, ilim ve Allah'a götüren her şey nurdur.<sup>790</sup>

Zâhirî nur zâhir, ince, şeffaf bir cisme işleyince ondan karanlığı kovar, kiri pası ondan uzaklaştırır. Eğer bu cisim parlak ise nurun kendisinin içine girmesiyle etrafını aydınlatan bir hal alır. İbn Berrecân güneş, ay gibi parlayan cisimlerin aydınlığını da buna bağlar. Bu görünen nurlar arş, kürsi ve Cenâb-ı Hakk'ın hicaplarının nurundandır.<sup>791</sup> Kısacası parlak, ışık sahibi olan nesnelere tamamı nurun tezahürlerinden ibarettir.

Varlık ve yaratılış konusunu çokça işleyen İbn Berrecân, vücûd bulan varlıkların zıtlarının olduğunu söyler. Fakat varlığı kendinden olan ve

---

<sup>789</sup> Müslim, Kitabü't-Tahare, 1, Hadis No: 223.

<sup>790</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 203.

<sup>791</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 203.

varlığının bir başlangıcı olmayan Cenâb-ı Hakk için böyle bir durum söz konusu değildir. Bundan dolayı O'nun nurunun zıddı yoktur. Allah Teâlâ haricinde varlık sahasında bulunan ne varsa onların bir zıddı vardır. Mesela Allah Teâlâ hakkı yarattığında hemen karşısında dalaleti konumlandırdı. Nuru yarattığında ise karşısında zulmeti yarattı. Bu nur her zaman zulmeti reddeder. Aralarında birbirlerine karışmalarına engel olacak bir perde, berzâh yarattı. Helal ile haram arasında şüpheyi, gündüz ile gece karanlığı arasında akşam vaktini (العشاء), dünya ile ahiret arasında da berzâhı yaratması buna örnektir. İbn Berrecân bu tür berzâhların gerekli bir hikmet üzere varlıkta çokça bulunduğunu ifade etmektedir. Nur ile zulmet arasında ise nâr vardır. Nâr (ateş) beyazlığı, parlaklığı, ışıldaması, berraklığı, faydalı olması gibi özellikleri ile nura yakındır. Bulanık olması, kırmızılığı ve zarar vermesi yönüyle de zulmete yakındır. Fakat nur tamamıyla fayda için, zulmet ise tamamıyla zarar için yaratılmıştır. Bundan dolayı Cenâb-ı Hakk zulmetten zâhirî bir varlık meydana getirmemiştir. Cehalet, küfür, yalan ve kötü ahlak gibi bâtinî şeyleri yaratmıştır. İbn Berrecân'a göre Cehennem'in karanlık ve siyah olmasının sebebi de budur.<sup>792</sup>

Nurdan, nârdan ve zulmetten yaratılan varlıklara değinen İbn Berrecân, kendilerinin nur-zulmet anlayışları ile Mecûsî ve putperestlerin nur-zulmet anlayışları arasındaki farklara da değinir. Ona göre Mecûsîler ve puta tapanlar nur ve zulmetin hakikatinde dalalete düşmüşler ve bu konuda atalarının (İblis) düştüğü hataya<sup>793</sup> düşmüşlerdir. Onların, nur ve zulmeti âlemin asılları olarak görmelerini Allah Teâlâ'yı inkâr olarak değerlendirmektedir. Çünkü "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlığı ve aydınlığı var eden Allah'ın hakkıdır*"<sup>794</sup> ayetinde ifade edildiği gibi nuru da, zulmeti de var eden nurlar nuru olan Allah Teâlâ'dır.<sup>795</sup>

---

<sup>792</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 204.

<sup>793</sup> Burada kast ettiği Şeytan'ın "Ben ondan (Hz. Âdem) daha hayırlıyım. Çünkü beni ateşten, O'nu da topraktan yarattın" (A'raf, 7/12) sözüdür.

<sup>794</sup> En'am, 6/1.

<sup>795</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 204-5.

Sonuç olarak İbn Berrecân'ın temel hatlarıyla vermeye çalıştığımız nur nazariyesinin kendinden önceki sûflerle ortak yönleri olduğu gibi onlardan ayrılan yönleri de bulunmaktadır. İbn Berrecân kendinden önceki bazı sûfler tarafından dile getirilen *Nur-ı Muhammedî* veya *Hakikat-i Muhammediyye* anlayışına yer vermez. Fakat *Nuru'l-Envâr* kavramını, selefleriyle benzer bir şekilde kullanır. Nur-zulmet anlayışını temellendirirken bu ayırma vurgu yaparak zâhir-bâtın yönleri üzerinde durur. Ayrıca nur-zulmetin varlıktaki yansımalarına yer veren İbn Berrecân, varlıkta zıt olan çiftleri birbirlerinden ayıran berzâhtan bahseder. Nur ve zulmet arasındaki berzâh ise ona göre nârdır (ateş).

### G. İbadetlerin Manevî Yorumları

Sûflerin meselelere yaklaşım tarzlarının genellikle zâhir-bâtın ayırımı esasına dayandığı söylenebilir.<sup>796</sup> Tasavvufun *fikh-ı bâtın* olarak değerlendirilmesi bu *zâhir-bâtın* ayrımının bir tezahürü olarak sayılabilir. Böyle bir isimlendirmenin İslâmî ilimlere yaklaşım tarzıyla alakalı olması da muhtemel görünmektedir. Çünkü ilk dönemlerde tasavvufa *fikh-ı bâtın* denildiği gibi ana kaynaklardan zihnî çaba ile elde edilen dinî bilgilerin hemen tamamına da *fikh* isminin verildiği görülmektedir.<sup>797</sup> Bunun en bariz örneklerinden birisi İmam A'zam Ebû Hanife'ye (v. 150/767) nisbet edilen akideye dair risaledir. Akidevî meseleleri içermesine rağmen bu risaleye *el-Fikhu'l-Ekber* veya *el-Fikh fi'd-Din* ismi konulmuştur.<sup>798</sup>

Tasavvufun *fikh* kategorisinde görülmesi ve *fikh-ı bâtın* olarak isimlendirilmesi dönemin ilimlere yaklaşım tarzının bir tezahürü olarak değerlendirilebileceğini ifade ettik. Bu zaviyeden hareketle tasavvufu *fikh-ı bâtın* olarak görenlerin ve en az zâhirî fikh kadar gerekli olduğuna vurgu yapanların başında *Lumâ'* sahibi Serrâc gelmektedir. En eski tasavvuf kaynaklarından biri olan *Lumâ'*da Hasan-ı Basrî'nin (v. 110/728) fakîhi;

---

<sup>796</sup> Serrâc, *Lumâ'*, s. 37, 150; Kelâbâzî, *Taarruf*, 89, 101, 131; Kuşeyrî, *Risâle*, 106, 127, 192, 202, 234.

<sup>797</sup> Karaman, "Fikh", *DİA*, XIII, s. 1.

<sup>798</sup> Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fikhü'l-Ekber", *DİA*, XII, 544.

“dünyaya değer vermeyen, ahirete yönelen, dinini bütün yönleriyle bilen kişi” olarak tarif ettiği aktarılmaktadır. Buradan hareketle Serrâc “...dinde ince, derin anlayış (tefakkuh) sahibi olsunlar...”<sup>799</sup> ayetinde geçen *din* kelimesinin, bütün zâhirî ve bâtinî hükümlere şâmil bir isim olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tasavvufî makamlar ile hallere ait ahkâmı anlayıp kavramanın (tefakkuh) faydası, boşanma, köle azad etme, zihar vb. konuları öğrenmekten daha az değerlidir. Çünkü kişi bu tür zâhirî hükümlere ait bilgilere sadece karşılaştığında ve başına geldiğinde ihtiyaç duyar. Fakat Serrâc’a göre sûfilere ihtisas sahibi oldukları haller ve makamlara ait bilgiler herhangi bir vakte has olmayan, mü’minin her zaman ihtiyaç duyduğu bilgilerdir.<sup>800</sup> Bu sebeplere binaen *fikh-ı bâtin* çok önemlidir, fakat bu konuda hükümler çıkarmak bu işte ihtisas sahibi olan sûfilere aittir. Serrâc sûfilere ortaya çıkardıkları bu bâtinî hükümlere *müstenbetâtü’s-sûfiyye* ismini vermektedir.<sup>801</sup>

Serrâc’a benzer bir şekilde Gazzâlî de muhtemelen Hasan-ı Basrî’nin yukarıda verdiğimiz *fikh* tanımını kastederek bu konuya aynı bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Gazzâlî’ye göre hicrî birinci asırda mutlak olarak kullanıldığında *fikh* isminden ahiretin, nefsin afetlerinin incelikleri ve amelleri boşa çıkarıcı şeylerin bilinmesi; dünyaya ehemmiyet vermeyip ahiret nimetlerine talip olunması ve kalbin Allah korkusu ile dolu olması gibi şeyler kastedilmektedir.<sup>802</sup> Fakîhe sınırlar çizen Gazzâlî’ye göre fakîhin müdahale edeceği hususlar sadece zâhire bakan kısmıyla ve dünyayı ilgilendiren durumlarla alakalıdır. Ahirete bakan cihetiyle kalbe ve niyete dayanan hususlarda fakîhin vereceği herhangi bir hüküm yoktur. Eğer fakîh bu şekilde ahireti ilgilendiren kalbî meselelerde fetva vermeye çalışırsa o zaman kendi alanının dışına çıkmış olur. Buna dair İslâm, namaz-zekât, helal-haram gibi üç meselede örnekler getiren Gazzâlî, bu meselelerin zâhirîyle ilgili hükümlerde fakîhlerin söz sahibi olduklarını, bâtına müteallik kalbî meselelerde fakîhlerin

---

<sup>799</sup> Tevbe, 9/123.

<sup>800</sup> Serrâc, *Lümâ’*, s. 36-7.

<sup>801</sup> Serrâc, *Lümâ’*, s. 37.

<sup>802</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 32.

söz söyleyemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>803</sup> Gazzâlî'nin bu yaklaşımından tasavvufu *fikh-ı bâtın* olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Sûfiler genellikle İslâmın beş temel şartı hakkında yorumlar yapmışlardır. Birçok sûfi de kulların ibadetlerinin derece derece olduğunu söylemiş ve bu konuda da açık bir şekilde *avam-havas* ayırımına gitmiştir. Mesela ibadeti mü'minler açısından ilk safha gören Kuşeyrî'ye göre ikinci safhada *ubudiyet*, üçüncü safhada ise *ubudet* gelmektedir. Buna göre *ibadet* ilk merhale olup mü'minlerin avamına, *ubudiyet* ikinci aşama olup mü'minlerin havâssına, *ubudet* ise son merhale olup mü'minlerin havâssü'l-havâssına aittir. Ayrıca bu aşamalardan birincisi *ilme'l-yakîn* derecesine, ikincisi *ayne'l-yakîn* derecesine, üçüncüsü ise *hakka'l-yakîn* mertebesine tekabül etmektedir.<sup>804</sup> Bu zaviyeden bakıldığında mü'mine düşen *ibadet* seviyesinde kalmayıp *ubudet* seviyesini elde etme gayreti içinde olmasıdır.

Sûfilerin dinin amelî meselelerine zâhir-bâtın ayırımı çerçevesinde yaklaşp onlara derunî/bâtınî açıdan zengin yorumlar getirmelerine en güzel örneklerden biri İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî şer'i ahkâmı, zâhirî görünümünün yanı sıra bir de bâtınî vecheden izâh eder ve bu doğrultuda ibadetleri; müşâhede, mükâşefe, mi'râc, münâcât, kurbiyyet, huzur, vuslat, vahdet vb. gibi bazı tasavvufî tecrübelerle adeta aynileştirir. Kısaca İbnü'l-Arabî'nin ibadetlerle ilgili bâtınî yorumları; dinin İslâm, imân ve ihsân şeklindeki üç temel vechesinden daha çok üçüncüsüne yani ihsâna tekabül etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre zâhirî anlamda itaatten ibaret olan İslâm, cisme; bâtınen tasdikten ibaret olan imân nefse, Allah'a sanki O'nu görüyormuşçasına ibadet etmekten ibaret olan ihsân ise ruha tekabül etmektedir.<sup>805</sup> İbnü'l-Arabî ibadetlerin manevî yorumlarında Gazzâlî'nin *İhyâ*'da *rub'u'l-ibâdât* bölümünde yapmaya çalıştığı şeyi adeta zirveye taşıyarak eserlerinde çok geniş yorumlarda bulunmuştur.<sup>806</sup>

---

<sup>803</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 18.

<sup>804</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 197.

<sup>805</sup> Çakmaklıoğlu, *İbadetlerin Manevî Yorumu*, ss. 21-3.

<sup>806</sup> Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 24.

Yukarıda *fikh-ı bâtin* olarak isimlendirilen yaklaşım, esasen sûflilerin fikhî meselelere tasavvufî bakış açılarıyla da alakalıdır. Biz de bu başlık altında İbn Berrecân'ın öncelikle genel olarak ibadetlere yaklaşımını, daha sonra namaz, oruç, hac ve zekât hakkındaki yorumlarını işlemeye çalışacağız. Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Berrecân, özellikle namaz hakkında nisbeten geniş yorumlar yapmasına rağmen diğer fikhî meseleler için aynı şeyi söylemek zor görünmektedir.

İbn Berrecân, ibadetlerde sadece Allah'ı kastederek hareket etmenin ve bu şekilde O'nu tazim etmenin ehemmiyeti üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah kastedilmeden yapılan en küçük ibadetin bile makbuliyeti şüphelidir. Yani ibadetlere kalben, hissederek yapmaya engel olan ve ibadetlerin ruhuna ters düşen her şeyden kaçınmak gerekir. Böyle yapmak Allah Teâlâ'yı yüceltme manası taşır. İbn Berrecân bu durumu bir hadisle açıklamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazdan önce yemek hazır olduğunda veya tuvalet ihtiyacı hâsıl olduğunda namazın kılınmamasını emretmesi<sup>807</sup> bu durum ile alakalıdır. Çünkü namaza durulduğunda Allah dışında herhangi bir şeyle meşgul olunursa, bu durum ibadetin kabulüne mani olur, aynı şekilde ibadetlerde muhatab olunan ilâhî hitabın manalarının anlaşılmasını engeller. Bundan dolayı kişinin ibadet esnasında ilgisini Allah dışında her şeyden uzak tutması, kendini tamamen Rabbi'ne vermesi gerekir. Kalbe hükmeden, adeta kalbi kuşatan Allah olduğu için, kulun bu şekilde davranması gerekmektedir. İbn Berrecân'a göre bundan dolayı kul, her amelinin Allah için olmasına hırs göstermelidir.<sup>808</sup>

İbadetten beklenen hususlardan biri ibadetin kulun hayatını düzene sokmasıdır. Buna dikkat çeken İbn Berrecân'a göre Allah Teâlâ, mü'minlerin yaptıkları ibadetlerde onlara kendi nefislerine acı verme, eziyet çektirme gibi bir vazife yüklememektedir. Ubudiyetin amaçları arasında böyle bir durum yoktur. Bilakis ubudiyetin maksadı mü'minlerin nefislerini te'dip etmektir. İbn

---

<sup>807</sup> İbn Hanbel, **Müsned**, XXXX, 195, Hadis No: 24166.

<sup>808</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 173-4.



Berrecân “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır!*”<sup>809</sup> ayetinde geçen *kıyas* kelimesi üzerine bu minvalde bazı yorumlar yapılmaktadır. Bu ayetten hareketle *kıyas*’a nefsin isteklerini engelleme, nefsi cezalandırma gibi manalar vermektedir. Nasıl ki işlenen suçlar karşısında insanın hayat hakkının ve canının korunması amacıyla kıyas uygulanıyorsa aynı şekilde manevî suçlarda da o suça uygun kıyas uygulanmalıdır ki yapılan tevbe sahih olsun. Bu da gülmenin yerine ağlamayı, rahat bir hayat yerine nefse ağır gelen bir yaşantıyı, uyku yerine uykusuzluğu, günahlar içinde geçirilen uykusuz geceler yerine ibadetle geçirilen uykusuz geceleri tercih etmeyi gerektirir.<sup>810</sup> Tüm bunlardan hâsıl olması gereken sonuç nefsin te’dir edilmesi, ayette ifade edildiği gibi<sup>811</sup> her zaman kötülüğü emreden nefsin kontrol altına alınmasıdır.

İbn Berrecân ibadetlerin en yüce olanının *nazar* ve *tefekür* olduğunu söylemektedir. “*Göklerde, yerde ve Allah’ın yarattığı herhangi bir şeydeki hükümlerine bakmazlar mı?*”<sup>812</sup> ayetinden hareketle Allah Teâlâ’nın yarattığı bütün varlığa, kulun *nazar* ve *tefekür*’le bakması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu ameliyenin *nazar* ve *tefekür* dâhilinde olabilmesi için kişinin eşyaya bakıştaki niyetinin yaratıcıyı bulma amacı taşıması gerekmektedir. *Nazar* ve *tefekür*’ün bu derece kıymetli olmasının sebebi, bu ikisinin Allah Teâlâ’nın azamet ve yüceliğini gösteren en özel şahidlerden olmasıdır. İbn Berrecân’a göre kul Yaratıcı’sının yüceliğini ve kudretini bilerek O’nu ta’zim ederse her şeyde O’nun azametini ve yüceliğini müşâhede eder.<sup>813</sup> İbn Berrecân’ın *nazar* ve *tefekür*’ü ibadet sayması İslâmî terminolojide düşünmeyi ifade eden bu kavramların Kur’ân menşeli olup, bizzat Kur’ân’da bu insani çabaya birçok yerde vurgu yapılarak teşvik edilmesiyle alakalıdır. Çünkü Kur’ân’da düşünmeyi ifade eden *tedebbür*, *i’tibâr*, *taakkul* gibi

---

<sup>809</sup> Bakara, 2/179.

<sup>810</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 105.

<sup>811</sup> “*Doğrusu ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet edip korudukları hariç, nefis daima fenalığı ister, kötülüğe sevkeder.*” (Yusuf, 12/53)

<sup>812</sup> A’râf, 7/185.

<sup>813</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 167.

kavramların da yine aynı amaç etrafında bu insanî ameliyeye teşvik etme mahiyetinde kullanıldığını görmek mümkündür.

