

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFUN YAHUDİ MİSTİSİZMİNE ETKİSİ,
BAHYA İBN PAKUDA ÖRNEĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Müberra AYGÜNDÜZ

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFUN YAHUDİ MİSTİSİZMİNE ETKİSİ,
BAHYA İBN PAKUDA ÖRNEĞİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Müberra AYGÜNDÜZ

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFUN YAHUDİ MİSTİSİZMİNE ETKİSİ,
BAHYA İBN PAKUDA ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı-Soyadı

İmzası

1. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldız
2. Doç. Dr. Yasin Meral
3. Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya
- 4.
- 5.

Tez Savunması Tarihi

06.07.2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldız danışmanlığında hazırladığım “Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi: Bahya İbn Pakuda Örneği (Ankara.2021) ” adlı yüksek lisans ☒ - doktora/bütünleşik doktora ☐ tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

06.07.2021

Müberra AYGÜNDÜZ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	1
1. METOT VE PRENSİPLER.....	1
1.1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
1.2. ARAŞTIRMANIN METODU	2
1.3. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR	2
2. ENDÜLÜS TASAVVUFU VE YAHUDİ MİSTİSİZMİNE TESİRİ.....	4
2.1. ENDÜLÜS'ÜN FETHİ VE SİYASİ TARİHİ	4
2.2. ENDÜLÜS'TE TASAVVUF	9
I. BÖLÜM: ENDÜLÜSLÜ YAHUDİ ÂLİMLER VE TASAVVUF	18
1. SOLOMON İBN CEBİROL (1021/2-1058)	18
1.1. HAYATI.....	18
1.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI	20
2. MOŞE İBN EZRA (1055/1060-1138).....	27
2.1. HAYATI.....	27
2.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI	29
3. YEHUDA HALEVİ (1075-1141).....	32
3.1. HAYATI.....	32
3.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI	35
4. ABRAHAM İBN EZRA (1089/1093-1167)	39
4.1. HAYATI.....	39
4.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI	41
II. BÖLÜM: BAHYA İBN PAKUDA'NIN ETKİLENDİĞİ TASAVVUFİ MESELELER	45
1. BAHYA İBN PAKUDA'NIN HAYATI VE <i>EL-HİDÂYE İLA FERÂİZİ'L-KULÛB/</i>	
<i>KALBİN GÖREVLERİ</i>	45

2. BAHYA İBN PAKUDA’NIN ETKİLENDİĞİ TASAVVUFİ MESELELER.....	47
2.1. TEVHİD	47
2.2. İ’TİBÂR	57
2.3. TEVEKKÜL	65
2.4. İHLÂS	78
2.5. TEVAZU	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
2.7. TÖVBE.....	89
2.8. MUHÂSEBATÜ’N-NEFS	95
2.9. ZÜHD	104
2.10. MUHABBETULLAH	114
SONUÇ	124
KAYNAKÇA	127
ÖZET.....	136
ABSTRACT	137

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

ö : Ölüm tarihi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

s. : Sayfa

ss. : Sayfadan sayfaya

vd. : Ve diğerleri

ÖNSÖZ

Manevi ve deruni bir hayat tarzını ifade eden tasavvuf, farklı şekillerde isimlendirilmesine, mahiyeti ve içeriği değişiklik göstermesine rağmen her dinde kendine yer bulan önemli bir kavramdır. Tarihi süreç içerisinde gelişen ve daha sistematik bir hal alan tasavvuf yayıldığı coğrafyalardaki düşüncelerden hem etkilenmiş hem de onları etkilemiştir. Bu bağlamda yaklaşık sekiz yüzyıl boyunca Müslümanların egemenliği altında olan; sanat, edebiyat, bilim vs. alanında muazzam gelişmelere ev sahipliği yapan Endülüs, kozmopolit bir yapıya sahip olması nedeniyle tasavvuf alanında yaşanan etkileşimin en güzel örneklerini sunan bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Solomon İbn Cebrol (ö. 1058), Moşe İbn Ezra (ö. 1138), Yehuda Halevi (ö. 1141), Abraham İbn Ezra (ö. 1167) gibi Yahudi âlimlerin yetiştiği Endülüs'te tasavvufun Yahudi mistisizmine etkisinin en aşikâr örneği olarak Bahya İbn Pakuda'da (ö. 1120) karşımıza çıkmaktadır. Yahudi âlimler içerisinde kalbe dair meseleleri ilk kez sistematik bir şekilde kullanması bakımından Bahya İbn Pakuda önem arz etmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada tasavvufun Yahudi mistisizmine etkisi Bahya İbn Pakuda ve eseri *el-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb* üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde öncelikle çalışma esnasında takip edilecek metotlar, çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları ve Bahya İbn Pakuda'yla ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilecektir. Sonrasında ise Endülüs'ün siyasi tarihi ve burada tasavvufun gelişiminden bahsedilecektir. Birinci bölümde Endülüslü belli başlı birkaç Yahudi âlimin hayatları hakkında bilgi verilip görüşleri ve tasavvuftan etkilendiği noktalar üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde ise Bahya İbn Pakuda'nın hayatıyla ilgili bilgi verilip ardından da *el-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb* isimli eserinde işlediği konular ve tasavvufi meseleler arasındaki benzerlik ve farklılıklar incelenecektir.

Çalışmamız boyunca maddi ve manevi açıdan katkı sağlayan çeşitli kişi ve kurumlara teşekkür borçluyum. Öncelikle tezimin her aşamasında maddi ve manevi yardımını esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldız'a teşekkür ederim. Disiplinler arası bir konu çalışmam için beni teşvik eden gerek konuyu tespit etme sürecinde gerekse de gerekli kaynakları bulma ve kullanma hususunda bana rehberlik eden hocam Doç. Dr. Yasin Meral'e teşekkür ederim. Bu süreçte yaşadığım stres karşısında manevi anlamda destek sağlayarak süreci daha kolay atlatmamı sağlayan hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na şükranlarımı sunarım.

İbranice öğreterek tezimin birincil kaynaklarını kullanmama olanak sağlayan oda arkadaşım Arş. Gör. Mukadder Sipahioğlu'na teşekkürü borç bilirim. Gerek üniversite sıralarında gerek lisansüstü eğitimimde yanımda olan ve varlıkları ile bana güç veren dostlarıma da teşekkür ederim. Ayrıca eğitim hayatımın her anında olduğu gibi bu aşamada da daima desteğini gördüğüm ve bu günlere gelmemi sağlayan aileme de müteşekkirim.

Müberra Aygündüz

Ankara, 2021

GİRİŞ

1. METOT VE PRENSİPLER

1.1.ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Hicri ilk iki asırda zühd çatısı altında gelişen ve sonraki üç asırda ilk eserlerin telif edildiği tasavvuf, 6. yy'da kurumsallaşarak muhtelif coğrafyalara yayılmıştır. Bu süreçte kendi kavramlarını, literatürünü, epistemolojisini oluşturan tasavvuf, bunu yaparken hem Kur'an ve sünnet gibi birincil kaynaklardan hem de yayıldığı coğrafyalarda karşılaştığı fikirlerden faydalanmıştır. Bu durum yapılan birçok akademik çalışmada tasavvufun genellikle diğer din ve geleneklerden etkilenen, onlardan bilgiler alan bir ilim dalı olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Ancak özellikle Müslümanlar için "Altın Çağ" olarak nitelendirilen Orta Çağ'da, İslam medeniyetinin muhtelif yerlere yayılması ve gelişmesi ile tasavvuf da İslam'ın yayıldığı coğrafyalardaki birçok düşünürü etkilemiştir. Bu bağlamda çalışmamızda tasavvufun Yahudi mistisizmine etkisi Endülüslü âlim Bahya İbn Pakuda örneği üzerinden genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

İkinci etmen ise Türkiye'de Bahya İbn Pakuda ve onun görüşleriyle ilgili birincil kaynaklardan yapılmış bir çalışmanın bulunmamasıdır. Özellikle Bahya İbn Pakuda'nın Yahudi mistisizmi söz konusu olduğunda önemli bir figür olarak karşımıza çıkması ve mistisizm alanına yaptığı katkı göz önünde bulundurulduğunda bu eksiklik pratik bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.ARAŞTIRMANIN METODU

Çalışmamızda tarihî metot kullanılarak Solomon İbn Cebiol (ö. 1058), Moşe İbn Ezra (ö. 1138), Yehuda Halevi (ö. 1141), Abraham İbn Ezra (ö. 1167) ve Bahya İbn Pakuda (ö. 1120) gibi Yahudi âlimlerin hayatlarından bahsedilecektir. Ulaşılan verilen deskriptif metot kullanılarak metne aktarılacaktır. Bu metoda aynı zamanda âlimlerin görüşlerinden bahsedilirken de başvurulacaktır. Yahudi mistisizmi ve tasavvuf arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılırken de karşılaştırma metodu kullanılacaktır.

1.3.KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Çalışmamızda hem zamansal hem de mekânsal açıdan bazı sınırlandırmalar yapılmıştır. Mekânsal açıdan konu Orta Çağ'da, İslam dünyasında farklı dinlere mensup kişilerin bir arada huzur içinde yaşadığı, kültürel etkileşim ve ilmi gelişmenin zirve noktada olduğu bir yer olmasından dolayı Endülüs'le sınırlandırılmıştır. Zamansal açıdan ise 11-12. yy.'lar şeklinde bir sınırlandırma yapılarak bu yüzyıllarda Endülüs toplumunda ön plana çıkan Yahudi âlimlerden Solomon İbn Cebiol (ö. 1058), Moşe İbn Ezra (ö. 1138), Yehuda Halevi (ö. 1141) ve Abraham İbn Ezra (ö. 1167) seçilerek dönemin mistik düşüncesi hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Böylece Bahya İbn Pakuda öncesinde, onun döneminde ve sonrasında Yahudi mistisizmi ve tasavvuf arasındaki ilişkinin iki yüzyıllık süre içerisindeki gelişiminin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Akademik çalışmalarda birincil kaynakların kullanımı önem arz ettiği için çalışmamızda bu kaynakların kullanımına özen gösterilmiştir. Bu doğrultuda başlıca kaynağımız Bahya İbn Pakuda'nın İbranice harfleriyle Arapça kaleme aldığı (Jedeo-Arabic) *el-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb* adlı eseridir.

el-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb İbranice, İspanyolca, İngilizce, Fransızca, Yidiş, Almanca gibi dillere çevrilmiş ve bazen birden fazla basımı da yapılmıştır. İlk çeviri Yehuda İbn

Tibbon'un (ö. 1190) 1160'ta Judeo-Arabic'ten İbranice'ye *Hovot ha-Levavot* (חובות הלבבות) ismiyle yaptığı çalışmadır. İbn Tibbon'un çevirisi çok başarılı olmasından ötürü İbranice basılan ilk kitaplar arasında olmuştur, orijinal esere kıyasla daha fazla referans alınmıştır. Bu çeviriye ek olarak Yosef Roman (ö.1650), Edward Pococke, Yosef Moşe Lewensohn, B.Goldberg, Yakup Reifmann da sonraki zamanlarda çevirisini yapmışlardır. Eserin bir kısmı da Yosef Kimhi (ö.1170) tarafından çevrilmiştir ancak sadece "Tevbe" kısmı günümüze ulaşmıştır. A. S. Yahuda (ö.1951) eserin ilk orijinal versiyonunu 1912'de yayınlamıştır. Orijinal Arapça metne dayanan 1928 tarihli bir İbranice baskı da, A. Zifroni'ye aittir. Bu çeviri Yahuda tarafından önerilen düzeltmeleri ve eklemeleri içermektedir ancak hem Yahuda hem de Zifroni'nin çevirileri, eserin orijinal başka bir versiyonunun olması ihtimalini göz önünde bulundurmamalarından dolayı eksik kalmıştır. Zira A. M. Haberman, Isaac ben Hayyim Hazzan'ın birçok düzeltme içeren İstanbul baskısına (1550) önem verilmediğini söylemiştir. El-Hidaye'nin üç önemli Yidişçe çevirilerinin mütercimleri şunlardır: Posenli Samuel (1716); Menahem Mendi bin Yakup Kopel Sadiklab (1819-20), A. D. Egor (1925). İngilizce'de E. Collins'in kısmi bir çevirisi ve İbranice'den M. Hyamson'ın önemli bir çevirisi mevcuttur. Son zamanlarda, 1950'de Andre Chouraqui tarafından orijinaline dayanan bir Fransızca çeviri yapıldı. Ayrıca Yosef Kafih'in 1973 yılında Judeo-Arabic edisyonu yayınlanmıştır. Çalışmamızda birincil kaynak olarak kullandığımız çeviri ise Menahem Mansoor'un (ö. 2001), Sara Arenson, Shoshana Dannhauser ile birlikte yaptığı İngilizce tercümedir.¹

¹ Bahya İbn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, çev. Menahem Mansoor, Sara Arenson, Shoshana Dannhauser, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, ss. 2-3.

Ayrıca konuların işlenişi esnasında ihtiyaç duyulması halinde dönemin diğer önemli kaynaklarından olan *Kitâbü'l-i'tibâr*,² *er-Ri'âye*,³ *Risâletü'l-Müsterşidîn*,⁴ *el-Vesâyâ*,⁵ *Resâ'ilü ihvâni's-safâ*,⁶ *el-Lüma'*,⁷ *er-Risâle*,⁸ *Hilyetü'l-evliyâ*⁹ ve *Tabakatu's-sufiyye*¹⁰ adlı eserlere de başvurulacaktır.

2. ENDÜLÜS TASAVVUFU VE YAHUDİ MİSTİSİZMİNE TESİRİ

2.1.ENDÜLÜS'ÜN FETHİ VE SİYASİ TARİHİ

Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce Vizigotlar İber Yarımadası'na hâkim olmuştur. Bu dönemde İber Yarımadası'nda Katolik Hristiyanlığı yaygındır. Vizigotlar, Katoliklerden farklı olarak Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu, Hz. Meryem'in Tanrı'nın annesi ve papazların da Tanrı ile inananlar arasında aracı olduğunu kabul etmemiştir. Bu sebepten ötürü başlarda din adamları ve halk tarafından tam bir destek görmeyen Vizigotlar, kendilerine destek sağlamak amacıyla 589 yılında Katolik Hristiyanlığı kabul etmiştir. Ancak bu durum onların

² Üsâme İbn Munkız, *Kitâbü'l-i'tibâr: İbretler Kitabı*, çev. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul: Kitabevi, 2008.

³ El-Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, 4. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

⁴ İmam Muhasibî, *Selefi Tasavvuf: İrşat İsteyenler Risalesi*, çev. Faruk Beşer, İstanbul: Nur Yayıncılık, 2015.

⁵ Haris el-Muhâsibî, *Hakk'ı Arayanlara Nasihatler*, çev. Muhammed Çoşkun, 3. baskı, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018.

⁶ *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy vd., 2. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 5 cilt.

⁷ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, 10. baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

⁹ Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilyetü'l-Evliyâ*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, 12 cilt.

¹⁰ Ebu Abdurrahman es-Sülemi, *İlk Zâhid ve Süfîler: Tabakatu's-Sufiyye*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Roma toplumunda var olan sınıfsal ayrımı benimsemelerine ve ayrıştırılmalarına neden olmuştur. Bu sisteme göre piramidin en üstünde Vizigotlar ve Roma asilleri, ortasında çiftçi ve zanaatkârlar, en altında ise köleler bulunmaktadır.¹¹

Vizigotların Katolik Hristiyanlığı resmi din olarak benimsemeleri dini birliği sağlama hususunda İber Yarımadası'nda yaşayan Yahudileri engel olarak algılamalarına neden olmuştur. Bu durum Yahudilerin ihtidaya zorlanmalarını ya da sürgünle tehdit edilmelerini beraberinde getirmiştir. Hatta 694 yılında ilan edilen bir fermanla vaftiz olmayan kişiler köle statüsünde kabul edilerek Yahudiler bir nevi köleleştirilmek istenmiştir.¹² Ayrıca tahta çıkacak kişinin belirlenmesinde seçim usulünün benimsenmesi taht kavgalarının ve iç karışıklığın çıkmasına neden olmuştur. Bunun önüne geçmek isteyen Kral Witiza (702-709) veraset sistemine geçerek oğlu Achila'yı veliaht prens ilan etmiştir. Fakat Witiza'nın ölümünden sonra Achila Toledo'ya alınmayarak ailesiyle birlikte sürgün edilmiştir. Achila yerine Baetica Dükü Rodrigo kral seçilmiştir. Bütün bu kargaşa ve huzursuzluk ortamı hem Yahudilerin hem de tahta oturamayan Achila ve ailesinin dışardan yardım aramasına neden olmuştur. Bu yardım eli o esnada Kuzey Afrika'yı yeni fethetmiş olan Müslümanlardan gelecektir.¹³

Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr, Endülüs'teki karışıklıklardan ve yardım talebinden dolayı 711 yılında Tarık b. Ziyâd komutasındaki bir orduyu İspanya'ya göndermiştir. Bunu duyan İspanya Kralı Rodrigo başta küçük birlikler göndermiş fakat Müslümanların bunları alt ederek Şezune'ye (Sidonia) ulaşması üzerine büyük bir ordu ile bu şehre doğru hareket etmiştir. Bu iki ordu Lekke Vadisi sınırındaki La Tanda'da konuşlanmış,

¹¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019, ss. 17-19.

¹² Daha fazla bilgi için bkz. Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslim in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden: E. J. Brill, 1994, ss. 11-38.

¹³ Özdemir, *Endülüs*, ss. 19-21.

19 Temmuz 711’de başlayan savaş, Müslümanların galibiyeti ile sonuçlanmıştır. Vizigotların yeniden toparlanmalarına fırsat vermek istemeyen Tarık b. Ziyâd, ordusunu üç kola ayırarak Kurtuba, İlbîre (Elvira) ve Toledo’ya yönlendirmiştir. Vizigotların başkenti Toledo’ya doğru hareket eden ordunun başında olan Tarık b. Ziyâd burayı fethetmiştir. Bu esnada Mûsâ b. Nusayr da fethin başarılı bir şekilde tamamlanabilmesi için bir ordu hazırlayarak Karmûne (Carmonia), İşbîliye (Sevilla) ve Mâride (Mérida) şehirlerini fethetmiştir. Bu iki ordu ilerleyen zamanlarda İspanya’nın kuzey bölgelerini de fethetmiş ancak Emevi Halifesi Velîd b. Abdülmelik’in emri üzerine 714 yılında, idareyi Abdülaziz b. Mûsâ’ya bırakarak Şam’a dönmüşlerdir. Bu fetih ile İspanya’da sadece yönetim değişmemiş, aynı zamanda ilmi ve kültürel anlamda da yeni bir sayfa açılmıştır.¹⁴

Abdülaziz b. Mûsâ ile birlikte Endülüs’te yaklaşık kırk yıl sürecek “Valiler Dönemi” başlamıştır. Bu dönem ile birlikte Vizigot Krallığı’ndaki sınıfsal ayrımlar, zorla yaptırılan ihtidalar, toplumsal adaletsizlikler son bulmuş, yerine hoşgörü merkezli bir yönetim gelmiştir. Fakat ilerleyen zamanlarda gerek Araplar ile Berberilerin çatışmaları gerekse Kayslı-Yemenli mücadeleleri Endülüs’ü iç karışıklığa sürüklemiştir. Endülüs’te bunlar yaşanırken Şam’da da sıkıntılar meydana gelmiş ve 750 senesinde Abbasilerin Emevi Hanedanlığını yıkması ile yeni bir dönem başlamıştır. Fakat bu ayaklanmadan kaçan Abdurrahman b. Muâviye önce Mısır üzerinden Mağrib’e ardından da Endülüs’e geçmiştir. 756 senesinde Kurtuba’ya giren Muâviye kıldırıldığı Cuma namazı sonrası halktan biat alarak Endülüs’te iki yüz yetmiş beş sene sürecek olan Emeviler Dönemi’ni (756-1031) başlatmıştır.¹⁵

¹⁴ William Montgomery Watt ve Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965, ss. 13-16; Özdemir, *Endülüs*, ss. 21-26.

¹⁵ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, London: Longman, 1996, ss. 18-29; Özdemir, *Endülüs*, ss. 28-42.

Abdurrahman b. Muâviye'den III. Abdurrahman'a kadar geçen ve oldukça inişli çıkışlı bir çizgide ilerleyen Emirlik Dönemi (756-929), III. Abdurrahman'ın ülkedeki iç karışıklıklara son verip dış tehlikeleri dizginlemesi, Endülüs'te birliği sağlaması ve bu birliği devam ettirmek istemesi üzerinde 929 yılında kendini halife ilan etmesiyle sona ermiştir. Böylece Endülüs'te Emevi Devleti'nin 1031 yılına kadar sürecek olan Halifelik Dönemi (929-1031) başlamıştır.¹⁶ Bu dönemde siyasal istikrar sağlanmış, kültür, ilim gibi alanlarda gelişmeler yaşanmış ve halkın refah düzeyi yükselmiştir. Fakat III. Abdurrahman'ın torunu II. Hişam'ın çocuk yaşta tahta geçmesi ve tecrübesizliğinden dolayı bu durumu fırsat bilen Hacib İbn Ebû Amir baş vezirliği ele geçirmiş ve Âmirîler Dönemi başlamıştır. Böylece halifelik makamı Emevilere ait olsa bile yönetimde asıl sözü geçen grup Âmirîler olmuştur. 1016 yılında ise Şii Hammûdîler siyasi boşluktan yararlanarak Kurtuba'yı ve tahtı ele geçirmiştir. Ancak istikrar sağlayamamalarından dolayı 1022 yılında Hammûdîler halk tarafından sürülmüştür. Sonraki yedi yıl boyunca Emevi hanedanına mensup kişiler arasında taht mücadeleleri yaşanmış, halkın ve Kurtuba ileri gelenlerinin bu duruma daha fazla katlanamayarak Emevi hanedan mensuplarını sürgüne yollamaları ve eşraftan oluşacak bir şurayla yönetimin devam ettirilmesi kararı üzerine de Emevi Dönemi resmen sona ermiştir.¹⁷

Emevi Devleti'nin yıkılması üzerine Endülüs'te oluşan siyasi boşluktan istifade etmek isteyen nüfuz sahibi kişiler yaşadıkları bölgelerde bağımsızlıklarını ilan ederek birçok küçük devletçik kurmuştur. 1031-1090 yılları arasında geçen bu dönem, "Mülûkü't-tavâif Dönemi" olarak adlandırılmıştır. Bu dönemde yönetimi kendi ellerinde tutmak isteyen emirlerin sürekli savaşlar yapmaları ülkeyi savunmasız hale getirmiştir. Bunu fırsat bilen Hristiyan krallıkları

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, ss. 212-213.

¹⁷ Özdemir, *Endülüs*, ss. 83-103; Özdemir, "Endülüs", ss. 213-214.

reconquista politikalarını¹⁸ gerçekleştirmek üzere bölgeye gelerek ciddi tahribatta bulunmuşlardır. Durumun gittikçe kötüleşmesi üzerine paniğe kapılan halk Kuzey Afrika’da hüküm süren Murâbıtlardan yardım istemek zorunda kalmıştır.¹⁹

Endülüs’ün yardım isteği karşısında 10. yy’da Kuzey Afrika’da kurulan Murâbıtlar Devleti hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn ordusuyla bölgeye gelmiştir. Başlangıçta birkaç şehri ele geçirerek geri dönen Tâşfîn, kargaşanın devam etmesi üzerine Endülüs’ü tamamen hâkimiyeti altına almıştır.²⁰ Yaklaşık altmış yıl süren bu hâkimiyetin ilk yirmi beş yılında istikrar sağlanmış olsa da sonraki yıllarda emirlerin ve fukahâdan bazılarının artık Murâbıtları desteklememeleri, ağır vergiler yüklenmesinden dolayı halkın bunalmış olması ve Kuzey Afrika’da iç karışıklıkların ortaya çıkması Murâbıtların gücünün zayıflamasına ve savaşlarda yenilmelerine neden olmuştur. Böylece 1147’de Murâbıtlar Devleti yıkılmış ve Endülüs yeniden hükümdarsız kalmıştır.²¹

Endülüs’te oluşan bu siyasi boşluğu Muvahhidler olarak adlandırılan kişiler doldurmuştur. Muvahhidlerin kurucusu olan Muhammed b. Tûmert, başlangıçta Murâbıtların dinî anlamda yanlış bulduğu bazı adet ve uygulamaları ortadan kaldırmak amacıyla bir ıslah hareketi başlatmış, bu hareket sonrasında Muvahhidlerin devlete dönüşmesine neden olmuştur. Tûmert’ten sonra yerine en gözde öğrencisi Abdülmü’min b. Ali “emîrû’l-mü’minîn” lakabını alıp halifeliliğini ilan ederek geçmiştir. Böylece Endülüs’te Muvahhidler Dönemi (1147-1229)

¹⁸ *Reconquista* “yeniden keşfetme” anlamına gelmekte olup Hristiyanların İber Yarımadası’nda Müslümanlara kaptırdıkları hâkimiyeti geri alma çabalarına verilen bir isimdir. Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, s. 149.

¹⁹ Özdemir, “Endülüs”, s. 214; Watt ve Cachia, *A History of Islamic Spain*, s. 98.

²⁰ Özdemir, *Endülüs*, s. 125.

²¹ Özdemir, “Endülüs”, s. 215; S. Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990, ss. 299-306.

olarak adlandırılan dönem başlamıştır.²² Başlangıçta iç karışıklıkları kontrol altına alan, ülkenin sınırlarını genişleten, ilmi yaşamı canlandıran Muvahhidler, ilerleyen zamanlarda güçten düşmüştür. Bunun üzerine bölgede çıkan isyanları ve devletin zayıflamasını fırsat bilen Hristiyan krallıklar *reconquista* politikalarını hızlı bir şekilde canlandırarak bölgedeki şehirleri ele geçirmeye başlamış, böylece yaklaşık seksen yıl süren Muvahhidler Dönemi sona ermiştir.²³

Hristiyanların *reconquista* hareketlerinden kaçabilen Muhammed b. Yûsuf b. Nasr Gırnata şehrini ele geçirerek 12 Mayıs 1238’de Nasrî Devleti’ni kurmuştur. Bu devlet yaklaşık iki yüz elli yıl yönetimde kalmıştır. Bu uzun sürecin özellikle sonlarına doğru iç karışıklıklar artmış, taht kavgaları yaşanmıştır. Nasrî Devleti’nin gücünün tükendiğini bilen Hristiyan krallığı şehri kuşatmış ve savunma sisteminin çökmesi neticesinde giderek artan erzak sıkıntısı ve bulaşıcı hastalıklar, 1492 yılında Müslümanların teslim olmalarına neden olmuştur. Böylece Endülüs’te Müslümanlara ait olan son devletin yıkılmasıyla bölgedeki İslam hâkimiyeti sona ermiştir.²⁴

2.2.ENDÜLÜS’TE TASAVVUF

8. yy’da İber Yarımadası’nın Mûsâ b. Nusayr ve Tarık b. Ziyâd tarafından fethedilmesi ile Endülüs’te Müslümanların hâkimiyeti başlamıştır. Endülüs’ün tasavvuf ile tanışması ise bu ordunun içinde yer alan Haneş b. Abdullah, Ebu Abdurrahman el-Hubullî, Abdullah b. Şimaset el-Fihri, İyaz b. Ukbe gibi zâhidler ile gerçekleşmiştir. Sonraki zamanlarda Endülüs’e gelen Numan b. Abdullah b. Numan el-Hadramî, Ebu Vehb Abdurrahman el-Abbasi, Davud b.

²² Özdemir, *Endülüs*, ss. 130-133.

²³ Özdemir, “Endülüs”, s. 215.

²⁴ Mehmet Özdemir, “Gırnata”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, ss. 52-53.

Meymun gibi zâhidlerle de Endülüs zahidâne yaşama aşına hale gelmiştir.²⁵ Ayrıca dönemin âlimlerinin hac ve ilim amacıyla Mekke, İskenderiye, Basra, Bağdat, Kahire gibi şehirlere gitmeleri,²⁶ bu coğrafyalarda yaşayan Ma'rûf-ı Kerhi (ö. 815/6), Seri es-Sakati (ö. 865), Sehl et-Tüsterî (ö. 896), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 909) gibi sûfilerle tanışmalarına ve bu sûfilerin öğretilerini Endülüs'e taşımalarına neden olmuştur.²⁷

Endülüs'te yaklaşık dört asır boyunca, bireysel boyutta zahidâne yaşam biçimi benimsenmiştir. Bu yaşam biçiminin benimsenmesinin temel sebepleri arasında bölgede iç karışıklıkların yaşanmasını, yöneticilerin israf ve lükse dayanan bir hayat biçimini benimsemelerini kısaca dünyevileşmenin artmasını söylemek mümkündür. Bunlardan bunalan insanlar maneviyat arayışına girmiş ve zahidâne bir hayata yönelmişlerdir. Ancak bu dönemlerde etkin olan Mâlikî ekolüne mensup fakihlerin tasavvuf, felsefe, mantık, kelam gibi ilimlere karşı katı bir tutum içerisinde olmaları tasavvufun sistematikleşmesine engel olmuştur.²⁸

Tasavvufun sistematikleşmesi ve felsefî bir boyut kazanmaya başlaması "Endülüs mistisizminin babası"²⁹ şeklinde nitelendirilen Muhammed b. Abdillâh b. Meserre b. Nüceyh

²⁵ Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 9:23 (2009), s. 327. Bu dönemde yaşamış diğer zâhidler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre'nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri ve El-Münteka Min Kelamı Ehli't-Tüka Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 1998, ss. 20-23.

²⁶ Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s.33.

²⁷ Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014, s.22.

²⁸ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 215.

²⁹ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 23.

el-Cebelî (ö. 931) ile olmuştur.³⁰ 883 yılında Kurtuba’da doğan İbn Meserre babası ve kardeşi İbrahim’in zâhid kimliklerinden ötürü küçüklüğünden itibaren zühde dair öğretileri yakından öğrenmiştir.³¹ Ayrıca ilk hocalarından olan fakih ve muhaddis Muhammed b. Vaddâh (ö. 900) zâhidler ile görüşmek ve zühd ile ilgili bilgi toplamak amacıyla Doğu’ya seyahat etmiştir. Böylece onun derlediği zühd ile ilgili rivayetler ve sahip olduğu zahidâne yaşam, İbn Meserre’nin tasavvufi kişiliğinin şekillenmesinde etkili olmuştur.³²

Babasının vefatından sonra ilim amacıyla³³ Mekke’ye giden İbn Meserre, orada Cüneyd-i Bağdadi’nin öğrencisi Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî’nin (ö. 952) ilim meclislerine katılmıştır. Kaynaklar İbn Meserre’nin Ebû Ya’kub en-Nehrecûrî (ö. 941) ile de burada tanışmış olabileceğinden bahsetmektedir.³⁴ Tüsteri’nin sohbetlerine de iltihak eden³⁵ İbn Meserre’nin

³⁰ Hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, Leiden: Brill Academic Pub, 1997, ss. 30-42; Bardakçı, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre’nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri ve El-Münteka Min Kelamı Ehli’t-Tüka Adlı Eseri*, ss. 25-130; Mustafa Çağrı, “İbn Meserre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 189.

³¹ Bardakçı, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre’nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri ve El-Münteka Min Kelamı Ehli’t-Tüka Adlı Eseri*, s. 25.

³² Maribel Fierro, “Endülüs’te Tasavvufa Muhâlefet”, çev. Semih Ceyhan, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2009), s. 329.

³³ Bu yolculuğun sebepleri hususunda muhtelif bilgiler zikredilmiştir. Hac niyeti ile gittiği söylenirken görüşlerinden dolayı uğradığı baskı üzerine ayrılmak zorunda kaldığı da rivayet edilmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Bardakçı, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre’nin Tasavvufi Düşünce Tarihindeki Yeri ve El-Münteka Min Kelamı Ehli’t-Tüka Adlı Eseri*, s. 27; Angus Macnab, *Spain under the Crescent Moon*, Amerika: Fons Vitae Yayınları, 1999, s. 132.

³⁴ Çağrı, “İbn Meserre”, s. 189.

³⁵ Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad- On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, New Jersey: Princeton University Press, 2019, s. 35; James W. Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*,

“sûfî” şeklinde adlandırılması konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. İlk eğitimine fıkıh ile başlamış olması, Mutezile öğretilerini benimsediğinin iddia edilmesi,³⁶ döneminde felsefenin de yaygın olmasından ötürü özellikle hakkında yapılan ilk çalışmalarda İbn Meserre Yeni Eflâtuncu, Pseudo-Empedoklis, Bâtîni şeklinde tanımlanmıştır. Ancak 1972’de İbn Meserre’nin eserlerinin bulunmasının ardından bu eserlerin muhteviyatına dair daha fazla bilgi sahibi olan araştırmacılar, bu görüşleri eleştirerek İbn Meserre’nin dönemindeki felsefi düşüncelerden yararlansa dahi bütünüyle bu düşünceleri benimsediğini söylemenin yanlış olacağını belirtmişlerdir.³⁷

Zahidâne bir yaşamı benimsemiş olan İbn Meserre eserlerinde ihlas, takva, zikir, basiret, kalp gibi hususlara değinmiştir. “Endülüs mistisizminin babası” şeklinde nitelendirmesinde sonraki yüzyıllarda bu coğrafyada yaşayan âlimlere ve mutasavvıflara tasavvuf noktasında öncülük etmesi etkili olmuştur. Fakat hem kendi döneminde fikirlerine karşı reddiyeler

Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston College University, Massachusetts, 1973, ss. 14-15; Manuela Marín, “*Abu Sa’id Ibn al-A’rabi et le développement du soufisme en al-Andalus*”, *Revue du Monde Musulman et la Méditerranée*, 63:64 (1992), ss. 28-38; Michael Ebsen ve Sara Sviri, “The So-Called Risalat al-Huruf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustari and Letter Mysticism in al-Andalus”, *Journal Asiatique* 299:1 (2011), ss. 219-220.

³⁶ İbn Meserre’nin eserlerine bakıldığında, o Mu’tezile düşünce sisteminin ana unsuru olan “usûl-i hamse”ye bir atıfta bulunmadığı, kendisini Mu’tezilî şeklinde zikretmediği görülmektedir. Yani onun Mu’tezilî nisbesi ile anılması mevcut veriler ışığında mümkün değildir. Daha fazla bilgi için bkz. Muharrem Akoğlu, “Endülüslü Sufî Muhammed B. Meserre’nin Mu’tezile’ye Nispeti Meselesi,” *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, 37 (2019), ss. 55-73.

³⁷ Claude Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, ss. 70-72; Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, ss. 43-57, 82-85; Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, s. 34; Bardakçı, “İbnü’l-Arabî Öncesi Endülüs’te Tasavvuf”, ss. 335-336; Çağrı, “İbn Meserre”, ss. 191-192.

yazılmasından hem de vefatından sonra hakkında ihtilafların devam etmesinden dolayı takipçileri İbn Meserre'nin öğretilerini gizli tutmuştur. Hatta III. Abdurrahman, hilafetinin sonlarına doğru Kurtuba Merkez Camii'nde İbn Meserre'nin takipçilerinin öğretilerini yasaklayan fermanlar okutmuştur. Bu kısıtlama müridlere görüşlerinden vazgeçmeleri için yapılan zorlamalarla devam etmiş hatta 961 yılında Maliki fakih İbn Zerb (ö. 991) tarafından İbn Meserre'nin eserleri yakılmıştır.³⁸ II. Hakem döneminde (961-976) ise bu baskıcı ve kısıtlayıcı yaklaşım yerini hoşgörülü bir ortama bırakarak İbn Meserre'nin öğretileri müridleri tarafından yayılmıştır.³⁹

9. yüzyılda onun görüşleri Meserre Mektebi'nin imamı İsmâil er-Ruaynî (ö. 1040)⁴⁰ ve Meriye Mektebi'nin temsilcileri sayılan İbnü'l Arîf (ö. 1141),⁴¹ İbn Berrecân (ö. 1141)⁴² ve İbnü'l Arîf'in öğrencisi, tasavvuf ile birlikte fıkıh, hadis gibi alanlarda uzman olan Ebû Bekr

³⁸ Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", ss. 334-335.

³⁹ Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, ss. 95-96; Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 336.

⁴⁰ Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 335.

⁴¹ Hayatı hakkında bilgi için bkz. Nihat Azamat, İbnü'l-Arif, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.20, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 522-523; Mehmet Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l Arîf ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005, ss. 35-55; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, ss. 61-63.

⁴² Endülüs'te tasavvufun şekillenmesinde Gazzâlî'ye benzer bir etkiye sahip olmasından dolayı "Endülüs'ün Gazzâlî'si" şeklinde adlandırılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Kenneth Garden, *al-Ghazâlî's Contested Revival: Ihyâ'ul um al-din and Its Critics in Khorasan and the Maghrib (Morocco, Tunisia, Algeria, Spain)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago University, Chicago, 2005, ss. 211-214. İbn Berrecân'ın hayatı ve eserleri için bkz. Hülya Küçük ve Hamza Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), ss. 125-144; Mehmet Yıldız, *İbn Berrecân (v.536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016; Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.19, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 371-372; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*.

el-Mayurkî (ö. 1142) ile devam ettirilmiştir.⁴³ Fakat tasavvufî öğretilerin Endülüs'te yaygınlaşmasını sağlayan bu zâhidlerin halk üzerindeki nüfuzlarını siyasi ve sosyal yönden bir tehdit unsuru olarak gören Murabıtlar Devleti emiri Yusuf b. Tâşfin, bu zâhidleri Merâkeş'e getirterek sorgulatmıştır.⁴⁴ Bu dönemde mezkûr sûfilere muhalefet edilmesinin bir diğer sebebi ise Gazzâlî ve eseri *İhyâ*'nın etkisidir. Zira dönemin âlimleri Gazzâlî'yi eserinde zayıf hadis kullanması, felsefî öğretileri zikretmesi, semânın caiz olduğuna dair söylemlerde bulunmasından dolayı tenkit etmiş, hatta 1109 ve 1143 yıllarında eserlerini yakmışlardır.⁴⁵

İbn Berrecân'ın talebesi olan ve İbnü'l Arif'in sohbetlerine katılan İbn Kasî (ö. 1151) dönemin bir diğer önemli simasıdır. Tasavvufî eğitimini Meriyye'de tamamlayan, Jille'de bir rabîta kuran İbn Kasî, yasak olmasına rağmen *İhyâ*'yı sohbetlerinde okutmuştur. O, İbn Berrecân ve İbnü'l Arif'in tutuklanması üzerine Endülüs'te onların öğretilerini yaymış ve o dönemde Endülüs'te otorite sahibi olan bu iki sûfinin gitmesi ile sûfilere şeyhi konumuna yükselmiştir.⁴⁶ İlerleyen zamanlarda iktidara karşı isyan başlatsa da bu isyan kısa sürede bastırılmıştır. Sonraki yıllarda Haçlılar ile anlaşmaya çalışan İbn Kasî 1151 yılında müridleri tarafından öldürülmüştür.⁴⁷ İbn Kasî'nin başlangıçta manevî amaçlar doğrultusunda başlayan hareketinin siyasi boyut kazanması fukahâyı ve emirleri sûfilere karşı ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir.