İbn Berrecân'ın ibadetlerle alakalı üzerinde durduğu meselelerden biri de ibadetlerin temizleyici olma durumlarıdır. O, suyun maddî pislikleri temizlediği gibi ibadetlerin de manevî pislikleri temizlediğine vurgu yapar. Ona göre nasıl ki tevbe bir arınma, temizlenme yolu ise aynı şekilde her bir ibadet de mahiyetine uygun olarak manevî temizlenme yoludur. İbn Berrecân manevî arınma yolları olan ibadetlere dair bazı ayet ve hadisleri delil olarak getirmektedir.

Namaz: *“Gündüzün iki tarafında, gecenin gündüze yakın saatlerinde dosdoğru bir şekilde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri ortadan kaldırır.”*<sup>814</sup>  
*“Beş vakit namaz şuna benzer: Düşünün ki kapınızın önünde suyu tatlı ve bol olan bir nehir akmaktadır ve siz de her gün beş defa bu nehirde yıkanmaktasınız. Üzerinizde kire dair herhangi bir şey kalmadığını göreceksiniz.”*<sup>815</sup>

Oruç: *“Ramazanda tutulan oruç, diğer bir ramazana kadar büyük günahlardan kaçınıldığı sürece küçük günahlara kefarettir.”*<sup>816</sup>

Sadaka (Zekât): *“Onların mallarından zekât al ki, bununla onları temizleyesin ve arındırasın.”*<sup>817</sup>

Hac: *“Kim hacceder ve haccı esnasında cinsel münasebet ve kötü davranışlarda bulunmazsa anasından doğduğu gün ki gibi (temiz bir şekilde) döner.”*<sup>818</sup>

Zikir: *“Kim günde yüz defa ‘subhânallahi ve bi hamdihi’ derse günahları denizköpüğü kadar olsa da bağışlanır.”*<sup>819</sup>

---

<sup>814</sup> Hûd, 11/114.

<sup>815</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XIV, 494, Hadis No: 8924; Müslim, el-Mesâcid ve Mevâdiu's-Salâ, 667.

<sup>816</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XII, 30, Hadis No: 7129.

<sup>817</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>818</sup> Ahmed b. Hanbel, XII, 38, Hadis No: 7136.

İbn Berrecân yukarıda sayılanlara ilave olarak sabrın, musibetlere maruz kalmanın ve şükrün manevî temizleyiciliğine dair ayet ve hadislerden deliller getirmektedir.<sup>820</sup>

### 1. Namaz

Farsça'da “*tazim etmek, eğilmek, kulluk, ibadet*” anlamına gelen namaz,<sup>821</sup> Arapça'da “*dua etmek, anmak, istiğfarda bulunmak, rahmet etmek*” gibi manalar ifade eden<sup>822</sup> *salât* kelimesinin karşılığında kullanılmaktadır. İbn Berrecân *salât* kelimesinin lügatte “*dua*” manasında, dinde ise; “*dua, Kur'ân kıraati, kıyamda zikir, rükû', secde, ka'ade ve selâm*”dan meydana gelen bir ibadet olduğunu söylemektedir.<sup>823</sup>

Bilindiği üzere namazın beş vakit olarak farz kılınması Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mi'râcında olmuştur. Bu farziyetin detayları hadis kitaplarında zikredilmektedir.<sup>824</sup> İbn Berrecân ilgili hadislerden yola çıkarak Allah Teâlâ'nın abes bir iş yapmayacağı gibi verdiği bir hükmü de kesinlikle iptal etmeyeceğini fakat verilen hükmün suretlerini değiştirebileceğini söylemektedir. Çünkü Allah'ın hükümlerinde (kelimelerinde) kesinlikle bir değişiklik meydana gelmez.<sup>825</sup> Bu suretleri değiştirmesi de muhakkak bir hikmete mebnidir. İbn Berrecân, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e mi'râcda namazın farz kılınması ve başta elli vakit olarak belirlenen namazın beş vakte indirilmesini buna örnek olarak vermektedir. Allah Teâlâ kullarına olan merhametinden dolayı vakitleri beşe indirmiş, fakat sevabını elli vakte tekabül edecek şekilde bakî kılmıştır.<sup>826</sup> Ayrıca İbn Berrecân, namazın İslâm ile şirk arasında bir engel konumunda olması hasebiyle önemine binaen mi'râcda bir

---

<sup>819</sup> Ahmed b. Hanbel, XIII, 385, Hadis No: 8009.

<sup>820</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 218-20.

<sup>821</sup> M. İsmail Yaşaroğlu, “Namaz”, **DİA**, XXXII, 350.

<sup>822</sup> Halil b. Ahmed, **Kitâbü'l-Ayn**, II, 410-1.

<sup>823</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 276-7.

<sup>824</sup> Buhârî, **Salât**, 349; Müslim, **İmân**, 259; Ahmed b. Hanbel, XIX, 487, Hadis No: 12505.

<sup>825</sup> Yunus, 10/64.

<sup>826</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 310.

ana başlık gibi kılındığını, diğer bütün hükümlerin ise bu ana başlık altında tafsîl edildiğini ifade etmektedir.<sup>827</sup> Buradan da anlaşılacağı gibi hükmü bakı olan, değişmeyen namazın bizzat kendisidir, fakat suretinde değişiklik meydana gelmiştir ki o da namazın elli vakitten beş vakte indirilmesidir.

Allah Teâlâ'ya yapılan her itaatin, yerine getirilen her emrin ibadet olduğunu söyleyen İbn Berrecân, bu ibadetler arasında namazın bütün ibadetleri kendinde topladığını ifade etmektedir. Ona göre zikir, Kur'ân tilaveti, oruç, hac, şehâdet, zekât gibi ibadetlerin tamamı namazın mahiyetinde mevcuttur. Çünkü Hak Teâlâ'ya vuslata vesile olan her şey namazın mahiyetinde bulunmaktadır. Ona göre namaz, hakikati itibariyle Allah'a ulaştırın vasıtalarından olan fikir, zikir, ilim, ibret alma, basiret, manevî arınma gibi özelliklerin tamamını kendinde toplamaktadır.<sup>828</sup>

İbn Berrecân'a göre namazda kıbleye dönüş, Allah ile buluşmaya, konuşmaya ve Allah'ı görmeye delildir.<sup>829</sup> Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “*Allah sizin namazda yüzünüzü döndüğünüz taraftadır. Bundan dolayı sizden biriniz namazda yüzünü çevirdiği tarafa kesinlikle tükürmesin!*”<sup>830</sup> buyurmaktadır. İbn Berrecân bu meydana gelen hadislerle dayanarak kulun dünyada murakabe hali, bâtinî bir nazar ve i'tibârla Allah Teâlâ'yı görebileceğini ifade etmektedir. Bu duruma namazda yönelen tarafta Allah'ın olduğunu söyleyen hadisi delil olarak getirmektedir.<sup>831</sup>

Namaz diğer ibadetlerde olduğu gibi Allah'ı hatırlamak için bir vesiledir. Aslında burada hatırlayan, anan hakikî manada kul değil Allah Teâlâ'dır. Kul, Allah'ın kendisini hatırlaması için namaz kılar. Namazdaki bu hususiyete dikkat çeken İbn Berrecân “*beni hatırlamak için namaz kıl!*”<sup>832</sup> ayetini delil olarak getirmektedir. Ayrıca hadiste namazda okunan fatihanın her

---

<sup>827</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, V, 210-1.

<sup>828</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 112; III, 396.

<sup>829</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 306.

<sup>830</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, VIII, 102, Hadis No: 4509.

<sup>831</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 327-8.

<sup>832</sup> Taha, 20/14.

bir ayetine karşılık Cenâb-ı Hakk'ın “*kulum bana hamd etti, beni övdü, beni yüceltti*” şeklinde karşılık vermesi<sup>833</sup> Allah'ın kılınan namaza sözlü olarak karşılık verdiği ve kulunu bu vesileyle hatırladığına delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>834</sup>

İbn Berrecân Allah Teâlâ'nın *el-Celîl* isminin şerhinde namazın hakikatinden bahseder. Ona göre *el-Celîl* ismi varlıkta meydana gelen her emir, iş, hüküm, amel celâl sahibi olan Allah'ın celâlinin sonucudur. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Ya ze'l-celâli ve'l-ikrâm*” zikrini çokça yapmayı ve buna sımsıkı sarılmayı emretmektedir.<sup>835</sup> Buradan hareketle Allah'ı tazim etmenin namazın hakikatini ortaya çıkardığını söylemektedir. Çünkü kıyam Allah Teâlâ'yı iclâle, rükû' tazime, secde i'lâya, iftitah tekbiri, elleri indirip kaldırmak tekbire vesile olmaktadır. Tüm bu manalar namazın bizatihi içinde var olduğu için Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadislerinde şöyle buyurmaktadır: “*Namaz kılan kişi kime münacaatta bulunduğu (tam manasıyla) kavrayabilseydi namazda etrafına (göz ucuyla bile olsa sağa sola) bakmazdı.*”<sup>836</sup> Ayrıca namazdaki bu derin manalar münasebetiyle yerine getirilen bütün emirler, kaçınılan bütün nehiyeler namaza tabi olmakla alakalıdır.<sup>837</sup>

Kur'ân'da namazın koruyuculuğundan bahsedilmektedir.<sup>838</sup> Fakat namazın insanı günahlardan uzak tutabilmesinin birtakım şartlara mebni olduğu muhakkaktır. Yukarıda ifade edildiği şekliyle namazda sağa sola bakma, namaz kılan kişinin kimin huzurunda bulunduğunu bilememesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca namazda bu tür davranışlar namazın koruyuculuğuna engel olduğu gibi hadislerde şeytanın namazdan çaldığı şeyler

---

<sup>833</sup> Müslim, **Salât**, 395.

<sup>834</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 518.

<sup>835</sup> Ahmed b. Hanbel, XXIX, 138, Hadis No: 17596.

<sup>836</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, **Ta'zîmu Kadri's-Salâ**, thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Feryevâî, Mektebetü's-Dâr, Medine 1986, I, 199, Hadis No: 160.

<sup>837</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 172-3.

<sup>838</sup> Ankebut, 29/45.

olarak değerlendirilmektedir.<sup>839</sup> İbn Berrecân da namazdaki bu hususiyete dikkat çekerek namazın koruyuculuğundan istifade edilebilmesi için şartlarına uyularak dosdoğru kılınması gerektiğini söylemektedir. Namaz kılan kişinin kime münacaatta bulunduğunu ve kiminle yüzyüze geldiğini bilmesi, namazda huşu‘, huzu‘, ihlâs, gibi hususlar ayette ifade edilen namazın koruyuculuğuna destek veren şartlardır. Bundan dolayı şeytan kulun Allah ile namazda muhatap olmasından nefret eder ve kaçır. Şeytan uzaklaşınca kalbde imân, huzu‘, huşu‘ meydana gelir. İbn Berrecân’a göre bu şekilde kılınan namaz mü’mini günahlara karşı koruma altına alır.<sup>840</sup>

Namazda kulun Allah’a en yakın olduğu rükün, hadiste ifade edildiği gibi secde halidir.<sup>841</sup> Bu durum ayette “*Secde et, Rabbine yakınlaş!*”<sup>842</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Secdenin bu ehemmiyetine binaen İbn Berrecân İslâm dininin en belirgin vasfının namaz, namazın en belirgin vasfının secde olduğunu söylemektedir.<sup>843</sup> Ona göre var olan her şeyin -ayetlerde de ifade edildiği gibi- Allah Teâlâ’ya secde halleri bulunmaktadır. Çünkü mülk olan ve bir sahibi bulunan her şey isteyerek veya istemeyerek secde etmek durumundadır. Bu durumda Allah dışındaki her şey secde etmektedir. Buna ahiret hayatını da katan İbn Berrecân, cennetteki varlıkların da secdelerinin ve tesbîhlerinin olacağını, aynı zamanda ahiret varlıklarının daha derin bir kulluğa sahip olacaklarını ifade etmektedir.<sup>844</sup>

İbn Berrecân “*Görmüyorlar mı ki Allah’ın yarattığı şeylerin gölgeleri bile nasıl sağdan soldan sürünüp Allah’a secde ederek dönmektedir?*”<sup>845</sup> ayetinden hareketle gölgelerin secde etmeleriyle alakalı birtakım yorumlar yapmaktadır. Ona göre gölgelerin secde etmesi güneş ışıklarının secde

---

<sup>839</sup> Buhârî, **Ezân**, 751; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXXX, 475, Hadis No: 24412.

<sup>840</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 312-3.

<sup>841</sup> Bkz. Müslim, **Salât**, 482; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XV, 274, Hadis No: 9461.

<sup>842</sup> Alak, 96/19.

<sup>843</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 218.

<sup>844</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 311-2.

<sup>845</sup> Nahl, 16/48.

etmesinden, güneş ışıklarının secde etmesi ise bizzat güneşin secde etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu şekilde gölgelerin secde etmesi devam eder, güneş ışıkları sürekli gölgelerin yerini değiştirir. Bu durum istiva vaktine kadar sürer. Güneşin istiva vaktinde gölgelerin secdeleri tamamlanır, güneşin de kıyam hali tamam olur. Bu sefer gölgeler kıyama başlar, güneş de secde haline geçer. Güneşin secde hali tekrar ertesi gün doğumuna kadar devam eder. Bu esnada gölgeler de kıyam halinde olur. Güneş tekrar doğunca da gölgeler hemen secdeye kapanır. Sonuç olarak isteyerek veya istemeyerek bir şahsın gölgesinin secde etmesi gibi kendisi de secde etmekte, aynı şekilde güneş, ay, yıldızların secde etmeleri gibi bütün varlık da secde etmektedir.<sup>846</sup>

Son olarak İbn Berrecân'ın teşehhüd ile ilgili kısa bir yorumuna değinilecektir. Teşehhüdle ilgili yorumlarını Cenâb-ı Hakk'ın *eş-Şehîd* isminin şerhinde yapmaktadır. Ona göre namazdaki teşehhüd bütün şehâdetleri kendinde toplayan ve bunların Allah Teâlâ'nın huzurunda eda edilmesine vesile olan bir rükündür. Çünkü namaz kılan kişi Rabbine münacaatta bulunup O'nunla muhatap olduğu gibi O'nu razı eden emirlere şehâdet etmektedir. Bundan dolayı kul Rabbinin huzurunda nasıl bir şahitlik yapacağına bakmalıdır. Ayrıca teşehhüd anında nasıl bir hazırlık yapması gerektiğine dair ilmini artırmalıdır.<sup>847</sup>

## 2. Oruç, Hac, Zekât

Orucun Arapça karşılığı *savm* olup, lügatte “*tutmak, geri durmak*” gibi manalar ifade etmektedir. Şer'î istilâhta ise cesede bakan tarafıyla yeme, içme ve cinsi münasebetten uzak durmaktır. Nefse bakan cihetiyle oruç, insanın kendisini müstehcen, kötü ve yalan konuşmaktan alıkoymasıdır. İbn Berrecân'a göre bu şekilde tutulan oruç, Allah'a itaati ve O'nu çokça anmayı sağlar. Böyle bir oruç “*Âdemoğlu'nun oruç dışındaki amelleri kendinedir. Oruç ise benim*

---

<sup>846</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, III, 309-10.

<sup>847</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 17.

*içindir, onun mükâfatını bizzat ben veririm.”*<sup>848</sup> hadisinin kapsamına girmektedir.<sup>849</sup>

Orucun (sıyâm) temelde durma, daha önce yaptığı işleri terk etme veya konuşmayı bırakma gibi anlamları bulunmaktadır. Hatta bundan dolayı herhangi bir iş yapmadan ayakta durmayı, rüzgârın durmasını, güneşin istivâ vaktindeki halini, atın durduğu yeri ifade etmek için yine bu kökten gelen kelimeler kullanılmaktadır.<sup>850</sup> İbn Berrecân *imsâk* manasını esas alarak insanın kendini engellemesinin, helal-mübah şeylere karşı zühdî bir tavır takınmasının ve şeytanın insandaki şehvet mecrâlarını daraltmanın temelinde orucun olduğunu söylemektedir.<sup>851</sup>

Ayette göklerin, yerlerin ve var olan her şeyin yok olmalarına Allah Teâlâ'nın engel olduğu ifade edilmektedir.<sup>852</sup> *Savm* kelimesinin “*tutma, bir şeyin düşmesine engel olma, bırakmama*” manalarını esas alan İbn Berrecân, *savm* kelimesini Allah'ın el-mümsik (المُصِيك) ismi ile irtibatlandırmaktadır. Nasıl ki varlığın yok olmasını engelleyen Allah Teâlâ ise aynı şekilde mü'min de oruç tutarak nefsin isteklerine engel olmaktadır. Mü'min böyle davranarak adeta yok olmaktan kurtulmaktadır. İbn Berrecân'ın bu yaklaşımından oruç tutan mü'minin Allah Teâlâ'nın *el-Mümsik* isminin tecellilerini üzerinde taşıdığı şeklinde bir mana çıkmaktadır. Oruçluya verilecek sevabı anlatan hadisin<sup>853</sup> yorumunda orucun *imsâk* manasını esas alarak o şunları söylemektedir: “*Allah Teâlâ şöyle demektedir: Ben göklerin, yerin ve aralarında bulunan her şeyin yok olmasına engel olanım (Mümsik). Baki kalan her şey, benim baki bırakmamla bakî kalır, yok olan her şey ise benim yok etmem iledir. Kim benim için nefsinin isteklerine benim emrettiğim, yasakladığım ve benim razı olduğum şekilde engel olursa (imsâk) bu*

---

<sup>848</sup> Buhârî, *Savm*, 1904; Müslim, *Sıyâm*, 1151.

<sup>849</sup> İbn Berrecân, *Tenbîh*, III, 487.

<sup>850</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, II, 423.

<sup>851</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, I, 279.

<sup>852</sup> Fâtır, 35/41.

<sup>853</sup> Müslim, *Kitâbü's-Sıyâm*, 161.



*yaptıklarına karşılık bizzat ben o kulunun mükâfatını veririm. Ona vereceğim mükâfatın ne kadar büyük olduğunu ise hiç sorma!”<sup>854</sup>*

Yukarıda ifade edildiği gibi namaz haricinde diğer ibadetlerle ilgili İbn Berrecân çok az yorumlar yapmaktadır. Son olarak hac ve zekâtla ilgili yaptığı kısa yorumlara değinilecektir.