⁴³ Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 67.

⁴⁴ Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 120; Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet," s. 337.

⁴⁵ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, ss. 50-56.

⁴⁶ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 304.

⁴⁷ İlyas Çelebi, "İbn Kasî, Ebü'l-Kâsım", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 106; Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, ss. 64-66.

Murabıtlar Dönemi'nin sonlarına doğru tasavvufa karşı muhalefet ortamı azalmış, zahidâne yaşama meyil artmıştır. Bu dönemde halk yaşanan maddi ve manevi krizler, yeni dini otorite arayışları, güven ihtiyacı, dini tecrübe arayışı, ulemanın ve fukahânın uygun olmayan yaşam şekilleri gibi nedenlerden dolayı iki dünya ile bağlantısı olan ve erdemli bir yaşam süren sûfilere temâyül etmiştir.⁴⁸

10. yy'da temelleri İbn Meserre tarafından atılan felsefî tasavvuf, sonraki yüzyılda İbnü'l Arif, İbn Berrecân gibi sufiler ile yaygınlaşmış, 13. yy'da ise İbnü'l Arabî (ö. 1240) ile doruk noktasına ulaşmıştır.⁴⁹ Asin Palacios bu yüzyıllar arasında bir kopukluk olmadığını, Meriye Mektebi'nin Meserre ve Mürsiye Mektepleri arasında köprü vazifesi gördüğünü söylemiştir.⁵⁰ Zira İbnü'l Arabî'nin eserlerinde İbn Meserre için övgü dolu sözlere yer vermesi onu tanıdığını göstermektedir.⁵¹ Aynı zamanda İbnü'l Arabî'nin tefsirinde ve hadis şerhlerinde, Meserre Mektebi'nin devamı olarak görülen Meriyye Mektebi'ne mensup İbn Berrecân'dan da izler taşıdığı görülmektedir.⁵² Tunus'tayken de İbn Kasî'nin oğlu ile tanışan İbnü'l Arabî,

⁴⁸ Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", ss. 343-344.

⁴⁹ Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 37.

⁵⁰ Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 123. Ancak Claude Addas Meriye Mektebi'nin bir grup müridin toplandığı oluşum şeklinde düşünmemiz gerektiğini, aynı zamanda bu mektebin varlığının da müphem bir mesele olduğunu, ayrıca İbnü'l Arif, İbn Berrecân gibi Endülüs sufilerinin tek kaynağının İbn Meserre veya onun mektebi olamayacağını ifade etmiştir. Bkz. Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, s. 42. Afifi de Palacios'un bu görüşüne katılmamış ve medreseler üzerinden bu irtibatın tarihsel boyuttaki varlığının şüpheli olduğunu belirtmiştir. Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 214.

⁵¹ Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, ss. 73-82; Annemarie Schimmel, İbnü'l Arabî'nin İbn Meserre'nin eserlerini okuması konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığını söylemiştir. Bkz. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 352.

⁵² Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 220.

Hal'u'n-na'leyn isimli eseri onunla beraber okumuş ve incelemiş,⁵³ hatta İbnü'l Arabî bu esere şerh yazmıştır.⁵⁴ İbnü'l Arif için de “şeyhimiz” diyerek bazı konularda ona atıflarda bulunmuştur.⁵⁵ Bundan sonraki asırlarda İbnü'l Arabî'nin etkisi Endülüs ile sınırlı kalmamış ve Şeyh-i Ekber nisbesi ile tasavvufun sonraki aşamalarına öğretileri ile nüfuz etmiştir.

14-15. yy'larda yani Nasrîler döneminde inşâ edilen zâviye ve ribâtlar ile tasavvuf çok daha geniş alanlara yayılmış, sosyal yaşam içinde ekonomi, eğitim, din gibi her alana nüfuz etmiştir.⁵⁶ Aynı zamanda bu dönemde Benû Sîdî Bûna tarikatı ile Endülüs'te ilk medreseyi inşâ eden es-Sâhilî'nin (ö. 1335) kurduğu tarikatın varlığı da kaynaklarda geçmektedir. Benû Sîdî Bûna tarikatı hem sanat, ticaret gibi alanlarda etkin olmuş hem de dönemin emirleri ile iyi ilişkiler kurmuştur. Böylece bu dönemde tasavvuf, çiftçiden yöneticiye kadar her zümreden kişinin ilgi gösterdiği bir alan haline gelmiştir. Ancak bu dönemde de tasavvufa yönelik eleştiriler devam etmiştir. Gelen eleştirilerden biri sema, zikir gibi vecde sebebiyet veren uygulamalara yöneliktir. Fukahâ sûfîlerin bu uygulamaları eleştirmesinin sebebi bunların zamanla dini amellerin yerine geçeceğinden ve şeyhe intisabın kendi otoritelerini tehlikeye düşüreceğinden endişe etmeleridir. Bununla birlikte mali konularda da halka yük olduklarını düşündükleri ve geçimini civar köylerden sağlayarak miskin bir yaşam biçimini benimsedikleri için de sûfîler ve tekkeleri tenkit edilmiştir.⁵⁷ Ancak bu genel bir tutum olmamış, zaman zaman fukahâ ile sûfîler arasında bilgi alışverişi gerçekleşmiş, zaviyeler halk için bir toplanma alanı olmuş, burada fukahâ, sûfîler ile birlikte Kur'an okumuş ve sohbet yapmıştır. Önceki devirlerden farklı olarak muhtelif bölgelerde inşâ edilen bu zaviyeler ile toplumda her kesime

⁵³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 352.

⁵⁴ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 314.

⁵⁵ Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, s. 68; Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 221.

⁵⁶ Özdemir, *Endülüs*, s. 262.

⁵⁷ Fierro, “Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet”, ss. 352-353, 356.

ulaşılmış, emirlerin ilmi ve kültürel hayatı desteklediği bu coğrafyada sûfiler öğretilerini yaymışlardır.⁵⁸

Müslümanların Endülüs'ü fethetmeleri ile başlayan zahidâne yaşam felsefi bir boyut kazanarak sistemleşmiş, fiziksel boyuta varan kısıtlamalar ile karşılaşılrsa da zamanla toplumda her kesime ve inanca nüfuz etmiştir. Bu süreçte sûfiler diğer ilimler ve dinlere mensup kişiler ile etkileşime girmiştir. Bunların başında Yahudiler gelmektedir. Vizigotların yönetimi altında iken dini, içtimai, ticari gibi sosyal yaşamın birçok boyutundan engellenen Yahudiler için Müslümanların Endülüs'ü fethetmesi onların kurtuluşu mahiyetinde olmuştur. Aralarında ilk andan itibaren oluşan bu olumlu ilişkiler ile Yahudiler Arapça konuşup eserlerini bu dilde telif etmeye başlamış ve tasavvuf, şiir, sanat, tıp gibi ilimlerden de etkilenmişlerdir.⁵⁹

⁵⁸ Özdemir, “Gırnata”, s. 56; Özdemir, *Endülüs*, s. 263.

⁵⁹ Roth, *Jews, Visigoths and Muslims*, ss. 170-171.

I. BÖLÜM: ENDÜLÜSLÜ YAHUDİ ÂLİMLER VE TASAVVUF

Yahudi tarihinde önemli bir yere sahip olan ve birçok âlimin yetiştiği bir yer olan Endülüs, tasavvuf ve Yahudi mistik öğretisinin karşılaştığı ve birbirini etkilediği bir yer olması nedeniyle önem arz etmektedir. Bu etkileşimin izlerine burada yetişen birçok âlimin hayat hikâyelerinde ve görüşlerinde rastlamak mümkündür. Tezin kapsamını aşmamak amacıyla burada yalnızca ön plana çıkan belli başlı isimlere, onların hayatları ve görüşlerine yer verilecektir. Bu kişiler sırasıyla Solomon İbn Cebiol (1021/2-1058), Moşe İbn Ezra (1055/1060-1138), Yehuda Halevî (1075-1141) ve Abraham İbn Ezra (1089/1093-1167)'dir.

1. SOLOMON İBN CEBİROL (1021/2-?1058)

1.1. HAYATI

1021 ya da 1022 yılında İspanya'nın Malaga şehrinde doğan Solomon İbn Cebiol (Şlomo ben Yehuda İbn Gabirol) Yahudi tarihindeki en büyük filozof şairlerden biri olarak tanınmaktadır.⁶⁰ Orta halli bir ailede yetişen İbn Cebiol, küçük yaşlarda ailesiyle birlikte önemli bir ilim merkezi olan Zaragoza'ya (Saragasso) taşınmış ve bir süre burada yaşamıştır. Zaragoza meclisinde görevli, meşhur Yahudi âlim Yekuthiel (Yeqotiel) b. İshak b. Hasan el-Mütevekkil b. Kabrun on üç-on dokuz yaşlarında iken babasının vefat etmesi üzerine İbn Cebiol'u himayesi altına almıştır. Çocukluğundan itibaren sebebi tam olarak bilinemese de bir cilt rahatsızlığı yüzünden acı çeken İbn Cebiol, şiirlerinde kendisini kısa, çirkin gibi özellikler ile nitelendirmiştir. İbn Cebiol on yedi yaşlarındayken Yekuthiel b. İshak mecliste çıkardığı karışıklık neticesinde öldürülmüştür. Altı yıl sonra annesinin de ölümü üzerine Granada

⁶⁰ *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, çev. Peter Cole, New Jersey: Princeton University Press, 2001, s. 3.

başvekil ve ordu komutanı olan Şamuel ha-Nagid olarak da bilinen Samuel Halevî b. Naghrila (ö. 1056) ile tanışmak üzere Granada'ya gitmeye karar vermiştir.⁶¹

Grana'da bir süre işler yolunda gitse de İbn Cebiol'un ha-Nagid'e yönelik olumsuz ibareler içeren şiirler kaleme alması aralarının bozulmasına yol açmıştır. Şiirlerinde daima eleştirel bir üslup kullanması İbn Cebiol'un, asabi ve sinirli biri olarak tanınmasına neden olmuştur. Aynı zamanda şiirlerinde felsefi ifadelere de yer vermesi, onun filozof olarak da tanınmasına yol açmıştır. 1048-1049 yılları arasında Nissim b. Jacob b. Şahin'in himayesi altında olan İbn Cebiol'un daha sonraki yılları tam bir belirsizlik içindedir. Belensiye (Valencia) adlı şehirde vefat ettiği bilinen düşünürün ölüm tarihi de bilinmemektedir. Yahudi âlimlerce 1030'lu veya 1050'li yıllarda öldüğü söylene de çağdaşı olan Said el-Endülüsi'nin verdiği 1058 yılı en doğru tahmin olarak kabul edilmektedir.⁶²

İbn Cebiol, felsefe alanında *Yenbû'ul-Ḥayât* (Mekor Hayim/Fons Vitae) ve *İşlâhu'l-Ahlâk* (Tikkun Middot ha-Nefeş) adlı iki eser yazmıştır. Bu eserlerden *İşlâhu'l-Ahlâk* 1045 yılında Sarakusta'da Arapça olarak kaleme alınmış olup akıcı bir üsluba sahiptir. Eser Yehuda İbn Tibbon vasıtasıyla *Tikkun Middot ha-Nefeş* adıyla İbraniceye çevrilmiştir. Etik ve ahlak konularını içeren bu eserde, insan psikolojisi ile ilgili derin tespitler de bulunmaktadır. Hastalıklı ve hassas kişiliği nedeniyle duygusal yoğunluğu dikkat çeken şiirler yazan düşünür bu eserinde de ruhun bedenle tenakuzlar yaşadığını belirtmektedir. Bu tenakuzlar içinde ruhun amacı akıl âlemine rücu etmektir. Akıllı tüm ahlaki eylemlerin temeli yapmakta ve aklın ahlak ile ilişkisini gözler önüne sermektedir. Eser, *The Improvement of Moral Qualities* adıyla S.

⁶¹ Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslim in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 89.

⁶² Sahbân Halifât, "İbn Cebiol", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 19, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 386.

Wise tarafından 1902 yılında İngilizceye, 1990 yılında da J. Lomba Fuentes tarafından *La Correcion de los Caracteres* ismiyle İspanyolcaya çevrilmiştir.⁶³

İbn Cebiol'un bir diğer eseri olan *Yenbû 'ul-Ḥayât* da Arapça olarak kaleme alınmıştır. Arapça orijinali kayıp olan eserin günümüze kadar ulaşan en eski versiyonu *Fons Vitae* adıyla Latinceye çevrilmiş olan nüshadır.⁶⁴ Bu nüsha, Dominicus Gundissalinus'un yardımları ile Hivan el-İsbâni tarafından hazırlanmıştır. 13. yy'da ise Şem Tov ben Josef Falaquera, Arapça aslından bazı bölümleri *Likkutim mi-Sefer Mekor Hayyim* adıyla İbraniceye çevirmiştir. Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'a ulaşan bu metinler, filozofların İbn Cebiol'ü Müslüman bir Arap olarak zannetmelerine ve bu şekilde metinlerden bazı bölümler alıntılarına neden olmuştur. 19. yy'da Solomon Munk tarafından yapılan araştırmalar ile bu bölümlerin müellifinin İbn Cebiol olduğu ortaya çıkarılmıştır. İbn Cebiol'un temel felsefi öğretilerini içeren bu eser, madde ve suret temelinde beş makaleden oluşmaktadır. Birinci makalede hissi idrak konusuna giren İbn Cebiol, ikinci makalede cismani şekilleri olan maddenin vafına değinmektedir. Üçüncü makalede Tanrı ve cismani âlemler arasında aracı konumda olan basit cevherlerden, dördüncü makalede basit cevherlerin muhtevâsından, beşinci makalede ise suret ve maddenin zatından bahsetmektedir.⁶⁵

1.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI

İbn Cebiol düşüncelerini oluştururken muhtelif kişi ve akımlardan etkilenmiştir. Bunlardan ilki gnostik düşüncedir. Bu düşüncenin bir ürünü olan mikro kozmostan makro kozmosa doğru yolculuğa İbn Cebiol'un eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. İnsanı hareket

⁶³ Halifât, "İbn Cebiol", s. 388.

⁶⁴ Ibn Gabirol, *The Improvement of Moral Qualities: An Ethical Treatise of The Eleventh Century*, çev. Stephen S. Wise, New York: The Columbia University Press, 1901, ss. 7-9.

⁶⁵ Halifât, "İbn Cebiol", s. 388.

noktası olarak alan bu düşüncede insan, evrenin ve daha geniş bir perspektifle Tanrı'nın zübdesi olarak görülmektedir. Nitekim İbn Cebiol de insanı Tanrı'nın mikro kozmosu şeklinde nitelendirmiştir. Zira Tanrı mutlak bilinmeyen bir varlık iken bilinen düzeye tezahür etmiş ve insanda görünmüştür.⁶⁶ İnsanın karmaşık bir varlık olduğuna vurgu yapan İbn Cebiol'a göre insan, birçok yükle ve sıkıntılarla dünya hayatında varlık göstermektedir. Bu sıkıntılı yolculuk bir muamma olan ve mikro kozmosu sembolize eden insanı, daha büyük bir muamma olan ve makro kozmosu sembolize eden Tanrı'ya götürmektedir. İbn Cebiol'un insan-evren-Tanrı üçlüsüne dair bu düşünceleri mistik bir anlayışın Yeni Eflâtuncu⁶⁷ tezahürleridir. Nitekim gnostik düşüncelerin birçoğunun Yeni Eflâtuncu bir zeminde ele alındığı göz önünde bulundurulunca İbn Cebiol üzerinde, Yeni Eflâtunculuğun da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Cebiol Bir'i açıklama hususunda Yeni Eflâtuncu düşünceden yardım almıştır. Yunanca bilmediği için Yunan kaynaklarına erişimi daha çok Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve İslam filozofları üzerinden olmuştur. İbn Cebiol'un Plotinus'un yazılarına ulaşmadığı bilinmektedir. Felsefî ve mistik anlayışındaki Yeni Eflâtuncu etkiler filozofun *Mekor Hayim* adlı eserinde açıkça görünmektedir. Munk, İbn Cebiol'un eserlerinde bulunan mistisizmi Kabbalistik

⁶⁶ Tom Block, *Şalom/Selam: Gizemci Bir Kardeşliğin Öyküsü*, çev. Levent Kartal, İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları, 2010, s. 171.

⁶⁷ Neo-Platonizm olarak da geçen Yeni Eflâtunculuk, 3. yy'da ortaya çıkmış olan felsefî bir okuldur. Okul, filozof Plotin'in (ö. 270) öncülüğünde kurulmuş olup İslam düşüncesini ve Orta Çağ Batı düşüncesini etkilemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", TDV İslam Ansiklopedisi, c. 43, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, ss. 423-427.

öğretilere dayandırmaktadır.⁶⁸ Yani İbn Cebiol'un Yahudi mistisizminden de etkilendiği söylenebilir.

İbn Cebiol özellikle ilahi irade ile evren ve Tanrı arasında bir köprü kurmaktadır. Bu köprü Yeni Eflâtuncu felsefede ilk neden olarak tanımlanmaktadır. Her ne kadar Yeni Eflâtunculuğun etkisi altındaki görüşlerinde bir orijinallik olmasa da onun Merkaba mistisizmi ile Yeni Eflâtuncu görüşleri sentezlemesi orijinal bir yorum oluşturmaya olanak sağlamıştır. Madde ve suret analizine yoğun bir şekilde mesai harcayan düşünür, külli suret ve külli madde kavramlarını felsefe dünyasına kazandırmıştır. Külli madde ve külli suret arasında ayırım yapan düşünür, Tanrı'dan ilahi iradenin, ilahi iradede külli suret ve külli maddenin, külli maddeden de akıl, nefis ve basit cevherlerin sudur ettiğini söylemiştir. Sudurun en alt basamağında ise cismani âlem husule gelmiştir.

İbn Cebiol'un hem Yeni Eflâtunculuğun hem de Yahudiliğin temel prensipleri ve Yahudi mistisizmi özelinde oluşturduğu bu eklektik düşünceye şiirlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin;

Yerin ve göğün tüm yaratıkları

birlikte tek bir tanık olarak şunu söyleyin:

Rab Birdir ve onun adı Birdir.

Yolun otuz iki cihete sahiptir

ve gizemini anlayan herkes onları görür⁶⁹

⁶⁸ Jochanan Wijnhoven, "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", *The Journal of Religion* 45:2 (Apr., 1965), s. 137.

⁶⁹ *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, s. 124.

İbn Cebiol'un bu dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla "Bir" vurgusu Yeni Eflâtunculuğun felsefeye; "otuz iki cihet" ise İbranice'nin yirmi iki harfi ve on akla (*sefirot*) işaret etmektedir. İbn Cebiol'un genel felsefesini ve mistik düşüncesini özetleyen bu dizeler aynı zamanda onun düşünce sisteminin eklektik yönünü de gözler önüne sermektedir.⁷⁰ İbn Cebiol'un şiirlerindeki bu Yeni Eflâtuncu unsurların çokluğu zaman zaman eleştirilere maruz kalmasına da neden olmuştur. Bu hususta o, "Yunan Hikmeti"nin propagandasını yapmakla suçlanmıştır.⁷¹

İbn Cebiol, Basra ve civarında 10. yüzyılda ortaya çıkan dinî, felsefî, siyasi ve ilmî amaçlarla hareket edip kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma vurgusu yapan İhvân-ı Safâ adlı grubun yazmış olduğu *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*⁷² adlı eserden oldukça etkilenmiş, hatta bu eser Tevrat'tan sonraki ikinci kaynağı haline gelmiştir.⁷³

Zühdü ve belagatteki ustalığı nedeniyle Endülüs'te 10. yüzyılda ön plana çıkan İbn Meserre, yalnızca kendi dönemindeki âlimleri değil kendisinden sonra gelenleri de etkilemiştir. İbn Cebiol de bu âlimler arasında görülmüştür. Solomon Munk (1803-1867) bu etkiyi birebir etkilenmeden ziyade İbn Cebiol'un İbn Meserre'den esinlenmesi şeklinde yorumlamıştır.⁷⁴ İbn Cebiol'un felsefesini özgün kılma gayesi güden Munk, Endülüs'te İbn Cebiol üzerinde kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin etkisi olduğu düşüncesini eleştirmiştir. Ancak İbn

⁷⁰ Bruce Ross, "A Poetry of Mysticism: Solomon Ibn Gabirol, Maulana Jalaluddin Rumi, And Rainer Maria Rilke", *Sharing Poetic Expressions: Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Hanover: Springer, 2011, s. 83.

⁷¹ Wijnhoven, "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", s. 140.

⁷² Grup hakkında detaylı bilgi için bkz. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss. 1-6. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Enver Uysal "Resâ'ilü İhvâni's-Safâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, ss. 576-579.

⁷³ Block, *Şalom*, s. 137.

⁷⁴ Salomon Munk, *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe*, Paris: Chez A. Franck, 1927, s. 241.

Cebirol'un şiirleri, onun İbn Meserre'den özellikle de felsefi konularda etkilendiğini açıkça göstermektedir.⁷⁵

İbn Cebirol ile İbnü'l-Arabî'yi (ö. 1240) aynı merkezden çıkan iki ışık olarak nitelendiren İspanyol müsteşrik Miguel Asin Pacacious'un (1871-1944) bu yorumu yapmasında Endülüslü olan her iki ismin İbn Meserre'nin görüşlerinden etkilenmesi ve onun düşüncelerini geliştirmeleri etkili olmuştur. Onların Meserreci geleneği takip etmeleri, Tanrı'yı özü bilinemeyen mutlak varlık şeklinde nitelendirmeleri, O'nu ışık simgesi ile betimlemeleri, yaratılışın aşk ürünü olduğunu düşünmeleri, evrenin yaratılış aşamasını ilahi nefesin üflemesi ile açıklamaları iki âlim arasındaki ortak noktaları oluşturmuştur.⁷⁶

İbnü'l-Arabî ve İbn Cebirol kozmosu, Tanrı'nın nefesinden gelen kelim şeklinde nitelendirmişlerdir. İbn Cebirol bunu şu sözlerde ifade etmiştir:

*Kişi yaratılışı ağzından çıkan bir söze benzetebilir. Kişi sözcüğü söylediğinde duyan kişinin zihnine etki eder. Aynı şekilde denir ki yüce ve kutsal yaratıcı da kendi sözünü yaratılış olarak ifade der. Onun sözünün özü maddeye etki eder ve madde bu anlamı korur, diğer bir deyişle bu yaratılan form maddeye nüfuz eder.*⁷⁷

İbnü'l-Arabî de insan nefesinin kelimelere varlık sağlaması gibi evrenin de Tanrı'nın nefesinden gelen kelim ile yaratıldığını ifade etmiştir. Ancak iki âlim arasındaki bu ifade benzerlikleri İbn Meserre'den ziyade kendi kutsal kitapları ve dinî geleneklerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Tevrat'ta "Tanrı, 'Işık olsun' diye buyurdu ve ışık oldu",⁷⁸

⁷⁵ Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Ankara: Fecr, 2017, s. 330.

⁷⁶ Block, *Şalom*, s. 137.

⁷⁷ Block, *Şalom*, s. 140.

⁷⁸ Tekvin, 1:3.

Kur'an'da ise “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak ‘Ol!’ demektir. O da hemen oluverir”⁷⁹ şeklindeki cümleler Yahudilikte ve İslam’da yaratılışın ve oluşların kelimelerle gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Bunlara ilaveten Palacios, İbn Meserri’nin düşünce sisteminde kilit rol oynayan “maneviyat gerçeği ve kavramı”nın hem İbnü’l-Arabî’nin en önemli eserlerinden biri olan *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de hem de İbn Cebir’ün *Mekor Hayim* adlı eserinde paralel bir şekilde ele alındığını iddia etmiştir. Ancak İbn Cebir, öncesinde de zikrettiğimiz gibi İbn Meserri’den tasavvuftan ziyade felsefe alanında etkilenmiştir ki bu felsefi düşüncelerin çoğu de Aristo ve İhvân-ı Safâ’ya dayanmaktadır.

Kısacası İbn Cebir ile İbnü’l-Arabî aynı kaynaktan yani İbn Meserri’den etkilenmişlerdir ancak her iki âlimin hem dinî kimliklerinin hem de çalışma alanlarının farklı olmasından dolayı aralarındaki bu benzerlik oldukça düşük düzeyde gerçekleşmiştir. Ayrıca aynı coğrafyada yaşamaları, *Resâ’ilü İhvâni’s-Safâ*’dan etkilenmeleri ve ortak bazı meselelerden bahsetmiş olmaları da onları aynı merkeze bağlamak için yeterli değildir. Felsefi tasavvuf alanında çokça eser telif etmiş olan İbnü’l-Arabî, eserlerinde İbn Cebir’den ziyade önceki dönem sûfilerden ilham almış, aynı zamanda özgün düşüncelerini yansıttığı eserler de telif etmiştir.

İbn Cebir’ün bir mistik olduğu Tanrı-nefs ilişkisi ve fazilet-rezilet konusunu ele alış biçiminde kendini göstermektedir. Kendisinden önce mistisizm alanında ele alınan konuları eleştiren İbn Cebir hem kendi zekâsının ve başarılarının hem de günahlarının farkındadır. Bu durum bize ne mistiklerin birer aziz olduklarını ne de azizlerin birer mistik olma zorunluluğu içerisinde bulunduklarını göstermesi açısından önemlidir. Mistisizm aslında insanın Tanrı’nın karşısında kendi manevi durumu hakkında farkındalık oluşturmalarını ve reziletleriyle başa

⁷⁹ Yasin, 36:82.

çıkmasını sağlayan bir araçtır.⁸⁰ Bu yönüyle ruhbanlığa karşı çıkan İbn Cebiol, tasavvufun en temel öğretilerinden olan “halk içinde Hak ile beraber olma” ve soyutlanmamayı hatırlatmaktadır.

İbn Cebiol’un mistisizm anlayışının şekillenmesinde keskin bir algı duyusuna sahip olması, zeki ve asabi oluşu, yoksullukla geçen ve fiziksel ıstıraplar içeren bir yaşama sahip olması etkili olmuştur. Bütün bunlar İbn Cebiol’ü kutsal metinler, ayinler ve evrenin birliği ve düzenine vurgu yapan Yeni Eflâtuncu yazılarla ilgilenmesine sebebiyet vermiştir. Bahya İbn Pakuda, İbn Cebiol’un felsefeyi “insanın benliğine dair hakikat bilgisi” şeklinde yorumladığını ve ona mistik bir yön kazandırdığını ifade etmektedir.⁸¹ Elindeki materyaller ile düşünce dünyasını işleyen İbn Cebiol, maddeden ruha, çokluktan bire, yaratılmışlardan Yaratıcı’ya ve nihayetinde ruhun münferit anlarından tefekkür anlarında Tanrı ile birliğin saadet ve yakınlığına erişimi gibi konularla mistisizm anlayışını geliştirmiş ve kendinden sonra gelenlere ilham kaynağı olmuştur.⁸²

İbn Cebiol’ün etkilediği kişilerden biri Abraham İbn Ezra’dır (ö. 1167). İbn Ezra, düşünürün metaforik dilinin günümüze kazandırılmasına yardımcı olmuştur. İbn Ezra, özellikle İbn Cebiol’ün *Cennet Hikâyesi*’nde yaptığı güçlü metaforlara dikkat çekmektedir. O, Müslüman filozofların yaptığı gibi bu hikâyede İbn Cebiol’ün ruh, madde, suret, hikmet gibi kavramları metaforlar şeklinde ele aldığını bildirmektedir. İbn Cebiol otobiyografik

⁸⁰ Wijnhoven, “The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol”, s. 151.

⁸¹ Alexander Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism”, *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altman, Cambridge: Harvard University Press, 1963, ss. 217-218; Diana Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue, Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paqûda’s Duties of the Heart*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007, s. 128.

⁸² Wijnhoven, “The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol”, s. 142.

şiiirlerinden birinde de kullandığı metaforları anlamayan kişilerin (muhtemelen din adamları) kendisini büyücülükle itham ettiğinden bahsetmektedir.⁸³

Bahya İbn Pakuda (ö. 1120), İbn Cebiol'den etkilenen bir diğer isimdir. İbn Cebiol'dan kısa bir zaman sonra dünyaya gelen İbn Pakuda'nın, *El-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûbadlı* eserinde Yeni Eflâtunculuğun yanı sıra İbn Cebiol'ün etkisini görmek de mümkündür. Isaac Hussik (ö. 1939), İbn Pakuda'nın eserindeki felsefî yönleri İbn Cebiol'den ödünç aldığını ifade etmektedir.⁸⁴ Diğer taraftan André Chouraqui ise İbn Pakuda'nın Arap Yeni Eflâtuncu okuldan etkilendiğini ifade etmiştir. Ona göre bu okulun İbn Cebiol üzerinde de etkisi vardır.⁸⁵

Felsefî yönü mistik yönünden daha gizemli olması nedeniyle İbn Cebiol, anlaşılması zor bir şahsiyet portresi çizmektedir. Bir taraftan hayatına dair bulgular bize onun Yeni Eflâtuncu anlayışa sahip bir Yahudi âlim olduğu imajını verse de diğer taraftan şiirlerindeki ve nefs-Tanrı anlayışındaki İslami unsurlar onun sûfî olduğu şeklinde bir imaj oluşturmaktadır. Hatta bu yanılgıya düşen Albertus Magnus ve Thomas Aquinas da düşünürün uzun zaman gerçek kimliğinin gizli kalmasına neden olmuştur. Her ne kadar hayatının müphemliklerle dolu olmasından dolayı her dönemde onun hakkında çalışan kişileri zorlasa da İbn Cebiol Yeni Eflâtuncu öğretiler, tasavvuf ve Kabala özelinde eklektik bir düşünce sistemi oluşturmuştur.

2. MOŞE İBN EZRA (1055/1060-1138)

2.1. HAYATI

⁸³ Wijnhoven, "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", s. 142.

⁸⁴ Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: Meridian Books, 1958, ss. 80-81; Wijnhoven, "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", s. 147.

⁸⁵ Bahya ibn Paquda, *Introduction aux Devoirs des Coeurs*, çev. André Chouraqui, Paris: L'Imaginaire, 1956, ss. xxi-xi; Wijnhoven, "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol", s. 147.

Tam adı Ebu Harun Moşe bin Yakup İbn Ezra olan Moşe İbn Ezra, 1055/1060-1138 yılları arasında yaşamış Granadalı Yahudi filozoftur. Lucenalı büyük Yahudi âlim İshak bin Giyas'ın (Isaac İbn Ghiyyat) öğrenciliğini yapmıştır.⁸⁶ İbranice ve Arapça dersleri alan düşünür iyi derecede klasik Arapça bilgisine sahiptir. Granada'da yüksek mevkilerde⁸⁷ görev alan düşünür, 1090 yılında Murabıtların İber Yarımadası'nı ele geçirmesi sonucu ailesiyle birlikte Granada'yı terk ederek Castile'e kaçmış ve hayatının geri kalan kısmını Hristiyan tebaanın bulunduğu bu şehirde geçirmiştir.⁸⁸

Düşünürün Judeo-Arabî dilde yazılan iki önemli eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden biri İbraniceye *Şirat Yisrael* olarak çevrilen *Kitâbü'l-Muhâzarâ ve'l-Müzâkere*, diğeri ise İbraniceye *Sefer Arugat ha-Bosem* olarak çevrilen *Maqale bi'l-Ḥadiqa fi Ma'ne'l-Mecaz ve'l-Ḥaḳiqa*'dır. İbn Ezra'nın sürgündeyken takribi 1135 yıllarında yazdığı düşünülen *Kitâbü'l-Muhâzarâ* belagatle ilgili bir kitaptır.⁸⁹ Sekiz bölümden müteşekkil olan kitap, Arap ve Yahudi şiirinin doğasına dair arkadaşının sorduğu bir soruya binaen İbn Ezra'nın verdiği sekiz cevabı içermektedir. Kitap, şiir türünde Judeo-Arabî olarak kaleme alınan tek eser olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Ayrıca çağdaş İbranice çalışmaları için kaynaklık teşkil etmesi ve kutsal yazılar,

⁸⁶ Sinan İlhan, *Fetihten Murâbıtlar Dönemine Kadar Endülü's'te Yahudiler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006, s. 577.

⁸⁷ Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad- On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, New Jersey: Princeton University Press, 2019, s. 83.

⁸⁸ A. Schippers, "Mūsā Ibn 'Azra", *Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. Heinrichs, & C. Pellat, Leiden: E.J. Brill, 1992, ss. 642-643.

⁸⁹ Grace Young, "Moses ibn Ezra", *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Moses-ben-Jacob-ha-Sallah-ibn-Ezra> (Erişim tarihi: 20.10.2020).

Kur'an'dan ibareler, Arap şiiirlerinden örnekler içermesi bakımından da eser, literatürde önemli bir yere sahiptir.⁹⁰

Diğer eseri *Maḳale bi'l-Ḥadiḳa* ise daha çok felsefi bir içeriğe sahip olup insanın evren karşısındaki konumu, Tanrı'nın bilinmezliği, aklın Yeni Eflâtuncu çizgide yönelimi gibi hususlardan bahsetmektedir. Metaforik ifadelerin sıklıkla geçtiği eserde Tanah'ta antropomorfik ifadelerin yer aldığı pasajlara sıklıkla değinilmiştir. İlahi özün tanımlanamayacağını savunan İbn Ezra, yalnızca mecazi ifadelerle bu öz hakkında bir fikir edinileceğini söylemiştir. Bu iki eserinin yanı sıra on beş tane Arapçadaki romantik şiiirlerin taklidi olan *müveşşah*⁹¹ türde şiiir yazmıştır.⁹²

2.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI

Endülüs'te ikamet eden birçok Yahudi âlim gibi Moşe bin Ezra'nın düşünce dünyasının şekillenmesinde de Yeni Eflâtunculuğun etkisi olmuştur.⁹³ İbn Ezra, selefi İbn Cebiol gibi Yeni Eflâtuncu unsurlara şiiirinde yer vermiştir. Cisim, madde gibi konulara değinen⁹⁴ düşünürün üzerinde İbn Cebiol'un etkisini görmek de mümkündür. Özellikle, evreni makro kozmos ve insanı mikro kozmos olarak ele alması ve bunları bir muamma olan Tanrı'nın tecelligahı olarak görmesi noktasında iki âlim arasında benzerlik bulunmaktadır.⁹⁵

⁹⁰ A. Schippers, "Mūsā Ibn 'Azra", s. 642.

⁹¹ "İki temel sanat unsurunu taşıyan şiiir" anlamına gelen ve Endülüs'te ortaya çıkan *müveşşah* şiiir, dönüşümlü olarak birbirini izleyen uzun beyitler ile kısa bentlerden oluşmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Aydın, "Müveşşah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, ss. 229-231.

⁹² A. Schippers, "Mūsā Ibn 'Azra", s. 643.

⁹³ Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, s. 112.

⁹⁴ Norman Roth, "Seeing The Bible Through A Poet's Eyes: Some Difficult Biblical Words Interpreted by Moses ibn Ezra", *Hebrew Studies* 23 (1982), s. 112.

⁹⁵ Block, *Şalom*, s. 171.

İbn Ezra, *Maḳale bi'l-Ḥadiḳa* adlı eserinde fikirlerini özetlemiştir. Yedi bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde Tanrı, insan ve felsefe üzerine genel açıklamalardan; ikinci bölümünde Tanrı'nın birliğinden, üçüncü bölümünde sıfatların Tanrı'ya uygulanmasının kabul edilemezliğinden; dördüncü bölümde Tanrı'ya isim vermenin uygunsuzluğundan, beşinci bölümde hareketten, altıncı bölümde doğadan, yedinci bölümde ise akıldan bahsedilmiştir. Eserde kronolojik sırayla Hermes (İbn Ezra tarafından Enoh ile tanımlanır), Pisagor, Sokrates, Aristoteles, Platon, (sözde) Empedokles, Farabi, Saadya Gaon ve Solomon İbn Cebirol gibi isimlerin düşüncelerine yer verilmiştir. Greko-Arap felsefeden etkilenen İbn Ezra ayrıca *Resâ'ilü İḥvâni's-Şafâ*'dan büyük ölçüde faydalanmıştır. İbn Ezra, En Yüce olarak isimlendirdiği Tanrı'nın yarattıklarında faal akli birinci sırada tutmaktadır. Düşünüre göre bu meleke, yaratılmışların tüm formunu bünyesinde barındıran, basit, öz ve saf bir cevherdir. İnsan aklının da bu meleke ile benzeştiğini aktaran düşünür, insanı mikro kozmos, evreni ise makro kozmos olarak isimlendirmiştir. Menşei açısından mikro kozmos olan insan da makro kozmos olan evren de aynı tezahürü kendisinde barındırmaktadır. Müellif, bu ifadeleri doğrudan *Resâ'ilü İḥvâni's-Şafâ*'ya atıf yaparak kitabında dile getirmiştir. Paul Fenton da İbn Ezra'nın eserine dair yaptığı incelemede İslami gelenekten alınan birçok öğretinin eserde mevcut olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

İbn Ezra, İbn Cebirol haricinde İbn Meserre'den de etkilenmiştir.⁹⁷ Şiirlerinde ve diğer eserlerinde Arap felsefesinden ziyade Arap edebiyatından imgeler ve kelimeler kullanmıştır.

⁹⁶ Mauro, Zonta, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/> (Erişim tarihi: 20.10.2020); Block, *Şalom*, s. 172.

⁹⁷ Joseph Jacobs, Isaac Broydé, "Ibn Ezra, Moses Ben Jacob Ha-Sallah (Abu Harun Musa)", *Jewish Encyclopedia*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7989-ibn-ezra-moses-ben-jacob-ha-sallah-abu-harun-musa> (Erişim tarihi: 20.10.2020).