İbn Berrecân haccı şu şekilde tarif etmektedir: “*Hac sözlükte bir şeyi kasdetmek manasına gelir. Sonra din bunu belirli bir vakitte vasıfları tayin edilmiş fiillerle, (haccın kendisine has) bilinen ibadetlerinde okunan me’sur sözlerle belirli bir maksada, sınırları belirlenmiş bir şekle göre yapılan ibadet olarak tayin etmiştir.*”<sup>855</sup> İbn Berrecân “*Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mabet) Mekke’deki (Ka’be) ’dir*”<sup>856</sup> ayetinden hareketle Mekke’nin hidayet ve bereket kaynağı oluşuna birtakım deliller (ayet) bulunduğunu söylemektedir. Bunlar şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Bunlardan birisi Hz. İbrahim (as)’ın Ka’be’yi inşa etmesidir. Hz. İbrahim (as)’ın orada makamı vardır. Allah Teâlâ bu ayeti ebede kadar devam ettirecektir.

2- Bu beldeye giren kişinin can ve mal emniyeti vardır. Öyle bir belde ki dikenleri dahi koparılmaz, avları avlanmaz. Burada bulunanlar emniyet ve güven içinde olurlar.

3- Allah Teâlâ burayı insanların ziyaret etmeyi çokça arzuladığı belde, hac farızasının ifa edildiği mekân, insanlar için emniyet vesilesi kılmıştır. Ka’be’nin başına bir şey gelirse bu emniyet durumu ortadan kalkar ve insanlara Allah’ın vadettiği azab gelir.<sup>857</sup> Burada Ka’be’nin yıkılmasıyla kıyametin kopması arasında bir irtibat kurulmaktadır.

---

<sup>854</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 276.

<sup>855</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 276.

<sup>856</sup> Al-i İmrân, 3/96.

<sup>857</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 575-6.

İbn Berrecân zekâtı ise şu şekilde tarif etmektedir: “*Zekât sözlükte artmak, çoğalmak manasına gelmektedir. Sonra din bunu (malın) üzerinden bir yıl geçtiğinde farz olan, uygulanma yolları, nisâbının sınırları, kime verileceği ve nasıl verileceği belirlenmiş bir ibadet olarak tayin etmiştir.*”<sup>858</sup>

## II. Bazı Tasavvufî Kavramlar

### A. Tevbe

Tevbe en güzel bir şekilde günahı uzaklaştırmaktır. Bu durum ancak çirkinliğinden dolayı günahı terk etmek, kaçırıldığı salih ameller için pişmanlık duymak, bir daha işlediği günaha dönmeme kararlılığı içinde olmak, daha önce yapamadığı salih amelleri yapma gayreti içinde olmakla meydana gelir.<sup>859</sup> Tasavvufî eserlerde tevbenin tariflerinden, çeşitlerinden, derecelerinden, faziletinden, lüzumundan, mahiyetinden, kapsamından, özelliklerinden, hükümlerinden, şartlarından, rükünlerinden, neticelerinden, faydalarından, kabul edildiğine dair alâmetlerden ve tevbe edenlerin hallerinden geniş bir şekilde bahsedilmiş, değerlendirmeler, yorumlar, psikolojik tahliller yapılmıştır.<sup>860</sup>

Tevbeyi itaat ederek “*Allah’a dönüş*” olarak tanımlayan İbn Berrecân kulun bu şekilde yönelmesinin temelinde Allah’ın rahmetiyle kuluna dönmesi olduğunu söylemektedir. Kulun dönüşü Allah’ın tevbesini kabul ettiğini ve onu tekrar İslâm’a geri çevirdiğini göstermektedir. Aslında kul günah işlediğinde İslâm’dan yani fitratından uzaklaşmaktadır. Günahın büyüklüğüne göre fitrattan kopuş ve uzaklaşma derecesi değişir. Allah Teâlâ, kulun bu dönüşüne anında ve sürekli icabet ettiği için O’nun bir ismi de “*et-Tevvâb*”dır. Yani kul ile yaratıcısı arasında karşılıklı bir dönüş olduğu için tevbe eden kul “*tâib*”,

---

<sup>858</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 276.

<sup>859</sup> İsfahânî, **Müfredât**, s. 76.

<sup>860</sup> Hâris el-Muhâsibî, **er-Riâye li Hukukillah**, thk. Abdulhhalim Mahmud, Dârü’l-Meârif, Kâhire 1990, ss. 58-60; Muhâsibî, **Bedü Men Enâbe ilallâh**, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Dârü’l-Fazîle, Kâhire 1977, 36-59; Kelâbâzî, **Ta’arruf**, ss. 107-9; Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 91-97; Mekkî, **Kûtü’l-Kulûb**, II, 499-537; Gazzâlî, **İhyâ**, IV, 3-49.

yaratıcısı da kuluna hemen icabet etmesi ve bunu sürekli yapması hasebiyle “et-Tevvâb”dır.<sup>861</sup>

Bir başka yerde tevbeyi “*Allah’ın yasakladığı şeylerden emrettiği şeylere geçmektir*” şeklinde tarif etmektedir. Tevbenin kemâli ise Hakk’a yönelmek, yaratılmışlardan yüz çevirmek, Allah’a karşı recâ halinde olmak ve Allah’ın azametinden korkmaktır. Tevbenin sahih olabilmesi için kul eski tevbelemelerini görmeden tevbe yapmadığı zamanlara tevbe etmelidir. Tevbenin bu aşamasından sonra kul, gizli olan tehlikelere karşı daima uyanık olmalı ve sürekli Allah Teâlâ’ya ibadet etmek, O’nu anmakla meşgul olmalıdır. Düşünce ve gayretiyle her şeyi kontrol edenin kapısına sarılmalıdır. Bütün bunlar, her an Allah’a dönüş manası ifade eden *inâbe*’ye sâdk ile sarılmakla tamam olur. *Inâbe* aşaması ise *zühd* ile tamam olur. Ayrıca bütün bu sayılanların tam bir fayda sağlayabilmesi için kul, sürekli Allah’a yönelme halinde olmalı, nefsin isteklerine engel olmalı, Allah katında rahat elde edebilmek için dünyevî rahatı terk etmeli, makam arzusundan yüz çevirmeli ve sadece hayatî ihtiyacını karşılayacak kadar bir yiyecek ile iktifa etmelidir.<sup>862</sup>

Kul hangi günahı işlerse işlesin Allah’a dönüp tevbe ettiği müddetçe Allah onun günahlarını affeder. İbn Berrecân bu duruma kaynaklarda rastlayamadığımız bir kıssa ile örnek verir. Buna göre yetmiş bilge/hakîm Hz. İbrahim’e gelerek cömertliğin (الجود) ne olduğunu sorarlar. O da “*Rabbimin bana öğrettiğinden başka bir şey bilmem*” şeklinde cevap verir. Bu konuşma esnasında Cebrâil iner ve aynı muhavere Hz. İbrahim ile Cebrail arasında geçer. Cebrail de bu durumu Allah Teâlâ’ya arz eder ve Allah da “*cömertlik kulun günah işleyip sonra tevbe etmesi, sonra tekrar günah işleyip tevbe etmesi, sonra tekrar günah işleyip tevbe etmesidir*” der. Sonra Allah Teâlâ şöyle devam eder: “*Benim bu kulum hakkındaki hükmüm onun günahlarını affedip sevaba çevirmemdir.*” İbn Berrecân bu kıssaya dayanarak Kerîm olan Allah’ın kulunu affetmesinin yanında ona fazladan şeyler vereceğini

---

<sup>861</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 323.

<sup>862</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 163.

söylemektedir. Ona göre “İşte onlar Allah’ın kötülüklerini iyiliklere çevirdiği kimselerdir”<sup>863</sup> ayeti bu duruma delildir.<sup>864</sup>

Allah Teâlâ’nın tevbeyi yaratması Hâkîm isminin muktezası, varlıktaki sünneti ve sona gelmiş bir durumu başa getirmesi ile alakalıdır. İbn Berrecân bu düşüncesini Allah’ın hikmetinin varlıktaki devr-i dâimi ile açıklamaktadır. Allah’ın hikmetinin bir gereği olarak var olan her şey bir dönüşüm içindedir. Hayattan sonra ölüm, ölümden sonra hayatın olması, gece ile gündüzün, ay ile güneşin birbirlerini takip etmeleri, senenin fasıllar halinde birbirinin takip etmesi Allah’ın varlıktaki hikmetinin devr-i daimine örneklerdir. Tevbede de aynı durum söz konusudur. Bundan dolayı günah ve tevbenin birbirini takip etmesi Allah’ın varlıktaki hikmetine uygundur. Kullarından dilediğinin tevbesini kabul etmesi, kullarının günah işlemeleri, sonra günah işleyen kullarını tevbeye sevk etmesi Allah Teâlâ’nın varlıktaki bu hikmetinin gereklerindedir. İbn Berrecân bu düşüncesinden hareketle Allah’ın hikmetinin, günah işleyip sonra tevbe etmeyi gerektirdiğini söylemektedir. Ona göre Allah yeryüzünde günah işleyip sonra tevbe eden kullarının olmaması durumunda bu kullarını gönderir ve yeryüzünde günah işleyip sonra tevbe eden kullarını getirir. Bu durum Allah Teâlâ’nın bir sünnetidir ve “Tevvâb” isminin bir gereğidir. Çünkü “Tevvâb” ismi günah işleyip sonra günahından tevbe eden kulların tevbelerini kabul etmeyi gerektirir.<sup>865</sup>

İbn Berrecân’a göre Hak yolunda olanlar her zaman “nasûh tevbe”ye sarılmalıdırlar. Öncelikle müridin her günaha tevbe etmesi gerekmektedir. Sağlam bir tevbe yaptıktan sonra, işlediği günahın mukabilinde o günahı izale edecek, düzeltecek salih bir amel yapmalıdır. Daha sonra mürid tevbe içinde tevbe etmelidir. Bu şekilde tevbeye devam ederek Allah’a yönelişinin

---

<sup>863</sup> Furkân, 25/70.

<sup>864</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 323.

<sup>865</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 324. Müslim’in Sahih’inde bu düşünceyi destekleyen bir hadis geçmektedir. Muhtemelen İbn Berrecân düşüncelerini bu hâdise dayandırarak temellendirmektedir. Hadis şu şekildedir: “Eğer günah işlemeyen bir kavim olsaydınız Allah sizi gönderir, sonra günah işleyip tevbe ettikleri için Allah’ın günahlarını affedeceği bir kavim getirirdi.” Müslim, Tevbe, 11, Hadis No: 2749.

tamamıyla cebrî bir lütuf olduğu düşüncesine varmalıdır. Çünkü tevbe etmeyi ilhâm eden, günaha karşı pişmanlık hissi uyandıran, günah işlediği için kulda üzüntü meydana getiren ve tevbe fiilinin kuldan değil kendisinden olduğunu kula bildiren Allah'tır. Nefsi tarafından müride kendisinin amel yaptığı veya yaptığı işlerde kendi kesbinin olduğu şeklinde bir düşünce gelirse, mürid hemen bu düşünceyi aciz olduğu ve nefsinin bir kötülüğü olduğu düşüncesiyle ortadan kaldırmalıdır. İbn Berrecân'a göre müridin bu şekildeki bir düşünceyle harmanlanmış tevbesi eksiksiz bir tevbe olur.<sup>866</sup> Tevbenin kulun mahsulü olmadığı, Allah'ın lütfu ile kulun tevbe ettiği şeklindeki düşünce Hakîm Tirmizî ve ondan önceki sûfîlerde de bulunmaktadır.<sup>867</sup>

## B. Tevekkül

Tasavvufî düşüncenin önemli kavramlarından olan tevekkül, sözlükte kişinin aczini ifade etmesi, başkasına dayanmak, Allah'ın rızka kefil olduğunu bilmek, başkasından bir şey beklememek, bir kimseye bir işi vekâleten vermek, güvenmek, vekil edinmek, acziyet gibi manalar ifade etmektedir.<sup>868</sup> Sûfîler ise her konuda olduğu gibi tevekkül konusundaki tariflerini de meşreb ve hallerine veya muhatab oldukları kişinin haline göre yapmışlardır. Bundan dolayı sûfîlerin herhangi bir kavram hakkındaki tarifleri ile ilgili genel bir kanaate varmak, ancak birçok sûfînin tarifini bir arada değerlendirmekle mümkün olabilir. İlk dönem tasavvuf kitaplarında her bir tasavvufî kavramın tarifinde birçok sûfînin sözlerinin nakledilmesi bu durumu açıklar mahiyettedir.

Kelâbâzî *Ta'arruf*'unda tevekkülle ilgili çeşitli tarifler zikretmektedir. *“Tevekkül güç ve kuvvetten tamamıyla arınmaktır”*, *“Tevekkül, kaderin hükmüne teslim olmaktır”*, *“Tevekkül, Allah'tan başka hiçbir şeye sığınmamaktır”*, *“Tevekkül, bedeninin Allah'ın ibadetine verilmesi, kalbin rububiyetiyle ile irtibat halinde olması ve O'nun her şeye yeterli, kâfi olduğuna dair kalbin itmi'nân halinde olmasıdır”* şeklinde birçok tarifi sûfîlerden

---

<sup>866</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 324.

<sup>867</sup> Çift, *Hakîm Tirmizî*, s. 247.

<sup>868</sup> İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, III, 935; İsfahânî, *Müfredât*, s. 531; İbn Manzûr, *Lisân*, “v-k-l” md.

nakletmektedir.<sup>869</sup> Buna benzer tarifleri Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde de bulmak mümkündür.<sup>870</sup>

*Vekîl*'i “bütün işlerin kendisine tevdi edildiği kişi” olarak tanımlayan İbn Berrecân, *vekâlet* kelimesinin koruma, yardım, rızık verme, tedbir gibi manaları taşıdığını söylemektedir. Allah Teâlâ'nın *el-Vekîl* isminin olması kulu kendisine dayanıp tevekkül ettiğinde bütün bu manaları bulacağı içindir. Ayette<sup>871</sup> de Allah Teâlâ'nın kuluna her yönüyle yeterli olduğu ifade edilmektedir. Bundan dolayı Allah'a tevekkül eden kişi yakîn ve tevhîd düşüncesi ile Allah'tan başkasından korkmaz, O'ndan başka hiçbir şeye talip olmaz.<sup>872</sup>

İbn Berrecân tevekkülün kaynağının, aslının marifetullah olduğu kanaatinde dir.<sup>873</sup> Tevekkülün ruhu ve kemâl derecesi ise tefvîzdir.<sup>874</sup> Tevekkül mü'minlerin amellerindeki tevhîdidir. Çünkü tevekkül kalbin amelidir. Tevekkül azaldıkça mü'minin tevhîdi de azalır.<sup>875</sup>

Hüküm olarak farz, fazilet, mübah, mekruh ve haram olan tevekkül çeşitleri bulunmaktadır. Mü'mine farz ve lazım olan tevekkül her şeyin Allah'ın elinde ve kudretinde olduğunu bilmesi, bu şekilde Allah'ı birlemesi, hiç kimseyi hükmüne ortak koşmamasıdır. Bu, imân yönüyledir. Amel yönü ise kalben imân ettiği bu hususları gerçekleştirmesidir. İman edip salih amel işlediğinde Allah'ın va'dinî yerine getireceğine dair tevekkülde bulunmak mü'min üzerine farz olan bir durumdur. Fazilet olan tevekkül bazı durumlarda bazı vesileleri terk etmektir. Ayrıca gerçekleşmesi mümkün olmayan şeylerin peşinden koşmamak, “niye oldu?” veya “niye olmadı?” şeklindeki soruları terk etmektir. Haram olan tevekkül ise kişinin kaderinde yazıldığını söyleyerek

---

<sup>869</sup> Kelâbâzî, **Ta'arruf**, ss. 118-20.

<sup>870</sup> Kuşeyrî, **Risâle**, ss. 162-73.

<sup>871</sup> Zümer, 39/36.

<sup>872</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 303.

<sup>873</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 102.

<sup>874</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 6; **Esmâ**, II, 308.

<sup>875</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 214.

Allah'ın emrettiği amelleri terk etmesidir.<sup>876</sup> Bu şekilde beş çeşit tevekkülün olduğunu söyleyen İbn Berrecân, mübah ve mekruh olan tevekkülün tarifini yapmamaktadır.

İbn Berrecân'a göre zühd, tevâhid, teslim, açıkta ve gizlide Allah'a itaat etmek, O'ndan razı olmak şeklinde tevekkülün beş şartı vardır. Kişinin tevekkül sahibi olduğunu gösteren şey ise ihtiyacını gizlemesi, ne kadar ihtiyaç sahibi olursa olsun insanlara bu ihtiyacını belli etmemesidir. Kişi bu esnada tevekkülünün gereği olarak Allah'ı en güzel bir şekilde anmalı ve O'na şükretmelidir.<sup>877</sup>

İbn Berrecân *Esmâ* isimli eserinde her bir ismi üç merhalede inceleyip son aşamada isimlerle nasıl ibadet edileceği hususu üzerinde durmaktadır. Allah Teâlâ'nın *el-Vekîl* isminin de taabbüd yönü bulunmaktadır. Buna göre Allah'ı tanıyan kul bütün işlerini O'na havale eder. Aslında kulun bu şekilde işlerini Allah'a havale etmesi onun marifetiyle alakalıdır. Yani marifeti ne kadar artarsa tevekkülü de o derece artacaktır. Allah'a olan güveni ve O'nun vekilliğine razı olması, tamamıyla kulun marifetinin derecesi ile alakalı olan durumlardır. Aynı şekilde Allah'a olan tevekkül artıkça kulun kendi nefesine olan güveni azalacak ve kendi kendinî kınaması artacaktır.<sup>878</sup>

Allah'a tevekkül eden, O'nun koruması altındadır. “*Şu halde sen şöyle de: Allah bana kâfidir. Dayanacak, güvenecek yer arayanlar da sadece O'na tevekkül etsinler*” ayeti<sup>879</sup> buna delildir. Eğer kâfirler de mü'minler gibi Allah'a imân edip O'na güvenselerdi dünya ve ahirette emniyet, güven içinde olacaktı. Hakiki mü'min gerçek bir tevekküle sahip olacağı için dünyada ve ahirette korku, endişe duymayacaktır. Tevekkül sahibi mü'min ahirette herhangi bir korku ve endişeden uzak olacağı gibi dünyada da bunlardan uzak olacaktır. Çünkü mü'min hem dünyaya, hem de ahirete sahip olan Rabbine itimad edip O'na tevekkül etmiştir. Dolayısıyla dünyevî korku ve endişelerden

---

<sup>876</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 297; *Esmâ*, II, 306.

<sup>877</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 306.

<sup>878</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 308-9.

<sup>879</sup> Zümer, 39/38.

uzak olacaktır. İbn Berrecân'a göre bu durum şeri' ve kevnî emirlerin birbirleriyle uyum içinde olması ile alakalıdır.<sup>880</sup> Yani nasıl ki şeri' olarak ve nas ile bildirildiği gibi tevekkül sahibi kul ahirette korku ve endişelerden uzak olacaksa, aynı şekilde dünyada da o kul, korku ve endişelerden uzak kalacaktır.

### C. Zikir

Sözlükte bir şeyi unutmayıp hatırd tutmak, yâd etmek, anmak, elde edilen bilgiyi korumak gibi manalar ifade etmektedir. Mecâzî olarak da şöhet, şeref, şan, namaz, dua ve ilâhî kitaplar gibi anlamlar için kullanılmaktadır.<sup>881</sup> Tasavvufî literatürde Allah'ı anmak ve hatırlamak, O'nu unutmamak ve gaflet halinde olmamak anlamında kullanılmaktadır.<sup>882</sup>

İbn Berrecân zikri bütün ibadetlerin aslı olarak görmektedir. Şeriatın vaz edilmesi, bazı şeylerin farz kılınması, nafilere teşvik edilmesi, Allah yolunda cihadın farz kılınması gibi hususların tamamı zikri ikame etmek içindir.<sup>883</sup> Bunlar Allah'ı hatırlamaya yönelik merhalelerdir ve her birisinin en öncelikli vazifesi Allah'ı hatırlatmaya vesile olmalarıdır.

Niyet zikrin özüdür. Çünkü niyet kalbin zikridir.<sup>884</sup> Bu yönüyle niyet zikirde çok merkezi bir konumdadır. İbn Berrecân zikri zaman yönüyle *daimî* ve *vakitli zikir* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. *Vakitli zikir* namaz, oruç, hac gibi belirli vakitlere tahsis edilmiş ibadetlerdir. Yani âzalarla yapılan ibadetler *vakitli zikir* olmaktadır. İbn Berrecân'a göre bütün ibadetler hakikatte zikirdirler. Niyet de kalb ile zikir olduğu için hiçbir ibadet niyetsiz sahih olmamaktadır. Kalbin zikrini ise *daimi zikir* olarak isimlendirmektedir. *Daimi zikir*'in kalbte hazır oluşu şeytanları kalbten kovar, nisyan ve gafleti ortadan kaldırır. *Daimi zikir*'in kalbte meydana gelmesiyle ve kulun Allah Teâlâ'yı

---

<sup>880</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 304-5.

<sup>881</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 179; İbn Manzûr, *Lisân*, "z-k-r" md.

<sup>882</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İst. 2012, s. 588.

<sup>883</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 70; 110.

<sup>884</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 70.



anma şekliyle bağlantılı olarak kulda farklı haller zuhur eder. Bu haller şu şekilde sıralanabilir:

- Kul Allah'ı azamet ve kibriyasıyla anarsa kendisinde “heybet” ve “iclâl” meydana gelir.
- Allah'ı güç ve kudretiyle anarsa kendisinde “korku” ve “sakinme” meydana gelir.
- Allah'ı fazl ve rahmetiyle anarsa “rıżâ” meydana gelir.
- Allah'ı vadettiği nimetleriyle anarsa “şevk” meydana gelir.
- Her şeyin Allah'ın olduğunu düşünerek Allah'ı anarsa “sevinç, sabır ve muhabbet” meydana gelir.
- Allah Teâlâ'nın kudretinin her şeye yettiğini, ihtiyaç duyacağı her şeyin Allah tarafından verildiğinin düşünerek Allah'ı anarsa “tevekkül” ve “tefvîz” meydana gelir.
- İbret nazarıyla kâinâta bakıp Allah'ı anarsa “yakîn”i artar.
- Her şeyin anahtarının O'nun elinde olduğunu, evvel-ahir bütün işlerin O'na döndüğünü düşünerek zikir yaparsa kendi nefsiyle alakalı “fenâ” düşüncesi, Allah hakkında da “bekâ” düşüncesi hâsıl olur.<sup>885</sup>

En faydalı zikir kalb zikridir. Kalb zikrinin en faydalı olanı havas ehlinin ve yüksek marifet sahiplerinin zikridir. İbn Berrecân'a göre bunların da en fayda vereni kulu gûnahtan, fuşşiyattan alıkoyan, Allah'a itaate sevkeden, O'nun razı olduğu işleri yaptıran zikirdir. Bundan daha faziletli olanı müşâhede ve murakabenin eşlik ettiği zikirdir. Bu zikir, Allah Teâlâ'nın razı olduğu yüce bir zikirdir. Kul bu seviyeye geldiğinde hadiste ifade edildiği gibi Allah ile “celîs”<sup>886</sup> olma derecesine nail olur. Bu durum da Allah'ın kulunu mükâfatlandırmak için yanında olduğunu göstermektedir.<sup>887</sup>

---

<sup>885</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 108.

<sup>886</sup> Hadis şu şekildedir: “Ben beni ananın dostu (celîs) olurum.” Bkz. Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe, **Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Daru Kurtuba, Beyrût 2006, II, 66, Hadis No: 1231.

<sup>887</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 72-3.

En faziletli zikir, zikir içinde zikirdir. Bu da gaflet halinde Allah Teâlâ'nın nimetlerinin, fazlının ve ihsânının hatırlanmasıdır. Kul da Allah'ın lütuflarını hatırlayıp kendi nefesine, Allah'ı yüceltmeyi gerekli kılmalıdır. Ayrıca kul zikrin hakikatine varmayı istememelidir.<sup>888</sup> İbn Berrecân bu düşüncesini bazı sûfilerden nakillerle ve ayetlerle desteklemektedir. Bazılarına göre zikrin hakikati zikri yapmaktan aciz kalmaktır. Bazılarına göre kul ancak gaflet halinde Allah'ı zikreder, eğer gaflet hali olmazsa kul zikre güç yetiremez. Bazıları da dilin kimi zikrettiğini bilmesi durumunda damağın kuruyacağını söylemişlerdir. Ayette<sup>889</sup> de Allah Teâlâ'nın dağa tecelli ettiğinde dağın paramparça olduğundan bahsedilmektedir. İbn Berrecân tüm bu hususların kulun zikrin hakikatine varmasının mümkün olmadığına yani kulun zikir esnasında Allah'ın kalbine tecelli etmesi halinde kalbin paramparça olacağına işaret ettiğini söylemektedir.<sup>890</sup> Dolayısıyla kulun, tüm bunların farkında olarak yaptığı zikrin gaflet eseri olduğunu bilerek zikrini zikretmesi yani hatırlaması en faziletli zikir olmaktadır.

İbn Berrecân, başka bir yerde en faziletli zikrin kişiyi fuhşiyattan ve diğer günahlardan koruyan zikir olduğunu söylemektedir. Allah Teâlâ böyle bir zikri namazda toplamıştır. Zaten namazın ruhunda doğrudan Allah'ın hatırlanması vardır. Çünkü Allah ayette<sup>891</sup> namazın sadece kendisinin hatırlanması için ikame edilmesini emretmektedir. Kul Rabbini anmak amacıyla namaz kılsa, rükû ve secdelerini tam manasıyla eda eder, faziletinden dolayı namazda zikri bir ganimet gibi görür. Bundan dolayı kulun namaz kılmayı, Allah'ın en çok sevdiği ibadettir. Kul Allah Teâlâ'yı bu şekilde anarsa Allah da onu anar, kul O'nu cehri bir şekilde anarsa Allah da kulunu daha hayırlı ve güzel bir topluluk içinde anar. Allah'ın kulunu anması onun

---

<sup>888</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 108.

<sup>889</sup> A'râf, 7/143.

<sup>890</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 108.

<sup>891</sup> Tâhâ, 20/14.

için her yönüyle en güzel ve faziletli bir durumdur. Aynı şekilde kulun yapacağı en güzel amel ise Allah'ı anmasıdır.<sup>892</sup>

En güzel zikir ise doğrudan Rabbânî bir hitap sonucu kulda meydana gelen zikir çeşididir. Bu durum ancak zikir içinde zikrin, her şeyden boş olan bir kalbin içinde olmasıyla meydana gelir. Kalb, masivâdan uzak olursa ve sadece içinde Allah varsa bu kalb Allah'ın evi haline gelir, O'nunla dolar ve herhangi bir tedbir, kasıt olmaksızın Allah zikri yapar. Kalb bu seviyeyi ihrâz edince Allah Teâlâ o kulun konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı, işiten kulağı olur. Allah kulun kalbini bu şekilde doldurduğunda kulun azalarını da kendisine yöneltir ve bu kulu işaretine mazhar kılar, herhangi bir hulûl ve ittihâd olmadan o kulu kendisine muhatap alır ve onunla konuşur. Bu durumda kul herhangi bir zorlamayla karşılaşmaksızın zikir yapar, amelleri de Allah'ın tasarrufuyla O'na itaatle sonuçlanır.<sup>893</sup>

Zikir iki çeşittir. Birincisi *zikr-i ednâ*, ikincisi *zikr-i a'lâ*'dır. Birincisi mü'minlerin genelinin yaptığı zikirdir. İkincisi havassa ait zikir çeşididir. Yüce, büyük olanı *zikr-i a'lâ*'dır. Ayrıca İbn Berrecân zikrin iki yerde olduğunu söylemektedir. Birincisi kulun itaat halinde Allah'ı anması, ikincisi masiyet esnasında Allah'ın hatırlanmasıdır. İtaat halindeki zikir kula Allah sevgisi kazandırır, masiyet esnasında Allah'ın hatırlanması da kula haşyet kazandırır. Bu iki durum da zikrin kaynağı olan hallerdir. "*Rabbinin huzuruna çıkmaktan endişe duyan mü'mine iki cennet vardır*"<sup>894</sup> ayetiyle iki cennetin vadedilmesi kulun taate sarılması ve masiyetten uzak durmasıyla ilgilidir. Birinci cennet kulun hevasına galip gelip nefsanî isteklerini engellemesi, ikincisi de kulun Allah'ın emirlerini yerine getirmesi sonucu vaadedilmiştir. Yani bunlar taat ve masiyet halindeki zikrin sonuçlarıdır.<sup>895</sup>

İbn Berrecân Kur'an'da *zikir* kelimesinin kullanımlarından hareketle, yukarıdaki tasniften farklı zikir çeşitlerine değinmektedir. Buna göre *zikir*

---

<sup>892</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, II, vr. 117-8.

<sup>893</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 108-9.

<sup>894</sup> Rahmân, 55/46.

<sup>895</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 70.

kelimesi bazen bizzat Kur'ân'ın kendisi, bazen geçmiş kitapların tamamı, bazen kâfirlere, zalimlere bir hatırlatma, bazen mü'minlerin ahirette görecekları nimetleri bildirme, bazen de *ledünni zikir* gibi manalarda kullanılmıştır. Burada “وقد أتيناك من لدنا ذكرا” ayetinden<sup>896</sup> hareketle *ledünnî zikir* kavramını geliştirmektedir. Ona göre ayette kast edilen *ledünnî zikir*'dir ve peygamberlerin kalblerini hikmet ve imân ile dolduran zikir manasında kullanılmıştır.<sup>897</sup>

Zikir kesinlikle anılanın anan kişinin yanında olmasını gerektirir. Yani anılan kişi yaratıcı da olsa yaratılan da olsa anan kişinin yanında hazır olur. İbn Berrecân bu duruma ayetten delil getirmektedir. Ona göre gıybeti yasaklayan ve gıybet eden kişinin gıybetini yaptığı kardeşinin ölü etini yediğini haber veren ayet<sup>898</sup> bu hususa delildir. Çünkü gıybet edilen kişi gıybet edenin yanında hazır olmadığı halde ayet gıybet esnasında gıybeti yapanın, kardeşinin etini yediğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber kulağında bir çınlama hissedenden kişiye “Allah'ım! Beni anan kişiyi beni andığından daha güzel bir şekilde an.”<sup>899</sup> şeklinde tavsiyede bulunması bu durumu teyit eder mahiyettedir. Allah Teâlâ'nın anıldığında hazır olması ise hem mana hem de zatı itibariyledir. Çünkü Allah varlıkların sahip oldukları yön, mekân, zaman gibi sınırlılıklardan münezzehtir. İbn Berrecân Allah'ın zikir esnasında zikir yapan kişinin yanında manen ve aynen hazır olduğuna Allah'ın gizli ve aşikâr her durumda Allah Teâlâ'nın şahid olduğunu ifade eden ayetlerin<sup>900</sup> delil

---

<sup>896</sup> Tâhâ, 20/99.

<sup>897</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 380.

<sup>898</sup> Hucurât, 49/12.

<sup>899</sup> Ahmed b. Muhammed b. İshak ed-Dîneverî İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Darü'l-Beyân, Dımaşk 1987, s. 87, Hadis No: 166.

<sup>900</sup> “Ne zaman sen bir iş yaparsan, ne zaman Kur'ân'dan bir şey okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, o işe daldığınız zaman biz mutlaka üstünüzde şahidizdir.” (Yunus, 10/61); “Bir araya gelip gizlice fısıldaşan üç kişinin dördüncüleri mutlaka Allah'tır. Beş kişi gizli konuşsa altıncıları mutlaka Allah'tır.” (Mücadele, 58/7)

olduğunu söylemektedir.<sup>901</sup> İbn Berrecân daha önce ifade ettiğimiz gibi bu durumu hulûl ve ittihâdı reddederek kabul etmektedir.

İbn Berrecân'a göre *zîkr-i kesîr* kulun zikir halinde, kalbinin huzur ve müşâhede halini koruyup zikrini tekrarlamasıdır. Zikrin bu şekilde yapılmasına dair hadislerde deliller vardır. Çünkü birçok hadiste aynı zikrin çokça tekrarlanması halinde kula verilecek sevaplardan bahsedilmektedir. Bu şekilde yapılan zikirde kalbin sevinç duyması, rahatlaması ve dilin Allah'ın aşkıyla zikrini sürekli tekrarlaması vardır. Ne zaman kalb bu şekilde sevinç duyar ve dilde Allah sevgisiyle çokça zikir yaparsa o zaman bu eksiksiz bir zikir olur.<sup>902</sup>

#### D. Sabır

Sabrın temel manası hapsedmek, elde tutmaktır. *“Cinayet işlediği için onu tutukladım”* (صبرته) ifadesi buna delildir.<sup>903</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber, hayvanların hapsedilmesini yasakladığı hadiste<sup>904</sup> “sabır” masdarının fiil hali kullanmıştır. Burada hayvanın ölene kadar hapsedilmesi yasaklanmıştır.<sup>905</sup> İbn Berrecân sabrı şu şekilde tarif etmektedir: *“Allah Teâlâ'nın hükümleri indiğinde meydana gelen zorluk ve elemlere tahammül etmek, şikâyeti bırakıp sükûn halini tercih etmek, başa gelen musibetleri saklamak ve acıları, zorlukları yudumlamaktır.”*<sup>906</sup>

Sabrın iki yönü bulunmaktadır. Birincisi zorluğu ve meşakkati içinde bulundurması halidir. Dinin emirlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçınmak sabrın bu yönüyle alakalıdır. Sabrın bu yönü sözlükteki “hapssetme, tutma” manasıyla alakalıdır. Allah'ın emirlerini yerine getirme manasında tutma ve yasaklara karşı da nefsi tutma manalarını ihtiva etmektedir. İkinci yönü ise sabrın tabiat haline gelmesidir. Sabrın bu yönü hakikatte “hilim”

---

<sup>901</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 70.

<sup>902</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 298-9.

<sup>903</sup> İbn Fâris, **Mu'cem**, III, 329.

<sup>904</sup> Buhârî, ez-Zebâih ve's-Sayd, 25, Hadis No: 5513.

<sup>905</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 330.

<sup>906</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 560.

sıfatından gelmektedir. Sabrın bu yönüne sahip olanlar sabrettiklere şeylerde herhangi bir zahmet ve zorluk bulmazlar. Aksine kendilerinde bir genişlik ve ferahlık hissederler.<sup>907</sup> Yani mü'min kul sabrın bu yönüne sahip olduğunda emirleri yerine getirmede, yasaklardan kaçınmada hiçbir zorluk yaşamaz.

Şeytan ve nefsin hilelerini zayıflatan ve nefse muhalefet etmeye cesaret veren özelliklerden biri de sabırdır.<sup>908</sup> Allah'ın yardımı, takva ile sabır gösterildiğinde iner. Kul ne kadar sabırlı olursa o nisbette yardım iner.<sup>909</sup>

İbn Berrecân, sabrın üç menziline olduğunu söylemektedir. Birincisi Allah'ta sabır, ikincisi Allah için sabır, üçüncüsü ise Allah ile sabırdır. En zoru ise üçüncüsüdür. Ayrıca sabırla ilgili bazı kavramların tanımını yapmaktadır. Yaptığı tanımlar şu şekildedir:

el-Mutasabbir: Allah için hoşa gitmeyen durumlara sabreden kişidir. Bazen sabreder, bazen de bunlara sabretmeye güç yetiremez.

es-Sâbir: Şikayet etmez ve sabretmeye güç yetirir.

es-Sabbâr: Bütün bela ve musibetler kendisine gelse de hakikatte bir değişiklik yaşamayan kişidir.

es-Sabûr: Bütün makamlarda sabit olan kişidir. Bu şekilde bir sabrın elde edilebilmesi ancak hamd ve şükür ile olur.<sup>910</sup>

Allah Teâlâ'nın isimlerinden birisi de "es-Sabûr"dur. İbn Berrecân bu ismin kendini tutmak ve zorluklara katlanmak manalarını taşımadığını söylemektedir. Allah'ın "es-Sabûr" ismi hak edenlere karşı cezalarını vermemesi ve azabını tutması manalarını ifade etmektedir. Bu da Cenâb-ı Hakk'ın acıması ve hilmi ile alakalıdır. Allah engin rahmet ve acıma sahibi olduğu için sabırlıdır, azabını hemen göndermeyip tutmaktadır.<sup>911</sup>

---

<sup>907</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 331.

<sup>908</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 203.

<sup>909</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, I, 441; 462.

<sup>910</sup> İbn Berrecân, **Tenbîh**, IV, 560-1.

<sup>911</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 331.