Kaynakları kullanma bakımından çok yönlü olan İbn Ezra, Kur'an'ı kullanmaktan da sakınmamış, bu durum "İbn Ezra Kur'an'a atıfta bulunmayı hiçbir zaman küçümsemedi ve cemaatin ikiyüzlü bazı din adamlarının nefretine de aldırış etmedi" şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁸ Endülüslü Yahudi âlimlerin Kur'an ayetlerini kullanmalarının eleştirildiği bir dönemde İbn Ezra'nın Kur'an'dan en az 22 yerde alıntı yapması oldukça dikkat çekicidir.⁹⁹

İbn Ezra'nın Arap şiirine bir temayülü vardır. Bu durum düşünürün kendisi gibi sûfi eğilimlere sahip olan İbn Pakuda'yı da övmesine sebebiyet vermiştir.¹⁰⁰ Onun şiire olan eğilimini, retorik ve şiir türünde bir eser olan ve Arap literatüründe "adab" Yahudi literatüründe ise "musar" olarak nitelendirilen türe giren *Kitâbü'l-Muhâzarâ ve'l-Müzâkere* adlı eserinde görmek mümkündür. Müellif, bu eserde adabın önemini edep bağlarını hayali bir akrabalık bağı üzerinden kurgulayarak özdeyiş şeklinde aktarmıştır. "Derin sevgi (el-vudd), akrabalıkların en yakınıdır ve edep, soyların en yakınıdır" cümlesi bu durumu gösterir niteliktedir.¹⁰¹

Endülüs'te ikamet eden Müslümanların Yahudi mistisizmine katkılarından biri olan *adab* literatürüyle ilgili başarılı örnekler ortaya koyan İbn Ezra'nın ilgili kitabında geçen bir başka şiirinde

[Damat] aklın yolları üzerinde seyreder

Ayakları yere basar ve yürür Musar üzerine...

ifadelerinde *musar* ve aklın peş peşe kullanılması dikkat çekmektedir. Bu kullanım biçimi, Endülüs'ün de dâhil olduğu İslam coğrafyasında yan yana kullanılan ilim ve adab kavramlarını

⁹⁸ Block, *Şalom*, s. 172.

⁹⁹ İlhan, *Fetihten Murâbıtlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler*, s. 580.

¹⁰⁰ Jonathan Decter, "The Jewish Ahl al-Adab of al-Andalus", *Journal of Arabic Literature* 50 (2019), s. 327.

¹⁰¹ Decter, "The Jewish Ahl al-Adab of al-Andalus", s. 333.

hatırlatmaktadır.¹⁰² Müslümanlara ait unsurlar taşıyan bu eser, hem Yahudi literatüründe yeni açılımlara sebebiyet vermesi hem de tasavvufun Yahudi mistisizmine etkilerini gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca eser, Yahudilerin Arap literatüründeki deyişleri ve atasözleri gibi söylemleri kullanarak ve el-Ahnaf İbn Kays gibi muhtelif örnekler üzerinden giderek kendi *adab* literatürünü inşa etmelerine örneklik teşkil etmesi açısından da dikkate değerdir. Bütün bunlar bize yalnızca düşünce dünyalarının şekillenmesinde değil aynı zamanda yeni bir edebî tür oluşturmaları esnasında da Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumun kültüründen ve dininden etkilendiklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

3. YEHUDA HALEVÎ (1075-1141)

3.1. HAYATI

Yehuda Halevî (Judah ben Şmuel Halevî) Endülüs'ün en büyük Yahudi şairlerinden biridir. Henüz hayattayken bu üne kavuşan Halevî'nin çağdaşı Moşe bin Yakup İbn Ezra (ö. 1135) tarafından kendisine nispet edilen bir şiirde övülmesi de bu durumu gözler önüne sermektedir. Benzer bir övgüye Yosef İbn Tsaddik (ö. 1149) ve Judah ben Solomon el-Harizi (ö. 1225) gibi şair-filozofların şiirlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin El-Harizi, “Şiir odasına tek başına girdi / Ta ki oradan ayrılıp kapılarını kapatana kadar” dizeleriyle Halevî'nin eşsiz konumunu aktarmıştır.¹⁰³

Toledo'da doğan Yehuda Halevî, gençliğinde Granada'ya ardından da Kurtuba'ya taşınmıştır. O, burada Moşe İbn Ezra'nın bir şiirini taklit etmesi nedeniyle onun övgüsüne mazhar olmuş ve himayesi altına girmiştir. Bu dönemde Halevî arkadaş, şarap ve aşkı öven şiirler bestelemiştir. Murabıtların Endülüs'ü ele geçirip Yahudilerin hayatını tehlikeye sokmaları nedeniyle Halevî, Toledo'da bulunan Hristiyanların egemenliği altındaki Kastilya

¹⁰² Decter, “The Jewish Ahl al-Adab of al-Andalus”, ss. 335-336.

¹⁰³ Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Boston: Academic Studies Press, 2009, s. 240.

Krallığı'na sığınmıştır. Bir süre burada kalan Halevî, sonrasında Abraham İbn Ezra ile birlikte Müslüman İspanya'ya dönmüş ve ziyaret ettiği Yahudi toplulukları tarafından sıcak bir şekilde karşılanmıştır. İspanya Yahudilerinin giderek zorlaşan hayatı ve Kudüs'ün 1099'da Haçlılar tarafından ele geçirilmesi, mesihçi spekülasyonlara yol açmıştır. Bu ortamdan etkilenen Halevî de mesihsel beklentilere sahip olmuştur.¹⁰⁴

1130'da Müslüman yönetimin çöktüğüne dair bir rüya gören Halevî, bunun gerçekleşmediğini görünce Yahudi halkının sürgünden gerçek kurtuluşunun ancak *aliya* ile yani İsrail topraklarına göçle gerçekleşebileceğinin farkına varmıştır. *Aliya* ideali konusundaki kararlılığına rağmen Halevî'nin şiirlerine, ailesine, arkadaşlarına ve İspanya'ya karşı hissettiği güçlü duyguları yansıtmıştır. Yaşadığı bu iç çatışmanın izlerine meşhur kitabı *el-Kitâbü'l-Hazerî*'nin son bölümlerinde de rastlanmaktadır.¹⁰⁵ Ancak onun için *aliya* diğer Orta Çağ Yahudilerinde olduğu gibi, yalnızca kişisel bir tatmin meselesi olmamıştır. Yehuda Halevî için *aliya* İsrail'in kurtuluşunu sağlamanın bir yoludur. Kudüs'e bu amaçları uğruna giden düşünür orada "Tsiyon ha-lo Tişali (צִיּוֹן הָלֹא תִשָּׁלִי)" şiirini yazmıştır.¹⁰⁶

Bir rivayete göre Kudüs'te bulunduğu esnada Yehuda Halevî, bir Arap atlısı tarafından öldürülmüştür. Başka bir rivayete göreyse Yehuda Halevî, 8 Eylül 1140'ta Mısır'ın İskenderiye kentine Abraham İbn Ezra'nın oğlu İshak ile birlikte gelmiş ve burada birkaç ay kalmıştır. Ardından Kahire'ye giderek arkadaşı Halfon ben Netanel ile birlikte çalışmış ve Kahire Yahudi cemaatinin kendisini yüceltmesinin tadını çıkarmıştır. 1141'deki Fısıh Bayramı'ndan sonra

¹⁰⁴ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 241.

¹⁰⁵ Judah ha-Levi, *The Kuzari*, New York: Schocken Books, 1964, ss. 290-295.

¹⁰⁶ Jospe, *Jewish Philosophy*, ss. 241-242.

İskenderiye'ye dönen Halevî, İsrail'e gitmek üzere yola çıkması planlanan bir gemiye binerek Akko (Acre) limanı üzerinden İsrail'e ulaşmış ve Kudüs'te ölmüştür.¹⁰⁷

Sekiz yüzden fazla şiir yazdığı düşünülen Halevî'nin şiirlerinden çoğu İbranice *piyyutim* kavramıyla ifade edilen dinî şiirlerden oluşmaktadır. En ünlü şiirleri arasında *aliya* özlemini dile getirdiği otuz beş kadar şiiri bulunmaktadır.¹⁰⁸ Müslüman ve Hristiyanlar arasında gerçekleşen mücadelelerin ortasında kalması, Halevî'yi *aliya* yanlısı olmasına ve daha çok bu konularda şiirler yazmasına neden olmuştur.¹⁰⁹

Halevî şiir haricinde 1140 yılında Judeo-Arabic olarak *el-Kitâbü'l-Hazerî* adlı bir eser kaleme almıştır. İbraniceye *Sefer ha-Kuzarî* şeklinde geçen bu eser, reddiye türünde olup Hazar kralı ve Yahudi din âlimi arasında geçen diyaloglar tarzında tasarlanmıştır. Felsefi ya da dinî felsefi kategoride değerlendirilen eser, Halevî'nin şair ve filozof kişiliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Eser, Halevî'nin niyetinin dinî hakikate ulaşmada felsefeyi işlevsiz bırakmaya çalıştığı ya da felsefenin, dini hakikate ulaştırmada yardımcı olduğu şeklinde iki farklı okumaya tabi tutulmuştur. Kuzarî'de Yahudiliğin; filozoflara, Karailere, Müslümanlara ve Hristiyanlara karşı savunulması amacı güdülmüştür.¹¹⁰

Beş bölümden müteşekkil olan eserin ilk bölümünde Hazar kralının gördüğü rüya üzerine Aristoteles'i takip eden bir filozof, bir Hristiyan, Müslüman ve Yahudi âlime danışması, kralın Yahudi âlimin cevaplarıyla tatmin olması üzerine de ona yaratılış, İsrailoğullarının kökeni ve Tanrı'nın cismani âlemle irtibatı gibi sorular sorması ve onun verdiği

¹⁰⁷ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 242.

¹⁰⁸ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 243.

¹⁰⁹ Lenn E. Goodman, "Judah Halevi", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Rank, Oliver Leaman, c. 2, New York: Routledge, 1997, s. 149.

¹¹⁰ Salime Leyla Gürkan, "Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), s. 2.

cevaplardan tatmin olması üzerine de Yahudiliği kabul etmesinden bahsedilmektedir. Geriye kalan dört bölümde ise kralın Yahudiliği öğrenmek için sorduğu sorularla ve teolojik konularla ilgili bilgiler verilmektedir. Dört bölümde işlenen konu başlıklarından bazıları Tanrı'nın sıfatları ve antropomorfizm (tecsim ve teşbih), İsrailoğullarının seçkinliği, Filistin topraklarının kutsiyeti, İbrani dilinin üstünlüğü, gelenek ve sözlü Tevrat, peygamberlik ve felsefe, diğer dinler, yaratılış, özgür irade ve kader şeklindedir. Kitap, tüm soruları cevaplayan Yahudi din adamının kutsal topraklara gitme kararı ile son bulmuştur.¹¹¹

3.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI

Halevi'nin düşünce dünyası hakkında *Kuzarî* adlı eseri önemli ve tafsilatlı bilgiler sunmaktadır. O, *Kuzarî*'de İslam felsefesi, kelam ve tasavvuf literatüründen yararlanmış, özellikle de hadis ve ayetlerden hareketle emir, ittisal, safvet, kıyas, içtihat, senet, taklit vb. İslami kavramları kendi sisteminde yoğurarak Müslümanlara karşı bir savunma aracı olarak kullanmıştır. Başlangıçta düşünceleri üzerinde İbn Sina ve Yeni Eflâtunculuğun etkisi görülse de daha sonra özellikle Gazzâlî'nin (ö. 1111) felsefi eleştirilerinden ve dinî tecrübeyle ilgili yorumlarından etkilenmiştir.¹¹² *Kuzarî*'de sezinlenen tasavvufi etkinin Gazzâlî kaynaklı olduğu modern çalışmalara da konu olmuştur.¹¹³

¹¹¹ Gürkan, “Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri”, ss. 9-10.

¹¹² Gürkan, “Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri”, s. 3.

¹¹³ İlgili çalışmalar için bkz. Shlomo Pines, “Shi'ite Terms and Conceptions in Halevi's Kuzari” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), ss. 165–251; Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York: State University of New York Press, 2000; Elliot R. Wolfson, “Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 57 (1990-1991), ss. 179-242; Ehud Krinis, “The Arabic Background of the Kuzari”,

Halevî *Kuzarî* adlı eseriyle Yahudi inancına karşı çoğunluğu Müslüman filozoflardan, kelimcilerden ve Karailer'den oluşan bir güruhu eleştirmektedir. *Kuzarî*'de bu düşünce biçimlerine karşı vahiy inancını korumaya yönelik ibareler bulunmaktadır. Halevî'nin vahiy inancı akıldan ziyade dinî tecrübe odaklıdır. Sina vahyi İsrailoğulları için toplu bir tecrübe olup tevatüre dayanan Rabbani bir gelenek oluşmasına neden olmuştur. Bu nedenle Yahudilerin vahiy anlayışının dinî tecrübe odaklı olduğunu söylemek mümkündür. İslam'daki isnat anlayışı ve sadık haber kavramından beslenen Yahudi vahiy inancı, İslami gruplara karşı bir savunma görevi üstlenmiştir. Halevî'ye göre akıl (*logos*) kişiyi sadece matematik ilimlerinde doğruya ulaştırmaktadır. Onun akli bilgiyi sadece matematiğe hasretmesi, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sini ele alış biçimiyle benzerlik arz etmektedir.¹¹⁴

Kur'anî ifadelerin yer aldığı *Kuzarî*'de özellikle Yasin Suresi'nde geçen ve yaratılış emrini ifade eden "Ol!"¹¹⁵ fiilinin kullanılması yani bir emir fiilinin İslam'dan ödünç alınarak emri ilahi terkinin kullanılması dikkat çeken hususlardan biridir.¹¹⁶ *Kuzarî*'de geçen bir diğer

The Journal of Jewish Thought and Philosophy 27:1 (2013), ss. 1-56; David H. Baneth, "Judah Halevi and al-Ghazali", *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German-Jewish Scholarship*, ed. A. Jospe, Detroit: Wayne State University Press, 1981, ss. 181-199.

¹¹⁴ Gürkan, "Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri", ss. 15-19.

¹¹⁵ Yasin, 36:82.

¹¹⁶ Rabbi Yehudah Halevî, *The Kuzari in Defense of the Despised Faith*, çev. Rabbi N. Daniel Korobkin, Jerusalem-New York: Feldheim Publishers, 2009, s. 93; Gürkan, "Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri", s. 22.

İslami kavram ise ittisaldır. Bu kavram kitabın 1:4.1,¹¹⁷ 2:26.1,¹¹⁸ 2:50.1,¹¹⁹ 3:7.1¹²⁰ ve 3:23.6¹²¹ bölümlerinde hususen zikredilmiştir.¹²²

Halevî'ye göre Yahudilik dışında diğer dinlerin veya mezheplerin sahip olduğu ilimlerin kökeni Yahudiliğe dayanmaktadır. Ancak sahih bir geleneğe sahip olmamalarından dolayı bu dinlerde veya mezheplerde eksiklikler bulunmaktadır. Halevî müteşerri olarak ifade ettiği Müslüman ve Hıristiyanların putperestlerden farklı olduğunu söylemekte ancak Yahudi şeriatını değiştirmeleri hasebiyle onların doğru yoldan sapmış olduklarını iddia etmektedir.¹²³

Halevî'ye göre Yahudilerin başlarına olumsuzlukların ve talihsizliklerin gelmesinde hem kendi hataları hem de dolaylı etmenler etkili olmuştur. O, bu durumu Kuzarî'de kalp teşbihi ile anlatmaktadır. Buna göre bedendeki konumundan dolayı diğer organlarda ortaya çıkan problemlerden nasıl ki kalp etkileniyorsa hem kendi hatalarından hem de diğer toplulukların hatalarından İsrailoğulları da etkilenmektedir. İsrailoğullarının bu seçkinliğin anlayışı Şiiğin imam anlayışı ile paralellik göstermektedir. *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*'nın, *er-Risaletü'l-Camia* adlı kısmında "safvet" kelimesi "seçkinlik" manasında kullanmıştır. Ayrıca Halevî'nin *Kuzarî*'sindeki kalp teşbihi İran-İrak halkı tarafından benzer şekilde *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*'da kullanılmıştır. Bu örnekler *Kuzarî* ile *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ* arasında

¹¹⁷ HaLevi, *The Kuzari*, s. 57.

¹¹⁸ HaLevi, *The Kuzari*, s. 186.

¹¹⁹ HaLevi, *The Kuzari*, s. 210.

¹²⁰ HaLevi, *The Kuzari*, s. 274.

¹²¹ HaLevi, *The Kuzari*, s. 318.

¹²² Gürkan, "Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri", s. 22.

¹²³ Gürkan, "Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri", s. 25.

benzerlik olduğunu ve bu risalelerin *Kuzarî*'yi etkilediğini göstermesi açısından dikkat çekmektedir.¹²⁴

Çeşitli kaynaklardan faydalanmasına rağmen Yehuda Halevî, genellikle Yeni Eflâtunculuk ile ilişkilendirilmiştir.¹²⁵ Julius Guttman, *Yahudi Felsefesi* adlı kitabının Yeni Eflâtunculukla ilgili bölümünde Halevî'den şu şekilde bahsetmiştir:

Tekil Yehuda Halevî figürü hiçbir felsefe okuluna ait değildir. Sadece düşüncesinin bazı bölümlerinin onu Neoplatonik gelenekle ilişkilendirmesi, onu bu bağlamda tartışmayı haklı çıkarır.¹²⁶

S. D. Goitein de *Kuzarî* kitabının beşinci bölümünde Halevî'nin yeni Aristoteles felsefesini eleştirmesine rağmen, ilk dört bölümdeki düşüncelerinin Yeni Eflâtunculukla benzerlik arz ettiğini dile getirmiştir.¹²⁷ Arapça feyiz (yayılma) terimini kullanmasından dolayı Halevî'nin sudur teorisine inandığı kabul edilmiştir. Örneğin, *Kuzarî* 5:10'da, bir kişinin maddi melekesinin ilahi irade (emr-i İlâhi) tarafından kendisine yayıldığından bahsedilmektedir.¹²⁸

Halevî'nin dönemin yaygın rasyonalist Aristoteles felsefesine karşı eleştirel tutumu ve bazı düşüncelerinin daha sonraki Yahudi mistik literatürü üzerindeki derin etkisi, araştırmacıları onunla mistisizm arasında bir bağlantı kurmaya yöneltmiştir. Örneğin, David Kaufmann, Israel Efros, David Baneth ve Shlomo Pines gibi isimler, Halevî'nin tasavvufi,

¹²⁴ Gürkan, “Yehuda Halevi'nin El-Kitâbü'l-Hazerî'de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam'a Yönelik Eleştirileri”, s. 31.

¹²⁵ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 246.

¹²⁶ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, New York: Holt, Rinehart, Winston, 1964, s. 120.

¹²⁷ S. D. Goitein, “The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi in the Light of the Cairo Geniza Documents”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 28 (1959), s. 47.

¹²⁸ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 250.

özellikle de Gazzâlî ve İsmailî eğilimleri hakkında yazmışlardır. Moshe Idel ve Elliot Wolfson'un da dâhil olduğu bir kısım araştırmacılar, Halevî ve erken Yahudi mistik literatürü, özellikle de Heikhalot ve Merkabah gelenekleri hakkında yazmışlardır. Bununla birlikte, sonraki mistiklerin Halevî'nin teorilerinden etkilenmelerinin, bu teorilerin kendilerinin mistik olduğu anlamına gelip gelmediğini sormamız gerektiği gibi Halevî'nin Yahudi veya İslam mistik literatüründen ödünç alınan belirli terminolojiyi (Neoplatonik sudur teorisinde olduğu gibi) kullanmasının tasavvuf öğretisiyle uyuşup uyuşmadığını sormalıyız.¹²⁹ Ayrıca Gazzâlî ve Yehuda Halevî'nin düşünceleri arasında her ne kadar paralellik olsa da Bahya İbn Pakuda ve Halevî gibi âlimlerin Tanrı ile sevgi dolu ve deneyimsel bir ilişkiyi vurgulamalarının aksine Gazzâlî insanın benliğinin yok edilmesine dayanan fenâ görüşünü savunmuştur.¹³⁰

Özetle Yehuda Halevî, kendinden önceki Yahudi âlimler gibi şair kimliğinin yanı sıra felsefi kimliği de olan bir âlimdir. *Kuzarî* adlı eseriyle ön plana çıkan Yehuda Halevî'nin bu eseri reddiye olarak nitelendirilse de eserde İslami kavramlara, *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*'ya, Yeni Eflâtuncu görüşlere ve Şii İsmailî öğretiyne rastlanması dikkat çekmektedir. Ayrıca görüşleri Gazzâlî'yle paralellik arz etmekte olup her iki âlimin filozoflara karşı tutumu, Tanrı ve vahiy anlayışı en önemli benzerlik noktaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. ABRAHAM İBN EZRA (1089/1093-1167)

4.1. HAYATI

1089-1093 yılları arasında Toledo'da doğduğu düşünülen Abraham İbn Ezra'nın (Abraham ben Meir İbn Ezra) hayatının ilk elli yılı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu dönemde yazdığı şiirlerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Ezra finansal sıkıntılarla boğuşmuştur. O, 1140 yılında bilinmeyen nedenlerle İber Yarımadası'ndan kaçarak birkaç yıl İtalya'da,

¹²⁹ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 251.

¹³⁰ Jospe, *Jewish Philosophy*, ss. 254-255.

ardından kuzey Fransa’da, özellikle Rouen’de, sonrasında ise Provence ve İngiltere’de kalmıştır. İkamet ettiği yerlerde ev sahipleri adına Tanah’ı tefsir etmiş; gramer, matematik, astronomi, astroloji, felsefe ve Yahudi takviminin hesaplanması üzerine eserler yazmıştır.¹³¹ Bu yolculukları esnasında İslami eğilimlere sahip Sefarad Musevi öğretisini burada yaşayan Yahudilere taşımıştır. Kuzey Avrupa Yahudileri Tevrat’ın batini yorumlama şeklini ve Arapça grameri ile ilgili hususları İbn Ezra’dan öğrenmiştir. Arapça öğrenmeleri İbranice araştırmalarına farklı yorumlar getirmelerine olanak sağlamıştır. Hayatının son dönemlerinde İbn Ezra kutsal topraklara gitmiştir.¹³²

İbn Ezra, çağdaşı Yehuda Halevî ile yakın arkadaş olup sonrasında onun damadı olmak suretiyle yakınlık derecesini attırmıştır. Bazı araştırmacılar ise İbn Ezra’nın oğlu İshak’ın Halevî’nin kızıyla evlendiğini ifade etmişlerdir. Nitekim kutsal topraklara seyahati esnasında da Yehuda Halevî’ye eşlik eden kişi İshak’tır. İshak sonrasında Müslüman olmuştur. Bu durumdan oldukça etkilenen İbn Ezra şiirlerinde onun her zaman Tevrat’a samimi bir şekilde inandığını ve tövbe edip Yahudiliğe döndüğünü ifade etmiştir.¹³³

Gezgin bir hayat süren¹³⁴ düşünürün birçok eserinin kaybolduğu varsayılmaktadır. Günümüze kadar ulaşan felsefî eserlerinden biri, *Sefer ha-Şem (İlahi) İsmi Kitabı*’dır. Tanrı’nın isimlerini ele aldığı bu eserde İbranice Ehye ve Yahve harfleriyle yazılmış isimler üzerinde durmuştur. İbn Ezra’nın amacı, bu harflerle temsil edilen sayıların özelliklerinin, fonetik niteliklerinin, gramer yapılarının ve grafik temsillerinin hepsinin Tanrı hakkında bilgi

¹³¹ Gad Freudenthal, “Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries”, *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries*, ed. Sarah Stroumsa, Haggai Ben-Shammai, Jerusalem: Israel Academy, 2013, s. 54.

¹³² Block, *Şalom*, s. 172.

¹³³ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 179.

¹³⁴ Roth, *Jews, Visigoths and Muslims*, s. 207.

aktardığını ortaya koymaktır. Bir diğer kitabı olan *Sefer Yesod Mora ve-Sod ha-Tora*'da (*Hayfin Temeli ve Tevrat'ın Sırrı*), Tevrat emirlerinin ve nehiyelerinin mantığı ve anlamı üzerinde durmuştur.¹³⁵ İbn Ezra'nın eserlerinde batini yorum ve gnostik düşünce hâkim olup kullandığı kaynakların gaonik kelimeler ile proto-kabalistik tasavvufun bir karışımı olduğu dikkat çekmektedir.

4.2. DÜŞÜNCE DÜNYASI

Endülüslü Yahudi felsefeci şairlerden biri olan İbn Ezra'nın düşünce dünyasına dair izleri şiirlerinde görmek mümkündür. Dinî iştiağını gösteren konularda şiirler yazan İbn Ezra'nın şiirlerinde Yeni Eflâtuncu unsurlara rastlanılmıştır. Ayrıca İbn Cebiol ve Halevî gibi İbn Ezra da görüşlerini Tanah'tan cümlelerle temellendirmeye çalışmıştır.¹³⁶

Felsefe konusunda çok az eğitimi olan İbn Ezra'nın sudur hakkındaki düşünceleri İbn Cebiol'un düşünceleriyle benzerlik arz etmiştir. Hatta İbn Cebiol, İbn Ezra'nın alıntılıdığı tek Yeni Eflâtuncu yazar olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu noktada İbn Ezra, İbn Cebiol'un Tekvin Kitabı'ndaki cümlelerin bazılarını nasıl alegorik olarak okuduğunu gösteren tek kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁷

İbn Ezra'nın şiirlerinde ve yazılarındaki mistik unsurların kaynağı çeşitlilik göstermiştir. Melekut âlemi ve meleksel formlar ve görümler ile ilgili açıklamalarında onları müşahade etme anlamında “iç göz” veya “kalp gözü” ifadesini kullanmıştır. Şiirlerine oldukça hâkim olan “kalp gözü” ifadesinin kaynağı, görünüme göre İbn Ezra'nın da bildiği Kuzey

¹³⁵ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 180. Kitapla ilgili yapılan bir inceleme için bkz. H. Norman Strickman, “Abraham ibn Ezra's “Yesod Mora”, *HaKiraḥ: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 12 (2011), ss. 139-153.

¹³⁶ Tzvi Langermann, “Abraham Ibn Ezra”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-ezra/#LifWor> (Erişim tarihi: 05.12.20).

¹³⁷ Tzvi Langermann, Abraham Ibn Ezra.

Afrikalı Dunaş İbn Tamim (ö. 955)'dir. Ancak asıl kaynak Plotinus'un *Enneadlar* adlı kitabıdır. Plotinus bu kitapta "ruhun görülmesi" şeklinde bir ibare kullanmıştır.¹³⁸ Benzer ifadelere Arapça tasavvuf kaynaklarında da rastlanmıştır. Örneğin, önemli sûfilerden biri olan el-Hüseyn b. Mansûr el-Hallâc'ın "Rabbimi kalp gözüyle müşahade ettim" şeklindeki ifadesi benzer motiflerin farklı dinî gelenekler içerisinde kullanıldığını göstermektedir.¹³⁹ Yehuda Halevî tarafından da kullanılan "kalp gözü" ifadesi, her iki âlim tarafından farklı kuvvelerle ilişkilendirilmiştir. İbn Ezra kalp gözünü akıl melekesiyle ilişkilendirilirken Halevî kalp gözünü tahayyül kuvvesiyle ilişkilendirmiştir.¹⁴⁰ Bütün bunlar bize İbn Ezra'nın çok yönlü bir okuma sonucunda mistik düşüncesini şekillendirirken yalnızca Yahudilikteki unsurları değil İslami ve Yeni Eflâtuncu unsurları da kullandığını göstermektedir.

İbn Ezra'nın düşünce dünyasıyla ilgili karşımıza çıkan bir diğer dikkat çekici unsur onun sayılara yüklediği mistik anlamdır. Pythagoras anlayışından gelen sayılara mistik değerler yükleme, İbn Ezra'nın eserlerinde ağırlıklı olarak görülmektedir. O, üç, dokuz ve on sayılarına özel bir anlam yüklemiştir. Örneğin, İbn Ezra'nın mistik düşüncesine göre on felek aslında Tanrı'nın parmaklarına tekabül etmektedir. Üç rakamını ise âlemleri açıklamada kullanmıştır. Evrenin üç âlemden teşekkül ettiğini ve her bir âlemin bir üst âlemden gücünü aldığını düşünen İbn Ezra'ya göre bu âlemlerin en alt kısmında altın, gümüş, cıva, bakır, kalay, kurşun ve demir şeklinde yedi metalden oluşan Aşağı Âlem bulunmaktadır. Bu metaller bir diğer âlemin unsurları olan yedi gezegene (Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay) karşılık gelmektedir. Aşağı Âlem'de bitkiler, hayvanlar ve insanlar bulunmaktadır. Orta Âlem veya Ara Âlem gezegenler, felekler, güneş, ay gibi göksel cisimlerden oluşmaktadır. En üst mertebede

¹³⁸ Plotinus, *The Six Enneads*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0204-0270,_Plotinus,_The_Six_Enneads,_EN.pdf (Erişim tarihi: 05.12.2021).

¹³⁹ Norman Roth, "Abraham Ibn Ezra-Mysticism", *Iberia Judaica* 4 (2012), s. 144.

¹⁴⁰ Roth, "Abraham Ibn Ezra-Mysticism", s. 145.

bulunan Yukarı Âlem ise meleklerin ve yüce varlıkların dünyası olup sadece insan bu âlemle doğrudan bağlantıya geçebilmektedir. Bunun sebebi İbn Ezra'nın insanı mertebe olarak Ara Âlem'deki tüm varlıklardan daha yüce görmesidir.¹⁴¹

İbn Ezra çağdaşı bir kısım Yahudi âlimler gibi insanı mikro kozmos olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmede Yeni Eflâtuncu düşüncelerin mistik bir kisveye bürünerek Yahudi mistisizminin insan algısının temelini oluşturmasında etkili olmuştur. Bu âlimlerden bazıları Yeni Eflâtuncu eğilimler göstermişlerdir.¹⁴² İbn Ezra her ne kadar genel felsefi görüşlerinde İbn Cebrol'ü takip ediyor gibi görünse de insanın mikro kozmosu sembolize ettiğine dair görüşlerinde sıklıkla *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*'ya atıf yapması dikkat çekmektedir. Bu risalelerden yola çıkan İbn Ezra, nefsi bilgiyi Tanrı sevgisine bağlamıştır. Nitekim Tanrı sevgisi ve nefsi bilgi arasındaki bu bağlantıya Kabala geleneğinde de rastlanmaktadır:

Emirlerin temel ilkesine göre kişi Tanrı'yı tüm ruhuyla sevmelidir ve ona bağlanmalıdır. Kişi alt ve üst dünyalarda Tanrı'nın eserini tanımadan ve vasıtalarını bilmeden mükemmelleşemez... ve kişi kendi ruhunu, bedenini ve zeki ruhunu bilmeden Tanrı'yı bilemez; kendi ruhunun özünü bilmeyen biri erdemli olabilir mi ki?¹⁴³

İbn Ezra'yı etkileyen bu düşünce, *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*'da "Ruhu bedende kaza eseri oluşan bir şey olarak gören birisi ne ruhunu ne de gerçek özünü bilebilir; o zaman nesnelerin gerçek özünü ve ilk nedenini nasıl bilebilir" şeklinde geçmektedir. Daha geriye gidildiğinde bu

¹⁴¹ Roth, "Abraham Ibn Ezra-Mysticism", ss. 146-147.

¹⁴² Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, s. 113.

¹⁴³ Alexander Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca: Cornell University of Press, 1969, s. 26.

düşüncenin temelini Yahya bin Muaz'ın (ö. 871) aktardığı “Kendini bilen Rabbini bilir” hadisinde bulmak mümkündür. Düşüncelerini Tanah’la temellendirme eğiliminde olan İbn Ezra ise Eyüp, 19:26’da geçen “Derim yok olduktan sonra, yeni bedenimle Tanrı’yı göreceğim” cümlesini bu bağlamda referans vermektedir.¹⁴⁴

Tanrı, form ve madde ile ilgili konularda *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ*'dan etkilendiği anlaşılan İbn Ezra, mikro kozmos ile Tanrı bilgisini birleştirerek ruhun ölümsüzlüğünü Tanrı'nın bilgisi ve insanın mikro kozmos olmasıyla ilişkilendirmiştir. O, Tekvin, 1:26'da geçen “Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi” cümlesini değerlendirerek Tanrı ile insan arasındaki benzerliğin yalnızca rasyonel ruh ile alakalı olduğunu ifade etmiştir. Buna göre insan bedeninin Tanrı'nın aksine mikro kozmosu sembolize etmesi, Tanrı ve insan arasında benzerliğin olamayacağını göstermektedir. Bu nedenle de bir mikro kozmos (*olam katan*) olan insan ancak kendini bilmekle makro kozmos olan evreni (*olam gadol*) tanımakta ve Tanrı'yı bilebilmektedir.¹⁴⁵

İbn Ezra'nın Tanrı bilgisinin anahtarı olarak kendi kendini bilmeyi öne sürmesi yalnızca kişinin ruhunun bilgisine atıfta bulunan Yeni Eflâtuncu ruhani vurgudan ve fiziksel olanı olumsuzlayan birçok diğer düşünürden farklıdır. İbn Ezra'nın panteist yaklaşımında gördüğümüz üzere mikro kozmos insan bedenidir ve Alexander Altmann'ın işaret ettiği gibi, öz-bilgi hem beden hem de ruhtur. Nitekim İbn Ezra da mikro kozmos motifini aklında tutarak beden ve ruhun bilgisini, Tanrı bilgisinin ön koşulu olarak kabul etmiştir.¹⁴⁶ Özetle İbn Ezra'ya göre, ruh gibi beden de mikro kozmos olduğu için değerlidir ve Tanrı bilgisine ancak ve ancak ruh-beden birliğiyle ulaşılmaktadır.

¹⁴⁴ Block, *Şalom*, ss. 174-175.

¹⁴⁵ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 217.

¹⁴⁶ Jospe, *Jewish Philosophy*, ss. 217-218.

İbn Ezra'nın görüşleri bazı Yahudi âlimleri etkilemiştir. Bu âlimlerden biri İbn Meymûn (ö. 1204)'dur. Müslüman sûfileri incelerken mistik yorumlardan kaçınmaya çalışan İbn Meymûn, İbn Ezra'dan mistik kavramlar hususunda etkilenmiştir. İbn Meymûn'un kendini mükemmelleştiren, *pardese*¹⁴⁷ giren ve bu dünyanın gereksiz şeylerini hiç düşünmeden yalnızca tefekkürle meşgul olan birinin, fikrinin Tanrı'nın hikmetini tefekkür etmek ve saf kutsal formları anlamak için her zaman yukarıya doğru dönük olduğunu, göksel tahta bağlı olduğunu ifade etmesi, İbn Ezra etkisine örnek olarak verilebilmektedir. Ancak pratikte ve teoride astrolojiye bir değer atfeden İbn Ezra'nın aksine İbn Meymûn'un astrolojiyi bir safsata olarak görmesi iki âliminden birbirinden ayrıldığı noktalardandır.¹⁴⁸ Bu anlamda İbn Ezra'nın İbn Meymûn üzerindeki etkisini hem rasyonel felsefe hem de mistik ifadelerin kullanılması bağlamında sınırlandırmak mümkündür.

II. BÖLÜM: BAHYA İBN PAKUDA'NIN ETKİLENDİĞİ TASAVVUFİ MESELELER

1. BAHYA İBN PAKUDA'NIN HAYATI VE *EL-HİDÂYE İLA FERÂİZİ'L-KULÛB/ KALBİN GÖREVLERİ*

Bahya İbn Pakuda Yahudi düşünce tarihinde hem çok önemli hem de gizemli bir düşündürdür.¹⁴⁹ Zira hayatı hakkında fazla bir malumat yoktur. Doğum ve ölüm tarihi net bilinmemekle birlikte kaynaklar 11. yy. veya 12. yy. da yaşadığına dair bilgiler ihtiva etmektedir. Ancak Menahem Mansoor Bahya'nın 1050-1120 yılları arasında yaşadığını

¹⁴⁷ Yukarı Âlem'de bulunan mistik bir bahçe.

¹⁴⁸ Roth, "Abraham Ibn Ezra-Mysticism", s. 141.

¹⁴⁹ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 1.

söylemiştir. Doğduğu veya yaşadığı yere dair de Kurtuba veya Zaragoza şeklinde iki farklı görüş vardır.¹⁵⁰ Yahuda İbn Tibbon (ö.1190), Bahya'nın mahkemede yargıç olduğunu söylemiştir.¹⁵¹

Hayatı hakkında sınırlı bilgi sahibi olduğumuz İbn Pakuda'nın *el-Hidaya İla Feraid el-kulûb* isimli eseri, Yahudi literatüründe ilk defa bâtinî-etik meseleleri sistemli bir şekilde ele alması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bahya eserinin girişinde, o zamana kadar sadece dinin emirleri ve zâhiri meselelere dair eserlerin kaleme alındığını ancak kalbe dair bir çalışmanın mevcut olmadığını söylemiştir. Zâhire dair emirler 613 ile sınırlı iken kalbe dair görevlerin sınırsız olduğundan bahsetmiştir. Tanah, akıl ve gelenek tarafından kalbin görevlerini irdemiş ve bütün amellerin temelini oluşturduğuna kanaat getirmiştir.¹⁵²

Bahya kalbin görevlerinin akıl tarafından emredildiğini söyleyerek sûfilerden ayrılmıştır zira sûfiler aklın önemini reddetmez ancak kalbi merkeze alır. Aslında Bahya İbn Pakuda eserinin giriş ve ilk iki başlık kısmında aklı birincil konuma koyarken daha sonraki bölümlerde kalbe daha fazla yer vermiştir. Allah'a karşı hem zâhiren hem bâtinen itaatin gerekli olduğunu da zikretmiştir.¹⁵³ İnsanın bâtinî görevi kalbin görevleri şeklinde ifade edilir ki bunlar; Allah'ın¹⁵⁴ varlığına ve birliğine inanmak, O'ndan korkmak ve O'na tevekkül etmek, Allah'ın

¹⁵⁰ Menahem Mansoor, "Arabic Sources on Ibn Pakuda's Duties of the Heart", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 3 (1973), s. 81.

¹⁵¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 1.

¹⁵² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 89.

¹⁵³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 89.

¹⁵⁴ Bahya İbn Pakuda eserini Judeo-Arabic olarak kaleme almasından dolayı eserinde İslami terminolojiyi kullanmıştır. Örneğin o, İlah yerine "Allah" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu nedenle çalışmamızda Bahya İbn Pakuda'nın bu kullanımları muhafaza edilecektir.

sevdiği şeyi sevip sevmediğinden uzaklaşmaktır. Bu bâtinî görevler Allah'ın rızasını ve lütfunu kazanmak için ifâ edilir.

Tevhid, i'tibâr, ibadet, tevekkül, ihlas, tevbe, muhasebe, zühd, muhabbetullah başlıkları ile eserini kaleme alan Bahya bu başlıkları aşama aşama açıklamıştır ve her bir bâb diğerine zemin hazırlamaktadır. Meseleleri sistematik bir şekilde ele alan İbn Pakuda gerek eserinin ismi gerek kullandığı yöntem ile tasavvufi eserler ile benzerlik göstermektedir. Sıradaki başlığımızda bu irdelenecektir.