İbn Berrecân her ilâhî isimde olduğu gibi *es-Sabûr* isminin de nasıl taabbüdî bir yönü olduğundan bahsetmektedir. Buna göre *es-Sabûr* ismiyle nimetler artar ve Allah'ın ayetleri hatırlanır. Sabrın faziletli olmasının şartlarından biri kulun her an Allah'ın hükmü altında olduğu bilinciyle nefes almasıdır. Sabrın en faziletlisi rızâ derecesine ulaşandır. Ayrıca kulun sabrettiği tüm hususların Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınma dairesinde olmalıdır. Kâfirlerin yaptığı gibi küfür ve ilhadda sabır azablarını artırmaktan başka bir sonuç vermemektedir.<sup>912</sup>

### E. Takva

Birisinin arkasına saklanıp kendinî korumak, korkulan şeyden korunmaya çalışmak, korku, dinde günahlardan kaçınmak gibi manalar ifade etmektedir.<sup>913</sup> Dinde takvanın kemâl derecesi harama düşme endişesiyle bazı mübah şeyleri terk etmektir.<sup>914</sup>

İbn Berrecân'a göre takva, kişinin kendi nefsinin korunmasıyla alakalı olan bir durumdur. Bundan dolayı takva kişiden başlar ve sonuçları itibariyle yine kişiye döner. İki şekli bulunmaktadır. Birincisi kulun salih amellerle kendinî kötü amellerden koruması; ikincisi kişinin kendisini Allah'ın azabına, gazabına karşı korumasıdır. Bundan dolayı takvanın aslı sakınma ve korkudur.<sup>915</sup>

Takva mü'minlerin en temel özelliklerinden, en yüce sıfatlarından. Manevî makamlar, dereceler ancak takva ile elde edilir. Bu hususiyetinden dolayı, Bakara suresinin ilk ayetinde Kur'ân'ın müttakilere hidayet kaynağı olduğu ifade edilmektedir. Haramlardan sakınmak, arzu ve isteklerden uzak durmak, kötülüklerde ısrar etmemek müttakilerin vasıflarındandır. Takvanın ilk merhalesi, zâhirî ve bâtinî her türlü şirkten, küfürden uzak durmaktır. Kul haram kılınan bütün işlerden sakınırsa velâyet ehli olur. Her türlü arzularından

---

<sup>912</sup> İbn Berrecân, *Esmâ*, II, 333.

<sup>913</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, "v-k-y" md.

<sup>914</sup> İsfahânî, *Müfredât*, ss. 530-1; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 192.

<sup>915</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 164.

uzak durması halinde, takvanın son halini elde etmiş olur. İbn Berrecân'a göre takvanın afeti, gaflettir. Gafletin sebebi ise dünyaya meyletmek ve yaklaşımdır.<sup>916</sup>

Ayetlerde kulların Allah'ın azametine yakışır bir şekilde<sup>917</sup> veya güçlerinin yettiğince<sup>918</sup> takva dairesine girmeleri emredilmektedir. Bu şekildeki bir emir, kulların takva dereceleriyle alakalıdır. Allah Teâlâ insanları kuvvet, ilim, sabır vb. hususiyetlerinde farklı yarattığı için takvaları da farklı olacaktır. Kul gösterdiği gayret miktarınca takva sahibi olacaktır. Gayret göstermeyen ve çabasını sonuna kadar harcamayan kulların takva dairesinden uzaklaşıp tehlikeye girmeleri söz konusudur. Bundan dolayı Allah Teâlâ kullarından güçleri yettiğince takva dairesine girmelerini istemektedir.<sup>919</sup>

Takvanın en azı Allah'a şirk koştuktan ve bu şirke götüren günahlardan uzak kalmaktır. Takva bâtinî bir amelidir. Çünkü Hz. Peygamber göğsünü işaret ederek “*takva buradadır*”<sup>920</sup> demiştir. Takva insanın iç âlemiyle alakalı olduğu için imânın amelidir. Nasıl ki dünyayı aydınlatan, karanlıklarını ortadan kaldıran bir güneşi varsa aynı şekilde insanın iç âleminin de güneşleri bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de takvadır. Kulda sahih bir takva meydana gelirse kendisine hidayet kapısı açılır, göğsü inşiraha uğrar, yakîn güneşi üzerine doğar, karanlıkları aydınlığa döner, zâhiri-bâtını nurlanır.<sup>921</sup>

İbn Berrecân takvanın iki yönünün bulunduğunu söylemektedir. Birisi şükür, diğeri de sabır yönüdür. Takva, kulları dünyada yaptıkları salih amelleriyle kötü amellerinden korumaktadır. Ahirette ise cennet vasıtasıyla cehennem ateşinden koruyacaktır. Çünkü takva sevap ümidiyle Allah'ın

---

<sup>916</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 164.

<sup>917</sup> “Ey imân edenler! Allah'tan O'na yaraşır bir şekilde korkun ve ancak Müslümanlar olarak can verin.” Al-i İmrân, 3/102.

<sup>918</sup> “Onun için gücünüz yettiğince Allah'a karşı gelmekten sakının.” Tegabün, 64/16.

<sup>919</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 154.

<sup>920</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XIII, 159, Hadis No: 7727.

<sup>921</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 25.



emirlerini O'nun verdiği bir nurla yerine getirmek, azab korkusuyla yine Allah'ın nasib ettiği bir nurla yasaklarından kaçınmaktır.<sup>922</sup>

## F. Hamd ve Şükür

İbn Berrecân'a göre hamdin iki manası vardır. Birinci manası şükür, ikinci manası ise övgüdür. Hamd Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarını bilerek ve O'ndan razı olarak yapılan övgüdür. Bu şekilde bir hamdin kaynağı samimi sevgi ve muhabbettir. Kulun Allah'a hamd etmesi O'ndan razı olarak bütün övgüleri, güzellikleri O'na nisbet etmesidir.<sup>923</sup>

Kul Allah'ın nimetlerini hatırladığında ve o nimetleri Allah'ın birer ihsânı olarak kabul ettiğinde hamdeder. Bu durum nimet verenin yüce, büyük görülmesi ve sevilmesi ile alakalıdır. Kul, iç âleminde bu duyguları taşırta kendisinde nimet vereni övme, yüceltme arzusu meydana gelir. Bu da kulun dilinde övgü olarak tezahür eder. Allah Teâlâ'yı hamd ile anmak için her şey vesile kılınabilir. Allah'ın bütün isim ve sıfatları, fiilleri, âlemdeki hükümlerinin tamamı hamd etmek için birer vesiledirler. Bundan dolayı kulun dilinden dökülen hamd en geniş övgüdür. İbn Berrecân Allah Teâlâ'nın birçok isim ve sıfatlarını sayarak bunlarla nasıl hamdedileceğini göstermektedir.<sup>924</sup>

İbn Berrecân “gök gürlemesi Allah'ı hamd ile tesbîh eder. Melekler de Allah'a karşı duydukları korkudan dolayı O'nu tesbîh ederler”<sup>925</sup> ayetinden hareketle tesbîh ve hamdin Allah'ın nimetlerinin büyüklüğüne karşı duyulan bir hayretin ifadesi olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde hamd ve tesbîh bazen nimetlerinin çokluğu ve çeşitliliği karşısında bir şükür, bazen de Allah'a karşı duyulan korkunun sonucudur. Bu korku kulu Allah'ın emirlerini yerine getirmeye ve O'nun azabından O'na sığınmaya sevkeder. Ayette gök gürültüsünün hamd, meleklerin ise korku ile tesbîh ettiklerinden bahsedilmesi hamdin mükellef olsun veya olmasın bütün varlıkların yapmaları gerektiğini

---

<sup>922</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 298-9.

<sup>923</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 267.

<sup>924</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 250; 265-6; **Tenbîh**, IV, 414.

<sup>925</sup> Ra'd, 13/13.

göstermektedir. Varlıkta ne varsa ya korkuyla veya nimetlerine şükür, hamd duygusuyla Allah Teâlâ'yı tesbîh eder. İnsanlara da aynı şekilde hamd ile tesbîh farz olduğu halde kimisi bunu yapar, kimisi tembellik gösterir, kimisi de küfür ve isyanda bulunarak kendi nefesine zulmeder.<sup>926</sup>

Hamd ve şükür birbirleriyle anlam yakınlığı olan ve zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan kavramlardır. Yukarıda verildiği gibi hamd kelimesinin bir manası da şükürdür. İbn Berrecân kavramları yorumlarken bazen kaynak vermeden sözlük anlamlarına da değinir. Buna göre şükür az bir şey karşılığında çokça mükâfat ve sevap vermektir. Bu manasından dolayı yeşilliği az olan bir bölgede otlayan bir hayvan çokça süt veriyorsa bu hayvana “şekire” (شَكْرَةٌ) denilir. Ayrıca büyük ağaçların köklerinde yetişen otlara, bereketli bir toprakta olan ekine de “şekîr” (شَكِير) denilmektedir.<sup>927</sup> Istilâhî olarak da şükür, kalbin ve bedenin ameli ile birlikte dilin ifadesiyle Allah'ın emirlerini yerine getirmektir. Hamdde kalbin ameli ve dilin ifadesi varken beden ameli bulunmamaktadır.<sup>928</sup>

Şükür kul ile Allah arasında olan bir durumdur. Şükür, kulun göklerde ve yerlerde olan bütün nimetlerin Allah'a ait olduğunu, varlıklardan gelen herhangi bir nimetin olmadığını bilinmesidir. Kul bu bilinçte olursa Meşkûr'un rızasını kazanma adına organları harekete geçer. Şükürün derinlikleri vardır. Bu da şükürün şükürüdür. Şükürün şükürü; Allah'ın rızasına uygun amellerin Allah tarafından nasib edildiğinin, kalbde, azalarda yardım edenin sadece Allah olduğunun bilinmesidir. Bu şükür marifetle bağlantılı olduğu için bir sonu yoktur. Her kul kendi gayreti ve marifeti seviyesinde bu şükürü gerçekleştirir. Kullar ya sevap elde etmek ümidiyle, ya azab korkusuyla veya Allah'ı övmekten lezzet aldıkları için şükürlerini eda ederler. Bazıları Allah için yapılan her amelin O'nun nimetlerine şükretmek olduğunu söylemişlerdir.

---

<sup>926</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 345.

<sup>927</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 329-30.

<sup>928</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 123.

Şükürün hakikati ise hakikî manada şükürün yerine getirilemeyeceğini itiraf etmek, nimeti gördüğünde verenini hatırlayarak nimeti unutmaktır.<sup>929</sup>

Çokça şükredenler için “şekûr” ifadesi kullanılmaktadır. İbn Berrecân “şekûr”un her yönüyle İslâm’a giren kişi olduğunu söylemektedir. Şekûr olan kişi şeytana uymaz. Her anı şükür olan kişi sürekli sevap getiren işler yapar, a‘lây-ı ‘illiyînde kabul görür. Bir günah işlediği zaman hemen tevbeye sarılır ve taat yoluna devam eder. Bu seviyeyi ihraz eden bir kulun günahları hemen silinir, sevapları ise bâkî kalır, cennete hesapsız, sualsiz gireceklerin seviyesine çıkar.<sup>930</sup>

İbn Berrecân’a göre her bir ilâhî ismin taabbudî yönü bulunmaktadır. “Şekûr” isminin taabbudî yönü Allah’ın verdiği nimetlere karşı ara vermeden sürekli şükretmek, O’nu razı edecek ameller yapmak, yasaklanan fiilleri yapmaktan kaçınmaktır. Bu şekilde kul Rabbi’ne karşı olan şükürünü gerçekleştirmiş olur.<sup>931</sup>

## G. Muhabbet

İbn Berrecân حَبَّ ve أَحَبَّ fiillerinin bazı dil bilginleri tarafından aynı manayı gelen kelimeler olarak kabul edildiğini aktarmaktadır. Fakat ona göre birinci kelime sevmeyi ifade ederken, ikincisi sevdirmeyi veya muhatabını sevgi sahibi yapmayı ifade etmektedir. “*De ki ‘Ey insanlar! Allah’ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin*”<sup>932</sup> ayetinde “*Allah da sizi sevsin*” ifadesini “*Allah’ın, kulunu kendisini sevebileceği bir sevgi sahibi kılması*” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>933</sup>

Muhabbete ulaşmak için birtakım vesileler gerekmektedir. İbn Berrecân’a göre haramları, Allah Teâlâ’nın yasakladığı şeyleri terk etmek salih amelleri yapmaktan daha çok muhabbete vesile olur. Çünkü salih amelleri salih

---

<sup>929</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 164-5; **Esmâ**, I, 267.

<sup>930</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 396.

<sup>931</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 330.

<sup>932</sup> Al-i İmrân, 3/31.

<sup>933</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 137.

kullar da günahkâr kullar da yapabilirler. Fakat tam manasıyla haramlardan sakınmak, onları terk etmek ancak sıdk sahibi kullara nasib olan bir şeydir.<sup>934</sup> Bundan dolayı evvela haramların terkedilmesi, sonrasında iyiliklerin işlenmesi gerekmektedir.

Muhabbet kendi kendine meydana gelen bir şey olmayıp artması için birtakım şartları olan kalb merkezli bir ameliyedir. Hak Teâlâ'dan razı olmak, O'nu sevmek için kendini zorlamak, çokça O'nu anmak ve nimetlerine ibret nazarıyla bakmak muhabbeti arttıran hususlardandır. Ayrıca Esmâ-i Hüsnâ'nın varlıktaki karşılıklarını derin bir şekilde düşünmek, O'nun sıfatlarının varlıktaki manalarını araştırmak, yüce kitabında derin anlayış sahibi olmak, hikmetini bilme gayreti içinde olmak, sonra yüce ahlak sahibi olmak ve Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ibadet etme gayreti içinde olmak muhabbetin artmasına vesile olan durumlardır. “*İman edip salih amel işleyenlerin kalbine, Rahmân bir sevgi koyar*”<sup>935</sup> ayeti muhabbetin artmasının birtakım şartlara mebni olduğunu göstermektedir.<sup>936</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi muhabbeti arttırmaya yönelik bu şekilde gayret içinde olan kullar, üst düzey bir muhabbet sahibi olurlar. Bunlar Allah katında en özel kullar konumuna geçerler. İbn Berrecân'a göre her şeyin üstünde bir sevgi ile Allah'ı seven kullar, bu payeyi ancak Hz. Peygamber'e ittiba etmekle elde ederler. Muhabbette bu payeyi elde edenler Allah'ın kalblerine nazar ettiği kulisinden başkasını bulmadığı kullardır. Özel kullar Allah'a duydukları muhabbet vesilesiyle Allah Teâlâ onların gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı olmaktadır. İbn Berrecân'a göre bu aşamadan sonra *sıfatların değişimi* söz konusudur. Bazılarının muhabbeti “sıfatların değişimi” (تعويض الصفات) şeklinde tarif etmelerinden yola çıkarak Allah Teâlâ'nın kendisine ait işitme, görme, yürüme gibi mahiyeti bizce meçhul birtakım özelliklerini, kendisini her şeyin üzerinde seven özel kullarına

---

<sup>934</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, II, 317.

<sup>935</sup> Meryem, 19/96.

<sup>936</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 137.

verdiğini söylemektedir. Çünkü muhabbet mahbuba ait sıfatların sevene (muhib) geçmesidir.<sup>937</sup>

Muhabbetin kendisine has birtakım alametleri bulunmaktadır. Kulun Allah'a, Allah'ın kuluna olan muhabbetlerinin alametleri farklıdır. Kuldaki muhabbet imân ile ortaya çıkar, marifet ile artar, velâyet ve kulun bütün vaktini Allah'a itaate ayırmasıyla sağlam hale gelir.<sup>938</sup> Kulun Allah'a olan muhabbetinin alametleri O'nun rızasını kendi rızasına, O'na itaat etmeyi kendi nefesine itaat etmeye tercih etmesidir. Ayrıca kul, Allah'ı sevmek, O'nun rızasına talip olmak için etrafında bulunan her şeyle olan alakasını kesmelidir. Hadislerde kulun bu keyfiyette bir muhabbete sahip olabilmesi ancak Allah ve Resul'ünü her şeyden daha fazla sevmesine bağlanmıştır. İbn Berrecân bunun *isâr derecesi* yani Allah'ın her şeye tercih edilme derecesi olduğunu söylemektedir. Böyle bir muhabbet ise ancak sevginin *kalbin karası*'na (سويداء القلب) yani *kalb habbesi*'ne (حبة القلب) girmesiyle gerçekleşebilir. *Kalbin karası* da kalbin dışındaki ilk boşluk olan *fuâd*'dir.<sup>939</sup>

Allah'ın kuluna olan muhabbetinin alametleri, kulunun işlerini ve azalarına ait birtakım hareketleri (işitme, görme, yürüme vb.) üstlenmesi, ahlakını güzelleştirmesi, onu hevasından ve kendisini helâk olmaya götürecek şeylerden uzaklaştırmasıdır. Allah Teâlâ dilerse kulunu, *sıfatların değişimi* (تعويض الصفات) derecesine getirebilir. Kul *sıfatların değişimi* derecesinde bir muhabbete sahip olursa bütün gayreti O'na hizmet etme doğrultusunda, bütün isteği O'nunla beraber olma çerçevesinde gerçekleşir.<sup>940</sup>

İnsanlar arasında muhabbeti en fazla olanlar Allah'ın isim ve sıfatlarını en güzel bir şekilde kendi tabiatları haline getirmeye çalışanlardır (tahalluk). İlim, hikmet, affetme, hoşgörü, cömertlik, ayıpları örtme gibi sıfatlar, muhabbeti arttıran hususlardandır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın azamet ve kibriyasına ait sıfatlardan da kulun uzaklaşması gerekmektedir. Çünkü kibriyâ,

---

<sup>937</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 137; *Esmâ*, II, 317.

<sup>938</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 136-7.

<sup>939</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 138.