2. BAHYA İBN PAKUDA'NIN ETKİLENDİĞİ TASAVVUFİ MESELELER

2.1.TEVHİD

Bahya İbn Pakuda dinin en önemli direğinin tevhid, ilk emrinin tasdik olduğunu ve insanın sorgulamasına da “Bir yaratıcı var mı, yok mu?” sorusu ile başlaması gerektiğini söylemiştir. Ona göre burada insan şu üç öncülü sırası ile irdelemelidir:¹⁵⁵

- Hiçbir şey kendisini var edemez.
- Sebepler sınırlıdır ve bu durumda ilk neden olmalıdır.
- Bileşiklerden müteşekkil her şey yaratılmıştır.

Bu öncülleri mantıksal zeminde tek tek açıklamış ve sonuç olarak bileşiklerden oluşan her bir varlığın, dolayısıyla da evrenin bir yaratıcısının olması gerektiğini söylemiştir. Sokrat, Eflâtun, Aristo ve Yeni Eflâtunculuğun görüşlerini ihtiva eden Resâilü İhvâni's-Safâ'dan etkilenen Pakuda eserinde Allah'ın varlığını ispat için akıl zemininde bu görüşlere yer vermiş ve kanıt olarak kullanmıştır. Bir ustanın kendi ihtiyaçlarına göre bir ev inşa etmesi gibi evrenin de bir düzen ve işleyişe göre yaratıldığını, gökyüzünün çatı, yeryüzünün halı, yıldızların lamba

¹⁵⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 116.

mahiyetinde yani evrendeki her şeyin insanın kullanımına ve faydasına sunulduğunu örnekler ile açıklamıştır.¹⁵⁶ Benzer bir misal, Cahız ve Gazzâlî tarafından da kullanılmıştır.¹⁵⁷

Evren; ateş, su, toprak ve hava olmak üzere dört elementten yaratılmıştır ancak bu elementler birbirlerinden farklı ve uyumsuzdur. Bu durum normal şartlarda onların birbirlerini değiştirmesine yol açacağından onları bir araya getirmek imkânsızdır. Bu yüzden bu elementleri bir araya getirerek evreni yaratabilecek ancak Allah'tır. Fakat bazı insanlar evrenin şans eseri veya tesadüfen oluştuğunu söylemiştir. İbn Pakuda ise bu düşüncenin akli başında bir insan tarafından söylenmesine şaşırdığını ve nasıl ki bir kitap kalemsiz veya rastgele yazılamayacak ise ondan çok daha ince detayları ve zeki bir şekilde düzeni olan bu evrenin de mutlaka bir yaratıcısının olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁵⁸ Zikrettiği bütün bu sebepler ve delillerin, Allah'ın varlığını ispat için yeterli olduğunu, bundan sonraki aşamada da “Allah bir midir yoksa birden fazla mıdır?” sorusunu cevaplayacağını söylemiştir.¹⁵⁹

İbn Pakuda, Allah'ın bir mi yoksa daha fazla mı olduğu sorusunu yedi yönden delillendirmiştir. Birincisi, nedenler zinciri takip edilirse ilk nedene varılacaktır. Şube-sınıf-takım-familya-cins-tür şeklinde olan varlık grupları özelden genele doğru takip edilince üst sınıftan sonraki aşamada bir sebebin olması gerektiği görülür. Bu da ilk sebeptir. Aristo'nun onlu varlık kategorilerini de zikreden İbn Pakuda, bu kategorileri de hareket-ateş-su-toprak-hava şeklinde beş sebebe bağlamış, sebep zincirine devam edilince de iki nedenin yani öz ve

¹⁵⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 118.

¹⁵⁷ Diana Lobel, *A Süfi-Jewish Dialogue*, s.123.

¹⁵⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 119.

¹⁵⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 121.

cevherin olacağını belirtmiştir. Daha da geriye gidilince öz ve cevherin nedeni olarak Allah'ın iradesi karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁰

İkincisi, evrende her bir parçada hikmet izlerinin mevcut olmasının Yaratıcının birliğine delil olmasıdır. İlkelerin ve bireysel özelliklerin farklı olmasına rağmen parçalarda bir benzerlik vardır. Oysaki birden fazla Yaratıcı olsaydı bu parçalarda, çeşitlilik ve zıtlık görülecekti. Evrendeki her bir parça diğeri ile irtibatlıdır, birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bunu insan vücudundaki organların işleyişinde, ay ve yıldızların geceyi aydınlatmasında, yeryüzünün gökyüzü ve yağmura ihtiyacında, hayvan ve bitkiler arasındaki hiyerarşik düzende görebiliriz. Ayrıca evrende en küçük yaratıktan en büyüğüne kadar her birinde ince bir hikmet ve bilgelik vardır. Bütün bunlar bize hiçbir şeyin sebepsiz ve amaçsız yaratılmadığını göstermekte ve evrendeki her bir parçanın mükemmel bir düzen ile işlemesi, bir ve tek Yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Birden fazla Yaratıcı olsaydı parçalar birbirine ihtiyaç duymazdı. Üçüncü delil “hiçbir şey kendi kendini yaratamaz” öncülüdür.¹⁶¹

Dördüncüsü, Yaratıcının birden fazla olduğunu söyleyen insanların “tümün bir özü olmalı mı olmamalı mı?” sorusuna cevap vermelerinin gerekliliği ile ilgilidir. Cevapları “evet” olursa Yaratıcının da birden fazla olması mümkün değildir. Cevapları “hayır, birden fazladır” şeklinde olursa bütünün her bir parçası diğerinden farklı olacaktır ki bu da onların çeşitliliği anlamına gelir. Her şey sınırlıdır, sınırlı olan sonludur, sonlu olanlar da bileşenlerden müteşekkildir, yani bu bileşenleri yaratan bir Allah vardır.¹⁶²

Beşinci kanıt “çokluk ve teklik” kelimelerinin anlamlarında gizlidir. Teklik tanımı itibariyle ısının sıcak bir maddedeki öncüllüğü gibi birden önce gelir, bu teklik konsepti ortaklık veya

¹⁶⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 122.

¹⁶¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 123.

¹⁶² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 125.

çokluk gibi arızilerden arınmış saf vahdet anlamına gelir. Çokluk ise birlerin özetidir yani çokluğun teklikten önce olması imkansızdır. Allah ilk sebeptir, bu da onun tekliğini gerektirir. Altıncı delil, bir varlıkta arızı unsurların var olmasının onu teklikten çıkarmasıdır. Allah'da herhangi bir arızı unsur olmadığı için o Vahid'dir yani çokluktan ve benzerlikten uzaktır.¹⁶³

Yedinci delil, Yaratıcının birden fazla olması durumunda evrenin işleyişinin nasıl olacağı üzerine kurulmuştur. Yani Yaratıcının birden fazla olması her bir Yaratıcının kendi evrenini yaratması ya da bir şeyi yaratırken diğerinden yardım istemesi anlamına gelir ki bu da zayıflık belirtisidir. Zayıf bir şey sınırlıdır, sınırlı, sonludur, sonlu şeyler bileşenlerden oluşur ki bu onu yaratan başka bir varlığın olduğu anlamına gelir.¹⁶⁴

Allah'ın birliğini tasdik etmenin dört farklı derecesi olduğunu söyleyen İbn Pakuda, ilk gruptaki insanların Allah'ın birliğini sadece kelime anlamı ile birlikte kabul ettiğini ve bunun inanış bakımından en aşağı derecede olduğunu söylemiştir. Ona göre genç ve aptal olarak nitelenen bu gençler, kalplerinin ve ruhlarının hakiki tevhid inanışından uzak ve habersiz yaşamaktadırlar.¹⁶⁵

İkinci gruptaki insanlar Allah'ın birliğini kalp ve dille tasdik eden ancak taklidi imana sahip olan kişilerdir. Bu durumu, kör bir insanın gören bir kişinin rehberliğinde yürümesi ile betimleyen İbn Pakuda, bu inanışın da ilim ve irfandan uzak, şirk tehlikesinden de tam koruyamadığını belirtmiştir. Üçüncü grup, her ne kadar tevhid anlayışını kalben ve aklen kabul etseler de bunların gerçek mahiyetini kavrayamayan insanlardan oluşmaktadır. Bu gruptaki kişi, gideceği yeri ve yönü bilen ancak yolların çokluğundan ve karmaşıklığından dolayı doğru yolu bulamayan ancak iyi bir tasavvura sahip olan insan gibidir. Son grup ise tevhid inanışının

¹⁶³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 126.

¹⁶⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 126.

¹⁶⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 112.

en üst ve en yüksek derecesidir. Bu kişiler Allah'ın varlığını aklen ve kalben kabul etmekle birlikte salim bir rey ışığında da onları onaylamaktadırlar.¹⁶⁶

İnsan Allah'ın birliğini araştırmakla yükümlüdür ancak bazıları bu hakikati sorgulamaktan kaçmaktadır. Hasta bir kişinin hastalığını ve tedavisini bilmekle birlikte tembelliğinden doktora gitmemesi ile hakikati sorgulamaktan kaçan insanın durumu arasındaki benzerliğe dikkat çeken İbn Pakuda, kulun aklını kullanmakla mükellef olduğunu söylemiştir.¹⁶⁷

Allah'ın birliği ile sıfatları mevzusunu da okuyucusuna kanıtlarla açıklayan Pakuda, bu sorgulamalarıyla Allah'ın rızası ve yardımı ile tevhid inancını, kalplerde ve ruhlardaki tekamülünü sağlamak olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸ Allah'ın sıfatlarını zorunlu ve fiili şeklinde ikiye ayırmıştır. Birlik, ezelilik ve varlık şeklinde sıralanan zorunlu sıfatlar evren yaratılmadan önce O'nda olan ve ebedi olarak da onda mevcut olmaya devam edecek olan sıfatlardır. İbn Pakuda, okuyucusunu, bu sıfatların Allah'ın varlığında herhangi bir ayrılık veya tebdil anlamına gelmediği, sadece karşıt ifadeleri (yokluk-sonlu-çokluk) reddetmek amacıyla kullanıldığını hususunda uyarmıştır. Bu sıfatlar sayesinde aklımız Yaratıcının yaratılmadığını, çok olmadığını ve var olduğunu daha iyi kavramıştır.¹⁶⁹

İbn Pakuda'ya göre insanların kullandığı dil Allah'ın varlığını ifade etmede yetersizdir. O'nu tam olarak anlatan kelimelerin olmamasından dolayı Allah'ın varlığı ancak zıt ifadeler ile yani tenzihçi bir yaklaşımla anlaşılabilir. Ayrıca Yaratıcı fiili sıfatlar ile de tanınmaktadır. Tanah, peygamberler ve azizler de insanların daha iyi anlaması için bu tarz ibareler ile Allah'dan bahsetmiştir. Bu fiili sıfatlar insan aklına daha yakın olmakla birlikte

¹⁶⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 114.

¹⁶⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 115.

¹⁶⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 116.

¹⁶⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 133.

antropomorfik çağrışımlar da yapmaktadır. Bu yüzden zeki insan düşünme yetisini üst seviyeye çıkararak zamanla kelimeleri antropomorfik unsurlardan arındıracak ve Allah'ın varlığını en doğru ve en üst seviyede kavrayabilecektir. Diğer yandan ise cahil insanlar kelimelerin sözlük anlamlarına takılı kalıp gerçek mahiyetini anlayamayacaklardır. Fakat bu kişi itaat eder ve Allah'ın rızası için daha çok çabalarsa bu cahilliğinden muaf tutulacaktır. Yani inanan kişi niyeti ve kabiliyeti ölçüsünde yargılanacaktır.¹⁷⁰ İbn Pakuda burada “Neden Kitâb-ı Mukaddes’de direkt olarak gerçek anlamları verilmedi?” sorusunu da yöneltmiş ve böyle bir durum olsaydı o ifadeleri sadece zeki insanların kavrayabileceğini, bunun da adil olmayacağını söylemiştir. Allah herkes anlasın diyerek ortak kavramlar ve ortalama bir seviye ile kelimelerin zahiri anlamlarını vermiştir. Ancak niyet ve çabaya bağlı olarak da insanın araştırması için içlerine batını anlamlarını gizlemiş ve insanlar; peygamberler ve azizler tarafından bu ibarelerin antropomorfik bir düzlemde ele alınmaması hususunda uyarılmışlardır.¹⁷¹

İbn Pakuda’ya göre varlıkların bilgisine duyular, akıl ve gelenek ile ulaşılmaktadır. Fakat Allah'ı duyular ile algılamak imkânsızdır. Bu yüzden Allah insanlara, kendi varlığının bilgisine götürecek iki yol vermiştir. Birincisi evrendeki O’nun bilgece yaratışındaki izleri gözlem yani mantıksal yaklaşımla, diğeri ise atalar ve dindar selefi kişiler aracılığıyla gelen geleneksel yollardır.¹⁷²

Bahya İbn Pakuda “kardeşim” hitabı ile okuruna ruhunun, Yaratıcının varlığını anlamak ve kavramak için çabalaması gerektiğini ancak bunu da O’nun varlığını bizatihi değil de evrendeki izlerini müşahade ederek yapabileceğini söylemiştir. Ona göre tefekkür şekle takılmadan O’nun varlığını müşahade etme biçimidir. Oysaki akıl Allah'ın varlığını kavramak

¹⁷⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 139.

¹⁷¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 137.

¹⁷² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 141.

açısından yetersizdir.¹⁷³ Burada azizlerden birinin sözü diyerek “Allah hakkında ne kadar malumatı olursa, kişi o kadar kafası karışık hale dönüşür.” cümlesini zikretmiş, ayrıca şu alıntıyı da yapmıştır: “Kişi Allah hakkında daha fazla bilgisi oldukça, ne kadar hakiki varlığını bildiğini düşünse de O’nun asıl mahiyetine dair olan tefekkürü noktasında daha da cahil kalacaktır”.

Bahya İbn Pakuda bir azize sorulan ve onun verdiği cevapları içeren bir kıssa anlatmıştır. Buna göre azize Allah hakkında sorular sorulunca o şu şekilde cevap vermiştir:

- “Allah birdir.”
- “O nasıldır ya da nedir?”
- “Yüce bir kraldır.”
- “Peki, O nerededir?”
- “Gözcü tepesindedir.”
- “Ama ben bunları sormadım!”
- “Sen yaratılanlara yönelik sorular sordun, Yaratana değil!”¹⁷⁴

Bahya bu kıssa ile Allah’ı insanın dünyasına ait birtakım özellikler ile tanıyamayacağımızı, O’na dair ne söylene ancak kendi dil sınırlarımız içinde kalacağını ve O’nu tanımlamak için zikredilen her bir sıfatın O’na ait olmayacağını ifade etmiştir. Anlatılan bu kıssanın benzerlerine Serrac’ın *el-Lüma’* ve Kuşeyri’nin *er-Risâle* isimli eserlerinde de rastlanmaktadır. Sülemi eseri *Ṭabaḳātü’ş-Şûfiyye*’de Yahya b. Muaz’ın yaşadığı bir anı olarak bu olayı benzer bir şekilde anlatmıştır. Kuşeyri miladi 10. yy’ın sonlarında vefat etmiştir ve İspanya’ya eserinin ulaşip ulaşmadığı belirsizdir. Ancak Sülemi’nin eseri İbn Pakuda’dan

¹⁷³ İbn Pakuda burada akıl yetersiz dese de akli her zaman ilk sıraya koymuştur.

¹⁷⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 143.

yaklaşık altmış yıl önce kaleme alınmıştır ve geniş kitleler tarafından okunarak geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Yani Bahya'nın Serrac'ın *el-Lüma* eserini okumuş olma ihtimali daha yüksektir. Ebû Nuaym el-İsfahânî *el-Hilye* isimli eserini 1031'de tamamlamıştır ve İspanya'da o dönemde kütüphanelerde olması muhtemel eserlerden biridir. Bu yüzden İbn Pakuda *el-Lüma* veya *el-Hilye*'yi okumuş ve kendi düşünceleri ile paralellik arz eden bu kıssayı alıntılamıştır demek mümkün gözükmemektedir. Fakat alıntı yaptığı bu sufi kaynakları gizlemek istemiş ve kıssadan sonra görüşünü güçlendirmek ve kaynağının Tanah olduğunu göstermek amacıyla “‘Kim gizli yere saklanır da Onu görmem?’ diyor RAB, ‘Yeri göğü doldurmuyor muyum?’ diyor RAB.” (Yeremya, 23:24) cümlesini vermiştir. Ayrıca kulun O'nun varlığına dair aklını, imgelerden ve şekillerden arındırması ve ruhuna yerleştirmeye çalışması yönünde tavsiye de bulunmuştur.¹⁷⁵

Duyular ve aklın limitleri sınırlıdır. Örneğin gözün önündeki cismi uzaklaştırırsan net görmemeye başlar. Bu bedendeki diğer organlar için de benzer mahiyettedir. Düşünme, tefekkür, sanı, ayırım gibi akli özellikler için de aynı durum söz konusudur. Yani sınırları vardır. Bu yüzden Allah ancak tasavvur edilebilir. Kişi Allah'ın varlığını idrak etmek istese veya O'na herhangi bir şekil atfetse bile onun gerçek mahiyetine dair bilgisi eksik kalmaktadır. Kısacası insan evrendeki işaretlere bakarak ve tefekkür ederek Allah'ı bulmalı ve varlığını kanıtlamalıdır. Bu aşamadan sonra ise daha derine inmemeli ve antropomorfik düşüncelerden kaçınmalıdır zira “Balı buldun mu yeteri kadar ye, fazla yersen kusarsın.”¹⁷⁶ cümlesi ile işaret edildiği gibi insan anlayışının ne kadar ilerlediğini düşünse de belli bir noktadan sonra O'nu tamamen kaybedebilme tehlikesi yaşamaktadır. Bunu da güneş örneği ile açıklamıştır. Bir insan eğer güneşe doğrudan bakarsa görüş yetisini kaybedip kör olabilir. Fakat doğrudan

¹⁷⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s.143.

¹⁷⁶ Süleyman'ın Özdeyişleri, 25:16.

bakmaktansa hareketlerini izleyip günlük ve yıllık döngülerini takip ederse hem onun varlığından emin olur hem de kendisi zarar görmez.¹⁷⁷ Yani insan da aklı ile Allah'ın mahiyetini kavramaya çalışırsa, O'nu tasvir ederse akıl ve temyiz gücünü kaybeder, şu anki bilgisini bile düşünemeyecek duruma gelir.¹⁷⁸

İbn Pakuda kişinin azizlerin sözlerinde ve Tanah'ta Allah'a atfedilen sıfatları kullanma ve anlama noktasında dikkatli olması gerektiğini söylemiştir. Kişi bu sözleri ve sıfatları literal olarak anlamamalı veya bu sıfatların kullanılma amacı kulun O'nu bilme ve ismini yüceltme ihtiyacından başka bir şey olmamalıdır.¹⁷⁹ Allah'ın sıfatları konusunda Saa'dya Gaon'dan etkilenen Bahya Allah'ın "Hayat-Güç-Bilme" olmak üzere üç sıfata sahip olduğunu ancak bunların O'nun birlik mahiyetine herhangi bir zıtlık oluşturmadığını söylemiştir. Saa'dya'dan farklı olarak Bahya, bu sıfatları tenzihçi bir yöntemle ele almıştır. Bu üç sıfat mevzusu İbn Cebirol'de de var.¹⁸⁰

Şirke sebep olabilecek birçok şey vardır; O'na ortak koşabilir, putlara, aya, yıldızlara, bitki ve hayvanlara vb. tapabilir. Bunlara ek olarak kulun ibadet ederken bile gizli şirk (şirk-i hafi) işleme tehlikesi vardır. Bu noktada bedeni zevkler şirk-i hafi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸¹

İbn Pakuda "Tanah'ı okuyan birinin Allah'ın mahiyetini anlamama gibi bir ihtimali olamaz" diyen kişiye bir betimleme ile cevap vermiştir. Buna göre nasıl ki güneş her canlıyı kuşatmasına rağmen görüş yetileri farklı olan insanlar, güneşten ancak kendi kabiliyetleri

¹⁷⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 145.

¹⁷⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 146.

¹⁷⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 146.

¹⁸⁰ Diana Lobel, *A Sûfi-Jewish Dialogue*, s.7.

¹⁸¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 147.

ölçüsünde faydalanabiliyorsa, Tanah'ı okuyan her insan da ondan ancak kendi yetileri ölçüsünce faydalanabilecektir. Yani sağlıklı bir insan güneşi tamamen görüp faydalanabiliyorken kör bir kişi göremeyecektir, bunların ortasında olan yani görme yetisi güçsüz insanlar vardır ki onlar güneşin ışınlarından gözlerini korumaz ise gözleri daha da zarar görebilir. Eğer onlar gerekli ilaçları alır ve tedavi olurlarsa görme yetileri daha da güçlenecek ve onlar güneşten faydalanabileceklerdir. Aksine tedavi olmazlar ve dikkat etmezlerse de ilerleyen zamanlarda kör olacaklardır.¹⁸²

Zikredilen örnekte görüldüğü üzere Allah'ın mahiyetine ve birliğine dair bilgiler Tanah'ta her insana sunulmuş ancak anlayış üç şekilde gerçekleşmiştir. Birinci gruba girenler, Tanah'ta vahyedildiği şekliyle Allah'ın tekliğini anlamaya çalışan, salim ve erdemli akla sahip olan kişilerdir. Onlar, Allah'ın mahiyetine dair bilgi ruhlarına yerleşinceye kadar saf akılları ve düşünme yetileri ile tefekkür etmişlerdir. Onların bu kitaba yani *el-Hidaya Ila Feraid el-kulûb*'a kendilerine hatırlatma yapması amacıyla kullanmaktan başka ihtiyaçları yoktur.

İkinci gruba girenler sadece kitapta bahsedilen kadar, yani sözlük anlamları ile yazılanları anlar ve bilirler. Onlara bu kitap ne fayda ne de zarar vermektedir. Üçüncü gruba girenler ise Tanah'ta vahyedildiği şekliyle Allah'ın tekliğini çok az anlar ancak onu tamamen ve doğru bir şekilde kavrayamazlar. Bu insanların tam olarak Allah'ın mahiyetini kavrayabilmeleri ve tefekkür edebilmeleri için birilerinin onlara rehberlik etmesi gerekmektedir. Bu yüzden onlar bu kitaptan faydalanabilirler.¹⁸³

¹⁸² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 148.

¹⁸³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 148.

2.2. İ'TİBÂR

İbn Pakuda'ya göre Allah'ın birliğine iman için en güzel yol hikmet izlerini müşahade etmektir.¹⁸⁴ O, müşahade ile aynı anlamda i'tibâr kavramını kullanmış, tevhid bölümünden sonra da i'tibâr bölümüne geçmiştir. ع-ب-ر kök harflerinden türeyen i'tibâr kelimesi “görünenden görünmeyene ulaşma, ondan sonuç çıkarma” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁵ Kur'an'da da geçen i'tibâr kelimesi burada ibret almak anlamında kullanılmıştır.¹⁸⁶ Mutasavvıflar tarafından daha çok bâtın anlamı ile birlikte kullanılmıştır. İbn Pakuda ise burada verilen tanımlamalardan biraz farklı olarak i'tibâr kelimesini daha çok evreni müşahade etmek şeklinde ele almış ve bunun için aklı birincil aracı olarak görmüştür. Bu düşünceden açık bir biçimde Muhasibi de bahsetmiştir.¹⁸⁷

İbn Pakuda'ya göre, Allah'ın merhameti ve lütfu her bir zerreyi kuşatmış olmasına rağmen bazı kimseler bu hikmetleri kavrayamayacak kadar kör, şükretmeyi bilemeyecek kadar cahildir. Bu şekilde davranmalarının üç temel sebebi vardır. Bunlardan ilki, insanın dünyevi arzular peşinde koşması ve maddi zenginlikler istemesidir. Böylece ruhu istek ve arzularla meşgul olan insan Allah'ın bahsettiği nimetleri göz ardı etmektedir.¹⁸⁸

İkinci sebep insanın zaman geçtikçe ve yaşı ilerledikçe Allah'ın verdiği nimetlerden bihaber yaşamaya başlamasıdır. Bu durum erdemli bir adamın çölde bir bebek bulması ve onunla ilgilenmesi anlatısına benzemektedir. Bu anlatıya göre, adam çocuğa büyüme aşamasında ihtiyacı olan her hususta yardım etmiş ve onunla ilgilenmiştir. Bir gün bu faziletli adam düşmanın elinde acı çeken bir esir görerek ona acımış ve onu azat ettirerek eve getirmiştir.

¹⁸⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 150.

¹⁸⁵ el-Muhâsibi, *Tevbenin İlk Adımı*, çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: Harf Yayınevi, 2013, s. 117.

¹⁸⁶ Haşr, 59:2.

¹⁸⁷ Diana Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s.121.

¹⁸⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 150.

Esire, çocuk kadar ilgi göstermemesine ve ona çok az yardım edebilmesine rağmen esir, çocuğa nazaran bu iyiliklerin ve nimetlerin daha fazla farkında olmuştur. Çünkü o önceki hali ile kıyaslama yapabilmiş, yokluğu da tattığı için bu iyiliklerin kıymetini bilebilmiştir. Ancak bebekliğinden itibaren muhtelif nimetler içinde büyüyen çocuk, bu lütufların farkında olmamıştır. Yani ikinci sebep insanın gafletten kaynaklı nimetleri ve lütufları fark edememesidir.¹⁸⁹

Üçüncü sebep ise bu dünyada insanların başına gelen aksiliklerdir. İnsanlar bu aksiliklerin nimet yönünü fark edemeyip içindeki hikmeti görememiştir. Bu, bir grup kör insanın, onların her türlü ihtiyacına ve faydasına olacak şekilde hazırlanmış bir eve getirilmesi durumuna benzemektedir. Onların her ihtiyaç ve arzularına uyan araç gereçlerin olduğu, bunların doğru yerlerde bulunduğu bu evde aynı zamanda hastalıklarına şifa olacak ilaçlar ve onları tedavi edebilecek bir de hekim vardır. Fakat bu insanlar tedaviyi kabul etmemiş, hekimin söylediklerini dinlememiş, zenginlikle dolu bir evde, en kötü şartlarda yaşamışlardır. Tedavi olmayan bu kör insanlar göremediklerinden dolayı düşüp yaralanıp acı çekmişlerdir. Ancak bu acıya sebep olanın ev sahibi olduğunu iddia ederek onu suçlamışlardır. Oysaki onlar ihtiyaçlarına ve hastalıklarına uygun olarak hazırlanan bu evdeki imkânlardan faydalanmadan yaşamayı tercih etmiş, bunun sonucunda da bu kadar acı çekmişlerdir. Bu misaldeki gibi insan da Allah'ın onun için hazırladığı, hizmetine sunduğu evrenin içindeki hikmetleri ve zenginlikleri fark edememiş, kendi cehaletinden ve gafletinden dolayı yaşadığı sıkıntıların asıl nedenini düşünememiştir. Bu nedenle insan i'tibâr noktasında cahil kalmıştır.

İbn Pakuda, i'tibâr konusunu altı başlık altında incelemiştir. Bunlar:

- a. İ'tibârın mahiyeti ve hakikati nedir?
- b. İ'tibâr insan için elzem midir?

¹⁸⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 151.

- c. Yaratılmışlara bakarak nasıl ibret alabiliriz?
- d. İ'tibârın kaç türü vardır?
- e. İ'tibârın çeşitleri arasından hangisi bizim için daha kolay ve daha elzemdir?
- f. İ'tibârı bozan ve tefekkürü engelleyen durumlar nelerdir?

İ'tibâr, yaratılmışlarda hikmet izlerini tefekkür etmektir. İnsan onları dikkatlice anlamaya çalışmakla ve temyiz kuvveti oranında müşahede etmekle yükümlüdür. Güneşin tek olmasına rağmen camın rengine göre farklı renklerde ışınlarının olması gibi Allah'ın yarattığı mahlûklardaki hikmetler de çeşitlilik göstermiştir. Bu nedenle insan çeşit çeşit olan bu hikmetlerden her birini kavramaya çalışmalıdır. Evrende hikmet tezahürlerinin herkese aşikâr olması gibi bir durum herkesin eşit olması anlamına geleceği için söz konusu olmamıştır.¹⁹⁰

İbn Pakuda, Allah'ın hikmetinin sonsuz ve eksiksiz olmasından dolayı onun ancak bir cihetinden bahsedilebileceğini söylemiştir. Burada kullanılan eksiksiz hikmet (حُكْمٌ بِالْغَةِ) ifadesi Kur'an'da da "حُكْمٌ بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِ النَّذْرُ" şeklinde geçmiştir.¹⁹¹ Yaşadığı coğrafyada bilim dilinin Arapça, hâkim dinin İslam olması İbn Pakuda'nın bu din ve dilde kullanılan kavramları kullanmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum aynı zamanda onun Kur'an'dan bihaber olmadığını göstermekte ve kaynağını bilerek bu terimleri kullanmış olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

İbn Pakuda i'tibârın elzem olma hususunu da irdelemiştir. O, Allah'ın hikmetinin tezahürünü müşahede etmenin yani i'tibârın insan için akıl, Tanah ve nakledilen sözler açısından gerekli olduğunu söylemiştir. İnsanın akli ile hikmet sırları üzerine düşünmesi ve izleri müşahede etmesi, hayvanlara olan üstünlüğünün göstergesidir. Eğer insan aklını bu yönde kullanmazsa, bunda gafil olursa, o zaman hayvan gibi hatta hayvandan da daha aşağıda

¹⁹⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 154.

¹⁹¹ Kamer, 54:5.

olmaktadır. Bahya İbn Pakuda “daha aşağıdır” derken بَلْ انْقَصُ ibaresini kullanmıştır ki Kur’an’da da benzer bir ifadenin kullanıldığı görülmektedir.¹⁹²

Pakuda burada Tanah’tan da “Öküz sahibini, eşek efendisinin yemliğini bilir, ama İsrail halkı bu kadarını bile bilmiyor, halkım anlamıyor (itibar etmiyor)”¹⁹³ cümlesini alıntılamıştır. Bu alıntı, kullanılan ibareler ve cümlenin yapısı açısından Kur’an ayetini hatırlatmasıyla dikkat çekmektedir. İbn Pakuda, bu bölümde Yahudi kutsal metinlerinden de birçok alıntıya yer vermiştir. Örneğin, Talmud’dan “Tevrat verilmeseydi, kediden tevazuyu, karıncadan dürüstlüğü, güvercinden iffeti, kuştan görgüyü öğrenirdik”¹⁹⁴ şeklinde cümleler aktaran İbn Pakuda, böylece i’tibârın insan için elzem olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yaratıcı evreni yaratırken ve düzenlerken her şeyi en güzel şekilde ayarlamıştır. Bu nedenle resmin ressamını, evin mimarını temsil etmesi gibi evrendeki her bir zerre de O’nu göstermektedir. İbn Pakuda’ya göre hikmetin izleri üç şekilde tezahür etmiştir:

- a. Güneşin doğudan doğup batıdan batması gibi aptalın dahi farkında olabileceği basit ve açık izler.
- b. Ölüm gibi çoğu kimseden saklı olan, sadece zeki ve bilge kimselerin tefekkür ettikçe farkına varabileceği izler.
- c. Dört mevsimin şartlara göre değişimi gibi anlayışı az olan kişiler tarafından kavranamayan bir yönü zahir iken diğer yönü saklı olan izler.¹⁹⁵

İ’tibârın farklı seviyelerde olabileceğine dair Muhâsibî’ye sorulan bir soruya o, “Akıllarının sıhhati, imanlarının kuvveti ve marifetlerinin genişliğine göre farklılaşabilir.” şeklinde cevap

¹⁹² “بَلْ هُمْ أَضَلُّ” Furkan, 25:44.

¹⁹³ Yeşaya, 1:3.

¹⁹⁴ Babil Talmudu, Eruvin, 100b.

¹⁹⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 156.

vermiştir.¹⁹⁶ Bu cevap İbn Pakuda'nın zikredilen üçlü derecelendirmesi ile benzerlik arz etmesi açısından dikkat çekmektedir.

Hikmetler üzerine tefekkür edip Allah'ın birliğine inanan kimseler, kalbinde ikâme ettirdiği bu müşahedeye göre O'na ibadet etmelidir. İbn Pakuda kişinin Allah'a olan kulluğu ve bağlılığını zayıflatacak dünyaya ait lüksleri kalpten uzaklaştırmak gerektiğini söylemiştir. Ayrıca bilge kişinin bütün çabasını gerçek yurdu yani ahireti için harcaması gerektiğini ifade etmiştir.

İbn Pakuda'ya göre dünyanın menşei, mikro kozmos olan insan, insan yapısı, hayvanlar, bitkiler, bilim-sanat, Allah'ın koyduğu emirler olmak üzere insanın tefekkür edebileceği yedi çeşit i'tibâr vardır. En kolay ve en açık i'tibâr çeşidi insana dair işaretleri düşünmektir. İnsanın anne rahminde bir hücre şeklinde meydana gelip bebek olarak varlığını devam ettirmesi ve bu süreçte hem kendisine ihsan edilen nimetler hem ebeveynlere bahsedilen merhamet gibi duygular, insan için üzerinde tefekkür edip Allah'a ulaşabileceği açık delillerdendir.

İbn Pakuda farklı ırklardan, dinlerden olan insanların bütün bu farklılıklarına rağmen başlarına bir lider seçip onun tarafından yönetilmelerinin de tefekkür edilmesi gereken bir mesele olduğunu söylemiştir. Onun toplumda yöneticiye yönelik zikrettiği hususlar ile İslam devletinde yöneticide olması gereken nitelikler arasında benzerlik bulunmaktadır.

İbn Pakuda evreni müşahade etmenin, içindeki ilahi izleri fark etme bakımından gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu bölümde kozmolojik ve teolojik deliller kullanmış, tefekkürün kişiyi ibadet yönünden kuvvetlendirmesi gerektiğini de söylemiştir. O, i'tibâr konusunda Câhız'ın *ed-Delâil ve'l-İtibâr* isimli eserinden etkilenmiş, zaman zaman aynı misalleri kullanmıştır. Gazzâlî, İbn Pakuda'dan yaklaşık yarım asır sonra yaşamış olmasına

¹⁹⁶ el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 118.

rağmen İbn Pakuda ile Gazzâlî arasında da benzerlikler olduğu görülmektedir Buradan Gazzâlî'nin de Câhız'ı okuyup ondan etkilendiği sonucuna varmak mümkündür.

İbn Pakuda i'tibârda kozmolojik ve teolojik metotları takip ederek evrendeki bu işleyiş ve mükemmelliğin ancak bir tasarımcının eseri olabileceğini söylemiştir. Muhâsibî ise i'tibârda teolojik yöntemi takip etmiş, parçalar arasındaki bağdan bütünlüğe işaret ederek Allah'ın varlığını kanıtlamıştır. İ'tibârı kişinin evrene bakarak onun ve içindeki her bir zerrenin yaratılışındaki ve işleyişindeki mükemmelliği kalp ile kavrayabilmesi şeklinde ele almıştır.¹⁹⁷ Ancak hem Câhız hem İbn Pakuda çok daha geniş bir açıdan meseleyi ele almış ve her detayda ilahi hikmetin izlerini vurgulamıştır. Hatta İbn Pakuda, Câhız'ın âlem ile ev üzerine kurduğu benzetmeyi neredeyse harfi harfine alıntılamıştır:

Evren her yönü ile çok iyi bir şekilde tasarlanmış ev gibidir. Gökyüzü tavan, yeryüzü serilmiş bir halı, yıldızlar tavana asılmış lamba, madende saklanmış değerli taşlar misalidir. Evrendeki her şey bir amaç üzere yaratılmıştır. İnsan evrende sanki her bir eşyanın ve özelliğin kendi ihtiyacına göre hazırlanmış evin sahibi gibidir.¹⁹⁸

İbn Pakuda evin kendiliğinden yaratılamayacağı noktasından hareket etmiş ve bu misali Allah'ın varlığına delil olarak kullanmıştır. Bu benzetmeye kör insan nitelemesini de eklemiştir. Nasıl ki kör bir insan ihtiyaçlarına ve faydasına göre hazırlanan bir evde birçok şeyden bihaber yaşıyorsa inanan bir kimse de eğer evrenin işleyişindeki mükemmelliği fark edemiyorsa doğuştan kör bir insan gibidir. Bu kişiler Allah'ın yaratmasındaki hikmeti fark edememektedir.

¹⁹⁷ el-Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rucu illallah*, Beyrut, 1978, s. 154.

¹⁹⁸ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 123.

Burada inanan bir kişinin üzerine düşen görev şükretmektir. Bahya'nın bu görüşlerinde daha çok Mutezile'nin etkili olduğu görülmektedir.

İbn Pakuda insanların Allah'ın verdiği bu kadar nimetten habersiz olmalarını ve materyalist yaşam biçimini seçmelerini heva ve arzularına yenilmelerine bağlamıştır. Burada o, insanları uykudan uyandırmayı istemiş, felsefeyi de evrendeki hikmet izlerini kavramada bir araç şeklinde nitelendirmiştir. Hayatın içindeki tuzaklara rağmen duyguların aksine aklın insanı, ilahi hikmeti kavramada yönlendirdiğini söyleyerek aklın önemine dikkat çekmiştir.¹⁹⁹ Bu noktada İbn Pakud'nın kalbi merkeze alan tasavvuftan ziyade Mutezileden etkilendiği anlaşılmaktadır.

İbn Pakuda insanın kendini bilme hususuna da dikkat çekmiştir. Bu konudaki görüşlerini hem felsefe hem de vahiy ile delillendirmiştir. “Felsefe insanın nefsini bilmesidir.” sözünü alıntılamıştır.²⁰⁰ Bu Yahya b. Muaz'dan rivayet edilen “Nefsini bilen Rabbini bilir.” hadisini anımsatmaktadır ki Bahya Tevhid bölümünde de aynı sûfiden bir kıssa almıştır.²⁰¹ Bu durum İbn Pakuda'nın Yahya b. Muaz'dan haberdar olduğuna, görüşlerinden esinlendiğine delil niteliğindedir.

İbn Pakuda evreni müşahede ederek Allah'ın hikmetini kavramada, insanın başlangıç noktasının nefsini tanıması olduğunu düşünmüştür.²⁰² Burada “Derim yok olduktan sonra, etim olmadan Tanrı'yı göreceğim”²⁰³ cümlesini de delil niteliğinde zikretmiştir. Yani İbn Pakuda evreni müşahedeye mikro kozmos olan insan ile başlamıştır. Allah'ın insana bahsettiği ilk lütuf,

¹⁹⁹ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 124.

²⁰⁰ Kimden alıntıladığını ismen zikretmemiştir ancak eserin müterciminin Sokrates olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 160.

²⁰¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 63.

²⁰² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 160.

²⁰³ Eyüp, 19:26.

onu hiçlikten yaratmasıdır. O, hiçlikten ölüme doğru olan insan yaşamının aşamalarına değinmiş ve bu süreçte Allah'ın kendisine verdiği nimetleri (anne karnında büyüüyüp gelişmesi, bebekliğindeki ebeveyn merhameti, ağlamak, unutmak vb.) zikretmiştir.