<sup>940</sup> İbn Berrecân, *İrşâd*, I, vr. 138.

azamet, ceberut gibi sıfatlar, Hak Teâlâ'nın zatına has sıfatlar olup kulun bu sıfatları elde etmeye çalışması onu kulluktan uzaklaştırır ve helâke götürür. Hz. Peygamber'e muhabbeti en fazla olan kul, O'na ittiba etmede en çok gayret gösteren ve O'nun yolunu en çok izlemeye çalışan kişidir. Muhabbetin kemâl noktası ise kulun her an Allah Teâlâ'yı kalbinde sevinçle, şevkle anması, sürekli O'nunla olmayı tercih etmesidir.<sup>941</sup>

Muhabbetin menzilleri bulunmaktadır. Birinci mezil varlığa duyulan muhabbettir. Kaynağı ise Allah'ın ihsânlarını bilmek ve rahmetini müşâhede etmektir. İkinci menzilin kaynağı; kulun Allah'ın azametini, ilminin kuşatıcılığını görmesidir. Bu menzilde olanlar sadık ve mütehakkıklardır. Üçüncü menzilin ise; doğrudan bir sebebi bulunmamaktadır. Yani herhangi bir vasıtaya dayanmaksızın veya herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaksızın, kulun doğrudan Allah'ı sevmesidir. Bu şekilde bir muhabbete siddıklar ve arifler sahip olurlar. Üçüncü menzildeki muhabbete sahip olan özel kullar kalplerinde mahbuba karşı duydukları muhabbetin bir sebebi kalmayana kadar mahbub (Allah) tarafından sınanırlar. Bu seviyeyi ihraz eden özel kulların kalplerinde mahbuba karşı sürekli bir meyil ve O'nu her şeye tercih etme hali meydana gelir.<sup>942</sup>

İbn Berrecân kavramları açıklarken yer yer açıkladığı kavramın diğer kavramlarla olan bağlantısına, ilişkisine değinmektedir. Muhabbet ile yakın manalar ihtiva eden kavramlardan biri “hullet”tir (الحلّة). Hulletin bir manası muhabbettir. Hulletin zıddı düşmanlık (adavet), muhabbetin zıddı ise öfke (buğz)'dur. Hulletin zıddının adavet olması hasebiyle hullet velâyetin en son merhalesidir. Hullet sıfatına sahip olan kişi yani halil, çok şiddetli ihtiyaç sahibi manasını ifade etmektedir. Çünkü halil nefsinin istekleri ve dünyanın halleri arasında Allah'ın rızasını bulmaya çalışan kişidir. Bundan dolayı sabrın acılığına katlanır ve yalnızlığın ürkütücülüğüne tahammül eder. İçinde bulunduğu durumlardan dolayı halil, Allah'ın yardımına çokça ihtiyaç duyması

---

<sup>941</sup> İbn Berrecân, **Esmâ**, I, 61-2.

<sup>942</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 138.

hasebiyle şiddetli ihtiyaç sahibidir. Allah Teâlâ bu kuluna yardım ederse bu kulunu kendisine halîl kılar.<sup>943</sup>

Muhabbet ile hulleti karşılaştıran İbn Berrecân muhabbetin hulletten daha yüce bir sıfat olduğunu söylemektedir. Kul, Hz. Peygamber'e (sav) ittiba ettiği miktarda kendisinde hullet vasfı meydana gelir ve bu şekilde devam ettikçe kul muhabbet vasfını elde eder.<sup>944</sup> İbn Berrecân böyle bir tasnif yapmakla üç kavramı derecelendirmiş olmaktadır. Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı gibi birinci aşamada velâyet, ikinci aşamada hullet, üçüncü aşamada ise muhabbet gelmektedir.

Muhabbet ile mana olarak yakınlığı bulunan kavramlardan biri de “rıżâ” kavramıdır. Rıżânın aslı marifetullah, çıkış noktası Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmaktır. Rıżânın alameti, başa gelen her şeyde kalbin sürekli bir sevinç hali yaşaması, hoş giden ve gitmeyen şeyler arasında kalben bir fark gözetilmemesidir. Allah Teâlâ'nın kulundan razı olmasının alameti, kulun kendisinden razı olmasıdır. Rıżâ ancak muhabbet ile tamam olur. Allah kulunu sevdiği zaman, kendisini ona sevdirebilir. Kul Allah'ı seviyorsa bu durum Allah'ın kulunu sevdiğini gösterir. İbn Berrecân'a göre rıżâ ve muhabbet, birer makamdır ve ikisi de içiçedirler. Çünkü bu iki makam birbirlerine çok yakındır. Her iki makamda da sıdk hali meydana gelirse kul arzularından uzaklaşır ve lezzetlerden kaçınır.<sup>945</sup>

Son olarak İbn Berrecân vüdd-muhabbet ayırımına giderek bunlar arasındaki ilişkiye değinir. Bu iki kavram arasındaki ilişki hakkında şunları söylemektedir:

*“Vüddün (الوَدَّ) hem zâhiri hem de bâtını vardır. Hubb (الحب) un ise sadece bâtınî tarafı vardır. Vüddün yeri fuâddır, hubbun kalbdir. Vüdd kalb habbesiyle bitiştiğinde bu durumda hubb olur. Fuâd kalbden önce gelir ve ondan daha incedir. Kalb ise fuâdın aslıdır ve ondan daha geniştir. Bazıları*

---

<sup>943</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 197.

<sup>944</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 197.

<sup>945</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 165.

*kalbin iki boşluğunun (تجويفان) olduğunu söylemektedirler. Bir tanesi zâhiri boşluk olup bu fuâddir. Bu da aklın, İslâm'ın yeridir. İkinci boşluk ise bâtinî olup bu da kalbdır. Burada basiret, işitme, anlayış ve müşâhede vardır. Çünkü burası imânın mahallidir. Vüdd kalbin içine girdiği zaman tam bir hubb olur. Bu durumda kul Hak Teâlâ'yı her şeye tercih eder (isâr). Çünkü bu esnada (vüdd) kalbin karasına (سويداء القلب) girmiş bulunmaktadır. Kalbin karasına girmeyen şey muhabbet olmaz vüdd olur.”<sup>946</sup>*

## H. Dua

Dua yapılışı itibariyle bir ibadettir. İbn Berrecân duaya ibadet manası verildiğinde dinden kastın İslâm olduğunu, çağırma veya arzu edilen şeyleri isteme manası verildiğinde ise dinin imân ve imânın gerektirdiği marifet manalarını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>947</sup>

Her bir ibadetin adabı olduğu gibi duanın da adabı bulunmaktadır. Öncelikle kulun kime dua ettiğini bilip tevhd bilincine sahip olması gerekmektedir. Bundan sonra kul duasında Allah Teâlâ'yı övmeli, yüceltmeli ve O'na hamd etmelidir. Sonra Allah'tan hidayet ve yardım talep etmelidir. Bu safhadan sonra da kul Hak Teâlâ'dan dilediğini isteyebilir.<sup>948</sup> Ayrıca çok istemek, acele etmemek, duada çok ısrarcı olmak gerekmektedir. Adabına uygun bir şekilde yapılan dualar kabul olmaya daha yakındır.<sup>949</sup>

Duanın üç çeşidi bulunmaktadır. Birincisi söz ile yapılan duadır. Bu çeşit duayı avam olan kullar yapmaktadır. İkincisi zâhidin duası olup fiillerle yapılan duadır. Üçüncüsü ise hal ile yapılan duadır. Bu da ariflerin duasıdır.<sup>950</sup>

Dua sesli veya sadece kişinin kendisinin duyabileceği bir şekilde yapılabilir. Fakat makbul olan sessiz bir şekilde yapılan duadır. Çünkü sesli bir şekilde çağrıda bulunmak, duymak için sese ihtiyaç duyan varlıklar için

---

<sup>946</sup> İbn Berrecân **Esmâ**, II, 311.

<sup>947</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 175.

<sup>948</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 23.

<sup>949</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 139.

<sup>950</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 105.



zaruridir. Allah Teâlâ ise böyle olmaktan münezzehtir. Çünkü Allah insana ve aynı şekilde her bir varlığa kendi özünden daha yakındır. Bundan dolayı hafif bir sesle imân ve müşâhede beraberliğinde kulun kendinî Yaratıcısına her haliyle muhtaç bir konumda görerek korku ve ümit arasında yaptığı dua, duada izlenebilecek en güzel yoldur.<sup>951</sup>

Duanın Hak Teâlâ tarafından icabeti O'nun kuluna verdiği nimetler türündendir. Kulda takvanın olması, yakînin, sıdkın ve tevekkülün bulunması duaya icabet edilmesine vesile olan hususlardandır. “İcabe” istenilen şeyin yerine getirilmesi manasını ifade ettiği için Allah'ın kulunun duasına karşılık vermesi üç şekilde olmaktadır. Birinci şekilde Allah kulunun istediğini hemen verir. İkinci durumda isteğini belli bir süreye kadar erteleyip daha sonra verir. Üçüncü şekilde ise ahirete bırakır ve kulunun duasına orada icabet eder.<sup>952</sup>

---

<sup>951</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, I, vr. 254, 266.

<sup>952</sup> İbn Berrecân, **İrşâd**, II, vr. 72.

## SONUÇ

Bu çalışma sûfi-müfessir İbn Berrecân'nın Endülüs tasavvuf tarihindeki yerini ve fikirlerini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Endülüs'te tasavvufî düşüncenin fikir mimarlarından biri olan İbn Berrecân, Afifi'nin tespitlerine göre Endülüs'te tasavvufun geçiş asrı olarak kabul edilebilecek bir dönemde yaşamıştır. Fakat Endülüs'teki geçiş dönemi ve öncesinde yaşayan sûfilere tasavvufî birikimleri hakkında yeterli çalışmalar yapılmamıştır. İbn Meserre'den başlayarak İbnü'l-Arabî'ye kadar geçen dönemde yaşayan sûfilere eserleri esas alınarak yapılacak akademik çalışmalar Endülüs tasavvuf tarihinin anlaşılması adına vazgeçilmez unsurlardandır. Dolayısıyla tasavvufî düşüncüyü doğudan alıp İbnü'l-Arabî'ye kadar taşımada köprü vazifesi gören sûfilere araştırılması, eserlerinin detaylı bir şekilde ele alınması ve eserleri üzerinden sağlıklı bir şekilde ilmî ve tasavvufî birikimlerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Endülüs'te tasavvufun zirve şahsiyeti olan İbnü'l-Arabî'ye zemin hazırlayan halkalardan biri olan İbn Berrecân, bu şekilde köprü vazifesi gören önemli bir sûfi olmasına rağmen tabâkât ve terâcim kitaplarında onunla alakalı yer alan bilgiler dönemin siyasî iradesiyle problemlili olduğu şeklindedir. Ayrıca bu tür eserlerde İbn Berrecân'ın genellikle Kudüs'ün gelecekte tekrar fethiyle alakalı söyledikleri şöhret bulmuştur. Diğer taraftan hulul ve ittihad düşüncesine kail olduğu şeklindeki değerlendirmeler de onun tasavvufî şahsiyetinin ve gerçek ilmî kimliğinin, eserleri detaylı bir şekilde araştırılmadan ortaya çıkarılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Bizim yaptığımız bu çalışma da İbnü'l-Arabî öncesi Endülüs'teki tasavvufî birikimin önemli halkalarından olan İbn Berrecân'ın eserlerinden hareketle tasavvufî düşüncelerini sıhhatli bir şekilde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Hayatının tamamına yakını Murabıtlar döneminde geçen İbn Berrecân, birçok sıkıntılara maruz kalmıştır. Murabıtların güçlerini kaybetmesi, siyasî çalkantıların meydana gelmesi, malikî fukahânın sûfilere karşı menfî tavırları gibi hususlar İbn Berrecân ve çağdaşı sûfilere çileli bir hayat geçirmelerine sebep olmuştur. Endülüs'te sûfilere maruz kaldıkları sıkıntılar sadece İbn

Berrecân dönemiyle sınırlı değildir. İbn Meserre ile başlayan sıkıntılı süreç İbn Berrecân'dan sonra da devam etmiştir. Bu şekilde tasavvufa muhalefet Endülüslü tasavvuf tarihinin belirgin hususiyetlerindedir. Endülüslü sûfîlerin karşılaştıkları muhalefet sonucu kimisi sürgüne gönderilmiş, kimisi de İbn Berrecân gibi hapiste ölüme terk edilmiştir.

İbn Berrecân'a kaynaklarda birçok kitap nisbet edilmekle birlikte günümüzde elimizde üç eseri bulunmaktadır. Aslında kendisine nisbet edilen eserler tabakât, terâcim kitaplarında farklı isimlerle verilen aynı eserlerdir. Eserlerinin ikisi tefsirdir. Diğerisi ise ilâhî isimlerin şerhiyle alakalıdır. İki tefsir de tam olup değişik hacimlerde nüshaları bulunmaktadır. İbn Berrecân'ın ilk telif ettiği eseri muhtemelen *Îzâhü'l-Hikme*'dir. Daha sonra esmâ-i hüsnâyı şerhettiği eserini, son olarak da *el-İrşâd* isimli tefsirini telif etmiştir. Çünkü hem *el-İrşâd*'ta hem *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ* isimli eserinde bu ilk tefsirine atıflarda bulunmaktadır. Ayrıca *el-İrşâd*'ta ilâhî isimleri açıklarken *Şerhu Esmâ*'ya atıflarda bulunmaktadır. İlk tefsiri ikinci tefsirine göre daha kısadır. İbn Berrecân ikinci tefsirinde ise bütün ilmî ve tasavvufî birikimini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu manada *el-İrşâd* İbn Berrecân'ın olgunluk eseri olarak kabul edilebilir.

İbn Meserre ve ondan sonra gelen Endülüslü sûfîlerin belirgin hususiyetlerinden biri felsefeyle iştigal etmeleri ve felsefî mirası kullanmaktan geri durmamalarıdır. İbn Berrecân da aynı şekilde kendisinden önce yaşayan İslâm filozoflarından faydalanma yoluna gitmiştir. Fakat faydalandığı felsefî mirası tasavvufî bir neşveyle değerlendirmeyi ihmal etmemiştir. Özellikle varlık ve âlem anlayışını felsefî mirastan faydalanarak inşa ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü varlık ve âlem anlayışında işlediğimiz kavramlar özellikle İhvân-ı Safâ'dan alınarak yeniden inşa edilmiş gibi görünmektedir. Mesela *abd-i külli*, *insan-ı küllî*, *âlem-i külli* kavramlarıyla âlem ve varlığı kasetmektedir. Bu şekilde âlemin büyük bir insan, insanın küçük bir âlem olarak kabul edilmesi ilk dönem ve İslâm filozofları tarafından kabul edilen bir görüştür. Fakat İbn Berrecân bu kavramları âlem ve insanın birbirlerini destekleyerek Allah'a götüren bir vesileden ziyade ikisinin de ortak özelliklerinin Allah'a kul oldukları hususu üzerinde durarak yeniden inşa

etmektedir. Âlem ve insanın Allah'a götüren şahitler olduğunu çok sık vurgulamakla birlikte bu kavramları kulluk mefhumu üzerine inşa etmektedir. Bu yönüyle filozoflardan ayrılmaktadır. Ayrıca o, İslâm filozoflarına benzer bir şekilde Allah dışında varlıkta herşeyin ya birbirine zıt veya birbirini destekleyen çiftler olduğunu söyleyerek düalitik bir yaklaşımla *fetih-feyh*, *zikir-fitne* gibi kavramları oluşturmaktadır. İbn Berrecân'ın özellikle varlık ve âlem anlayışı etrafında geliştirdiği düşünceler, onun felsefî mirası reddetmediğini, yeri geldikçe tasavvufî bir neşveyle kullandığını göstermektedir. Ayrıca felsefî mirası reddetmemekle beraber yeri geldikçe filozofları eleştirmekten geri durmamaktadır.

İbn Berrecân özellikle İbn Teymiyye ve İbn Haldun tarafından vahdet-i vücud ehli olarak kabul edilip hulul ve ittihad düşüncelerine sahip olmakla itham edilmektedir. Onun bu şekilde bir ithama maruz kalmasının sebebi muhtemelen varlık meselesini çokça işlemesi ve yer yer vahdet-i vücudu çağrıştıracak ifadeler kullanmasıdır. Aslında o, vahdet-i vücûd sayılabilecek düşünceleri Gazzâlî'den daha ileri bir düzeyde dile getirmemektedir. Çünkü Gazzâlî özellikle *Miškâtü'l-Envâr* adlı eserinde vahdet-i vücûd olarak değerlendirilecek birçok görüşü dile getirmektedir. Gazzâlî'nin bu tür düşünceleri bazılarının göre vahdet-i vücudu benimsediğini yeterince kanıtlamaktadır. İbn Berrecân'ın da vahdet-i vücûda yakınlaştırılabilecek düşünceleri olmakla birlikte onun hulul ve ittihad ehli olduğunu iddia etmek kesinlikle doğru değildir. Çünkü o, eserlerinde Allah, âlem ve insan ayırımını sıklıkla yapmakta, âlem ve insanın Allah karşısındaki konumlarının kulluktan öteye gitmediğini birçok yerde ifade etmektedir.

Sûfiler kavramları sözlük anlamlarından hareketle inşa etme, tasavvufî bir neşveyle yeniden yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu şekilde bir yaklaşım çok geniş tasavvufî bir ıstılahâtın doğmasını netice vermiştir. İbn Berrecân da kelimelerin sözlük manalarını kullanarak kavramsallaştırmaya gitmektedir. Mesela *berzâh* kelimesi bunlardan biridir. Ona göre *berzâh* varlıkta iki şeyin birbirine karıştığı ara duraklardır. Bu hususiyetinden dolayı *berzâh*'ta iki tarafın özellikleri bulunmaktadır. Dünya ve ahiret arasında ara durak olarak kabul edilen *berzâh*'ın hem dünyaya hem ahirete ait özellikleri kendisinde

barındırdığı için bu isim verilmiştir. Aynı şekilde gece ile gündüz arasındaki vakte, tatlı deniz ile tuzlu denizi birbirinden ayıran engele *berzâh* denilmektedir. İbn Berrecân *berzâh* kelimesinin engel olma manasından hareketle varlıkta bu tür *berzâh*'ların çokça bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre *berzâh* sadece dünya ile ahiret arasındaki ara durak olmayıp varlıkları birbirinden ayıran her engele denir.

İbn Berrecân'ın kelimeleri kök manalarından hareketle yorumlamasına bir diğer örnek *nübüvvet* ve *velâyet* kavramlarıdır. *Nübüvvet* kavramının haber verme manasını esas alan İbn Berrecân varlıkta çeşitli nübüvvetlerin olduğunu söylemektedir. Ona göre bu nübüvvet çeşitleri peygamberlerin nübüvvetine delalet etmektedir. Fakat peygamberlerin nübüvveti ile kendisine delalet eden şeyler arasında farklar vardır. Çünkü peygamberlerin nübüvveti olan *en-nübüvvetü'l-kübrâ*, vahiy meleğinin Allah'ın emirlerini tebliğ etmesi için peygamberin kalbine indirmesidir. Burada vurgulanmak istenen husus, bilinen nübüvvetin dışında varlıkta birçok nübüvvet çeşidinin olduğu ve bu nübüvvet çeşitlerinin tamamının Allah tarafından görevlendirilen peygamberlerin nübüvvetlerine delil olduğu ve *en-nübüvvetü'l-kübrâ* olarak adlandırdığı bu nübüvvet çeşidinin tasdik ettiğiidir. İbn Berrecân'ın velâyet konusundaki değerlendirmeleri de bu esas üzerinedir. Onun düşüncesinde *velâyet*'in en temel manası yakınlık olduğu için peygamberler de birer *velî* olmaktadır. Çünkü Allah'a en yakın kullar onlardır. Fakat İbn Berrecân peygamberlerin velâyetini *el-velâyetü'l-kübrâ* kavramıyla anlatmaktadır. Bu şekildeki yaklaşımıyla peygamberlerin nübüvvetlerinin ve velâyetlerinin diğer varlıklardan farklı olduğunu ifade etmektedir.