İbn Pakuda, Allah'ın fiilleri üzerine tefekkür etmek ve O'na karşı olan görevleri bilmek bakımından O'nun huzurunda haya duygusuna sahip olmanın insana farz olduğunu, çünkü O'nun insanı içte ve dışta gözetlediğini söylemiştir.²⁰⁴ Muhâsibî de Allah'ın, insanı zahiri ve batını olarak bildiği hususunun tefekkür edilmesi gerektiğine değinmiş, bunun da hayâyı gerektireceğini söylemiştir.²⁰⁵ İbn Pakuda'nın Muhâsibî ile benzer şekilde tefekkür, zahir-batın ve hayâ mevzularını değerlendirmesi arada bir etkileşim olduğuna delil mahiyetindedir.

İbn Pakuda'ya göre kulun saf tevhid inancına zarar veren her husus aynı zamanda i'tibârı da zedelemektedir. Eğer kişi saf bir ruh ve temiz bir kalp ile müşahade ederse gizli hikmet izlerini keşfedebilmektedir. Bu düşünce Muhâsibî'de de mevcuttur. Muhâsibî, i'tibârın temiz bir kalpten çıkması durumunda görünmeyene yani gayba ulaşabileceğini söylemiştir.²⁰⁶ Bahya'nın ilk bölümden itibaren akla verdiği önem ve onu birincil araç şeklinde kullanması göz önünde bulundurulunca i'tibâr konusunda kalbe değinmesi, Muhâsibî etkisini göstermektedir.

İbn Pakuda burada kralın hapisanesi ile orada olan bir bebeğin kıyaslanmasını istemiştir. Bebek hapishanede yaşarken kralın elçisi gelir, ihtiyacı olan şeylerde yardımcı olur. Büyüyen çocuğa elçi kralın nimetlerinin sadece bu hücre ile sınırlı olmadığını, hazinesinin çok daha geniş olduğunu söyler fakat çocuk sadece hapisaneyi gördüğü için bu sözlerden ziyade

²⁰⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 166.

²⁰⁵ Hâris el-Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2014, s. 31.

²⁰⁶ el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s.118.

kendi yaşadığı ve gördüğüne inanır. Kişi bu çocuk gibi olmamalı, Allah'ın bahşettiği nimetlerin zenginliğini iyi tefekkür etmelidir.²⁰⁷

2.3.TEVEKKÜL

Bahya, *El-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb*'da dördüncü kapı olarak tevekkülü ele alır. Bahya'ya göre, tevekkül etmek insana dünyevi ve inanç boyutuyla iki açıdan avantaj sağlamaktadır. İlk olarak inanç boyutuna değinmemiz gerekirse tevekkül, insanın huzurlu bir şekilde zihnen rahat olmasını sağlarken aynı zamanda yaratıcısına güvenerek kul olduğu bilincine ulaşmasını sağlar. Eğer insan Allah'tan başkasına güvenirse Allah o kişiden uzaklaşır ve insanı güvendiği şey ile yalnız bırakır, böylece insan sözlerinden uzaklaşmış gibi olur.²⁰⁸ Buna ek olarak Bahya, insanın kendi zekası ve gücüne güvenmesinin, bunun Allah'tan geldiğini bilmemenin kişiyi düşüşe ve başarısızlığa sürüklediğini şu sözlerle vurgulamıştır: “Eğer insan kendi zekasına, gücüne ve bedeninin çabasına güvenirse, Allah onu kendi haline bırakır; bunun sonucu olarak onun çabası boşa gider, gücü zayıflar ve zekası amaca ulaşmada başarısız olur.”

209

Bahya tevekkül etmenin önemini, avantajları üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre insan Allah'a güvenince zihni dünyalık korkularından uzaklaşarak özgürleşir ve ruhu ibadet için saflaşır, böylece zihni ve ruhu huzurla dolar, dünyalık korkularıyla daha az meşgul olur, bu simya ustası olan kişinin hem teoride hem pratikte çokça tecrübeli hale gelmesine benzer. Eğer o kişinin Allah'a güveni gerçekten sağlamsa bunu daha iyi hale getirmesinin yolları da mevcuttur. Bahya, *El-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb*'da Allah'a tevekkül etmek ile insanın Allah'a olan güvenini arttırabileceğini ve böylece Yaratıcısıyla ilişkisini daha sağlam hale

²⁰⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 174-175.

²⁰⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 221.

²⁰⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 221.

getirebileceğini belirterek bunu gerçekleştirebileceği on farklı yolu sıralamaktadır. Bu yolları kısaca sıralamamız gerekirse;

1. Simya ustası, yokluğunda hiçbir şey başaramayacağı belirli koşullara ihtiyaç duyar. Fakat Allah’a inanan insan yaşamını her koşulda devam ettireceğinden emindir.²¹⁰
2. Simya ustası amacına ulaşmak için belli aşamalara ihtiyaç duymaktadır. Genellikle birşeyleri birleştirip sürekli kullanımları koku ve buhardan dolayı ölümlerine sebep olur. Ama Allah’a güvenen adam güvendedir, tüm talihsizliklerden ve kötü kazalar için hiç endişelenmez, çünkü o her şeyin sebebinin Allah’tan geldiğini bilir ve bunu bilmek ona hayatı boyunca huzur, mutluluk ve esenlik verir.
3. Simya ustası sırrını asla bir başkasına açıklamaz, kendisi için korkar, kişi Allah’a inanıyorken başkasından korkmaz. Mezmurlar, 56:12. cümlede bir velinin söylediği gibi: “Allah’a güvenirim, korkmam; insan bana ne yapabilir?”
4. Simya ustası şu iki alternatiften birini seçmelidir: ya çok miktarda altın ve gümüşü ihtiyacı olan zaman için saklar ya da küçük bir miktarı elinde tutar. Şimdi, eğer çok miktarda hazırlarsa, her zaman bir şekilde kaybetmekten korkma durumu olur ve onun asla huzurlu bir zihni ve sakin ruhu olmaz, çünkü o daima hem hükümdardan hem de halktan korkar. Diğer taraftan, eğer o küçük bir miktar hazırlarsa kısa bir süre için, büyük bir ihtiyaç anında kendisine daha fazlasını sağlayamayacak hale gelebilir, çünkü gerekli koşullar eksik olabilir. Ama Allah’a güvenen adam, O’nun dilediği zaman ve her yerden sağlayacağına büyük bir güven duyar. Zira

²¹⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 223.

Allah rahimdeki ceninin ve yumurtadaki tavuğun dahi rızkını sağlar tıpkı havadaki kuşa, sudaki balığa ve çok zayıf olan karınca ve solucana rızık verdiği gibi.²¹¹

5. Simya ustası, mesleğinden dolayı, hükümdarlara ya da en azından kaba insanlara karşı her zaman korku içinde ve tetikteyken, Allah’a güvenen adamdan, krallar ve soylular, hatta konuşma yetisi olmayan hayvanlar dahi korkar.

6. Simya ustası hastalıklardan ve rahatsızlıklardan güvende değildir ki o zenginliğin hazzından rahatsızlık duyar ve bu rahatsızlığı zenginliği ve zenginlikten duyduğu mutluluğunun önüne geçer. Fakat Allah’a güvenen insan tüm korkularından ve hastalıklarından cezasını ya da kefaretinin çekmeksizin emindir.

7. Simyanın ustası, sahip olduğu tüm altın ve gümüşe rağmen çoğu zaman rızık bulamayabilir; bazen rızık onun olduğu yerde bulunmaz. Fakat Allah’a tevekkül eden kimse, her zaman ve her yerde rızıkından asla mahrum edilmez.²¹²

8. Simyanın ustası, sırrının ortaya çıkmasından korkarak asla bir yere yerleşmezken, Allah’a güvenen adam, şehrinde güven içinde istirahat eder ve huzurlu bir ruhla yerinde kalır.

9. Simya ustasının yeteneği ahirette ona eşlik etmez ve bu dünyada yeteneği ile ancak beslenme ve güvenlik ihtiyaçlarını ayarlayabilir ki başkalarının da yardımına ihtiyaç duyar. Ama Allah’a güvenen insana bu dünyada da ahirette de yaptığıının sevabı eşlik eder.

10. Simya ustası, ün kazandığında yıkım ve ölümle karşı karşıya kalır, çünkü çabalarının amacı dünyanın düzeniyle çelişir ve bunun için yöneten kişi, sırrını iyi saklamazsa sonunda birisine kendisini öldürmesi için yetki verecektir. Ancak Allah’a tevekkül eden adam, tevekkülünden dolayı övüldüğü zaman, mahlûklar tarafından yüceltilir ve herkes tarafından

²¹¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 224-225.

²¹² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 225.

şereflenir ve insanlar, onun varlığı ve huzurunda kendilerini mübarek sayarlar, çünkü o, şehrine mutluluk getirir ve sakinlerinden gelen talihsizlikler oradan uzaklaşır.²¹³

Bahya'ya göre dinde Allah'a tevekkül etmenin faydaları arasında şunlar vardır; Allah'a tevekkül eden kimse, eğer varlıklı ise, Allah'a ve insanlara karşı vazifelerini cömert bir ruh ve mutlu bir mizaçla yerine getirmekte acele eder. Parası yoksa yoksulluğunu Allah'ın kendisine bahşettiği bir lütuf sayar. Bu, "Allah beni nefsin fitnesinden korusun" diyen dindar bir adam hakkında söylenmiş bir sözdür.²¹⁴

Allah'a tevekkülün dünyadaki faydalarına gelince, bunlar şunlardır; dünyevi çıkarlardan arınmış sakin bir kalp, huzurlu ve bedensel arzuların kaybindan rahatsız olmayan kaygısız bir ruh, dünyada huzur, rahatlık ve güvenlik durumudur. Bahya, Tanah'tan alıntıladığı şu cümlelerle Allah'a güvenen kişinin elde ettiği huzur, mutluluk ve iç tatminden bahsetmiştir: "Ne mutlu Rab'be güvenen kişiye Tanrım. Çünkü o, sular kenarına dikilmiş bir ağaç gibi olacak ve köklerini nehir kenarında yayar ve ne zaman ısındığını görmeyerek gelecek, yaprakları bereketli olacak; endişeli olmayacak, kuraklık yılı meyve vermekten de geri kalmayacak."²¹⁵

Diğer taraftan Bahya Allah'a tevekkülün hem dünyada hem dinde katkılarını yedi başlık altında ele almaktadır. Bu başlıklar; güvenin doğası, insanlara güvenmeyi sağlayan koşullar, niçin Allah'a güvenmek zorunludur ve niçin birinin yaşamının anlamı için çabalaması zorunludur, güvenin tezahürlerinin açıklanması onları övülmeye ya da kınamaya değer bulma bizim yükümlülüğümüzdür, Allah'a güvenen bir insanın geçimini sağlama şekli ile başkalarının yapma şekli arasındaki fark, bu dünyadaki arzularının büyük olduğunu iddia edenleri suçlama yükümlülüğümüzün yönlerinin açıklamasını yapar ve bu arzularını yerine getirdikten sonra

²¹³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 226.

²¹⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 227.

²¹⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 228.

Allah’a itaat ederler. Onlar sözlerinin eri insanlardır, Allah’a tevekkülün aleyhine olan şeylerden, tevekkül söyleminin özeti ve kısımlarının kısa bir özeti.²¹⁶

Bu başlıkta tevekkülün doğasına değinen Bahya, tevekkülü, seçtiği kişiye, bilgisine göre ona en iyi ve en uygun şekilde davranacağına güvenen kişinin gönül rahatlığı ve güvenilir kalbi olarak ifade etmektedir. Burada özellikle değindiği husus sükûnete sahip bir kalp ve gönül rahatlığıdır.²¹⁷

Bu başlıkta Bahya, tevekkül sahibi bir kişide olması gereken yedi özellikten bahsetmektedir. Bunların ilki, merhamet, sadakat sevgi ve şefkattir. İkincisi, kişinin, tevekkül ettiği nesneyi sevmesinin yanı sıra, güvendiği nesnenin onu hiçbir zaman ihmal etmeyeceğini ve ihtiyaçlarını göz ardı etmeyeceğini bilmesi ve bu konuda tutarlı olmasıdır. Üçüncüsü, iradesinin asla sarsılmaması ve tevekkülünden alıkoyacak her şeyden uzak durmasıdır. Dördüncüsü, Destekçinin, himayesindeki kişinin refahının farklı yönleriyle ilgili bilgisi, kendisine içsel ve dışsal olarak neyin faydalı olduğunu ve durumunu neyin iyileştirebileceğini anlamasıdır. Beşincisi, doğumundan ölümüne kadar bu tevekkül bağına canlı tutmasıdır. Altıncısı, tevekkül sahibi kişi tevekkül ettiği tarafından bir eman içerisindedir, hiçbir kötülüğün zararından korkmaz. Sonuncusu, Destekleyenin, hak edene de hak etmeyene de mutlak iyiliği sürekli, erdemi sürekli ve kesintisizdir. Bu özelliklerin hepsine bakıldığı zaman ancak güvenilecek zatın Allah olması gerekmektedir. Çünkü hiçbir fani de bu özellikler mutlak bir şekilde yoktur.²¹⁸

Allah’a güvenmenin nedenlerine değindiği bu başlıkta Bahya, Yaratıcı’nın insana karşılık merhametinin daha kuşatıcı olması, insan için neyin neyin kötü olduğunu mutlak

²¹⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 229.

²¹⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 229.

²¹⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 230-231.

manada bilmesi, mutlak güce sahip olması ve kendisine karşı konulamaması, önemliden önemsiz insanın hiçbir işini ihmal etmeyişi, kimse tarafından zarara uğratılma gibi bir durumunun olmaması, insana ait hiçbir ihtiyaca sahip olmaması ve dünyada herşeyin sınırlı olup Allah'ın mutlak manada zaman ve madde ötesi olması dolayısıyla güvenmenin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.²¹⁹

Bu başlıkta Bahya, Allah'a güvenmenin hem bu dünya hem de ahiret ile alakalı olduğunu belirtmektedir. Müminin Allah'a emanet etmesi gerekenler, dünya işleri ve ahiret işleri olmak üzere ikiye ayrılır. Bu dünya işleri ikiye ayrılır: (I) bu dünyanın yararına ve (2) ahiret yararına olanlar. Dünyanın yararına olan bu dünya işleri üç kısma ayrılır: (I) beden yararına olanlar, (2) geçim, zenginlik ve mülk için ve (3) aileye, çocuklara, akrabalara, arkadaşlara ve düşmanlara ve tüm kendi sınıfının üstünde ve altında olan insan sınıflarının yararına bu dünyanın işleri.

Daha sonrasında Bahya, ahiret menfaati için olan dünya işlerini iki kısma ayırır: (I) Kalbin ve uzuvların sadece kendisine tesir eden vazifeleri, başkalarını ne menfaatlerine ne de aleyhine etkilemeyen fiilleri ve (II) Allah'ın vazifeleri. Sadaka vermek ve iyilik yapmak, ilim yaymak, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak gibi aktif veya pasif olarak ancak başkasının da yararına olan fiiller. Ahiret işleri de ikiye ayrılır; (I) hak edilen ödül ve (II) ahirette azizlere ve peygamberlere verilen ek ödül.²²⁰

Bahya bu başlıkta Allah'a tevekkül eden insanın farklarından bahsetmektedir. Yedi maddede Bahya bu farkları sıralamaktadır. İlk olarak, Allah'a güvenen kişi, her durumda O'nun yargısından memnundur, iyisiyle kötüsüyle O'na şükreder. İkinci olarak, Allah'a tevekkül eden insan, Allah'ın hükümlerini dünyada ve ahirette kendisi için en hayırlısına göre verdiğini

²¹⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 233-234.

²²⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 243.

bilerek, Allah'ın hükümleri konusunda dingin bir zihne ve sükûnete sahiptir. Üçüncüsü, Allah'a tevekkül eden kimse, geçimini sağlamakla meşgul olduğu halde, Allah dilemedikçe, onlardan kendisine ne iyilik ne de kötülük yapmalarını bekler. Dördüncüsü, Allah'a tevekkül eden bir kimse, günlük rızkıdan bir şey kaldığında, onu Allah'ı memnun edecek şeylere, cömert bir kalp ve mutlu bir ruhla harcar. Beşincisi, Allah'a tevekkül eden insan, ancak öbür dünyaya hazırlanmak ve ahiretine rızık toplamak için bu dünyada geçimini sağlamaya çalışır. Altıncısı, Allah'a tevekkül eden kişi, her türden insanla ortak olur ve onlar da onu severler, çünkü O'nun yanında zarardan emindirler ve güvende hissederler. Sonuncusu, Allah'a tevekkül eden insan, istediğini kaybetmekten veya arzusundan mahrum kalmaktan dolayı üzülmez.²²¹

Bu başlıkta Bahya, Allah'a güvenmemenin sonuçlarından bahsetmektedir. Bahya'ya göre, eğer bir kimse Allah'a güvenmiyorsa O'nun aydınlatıcı ışığından mahrum kalmaktadır. Bahya ayrıca rızık için endişelere duçar olacağını ifade etmektedir. Bahya, sonsuz nimetlere karşı Allah'a güvenmemenin bir nankörlük olduğunu ifade etmektedir. Allah'a karşı sonsuz güvenin artılarına rağmen güvensizliği seçen insanın durumu bu bölümde özetlenmektedir.²²²

Bahya bölümün sonucunda insanın zihni tamamen geliştiğinde Allah'ın onu bu fani dünyaya niçin getirdiğini ve amacının ne olduğunu anlayabilir. İnsan ebedi dünyanın faziletini ayırt etmeye gelince, bu dünyadan ve işlerinden iğrenip tamamen kendini Allah'a adar. O zaman hafızasında kendi kendine yalnızlaşır, Rabbi ona eşlik eder ve O'nun büyüklüğünü düşünmeksizin yapayalnız kalır. İnsanlar arasında olduğu zaman sadece O'nun rızasını diler ve sadece O'na yaklaşmayı arzular. O'na olan sevgisindeki hoşnutluğu, onu bu dünyada diğerleriyle birlikte sevinmekten ve diğer dünya sakinleriyle birlikte sevinmekten alıkoyar. Bu, peygamberler, bilgeler ve seçilmiş kişiler gibi Allah'a tevekkül edenlerin en yüksek

²²¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 263-265.

²²² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 266-269.

mertebesidir, demektedir. Bahya, söylediklerini desteklemek amacıyla Tanah'tan kesit vererek şöyle der: "Senin hükümlerin yolunda ey Rab, seni bekledik, senin adını ve senin anılman canımızın arzusudur; Canım Tanrı'ya, yaşayan Tanrı'ya susadı; ne zaman gelip Tanrı'nın huzuruna çıkacağım?"²²³

Yukarıda ele aldıklarının güvenin on aşaması olduğunu belirten Bahya Allah'a güvenen her insanın mutlaka onlardan birine ait olması gerektiğini vurgular. Kutsal Yazılarda bu konunun, yukarıda bahsedilen on aşamaya karşılık gelen on farklı İbranice terimle açıklandığını görmekteyiz: güven, destek, umut, barınma, beklenti, ihtiyatlılık, güven-itimat, umma, dayanak, kendine güvenmek. Allah, rahmetiyle bizleri ve sizleri, O'na tevekkül eden ve hükmüne gizli ve açık teslim olanlardan eylesin! diyerek bölümü nihayete erdirir.

Bu kısımda edindiğimiz bilgiler dahilinde açıklamamız gerekirse Allah'a güvenip tevekkül eden kişilerin dünyada da ahirette de mutlu olacağını, kendine güvenen insan ise kendi yetenek ve çabasına bırakıldığı için mutsuz ve başarısız olacağı ifade edilebilir. Bahya'nın eserinden verdiğimiz örneklerde de diğer İslam âlimlerinin eserlerinde de gördüğümüz üzere, insanın Allah'ın yardımı olmaksızın ve O'na tevekkül etmeksizin aciz varlığıyla başarıya ulaşamayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca insanın Allah'a güvenmesi dünyada da mutlu ve huzurlu hissetmesini sağlayarak gelecek kaygısını azaltmaktadır. Kendinden üstün bir varlığın mevcudiyetini kabul etmek insanın acziyetinin farkına varmasını sağlar ve başına gelen iyi-kötü her şeye rıza göstermesini kolaylaştırır. Kadere rıza göstermek, başına gelen iyi ve kötü her şeyin Allah'tan geldiğini bilerek teslim olmak anlamına gelen tevekkülün amacı da bu noktada açığa çıkar. Amacını anlayarak bilinçli şekilde tevekkül etmek ise bizi inançlı bir

²²³ Ibn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 270.

mümin yapar. Doğru tevekkül anlayışının kişiye kattıklarına bakıldığında ne kadar önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkar.²²⁴

Tevekkülü tanımlayan sûfilerden birçoğu, tevekkülün kalben Allah’a güvenmek olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır. Cüneyd Bağdâdî (ö. 909), “Tevekkül, kalbin Allah’a güvenmesidir.”²²⁵ derken, Sehl b. Abdullah da “Tevekkül, başkasına bağlanmaksızın Allah ile yaşayan kalbin halidir.”²²⁶ demiştir. İbrahim b. Havvâs da (ö. 904), “Tevekkül; kalbin, mala, sebebe ve mahlûka dayanmaması şeklinde ifade etmiştir. Tevekkül, kalbin Allah’a dayanması ve gaypta kendisi için ayrılan kismet ile sükûn bulmasıdır.”²²⁷ demiştir. Yapılan tanımlardan elde edilen vurgu tevekkülün kalbi olup kula güvenmekten ziyade Allah’a güvenmek olduğudur. Benzer şekilde İbn’ül Arabî’nin de (ö. 1240) tevekkülün Batîni olduğunu ve Allah’a güvenmek anlamına geldiğini söylemek mümkündür.²²⁸

Tevekkülün diğer bir tanımı ise dünyaya karşı sabır göstermek ve kalbin onunla ilişkisini kesmektir. Diğer bir ifadeyle dünyadaki nimetlerin cazibesine kapılmamak, dünyadaki bolca sunulan nimetlerin cazibesine kapılarak Allah’ı unutmaktan kaçınmaktır. Nitekim dünyayla fazlaca uğraşmak kalbin Allah’la meşgul olmasını zorlaştırmakta, bunu engellemenin yolu ise tevekküldür. Tevekkül, kalbin dünya ile ilişkisini keserek onu Allah’a bağlamaktır.²²⁹

²²⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 272.

²²⁵ Tûsî, *el-Lüma’*, s. 50.

²²⁶ Ebû’l-Kâsım Abdülkerim b. Havâzin b. Neysâbüri Kuşeyrî, *er-Risâletü ’l-Kuşeyrîyye*, Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1997, s. 166.

²²⁷ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *el-Mukaddime fi’t tasavvuf*, Beyrut: Dâru’l-Cil, 1419/1999, s. 39.

²²⁸ Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futuhâtu ’l-Mekkiyye*, c. 3, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, I-X, 1460/1999, s. 299.

²²⁹ Mansur Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2018), s. 136

Diğer taraftan tevekkül ettiklerini ifade eden bireylerin sözlerinde samimi olmayıp Allah tarafından kendisine verilene rıza göstermediğini de görmekteyiz. Tevekkülün sözden ziyade insanın fiilleri ve düşünceleri yardımıyla belirginleştiğini yahut somutlaştığını görmekteyiz. Nitekim Muhâsibî (ö. 857), birtakım kimselerin, rızada ve tevekkülde ih-lasla davranma azimleriyle kendilerini aldattıklarını, fakat iş amele yani ihlasla tevekkül etmeye ve rıza göstermeye gelince gaflete düşerek tevekkül etmediklerini ve rıza göstermediklerini, bunun da riya olduğunu belirtmiştir.²³⁰

Tevekkül sahibi olmak birkaç özelliğin kazanılması ile mümkün olabilmektedir. Öncelikle tevekkül güçlü bir imanı gerektirir. Nitekim İbn'ül Arabî'ye göre tevekkül; ilmin değil imanın, âlimlerin değil, mü'minlerin özelliğidir ve yine ona göre âlimlerin tevekkül sahibi olmalarının ancak inanmalarına bağlıdır.²³¹ Gazzâlî de, tevekkülü imanın bölümlerinden biri olarak kabul etmiş ve tevekkülün, tevhid üzerine bina edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre, kim, “Ortağı ve benzeri olmayan Allah’tan başka ilah yoktur. Mülk O’nundur. Hamd, O’na mahsustur. O’nun her şeye gücü yeter.” sözünü kalpten söylerse, tevekkülün aslı olan iman onun için tamamlanmış olur.²³² Gazzâlî'ye göre, kelime-i tevhidin ne anlama geldiğini kalbi tasdikle bilerek söylemek kulun hem tevekkülünü hem de imanını arttır. Zaten kulun kelime-i tevhidi, her şeyin sahibinin Allah olduğunu bilerek söylemesi ve bunu iç dünyasında hissetmesi kula iç huzur ve manevi tatmin sağlar. Bu açıdan tevekkül, bilmekten ziyade inanca dayanarak kalp tatminini gerçekleştirir. Böylece insan sorumluluklarını bilmekle beraber başına gelen olumsuz durumlara da rıza gösteren bir konuma yükselir.

²³⁰ Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riaye li-hukûkillah*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010, s. 471.

²³¹ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 300.

²³² İmam Gazzâlî, *İhya'ü Ulum'id-Din*, çev. Ali Arslan, c. 4, İstanbul: Merve Yayınları, 2000, s. 515.

Tevekkül sahibi olmanın bir diğer özelliği ise Allah'ı yeterli görmek ve başkasından bir şey beklememektir. Allah'ın insanın isteklerini yerine getirebileceğine ve bir şey istenmesi gerektiğinde sadece O'ndan istenmesi gerektiği bilinci, insanı kula kul olmaktan kurtarıp sadece Allah'a kul olunması bilincine ulaştırır. Ayrıca güvenmek tanımakla ilgilidir ve kul Yaratıcı'sını tanımazsa O'na güvenmez. Allah'ı tanımak olarak kısaca ifade edebildiğimiz marifet kavramı tevekkülün de temelini oluşturur. O, izzet ve hikmet sahibidir. İzzetiyle verir ve hikmetiyle de vermez. Yani O'nun vermesi yüceliğindendir. Vermemesinde de bizim bilemeyeceğimiz bir hikmet vardır. Kul, O'nun hükmüne rıza gösterdiği takdirde yücelir. Aciz ve muhtaç olan kul, Allah'ı dikkatlice müşahade ettiği zaman; O'nun, adaletle hükmettiğini, her şeyi takdir ettiğini, yerin ve göğün hazinelerinin O'nun olduğunu görür.²³³

Gazzâlî'ye göre tevekkül, tevhid ve marifetin sonucudur. Hz. Peygamber de muvahhidlerin efendisi ve ariflerin başıdır.²³⁴ Bu açıdan tevekkül, tevhid ve marifet birbiriyle bağlantılı ve birbirinin tamamlayıcısı olmaktadır. Ayrıca tevekkülün insanın en temel ihtiyaçlarından olan rızkı temin konusunda da güven ve iç huzur kazandırdığını ifade etmekte yarar vardır. Nitekim tevekkül, Allah'ı rızık konusunda yeterli görmeyi ve O'nun rızka kefil olduğunu bilerek başkasına teveccüh etmemeyi gerekli kılar. Bu durum Kur'an'da, "Kim Allah'a tevekkül ederse, Allah ona yeter."²³⁵ "Allah'a güven. Vekil olarak Allah yeter."²³⁶ ayetleri ile de vurgulanmıştır.

Havf ve reca ise tevekkül sahibi olmanın diğer bir özelliği olup korku ve ümit anlamlarına gelmektedir. Tevekkül, Allah'tan başkasından bir şey beklememeyi ve

²³³ Ebû Talib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. 2, Kahire: Dâru sâdır 1310/1892, s. 5.

²³⁴ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Mükâşşefetü'l-kulûb*, Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep ts. s. 125.

²³⁵ Talak, 65:3.

²³⁶ Ahzab, 33:3.

korkmamayı gerektirir. Çünkü müminin havfı da recası da Allah'tandır. Allah'tan korkan kimsenin, başkasından korkmayacağı ve O'ndan ümitvar olan kimsenin, başkasının eline bırakılmayacağı vadi, tevekkül ehli için güzel bir müjdedir.²³⁷ Korkunun da ümidin de Allah'tan olduğu bilincini kazanan kul ise Allah'la ilişkisini güçlü tutarak sadece O'na dayanıp güvenir ve böylece kalbini tüm korkulardan emin kılar. Rızkının ve diğer tüm isteklerinin Allah'tan geldiğini bilen kişi ise üzerine düşen gayreti gösterdikten sonra istekleri için O'na dua eder ve tevekkül eder. Cüz'i iradesiyle kendine düşeni yapan kul, külli iradeye müdahale edemediğinin bilinciyle kendi sınırlı mevcudiyetinin farkına varır. Kulluk vazifesini yapan kul, sorumluluğunu yerine getirmenin memnuniyetiyle ümitvar olur ve karşılığını Allah'tan bekler. Diğer taraftan kul bir günah işlediğinde de korkuyu içinde hissederek Yaratıcı'sına sığınır, kulun içinde bulunduğu havf durumu kulu tövbeye sevk ederek bağışlanmak için Allah'a sığınmasını sağlar. Bağışlanmak için Allah'a dua ve mağfiret eden kulun ümidi de Allah'ın bağışlaması olur. Nitekim kul bağışlayanın da O olduğunu bilincine ulaşmıştır. Başka bir varlığa yönelip O'na şirk koşmaz. Böylece kul ömrü boyunca havf ve reca arasında olur ve Allah'la ilişkisini hiç kesmez.

Ele almamız gereken bir diğer kavram ise zühhtür. Dünyaya çok fazla bağlanmamak anlamına gelen zühd, kuldun medet beklemek yerine tüm beklentisini Allah'a yöneltmeyi gerektirir. Hz. Peygamber'in, "Dünyada zühd, Allah'ın elindekine kendi elindekinden daha çok güvenmendir."²³⁸ hadisinde de vurguladığı gibi zühdün Allah'a güvenmek anlamı bulunmaktadır. Allah'tan başka varlıklardan medet uman kişinin ne zühd ne takva sahibi olabileceğini söylemektedir.

²³⁷ Gökcen, "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı", s. 141.

²³⁸ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, I-V, Beyrut: Dâru'r-risâletü'l-âlemiyye, 1430/2009, Zühd, s. 1; Tirmizi, Zühd, 29.

Teslimiyet ve rıza tevekkül sahibi olmanın yollarından bir diğeridir. Tevekkül kadere rızayı, Allah'ın hükmüne teslimiyeti gerektirir. Lokman (a.s.), “Kim, Allah’a tevekkül eder, hükmüne/kazasına teslimiyet gösterir, işleri O’na havale eder ve kaderine razı olursa dini ayakta tutmuş olur.” demiştir.²³⁹ Bu ifadeden tevekkülün teslimiyet ve rıza boyutu, kadere rıza göstermenin inanç boyutuyla olan ilgisi açık şekilde vurgulanmaktadır. Diğer taraftan Hasan Basrî (ö.728), “Tevekkül, Allah'ın takdirine rıza göstermek demektir. Allah, mahlûkatı yaratmadan önce rızıklarını yarattı.”²⁴⁰ demektedir ve takdire rızanın önemine açık şekilde değinmektedir. Bilindiği üzere Allah’a tevekkül, acısıyla tatlısıyla kadere teslim olmayı; hayrın ve şerrin, Allah'ın adaletine ve hikmetine uygun olduğuna inanmayı gerektirir. Hayrın ve şerrin O’ndan geldiğini bilmek ise insanın acziyetinin farkına vararak teslim olmasına, ardından kendisine verilene rıza göstermesini sağlar. Teslimiyet ve rıza gösteren insan iç huzura erişerek kaygı ve korkularından kurtulur. Kadere inanmak ve rıza göstermenin gerekliliği konusunda İbn Abbas, “Kader, tevhid nizamıdır. Kim Allah'ın bir olduğuna inanır ve kaderi yalanlarsa bu, tevhid için noksanlıktır.”²⁴¹ demiştir. Tevekkül etmenin önemini vurgulayan örneklerden sonra tevekkülün zamanına dair de açıklama yapmamız gerekmektedir. Çünkü tevekkülün yanlış anlaşılması insanın pasif bir kişiliğe bürünmesine veyahut büsbütün Allah’tan ilişkisini kesmesine sebep olabilmektedir. Muhâsibî bu konuyla ilgili “Her ihtiyaç anında Allah’tan yardım iste. Her durumda O’na ihtiyaç duy. Her işte O’na tevekkül et.”²⁴² diyerek insanın daima Yaratıcı’sıyla ilişki içinde olması gerektiğini ifade eder.

²³⁹ Gökcen, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, s. 142

²⁴⁰ Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, c. 2, s. 8.

²⁴¹ Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, c. 2, s. 10.

²⁴² Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014, s. 193.

2.4. İHLÂS

İhlas, sözlükte hâlis, temiz; doğru ve gerçek sevgi, kalp temizliği, gönülden gelen dostluk, samimiyet, bağlılık anlamlarında kullanılmakta olup tasavvufta ise tam bir doğrulukla kullukta bulunmak; amellerinde Allah'tan başkasından karşılık beklememek, kalbi, safâsına keder veren şeylerden kurtarmak²⁴³ anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da da ihlasla ilgili birçok ayetin mevcut olduğunu görmekteyiz. Allah Teâla, “Ancak ona dini has kılarak Allah'a ibadet etmeleri emrolundu.”²⁴⁴ ayetiyle kalbiyle tam olarak Allah'a ibadet etmenin gerekliliği, “Dikkat edin halis din ancak Allah'ındır.”²⁴⁵ ayetiyle gerçek dinin Allah'a tam manasıyla inanmakla mümkün olduğu buyrulmuştur.

İhlas, el- Muhâsibî'nin “*Tevbe'nin İlk Adımı*” adlı eserinde de ele alınmıştır. Muhâsibî'ye göre ihlas, Allah'la olan ilişkide insanları gözünden silip atmak, başkasının övmesini arzulamadan veya kınamasından korkmadan, sadece Allah'ın vereceği sevabı hedeflemektir.²⁴⁶ İhlas ismini de ameli her türlü eksikliklerden arındırdığı için aldığını söyleyen Muhâsibî, ihlaslı amelin de rıyanın, övülme tutkusunun, yerilme korkusunun karışmadığı, yani bütün kötülüklerden ve eksikliklerden arınmış amel olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁷ Diğer taraftan Muhâsibî ihlas sahibi olmanın şartını ihlas suresinde belirtilen eşi ve benzeri olmadığını²⁴⁸ kabul etmeye bağlayarak Allah'ın benzeri ve dengi bulunmayan, zevcesi ve oğulları olmayan tek ilah olduğuna inanmadıkça ihlas sahibi olunamayacağını ifade eder.²⁴⁹ Bu açıdan

²⁴³ Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD* 29:1 (1987), s. 232.

²⁴⁴ Beyyine, 98:5.

²⁴⁵ Zümer, 3:3.

²⁴⁶ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 87.

²⁴⁷ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 87.

²⁴⁸ İhlas, 112:1.

²⁴⁹ Muhâsibî, *Hakikati Arayanlara Kılavuz*, s. 238.

bakıldığında Muhâsibî'nin ihlası amellerin kabulü ve imanın kemale ermesi için zorunlu görmesi şaşılacak bir durum değildir. Aynı zamanda Muhâsibî ihlası farz olarak görmüştür. Muhâsibî bu düşüncesini “Onlar yalnızca ve bütün ihlasları ile Allah’a kulluk etmekle emrolundurlar.”²⁵⁰ ayeti ve “Kim Rabbinin nimetine ulaşmayı istiyorsa salih amel işlesin ve Rabbine hiçbir şeyi ortak koşmasın”²⁵¹ ayetine dayandırmaktadır.²⁵²

Amellerin gösteriştan uzak olması, yalnız Allah’ın rızasını kazanmak niyetiyle yapılması; övölme tutkusu, yerilme endişesi, itibarını kaybetme korkusu ya da kendini beğenme gibi dünyalık duyguların ve korkuların amelleri etkilememesi gerektiği²⁵³ konusu da Muhâsibî tarafından dikkate değeri görülen diğeri bir durumdur. Peki, ameller ne için yapılmalıdır ve kaynağı ne olmalıdır? Bu konuyu Muhâsibî tevekköl mevzusunda da bahsettiğimiz havf ve reca kavramlarıyla açıklayarak şöyle demektedir: “İnsanı korku ve ümit amele sevk ettiğinde, bu ameli bozacak bir şey ortaya çıkınca hemen kalbinden uzaklaştır ve ameli ile de onu hoş görmediğini gösterir. Böyle yapan kişi amelini sırf Allah için (ihlaslı) yapmış demektir.”²⁵⁴ Buradan anlaşıldığı üzere ameller azap korkusu ya da sevap ümidi ile değil sırf Allah rızası için yapılmalıdır. İnsan tabiatı itibarıyla övölme ve takdir edilmeyi arzulasa da bunun Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla yapılan ve yapılması gerekli olan ibadetleri zarara uğratacağı da bir gerçektir. Bu yüzden ibadetlerin gizli yapılması, Muhâsibî’ye göre insanın sadakati ve ihlas derecesi artar, böylelikle sevabı da çoğalır.²⁵⁵ Nitekim bu konuda Peygamberimizin: “Gizli

²⁵⁰ Beyyine, 98:5.

²⁵¹ Kehf, 18:110.

²⁵² Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 87.

²⁵³ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 87.

²⁵⁴ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 88.

²⁵⁵ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 88.

yapılan amel, aleni yapılan amelden yetmiş kat daha fazla sevap kazandırır.”²⁵⁶ hadisi şerifiyle amellerin ihlaslı olabilmesi için gizli olmasının önemi vurgulanmıştır. Kimsenin kişiyi görmediği anda da kişi, kendini beğenme (riyakârlık) hatasına düşebilir, fakat bu durumda da ibadeti yalnız sürdürüp riyaadan Allah’a sığınmak gerekir.²⁵⁷

İbn Pakuda, konuyu *El-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb* eserinde tevekkülden sonra, beşinci sırada incelemiştir. Amellerin sadece Allah için olmasını açıklarken açık bir vicdan ve temiz bir kalbe sahip olmanın önemine dikkat çekmiştir. Aynı zamanda ibadetlerde riyaadan kaçınılması gerekliliğine de dikkat çekmiştir.²⁵⁸ Konuyu altı başlık altında açıklamıştır:

- Amellerin sadece Allah için olması ile ne kastedilmektedir?
- Bu neye dayanıyor?
- Sadece Allah’a itaati uygulamak için hangi davranışlar zorunludur?
- Bu bağlılığı ne bozar?
- Bunu bozan şeyi nasıl etkisiz hale getiririz, böylece insanlar tarafından yüklenilen her davranış saf olarak Allah’ın rızası için yapılmış olsun.
- Biz düşüncelerimizi nasıl yönetebiliriz ki bu sayede onlar üzerinde hakim olalım ve onlara karşı kendimizi koruyalım?²⁵⁹

Amellerin sadece Allah için olması demek, sadece Allah’ı memnun etmek ve Onun rızasını kazanmak için olması anlamına gelmekte olup insanları memnun etmek amacını taşımasıdır.