Bazı sayıların mukaddes sayılması, harflere manalar yüklenmesi çok eskiye dayanır. Aynı şekilde tasavvufî gelenekte özellikle hurûf-i mukatta'adan manalar çıkarma yoluna gidilmiştir. İbn Berrecân da eserlerinde yer yer harfleri yorumlama yoluna gitmekte ve bu şekilde harfleri yorumlamanın zor olduğunu söylemektedir. Harflerden mana çıkarmanın zorluğunu kabul etmekle beraber bunun yasaklanmadığını, dolayısıyla yapılmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Kendisi de harflere birtakım manalar yükleyerek bu zor işe giriştiğini ihsas ettirmektedir. Fakat harfleri yorumlaması bazı kaynaklarda

ifade edildiği gibi İbn Berrecân'nın bu ilimle çok uğraştığına, hatta tefsirini ilmu'l-hurûf esası üzerine yazdığına ve bu yorumlarında geleceğe dair bazı çıkarımlar yaptığına delil olmamaktadır. Çünkü çok az yerde harfleri yorumlamaktadır. Ayrıca eserlerinin hiçbir yerinde harfleri yorumlayarak geleceğe dair çıkarımlar yapmamaktadır.

Kaynaklarda İbn Berrecân ile ilgili en çok vurgulanan husus onun Kudüs'ün tekrar fethiyle alakalı söyledikleridir. Buna göre İbn Berrecân 61 sene önce tarih vererek Kudüs'ün tekrar fethedileceğini müjdelemiştir. İbn Berrecân'ın keşfi olarak nakledilen bu olaya işaret etmek üzere kendi tefsirine bakıldığında, açıkça "*Kudüs 583 senesinde fethedilecektir!*" şeklinde bir ifade bulmak mümkün değildir. Tefsirinde 583 h. tarihi verilmekle beraber neye delalet ettiği net bir şekilde ifade edilmemektedir. İbn Berrecân, Rûm suresinin ilk ayetlerinin tefsirinde Kudüs'ün fethine işaret olarak değerlendirilen tarihi, çok muğlak bir üslupla ifade etmektedir. Bu muğlak ifadelerin anlaşılması, ancak Kadir suresinin tefsiriyle beraber değerlendirildiği takdirde mümkün görünmektedir. Çünkü bu surede de 583 h. tarihi verilmektedir. İbn Berrecân bu iki surede birtakım hesaplamalar yaparak 583 sayısını zikretmektedir. Ayrıca burada Kudüs'ten ve Kudüs'ün fethinden bahsedildiği için kendisinden sonra gelenler İbn Berrecân'ın verdiği bu rakamı çoğunlukla Kudüs'ün gelecekte tekrar müslümanlar tarafından fethedileceği tarih olarak algılamışlardır. Tarihi olarak da Kudüs 583 h./1187 m. tarihinde fethedildiği için İbn Berrecân'ın bu ifadeleri onun kerameti ve keşfi olarak kabul edilmiştir. Fakat İbnü'l-Arabî bu muğlak ifadeleriyle İbn Berrecân'ın keşfini sayılarla gizlemeyi tercih ettiğini söylemektedir.

İbn Berrecân rü'yetullah meselesinde bazı ilginç yorumlar yapmaktadır. Ona göre Hz. Musa'nın Allah'ı görme arzusu rü'yete en büyük delildir. Allah'ın Hz. Musa'nın kalbine kendisini görme isteğini atması rü'yetin var olduğunun en büyük delilidir. Ayette rü'yetin meydana gelmesi dağın yerinde durmasına bağlanmıştır. İbn Berrecân'a göre meydana gelmesi caiz olan bir şey -yani rü'yetullah- görülmesi mümkün olan bir şeye -yani dağın parçalanmaması- bağlanmıştır. Bu durumda dağ yerinde durmayıp Allah'ın tecellisiyle parçalandığı için rü'yet dünyada vuku bulmayacaktır. Rü'yet,

dünyada meydana gelmediğine ve ayette meydana gelme ihtimalinden bahsedildiğine göre, asıl yeri olan ahirette meydana gelecektir. İbn Berrecân rü'yetin baş gözüyle ve şuurlu bir durumda dünyada meydana gelmeyeceğini söylemekle birlikte bazı durumları istisna etmektedir. O, rü'yetin ölüm, baygınlık ve uyku halinde gerçekleşmesinin mümkün olduğu kanaatini taşımaktadır. Buna delil olarak da İsrailoğulları'nın Allah'ı görme taleplerine karşılık bir yıldırımla öldürülmelerinin anlatıldığı ayetleri getirmektedir. Bu olaydan hareketle Hz. Musa için baygınlığı, kavmi için ise ölümleri esnasında rü'yetin gerçekleşmiş olabileceğini ifade etmektedir. Yani bazı insanların baygınlık, uyku ve ölüm sekeratı gibi durumlarda rü'yete nail olabileceği kanaatini taşımaktadır.

İbn Berrecân'ın en çok üzerinde durduğu konulardan biri zâhir-bâtın meselesidir. Bundan dolayı o, birçok konuda zâhir-bâtın ayırımı yapmaktadır. Bu ayırım bir manada onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. Bu ayırımla birçok meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre dünyanın kesinlikle bir zâhiri ve bâtını olduğu için dünyanın ölçüleri de zâhir-bâtın ayırımı üzerine olur ve bu durum bütün varlıkta geçerlidir. Bu düşünceye sahip olduğu için birçok meseleyi bu çerçevede ele almaya çalışmaktadır.

İbn Berrecân tasavvufla alakalı müstakil bir eseri olmamasına rağmen birçok tasavvufî meseleyi ve kavramı eserlerinde işleme yoluna gitmektedir. Elimizde mevcut bulunan eserlerinde tasavvufî konu ve kavramları müstakil bir tasavvufî eseri aratmayacak yoğunlukta ele almaktadır. Tevbe, tevekkül, zikir, sabır, muhabbet gibi kavramları eserlerinde yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla eserlerinde yoğun bir şekilde tasavvufî konu ve kavramları işlemesi, onun tasavvufla alakalı müstakil bir eser telif etmemesinden meydana gelen boşluğu doldurmaktadır.

Son dönemde İbn Berrecân üzerine çalışmalar yapılmış olsa da görüşlerinin bütün yönleriyle açığa çıkarıldığını söylemek zordur. Özellikle Kelâm ilmine dair görüşlerinin akademik bir çalışmaya konu edinmesi gerekmektedir. Çünkü hem tefsirlerinde hem de ilâhî isimleri şerhettiği eserinde kelâmî konuları işlemektedir. Özellikle *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna*

isimli eserinde kelâmî konulara sıklıkla değinmektedir. Zaten bu eseri kategorik olarak Kelâm ilmine dair bir eser olarak kabul edilmektedir.



## KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuâd, **el-Mu‘cemü’l-Müfehres li Elfazi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İst. 1982.
- el-Acem, Refîk, **Mevsuatu Mustalahâti’t-Tasavvufi’l-İslâmî**, Mektebetü Lübnan, Beyrût 1999.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfü’l-Hafâ ve Müzilü’l-İlbâs**, haz. Yusuf b. Muhammed el-Hac Ahmed, Mektebetü’l-İlmi’l-Hadis, y.y. 1421.
- Afifi, Ebu’l-Âlâ, **Muhyiddin İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev. Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1974.
- \_\_\_\_\_, **Tasavvuf: İslâm’da Manevî Devrim**, trc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., İst. 1996.
- Ahmed Emin, **Zuhru’l-İslâm**, Mektebetu'n-Nahdati'l-İslâmiyye, Kâhire 1959.
- Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Müessesetü'r-Risale, thk. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid, Beyrût 2001.
- Albayrak, Halis, **Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi**, ed. Ali Ural, Şule Yay., İst. 1993.
- Ali, Cevâd, **el-Mufassal fi Tarihi’l-Arab Kable’l-İslâm**, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrût 1980.
- Altıntaş, Hayrani, **İbn Sînâ Metafizigi**, A.Ü.İ.F. Yay., Ank. 1985.
- el-Âlûsi, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Mahmud, **Ruhu’l-Meânî**, Darü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y.
- Arpa, Abdulmuttalip, **İbn Berrecân ve el-İrşâd İsimli Tefsîrindeki Fatiha, Kehf ve Hucurât Surelerinin Tefsîrinin Tahkîki**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Ens., İst. 2003.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen, **Mu‘cemü’l-Fürûki’l-Lugaviyye**, thk. Beytullah Beyât, Müessesetü'n-Neşri’l-İslâmî, Kum 1412.
- Atay, Hüseyin, **İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 2001.

- Ateş, Süleyman, **İşârî Tefsîr Ekolü**, A.Ü.İ.F.Y., Ank. 1974.
- \_\_\_\_\_, **Sülemî ve Tasavvufî Tefsîsiri**, Sönmez Neşriyat, İst. 1969.
- \_\_\_\_\_, **İslâm Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1992.
- Atlı, Ahmet, **Tasavvufta Ricâlî'l-Gayb**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ün. Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2011.
- Aydın, Hüseyin, **Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi (İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlâk Görüşü)**, Ank. 1976
- Ayverdi, İlhan, **Misâlli Büyük Türkçe Sözlük**, Kubbealtı, İst. 2008.
- el-Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekir b. Tayyib, **el-İnsâf fi ma Yecibu İ'tikâduhu ve la Yecuzu'l-Cehlu Bihi**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire 2000.
- Ballı, Hasan Hüseyin, **Fazlullah-ı Hurûfî ve Hurûfîlik**, Hikmetevi Yay., İst. 2013.
- Bardakçı, Necmettin, **İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri**, (Basılmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Ün. Sosyal Bilimler Ens., Isparta 1998.
- el-Beyhakî, Ebu Bekir, **Şuabu'l-İmân**, thk. Abdulhamid Hamid, Mektebetü'r-Rüşd, Bombay 2003.
- el-Beylî, Muhammed Berekât, **ez-Zühhâd ve'l-Mutasavvife fi'l-Bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs**, Daru'n-Nahdat'l-Arabiyye, Kâhire 1993.
- el-Beyzavî, Ebu'l-Mugis Hüseyin b. Mansur el-Hallâc, **Kitabü't-Tavâsîn (el-A'mâlü'l-Kâmile'nin içinde)**, haz. Kasım Muhammed Abbas, Mektebetü'l-İskenderiyye, Beyrût 2002.
- Brockelmann, Carl, **İslâm Ulusları ve Devletler Tarihi**, Çev. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank. 1992.
- \_\_\_\_\_, **GAL (Geschichte der Arabischen Littaratür)**, Leiden 1944-1949.

- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî**, haz. Ebu Suhayb el-Kermî, Beytü'l-Efkâr, Riyâd 1998.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İst. 1999.
- Casewit, Yousef, *The Forgotton Mystic Ibn Barrajan and Andalusian Mu'tabirûn*, (Docroral Thesis), Yale University's Religious Studies Department, Dec. 2014.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yay., İst. 2005.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, **es-Sihâh Tacü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrût 1990.
- Chittick, William, **Varolmanın Boyutları**, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İst. 1997.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, **Kitabü't-Ta'rifât**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, **İbnü'l-Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumu**, İnsan yay., İst. 2011.
- Çelebi, İlyas, **İslâm İnancında Gayp Problemi**, İFAV Yay., İst. 1996.
- Çift, Salih, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İnsan Yay., İst. 2008.
- ed-Darekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Amr, **Rü'yetullah**, thk. İbrahim Muhammed Ali-Ahmed Fahri er-Rifaî, Mekebetü'l-Menâr, Zerka 1411.
- Demirli, Ekrem, **İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan**, Kabalcı Yay., İst. 2009.
- Dendeş, İsmet Abdüllatif, **el-Endelüs fi Nihayeti'l-Murabîtin ve Müstehillü'l-Muvahhidîn**, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrût 1988.
- ed-Dîneverî, Ahmed b. Muhammed b. İshak İbnü's-Sünnî, **Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle**, thk. Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dari'l-Beyân, Dımaşk 1987.

- Ebu Hayyân, Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani Endelusi, **Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhit**, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Darü'l-Fıkr, Beyrût 1999.
- Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseyni el-Kufi, **el-Küllîyyât**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1998.
- el-Ednerevî, Ahmed b. Muhammed, **Tabakâtü'l-Müfessirin**, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1997.
- Erdem, Hüsameddin, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, **Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî**, hzr. Mustafa Kara, İnsan Yay., İst. 2008.
- el-Firûzâbâdi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsü'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **İhyâu Ulûmiddin**, Darü'l-Ma'rife, Beyrût 1982.
- \_\_\_\_\_, **el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsnâ**, thk. Muhammed Osman el-Hasan, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire t.y.
- \_\_\_\_\_, **Mişkâtü'l-Envâr**, thk. Ebü'l-Alâ Afifi, ed-Darü'l-Kavmiyye li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Kâhire 1964.
- \_\_\_\_\_, **Mîzânü'l-Amel**, thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire 1964.
- \_\_\_\_\_, **Tehâfütü'l-Felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Darü'l-Meârif, Kâhire 1972.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Hurûfilik Metinleri Kataloğu**, T.T.K.Y. Ank. 1973.
- Guenon, Rene, **İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış**, Çev. Mehmet Kanık, İnsan Yay., İst. 1989.
- el-Hakîm, Suad, **el-Mu'cemü's-Sûfî**, Dâru Nedre, Beyrût 1981.

- Hamdi Abdülmün'im Muhammed Hüseyin, **Tarihü'l-Magrib ve'l-Endelüs fi Asri'l-Murabifîn**, Müessesetü Şebabi'l-Camia, İskenderiye 1986.
- el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdillâh Yakut er-Rumî, **Mu'cemu'l-Büldân**, Daru Sadr, Beyrût 1977.
- Hasan Cellâb, **ed-Devletü'l-Murabitiyye: Kadaya ve Zevâhiru Edebiyye**, el-Matbaa ve'l-Varakatü'l-Vataniyye, Merâkeş 1997.
- Heyet, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, ed. Kemâl Seyithanoğlu; red. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İst. 1987.
- el-Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman, **Keşfü'l-Mahcûb**, thk. İsa'd Abdülhadi Kındîl, Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût 1980.
- el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, thk. Abdulhamid Henedavi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003.
- İbn Abdilmelik, Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ensari el-Evsi el-Merraküşî, **ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitabeyi'l-Mevsul ve's-Sıla**, thk. Dr. Muhammed b. Şerife, Matbaatü AkÂdemiyyeti'l-Memleketi'l-Magribiyye, Rabat 1984.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Abdillâh Muhyiddin Muhammed b. Ali, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, thk. Osman İsmail Yahya, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dinîyye, Kâhire t.y.
- \_\_\_\_\_, **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, haz. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- İbnü'l-Arif, Ebü'l-Abbas, **Miftahü's-Saade ve Tahkîku Tariki's-Saade**, Thk. İsmet Abdüllatif Dendeş, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Beyrût 1993.
- İbn Berrecân, Abdüsselam b. Abdirrahman Ebü'l-Hâkem, **Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ**, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2010.
- \_\_\_\_\_, **el-İrşâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttâb, No: 30, 31.

\_\_\_\_\_, **Sarh Asma'Allah al-Husna (Comentario Sobre Los Nombres Mas Bellos De Dios)**, Dirase ve takdim: Purificacion De La Torre, el-Meclisü'l-A'lâ li'l-Ebhâsi'l-İlmiyye el-Vekâleti'l-İspaniyye li't-Teavünü'd-Düvelî, Madrid 2000.

\_\_\_\_\_, **Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arrufi'l-Âyât ve'n-Nebei'l-'Azîm**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2013.

\_\_\_\_\_, **Îzâhü'l-Hikme bi Ahkâmi'l-İbre**, Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, No: 3-4.

\_\_\_\_\_, **Îdâh al-hikma bi-ahkâm al-ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)**, thk. Gerhard Böwering-Yousef Casewit, Leiden: E.J. Brill, 2015.

İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kasım Halef b. Abdülmelik, **es-Sıla: Kitâbü's-Sıla fi Tarihi Eimmetü'l-Endelüs**, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısırî, Beyrût: Dârü'l-Kitabi'l-Lübnânî, 1989/1410.

İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, **Cemheretü'l-Lüga**, thk. Remzi Münir Ba'labekkî, Darü'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrût 1987.

İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Kudai, **el-Mu'cem fi Ashâbi'l-Kadi el-İmam Ebi Ali es-Sadefî**, Daru Sadr, Beyrût t.y.

\_\_\_\_\_, **et-Tekmile li Kitabi's-Sıla**, thk. İbrahim el-Ebyari, Kâhire 1989.

İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed, **Musannef**, thk. Muhammed Avvame, Daru Kurtuba, Beyrût 2006.

İbnü'l-Esir, Ebü's-Saadât Mübarek b. Muhammed el-Cezeri, **en-Nihaye fi Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tâhir Ahmed ez-Zavi, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, **Mücmelü'l-Lüga**, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1986.

- \_\_\_\_\_, **Mu‘cemü Mekâyisi'l-Luga**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Darü'l-Fikr, y.y 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalani, **Lisanü'l-Mîzân**, Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrût 2002.
- \_\_\_\_\_, **Lisânü'l-Mîzân**, haz. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, Beyrût 2002.
- İbn Haldun, **Şifâü's-Sâil li Tehzibi'l-Mesâil**, thk. Muhammed Tavit et-Tancî, Osman Yalçın Mat., İst. 1957.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, **Vefeyâtü'l-A'yân**, thk Dr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrût 1968.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk. Ali Şiri, Darü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, y.y. 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisanü'l-Arab**, Daru Sadr, Beyrût ty.
- İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-Meâd**, thk. Hasan Âsî, el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, Beyrût 1987.
- \_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, Şerh: Nasıruddîn et-Tûsî, thk. Süleyman Dünyâ, Darü'l-Meârif, Kâhire 1950.
- İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-Fetâvâ**, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1995.
- İbnü'z-Zeyyât, Ebu Ya'kub Yusuf b. Yahya et-Tâdeli, **et-Teşevvüf ila Ricali't-Tasavvuf**, thk. Ahmed et-Tevfik, Rabat 1984.
- İbnü'z-Zübeyr, Ebu Cafer Ahmed b. İbrahim es-Sekafi el-Asîmi el-Gırnati, **Kitabu Sılati's-Sıla**, thk. Abdüsselam Herrâs, Said A'râb, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüuni'l-İslâmiyye, Rabât 1994.
- el-İdrîsî, Muhammed el-'Adlûnî, **Nusûs mine't-Türâsi's-Sûfi el-Garbî İslâmî**, Dârü's-Sekâfe, 2008.
- \_\_\_\_\_, **Mu‘cemu Mustalâhâti't-Tasavvuf**, Dâru's-Sekafe, 2002.