²⁵⁶ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, ss. 88-89.

²⁵⁷ Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 89.

²⁵⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 273.

²⁵⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 273.

Amellerin sadece Allah için olması aşağıda bahsedilen on maddeden meydana gelmektedir. İlk olarak insanın kalbinde var olan, onun tarafından doğrulanan ve davranışlarının dayanağı ve itaatinin prensiplerini yapan, başarıyla onun bağlılığını tamamlayan, asla Onun dışında kimseye dönmesine izin vermeyen, asla başkasından beklentiye girmeye izin vermeye veya Onun isteği dışında bunları yapmayı kapsayan on maddeyi kapsamaktadır. Bunlar;

1. Allah'ın bir olduğu iddiası.
2. Allah'ın insana lütuf olarak verdikleri hakkında tefekkür etmek.
3. Allah'a itaatin gerekliliği.
4. Yalnızca Allah'a güvenmek, onun yarattıklarına değil.
5. Birinin iyilik veya kötülüğünün kendinden olmadığı, ancak Allah'ın izniyle olduğunun tam ve kesin bir şekilde farkında olmak.
6. İnsanların övgü ve suçlamalarına aynı şekilde karşılık verme konusunda kararlı olmak.
7. Diğer insanları memnun etmek için süslenmekten imtina etmek.
8. Öbür dünya için çalışırken bütün dünya kaygılarından kalbini ve aklını temizlemek.
9. Allah'ın önünde utanma ve korku hissetmek.
10. İçgüdüler tarafından kalbinin yönetilmesine engel olmak için bütün konularda, birinin aklının öğüdünü araştırmada kararlı olmak ve içgüdüleri değil, aklının öğütlerini takip etmede kararlı olmak.²⁶⁰

²⁶⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 274.

Bahya üç şeyin Allah'a olan bağlılığı bozduğunu söylemiştir: Birincisi, Allah'ı ve O'nun nimetlerini bilmemektir; ikincisi, O'nun emirlerini ve yasasını bilmemektir; üçüncüsü, içgüdünün ayartması ve insanı bu dünyaya âşık ederek ahiret yolundan uzaklaştırmasıdır.²⁶¹

İnsanların temkinli olmaları gereken ve Allah'a olan bağlılıklarının daha saf olmasını sağlayan durumlar bu başlık altında ele alınacaktır. İbn Pakuda'ya göre insanın bu dünyadaki en büyük düşmanı, ruhunun gücüyle örülmüş, ruhunun doğasıyla birleşmiş, bedensel ve ruhsal egemenliğini kendiyle paylaşan içgüdüsüdür. İçgüdü, insanın kalbinin sırlarına ve zihninin gizli düşüncelerine hükmeder. O gizli ve açık tüm istemli hareketlerin danışmanıdır, farkında olunmayan, bilinçdışı anları bekler ve her zaman kişinin farkındadır. İnsan onu unutsa bile o asla unutmaz. Dostluk cübbesi giyer ve kurnaz aldatmacasıyla danışmanlardan, müdürlerden, en iyi arkadaşlardan biri olur. İnançla savaşmak için en güçlü silahlardan biri, kişiyi inançlarından şüphe ettirmeye, yerleşmiş bulunan gerçeklerden şaşırtmaya çalışır. Nefsi yanlış düşünceler ve boş iddialarla karıştırmaya çalışır, insanı meşgul eder ve onu gerçek huzurlu ruh halinden uzaklaştırır, sağlam imanı ve inancı karıştırır. Eğer kişi, ona karşı uyanık kalır ve onunla savaşmak için akıl silahını hazırlanır ve onun öldürücü oklarını geri çevirebilirse, Allah'ın yardımıyla ondan kurtulur ve özgür olur. Ama onun hükmünü kabul eder ve onun yolundan giderse, bilgenin ordusu ve askerleri hakkında söylediği gibi, ölünceye ve her iki dünyada da tamamen yok oluncaya kadar inancı terk etmeyecektir.²⁶² Bu kısımda nefsinin peşinden gidip onun isteklerini yapmanın insanı sonsuz felaketlere sürükleyeceğini anlatan İbn Pakuda, nefsin arzu ve isteklerinden uzak durmanın insanı koruyan tek yol olduğunu ifade etmiştir.

²⁶¹İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 275.

²⁶² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 276.

Bahya düşüncelerin ve kalbin kararlarını her zaman denetlemenin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Pakuda bölümünü nihayete erdirirken: “Buna göre, ey kardeşim, çabalarının yahut ibadetlerinin kaybolmaması ve boşa gitmemesi için bütün amellerini yalnız Allah’a adamaya çalış”²⁶³ diyerek ihlasla yapılmayan ve kalbi nefsanî arzulardan arındırmaksızın yapılan amellerin boşa gideceğini ve böylece amellerde ihlasın ne denli önemli olduğunu vurgulamıştır.

2.5. TEVAZU

Bahya İbn Pakuda yapılan fiillerin tamamen ihlaslı bir şekilde Allah’a adanması gerektiğini ama bu ihlası bozan ve amellere en çok zarar veren şeyin kibir olduğunu söylemiştir. Kibri uzaklaştıran ve silen, ayrıca bütün ibadetlerin özünü oluşturan hasletin tevazu olduğunu söylemiştir. Tevazu kişiyi kibrin esaretinden kurtarır, gösteriştten, kendini beğenmişlikten, arzudan uzaklaştırır. Haris el-Muhâsibî de tevazuyu “kibrin zıddıdır, dünyevî arzulardan muhafaza eder, kanaat duygusunu getirir.” şeklinde açıklamıştır.²⁶⁴ Bu, iki müellif arasındaki benzerliği gösterme açısından dikkat çekicidir.

Bahya İbn Pakuda tevazuyu on başlıkta incelemiştir:

- Tevazu nedir?
- Kaç tür tevazu vardır?
- Nelerden müteşekkildir?
- Hangi bağlamda tevazu sahibi olmakla yükümlüyüz?
- Tevazu sahibi olmanın metotları nelerdir?
- Tevazu sahibi kişinin sorumluluğu nedir?
- Ne zaman tevazu sahibi olmalı ya da olmamalıyız?

²⁶³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 302.

²⁶⁴ el-Muhâsibî, *Hakk’ı Arayanlara Nasihatler*, s. 57.

- Tevazu mu değerleri beraberinde getirir yoksa değerler mi tevazuyu?
- Bir kişinin kalbinde tevazu ve kibrin birlikte olabilmesi mümkün mü?
- Hem bu dünya hem ahiret için tevazunun kişiye faydaları nelerdir?²⁶⁵

Tevazu ruhun alçakgönüllülüğü, teslimiyetçiliği ve kendisi için duyduğu saygıdır. Tevazu ruhta hasıl olursa kişinin öfke anında gösterdiği güzel sözünde ve yumuşak sesinde ortaya çıkar. Bahya burada duyduğu bir kıssayı örnek göstermiştir. Bir gün Emir cezayı hak eden biri için kırbaç getirtir ve şunları söyler: “Allah tarafından sana kızgın değilim, seni sertçe cezalandırmalıyım.” Esir de “bundan daha ağır ve kaldıramayacağım bir günah bilmiyorum.”

Bahya’ya göre üç tür tevazu vardır. İlki insanları ve konuşma yeteneği olmayan hayvanları ihtiva eder. Bu tevazuda ruh alçakgönüllüdür ve gelen belalara tahammül edebilir. Cahil avamda bulunur çünkü bilgileri sınırlıdır ve ruhlarının kıymetine dair anlayışları azdır. Bu tevazu şeklinde isimlendirilir ancak kendi iyi tabiatını görmeyi engelleyen cahilliği nedeniyle ruhu zayıflar ve körleşir.

İkinci tevazu yönetimdeki ya da üst seviyelerdeki insanlara karşı olandır. Mesela bir esir efendisinin esaretinden kurtulursa, borçlu borcunu öderse ya da fakir artık başkalarının mülküne ihtiyaç duymazsa insanlara karşı gösterdiği tevazu yok olacaktır çünkü tevazuya sebep olan etken kalkmıştır. Bu tür bir alçakgönüllülük, bağlayıcı olmasına rağmen, doğal olarak, en yüksek erdemlerden biri olarak kabul edilemez, çünkü tüm insanları kapsamaz ve her zaman ve her yerde onları bağlamaz.

Üçüncü ve en yüksek derecesi Allah’a karşı gösterilen tevazudur. Bu bütün her koşulda ve zamanda, insanlar için elzemdir. Bahya bu bölümde ele alınmak istenen tevazu çeşidinin bu olduğunu söylemiştir. Alçakgönüllü adam, Kitâb-ı Mukaddes’de çeşitli şekillerde

²⁶⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 304-305.

“alçakgönüllü, kendi gözünde hor görülen, dingin, mazlum, mütevazî ruhlu, ruhu yaralı, tövbe-kâr yürekli, kalbi mütevazî, yaralı, mütevazî öze sahip” olarak tanımlanır. Genel olarak alçakgönüllülükten bahsedildiğinde, yalnızca en yüksek derecesi olan bu tür bir alçakgönüllülük kastedilmiştir. Onu elde eden kişi, Allah’ın yakınlığına ve huzuruna götüren yoldan uzak değildir ve eylemleri Rabbi tarafından makbuldür ve O’nu hoşnut eder.²⁶⁶

Kibirli bir insanı tevazu ehli yapan on koşullarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- Hastalık gibi nedenlerle bedensel yönden zayıflayan güçlü insanın durumu.
- Maddî yönden zor duruma düşmüş ve başkalarının yardımına muhtaç insan.
- Başkası tarafından övülen ve zamanla onu takip eden insan.
- Her ne kadar ödeyemeyecek olsa başkasından ödünç bir şeyler alan insan.
- Düşmanın elinde esir olup onlara tabî olan kişi.
- Ömür boyu köle olup efendisine itaat etmek zorunda kalan insan.
- Acı ve üzüntü yaşayıp ruhen yıkılan insan.
- Nefsini muhasebe edip Rabbi’nin verdiği sayısız nimetlere karşı nankörlük yaptığını fark eden insan.
- İtaatsizliğinden dolayı Rab tarafından kınanan kişi.
- Ölüme yaklaştığını hisseden insan

Öncesinde gururlu olan bir adamı alçakgönüllü, uysal ve itaatkâr yapan koşullar şu şekilde sıralanabilir:

²⁶⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 306-307.

1. Bir insanın gücü, hastalık, kötü huylar veya zaafı nereden dolayı doğal işlevlerini yapma konusunda azaldığında, Yaraticının ve insanlığın önünde kendi gururunu alçaltır.

2. Bir kimse, yoksulluk musibetine uğradığında ve başkalarının yardımına ihtiyaç duyduğunda, kendi kendine yettikten sonra alçakgönüllü olur, önceki durumundaki hırsı ve gururu kırılır.

3. Bir adama bir başkası tarafından özel bir lütuf verildiğinde ve onun cömertliğinden yararlandığında denildiği gibi ona boyun eğmeye başlar.

4. Bir kimse başkasına ödeyemediği bir şeyi borçlu olduğu zaman, ona boyun eğer.

5. Bir adam düşmanın elinde tutsak olduğunda, ona boyun eğer ve kendini alçaltır.

6. Bir adam ömür boyu köle olduğunda ve efendisinin elinden kurtulamazsa, ona boyun eğer olur.

7. Bir adam ıstırap verici bir musibete uğradığında, ruhu yaralanır ve alçakgönüllü olur.

8. Bir kimse nefsiyle hesap yaptığında, O'nun nimetlerine rağmen O'na şükretmek yerine Allah'a isyan ettiğini anlayınca, alçakgönüllü ve utanç içinde olur ve O'ndan utanır.

9. Kişi, Allah'a itaatsizliğinden dolayı Allah tarafından kınandığında ve azarlandığında, korkar ve O'na teslim olur.

10. İnsan, hayatının sona erdiğini ve ölümünün yaklaştığını hissettiğinde, ölüm korkusunu ve hesap gününü düşünür, bunun üzerine alçakgönüllü ve itaatkâr olur, kendini alçaltır ve ömrünün israfından ve kaybından tövbe eder. Son yolculuğunda kendisine hizmet edecek herhangi bir hayır hasenat hazırlamadan göçüp gider.²⁶⁷

²⁶⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 308.

Bahya bir insanın kalbinde tevazu ve gururun bir arada bulunması mümkün müdür? Sorusuna cevaben, gururun iki sınıfa ayrıldığını söylemiştir ve şunları eklemiştir: İnsanın bedensel gururu, bedensel şeyleri ve maddi çıkarlarıdır ve insanın bilgi, dindarlık ve Allah’a derin itaat gibi manevi erdemleriyle gurur duymasıdır. Maddi şeylere duyulan gururun hepsi, insanın kalbinden alçakgönüllülüğü uzaklaştırır. İkisinin bir kalpte bir arada yaşaması imkansızdır, çünkü bunlar birbirini dışlar. Bir insan bu dünyaya ait bir şeyle gurur duyduğunda, kendini beğenmişliği ve dünyanın hızla yok olup gitme hızına dair az bilgisi sebebiyle kendisine verilen nimetin sahibinden habersiz olarak bu dünyaya yönelir. Onu kendisi için, kendi gücü ve zekasıyla elde ettiğini düşünür.

Manevi değerlerle gururlanmak ise, biri övülmeye değer, diğeri kınanmaya değer olmak üzere ikiye ayrılır. Bilgin kişi bilgisiyle, takva sahibi yaptığı iyiliklerle gurur duyduğunda gurur ayıplanır. Gurur, böyle bir adamı, bilgisinin veya eylemlerinin çoğunu düşünmeye sevk eder; onu elde ettiği ile tatmin eder, halk arasındaki ününden, şanından ve övülmesinden hoşnut olur. Aynı zamanda başkalarını küçümsemesine ve hor görmesine, çağdaşları arasında bilginlerin hatalarından sık sık bahsetmesine ve zamanının ve bölgesinin bilgelerini küçümsemesine neden olur, arkadaşlarının ve onların yetersiz bilgilerinin başarısızlığıyla kendini övmesine neden olur. Bu tür bir adam, eski bilgilerimiz tarafından ‘komşunun alçalması pahasına kendini yükselten kişi’ olarak adlandırılır ne alçakgönüllü ne de yumuşak başlı olabilir.²⁶⁸

Âlim kişi ilmiyle, takva sahibi yaptığı iyiliklerle övülmeye değerdir, ancak kastedilen Allah’ın büyük lütfu ve bunun sonucunda ortaya çıkan mutluluğu için O’na şükran ifadesi olarak duyduğu gururdur. Gurur, böyle bir insanı, ilminin ve iyi işlerinin artmasını arzulamaya ve bunlar için daha çok çaba sarf etmeye sevk eder. Gurur, onu ailesine karşı alçakgönüllü olmaya, dostluklarından zevk almaya, onların onuruna saygı duymaya ve yetersizliklerini

²⁶⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 323-324.

gizlemeye, onlar hakkında güzel söz söylemeye ve onları sevmeye, onları affetmeye ve haklarını korumaya sevk eder. Aynı zamanda erdemlerinin çok az olduğunu düşünmesine ve sürekli olarak onları artırmaya çalışmasına, amacına ulaşamayacak kadar zayıf olduğu için mütevazî olmaya, yardımına ihtiyacı olan herkesin önünde kendini alçaltmasına, Allah’a ihsan ettiği faziletler ve güzel vasıflar kazanmasını kolaylaştırdığı için şükretmesine vesile olur. Bu tür bir gurur, alçakgönüllülüğe ne aykırıdır ne de ona karşıdır.²⁶⁹

Dünya ve ahiret meselelerinde alçakgönüllülüğün faydaları Bahya tarafından altı maddede ele alınmıştır. Üçü bu dünyayla, üçü öbür dünyayla ilgilidir. Bu dünya ile ilgili olanlar şunlardır:

1. Kişi kendi kaderine razı olur, çünkü bütün dünya ve içindeki her şey, gösterişinden ve elde ettiklerini küçümsemesinden dolayı kibirli ve mağrur bir adama yetmez. Alçakgönüllü insan benliğine itibar etmez, bu sebeple bu dünyada kendisine ne verilirse ona yeter, hatta fazlasıyla yeter. Sonuç olarak, o huzurlu ve sakinidir. Ne varsa yer, bulabildiğiyle örtünür, her nerede olursa orada uyur ve alçakgönüllülüğünden dolayı bu dünyada azla yetinir. Ama gururlu insanın ihtiyaçlarını bütün dünya karşılayamaz, çünkü o hırslı ve kibirlidir.

2. Alçakgönüllü insan, başına bir musibet geldiğinde ve hayattaki durumu değiştiğinde, uysallığı ve gösterişsizliği nedeniyle sabreder. Gururlu insan ise, kendini beğenmişliği, büyük gösterişleri ve kaderinden hoşnutsuzluğu nedeniyle, bir felakete uğradığında korkuyla dolar ve az sabrı vardır.²⁷⁰

3. Tevazu sahibi kişi, insanlar tarafından daha çok sevilir, daha çok sevilir ve onlarla ilişki kurması ve onların alışkanlıklarına uyması daha kolaydır. Bir emirin çok hızlı yürüme alışkanlığı olduğu söylenir. Nedeni sorulduğunda, “Kibirden uzaklaştırır ve arzunun

²⁶⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 324.

²⁷⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 324-325.

gerçekleşmesini hızlandırır” der. Bilgili bir adama bir keresinde, “Çağdaşlarından nasıl üstün oldun?” diye sorulduğunda, cevabı, “Kendimden üstün görmediğim hiç kimseyle tanışmayarak” oldu. Benden daha bilgili olsaydı, “Bu adam Tanrı’ya benden daha itaatkâr, böylece benden daha bilgili” derdim. Benden daha az bilgili olsaydı, “Bu adamın hesap gününde benden daha az hesabı olacaktır, çünkü ben Allah’a bilerek ve isteyerek karşı geliyorum, o kasıtsız yapıyor” derdim. Benden daha büyük olsaydı, “Bu adamın benden daha çok sevabı var, çünkü bu dünyaya benden önce geldi” derdim. Benden genç olsaydı, “Bu adam benden daha az günah işledi” derdim. Yaş ve bilgi bakımından bana denk olsaydı, “Belki de onun vicdanı Tanrı’nın gözünde benimkinden daha temizdir, çünkü ben kendi önceki günahlarımı biliyorum, onun hakkında hiçbir şey bilmiyorum” derdim. Bu şekilde, tüm erkeklere her zaman saygı duydum ve onların önünde kendimi alçalttım.

4. Bundan sonrakiler öbür dünyanın işleriyle ilgilidir, yani alçakgönüllü insan bilgiye daha yakındır, çünkü o âlimlere uyar, onlara yönelir ve onlara teslim olur.²⁷¹

5. Alçakgönüllü adam, itaati çalışkanlıkla, gayretle ve özenle yapmakta acele eder ve emirleri ne hor görür ne de en azını küçük olarak düşünür.

6. Alçakgönüllü insanın eylemleri, denildiği gibi Allah tarafından kabul edilebilir.²⁷²

Bahya bu on bölümde, yüksek, asil ve onurlu tevazu hasletinin köklerini göstermiştir.

2.6. TÖVBE

Kelime anlamı “geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak” olan tevbe (tevb, metâb), “dinde yerilmiş şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme” anlamına gelmektedir.

²⁷¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 325.

²⁷² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 326.

Kelimenin “rücû, inâbe, evbe, gufrân ve af” gibi kavramlarla ilişkili olduğu düşünülmüştür.²⁷³

Kur’an’da da tövbe seksen sekiz yerde geçmekte, insanlar tövbeye yönlendirilmekte,²⁷⁴ Hz.

Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Muhammed’in tövbelerinden söz edilmektedir.²⁷⁵

Kişinin Allah’a tüm kalbiyle bağlanmasını tartışan İbn Pakuda, bir kişinin açık kapalı fark etmeksizin tüm eylemlerinin Allah’ın hizmetine adanması gerektiğini ifade etmiştir. Kişinin kendini Allah’ın hizmetine adayabilmesi için kibirden kaçınması ve Allah’a teslim olması gerekmektedir. Ona göre bu türden bir gönülden bağlılık, kişinin kanaatlerinin ve eylemlerinin tam bir uyum içinde olmasını beraberinde getirmektedir.

İbn Pakuda’ya göre, bir kişi gerçekten Allah’a teslim olduğunda teslimiyeti onu tövbe etmeye yönlendirmektedir. İbn Pakuda üç çeşit tövbeden bahsetmektedir. Bunlardan ilki kişinin yalnızca diliyle tövbe etmesidir. Buna göre kişi bir günah işlemek için uygun ortam bulduğu zaman, arzu ve isteklerine boyun eğerek bu günahı işlemekte, günahı işledikten sonra da onun yanlış olduğunun farkına vararak pişman olmaktadır. Ancak bu pişmanlık yalnızca onun diliyle sınırlı kalmakta, kalbine ve davranışlarına yansımamaktadır. Bu nedenle de bu kişinin Allah’ın gazabına uğramayı hak ettiği düşünülmektedir.²⁷⁶

İkincisi kalbi ve tüm organlarıyla kişinin tövbe etmesidir. Bu durumda kişinin aklı arzularıyla savaşıp onu Allah’ın gözünde nefret uyandıran şeyleri yapmaktan engellemektedir. Ancak diğer tarafta Allah’a isyana teşvik eden unsurları arzulama eğiliminde olan nefis, onu sonsuza dek itaatsizliğe itmeye çalışmaktadır. Kişi bu şekilde bazen nefsin bazen de aklın üstün

²⁷³ Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 279.

²⁷⁴ Al-i İmran, 3:135.

²⁷⁵ Bakara, 2:37, 128; Araf, 7:143; Tevbe, 9:117; Hud, 11:112.

²⁷⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 331.

geldiği bir savaş içerisinde olmuştur. Bu nedenle de insan tövbe edip yaptıklarından pişman olsa da günahlarından tam anlamıyla kurtulmadıkça yani aynı hataları tekrar etmedikçe tam olarak affedilmiş sayılmamaktadır.

Üçüncüsü ise kişinin tövbenin tüm şartlarını yerine getirerek tövbe etmesidir. Bu durumda olan kişinin aklı artık arzularına üstün gelmiştir. Bu nedenle kişi davranışlarının sonucunu düşünerek hareket etmekte, yanlış davranışlarından utanmakta, günahlarının ve hatalarının büyüklüğünü idrak etmekte, emirlerine uymadığı, nehiylerinden kaçınmadığı Allah'ın her an ve her yerde onunla birlikte olduğunun farkında olmaktadır. Bu bilinç durumu, kişinin davranışlarında daha hassas ve düşünceli hareket etmesini sağlayarak onun ömrünün sonuna kadar Allah'tan bağışlanma dilemesini de beraberinde getirmektedir. Bu şekilde davranan kişinin Allah'ın affını hak ettiği düşünülmektedir.

İbn Pakuda'ya göre bir kişinin gerçekten tövbe etmesi için onun “uyandırılması” veya “canlandırılması” gerekmektedir. Arapçada *tenbih*, İbranicede *he'ara* olarak geçen uyandırılmanın dört yolu vardır. Bunlardan ilki, kişinin Allah'ın büyüklüğünü ve lütfunu tanınması, ikincisi kişinin bir peygamber veya Tevrat aracılığıyla Allah tarafından azarlanması, üçüncüsü kişinin Eyüp örneğinde de görüleceği üzere diğer insanların çektikleri acılarla Allah tarafından nasıl sındığına tanık olması, dördüncüsü ise kişinin işlediği günahı dolaylı hak ettiği cezayı almasıdır.

Uyarılma, kişinin kendini incelemesine veya ruhsal muhasebe sürecine yol açtığı için tövbenin önemli bir bileşenidir. Gerçek kendi kendini inceleme, aynı zamanda hem tövbe için gerekli bir koşul hem de ruhu tövbe etmeye uyandırmanın bir yoludur. Ruhun bu şekilde uyarılmasına duyulan ihtiyacı tartışan İbn Pakuda için ruhun uyarılması; birbirleriyle ilişkili olan nefis muhasebesi, tövbe ve Allah'a kulluk şeklindeki üç unsur açısından merkezi bir öneme sahiptir. Bu süreçlerde ruhun bedensel faaliyetlerden ve iştahlardan uzaklaşıp kaçınmasından

ve kendisini aklın ışığından ayıran perdeyi yavaş yavaş kaldırmasından dolayı ruhta, ahlaki bir gelişme ve ilerleme meydana gelmektedir.

Peki, kişi uyarıldıktan sonra nasıl tövbe etmelidir? Bu konuda takip edilmesi gereken yollar ve ilkeler nelerdir? İbn Pakuda, kişinin halisane bir şekilde tövbe edebilmesi için ilk olarak yaptıklarının kötü olduğunu kesin olarak bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Eğer kişi bunu bilmiyorsa bu, onun ya şüphe içinde olduğu ya da günahının ne olduğunu bilmediğinden dolayı cahil olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda kişinin ne yalvarmasının ne de tövbe etmesinin bir anlamı olmaktadır. Bu durum kişinin tövbesinin makbul olabilmesi için davranışının neden kötü olduğunu bilmesinin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü yalnızca davranışlarının farkında olan, bunların sorumluluğunu üstlenen ve cezalandırılacağını bilen kişi, tövbeye yönelmektedir. Böylece kişi kendi itaatsizliğine karşı Allah'ın lütfunu göz önünde bulundurmakta ve bu süre zarfında alışageldiği kötülükleri hem fiili hem de kalbi olarak yapmaktan kaçınmaktadır.²⁷⁷

İbn Pakuda, tövbe için gerekli olan diğer unsurları ise şu şekilde sıralamıştır:

- Tövbe eden daha önce işlediği günahlardan pişmanlık duymalı
- Onlardan vazgeçmeli ve terk etmeli
- Onları itiraf etmeli, işlediği günahlar için af dilemeli
- Bunları tekrarlamamak için kalpten ve ruhtan samimi bir şekilde söz vermelidir.

Buna göre kişi kalbinde ve niyetinde, günahlarının ağırlığını hissederek onları sürekli hatırlamalıdır. Aklını başka meşguliyetlerden arındırarak gündüz oruç tutmak ve gece namaz kılmak gibi nafil ibadetler yapmalıdır. Günahlarını bağışlaması ve tövbesini kabul etmesi için

²⁷⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 333.

Allah’a sürekli dua etmeli ve yalvarmalıdır. Başkalarını aynı g nahtan sakındırmaya çalışmalı, Allah’ın azabıyla onları korkutmalı ve onları tövbeye teşvik etmelidir.²⁷⁸

 bn Pakuda’ya göre insan efendisinden kaçan bir k le gibidir. Nasıl ki efendisinin kendisine iyi davranmasını düşünmeyi bıraktı ında k le, itaatk r bir şekilde ona geri dönüp emirlerine karşı isyan etmesinden ve hizmetinden kaçmasından dolayı ondan af diliyorsa insan da Allah karşısında bu şekilde davranmaktadır. Bu şekilde davranan kişi de doğru yolda olup kurtuluş yoluna talip olmasından dolayı ba ışlanmaya ve dost olunmaya l yık olarak görülmektedir.

Bir kimse Allah’ın imtihanını anlayıp ona itaatsizlik edenlerin cezalandırıldı ına inanırsa dersini almakta ve Allah’ın cezasından ve şiddetli intikamından korkarak ona dönmektedir. Bu esnada pişmanlı ını dile getiren insan, kendi cezasını çekmeden önce günahları için af ve ma fıret dilemektedir.  bn Pakuda af dilemeyi tevazu ve Allah’a teslimiyetin bir işareti olarak görmüştür. Ona göre kişinin günahlarını kabul etmesi onu affedilmeye götürmekte bunun için de insan yemesinden konuşmasına, giyinmesinden yürümesine kadar her hareketinde tövbe ettiğinin idrakinde olarak yaşaması ve aşırılıklardan uzak durması gerekmektedir. Bu noktada kişi Allah’ın yasakladığı her şeyden, hatta harama götürebilecek hel l şeylerden de kaçınmalıdır. Kişinin bu süreçte insanlardan korktuğu, onlara umut ba ladı ı ya da onlardan utandı ı için değil de Allah’tan utandı ı için g nahtan sakınması, günah işlemeye gücü yetti i halde bile günahlardan kaçınması ve sadece Allah’ın azabından korkarak kötülük yapabilmesine rağmen kötülükten kaçınması göstermesi gereken davranışlardandır.  bn Pakuda a lamayı da kişinin önceki günahlarından tövbesinin bir ifadesi olarak algılamıştır.

Kişi günahlarını tekrarlamama konusunda bir taahhüt vermektedir. Bu taahhüdü korumanın şartları ise şunlardır:

²⁷⁸  bn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 336-337.

- Anlık zevk ile ebedi zevk arasındaki ayrımı iyi yapabilmesi
- Allah'ın emirlerine karşı gelip onu kızdırdığını tahayyül etmesi ve ölümü tasavvur etmesi
- Kişinin itaatsizliği ve isyanına rağmen Allah'ın bahşettiği nimetler karşısında şükretmesi
- Her türlü haksızlıktan, haramlardan kaçınması ve hiçbir canlıya zarar vermemesi
- Kadir-i mutlak olan Allah'ın bu niteliğinin farkına varması ve onun emirlerine uyup nehiylerinden kaçınmadığı için kendini suçlamasıdır.²⁷⁹

İbn Pakuda burada tövbe eden kişinin takva sahibiyle eşit derecede olup olmadığını da sorgulamıştır. Ona göre tövbe edenlerden bazıları dindarlardan daha iyiyken bazıları tövbelerine rağmen daha aşağılık konumda olmuştur. Çünkü kişi dili, yüreği ve fiilleriyle günahını tekrar etmediği için Allah onu bağışlamakta, bu nedenle de o dindar adamla eşit bir konuma gelmektedir. Peki, günah işleyen bir kişinin her bir günahı için tövbe etmesi mümkün müdür? Bu noktada İbn Pakuda günahı iki başlık altında ele almıştır. Bunlardan ilki Allah'ı inkâr etme, kötü niyet, haram olan şeyleri yapma gibi yalnızca Allah'a karşı işlenen günahları içerirken, ikincisi ise insanların bedenlerine, mallarına, namuslarına yani kendilerine ve diğer insanlara karşı işlemiş olduğu günahları içermektedir. İbn Pakuda'ya göre insanın Allah'a karşı işlediği günahlardan hayattayken tövbe etmesi ve bu günahların affedilmesi mümkündür. Ancak kişinin diğer kişilere karşı işlediği günahlar, bireyleri bağladığı için bu günahların affedilmesi kişinin karşı tarafı sakinleştirmesi ve onun tarafından affedilmesiyle mümkündür.

Muhâsibî'nin nefis sorgulamasına benzer şekilde, İbn Pakuda Allah'a giden tövbe kapısı açıkken, mağfiret mümkünken, kabul ve mağfiret hali ortadayken kişinin kendi nefsini sorguya çekerek tövbe etmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü Allah, kişiyi önce lütuf ve yumuşaklıkla,

²⁷⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 337-339.

sonra azarlayarak daha sonrasında ise azabını göndererek uyarmakta ve kişiyi kendisine dönmeye ve tövbe etme konusunda hızlandırmaya teşvik etmektedir. Bu nedenle de kişi günahının ağırlığını düşünüp gecikmeden tövbe etmelidir.²⁸⁰

2.7.MUHÂSEBATÜ’N-NEFS

Bahya muhâsebetü’n-nefs kavramını *El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb* çalışmasında tevbenin şartları arasında görmüştür.²⁸¹ Bahya eserinde bu kavramın anlamını, şartlarını, yararlarını ve her insanda aynı şekilde olup olmaması yönüyle altı başlık altında açıklamıştır.

İlk olarak muhâsebetü’n-nefs kavramının anlamına başlık açan düşünüre göre bu kavram, insanın din ve dünya işlerinde hangisinin ona bağlı hangisinin ona bağlı olmadığını gösterdiği ve ikisi arasında ayrım yaptığı bir kavrayıştır. Bu anlamı Bahya Yasa’nın Tekrarı, 4:39 numaralı cümleden almaktadır. Bu kavramda Bahya’nın üzerinde durduğu husus, insanın Allah’ın işlerine akıl sır erdiremeyeceği bu sebeple kendisine yönelip kendi ile alakalı işler ile meşguliyet göstermesidir.

Bahya, muhâsebetü’n-nefs kavramının anlamını verdikten sonra herkesin bu kavrayışa sahip olup olmadığı hususunda bir başlık açmaktadır. Bu başlığa göre, muhâsebetü’n-nefs denen bu eylem her insanda aynı olmayıp dünya ve din işlerini kavrama da her insan kendi zekasına, zihnine ve algı gücüne göre farklılık göstermektedir.²⁸² Modern anlamıyla, insandaki bireysellik bu kavramı işleyiş bakımından farklılık göstermesine sebebiyet vermektedir. Her insan kendi gücü nispetinde bu eylemi fiile geçirme gücüne sahiptir. Bu hususta inananların vazifesi kendi gücü nispetlerinde bir nefis muhasebeleri yapmalarıdır. Bahya’ya göre özde insan

²⁸⁰ İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, ss. 49-53.

²⁸¹ İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, s. 354.

²⁸² İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, s. 355.

olmaları hasebiyle tüm insanlar için gerekli bu husus bireysel kabiliyetlere göre değişim göstermektedir.

Allah'ın rızası için yapılacak nefis muhasebesinin çeşitli olduğunu söyleyen Bahya eserinde otuz madde şeklinde açıklamaktadır.²⁸³

1. İnsan, hiçliği hakkında düşünmeli, hiçlikten nasıl varlığa geldiğini tefekkür etmeli ve Allah'ın cömertliğini, lütfunu bu şekilde idrak etmeli ve tüm bu hususlarda nefis muhasebesi yapmalıdır.
2. İnsan, vücudunun oluşumunda Allah'ın kendisine bahsettiği büyük lütfu, suret ve kimliğinin mükemmelliği, uzuvlarının şekillenmesi ve kendi gücüyle ana rahminden çıkması konusunda nefis muhasebesi yapmalıdır.
3. İnsan, Allah'ın kendisine akıl ve anlayış bahsetmekte olan geniş lütfunu, diğer tüm soylu özellikleri ve yüksek erdemleri ile konuşmayan hayvanlardan ayrı bir konumda olduğunu anlama hususunda nefis muhasebesi yapmalıdır.
4. İnsan, Allah'ın kendisini hem bu dünyadaki hem de ahiretteki hayatını korumanın yollarına yönelttiğinde, kendisine bahsettiği bol lütuf hakkında kendi kendisiyle muhasebe yapmalıdır. Bunlar; cehaletini uzaklaştıran, gözü ve kalbi aydınlatan, onu efendisinin rızasına yaklaştıran ve her iki cihandaki saadatinin tamamlanabilmesi için Yaratıcısının hakikatini öğrettiği yükümlülüklerdir.
5. İnsan, Allah'ın kitabını anlamakta gecikmesine ve kitabın manasını ve maksadını incelememesine rağmen nefsinin ne kadar sükûnet içinde olduğunu kendi kendisiyle muhasebe etmelidir.
6. Bir insan, tabiatında Allah'a itaatsizlik etme ve ahdine karşı isyan etme eğilimi

²⁸³ İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, ss. 356-394.

hissettiğinde, kendisiyle bir nefis muhasebesine girişmelidir.

7. İnsan, Rabbe ibadetinin koşulları ve O'na karşı yükümlülüklerini yerine getirme taahhüdü konusunda kendisiyle bir muhasebe yapmalıdır.
8. İnsan, Allah'a bağlılık yükümlülüğü konusunda kendi kendisiyle bir nefis muhasebesine girmelidir.
9. İnsan, her türlü ta'at işleri hakkında bir nefis muhasebesine girmelidir.
10. İnsan, Allah'ın hem sırlarını hem de açık hareketlerini bilmesi, O'nun onu gözetlemesi ve tüm hareketlerini ve aklına gelen iyi ve kötü tüm düşünceleri kaydetmesi konusunda kendi kendisiyle bir nefis muhasebesi içerisine girmelidir.
11. İnsan, ömrünü Rabbine itaatle geçirip geçirmemesiyle alakalı kendisini hesaba çekmelidir.
12. İnsan bir nefis muhasebesi yapmalıdır ki, bütün gücünü bu dünya işleri için çabalamakta, bütün aklını ve bütün kabiliyetini bu dünya uğrunda kullanmak için sarf etmektedir.
13. Bir insan, O'nun yaptığı iyiliklere karşın bilgisinin fiiline, anlayışının Allah'a itaat etme çabalarına ve bunu yapma kabiliyetine, Allah'a karşı olan yükümlülüğünü fiilen yerine getirmesine göre üstünlüğü konusunda kendi kendisiyle hesap yapmalıdır.
14. İnsan, kendisi için aynı şeyi hissettiği birine sevgi, güçlü bir eğilim ve tutkulu bir ilgi duyduğunda, kendisiyle hesap yapmalıdır.
15. İnsan, rızkının vaktinden önce hazırladığına, buna ihtiyaç duyulmadan önce, ömrünün vadesini ve onu kullanmak için yaşayıp yaşamayacağını bilmediğini düşünüp kendi içerisinde bir nefis muhasebesi yapmalıdır.
16. İnsan, bu dünyada kaldığı süreyi değerlendirmeli ve gözden geçirmelidir.
17. İnsan, diğer insanların dostluğuna ve arkadaşlığına karşı bir istek duyduğunda, kesin bir ihtiyaç gerektirmedikçe, yalnızlığın ve diğerlerinden soyutlanmanın erdemlerini ve ayrıca kalabalığa karışmanın getireceği kötülüğü anlamaya çalışmalıdır.