- İhvân-ı Safâ, **Resâilu İhvân-ı Safâ ve Hullâni'l-Vefâ**, Daru Sadr, Beyrût t.y.
- el-İsfahâni, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Darü'l-Ma'rife, Beyrût t.y.
- el-İsfahânî, Ebu Nuaym, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ**, Matbaatü's-Saâde, 1979.
- İsmail Paşa el-Bağdâdi, **Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin Asarü'l-Musannifin**, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y.
- İzutsu, Toshihiko, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst. 1995.
- Kâdî Abdulcebbar, Ahmed b. Hüseyin, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kâhire 1996.
- Kam, Ferid, **İbnü'l-Arabî'de Varlık Düşüncesi**, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İst. 2009.
- \_\_\_\_\_, **Vahdet-i Vücûd**, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İst. 2009.
- Karaman, Hayreddin vd., **Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr**, DİB Yay. Ank. 2008.
- el-Kârî, Ali, **er-Red âle'l-Kâilîn bi Vahdeti'l-Vücûd**, thk. Ali Rıza b. Abdullâh b. Ali Rıza, Darü'l-Me'mun Li't-Türas, Şam 1995.
- \_\_\_\_\_, **Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih**, Darü'l-Fikr, Beyrût 2002.
- el-Kâşânî, Abdürrezzâk, **Mu'cemü Istilâhâti's-Sûfiyye**, thk. Abdülal Şahin, Kâhire 1992.
- \_\_\_\_\_, **Letâifu'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm**, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih v.diğ., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, Kâhire 2005.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, **Keşfü'z-Zünun An Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun**, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût t.y.



- Kehhâle, Ömer Rıza, **Mu‘cemü’l-Müellifin**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 1993.
- Keklik, Nihat, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi**, Çığır Yay., İst. t.y.
- el-Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, **et-Ta‘arruf li Mezhebi Ehl'i-Tasavvuf**, haz. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.
- \_\_\_\_\_, **Bahru'l-Fevâid**, thk. Vecih Kemâleddin Zeki, Darü's-Selâm, Kâhire 2008.
- Kılıç, Mahmud Erol, **Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş**, Sûfi Kitap, İst. 2009.
- el-Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, **Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye**, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Darü'l-Fikr el-Arabî, Kâhire 1950.
- el-Kurtubî, Ebu Amr Yusuf b. Abdilber en-Nemerî, **Camiu Beyâni'l-İlm ve Fazlihi**, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Daru İbni'l-Cevzî, 1994.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdülmelik, **Letâifü'l-İşârât**, thk. İbrahim Besyuni, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, Kâhire 1981.
- Kutluer, İlhan, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yayıncılık, İst. 1996.
- Kübrâ, Necmüddin, **Tasavvufî Hayat**, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İst. 1980.
- Küçük, Hamza, **İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsîrdeki Metodu**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Ün. Sosyal Bilimler Ens., Samsun 1997.
- Mahmud, Abdülhâlim, **Üstazü's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî**, Darü'l-Maarif, Kâhire t.y.

- el-Makdisî, Ebü'l-Kasım Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail Ebu Şame, **Uyûnu'r-Ravzateyn fi Ahbari'd-Devleteyn**, thk. İbrahim ez-Zübeyk, Müessesetü's-Risale, Beyrût 1997.
- el-Makkârî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, **Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endülüsi'r-Ratib**, thk. Dr. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrût 1988.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, **Kitâbü't-Tevhîd**, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yay., Ank. 2003.
- el-Mekkî, Ebu Tâlib, **Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeletü'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd**, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî, Mektebetü's-Dari't-Türâs, Kâhire 2001.
- Merâkeşî, Abbas b. İbrahim Semlali, **el-İ'lâm bi Men Halle Merâkeş ve Agmât mine'l-A'lâm**, el-Matbaatü'l-Melikiyye, Rabat 1977.
- el-Mervezî, Ebu Abdullah Muhammed b. Nasr, **Ta'zîmu Kadri's-Salâ**, thk. Abdurrahman Abdulcebbâr el-Feryevâî, Mektebetü's-Dâr, Medine 1986.
- el-Muhâsibî, Hâris, **er-Riâye li Hukukillah**, thk. Abdulhhalim Mahmud, Dârü'l-Meârif, Kâhire 1990.
- \_\_\_\_\_, **Bedü Men Enâbe İlallâh**, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Dârü'l-Fazîle, Kâhire 1977.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Taci'l-Arifîn b. Ali, **el-Kevakübü'd-Dürriyye fi Teracimi's-Sadeti's-Sûfiyye**, thk. Abdükhamid Salih Himdan, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire t.y.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Daru'l-Hadîs, Beyrût 1991.
- en-Nasırî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halid es-Selâvi, **Kitabü'l-İstiksa li Ahbari Düveli'l-Magribi'l-Aksa**, thk. Cafer en-Nasırî, ed-Darü'l-Beyda, y.y. 1954.

- en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, **Camîu Kerâmâtî'l-Evliyâ**, thk. İbrahim Atve İvaz, Merkezi Ehli Sünnet Berekât-ı Rıza, Gucarat (Hindistan) 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, **Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle**, thk. Faruk Hammade, Müessesstü'r-Risale, Beyrût 1406.
- Nicholson, Reynold Alleyne, **Fi't-Tasavvufî'l-İslâmî ve Târîhihi**, trc. Ebü'l-Alâ Afîfî, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme, 1946.
- Nureddin Âl-i Ali, **Endülüs Tarihi**, trc. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İst. 2010.
- Nüveyhid, Adil, **Mu'cemü'l-Müfessirîn**, Müessesetü Nüveyhid es-Sekafiyye, Beyrût 1988.
- Olguner, Fahrettin, **Fârâbî**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank. 1987.
- \_\_\_\_\_, **Üç Türk-İslâm Mütefekkeri "İbn Sînâ, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusî" Düşüncesinde Varlık**, Üçdal Neş., İst. 1984.
- Özdemir, Mehmet, **Endülüs Müslümanları I: Siyasî Tarih**, T.D.V. Yayınları, Ank. 1994.
- Palencia, Angel Gonzalez, **Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsî**, Çev. Hüseyin Mu'nis, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1955.
- er-Râşid, Muhammed, **Vahdetü'l-Vücûd Mine'l-Gazzâlî İlä İbnü'l-Arabî**, Safâhât li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Haleb 2010.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, **Tefsîrü'l-Menâr**, Darü'l-Menâr, Kâhire 1947.
- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrût 2000.
- es-San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, **el-Musannef**, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1983.
- Schimmel, Annemarie, **Sayıların Esrarı**, Çev. Mehmet Temelli, Verka Yay. İst. 1997.
- Seffârînî, Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim, **Levami'u'l-Envari'l-Behiyye**, Müessesetü'l-Hafikin ve Mektebetüha, Dımaşk 1982.

- es-Serrâc, Ebu Nasr et-Tusi, **el-Lumâ‘**, thk. Abdulhâlim Mahmud, Daru'l-Kütübi'l-Hadis, Mısır 1960.
- es-Suyutî, Celaleddin, **Buğyetü'l-Vüât**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Mısriyye, Lübnan t.y.
- es-Sübki, Tacuddin Abdülvehhab b. Takiyyüddin, **Tabakâtü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Hicr Li't-Tıbaa ve'n-Neşr 1413/1993.
- Sühreverdî, Şihabüddin Yahya, **Mecmua-ı Musennafât-ı Hikmetü'l-İşrâk**, tsh. Henry Corbin; Pejuheşgah-ı Ulum-ı İnsani ve Mutelaat-ı Ferhengi, Tahran 1373.
- eş-Şa'rânî, Ebu Abdirrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 1993.
- Şarkâvî, Hasan, **Mu'cemü Elfazi's-Sûfiyye**, Müessesetü Muhtâr, Kâhire 1987.
- Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, **Muvâfakât**, el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, Mısır 1968.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.
- Şeref, Muhammed Celâl, **Dirâsât Fi't-Tasavvufu'l-İslâmî Şahsiyyât ve Mezâhib**, Beyrût 1991.
- Şeyban, Lütfi, **Reconquista Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri**, İz Yayıncılık, İst. 2003.
- Taftazânî, Sa'duddîn, **Şerhu'l-Mekâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1998.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Mektebetü'l-Küllîyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1987.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, **Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzuatü'l-Ulûm**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.

- et-Tehânevî, Muhammed Ali, **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Ulûm ve'l-Fünûn**, th. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, **el-Besâir ve'z-Zehâir**, thk. Vedat Kadı, Daru Sadr, Beyrût 1988.
- et-Tirmizî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan el-Hakîm, **Kitabü Hatmi'l-Evliyâ**, thk. Osman İsmail Yahya, el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, Beyrût t.y.
- \_\_\_\_\_, **Nevâdiru'l-Usûl fi Ma'rifeti Hadîsi'r-Resûl**, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.
- \_\_\_\_\_, **el-Menhiyyât**, thk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire 2002.
- Toktaş, Fatih, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yay., İst. 2004.
- Turgut, Ali, **Tefsîr Usulü ve Kaynakları**, İFAV Yayınları, İst. 1991.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdullah, **Tefsîrü't-Tüsterî**, thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002.
- Uludağ, Süleyman, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İst. 1994.
- \_\_\_\_\_, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay., İst. 2012.
- Usluer, Fatih, **Hurûfilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren**, Kabalcı Yay., İst. 2009.
- Uysal, Enver, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst. 1998.
- Uysal, Muhittin, **Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler**, Ensar Neş., İst. 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ank. 1968.
- Ünver, Mustafa, **Hurûfilik ve Kur'ân**, Fecr Yay., Ank. 2003.
- Watt, W. Montgomery, **Endülüs Tarihi**, Çev. Cumhur Ersin Adıgüzel, Küre Yayınları, İst. 2011.
- Yavuz, Salih Sabri, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay., İst. t.y.

Yıldırım, Ahmet, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadisteki Dayanakları**, TDV Yay., Ank. 2000.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyini, **Tacü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1987.

ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Müessetü'r-Risale, Beyrût 1985.

\_\_\_\_\_, **el-Müstemlah min Kitabi't-Tekmile**, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, Tunus 2008.

\_\_\_\_\_, **Tarihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşahîr ve'l-A'lâm**, thk. Beşşar Avvad Maruf, Darü'l-Garbi'l-İslâmi, y.y. 2003.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetu Vehbe, Kâhire 2000.

## **ANSİKLOPEDİ MADELERİ VE MAKALELER**

Alper, Hülya, “Münâfik”, **DİA**, XXXI.

Ateş, Süleyman, “Zâhir-Bâtın İlmine Dair Bir Eser: el-Fark Beyne İlmi'ş-Şeri'a ve'l-Hakîka”, **A.Ü.İ.F.D.**, c. XVI, Ank. 1968.

Avcı, Casim, “Kudüs”, **DİA**, XXVI.

Bozhüyük, Mehmet Emin, “Hurûf”, **DİA**, XVIII.

Cebeci, Lütfullah, “Selsebil”, **DİA**, XXXVI.

Çağrıçı, Mustafa, “İbn Meserre”, **DİA**, XX.

Çakmaklıoğlu, Mustafa, **Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri**, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ank. 2003.

\_\_\_\_\_, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ank. 2008, sayı: 21, ss. 213-255.

Çelik, Ömer, “Kur'ân-ı Kerîm'de Nur Kavramı”, **M.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 16-17, 1998-99.

- Çift, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, **U.Ü.İ.F.D.**, XIII, Sayı: 1, 2004.
- Ceyhan, Semih, “Yakaza”, **DİA**, XXXXIII.
- Demirci, Mehmet, “Nûr-ı Muhammedî”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, Sayı: I, İzmir, 1983.
- Demirkent, Işın, “Kudüs”, **DİA**, XXVI.
- Fierro, Maribel, “Endülüs’te Tasavvufa Muhalefet”, Çev. Semih Ceyhan, **U.Ü.İ.F.D.**, XVIII, Sayı II.
- Gölcük, Şerafettin - Bebek, Adil, “el-Fıkhü’l-Ekber”, **DİA**, XII.
- İlhan, Avni, “Bâtınîyye”, **DİA**, V.
- Küçük, Hülya; Küçük, Hamza, “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân, **S.Ü.İ.F.D.**, Konya 2002, Sayı XIV, ss. 125-143.
- el-Kârî, Hasan, “İbn Berrecân el-Endelusî ve Cühuduhu fi’t-Tefsîri’s-Sûfî ve İlmi’l-Kelâm”, **Mecelletu Câmîati Dımaşk li’l-Ulûmi’l-İktisâdiyye ve’l-Kânuniyye**, Dımaşk 2007, Sayı XXIII, ss. 363-423.
- Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, **DİA**, XI.
- Topaloğlu, Bekir, “Cehennem”, **DİA**, VII.
- \_\_\_\_\_, “Esmâ-i Hüsnâ”, **DİA**, XI
- Uludağ, Süleyman, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, **Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-VI, İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi II**, Ed. Bedrettin Çetiner, Ensar Neş., İst. 2002.
- \_\_\_\_\_, “Bâtın İlmi”, **DİA**, V.
- \_\_\_\_\_, “Kadem”, **DİA**, XXIV.
- \_\_\_\_\_, “Lüb”, **DİA**, XXVII.
- \_\_\_\_\_, “Marifet”, **DİA**, XXVIII.
- \_\_\_\_\_, “Nur”, **DİA**, XXXIII.
- Yaman, Hikmet, **İslâm Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine**, A.Ü.İ.F.D., 51:1, Ank. 2010.

Yaşaroğlu, M. İsmail, “Namaz”, **DİA**, XXXII.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ruh”, **DİA**, XXXV.

Yıldırım, Ahmet, “Tasavvuf Literatüründe Gaybî Rivâyetler”, **Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-VI, İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi II**, Ed. Bedrettin Çetiner, Ensar Neş., İst. 2002.

Yiğit, İsmail, “Murâbıtlar”, **DİA**, XXXI.



## GENEL BİLGİLER

YILDIZ, Mehmet, İbn Berrecân (v. 536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, 245 s.

## ÖZET

Bu çalışma giriş ve üç bölümden müteşekkil olup sûfî-müfessir İbn Berrecân'ın Endülüs tasavvuf tarihindeki yerini ve fikirlerini ortaya koymak amacıyla yapıldı. *Giriş*'te tezin önemi, amacı, metodu ve kaynakların değerlendirilmesi üzerinde duruldu. *Birinci Bölüm*'de İbn Berrecân'ın yaşadığı dönemin siyasî ve tasavvufî yapısı, hayatı ve eserleri ile alakalı bilgiler detaylandırılmayıp sadece önemli görülen hususlar ele alındı. Özellikle hayatı ve eserleri ile alakalı hatalı veya eksik bilgiler varsa düzeltme yoluna gidildi, bunun haricinde geniş bir biyografiye yer verilmedi. *İkinci Bölüm* üç başlıkta ele alındı. Birinci başlıkta varlık ve âlem anlayışı işlendi, çeşitli alt başlıklarla bu konu detaylandırıldı. İbn Berrecân'ın bilgi ve insan anlayışı ikinci bölümün diğer alt başlıkları olarak ele alındı. Varlık ve âlem anlayışı etrafında yeniden yorumladığı ve kendisine has kabul edilebilecek bazı kavramlar işlendi. Kullandığı bu kavramların kendine has olarak değerlendirilmesinin sebebi, İbn Berrecân'ın bu kelimeleri bilinen sözlük ve ıstılâhî manalarından farklı bir şekilde kullanarak yeniden kavramsallaştırması veya iki kavramı birleştirerek yeni manalar yüklemesidir. *Üçüncü Bölüm*'de ise İbn Berrecân'ın tasavvuf anlayışı iki başlık altında ele alındı. "Tasavvufî Düşüncesinin Temel Konuları" ve "Tasavvufî Kavramlar" şeklinde ana başlıklarla bu konular işlendi. Tasavvufî kavramlar hemen hemen bütün tasavvuf tezlerinde işlendiği için kavramların sözlük ve ıstılâh manaları çok kısa bir şekilde verilip İbn Berrecân'ın düşüncelerine geçildi.

## GENERAL KNOWLEDGE

YILDIZ, Mehmet, Ibn Barrajān (d. 536/1141) and His Understanding of Sufism, PhD Dissertation, Supervisor, Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, 245 p.

## ABSTRACT

This study consists of one introduction and three chapters. It concentrates on the views of Ibn Barrajān (d. 536/1142) who is an Andalusian Sufi and exegete of the Qur'an. The study attempts to clarify Ibn Barrajān intellectual position within the history of Sufism in Andalusia. *Introduction* discusses the importance, intention, methods, as well as scholarly references of the study. *Chapter One* analyzes briefly the socio-political and intellectual atmosphere of the period in which Ibn Barrajān lived and produced his works. It evaluates the contents of scholarly materials, both in primary and secondary sources, related to life and works of Ibn Barrajān. *Chapter Two* includes three sub-chapters. The first sub-chapter addresses Ibn Barrajān's approach to the notions of being and universe in a detailed manner. The second sub-chapter analyzes Ibn Barrajān's epistemology and the third sub-chapter focuses on his understanding of human being. These three sub-chapters altogether examine Ibn Barrajān's original contributions to Islamic scholarship around the notions of being and universe, as Ibn Barrajān coined new terms related to these two notions and interpreted them in a way quite different from the works of previous Muslim scholars. In this way, he re-conceptualize and contextualize them vis-a-vie the lexicographical and terminological conventions of his time. *Chapter Three* examines Ibn Barrajān's understanding of Sufism in two sub-chapters: "Main Topics of Ibn Barrajān's Sufi Thought" and "Basic Sufi Terms of Ibn Barrajān". These two sub-chapters discuss Ibn Barrajān's original contributions to the intellectual history of Sufism.