18. İnsan, nefsi yüceldiğinde, kendine fazla değer verdiğinde ve bu dünyadan büyük umutlar beslediği zaman, kendisiyle bir nefis muhasebesine girmelidir.
19. İnsan, Allah'ın kendisini bu dünyanın musibetlerinden ve ıstıraplarından, ehlinin uğradığı her türlü belâdan, her türlü musibet ve meşakkatten, tutsaklıktan, hapisten, açlıktan susuzluk, sıcak ve soğuk, ölümcül zehirler ve yırtıcı hayvanlar, sakatlanma ve zatürre, delilik ve melankoliden ve zindandan nasıl koruduğu konusunda kendi kendisiyle bir nefis muhasebesine girmelidir.
20. Bir insan, bir malı olduğunda, onu nasıl elde ettiğini, nasıl harcadığını ve malının hem Allah'a hem de insanlara karşı sorumluluklarını nasıl yerine getirmesi gerektiğini kendi kendine hesap vermelidir.
21. Bir adam, itaat işlerini yerine getirme konusunda kendisiyle bir nefis muhasebesine girmelidir.
22. Bir insan, bu dünyanın ve sakinlerinin refahı için çalışmak için halkın içine girdiğinde kendi kendisiyle bir nefis muhasebesi yapmalıdır.
23. İnsan, bu dünyada bulunan Allah'ın tüm tecellileri -büyük ve küçük yaratıklar, insanların düzenleri ve yukarıdaki ve aşağıdaki tüm yaratıkların safları, semavi kürelerin dairesel hareketleri, güneşin ve ayın hareketleri, gezegenler ve yıldızlar- üzerine tefekkür etmelidir.
24. İnsan, nefsi ile bir hesap yapmalı ve Allah'ın ilmine ve kitabına, eskilerin geleneklerine, atalarının tarihine, duaların mânâsına göre davranmalıdır.
25. İnsan, âhiret sevgisinden ziyade bu dünya arzusunun hesabını kendi kendisiyle yapmalıdır.
26. İnsan, yeryüzündeki hükümdarının yasaklarına kulak verdiğinde, emirlerine uymadığı için cezalandırılacağından korkarken, Rabbinin emirlerine uymadığında, emir ve

yasaklarına karşı gelmenin cezasından korkmadığında nefsiyle hesap yapmalıdır.

27. İnsan, vücuduna, malına veya sahip olduğu herhangi bir şeye tiksindirici bir şey geldiğinde, nefsinin hesabını vermelidir. Onu Allah'tan en güzel şekilde kabul etmeli ve Allah'ın hükmüne razı olmuş bir insan gibi ona tahammül etmelidir.
28. İnsan, Allah'a tevekkül ettikten, malını, canını, ailesini ve bütün işlerini O'na teslim ettikten sonra, durumu birdenbire değiştiğinde ve Allah'ın takdiri istediği gibi olmadığında, nefsi ile hesap yapmalıdır.
29. İnsan, nefsinin bedeni üzerindeki üstünlüğünü ve bazı insanların diğerlerine üstünlüğünü anlamalıdır. Bazen bir insan yüz kişiye bedeldir.
30. Bir insan, bu dünyada bir misafir olarak durumuyla ilgili olarak kendisiyle bir hesap yapmalıdır.²⁸⁴

Zikredilen bu husus, hadislerde ve tasavvufta insanın sadece bir yolcu olduğuna dair ifadelerle birebir örtüşmektedir.

Yukarıdaki şekilde gerçekleştirilen nefs muhasebesinde, ruh, bunların anlamlarını ve onlara uygulama zorunluluğunu anladığında, bu yükümlülüklerin gerçeğini ve bunu üstlenmek için kendi doğal arzusunu kabul ettiğinde, tüm bu yönleri anladığı ve kendilerine verilen güç nispetince kavramaya başlamasına göre, tüm erdemlere ulaşabilmekte ve ulaştığı erdemlerin en mükemmel sonuçlarını elde etmektedir. Burada elde edilen en önemli sonuç, nefsin cevherinin cehalet ahmaklığından arınması ve kalpten şüphe karanlığını uzaklaştıran kesinlik nurunun kabul etmesidir. Bahya burada kişinin kendisini temiz bir kalp ve sağlam bir irade ile muhasebe etmesi sonucu, aklının aydınlanacağını ve yüksek erdemler elde edeceğini de eklemiştir. Böylece kişideki arzu ve hevalar uzaklaşacak, kişi kendi içinde yeni ve ulvi bir güç

²⁸⁴ Buhârî, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ömer'in omuzuna elini koyarak "Dünyada bir garip hatta bir yolcu gibi davran!" dediğini aktarmıştır.

bulacaktır.²⁸⁵ Bahya'ya göre nefs muhasebesinin insana faydası da tam bu noktadır. Bahya otuz yönüyle gerçekleştirilen bir nefs muhasebesinde kalbin temizleneceğini ve ruhun aydınlanacağını, tüm sır perdelerinin aralanacağını ve tüm gerçeklerin ayan beyan müşahade edileceğini ifade etmektedir. Bu husus tasavvuftaki kalp tasfiyesi ve nefs tezkiyesi ile paralellik göstermektedir. Böylece arınan kalp ve temizlenen nefs İslam tasavvufunda olduğu gibi zühde ve Allah sevgisine açık olacaktır.

Bahya bu başlık altında nefs muhasebesinin her zaman mı yoksa belli bir zamanda gerçekleştirilmesi gerektiği sorusuna cevap vermektedir. Bahya'ya göre nefs muhasebesi, her insan için farklılık gösterse de her daim Allah'nın onu gözlemlediği ve müşâhade altında olduğu gerçeği mucibince her an hissedilmelidir.²⁸⁶ Böylece Bahya muhasebe ile Allah'ın insanı daima gözetlediğini düşünmesi yani murakabe arasında bir bağlantı kurmuştur.²⁸⁷

Kişinin kendini hesaba çekmesi için takip etmesi gereken adımlara da değinen Bahya, bu hususta da insanın kendine has cevheri özüne bağlamakta ve kişinin kendi nispetince eylemlerde bulunabileceğini ifade etmektedir. Fakat genel olarak arındırılmış bir zihin ve Allah'a adanmış bir kalbin gerekliliği hususunun altını çizmektedir. Arındırılmış bir zihin ve Allah'a adanmış bir kalp ile yapılan nefs muhasebesinin kalbi tüm şüphelerden arındıracağını ve hikmetin ışığı ile aydınlanacağını vurgulamaktadır. Bunun sonucunda kişinin ruhu huzuru bulacak ve dünyanın tüm çileleri katlanılır hale gelecektir.²⁸⁸

Tüm yukarıda yazılanların ışığında, Bahya'nın *El-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb*'nde sekizinci ilke veya kapı olarak ele aldığı nefs muhasebesi, yedinci ilke olan tevbenin getirisiidir.

²⁸⁵ İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, ss. 397-398.

²⁸⁶ İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, s. 399.

²⁸⁷ Diana Lobel, Lobel, *A Sûfi-Jewish Dialogue*, s.47.

²⁸⁸ İbn Pakuda, *The Duties of the Heart*, s. 401.

Ruhu Allah'ya olan sorumluluğu yerine getirmenin teşvik edilmesi olarak da düşünülebilen nefis muhasebesi aslında Allah'ın birliği üzere tefekkür edip kendi hiçliğinin farkına varabilmektir.²⁸⁹

Bahya her ne kadar alıntılarda İslam mutasavvıflarına yer vermese de yukarıda sıralanan görüşlerin birçoğu Kuşeyri, Tüsteri ve Muhâsibî gibi mutasavvıfların düşünceleriyle örtüşmektedir. Öncelikle Muhâsibî'de bu kavram, tasavvufi düşüncesinin temel aldığı kavramlardan biridir. İnsan nefsinin olumsuzluklara meyline işaret eden Muhâsibî, murakabe altında her daim teyakkuzda olmayı ve nefsi hesaba çekmenin nefsi arındırmanın bir yolu olduğundan bahseder. Nefsini sürekli hesaba çeken anlamında verilen Muhâsibî²⁹⁰ lakabı aynı zamanda sûfinin tasavvufi düşüncesinin temel doktrini olmuştur. Nefsten çok nefsin niteliklerine yoğunlaşan sûfî nefsin kötü hasletlerine rağmen mücadelenin imkân dahilinde olduğunu ve bu sebeple kurtarılmasının akıl ve kalp iş birliğiyle mümkün olduğunu dile getirmektedir. Muhâsibî, küçük bir risalesinde Allah'nın dünyevi bir krala göre haşmetinin gözetilmesi gerektiğini uzun uzadıya bir risalesinde anlatmaktadır. Öyle ki bu haşmetli krallık karşısında insanın hayrete düşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dünyevi bir kral karşısında huşu ve korkudan dolayı nasıl bir boyun eğme, alçak gönüllülük sergileniyorsa insanın iç dünyasını her daim bilen ve gözetken ebedi Kral'a karşı daha fazlasını duymak gerekmektedir. Şöyle bir gerçek var ki dünyevi kral kalbimizde olan biteni bilmemekle birlikte kalplerimizin sahibi olan Allah her halimizi bilendir. Bahya, bizim neslimizin kralları, hükümdarları ve soyluları ile görüştüğümüzde, dış görünüşümüzü ve davranışlarımızı gözetmelerinden dolayı, görünüşümüz için bulabileceğimiz en iyi kıyafeti giymemizin adetten olduğuna işaret eder. Aynen o şekilde, Allah'ın onları eşit ve sürekli gözetmesi nedeniyle, dış ve iç hayatımızda

²⁸⁹ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 221.

²⁹⁰ Zafer Erginli, "Muhâsibî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, ss. 13-16.

Allah’a itaatle süslenmek zorunda olduğumuzu dile getirir. Bu kralların gizli, iç dünyamızı gözlemlediğini hayal edeceğimizi varsayarsak Bahya’ya göre onlar bizim dış görünüşümüzü gözlemledikçe, biz de onların bizden istediklerine uygun olacak şekilde iç doğamızı süslemekte acele ederdik. Yaratıcıya göre, içsel varlığımızda, kalbimizde ve uzuvlarımızda O’na itaat ederek kendimizi daha çok süslemekteyiz, çünkü o sürekli olarak hepsinin farkındadır ve her zaman onlara şahittir ve tek bir şeyle meşgul değildir. Bahya mutasavvıflardan aldığı görüşleri belirtmemekle birlikte “Ben RAB, herkesi davranışlarına, Yaptıklarının sonucuna göre ödüllendirmek için Yüreği yoklar, düşünceyi denerim.” (Yeremya, 17:10) “Rabbin gözü her yerde olanı görür, kötülerini de iyileri de gözler” (Süleyman’ın Özdeyişleri, 15:3), Allahın evine gittiğinde davranışına dikkat et. Yaptıkları kötülüğün farkında olmayan akılsızlar gibi kurban sunmak için değil, dinlemek için yaklaş” (Vaiz, 5:1) ve “RAB göklerden bakar oldu insanlara, akıllı, Tanrı’yı arayan biri var mı diye” (Mezmurlar, 14:2) gibi ayetlerle düşüncesini Kutsal kitaba dayandırır.²⁹¹

Bahya böylece tasavvuf düşünürlerinininkine benzer bir yorum yapmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes, Yeremya’daki cümlede olduğu gibi, Allah’ın insanlığın eylemlerine karşı her zaman tetikte olduğunu ve hatta kişinin içsel durumlarının farkında olduğunu ileri sürer; Allah kalbi arar ve içsel varlığı dener. Ancak sûfî bağlamında Tanah cümlelerini nasıl yoğunlaştırdığına dikkat etmek gerekir ki, sûfîlerin, Kur’an’ın Allah’ın her şeyi bilme iddiasını temel alarak bir ruhsal eğitim yolu geliştirdiğini görülmektedir. Bahya da buna paralel bir hareketle bu ayetleri insanın bu bilgiye verdiği tepki ışığında yorumlamaktadır. Eğer Allah her zaman mevcutsa, içsel durumlarımızın her zaman farkındaysa, o zaman bir insan kralın huzurunda dış doğamızı soylu giysiler ve en iyi davranışlarla süslediğimiz gibi, iç varlığımızı da Allah’a itaatle süslemeliyiz. Görülmektedir ki, *El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb*, itaatin kapsamını zahirî fiilden

²⁹¹ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 227.

iç düşünce, duygu ve niyetlere kadar genişletir. Bunu yaparken sûfilere benzer bir gidişat belirlemektedir.²⁹²

Bir diğer mutasavvıf Tüsteri ise nefis muhasebesine murakabe başlığı altında ele alır. Tasavvufi ıstılahta “Allah’ın her zaman her yerde hâzır ve nâzır olduğunu, kendini görüp işittiğini bilinç olarak yaşamak”²⁹³ anlamına gelen murakabe aynı zamanda her daim bir nefis muhasebesi içerisinde olmayı gerekli kılmaktadır. Tüsteri’ye göre murakabe, Bahya da olduğu gibi ihsan ile ilişkilidir. *Risâle-i Kuşeyriye* şârihi Arûsî de sûfilerin murakabe ile ihsanı aynı doğrultuda ifade ettiğini belirtmekte ve Tüsteri’nin “*Allah benimledir, Allah şahidimdir, Allah nâzırımıdır,*” zikri ile ihsan mertebesine ulaştığını ifade etmektedir.²⁹⁴ Allah’ın gözeticiliğine sığınan Tüsteri, her daim onun gözetimi altında nefsi muhasebeye çekmeyi gerekli görmüştür.

İslam mutasavvıflarından Kuşeyri, nefis muhasebesinin murakabe için ön koşul olduğunu belirtmektedir. Kuşeyri’ye göre, kişi kendini nefis muhasebesini yaparak ve Allah ile olan ilişkisini iyileştirerek, tüm haller aracılığıyla, muhtemelen uyanma veya rüya görme, sevinç veya melankoli ve belki de tüm dış koşullar yoluyla tüm bilinç halleri yoluyla Allah’ın varlığının farkına varır. Allah her daim gözetendir. Fakat kişi Allah’ın her daim kendisini gözettiği bilgisini içselleştirdikçe O’na daha fazla yakınlık hissetmekte ve giderek Allah’ın tecellilerini müşâhade etmeye daha da yatkınlık göstermektedir.²⁹⁵ İnsanın varoluş sürecinin bir parçası olan murakabe tıpkı Kuşeyri de olduğu gibi Bahya’da da varoluş sürecinin bir gerekliliği olarak *El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb*’nde sekizinci kapı olarak adlandırdığı bölümde

²⁹² Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 228.

²⁹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 343.

²⁹⁴ Allâme Mustafa Arûsî, *Netâicü’l-efkâri’l-kudsiyye fî beyânî meânî şerhi’r-Risâleti’l-Kuşeyriyye, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut 2000, ss. 169-170.

²⁹⁵ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 225.

sıklıkla geçmektedir. Kalbin görevlerinden biri de Allah’a ve manevi hayata dair çeşitli gerçekler konusunda tam bir öz muhasebeden geçmektir.

2.8.ZÜHD

Nefs muhasebesi ve tövbe ile sağlanan manevi ilerleme, kişiyi, bedeninin zevkleri ve iştahlarıyla meşgul olmaktan, yani çilecilik veya perhizden kaçınarak ve reddederek, kişiyi Allah’ın gerçek hizmetine, yani saf manevi hayata yönlendirmelidir. Bu saf manevi hayat *El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb*’nde dokuzuncu kapı olarak zühd diye isimlendirilmektedir: (Arapça: *zuhd*; İbranice: *perişut*, kelimenin tam manasıyla “ayrılık” anlamına gelmektedir). Bu tür bir çilecilik, olarak da kabul edilen zühd, kişiyi beden ve iştahla meşgul etmemekle birlikte, aynı zamanda topluma aşırı katılımdan da uzaklaştırır. Riyazet böylece kutsal bir yaşama götürür.²⁹⁶

Bahya, *El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb*’nde zühdü yedi başlıkta incelemektedir. Bu başlıklarda, zühdün neliği ve insanın ihtiyacı, gerçek zühdün tanımı ve Kitâb-ı Mukaddes ile ilişkisi, zahidlerin dereceleri, hakiki zühdün şartları, zühdün şeriata uygunluğu, Allah’ın ve peygamberlerin kitaplarında bulunan zühdle ilgili ibareler ve geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki zühdün uygulanış biçiminin farklılığı ele alınmıştır.²⁹⁷

Bahya, bu başlıkta zühdün çeşitli anlamları olduğunu ifade eder. Zühdün çok iyi bilinen bir terim olduğunu belirtir fakat içeriğinin bir muamma olduğundan bahseder. Üzerindeki kilden arındırılıp mührü gevşetilirse Bahya’ya göre bu gizli anlamlar açığa çıkar. Bahya sınırlı manada zühdü, kişinin yapmaya muktedir olduğu şeylerden kaçınması ve arzularına gem vurması olarak tarif etmektedir. Bahya zahidi, ‘yeteneği olan ve onu kullanmayan bir adam’

²⁹⁶ Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 168.

²⁹⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 402.

diye nitelemektedir.²⁹⁸

Bahya zühdü, genel ve özel manada çalışmasında ele almaktadır. Genel manasıyla zühd, bedenlerimizin refahı ve işlerimizin daha iyi yönetilmesi için uygulanır. Kraliyet hükümeti ve şehirlerin idaresi aracılığıyla, hekimin sağlıklı ve hastaları tedavi etmesinde ve akıllı insanın doğası üzerindeki kontrolünde, yiyecek ve içecek, cinsel ilişki, giyim konusundaki sınırlandırılmasında uygulanır. Özel manada zühde ise, Allah'ın yardımıyla hem Tevrat hem de akıl tarafından vurgulanan şeydir. Bahya, Allah'ın insanların arzularına gem vurabilmesi için gerekli iradeyi verdiğini savunur ve imtihan dünyasında zühdün insanın test edilmesi için önemli olduğunu vurgular. Bahya'nın zühde karşı tutumu olumludur ve tipik olarak, iki tür zühd arasında ayırım yapar: Birincisi yani genel olanı, ahiretteki faydayı sağlamak adına tüm insan türünün fiziksel ve sosyal yararını gözetken zühd çeşididir.²⁹⁹

Bahya özel manada zühdü kanun/şeriat ile ilişkilendirir. Bunu da sadece Yahudi halkına hasretmiştir. Zühd ve kutsallık arasındaki bu bağlantı, Kitâb-ı Mukaddes yorumlarında görülebilir: “Kutsal olun, çünkü ben, Tanrı'nız Rab, kutsalım” (Levililer, 19:2) Sifra'da ise şu anlamdadır: “Ayrı olun çünkü ben kutsalım, başka bir deyişle, kendinizi yukarı doğru kutsallaştırırsanız, sanki beni kutsamış gibisin. “Raşi (bu cümlede Midraş Vayikra Raba'ya dayanarak) bunu benzer şekilde yorumlar: “Kutsal ol- cinsel ahlaksızlıktan ve aşırılıktan uzak ol.”³⁰⁰

Zühd hem fiziksel hem de ruhsal olarak faydalıdır. Fiziksel düzeyde, bedeni ve toplumu korur. Manevi düzeyde, “ruhu terbiye etmek ve onu bu dünyada imtihan etmek, böylece arınıp kutsal meleklerin karakterini kazanmak” açısından gereklidir. Dolayısıyla Bahya'ya göre zühd

²⁹⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 403.

²⁹⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 403.

³⁰⁰ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 168.

manevi kaynağına dönüş için ruhun beden tarafından kirlerinden arındırılması, bedeninden özgürleşmesi demektir. Zühd, bu şekilde, insan ruhunun “kutsal meleklerin karakterini kazanmasını”, yani gerçek doğasına ve amacına dönmesini mümkün kılar.³⁰¹

Aynı zamanda Bahya, aşırıya kaçıldığında zahidliğin doğasında var olan tehlikenin de farkındadır. Herkes zahid olmamalıdır. “Ancak, tüm insanların zühdü uygulaması dünyanın gelişmesine katkıda bulunmaz, çünkü bu medeniyetin terk edilmesine yol açar ve insan ırkının devamı sona erer.” Bununla birlikte, bazı insanların zühd yaşam tarzını benimsemeleri gerekir, böylece “her insan sınıfı, her biri kendi ihtiyaçlarına göre ve gelenek ve eğilimlerine uygun olarak onlardan öğrenebilir”. O halde Tanah, aklın bedensel istekleri kontrol ettiği bir durumu meydana getirmektedir. Dolayısıyla zühd hem genel, toplumsal düzlemde (böylece başkaları zahidlerden özdenetim ve öz disiplini öğrenebilsin) hem de içsel, bireysel düzlemde (bedensel iştahlardan ruhun arınması ve özgürleşmesi için) gereklidir. İnsan türünün refahı için gerekli olan genel zühd nispeten ılımlıdır, ancak manevi yaşamı geliştirmek için Tanah tarafından öngörülen özel zühd daha aşırı olabilir. Bununla birlikte, Yahudi halkı içinde bile aşırı zahidlik normu olamaz ve yalnızca bazı müstesna bireyler için uygundur.³⁰²

Tevrat’ın müntesipleri arasında, ruhları döndüğünde ve mizaçları, dürtüleriyle birlikte meylettiğinde, hayvani dürtülere uyduğunda, kendilerini özel bir riyazete adayan ve onun şartlarını üstlenen ve böylece dindaşlarına faydalı olan kimselerin bulunması gerekir. Dolayısıyla bu münzeviler din meselelerinde ruhların hekimidirler. . . Bu müstenkif adamlar, inancında hasta olan herkesi iyileştirmeyi amaç edindiler. Kişi şüphecilik hastalığına

³⁰¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 404.

³⁰² Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 169.

yakalanırsa, gerçek bilgelikleriyle onu rahatlatmak için acele ederler.³⁰³

Zühd böylece iki paralel düzlemde işler: genel ve bireysel. Genel düzlemde, zühd bir bütün olarak insan türüne ve İsrail halkına sosyal bir karşı denge sağlar. Toplumun refahı ve gelişmesi, insanların kendilerini kısıtlamasını gerektirir ve zahidler, toplumdaki hayvani dürtülerini takip eden ve bunlara teslim olan birçok disiplinsiz insanı dengeler. Bireysel düzlemde, zühd her kişiye- özellikle de ruhlarını arındırmaya çalışan olağanüstü bireylere-onları gerçek ruhsal amaçlarından saptıran güçlü bedensel iştahlarına karşı bir denge sağlar. İbn Meymun zühdü, gerekli bir toplumsal ve bireysel karşı-denge sağlayıcı olarak görüyordu. Bununla birlikte, Rambam'ın durumunda, bu dengeleme, belirli bir duruma bağlı olarak geçici bir önlemdir ve kendi içinde istenen bir hedef değildir. Bahya ise zühdü geçici bir çare olmaktan çıkarıp kendi içinde arzu edilen kalıcı bir yaşam biçimine dönüştürmüştür.³⁰⁴

Bahya, kimi zahidlerin birbirinden farklı zühd tanımlarına yer verir. Kimi zahidlere göre zühd, “insanı Allah’tan uzaklaştıracak her şeyden uzak durmaktır.” Kimilerine göre ise, “zühd, bu dünyadan kaçmak ve ona pek az ümit bağlamaktır.” “Zühd, ruhun sükûneti ve ona yalnızca zevk ve huzur veren şeylere olan bütün bağlarının kesilmesidir.” “Zühd, Allah’a güvenmektir.” “Zühd, kişinin açlığını gidermek, çıplaklığını örtmek ve diğerlerine her türlü bağılıktan kaçınmaktır.” “Zühd, kalbi tüm yaratıklardan ve yalnızlık sevgisinden kurtarmaktır.”³⁰⁵

Bahya isimlerini vermediği çeşitli zahidlerin tanımlarına yer vermektedir. Bu tanımlar, sûfî gelenekteki zühd tanımlarıyla paralel bir dille sahip olmaktadır.

Bahya, gerçek zühdün üç farklı derecesini ayırt eder. Gerçek zahidlerin birinci derecesi,

³⁰³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 407.

³⁰⁴ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 170.

³⁰⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 405.

zühdün en yüksek tanımına göre yaşayan, tamamen ruhsal bir yaşam sürmeye çalışan kişilerdir.

Onları Allah düşüncesinden uzaklaştıran her şeyden vazgeçerler.

Yerleşik yerlerden kaçarlar çöllerde veya yüksek dağlara, orada

hiçbir şirket, hiçbir toplum yoktur. Ne bulurlarsa yiyorlar. . .

Yıpranmış giysiler ve saf yün giyerler. Kayalara sığınır. . .

Allah sevgisi onları o kadar sevindirir ki, insan sevgisini

düşünmezler.³⁰⁶

Bu aşırı zahidler, Tanah'ın öngördüğü ortalamadan en uzak olanlardır, çünkü "onlar dünya menfaatlerini tamamen terk ederler ve dinimiz, sosyal hayattan tamamen vazgeçmemizi emretmez."³⁰⁷

Gerçek zühdün ikinci derecesi daha ılımlıdır ve itidalli bir riyazet biçimidir. Dünyanın lükslerini reddederler ve onlara olan arzularını dizginlerler. Ancak, gerçek zahidlerin ilk grubunun aksine, toplumdan geri çekilmezler. "Çöller ve dağlar yerine evlerinde ve meskenlerinde yalnızlığı seçtiler. . . Onlar, Tevrat'a uygun olan doğru yola daha yakındırlar." Başka bir deyişle, toplumdan fiziksel olarak izole değiller, ancak ruhsal olarak toplum içinde yalıtılmışlardır.³⁰⁸

Gerçek zühdün üçüncü derecesi daha da ılımlıdır ve Tevrat'ın ortalamasına daha yakındır. Bunlar kendilerini kalplerinde ve zihinlerinde dünyadan ayırdılar, ancak insanlığın maddi yararı için fiziksel uğraşlarda hemcinslerine katıldılar. . . Ayrıca, bir insanın bu dünyadaki konumunun, ruhlar dünyasından alınıp buraya getirilen bir yabancıнын, bir yargılanma ve hapsedilme durumu olduğunu anlayarak, kutsanmış yaratıcının hizmetinde aktif

³⁰⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 408.

³⁰⁷ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 408.

³⁰⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 408.

olarak yer aldılar. Bu yüzden ruhları dünyayı ve zenginliğini tiksindirir, ahirete özlem duyar, ölümü bekler ve yine de ondan korkarlar. . . Bu dünyadan, bakımları için ihtiyaç duyduklarının en azını alırlar.³⁰⁹

Gerçek zühdün bu üç derecesinin yanı sıra, “yoksunluğu fiziksel olan, ancak zihinlerinde ve kalplerinde olmayan” faydalı amaçlar için riyazet uygulayanlar vardır. İnsanlar paralarını onlara emanet etsinler diye zahid olarak şöhret arayabilirler. Bazıları ise bir miktar para ve mal edindikleri için imtina ederler, çekinirler ama onları kaybedeceklerinden korkarlar. Bazıları ise yoksullukları nedeniyle geri dururlar. Böyle bir zühd hakiki değildir.

Bahya bu başlık altında özel zühdün şartlarını ve bir zahitte olması gereken tavırları zühd sahibi birinin ağzından açıklamaktadır. Ona göre,

Zâhidin mutlu bir yüzü ve kederli bir kalbi vardır. O çok cömerttir ve kendi ruhu tevazu içerisinde. Ne sövmeyi ne kıskançlığı ne iftayı ne de kötü konuşmayı bilir. Onurda hoşlanmaz ve şöhretten kaçınır. O, çok müteşekkîr bir adamdır, sabreder ve şükreder. Güldüğünde aşırıya kaçmaz, sinirlendiğinde öfkesini kontrol eder. Gülüşü daha çok tebessüm şeklindedir ve ancak öğrenmek için soru sorar. Bilgisi büyüktür, sabrı sınırsızdır ve kararında sabittir. O ne aceleci ne de aptaldır. Tartışmaları iyi ve argümanları asildir. Öfkesinde adildir ve kendisinden bir iyilik istendiğinde naziktir. Sadık bir arkadaştır, bağlılığında kararlıdır ve sözünü tutar. Allah’ın yargısından memnundur ve arzularını yönetir. Kendisine zarar verenlere sert davranmaz ve kendisini ilgilendirmeyen şeylere karışmaz. Sorulduğunda cömertçe verir, haksızlığa uğradığında ise kolayca affeder. Herhangi bir durumda reddedildiğinde, yine de başkalarına yardım teklif eder ve o kişiler uzaklaştığında yine de yaklaşmaya çalışır. Tereyağından yumuşak, baldan tatlıdır, hakkı emreder ve ancak hakkı yayar. Bütün umutlarından vazgeçerek, ömür vadesinin dolmasını

³⁰⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 409.

beklemektedir. Yapacağını söylediği şeyi yapar. Hem bilgili hem de azimlidir, insanlığa merhametlidir ve kendisi de iyi huyludur. O, yeryüzünde parlayan bir nur, zayıflara yardım, mazlumların kurtuluşudur. Kimsenin namusunu çiğnemez, sır vermez. Dertleri çoktur ama şikayetleri azdır. İyiliği gördüğünde açıklar, şer gördüğünde ise gizler. Memnun, masum ve dindardır; onun varlığı bir sevinç ve gidişi bir kayıptır. Hikmetiyle arınmış, sabrı ile süslenmiş, akıllıları hatırlatır, cahillere öğretir. Onun gözünde her çaba onunkinden daha saftır. Onun gözünde her çaba kendinden daha temizdir ve her nefis kendikinden daha iyidir. Kötülüklerini bilir, günahlarını hatırlar, Rabbini sever ve O'nu hoşnut etmek ister. Asla intikam almaz, öfkesinde asla sebat etmez. Allah'ı zikredenlerin dostu, fakirlerin dostudur. O, hak ehliyle ortaktır ve kendini salih ehline adamıştır; yoksullara yardım, öksüzlere baba, dullara koca, bütün yoksullara sığınaktır.³¹⁰

Yukarıda verilen özellikler anonim bir zahidin söyledikleridir. Zahidin isminin zikredilmemesi ise dikkat çekicidir.

Bahya şeriate uygun zühd çeşitlerinden bahsetmektedir. Bahya'ya göre Yahudi şeriatine uygun zühd üç türdür. Birincisi, diğer insanlarla olan ilişkilerimiz ve onlarla olan karşılıklı ilişkilerimizle ilgilidir. İkincisi duyu organları ve bedensel yetiler ile alakalıdır. Üçüncüsü, vicdanımızda ve içsel özelliklerimizde bize has olan şeylerle, kalplerimizdeki inanç ve düşüncelerle ilgilidir.³¹¹

Birinci tür zühd Bahya'ya göre daha çok diğer insanlarla karşılıklı ilişkilerimizde, onları sevinçle ve sıcak bir şekilde selamlamamız, karşılaştığımızda alçakgönüllü ve özverili olmamız, başkalarına karşı yumuşak huylu olmamızla ifade edilir. Onlara yük olmamakla,

³¹⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 410-411.

³¹¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 411.

onlara karşı merhamet ve şefkatle muamele etmekle ilgilidir. Daha çok davranışsal özelliklere bağlıdır.³¹²

İkinci tür zühd ise ikiye ayrılmaktadır. Bunun ilk çeşidi şeriata muttali insanlar için yasak olup ikinci çeşidi insanlar için izin dahilindedir. Bunalar; zevk almamıza izin verilen çeşitli yasal zevklerle ilgili her şeyden oluşur. Bu bölünmelerin her biri sırayla üç farklı türe ayrılır, çünkü bize yasak olan her şey üç kategoriden birine girmelidir: Ya zina, şiddet, tefecilik, haram olan şeyleri içmek ve benzerleri; veya çeşitli maddelerden (keten ve yün gibi) yapılmış giysiler giymek, süt ve eti birlikte yemek, yasak yağları yemek; ve son olarak, ruhun nefret ettiği ve doğal olarak reddettiği bir şey olabilir, örneğin cesetleri, leşleri veya kanı ya da izin verilseler bile insanın yemek istemediği hayvanları yemek sürüngen hayvanlar gibi.³¹³

Zühdün üçüncü çeşidi, bizim özel düşünce ve inançlarımıza muhtevasına ait olan zühd, insanın yemek ve rızkından başka bütün dünyevî kazançları kalpten ve düşünceden uzak tutmasıyla başlamalıdır. Düşüncelerimiz herhangi bir bedensel zevke, dinlenmeye veya hakimiyete ulaşmaya veya bu dünyanın çabuk bozulan nimetlerinden gurur duymaya yönelmemelidir. Bu tür bir zühd sadece Allah rızası için olmalıdır. Övgü ya da zevk durumunda kibir ya da servetinizi arttırmak için olmamalıdır.³¹⁴

Bu başlık altında Bahya, Tanah'tan ve Peygamberlerin sözlerinden zühd kesitlerine yer vermektedir. Bunlardan birkaçı;

Yakub bir adak adayarak şöyle dedi: “Tanrı benimle olur, gittiğim yolda beni korur, bana yiyecek, giyecek sağlarsa... (Yaratılış 28: 20)

³¹² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 411-412.

³¹³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 412.

³¹⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 418.

Musa'nın kırk gün kırk gece oruç tutması: "Yediklerinden aldığı güçle kırk gün kırk gece Tanrı Dağı Horev'e kadar yürüdü." (I. Krallar, 19:8)³¹⁵

Bahya bu bölümde atalarıyla kendi dönemi arasındaki zühdün amele geçişi arasındaki farklardan bahsetmektedir. Gerçek zühde dönersek, Bahya, zühdün en ılımlı biçimini Tevrat'ın etik standardına, yani ortalamaya en yakın olarak belirlediğine göre, neden sürekli olarak zühde duyulan ihtiyacı vurgular? Bizim etik standartlarımız Tanah'taki gibi olmamalı mı? Bahya'nın cevabı, İbrahim, İshak ve Yakup döneminde insanların güçlü akıllara sahip oldukları ve sadece zayıf bir kötü eğilime sahip olduklarıdır. Bu nedenle, o nesil, davranışlarını yönetmek için birçok emre ihtiyaç duymuşlardır ve Allah'a hizmet etmek için radikal zühdün tedavisine ihtiyaç duymamışlardır. Aksine Tanah'ın ahlaki anlamı onlara yetiyordu. "Onların Tevrat'ın öngördüğü yolun ortasından ayrılan zühde ihtiyaçları yoktu." Ancak daha sonra, İsrailoğullarının Mısır'daki uzun süreli köleliğinin bir sonucu olarak, "şehvetleri güçlenmiş, arzuları artmış ve kötü eğilimleri akıllarına üstün gelmiştir." Maddi lütuftan yararlanabildikleri zaman, vaat edilen toprakları fethederek durumları daha da kötüleşti.

Ne kadar çok yerleşmişlerse, anlayışları o kadar kötüleşti. . . Ve şehvetleri arttıkça ve güçlendikçe, anlayışları daha da zayıfladı ve doğru yolu bulmayı daha çok geciktirdi. Bu nedenle, şehvetlerine karşı koyabilecekleri şiddetli bir zühde ihtiyaç duyuyorlardı. Nazirliğin yolu buydu. . . Sonraki nesillerde, anlayış daha da zayıfladı ve şehvet güçlendi ve insanlar dünyevi işlerle meşgul olduklarında, ahirete olan ilgilerine konsantre olmaktan uzaklaşırlar. Bu nedenle kendilerini bu dünyadan kurtarmaları gerekir. . . Eskiler, güçlü

³¹⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 419-420.

anlayışları ve saf ruhları ile hem bu dünya hem de gelecek yaşam için çalışabilirlerdi ve hiçbir uğraş değerine zarar vermezdi.³¹⁶

el-Hidaya İla Feraid el-kulûb'un onuncu ve son bölümünün girişinde, Allah'ın tüm kalbiyle sevgisi üzerine belirttiği gibi, kitabın dokuzuncu bölümündeki uzun zühd tartışmasının amacı, kişiyi maddi ve fiziksel kaygılardan kurtararak Allah'ın gönülden sevgisini kalpte yerleştirmeyi teşvik etmektir. Tevrat'ın standartlarına en yakın olan ılımlı zühd, müritlerinin, “kalplerinde ve zihinlerinde” maddi kaygılardan arınmışken, dünyanın gerekli fiziksel ve maddi refahına bedenleriyle katılmalarına izin verir. Bu ılımlı zühd bile, Tevrat'ın normatif etik ortalamasından sapar ve dolayısıyla aşırıdır. Zühd, öyle ya da böyle, dışsal toplumsal çöküşe karşı ahlaki bir panzehirdir ve ruhu Allah'a yürekten bağlılık ve sevgi için arındırmanın ve özgürleştirmenin içsel bir yolunu sağlar. Dolayısıyla zühd bu dünyada toplumun esenliği, ruhun bu dünyada esenliği ve ahirete hazırlanması için gereklidir.³¹⁷

Tüm yukarıda anlatılanların ışığında Bahya, dokuzuncu kapı olarak zühdü zikrederken daha çok anonim bir şekilde zahidlerin ve bilgelerin görüşlerine yer vermektedir. Yapılan zühd tanımları genel olarak sûfilerle paralellik göstermektedir. Bu sûfilerden biri olan Muhâsibî'nin tanımına göre zühd; “dünyadan, dünya lezzetlerinden ve şehvetlerinden uzaklaşmaktır”³¹⁸. Zahidlerin malı olmadan zengin, aşiret sahibi olmadan da güçlü ve azizi kıldıklarından bahsetmektedir. Hikmete muttali olduklarını ve basiretlerinin açık olduğunu ifade etmektedir. Dünya işlerine yüz çevirdiklerini, vehimlerinin yok derecede azaldığını, hırstan arındırılmış olduklarını dile getirmektedir.³¹⁹ Kısacası Bahya'nın zâhidi gibi Muhâsibî'nin de zahidi tüm

³¹⁶ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 410.

³¹⁷ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 170.

³¹⁸ el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 65.

³¹⁹ el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 67.

kötü hasletlerden beri, Allah’a adanmış bir kalbe sahip kimsedir.

Muhâsibî de Bahya gibi zühdü çeşitli sınıflara ayırmıştır. Muhâsibî’ye göre zühd hayatı iki türlüdür: farz olan zühd hayatı ve fazilet olan zühd hayatı. Farz olan zühd hayatında kişinin haramları terk edip helallere yönelmesi istenir. Fazilet olan zühd hayatında ise helalleri bile Allah rızası için terk etmek vardır.³²⁰ Bu zühd çeşidi yukarıda anlatıların ışığında Bahya’nın mensup olduğu toplum için aşırıya kaçan bir zühd hayatıdır. Fakat İslam tasavvufunda helalleri asgariye indirip terk etmek riyazetin en üst mertebesi görülmüştür.

Muhâsibî, *Tevbe’nin İlk Adımı* isimli kitabında şu anekdota yer verir:

Rivayet edildiğine göre Ebu Berze el-Eslemi, Cemel Savaşının yaşandığı günlerde şöyle dua etmiştir: “Allah’ım! Öyle bir hale geldim ki bütün Kureyş boylarını kınar oldum. Medineliler dünya peşine düşmüş, Iraklılar dünya peşine düşmüş, Şamlılar dünya peşine düşmüş durumdalar. Allah’a yemin ederim ki, geçimini sağlamak üzere çalışırken saçı başı ter kan içinde kalıp keçe gibi olmuş, karınları sırtlarına geçmiş, karınları aç ve insanların kanlarını akıtmaktan, mallarını yemekten uzak duran şu yoksullardan daha hayırlı kimse bulunduğunu zannetmiyorum.”³²¹

2.9.MUḤABBETULLAH

Bahya İbn Pakuda, kalbi yalnız Allah sevgisine ve O’nu hoşnut etme arzusuna bırakmak olan zühdün bir veçhesinin de sadece Allah’ı sevmeye yükümlülüğü olduğunu söylemiştir. Çünkü bu, Allah’a itaat edenler için en yüksek mertebe ve en yüksek makamdır. Bu nedenle, Allah sevgisi, kalbin görevlerinin çizgisel edebi yapısının doruk noktasıdır, ama aynı zamanda ruhu

³²⁰ el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 70.

³²¹ el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, s. 70.

arıtma ve arındırma sürecidir. Yeni-Platonculuktaki yukarı doğru yol, böylece açıkça Yahudi bir bağlamda korunur, çünkü Plotinus'un unio mystica'sı ile değil, Tevrat'ın şu emrinin yerine getirilmesiyle sona erer: “Tanrın olan Rab’bi bütün yüreğinle, bütün gücünle ve bütün ruhunla sev” (Tesniye 6:5), Bahya’nın işaret ettiği gibi, sevgi Tevrat’ta tekrar tekrar vurgulanan bir emirdir.³²² Bahya, kitabın onuncu bölümünün girişinde, doğrudan okuyucusuna hitaben, Allah’ın tüm kalbiyle sevgisi hakkında şunları söylüyor:

Ahlâk ve manevî asalet hakkındaki bu eserde zikredilen her şeyin, amacımız olan yüce gayeye giden basamaklar olduğunu anlamak ve bilmen içindir kardeşim. Şunu da bilmeniz gerekir ki, her görev ve her iyi nitelik- ister rasyonel ister Kitâb-ı Mukaddes’te yer alan veya geleneklere dayalı olsun- insanların nihai amaçlarına ulaşmak için kullandıkları tüm biçimler ve adımlardır ve üstünde veya ötesinde bir derece yoktur.³²³

El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb’nde Bahya, muhabbetullahı yedi başlıkta ele almaktadır. İlk başlıkta muhabbetullahın ne olduğuna dair açıklamalar yapan Bahya sırasıyla muhabbetullahın çeşitlerine, ne şekilde yol aldığına, her insanın yetisinin olup olmadığına, muhabbetullahı halel getirecek şeylerin ne olduğuna, ihlaslı bir sevginin işaretlerine ve son olarak Allah’ı seven insanların davranışlarının nasıl olması gerektiğine değinmektedir.³²⁴

Bahya bu başlıkta muhabbetullahı, ruhun özlemi ve Allah’a bağlanma arzusu olarak tanımlamaktadır. Nefs, doğası gereği kendisine benzeyen ruhani varlıklara meyleden ve kendisine benzemeyen kaba cisimleri doğası gereği reddeden basit bir manevi cevherdir. Yaradan, bedeni nasıl yönettiğini ve kontrol ettiğini görerek orada sınamak için onu

³²² Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 173.

³²³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 426.

³²⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 427.

karanlıklarla dolu bu süfli bedenimize bağlamıştır. Bu nedenle, yaratılışın başlangıcından itibaren üzerlerine damgalanmış olan cemiyet olma meylî ve bağılıktan dolayı, bedeni korumak ve ona fayda sağlamakla görevlendirmiştir. Ruh, bir şeyin bu beden için faydalı ve onun varlığı için iyi olduğunu hissettiğinde, doğal olarak ona meyleder ve onu arzular, tıpkı bir hastalığa yakalanmış bir adamın tedavisini üstlenecek ve ihtiyaçlarını karşılayacak uzman hekim için özlem duyması gibi, bu bedenin tepelerinden ve ıstıraplarından kurtulmanın peşinde koşar. Nefs, cevherine nur, kendisine kuvvet katacak bir madde bulduğunda, muhakkak ona meyletmekte, üzerinde düşünmekte, onu daima akılda tutmakta, onu hasretle ve devamlı arzulamakta acele etmektedir. Bu, Allah'ın saf sevgisinin sonucudur.³²⁵

İnsan ruhu, bileşik fiziksel bedeninin aksine, basit bir ruhsal töz olduğundan, kendisini fiziksel dünyadan kurtarmaya ve ruhsal dünyaya yaklaştırmaya çalışır. Tanah'a en yakın olan ılımlı çilecinin toplumda fiziksel olarak aktif kaldığını, ancak kalbinde ve zihninde yalıtılmış olduğunu gördüğümüz gibi, şimdi de Allah'ı sevenlerin fiziksel olarak dünyada kaldıklarını, ancak kalplerinde içe döndüğünü görüyoruz. Dış fiziksel dünyadan uzaklaşarak, sevgilerinin nesnesi olan Allah'a doğru bir meylin olduğunu gözlemliyoruz.³²⁶

Kalplerinde ve zihinlerinde dünyevi çıkarlarına ve bedenlerinin bakımına ilgisizdirler; sadece gerekli ve acil olduğunda fiziksel duyularıyla bu işlerle meşgul olurlar, çünkü bu dünyayı ucuz ve çok az önemli görürler. Ruhlarını ve kalplerini dinî menfaatlerine ve Allah'ın hizmetine, O'nu yüceltmek ve emirlerini yerine getirmek için çevirirler. Vücutları fizikseldir; kalpleri, manevî.³²⁷

³²⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 427-428.

³²⁶ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 174.

³²⁷ Jospe, *Jewish Philosophy*, s. 174.

Allah'ı gerçekten sevenler, daha önce açıklanan, Tanah'ın ortalama ahlakına en yakın olan ve bu dünyanın işlerine dışarıdan katılan, ancak içsel olarak Allah'a sevgiyle hizmet eden çilecilerin üçüncü ve en ılımlı derecesidir. Böylece hem uzuvların dış görevlerini hem de kalbin iç görevlerini yerine getirebilirler. Bu nedenle, "Bedenleri fizikseldir; kalpleri, ise manevi."

Bu başlık altında Bahya, muhabbetullahın çeşitlerine değinir. Köle-efendi analojisi yaparak bir kölenin efendisine olan sevgisinin üç şekilde olduğunu dile getirmektedir. İlk tür sevgi, kölenin efendisini, ona karşı nezaketi ve cömertliği için sevmesidir. İkincisi ise, kulun efendisini günahlarını bağışlaması ve sonsuz affı için sevmesidir. Üçüncüsü, efendisini büyüklüğü ve üstünlüğü için, kişiliğine ve onuruna duyduğu saygıdan, korkudan ve umuttan dolayı sevmesidir. Benzer şekilde, Allah'a olan sevgimiz, öncelikle O'nun bize karşı olan bol lütfuna ve O'nun büyük cömertliğine dayanır, öyle ki, O'nun iyi ödülünü umarak severiz. İkincisi, O'na ciddi bir şekilde isyan etmemize ve hem emirlerine hem de yasaklarına isyan etmemize rağmen, günahlarımızı görmezden gelmesine ve kötü işlerimizi bağışlamasına dayanarak sevmemizdir. Son olarak, Allah'a olan sevgimiz O'nun hatırı için, O'nun yüceliği için, O'nun büyüklüğünü yüceltmek ve kutsamak için sevmemizdir. Bahya bu son tür sevginin yüceliğine işaret ederek peygamber tarafından da sözlerinde teşvik edilen Allah'ın saf sevgisi olarak ifade etmektedir (Tesniye, 6:5): "Rabbi bütün yüreğinle ve bütün canınla ve bütün kuvvetinle seveceksin."³²⁸

Bahya muhabbetullahtaki bu farklı dereceleri, kişilerin fitratlarına bağlamaktadır. Ona göre bu söz, muhtemelen, insanların tabiatlarının çeşitliliğini, tavırlarının çeşitliliğini, bedenleri, malları ve namusları söz konusu olduğunda cömertlik ve açgözlülük bakımından farklılıklarını karşılamak için söylenmiştir. Bazıları bedenlerini ve mallarını kullanma konusunda cömerttir, ancak onurlarına dikkat eder. Bazıları onurları ve mülkleri konusunda

³²⁸ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 429.

cömerttir, ancak fiziksel çabadan çekinirler, diğerleri ise bedenleri ve onurları konusunda cömerttir, ancak bilgelerin de dediği gibi paralarını korur.³²⁹

Bahya, üçüncü başlıkta, “Allah sevgisine giden yol nedir” sorusuna cevap arar. Bu soruya cevap olarak, arayan kişinin ancak birçok ön aşamayı geçtikten sonra bu hedefe ulaşabileceğini ifade eder. Bu aşamalar tamamlandığında da sonuç Allah sevgisidir. Onu kendinde arayan ona ulaşamaz. Mümin için Allah sevgisinden önce gelmesi gereken ön safhalar Bahya’ya göre, iki adanmışlık, iki tevazu, iki hesap ve iki tefekkürden ibarettir. İki adanmışlık, Allah’ın birliğine samimi bir şekilde adanmışlığı ve tüm eylemlerimizin yalnızca O’nun hatırı için Allah’a itaat ve ibadet etmeye adanmışlığıdır. İki alçakgönüllülük, Allah’ın huzurundaki alçakgönüllülük ve O’nun bilgeleri ve seçilmiş kulları önündeki alçakgönüllülüktür. İki hesap, insanın, kendisine bahşettiği sürekli lütuflardan dolayı Allah’a karşı sorumluluklarını hesaba katması ve insanın, Allah’ın günahlarından gafil olduğu ve tahammül ve mağfiretinden dolayı kendini hesaba çekmesidir. İki tefekkür ise, Allah’ın Kitabı ve eskilerin geleneklerinin incelenmesinde geçmiş üzerine yapılan tefekkürlerdir.³³⁰ Böylece Bahya, *El-Hidâye ila Ferâizi’l-Kulûb*’da Allah’ın sevgisine giden yolların çeşitli merhalelerle olduğunu dile getirmektedir.

Her insan Allah’ın sevgisine muktedir midir, değil midir? Bu başlık altında Bahya bu soruyu sorar ve cevap olarak aşkın üç türlü olduğunu söyler: Birincisi, âşığın parasını kaybetmeye hazır olduğu, ancak bedenini veya ruhunu kaybetmeye hazır olmadığı, aşk türüdür. İkincisi, uğrunda bedeninin bir bölümünü ve tüm parasını ve ruhunu vücudunun geri kalanında hayatta kalacağı sürece feda etmeye hazır olduğu aşk türüdür. Üçüncüsü ise, kişinin paradan, bedenden ve ruhtan aynı şekilde vazgeçmeye hazır olduğu aşk türüdür. Bahya Hz. İbrahim’in

³²⁹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 430.

³³⁰ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 431.

bu üç şekilde de Rabbine olan sevgisini ispatladığını ifade etmektedir. Tüm din büyüklerinin de bu aşk türlerinden imtihan edildiğini ve imtihanlarını kazandıklarını ayrıca vurgulamaktadır.³³¹

Allah sevgisini bozan şeyler nelerdir? Bu soruya Bahya, bozan şeylerin çok olduğuna dair bir cevap verir. Bunların arasında Allah sevgisine götüren ön aşamaları tamamlayamamak da vardır. Bu ön aşamaları bozan şeyleri bu kitapta daha önce anlattığını ifade eden Bahya ön aşamalardaki başarısızlıkların buna neden olacağını ifade etmektedir. Bu pasajda Bahya, Allah'ın sevgisini bozan şeylere örnek olarak Allah'ın sevdiğine buğz edilmesini ve Allah'tan nefret edene duyulan sevgiyi belirtmektedir.³³²

Allah sevgisinin delilleri nelerdir? Bunlar: malayani ve kendisini Allah'a itaatten alıkoyacak her şeyden sakınması, korku ve tazim izlerinin bulunmasıdır: Tanah'ta söylendiği gibi; Musa, "Korkmayın!" diye karşılık verdi, "Tanrı sizi denemek için geldi; Tanrı korkusu üzerinizde olsun, günah işlemeyesiniz diye." (Çıkış,0 20: 20) Bahya'ya göre Allah korkusu iki türdür. Biri, Allah'ın azabından ve O'nun insanı imtihan etmesinden korkmaktır. Kim bu tür bir korku yaşarsa daha çok kendisine acı ve keder verecek şeylerden korkar. İkinci tür korku, insana eşlik eden ve yaşadığı sürece ondan ayrılmaz olan Allah'ın her şeye kadirliğinin yüceltilmesi ve yüceltilmesine, hürmet ve huşuya dayanır. Bu, Allah'tan korkanların en yüksek aşamasıdır ve Kutsal Yazılarda *yir'ah*, 'korku' olarak tanımlanır. Bu, Allah'ın saf sevgisinin ve O'na olan tutkulu arzusunun kapısıdır. Allah'tan korkan insanın bir başka alameti de Allah'ı hoşnut etmek için iyiliği emrederken ve kötülükten menederken, onun gözünde övgü ve kınamanın eşit olmasıdır. Allah sevgisinin bir başka alameti de Allah'ın iradesini, çok kısa bir

³³¹ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 431-432.

³³² İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 435.

süre içinde yerine getirilecek olsa bile, başkalarına bir söz verdiğinde, gelecekteki tüm eylem ve sözlerinin şartı haline getirmesidir.³³³

Ayrıca Bahya gece ibadetini de Allah’a olan sevginin bir işareti olarak görür. Gece yapılan duanın gündüzünkünden daha temiz olmasının nedenlerini altı maddede sıralar. İlk sebep, vücudun gece boyunca yeme ve içme isteklerinin daha zayıf olmasıdır. İkinci sebep ise, insanın geceleri daha çok boş vakit geçirmesi ve bu dünya işlerinden, alış ve satıştan, para almaktan ve ödemekten, bina yapmak, çiftçilik yapmak, ekmek, gündüzleri yaptıkları olağan işlerden daha özgür olmasıdır. Üçüncüsü, geceleyin misafir bir arkadaşla, sohbet etmek için uğrayan bir arkadaşla ya da kendisine borç para veren ve onu istemeye gelen bir adamla sohbeta gerek yoktur. Dördüncüsü, geceleri insanın duyuları algılanabilir şeylerden dinlenir, çünkü görececek, dikkati dağıtacak, işitecek ve meşgul olacak hiçbir şey yoktur. Beşincisi, geceleyin neredeyse yalnız bırakılan bir insan, ikiyüzlülükten uzaklaşır ve geceleri riyadan tamamen kurtulabilirken, gündüzleri riyasız bir amelde bulunma imkânsız olabilir. Son olarak altıncısı, gece, tüm aşıkların yalnız bırakıldığı ve birbirlerine sevgili olanların biraz yalnızlık bulabilecekleri zamandır.³³⁴

Görüldüğü üzere, gece ibadetinin Bahya’da Allah’ı sevmeye delil olması çok dikkat çekicidir. Sûfî gelenekte gece namazının ve gece virdlerinin önemi bilinen bir husus olup ilk sûfilerden itibaren üzerinde önemle durulan bir amel olarak kabul edilmektedir.

Allah’ı seven kişilerin amellerine gelince, bunların tarif edilemeyecek kadar çok olduğunu ifade eden Bahya, bu sebeple bu başlık altında onlar hakkında kendi başına gelenleri anlatmayı yeğlemektedir. Allah’ını bilen, O’nun onlarla olan amacını, onlar üzerindeki kontrolünü ve işlerini hikmetle idare ettiğini anlayan insanlar, O’nun dünya işlerinde ve dinde

³³³ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 435-436.

³³⁴ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, s. 439.

kendilerine rıza gösterdiğini, hükmettiğini ve her şeyde hâkimiyetini ve hâkimiyetini müşahade eden kimselerdir. Yaradan'ın takdiri doğrultusunda hareket eden bu kişiler, Bahya'ya göre, bir durumu diğerine tercih etmekten vazgeçerler ve Allah'ın kendileri için tüm durumların en iyisini ve en avantajlısını seçeceğini bilerek Allah'a güvenirler.³³⁵

Tüm bu başlıkların ışığında, *El-Hidâye ila Ferâizi'l-Kulûb*'nde onuncu kapı olan muhabbetullah, tasavvufî motiflerin en çok gözlemlendiği bölümlerden biridir. Bahya'nın aşk ve huşu temalarını kullanması pek çok yakın İslami motif ile paralellik olduğunu göstermektedir. Örneğin, Muhâsibî'de ceza korkusu ile Allah'ı sevme Bahya'dakine içerik olarak çok yakın olan ezici varlığına duyulan korku arasında bir benzerlik bulmaktayız.³³⁶ Amos Goldreich, Muhâsibî'nin korkuyu, ceza korkusu olarak tasvir etme eğiliminde olduğunu, *Risâletü'l-Müsterşidin*'de bulunan bir pasaj üzerinden değerlendirmiştir.³³⁷ Muhâsibî, bu risalede korkunun üç derecesi olduğunu söylese de aslında dört tarif eder:

Korku üç şeydedir. İnançtan [kaynaklanan] korku; alameti ise büyük günahları terk etmektir. Bu, arayanların korkusudur. Âlimlerin korkusu ihtiyatlı takvadır. Bunun alameti, huşu ile Allah'ın hoşnutluğunu aramak ve Allah'ın büyüklüğünü tanımak için çaba sarf etmesidir. Bu evliyaların korkusudur. Dördüncü bir hal ise, Allah'ın melekleri ve peygamberleri, -selâm onlara olsun- ayırdığı korkudur. Bu, Allah'ın azametini tanıma korkusudur. Bunlar (varlıklar), Allah'ın kendilerine verdiği emniyetle kendi içlerinde emniyettedirler. Dolayısıyla onların korkuları, Allah'a huşu içinde ibadet etmeleridir.³³⁸

³³⁵ İbn Pakuda, *Duties of the Heart*, ss. 440-441.

³³⁶ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 237.

³³⁷ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 238.

³³⁸ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 238.

Bahya dört mertebeyi ikiye indirirken, dili Muhâsibî'nin diliyle paralellik göstermektedir. Bahya'nın en yüksek korku seviyesi, hürmet ve huşu üzerine kuruludur, Allah'ın yüceltilmesi üzerine kuruludur ve bunun işaretlerinden biri de Allah'ı hoşnut etmek için kişinin ruhunu ve bedenini feda etmeye istekli olmasıdır. Benzer şekilde, Muhâsibî'nin üçüncü seviyesi, kişinin huşu ile Allah'ın hoşnutluğunu aramak ve Allah'ın azametini tanımak için çaba sarf etmesi benzerliklere sahip olduğunu göstermektedir. Bahya, Muhâsibî'nin açıklamalarından yararlanmış olduğu düşünülmektedir, sadece Muhâsibî'nin görüşlerine ek olarak haham sözleri eklemiştir. Ancak huşu seviyelerinin ana hatlarını korumuştur. Goldreich, Allah korkusu konusunda, Bahya'nın, Muhâsibî'nin cezanın dehşetiyle ilgili birçok açıklamasını eleyip, bunun yerine, Allah'ın büyüklüğü karşısında duyduğu bu dokunaklı pasajdan çıkardığını ifade etmektedir.³³⁹

Bahya ile sûfiler arasında ikinci bir paralellik, erken dönem sûfilerinden Râbia'ya atfedilen bir ifadede bulunur. Bahya kişinin, Allah'a ödül arayan kullar olarak hizmet etmemesi gerektiğini belirtir. Ancak bir yerde Bahya, bu ifadeyi, “bir zamanlar şöyle diyen dindar bir kişinin şu sözüyle” diyerek alıntılar: “Ödül beklentisiyle veya ceza korkusuyla Rabbime kulluk etmekten utanırım. İşini sadece korktuğunda veya umduğunda yapan, aksi halde yapmayan kötü hizmetçi. Ancak ben ona layık olduğum için ona hizmet etmek istiyorum.” Benzer bir söz Gazali'nin *İhya*'sında da yer alır: Râbia el-'Adeviyye (ö. 752), Süfyan el Sevri kendisine imanın hakikatini neyin oluşturduğunu sorduğunda, o şöyle cevap verdi: “Hiçbir zaman cehennem korkusundan ya da cennet özleminden Allah'a kulluk etmedim, çünkü o zaman sadece kötü bir köle gibi olurum; sadece O'na olan sevgisinden ve özleminden kulluk ederim.”³⁴⁰

³³⁹ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 239.

³⁴⁰ Lobel, *A Sûfî-Jewish Dialogue*, s. 240.

Tüm bu anlatıların ışığında, Bahya huşu ve takva arasında bir Allah sevgisi oluşturmuş, hem dil olarak hem anekdotlar olarak sûfilerden açıklamalar almış ve bunları Kitâb-ı Mukaddes ile ve âlimlerin sözleriyle ilişkilendirmiştir. Fakat sûfilerden ismen hiçbir alıntı da bulunmamıştır.



SONUÇ

Orta Çağ Müslümanların gerek fetihleri gerek ilmi faaliyetleri ile “Altın Çağ” şeklinde nitelendirebilecek kadar yükselişte olan bir dönemdir. Bu dönemde en dikkat çeken ve ilmi bir merkez olan coğrafyalardan biri de Endülüs’tür. Bu nedenle çalışmamızın konusu olan Yahudi mistisizmi ve tasavvufun mukayesesini bu coğrafya ile sınırladık ve burada yaşamış, tasavvuftan etkilenmiş, aynı zamanda Yahudi literatüründe önemli olan âlimlerden Solomon İbn Cebirol, Moşe İbn Ezra, Yehuda Halevi ve Abraham İbn Ezra’yı seçtik. İlk bölümde konunun arka planını vermek amacıyla Endülüs’ün siyasi tarihine ve o coğrafyadaki tasavvufi gelişimine dair bilgiler verdik ve sonrasında sırasıyla âlimlerin hayatlarını ve görüşlerini ele aldık. Tasavvufun bu coğrafyada sistematikleşmesi ve felsefi bir boyut kazanmaya başlaması “Endülüs tasavvufunun babası” şeklinde nitelendirilen İbn Meserre ile başlamıştır ve zikredilen âlimlerde de etkisi görülmektedir. Ancak bu etki çoğunlukla *Resâ’ilü İhvâni’s-Şafâ* ve felsefi unsurlar bağlamında olmuştur.

Orta Çağda yaşamış ve Yahudi literatürü açısından büyük bir öneme sahip diğer bir âlim Bahya İbn Pakuda’dır. Tezimizin ikinci bölümünde ele aldığımız İbn Pakuda, Yahudi eserlerinde tasavvuf etkisini en bâriz görebileceğimiz bir âlimdir. Zira kendisi de girişte bahsettiği gibi o zamana kadar kalbi dair müstakil bir çalışma yapılmamış ve insanlar dünyaya dalıp bâtını unutmaya başlamıştır. Bunun üzerine sınırsız olan ve bedeni amellerin de temelini oluşturan kalbin görevlerine dair bu eseri kaleme almaya karar vermiştir. Sa’adya Gaon, İbn Cebirol gibi âlimler ve Tanah gibi Yahudi kaynaklar kullanan Bahya, bunlarla birlikte Yeni Eflatunculuk, *Resâ’ilü İhvâni’s-Şafâ*, Ebû Talib el-Mekki, Muhasibi gibi sûfilerden, Mutezile, İslam Felsefesi, Kelam dallarından da etkilenmiş, ismen zikretmese de yer yer kullanmıştır. Eserini on başlık altında kaleme almıştır. Her bir başlık diğeri ile bağlantılıdır ve Tevhid ile başlamış Allah sevgisi (Muhabbetullah) ile bitirmiştir.

1. İlk Başlık; Tevhid'dir: Allah'ın tam mahiyeti bilenemez ve kavranamaz ancak O'nu tanımak ve bilmek isteyenler fiillerini ve evrendeki hikmet izlerini gözlemleyebilir. Bu başlıkta Bahya daha çok felsefi kaynaklar kullanmıştır ve akli bir metod takip etmiştir.
2. İkinci bab, i'tibârdır. Bahya i'tibârı mantıksal bir bağlamda ele almış ve evreni müşahede ederek Yaraticıyı bulma ve tanıma bağlamında kullanmıştır.
3. Üçüncü başlık ise Allah'ın varlığına ve birliğine inanan insanın amel boyutuna geçmesi gerektiğine dair açıklamaları ihtiva ettiği ta'a kısmıdır.
4. Yaratacısına itaat ve ibadet eden bir kul O'na tam bir teslimiyet içinde tevekkül etmesi gerektiğini söylemiş ve dördüncü bâbda da bu meseleyi yani Tevekkülü ele almıştır.
5. Her fiilin kalbi bir safiyet ile Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yapılması gerektiğini söyleyen Bahya, bu bölümde İhlas başlığını yorumlamıştır.
6. Tevbenin başı, ucb'u gideren ve ibadetin temelini oluşturan haslet tevazudur. Bahya bu bölümde tevazuyu açıklamıştır.
7. Yedinci kısımda hatalardan ve yanlışlardan kişinin pişmanlık duyarak af dilemesi ve tevbe etmesi gerektiğine dair yorumlar getirmiştir.
8. Nefs Muhasebesi Sekizinci Bab'ın konusunu oluşturmaktadır.
9. Dokuzuncu başlıkta, kulun bu dünyadan tamamen soyutlanmasa da yine de kalbinde çok yer vermemesi gerektiğine dair bilgileri ihtiva etmekte ve bunu da Zühd başlığı altında açıklamaktadır.
10. Tevhitten başlayarak aşama aşama kulun kalbini Allah sevgisine hazırlayan ve nihai geye şeklinde belirttiği Muhabbetullah başlığı da son bab şeklinde eserde yer almaktadır.

Bu on başlıkta Bahya İbn Pakuda sistemli bir şekilde meseleleri ele almış, Tanah başta olmak üzere kaynaklar ile görüşlerini delillendirmiştir ancak eser okunduğunda Yahudi bir eserden ziyade daha çok o dönemde kaleme alınan sufi eserlere benzemektedir. Zira tasavvufi unsurlar eserinin birçok yerinde mevcuttur. Bu yönüyle ilmi bir merkez olan Endülüs coğrafyasının beraber yaşayan bu iki kültürün doğal süreç içerisinde nasıl bir etkileşime girdiğini ve tasavvufun etkisini gözler önüne sermektedir. Bu zamana kadar çalışmalarda bu etkileşim çok fazla ele alınmamış, tasavvufun diğer din veya görüşlerden etkilendiğine dair tek taraflı yorumlar yapılmıştır. Bizde bu tek taraflı bakış açısına yeni bir pencere açmak ve meseleye her iki boyutuyla bakmak gerektiğine kanaat getirip bu çalışma ile bunu delillendirmek istedik.

KAYNAKÇA

Addas, Claude, *İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yay ık, 2003.

Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Akoğlu, Muharrem, “Endülüslü Sufî Muhammed B. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi,” *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, 37 (2019), ss. 55-73.

Alkan, Ercan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014.

Altman, Alexander, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism”, *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altman, Cambridge: Harvard University Press, 1963, ss. 196-232.

_____, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca: Cornell University of Press, 1969.

Arûsî, Allâme Mustafa, *Netâiciü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyânî meânî şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut 2000.

Aydın, Mustafa, “Müveşşah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, ss. 229-231.

Azamat, Nihat, “İbnü'l-Arif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 522-523.

Bahya İbn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, çev. Menahem Mansoor, Sara Arenson, Shoshana Dannhauser, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.

Baneth, David H., “Judah Halevi and al-Ghazali”, *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German-Jewish Scholarship*, ed. A. Jospe, Detroit: Wayne State University Press, 1981, ss. 181-199.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, “İbnü’l-Arabî Öncesi Endülüs’te Tasavvuf”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)* 9:23 (2009), ss. 325-355.

_____, *Ebu Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre’nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri ve El-Münteka Min Kelamı Ehli’t-Tüka Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 1998.

_____, *Endülüslü Sûfî İbnü’l Arîf ve Mehâsinü’l-Mecâlis*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005.

Block, Tom, *Şalom/Selam: Gizemci Bir Kardeşliğin Öyküsü*, çev. Levent Kartal, İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları, 2010.

Bozyiğit, Ahmet, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*, Ankara: Fecr, 2017.

Casewit, Yousef, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.

_____, “Prof. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD* 29:1 (1987), ss. 387-406.

Çağrııcı, Mustafa, “İbn Meserre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 188-193.

Çelebi, İlyas, “İbn Kasî, Ebü’l-Kâsım”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 106-108.

Decter, Jonathan, “The Jewish Ahl al-Adab of al-Andalus”, *Journal of Arabic Literature* 50 (2019), ss. 325-341.

Ebstein, Michael ve Sara Sviri, “The So-Called Risalat al-Huruf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustari and Letter Mysticism in al-Andalus”, *Journal Asiatique* 299:1 (2011), ss. 213-270.

el-İsfahani, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015, 12 cilt.

el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *el-Kasd ve'r-Rucu illallah*, Beyrut, 1978.

_____, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, 4. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

_____, *er-Riaye li-hukûkillah*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.

_____, *Risâletü'l-müsterşidin*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

_____, *Hakk'ı Arayanlara Nasihatler*, çev. Muhammed Coşkun, 3. baskı, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018.

_____, *Nefsin Terbiyesi*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: Hayy Kitap, 2014.

El-Muhasibî, *Selefi Tasavvuf: İrşat İsteyenler Risalesi*, çev. Faruk Beşer, İstanbul: Nur Yayıncılık, 2015.

_____, *Tevbenin İlk Adımı*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: Harf Yayınevi, 2013.

Erginli, Zafer, “Muhâsibî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

es-Sülemi, Ebu Abdurrahman, *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakatu's-Sufiyye*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Fierro, Maribel, “Endülüs’te Tasavvufa Muhâlefet”, çev. Semih Ceyhan, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2009), ss. 327-359.

Freudenthal, Gad, “Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries”, *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries*, ed. Sarah Stroumsa, Haggai Ben-Shammai, Jerusalem: Israel Academy, 2013, ss. 52-81.

Garden, Kenneth, *al-Ghazâlî’s Contested Revival: Ihya’ulum al-din and Its Critics in Khorasan and the Maghrib (Morocco, Tunisia, Algeria, Spain)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago University, Chicago, 2005.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mükâşefetü’l-kulûb*, Mektebetü Üsame b. Zeyd, Halep ts.

_____, *İhya’u Ulum’id-Din*, çev. Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları, 4 cilt.

Goitein, S. D., “The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi in the Light of the Cairo Geniza Documents”, *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 28 (1959), ss. 41-56.

Goodman, Lenn E., “Judah Halevi”, *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Rank, Oliver Leaman, c. 2, New York: Routledge, 1997, ss. 149-181.

Gökcan, Mansur, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2018), ss. 131-165.

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism*, New York: Holt, Rinehart, Winston, 1964.

Gürkan, Salime Leyla, “Yehuda Halevi’nin El-Kitâbü’l-Hazerî’de (Kuzarî) Ortaya Koyduğu Yahudilik Savunusu ve İslam’a Yönelik Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), ss. 1-44.

Halîfât, Sahbân, “İbn Cebîrol”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 19, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 386-388.

Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: Meridian Books, 1958.

Ibn Gabirol, *The Improvement of Moral Qualities: An Ethical Treatise of The Eleventh Century*, çev. Stephen S. Wise, New York: The Columbia University Press, 1901.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Futuhâtu 'l-Mekkiyye*, c. 3, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-X, 1460/1999.

İbn Munkız, Üsame, *Kitâbü 'l-İ'tibâr: İbretler Kitabı*, çev. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul: Kitabevi, 2008.

İbn Paquda, Bahya, *Introduction aux Devoirs des Coeurs*, çev. André Chouraqui, Paris: L'Imminaires, 1956.

İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Ali Durusoy vd., 2. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 5 cilt.

İlhan, Sinan, *Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006.

İmamüddîn, S. Muhammed, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.

Jacobs, Joseph ve Isaac Broydé, "İbn Ezra, Moses Ben Jacob Ha-Sallah (Abu Harun Musa)", *Jewish Encyclopedia*, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7989-ibn-ezra-moses-ben-jacob-ha-sallah-abu-harun-musa> (Erişim tarihi: 20.10.2020).

Jospe, Raphael, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Boston: Academic Studies Press, 2009.

Judah ha-Levi, *The Kuzari*, New York: Schocken Books, 1964.

Karadeniz, Osman, “İbn Berrecân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 19, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 371-372.

Kennedy, Hugh, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, London: Longman, 1996.

Krinis, Ehud, “The Arabic Background of the Kuzari”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 27:1 (2013), ss. 1-56.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasaavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, 10. baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

_____, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1997.

Küçük, Hülya ve Hamza Küçük, “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân,” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), ss. 125-144.

Langermann, Tzvi, “Abraham Ibn Ezra”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-ezra/#LifWor> (Erişim tarihi: 05.12.21).

Lobel, Diana, *A Sûfî-Jewish Dialogue, Philosophy and Mysticism in Baḥya Ibn Paqūda’s Duties of the Heart*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

_____, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi’s Kuzari*, New York: State University of New York Press, 2000.

Mâce, İbn, *Sünenü İbn Mâce*, Beyrut: Dâru’r-risâletü’l-âlemiyye, 1430/2009, 5 cilt.

Macnab, Angus, *Spain under the Crescent Moon*, Amerika: Fons Vitae Yayınları, 1999.

Mansoor, Menahem, “Arabic Sources on Ibn Pakuda’s Duties of the Heart”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 3 (1973), ss. 81-90.

Marîn, Manuela, “Abu Sa’id Ibn al-A’rabi et le développement du soufisme en al-Andalus”, *Revue du Monde Musulman et la Méditerranée*, 63:64 (1992), ss. 28-38.

- Mekkî, Ebû Talib, *Kûtu 'l-kulûb*, Kahire: Dâru sâdır 1310/1892, 2 cilt.
- Morris, James W., *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boston College University, Massachusetts, 1973.
- Munk, Salomon, *Mélanges De Philosophie Juive Et Arabe*, Paris: Chez A. Franck, 1927.
- Özdemir, Mehmet, “Endülüs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, ss. 211-225.
- _____, “Gırnata”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 14, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, ss. 51-57.
- _____, *Endülüs*, İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Palacios, Asin, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, Leiden: Brill Academic Pub, 1997.
- Pines, Shlomo, “Shi’ite Terms and Conceptions in Halevi’s Kuzari” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), ss. 165–251.
- Plotinus, *The Six Enneads*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0204-0270,_Plotinus,_The_Six_Enneads,_EN.pdf (Erişim tarihi: 05.12.2021).
- Rabbi Yehudah HaLevi, *The Kuzari in Defense of the Despised Faith*, çev. Rabbi N. Daniel Korobkin, Jerusalem-New York: Feldheim Publishers, 2009.
- Ross, Bruce, “A Poetry of Mysticism: Solomon Ibn Gabirol, Maulana Jalaluddin Rumi, And Rainer Maria Rilke”, *Sharing Poetic Expressions: Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Hanover: Springer, 2011, ss. 81-105.
- Roth, Norman, “Abraham Ibn Ezra-Mysticism”, *Iberia Judaica* 4 (2012), ss. 141-150.
- _____, “Seeing The Bible Through A Poet’s Eyes: Some Difficult Biblical Words Interpreted by Moses ibn Ezra”, *Hebrew Studies* 23 (1982), ss. 111-114.

_____, *Jews, Visigoths and Muslim in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*,
Leiden: E. J. Brill, 1994.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Schippers, A. “Mūsā Ibn ‘Azra”, *Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. Heinrichs, C. Pellat, Leiden: E.J. Brill, 1992, ss. 642-643.

Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol, çev. Peter Cole, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

Strickman, H. Norman, “Abraham ibn Ezra’s “Yesod Mora”, *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 12 (2011), ss. 139-153.

Stroumsa, Sarah, *Andalus and Sefarad- On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, New Jersey: Princeton University Press, 2019.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *el-Mukaddime fi’t tasavvuf*, Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1419/1999.

Şenel, Cahid, “Yeni Eflâtunculuk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 43, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, ss. 423-427.

Topaloğlu, Bekir, “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, ss. 279-283.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’: İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Uysal, Enver, “İhvân-ı Safâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss. 1-6.

_____, “Resâilü İhvânî’s-Safâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 34, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, ss. 576-579.

Watt, William Montgomery ve Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.

Wijnhoven, Jochanan, “The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol”, *The Journal of Religion* 45:2 (Apr., 1965), ss. 137-152.

Wolfson, Elliot R., “Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 57 (1990-1991), ss. 179-242.

Yıldız, Mehmet, *İbn Berrecân (v.536/1141) ve Tasavvuf Anlayışı*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2016.

Young, Grace, “Moses ibn Ezra”, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Moses-ben-Jacob-ha-Sallah-ibn-Ezra> (Erişim tarihi: 20.10.2020)

Zonta, Mauro, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic/> (Erişim tarihi: 20.10.2020).

ÖZET

Aygündüz, Müberra, *Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi, Bahya ibn Pakuda Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Mehmet YILDIZ, v-130s.

Bu çalışma genelde Tasavvufun Yahudi Mistisizmine etkisini, özelde de Bahya İbn Pakuda'nın tasavvuf ile benzerliklerini ortaya koymuştur. Çalışmamız bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışma esnasında takip edilecek metotlardan bahsedilmiş, Endülüs'ün Siyasi Tarihi ve Endülüs'teki tasavvufun gelişimi kısaca verilmiştir.

Birinci bölümde tasavvuftan etkilenmiş, aynı zamanda Yahudi literatüründe önemli olan Solomon İbn Cebiol, Moşe İbn Ezra, Yehuda Halevi ve Abraham İbn Ezra âlimlerinin hayatları ve ilmi görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde de ilk olarak Bahya İbn Pakuda'nın hayatı hakkında kısa bir malumat verilmiş, sonrasında ise eseri *el-Hidaya Ila Feraid el-Kulûb/Kalbin Görevleri* tasavvuf ile mukayese edilerek incelenmiştir. Sonuç kısmında bu mukayeseli karşılaştırmanın değerlendirmesi yapılmış, mezkur âlimlerin yeri ve önemi tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Tasavvuf, Yahudi Mistisizmi, Bahya İbn Pakuda, *el-Hidaya Ila Feraid el-Kulûb*.

ABSTRACT

Aygündüz,Müberra, *The Influence of Sufism on Jewish Mysticism, Example of Bahya ibn Pakuda*, Master Thesis, Advisor: Assist. Prof. Mehmet YILDIZ , v-130p.

This study revealed the influence of Sufism on Jewish Mysticism in general, and the similarities between Bahya ibn Pakuda and Sufism in particular. Our study consists of an introduction and two main parts. In the introduction, the methods to be followed during the study are mentioned, and the Political History of Andalusia and the development of Sufism in Andalusia are briefly given.

In the first chapter, the lives, and scientific views of the scholars of Solomon ibn Gabirol, Moses Ibn Ezra, Judah Halevi and Abraham Ibn Ezra, who were influenced by Sufism and also important in Jewish literature, were discussed. In the second part, firstly, a brief information about Bahya ibn Pakuda's life was given, and then his work *al-Hidaya ıla Feraid al-Kulûb/Duties of the Heart* was compared with mysticism. In the conclusion part, this comparative comparison has been evaluated and the place and importance of the scholars has been determined.

Key Words: Andalusia, Sufism, Jewish Mysticism, Bahya ibn Pakuda, *al-Hidaya Ila Feraid al-Kulub*.